

الطاغية

دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي



إمام عبد الفتاح إمام

الطاعية

دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي

تأليف

إمام عبد الفتاح إمام



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٨٩٤ ٤

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٤.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور إمام عبد الفتاح إمام.

المحتويات

٧	الإهداء
١١	مقدمة الطبعة الرابعة
١٣	مقدمة الطبعة الثالثة
٢٣	مقدمة الطبعة الثانية
٣٥	مقدمة الطبعة الأولى
٣٩	الباب الأول: في فلسفة السلطة
٤١	١- في ضرورة السلطة
٤٩	٢- تأليه الحاكم في الشرق
٦٥	٣- عائلة الطغيان
١٠١	الباب الثاني: صورتان للطاغية في الفلسفة اليونانية
١٠٣	١- الطاغية ... في صورة الذئب!
١٣٥	٢- الطاغية ... في صورة السيد
١٦١	الباب الثالث: الطاغية يرتدي عباءة الدين
١٦٣	١- في العالم المسيحي
١٨١	٢- في العالم الإسلامي
٢٣٥	الباب الرابع: فراغٌ من الطاغية ...!
٢٣٧	١- في أوروبا: الديمقراطية

الطاغية

٢٩٣

٣٣٩

٢- الطغيان الشرقي
مراجع البحث

الإهداء

- إلى الذين يعانون من ظلم الطغيان، ووطأة الاستبداد، ويتوقون إلى الخلاص.
- إلى الذين يشعرون أن الحرية هي ماهية الإنسان، إذا فقدوها فقد وجوده معها.
- إلى الذين يؤمنون أن أحداً منا ليس معصوماً من الخطأ؛ ومن ثم يتقبلون الرأي الآخر برحابة صدر، وسعة أفق.
- إلى هؤلاء جميعاً... أهدي هذا الكتاب.

(إ.ع.إ)

«أولئك الذين يريدون إخماد الرأي الآخر، هم أنفسهم غير معصومين من الخطأ؛
ومن ثم فهم عندما يرفضون الإصغاء لأي رأيٍ مخالفٍ لأنهم واثقون من زيفه،
فإنما يزعمون لأنفسهم العصمة من الخطأ!»

(جون ستيوارت مل)

«أسس الليبرالية السياسية»، ص ١٣٧)

مقدمة الطبعة الرابعة

لن أملّ من المناداة بأن حرية الفكر هي الأساس في بناء الإنسان فردًا كان أو جماعة، أما الظلم والطغيان والقهر والاستبداد ... إلى آخر هذا الطابور الكريه وأسلوب الحكم البغيض ... إلخ، فهي تحطيمٌ للإنسان وتدميرٌ لكل قيمة، وهذا ما جعل الشاعر «لوركا» يرى أن حرية الإنسان ضروريةٌ حتى لكي يُحبَّ عندما قال لحبيبتة: ما الإنسان دون حرية يا مريانا ...؟! قولي لي كيف يمكن أن أفكّر إذا لم أكن حرًا ...؟! وكيف يمكن أن أحبّك إذا لم يكن قلبي ملكي ...؟! فالقهر والاستبداد والطغيان ... إلخ، تدمّر الإنسان، وتحطّم بناءه، وتنسّف قيمه، وبنفس الطريقة تدمّر الدول وتعمل على تخلفها.

ولهذا فلا بد أن يكون قتالنا للطغيان مستمرًّا، وكراهيتنا له ظاهرة على الدوام: عندما سُئِلَ المفكّر الإنجليزي «توماس بين» عندما قابله بعضُ أصدقائه إبّان الثورة الفرنسية: «لقد شاهدناك أثناء الثورة الأمريكية، فما الذي جاء بك إلى هنا؟!» أجاب ببساطةٍ وعمق: «حيثما يكون الظلم أكون!» وهكذا ينبغي أن يكون شعارنا على الدوام: «حيثما يكون الطغيان تكون كراهيتنا؛ لأنه يدمّر ولا يبني، ويهدم ولا يجدد، ويجعلنا نتخلف ولا نتقدم!»

مقدمة الطبعة الثالثة

ما لم يحصل المواطن على حقوقه السياسية كاملةً غير منقوصة، وعلى نحوٍ طبيعي، فلا تكون منةً أو هبةً، أو منحةً من أحد، بل يعترف المجتمع أن للفرد حقوقه الطبيعية، وكرامته، بل وقداسته، من حيث هو إنسانٌ فحسب، بغض النظر من أي شيءٍ آخر مما يُحيط به سوى أنه إنسان، فلا شأنٌ لدرجة الفقر أو الغنى، أو نوع العمل الذي يؤدِّيه، أو جنسه ذكرًا أو أنثى، أو ظروفه الأسرية — لا شأنٌ لهذه الأمور كلها بأن يكون لكل فرد من الناس إنسانيته الكاملة التي يعترفُ بها مجتمعه على نحوٍ طبيعي؛ بحيث ينحلُّ الصراع بين السيد والعبد، الذي أشار إليه هيجل، من تلقاء ذاته، فيعامل على أنه «غاية في ذاته» وليس «وسيلة» لشيءٍ آخر^١ أقول إنه ما لم ينلِ المواطنُ حقوقه كاملة؛ حقه في الحياة الآمنة، وفي أن يملك، وفي أن يعتقد ما يشاء من آراء، وأن يفكر ويعبر عن أفكاره بحرية، وأن يعمل العمل الذي يهواه، وأن يشارك مشاركةً فعالةً في حكم نفسه عن طريق المجالس النيابية ... إلخ — فلن يؤدي واجباته على نحوٍ طبيعي، أعني بالتزامٍ داخلي ينبع من ذاته، بل إنه سيؤدِّي ما يؤدِّيه منها بسبب الخوف من العقاب (والخوف هو المبدأ الذي يرتكز عليه حكم الطغيان والاستبداد كما أشار مونتسكيو)؛ بحيث تظهر كل الرذائل في سلوكه إذا أمِنَ شر العقاب؛ فلا مانع من أن يكذب، ويسرق، وينافق، ويغش، ويخون ... إلخ، كلما سنحت له الفرصة! ذلك لأن الالتزام الأخلاقي الذي ينبع من داخل الفرد يحتاج إلى

^١ قارن «جدل السيد والعبد» وانحلاله على نحوٍ طبيعي في المجتمع الديمقراطي الذي يعترف بقيمة الفرد وجدارته، مقدمة ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق لهيجل»، ص ٢٠، وما بعدها، مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م.

«وعي ذاتي» — أي إلى شخصية إنسانية متكاملة — في حين أن النظام الاستبدادي يسرق هذا الوعي، فلا يجعله يرتد إلى نفسه، ولا يكون لدينا، في هذه الحالة، سوى وعي ذي اتجاه واحد؛^٢ ولهذا ذهب هيجل إلى أن الشرقيين لم يبلغوا قط مرحلة «الوعي الذاتي» بسبب الاستبداد الشرقي الشهير الذي ما زال البعض منا يتشكك في وجوده ويعتبره «خرافة» (وانعدام الوعي بوجود الاستبداد هو في حد ذاته كارثة أخرى!) — مع أننا نعيشه في كل لحظة من لحظات حياتنا!

الواقع أن القضية الأساسية في حياتنا هي قضية «الطاغية الشرقي»، أو «الحكم الاستبدادي» — بصفة عامة — ذلك الوحش المستقر في أغوار اللاوعي الجمعي في بلادنا! وليس ثمة قضية أخرى، أولى منها بالتفكير، والكتابة، والتحليل، والبحث عن علاج، فالأخطبوط المتجدد دوماً يمكن أن يستيقظ في أي وقتٍ ليعيث في الأرض فساداً كما حدث ذات مساء عندما قام أحد الطغاة بتدمير بلدين عربيين شقيقين، وغرس العداوة بينهما، وساق عشرات الألوف من أبنائهما إلى المذبحة، وبعثر ملايين الملايين من الأموال كان الشعب العربي في كل مكانٍ في أمس الحاجة إليها، بل إنه مرَّغ تراثاً حضارياً كاملاً في الوحل، وقد يواصل نسج خيوطه، وتدبير محنٍ أخرى ربما تكون أدهى وأمر!^٣

كنتُ أسكن في الشارع الرئيسي بمدينة «أكسفورد» — وهو شارعٌ ضيقٌ إذا قورنت مساحته بكثافة السيارات التي تعبره كل يوم — ووقعت حادثه ذات صباح (كان حريقاً في أحد المحلات التجارية استدعى وجود سيارات الإطفاء، مما أحدث ارتباكاً في تدفق المرور) وتوقفت السير في أحد اتجاهي الشارع، فاصطفت السيارات في طابورٍ لا تستطيع العين أن تصل إلى نهايته. ومع ذلك لم تخرج سيارةً واحدةً عن هذا الطابور الطويل لتسير في الاتجاه المقابل — رغم أنه لا يوجد رصيفٌ ولا حجرٌ واحد يمنعها من ذلك — وسألت نفسي: لم يلتزم المواطن على هذا النحو العجيب؟! وكانت الإجابة التي لم أتشكك لحظةً واحدة في صدقها؛ الديمقراطية! نعم، الديمقراطية العتيقة في إنجلترا التي أعطت لكل مواطنٍ حقه

^٢ طالع الفرق بين «الوعي الذاتي» و«الوعي ذي الاتجاه الواحد» الذي لا يرتد إلى نفسه، وهو أساساً وعي الحيوان، مقالنا «الوعي الذاتي» في المجلد الأول من المكتبة الهيجلية (الدراسات)، مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م، ص ٥٣١ وما بعدها.

^٣ قارن مقالنا «هو الذي طغى!»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٥٤، الكويت عام ١٩٩٦م.

وكرامته وقيمته وإنسانيته، فأصبح من الصعب عليه أن ينتهك حقوق الآخرين؛ لأن القوم سوف ينظرون إليه في هذه الحالة باحتقارٍ شديد لسلوكه الشاذ الغريب! الأخلاق نتيجة مرتبة على النظام السياسي وليس العكس!

ليس ما ينقصنا هو الأخلاق كما يظن البعض، ولا العودة إلى الله كما يتوهم البعض الآخر! بل ما ينقصنا، حقًا، هو «الشخصية الإنسانية المتكاملة» التي نالت كل حقوقها، وشعرت بكرامتها وقيمتها الإنسانية، فإذا كان الحكم الاستبدادي يعجنُ المواطنين جميعًا؛ بحيث يصبح الفرد مُدمجًا مع غيره في كتلة واحدة لا تمايز فيها — كما هي الحال في قطع الغنم — فكيف يمكن أن نتخيل أن تكون للأغنام أخلاق؟! وكيف يمكن أن نتوهم أن تعود إلى الله، أو أن يظهر المتدين الحق، لا الزائف ولا المدعي؟! كلاً! ليس للحيوان أخلاق، ولا يمكن أن نتنظر منه تدينًا ...

تأمل أيَّ حكمٍ استبدادي، في أي مرحلة من مراحل التاريخ، تجد انتشارًا لجميع الرذائل لا تُخطئه العينُ العابرة؛ الجبن، والخوف، والنفاق، والكذب، والرياء، والمداهنة، وعدم الإخلاص في العمل، ومحاولة الإفلات من القانون بشتى السبل! فها هنا لا يعبر المواطن عن رأيه بصراحةٍ إلا إذا اطمأنَّ إلى أنَّ محدثه هو «ذات» أخرى لن تشي به، ولن تُبلِّغ السلطات عن رأيه! بل حتى في هذه الحالة فإن العواقب لن تكون مضمونةً على الدوام،^٤ وهكذا تظهر الشخصية المزدوجة التي تقول في السر ما لا تجرؤ على البوح به في العلن! ويكون «انفصام الشخصية» نمطًا بارزًا في سلوك الفرد، سواء أكان على مستوى رجل الشارع أم من عليا القوم الذين ينحون أيضًا نحو الرياء والنفاق والتزلف وتمجيد الحاكم والتغني بمناقبه «الخارقة» — على نحو ما يحدث مع بعض الشعراء والمتقنين وغيرهم!^٥

^٤ المثل الصارخ، على ذلك، ما قاله ربُّ أسرة عراقية على مائدة الطعام من أن «ما يعانيه العراق من نكبات، يرجع إلى حكم الزعيم الركن المهيب ... صدام حسين»، وأنه يتمنى زواله؛ فما كان من ابنته — الطالبة الجامعية — إلا أن أعلنت أنها مضطرة، أسفة، إلى التبليغ عن والدها إلى سلطات الحزب! وهنا هددها شقيقها الأكبر بأنه سوف يقتلها لو فعلت! ووشت الفتاة بوالدها، ونفذ الشقيق تهديده، وضاعت الأسرة ليبقى «الزعيم المهيب»، رواه الزعيم وهو يفاخر بأنه هكذا يكون الإخلاص للحزب والوفاء للوطن! فيا له من نظام!

^٥ قارن مقالنا: «لكم يبكي فمن سرق المصحف؟!» في كتابنا: «أفكار ... ومواقف»، ص ١٧، مكتبة مدبولي بالقاهرة، العام ١٩٩٦م.

غير أن النفاق قد لا يكون سلوكًا مميزًا للفرد فحسب، بل قد ينسحب على الجماعات أيضًا، على نحو ما نجد في الصحف من آيات التهاني والتبريك والتمنيات في كل مناسبة، وكذلك في الهتافات التي تشق عنان السماء مفتدية الحاكم «بالروح وبالدم»، وهي هتافاتُ سمعناها مدويةً في عهد عبد الناصر، وقيل لنا يومها: انظروا، كيف يؤمن الشعب بأفكار القائد الملهَم؟ وكيف يلتفُ حوله؟ فهو الذي زرع «العزة والكرامة» في نفوس الناس — ولهذا فهم على استعدادٍ أن يفتدوه «بالروح وبالدم»! لكن من سوء حظهم، أن نسمع نفسَ الهتاف المدويِّ في عهد الرئيس السادات، الذي لم يجد أدنى صعوبةٍ في تحويل دفةَ الحكم من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التحالف مع الشرق إلى الارتقاء في أحضان الغرب، ومن إلقاء إسرائيل في البحر إلى التصالح معها ... إلخ، ومع ذلك كله وُصف بالحكمة، وُبعد النظر، وسداد الرأي، ودُبجت له قصائد المديح، وكُتبت أغاني التمجيد والتهليل، وقوبل بنفس الهتاف الأجوْف — هتاف الفداء «بالروح والدم» — الذي لا يعني شيئاً قط، ولا يُعبّر إلا عن «النفاق الجمعي»!

لقد لاحظ أحدَ الظرفاء ملاحظةً ذكيةً على هذا الهتاف الذي شاع في مجتمعنا، فقال: «إذا كان لدى هؤلاء الناس كلُّ هذه الدماء الغزيرة التي يبذلونها عن رضا فداءً لكل رئيس، فلمَ لا يتبرعون بشيءٍ منها إلى بنوك الدم التي جفَّت حُلوقها وهي تدعو إلى التبرُّع بقطراتٍ ولو ضئيلةً من هذه الدماء للجرحى والمرضى، والمساكين والمحتاجين؟!» وكان ردِّي عليه: يا سيدي، إن هؤلاء القوم ليسوا جادِّين في هتافهم ذاك، بل هو ضربٌ من «النفاق الجمعي» الذي بدا واضحًا يوم قُتل السادات وسط حاشيته، وفرُّوا «بدمائهم» دون أن يفنديه شخصٌ واحد! روى لي زميلٌ عراقي أنه كان يدرُس في الولايات المتحدة عندما شاهد على شاشات التلفزيون الأمريكي ملايين العراقيين يهتفون للزعيم المفدى «عبد الكريم قاسم»، ثم شاهد بعد سنوات، على شاشة التلفزيون نفسه، عبد الكريم قاسم، يوم الانقلاب عليه، وهو يُمسك، ويجري مذعورًا كالفأر في كل اتجاهٍ مدافعًا عن نفسه بمفرده، وتساءل الزميل العراقي: أين ذهبَت هذه الملايين التي بَحَّت حناجرها من الهتاف للزعيم «الأوحد»؟! تلك أمثلةٌ منوعةٌ على «النفاق الجماهيري» الذي قد ينخدع به الحاكم، فيظنُّ أن هذه الجماهير سوف تفتديه بقطرةٍ واحدةٍ من دمائها؟!

الفرد ينافق «الطاغية» كما تُنافقه الجماهير أيضًا، وفي الحالتيْن انهيأً واضحٌ للأخلاق! فلا أخلاق بدون «شخصية إنسانية متكاملة» نالت حقوقها السياسية، وأصبح

لها قيمة وكرامة يعترف بهما المجتمع اعترافاً واضحاً يتجلى في السلوك اليومي، فيحدث عندنا ما يحدث في المجتمعات الديمقراطية المتقدمة؛ يتحدث مدير الجامعة مع العامل على أنه إنسانٌ له نفس حقوقه الواجبة الاحترام، يروي أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود، مندھشاً، مما أفرزته الديمقراطية في إنجلترا: «رأيت صفاً من الرجال ساعة العصر قد اصطفَّ ليأخذَ دوره في قدح الشاي، رأيتُ وزيراً (هو نوبل بيكر) قد وقف أمامه أحد السعاة، فلا هو أخذَه الضجر من ذلك، ولا الساعي فزع إذ وجد نفسه أمام الوزير^٦. وإذا افترضنا جدلاً أننا وجدنا الوزير الذي يرتضي بالوقوف خلف الساعي، فهل يمكن أن نجد الساعي الذي يُحطِّم القاعدة البلهاء — قاعدة العين التي لا تعلق على الحاجب؟! —

أصبح عندي — نتيجةً لدراسة موضوع الطغيان والحكم الاستبدادي عموماً — اعتقادان راسخان؛ الأول هو أن تخلف المجتمعات الشرقية بصفة خاصة، والمجتمعات الإسلامية بصفة عامة يعود أساساً إلى «النظام السياسي»، أما ما يقوله البعض، أحياناً، من أن الدين هو سببُ هذا التخلف، فهو قولٌ ظاهرُ البطلان، وبالغُ الخطأ في آن معاً؛ فليس في الدين الإسلامي، على وجه التحديد، ما يمنع المجتمع من الانطلاق والتقدم، والآيات القرآنية التي تحث على التفكير وإعمال العقل وإعطاء الإنسان حقوقه وكرامته، لا حصر لها، وهي لا تدعو إلى التفكير «الصامت» الذي يتحول إلى «منولوج» داخلي بين الفرد ونفسه بحيث لا يُنبئ صاحبه بشيء مما يدور بخاطره، بل هو الفكر الذي يعبر عنه المفكر في حرية، ويعتبره ضرباً من الاجتهاد لصاحبه أجرٌ عليه حتى لو أخطأ^٧.

وفضلاً عن ذلك، فإن الدين يتلون بلون النظام السياسي، ونحن نعرف كيف حفر بعض رجال الدين ونقبوا — إبان حكم الملك فاروق — حتى استخرجوا شجرة عائلته الموقرة ونسبوه، في النهاية، إلى الرسول الكريم! بل أعجب العجب أن يكون هذا النسب عن طريق أمه «الملكة نازلي» التي كان رجل الشارع يعلم أنها تكاد تقترب من البغايا لكثرة

^٦ قارن الدكتور صادق العظم في كتابه «نقد الفكر الديني»، الذي صدر في بيروت، عام ١٩٦٩م؛ حيث يقول: «إن الدين والعلم نقيضان لا يجتمعان، وإن العلم باكتشافاته الحديثة سوف يقضي على الدين قضاءً تاماً... إلخ»، وذلك في رأيه سوف يؤدي إلى نهضة المجتمع وتقدمه! وانظر أيضاً ردنا عليه في كتاب «مدخل إلى الفلسفة»، ص ١٠٨ وما بعدها، من الطبعة السادسة.

^٧ ولهذا لم يخطئ الأستاذ العقاد عندما جعل من «التفكير فريضة إسلامية»، وهو عنوانٌ واحدٍ من كتبه الهامة.

ما لها من عُشاق، وعلى رأسهم رئيس الديوان الملكي! كما نعرف أيضًا أن بعض رجال الدين في العهد الاشتراكي – إبَّان الحكم الناصري – حَفَرُوا ونَقَّبُوا وجعلوا من أبي نذر الغفاري رائدًا للاشتراكية! ذلك كله في التاريخ القريب، أما التاريخ البعيد فسوف يجد القارئ أمثلة لا حصر لها – لا سيما في الباب الثالث «الطاغية يرتدي عباءة الدين» – على التلاعب بالدين واستغلاله سياسيًا، وكيف قُتِل المفكِّرون باسم الإسلام السمح «لأنهم كفرَة وملاحدة»، وكيفي أن نقرأ تصويرَ الشاعر صلاح عبد الصبور الرائع في «مأساة الحلاج» عن استغلال الحكام للدين، وكيف لَجَّئُوا إلى رشوة الجماهير الفقيرة الساذجة، وهي التي يروي الشاعر القصة على لسانها؛ حيث تقول الجماهير الساذجة:

صَفُونَا ... صَفَاً ... صَفَاً،
الأجهرُ صوتًا والأطول، وضَعُوهُ في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، وضَعُوهُ في الصف الثاني،
أعْطُوا كُلاً منا دينارًا من ذهبٍ قاني،
برَّاق لم تمسسه كَفٌّ من قبل،
قالوا: صيحوا: زنديقُ كافر! فصحننا: زنديقُ كافر!
قالوا: صيحوا: فليقتل إنا نحمل دمَه في رقبتنا.
قالوا: امضوا ... فمضينا ...
الأجهر صوتًا والأطول، يَمْضِي في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، يَمْضِي في الصف الثاني!^٨

وتكفيرُ المفكِّرين باسم الدين الذي شهده تاريخنا السياسي^٩ لا يزال قائمًا بيننا حتى اليوم، فتراهم يفرِّقون بين الرجل وزوجه؛ لأنه أبدى رأيًا يُخالف رأيهم «وهم عندما

^٨ المؤلفات الكاملة، ص ١٥٤.

^٩ قارن مثلًا ما يقوله الإمام الأكبر الشيخ عبد الحلیم محمود من أن الباعث على قتل «الجعد بن درهم» لم يكن العقيدة، «وإنما هو السياسة قاتلها الله!» («التفكير الفلسفي في الإسلام»، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٤م، ص ١٩٢-١٩٣). وهكذا يصبح الجمع بين السياسة والدين إضرارًا بالاثنتين في آنٍ معًا، قارن أيضًا مقالنا «... وتقبل الله منا ومنكم» في كتابنا «أفكار ... ومواقف»، ص ٨٥.

يرفضون الإصغاء لرأي مُخالفٍ لأنهم واثقون من زيفه، فإنما يزعمون لأنفسهم العصمة من الخطأ»^{١٠} ثم يتغنَّون بعد ذلك بما يكفُّه الإسلام من حرية للتفكير وسماحة في الاعتقاد، دون أن يجدوا بين الموقفين أيَّ تناقض، ودون أن يشعروا بأي حرج أو غضاضة!

ولكن لماذا لا يجد المتدينُّ المدَّعي أيَّ تناقضٍ بين سلوكه وأقواله؟ وهي سمة يتسم بها المواطن، بصفةٍ عامة، في ظل الحكم الاستبدادي: سواء أكان متديناً أو غير متدين، مثقفاً أو من عامة الناس...؟! السبب هو غياب العقل — وهو نتيجة حتمية لغياب الحرية؛ فالعقل والحرية وجهان لعملة واحدة — وإذا غاب العقل غابت قواعده معه، ومركزها الاتساق وعدم التناقض؛ ولهذا يصبح من الطبيعي جداً أن يقع المواطن في التناقض، سواء في سلوكه أو عباراته، دون أن يشعر بهذا التناقض! وهو موضوعٌ سوف نعرضُ له في شيءٍ من التفصيل في نهاية هذا الكتاب.

أما الاعتقاد الثاني الذي أصبح راسخاً في أعماقي، فهو أن «النظام السياسي» أشدُّ خطورة، وأعمقُ أثرًا في حياة الناس من «النظام الاقتصادي» — فقد تكون الدولة غنية، وذات مصادِر اقتصادية وفيرة، ثم تُرزق بحاكمٍ سفيهٍ يبذد أموالها في مشروعاتٍ خيالية، وأحلامٍ واهية، وانقلاباتٍ فاشلة، بحجة تصدير الثروة إلى الخارج، وتحرير البشر، والدفاع عن حقوقهم — مع أنه يُحيل مواطنيه إلى أفرادٍ لا همَّ لهم سوى البحث عن قوت يومهم! والأمثلة كثيرة؛ فهذه دولةٌ عربيةٌ بترولية كانت فقيرةً معدمة، ثم رزقها الله بآبار البترول التي تدفقت منها مليارات الدولارات، لكنها عادت بفضل حاكمٍ سفيهٍ ونظامٍ سياسي سيئٍ فقيرةً معدمةً مرةً أخرى، لدرجة أن صديقاً عائداً من هذا البلد روى لي أن الشباب هناك يمكن أن يُحطَّم زجاج سيارة لأنه شاهد فيها لفافة تبغ! ويصطَف المواطنون في طوابيرٍ طويلةٍ أمام الجمعيات التعاونية بحثاً عن الزاد مرةً والملابس مرةً أخرى!

خذ مثلاً آخر «طاغية بغداد»^{١١} وما فعله من تبديدٍ لثروة بلاده استعداداً للحرب هنا، أو الحرب هناك، أو لتحرير فلسطين (التي لم يُطلق في سبيلها طلقةً واحدة)، ثم اسأل

^{١٠} جون ستوارت مل، «أسس الليبرالية السياسية»، ص ١٣٧، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٩٦م، ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام وزميله.

^{١١} إذا كنا نضرب المثل — طوال هذا الكتاب وبصفةٍ مستمرة — بطاغية بغداد، فلأنه نظام الحكم الوحيد المسموح بنقده صراحة، وإلا فالأمثلة لا حصر لها!

نفسك: أكان يُمكن لهذه الثروة البترولية الطائلة أن تذهبَ أدراجَ الرياح، لو كان هناك نظامٌ سياسيٌّ ديمقراطي يحكّم فيه الشعب نفسه بنفسه؟! ثم أسأل نفسك مرةً أخرى: لمَ لا يحدثُ شيءٌ من ذلك في الدول المتقدمة؟! ولمَ تكثُر عندنا الانقلاباتُ العسكرية «الثورية»، ولا نسمع مرةً واحدةً أن الجيش في إنجلترا مثلاً، قام بثورة، أو أن الجيش في الولايات المتحدة عمد ليلاً إلى قلب نظام الحكم «الفاسد»، ليقيم نظاماً «ثورياً» يرضى مصالح الجماهير؟!^{١٢} يأتيك الجوابُ سريعاً وواضحاً؛ لأن القانون هناك هو الذي يحكم — لا القوة العسكرية — القانون هو القوة القادرة على التغيير، أما عندنا فإن القوة القادرة على التغيير هي الجيش: «ومن يرفع يده بالسيف فبالسيف يُقتل». كما قال السيد المسيح.^{١٣}

واستكمالاً لتوضيح الفكرة التي نسوقها، والتي تقول إن «النظام السياسي» أشدُّ خطورةً وأعمقُ أثرًا في حياة الناس وتطوّرهم وتقدّمهم، فلنأخذ الصورة المضادة؛ دولة مثل الهند فقيرة ومُعدمة، تعاني — إلى جانب المشكلات الاقتصادية — من مشكلاتٍ دينية وطائفية وعاداتٍ وتقاليد بالية... إلخ، ومع ذلك فقد استطاعت بفضل نظامٍ سياسي جيد (رغم أنه لم يصل بعدُ إلى المستوى المطلوب) أن تصنع الطائرات التي حاولنا شراءها أو حتى شراء قطع الغيار منها في حرب ١٩٧٣م، لكنها رفضت؛ لأن اتفاقياتها مع الروس تمنع ذلك، كما استطاعت أن تصنع القاطرات في الوقت الذي نستوردُ فيه نحن عربات القطار العادية!

ولهذا كله فقد ظهر إجماعٌ ملحوظ في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظامٍ للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة وأخرها النظام الشيوعي، حتى أصبحت هذه الديمقراطية تشكّل نقطة النهاية في النظام الأيديولوجي للإنسان؛ ومن ثمّ اعتبرها البعض «نهاية التاريخ»، بمعنى أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية مثلاً أعلى!^{١٤}

^{١٢} بل لم نسمع مرةً واحدة عن انقلابٍ عسكري في إسرائيل، ولو على سبيل المحاكاة أو المجاملة للنظم العربية التي تعيش في قلبها!

^{١٣} إنجيل متى، الإصحاح السادس والعشرون: ٥٣، وإنجيل يوحنا ١٨: ١١.

^{١٤} قارن مقدمتنا لترجمة «أصول فلسفة الحق لهيغل»، ص ١٩، العدد الأول من المكتبة الهيجلية (المؤلفات)، مكتبة بالقاهرة، عام ١٩٩٦م.

ويذهب «فوكوياما» المفكر الأمريكي الجنسية، الياباني الأصل، إلى أننا في نهاية القرن العشرين نشهد سقوط الأنظمة الدكتاتورية:

(أ) الدكتاتورية السلطوية العسكرية اليمينية.

(ب) والدكتاتورية الشمولية الشيوعية اليسارية.

ولقد أدى سقوط الأنظمة الاستبدادية، في جميع الحالات، إلى إفساح الطريق أمام الديمقراطية الليبرالية المستقرة، التي أصبحت المَطح السياسي الواضح الوحيد، في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا هذا.^{١٥}

النظام السياسي الجيد هو الأساس، والتطبيق الدقيق للديمقراطية هو الحل لجميع مشاكلنا — لا مجرد التمسح في الديمقراطية (وإن كان ذلك هو في حد ذاته اعترافٌ ضمني بأنها النظام الأمثل الذي وصلت إليه البشرية)، أو كتابتها بخطّ عريض في الدستور، كما تفعل تقريباً جميع الأنظمة العربية! الحل: هو أن تتحول الديمقراطية إلى سلوكٍ في حياة المواطن، فيحترم حقوق غيره، إن المجتمع، في هذه الحالة، سوف ينبذه ويحتقره — حتى ولو لم يقع تحت طائلة القانون. والنظام السياسي الجيد هو الذي يترتب عليه النظام الاقتصادي الجيد — وليس العكس — النظام الذي يرضيه الناسُ جميعاً لأنهم يحكمون أنفسهم، ويوجهون اقتصادهم الوجهة التي يرضونها.

النظام السياسي الجيد هو الذي يستمتع فيه المواطنون بحقوقهم، ويمارسون حرياتهم كاملةً غير منقوصة، والمجتمع الذي لا تُوجد فيه الحريات ولا تُحترم فيه الحقوق، لا يمكن أن يكون مجتمعاً حرّاً مهما يكن شكل الحكومة.

النظام السياسي الجيد هو الذي يُفرز، على نحوٍ طبيعي، الأخلاق الجيدة، فيؤدي فيه المواطنون واجباتهم، ويقومون بأعمالهم ووظائفهم بالتزامٍ ينبع من الداخل لا من الخارج، من صميم الشخصية الإنسانية المتكاملة!

أما النظام السياسي السيئ فهو يعمل على «تدمير الإنسان»، وتحطيم قيمه وكرامته، فلا تجد فيه سوى أخلاقٍ خارجية تُبنى على الخوف من العقاب، وتتحوّل إلى رذائلٍ فاحشةٍ إذا ضُمَّت الإفلات منها، لن تجسّد سوى تدنٍّ زائف، لا يأخذ من الدين سوى المظهر

^{١٥} المرجع السابق، ص ٢٠.

الطاغية

الخارجي، دون الجوهر الحقيقي، فلا يمانع في القتل والنهب والسلب، وتكفير الآخرين باسم الدين السمح — وكأن هؤلاء وحدهم هم «المعصومون من الخطأ»!
وباختصار، في النظام السياسي السيئ يتم تحويل الشعب إلى جماجم، وهياكل عظمية تسير في الشارع منزوعة النخاع، شخصيات تافهة تطحنها مشاعر العجز والدونية واللاجدوى! — كما قلنا في مقدمة الطبعة الأولى.
والله نسأل، أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

د. إمام عبد الفتاح إمام
الهرم في أغسطس ١٩٩٦ م

مقدمة الطبعة الثانية^١

«من ينشد القانون، فإنه في الواقع، ينشد الحرية...!»

(هيجل)

كنتُ، وما زلتُ، مهومًا بمشكلة الحكم في مجتمعنا العربي، على ظنِّ مني أنها «أُسُّ البلاء» و«مكمن الداء» في كل ما نعانيه من مشكلاتٍ اقتصادية، وثقافية، ودينية... إلخ، ومن هنا فقد شغلَّتني مشكلة «الطاغية... والطغيان» ونظام الحكم السيئ عمومًا، منذ فترةٍ مبكرة من حياتي، ربما لأنني عشتُ فترةً في ظل ليبرالية ما قبل الثورة المصرية، ثم فترةً أخرى في ظل الحكم الشمولي لما بعد الثورة... مما أتاح لي فرصة المقارنة: في الأولى بصيص من نور، والثانية حالكة الظلام! وعندما أجلتُ البصر، وأمعدتُ النظر في مجتمعنا العربي بصفةٍ عامة، بدت لي نُظم الحكم فيه، وهي عارية، بالغة السوء! فعدتُ إلى التاريخ ألقب صفحاته فلم أصطدم إلا بنظمٍ أشد سوءًا، وكلما أوغلتُ في الماضي البعيد لم تقع العينُ إلا على ما يسوء! حتى وصلتُ إلى البدايات الأولى عند البابليين والفرعنة، وغيرها من نظم الشرق القديم، دون أن أجد مرحلةً واحدة في تاريخنا القديم، والوسيط، والحديث، والمعاصر استطاع فيها المواطن العربي أن يقول بملء الفم: هذه بلادي، وأنا أنعم فيها بإنسانيتي وكرامتي، وأتمتع بجميع حقوقي وعلى رأسها حرية الفكر والتعبير، والمشاركة

^١ لم تظهر هذه المقدمة في الطبعة الثانية؛ لأن هيئة تحرير سلسلة عالم المعرفة «رأت أنها أعنفُ من أن تُنشر»...!

في الحكم، وفي صنع القرار السياسي. إن القوانين السائدة ليست غريبة عني؛ لأنها من صناعي أنا، بل ليست هناك هذه «الفردية» القادرة على أن تقول: «أنا»؛^٢ لأن الحاكم قد عجنهم جميعاً في كتلة واحدة لا تمايز فيها ولا تفرد!^٣ على حين أننا نستطيع أن نقول في ثقة: «إن ظهور الروح، عبر التاريخ، يتوقف توقفاً تاماً على ازدهار الحرية السياسية، وتبدأ الحرية السياسية — التي هي الحرية في الدولة — عندما يشعر الفرد بذاته أنه فرد...»^٤ على أن حرية الفرد التي نتحدث عنها لا تعني الفوضى، أو أن يصنع ما يشاء، وقتما يشاء، وحيثما يشاء، فتلك هي العشوائية، أو إن شئت فقل إنها حرية العبت واللامبالاة، وانعدام المسؤولية؛ لأن الحرية الحقيقية هي الاستقلال أو هي «التحديد الذاتي - Self-Determination»؛ أي أن يحدّد الفرد نفسه بنفسه، فلا يكون مقيداً إلا بذاته، ولا يطيع إلا ذاته العاقلة وحدها، وأن يسلك بناءً على قواعد عامة يضعها لنفسه باعتباره موجوداً عاقلاً؛ تلك هي الحرية الحقة التي تعني الاستقلال الذاتي Autonomy للإرادة الفردية، ولا تختلف الحرية السياسية في الدولة عن ذلك كثيراً؛ فهي تعني أيضاً «التحديد الذاتي»؛ أي إن الدولة التي هي مجموع المواطنين تحدّد نفسها بنفسها،^٥ بحيث يضع المواطنون القوانين التي يطيعونها، فلا يطيعون في هذه الحالة سوى أنفسهم.

نعم! مرّت أوروبا، وغير أوروبا، بمراحل تاريخية مختلفة حكمها «طغاة» لكنها استطاعت أن تتخلص منهم، وتمكّن المواطنون أخيراً من حكم أنفسهم، واتخاذ القرارات، وسن القوانين، وهم بذلك لا يطيعون سوى أنفسهم.

وها هنا يكونون أحراراً على الأصالة! «... وإذا سألت الأوروبين ما هي هذه الحرية التي تتحدثون عنها بفخرٍ وإعزاز؟ أجابوا ببساطة: هي سبب رُقينا، وتقدّمنا، وعظمتنا!»^٦ أما نحن فما زال المشوار طويلاً، طويلاً! لأننا ما زلنا نراوح مكاننا «مهلك سر» أستغفر

^٢ لاحظ التعبير الشائع: «أعوذ بالله من كلمة أنا» كما لو كان التفرد خطيئة تستوجب التعوذ!

^٣ هل يمكن القول بأن «الدمج وعدم التفرد» بقايا مترسبة من نظام القبيلة التي لم تكن تتيح للفردية أن تظهر؟! يقول العروي: «كلما استظل الفرد بالعشيرة، ازداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعّف واستعبد...» (مفهوم الحرية، ص ٢٠).

^٤ Hegel's Lectures of the History of Philosophy. Eng. Trans. by T. M. Knox, Oxford, 1985, p. 165.

^٥ هذا هو تعريف الديمقراطية: «أن يحكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه» وعندئذ يكون حرّاً.

^٦ عبد الله العروي، «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، بيروت، عام ١٩٨٨م، ص ١١.

الله! بل إننا نتقهقر؛ لأننا لا نحافظ على ما قد نحقق من مكاسب، ومن هنا فلا تزال الرؤية حتى الآن معتمة، والضباب كثيفاً، واليأس قاتلاً، والنفس حزينة حتى الموت! استمع مثلاً إلى ما يقوله المؤرخ المغربي الشهير أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة، قطعاً؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبيَّنها رسوله لأُمَّته، وحررها الفقهاء في باب الحَجْر من كتبهم...»^٧

وهذا كلام لم يكتبه رجلاً من أهل العصور الوسطى، لكنه صدر في كتاب للمؤرخ المغربي بعنوان «الاستقصاء»، صدر في الدار البيضاء عام ١٩٥٤م،^٨ ونجد رد فعلٍ مشابهاً عند المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف ... إلخ.^٩

على أن انشغالي بموضوع الطاغية لم يكن أمراً فريداً بين المواطنين العرب، وكان ذلك واضحاً بما لا يدع مجالاً للشك من أنه ما إن صدرت الطبعة الأولى من كتاب «الطاغية» حتى التهمت منه الأسواق العربية، في وجبة واحدة، أربعين ألف نسخة في أيام معدودات! مما يؤكد أهمية الموضوع وخطورته، كما يتضح أيضاً من اهتمام الصحافة العربية؛ فقد كتبت عنه كثرة كثيرة من الصحف في مصر؛ الأهرام، والأخبار، والوفد، والشعب، والعربي ... إلخ، بل استمرت الكتابة في بعضها أسبوعاً كاملاً، كما كتبت عنه في الكويت جريدة الوطن، والقبس، والأنباء، والسياسة ... إلخ، وكذلك في بيروت ولندن، كما نوقش في ندوة في الجامعة عقدها قسم الفلسفة، وفي أحاديث طويلة استغرقت سهرتين كاملتين في الإذاعة.^{١٠}

وترجع أهمية الكتاب، في رأيي، إلى خطورة الموضوع الذي يطرحه، وربما عادت أيضاً إلى طريقة تناول، والحل الذي يقترحه للتخلص من الطاغية؛ فقد أثارت هذه وتلك ردوداً

^٧ هذه العبارة تتسق تماماً مع التعوذ السابق من كلمة «أنا»! وقد نقلنا النص من كتاب العروي السالف الذكر في الصفحة نفسها (الحجْر = الحرام).

^٨ المرجع السابق، وقد نقلناه من كتاب العروي عام ١٩٨٨م.

^٩ المرجع نفسه، ص ١٢.

^{١٠} قام «مجمع البحوث الإسلامية الإيراني» في طهران بترجمته إلى اللغة الفارسية وفق ما ورد في خطاب المجمع بتاريخ ٢٨ يوليو ١٩٩٤م؛ أي بعد صدور الكتاب بثلاثة أشهر!

أفعالٍ واسعة تفاعلت بين الحماس والاستحسان من ناحية،^{١١} كما وُجّهت إليه من ناحيةٍ أخرى انتقاداتٌ شتى.

وأود أن أسوق كلمةً سريعة عن بعض الانتقادات التي وُجّهت إلى الكتاب، ويمكن حصرها في محورين أساسيين:

الأول هو القول بأنني عندما تحدثت عن «الطغيان الشرقي» وقعتُ في فخ التفسير الغربي العنصري، الذي بدأ بأرسطو عندما ذهب إلى أن الشرقيين بطبيعتهم «عبيد» — ومرورًا بالعصور الحديثة عند مونتسكيو، وهيجل، وماركس وأخيرًا فينتوجل.^{١٢}

والثاني هو القول بأن الديمقراطية الغربية لا تصلح لنا، ولا هي الحل المناسب لأسبابٍ كثيرة؛ منها ظروفنا التاريخية، والثقافية، والاقتصادية... إلخ، وخلاصة هذه الظروف أننا أمة تفتشُ فيها الجهل، ولا تستقيم الديمقراطية، كما قال رسل، مع شعبٍ جاهل.^{١٣}

أما القول بأنني وقعتُ في «فخ التفسير الغربي»، وأنني شايعتُ العنصريين المتعصبين الذين يذهبون إلى أن الشرقيين بطبيعتهم «عبيد»، فيكفي أن أحيل القارئ إلى ما قلته بالحرف الواحد في هذا الكتاب من أن: «جميع النظريات التي تفرّق بين البشر أو تتحدث عن طبيعة خاصة عند الشرقيين أو غيرهم هي نظريات ظاهرة الخطأ...» ولما كانت «ظاهرة الخطأ» فهي لا تستحق أن نتوقّف عندها طويلًا، إلا إذا كنا نريد أن نشفي غليلنا من الغرب، فنجد الفرصة مواتيةً لنكيل له الشتائم، بدلًا من أن نتفرّغ للدراسة الجادة لنعرف عللَ أمراضنا حتى نداويها!

^{١١} من أمتعها في رأيي، ما كتبه محرر الصفحة الثقافية في جريدة الوفد يوم الثلاثاء ٢٦ / ٤ / ١٩٩٤م في كلمة قصيرة، ومرگزة، وموحية!

^{١٢} راجع جريدة العربي الناصرية يوم ١٤ / ٤ / ١٩٩٤م، وأيضًا ما كتبه الأستاذ جمال بدوي في جريدة الوفد يوم ١٤ / ٧ / ١٩٩٤م.

^{١٣} أثرت في ندوة الجامعة التي عقدها قسم الفلسفة، كما كتب الزميل د. حسين علي حسن دراسة عن الكتاب في المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد ٤٩ خريف عام ١٩٩٤م، وهو يركّز في مناقشاته على نقطتين أساسيتين؛ الأولى أنني لم أتعرّض لنوع هام من الطغيان هو طغيان الدول الغربية — ولا سيما الولايات المتحدة — التي تُحاول فرض سيطرتها على شعوب الشرق، والثانية أن الديمقراطية الغربية ليست هي الشكل المناسب لنا. أما النقطة الأولى فلا علاقة لنا بها لأنها تتحدث عن علاقة الدول بعضها ببعض، بينما يدور حديثنا أساسًا على علاقة الحاكم بالمحكوم، أما النقطة الثانية فسوف نعرض لها بعد قليل.

أما القول بأن لدينا شهداء سقطوا في «معركة الحرية»، فهو أمرٌ لا ينكره أحد — دع عنك أن يكون مواطناً عربياً متحمساً لعروبتة! — لكنني أعتقد أن هناك خطأً بين أمورٍ هامة:

(١) كثيراً ما نُميّز بين الشهداء الذين دافعوا عن الحرية، وبين مَنْ سقطوا نتيجةً للصراع على السلطة، وهو صراعٌ يزخر به التاريخ الإسلامي بصفةٍ خاصة؛ فليس كل من هاجم الحاكم، أو دخل معه في معركةٍ كان يدافع عن حق المواطن في الحرية والكرامة، بل كثيراً ما كان يستهدف أساساً «كرسي الحكم» — والله وحده يعلم ماذا كان يفعل هؤلاء لو أنهم انتصروا ووصلوا فعلاً إلى السلطة!

(٢) كفاح الشعب المصري وغيره من الشعوب العربية ضد الغزاة من فرنسيين وإنجليز وإيطاليين — وصراعه لنيل استقلاله من المحتلين — مسألة أعتز بها وأفخر، إلا أن هذا الكتاب يدور أساساً حول انتزاع الحرية من الحاكم؛ فموضوع الكتاب من ألفه إلى يائه: «العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا سيما في الشرق»!

(٣) هناك أمرٌ يبعث على الحيرة والتساؤل وبإلحاحٍ شديد: لماذا لا نحرصُ على ما نحققه من مكاسبٍ في علاقة الحاكم بالمحكوم؟ فمثلاً: كانت خطوةٌ كبرى أن ينال المصريون دستور ١٩٢٣ م (رغم ما فيه من عيوبٍ ومثالب) بعد حكم «وليّ النعم»! وكانت خطوةٌ كبرى أن تعيش مصر ما يقرب من ثلاثين عاماً في فترةٍ من الديمقراطية الليبرالية (من ١٩٢٣ م إلى ١٩٥٢ م)، مارَس فيها المصريون قَدراً من المشاركة في الحكم، وصنع القرار السياسي، واستمتعوا بنصيبٍ من الحرية: نعم، احتوت التجربة على كثيرٍ من الأخطاء، شأنها شأن الديمقراطية في بدايتها، ومع ذلك فقد كان من المنتظر أن يصل الناس إلى إصلاحٍ للأخطاء، والتمسُّك بالقدر الذي حصلوا عليه من الحرية، وأن يعملوا على اتساع رقعتها، فيعملوا بذلك على تطوير التجربة الديمقراطية في الطريق الصحيح،^{١٤} لكن العجيب حقاً، والمحير حقاً، أنهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك، وتخلَّوا عن كل مكاسبهم بسهولةٍ ويسر، فلم يجد عبد الناصر صعوبةً كبيرة في تحويل نظام الحكم من الديمقراطية إلى الشمولية والدكتاتورية العسكرية، وسط التصفيق والتهليل وتدبيح قصائد المديح التي تتغنَّى بأياديه البيضاء،

^{١٤} وصفها أحمد لطفي السيد بأنها «ديمقراطية عرجاء» وهذا حق، وقد كنا نأمل أن تأتي «الثورة» لتعالج هذا التشوُّه! إلا أنها فعلت ما فعله الطبيب الذي أراد أن يخفَّف من حرارة المريض فأزال عنه حياته!

بل وصل الأمر إلى حد مسح تاريخ البلاد التي لم تُؤَلد قط إلا ليلة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢م! — والأعجب من ذلك كله أن نواصل التهليل والتمجيد بعد أن مُني بهزيمة بشعة عام ١٩٦٧م — وما زلنا نعاني من آثارها حتى اليوم! ومع ذلك يكتب بعض الكتاب مقالاً بعنوان «٥ يونيو يوم الانتصار»! وتتوالى الرقصات في المجلس النيابي لعودة «فرعون» إلى كرسي الحكم! تمامًا مثلما انهزم غيره هزيمة منكرة فيما أسماه «بأم المعارك»، فكَتَبَت القصائد وتغنّى المغنّون، وتعالّت الحناجر تهتف للقائد المهيب الذي دحر الأعداء! دون أن نجد أحدًا يفسّر لنا ماذا يحدث!

بل إن بعض النقاد ليعجب من أنني قلتُ إننا لا نمانع في الحديث عن إيجابيات الطاغية، ونمتدح أعماله الجليلة، وتساءل: «من أين استقى الكاتب هذا الكلام، إلا من أقاويل أرسطو العنصرية؟!»

كلا يا سيدي! بل استقيته من الصحف والإذاعات وأجهزة التلفزيون وغيرها من وسائل الإعلام التي تمجّد الطغاة ليلَ نهار، وتتغنّى بحُكامٍ لم يسمحوا لشعوبهم بشعاعٍ واحد من الحرية. ولا أستطيع تفصيل القول في هذا الموضوع حتى لا يُصدّر الكتاب — كما حدث له من قبلُ وفي دولٍ لم أتعرّض لحكامها بشيء، لكنهم شعروا من أعماقهم بأصابع الاتهام!

لم يكن أرسطو، يا سيدي، هو الذي كتب الأغاني، ودبّج قصائد المديح في تمجيد «سيدي صدام، الفارس المقدم»! ولم يكن أرسطو من بين شعراء المربد الذين هروا إلى هناك للتغني بمنابق الطاغية، وأنا لا أقصد العراقيين وحدهم — فقد يكون لهؤلاء عذرهم؛ فباعثهم الرب من الحاكم — لكنني أقصد من أسرع من الشعراء، والأدباء والمفكرين العرب للمشاركة في مهرجان التقديس! أقصد بعض المثقفين في مصر، وتونس، والمغرب، وغيرها، وغيرها، الذين أيّدوه ومجّدوه، وصنعوا منه صنمًا يُعبد لأنه «مُخلّص» العرب!

استقيته من الشاعر المعاصر — وما زال حيًّا يرزق — الذي كتب قصيدة عن أحد الحكام العرب الأحياء، يصفه فيها بأنه «ظل الله على الأرض!»، ثم تبارت مجموعة من رجال الدين تشرح وتحلّل، وتفسّر وتبرّر!

إنني يا سيدي أدخل في نقاشٍ يكاد يكون شبه يومي مع زملاء أفاضل، ما زالوا يتغنّون بأمجاد عبد الناصر ويتمنّون عودته! ويروون ما فعله لنا من جليل الأعمال، رغم ما أصاب البلاد العربية، بصفة عامة، ومصر بصفة خاصة، من انهيارٍ سياسي واقتصادي وثقافي وديني!

لم يكن أرسطو هو الذي دفع الملايين التي خرجت تودّع عبد الناصر بعد كل ما حدث، ولم يكن هو الذي دفع هذه الملايين نفسها التي خرجت لتستقبل السادات بعد عودته من إسرائيل! بل إن هذه الملايين أثناء اندفاعها في الحالتين المتعارضتين هي التي حطّمت منطق أرسطو، الذي كان يُصِرُّ فيه على أن العقل البشري، بحكم طبيعته، لا يقبل التناقض!

لم يكن أرسطو هو الذي دفع الحكام عندنا لإحراق القرى، إذا بدت منها رائحة المعارضة! ولم يكن هو الذي دفع عبد الناصر للتفاخر في إحدى خطبه، بأنه اعتقل ثمانية وستين ألفاً من المواطنين في يوم واحد!

أما الذين اهتموني بأنني لم أفهم معنى أن تلتحم «الجماهير بالقائد»، فإنني أبادر وأعترف صراحةً أنني أجهل ذلك، كما أنني لا أعرف معنى الديمقراطية «بالتحسُّس»، التي يتحسُّس فيها القائد مطالبَ الجماهير، ويُصدر بها قراراً رغم ما فيها من «تمسُّح» بالديمقراطية!

وإذا صح وأن الجماهير كانت قد التحمت بالقائد وأصبح «الكل في واحد»، فكيف نفسر ارتداء هذه الجماهير في أحضان السادات وتهليلها له، حتى إن الرجل — والحق يُقال — لم يجد أدنى صعوبة في تحويل دفة السفينة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، وأن يعود من جديد إلى الارتقاء في أحضان الغرب؟!!

يا أيها السادة لا تدفنوا رءوسكم في الرمال، بل حاولوا الإجابة عن هذه الأسئلة المحيرة — التي تحتاج إلى بحوث جادة ومتأنية ودقيقة — بدلاً من أن تُلقوا بالمسئولية على الغرب، والاستعمار، والقوى الإمبريالية، والتعصب، والعنصرية، ومعاداة العرب والإسلام ... إلخ «الشّماعات» التي نلجأ إليها عندما تُعوزنا الحيلة، أو عندما لا نريد أن نُجهد أنفسنا، ولمّ التعب والإجهاد وعندنا الشيطان الرجيم، إبليس اللعين؛ الغرب!

أما فكرة تأليه الإسكندر في الشرق، فقد ذهب بعض الكُتاب إلى أنها كانت مسرحية أراد بها كهنة آمون «أن يضحكوا على ذقنه»! لكن ليس من المأثور عن كهنة آمون — وكهنة الفرعنة عموماً — أن يأخذوا مسائل الدين «على سبيل الهُزل» فيضحكوا بها على ذقون الغزاة!

ثم إذا كان ما حدث في واحة سيوة «ضحكاً على الذقون» فماذا نقول فيما حدث في فارس؟ «عندما دخل الإسكندر فارس، انبهر به الفرس، واحترموه، وأجلّوه ودعوه «إسكندر شاه» المرسل من لدن العناية الإلهية، والقوة المقدّسة، وكانوا يسجدون له إلى الأرض عندما يسير بينهم، وسجودهم أمام الملك العظيم لم يكن إقراراً بالعبودية، بقدر ما

كان تبجيلاً للقوة الإلهية التي تحلُّ في جسد حاكمهم الجديد، لقد كانوا يركعون لذكرى قورش ولروعة «هورا مزدا» إله الشمس، ولم يكن سهلاً منع هؤلاء من هذا العمل...»^{١٥} وعندما طلب الإسكندر من المقدونيين أن يسجدوا له، قوبل بالمعارضة الشديدة من البعض، وبالاستياء والغضب من البعض الآخر، والضحك والسخرية من بعض القادة! «فقد رأى المقدونيون أن ما طلبه إليهم من السجود مذلة لا يرضونها لأنفسهم؛ لذلك تأمرت عليه مجموعة من أشجع ضباطه، واشتركوا في إعداد خطة لقتل هذا الإله الجديد، ووصلت أنباء المؤامرات إلى مسامع الإسكندر، فقتل وعذب هؤلاء الضباط ورجم بعضهم حتى الموت.»^{١٦}

أما المحور الثاني الذي يقول إن الديمقراطية الغربية لا تصلح لنا بسبب ظروفنا ... إلخ، فأنا أودُّ أن أسأل هؤلاء المعترضين على تطبيق الديمقراطية الغربية: وما البديل الذي ترونه صالحاً ومناسباً لنا؟! أم تُراكم تريدون القول بأنه قد كُتِبَ علينا أن نستمرَّ إلى أبد الأبدين تحت ظل الحكم الاستبدادي بأنواعه المختلفة؟ أم تُراكم تريدون أن نطبِّق كلمة السياسة بمعناها الحرِّفي من «ساس» «يسوس» ... فالحاكم هو سائس الخيل الذي يقوم بترويضنا؛ لأننا أقربُ إلى الحيوانات منا إلى البشر؟!!

ولمَ الحساسية من الديمقراطية «الغربية» ونحن نستعير، ونقتبس، وننقل من الغرب آلاف الأفكار في جميع المجالات من السينما إلى الإذاعة إلى التلفزيون إلى الاقتصاد وأعمال البنوك إلى العلم، إلى الآلات والأدوات ... إلخ، أم توافقون على نقل ذلك كله، لكنكم ترفضون نقل العلاج لأمراضنا السياسية، كما ننقل عنهم العلاج لأمراضنا الجسمية؟! ثم ماذا لو قلنا لكم إن اليابان تُطبِّق الديمقراطية وهي ليست دولةً غربية، والهند تطبِّق الديمقراطية وهي ليست دولةً غربية؟ ثم لا بد أن نقول بعد ذلك كله إنه لا يُوجد شكُّ واحد ثابت لا يتغير من الديمقراطية؛ فهي في فرنسا غيرها في سويسرا، غيرها في إنجلترا، والولايات المتحدة ... إلخ، ومن حقِّ كل دولة أن تأخذ بالشكل الديمقراطي الذي تقبله وترضاه، ويتفق مع ظروفها، وأن تطبِّقه بالطريقة التي تناسبها، ولكن المهم أن يبقى أساس الديمقراطية

^{١٥} هارولد لامب، «الإسكندر المقدوني»، ترجمة عبد الجبار المطلبي، ص ٢٥٩.

^{١٦} ول ديورانت، «قصة الحضارة»، المجلد السابع، ص ٥٣٥.

واحدًا، حقوق المواطن الفرد في التفكير والتعبير^{١٧} واعتناق ما يشاء، والمشاركة في الحياة السياسية، وصنع القرار، وسن القوانين ... إلخ.

وفضلاً عن ذلك فليست الديمقراطية صورة «غريبة» من صور الحكم، وإنما هي تجربة إنسانية؛ تأخذ بها الهند، واليابان ... إلخ دون أن تجدَ واحدةً من الدولتين أية حساسية، ونحن أنفسنا ننقل آلاف الأفكار كما ذكرنا فلم نُحجم عن نقل الفكر المفيد؟ ونحن لا نقول إن فكرة الديمقراطية مقدّسة، بل على العكس من صميم الديمقراطية أن يُعرَض كل شيء للنقاش في الهواء الطلق، ومن حقنا أن نأخذ منه ما نراه صالحًا ومناسبًا. الديمقراطية باختصارٍ شديد تقوم على أساس مبدأ يقول: إنني أنا الذي أزرع، وأنا الذي أحصد، وأنا الذي أصنع، وأنا الذي أدفع الضرائب، وأنا الذي أدافع عن الوطن في حالة الحرب ... إلخ، إذن: أنا الذي أحكم.

أما القول بأن الانتخابات الديمقراطية إذا طُبِّقت في العالم الثالث، فقد تؤدي إلى توطيد الخلافات الإقليمية والنزعات العرقية بدلاً من معالجتها وإصلاحها، أو القول بأنه عندما يتم إدخال الانتخابات بصورة مفاجئة في بعض المجتمعات المتخلفة التي يتفشى فيها الفقر والجهل، فإننا نجد أن الجريمة العشوائية وعصابات الإجرام تملأ الفراغ الذي يخلّفه الطغيان ... إلخ.^{١٨}

ففي استطاعتنا أن نعيد طرح السؤال السابق على هذا الكاتب: وماذا تقترح من بديل؟ إذا كانت الديمقراطية لا تحل مشكلات العالم الثالث، فهل يحلها الحكم العسكري الاستبدادي؟! أليس في ذلك عنصرية حقيقية؛ أن نقول إن شعوبًا خلقت للنظام الديمقراطي، وشعوبًا أخرى يؤدي تطبيق الديمقراطية فيها إلى خلق مشكلاتٍ عرقية ونزعاتٍ إقليمية؟

على أنني أود من ناحيةٍ أخرى أن أردد على الكاتب بأن النظام الديمقراطي طُبِّق في مصر عام ١٩٢٣م وحتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، دون أن تظهر خلافاتٌ إقليمية ونزعاتٌ عرقية، وإذا كان الكاتب — ربما لهذا السبب — قد استثنى مصر، فإنني أستطيع أن

^{١٧} وهي التي تنص عليها الدساتير العربية ولا تنفّذها الحكومات!

^{١٨} دراسة بعنوان «الديمقراطية لا تحل مشكلات العالم الثالث»، مترجمة عن نيويورك تايمز، جريدة القبس الكويتية، عدد ٨٠٩٥، بتاريخ ٤ / ١ / ١٩٩٦م.

أستثني معها الدول العربية، لنقول إن أوضاعنا السياسية ليست مثل أوضاع نيجيريا أو تايوان أو هايتي ... إلخ التي ضرب بها الكاتب الأمثلة لدول العالم الثالث. أما القول بأنه لا يجوز تطبيق الديمقراطية في مجتمعٍ تنفّس فيهِ الأمية والجهل، فإنني أجب عليه بما يأتي:

أولاً: لا بد من الاعتراف بأن الديمقراطية في مثل هذا المجتمع، سوف تتعثر وتقع في كثير من الأخطاء، وسوف يُعاني الناس معاناةً شديدةً من تطبيق مثل هذا الحكم الذي لم يألفوه، لكن لا مندوحة لنا من المرور بهذه التجربة، ثم إن الديمقراطية – في جوهرها – ممارسة وليست مجموعةً من الأفكار النظرية، شأنها في ذلك شأن قيادة السيارة وتعلم السباحة ... إلخ، لا بد من النزول إلى البحر، ومواجهة التيار، والوقوع في الخطأ مرةً ومرةً إلى أن نتعلم كيف نسبح، ثم كيف نجيد السباحة.^{١٩} وإذا كانت أعلى صورة من صور الديمقراطية في العالم هي الموجودة الآن في إنجلترا، فإن الأمر لم يكن وليد المصادفة، ولم يظهر فجأة، بل جاء نتيجة معاناةٍ شديدة، وعلى مدى قرونٍ طويلة، فقد بدأت المحاولات في القرن الثالث عشر بمجلس اللوردات فقط، وظلت التجربة تتعثر، وتُصلح من نفسها، ثم تعود فتكبر لتقف على قدميها من جديد، إلى أن وصلت إلى صورتها الحالية.

ثانياً: ثم لماذا لا نسأل أنفسنا، بصدد التعليم والتعلم، هل كان شعب أثينا متعلماً، وهو الشعب الذي بدأت منه الديمقراطية رحلتها الطويلة؟ يقول ثيودور جومبرز: «لقد كان الرجل اليوناني يُفضّل أن يتعلم سماعاً، على أن يأخذ العلم عن طريق الكتب؛ ولهذا فقد أخذ الشاعر (في فترة الازدهار) يختفي ليحل محله السوفسطائي (الفيلسوف السياسي) الذي كان يرتدي في الأولبياد، وفي كل مكان العباءة الأرجوانية التي كان يلبسها الشاعر،

^{١٩} كتب الأستاذ أحمد بهاء الدين ذات مرة يعيب على ما حدث في نقابة المحامين من هرج وخرج عن اللياقة وآداب المناقشة أثناء الانتخابات، وأردف ذلك بسؤالٍ ساخر: «أهؤلاء هم الذين يطالبون بتطبيق الديمقراطية على مستوى الدولة، وليس في استطاعتهم تطبيقها في نقاباتهم؟! لكنه نسي للأسف، أن الديمقراطية «ممارسة» وليست مجرد أفكار وثقافة، وأن هؤلاء حرّم عليهم نظام الحكم القائم، وقتذاك، ممارسة الديمقراطية لأكثر من ربع قرن؛ ومن ثمّ فإن عليهم أن يبدعوا من الصفر! ومن هنا تأتي خطورة «فترة الانتقال» التي تتردد أحياناً.

ويحضر الأعياد العظيمة نفسها، ويُلقى خطاباً مبتكرة، ومواعظ بدلاً من القصائد القديمة التي كانت تصوّر البطولة.»^{٢٠} ومعنى ذلك أن السوفسطائيين قاموا بدور تنويري هام — ولهذا وصفهم هيجل بأنهم فلاسفة التنوير في العصر اليوناني القديم — أي إنه كانت هناك، بدلاً عن التعليم، يقظةً سياسية هامة هي التي مكّنت الشعب من الحكم الديمقراطي.

ثالثاً: ونفس السؤال السابق لا بد من طرحه بالنسبة لشعب الماجنا كارتا Magna Carta (العهد الأعظم) عام ١٢١٥م، الذي ثار في وجه الملك جون، وانتزع منه هذه الوثيقة العظيمة، ثم هل كان ثوار باريس عام ١٧٨٩م شعباً متعلماً؟ لقد وصفهم سارتر بأنهم كانوا مجموعةً من «الأصفار» أو نقاطاً من الضعف والخوف والرعب، انقلبت فجأةً إلى قوة عارمة وتيارٍ مدمرٍ اكتسح أمامه كل شيء؛ أطاح بالملك، ونظامه، وبالنبلاء، ورجال الدين ... إلخ، إلخ ... فهل كان شعبُ باريس في ذلك الوقت شعباً متعلماً أو مثقفاً بالقدْر الذي يريده المعارضون ويشترطونه لتطبيق الديمقراطية؟ كلا! لقد قيل يوماً إن الإحساسَ بالظلم وليس الظلم نفسه هو الذي أدّى إلى الثورة!

رابعاً: ما المطلوب إذن لتطبيق الديمقراطية؟ الأمر الجوهري هو الوعي السياسي، وهو غائبٌ عندنا حتى بين المتعلمين، وهذا يفسّر لنا السبب في أننا يمكن أن نتخلى بسهولة عما حقّقناه من مكاسب — إن إيقاظ هذا الوعي مهمةٌ تقع على عاتق المثقفين المستنيرين، الذي ينبغي عليهم القيام بالدور التنويري الخطير، فيما يشبه ما قام به المفكّرون الفلاسفة التنويريون في أوروبا في القرن الثامن عشر، فمهدوا بذلك لقيام الثورة الفرنسية ١٧٨٩م — ما نحن في أمسّ الحاجة إليه هو هذا الوعي الذي يحقّق توحداً بين ماهية الإنسان وحرّيته؛ بحيث يفقد وجوده إذا فقد حرّيته، وسوف نعود إلى هذه الفكرة في نهاية الكتاب.

والخلاصة أننا نؤمن مع «فوكوياما» بأن إجماعاً ملحوظاً قد ظهر في السنوات القليلة الماضية حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة وآخرها النظام الشيوعي، وأن هذه الديمقراطية قد تشكّل نقطة

^{٢٠}Theodore Gomperz, "The Greek Thinkers: A Study of Ancient Philosophy" Eng. Trans.

.by Laurie Magnus, London 1949, vol. I, p. 412

الطاغية

النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسان، فتكونُ بذلك الصورةَ النهائيةَ للحكم البشري؛ وبالتالي فهي تمثلُ «نهاية التاريخ»؛ أي إنه من غير المستطاع أن نجدَ ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلًا أعلى.^{٢١}

أما بعد، فقد أضفنا في هذه الطبعة قسمًا موجزًا في نهاية الكتاب بعنوان «خاتمة في توابع الطغيان»، نأمل أن يُساعدَ في إلقاء الضوء على الآثار المدمرة التي يُخلِّفها نظام الحكم السيئ.

والله نسأل، أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد.

الكويت في ١٦ / ١ / ١٩٩٦ م

إمام عبد الفتاح إمام

^{٢١} انظر عرضنا لهذه الفكرة في شيءٍ من التفصيل — وبيان اعتمادها على فكرة «جدل السيد والعبد» عند هيجل، المدخل العام، الذي صدرنا به المجلد الأول من المكتبة الهيجلية، الناشر: مكتبة مدبولي بالقاهرة.

مقدمة الطبعة الأولى

في ظني أن موضوع «الطاغية» بالغ الأهمية، وأنه لم ينل حقه من الدراسة والبحث في مكتبتنا العربية، بصفة خاصة، مع أننا أحوج ما نكون إلى دراسته بعمق، وتأمله في تدبر وإمعان! ربما لأن الباحث لا يجرؤ على الكتابة في هذا الموضوع، ما بقي الطاغية متربعا على كرسي الحكم، فإذا ما تنفس الناس الصعداء، بعد زواله، نسوا، أو تعمّدوا نسيان تلك الأيام السوداء التي عاشوها في ظله، وظنوا — واهمين — أنها ذهبّت إلى غير رجعة!

غير أن الوضع، في العالم الثالث، مختلف عن ذلك أتم الاختلاف؛ فقد عاش تاريخه الطويل يحكمه طغاة من كل نحلة ولسان، وما زال الطغيان يُطل برأسه هنا وهناك، كلما سنحت الظروف، وهي كثيرا ما تسنح في عالم متخلف، ترتفع فيه نسبة الأمية، ويغيب الوعي، فلا يستطيع الشعب أن يعتمد على نفسه، فينتظر من يخلصه مما هو فيه، فتكون بارقة الأمل عنده معقودة على «المخلص» و«الزعيم الأوحده»، و«المنقذ»، و«القائد الملهم» و«مبعوث العناية الإلهية»، والرئيس الذي نفتديه «بالروح وبالدم»! ولطول إلفنا «بالطاغية» لآلاف من السنين، لم نعد نجد حرجا ولا غضاضة في الحديث عن «إيجابياته»، وما فعله من أجلنا من جليل الأعمال، ولست أجد رداً أبلغ من قول السيد المسيح: «مآذا يُفيد الإنسان لو ربح العالم كله، وحسّر نفسه؟»^١ فحتى لو افترضنا أن له إيجابيات «هائلة»، فما قيمة هذه الإيجابيات إذا كان ثمنها تدمير «الإنسان» وتحطيم قيمه، وتحويل الشعب إلى جماجم، وهياكل عظمية تسير في الشارع منزوعة النخاع، شخصيات تافهة تطحنها مشاعر الدونية والعجز واللاجدوى؟ أيكون ما فعله طغائنا من «إيجابيات» أكثر مما فعله

^١ إنجيل لوقا، إصحاح ٩: ٣٦.

«هتلر» الذي اجتاحت أكثر من نصف القارة الأوروبية، بل احتل بعض دولها في ساعاتٍ قلائل؟! ثم ... ترك ألمانيا تحتلها أربع دول؟! كلا! لا قيمة لإيجابيات الطاغية — بالغةً ما بلغت — لأن الثمن باهظٌ جدًّا؛ ضياع الإنسان!

فإذا عرفنا أن تاريخنا كله، من أقدم العصور حتى الآن، حكّمه الطغاة على تنوّع نحلهم وأشكالهم وألوانهم، عرفنا الأهمية البالغة لدراسة هذا الموضوع الذي يحتاج إلى عدة مجالات، وأيقننا أنه السبب الحقيقي وراء تخلفنا الفكري والعلمي والاقتصادي، وأنه المصدر الأساسي لكل رذائلنا الحلقية، والاجتماعية، والسياسية؛ لأن المواطن إذا فقد «فرديته» أعني وعيه الذاتي أو شخصيته، وأصبح مُدمجًا مع غيره في كتلةٍ واحدة لا تميز فيها، كما هي الحال في قطيع الغنم، فقد ضاعت آدميته في اللحظة نفسها، وقُتل فيه الخلق والإبداع، وانعدم الابتكار، بل يصبح «المبدع» إن وُجد، منحرفًا، و«المبتكر» شاذًّا وخارجًا عن الجماعة! لكن كيف يظهر الطاغية؟ وما مبررات وجوده؟ وما الدعائم التي يستند إليها في حكمه؟ الحق أن هناك عوامل كثيرة منها عوامل تاريخية، وجغرافية، وعوامل اجتماعية واقتصادية ... إلخ، كما أن المبررات عديدة، منها إنقاذ الشعب، أو إصلاح ما أفسدته الحكومات السابقة، بل قد يدعي أنه «مبعوث العناية الإلهية»، وأنه أعلم من الناس بما يصلح لهم ... إلخ، لكن إذا أردنا أن نرتدّ إلى الجذور كان علينا أن نسأل: من أين تأتي السلطة التي يُسيء الطاغية استخدامها؟! وهذا ما حاولنا الإجابة عنه في الفصل الأول من هذا البحث «في ضرورة السلطة»، فإذا صح ما قيل من أنه «لا يصلح الناس فوضى»، بل لا بد للجماعة من تنظيمٍ لكي تبقى وتعمل لسد احتياجاتها، فإن التنظيم يعني أن ينقسم الناس إلى فئتين؛ فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية، وتُصدر القرارات، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها سوى الطاعة والتنفيذ، وهكذا تُؤلّد السلطة مع مولد الجماعة؛ لأنه بغير سلطة لن يتحقق النظام.

لكن إذا كانت السلطة ضروريةً لتحقيق أمن الجماعة — الداخلي والخارجي معًا — فإنه ينبغي لها أن تحافظ على حريات الأفراد الذين جاءت لحمايتهم؛ ومن ثم يظهر السؤال عن الحدود التي يجب أن تقف عندها السلطة في العصور القديمة، في الأعم الأغلب، بغير حدودٍ تقف عندها، كما كانت متحدةً مع شخصية الحاكم الذي يجسدها ويحتفظ بها بمقدار ما يملك من قوّة ويتمنّع به من بطشٍ وجبروت، لكن إذا كان الحكام بشرًا كالمحكومين، فكيف تكون إرادتهم حرة تحدّد نفسها بنفسها، بينما تكون إراداتُ المحكومين خاضعةً لهم تتحدّد وفق مشيئتهم؟! كيف نتصوّر إرادتين من طبيعةٍ بشريةٍ واحدة ليستا على الدرجة نفسها، بل واحدة منهما تعلو الأخرى؟!!

أول إجابة طرأت على ذهن الإنسان في هذه العصور الموغلة في القدم هي: لا بد أن يكون الحكام من طبيعة غير طبيعة البشر، هكذا تصوّر القدماء الحاكم من طبيعة إلهية؛ فهو إله أو ابن الإله، أو هو يتحكّم بتفويضٍ مُباشرٍ أو غير مُباشرٍ من الله.

هكذا كان الحاكم في الشرق القديم — بل والوسيط والحديث — إذا ما قلنا مع «الكواكبي»: «إنه ما من مستبدٍّ سياسي إلا ويتخذ لنفسه صفةً قدسية يشارك بها الله!» لكن هذه الصفة قد تكون ظاهرةً بارزة يعلنها الحاكم نفسه (كما فعل فرعون)، وقد تكون خافيةً مستترة، وإن كان مضمونها ظاهرًا في سلوكه فهو على أقل تقدير «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون!» وهذا ما فعله جميع الطغاة على مدار التاريخ! ... ولقد عرضنا، في الفصل الثاني من هذا البحث، نماذج لتأليه الحاكم في الشرق؛ في مصر القديمة، وبابل، وفارس، والصين، وكيف حاول الإسكندر الأكبر أن يقلّد حكام الشرق، فقام بتأليه نفسه بمجرد أن غزا فارس.

غير أن هذا «الحكم الثيوقراطي» القديم لم يكن سوى أحد أفراد عائلة كريمة هي «عائلة الطغيان»، التي عرضنا لبعض أشقائها في الفصل الثالث؛ الاستبداد، الدكتاتورية، الشمولية، السلطة المطلقة، الأوتوقراطية، ثم ختمنا الفصل بخرافة «المستبد العادل»! ومعه أنهينا الباب الأول والحديث عن «فلسفة السلطة».

أما في الباب الثاني فقد عرضنا لصورتين للطاغية في الفلسفة اليونانية، وهما أهم وأشمل ما قاله الفلاسفة من نظرياتٍ عن الطاغية بصفةٍ عامة؛ أما الصورة الأولى فهي نظرية أفلاطون عن الطاغية الذئب (وقد مرّ هو نفسه بتجربةٍ مريرة مع طاغية سيراقوصة ديونسيوس الأب والابن معًا، وقد عرضناها في شيءٍ من التفصيل)، وسوف يشعُر القارئ وهو يقرأ هذه النظرية كأن أفلاطون يصف طغائنا المعاصرين وأساليبهم في الحكم! أما الصورة الثانية فهي نظرية أرسطو الذي يصف الطاغية بأنه «سيد» يعامل رعاياه معاملة العبيد، وللأسف فإن المعلم الأول يعتقد أن لدى الشرقيين (والشعوب الآسيوية عمومًا) طبيعة العبيد، وأنهم لهذا السبب يتحمّلون حكم الطغاة بغير شكوى أو تدمر!

إذا كان الطغاة في العصر القديم قد أساءوا استخدام السلطة باسم الديانات القديمة، فقد فعل طغاة العصر الوسيط الشيء نفسه، مستغلّين هذه المرة الديانات السماوية، وهذا ما عرضنا له في الباب الثالث تحت عنوان «الطاغية يرتدي عباءة الدين»، وقسّمناه إلى فصلين؛ الأول عرضنا فيه للعالم المسيحي والثاني للعالم الإسلامي.

أما الباب الرابع والأخير «فرار من الطاغية»، فقد حاولنا فيه أن نجيبَ عن سؤالٍ مهم: كيف نحمي أنفسنا من الطغاة؟ عرضنا في الفصل الأول للنموذج الذي اتبعتَه الدول

الطاغية

الأوروبية — والغربية بصفة عامة — التي تخلصت من الطاغية، وهذا النموذج يتلخّص في كلمة واحدة: «الديمقراطية»، وهي ليست تجربة غربية بقدر ما هي تجربة إنسانية بالدرجة الأولى، تحترم الفرد وطاقاته، وقيمه، وإمكاناته، وتعمل على نموّها وتطويرها إلى أقصى حد، أما الفصل الثاني فقد عرضنا فيه للنظريات المختلفة التي فسّرت «الطغيان الشرقي» على أنحاء شتى.

أودُّ أخيراً أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى جامعة الكويت التي ساعدت على ظهور هذا البحث من خلال تقديم الدعم له خلال العام الجامعي ١٩٩٢/١٩٩٣م، مما يسّر لي الرجوع إلى عددٍ كبيرٍ من المراجع.

كما أودُّ أن أشكر أيضاً الزميلَ الصديقَ الأستاذَ الدكتورَ عبد الغفار مكاي، الذي تفضّل مشكوراً بقرأة المخطوطة قراءةً دقيقة، وإبداء الكثير من الملاحظات القيّمة التي أفدتُ منها كثيراً.

والله نسألُ أن يهدينا جميعاً سبيلَ الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام
الهرم، أغسطس، ١٩٩٣م

الباب الأول

في فلسفة السلطة

الفصل الأول

في ضرورة السلطة

«كل سلطة مفسدة، والسلطة المطلقة، مفسدة مطلقة...»

(لورد أكتون، ١٨٣٤-١٩٠٢م)

«موقف الطاغية، هو موقف ذلك الذي يقطع الشجرة لكي يقطف ثمرة...!»

(مونتسكيو)

كان الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز» هو أول من أشار إلى أن حالة الفوضى هي «الحالة الطبيعية» في حياة الإنسان، في حين أن المجتمع المنظم هو «مجتمع صناعي»، خلقه الإنسان بإرادته، معارضاً بذلك فكرة أرسطو التي ظلت سائدة في تاريخ الفكر السياسي طوال العصر القديم، والوسيط، وحتى عصر النهضة، وهي الفكرة التي تذهب إلى «أن الإنسان مدني بالطبع»، وأنه يُقبل على الحياة في جماعةٍ سياسية منظمة بفطرته،^١ فعارض هوبز هذا «التراث الأرسطي»،^٢ وذهب إلى أن الإنسان لا هو حيوانٌ سياسي

^١ عبارة أرسطو هي: «إن الإنسان بطبعه حيوانٌ سياسي، يُحب الحياة في جماعةٍ سياسية منظمة فهو مدني بالطبع».

Aristotle, Ethics, 1097-B, The Complete Works of Aristotle, ed. by Barnes, vol. 2, p. 1734, Princeton, NJ.

^٢ أصبحت الفكرة في الواقع مُسلمة في التراث السياسي بعد أرسطو في العصور الوسطى إسلامية ومسيحية؛ فالإنسان عند الفارابي: «اجتماعي بطبعه وهو لا يبلغ كماله إلا عند وجوده في مجتمع»، آراء أهل المدينة،

بفطرتة، ولا هو يميل بطبعه إلى الجماعة المنظمة، ولكن التربية بمعناها الواسع (أي التنشئة الاجتماعية Socialization) هي التي تشكل شخصيته بحيث تصبح صالحة للحياة في المجتمع السياسي؛^٢ ذلك لأن «الحالة الطبيعية» — وهي فطرة الإنسان — هي حالة من الفوضى يحاول كل فرد فيها المحافظة على حياته بقواه الخاصة، ولما كان يتساوى مع غيره في هذه القوى — جسدية كانت أو ذهنية — يصبح الصراع عنيفاً، كل فرد يتربص بغيره ليفتك به قبل أن ينال الآخر منه، وهكذا يُخيم القلق والخوف على هذه الحياة التي تصبح «فقيرة، عقيمة، كريهة، موحشة، قصيرة الأمد»،^٤ لا تستقيم مع حياة الجماعة السياسية؛ ولهذا فهي لا تُنتج حضارة، ولا علماً ولا فناً ولا ثقافة.^٥

في حين أن الحياة الإنسانية لا بد لها من قدرٍ من التنظيم إن أردنا لها أن تحقق شيئاً ذا قيمة، لا أن تكون مجرد عبث لا معنى له، أو فوضى تقترب من حياة الحيوان، لا يقوم نظامٌ من دون قانون، وحيث لا يكون نظامٌ يضلُّ الناس السبيل، فلا يعرفون كيف يتوجّهون ولا يعرفون ما يفعلون ... والخارجون على السلطة كالقراصنة ورجال العصابات لهم قانونهم الخاص الذي لا يستطيعون أن يعيشوا من دونه، والصورة الشائعة «للمتوحش الذي لا قانون له» هي صورة وهمية،^٦ وكما قال الشاعر الجاهلي:^٧

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهّأ لهم سادوا

ص ١١٧، نشرة ألبير نصري، دار الشرق، ١٩٨٥م. «والله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس ... إلخ» كما يقول ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ١٧٥، تحقيق د.

ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م. وقل الشيء نفسه عن العصور الوسطى المسيحية.

^٢ إمام عبد الفتاح إمام، «توماس هوبز»، ص ٣٢٦، ط ٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.

^٤ المرجع السابق، ص ٣٢٧.

^٥ وقد تابع هيجل فكرة هوبز، فوصف حالة الطبيعة، وهو ينقد فكرة روسو بأنها: «يغلب عليها الظلم، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروّض؛ فالمجتمع والدولة يمارسان نوعاً من الحد ... إلخ»، فلسفة التاريخ، ج ١، ص ١٠٥ من ترجمتنا العربية، دار التنوير.

^٦ روبرت ماكيفر، «تكوين الدولة»، ص ٨٣، ترجمة د. حسن صعب.

^٧ الشاعر هو الأقوه الأودي، وقد نقلنا البيت عن الماوردي في «الأحكام السلطانية»، ص ٥، من طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦م.

غير أن التنظيم يحتاج إلى سلطةٍ منظمّة تخضع لها الجماعة؛ إذ لا يمكن تصور المجتمع السياسي بغير سلطة حاكمة تنظّمه، وتضع له القواعد؛ فكما يقول الكاتب الإنجليزي تشيسترتون: «لو أن جماعة كانت كلها قادةً أبطالاً مثل هانيبال ونابليون، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقتٍ واحد»؛ لذلك فإن النظام السياسي يفترضُ حتماً وجودَ سلطة تتولى إدارة الجماعة وتُسَيِّر شؤونها،^٨ وهكذا ينشأ المجتمع السياسي عندما يحدث فيه ما يُسمّيه فقهاء القانون بالاختلاف السياسي (أو التمايز السياسي) *Differenciacion Politique*؛ أي عندما ينقسم هذا المجتمع إلى فئتين؛ فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية وتصدر القرارات والأوامر، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة والتنفيذ.^٩ ونظراً إلى ما للسلطة السياسية في الدولة من صفاتٍ ذاتيةٍ خاصة، فقد أطلق عليها الفقه الفرنسي اسم «السيادة»، وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطةٌ عليا لا يسود عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع.^{١٠}

ولقد تابع فقهاء القانون ما قاله أرسطو عن السلطة من حيث إنها أنواع؛ منها: السلطة السياسية، وهي المتعلقة بشئون الحكم، والسلطة الأبوية المتمثلة في علاقة الأب بأبنائه، وسلطته على زوجته، وهي تعني ما يملكه الزوج على زوجته من سلطات، وأخيراً سلطة السيد على عبده ... إلخ.^{١١} ولقد لخص روبرت ماكيفر هذه الأنواع في نوعين فقط، هما «السلطة السياسية» التي توجد في الدولة، و«السلطة الاجتماعية» التي توجد في المجتمعات الصغيرة الأخرى، كالأُسرة والنقابة، والمؤسسات الدينية والتربوية، والنوادي الرياضية ... إلخ.^{١٢} والواقع أن اهتمامنا سوف ينصب طوال هذا البحث، في الأعم الأغلب،

^٨ د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦ م.

^٩ د. عبد الله إبراهيم ناصف، «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها»، ص ٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣ م.

^{١٠} د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ٤٠.

^{١١} قارن ما يقوله أرسطو في الكتاب الأول من السياسة، ص ١٢٥٣، المجلد الثاني من الأعمال الكاملة، ١٩٨٧-١٩٨٨ م.

^{١٢} روبرت ماكيفر، «تكوين الدولة»، ترجمة د. حسن صعب، ص ١٠٨-١٠٩، دار العلم للملايين، بيروت، عام ١٩٦٦ م، وأيضاً د. عبد الله إبراهيم ناصف، «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها»، ص ٣ وما بعدها، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣ م.

على السلطة السياسية، وإن كنا سوف نتحدث كثيراً عن الخلط بين هذين النوعين من السلطة وما يترتب عليه من أضرار.

ولقد تدعّمت هذه السلطة السياسية داخل الجماعة الإنسانية التي سُميت بالدولة، وإن تغيّرت أشكالها وصورها، وبقي مبررها القديم كما هو: تحقيق الأمن والاستقرار، حتى سُميت هذه الدولة في بداية ظهورها «بالدولة الحارسة»؛^{١٣} أي التي تقوم أساساً بحماية الأمن في الداخل، وصد الغارات عن الحدود في الخارج، بل ذهب البعض إلى أن هذا المفهوم للدولة (أي الدولة الحارسة) هو الصورة الوحيدة للدولة،^{١٤} وهم بذلك يتفقون، على نحوٍ أو آخر، مع هوبز الذي أشار إلى أن حياة الفوضى يسيطر عليها الخوفُ الدائم؛ حيث يخشى الناسُ خطر الموت العنيف،^{١٥} وهو حالةٌ من العنف العلني الدائم، أو هو سيف مُسلط على رقابنا جميعاً؛^{١٦} ولهذا كان لا بد للناس من الخروج من هذه الحالة «حالة الاضطراب والفوضى» إلى «التنظيم السياسي»، والتمسُّك بهذا النظام الذي يضمن لهم الأمن والاستقرار، ويحقِّق ما سمَّاه فقهاء القانون بعد ذلك «بالدولة الحارسة» التي تصون الأمن في الداخل والخارج، ولكي يقرب لنا «هوبز» أهمية الخروج من الفوضى إلى النظام، أو من حالة الطبيعة إلى «الدولة الحارسة»، يسوق هذا المثال الذي يدلُّ على مدى تمسُّك الناس بالنظام إذا مرُّوا بتجربة الفوضى:

«لقد جرت العادة، عندما يموت الملك في فارس في العصور القديمة، أن يترك الناس خمسة أيام بغير ملك وبغير قانون؛ بحيث تعم الفوضى والاضطراب جميع أنحاء البلاد، وكان الهدف من وراء ذلك هو أنه بنهاية هذه الأيام الخمسة، وبعد أن يصل السلبُ والنهبُ والاعتصابُ إلى أقصى مدًى، فإن مَنْ يبقى منهم على قيد الحياة بعد هذه الفوضى الطاحنة، سوف يكون لديهم

^{١٣} قارن الدكتور يحيى الجمل، «الأنظمة السياسية المعاصرة»، ص١٣، دار النهضة العربية، بيروت، عام ١٩٦٩م.

^{١٤} المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

^{١٥} المقصود بالموت العنيف أن يلقى المرء حتفه على يد الآخرين على نحوٍ مفاجئ؛ قارن كتابنا عن «توماس هوبز»، ص٣٢٨.

^{١٦} المرجع السابق، ص٣٣٤.

ولاءٌ حقيقي وصادق للملك الجديد؛ إذ تكون التجربة^{١٧} قد علّمتهم مدى رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع إذا غابت السلطة السياسية...»^{١٨} وبعبارةٍ أخرى «تُولد السلطة مع مولد الجماعة؛ لأنه بغير السلطة لن يتحقّق النظام، ولن تكون الحرية؛ فالسلطة السياسية تُعدّ ظاهرةً اجتماعيةً في المقام الأول؛ لأنه لا يُتصوّر وجودها خارج الجماعة، كما أنه لا قيام للجماعة دون سلطة.»^{١٩}

وكلما تطوّرت الجماعة الإنسانية تدعّمت ظاهرة السلطة، وتحوّلت إلى قوانينٍ منظّمة للمجتمع، وما إن ظهرت الدولة حتى أصبحت القوانين والنظم أكثر استقراراً وتعقيداً، ولقد كان من أهمية السلطة والدور الذي تلعبه في الدولة أن ذهب فريقٌ من فقهاء القانون إلى أن الخلافات حول «السياسة» مهما تشعبت فهي تدور جميعاً حول فكرة السلطة؛^{٢٠} فعلم السياسة هو علم السلطة؛ أي علم دراسة السلطة عموماً أيّاً كانت وفي أي مجتمع،^{٢١} ولا أهمية لعدد القائمين بأمر هذه السلطة؛ فقد يتولاها شخصٌ واحد، أو مجموعةٌ أشخاصٍ قادرين على حملها، لكن القدرة وحدها لا تنطوي على شرعيةٍ أو تفويض، «بل إن جبروت أفسى الطغاة يصبح هو الأساس ما لم يتلبّس بشرعية

^{١٧} لقد فرض يزيد بن معاوية هذه «التجربة الخبيثة» على أهل المدينة عندما تمردوا عليه وخلعوه عام ٦٣هـ بسبب إسرافه في المعاصي «... فهو رجل ينكح أمهات الأولاد، والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويذع الصلاة... تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٠٩، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً وأمره بقتالهم، فكانت «وقعة الحرّة» الشهيرة التي ضُربت فيها المدينة بالمنجنيق وأبيحت ثلاثة أيام سُرقت ونُهبت وأغتصبت فيها ألف عذراء ومفاسد عظيمة ليس لها حدٌ ولا وصف»، على ما يقول ابن كثير في البداية والنهاية، ص ٢٢٥ وما بعدها، من الجزء الثامن من المجلد الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت. وانظر أيضاً تاريخ الخلفاء، ص ٢٠٩، والغريب أن ابن كثير رغم اعترافه بأن يزيد «كان إماماً فاسقاً» فإنه يعتقد أن «الإمام الفاسق لا يُعزّل بمجرد فسقه على أصحّ قولَي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك إثارة الفتنة، ووقوع الهرج وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن! ص ٢٢٦-٢٢٧، من المرجع السابق، وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

^{١٨} «توماس هوبز» ص ٣٣٤.

^{١٩} د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٧، دار النهضة العربية بالقاهرة، عام ١٩٨٦م.

^{٢٠} المرجع نفسه، ص ٤٠.

^{٢١} د. عبد الله إبراهيم ناصف، «السلطة السياسية»، ص ٧.

السلطة»^{٢٢}، لكن لا يعني ذلك أنه يُشترط أن تقوم السلطة برضاء المحكومين؛ فهي يمكن أن تُوجد عن طريق القوة والقهر، ومتى وُجِدَتْ وأصبحت قادرةً على إلزام الأفراد على احترام إرادتها والخضوع لسلطاتها، فإنها تصبح صالحة لتكوين الدولة.^{٢٣}

لا بد إذن أن يكون هناك تبريرٌ لهذه السلطة السياسية حتى تكون شرعية؛ بحيث يتمكن الحاكم من الاستناد إلى هذه الشرعية في ممارسة السلطة، ثم لا بد من ناحيةٍ أخرى أن تُوضَعَ لها حدود «فإذا كانت السلطة ضروريةً لتحقيق أمن المجتمع، فإنه ينبغي لها ألا تتبعل حريات الأفراد، السلطة ضرورية، والضرورات تُقدَّرُ بقَدْرها، لكن ما الحدود التي ينبغي أن تقفَ السلطة عندها لا تعدوها حتى لا تتحول إلى نوع من الطغيان، وما ضمانات تلك الحدود...^{٢٤} يرى جاك ماريتان Jacques Maritain أن علينا أن نفرِّق بين السلطة Authority، والقوة Power «فالسلطة والقوة أمران مختلفان: القوة هي التي بواسطتها تستطيع أن تُجبرَ الآخرين على طاعتك، في حين أن السلطة هي الحقُّ في أن توجَّه الآخرين أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك، والسلطة تتطلب قوة، غير أن القوة بلا سلطة ظلمٌ واستبداد، وهكذا فإن السلطة تعني الحق.»^{٢٥} وإذا كان فقهاء القانون يذهبون إلى أن الأركان الثلاثة الأساسية في قيام الدولة هي الإقليم، والشعب، والسلطة، فإنهم يذهبون إلى القول إنه إذا كان عنصر السلطة السياسية هو الذي باكتماله، مع الركنين السابقين، تقوم الدولة، فإن هذا العنصر هو الذي يُعتبر حجر الأساس بالنسبة للدولة وما فيها من أنظمةٍ سياسية، والحديثُ عن نشأة الدولة ينصرفُ في الغالب إلى الحديث عن السلطة السياسية.^{٢٦}

كما أن دراسة الأنظمة السياسية ليست في حقيقة أمرها سوى دراسة لأشكال ممارسة السلطة السياسية، ولأهداف تلك السلطة وغاياتها، والفلسفة القائمة وراء تلك الأشكال والغايات^{٢٧} وموضوعُ دراسة الأنظمة السياسية هو تحليلُ الروابط التي تقوم

^{٢٢} روبرت ماكيفر، «تكوين الدولة»، ترجمة د. حسن صعب، ص ١٠٨.

^{٢٣} د. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية المعاصرة: الدولة والحكومة»، ص ٣١، دار الفكر العربي.

^{٢٤} د. يحيى الجمل، «الأنظمة السياسية المعاصرة»، ص ١٤، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٩م.

^{٢٥} جاك ماريتان، «الفرد والدولة»، ص ١٤٦، ترجمة عبد الله أمين، ومراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢م.

^{٢٦} د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ص ٦٧.

^{٢٧} د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٣.

بين الحكام والمحكومين، من حيث طبيعة السلطة التي يتمتع بها الحاكم وأساسها ووسائل ممارستها، وأهدافها، وحدودها، ومركز الفرد فيها ... هذه الموضوعات تشكّل مقومات النظام السياسي أيًا كانت صورة هذا النظام.^{٢٨}

لقد كانت السلطة السياسية في الماضي تختلف باختلاف أشخاص الحكام؛ فهم يجسّدون هذه السلطة ويمارسونها على أنها امتيازٌ شخصي يكتسبونه بفضل مواهبهم أو أشخاصهم، ومن هنا لم تكن العصور القديمة تفرّق بين الحاكم والسلطة، وقد تغيّر الوضع في الدولة الحديثة تغيرًا جذريًا؛ إذ أصبحت السلطة ملكًا للدولة وليس لأشخاص الحكام، ولم يعدّ الحاكمون إلا ممثّلين للسلطة، وممارسين لها باسم الدولة؛ ذلك لأن اندماج السلطة في شخص رجل واحد يعني زوالها بزواله، كما يجعلها نهجًا للأطماع ومحلًا للتنافس بين الأفراد، فيكون الاحتفاظ بها رهناً بقوة صاحبها، وما يتمتّع به من بطش وجبروت،^{٢٩} فكان لا بد من الفصل بين السلطة السياسية والحاكم الذي يمارسها وإسنادها إلى شخص له صفة الدوام، وهذا الشخص هو: الدولة.

غير أن تأسيس السلطة، والانتقال من مرحلة السلطة الشخصية التي يتمتع بها الحاكم على أنها ملك له ومرتبطة بشخصه إلى مرحلة السلطة المجردة التي تجد مصدرها في الجماعة، يمارس عليها سلطة مطلقة يستمدّها من شخصيته، أو بسبب ما له من قوة مادية أو ما يتمتع به من شجاعة هيأت له الاستيلاء على السلطة، وإخضاع الأفراد لنفوذه الذي لا حد له، ولكن هذا الوضع الذي ساد العصور الوسطى الأوروبية لم يكن من الممكن أن يستمر.

ولقد كان هذا التكيف للسلطة ثمرة عملية تاريخية طويلة ساهم فيها كفاح الشعب من ناحية وأفكار الفلاسفة من ناحية أخرى، وأصبح من المستقر الآن القول إن السلطة تنفصل عن الممارسين لها من الحكام، وتستند تمامًا إلى الدولة.^{٣٠}

ومن ناحية أخرى فالسلطة ليست مجرد قهر مادي فحسب، وإنما هي تعتمد، إلى جانب ذلك، على عوامل نفسية، واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وهي عندما تتحول إلى نوع من القهر المادي فقط إنما تكشف عن انحراف مَرَضِي ولا تنبئ عن الوضع

^{٢٨} المرجع نفسه، ص ١٨.

^{٢٩} المرجع نفسه.

^{٣٠} د. يحيى الجمل، مرجع سابق، ص ٣٩، وأيضًا د. كامل ليلة، النظم السياسية، ص ١٤-١٥.

الطبيعي للأمر، ومن هنا يرى الفقيه الفرنسي ديفرجيه M. Duverger «إن الدكتاتورية ليست إلا مرضاً من أمراض السلطة، وليست ظاهرةً طبيعية»،^{٣١} وسوف نرى ذلك بالتفصيل فيما بعد.

ولقد ظهرت نظريات كثيرة تفسّر نشأة السلطة السياسية منها:

(١) النظرية الثيوقراطية، وهي نظرية تبرّر إطلاق يد الحاكم في السلطة باسم شخصيته المقدّسة.

(٢) النظرية التعاقدية، هي التي قام على أساسها النظام الديمقراطي الحديث، لا سيما العقد الاجتماعي عند «جون لوك»، و«جان جاك روسو».

(٣) النظرية التطورية، وسوف نضرب لها مثلاً تفسير أرسطو لتكوين المجتمع عن طريق التطور العائلي.

^{٣١} م. ديفرجيه، «الدكتاتورية» ص ٣٦، د. هشام متولي، دار عويدات، بيروت، ١٩٨٩ م.

الفصل الثاني

تأليه الحاكم في الشرق

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾

(القصص: ٣٨)

«ما من مُستبَدِّ سياسي إلا ويتخذ له صفةً قدسيةً يشارك بها الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة بالله...!»

(عبد الرحمن الكواكبي)

(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ص ٣٤٤)

أولاً: الحكم الثيوقراطي Theocracy^١

من الأفضل أن نستخدم تعبير «الحكم الثيوقراطي» بدلاً من الحكم الديني؛ ذلك لأننا نعلم الدين كثيراً عندما ننسبُ إليه مثل هذا الحكم المطلق المتعسف، الذي يأخذ برقاب الناس باسم الإرادة الإلهية! فليس ثمة دينٌ من الديانات السماوية يذهب إليه أو يتمسك به، وإنما ظهرت في كل عصرٍ مجموعةٌ من أتباع هذا الدين أو ذلك تلجأ إلى تأويل بعض النصوص الدينية، وتقدّم اجتهاداتٍ شخصية وتفسيراتٍ ذاتية تمكّنها من

^١ مصطلح Theocracy مؤلف من مقطعين يونانيتين Theos ويعني إلهًا، وKratia بمعنى حكم؛ فهي تعني حرفياً «حكم الله» أو الحكم لله إما مباشرة أو من خلال رجال الدين، والدولة التي ينطبق عليها الحكم الثيوقراطي على هذا النحو هي الدولة اليهودية من موسى إلى القضاة. ومن أمثلة حكم رجال الدين

الوصول إلى السلطة، فتكون لها مقاليد الأمور، وهي تستخدم في الأعم الأغلب أحط السبل: كالدسائس، والقتل، والرشوة، واستمالة الأشخاص بالمال أو الإرهاب، والنفاق، والكذب على الله! وسوف نسوقُ نماذجَ كثيرةً من هذه القبيل طوال البحث.

والواقع أن الحكم الثيوقراطي ينشأ عندما ينقسم المجتمع السياسي — كما رأينا من قبل — إلى فئتين متميزتين، حاكمة ومحكومة، ويظهر سؤال: من أين جاء هذا التمايز؟ وإذا كان الحكام بشرًا كالمحكومين، فكيف تكون إرادتهم حرة تحدّد نفسها بنفسها، بينما إراداتُ المحكومين تخضع لهم وتنتقيد وتحدّد وفقًا لمشيئتهم؟ ... كيف نتصور إرادتين من طبيعةٍ بشريةٍ واحدة ليستا على درجةٍ واحدة، بل إحداهما تعلو على الأخرى؟^٢ أبسط وأسرع إجابة هي: لا بد أن يكون الحكام من طبيعةٍ غير طبيعة البشر، هكذا تصوّر القدماءُ الحاكمَ من طبيعةٍ إلهية؛ فهو إلهٌ على الأرض أو هو ابنُ الإله! ومن هنا جاء سُمُّ إرادته؛ فهي سامية لأنها إرادةٌ إلهيةٌ عليا، ثم تدرّج الأمر بعد ذلك إلى أن الله يختار الحاكم اختياريًا مباشرًا ليمارس السلطة باسمه على الأرض.

وعلى ذلك، فإننا نستطيع أن نقول إن التفكير قد اتجه أولاً إلى تأسيس السلطة على أساسٍ إلهي؛ فقليل إن السلطة مصدرها الله يختار من يشاء لممارستها، وما دام الحاكم يستمد سلطته من مصدرٍ علوي فهو يسمو على الطبيعة البشرية؛ وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين، إذ هو منفذٌ للمشيئة الإلهية.^٣

ولقد لعبت هذه الفكرة دورًا كبيرًا في التاريخ، وقامت عليها السلطة في معظم الحضارات القديمة، وأقرّتها المسيحية في أول عهدها، وإن حاربّتها فيما بعد، ثم استند إليها الملوك في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لتبرير سلطاتهم المطلقة واختصاصاتهم غير المقيّدة.^٤

«سافونارولا» في إيطاليا، وجون كالفن في سويسرا، ولقد صاغ هذا المصطلح لأول مرة المؤرخ اليهودي يوسفوس Josephus ليعني به التصور اليهودي للحكومة على نحو ما جاء في التوراة، التي تذهب إلى أن القوانين الإلهية هي مصدر الالتزامات السياسية والدينية معًا. انظر: R. Scruton, A Dictionary of Political Thought, p. 461.

^٢ قارن: ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٢٤، وأيضًا يحيى الجمل، «الأنظمة السياسية المعاصرة»، ٧٠-٧١.

^٣ د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٢٤.

^٤ المرجع نفسه، ص ١٢٥.

على أن هذه الفكرة قد تطوّرت واتخذت ثلاث صورٍ متتابعة هي:

(١) في الأصل كان الحاكم يُعد من طبيعةٍ إلهية؛ فهو لم يكن مختارًا من الإله، بل كان الله نفسه. وقد قامت الحضارات القديمة عمومًا في مصر، وفي فارس، وفي الهند، وفي الصين، على أساس هذه النظرية، وكان الملوك والأباطرة يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة، وقد وُجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدّسون الإمبراطور ويعُدونه إلهًا،^٥ وإن كان الشرق هو أصلها ومنبعها.

(٢) تطوّرت النظرية مع ظهور المسيحية، ولم يُعد الحاكم إلهًا أو من طبيعةٍ إلهية، ولكنه يستمدُّ سلطته من الله؛ فالحاكم إنسانٌ يصطفيه الله ويُدعاه السلطة، وفي هذه المرحلة تُسمى النظرية «نظرية الحق الإلهي المباشر»؛ لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة، دون تدخُّل إرادةٍ أخرى في اختياره؛ ومن ثمَّ فهو يحكِّم بمقتضى الحق الإلهي المباشر.^٦

(٣) منذ العصور الوسطى، وأثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطور، قامت فكرةٌ جديدة مقتضاها أن الله لا يختار الحاكم بطريقةٍ مباشرة، وأن السلطة — وإن كان مصدرها الله — فإن اختيار الشخص الذي يمارسها يكون للشعب. وبعبارةٍ أخرى ظهر الفصل بين السلطة والحاكم الذي يمارسها؛ فالسلطة في ذاتها من عند الله، ولكن الله لا يتدخَّل مباشرة في اختيار الحاكم، وإن كان من الممكن أن يرشد الأفراد إلى الطريق الذي يؤدي بهم إلى اختيار حاكمٍ معين؛ ومن ثمَّ فالله يختار الحاكم بطريقةٍ غير مباشرة، ويكون الحاكم قد تولى السلطة عن طريق الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية، أو بمقتضى الحق الإلهي غير المباشر (نظرية الحق الإلهي غير المباشر).^٧

^٥ ظلت فكرة تقديس الإمبراطور موجودة في العصور الحديثة عند اليابانيين حتى عام ١٩٤٧ م.

^٦ د. ثروت بدوي، ص ١٢٦.

^٧ كان القديس توما الأكويني من أكبر دعاة الحق الإلهي غير المباشر؛ إذ فرَّق بين السلطة في ذاتها التي تصدر عن الله، والسلطة الواقعية؛ أي طريقة ممارستها، وهذه تكون للشعب، الشعب هو الذي يختار الوسيلة التي تمارس بها السلطة؛ وبالتالي فهو الذي يعيِّن الأشخاص الذين يتولَّون السلطة، ثم نجد الأفكار نفسها على لسان كلِّ من سلومات وسوارز في نهاية القرن السادس عشر وأوائل السبع عشر. د.

ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٢٧.

سوف نعرض فيما يلي لنماذج من الحكم الثيوقراطي في الشرق القديم، لنرى كيف بدأ نظام الحكم عندنا بتأليه الحاكم، فارتدى الاستبداد منذ البداية زياً دينياً، ثم انتهى في العصر الحديث إلى تأليه الحاكم أيضاً، حتى لقد أصبح لدينا الاستعداد للركوع أمام الطاغية، على تنوع مجالات الركوع واختلاف أغراضها، دون أن نجد في السجود شيئاً غريباً غير مألوف على نحو ما وجد اليونانيون عندما طلب منهم الإسكندر تقليد الشرقيين، وانتهوا معه إلى اتفاق «أن تقتصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط!»

ثانياً: تأليه الحاكم في مصر القديمة

كان الملك في مصر الفرعونية إلهاً منذ بداية النظام الملكي فيها، ولم تكن هذه الألوهية رمزية أو مجازية تشير فقط إلى سلطته المطلقة، ومكانته السامية، بل هي تُعبّر حرفياً عن عقيدة كانت إحدى السمات التي تميّزت بها مصر الفرعونية، وهي عقيدة تطوّرت على مرّ السنين، لكنها لم تفقد شيئاً من قدرتها وتأثيرها.

فالملك هو قبل كل شيء الإله حورس Horus أو الإله الصقر، وهو أحياناً إله الشمس «رع»، ويصبح حورس تابعاً له، ويصبح الملك في هذه الحالة هو «حورس-رع» أو يصبح فيما بعد «ابن الإله رع» وهو في جميع الحالات إله بين الآلهة، ويمثّل البلاد بين الآلهة وتتجسّد فيه مصر، ويمثّلها في مجمع الآلهة، وهو من ناحية أخرى الوسيط الرسمي الوحيد بين الشعب والآلهة، والكاهن الأوحّد المعترف به للآلهة كلها.^٨

بل إننا نجد نصوصاً في تمجيد الملك تصفه بأنه في وقت واحد مجموعة من الآلهة وليس مجرد إله بين الآلهة؛ فهو «سيا» إله الإدراك، وهو «رع» إله الشمس، وهو «خنوم» خالق البشر على دولاّب الخزاف، وهو «باسنث» الآلهة الحامية و«سخمث» إلهة العقاب، ومعنى ذلك أن «الفهم» والإدراك، والحكم الأعلى، وإكثار السكان، والحماية والعقاب هل كلها من خواص الملك، والملك هو كل واحد منها، «فالملك هو كل هذه الآلهة!»^٩ وكثيراً ما يُقال إن الإله الأعلى «رع» هو الذي نصّب ابنه ملكاً على أرض مصر؛ ولهذا اتخذ فرعون منذ المملكة القديمة لقباً هو «ابن رع»؛ فهو الابن الجسدي الذي

^٨ «تاريخ الحضارات العام»، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة فريد داخر وفؤاد أبو ريحان، ص ٤٦، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، عام ١٩٨٦ م.

^٩ هـ. فرانكفورت، «ما قبل الفلسفة»، ص ٨٢، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مكتبة الحياة، ١٩٦٠ م.

جاء من صُلب إله الشمس «رع»، ولم يكن أحدٌ يُنكر ميلاده في هذه الدنيا من امرأةٍ معيّنة، لكنَّ أباه، مع ذلك، إله؛ ذلك لأن من واجب «رع» الإله الأكبر أن يضمَّن لأرض مصر حكمًا إلهيًا، ونظرًا لاهتمامه بمستقبل البلاد فإنه كان يتردّد على الأرض لينسل لها حكامها! أما الأب الأرضي، فلم يكن مشكلةً عند المصريين؛ إذ يزعمون أن الإله الأكبر حين ينشُد النسل، فإنه يتخذ شكل الملك الحي، ويهب له المنى الذي سيصبح فيما بعد «ابن رع»، لقد كانت حتشبسوت ابنةً تحتتمس الأول، إلا أن قصة ميلادها الإلهي الذي أتاح لها أن تغدو فرعونًا لمصر، تدلُّ دلالةً واضحةً على حصول الاستبدال هنا، وعلى أن الإله الأكبر آمون رع هو أبوها الفعلي؛ فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها، وأوصوا «آمون» بزيارتها وفرعون في أوج شبابه، فاتخذ آمون هيئةً تحتتمس الأول، وذهب إليها، وضاجعها، ثم أوصاها بأن: «اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو حتشبسوت، وهي التي ستقوم بوظيفة الملك!»^{١٠}

وعندما يعتلي فرعونُ العرش كان على الناس أن يفرحوا ويبتهجوا؛ لأن أحد الأرباب أقيم رئيسًا على كل البلاد؛ إذ سوف ترتفع المياه في النيل ولا يهبط منسوبها، ويرافق اسم الملك شارات ترمز إلى «الحياة والصحة والقوة».^{١١} وحتى بعد الوفاة يبقى فرعون يحدبُ على مصر ويعطفُ عليها؛ ولهذا حق له أكثر من أي إنسانٍ آخر، أن يخلد ذكره ويبقى حيًّا إلى الأبد.

ولا يصبح الملك ملكًا إلا بعد حفلة التتويج، وهي حفلة تتم مراسمها عادة، في مدينة منف، بسلسلةٍ من الطقوس الرمزية والأدعية التقليدية، التي يتم فيها تذكير الناس بتوحيد الملكتين في شخص الملك، فيدخل بين مصاف الآلهة ويصبح مساويًا لهم، ويتسلم خلال التتويج «الصولجان والسوط»، وبعد ذلك ينتصب ناهضًا وعلى هامته تاج الجنوب الأبيض والشمال الأحمر، ثم البشنت Peschent الذي يجمع بينهما، ويجلس

^{١٠} هـ. فرانكفورت، «ما قبل الفلسفة»، ص ٩٠.

^{١١} ترتبط سيطرة الحاكم على ظواهر الطبيعة وصلته بها عمومًا، بإضفاء القدسية على شخصيته؛ فكما كان مقدسًا كانت له علاقةٌ وطيدة بالطبيعة وظواهرها؛ ولهذا اعتقد الناس في العصر العباسي — على نحو ما سنرى في الفصل الثاني من الباب الثالث — أن موت الخليفة أو اغتياله يؤدي إلى اضطرابٍ في ظواهر الطبيعة، واختلال في نظام الكون، فتحجب الشمس ويمتنع المطر ... إلخ!

على العرش فوق البردي واللوتس، ويدور حول الجدار الأبيض رمزًا لتوليّه الدفاع عن مصر أسوةً بالشمس التي تقوم بدورة حول الأرض.^{١٢} غير أن فرعونَ الذي هو الملك الإله طوال حياته، يتحول أيضًا إلى إله بعد وفاته، ومن هنا فإنه يستحق مناسك العبادة والتكريم الواجبة للملك المتوفّي، إنه يصعد إلى السماء ليتحد بقرص الشمس ويندمج مع أبيه «رع»، ويصف «برستد» الملك وهو يسبح في السماء، بعد الموت، ليسكن مع والده إلى الأبد في صفحاتٍ طويلةٍ رائعة وممتعة، حتى يستقرّ في تلك المملكة العنيدة التي مقرّها السماء.^{١٣}

وهذا التّأليه في الدارين، الفانية والباقية، ليس من نزوات ملكٍ عاتٍ مستبدٍّ أوجب على رعاياه الخانعين الأخذ بها، وإنما هو عقيدةٌ تنبع عن إيمان ثابت وأكد بأنه إله، وإلهٌ عظيمٌ دائم الاتصال بالآلهة الكبار، وأن له القدرة على الطبيعة؛ فهو يستطيع السيطرة على ظواهرها ويسخرها لما فيه الخير العام والصالح لمصر؛ ولهذا يقول أحد الوزراء: «إن الملك إله تُساعدنا أعماله على الحياة»، أو يقول أحد الفراعنة المتوفّين «كنتُ ملكًا أقوم بتأمين نمو الشعير!»

ولهذا فإن علينا ألا نعجب إذا عرفنا أن الملك بموجب ألقابه الرسمية «سيد المصريين» أو «ربهم»، وهو أيضًا «السيدتان»؛ أي ملتي الإلهتين الحاميتين اللتين تحميان الشمال والجنوب. أما اللقب الموازي فهو «السيدان» ويعبر عن هذه العقيدة بأن الإلهين المتنافسين لمصر العليا والسفلى «حورس» و«ست» يقيمان جسدياً ويصطلحان في شخص الملك.

ولهذا كله فإن الملك في مصر يتسم بالسّمات الآتية:

(١) شخصية إلهية مقدسة؛ وبالتالي فهو أقدس من أن يخاطبه أحدٌ مباشرة؛ فمن كان بشراً عادياً فهو لا يستطيع أن يتكلم «مع» الملك، وإنما هو يمكن أن يتحدث في حضرة الملك! بل إن كل ما هو جزءٌ من شخص الملك، كظله مثلاً، مُترعٌ بالقداسة، فلا يقوى البشر على الدنو منه.

^{١٢} تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، ص ٤٨.

^{١٣} هـ. برستد، «فجر الضمير»، ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) هذه الشخصية الإلهية تتمتع بعلم إلهي أيضاً فلا تخفى عليه خافية، يقول أحد الوزراء إن جلالته عليم بكل شيء، بما حدث وبما يقع، وليس هناك في هذه الدنيا شيء لا يعلمه، إنه توت إله الحكمة في كل شيء، وما من معرفة إلا وقد أحاط بها.»

(٣) إن كل ما يتفوه به صاحب الجلالة يجب أن ينفذ، بل لا بد أن يتحقق فوراً؛ ذلك لأن مشيئة الملك وإرادته هي القانون، ولها ما للعقيدة الدينية من قوة وشكيمة؛ فهو يعمل ما يجب أن يُعمل، ولا يرتكب قَطُّ إثماً أو ما يُثير بغضاً أو حقداً، وهكذا لا يسع المواطن المصري العادي إلا التسليم والخضوع لأوامره ونواهيته.

(٤) ترتب على شخصية الملك الأسطورية هذه نتيجة مهمة أيضاً، هي أنه لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة؛ إذ لم تكن هناك حاجة إليها ما دامت كلها متمثلة في شخص الإله، الذي كان دائماً على استعداد لإصدار الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة وطرق التعامل فيها، وربما كان من أسباب عدم وجود قواعد قانونية: الخوف من أن تُقيد سلطة الملك الشخصية.

(٥) كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية التي يمكن أن تتغير إذا اقتضت رغبته ذلك.

(٦) كان الملك هو همزة الوصل الوحيدة بين الناس والآلهة — فهو الكاهن الأكبر وهو الذي يُعين الكهنة لمساعدته — ومن هنا فهو وحده الذي كان يستطيع تفسير ما تريده ماعت Maat إلهة العدالة، ويقوم بتطبيقه في مملكته؛ ولهذا كان من المفاهيم الأساسية التي يُسَلَّم بها الجميع، أن الإرادة الملكية لا يمكن أن تهدف إلا لسعادة مصر ورخائها.^{١٤}

(٧) معنى ذلك كله أن فرعون في مصر هو المُشرِّع والمنفِّذ، وهو الذي يحكم القضاء باسمه، وهو الذي يعرف رغبات الآلهة ويحققها، وكثيراً ما كان يقول في أوامره لابنه أو لوزيره: «إن الآلهة ترغب في إحقاق الحق، وهي تكره أشد الكراهية الأخذ بالوجوه والتحيز!»^{١٥} فما هنا الناموس! فرعون هو المرجع الأعلى، والموئل الأسمى، إليه وحده تُرفع طلبات الاسترحام ولا يُمنع منها أحدٌ من رعايا فرعون مهما اتضع قدره وانحط

^{١٤} د. بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، ص ١٨، ط ٩، عام ١٩٩٠م، مكتبة الأنجلو المصرية.

شأنه، وبذلك تُتاح له فرصة مراقبة أعمال عُماله المتصرِّفين في شئون مملكته الشاسعة، والضرب بشدة على أيدي العابثين بأمورها والخارجين على إرادته.^{١٥}

ثالثاً: الطاعة البابلية

كانت السلطة السياسية في بلاد ما بين النهرين تستند باستمرار إلى مصدر إلهي؛ فلقد هبط النظام الملكي من السماء، والملك هو «حاكم المدينة» وهو «الكاهن الأعظم» وهو نائب الآلهة ومندوبها.

ويُفاخر الملوك بالأصل الملكي الذي ينتسبون إليه، لكنهم مع ذلك لا يفتنون في الوقت ذاته، يذكرون الناس باختيار الآلهة لهم! وإذا ما اختار الملك ابناً ليتولى الحكم بعده، حرص على أن يعرض هذا الاختيار على الآلهة لتُقَرَّه.

وبعد المصادقة على الاختيار يقسم الابنُ يمينَ الولاء والخضوع والاحترام لأبيه، ويدخل «المختار» إلى بيت الوراثة حيث يدرب على مهام منصبه المقبل، ويوم ارتقائه العرش تُجرى احتفالات دينية يُمنح أثناءها الابنُ المختار اسمه الملكي، ويقلد الشعارات رمز السلطة الإلهية.^{١٦}

ولم يكن ملك بابل من الوجهة القانونية إلا وكيلاً لإله المدينة، ومن أجل هذا كانت الضرائب تُفرض باسم الإله، وكان الملك أثناء تنويجه يُقام له حفلٌ كبير تخلع عليه الكهنة سلطته الملكية، ويأخذ بيد «بعل» ويخترق شوارع المدينة في موكبٍ مهيبٍ مُمسكاً بصورة «مردوخ»، وكان الملك في هذه الاحتفالات يرتدي زيَّ الكاهن، وكان هذا رمزاً لاتحاد الدين والدولة، ولعله كان أيضاً يرمز إلى الأصل الكهنوتي للسلطة الملكية، وكانت تُحيط بعرشه جميع مظاهر خوارق الطبيعة، ومن شأن هذه كلها أن تجعل الخروج عليه كفرةً ليس مثله كفر، لا يُجزى من يجزى عليه بضياع رقبته فحسب، بل يُجزى أيضاً بخسران روحه، وحتى حمورابي العظيم نفسه تلقى قوانينه من الإله.^{١٧}

^{١٥} تاريخ الحضارات العام، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة فريد داخر وفؤاد أبو ريحان، المجلد الأول، ص ٥٢-٥٣.

^{١٦} تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، ص ١٣٩.

^{١٧} ول ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٤، ص ٢٨٠-٢٨١، ترجمة محمد بدران، وكذلك ثروت بدوي، «أصول الفكر السياسي»، ص ٣٦، دار النهضة العربية، عام ١٩٧٦م.

ولقد كانت الفضيلة الكبرى في بلاد ما بين النهرين عمومًا، وبابل بصفة خاصة، هي الطاعة التامة؛^{١٨} فالدولة تقوم أساسًا على الطاعة والخضوع للسلطة، فلا عجب أن نرى إذن أن «الحياة الفاضلة» في أرض الرافدين كانت هي الحياة الطبيعية؛ حيث كان الفرد يقف في مركز مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة تحدُّ من حرية عمله ونشاطه، وكان الأمر في الماضي السحيق على نحو ما هو عليه في يومنا الراهن، تبدأ دوائر السلطة، أو الطاعة لا فرق، من دائرة الأسرة حيث يُوصى العراقي القديم بهذه العبارة: «اسمع كلمة أمك، كما تسمع كلمة إلهك، واسمع كلمة أخيك الأكبر كما تسمع كلمة أبيك.» وتنتهي هذه الدوائر بالدولة والمجتمع؛ فهناك المراقب والمحاسب، والمشرّف في الزراعة وفي التجارة، ثم هناك الملك وهو فوقهم جميعًا، والكل يطلب الطاعة من المواطن بل الاستسلام والخضوع المطلق، وكان العراقي القديم كالعراقي الحديث، ينظر إلى الجمهور الذي لا قائد له نظرة الاستياء والشفقة والخوف أيضًا «الجنود بلا ملك غنم بلا راع!» (لاحظ تعبير الغنم، وهم حتى في حالة وجود الراعي لا بد أن يكونوا غنمًا! ... إلخ)، و«العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش ري»، و«الفلاحون بلا مشرف كحقل بلا حارث».^{١٩}

وهكذا نجد أنه يستحيل وجود عالم منظم ما لم تفرض عليه سلطة عليا إرادتها. والفرد هنا يشعر بأن السلطة دائمًا على حق — كما كان المصريون يعتقدون أن فرعون لا يمكن أن يرتكب خطأً أو يقترب إثماً — أوامر القصر، كأوامر «أنو Anu» لا تتبدل، كلمة الملك حق، ونطقه كناطق الإله لا يغيره شيء، والعصر الذهبي القادم هو «عصر الطاعة» كما تنبأ «الشعراء في نشيد يصف المستقبل».^{٢٠}

وفي بلاد ما بين النهرين عمومًا كان دور الملك الرسمي أنه ممثل الآلهة على الأرض أو أنه ينوب عنها؛ فقد منحته الآلهة السلطة لكي يتصرف نيابةً عنها، وهي تتوقع منه أن يعامل الناس بالعدل وبلا محاباة؛ بحيث يدافع عن الضعيف أمام القوي، وأن يكون نصيرًا لليتامى والأرامل، وقد كان يوجّه الاعتبارات الأخلاقية لما تجلبه من رضا الآلهة وبركاتهما وما يمنع لعناتها.

^{١٨} ما زالت هي الفضيلة الكبرى في كل بلدان الشرق!

^{١٩} راجع في ذلك كله هـ. فرانكفورت، «ما قبل الفلسفة»، ص ٢٤٠.

^{٢٠} المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

ولقد تداولت الأجيال طرائق الحياة والحكم السليمة، وأيدتها بالنصوص التي تقدّم التعليمات والنصائح، لقد كانوا يعتقدون أن سلامة الملك تقوم عليها سلامة الجماعة؛ ولهذا تتخذ إجراءات صارمة لضمان ذلك،^{٢١} وما زالت تتخذ هذه الإجراءات الصارمة لضمان سلامة «ولي النعم».^{٢٢}

رابعاً: فارس

كان الفرس يطلقون على الإمبراطور لقب «ملك الملوك»، وهو صاحب السلطة المطلقة في طول البلاد وعرضها، فكانت الكلمة التي تصدر من فيه كافية لإعدام من يشاء من غير محاكمة ولا بيان للأسباب، تماماً كما يحدث عند الطغاة اليوم! وكان في بعض الأحيان يمنح أمه أو كبيرة زوجاته حق القتل القائم على النزوات والأهواء، وقلما كان أحد من الأهالي — ومنهم كبار وأعيان — يجرؤ على انتقاد الملك أو لومه، كما كان الرأي العام ضعيفاً عاجزاً عاجزاً مصدره الحَيْطَة والحذر، لدرجة أن كان كلُّ ما يفعله من يرى الملك يقتل ابنه البريء أمام عينيه رمياً بالسهم أن يُثني على مهارة الملك العظيمة في الرماية، وكان المذنبون الذين تلهب السياط أجسادهم بأمر الملك يشكرون له تفضُّله بأنه لم يغفل عن ذكرهم.^{٢٣}

وعندما غزا الإسكندر فارس وجد القوم يسجدون للإمبراطور ويؤلّهونه، فابتدع سياسته الخاصة بالمزج وإدماج العناصر المقدونية بالفارسية في إمبراطوريته، واتخذ في المناسبات العامة الزيَّ الفارسي، ومراسم البلاط الفارسي، وإذ ذاك أزمع على اقتباس تلك العادة الفارسية؛ عادة السجود للملك، وهي التي كان يتعيّن بمقتضاها على جميع من يقتربون من الملك السجود له، وهو إجراء تقتضيه بالنسبة للفرس الشعائر الرسمية!

^{٢١} المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٢٨، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٧٣، مايو ١٩٩٣ م.

^{٢٢} «في سبيل تأمين سلامة صدام حسين قامت الشرطة السرية بتعذيب آلاف المواطنين، وقتل عدد لا يُعرف على وجه التحديد، وأنشأت أجهزة استخبارات للتجسس على الشرطة والجيش، ثم قامت بتكوين «ست مجموعات» خاصة لقتل اللاجئين السياسيين العراقيين في مصر وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ... إلخ»، جمهورية الخوف، ص ٤٨-٥٣.

^{٢٣} قارن في ذلك «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، ص ٢٧٣، وول ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٤، ص ٢٨٠-٢٨١؛ وثروت بدوي، «أصول الفكر السياسي»، ص ٣٦.

ولكنه كان في نظر اليونانيين المقدونيين، ينطوي على عبادةٍ حقيقية للحاكم، وما كان الإنسان ليسجد إلا للآلهة، وكان الإسكندر على بيّنة من موقف اليونان، ومعنى ذلك أنه كان ينوي محاكاة الشرقيين في تأليه الحاكم، أعني أنه كان يريد أن يصبح بصفةٍ رسمية الإله في إمبراطوريته على نحو ما سنبين بعد قليل.

خامساً: الصين

كان التنظيم السياسي في الصين القديمة يقوم على أساس أن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء، هو يحكم وفقاً للحق الإلهي الذي يخوّله سلطةً مطلقة، وكانت عبارة «مقبول من السماء» عن طريق الشعائر «هي رخصة الملك والسيادة، وهي التي تزوّده بالنفوذ السياسي القوي الذي يُلزم رعاياه بالولاء له»؛ فهو «ابن السماء وممثل الكائن الأعلى، ومن أجل ذلك فإن مملكته كانت تُسمى أحياناً تيان-شان؛ أي التي تحكّمها السماء، وقد ترجم الأوروبيون هذه العبارة بالمملكة السماوية.

وبفضل سلطات الإمبراطور الإلهي كانت له السيطرة على الفصول — كما هي العادة في الحاكم الإلهي! وكان يأمر الناس أن يوفّقوا بين أعمالهم وبين النظام السماوي المسيطر على العالم، وكانت حكمته هي القانون وأحكامه هي القضاء الذي لا مرد له؛ فهو المدبر لشئون الدولة، ورئيس ديانتها يُعيّن جميع موظفيها، ويمتحن المتسابقين لأعلى المناصب، ويختار من يخلفه على العرش.

ويُعاون الإمبراطور في تصريف وإدارة شئون الإمبراطورية مجلسان؛ أحدهما مجلس الأعيان، ويُختار أعضاؤه من الأفراد الأرستقراطيين، وثانيهما مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يُختارون من خيرة رجال الدولة.

كما كان محاطاً بحلقةٍ قوية من المستشارين والمبعوثين من مصلحته أن يعمل بمشورتهم، وإذا ظلم أو فسّد حكمه خسر بحكم العادات المرعية، وباتفاق أهل الدولة، «تفويض السماء» وأمكن خلعه دون أن يُعد ذلك خروجاً على العادات والدين أو الأخلاق! فقد كانت السماء تُبدي غضبها بأن تقلّب الجو في علاماتٍ أخرى كالصواعق، وهي اضطراباتٌ في ظواهر الطبيعة.^{٢٤}

^{٢٤} لاحظ باستمرار الارتباط بين الحاكم الإلهي وظواهر الطبيعة، سواء في حالة تعيينه فتنظم أو في حالة اغتياله فتضطرب.

وينبغي علينا ألا نخلط فنظن أن وجود المجالس الاستشارية يعني أن هناك لوثاً من الرقابة الشعبية على الملك؛ فهذا أمرٌ لا أثر له: إن الملك يستشير إذا شاءت إرادته الملكية، ومن حقه ألا يستشير فلا شيء يُلزمه بقبول المشورة، أو الالتزام برأي الآخرين؛ فليس ثمة سوى الإرادة الملكية التي هي إرادة السماء، أما الشعب فلا وجود له، وإذا كان الإمبراطور يتحدث إلى الشعب باستمرارٍ بجلالٍ وبرقةٍ وعطفٍ أبوي، فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ مشاعر الذاتية؛ فهو يعتقد أنه لم يُولد إلا ليُجرَّ مركبة الإمبراطور؛ فذلك هو قدره المحتوم، ولا يبدو لهم أمراً مزعجاً أن يبيعوا أنفسهم كعبيد، وأن يأكلوا خبز العبودية المر! على ما يقوله هيجل.^{٢٥}

سادساً: الإسكندر يؤلِّه نفسه في الشرق!

وقعت المدن اليونانية، لما يقرب من قرن ونصف، تحت سيطرة الطغاة فيما يُسمى عادةً عصرَ طغاة الإغريق، ابتداءً من طاغية كورنثة وانتهاً بطاغية أثينا وأبنائه — وهي حقبةٌ ذاق فيها المواطنُ الكثيرَ من الظلم والاضطهاد والمعاناة — لكن لم يحدث أن طلب أحدُ الطغاة من الشعب أن يسجدَ له عندما يشرف واحدٌ منهم بالمثل بين يديه، صحيحٌ أن المدن اليونانية تقلبت عليها الأنظمة وعرفت — من بين ما عرفت — النظام الملكي، لكنه لم يكن بقسوة النظام الشرقي، وتبعاً لذلك يظلُّ من الصواب أن نقولَ إن المدينة اليونانية كانت جمهوريةً في مقابل النظام الملكي في الشرق؛ ولهذا فإنه يُقال عادةً إنه بعد غزو الإسكندر للشرق انهمزت المدينة اليونانية الجمهورية وانتصر النظام الملكي؛ فقد قامت دولةٌ واسعة الأرجاء كثيرة السكان على أنقاض مقاطعاتٍ صغيرة، وانتقل مركز الثقل في العالم اليوناني نحو الشرق، وأصبح تطوُّر النظام اليوناني أمراً محتوماً، لكن في أي اتجاهٍ يسير هذا التطور؟ لقد ظل الرجل اليوناني يخضع للقانون الذي يصنعه البشر، ولم يخطر بباله أن يكون الحاكم إلهاً، أو أنه يمثِّل الإله على الأرض؛ ففكرة تأليه Deification الملك أو الإمبراطور صناعةٌ شرقية محلية فحسب! ولهذا شهد الشرق أسوأ أنواع الطغيان، وكان النموذج الأعلى للطغيان إن صحَّ التعبير.

^{٢٥} هيجل، «محاضرات في فلسفة التاريخ»، الجزء الثاني: العالم الشرقي، ص ٩٥-٩٦.

كيف سار التطور بعد أن التحم الشرقُ بالغرب بعد غزو الإسكندر؟ إن النظام الملكي الشرقي لا يقبل بمبدأ الحرية السياسية الذي كان سائدًا في المدن اليونانية، لا سيما في أثينا؛ فقد أصبح المواطنُ الآن تابعًا، وحل القصر محل الجمعية الشعبية أو «الجمعية الوطنية»، وكانت النتيجة أن أصبحت السلطة الملكية مطلقة، وأصبح الملك هو الشريعة الحية لا يقيدُه شيء، ولا يخضع لأية رقابة؛ فأرادته إرادةٌ مطلقة، وظهرت عباراتٌ تؤيد ذلك مثل «إن ما يقرُّه الملك هو عادلٌ أبدًا».^{٢٦}

ونقل الإسكندر فكرة «التاج» من فارس حتى أصبحت مرادفة للملك، وكذلك لفظ العرش، واستخدمه كل خلفائه من بعده. والمقصود بالتاج عُصبة بيضاء — وأحيانًا يضاف اللون الأرجواني — تحيط بالرأس وتجمع الشعر وتُعد إلى الوراثة.^{٢٧} أصبح الملك، في المرحلة الهلنستية، غير مقيد؛ فهو المشرع الوحيد للبلاد، وهو القائد الأعلى للجيش، وهو الذي يعلم كل شيء ويُصدر أوامره في شتى الموضوعات، ويوجه الكتب الدورية إلى الموظفين، ويُجيب عن أسئلتهم، وهو أعلى سلطة قضائية.^{٢٨}

وبعد غزو الإسكندر لفارس أطلق على نفسه «سيد آسيا»، وكانت آسيا تعني الإمبراطورية الفارسية، وكان قبل ذلك قد أطلق على نفسه «ليث فارس الهصور»، ثم تسمّى باسم الملك، وهو لقب لم يستعمل إطلاقًا على العملة التي سكَّها في مقدونيا، وقد أخذت هذه الألقاب في الظهور على بعض العملات الآسيوية التي كان يُصدرها.^{٢٩} وبدأ الإسكندر يأخذ بعادات الشرق وثيابهم، ويتزوج منهم، إلى أن وصل إلى أعلى عادة وهي تأليه الحاكم، فأراد أن يعترف به الشعب الآسيوي — بل واليوناني أيضًا — ابناً «لزيوس - آمون»! ويرى ديورانت أن الإسكندر لو أنه تخلى عن فكرة أنه «ابن الإله آمون» لكان من المحتمل أن يغضبَ المصريون لخروجه هذا الخروج العنيف عن

^{٢٦} تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، ص ٤٠٢.

^{٢٧} المرجع نفسه، ص ٤١٦.

^{٢٨} المرجع نفسه، ص ٤١٧.

^{٢٩} و. و. تارن، «الإسكندر الأكبر»، ص ١٠٣، ترجمة زكي علي، مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٣ م.

السوابق المقررة عندهم.^{٢٠} ولقد أكد الكهنة في سيوة وبابل^{٢١} — وهم الذين يعتقد الناس فيهم أن لديهم مصادر خاصة — أنه من نسل الآلهة! وبدأت القصص الأسطورية تُروى عن ارتباط هذه الشخصية المقدسة بظواهر الطبيعة؛ فلقد تعرّفت الأمواج نفسها على الإسكندر، وهو يسير بمحاذاة الشاطئ، فتأكّدت أنه سيدها ... وراحت تسبح بحمده، وقدّمت له الولاء بوصفه إلهًا! فيما يروي و. تارن W. W. Tarn^{٢٢}

وشيثًا فشيثًا بدأ الإسكندر يعتقد أنه إله حقاّ وبأكثر من المعنى المجازي لهذا اللفظ! وهكذا ابتداءً من ربيع عام ٣٢٧ (ق.م.) بدأت سياسته الخاصة بالمزج وإدماج العناصر المقدونية بالفارسية تأخذ منحىً جديدًا، عندما أزمع على اقتباس عادة فارسية هي السجود — التي كان يتعين بمقتضاها على جميع من يقربون من الملك أن يؤدوها! غير أن هذا الأمر كان يعني في نظر اليونانيين والمقدونيين عبادةً حقّة للإمبراطور، وهو أمرٌ لم يألفوه من قبل، ولقد كان الإسكندر على بينةٍ من الموقف، وذلك لا يعني سوى شيءٍ واحدٍ هو أنه أراد تأليه نفسه، أراد أن يصبح إلهًا بالفعل.^{٢٣}

وعندما ابتدع الإسكندر عادة السجود هذه، تطوّرت الأمور على نحوٍ غيرٍ منتظر؛ فقد عارضها المقدونيون بشدة، وأظهر البعض استياءه وغبه، بل إن أحد قواده فعل ما هو أسوأ من المعارضة؛ فعندما سمع بمطلب الإسكندر استولت عليه نوبةٌ من الضحك! وأخيرًا اتفقوا معه على أن يقصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط! وكان الإسكندر قد أوتي قدرةً فائقةً على الإحساس بما هو ممكنٌ من الأمور، فأسقط السجود من حسابهِ نهائيًا! Fons et Origo.^{٢٤}

وهكذا نجد أن الإسكندر لم يفكّر في تأليه نفسه إلا في الشرق، موطن تأليه الحكام؛ ولهذا كانت آسيا هي الأصل والمنبع Fons et Origo للاستبداد في كل الفلسفة السياسية

^{٢٠} ول ديورانت، «قصة الحضارة»، المجلد السابع، ترجمة محمد بدران، ص ٥٣٤-٥٣٥.

^{٢١} «عندما دخل الإسكندر بابل قيل له إن الناس سوف تركح أمامك؛ لأن البابليين يعتقدون أنك نلت العُلا بفضل مردوخ!»، هارولد لامب، «الإسكندر المقدوني»، ص ٢٤٧، ترجمة عبد الجبار المطلبي ومحمد ناصر الصانع، ومراجعة د. محمود الأمين، المكتبة الأهلية، بغداد، عام ١٩٦٥م.

^{٢٢} و. تارن، «الإسكندر الأكبر»، ص ١٢٨، ترجمة زكي علي، ومراجعة د. محمد سليم سالم، الناشر: مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٣م (الألف كتاب، رقم ٤١١).

^{٢٣} المرجع نفسه، ص ١٣٠.

^{٢٤} المرجع نفسه، ص ١٣٢.

في أوروبا، وكان الطغيان الشرقي هو النموذج الذي تحدّث عنه المفكّرون في عصر التنوير.^{٣٥}

فلقد كان تقديس الشرقيين للملك أمرًا مألوفًا عندهم. وقد نظر الرومان — فيما بعد — إلى هذه الفكرة في افتتان ورهبة! فقلّد بومبي الإسكندر الذي وافق على الألوهية لأغراض سياسية، وكان قيصر يلهو بالتأليه، وأصبح مارك أنطونيو، بغير خجل، هو ديونسيوس — أوزريس زوج كليوباترة — إيزيس ملكة مصر، وأطلقا على طفليهما اسم الشمس والقمر.^{٣٦}

وأقام أغسطس بحاسّته السياسية البارعة نموذجًا للمستقبل، فكان عليه أن يصبح في مصر الملك المقدّس، لكنه كان حذرًا في أماكن أخرى، ولا نجد سوى المُصابين بجنون العظمة من أمثال «كاليجولا»، ونيرون، ودميتيان؛ فهم وحدهم الذين طالبوا أن يُعبدوا في حياتهم، وأن يُنظر إلى كلٍّ منهم بوصفه سيّدًا وإلهًا Dominus & Deus؛ أي مالّكًا للعبيد وإلهًا للفانين.^{٣٧}

لكن هذه كلها محاولات باهتة تُحاكي الأصل؛ النموذج الشرقي الذي هو تأليه حقيقيّ للحاكم.

^{٣٥} Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, p. 463, Verso, London 1989

^{٣٦} جفري بارندر، «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، ص ١٠٣، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مايو ١٩٩٣ م.

^{٣٧} المرجع السابق، ص ١٠٤.

الفصل الثالث

عائلة الطغيان

«يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون؛ أي عند انتهاك القانون، وإلحاق الأذى بالآخرين.»

(جون لوك، «في الحكم المدني»، فقرة ٢٠٢)

«الشرطي الذي يُجاوِز حدود سلطاته يتحول إلى لصٍّ أو قاطع طريق ... كذلك مَنْ يتجاوز حدود السلطة المشروعة، سواء أكان موظفًا رفيعًا أم وضيعًا، ملكًا أم شرطيًا، بل إن جُرمه يكون أعظم إذا صدرَ عنَّ عظمَت الأمانة التي عُهد بها إليه ...»

(جون لوك، في الحكم المدني، فقرة ٢٠٢)

تمهيد

أفراد هذه العائلة «غير الكريمة» كثيرون؛ إذ يبدو أنها هي التي حكمت فترةً طويلة من التاريخ، وتُعطينا كتب التاريخ العظيمة انطباعًا أن عدد «الطغاة» و«المستبدين»، يفوق بشكلٍ هائل عدد الحكام الخيِّرين أو الصالحين، وأن هؤلاء الطغاة كانوا دائمًا موضوعًا للكراهية والخوف، ولم يكونوا قط موضوعًا للحب والإعجاب ...^١ ومما يؤكِّد ذلك ما يذهب إليه فقهاء القانون من أن استقرار القوانين الدستورية لم يكن أمرًا سهلًا؛

^١ .The Great Ideas, vol. 3, p. 939 (art. Tyranny)

فهي لم تصدر إلا بعد جهاد الشعوب وكفاحها، واستشهاد الكثيرين من أبنائها، لكي تستخلص الشعوب حقوقها من مغتصبها، وقد سجّل التاريخ أن الدساتير لم تصدر إلا بعد ثورات شعبية، أو ضغط قوي من جانب الشعب على حكامه، حتى في البلاد التي اتسم تطورها السياسي بالهدوء إلى حدّ كبير مثل إنجلترا.

(١) فقانون الماجنا كارتا Magna Carta (العهد الأعظم) صدر عام ١٢١٥م — وهو أول وثيقة مدوّنة في إنجلترا — بعد ثورة الأشراف والكنيسة على الملك «جون» فتحرّرت الكنيسة، وتحدّدت حقوق الملك الإقطاعية.^٢

(٢) حدث أكثر من صدام بين البرلمان الإنجليزي والملك شارل الأول عام ١٦٢٨م، أدى إلى الحرب الأهلية، ثم بعد ذلك مع الملك جيمس الثاني عام ١٦٨٨م ... إلخ.

دع عنك الثورة الكبرى التي قامت في فرنسا عام ١٧٨٩م، للمطالبة بحقوق الشعب وتأكيد حرياته، والعمل على احترامها. وصدر «إعلان حقوق الإنسان» الذي أصبح وثيقة عالمية نقلت عنه مختلف الدساتير، ومعنى ذلك كله أن البشرية لم تستطع أن تصل إلى الحكم الديمقراطي إلا بعد كفاحٍ مرير، أما الأنظمة اللاديمقراطية المسماة «بعائلة الطغيان» فهي تشمل عددًا كبيرًا من الأنظمة السياسية التي تتفق في أصولٍ وتختلف في فروعٍ ضئيلة القيمة، ومن هذه الأنظمة: الطغيان، الدكتاتورية، الاستبداد، السلطة المطلقة، الشمولية، الأوتوقراطية ... إلخ، وسوف نحاول أن نشرحها في إيجاز.

أولاً: الطغيان

أقدم النظم السياسية عند اليونان، وفي الشرق، ويبدو أن الشاعر اليوناني أرخيلوخوس Archilochus^٢ كان أول من استخدم كلمة طاغية Tyrannos عندما أطلقها على الملك جيجز Gyges ملك ليديا الذي أطاح بملكها السابق، واستولى على العرش، وليس واضحًا ما يعنيه الشاعر على وجه التحديد بقوله:

^٢ د. محمد كامل، «النظم السياسية»، ص ٥-٦، دار الفكر العربي بالقاهرة، عام ١٩٧١م.

^٣ أرخيلوخوس: أشهر شعراء اليونان في الهجاء، عاش في منتصف القرن السابع عشر قبل الميلاد.

«أنا لا أهتم بثروة «جيجز Gyges» وأنا لا أحسده، كما أنني لا أغار من أعمال الآلهة، ولا أرغب أن أكون طاغية...»^٤، أكان يقصد بلقب «الطاغية» هنا «المغتصب»، على اعتبار أن جيجز اغتصب عرش ليديا؟ ليس هناك إجابة حاسمة، وعلى أية حال فإن بعض المؤرخين يذهبون إلى احتمال أن تكون هذه الكلمة الجديدة التي استخدمها الشاعر في وصف الملك — وهي كلمة «الطاغية» — كلمة ليديية،^٥ ويعتقد البعض الآخر أن الكلمة الإنجليزية التي تعني طاغية Tyrant قد تكون مشتقة من اسم ترها Tyrha المدينة الليديية، ومعنى اللفظ هو «قلعة».^٦

لكنَّ هناك رأياً آخر يَرُدُّ الكلمة إلى القبائل التركية القديمة التي كانت تعيش متفرقة في آسيا العليا، وهي تركستان الحالية: «وكان الفرس يُسمُّون هذه البلاد توران، فكان اسم ترك أو تورانيه اسماً لجنس القبائل المتوحشة، وصار توران عند اليونان يلفظ «تيران» ومعناها طاغية أو عاتٍ، ولفظة ترك عند العثمانيين مرادفة لكلمة بربري».^٧

ويذكر البستاني أيضاً تحت مادة «طاغية»:

«ويقال طغى فلانٌ أي أسرف في المعاصي والظلم، والطاغية: الجبار، والأحمق، والمنكبر، والصاعقة، والمراد به هنا من تولى حكماً فاستبد وطغى، وتجاوز حدود الاستقامة والعدل، تنفيذاً لمأربه فيمن تناوله حكمه أو بلغت سلطته إليه...»^٨

ويقول كذلك: «وفي كتب اللغة أن الطاغية لقب ملك الروم، وقد وردت بهذا المعنى في تواريخ العرب، ولعلمهم أرادوا بها معنىً يفيد معنى اللفظة اليونانية «تيرانوس»، وأصل معناها عندهم ملك أو أمير، ووردت بهذا المعنى في بعض كتبهم وكتب الرومان».^٩

^٤ A. Andrewes, Greek Tyrants, p. 26.

^٥ ول ديورانت، «قصة الحضارة»، مجلد ٦، ص ٢٢٥، حاشية ١.

^٦ المرجع السابق. وربما كان ذلك لأن أشهر أمثلة في التاريخ القديم كانت من طغاة الإغريق كيبسولس Cypselus طاغية كورنثة، وابنه بريندر Periander الذي استمرَّت سيطرته على كورنثة أربعين عاماً. وأورثاجوراس Orthagoras طاغية سيكون Siconn، وثراسيبولوس Thrasybulus طاغية ملطية.

^٧ دائرة معارف البستاني، المجلد السادس، دار المعرفة، بيروت، ص ٩٢.

^٨ المرجع السابق، المجلد الحادي عشر، ص ١٦٥.

^٩ المرجع السابق.

والواقع أن البستاني يخلطُ هنا بين كلمة «طاغية» وكلمة «مستبد» التي أطلقها الأباطرة البيزنطيون على أبنائهم، على نحو ما سنعرف بعد قليل، رغم أنه هو نفسه يدرك أنهما كلمتان متميزتان، يقول: «ربما خلط البعض بين الطاغية والمستبد من الحكام؛ فالبون بينهما بَيْنٌ عظيم؛ فالمستبد من تفرّد برأيه واستقل به؛ فقد يكون مصلحاً يريد الخير ويأتيه، أما الطاغية فيستبد طبعاً مسرفاً في المعاصي والظلم، وقد يلجأ في طغيه إلى اتخاذ القوانين والشرائع سترًا يتستر به، فيتمكّن مما يطمح إليه من الجور، والظلم، والفتك برعيته، وهضم حقوقها. وقد يُكيف فظائعه بقلب العدل فيكون أشدّ الطغاة، وأشدّهم بطشاً بمن تناولتهم سلطته، وقد اختصّت الأمم والكتبة لقبَ طاغية بالملوك، ولم يطلقوه على كل من طغى منهم...»^{١٠} والبستاني يشير هنا إلى أن لقب «الطاغية» مصطلحٌ سياسي يُطلق على الحاكم المتعسف، على الرغم من أنه لغويًا قد يُطلق على الأفراد أيضًا، وسوف نرى أفلاطون، فيما بعد، يُوسّع معنى اللفظ ليطلق على الحاكم وعلى الفرد في آنٍ معاً، ويشكو البستاني من أن الناس يمكن أن تتقبل «الطغيان» بغير شكوى أو تذمر، وهي الصفة التي سوف يلصقها أرسطو بالشرقيين، ويرى أنهم يحملون طبيعة العبيد؛ ولهذا السبب لا يتذمرون من حكم الطاغية.

«وفي التاريخ ما يشير إلى أن الرعية قد تُبكم، أو لا تُبالغ في الشكوى إذا تسلّط طاغيةٌ عليها، كأن الجبن يأخذ منها كل مأخذ فيُخمد أنفاسها وترضخ صاغرة، كأنها تتقي شر نقمته،^{١١} خلافاً لما لو اعتدلت السلطة فتجاهر الرعية

^{١٠} المرجع نفسه.

^{١١} «حين يصير الناس في مدينة

ضفادعاً مفقوءة العيون،

فلا يثورون ولا يشكّون،

ولا يغنّون ولا يبغّون،

ولا يموتون ولا يحيون،

تحترق الغابات، والأطفال، والأزهار، تحترق الثمار

ويصبح الإنسان في موطنه

أذلّ من صرصار...!»

نزار قباني، الأعمال السياسية، ص ١٧، «قصيدة المثلون» بيروت، ١٩٧٤م.

بمطالبها، ولا يحول بطش الطاغية دون تألّبها، والمطالبة بما تروم من حقوق»^{١٢}.

ويختم البستاني حديثه عن «الطاغية» بطرح المشكلة التي كثيراً ما أُثيرت في تاريخ الطغاة، وأعني بها السؤال: أيجوز قتل الطاغية؟! «رأت العلماء»، في كل عهدٍ وآن، أن للأُم أن تلجأ إلى ما تيسر لها من الوسائل تخلصاً من الطغاة، وسوّغوا لها الفتك بهم، فأتاحوا لها قتلهم، ولم يعتبروا مَنْ قتل طاغية مجرماً، بل أوجبت له بعض القوانين المكافأة، قال شيشرون عن قوانين اليونان «إنها تقضي بمنح مَنْ قتل طاغيةً الجائزة الأوليّة، وله أن يسأل القاضي ما يتمنى وعلى القاضي إجابة سؤاله! فهو قانونٌ يُجيز القتل، وقال بعضهم بوجوب نبذه؛ لأن الطغي مسألة يُستكره حسمها بالسيف»^{١٣} وسوف نعود إلى هذه المشكلة فيما بعد، وعلينا الآن أن نستكمل تاريخ هذا المصطلح. الواقع أن كلمة «الطاغية Tyrant» لم تكن تعني بالضرورة في بداية استخدامها، حاكماً شريراً؛ ففي العصور اليونانية القديمة، وعلى وجه التحديد في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، كانت الكلمة تعني في بعض استخداماتها، «ملك» أو «حاكم»، بل قد يُسمّى الملك بالطاغية في سياق المديح أو المجاملة، ثم بدأت الكلمة تحمل معنىً كريهاً — هو الذي لا تزال تحمله حتى الآن — ابتداءً من الجيل الثاني من طغاة الإغريق؛ ففي العصر الكلاسيكي،^{١٤} سرت شحنة من الكراهية لكل من يُشتم منه أنه يعمل على تنصيب نفسه «طاغية»^{١٥}. ومع ذلك فقد استخدم «أسخيلوس» و«سوفكليس» في القرن الخامس كلمة طاغية Tyrannos لتُرادف لفظ «الملك»^{١٦}. غير أن فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، لا سيما أفلاطون وأرسطو — كما سنرى فيما بعد — أعلنوا بوضوح حاسمٍ التفرقة بين اللفظين؛ فلفظ «الملك» يُطلق على الحاكم الجيد أو الصالح، في حين تُطلق كلمة الطاغية على الحاكم الفاسد أو الشرير.^{١٧}

^{١٢} دائرة المعارف للبستاني، المجلد الحادي عشر، ص ١٦٥ م.

^{١٣} المرجع السابق، ص ١٦٦.

^{١٤} راجع هذا العصر في بحثنا «أفلاطون والمرأة»، ص ٢٤ وما بعدها.

^{١٥} A. Andrewes, Greek Tyrants, p. 20.

^{١٦} Ibid.

^{١٧} Ibid., p. 21.

وعندما اعتزل «صولون Solon» السياسة وتفرَّغ للشعر، نجده يُشير إلى أنه رفض أكثر من مرة أن يكون «طاغية»، ويمكن أن نفهم ما الذي كان يعنيه الطغيان في أثينا في ذلك الوقت! لقد كان «صولون» يقصد أنه كان متساهلاً للغاية مع الأرستقراطيين، وأنه رفض مصادرة أملاكهم وأراضيهم وإعادة توزيعها، كما هي عادة الطغاة عندما يصلون إلى الحكم، وهذا ما فعله كبسيلوس Cypselus طاغية كورنثة الشهير عام ٦٥٠ قبل الميلاد، الذي يفتتح المؤرخون به «عصر طغاة الإغريق»^{١٨}، وخلفه ابنه بريندر Periander (٦٥٢-٥٨٥ ق.م.)، ولقد اهتمت معظم الآداب القديمة، التي تحدثت عن الطغاة، اهتماماً خاصاً بالفرص غير العادية المتاحة أمامهم للاستمتاع باللذات الحسية المختلفة (ومن هنا كان أفلاطون بارعاً عندما جعل غاية هذا الحكم إشباع شهوات الحيوان الأكبر) على نحو ما سنعرف بعد قليل.^{١٩} وعندما فسّر صولون لأصدقائه سبب رفضه لوظيفة «الطاغية»، ركّز كل حديثه حول المغريات المادية التي يكون الطغاة قلقين بشأنها.

أما من حيث الشكل الدستوري لهذا الضرب من ضروب الحكم، فلم يكن للطغيان دستور، ولا للطاغية مركزٌ رسميٌ محدد، فإذا ما أُطلقت عليه البلاد لقب «ملك» أو

^{١٨} يؤرِّخ عادةً لعصر طغاة الإغريق ابتداءً من اعتلاء هذا الطاغية عرش كورنثة (عام ٦٥٠ ق.م.)، وينتهي بطرد أبناء الطاغية بيزستراتوس Pesistratus من أثينا (عام ٥١٠ ق.م.)؛ أي ما يقرب من قرن ونصف وقعت فيها المدن اليونانية تحت سيطرة حَفنة من الطغاة لأسبابٍ مختلفة، وإن كان من بينها خيوطٌ مشتركة منها المعاناة من الظلم والاضطهاد في الداخل، وعدم الإحساس بالأمن نتيجةً لهجمات الغزاة من الخارج. ويمثّل طغاة الإغريق نقطة تحول في التطور السياسي اليوناني؛ فهناك نظامٌ قديمٌ ينهار (النظام الإقطاعي) ونظامٌ جديد لم يستقرَّ بعد، وربما كان تركيز الثروة في أيدي قليلة تركيزاً وخبيم العواقب من أهم الظروف التي مهّدت لظهور الطغيان، راجع في ذلك كتاب أندروز، «طغاة الإغريق» The Greek Tyrants، لا سيما الفصل الأول، وأيضاً د. محمد كامل عياد، «تاريخ اليونان»، الجزء الأول، ص ٢٣٧ وما بعدها، دار الفكر بدمشق، ط ٣، عام ١٩٨٥م، وكذلك ول ديورانت، «قصة الحضارة»، مجلد ٦، ص ٢٢٥، وأيضاً د. عبد اللطيف أحمد علي، «التاريخ اليوناني»، الجزء الأول، ص ١٦٢، دار النهضة العربية، بيروت، عام ١٩٧٦م.

^{١٩} أفلاطون، الجمهورية، ص ٥٧١ (والترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٩٦-٤٩٧)، والحيوان الأكبر هو الطاغية الجاهل الذي يُرضي شهواته، ولا يخضع لحكم العقل؛ فالطاغية «شخصٌ كُتب عليه أن يأكل أولاده!» على حدّ تعبير أفلاطون.

«طاغية» فلا يهم؛ لأن المحور الأساسي هو الاعتراف بسلطانه، وبتمركز جميع السلطات في يده؛ فلا قانون إلا ما يأمر به — حتى ولو خالفت أو أمره القوانين القديمة للبلاد، بل إنه هو نفسه قد يُصدر أمراً جديداً (قانوناً جديداً) يُخالف ما أصدره قبل ذلك؛ ولهذا فليس ثمة غرابة إذا ما وجدنا التناقض شائعاً في حكم الطغاة! فقد تكون «القوانين» أو القرارات التي أصدرها مبنية على الانفعال، والانفعال بطبيعته وقتي ومتقلب، وقد يكون القرارُ بالغ الخطورة؛ لأنه يمسُّ حياة إنسان مثلاً! ٢٠

لكن مع نمو الديمقراطية في اليونان أصبح الحكم الذي ينفرد به رجلٌ واحد أمراً بغيضاً؛ ومن ثمَّ ازدادت الكراهية للطغيان، بل أصبح قتلُ الطاغية Tyrannicide واجباً وطنياً، ٢١ وفي القرن الرابع لخصت الفلسفة اليونانية — ممثلة في أفلاطون ثم أرسطو — هذه الكراهية للطاغية الذي أصبح حكمه أسوأ أنواع الحكم على ظهر الأرض، على نحو ما سنعرف بعد قليل عند الحديث عن نظرية هذين الفيلسوفين عن الطاغية، ويهمننا الآن أن نلخص أهم السمات العامة للطغيان التي يمكن استخلاصها من تاريخ «طغاة الإغريق» فيما قبل ظهور الفلسفة:

(١) الطاغية رجلٌ يصل إلى الحكم بطريق غير مشروع، فيمكن أن يكون قد اغتصب الحكم بالمؤامرات أو الاغتيالات، أو القهر أو الغلبة بطريقة ما، وباختصار هو شخصٌ لم يكن من حقه أن يحكم لو سارت الأمور سيراً طبيعياً، لكنه قفز إلى منصة الحكم عن غير طريقٍ شرعي، وهو لهذا:

٢٠ الأمثلة كثيرة في تاريخنا؛ فقد يحكم الخليفة المهدي على شاعرٍ بالموت (صالح بن عبد القدوس البصري) فيأتي إليه يستسمح ويمدحه ببيتين من الشعر فيعفو عنه، ولكنه قبل أن يخرج من الباب يتذكّر شعراً سيئاً آخر له فيطلبه ليقول له ألسنت القائل كذا وكذا؟! ويحكم بإعدامه، تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٧٥، وقد تعترض امرأة طريق «المهدي» قائلة: يا عصابة رسول الله انظر في حاجتي، فيقول: ما سمعتها من أحدٍ قط! اقضوا حاجتها وأعطوها عشرة آلاف درهم، هكذا دون أن يعرف ما حاجتها! ... المرجع نفسه، ص ٢٧٤، وقد يقول شخصٌ للسفاح: سمعتُ بألف ألف درهم وما رأيته قط؟! فأمر فأحضرت، وأمره بحملها معه إلى منزله! يعطيه مليوناً من الدراهم؛ لأنه سمع بها ولم يرها قط! أي ارتجالٍ وسفهٍ وإهدارٍ للمال العام! (انظر في ذلك تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٥٨).

٢١ أفلاطون، الجمهورية، ص ٧٥١.

«يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب والمعتدي، فيضع كعب رجله في أفواه ملايين من الناس لسدّها عن النطق بالحق، والتداعي لمطالبته.^{٢٢}»

(٢) لا يعترف بقانونٍ أو دستور في البلاد بل تصبح إرادته هي القانون الذي يحكم، وما يقوله هو أمرٌ واجب التنفيذ، وما على المواطنين سوى السمع والطاعة. (٣) يسخر كل موارد البلاد لإشباع رغباته أو ملذّاته أو متعه التي قد تكون، في الأعم الأغلب، حسية، وقد كانت كذلك بالفعل عند طغاة اليونان الأقدمين، وربما كانت كذلك في الشرق القديم والوسيط أيضاً، أو قد تكون «متعته» في طموحاته إلى توسيع ملكه، وضم المدن المجاورة أو الإغارة على بعضها لتدعيم ثروته ... إلخ، أو إقامة إمبراطورية ... إلخ.

(٤) ينفرد مثل هذا الحاكم بخاصيةٍ أساسية، في جميع العصور، وهي أنه لا يخضع للمساءلة، ولا للمحاسبة، ولا للرقابة من أي نوع! والواقع أن الطغيان في أي عصر: «... صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرّف في شئون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب ولا عقابٍ محققين...»^{٢٣} والحكومة لا تخرج من هذه الصفة ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة، والمحاسبة التي لا تسامح فيها،^{٢٤} ومن هنا ينبغي علينا ألا نندهش عندما نقرأ في كتب التراث أن الوليد بن عبد الملك استفسر ذات مرة في عجب: «أيمكن للخليفة أن يُحاسب...؟!^{٢٥} والسؤال هنا عن الحساب من الله، دَعُ عنك أن يجرؤ البشر على ذلك.

^{٢٢} عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارح الاستعباد»، ص ٣٤٠، من نشرة الدكتور محمد عمارة «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي»، الهيئة المصرية بالقاهرة، عام ١٩٧٠م.

^{٢٣} عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، ص ٣٣٨.

^{٢٤} المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

^{٢٥} تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٢٣، وعندما تولى أبوه «عبد الملك بن مروان» الخلافة صعد المنبر ليلقي الخطبة الدستورية التي توضّح سياسته القادمة جاء فيها: «والله لا يأمرني أحدٌ بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه، ثم نزل!» تاريخ الخلفاء، ص ٢١٩، وعندما تولى ابنه يزيد الخلافة عام ٧١هـ «... أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له: ما على الخلفاء حسابٌ ولا عذاب» المرجع نفسه، ص ٢٤٦، وعندما أرسل ابن المقفع للمنصور كتاباً صغير الحجم عظيم القيمة أسماه «رسالة الصحابة» نصح فيه الخليفة بحسن اختيار معاونيه وحسن سياسة الرعية! عوقب لأنه تجرأ على النصح والإرشاد وليس

والواقع أن هذه الخاصية بالغة الأهمية لأنها العلامة الحاسمة التي تفرق بين عائلة الطغيان، أيًا كان أفرادها، وبين الأنظمة الديمقراطية التي يُحاسب فيها رئيس الدولة كأبي فردٍ آخر، فلا أحد يعلو على القانون فعلاً لا كلاماً ولا خطابة.

(٥) وهكذا يقترب الطاغية من التآله؛ فهو يُرهب الناس بالتعالي والتعاضم، ويُدلّهم بالقهر والقوة وسلب المال حتى لا يجدوا ملجأً إلا التزلف له وتملُّقه! ... وعوامُّ الناس يختلط في أذهانهم الإله المعبود والمستبدون من الحكام ... «ولهذا خلعوا على المستبد (أو الطاغية) صفات الله: كولي النعم، والعظيم الشأن، والجليل القدر، وما إلى ذلك! وما من مستبدٍ سياسيٍّ إلا ويتخذ له صفةً قدسية يشارك فيها الله، أو تربطه برباطٍ مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطانةً من أهل الدين يُعينونه على ظلم الناس باسم الله»،^{٢٦} وبذلك يصبح هو: الحاكم، القاهر، الواهب، المانع،^{٢٧} الجبار، المنتقم، المقتدر، الجليل، الملك، المُهيمن، المهيب، الركن ... إلى آخر الأسماء الحسنى التي تسمّى بها واحدٌ من أعتى طغاة الشرق في تاريخنا المعاصر، دون أن يجد في ذلك حرجاً ولا غضاضة! ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿ (الأنبياء، الآيتان ٢٢، ٢٣).

ثانياً: الاستبداد Despotism

كلمة المستبد Despot مُشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس Despotes، التي تعني ربّ الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري، إلى عالم السياسة لكي تُطلق على نمطٍ من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون

المدح الإشادة! بتقطيع أطرافه قطعةً قطعة (وأحمى له تنوراً وجعل يقطعه إزباً إزباً ويُلقيه في ذلك التنور حتى حرقه كله، وهو ينظر إلى أطرافه كيف تُقطع ثم تُحرق، وقيل غير ذلك في وصف قتله!)، البداية والنهاية، لابن كثير، الجزء العاشر، ص ٩٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. وهناك عشرات الأمثلة من التاريخ القديم والحديث! وسوف نعود إليها فيما بعد.

^{٢٦} أحمد أمين، «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، ص ٢٧٥-٢٧٦.

^{٢٧} «لن أستريح حتى يأكل الملايين الثلاثون - وهم سگان مصر في أيامه - من يدي هذه؛ أي أن يكون هو المُعطي الوهاب، ولا مُعطي ولا وهاب غيره، ويكون هو الباسط والقابض، فلا رزق ولا مال إلا من كفه! «باشوات وسوير باشوات»، ص ١٦١، د. حسين مؤنس، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،

١٩٨٤م.

فيه سلطة الملك على رعاياه مماثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبده.

وهذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي، ووظيفة الملك الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحال إلى الاستبداد؛ ولهذا يستخدمه الحكام عندنا في الشرق للضحك على السذج، فالحاكم «أب» للجميع أو هو «كبير العائلة»، وهذا يعني في الحال أن من حقّه أن يحكم حكماً استبدادياً؛ لأن الأب لا يجوز — أخلاقياً — معارضته، ولا الاعتراض على أمره، فقراره مطاعٌ واحترامه واجب مفروض على الجميع ... إلخ، فينقل هذا التصور الأخلاقي إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أيّاً كان نوعها! وتصبح الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه «عيباً»؛ فنحن ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، ونعود مرةً أخرى من السياسة إلى الأخلاق، وذلك كله محاولة لتبرير الحكم الاستبدادي.

والواقع أن الحاكم الذي يبرّر حكمه «بأبوتّه» للمواطنين، يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله، على أنهم قُصّر غير بالغين أو قادرين على أن يحكّموا أنفسهم، ومن هنا كان من حقّه توجيههم، بل عقابهم إذا انحرفوا لأنهم لا يعرفون مصلحتهم الحقيقية.^{٢٨}

وها هنا يفرّق «جون لوك» تفرقةً واضحةً للغاية فيقول إن سلطة الأب ليست سلطةً سياسية، وإنما هي أخلاقيةٌ بالدرجة الأولى بمقدار ما يكون الأب ولي أمر أطفاله؛ من ثم فعندما يُغفل العناية بهم يفقد سلطانه عليهم؛ فهي تقترن بإطعامهم، وتربيتهم، ورعايتهم؛ ولهذا كانت من حقّ الرجل الذي يتولّى أمرَ طفلٍ لقيط أو طفلٍ يتيمناه، كما هي من حق الأب الطبيعي، وإنجاب الأب لابنيه لا يُسبغ عليه السلطة بالنسبة لهم إذا انتهت عنايته بهم عند حدّ الإنجاب فحسب ... ومن هنا فإن سلطة الأب تنتقل إلى الأم إذا توفّي الأب وكان الأولاد لا يزالون صغاراً ... ولهذا ينبغي عليهم طاعة الأم ما داموا في سن القصور، لكن لا الأب ولا لأم بمثابة السلطة التشريعية على الأبناء، فإذا بلغوا سن الرشد، انتهت سلطة الأب عليهم، فلا يحقُّ له أن يتصرّف في شؤون ابنه، كما لا يحق له أن يتصرف في شؤون أي شخصٍ غريب. وهكذا يستقل الابن ويبدأ، مثله مثل أبيه،

^{٢٨} The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, p. 120

في الخضوع لسلطة القانون السياسي في البلاد، غير أن هذا الاستقلال لا يُعفي الابن من إكرام الوالدين الذي تحتمه الأخلاق.^{٢٩}

وها هنا أيضًا لا ينبغي أن نخلط بين مجالي الأخلاق والسياسة؛ فاحترام الوالدين وإكramهما واجبٌ وتفرضه الأخلاق على كل ابن حتى ولو كان «هو الملك الجالس على العرش»، على حد تعبير «لوك»،^{٣٠} لكن هذا الواجب لا يحدُّ من سلطته، بمعنى أنه لا ينبغي له أن يخضع في تصريحه لشؤون الدولة لسلطة الوالدين.

ومن ثم فطاعة الوالدين هنا تختلف أتم الاختلاف عن طاعة القانون فطاعة الوالد أخلاقية، واحترامه واجبٌ أخلاقي، وسوف يظل هذا الاحترام قائمًا حتى بعد أن يبلغ الابن سن الرشد، وينتهي جون لوك من هذا كله إلى القول إن:

«السلطة السياسية وسلطة الأب تختلفان أتم الاختلاف، وتتمايزان أشد تمايز؛ لأنهما تقوما على أسسٍ مختلفة كل الاختلاف، وتهدفان إلى أغراضٍ مختلفة، حتى إن كل ملك ما زال والداه على قيد الحياة مدينٌ لهما بالواجب والطاعة — شأنه في ذلك شأن أخطأ أفراد رعيته تجاه أبويه — دون أن يشمل ذلك أي درجةٍ من تلك السلطة التي يمارسها الملك أو الحاكم على رعيته.»^{٣١}

ولقد ظهر هذا المصطلح «المستبد» لأول مرةٍ إبَّان الحرب الفارسية الهيلينية في القرن الخامس ق.م.، وكان أرسطو هو الذي طوَّره وقابل بينه وبين الطغيان، وقال إنهما ضربان من الحكم يعاملان الرعايا على أنهم عبيد؛ أما الاستبداد — وهو النظام الملكي عند «البرابرة» على ما يقول أرسطو — فهو يتسم بسميةٍ آسيوية هي خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم، إنهم عبيدٌ بالطبيعة! فالحاكم الآسيوي المطلق هو وحده الحر، وهذه الإمبراطوريات الآسيوية الاستبدادية مُعمَّرة، مستقرة، وممتدة — أي طويلة الأجل؛ لأنها تعتمد على قبولٍ ورضاءٍ ضمني من الرعايا الذين يحكمون بوساطة القانون،

^{٢٩} بل يحتمه الدين أيضًا لدرجة أن القرآن يذكره بعد التوحيد مباشرة ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: آية ٢٣)، بل يذهب العهد القديم إلى حد القول إن «كُلُّ إِنْسَانٍ سَبَّ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ» سفر اللاويين، إصحاح ٢٠: ٩.

^{٣٠} John Locke, Two Treatises of Government, p. 149 (Everyman 1988).

^{٣١} Ibid.

ويتبعون مبادئٍ وراثية في الحكم ... وأصبح مصطلح المستبد يعني عند أرسطو: (أ) رب الأسرة (ب) السيد على عبده (ج) ملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد. ولهذا السبب كان الاستبداد عاديًا عند الآسيويين، وحالةً مرّضيةً شاذةً عند اليونانيين!.

والاستبداد يشبه الطغيان في جانب، ويختلف عنه في جانبٍ آخر؛ فأرسطو يقصر استخدام مصطلح «الطغيان» على اغتصاب السلطة في المدينة، وهي عملية يقوم بها فردٌ يستخدم الخداع أو القوة لكي يقفز إلى الحكم، وكثيرًا ما يحدث ذلك عن طريق استخدام مجموعة من الجنود المرتزقة، ولقد جرّت العادة، كما سبق أن ذكرنا، أن يحكّم الطغاة لمصلحتهم الخاصة، وأن ينغمسوا في إشباع شهواتهم، دون اكتراثٍ بالقانون أو العُرف، وأن يُقيموا سلطتهم على القهر؛ فليس أسهل عندهم من سفك الدماء،^{٣٢} ويعتقد أرسطو أن حُكم الطغاة غيرٌ مستقرٌّ بسبب الكراهية التي يبثّها الحكم التعسّفي، ولقد ظلّ مفهوم الطغيان أكثر أهمية في الفكر السياسي الغربي من العصر الروماني حتى القرن الثاني عشر، وظهرت نظرياتٌ تبرّر مقاومة الطغاة بل حتى قتلهم.

وكان الأباطرة البيزنطيون هم أول من أدخل مصطلح «الاستبداد» (أو المستبد) في قاموس السياسة؛ إذ كانوا يُطلقون لقب «المستبد» كلقب شرف يخلعه الإمبراطور على ابنه أو زوج ابنته عند تعيينه حاكمًا لإحدى المقاطعات.

وكان ألكسيوس الثالث (إنجيلوس) Alexius III Angelus (حكّم من ١١٩٥م إلى ١٢٠٥م) هو أول من أدخل هذا اللقب، وجعله أعلى الألقاب السياسية مرتبةً بعد لقب الإمبراطور.^{٣٣}

ومع ذلك فقد ظل مصطلح «الطغيان» طوال العصور الوسطى أكثر المصطلحات استخدامًا وأوسعها انتشارًا لوصف الحاكم الشرير أو المُغتصب، ثم بدأ مصطلح

^{٣٢} «وكان السفاح سريعًا إلى سفك الدماء، فاتّبعه في ذلك عمّاله بالشرق والمغرب، وكان مع ذلك جوادًا بالمال»، تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٥٩، «ويؤخذ على المنصور ميله لسفك الدماء ... وغدره بمن أمنه ... فقد غدر غدراتٍ ثلاثًا: غدر بابن هبيرة وقد أعطاه الأمان، ولم يبدُ منه ما يدعوه إلى الفتك به، وغدر بعمه عبد الله بن علي بعد أن أمّنه (أسره أولًا ثم قتله!)، وغدر بأبي مسلم بعد أن طمأنه ...» د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٣٥، النهضة المصرية، ١٩٩١م؛ فقد قتل أبا مسلم الخرساني مؤسس الدولة العباسية نفسه، كما قتل محمدًا (النفس الزكية) بن عبد الله بن الحسن في الحجاز وأخاه إبراهيم في العراق! والأمثلة في تاريخنا القديم والحديث لا حصر لها! وسوف نعود إليها فيما بعد.

^{٣٣} The Encyclopedia Americana, vol. 9 (art. Despot, p. 18)

«الاستبداد» يظهر نتيجةً لترجمة مؤلّفات أرسطو، لا سيما كتابه «السياسة»، وأدّت الظروف السياسية التي سادت القرن السادس عشر، سواء داخل أوروبا أو خارجها إلى أن احتل مصطلح الاستبداد مركز الصدارة كمفهومٍ سياسي، فالزعم بالتفوق الأوروبي، من ناحية، وجد تطبيقاتٍ جديدةً ارتبطت أحياناً بالقول إن المسيحية رسالةٌ حضارية، كذلك إحياء الأرسطية من ناحيةٍ أخرى، ثم ما دار من نقاشٍ بين الغزاة الإسبان حول عدالة استرقاق الهنود من ناحيةٍ ثالثة، وكثيراً ما كان الرحّالة والأوروبيون يحملون معهم تصنيفات أرسطو واتجاهاته الفكرية البغيضة والمثيرة للاستياء في رحلاتهم الاستكشافية عن: السيادة، والرق، والغزو الاستعماري الذي برّزته نظرياتُ الاستبداد التي قال بها في صورٍ مختلفةٍ بودان Bodin، وجروتوريوس Grotius، وبوفندورف Pufendorf ... إلخ.

وكان مكياڤلي Machiavelli^{٣٤} في هذا القرن السادس عشر، هو أول من قارن بين الاستبداد والطغيان، عندما قابل بين النظام الملكي في أوروبا، والطغيان الشرقي في الدولة العثمانية، يقول أندرسون P. Anderson: «كان مكياڤلي في إيطاليا في أوائل القرن السادس عشر أول منظرٍ يستخدم نموذج الدولة العثمانية، كنقيضٍ للنظام الملكي الأوروبي؛ فهو في فقرتين من كتابه «الأمير» يحدّد جمود أوتوقراطية الباب العالي The Porte كنظامٍ دستوريٍّ يختلف عن دول أوروبا»،^{٣٥} ثم تبعه في ذلك بودان Bodin، ثم في مرحلةٍ لاحقةٍ برنيه Bernier الذي رأى أن الدولة العثمانية التي بلغت ذروة قوتها في القرن السابع عشر أصبحت نظاماً سياسياً جديراً بالدراسة والمناقشة، وأنه لا بد من الكشف عمّا في هذا النظام من نقائصٍ وعيوبٍ واستخلاصها لتكون خصائص عامةً لجميع الإمبراطوريات الشرقية العظمى،^{٣٦} وهذه الخطوة الحاسمة هي التي قام بها الطبيب الفرنسي برنيه Bernier الذي قام برحلةٍ طويلة في تركيا، وفارس، والهند، وأصبح الطبيب الشخصي للإمبراطور أرنجزيب Aurangzeb.^{٣٧}

ولقد طوّر جان بودان J. Bodin (١٥٣٠-١٥٩٦م) نظريةً جديدةً عن الاستبداد مستخدماً حججاً من القانون الروماني لتبرير الاستبداد الذي ينشأ نتيجةً لحق المنتصر

^{٣٤} N. Machiavelli, The Prince, p. 22 Eng. Trans. by W. K. Marriott, Everyman's Library

^{٣٥} Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, p. 397, Verso 1989

^{٣٦} Ibid., p. 397

^{٣٧} Ibid., p. 397

— في حربٍ عادلة — في السيطرة على المهزوم، بما في ذلك حقه في استعباده، ومصادرة ممتلكاته، أو نتيجةً لموافقة المهزوم على استعباده مقابل الإبقاء على حياته وحقق دمه.^{٣٨} وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأت الأرستقراطية الفرنسية بالتوحيد بين الاستبداد ونظم الحكم الشرقية، ثم اتخذت خطوةً كبرى في تطبيق مفهوم الاستبداد على الدول الأوروبية، وكان هدفها الحقيقي الاعتراض على تركيز السلطة في يد الملك لويس الرابع عشر واحتكاره لها.^{٣٩}

لكن ظهور مصطلح الاستبداد في قاموس الفكر السياسي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر يرجع في الواقع إلى مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) الذي جعل الاستبداد أحد الأشكال الأساسية الثلاثة للحكم (إلى جانب الحكومتين الجمهورية والملكية) ودان الرق والاستعباد بكل أشكاله بصورة حاسمة، وإن كان مونتسكيو ينتهي إلى أن الاستبداد نظامٌ طبيعي بالنسبة للشرق، لكنه غريبٌ وخطِرٌ على الغرب،^{٤٠} وهي نفسها الفكرة الأرستقراطية القديمة؛ قسمة العالم إلى شرقٍ وغرب، للشرق أنظمةٌ سياسيةٌ خاصة لا تصلح إلا له، وهي بطبيعتها استبدادية، يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد، وللغرب أنظمةٌ سياسيةٌ خاصة تجعل تطبيق الاستبداد يهدد شرعية النظام الملكي، لا سيما ما يتطلع منه إلى أن يصبح نظامًا مطلقًا. ولقد وضعت مكانة مونتسكيو الكبيرة في الفكر السياسي، مفهوم الاستبداد في بؤرة النظرية السياسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، غير أن الكتاب والمفكرين السياسيين جميعًا — في الأعم الأغلب — هاجموا نظرية مونتسكيو وعلى رأسهم فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) الذي سخر من نظرية مونتسكيو عن الاستبداد الشرقي، وقال إنه وضع نظامًا لا مثيل له في آسيا، ولا في أي مكانٍ آخر، بل ذهب إلى أنه كان الأجدر به أن يتأمل الكثير من نظم الحكومات الآسيوية كالإمبراطورية الصينية مثلًا ويحاول تقليدها.

ولقد ذهب بنيامين كونستانت (١٧٦٧-١٨٣٠م) B. Constant الليبرالي الفرنسي (الذي شارك مدام دي ستايل في عام ١٧٩٥م) (Madame de Staël) إلى أن الاستبداد والطغيان نظامان باليان لا يجوز تطبيقهما إلا على النظم السياسية القديمة وحدها،

^{٣٨} Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal, Ideas, vo1. 2 (Despotism).

^{٣٩} Ibid.

^{٤٠} Ibid.

ودعا إلى حكمٍ ملكي دستوري، الملك فيه يملك ولا يحكم «ذلك لأن السلطة يجب أن تبقى سلطة الشعب كله» ودافع عن مبدأ «الحرية في كل شيء»، وعرّف الحرية بأنها «الاستمتاع الهادئ بالاستقلال الفردي»؛ ولهذا فهو يطالب بدولة ليبرالية تتمتع بالحد الأدنى من السلطات، ويقتصر دورها على وظيفة «أمين صندوق» مهمته تقديم المساعدات لأماكن العبادة دون ممارسة الرقابة عليها.

ولقد تابع ألكسي دي تو كفيل Alexis de Tocqueville (١٨٠٥-١٨٥٩م) فكرة كونستانت في اعتبار هذه التصنيفات (الطغيان والاستبداد) قديمةً وبالية، ولا تنطبق على المجتمع الجديد الذي هو مجتمع المساواة الذي أسماه بالمجتمع الديمقراطي، ومع ذلك فقد أشار توكفيل، في تشخيصه لأخطار الحرية التي تفرّضها الديمقراطية إلى الاستبداد الديمقراطي، والاستبداد التشريعي، كما أشار إلى طغيان الأغلبية.

وقد أعاد هيجل وماركس التصنيفات القديمة، وأصبح الطغيان والاستبداد هو نظام الحكم الطبيعي للشرق لأسبابٍ ومبرراتٍ مختلفةٍ فيما بينهما، وظهر ما يُسمّى بنمط الإنتاج الآسيوي:

أما هيجل فقد وصّف حركة التاريخ بأنها مسار الروح من الشرق إلى الغرب عبر حلقاتٍ متتابعةٍ تمثل درجاتٍ مختلفةٍ من الوعي بالحرية، ومراحلها الأولى تعبيراتٌ ناقصةٌ تمامًا عما سوف تجسّده المراحل المتأخرة بشكلٍ أكثر كفايةً وأكثر إقناعًا. ويهمُّنا من هذه المراحل بالدرجة الأولى «العالم الشرقي» لا لأنه الخطوة الأولى التي خطتها الروح، ولا لأنه في آسيا أشرق ضوء الروح؛ ومن ثم بدأ التاريخ الكلي — كما يقول هيجل^{٤١} — ولكن لأنه عالمنا نحن، فهو أكثر مراحل التاريخ أهميةً لنا، إنه تحليلٌ للشخصية الشرقية التي لا يزال الكثير من سماتها السيئة — للأسف الشديد — قائمًا حتى يومنا الراهن،^{٤٢} فالحكم استبدادي (شخصٌ واحدٌ حر هو الحاكم)، في الصين، على سبيل المثال، يتربّع الإمبراطور على قمة البناء السياسي، ويُمارس حقوقه بطريقة الأب مع أبنائه، وها هنا يكون الخلط بين المفهوم الأخلاقي والمصطلح السياسي، الذي يجمع بينهما في الأصل كلمة المستبد اليونانية Despotes؛ فهو «كبير العائلة» الذي لا يجوز

^{٤١} هيجل، «العقل في التاريخ»، ص ١٧١ من ترجمتنا العربية، العدد الأول في سلسلة المكتبة الهيجلية،

بيروت، ١٩٨١م.

^{٤٢} انظر مقدمتنا لترجمة «العالم الشرقي» لهيجل، ص ١٤.

أن يعترض على رأيه معترض؛ إنه أبُّ للجميع، أمره مطاع، واحترامه واجبٌ مفروضٌ على الكل، وهم جميعاً متساوون في ذلك على نحوٍ مطلق! والأب هو المُشَرِّع، وهو ينظر إلى المواطنين على أنهم قُصَّر على نحو ما يكشف مبدأ الحكومة الأبوية البطريركية، فلا تُوجد فئاتٌ أو طبقاتٌ مستقلة كما هو الحال في التنظيمات السياسية المألوفة، وإنما كلُّ شيء يُدار ويوجَّه من أعلى! إذا كان الإمبراطور يتحدث إلى «الشعب برقّةٍ وعطفٍ أبوي»، «فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ المشاعر؛ فهو لم يُخلَق إلا ليَجْرَّ عربةَ الإمبراطور، وهذا هو قدرُه المحتوم! وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم اليومي تدل على مبلغِ ضآلة الاحترام الذي يُكنونه لأنفسهم كأفرادٍ وبشر». صورةٌ بشعةٌ للرجل الشرقي كما يمثّلها الصينيون القدماء في رأي هيجل.^{٤٣}

أما «ماركس» فقد فسّر الاستبدادَ الشرقيَّ بطريقةٍ أخرى؛ فقد كان المجتمع الأوروبي هو الأساس الذي اعتمد عليه ماركس في تحليله لتطوُّر علاقات الإنتاج، وتحديد المراحل الخمس التي مرَّ بها هذا التطور (الشيوعية البدائية - الرِّق - الإقطاع - الرأسمالية - الاشتراكية)، لكنه أشار إلى نمطٍ من الإنتاج لا يتفق مع حرفية هذه المراحل، وهو نمط الإنتاج الآسيوي، وما يهمننا هو أن الزراعة فيه تعتمد على مياه الأنهار، وليس على الأمطار كما هو الحال في أوروبا؛ الأمر الذي جعل مشاريع الري والتحكُّم في مياهه من مهام الدولة لا من مهام الأفراد، وقد تطلَّب ذلك وجودَ حكومةٍ مركزيةٍ قوية هي التي تقوم بتوزيع المياه، ومن هنا ظهر الاستبداد الشرقي Oriental Despotism في البيئات النهرية في مصر، وبابل، وفارس، والصين ... إلخ، وهي نظرية طوَّرها في القرن العشرين كارل فيتفوجل Karl Wittfogel^{٤٤} في كتابه الشهير الذي أصدره عام ١٩٥٥م عن «الاستبداد الشرقي»، وذهب فيه إلى أنه يُوجد طريقتان لا طريقٌ واحد للتطوُّر التاريخي؛ أحدهما يُوَدِّي إلى التعددية الغربية، والآخر ينتهي إلى السلطة الشرقية الشاملة

^{٤٣} هيجل، «العالم الشرقي»، ص ٢٨.

^{٤٤} كارل أوجست فيتفوجل (١٨٩٦-١٩٨٨م) مفكّرٌ وعالمٌ اجتماعٍ ألماني أصبح أمريكياً عام ١٩٤١م، ارتبط في بداية حياته بمدرسة فرانكفورت، لكنه لم يكن أحد أعضائها البارزين، هاجر إلى أمريكا عندما اعتلى النازي السلطة عام ١٩٣٣م، أصبح بالتدريج من أعداء الشيوعية السوفيتية، وسوف نعود إلى شرح هذه النظرية في شيءٍ من التفصيل فيما بعد.

والجامعة،^{٤٥} والواقع أن المثير في نظرية فيتفوجل أمران؛ الأول أنه يحاول إقامة نظامٍ للسلطة الاستبدادية — غير الغربية — متميز وموثقٌ ببحثٍ موسَّعٍ يقوم على أساسٍ نظريةٍ عامةٍ تختلف كثيراً عن بداياتها الماركسية، والثاني أنه أراد أن يُسقطَ هذا النظامَ الاستبداديَّ الشرقي على ممارسات النظام القائم في الاتحاد السوفيتي آنذاك لتفسير السلطة الشمولية الشيوعية على أنها تنوع «للاستبداد الشرقي».^{٤٦}

ثالثاً: الدكتاتورية Dictatorship

مصطلح «الدكتاتور Dictator» روماني الأصل، فقد ظهر لأول مرة في عصر الجمهورية الرومانية، كمنصب لحاكم يرشحه أحد القنصلين بتزكيةٍ من مجلس الشيوخ، ويتمتع هذا الحاكم بسلطاتٍ استثنائيةٍ، وتخضع له الدولة، والقوات المسلحة بكاملها في أوقات الأزمات المدنية أو العسكرية، ولفترةٍ محدودة لا تزيد عادة على ستة أشهر أو سنة على أكثر تقدير، ولقد كان ذلك إجراءً دستورياً، وإن كان يؤدي إلى وقف العمل بالدستور مؤقتاً في فترات الطوارئ البالغة الخطورة،^{٤٧} وهناك أمران لا بد أن ننتبه إليهما بوضوح؛ الأول أن هذا المنصب بمفهومه الروماني يختلف اختلافاً تاماً عن مفهوم «الدكتاتور» في العصر الحديث، وأقرب مثلٍ عندنا الآن يُقرَّبنا من وظيفة الدكتاتور الروماني، هي وظيفة «الحاكم العسكري العام» الذي يعيَّن في أوقاتٍ عصيبة تمرُّ بها البلاد لاتخاذ إجراءاتٍ سريعة وحاسمة، ولفترةٍ محدَّدة فقط.

^{٤٥} قارن في ذلك د. جمال حمدان، «شخصية مصر»، المجلد الأول ص ١٢٠ وما بعدها، وهو ينبِّهنا إلى أن نضع في الاعتبار عاملاً آخر هو أن مصر «واحةٌ صحراوية»، وهي لهذا مُعرَّضة لأطماع وغارات الرعاة البدو باستمرار، وهذا في ذاته يستدعي تنظيمًا سياسياً قوياً متماسكاً في الداخل، وهو وحده جديرٌ بأن يعطي الحكومة سلطةً قوية، ص ١٢٤، وانظر أيضاً في نمط الإنتاج الآسيوي «كتاب أندرسون دراسة بعنوان «بناء المجتمع العربي، بعض الفروض البحثية» في الكتاب التذكاري للدكتور زكي نجيب محمود، الذي أصدرته كلية الآداب بجامعة الكويت، عام ١٩٨٧م، وسوف نعود إلى عرض وتفسير نظرية فيتفوجل في الفصل الثاني من الباب الرابع، وانظر د. عبد الغفار مكاوي، «جلجامش وجذور الطغيان»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، عدد ٤٢، شتاء ١٩٩٣م، الكويت.

^{٤٦} The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, p. 119

^{٤٧} Roger Scruton, Dictionary of Political Thought, p. 127

أما الأمر الثاني، فهو أن طبيعة نظام دولة المدينة في روما كانت تقتضي اتخاذ مثل هذه التدابير الاستثنائية؛ لأن هذا النظام لم يكن يساعد على مواجهة الطوارئ المفاجئة؛ كالغزوات، والكوارث، والمؤامرات ... إلخ، فالسلطة موزعة بين قنصلين متساويين، ومجموعة من الموظفين، ومجلس شيوخ، وثلاثة أنواع من المجالس العامة؛ ولذلك نصّ الدستور منذ أن وُضِعَ على أن يكون للحكومة الحقُّ في أوقات الطوارئ أن تُوقَفَ سلطات كل هؤلاء الحكام، وأن تسلّم الحكم لشخص واحد، جرت العادة أن يكون قائداً عسكرياً، «فيصبح هذا القائد الدكتاتور، القيم على الدولة وقت الأزمة، وتنتهي سلطته الاستثنائية بانتهاء الأزمة، ويؤدّي عندئذٍ الحساب عما قام به ...»^{٤٨}

ولقد كان «الدكتاتور» يُختار في جميع الحالات — إلا حالة واحدة — من طبقة الأشراف، لكن إنصافاً لهذه الطبقة لا بد من القول إنها قلما كانت تسيء استخدام هذا المنصب،^{٤٩} وقد يتقيد الدكتاتور الروماني بالمدّة المحدّدة (سنة أشهر أو سنة على الأكثر) ولعل خير الأمثلة على ذلك هو «سنسناتس Cincinnatus» (نحو ٤٦٥ ق.م.) وهو قائدٌ عسكري ورجل دولة، عُيّن دكتاتوراً نحو عام ٤٥٨ ق.م.، عندما كان الجيش الروماني في خطر، فترك مزرعته، وجمع فرقاً من الجنود، وقام بمساعدة الجيش حتى انتصر ثم تقاعد، وذلك كله في ستة عشر يوماً، ثم استدعي مرةً أخرى وعُيّن «دكتاتوراً» عام ٣٩٤ ق.م.، ولقد أدّى مهمته أيضاً ثم عاد إلى مزرعته، أما الاستثناء فهو سُلّا Sulla الذي عُيّن عام ٨٢ ق.م. دكتاتوراً لمدةٍ غير محدودة، وظل في منصب الدكتاتور من أواخر عام ٨٢م حتى أوائل عام ٧٩م،^{٥٠} والثاني هو «يوليوس قيصر» الذي اتخذ لنفسه سلطات دكتاتوريةً لمدة عشر سنوات عام ٤٦ ق.م.، ثم أُعطيت له هذه السلطات مدى الحياة، قبل اغتياله بقليل.^{٥١}

لكن مصطلح «الدكتاتورية» في الاستخدام الحديث الذي يعني النظام الحكومي الذي يتولى فيه شخصٌ واحدٌ جميع السلطات (وفي الأعم الأغلب بطريقةٍ غير مشروعة)

^{٤٨} روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة»، ص ٢٨٠-٢٨١، ترجمة د. حسن صعب، ومن المهم أن نلاحظ أنه يؤدي في نهاية مهمته «كشف حساب» عما قام به، وذلك يعني أن هناك رقابةً ومحاسبة، وتلك نقطة أساسية تجعله يختلف عن الدكتاتور الحديث الذي لا يحاسبه أحد.

^{٤٩} هذه خاصيةٌ أخرى تجعل الدكتاتور الروماني يختلف عن الدكتاتور المعاصر.

^{٥٠} د. عبد اللطيف أحمد علي، «التاريخ الروماني»، ص ٨٣، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣م.

^{٥١} Roger Scruton, Dictionary of Political Thought, p. 197

ويُملي أوامره وقراراته السياسية، ولا يكون أمام بقية المواطنين سوى الخضوع والطاعة، هذا المصطلح لا يكاد يتميَّز عن مصطلح الاستبداد، وكما قيل إنه يمكن أن يكون هناك «مستبدُّ عادل أو مستنير»، فإنه يمكن أن يكون هناك «دكتاتورٌ مستنير»، وهذا هو بالضبط التصوُّر الروماني للوظيفة التي تحمل هذا الاسم (وسوف نعود إلى مناقشة هذا التصور فيما بعد)؛ فالدكتاتور يمكن أن يُوجد على نحوٍ مشروعٍ أو قانوني De Jure كما كان عند الرومان، أو يمكن أن يُوجد كأمرٍ واقعٍ De Facto تفرضه تطوراتٍ معيَّنة على نحوٍ ما يُوجد في صورته الحديثة،^{٥٢} التي اعتبرها الفقيه الفرنسي المعاصر موريس دوفرجييه M. Duverger («مرضاً» بالنسبة لنظم الحكم، فإذا لاحظنا أنها تشكّل النظام السياسي والعادي والطبيعي لبعض البلدان، فهي في هذه الحالة أشبه بالمرض المزمن «أو الأمراض المتوطنة!»، وإن كانت عارضة في بلدٍ فهي كالمرض الطارئ — لكنها في الحاليتين قد تكون مُعدية «كالأوبئة المعدية» — فهذا الشرُّ ظهر قديماً في آسيا الصغرى، ومنها امتد وانتشر في جميع أرجاء العالم الهيليني، كما أن الطغاة يستفيد بعضهم من بعضٍ فيما يلجئون إليه من طرقٍ وأساليب، ومن هنا كانت «العدوى» واردةً في الطغيان أيضاً، أما الوباء الكبير لانتشار النظم الدكتاتورية فقد وُلِد مع الثورة الفرنسية عام ١٧٩٨م ولا تزال امتداداته حتى اليوم.^{٥٣}

وكما أن الطغيان قد يكون لفردٍ أو جماعة، فالدكتاتور قد يكون فرداً على نحو ما ضربنا من أمثلة، أو قد يكون جماعة فيما سُمي باسم «دكتاتورية البروليتاريا» (الطبقة العاملة) Dictatorship of the Proletariat، وهو مصطلحٌ استخدمه ماركس K. Marx (١٨١٨-١٨٨٣م) وتبنَّاه لوي بلانكي L. A. Blanqui (١٨٠٥-١٨٨١م) الذي كتب عن حاجتنا إلى «دكتاتورية ثورية»، ولم يوضِّح ماركس قط ما الذي يعنيه بهذا المصطلح؛ فهو أحياناً يتحدث فقط عن «حكم البروليتاريا»، ثم اتخذ المصطلح فيما بعد دلالاتٍ واسعةً في الفكر الماركسي ليدل على طبيعة ومشروعية سلطات الدول خلال فترة التحول من الثورة إلى المجتمع الشيوعي.^{٥٤}

^{٥٢} عند موسولينى (١٨٨٣-١٩٤٥م)، وهتلر (١٨٨٩-١٩٤٥م)، وغيرهما.

^{٥٣} موريس دوفرجييه، «في الدكتاتورية»، ص ٣٦ وما بعدها، ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات، بيروت، ٣، عام ١٩٨٩م.

^{٥٤} R. Scruton, A Dictionary of Political Thought, p. 197

رابعاً: الشمولية Totalitarianism

الشمولية، أو مذهب السلطة الجامعة: شكّل من أشكال التنظيم السياسي يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات في الكل الاجتماعي (المجتمع، أو الشعب، أو الأمة، أو الدولة) عن طريق العنف والإرهاب، ويمثّل هذا الكلّ قائدٌ واحدٌ يجمع في يده كل السلطات، وهو في الغالب شخصية كريزمية Charismatic له قوةٌ سحرية على جذب الجماهير؛ ولهذا يلقّبونه «بالزعيم»،^{٥٥} ويطيعونه طاعةً مطلقةً. والأنظمة الشمولية مصطلحٌ جديدٌ يُستخدم في القرن العشرين (الواقع أنه لم يُستخدم على وجه الدقة إلا في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن)، وهو يتميّز عن مصطلح السلطة المطلقة Absolutism والأوتوقراطية Autocracy، ويُشار بهذا المصطلح إلى عددٍ من الأنظمة تتفاوت خصائصها، إلا أنها تشترك في خواصّ أساسية هي السيطرة الكاملة للدولة على جميع وسائل الإعلام، مع وجود أيديولوجيةٍ معيّنة توجّهها، وقائدٍ يجمع في يده جميع السلطات، والأمثلة كثيرة؛ إيطاليا في عهد موسوليني، وألمانيا في عهد هتلر، وإسبانيا في عهد فرانكو، والبرتغال في عهد سالازار ... إلخ، ولقد عبّر موسوليني (١٨٨٣-١٩٤٥م) تعبيراً جيداً عن هذا المذهب في خطابٍ ألقاه في ٢٨ أكتوبر عام ١٩٢٥م، بقوله: «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيءٍ إنساني أو روعي خارج الدولة؛ فالفاشية Fascism^{٥٦} شمولية،

^{٥٥} مصطلح «الكاريزما Charisma» مستمدٌ أصلاً من العهد الجديد في النص اليوناني الذي يعني «عطية النعمة الإلهية» وأدخله عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤-١٩٢٠م) ليعني الصفة الخارقة التي يملكها بعض الأشخاص فتكون لهم قوة سحرية على الجماهير، ولقد ميّز فيبر بين كاريزما الفرد التي تنشأ من صفاتٍ طبيعية عنده، وكاريزما المنصب المستمد من الطبيعة المقدّسة للمركز.

وفي الفاشية يطلقون على القائد لقب «الزعيم الساحر» الذي قد تغلّفه الأساطير، وهو يهتم بالجماهير والإخراج المسرحي، والشعارات الكبرى ... إلخ، فيرتبط «الزعيم» بالشعب ارتباطاً وثيقاً، وقد يرتدي أشكالاً هستيريةً جماعية.

^{٥٦} الفاشية Fascism مشتقةٌ من الكلمة اللاتينية Fasces بمعنى جماعة أو حزمة، وهي رمزٌ لأفراد المجتمع عندما يندمجون معاً لإطاعة إرادة واحدة، والكلمة اللاتينية تعني مجموعة الحبال التي يتوسّطها ويرتّب منها رأس «بلطة»، كالتي كانت تُوضَع أمام قناصل الرومان في العصور القديمة كرمز للسلطة، وعندما أسّس موسوليني الحزب الفاشي عام ١٩٢٢م كان هو صاحب التسمية، وأصبح رمز الحبال

والدولة الفاشية تشمل جميع القيم وتوحدها، وهي التي تُؤوّل هذه القيم وتفسرها، إنها تعيد صياغة حياة الشعب كلها.^{٥٧} وعلى ذلك، فالدولة الشمولية كتلة واحدة لا تقبل بمبدأ فصل السلطات، أو بأي شكل من أشكال الديمقراطية التي عرفها الغرب، وكل معارضة لهذا الكل تُحطّم بالقوة؛ فلا رأي، ولا تنظيم، ولا تكتل خارج سلطة الدولة، وفي مقال نشره الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جنطيلي Giovanni Gentile (١٨٧٥-١٩٤٤م) بالإنجليزية عام ١٩٢٨م، بعنوان «الأسس الفلسفية للفاشية»، استعمل صفة Totalitarian بمعنى الإحاطة والشمول واحتواء كل شيء، في وصفه للنظام الفاشي،^{٥٨} لكن اللفظ لم يَشع استعماله كمصطلح يطلق على أنظمة حكم معينة، إلا في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استعملت هذه الكلمة من قبل أعدائها وأعاونها على حدّ سواء.

ويمكن أن نلخص أبرز خصائص الشمولية فيما يأتي:

- (١) ضربٌ من ضروب الحكم التسلطية يختلف ويتميّز عن شتى أنواع الاستبداد والتسلط السابقة (كالفاشية في إيطاليا وألمانيا والاتحاد السوفييتي تحت حكم ستالين) وهي تتمسك بالمظهر الديمقراطي لتسويغ سلطتها، وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية، فإذا كان الأوتوقراطيون التقليديون يفرضون سلطاتهم دون ادعاء أساس شعبي، فإن الشمولية تلتزم في الظاهر بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحاكم وموافقته عليه.^{٥٩}
- (٢) الترجمة الحقيقية للديمقراطية في المذهب الشمولي هي أن إرادة القائد أو الزعيم هي إرادة الشعب، أو كما ذهب بعض المنظرين عندنا في العهد الناصري هي

ورأس البلطة معبراً عن الوحدة الوطنية (الحيال) تحت إمرة القيادة السياسية (رأس البلطة). قارن روجر سكروتون، «معجم الفكر السياسي».

^{٥٧} راجع في ذلك «الموسوعة الفلسفية العربية»، المجلد الثاني، القسم الأول، ص ٤٠٠، و ٤٠٨، مادة «التوتاليتارية».

^{٥٨} المرجع السابق.

^{٥٩} المرجع نفسه.

«ديمقراطية التحسس!» بمعنى أن القائد الزعيم الملهم يتحسّس «مطالب الجماهير» ويُصدر بها قراراتٍ وقوانين، ولما كان الشعب دائماً على حق، فإن الزعيم المعبر عن إرادة الشعب هو أيضاً دائماً على حق! ولكي يُثبِت القادة الشموليون أن إرادتهم هي إرادة الشعب فإنهم يلجئون إلى أسلوب الاستفتاء العام، والتصويت «التهليلي»، وبهذه الطريقة يستخرج الزعيم الملهم، والقائد الساحر من قبعة الدكتاتورية أرنباً اسمه الديمقراطية.

(٣) القائد يعبر عن إرادة الشعب، لكن كيف تتكوّن إرادة الشعب؟ وكيف تتحدّد؟

ها هنا يكمن ضعف الديمقراطية؛ فظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديمقراطية، ظاهرة قديمة قديم قدم الديمقراطية نفسها، وهذا التخوف جعل أفلاطون في القرن الرابع يرفض الديمقراطية — كما سوف نرى بعد قليل — ويعتقد أنه يسهل جداً تحوّلها إلى فوضى، كما جعل جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م) وألكسس دي توكفيل A. de Tocqueville (١٨٠٥-١٨٥٩م) في القرن التاسع عشر يتحدثان عن «طغيان الأغلبية!» إذ يرى «مل» مثلاً أن «طغيان الأغلبية» أصبح الآن يندرج، بصفة عامة، بين الشرور التي ينبغي على المجتمع أن يحترس منها؛ فهذا الضرب من الطغيان أدهى وأمر من كثير من ضروب الاضطهاد السياسي.^{٦٠} ثم يقول «ومن ثم فإنه لا يكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم وإنما الحاجة ماسّة إلى حمايته من طغيان الرأي العام،^{٦١} والشعور السائد، وميل المجتمع لفرض الآراء والمشاعر على الفرد الذي يرفض قبولها...»^{٦٢} والواقع أن «مل» يصف سيكولوجية الأغلبية وتصرفاتها بأنها «لا معقولة»، وهو ما سيعبر عنه علم النفس فيما بعد باسم «غريزة القطيع». ولقد أدرك السياسيون الشموليون هذه الحقيقة، فاتهموا إلى مشاعر الناس، لا إلى عقولهم، واكتسبوا التأييد من خلال تعطيل «العقل»، وإلهاب المشاعر، وإثارة الحماس بالخطب واللافتات، والشعارات الكبرى؛^{٦٣} إذ يسهل جذب الجماهير عن

^{٦٠} J. S. Mill, Utilitarianism, p. 68 (Everyman's Library)

^{٦١} قارن المقال الرائع للدكتور زكي نجيب محمود عن الخوف من سطوة الرأي العام وتملّقه بعنوان «أهو شرك من نوع جديد؟» في كتابه «رؤية إسلامية»، ص ٣٠٧-٣٢٠، دار الشروق، عام ١٩٨٧م.

^{٦٢} J. S. Mill, op. cit.

^{٦٣} وهو ما كان يقصده شوقي في مسرحية «مصرع كليوباترا» عندما وصف «الشعب» على لسان حابي بقوله: «يا له من بغاء، عقله في أذنيه!» الفصل الأول، المنظر الأول.

طريق العواطف والمشاعر؛ لأن طريق المناقشات العقلية أو طرح الأفكار قد تثير جدلاً؛ وبالتالي خلافاً في الرأي، والخلاف في الرأي غير مسموح به؛ لأنه يتعارض مع الرؤية الشمولية التي توحد المجتمع في كل واحد.

(٤) الاستفادة من تحديث وسائل الإعلام، والاتصال، والإثارة، والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس، وتحقيق التطابق المنشود بين إرادة الشعب وإرادة القائد، ومن عجب أن تُستخدَم التقنية الحديثة التي هي ثمرة الحضارة من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتزييف مبدأ حكم القانون، وليستبدل به مبدأ الخضوع لإرادة القائد، واعتبار هذه الإرادة معياراً مطلقاً ونهائياً للخير والشر، وللحق والباطل ... وهكذا نصل إلى مفارقة غريبة، هي أن حركات الشعوب التي كانت تستهدف الإطاحة بالطغيان، تخلق هي نفسها طغياناً من نوع جديد هو طغيان الجماهير.

خامساً: السلطة المطلقة Absolutism

مصطلحُ يعني الحكومة المطلقة، نظرياً وعملياً، أو الحكومة التي لا يحدُّها حدٌّ من داخلها، وينبغي التفرقة بين الحكومة المطلقة والسلطة المطلقة؛ فالسلطة متضمنة في الدولة باستمرار، وقد تحدُّها سلطاتٌ أخرى، والحكومة يمكن أن تكون مطلقة حتى دون استيلائها على السلطة المطلقة، وهي تكون كذلك عندما لا تكون هناك كوابح دستورية، فلا يخضع أي تصرُّف لها للنقد أو المعارضة باسم الحكومة، والحد الأساسي للحكومة هو القانون، والمدافعون عن السلطة المطلقة من أمثال توماس هوبز T. Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م)، وسير روبرت فيلمر (١٦٥٣-١٥٨٨م) في إنجلترا، وجان بودان J. Bodin (١٥٢٩-١٥٩٦م)، والأب جاك بوسيه J. Bousset (١٦٢٧-١٧٠٤م) في فرنسا، كانت تحرِّكهم باستمرار فكرة أن أي حكومة تحتاج إلى سيادة Sovereignty.

«أي إصدار القرارات دون مساءلة، وما دامت السيادة نفسها تمارس عن طريق القانون: كان السيد الحاكم يمكن نقده هو نفسه عن طريق القانون، رغم أن القانون من صنعه!»^{٦٤}

والواقع أنه لم يُعد لهذا اللفظ معنًى محدد الآن؛ فهو يُستخدم، على نحوٍ فضفاض، ليدلّ على حكوماتٍ تُمارس السلطة بلا مؤسّساتٍ نيابيةٍ أو كوابحٍ دستورية، وهو كعضوٍ في «عائلة الطغيان» المشئومة قد تم التحاقه بالأسرة إبّان القرن التاسع عشر بوساطة البونابرتية Bonapartism أو القيصرية Caesarism،^{٦٥} وفي القرن العشرين بوساطة المذهب الشمولي، رغم الفروق الدقيقة بين هذه المذاهب؛ فهو يتميّز عن الشمولية بأنه لا تُوجد فيه رقابةٌ شاملةٌ على كل وظائف المجتمع، وإنما يعبر عن سلطة للحكومة لا تتقيّد بقيد.^{٦٦}

ولقد ظهر هذا المصطلح في فرنسا لأول مرة نحو عام ١٧٩٦م، وفي إنجلترا وألمانيا نحو عام ١٨٣٠م، وهو مثل مصطلح «الاستبداد المستنير» مصطلح أعاد المؤرخون صياغته من جديد بعد اختفاء الظاهرة التي كان يشير إليها، وقد كان يُستخدم في القرن التاسع عشر، في الأعم الأغلب، على سبيل الازدراء والتحقير، وإن كان مؤرخو النظرية السياسية لا يزالون يستخدمونه، كذلك المهتمون ببناء الدولة من القرن السادس حتى القرن الثالث عشر؛ حيث يُعاود الظهور أثناء المناقشات التي تدور حول السيادة والدستورية، والحقوق والمقاومة والملكية الخاصة ... إلخ.

وإذا كان جان بودان هو أعظم مُنظّر لفكرة «السيادة»،^{٦٧} فإن الاضطرابات التي حدثت في فرنسا في عصره — تمامًا كالاضطرابات التي عاصرها هوبز في إنجلترا — جعلته يذهب إلى أن هناك حاجةً ماسّةً إلى تركيز السلطة في دولةٍ مركزية، ويرى أن الاستقرار السياسي والاجتماعي يقتضي في كل دولة، وجود سلطةٍ أو سيادةٍ عليا غير محدودة في صلاحيتها، ودائمة في ممارستها للسلطة، ولا تعني «السيادة» عند «بودان»

^{٦٥} البونابرتية: هي النظام الحكومي الذي اتبعه نابليون الأول ونابليون الثالث، ويرمّز إلى الحكومة المركزية الشديدة التي تعتمد على إجراء الاستفتاء من فترةٍ لأخرى للحصول على التفويض باستمرار السياسة التي يتبعها الحاكم، وتُطلق هذه التسمية على كل الأنظمة التسلطية القائمة على الاستفتاء الشعبي، الموسوعة السياسية، الجزء الأول، ص ٢٦٥، بإشراف د. عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. أما القيصرية فهي الدكتاتورية السياسية للحكم الروسي قبل الثورة الشيوعية، والمضمون السياسي لهذا المصطلح هو الرجعية والإرهاب مع التخلف، المرجع نفسه، المجلد الرابع، ص ٨٣٦.

^{٦٦} .The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, p. 1

^{٦٧} .The Blackwell Ency., p. 2

سلطة غير محدودة على الأشخاص والممتلكات الخاصة للمواطنين، وإنما هي تخضع لحدود يفرضها القانون الطبيعي، وقانون العرف، لكن لا القانون الطبيعي، ولا قانون العرف يمكن فرضهما على الجماعة؛ فالسيد الحاكم لا يُقاوم، ولا يُخلع من الناحية القانونية؛ لأن السيادة مطلقة ولا يمكن أن تنقسم؛ فإما أن يكون أمير الدولة المستقلة حاكمًا مطلقًا، وإما أن يخضع لسلطة أخرى هي التي تكون «السيد» عندئذٍ.

ولقد عرض الأسقف «بوسيه J. Bousset» المعاصر للملك لويس الرابع عشر صورةً لاهوتيةً من مذهب السلطة المطلقة، جمع فيها عناصر تقليديةً من الكتاب المقدس، وتصوراتٍ مجازيةً وتشريعيةً جديدة، وحُججًا مستمدة من «توماس هوبز»، وهكذا ذهب «بوسيه» إلى أن الله هو الذي يُعَيِّن الملك، ويضعه على العرش لكي يعمل على ازدهار المصلحة العامة، وكذلك لحماية المتواضعين من الرعايا.^{٦٨}

وعلى الرغم من أن مصطلح مذهب السلطة المطلقة Absolutism قد تَمَّت صياغته في إنجلترا في القرن التاسع عشر، فإن لفظ «المطلق Absolute» سبق أن نُوقش مناقشاتٍ حادةً في القرنين السادس عشر والسابع عشر من خلال المناقشات السياسية والقانونية للنظام الملكي المطلق، وكان سير توماس سميث Sir Thomas Smith (١٥١٣-١٥٧٧م) هو الذي استخدم كلمة «المطلق» بمعنىً فيه قَدْحٌ ومدْحٌ في آنٍ معًا على ما في ذلك من مفارقة؛ فهو يلوم لويس الحادي عشر لأنه حوّل فرنسا من نظامٍ قانوني مشروع إلى «حكومة طغيان وسلطة مطلقة»، وفي الوقت نفسه يعزو «سميث» إلى البرلمان «أعظم وأعلى سلطة مطلقة في المملكة».

ولقد أدى الغموض في استخدام كلمة «المطلق» في القرن السابع عشر إلى منازعاتٍ انفجرت في النهاية في «حرب أهلية» في إنجلترا بين الملك شارل والبرلمان، ووحد الكتاب الذين آزروا البرلمان بين «السلطة المطلقة» وبين «الطغيان» مرة، و«الاستبداد الشرقي» مرةً أخرى! ورفضوا تمامًا أن يكون للملك أي حقٍّ مطلق على المواطنين في طاعته، وذهب بعضهم إلى أن «النظام الملكي المطلق غير المحدود ... هو أسوأ أشكال الحكم».^{٦٩}

وأقوى مُنظّرَين للسلطة المطلقة في إنجلترا هما: روبرت فيلمر وتوماس هوبز.

^{٦٨}.Ibid.

^{٦٩} انظر جون لوك في الحكم المدني، لا سيما فقرات من ٦ إلى ١١، وسوف نعود إلى عرض نظرية فلمر بالتفصيل — قارن فيما بعد الفصل الأول من الباب الرابع.

أما «فيلمر» فهو مؤلّف كتاب «الحكم الأبوي Patriarcha» الشهير الذي ظهر عام ١٦٨٠م (بعد وفاة مؤلّفه بأكثر من عشرين عاماً) الذي يدافع فيه عن سلطة الحاكم بردّها إلى «الحق الإلهي»؛ فالمملكة الكاملة — كما يقول — هي التي يحكّم فيها الملك كلّ شيء حسب إرادته الخاصة، ويستحيل أن تحدّ قوانين العُرف أو القوانين الوضعية من تلك السلطة المطلقة التي يتمتع فيها الملك «بحق الأبوة»، وهو يرُدّها إلى آدم.

«فقد كان آدم أبًا، وملكًا، وسيّدًا على أسرته، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئًا واحدًا في البدء، وكان للأب حقّ التصرف في أولاده وخدمه وبيعهم، ولقد أراد الله أن تحلّ السلطة المطلقة في آدم، ثم يرثها الملوك من بعده، ومعنى ذلك أن البشر ليسوا أحرارًا بالطبع، بل إنهم يفتحون أعينهم على الحياة والعبودية في آن معًا!»

إلى آخر هذه النظرية العجيبة التي أفرَد لها جون لوك بحثًا من «البحثين الشهيرين عن الحكومة» جعل عنوانه «في بعض المبادئ الفاسدة عن الحكم»، خصّصه للرد على السير روبرت فيلمر ودحض حججه.

أما توماس هوبز فقد كتب «التنين» محاولاً أن يبني المجتمع المستقر الذي لا تطحنه الحروب الأهلية، وجعل العَقْد تنازلاً من جانب المواطنين للعاهل، يقول:

«السيد الحاكم هو المُشرّع، وهو حرٌّ في أن يُصدر أو لا يُصدر ما يشاء من قراراتٍ وقوانين ما دام يعتقد أنها في صالح الجماعة، وليس للإنسان الحقُّ في الادّعاء أنه كان ضحيةً للظلم على يد السيد الحاكم؛ لأنه سبق أن فوّض هذا السيد الحاكم في إصدار ما يشاء من قرارات؛ ومن ثمّ فسوف تكون الضحية هي نفسها صانعة الظلم الذي لحق بها، وبالمثل ليس لأحدٍ من المواطنين معاقبة السيد الحاكم بطريقة قانونية مشروعة؛ لأنه سيكون في هذه الحالة قد عاقب الحاكم على فعلٍ قد خوّله هو نفسه أن يقوم به.^{٧٠}

^{٧٠} المرجع السابق. وانظر أيضًا كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية»، ص ٣٨٠ وما بعدها، من طبعة دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٥م.

غير أن لفظ الحاكم المطلِّق قد أصبح خاليًا من المعنى السياسي أو التطبيق العملي في إنجلترا بعد عام ١٨٦٩م. أما في أمريكا الشمالية فقد كان هناك توحيد بين الحكم المطلِّق، والطغيان والاستبداد على نحو ما ظهر في إعلان الاستقلال في ٤ يوليو ١٧٧٦م. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح أصبح الآن في ذمة التاريخ، بمعنى أنه لم يعد أحدٌ يناقشه في العالم المتقدِّم سوى المؤرِّخين، فإنه لا يزال جديرًا بالدراسة الفاحصة في دول العالم الثالث، التي تتقلب عليها أشكالٌ مختلفة من الحكم المطلِّق في صورٍ متنوِّعة.

سادسًا: الأوتوقراطية Autocracy

تعني الحاكم الفرد الذي يجمع السلطة في يده ويمارسها على نحوٍ تعسُّفي، وقد يكون هناك دستور، وقد تكون هناك قوانينٌ تبدو في الظاهر أنها تحدُّ سلطة الحاكم أو تُرشده، غير أن الواقع أنه يقدر أن يُبطلها إذا شاء، أو يحطِّمها بإرادته، ومعظم المُنظِّرين يعتقدون أن الحكم الأوتوقراطي يتطلب تركيز السلطة في يد شخصٍ واحد، لا في جماعةٍ أو حزب أو مؤتمر Caucus.

والواقع أن الأوتوقراطية يمكن بهذا المعنى أن تُطلق على حكوماتٍ فردية متعدِّدة ومتنوِّعة؛ حيث يتمثل الاستبداد في إطلاق سلطات الحاكم الفرد، وفي استعماله إياها في بعض الأحيان، لتحقيق مآربه الشخصية.

فحكم الطغيان الذي صادفناه من قبلُ يمكن أن يُوصَفَ بأنه أوتوقراطي، كذلك حكم أباطرة الرومان، ولا سيما في العهد البيزنطي، كما نجد تطبيقًا للنزعة الأوتوقراطية في المعتقدات القديمة المتعلقة بالطبيعة الإلهية للحاكم أو لحقِّ الملوك الإلهي.

بل يمكن أن تُوصَفَ بهذا أنظمتُ متعارضةٍ أتم التعارض؛ فحكم قيصر روسيا قبل الثورة كان حكمًا أوتوقراطيًا، وبالمثل كان حكم ستالين!^{٧١}

سابعًا: المستبد المستنير أو العادل

بقي أن نختم عائلة الطغيان الكريهة بمناقشة هذا المصطلح «المحبِّب» عند البعض، وأعني به مصطلح «المستبد العادل» أو المستنير أو الطاغية الخير أو الصالح، أو الدكتاتور العادل ... إلخ.

^{٧١} R. Scruton, Dictionary of Political Thought, p. 33

ولقد ظهر هذا المصطلح في القرن الماضي في الفكر السياسي الأوروبي، واستخدمه في البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظامٍ معيّن في الحكم في تاريخ أوروبا الحديث، والمفروض أنه عند مصطلح «الاستبداد المستنير Enlightened Despotism» بشكل عام، تلتقي مفاهيم الملكية المطلقة التي كانت معروفة في أوروبا، ومفاهيم عصر التنوير، الذي يُعبّر عنه فلسفيًا بكلمات خمس هي (الفرد - العقل - الطبيعة - التقدم - السعادة)، ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب، ومن أوروبا انتقلت إلى الشرق - فيما يبدو - عدوى «المستبد العادل»؛ فالحل الحقيقي الذي ارتآه جمال الدين الأفغاني لمشكلات الشرق إنما هو «المستبد العادل» الذي يحكم بالشورى؛ فهو في العروة الوثقى يردُّ على القائلين إن طريق الشرق إلى القوة هو نشر المعارف بين جميع الأفراد، وإنه: «متى عمّت المعارف كُملت الأخلاق واتحدت الكلمة، واجتمعت القوة»، ويقول ردًا على هؤلاء: «وما أبعد ما يظنون! فإن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطانٌ قوي قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزمانًا، حتى تذوق لذته وتجنّي ثمرته...»^{٧٢} وكذلك يقول في كتاب الخاطرات: «لا تحيا مصر، ولا يحيا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكلّ منهم رجلًا قويًّا عادلًا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان»^{٧٣}

والملك المستبد المستنير يكون مستنيرًا بقدر ما يعتمد في حكمه لا على حق الملوك الإلهي، بل على مفهوم العقد الاجتماعي، عُقد تبادل المنافع بين الحكام والمحكومين، ويكاد المؤرخون يُجمعون على اعتبار فردريك الثاني أو فردريك الكبير ملك بروسيا (من ١٧٤٠م إلى ١٧٨٦م) هو النموذج الأول للملك المستنير؛ إذ كان يعتبر نفسه الخادم الأول للدولة، ويتصرف وكأنّ عليه تقديم حسابٍ عن عمله أمام مواطنيه، فيتسامح في الدين، ويهتم بالإصلاح القضائي، وبإصلاح التعليم، وتحسين أوضاع الفلاحين؛ فهو ملكٌ مستنير من هذه الزاوية، لكنه مستبدٌ من زاويةٍ أخرى هي أنه ما من شخصٍ أو هيئةٍ

^{٧٢} العروة الوثقى، الأول، ص٦٦، وحول تعبير «المستبد القاهر العادل» راجع «الرد»، ص٣٩ (نقلًا عن العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة)، د. عزت قرني، ص٢٥٢، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، عدد ٣٠ يونيو ١٩٨٠م.

^{٧٣} د. عزت قرني، المرجع السابق، ص٢٥٢-٢٥٣.

لها صلاحية أو حق مراقبة أعماله، وثمة ملوكٌ مستنيريون آخرون، ولكن بنسبٍ أقل، من أمثال كاترين الثانية ملكة روسيا (١٧٦٢-١٧٩٦م) وجوزف الثاني إمبراطور النمسا (١٧٨٠-١٧٩٠م) وجوستاف الثالث ملك السويد، وشارل الثالث ملك إسبانيا ... إلخ،^{٧٤} ولقد لخص جاك شيفالبيه هذه الألوان من الاستبداد والاستنارة في شكلين؛ أما الشكل الأول، فهو المستبد المستنير كما يمثله فردريك الثاني الذي يقول: «لقد اختار الناس من بينهم من اعتقدوه أكثر عدالةً لحكمهم، وأفضل من يخدمهم كأبٍ؛ ولهذا فهو لا يريد إلا خير الدولة، وإذا كان سيدياً مطلقاً، فمن أجل أن يحسن الاهتمام بمصالح الجميع،^{٧٥} ومعنى ذلك أن الملك هو رئيس العائلة أو «كبير العائلة» أو أب لشعبه، ولقد أبدى في بداية عهده على الأقل اهتماماً كبيراً بالأخلاق - كما يتضح من كتابه «ضد مكيافي» الذي هاجم فيه أساليب الفيلسوف الإيطالي وأفكاره.^{٧٦}

لكن الواقع أن فردريك الأكبر (والتسمية لفولتير) كانت له ظروفه الخاصة؛ فهو بطبيعته لم يكن ميالاً إلى الصيد والفروسية، وإنما اهتم بالموسيقى والآداب، وكان هو نفسه ينظم الشعر، ويعزف على «الفلوت»، مما أثار المشاكل مع والده الذي كان يراه طرياً رخواً لن يصلح للملك، حتى إنه سجنه أكثر من مرةٍ بل كاد أن يقتله! إلى جانب ذلك فهناك صلته «بفولتير» والرسائل المتبادلة بينهما التي استمرت طوال اثنتين وأربعين عاماً، هي التي جعلت فولتير يُلقبهُ بالملك الفيلسوف.^{٧٧}

لكن ذلك كله لم يمنع هذا الملك من أن يقول: «لقد انتهيتُ أنا وشعبي إلى اتفاق يرضينا جميعاً، يقولون ما يشتهون، وأفعل ما أشتهي»، لكن هذه الحرية لم تكن كاملةً قط؛ فكلما ارتقى فردريك الأكبر في مدارج العظمة حذر النقد العلني لتدابيره الحربية أو مراسيمه الضرائبية، وكان ملكاً مطلقاً السلطة، وإن حاول أن يجعل تدابيره متسقة

^{٧٤} موسوعة السياسة، المجلد الأول، ص ١٦٧.

^{٧٥} جاك شيفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص ٣٣٠، ترجمة د. علي مقلد.

^{٧٦} كان يقول «إن مكيافي لم يفهم طبيعة الملك الحق، فهو ليس السيد المطلق المتصرف فيمن يدينون لحكمه، وإنما هو أول خدامهم، وينبغي أن يكون هو الأداة لرفاهيتهم، كما أنهم الأداة لمجده» «قصة الحضارة» مجلد ٢٧ ص ٧٦.

^{٧٧} . يشبه ول ديورانت العلاقة بينهما بالعلاقة بين أفلاطون، وديونسيوس مع الفارق طبعاً.

مع القوانين.^{٧٨} ولما مات إمبراطور النمسا جهّز فردريك جيشه للعدوان على النمسا، وكتب إلى فولتير يقول:

«إن موت الإمبراطور يغيّر كل أفكارى السلمية، وأظن أن الأمور تنحو في شهر يونيو نحو المدافع والبارود، والجنود والخنادق، بدلاً من الممثلات والمراقص والمسارح؛ بحيث أراني مضطراً إلى إلغاء الاتفاق الذي كنا على وشك إبرامه.»^{٧٩}

ويقول فردريك لأحد مستشاريه مبرراً العدوان:

«حلّ لي هذه المسألة: إذا أُتيحت لإنسان ميزة فهل ينتفع بها أو لا ينتفع؟ إنني مستعدُّ بجيشي وبكل شيء آخر، فإذا لم أستعمله الآن كنتُ أملك في يدي أداةً عديمة الجدوى رغم قوّتها، وإذا استعملتُ جيشي قيل إنني أدبتُ مهارة استغلال التفوق المتاح لي على جارتى.»^{٨٠}

وهكذا يبرر الملك «العادل» عدوانه على جارته بأنه يملك جيشاً قوياً كان قوامه مائة ألف رجل! وعندما اعترض مستشاره بقوله: «لكن هذا العمل سيُعتبر عملاً غير أخلاقي» ردَّ فردريك «ومتى كانت الفضيلة معوقاً للملوك؟»^{٨١} أما في الداخل فقد كان فردريك يرى «أن الإنسان بطبيعته شرير»، وكان يقول لمفتش التعليم:

«إنك لا تعرف هذا النوعَ الإنسانيَّ اللعينَ الذي تحرّكُه أنانيةٌ خالصة، ويجري وراء مصالحه إن لم يكبحه الخوف من الشرطة!»

ويقول ديورانت إنه كان يستطيع أن يناقش الفلسفة مع مساعديه وهو «يراقب في هدوء جنوده وهم يُعانون آلامَ الجلد»، وكان له لسانٌ لاذعٌ يجرح أصدقاءه أحياناً، وانتهى الأمر بأن سجّن فولتير نفسه، كما فعل ديونسيوس مع أفلاطون.^{٨٢}

^{٧٨} قصة الحضارة، مجلد ٣٧، ص ٧٨.

^{٧٩} المرجع السابق، ص ٨٠.

^{٨٠} المرجع نفسه، ص ٨٤.

^{٨١} ول ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٣٧، ص ٨٢.

^{٨٢} المرجع نفسه، ص ٩٣-٩٥.

والواقع أننا لا نريد أن نناقش هذا الموضوع المهم من زاوية شخصية فلان أو علان، وإنما علينا أن نناقش الفكرة نفسها.

وإذا بدأنا بمصطلح «الطاغية الصالح أو الخَيْر» فأظن أن علينا رفضه منذ البداية، فإذا كانت هناك فكرة واحدة في النظرية السياسية لا خلاف عليها، فهي أن الطغيان هو أسوأ أنواع الحكم وأكثرها فساداً؛ لأنه نظامٌ يستخدم السلطة استخداماً فاسداً، كما يسيء استخدام العنف ضد الموجودات البشرية التي تخضع له...^{٨٣} ولقد لاحظ أرسطو بحق أنه «لا يوجد رجلٌ حر قادر على تحمُّل مثل هذا الضرب من الحكم، إذا كان في استطاعته أن يهرب منه!»،^{٨٤} فالإنسان الحر لا يتحمل مثل هذه الأشكال التعسُّفية من الحكم إلا مرغمًا، أعني إذا سُدَّت أمامه كل أبواب الاعتناق من هذه الحكومات؛ ولهذا فإن عبارة أرسطو تعبرٌ بدقة عن أولئك الذين يعيشون الحرية، ويمقتون العبودية، وينظرون إلى الطغيان على أنه تدميرٌ للإنسان؛ لأنه يُحيل البشر إلى عظامٍ نخرة.

ولهذا فإنه يندر جداً أن يُذكر الطغيان بطريقةٍ فيها مدح، إذا ما كان يمكن أن يُذكر على هذا النحو على الإطلاق. وهكذا تبدو عبارة «الطاغية الصالح» أو «الطاغية الخَيْر» بالغة الغرابة! والشيء نفسه بالنسبة «للمستبد العادل»! الواقع أنها تناقض في الألفاظ، فإذا كانت كلمة «الطاغية» أو «المستبد» تعني — لا سيما في المصطلح الحديث — الحاكم الظالم أو الحاكم الجائر القاسي،^{٨٥} وإذا كان الطغاة في نظر البعض وحوشاً بشرية ظهرت في التاريخ، وحكمت شعوبها بالحديد والنار،^{٨٦} وإذا كان البعض الآخر يذهب إلى أنهم أمراض أو «انحرافات» أو أوبئة، على حد تعبير الفقيه الفرنسي موريس دوفرجييه،^{٨٧} فكيف يمكن أن يوصف المستبد بأنه عادلٌ أو الطاغية بأنه صالحٌ أو الدكتاتور بأنه خيرٌ أو مستنير... إلخ؟! والواقع أن هذه تعبيرات أقرب إلى تعبير «الدائرة المربعة»؛^{٨٨} لأنه إذا كان من صفات المستبد أن يكون ظالماً جباراً كما يقول الكواكبي

^{٨٣} The Great Ideas, A Syntopicon, vol. 3, p. 939.

^{٨٤} Aristotle, Politics: 1995-A (The Complete Works, vol. 2, p. 2055).

^{٨٥} Encyclopedia Britannica, vol. 10, p. 222.

^{٨٦} M. Latey, Tyranny, p. 16.

^{٨٧} موريس دوفرجييه، «في الدكتاتوروية»، ص ٣٦، ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات، بيروت،

١٩٨٩م.

^{٨٨} The Great Ideas: A Syntopicon, vol. 3, p. 940.

بحق،^{٨٩} فكيف يمكن في حكم العقل أن يكون المستبد عادلاً؟! وكيف يمكن أن يكون «مستنيراً» مَنْ يَرْضَى أن تكون رعيته كالأغنام؟! «فالمستبد يرغب في أن تكون رعيته كالغنم دوراً وطاعة، وكالكلاب تذلاً وتملقاً...»،^{٩٠} لا شك أن الاستبداد يهدم إنسانية الإنسان، والطغيان يُحيل البشر إلى عبيد، وإذا تحوّل الناس إلى عبيد أو حيوانات فقدوا قيمهم؛ فلا إخلاص، ولا أمانة ولا صدق، ولا شجاعة... إلخ، بل كذب، ونفاق، وتملقٌ ورياء، وتذللٌ ومداهنة... ومحاولة للوصول إلى الأغراض من أخط السبل! وهكذا يتحول المجتمع في عهد الطغيان إلى عيونٍ وجواسيسٍ يراقب بعضها بعضاً، ويُرشد بعضها عن بعض، وليس بخافٍ ما نراه من أخٍ يرشد عن أخيه، وجارٍ يكتب تقاريرَ عن جاره، ومرعوسٍ يكتب زيفاً عن رئيسه... إلخ، ونحن نعرف أن الطغاة، و«المستبدين» كانوا طوال التاريخ موضوعاً للكراهية والخوف، ولم يكونوا أبداً موضوعاً للحب أو الإعجاب، وهم في عُرْف المفكرين السياسيين، قدماء ومحدثين على السواء، بدائيون من الناحية السياسية.^{٩١} ومهما أنجز الطاغية من أعمال، ومهما أقام من بناءٍ ورقي جميل في ظاهره، فلا قيمة لأعماله؛ إذ يكفيه أنه دمر الإنسان، وماذا أفادت أعمال هتلر وموسوليني؟! وماذا كانت النتيجة سوى خراب الدولتين؟ ولولا أن إيطاليا أفاقت مبكراً من غيبوبتها لأصبحت دولةً محتلةً من أربع دول، كما أصبحت ألمانيا بعد هتلر.

ويجدر بنا أن نتساءل، من الناحية الفلسفية الخالصة: أيجوز لمستبدٍ، بالغاً ما بلغ عدله واستنارته، أن يفرض على الآخرين آراءه وأفكاره بدعوى أنها في صالحهم؟! وبعبارةٍ أخرى، أيجوز لنا أن نفرض على فردٍ ما أداء عملٍ معيّن أو الامتناع عن عملٍ آخر بحجة أن هذا الأداء أو هذا الامتناع لصالحه؟! ألسنا نعامل الناس في هذه الحالة على أنهم قَصْر لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ لقد طرح جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) هذه الأسئلة في بحثه «عن الحرية»، وأجاب عنها بالنفي القاطع:

لا يجوز إجبار الفرد على أداء عمل ما أو الامتناع عن عملٍ آخر بدعوى أن هذا الأداء أو الامتناع يحافظ على مصلحته، أو يجلب له نفعاً، أو يعود عليه

^{٨٩} عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، ص ٣٣٧.

^{٩٠} The Great Ideas, vo1. 3, p. 949

^{٩١} The Great Ideas, vo1. 3, p. 940

بالخير والسعادة، بل حتى لو كان ذلك في نظر الناس جميعاً هو عين الصواب
وصميم الحق.^{٩٢}

بل إن الإيمان نفسه لا يجوز فرضه على الناس وإجبارهم عليه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ
النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ...؟!﴾ (يونس: ٩٩)، ويرى «مل» أن الأفكار التي يتصور
البعض أنها في صالح المجتمع عليهم بطرحها للنقاش، لكن «صحتها» أو صلاحيتها
في نظرهم لا تبرر إكراه الآخرين على الأخذ بها إن هم أصروا على رفضها؛ فلو توصل
حاكم إلى أفكار متقدمة ورائعة، فإن ذلك لا يبرر له فرضها على الناس بالقوة (وهذا
هو معنى الاستبداد) بل عليه أن يعرضها عليهم وأن يُقنِعهم بها. لأن القهر والجبر
والإكراه من جانب السلطة أو تدخلها في سلوك الفرد، أمرٌ غير جائز على الإطلاق، فيما
يرى «مل»، إلا في حالة واحدة فقط هي إذا كان تصرف هذا الفرد فيه مساساً بالغير أو
إلحاقاً للآذى بالآخرين،^{٩٣} ولا يفوت «مل» أن يُدكِّرنا أن هذا المبدأ إنما يُراد تطبيقه على
البالغين الراشدين دون الأطفال والمراهقين الذين لم يبلغوا سن الرشد؛ لأن من «يحتاج
إلى عناية الغير وحمايته خليقاً بأن نحميه من أن يؤذي نفسه بنفسه».^{٩٤}
ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الطغاة وحوشاً آدمية، كما وصفهم البعض بحق،^{٩٥}
يدمرون الإنسان ولا يتركون أثراً صالحاً، فقد ظهرت مشكلة منذ العهود القديمة وهي
«جواز اغتيالهم»، وظهر مصطلح خاص بذلك هو «اغتيال الطاغية Tyrannicide» نادت
به بعض النظريات السياسية الإغريقية والرومانية كردُّ فعلٍ على سوء استعمال الطغاة
لسلطتهم.

والمصطلح بذاته يدل على عملية اغتيال الطاغية أو الحاكم المستبد على يد مواطنٍ
ما دون أن تكون هناك إجراءات أو أصولٌ محدّدة ومعينة لتنفيذ هذه العملية، وقد يدلُّ
هذا المصطلح أحياناً على قاتل الطاغية فحسب.^{٩٦}

^{٩٢} J. S. Mill, Utilitarianism, p. 73 في ترجمتنا العربية، «أسس الليبرالية السياسية»، ص ١٣٠.

^{٩٣} Ibid. وقران أيضاً الفصل الأول في الباب الرابع؛ حيث نعرض لهذا الموضوع في شيءٍ من التفصيل في

ترجمتنا «أسس الليبرالية السياسية»، ص ٢٠٧ وما بعدها، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، ١٩٩٦م.

^{٩٤} Ibid.

^{٩٥} M. Latey, op. cit.

^{٩٦} موسوعة السياسة، المجلد الأول، ص ٢١٧.

ولقد ظهر التساؤل حول اغتيال الطاغية في التاريخ اليوناني القديم كنتيجة نهائية لما عانته أثينا من هذا الشكل السياسي الذي كانت عليه بعض دول المدينة في اليونان. وقد اعتُبر في بعض الأحيان ضرورةً أو واجباً — ليس وطنياً فقط — بل إلهياً أيضاً؛ ففي أثينا ورث «هيبياس Hippias» و«هيباركوس Hipparchus» ابنا بيزستراتوس Peisistratus طاغية أثينا الشهير الحكم من بعده، وشعر الأثينيون أن الطغيان حرّمهم من الحرية، فدبّر «أرستوجيتون Aristogeiton» وصديقُه الفتى «هرمديوس Harmodius» مؤامرةً لاغتيالهما، وقتل هيباركوس بالفعل، لكن هيبياس أفلت منهما، ودبّر قتلها، فأصبحتا شهيدَين من شهداء الحرية،^{٩٧} وكتب كبارُ فلاسفة الإغريق (زينوفون وأفلاطون، وأرسطو) في تبرير اغتيال الطاغية، أما Demosthenes ديموستين (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) أعظم خطباء اليونان، فقد جعل من اغتيال الطاغية عملاً بطولياً يحمل كل معاني التفاني والديمقراطية. وفي روما كان هناك قانونٌ مقدّسٌ يُجيز لأي مواطنٍ قتلَ الطاغية.

ولقد نُوقِشت مشكلة جواز اغتيال الطاغية كثيراً طوال العصور الوسطى، كما نُوقِشت أيضاً خلال القرنِ السادس عشر؛ فعلى الرغم من أن قتلَ الطاغية يتعارض مع الوصية الثانية «لا تقتل»، فإن النزاعات التي كانت قائمة في القرنِ الثاني عشر بين الكنيسة والإمبراطورية الجرمانية، أجازت ذلك لصالح الكنيسة على اعتبار أن الطاغية «هرطيق»! أما يوحنا السالسبورري John of Salisbury (توفي ١٨٠م) الذي فرّق بين المستبد المغتصب — أي المستبد الذي يستولي على السلطة بالقوة — والمستبد الشرعي الذي يحكم ضد مصلحة المجتمع ولمصلحته فقط؛ فقد أجاز اغتيالَ المستبد في الحالتين، وهو أول من دافع بصراحة عن مبدأ قتل الحاكم المستبد: «إن من يغتصب السيفَ خليقٌ أن يموتَ به».^{٩٨} أما القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٥م) فقد أعلن عدمَ جواز اغتيال المستبد؛ لأن العقوبة الفردية ضد المستبد عملٌ غير شرعي؛ فالسلطة الإلهية وحدّها هي التي تعلق عليه، وهي وحدّها التي يمكنُها أن تعاقبه، فعلى

^{٩٧} A. Andrewes, The Greek Tyrants, p. 101 وقارن أرسطو في كتابه «السياسة» ١٣٦٧-أ؛ حيث

يشير إلى ضروب الشرف التي أسبغها الأثينيون عليهما.

^{٩٨} جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، ص ٣٤٩ من الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي.

المواطن طاعة الحاكم بَعْض النظر عن طغيانه، اعتمادًا على تلك التفرقة الغريبة بين خضوع الجسد وخضوع الروح.^{٩٩}

وإذا كان من حق الشعب اختيارُ الحاكم، فمن حقه أيضًا أن يثورَ عليه باسم المجتمع ككل، وأن يخلعه من منصبه وبالقوة إن اقتضى الأمر، وقادت الملكية المطلقة الفقهاء والمشرّعين للوقوف في وجه اللاهوتيين الذين ينادون بجواز اغتيال المستبد، وتبنّت نظرية حول الاستبداد واغتيال المستبد، لا تنطبق إلا على المستبد المغتصب فقط؛ أي عدو السلطة الملكية المطلقة، وليس الملك الشرعي غير العادل.^{١٠٠} ثم عادت نظريات القديس توما الأكويني إلى الظهور مع بعض التعديلات والتبريرات المأخوذة من العهد القديم أثناء الحروب الدينية في أوروبا، واستند إلى هذه النظريات بشكلٍ خاص الرهبان الدومينكان أو اليسوعيون في صراعهم ضد الملكية المطلقة.

أما في العالم الإسلامي، فقد انقسم العلماء فيما بينهم إلى فريقين؛ الأول يرى وجوب الصبر والنصح والتقويم للخليفة الظالم أو الذي صار مستحقًا للعزل، والثاني يرى وجوب الخروج عليه بالقوة واستبدال غيره به.^{١٠١}

واعتمد كل فريق على تأويل مجموعة من الأحاديث الشريفة: «إنه سيكون هناك هنأت وهنأت، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنًا من كان.» واستخدم الأمويون هذا الحديث في تبرير مقتل الحسين مؤولين عبارة «كائنًا من كان» على أنها إشارة إلى مكانة الحسين، وسوف نكتفي هنا بمثالين أحدهما قديم والآخر حديث:

فقد ذهب ابن كثير مثلاً إلى أن يزيد بن معاوية كان «إمامًا فاسقًا»، لكنه يقول مع ذلك إن:

«الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقع الهَرْج، وسفك الدماء الحرام

^{٩٩} D. A. Zoll, Reason and Rebellion, p. 94.

^{١٠٠} Ibid.

^{١٠١} المرحوم الشيخ محمد الخضري في «تاريخ الأمم الإسلامية»، ج ١، ص ٥١٧ (نقلًا عن محمد يوسف موسى)، «نظام الحكم في الإسلام»، ص ١٦٠.

ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن، وغير ذلك مما كلُّ واحدة فيها من الفساد أضعافُ فسقه، كما جرى مما تقدّم إلى يومنا هذا...»^{١٠٢}

ويؤكّد ابن كثير أن يزيدَ عندما جاءته «أنباء الحرة»، فرِحَ بذلك فرحًا شديدًا فإنه كان يرى أنه الإمام، وقد خرجوا عن طاعته فله قتالهم حتى يرجعوا إلى الطاعة ولزوم الجماعة، ثم يُعقّب بذكر الحديث النبوي السابق!^{١٠٣} كما ذهب علماء معاصرون إلى أن «الحسين أخطأ خطأً عظيمًا في خروجه الذي جرَّ على الأمة وبال الفرقة والاختلاف ... إلخ»؛^{١٠٤} فقد يكون الإمام عادلًا، وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته حتى وإن كان فاسقًا، وهكذا أنكروا الخروج على السلطان.^{١٠٥} وذهب فريقٌ آخر إلى أن «السمع الطاعة» للسلطة الزمنية له حدود، واعتمدوا أيضًا على مجموعة من الأحاديث: «لا طاعة في معصية، وإنما الطاعة في المعروف»، و«لا طاعة لمن لم يُطع الله»، و«أفضل الجهاد مَنْ قال كلمة حق عند سلطانٍ جائرٍ».

وهناك رأيٌ «وسط» يرى أنه إذا ما وقف الحاكم موقفًا يُعتبر «كفرًا بواحدًا»؛ الأمر الذي يستوجب نزع السلطة من يده وإسقاطه. إن ذلك ينبغي ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع؛ لأن رسول الله ﷺ قد حدّرنا من اللجوء لهذه الوسيلة، فقال: «من حمل علينا السلاح فليس منا»، وقال: «من سلَّ علينا السيف فليس منا»، ويتضح من ذلك أن الرسول قد أمر المسلمين بأن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة التي تتناقى مع نصوص الشريعة، وإذا أرادوا أن يخلعوا الحكومة إذا بلغ عملها درجة الكفر، فإن مثل هذا لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو من ممثليه الشرعيين...»^{١٠٦} أي إن هذا الرأي الوسط ينادي بـ «المقاومة السلبية»، والاكتفاء بالامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم الجائر إن تناهت مع نصوص الشريعة إلى أن تجتمع الأمة على رأي.

^{١٠٢} ابن كثير، «البداية والنهاية»، ص ٢٢٦ من الجزء الثامن (المجلد الرابع من طبعة دار الكتب العلمية، بيروت).

^{١٠٣} المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

^{١٠٤} محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص ١٥٤.

^{١٠٥} المرجع السابق، ص ١٦٢.

^{١٠٦} المرجع نفسه، ص ١٦٤-١٦٥.

الباب الثاني

صورتان للطاغية في الفلسفة اليونانية

«ليس للطغيان صورةٌ واحدةٌ ...
فمتى استُغِلَّت السلطة لإرهاق الشعب وإفقاره،
تحوَّلت إلى طغيان، أيًّا كانت صورته ...!»

(جون لوك، «في الحكم المدني»، فقرة ٢٠١)

الطاغية ... في صورة الذئب!

«نظرية أفلاطون»

إذا ذاق المرء قطعةً من لحم الإنسان تحوّل إلى ذئب ...!
ومن يقتل الناس ظلماً وعدواناً، ويذُق بلسانٍ وفمٍ دنسٍ دماء أهله
ويشرّدهم ويقتلهم ... فمن المحتمّ أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح طاغيةً
ويتحوّل إلى ذئب ...!

(أفلاطون، الجمهورية، ٤٦٦)

أولاً: الفيلسوف ... والطاغية

(١) لقاء مع أشهر الطغاة

تجربة أفلاطون مع الطاغية في غاية الأهمية لهذا البحث؛ ذلك لأن شخصية ديونسيوس كانت شهيرةً وبارزةً في عالم أفلاطون من ناحية؛ ولأن هذه الشخصية من ناحيةٍ أخرى، هي التي أثّرت في تكوين آراء الفلاسفة عن الطغيان خلال القرن الرابع قبل الميلاد.^١ ومن هنا لم يكن أفلاطون صاحب أول نظرية فلسفية عن الطغيان السياسي فحسب، بل كان كذلك أول فيلسوف يلتقي بالطاغية وجهاً لوجه، ويخبره بنفسه خبرةً عملية، قبل أن يضع فيه نظريته الفلسفية — كما أنه خبر بنفسه أيضاً «طغيان العامة» —

^١ A. Andrewes, The Greek Tyrants, p. 8. Hutchinson's University Library

أو ما يسميه هو بالنظام الديمقراطي، ونُسِّميه نحن الآن بالفوضوية أو الديماجوجية — وليس الديمقراطية الحقة؛ فالديمقراطية اليونانية التي عاصَرها أفلاطون هي التي حكمت على أستاذه سقراط بالموت عام ٣٩٩ ق.م. فهو من هذه الزاوية أيضًا يتحدث عن نوعين من الطغيان السياسي خَبَرهما بنفسه؛ ولهذا فإننا نستطيع أن نتحدَّث عن خبرته عنهما ونستفتيه في أمر «الطغيان»، ونطمئن لرأيه في الحكم على هذا «النظام السياسي» لأننا نسأل به خيرًا...!

ضاقت نفس أفلاطون بالحياة في أثينا بعد أن نفذت الديمقراطية حكم الإعدام في سقراط، فهجرها، وقام بكثيرٍ من الرحلات، زار خلالها «ميجارا»، لكنه لم يبقَ فيها طويلًا،^٢ بل راح ينتقل خلال الانتنّي عشرة سنة التالية من عام ٣٩٨ إلى عام ٣٨٦ ق.م. على نطاقٍ واسعٍ في بلاد اليونان، ومصر، وإيطاليا، وصقلية.^٣ وبقي في مصر فترةً من الوقت، تعرّف فيها على الديانة المصرية، وتعلّم من كهنتها على نحو ما هو واضحٌ في محاوراته،^٤ وإن كنا نشك كثيرًا فيما يرويه البعض من أن «أفلاطون عندما زار مصر تأثّر بالاستبداد الهريراركي الذي كان قائمًا هناك»؛^٥ فخبرة أفلاطون الحقيقية عن الطغيان جاءت بعد أن ترك مصر متوجهًا إلى «تارنت» في جنوب إيطاليا؛ حيث أرسل له أعتى طغاة الشرق ديونسيوس الأول Dionysius I — طاغية سيراقوصة Syracuse الشهير — يدعوه لزيارته زاعمًا أنه أوتي ذوقًا أدبيًا، وحسًا فلسفيًا،^٦ ويبدو أن ديونسيوس كان كاتبًا تراجميًا على ما يروي بعض المؤرخين،^٧ ويقول ديورانت عن هذا الطاغية: «إنه كان رجلًا واسع الثقافة، وكان شاعرًا، ولمّا طلب إلى الشاعر

^٢ لا بد من الانتباه جيدًا إلى أن الديمقراطية التي يتحدث عنها أفلاطون ليست هي الديمقراطية الحقة، بل هي أقرب إلى الفوضى، أو الديماجوجية، أو حكم الغوغاء، وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

^٣ قارن جون سارتون، «تاريخ العلم»، ج ٢، ص ١٢.

^٤ قارن محاورة طيمائوس لأفلاطون حيث يقول الكاهن المصري لصولون «أيها الإغريق أنتم ما زلتم أطفالًا... ولا تختلف أحداث بلادكم عن خرافات الصبية» ٢٣-أ.

^٥ M. Latey, Tyranny, p. 144 (Pelican Book).

^٦ السؤال: لم يُزج الطغاة بأنفسهم في عالم الثقافة؟ وهل هو تقديرٌ دفين عندهم لهذا العالم أم هو إحساسٌ بالدونية؟! يحتاج للإجابة عنه إلى بحثٍ قائم بذاته!

^٧ M. Latey, op. cit., p. 173

فليكسنوس رأيه في شعره وأجاب بأنه غثٌ لا قيمة له، حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة في المحاجر»^٨، والحق أن ديونسيوس الأول كان كاتباً تراجيدياً محدود القدرة، ربح بعض الجوائز في الاحتفالات الثقافية، لكنه كغيره من الطغاة الذين اهتموا بالفنون — من أمثال «نيرون» — الذين كانوا يشعرون بالغيرة الشديدة من منافسيهم، أو من حكم النقاد على أعمالهم؛ ولذلك عندما رفض الشاعر فليكسنوس Philoxenes أن يمتدح هذه الأعمال بعث به ديونسيوس إلى السجن، لكنه عاد فأرسل إليه ليستمع إلى «تراجيديا ملكية» جديدة كتبها الطاغية، ووقف الشاعر أمامه صامتاً، وعندما سأله عن رأيه فيما سمع لم يُجب بل مال على حارسه، وهو يقول: «عد بي إلى السجن»^٩

لماذا لَبّي أفلاطون دعوة هذا الطاغية ...؟! تتعدد الروايات: يعتقد البعض أن أفلاطون سافر من جنوب إيطاليا إلى سيراقوصة في صقلية لكي يشاهد ما فيها من براكين، والبعض الآخر يرى أن هذا الطاغية قد أسس أقوى مدينة في العالم الإغريقي كله «فقد حوّل هذا الرجل جزيرة أرتيجيا Ortygia إلى قلعة حصينة اتخذها مسكناً له، وسور الطريق الذي يوصلها بأرض القارة، فأصبح مركزه فيها منيعاً»^{١٠} وقد أراد أفلاطون أن يشاهد هذه القلعة الحصينة، لكن الأرجح أن أفلاطون داعبه الأمل في أن تتحول أفكاره النظرية إلى واقع عملي، كما يقول هو نفسه في الرسالة السابعة^{١١} ولو تساءلنا من ناحية أخرى لماذا دعا الطاغية أفلاطون؟! لكنت الإجابة على الأرجح، أن الطغاة كانوا على مدار التاريخ، يفاخرون بوجود الفلاسفة والعلماء والشعراء، والأدباء في «بلاطهم»؛ ذلك لأن الطغاة يعرفون بصفة عامة أنهم لن ينالوا الشهرة إلا على يد هؤلاء؛ فجيلون Gelon طاغية صقلية كان راعياً للفنون والآداب، كما كان راعياً للشاعر بندار Pindar (٥١٨-٤٣٨ ق.م.) أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان، وكان طاغية أثينا بيزستراتوس Peisistratus^{١٢} هو الذي أسس احتفالات ديونسيوس التي مهّدت

^٨ قصة الحضارة، مجلد ٧، ص ٤٠٢.

^٩ M. Latey, Tyranny, p. 173

^{١٠} ول ديورانت، «قصة الحضارة»، مجلد ٧، ص ٣٩٩.

^{١١} الرسالة السابعة، ٣٢٨ ب، ص ١٥٢ من ترجمة د. عبد الغفار مكاي، وسوف نعود إلى هذه الفكرة بعد قليل.

^{١٢} راجع قصته في شيء من التفصيل وتشكيله حزباً ثالثاً، وكيف أقنع «الجمعية الشعبية» بإعطائه حرساً استطاع بواسطتهم أن ينصب نفسه طاغية، وكيف ارتدت الفتاة فيا Phya ملابس الإلهة أثينا،

الطريقَ أمام التراجيديا الأثينية — وهو الذي قدّم للبشر النص المقنع من «هوميروس»، فأصبحت الإنسانية مدينةً له إلى الأبد، وهكذا يعرفُ الطغاة أن شهرتهم تعتمد على الكتاب، والأدباء، والشُعراء، والمؤلفين، ورجال الفكر عمومًا — وهؤلاء على استعدادٍ، في الأعم الأغلب، للقيام بدورهم في حياة الطغاة! لكن إذا ماتوا، أو فقدوا سلطانهم، انهالوا عليهم بالمعاول بالقوة نفسها التي كانوا يمدحونهم بها، وربما أشد قوة،^{١٣} ويسوق البعض أمثلةً هيروdot وأفلاطون، وأرسطو^{١٤} من تاريخ «طغاة الإغريق»، فماذا كان موقف أفلاطون على وجه التحديد؟ لبيّ فيلسوفنا دعوة الطاغية، وهناك تعرّف على «ديون Dion» صهر الطاغية، وشقيق إحدى زوجتيه، وكان يبلغ من العمر زهاء اثنين وعشرين عامًا، بينما كان أفلاطون في حوالي الأربعين من عمره، ومع ذلك نشأت بينهما صداقة متينة هي صداقة الأستاذ المربي مع تلميذٍ سحرته كلمات الفيلسوف ... ويصف أفلاطون هذه العلاقة في الرسالة السابعة كما يلي:

«عندما التقيت بديون في ذلك الحين، وكان لا يزال شابًا صغيرًا، عملتُ دون قصدٍ مني على انهيار الطغيان، وذلك عندما أفضيتُ إليه بآرائي عن أفضل الأمور البشرية، وحثّته على اتباعها بصورة عملية؛ فقد تحمّس ديون الذي كان بطبعه سريع الفهم، وقرّر أن يعيش بقية حياته بطريقة مختلفة.^{١٥}»

وهكذا يصوّر أفلاطون كيف أثر في ديون الشاب منذ أول لقاء، وكيف استطاع أن يقنعه بقبول مبادئ جديدة جعلت الشاب يغيّر من طريقة حياته السابقة في صقلية (وهي التي انغمس فيها في الملذّات والمؤامرات ... إلخ)، وقرّر أن يؤثّر الخير على اللذة

وأعلنت أنها هي التي نصّبته طاغية ... إلخ، كتاب أندرو «طغاة الإغريق» A. Andrewes, The Greek Tyrants, pp. 100–115.

^{١٣} بل بمجرد الإفلات من قبضتهم، كما فعل المتنبي مع كافور الإخشيدي، فجاء هجاؤه أروع بكثيرٍ من مديحه؛ لأنه كان أصدق بعد أن تحرّر من جبروته! راجع كتاب طه حسين «مع المتنبي»، ص ٢٢٧ وما بعدها، ط٩، دار المعارف.

^{١٤} M. Latey, Tyranny, p. 173.

^{١٥} أفلاطون، الرسالة السابعة ٢٢٧-أ، والترجمة للدكتور عبد الغفار مكاي، في كتابه «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون»، ص ١٣٠، كتاب الهلال، العدد ٤٤٠، أغسطس ١٩٨٧ م.

والترف! وكان من نتيجة هذا التحول أن حقدت عليه حاشية ديونسيوس، كما غَضِب الطاغية على الفيلسوف، فعزَم ديون وأصحابه على مساعدة أفلاطون على الرحيل! وهكذا حملته سفينة كانت تُقلُّ أيضًا سفير إسبرطة الذي أُسِرَّ إليه الطاغية: إما أن يقتل أفلاطون في الطريق، أو يبيعه! فأثر الثانية وباعه فعلاً في أيجينا «واشتره أينقورس القورينائي بثلاثمائة درهم وأعاده إلى أثينا...!»

(٢) اللقاء الثاني: الطاغية الابن

استقرَّ أفلاطون في أثينا بعض الوقت، وكان ذلك عام ٣٨٧ ق.م.، وأسس أقدم جامعةٍ في العالم «الأكاديمية» ... إلى أن دُعي مرةً أخرى إلى الذهاب إلى صقلية عام ٣٦٧ ق.م. فبعد عشرين سنةً مات ديونسيوس الأول عام ٣٦٧ ق.م. بعد أن أفرط في الشراب وأُصيب بالحمى^{١٦} وخلفه في الحكم ابنه «ديونسيوس الثاني» الذي كان الأب قد فرض عليه الجهل، والحياة في الظلام، فكان إنساناً ضعيفاً، عاجزاً عن الاستقلال بنفسه، سهل الانقياد، فتصور ديون أن الفرصة سانحة ليصنع منه الحاكم الفيلسوف الذي كان يحلم به تحت تأثير أفلاطون، ويبدو أنه نجح في إقناع ابن شقيقته بأفكار أفلاطون السياسية، وسرعان ما تحمَّس لها الملك الشاب، ورحب بدعوة أفلاطون الذي استجاب لتوسُّلات صديقه، بعد تردُّد، وحضر إلى صقلية عام ٣٦٨ ق.م. لتحقيق حلمه وترويض الطاغية الجديد، الذي لم يكن يُحسن به الظن كثيراً.^{١٧}

ولنستمع إلى قصة رحلته الثانية يرويها الفيلسوف بنفسه «ظل الأمر على هذا النحو حتى وفاة ديونسيوس الأول، فداخله (أي ديون) الاعتقاد بأن الآراء التي اكتسبها عن الفلسفة قد لا تقتصر عليه وحده، كما تأكد أنها قد انتقلت بالفعل إلى الآخرين، فكان رأيه أن ديونسيوس الشاب يمكن أن يصبح واحداً منهم...»^{١٨}

ومن هنا فقد أخذ ديون يُلح على أفلاطون في ضرورة الحضور إلى سيراقوصة بأي ثمن! ... «ولقد عقد أكبر الآمال على نجاحه في التأثير في ديونسيوس، وهكذا تمكَّن من

^{١٦} ول ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٧، ص ٤٠٢.

^{١٧} د. أحمد فؤاد الأهواني، «أفلاطون» ص ١٨-١٩، نوابغ الفكر الغربي، عدد ٥، دار المعارف، بالقاهرة.

^{١٨} الرسالة السابعة، ٣٢٧-ب وج، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ص ١٢١-١٣٢.

إقناع ديونسيوس أن يرسل في طلبي، كما توَسَّل إليَّ في رسائله أن أبادر إلى الحضور
 بغير إبطاء، وذلك قبل أن يقع ديونسيوس تحت تأثير بعض العناصر التي تنفّر من
 الحياة الفاضلة، وتُغريه بالتحول عن هذا المثل الأعلى إلى حياةٍ أخرى فاسدة.»^{١٩}
 ومع ذلك فقد تردّد أفلاطون طويلاً في العودة إلى هذه الجزيرة، والعيش في بلاط
 الطاغية مرّةً أخرى؛ «فقد كنتُ أشعر، من ناحيةٍ بالتخوف من الشباب، وعواقب الأمور
 التي يتصدّى لها، وكنتُ أعرف من ناحيةٍ أخرى أن ديون خيرٌ بطبيعته ...»^{٢٠}
 ومع ذلك فقد كانت هناك أسباب تجعل من المحتم على الفيلسوف أن يقوم
 بالمخاطرة ... «فقد كنت بحاجةٍ إلى إقناع إنسانٍ واحدٍ بآرائي لكي أحقّق الخير الذي
 قصدتُ إليه ...» وكان هناك واقعان آخران حملاه على الإقدام على مغامرةٍ جديدة: «كان
 الدافع الأساسي هو خوفي من الشعور المُخجل من نفسي ... إذ خشيتُ أن أبدؤ في عيني
 مجرد رجلٍ نظريٍّ عاجزٍ عن إنجاز فعلٍ واحد ...!» ثم «أن أقع في شبه الخيانة لوفاء
 «ديون»، وكرم ضيافته، وذلك في وقتٍ كان يتعرّض فيه لخطرٍ لا يقلُّ عن الخطر الذي
 يمكن أن أتعرّض له ...»^{٢١}

هكذا تكونُ أخلاقُ الفيلسوف، لكن الطغاة لا خَلَقَ لهم! ... ويستطرد أفلاطون:
 «... هكذا غادرتُ وطني بعد أن شجعتني هذه الأفكار على الإقدام على المخاطرة
 ... فتركتُ عملي في التعليم في الأكاديمية، الذي كان أحبَّ شيءٍ إلى نفسي، وقبلتُ
 أن أحمي في بلدٍ يسوده الطغيان الذي لم يكن يبدو أنه يتفقُ مع آرائي أو يوافقُ
 طبعي ...»^{٢٢}

واستقبل الفيلسوف بالحفاوة والتقدير، ولم تمضِ ثلاثة أشهر على وجوده حتى
 بدأت المؤامراتُ والدسائسُ من جديد في بلاط الطاغية، وتتلخّص كلها في محاولة الدسّ
 على ديون عند الطاغية، حتى نجحت الحاشية أخيراً في الإيقاع بين ديون وابن أخته،
 وفوجئ أفلاطون بالطاغية ينفي تلميذه وصديقه وخاله (والخال والد كما يقولون!)

^{١٩} الرسالة السابعة، ٣٢٧-ب وج، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ص ١٣١-١٣٢.

^{٢٠} المرجع نفسه، ٣٢٨-ج، ص ١٣٢، من الترجمة العربية.

^{٢١} المرجع نفسه، ٣٢٨-د، ص ١٣٣ من الترجمة العربية.

^{٢٢} المرجع نفسه، ٣٢٩-أ، ص ١٣٤ من الترجمة العربية.

من الجزيرة على «أبشع صورة» وبطريقة «مخجلة»^{٢٣}، فيأمر بوضعه على ظهر سفينة صغيرة، وذلك بتهمة التآمر والطمع في الحكم، ويبقى الفيلسوف وحيداً فترة قصيرة يُحاول فيها التأثير في الملك الشاب، لكن الشر الذي استشرى في نفسه، وفي البلاد، كان أقوى منه، عندئذٍ يئس الفيلسوف من إصلاح الطاغية، وتأكّد من فشل مهمته، فاقتنع بضرورة الرحيل، وإن كان الطاغية «... ألحَّ عليَّ أن أبقى لأن سمعته مرهونة — فيما زعم — ببقائي...»^{٢٤} ولهذا «فقد تظاهر بالإلحاف عليَّ في الرجاء، وإن كنا نعلم أن توسُّلات الطغاة تقتزن دائماً بالتهديد...»^{٢٥} ولما كان أفلاطون يخشى أن يدبّر له الطاغية أمراً كما فعل أبوه من قبل، فقد وعده بالعودة إلى سيراقوصة حالما تتغيّر الظروف السياسية... ووافق الطاغية! «... وبعد أن وصلنا في النهاية إلى اتفاق بأن يقوم باستدعائنا — ديون وأنا — مرةً أخرى بعد أن تنتهي الحرب الدائرة آنذاك في صقلية بعقد معاهدة سلام، ويتم له تثبيت حكمه وتدعيمه... وعلى أساس هذه الشروط وعده بالرجوع...»^{٢٦} وهكذا تمكّن أفلاطون، من مغادرة الجزيرة والعودة سالماً إلى أثينا.

(٣) اللقاء الثالث

ولما استتبَّ السلام أرسل ديونسيوس مرةً أخرى إلى أفلاطون يدعوه لزيارته، ولكنه طلب من ديون أن يؤجّل حضوره سنةً أخرى «... بينما أخذ يلح عليَّ في زيارته إلحاحاً شديداً، كذلك حثّني ديون على السفر؛ إذ أفادت التقارير العديدة الواردة من صقلية بأن ديونسيوس قد تملكته من جديد حماسة غير عادية للفلسفة؛ ولهذا السبب توسل إليَّ ديون أن أقبل الدعوة، وكنتُ من ناحيتي أعلم أن الفلسفة كثيراً ما تُحدث هذا التأثير في الشباب...»^{٢٧} ومع ذلك فقد رفض أفلاطون تلبية الدعوة متعللاً «... بأنني قد أصبحتُ

^{٢٣} ولعلّ هذه الصورة هي التي بقيت في ذهن أفلاطون فيما بعدُ عندما وُضِعَ اللمساتِ الأخيرةً لنظريته عن الطغيان، فذهب إلى أن الطاغية لا يتورّع عن ضرب والدَيْه وإهانتهما؛ فهذا هو الطاغية ينفي خاله «ديون» من جزيرة سيراقوصة على أبشع صورة وبطريقة مُخجلة!

^{٢٤} المرجع السابق ٣٢٩-د، ص ١٣٥ من الترجمة العربية.

^{٢٥} المرجع نفسه.

^{٢٦} المرجع نفسه، ٣٣٨-ب، الترجمة العربية، ص ١٥٢.

^{٢٧} المرجع نفسه، ٣٢٨-ج، الترجمة العربية، ص ١٥٣.

شيخاً متقدماً في السن، وأن ما يجري الآن يتعارض كلَّ التعارض مع ما اتفقنا عليه...»^{٢٨} لكن الطاغية لم ييأس، وعاد يُلِح على الفيلسوف من جديد، مما يؤكِّد لنا أهمية وجود رجال الفكر عند الطغاة، يزدانون بهم، ويتباهون بوجودهم على أرضهم! «أرسل إليَّ مركباً بحرياً بثلاثة صفوفٍ من المجاديف، لكي يبسرَّ عليَّ مشقة السفر بقَدْر الإمكان...»^{٢٩} كما أرسل الطاغية بعضاً من تلاميذ أفلاطون وأصدقائه.

«... وأخبرنا هؤلاء جميعاً بالخبر نفسه، وهو أن ديونسيوس قد حَقَّق تقدماً ملحوظاً في الفلسفة»،^{٣٠} كذلك أرسل إليَّ خطاباً مطولاً؛ إذ كان يعلم مدى حبي لديون، كما كان يعلم مدى لهفته على سفري وعودتي لسيراكوسة...» وبدأ الطاغية رسالته بهذه الكلمات: «... ديونسيوس يُحيي أفلاطون»، أو بعد التحية التقليدية قال: «إذا لَبَّيتَ دعوتي، ورجعتُ إلى صقلية، فسوف تسوَّى مسألة ديون على الوجه الذي يرضيك، وأنا متأكد أن مطالبك ستكون معقولة؛ ولهذا فلن أتردَّد في الاستجابة لها، أما إذا رفضتَ فلن يتمَّ أيُّ شأنٍ من شئونه، وبخاصة شئونه الشخصية على الصورة التي تُحبها...»^{٣١} كما وصل إلى الفيلسوف خطاباتٌ أخرى من الأصدقاء: «وكلها تشيد بتقدُّم ديونسيوس في الفلسفة، وتشير إلى أنني إن لم أحضر على الفور، فسوف أعرض للخطر الشديد علاقاتِ الصداقة التي أقمْتُها بنفسِي بينهم وبين ديونسيوس، وهي في نظرهم علاقاتٌ ذات أهميةٍ سياسيةٍ قصوى...»^{٣٢} وهكذا قام أفلاطون — على مضضٍ — برحلته الثالثة لزيارة الطاغية^{٣٣} ... «كان قلبي مفعماً بالقلق والهم، ولم يكن لديَّ ... أيُّ أملٍ في النجاح ... وعندما وصلتُ إلى صقلية جعلتُ مهمَّتي الأولى هي التحقُّق من أن ديونسيوس قد تملَّكهُ

^{٢٨} الرسالة السابعة، ٣٣٨-ج، الترجمة العربية ص ١٥٣.

^{٢٩} المرجع نفسه.

^{٣٠} قيل إن هذا الطاغية كتب رسالة في الميتافيزيقا أراد أن يُميط فيها اللثام عن سمو أفلاطون، انظر كتاب إرنست باركر، «النظرية السياسية عند اليونان»، ط ١، ص ٢٠٤.

^{٣١} العبارة تؤكِّد ما سبق أن ذكره أفلاطون من أن «توسُّلات الطغاة تقترن دائماً بالتهديد»!

^{٣٢} لعلنا نلاحظ قيَم الفيلسوف الأخلاقية في مقابل غدر الطاغية وخيانتها!

^{٣٣} لكنَّ كان من واجب الفيلسوف الحق أن يتحملها، من أجل ألا يدع فرصة — وإن كانت ضعيفة — تفلت منه من أجل أن يهدِّي رئيس المدينة للفلسفة الحقيقية»، جان جاك شوفالبييه، «تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية»، ص ٣٧، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥ م.

لهيبُ الحماسة للفلسفة، وذلك كما أفادت الأخبار الكثيرة التي وردت إلى أثينا، أو أنه كان مجرد زعمٍ لا أساس له من الصحة ...»^{٢٤}
غير أن هذه الزيارة الأخيرة تحولت إلى كارثة؛ فلم يف ديونسيوس بشيء من وعوده، ولم يدخل في حوارٍ مع الفيلسوف إلا مرةً واحدة، ووجد أفلاطون نفسه سجيناً كالطائر الحبيس في قفصه، وتآزَم الموقف حتى تعرّضت حياته للخطر، وحاصره التهديد بالقتل في كل لحظة، فأرسل إلى بعض أصدقائه يُبلِّغهم بالخطر الذي يعيش فيه: «وما هو إلا أن وجدوا ذريعةً لإرسال بعثةٍ دبلوماسيةٍ من مدينتهم ومعها مركبٌ بثلاثين مجدافاً ... وتشقّعوا لي عند ديونسيوس، وأبلغوه برغبتني في الرحيل، ورجوه ألا يقفَ عقبه في طريقي ... فوافق على أن أغادر البلاد مع المال اللازم للسفر ...»^{٢٥}

(٤) خاتمة المطاف

كانت هذه خاتمة ثلاث رحلاتٍ حاول فيها الفيلسوف أن يحقّق أحلامه الفلسفية، وأن يُبعد عن نفسه تهمة المفكّر الحالم، أو الصوفي الهارب من دنيا الواقع إلى عالمٍ مثالي «يوتوبي» لا يعلم أحدٌ أين يوجد ... لكنه فشل! فما الذي يمكن أن نستخلصه منها ...؟

(١) عرف أفلاطون عن كثب كيف يعيش الطغاة، وما ينفقون على أنفسهم وعلى حاشيتهم، وملذاتهم، ومقدار البذخ — بل السفه في الإنفاق — ولا حسيب ولا رقيب! وهو يستطيع أن يفرض من الضرائب وأن يجمع من المال ما يشاء! حتى إن ديونسيوس الأب جمع ذهب النساء وحلّينهن بحجة أن هذا أمر الإله! «فلما أسرفت نساء المدينة في زينتهن أعلن أن دمر قد جاءته في الحلم، وأمرته أن يجمع حلي النساء كلها ويودعها في معبدها، وصدع الملك بأمر الإلهة، وصدعت به كذلك معظم النساء، ثم ما لبث أن اقترض الحلي من دمر ليموّل بها حروبه.»^{٢٦} وقد سرق ديونسيوس الأول الرداء الذهبي أيضاً الذي كان يغطّي تمثال الإله زيوس Zeus زاعماً أن الجو في الشتاء يكون بارداً على نحو

^{٢٤} الرسالة السابعة ٣٤٠-ب، ص ١٥٦ من الترجمة العربية.

^{٢٥} الرسالة السابعة ٣٥٠-أ-ج، ص ١٧٨ من الترجمة العربية.

^{٢٦} ول ديورانت، «قصة الحضارة»، مجلد ٧، ص ٤٠٠.

لا يطاق، وفي الصيف حاراً على نحوٍ لا يطاق! وفي الحالين فإن الرداء يكون عديم النفع! كما سرق كذلك الرداء الذي كان يغطّي تمثال الإلهة هيرا Hera وباعه للقرطاجنيين.^{٣٧} (٢) اطلع أفلاطون بنفسه على الحراسة المشدّدة التي يعيش فيها الطاغية، وكيف أنه يستطيع أن يعتقل من يشاء في أي وقت! فديونسيوس الثاني «أسكنه في البرج وحال دون سفره»، ولم يكن في استطاعته أن يخرج من البرج إلا بإذنٍ صريح من الطاغية!

(٣) خبر بنفسه الظلامَ الدامسَ الذي يعيش فيه الطاغية، وحيث تنعدم الحرية يكثرُ الوشاة والمُرجفون، وتُحاك الدسائس والمؤامرات ... إلخ، حتى إن الطاغية نفسه يعيش في شكٍ وريبةٍ من جميع المحيطين به، فيبثُّ عيونه في كل مكانٍ لكي تنقل له حركات الناس وسكناتهم.^{٣٨}

(٤) ليس للطاغية قيمٌ أخلاقية يحافظ عليها؛ فلا وفاء بوعده، ولا أصدقاء، ولا كلمة شرف؛ فما هو ينفي خاله «ديون» متهمًا إياه بالتآمر، ثم يسجن أفلاطون في برج لا يبرحه إلا بإذنٍ صريح منه! وهكذا تبين أن الطغيان تدميرٌ لقيم الإنسان الأخلاقية، وليس السياسية فحسب.

(٥) لم يتورّع ديونسيوس الأب عن محاولة اغتيال أفلاطون؛ فليس ثمّة «مفكرٌ كبير» أمام الطاغية — حتى ولو كان أفلاطون نفسه، وكادت الفلسفة أن تخسر منارةً لها في العالم القديم، لولا أن القدرَ ألهم سفير إسبرطة بالحل الثاني، فباع الفيلسوف كما يُباع الرقيق! كما أعدَّ شخصاً آخر من تلاميذه ليشتريه ويعتقه!

(٦) شيوع النفاق والتملق سواء من جانب الحاشية للطاغية أو من جانب الطاغية نفسه لمن يريد منهم قضاء حاجة. وفي الحاليتين نجد دليلاً جديداً على انهيار الأخلاق في عهد الطاغية! فديونسيوس يحاول بالهدايا وأسباب التكريم المختلفة «يقنعني بالشهادة أمام الرأي العام بأنه كان على حقٍّ عندما نفى ديون» (٣٣٣-د، ص ١٤٣).

^{٣٧} M. Latey, Tyranny, p. 213

^{٣٨} عندما نقرأ حديثاً «هذه هي بلاد الخوف وأرض الرعب والاستهانة بالناس، وكل القيم التي عرفتها الحياة ... إلخ» قارن السفاح، ص ٦، الزهراء للإعلام العربي بالقاهرة، فكأننا نقرأ ما يقوله أفلاطون قديماً عن سراقوصة!

(٧) وأخيراً فإننا نستطيع أن نقول مع أفلاطون إن أسوأ ما يُوجد على الأرض هو الطاغية سواء أكان فرداً أم جماعة من الغوغاء،^{٣٩} وفي استطاعتنا أن نعرّف الطاغية — كما فعل أفلاطون — فنقول إنه مثل كل شرٍّ «سلب»؛ فالحاكم الطاغية «سلب للحاكم الخير»، كما أن الدائرة هي سلبٌ للدائرة الصحيحة، والسفسطائي هو سلبٌ للفيلسوف الحق، كما أن المرض هو سلبٌ للصحة.^{٤٠}

أما إلحاح الطاغية وحرصه على زيارة أفلاطون ثم تمسّكه ببقائه في الجزيرة وعدم السماح له بالرحيل،^{٤١} فينطبق عليه تماماً موقف المتنبي من كافور الإخشيدي الذي منعه هو الآخر من الرحيل ليُفاخر بمقامه عنده، وهو ما كان يعنيه المتنبي بقوله:

جوعانُ يأكلُ زادي ويُمسِّكني لكي يُقالَ عظيمُ القَدْرِ مقصودُ

ثانياً: تصنيف الدساتير

قصة أفلاطون مع الطاغية التي عرضناها فيما سبق، تكشف عن أمرين مهمّين:

الأول: اهتمام أفلاطون الشديد بالسياسة، والتطبيقات السياسية، وإصراره على أن يمحُو من نفسه فكرةً أنه «مجرد رجلٍ نظريٍّ عاجز عن إنجاز فعلٍ واحد» على حد تعبيره، أما الأمر الثاني فهو الخبرة العملية لأفلاطون بالنظام السياسي عموماً، وبأسوأ أنواع النظم وأكثرها فساداً بوجهٍ خاص؛ فهو يأكل، ويشرب، ويعيش مع الطاغية، ويراه وهو يفكر، وهو يتأمّر، وهو يُغدِق في سفه حيث لا يجب الإسراف، ويقتِر في

^{٣٩} على الرغم من أنه يمكن أن نتحدث عن «طغيان الأغلبية» — وسوف نعود إليه فيما بعد — أو طغيان أي جماعة حاكمية أخرى؛ فإن مصطلح الطاغية يطلّق في العادة على الحالات التي يسيء فيها حاكمٌ فردٌ واحداً استخدام السلطة السياسية. انظر: The Encyclopedia Americana, vol. 27 (art. Tyranny, p. 330).

^{٤٠} المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون، ص ٢٩، للدكتور عبد الغفار مكاوي (ترجمة للرسالة السابعة مع مقدمة ودراسة، كتاب الهلال، العدد ٤٤٠، أغسطس ١٩٨٧م).

^{٤١} لم يكتفِ بعض الطغاة بمفكرٍ أو فيلسوف، لكنه أراد أن يقيم مدينةً للعاقرة، وآخر يخصّص جائزة باسمه في الشعر والأدب والفكر عموماً؛ لأنه ديونسيوس الجديد راعي الثقافة والفنون والآداب!

جوانبٍ أخرى، ويبتُّ العيون من حوله ... إلخ، باختصارٍ يراه رأيُ العينِ أكثر من أي فيلسوفٍ آخر.

والواقع أن أفلاطون كان يتوق للاشتغال بالسياسة، كما يخبرنا في بداية الرسالة السابعة، وقد فرضت عليه الأحداث التي ألمت ببلاده الاشتغال بها؛ فهو يشهد في سن الثالثة والعشرين استسلام أثينا عام ٤٠٤ ق.م. لعدوتها اللدود إسبرطة بعد حربٍ طاحنة، كما بهرته التنظيمات العسكرية لإسبرطة، وازداد إعجابُه بها بعد انتصارها على أثينا في حرب البلبونيز،^{٤٢} كما أنه عاصر حكم الطغاة الثلاثين الذي أقامته إسبرطة في أثينا بعد انتصارها، وكان كريتياس - ابن عم أمه - واحدًا منهم! كما شهد أفلاطون سقوط هذا الحكم نفسه بعد عامٍ واحدٍ من قيامه (سبتمبر ٤٠٣ ق.م.)، ليحلَّ محله نظامُ الحكم الديمقراطي الذي حكّم بموت أستاذه سقراط، وهكذا عاش أفلاطون وسط أخطر القلاقل السياسية في بلاده، كما أنه خبر بنفسه كثرةً من النظم السياسية التي عاصرها ورفّضها جميعًا، يقول:

لقد أنعمتُ النظر في معترك الحياة السياسية ... وانتهى بي المطاف أن أتبيّن بوضوح، أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبلا استثناء أنظمةٌ فاسدة؛ فدايتها لا يمكن إصلاحها جميعًا إلا بمعجزة، ولقد استفحل فساد التشريع، والأخلاق العامة، بصورةٍ مخيفة؛ بحيث أصابني الدُّوار في النهاية أمام هذا الاضطراب الشامل، وأنا الذي كنتُ في النهاية مفعّم النفس بالحماسة للحياة السياسية.^{٤٣}

ولقد كان من الطبيعي أن يقوم أفلاطون بعد هذه التجارب كلها، لا سيما محاكمة سقراط وإعدامه، ثم فشله هو مع طاغية سيراقوصة، بطرح ما كان يطمح إليه من «عملٍ سياسي»، ليتأمل بثاقب فكره هذه النظم التي جعلها في دورة، كل نظامٍ يؤدي

^{٤٢} إمام عبد الفتاح إمام، «أفلاطون ... والمرأة»، ص ٣٥ وما بعدها، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية عشرة، ١٩٩١/١٩٩٢م، جامعة الكويت.

^{٤٣} الرسالة السابعة، ٣٢٥ د و ٣٢٦ ب (الترجمة العربية ص ١٢٨)، وقارن أيضًا: جان جاك شوفالبييه، «تاريخ الفكر السياسي»، ص ٣٧، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.

إلى الآخر، وينتهي بأسوأ النظم جميعًا وأشدّها فسادًا ألا وهو الطغيان، فكيف صنّف فيلسوفنا هذه النظم...؟! يرى أفلاطون أن النظم السياسية كلها يمكن أن تنحصر في خمسة أشكالٍ أساسية على النحو التالي:

- (١) النظام الأرستقراطي Aristocracy.^{٤٤} هو أفضل أنواع الحكم عند أفلاطون، وهو حكم القلّة الفاضلة، ويتجه نحو الخير مباشرة؛ ومن ثمّ فهو نظام الحكم العادل.
- (٢) الحكم التيمقراطي Timocracy.^{٤٥} وهو الحكم الذي يسوده طابع الطموح من محبي الشرف، أو الطامحين إلى المجد، الذين تكون وجهتهم، السمو، والتفوق، والغلبة.
- (٣) الحكم الأوليجاركي Oligarchy.^{٤٦} وهي حكومة القلّة الغنية؛ حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.
- (٤) الديمقراطية Democracy.^{٤٧} التي هي حكم الشعب؛ حيث تُقدّر الحرية تقديرًا عاليًا.
- (٥) حكومة الطغيان Tyranny. وهي حكومة الفرد الظالم، أو الحاكم الجائر؛ حيث يسود الظلم الكامل بغير خجلٍ أو حياء.

^{٤٤} لفظٌ يوناني مؤلّف من مقطعين هما Aristos أي الأفضل والأحسن و Kratia أي حكم؛ فهو حُكم القلّة الفاضلة.

^{٤٥} مؤلّف من مقطعين يونانيّين هما Time يعني الشرف أو المجد و Krati أي حكم؛ فهو حكم المتطلّعين إلى الشرف أو الطموحين إلى المجد.

^{٤٦} مؤلّف من مقطعين يونانيّين هما Oligos قلّة غنية و Kratia أي حكم؛ فهي حكومة القلة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص.

^{٤٧} مؤلّف من مقطعين Demos شعب و Kratia أي حكم؛ فهي حكم الشعب، لكن أفلاطون يفهمها على أنها تعني حكم الجماهير أو الغوغاء.

وهذا الترتيب التنازلي للحكومة، يقابل الترتيب التنازلي للعصور التي عاشها الإنسان، كما يرويها الشاعر «هزيود Hesiod» في كتابه الأعمال والأيام،^{٤٨} والتي تسير على النحو التالي:

(أ) العصر الذهبي وهو أزهى العصور، ويقابل الحكم الأرستقراطي أعلى أنواع الحكم عند أفلاطون.

(ب) يليه العصر الفضي، وهو يقابل الحكم التيمقراطي.

(ج) ثم العصر البرونزي أو النحاسي، ويقابل حكم الأوليجاركية.

(د) عصر الأبطال الذي يماثل الحكم الديمقراطي، العصر الحديدي الذي انحطت

فيه نفوس الناس، وهو يشبه حكم الطغيان.^{٤٩}

ويذهب أفلاطون في محاوره «الجمهورية» إلى أنه يُوجد من أنواع النفوس، بقدر ما يُوجد من أنواع متميزة من الحكومات ... أو قل إن للحكومات أنواعًا خمسة، وللنفوس بدورها أنواع خمسة ...^{٥٠} إذ يعتقد سقراط أن هناك خمسة أنواع من الحكم، يماثلها خمس شخصيات من البشر؛ فالرجل الطموح إلى المجد يقابل الحكم التيمقراطي، والتميز الذي ظل سائدًا في علم السياسة بين الشخصية السلطوية والشخصية الديمقراطية يقابل المجتمعات المتسلطة والمجتمعات الديمقراطية. كذلك يقابل سقراط بين النفس الملكية أو الأرستقراطية أو التيمقراطية أو نفسية الطاغية ... إلخ، وبين أنظمة الحكم المماثلة.^{٥١}

ولهذا يجدر بمن يريد دراسة شخصيات الرجال أن يدرسوا الدول التي ينتمون إليها؛ لأن جميع نظم الإنسان لا تعدو أن تكون تعبيراتٍ عن نشاطه

^{٤٨} قارن دراسة ليون شتراوس عن أفلاطون في كتاب History of Political Philosophy, p. 61.
^{٤٩} يروي هزيود أن الإله برومثيوس خلق الرجل وعاش وحيدًا في جنة دانية القطوف، فكان العصر الذهبي، ثم بعد أن سرق النار وأعطاها للرجل خلق زيوس الفصول الأربعة فلم يعد الزمان ربيعًا دائمًا، فانتقل الرجل إلى العصر الفضي، لكن عندما خلقت المرأة بدأ العصر النحاسي بما جلبته معها من أمراض وآفات، ثم كثرت المصائب فانتقل إلى العصر الحديدي؛ حيث تغلغلت الخطيئة، راجع بحثنا «أفلاطون ... والمرأة»، ص ٢٢.

^{٥٠} أفلاطون، «الجمهورية»، ٤٤٥ د، ص ٣٣١ من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.

^{٥١} Leo Strauss, History of Political Philosophy, p. 61

العقلي؛ فنُظمه هي آراؤه، والقانون هو جزءٌ من تفكيره، والعدالة هي عادةٌ من عاداته العقلية.^{٥٢}

اهتمَّ أفلاطون بدراسة هذه النُظم التي سادت عصره، ووجدَها تنهار الواحدة بعد الأخرى، فحاول أن يضع نظامًا لتعاقبها، كيف ينتقل الواحد منها إلى الآخر، والنوع الأول هو وحده نوع الحكم الصالح الخيّر حيث تحكّم النخبة الفاضلة، ويتربّع الحاكم الفيلسوف الذي وقف على الفضيلة، والعدالة، والمساواة ... إلخ كاملة في عالم المثل، أما بقية الأنواع الأربعة فهي فاسدة. ويهمنّا هنا أن نتوقّف قليلاً عند شكل الحكم الديمقراطي الذي سيظهر منه الطغيان، لكن قبل ذلك لا بد أن نسأل كيف تنشأ الديمقراطية؟! وكيف تنهار؟!

(١) النظام الأوليجاركي

تنشأ الديمقراطية من النظام الأوليجاركي؛ فهو أول نظام تظهر فيه الرغبة عارمةً في الثراء، واقتناء المال بغير حد؛ ذلك لأن النظام الأوليجاركي هو نظامٌ من الحكم يقوم على الثروة، ويحكّم فيه الأغنياء دون أن يُشاركهم الفقراء في السلطة، وهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة يقلُّ تقديرُهُم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال؛ لأن الثروة والفضيلة لا يجتمعان.

«... إذ بينهما ذلك الفارق الذي يجعل كفة إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وُضعتا على كفتي ميزان، فإذا كرمّت الثروة والأثرياء في دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتمًا.»^{٥٣}

وهكذا تسري بين المواطنين نغمة احترام المال، فيتملّقون الرجل الثريّ ويُعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما نراهم يحترقون الفقير، وهكذا يصبح المجتمع جشعًا إلى المال والربح! بل إن الأمر ليصل إلى حد أن تقوم الدولة بوضع قانونٍ يحدّد

^{٥٢} Ibid., p. 62

^{٥٣} أفلاطون، «الجمهورية»، ص ٥٥٠، الترجمة العربية، ص ٤٦٥-٤٦٦، وقارن بحثنا «أفلاطون ... والمرأة»، ص ٥٧ وما بعدها.

شروط الامتياز في الأوليغاركية بحدٍّ معيّن من الثروة يزداد كلما كانت الأوليغاركية قوية، وينخفض كلما كانت ضعيفة، وهكذا يُحرّم من أدوار المهام العامة كلُّ من لا تسمح لهم ثروتهم بلوغَ هذا الحد المعلوم.^{٥٤} ويعتقد أفلاطون أن اختيار الحكام على أساس ثرائهم مبدأٌ معيبٌ في ذاته، وإلا فلك أن تتخيّل ماذا يحدث لو أننا طبقناه مثلاً في قيادة السفينة؟! فقلنا إن ربّان السفينة لا بد أن يُختار على أساس ما لديه من ثراء، ويُستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لديهم من تفوقٍ في هذا المضمار؟ لا شك أن الرحلة ستنتهي عندئذٍ إلى كارثة.

تلك نقيصةٌ بارزة في الحكم الأوليغاركي، لكنها ليست الوحيدة؛ فهناك نقيصةٌ أخرى لا تقلُّ عنها أهمية، وهي أن الدولة تفقدُ وحدتها، وتغدو دولتين لا دولةً واحدة؛ دولة الأغنياء ثم دولة الفقراء، وهما دولتان تعيشان على الأرض نفسها، وتتأمر كلُّ منهما على الأخرى بلا انقطاع.^{٥٥}

نقيصةٌ ثالثة هي أن هذه الدولة ستكونُ عاجزةً عن شن أية حرب؛ ذلك لأنها مضطّرة إلى تسليح الشعب، لكنها عندئذٍ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء؛ فجمهور الشعب فقير، والسلاح معه خطير! لكنها من ناحيةٍ أخرى إذا لم تسلّحه فسوف يجد أفراد هذا النظام أنهم قلة (أوليغاركيون) في المعركة، فضلاً عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.

ولما كانت الغالبية العظمى من أفراد الشعب في هذا النظام فقراء، فسوف يُوجد فيها متسولون، وإلى جوارهم لصوص، ونشّالون، وسارقو معابد وأشرار من كل نوع، ولا بد أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل وسوء التربية، وإلى نوع الحكومة الفاسدة. والحاكم في الدولة الأوليغاركية هو نفسه رجلان في رجلٍ واحد، كما أن دولته دولتان في دولةٍ واحدة، وصفة البخل الغالبة عليه هي خليطٌ من التزمّت والطمع، ولا مناص من حدوث صدام بين الاثنين رغم ما بينهما من اتحادٍ مؤقت.^{٥٦}

^{٥٤} الجمهورية، ص ٥٥١ (الترجمة ص ٤٦٦).

^{٥٥} Leo Strauss, History of Political Philosophy, p. 63 & City and Man, p. 130

^{٥٦} إرنست باركر، «النظرية السياسية عند اليونان»، الجزء الثاني، ص ١٣٦-١٣٧، وهو يرى أن صورة الرجل الأوليغاركي التي رسمها أفلاطون هي الصورة التي يتندّر بها الساخرون عن الأخلاق الإنجليزية الآن.

(٢) الانتقال إلى الديمقراطية

إن الثروة التي تهالك عليها النظام الأوليجاركي هي التي تتسبب في هدمه وتدميره؛ وذلك لأن أبناء الموسرين، والأغنياء، والنبلاء، يألّفون الإسراف والإنفاق على الملذات. ويصعب جدًا في أية دولة تمجّد الثروة أن يتسم شبابها بالاعتدال وضبط النفس، وهكذا يدفع الحكام بغفلتهم، وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالًا صالحين إلى الفقر والعوز، ويظلّ الحقد يملأ نفوسهم فيتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم إلى الثروة؛ فالمجتمع الذي انقسم إلى دولتين؛ أغنياء وفقراء، تأخذ فيه رقعة الفقراء في الاتساع لإسراف الأغنياء، ويزدادون حقدًا على كل من يملك الثروة، في الوقت الذي يضعف فيه من تبقى من الأغنياء الذين أسلمهم الترف إلى الرخاوة، وأوهن البذخ من عزائمهم! ويصف أفلاطون انقسام المجتمع في الدولة الأوليجاركية وصفًا رائعًا، فيقول:

«إذا حدث في مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام والمحكومون في صعيد واحد في معركة برية مثلًا، فإن الفرصة تُتاح لهم عندئذ أن يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر، وعندئذ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل إن الذي يحدث في أغلب الأحيان حين يقف فقيرٌ هزيلٌ لفحّته الشمس المحرقة في ساحة الوغى إلى جانب غنيٍّ ترعرع في الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهتت أنفاسه، وبدت عليه مظاهر العجز، فلا بد أنه قائلٌ لنفسه إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء، فإذا اجتمع الفقراء معًا في خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم دون شك! هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء، بل إنهم جميعًا تحت رحمتنا!»^{٥٧}

وتظهر الديمقراطية عندما ينتصر الفقراء على أعدائهم، فيقتلون بعضهم وينفون البعض الآخر، ويقسمون أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي، بل إن الحكام في هذا النوع من الدول غالبًا ما يُختارون بالقرعة.

^{٥٧} الجمهورية، ص ٥٥٦، الترجمة العربية ص ٤٧٤-٤٧٥.

ويصبح كل فرد في مثل هذه الدولة حرّاً، بل إن الحرية تُسود الجميع، وحينما تُسود الحرية يكون في وَسْع كل شخصٍ أن ينظّم طريقته في الحياة كيفما يشاء. ولما كانت هذه الدولة تشتمل، بفضل ما فيها من حرية، على جميع أنواع الدساتير، فإن المرء يمكن أن يتوجّه إليها ليختار منها النظام الذي يروقه؛ فهي سوقٌ للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقي النموذج الذي يُفضّله!^{٥٨}

وهكذا يصف أفلاطون الدولة الديمقراطية: «بالتهاون والتساهل المفرط» الذي يؤدي إلى حالةٍ «رائعة» من الفوضى! ومظاهر التنوع تقوم على المساواة بين الناس «المتساوين وغير المتساوين معاً»، حتى يغدو العبد مساوياً للمواطن، والمواطن مساوياً للعبد، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما معاً! بل إنك لتجدُ الأستاذَ في مثل هذه الدولة يخشى التلاميذَ ويتملّقهم! ويسخرُ التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم، وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم الأقوال والأفعال، أما الكبار — رغبةً منهم في إرضاء الصغار — فيشاركونهم لهوهم، ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلُّط والاستبداد!

وينبئنا إرنست باركر E. Barker إلى أن ما يصفه أفلاطون تحت اسم الديمقراطية، هو ما يصحُّ أن نلقبه نحن باسم «الفوضوية Anarchism» — فوضوية الشاعر شلّي التي يكون الإنسان فيها:^{٥٩}

«حرّاً لا يقيده قيد، ولا يخضع لسيد،
بل يكون إنساناً يتمتع بالمساواة،
ولا ينتمي إلى طبقة، أو قبيلة، أو أمة،

^{٥٨} هي نفسها الفكرة التي عبّر عنها في القرن السابع عشر جاك بوسيه (١٦٢٧-١٧٠٤م) Jacques Bossuet بقوله: «عندما يستطيع الكل فعل ما يشاءون فإن ذلك يعني ألا أحد يستطيع فعل ما يشاء،

وعندما لا يكون هناك سيدٌ فإن الكل سيد، وحيث الكل سيد فالكل عبيد!»

^{٥٩} غياب هذه الفكرة في فهم الديمقراطية التي يتحدث عنها أفلاطون على أنها الفوضوية، قد جعل بعض الباحثين يرفضون ظهور الطاغية من المرحلة الديمقراطية «القول بأن الاستبدادية تنبثق عن الديمقراطية، وأن المستبد قد جاء به الشعب، هو تحريفٌ للواقع الملحوظ بنقل البحث إلى مجال التجريد.» جان تشوار، تاريخ الفكر السياسي، ص ٣٢، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت،

١٩٨٣م.

الطاغية ... في صورة الذئب!

متحرراً من الخوف والعبادة، والمركز الاجتماعي،
ويكون صاحب العرش على نفسه ...»

فهذا الذي يصفه أفلاطون لا ينطبق على ما كانت تعنيه الديمقراطية المباشرة في اليونان قديماً أو ما تعنيه الديمقراطية النيابية اليوم، وبما أن أفلاطون يسوّي بين الديمقراطية والفوضى، فإنه على هذا الاعتبار يُدينُ مبدأيهما الأساسيين وهما، الحرية والمساواة، ولا يرى أنهما مبادئ على الإطلاق.^{٦٠}

(٣) الانتقال إلى الطغيان

حتى الديمقراطية تدمّر نفسها بنفسها عندما تصل إلى حدها الأقصى فتتقلب إلى فوضى، وبدلاً من أن يحكم الشعب نفسه بنفسه،^{٦١} نرى حكم الجماهير أو الغوغاء الذي هو بحرّ هائج يتعذر على سفينة الدولة السير فيه؛ لأن كل ريحٍ من خطابةٍ أو شعوبيةٍ من جانب الخطباء تحرك المياه وتعطلّ طريق السير، وتكون النتيجة أن يقفز الطاغية إلى كرسي الحكم لكي يُنقذ البلاد من الفوضى.

وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية — فيما يرى أفلاطون — بطريقةٍ طبيعيةٍ من الحكومة الديمقراطية المسرفة في حريتها لحد الفوضى — أي إن التطرف في الحرية يؤدّ أفضح أنواع الطغيان، ويظهر وسط هذه الفوضى من يؤيده الناس قائداً عليهم ونصيراً لهم، ويُضفي عليه الشعب قوةً متزايدة، وسلطاناً هائلاً، وفي كل مرةٍ يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذي يظهر منه هو هذا النصير، فكيف يبدأ نصير الشعب في التحول إلى الطاغية!؟

^{٦٠} إرنست باركر، «النظرية السياسية عند اليونان»، الجزء الثاني، ص ١٤١-١٤٢.

^{٦١} في هذه الأوقات العصبية التي تنهار فيها تقاليد الحكم القديمة، وفي مثل هذا الجو من «اللاشعرية» يفتح الطريق إلى التطور إما نحو الديمقراطية الحقة أو الدكتاتورية على نحو ما حدث في مصر قبل الثورة مباشرة؛ أي في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، «وبذلك تنشأ الدكتاتورية أو نُظُم الطغيان عموماً في الأحوال التي تهَيئ الحكم للديمقراطية؛ ذلك لأن التحول نحو هذه الأنظمة الديمقراطية قد يكون سطحيّاً، فيتغيّر مركز السلطة دون أن يتغيّر شكل الحكم، ويحدث هذا التغيّر بانقلابٍ أو ثورةٍ داخل قصر الملك، أو بتبديل عائلةٍ بعائلةٍ أخرى.» روبرت ماكيفر، «تكوين الدولة»، ص ٢٧٨-٢٧٩، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.

ثالثاً: الطاغية ... الذئب!

يبدو أن أفلاطون كان على حقّ عندما ذهب إلى أن ظهور الطاغية مرهونٌ بوجود ضربٍ من الفوضى أو التسيّب في الدولة؛ بحيث يكون هو «المنقذ» الذي يُعيد النظام، والأمن، والاستقرار في البلاد حتى يشعر كلُّ مواطن أنه آمنٌ على نفسه، وأهله، وماله ... إلخ، يقول أندروز في كتابه عن «طغاة الإغريق» إنهم كانوا يظهرون في فترات الأزمات: ^{٦٢}

«بحيث يكون المبرّر العام الشائع الذي يسوّغون به الطغيان — وهو نفسه تبرير الدكتاتورية الآن — هو قدرة الطاغية أو الدكتاتورية على النهوض بحكومةٍ فعّالة، بعد أن أصبح جهاز الدولة عاجزاً عن مواجهة الأزمات التي تظهر بسبب ضغوطٍ خارجية أو توتراتٍ داخلية»؛ ^{٦٣} ومن ثمّ كان الأملُ ينعقدُ على ظهور حاكم قوي، يُعيد النظام والاستقرار إلى المدينة اليونانية، هو: الطاغية، ^{٦٤} وإن كان أندروز نفسه يستطرد ليقول: «عندما كانت الحاجة تدعو إلى وجود طاغية، فإنه عندما يحكمُ كان يذهب في حكمه أبعدَ من الأزمة التي جاء ليعالجها؛ فالضرورة العامة شيءٌ يتحد مع الطموح الشخصي، ولا يمكن الفصل بينهما بوضوح، فضلاً عن أنه ليس من السهل على الحاكم المطلق أن يتقاعدا» ^{٦٥}

^{٦٢} قارن ما يقوله موريس دوفرجه «يؤدي اضطراب الكيان الاجتماعي إلى ظهور الحكم الدكتاتوري، وذلك عقب الحرب مثلاً، أو خلال أو بعد الأزمات الاقتصادية أو أزمات متصلة بالتركيب الاجتماعي، أو متعلقة بالنظام القائم.» ص ٣٤ في الدكتاتورية، ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩م.

^{٦٣} قارن البيان الأول الذي أصدرته حركة الانقلاب العسكري في مصر في ٢٣ يوليو ١٩٥٢م والذي يتحدث عن الفساد الذي سرى واستشرى في البلاد، وكيف عجزت الحكومات آنذاك عن مواجهته، وكيف أنهم هم وحدهم القادرون على إصلاحه.

^{٦٤} A. Andrewes, The Greek Tyrants, p. 7.

^{٦٥} المرجع السابق، وقد كتب أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا بمناسبة الانقلاب الذي أطاح برئيس تونس السابق «الحبيب بورقيبة» مقالاً طريفاً في جريدة «الوطن» الكويتية يدعو فيه الحكام العرب إلى تقليد لاعبي الكرة الذين يعزلون في سنٍّ معينة بدلاً من الإطاحة بهم في سنٍّ متأخرة! لكن للأسف لم يثبُت ذلك في أي فترة من فترات تاريخنا القديم أو الحديث، الذي حكم فيه الطغاة عن طريق الانقلابات العسكرية، ولك أن تقارن مثلاً تاريخ الخلفاء الذي رواه جلال الدين السيوطي، أو البداية والنهاية لابن كثير!

وفضلاً عن ذلك فإن الصورة التي رسمها أفلاطون للطاغية مأخوذة من سيرة ديونسيوس الأول في سيراقوسة؛ حيث جاء هذا الطاغية في أعقاب الديمقراطية أو بعبارة أدق نتيجة للاضطرابات التي حدثت في الجزيرة، وأدت إلى ما يشبه الفوضى، ومن هنا نجد أفلاطون في إحدى فقرات محاورة «الجمهورية» يشير إشارة واضحة إلى تجربته الخاصة في سيراقوسة عام ٣٨٧ ق.م.، ويلاحظ «إرنست باركر» أنه يكاد يخرج من نطاق المحاورة ويتحدث بلسانه الشخصي، ويرجو سامعيه أن يفهموا أن حكمه على الطاغية هو حكم رجل «في مقدرته الحكم»، عاش مع الطاغية في مكان واحد، ولمس حياته اليومية، وعرف كل شيء عن علاقاته العائلية.^{٦٦}

يتولى الطاغية الحكم، في الأصل، لكي يُنقذ البلاد من حالة الفوضى التي تتردى فيها، ويبدأ في الأيام الأولى من حكمه في التقرب من الناس:

«في مبدأ الأمر لا يلقي كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويُجزل الوعود الخاصة والعامة، ويُعفي من الديون، ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع.»^{٦٧} وفي الوقت ذاته يبدأ في تكوين حرس قوي حوله بحجة «المحافظة على مطالب الشعب، ومراعاة لمصلحة الشعب ذاته.»^{٦٨}

وبعد تكوين الحرس الجيد الذي يلتف حوله لحمايته، يبدأ في تأمين وجوده في الداخل والخارج؛ فبالنسبة لأعداء البلاد في الخارج فإنه يتفاوض مع بعضهم، ويقاثل البعض الآخر حتى يتخلص منهم بشتى الطرق، ثم يتجه إلى الداخل فيتخلص من المناوئين له:

«وعندما يأمن هذا الجانب فإنه لا يكف أولاً عن إشعال الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد، وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين

^{٦٦} إرنست باركر، «النظرية السياسية عند اليونان»، الجزء الثاني، ص ١٣١.

^{٦٧} أفلاطون، «الجمهورية»، ٥٦٧، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٩١.

^{٦٨} ما يذكره أفلاطون يدعّمه أمران في بلادنا، الأول: تحول الجيش إلى حرس جمهوري يحمي كرسى الحاكم، والثاني: اعتبار أي نقد يوجّه للحاكم شخصياً نقداً يوجّه للبلاد كلها، وللشعب ذاته! وبالتالي فأى تأمرٍ عليه هو ضد «مصلحة الشعب»، لا ضد مصلحة هو!

أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي بدلاً من أن يتأمرُوا عليه!^{٦٩} وعندما يجد «زعيم الشعب» نفسه سيِّداً مطاعاً، فإنه لا يجد غضاضةً في سفك دماء أهله؛ فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة، وهي طريقةٌ مألوفة لدى هذه الفئة من الناس، إنه يحتقر القوانين المكتوبة وغير المكتوبة، ولما لم يكن شيءٌ يقف في وجه الطاغية المستبد، فإنه يصبح عبدُ الجنون، أو ينقلب حكمه إلى كارثة؛^{٧٠} فهو يقتل المواطنين ظلماً وعدواناً، ويذوق بلسانٍ وفم دنسٍ دماء أهله ويشردهم ... عندئذٍ يصبح هذا الرجل طاغيةً ويتحول إلى ذئب ...^{٧١}

ويعتمد أفلاطون في «تحول الطاغية إلى ذئب» على أسطورة يونانية تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعةً من لحم الإنسان، ممتزجةً بلحم أرضٍ مقدَّسةٍ أخرى، فإنه يتحول حتماً إلى ذئب!^{٧٢} وبالمثل فإن الحاكم الجبار الذي أمسك بدفة الحكم باسم «نصير الشعب»، يبدأ في سفك دماء المواطنين حتى لا يتأمرُوا عليه، فكأنما بذلك يأكل لحم أخيه، هكذا يتحول إلى ذئبٍ مفترس!

«فإذا شك أن لبعض الناس من حرية الفكر ما يجعلهم يابؤن الخضوع لسيطرتها، فإنه يجد في الحرب ذريعةً للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء؛ لهذا السبب كان الطاغية دائماً مضطراً إلى إشعال نيران الحرب!»^{٧٣}

غير أن هذا المسلك لن يكسبه إلا كراهيةً متزايدةً من مواطنيه!^{٧٤}

^{٦٩} الجمهورية، ٥٦٧-ج (الترجمة العربية ص٤٩١)، هذا أمر في غاية الوضوح في معظم الدول العربية التي يدخل بعضها في حربٍ تلو الأخرى دونما نتيجة (كما فعل صدام في حرب السنوات الثماني مع إيران، ثم في غزوه للكويت — وكما فعلت مصر في الدخول في مغامراتٍ لا معنى لها في أفريقيا، وفي اليمن، كما كانت لحروبها مع إسرائيل نتيجةً بشعة!)

^{٧٠} جان توشار، «تاريخ الفكر السياسي»، ص٣١، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

^{٧١} أفلاطون، «الجمهورية»، ٥٦٦، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص٤٨٩.

^{٧٢} أفلاطون: المرجع نفسه.

^{٧٣} المرجع السابق.

^{٧٤} أفلاطون، الجمهورية، ٥٦٧.

بيد أن ظلم الطاغية لا يعرف تفرقةً بين المواطنين، وليس للطاغية «صديق»؛ فهو لا يمانع في الغدر بالأصدقاء أو المعاونين إذا ما اشتبه فيهم:

«فهو إذا وجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولي الحكم، والذين أصبحوا من ذوي السلطان والنفوذ فتنةً من الشجعان الذين يُعبّرون عن آرائهم بصراحةٍ أمامه وفيما بينهم وينتقدون ما يقوم به من تصرفات ... فإن الطاغية لا بد أن يقضي على كل هؤلاء إن شاء أن يظل صاحب سلطان، بحيث لا يترك في النهاية شخصاً ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو أعدائه.^{٧٥}»

وإذن فلا بد له من «إبصارٍ حاد»؛^{٧٦} لكي يرى كل من تتوافر لديه الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة. وهكذا شاء طالعُه أن يظل — طوعاً أو كرهاً — في حربٍ دائمة مع الجميع، وأن ينصبَّ لهم الشُّرك، حتى يطهّر الدولة منهم! ويا لها من طريقةٍ في التطهير! إنها عكس طريقة الأطباء؛ فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضارٌّ فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل العكس؛^{٧٧} ذلك أنه لا يستأصل إلا المفيد والنافع؛ لئلا يقضي إلا على الشرفاء، والمفكرين، والشجعان، والمخلصين، الذين يرفضون نفاقه.^{٧٨}

^{٧٥} المرجع نفسه.

^{٧٦} هذا يفسّر لك «التطور الهائل» في أجهزة المخابرات عندنا!

^{٧٧} أفلاطون، «الجمهورية»، ٥٦٧، ص ٤٩٢ من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.

^{٧٨} كأن أفلاطون يتحدث عن تاريخنا القديم والوسيط والمعاصر! والأمثلة لا حصر لها: من تعذيب المنصور لأبي حنيفة وحبسه، وجلده، ودم السم له في النهاية لأنه رفض ولاية القضاء، إلى جلده للإمام مالك وهو عاري الجسد غير مستور العورة تشهيراً به لذكره حديثاً عن الرسول ﷺ لم يعجبه، إلى التطهير الذي قامت به ثورة يوليو في الجامعة وغيرها للتخلص مما هو نافع كما يقول أفلاطون، إلى مظاهرات ١٩٥٤م التي هتفت أمام مجلس الدولة: «يحيا الجهل، ويسقط العلم»، إلى ضرب فقيه مصر الأول الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مكتبته، إلى مذبحه القضاء، إلى القتل والسحل والتعذيب، ونسف القرى كاملة، وضربها بالطيران والغازات السامة في العراق وغير العراق، إلى نبش القبور وإخراج الجثث وعظام الموتى، لإلقائها في البحر؛ لأن تراب الأرض الطاهر لا يأوي الخونة! فضائع لا مثيل لها وكلها أمثلة تؤيد ما يقوله أفلاطون الذي يكاد يصف ما نعيش فيه!

لكن تصرفات الطاغية، على هذا النحو، تثير في نفوس مواطنيه المزيد من الكراهية، فيزداد بدوره حاجةً إلى حرسٍ أكبرَ عددًا وأشدَّ إخلاصًا: ^{٧٩}

وهم سيتقاطرون عليه من تلقاء نفسه بأعدادٍ كبيرة، إذا ما دفع لهم أجورًا كافية ...» ^{٨٠} ولكنَّ المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاقَ المنتفعين الذين يجتمعون به، ويدافعون عنه؛ لأنهم يعلمون أن سقوطه يعني سقوطهم أيضًا «... أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه، ويَنفِرون منه ...» ^{٨١}

لكنَّ الرفاقَ المنتفعين، أو بطانة الطاغية، ليست مجموعةً من الأصدقاء، أو «رفاق السلاح»! بل قد يكون منهم الكُتَّاب والشعراء الذين يدافع لهم الطاغية بسخاء؛ لأنه يعلم أن شهرته لن تكون إلا عن طريقهم؛ ولهذا فسوف نجد من الشعراء من يمتدح الطاغية، ويرى أن الطغاة يكتبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكام ...

ويقولون أيضًا إن الطغيان يُقَرِّب بين الناس وبين الآلهة، وسنرى الشعراء يطوفون البلاد واحدةً تلو الأخرى فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المُقنعة لكي يُغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادي! ^{٨٢}

^{٧٩} حتى يتحول الجيش في النهاية إلى حرسٍ جمهوري مهمته حماية الحاكم لا البلاد، فإذا دخل حربًا مُني بهزيمة في غاية البشاعة؛ لأنه لم يكن في برنامج تدريبه إلا الحراسة!

^{٨٠} أفلاطون، «الجمهورية»، ٥٦٧، ص ٤٩٢، وهذا هو تفسير الزيادات الهائلة في رواتب العسكريين!

^{٨١} المرجع نفسه، ٥٦٨، ص ٤٩٣.

^{٨٢} المرجع السابق، وقارن قول الأخطل لآل مروان:

أعطاكمُ الله ما أنتم أحقُّ به إذا الملوكُ على أمثاله اقترعُوا

وقول الفرزدق لهم أيضًا إن الله جعلهم الخلفاء ونصرهم على أعدائهم:

فالأرضُ لله ولأما خليفته وصاحبُ الله فيها غيرُ مغلوب

ومن ذلك الكثير في التراث العربي — فإذا أضفنا جريًا كان لديك شعراء السياسة في بني أمية «فقد كان الأخطل لسان الدفاع عن الدولة، وصحافي السياسة القائمة، كما أصبح رسولَ قومه لدى الدولة،

ويغدق الطغاة الكثير من الأموال على الشعراء، والكُتَّاب، والأنصار، والأغوات، كذلك يُعدون «المكافآت والجوائز» والمهرجانات ... إلخ، ولا شك أنه لو كان في الدولة كنوزٌ مقدَّسة، فسوف ينهبها كما ينهبُ أموال الضحايا من المواطنين، ومن الواضح أنه يعيش هو ورفاقه، وحاشيته، وبطانته، وعشيقته، من ثروة أبيه — أي الشعب، وهكذا نجد أن الشعب الذي أنجب الطاغية يجد نفسه مضطراً لإطعامه هو وحاشيته!^{٨٣} غير أن أفلاطون يتنبأ بأن الشعب سوف يدرك مدى الكارثة التي جلبها على نفسه يوم ساند الطاغية وارتضى حكمه، يقول:

«إن الشعب سيدرك بحق، مدى حماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه، وربَّاه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطیع الشعب أن يطردَه!»^{٨٤}

ومعنى ذلك أن الكارثة الكبرى هي أن الطاغية سيُمكن لنفسه بحيث يستحيل على الناس أن تتحلَّص منه، وإذا كان أفلاطون يشبُّه الشعب بالأب الذي أنجب ابناً عاقاً هو الطاغية، فإنه يتساءل:

«ما الذي يحدث إذا غضب الشعب، وقال إنه لا يليق بابن زهرة العمر أن يعيش عائلة على أبيه، وإن الابن هو الذي ينبغي أن يعول أباه، وإن هذا الأب لم ينجبه ولم يرِّبه ليرى نفسه عبداً لعبيد ابنه حين يشب، أو لكي يظلَّ يُطعمه هو وعبيده، وتلك الحثالة التي تُحيط به، لكي يُخلَّصه عندما يتولى قيادته من الأغنياء؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابناً عاقاً، ومعه رفاقه الأشرار، فما الذي يحدث عندئذٍ؟!» ويجيب: إن الشعب سيدرك مدى حماقة التي ارتكبها حين أنجب

وكان يعيش في البلاد ناعماً بالحظوة والإكرام منادماً ليزيد بن معاوية في شرب الخمر، ملازماً له في الحج إلى البيت الحرام»، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ٤٦٥، دار الجبل، بيروت، ١٩٨٦م، وكذلك «الأمويون والخلافة»، للدكتور حسين عطوان، ص ٣٠ وما بعدها، دار الجبل، عام ١٩٨٦م، ويُقال الشيء

نفسه عن الدولة العباسية وشعرائها!

^{٨٣} الجمهورية ٥٦٨، والترجمة ص ٤٩٤.

^{٨٤} الجمهورية ٥٦٩، والترجمة، ص ٤٩٤.

هذا المخلوق! وينتهي أفلاطون إلى أن الطاغية لديه من الوقاحة، ما يجعله يجرؤ على الوقوف في وجه أبيه، بل وضربه إن لم يستسلم لأوامره: «الطاغية قاتل لأبيه، وهو بشرٌ عاق لا يرحم شيخوخة أبيه، وتلك هي حقيقة الطغيان الذي لا يختلف عليه اثنان! وهكذا فإن الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار! إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمرّ أنواع العبودية، وأعني بها الخضوع للعبيد...»^{٨٥}

رابعًا: شخصية الطاغية

(١) تصنيف الرغبات

سبق أن ذكرنا أن أشكال الحكم الخمسة تقابلها خمسٌ عند البشر، أو خمسٌ شخصيات من الرجال، فكيف حدّد أفلاطون ملامح شخصية الطاغية؟! يصنّف أفلاطون في نهاية الكتاب التاسع من الجمهورية رغبات الإنسان إلى نوعين أساسيين؛ رغبات ضرورية، ورغبات غير ضرورية، وهو تصنيفٌ يقترب مما يقوله علم النفس الحديث عن الحاجات الأولية، والحاجات الثانوية عند الإنسان؛ أما الأولى فهي تلك الرغبات التي لا نستطيع لها دفعًا، كما أن إشباعها مفيدٌ لنا من ناحيةٍ أخرى، في حين أن الثانية لا يجلب إشباعها أيّ خير، بل ربما عاد بالضرر علينا. أما الرغبات الأساسية فهي كالرغبة في الطعام مثلاً، وهي ضرورية لأنها تفيد الصحة، وتصون البدن، ومن هنا كان إشباعها مفيدًا ولازمًا للحياة في آنٍ معًا، لكن إذا كان الخبز واللحم ضروريين للحياة، فإن الإسراف فيهما أو الرغبة في تجاوزهما إلى أنواعٍ أخرى أكثر تنوعًا سوف يُعد أمرًا غير ضروري،^{٨٦} أما النوع الثاني من الرغبات، وهو غير الضروري، فربما كان أوضح نموذج له: اللذات والرغبات التي يظهرها اللاشعور في الأحلام، أعني:

«عندما يُغيب الكرى ذلك الجزء العاقل الرقيق من النفس الذي يتولى التحكّم في الجزء الآخر، وينطلق الجزء الحيواني المتوحّش في النفس من عقاله مثقلًا

^{٨٥} الجمهورية، ٥٦٩، والترجمة، ص ٤٩٥.

^{٨٦} أفلاطون، الجمهورية.

بالطعام والشراب، فينفِضُ عن نفسه النوم، ويبحث عن مجالٍ لنشاطه،
ومتنقِّسٌ لشهواته، والنفس ها هنا لا تخلج من شيءٍ قط! كما لو كانت
قد تخلَّت عن كل حياء، فلا تتردَّد في ارتكاب أية جريمة ولا تستحرم أي
طعام!»^{٨٧}

ويصوِّر أفلاطون، ببراعة، كيف يخرج «الطاغية» من إهاب الرجل الديمقراطي فهو
ابنه! وكيف يندفع نحو الرغبات الهوجاء، فيتولَّد في نفسه حبٌّ جارفٌ يرمى الرغبات
المتطرفة، وعندئذٍ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس، وتتخذ من الجنون زعيمًا
لحراستها، وتثور ثورةً هوجاء، فإذا صادفت بعض الرغبات أو الأنظار العاقلة التي لا
يزال فيها بقيةٌ من حياء، فإنها تقتلها أو تطردُها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل
اعتدال، وتدعو الجنون لكي يحل محلها! وهكذا يغدو المرء طاغيةً حين يصبح، بالطبع
أو بالتطبع، أو بهما معًا، جامعًا بين صفات السكِّير، والعاشق، والمجنون.^{٨٨}
على هذا النحو تتكوَّن الملامح العامة للطاغية عندما تُسيطر عليه الرغبات اللاواعية
(اندفاع اللاشعور الهنجي كما يقول فرويد) وتتحكَّم في سلوكه، فكيف تسير حياة مثل
هذا الرجل...!؟

(٢) حياة الطاغية

يصوِّر أفلاطون حياة الطاغية منذ اللحظة التي تسيطر عليه فيها الرغبات والميول
الشهوانية الجامحة التي لا تعرف حدًّا للإشباع، يصوِّر هذه الحياة على أنها سلسلة من
«أعياد اللذة، والمآذب، والعشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة»،^{٨٩} والمقصود بالطبع
أنه ما دامت الرغبات والميول الشهوانية هي المسيطرة، فسوف يعيش مثل هذا الإنسان
حياةً بوهيمية بلا قيم ولا مبادئ، بل إن هذه الرغبات سوف تخلق رغباتٍ أخرى على
المستوى نفسه من البهيمية «فيظهر في كل ليلة العديد من الشهوات العنيفة المُلحة
التي يقتضي إشباعها شروطًا متباينة!»، وإشباع هذه الرغبات المنوعة المتجدِّدة كل يوم

^{٨٧} الجمهورية، ٥٧١، الترجمة، ص ٤٩٧.

^{٨٨} المرجع نفسه.

^{٨٩} المرجع السابق نفسه.

يحتاج إلى مالٍ وإنفاق، وسرعان ما تنضبُ موارده فيبداً في الاقتراض، كما يبدأ في تبديد ميراثه وممتلكاته، لكن عندما يأتي عليها جميعاً، ولا يبقى منها شيء، لا تكون الرغبات قد ارتوت؛ لأنها متجددة ومتنوعة وولادة لرغباتٍ أخرى! فتصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة وتلدغه هذه الشهوات، فيجري هنا وهناك كالمخبول، باحثاً عن صديق أو جار ... إلخ يملك شيئاً يأخذه منه بالخديعة أو بالإكراه! لأنه إذا أراد ألا يروح ضحية الآلام المبرحة، والهموم الثقيلة، فإن عليه أن ينهب من كل مصدر، وسوف يبدأ بالبيت فيدعي أنه قيمٌ على أبيه وأمه فينهبهما بعد أن يكون قد بدد نصيبه من أموالهما! إنه الآن لا يريد نصيبه فقط، وإنما يريد أن ينفق عن سعةٍ من أموال والديه، فإن لم يستسلم الأبوان لمطالبه لجأ إلى السرقة أو الخداع، ثم إلى العنف ليسلبهما ما يملكان، فإن تمسكا بعنادهما، وأصرّا على مقاومته، فإنه لا يُحجم عن سلوك الطاغية الذي لا يرحم أحدًا، ولا يقيم وزناً للأخلاق والقيم؛ إنه لا يتورع عن ضرب أمه أو الإساءة إلى أبيه المُسن.^{٩٠} وتتكدّس الرغبات في نفس الابن الطاغية، فيحاول أولاً أن ينقب جدار البيت، أو يسرق عابر سبيل في جنح الظلام، أو أن ينهب المعابد! لقد وُلد هذا الشاب لأبٍ ديمقراطي كما ذكرنا، ولقد كان في البداية خاضعاً للقوانين ولسلطة أبيه، ولم تكن هذه الرغبات المنحرفة، أو الأفكار السيئة، تنطلق من عقالها إلا أثناء النوم، أما بعد أن تحوّل إلى طاغيةٍ مستبد فإنه يصبح طوال حياة اليقظة — أعني طوال حياته الواعية، ذلك الرجل الذي كان يُصبحه من أنٍ لآخر أثناء نومه؛ أي إن القوى اللاعقلانية واللاشعورية هي التي طغت على سلوكه، وأصبحت مسيطرةً على كل تصرفاته، ربما كان في السابق يحلم أنه يسرق أو يقتل أو يرتكب فعلاً فاضحاً ... إلخ، أما الآن فهو يستبجح لنفسه إراقة الدماء وأكل أي طعامٍ محرّم، وارتكاب أي سلوكٍ شائن، واقتراف أية رذيلة ... إلخ، وهكذا تسوقه القوى اللاواعية — التي تحدّث عنها فرويد بالتفصيل بعد ذلك بأكثر

^{٩٠} كانت الخيزران «أم الهادي» — الخليفة العباسي الرابع — سيدة تغدو المواكب إلى بابها، فزجرها ابنها عن ذلك وكلمها بكلامٍ وقح! وقال: لئن وقّف ببابك أميرٌ لأضربن عنقه، ثم بعث إليها بطعامٍ مسموم لكنها أطعمت منه كلباً فمات، فعمدّت إلى قتله! تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٨٠، ونيرون Neron (٣٧-٦٨ م) إمبراطور روما (٥٤-٦٨ م) اتبع في البداية نصائح معلّمه الفيلسوف الرواقي الشهير Seneca ثم طغى فأجبر معلّمه وأستاذه على أن ينتحر بقطع أحد شرايينه، وقتل أجرينيا أمه، وقتل أوكتافيا زوجته، وأحرق روما واتهم المسيحيين بحرقها ... وفي النهاية انتحر!

من عشرين قرناً — إلى الفوضى والاضطراب، مثلما يقود الطاغية الدولة إلى مغامراتٍ طائشة!^{٩١}

(٣) أعوان الطاغية

مثل هذه الشخصية البهيمية، أو الحيوان الأكبر — كما يسميها أفلاطون — لن تُصادق إلا رفاقِ السوء؛ ولهذا ينبغي ألا نندهش عندما نجد أعوان الطاغية يمارسون مجموعةً من «الجرائم البسيطة» كالسرقة أو السلب أو «ثقب الجدار» أو اغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد، وإذا كانوا يجيدون الحديث احترفاً والوشاية، وشهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة، ونحن نصف هذه الجرائم بأنها «بسيطة» بالنسبة للجرائم الفادحة التي يرتكبها الطاغية؛ فهذه الآثام كلها، لا تكاد تكون شيئاً مذكوراً، إذا ما قورنت بما يجلبه الطاغية على الدولة من بؤس ودمار وبلاء.

ويشير أفلاطون إشارةً نافذةً إلى أن هؤلاء الأعوان يمكن أن يخلقوا الطاغية! يقول: «إذا وُجد في الدولة عددٌ كبير من هؤلاء الناس، ومن أتباعهم، وشعروا بقوتهم، فإن هؤلاء — مستعنين بغباء الشعب — هم الذين يخلقون الطاغية؛ إذ ينتقونه؛ لأنه هو الشخص الذي تنطوي نفسه على أكبر قدرٍ من الطغيان.»^{٩٢} وعندئذٍ إما أن يستسلم له الشعب طواعية، أو يعمل هذا الطاغية — الذي لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه — على معاينة قومه إن أمكنه ذلك: فيدخل بينهم عناصرَ جديدةً من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله الذين كانوا من قبل أعزاء لديه، والذين هم شعبه، ويجعلهم عبيداً لهؤلاء الغرباء ... وهكذا تصل رغباته الطاغية إلى اكتمال تحقُّقها ...!

إن هذا الطاغية اعتاد قبل أن يستولي على زمام السلطة أن يختلط بالمنافقين الذين هم على استعدادٍ لخدمته في كل شيء، فإذا كان هو في حاجةٍ إلى خدمةٍ يؤديها له شخصٌ آخر، فإنه يقف أمامه في مذلةٍ وكأنه كلبٌ خاضع متظاهراً بالإخلاص، حتى إذا قضى منه مأربه أدار له ظهره،^{٩٣} وهكذا نرى الطغاة طوال حياتهم: «لا يجدون لهم صديقاً،

^{٩١} أفلاطون، «الجمهورية» ٥٧٥، الترجمة العربية، ص ٥٠١.

^{٩٢} الجمهورية، ٥٧٥-أ، ص ٥٠٢.

^{٩٣} المرجع السابق، والواقع أن أفلاطون يعبر هنا عما قاله المنصور في «حكمتة الخالدة»: «إذا مدَّ عدوك إليك يده فاقطعها إن أمكنك، وإلا فقبلها.» تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٦٨.

وإنما هم إما سادةٌ مستبدون، وإما عبيدٌ خاضعون! أما الحرية والصدقة الحقيقية، فتلك نعمةٌ لا يذوقها الطغاة أبدًا.^{٩٤} وعلى ذلك فإن المرء يكون على حق، إذا قال عنهم إنهم لا يعرفون الإخلاص، وهم أيضًا ظالمون بكل معنى الكلمة.

وأخيرًا لا بد لنا أن نقول إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذي يسلك في يقظته على النحو الذي قلنا إن الناس يسلكونه في منامهم؛ لأن الجانب العاقل يحدُّ من الجانب الحيواني في الإنسان ويكبّته، فإذا نام هذا الجانبُ العاقل، وهو الجانبُ الإنساني على الأصالة، انطلق الجانبُ الحيواني من عقاله يُعربد كما يحلو له، وكأنَّ الشخص في هذه الحالة هو مجرد حيوان! فماذا تقول إذا أمسك هذا «الحيوان الأكبر» زمام السلطة في الدولة...؟! بل ماذا نقول إذا طالت مدة رئاسته لهذه الدولة؟! وما قولك في «أنه لا يتقاعد أبدًا؛ فهو إما أن يموت، أو يطيح به شخصٌ آخر!» يقول أفلاطون إنه كلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلًا فيه ... وهكذا نجد أن الرجل الطاغية يشبه دولة الطغيان، مثلما أن الرجل الديمقراطي مشابه للدولة الديمقراطية، وهكذا الحال في الباقين.^{٩٥}

(٤) النفس الطاغية

الدولة والفرد، إذن، متشابهان، وكلُّ منهما يتبَّين بأحوال الآخر، والدولة التي يحكمها طاغيةٌ لا يمكن أن تكون حرة، وإنما هي مستعبدةٌ إلى أقصى حد، وإذا كانت الدولة مشابهةً للفرد، فلا بد أن تتغلغل هذه العبودية في نفس الفرد الطاغية أيضًا؛ بحيث نجده يحمل نفسًا وضيعةً إلى أقصى حد، بل تهبط أشرفُ أجزاء نفسه إلى أدنى مرتبةٍ من مراتب العبودية — علمًا بأن أحسَّ هذه الأجزاء هو الذي يصبح سيدًا مسيطرًا على تصرفاته وسلوكه. ومن هنا كانت النفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل — بدورها — ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها، وإنما هي دائمًا مدفوعة بقوة الجوانب الوضيعة، وإذن فالنفس الطاغية لا بد أن تكون فقيرةً هزيلةً يستبدُّ بها الرعب، وتُعاني الآلام والأثين، والشكوى، والتذمُّر!

^{٩٤} الجمهورية، ٥٧٦-ب.

^{٩٥} المرجع السابق، ٥٧٦-ج.

«فقيرة هي النفس التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء، فتتمدد إلى خارجها لتقتني ما يسُد لها هذا الخواء، وماذا تقتني؟ تتصيد أناساً آخرين ذوي نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها! إنها علامة لا تخطئ في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة من سواهم؛ فحيثما وجدت طاغية — صغيراً كان أو كبيراً — فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه، إن المكتفي بنفسه لا يطغى، إن من يشعر في نفسه بثقةٍ واطمئنان ليس في حاجةٍ إلى دعامةٍ من سواه.^{٩٦}

وهكذا تكون النفس الطاغية فقيرةً جدباءً هزيلة، ويكون الرجل الطاغية أفقر وأتعس الناس أجمعين، لا يفوقه في تعاسته سوى الرجل الذي وضعته الأقدار هو وزوجته، وأطفاله، وعبيده، في صحراء قاحلة لا يجد فيها عوناً من أحد، فيعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقباً على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو أطفاله وزوجته، فيضطر إلى تملُّق عبيده، واستمالتهم بالوعود! ولذا فسوف يظل الطاغية حبيس حشدٍ هائل من المخاوف والرغبات.^{٩٧}

وهذا هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يُسيء التحكم في نفسه فيصبح أشقى الناس جميعاً، وهو الرجل الطاغية الذي تسوقه الأقدار، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجزٌ عن حكم نفسه! وكأنه مريضٌ عاجز، لكن الأقدار تدفعه إلى أن يقضي بقية حياته مصارعاً في المسابقات الرياضية بدلاً من أن يلزم الفراش! وهو موقفٌ يعبر عن خلفٍ لا معقول.

وهكذا نصل مع أفلاطون، إلى حقيقةٍ مهمة، وهي أن الطاغية الحقيقي هو في واقع الأمر — وعلى خلاف ما يظن الناس — «عبد» بالمعنى الصحيح، بل هو شخصٌ بلغ أقصى درجات العبودية، ما دامت دوافعه الحيوانية هي التي تُسيطر عليه وتدفعه إلى تملُّق الناس.^{٩٨} وهو يقضي حياته في خوفٍ مستمر، ويُعاني على الدوام آلاماً مرهقة،

^{٩٦} د. زكي نجيب محمود، «... والثورة على الأبواب»، ص٧٧، الأنجلو المصرية، وباسمها الجديد «الكوميديا الأرضية»، وقد أصدرتها دار الشروق.

^{٩٧} أفلاطون، الجمهورية، ٥٧٦-د.

^{٩٨} هي نفسها الفكرة التي سيذهب إليها هيجل حين يقول إن الحاكم الشرقي هو الوحيد «الحر»، لكننا لو تأملناه بدقة لوجدناه عبداً لغرائزه وشهواته، شأنه شأن الإنسان الطبيعي أو الإنسان في حالة

ويبدو أكثر الناس بؤساً، بل يمكن أن نضيفَ إلى تلك الشرور شراً آخر، وهو أن السلطة تُنمِّي كل مساوئه، وتجعله أشدَّ حسداً وغدراً وظلماً، وأقلَّ أصدقاءً، وأشدَّ فجوراً وأمعنَّ في احتضان كل الرذائل ... إلخ، مرةً أخرى: ذلك كله يجعله أتعس الناس قاطبةً، بل إن تعاسته هذه تجعله يفيضُ أيضاً على كل من يُحيط به.

ويرتَّب أفلاطون الأنواع الخمسة من الطباع ليحدِّد الدرجات المتفاوتة من السعادة بادئاً بأسعد الجميع لتكون على النحو التالي: الطبع الملكي، ثم التيمقراطي، والأوليغاركي، والديمقراطي، وأخيراً: الطاغية!

ذلك لأن أسعد الناس هو أعدلهم وأصلحهم، وهو أقربهم إلى الملكية الحقة (أو قل إنه الملكُ الفيلسوف!) وهو أقدَرهم على حكم نفسه؛ ومن ثمَّ على أن يكون ملكاً على ذاته، قبل أن يكون ملكاً على الآخرين! على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم وأوضعهم وأجذبهم نفساً، وهو مَنْ كان الطغيان في طبعه، مَنْ ينظر في داخله فيجد خواء يسده بالبطش بالآخرين:

«فقيرةٌ هي تلك النفوس التي تبطش بالأشياء والأحباء الصبيان، فقيرة — يا أبا العلاء — هي تلك النفوس التي لا تخفُّ الوطء؛ لأنها لا تدري أن أديم الأرض هو من هذه الأجساد!»^{٩٩}

الطبيعة، ومن هنا نراه يُعارض بشدة فكرة «روسو» التي تذهب إلى أن الإنسان حرٌّ بالطبيعة ويقول إنه: على العكس عبْدٌ من زاويتين ... عبْدٌ للداخل — أي لغرائزه وشهواته وانفعالاته ... إلخ، ثم هو عبْدٌ للخارج — أعني أنه عبْدٌ لظواهر الطبيعة التي لا يعرف لها تفسيراً؛ فالريح التي تقتلع كوخه لا يجد أمامه سوى عبادتها ... إلخ، يقول إن الشرقيين لم يتوصَّلوا إلى أن الإنسان بما هو إنسانٌ حر ... وكل ما عرفوه هو أن شخصاً معيناً حر ... لكن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن إلا نزوةً شخصيةً وشراسةً وانفعالاً متهوراً وحشياً ... ومن ثمَّ فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية ... لا إنساناً حرّاً ... «العقل في التاريخ»، ص ٨٧، العدد الأول من المكتبة الهيجلية، دار التنوير، بيروت، ط ٣، عام ١٩٨٣ م.

وانظر معارضته لفكرة روسو التي تقول إن الإنسان حرٌّ بالطبيعة، ص ١١٢، وما بعدها من نفس المرجع السابق، وسوف نعود إلى هذه الفكرة في الفصل الأول من الباب الرابع.

^{٩٩} د. زكي نجيب محمود، «... والثورة على الأبواب»، ص ٨٢، وهو يتفق تماماً مع فكرة أفلاطون التي تقول: إن الطاغية صاحبٌ نفسٍ فقيرةٍ خاوية، قارن مقاله «نفوسٌ فقيرة» في هذا الكتاب.

الفصل الثاني

الطاغية ... في صورة السيد

نظرية أرسطو

«يتمثل الطغيان بمعناه الدقيق في الطغيان الشرقي؛ حيث نجد لدى الشعوب الآسيوية — على خلاف الشعوب الأوروبية — طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغاة بغير شكوى أو تدمر...!»

(أرسطو، «السياسة» ٢٨٥-أ)

أولاً: نشأة الدولة

ربما كان أرسطو أول فيلسوف يأخذ، صراحةً، بنظرية التطور العائلي في تفسير نشأة الدولة؛ فهو يذهب إلى أن الدولة ظهرت نتيجةً لتطور تاريخي من الأسرة التي هي النواة الأولى في بناء المجتمع. وقد نشأت الأسرة نتيجةً للحاجات الضرورية التي يشعر بها المرء، وأهمها، في رأيه، الحاجة إلى التناسل لبقاء النوع «فهناك دافع يجعل كل موجودٍ يترك خلفه موجودًا آخر يشبهه في طبيعته.»^١ فضلًا عن الحاجة إلى الطعام والمسكن والملبس ... إلخ، مما يعجز الفرد الواحد عن القيام به على نحو ما أشار أفلاطون من قبل،^٢ وهكذا كانت الأسرة أسبق الجماعات إلى الظهور؛ إذ الأصل أن يجتمع اثنان

^١ Aristotle, Political 1252-A (The Complete Works of Aristotle, vol. 2, pp. 986-7)

^٢ Plato, Republic 369-d

لا غنى للواحد منهما عن الآخر، هما الرجل والمرأة، لإنجاب النسل، ولا يتم تكوين الأسرة بطريقة متعمدة، فارتباط الذكر والأنثى موجودٌ عند الحيوان بل والنبات أيضًا، وذلك — كما سبق أن ذكرنا — لوجود الدافع الطبيعي الذي يدفع الموجود أن يُخلف بعده موجودًا على صورته!^٢

ويظل الأفراد يعيشون في أسرٍ منعزلة ما داموا لا يشعرون بالحاجة إلى إشباع رغباتٍ جديدة أكثر من الحاجات اليومية؛ فالأسرة كفيلاً بإشباع الحاجات الضرورية، فإذا ظهرت حاجاتٌ أو رغباتٌ أخرى مثل حماية الأفراد داخل الأسرة من الهجمات التي تشنها الأسر الأخرى، أو خطر الحيوانات المفترسة، فإن الحاجة تصبح ماسةً لتجمع الأسر واتحادها في مجتمعٍ أعلى وهو القرية: التي يصفها أرسطو بأنها «المستعمرة الطبيعية للأسرة»؛ لأن الأفراد الذين يعمرونها «قد رضعوا من لبنٍ واحد للأبناء وأبناء الأبناء»، وتلك هي ثانية مراحل الاجتماع.^٣

أما المرحلة الثالثة، بعد الأسرة والقرية، فهي اجتماع عدة قرى لتتكون منها المدينة أو الدولة، وهي أرقى الجماعات البشرية لأنها تستطيع أن تكفل نفسها بنفسها، وتضمن للأفراد حياةً سعيدة؛ فالسياسة عند أرسطو «هي علم السعادة الاجتماعية»، كما أن «الأخلاق» هي علم السعادة الفردية، ووظيفة الدولة أن تحقق أعظم قدرٍ من السعادة لأكبر عددٍ من المواطنين، وهكذا يتبين لنا أن الدولة هي تطورٌ طبيعي من الأسرة والقرية، غير أن التطور هنا لا يقتصر على «الكم» أو عدد السكان، بل يشمل «الكيف» أيضًا؛ فالصفة المميزة للدولة هي أنها على الرغم من أنها تُوفّر الظروف اللازمة للحاجات الضرورية (التي كانت تقوم بها الأسرة)، فإنها تستمرُّ في تحقيق حماية الأفراد في الداخل والخارج (وهو ما كانت تفعله وحدة الأسر في القرية) ثم تسير نحو غايةٍ أعلى وتشبع جوانب عليا في الإنسان حين تُوفّر له الحياة الفاضلة في مجتمعٍ أكثر تمدنًا، وأقرب إلى الطبيعة الحقة للإنسان، صحيحٌ أن الإنسان بطبيعته حيوانٌ سياسي «فهو المخلوق الوحيد الذي يميل إلى الحياة في مدينة، ويُخضع نفسه للقوانين، لكنه أيضًا

^٢.Aristotle, op. cit.

^٣.Ibid.

المخلوق الوحيد الذي يُنتج العلم، والفن، والدين، وجميع مظاهر الحضارة، وهي أمورٌ تدل على كمال التطور البشري، ولا يستطيع إنسانٌ تحقيقها إلا في مجتمع المدينة أو الدولة. ومن يستطيع الحياة خارج المدينة، وليس به حاجة لأنه مكتفٍ بنفسه بالفعل؛ إما أن يكون حيواناً أو إلهاً ...»^٥

وهكذا نجد أن الدولة هي الهدف النهائي للاجتماع البشري، وإن جاءت متأخرة من حيث الزمن، إلا أن لها الأولوية لأنها غاية المراحل السابقة: «لما كانت الدولة إتماماً لتجمعاتٍ توجد بالطبيعة، فإن كل دولة إنما توجد بالطبيعة كذلك، أعني أن لها الكيف نفسه الذي للجماعات الأولى التي نشأت عنها، إنها الغاية أو القمة التي تتحرك نحوها هذه الجماعات. و«طبيعة» الأشياء تكمن في غايتها أو قمتها؛ لأن كل شيء عندما يكتمل تطوره، فإننا نسميه بطبيعة هذا الشيء، سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أو الحصان أو الأسرة.»^٦

وهكذا تكون الدولة طبيعية لا لأنها تطوّرت من تجمعاتٍ طبيعية فحسب، بل لأنها طبيعية في ذاتها أيضاً، بوصفها غاية تطوّر الإنسان، ولما كانت الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، فإن الغاية أو العلة الغائية هي الأفضل، والاكتفاء الذاتي، وهو الهدف الذي تريد الدولة أن تحقّقه هو الغاية؛ وبالتالي هو الأفضل، وبناءً على ذلك فإن الدولة تحقّق الأفضل، وهي من ثمّ طبيعية، ما دامت الطبيعة تستهدف الأفضل دائماً.^٧

ثانياً: السلطة

إذا أردنا أن ندرُس السلطة في الدولة، كان علينا أن نتبع المنهج الأرسطي في التحليل وردّ المركب إلى البسيط؛ فالدولة تتألف من مجموعةٍ من الأسر، وعلينا أن نبحث السلطة في الأسرة أولاً قبل أن نتناولها في الدولة؛ هناك في المنزل ثلاثٌ تمثل ثلاث سلطات «أول عناصر المنزل وأبسطها هي العلاقة بين السيد والعبد، ثم الرابطة بين الزوج

٥ .Ibid. 1253-A

٦ .Aristotle, Politics, 1253 Idia B

٧ .Idia, 1253-B

والزوجة، وأخيراً بين الأب وأطفاله؛ ومن ثم فإن علينا أن ندرس كل علاقةٍ من هذه العلاقات الثلاث، فاحصين طبيعتها والخصائص التي ينبغي أن تكون لها.^٨ هناك من يخلط بين هذه السلطات، فيعتقد أن العلاقة بين السيد والعبد، وسلطة الزوج على زوجته، وسلطة الأب على أطفاله وهي كلها من طبيعةٍ واحدة، ثم يربطون بينها وبين سلطة السياسي أو رجل الدولة، وكذلك الملك في مملكته.^٩ ويذهبون إلى أن الاختلاف بينها، ليس في النوع، بل في عدد الأشخاص الذين يتعامل معهم،^{١٠} فمن تعامل مع قلةٍ من الأشخاص فهو «سيد»، ومن تعامل مع عددٍ أكبر فهو «رب المنزل»، ومن تعامل مع عددٍ أكبر فهو السياسي أو الملك،^{١١} ومثل هذه النظرة تُلغي تماماً التفرقة بين «المنزل الكبير»، و«الدولة الصغيرة»! وهي نظرية لا يمكن أن تكون صحيحة؛ إذ إن بين هؤلاء الأشخاص فروقاً جوهرية.^{١٢} ومعنى ذلك أن الدولة تتألف من أنواعٍ مختلفة من الناس بينهم بالضرورة اختلافاتٌ كبيرةٌ في القدرات، وهو اختلافٌ مهم، أنه يمكّنهم من أن يُكمل بعضهم بعضاً، لكي يبلغوا حياةً أكمل وأفضل من حياة القرى المنعزلة والمتصلة ... باختصار: الدولة هي اتحادٌ حقيقي بين عناصرٍ مختلفةٍ في النوع.^{١٣}

(١) علاقة السيد والعبد

يعتقد أرسطو أن هناك أناساً مهينين بطبيعتهم لأن يكونوا عبيداً؛ ذلك لأن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة في الطبيعة وفي جميع الأشياء؛ بين النفس والبدن؛ فالنفس أعلى من البدن؛ وبالتالي كان من الطبيعي أن تسيطر عليه، وأن توجّهه، وقُلْ مثل ذلك في التفرقة بين الإنسان والحيوان بعامّة، وبين الذكر والأنثى بصفةٍ خاصة، وأينما وُجدت

^٨ Aristotle, Politics, 1953-13 (The Complete Works, vol. II, p. 1988)

^٩ يعتقد أرسطو أن هذا هو رأي أفلاطون، انظر تعليق إرنست باركر في ترجمته لكتاب السياسة، ص ١، حاشية ٢، وأيضاً جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مجلد ١، ص ١١٨-١١٩.

^{١٠} Aristotle, op. cit., 1959-A

^{١١} Ibid.

^{١٢} Ibid.

^{١٣} Ibid., 1961-A

هذه التفرقة، فإن من الأفضل أن يحكم الجانب الأعلى، وأن يطيع الجانب الأدنى، ومن هنا نجد أن بعض الناس هم بطبيعتهم «سادة»، وبعضهم الآخر «عبيد»؛ فالرق بالنسبة لهؤلاء نافع بقدر ما هو عادل. وينتهي أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنهم رقيق بالطبع، والبعض الآخر أحرار، وقد خصَّ الإغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم، إنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التي تميّز بهما أهل الشمال، والذكاء الذي تميّز به الشرقيون.^{١٤}

(٢) علاقة الزوج بزوجته

المرأة بطبيعتها أدنى من الرجل؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يحكمها الرجل، وهو قانون صارم يسري على موجودات الطبيعة أيًا كان نوعها، عضوية أو غير عضوية، يقول إن الأعلى يحكم الأدنى.

والحق أن أرسطو يستعير مصطلحات السياسة ليطبّقها على الكون، أو يأخذ من تسلسل مراتب الموجودات — أعني هيراركية الكون — مبدأً يطبّقه على الدولة؛ بحيث لا نعرف على وجه الدقة أيهما يسبق الآخر، فإن قلنا إن فكر التسلسل التصاعدي فكرةً ميتافيزيقية، وهي بمثابة الدعامة للفلسفة السياسية، وجدناه يستخدم مصطلحات كالحاكم والمحكوم، والملك والرعايا، والأرستقراطية ... إلخ يستحيل أن تكون في مجال آخر غير مجال السياسة! فهو يذهب مثلًا إلى أن «الموجودات الجامدة هي الأدنى؛ ولهذا تسيطر عليها وتحكمها في الكائنات الحية، والنفس هي التي تحكم الجسد الذي هو بطبيعته محكوم ... إلخ».^{١٥}

ومن هذه الزاوية نراه يعقد مقارنةً بين العلاقات في المنزل وأشكال الحكم في الدولة! يقول: «ونحن نجد لأنواع هذه العلاقات شبيهاً في المنزل أيضاً؛ فعلاقة الأب بأبنائه تتخذ شكل النظام الملكي؛ لأن الأب، كالملك، معني بسعادة أبنائه، وهذا هو السبب الذي جعل هوميروس يسمّي زيوس Zeus بـ «زيوس الأب»؛ لأن المثل الأعلى للملك أن يكون حكمه

^{١٤} Aristotle, Ethics, 1166-B (Complete Works, vol. 2, p. 1834).

^{١٥} Ibid.

أبويًا،^{١٦} لكننا نجد بين الفرس أن الحاكم الأبوي يُشبه الطاغية، أنهم يعاملون أبناءهم معاملة العبيد.^{١٧}

وعلاقة السيد بالعبد هي أيضًا أشبه بحكم الطغيان، ما دام السيد هنا كالتاغية، يستخدم العبيد فيما يُفيده هو لا ما يُفيد العبد، وهذه فيما يبدو علاقةً طبيعيةً سليمة، أما العلاقة الفارسية (علاقة الأب بأبنائه) فهي خاطئة؛ لأن هناك أنواعًا مختلفة من الرعايا يحتاجون لأنواعٍ مختلفة من الحكم.^{١٨}

وأما العلاقة بين الزوج والزوجة، فمن الواضح أنها تُشبه صورة الحكم الأرستقراطي؛ فالرجل يحكم بما له من جدارةٍ واستحقاق، وفي ميدانٍ هو ميدانه، وإن كان يعطي زوجته الموضوعات التي تناسبها، فإذا ما أكد الرجل سيطرته على كل شيء، فإنه يميل بنظام بيته إلى ما يشبه الحكم الأوليجاركي، لاتفاق ذلك الحكم ومطابقته لتفوقه وسُمُوّه،^{١٩} لكن في بعض الحالات نجد الزوجة هي التي تحكم بسبب أنها الوريثُ الوحيد؛ ومن ثم فإن مثل هذا الحكم لا يقوم على الجدارة والاستحقاق، وإنما على الثروة والقوة كما هو الحال في الحكم الأوليجاركي.^{٢٠}

أما العلاقة بين الإخوة فهي تشبه النظام التيموقراطي Timocracy؛ لأنهم أُنَادَ Equals باستثناء اختلاف أعمارهم؛ ولهذا فلو كانت الفوارق في أعمارهم كبيرة فإن صداقتهم لا تصلح أن تكون أخوية.

أما نظام الحكم الديمقراطي، فإنما يُعبر عنه تعبيرًا كاملًا في المنزل الذي لا يكون له سيد؛ فها هنا يكون الأعضاء متساوين جميعًا، ويوجد هذا النظام أيضًا عندما يكون ربُّ الأسرة ضعيفًا؛ بحيث يستطيع كل فردٍ من أفراد الأسرة أن يسيرَ على هواه!^{٢١} ونحن

^{١٦} فكرة لو عرفها الرئيس السادات لأصبح مشائيًا متعصبًا؛ فالمعلم الأول يريد للحاكم أن يكون كبير العائلة (انظر كبير العائلة تناقض في الألفاظ، كتاب «في مفترق الطرق»، للدكتور زكي نجيب محمود، ص ٣٢٤).

^{١٧} Aristotle, Ethics, 1161-A and Politics 1259-B

.Ibid. ١٨

.Ibid. ١٩

.Ibid. ٢٠

.Ibid. ٢١

نجده هنا يفهم الديمقراطية فهمًا يقترب من فهم أستاذه لها؛ فهي أقرب ما تكون إلى الفوضى التي يصبح معها كل فرد حرًا في سلوكه وتصرفاته.

ثالثًا: أشكال الحكم

درس أرسطو، مع تلاميذه، مجموعةً كبيرة من الدساتير بلغت ١٥٨ دستورًا، لم يصل إلينا منها، مع الأسف، سوى دستور واحد هو «دستور الأثينيين» الذي يتحدث عن تطوُّر الحكم في مدينة أثينا، في عهودٍ مختلفة، بشيء من التفصيل.

حرَّص أرسطو على أن يفرَّق بين الدولة والحكومة، من حيث إن الأولى مجموعة من المواطنين يعيشون على قطعةٍ معينة من الأرض ... وهو يبدأ بتعريف المواطن فيقول: «لا يكون المرء مواطنًا بفضل الإقامة في المكان فحسب؛ وذلك لأن الأجنبي والعبيد يشاركون في الإقامة أيضًا مع المواطنين، لكنهم ليسوا مواطنين! ...»^{٢٢} وينتهي إلى أنه «لا شيء يعطي المواطن صفة المواطنة الكاملة إلا المشاركة في الأمور التشريعية والتنفيذية ... إلخ.»^{٢٣}

أما الحكومة فهي الفئة التي تتولى تنظيم أمور الدولة والإشراف على الوظائف العامة، وهذه الفئة تختلف أشكالها باختلاف الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه، كما تختلف باختلاف عدد القائمين بالحكم؛ فمن حيث الهدف قد تكون الحكومة صالحة أو فاسدة؛ فأما الحكومة الصالحة فهي التي تعمل لصالح المواطنين جميعًا، غايتها تحقيق سعادة الكل، في حين أن الحكومة الفاسدة هي التي تتوخَّى مصلحة من يقومون بالحكم، وتدبِّر شؤون الدولة وفقًا لمصالحها الخاصة، وعلى حساب مصالح المجموعة، وتضرب برغبات المواطنين عرض الحائط، أما من حيث عدد الحكام، فقد يكون الحاكم فردًا أو قلةً من الأفراد أو كثرة.^{٢٤}

ولو أننا جمعنا المعيارين معًا — الكمي والكيفي — لأمكن تقسيم أشكال الحكم عند أرسطو ستة أقسام، ثلاثة منها صالحة وثلاثة فاسدة، على النحو التالي:

^{٢٢} Aristotle, Politics, 1274-B.

^{٢٣} Ibid.

^{٢٤} Ibid.

(أ) الأشكال الصالحة

- (١) النظام الملكي: حيث يكون الحاكم فردًا، لكنه يحكم وفقًا للقانون، ويستهدف الصالح العام.
- (٢) النظام الأرستقراطي: حيث تكون السلطة في يد قلة متميزة من جميع الوجوه، وهي تحكم أيضًا طبقًا للقانون، وتستهدف الصالح العام.
- (٣) النظام الدستوري أو البوليتيا Politeia، وفيه تكون السلطة للأغلبية.

(ب) الأشكال الفاسدة

- (١) الطاغية: حيث يكون الحاكم فردًا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون، ورغم إرادة المحكومين.
- (٢) النظام الأوليجاركي: حيث تكون السلطة في يد أقلية متميزة من حيث الثراء؛ أي حكم الأغنياء لمصلحتهم الخاصة.
- (٣) لنظام الديماجوجي (الغوغائي): وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء ويستغلونها ضد الأغنياء.

ويمكن أن نلخص أشكال الحكم عند أرسطو في الجدول التالي:

جدول ٢-١: أشكال الحكم عند أرسطو*

التقسيم حسب الكيف		التقسيم حسب الكم
حكومة فاسدة	حكومة صالحة	
طغيان	ملكية	فرد واحد
أوليجاركية	أرستقراطية	قلة
ديماجوجية	دستورية (بوليتيا)	كثرة

* هذا التقسيم بالغ الأهمية؛ لأنه هو الذي سينكرر بعد ذلك في الفكر السياسي الأوروبي، سواء في العصور الوسطى أو العصر الحديث.

ويهمُّنا من هذه الأنظمة في المقام الأول نظام الفرد الواحد «الملكية-الفرد الصالح، والطغيان-الفرد الفاسد»، ويرى أرسطو أن هناك خمسة أنواع من النظام الملكي هي على النحو التالي:

(١) النظام الملكي الذي نص عليه دستور إسبرطة، وهو أول أنواع الملكية، وينظر إليه عادة على أنه أقوى أشكال النظام الملكي الدستوري؛ فهي ليست ملكيةً مطلقة السيادة، وهناك ملكان في إسبرطة يحكمان في آنٍ معاً، لكنهما لا يُشرفان على كل شيء، بل لهما سلطة قيادة الجيش في الحرب، أعني أنهما يُديران المعارك عندما يكونان خارج البلاد — أي خارج الأرض الإسبرطية، كما أن لهما الحق في الإشراف على الطقوس الدينية، لكن ليس من حقهما إصدار الحكم بالإعدام «أو سلطة الحياة والموت».^{٢٥}

(٢) هناك نوعٌ آخر من النظام الملكي يوجد عند الشعوب غير المتحضرة-البرابرة، أو غير اليونانيين بصفةٍ عامة، والملك في هذا الضرب من الملكية يُمسك في يديه جميع السلطات، وهذا قريبٌ الشبه بالطغيان، لكنه لا يزال نظاماً دستورياً؛ فهي ملكية وراثية يتولى فيها الابن عرش أبيه.

والحق أن النظام الملكي عند الشعوب غير المتحضرة يحمل سمة الطغيان — لا سيما عند الشعوب الآسيوية؛ لأن هذه الشعوب غير المتحضرة لديها طبيعة العبيد، وهي طبيعة غير موجودة عند الشعب اليوناني؛ ولهذا فإننا نجد الشعوب الآسيوية التي تتسم بسمة العبيد أكثر من شعوب أوروبا، تتحمل الحكم الاستبدادي، وكذلك الطغيان بغير شكوى أو تذمر.^{٢٦}

(٣) هناك شكلٌ ثالثٌ من أشكال الحكم الفردي عرفه اليونانيون القدامى، وهو يشمل من يُسمون بـ «الدكتاتورية» (أو القضاة)،^{٢٧} وهذا النوع من الملكية يمكن أن

^{٢٥} Aristotle, Politics, 1285-A.

^{٢٦} Ibid.

^{٢٧} الكلمة اليونانية التي يستخدمها أرسطو أسمينتيا Aisumentia وهي تعني القاضي في معناها المؤلف، لكن أرسطو يستخدمها بمعناها التطبيقي غير المعتاد الذي يكاد يقترب بصفةٍ خاصة من منصب «الدكتاتور الروماني» الذي سبق أن أشرنا إليه، وهو في مصطلحاتنا المعاصرة «الحاكم العسكري»، الذي يتولى دفة الأمور في فتراتٍ خاصة كالحروب والكوارث ...

يكون، على وجه التقريب، شكلاً من أشكال الطغيان المنتخب أو المختار، وهو — مرةً أخرى — يختلف عن النظام الملكي عند الشعوب غير المتحصّرة ليس في أنه غير دستوري، بل في أنه غير ورائي؛ فبعض الدكتاتوريين يتقلّدون مناصبهم مدى الحياة، وبعضهم الآخر لفترةٍ محدودة، أو للقيام بمهامٍّ معيّنة؛ فلقد تم اختيار بتاكوس Pitacus في مدينة ميتلين Mitylene ليصدّ هجمات المنفيين والمبغدين، الذين كان يقودهم أنتيميدس Antimeides والشاعر الغنائي الكايوس Alcaeus.^{٢٨}

هذه الدكتاتوريات القديمة كانت ولا تزال تحمل طابعاً مزدوجاً؛ فهم طغاة من حيث ما لديهم من سلطةٍ استبدادية؛ أي من حيث انفرادهم بالحكم، ولكنهم ملوكٌ من حيث إنهم مختارون يستندون إلى رضاء المواطنين وموافقتهم.

(٤) لكنّ هناك نوعاً رابعاً من النظام الملكي، وهو النظام الذي ساد في العصر البطولي، وكان نظاماً دستورياً يعتمد على رضاء المحكومين، وينحدر من الأب إلى أبنائه، وكان مؤسسو الأسر المالكة محسنين لشعوبهم في الفنون وفي الحروب، وقد احتفظوا بثلاث وظائفٍ من وظائف السيادة:

(أ) فهم قادة في الحروب.

(ب) وهم قضاة يحكمون في الدعاوى القانونية.

(ج) ولهم وظيفة دينية عند تقديم القرابين بحيث لا يحتاجون إلى كاهن.

ولقد استمتعوا في العصور الغابرة بسلطةٍ دائمة، وأشرفوا على شئون الدولة الداخلية والخارجية، ثم تغيّر الوضع مع نهاية هذه العصور؛ حيث تقلّصت هذه

^{٢٨} Aristotle, Politics, 1285-A

ويرى ديوجينيس اللايرتي أن بتاكوس Pittacus كان في القرن السادس ق.م. واحداً من الحكماء السبعة، ويروى عنه أنه قاد قوات مدينة ميتلين Mitylene في حربها ضد الأثينيين، عندما تنازعت المدينتان على قطعة أرض، وأنه وافق على نزال قائد الأثينيين في معركةٍ فردية وقتله، وقد أولاه شعب مدينة ميتلين سلطات استثنائيةً حكم بها البلاد عشر سنوات، وأعاد فيها الدستور والنظام ثم تنحّى عن منصبه، وقد عاش عشر سنوات بعد تنازله عن الحكم فوهبه الشعب قطعةً من الأرض كانت تحمل اسمه في أيامه، والخلاصة أن الدكتاتور تعني هنا إطلاقاً يد الحاكم للقيام بمهمةٍ معيّنة؛ فهي أقرب إلى الحاكم العسكري عندنا الآن، انظر: Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, vol.

.1, pp. 75-77. Trans. by R. D. Hicks, Loeb Classical Library, 1972

المميزات؛ فبعضها تخلّى الملوك عنه طواعية، وبعضها الآخر استولى عليه الشعب. والشيء الوحيد الذي تُرك لهم في النهاية هو الإشراف التقليدي على تقديم القرابين للآلهة. وحتى في الأوقات التي كان يُقال فيها إن النظام الملكي لا يزال له وجودٌ حقيقي، فإن السلطة الوحيدة الفعّالة التي كانت للملك هي سلطة القائد العسكري إبان الحملات الخارجية.

(٥) لكن لا تزال هناك صورةٌ خامسةٌ تختلف عن الصور الأربعة السابقة وهي الصورة المطلقة، أعني التي هي ضربٌ من الحكم المطلق؛ حيث يكون لشخص واحد السيادة على جميع المواطنين، وفي شتى المسائل، وفي جميع الأمور، وهي تُناظر الحكم الأبوي في العائلة؛ فكما أن سلطة الأب هي ضربٌ من الملكية في الأسرة، فكذلك النظام الملكي الذي نتحدث عنه الآن هو صورةٌ من إدارة الأسرة مُطبّقة على مدينة أو قبيلة أو مجموعة من القبائل.

ولما كان الملك في هذه الصورة الأخيرة يسيطر على جميع الأمور، ولما كانت له السيادة في شتى الموضوعات والمواقف، فإن ملكًا من هذا القبيل لهو جديرٌ بأن يُسمّى «الملك الشامل» Pan Basileus، وهو مصطلح يعني عند أرسطو الملك صاحب السلطة الشاملة، التي يمكن مقارنتها بوضع الأب الذي يمارس سلطاتٍ شاملةً مماثلةً على جميع أفراد الأسرة؛ فالواقع أن السيادة هنا سيادةٌ أخلاقية يتمتع بها «كبير العائلة»! وسيادة الأب هنا تشبه نظرية بودان Bodin أو نظرية فلمر Filmer، وسوف نتحدث عن الأخير بشيءٍ من التفصيل فيما بعد.

رابعًا: الطاغية

(١) أنواع الطغيان

يرى أرسطو أن الطغيان صورةٌ من صور الحكم الفردي عندما يتحول إلى حكمٍ سيئٍ ينفرد فيه صاحبه بالسلطة دون حسيبٍ ولا رقيب؛ فلا يكون هناك قانونٌ يحكم، بل إرادة الفرد، وهناك ثلاثة أنواعٍ تتدرّج في السوء، وإن اشتركت كلها في التفرد بالحكم:

النوع الأول: ما سبق أن تحدثنا عنه في النظام الملكي، وهو الدكتاتور الذي يختاره الشعب للقيام بمهامٍ معينة، ولفترةٍ محدّدة، على نحو ما حدث عند الإغريق في فترةٍ

مبكرة من تاريخهم،^{٢٩} وهو ما يُمكن أن نسميه بلغتنا الحديثة «الحاكم العسكري العام»، عندما تفرض الأحكام العرفية في بلد ما بسبب الحرب أو الكوارث الطبيعية أو انتشار أمراض وبائية... إلخ، ويحتاج الأمر إلى قرارات سريعة، وهو ضربٌ من الحكم وُجد عند الرومان أيضًا، قد لا يكون سيئًا، اللهم إلا إذا خرج فيه صاحبه عن المهام الموكولة إليه، أو تجاوز حدودَ المدة الزمنية فاستمر في الانفراد بالحكم.^{٣٠}

النوع الثاني: النظام الملكي المطلق الموجود عند «البرابرة»، على نحو ما هو موجود مثلًا في الإمبراطورية الفارسية؛ حيث نجد سلطة الملك مطلقة لا يقيدها عرفٌ ولا قانون، وهذا الضربٌ من الحكم يقول عنه أرسطو إنه «نصف ملكية، ونصف طغيان»؛ نصف ملكية لأن الحاكم هنا لم يغتصب الحكم، وإنما تولاه بناءً على أساس شرعي عندما ورثه عن أبيه، ونصف طغيان لأن الحاكم يسلك بمزاج السيد الذي يسيطر على عبيده؛ فالحكم يسير طبقًا لإرادة الحاكم وحدها!^{٣١}

النوع الثالث: الشكل الثالث من الطغيان هو ما يُفهم عادةً من هذا المصطلح، وهو الذي يستحق فعلاً هذا الاسم؛ فالحاكم هنا يحكم حكمًا مطلقًا بلا رقيبٍ ولا حسيبٍ ولا مسئوليةٍ من أي نوع؛ إنه السيد الأوحده الذي يحكم لمصلحته الشخصية، ولأهدافه الخاصة وحدها، فالنوع السابق من الطغيان قد ينفرد فيه الحاكم بالحكم، لكنه قد يضع في ذهنه مصلحة الناس والخير العام للشعب. أما في الشكل الثالث فإننا نجد الحاكم لا يكتث لشيءٍ سوى صالحه الخاص؛ ذلك هو الحكم الفردي الذي يتسلط فيه الطاغية بلا مسئولية على مواطنين أندادٍ له، بل قد يفضلونه، ويتولى فيه السلطة لمصلحته الشخصية لا لمصلحة الحكومين، بل دون أن يهتم أدنى اهتمام بمصالحهم الشخصية، وهذا ما يجعله حكمًا بالإكراه؛ إذ لا يخضع أحدٌ من الأحرار طوعًا لهذا الحكم.^{٣٢}

^{٢٩} Aristotle, Politics, 1286-A.

^{٣٠} Ibid.

^{٣١} Ibid.

^{٣٢} Aristotle, Politics, 1295-B.

ولما كان هذا حكماً بالإكراه فإن الطاغية في هذا الضرب من الحكم يغتصب السلطة اغتصاباً دون أن يكثرَ برضا المواطنين، إنه يصل إلى الحكم بالقوة المسلَّحة أو بحد السيف ... إلخ دون أن يستندَ إلى أي حقٍّ شرعي في تولِّيها.^{٣٣} وذلك هو تعريف الطاغية الذي ساد الفكر السياسي الأوروبي بعد ذلك، يقول جون لوك مُعرِّفاً الطغيان تعريفاً يكاد يكون هو نفسه تعريف أرسطو:

إذا كان الاغتصاب هو ممارسة إنسان ما لسلطةٍ ليست من حقه، فإن الطغيان هو ممارسة سلطة لا تستند إلى أي حق، ويستحيل أن تكون حقاً لإنسان ما!^{٣٤}

والخاصية الثانية التي سادت الفكر الأوروبي، وأخذت عن أرسطو أيضاً هي أن الطاغية يستخدم السلطة التي انفرد بها لصالحه الخاص، ويقول الملك جيمس في خطابٍ أمام البرلمان الإنجليزي سنة ١٦٣٠م: «إن الفرق بين الملك والطاغية هو أن الأول يجعل من القوانين حداً تنتهي عنده سلطته، كما أنه يجعل من خير المجموع الغرض الأساسي لحكمه، أما الطاغية فلا حد لسلطانه، كما أنه يسخر كل شيءٍ لإرادته ورغباته.»^{٣٥} وإن كان من الممكن الجمع بين هاتين الخاصيتين في خاصيةٍ واحدة فهي «عدم المساءلة»؛ فهو لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون! وإذا كان طغاة اليونان كانوا يُشبعون شهواتهم ومصالحهم الخاصة، فقد تكون شهواتُ طغاة اليوم أوسع وأعمق كتكوين إمبراطورية، أو إقامة أمجادٍ زائفةٍ لأنفسهم، أو إعادة فكرةٍ تاريخيةٍ عفا عليها الزمان!

(٢) اختلاف الطغيان عن النظام الملكي

يعتقد أرسطو أن الطغيان هو أسوأ أشكال الحكومات كلها؛ فحكومة الطاغية تجمع مساوئ وانحرافات وعيوب الحكومتين الأوليغاركية والديماجوجية؛ ولهذا كانت أشدَّ منها ضرراً على رعاياها!^{٣٦}

^{٣٣} كل حاكم يصل إلى منصة الحكم بغير اختيارٍ حر من الشعب هو طاغية، سواء جاء عن طريق

الانقلابات العسكرية أو البيعة بحد السيف!

^{٣٤} جون لوك، في «الحكم المدني»، فقرة رقم ١٩٩.

^{٣٥} المرجع السابق، فقرة رقم ٢٠٠.

^{٣٦} Aristotle, Politics, 1310-B.

وإذا كان أرسطو دائم الحديث عن الطغيان في النظام الملكي، بل والربط والمقارنة بينهما، فإننا نراه ينبئنا إلى أنهما إذا كانا متشابهين، فإن بينهما فروقاً أساسية، واختلافاتٍ مهمة، يمكن أن نذكر بعضها على النحو التالي:^{٣٧}

(أ) من حيث المنشأ، فإننا نجد أن الملوك قد نشئوا في أسرٍ رفيعة وخرجوا من طبقاتٍ عليا، وهم مع ذلك يحمون بطبيعتهم الطبقات الشعبية؛ ذلك لأنهم يعتمدون في حكمهم على السموم؛ السموم الشخصي، وسمو الأسرة في الخلق والسلوك.

(ب) أما الطغاة فقد نشئوا، على العكس، في أجواءٍ دنيا؛ فقد خرجوا من الطبقات الشعبية ومن الجماهير؛ ولهذا استهدفوا في الأعم الأغلب حماية الجماهير الذين خرجوا من بينهم ضد طبقة النبلاء والأشراف (ويبدو أن أرسطو متأثر هنا بفكرة أفلاطون القائلة بخروج نظام الطاغية من الديمقراطية أو الغوغاء!) فالطاغية يظهر لإنقاذ الجماهير، وهو يتولى الحكم بدعوى رفع الظلم الواقع عليها. ويرى أرسطو أن سجلات التاريخ تشهد بهذه الواقعة، أو يُمكِن القولُ بحقٍ إن معظم الطغاة بدءوا حياتهم ديماجوجيين، ثم اكتسبوا ثقة الشعب بافترائهم ضد طبقة النبلاء.

بل إن الطاغية قد يلجأ إلى إشاعة الفوضى والبلبلة والاضطراب، حتى يُشعر الجماهير بحاجتها إليه وحمائيتها من طبقة الأغنياء التي تستولي على حقوقها!

(ج) لكن أرسطو يُنبئنا إلى أنه ليست هذه هي الطريقة الوحيدة لمنشأ الطغاة؛ فعلى الرغم من أن العدد الأكبر من الطغاة نشئوا بهذه الطريقة في الأمة التي كانت بها الطبقات الشعبية قوية في الدولة، فإن هناك بعض الطغاة في فتراتٍ أكثر قدماً نشئوا بطرقٍ مختلفة؛ فقد استمد بعض الطغاة مصدره من طموحات الملوك الذي انتهكوا الحدود التقليدية لقوانين بلادهم، فطمعوا في اكتساب سلطةٍ استبدادية، ومعظم نظام الطغيان الأخرى، أسسها رجالٌ أصلاء انتخبهم الشعب في البداية لمهامٍ عليا،^{٣٨} فالملوك قد ينقلبون طغاة إذا لم يتقيّدوا بالقوانين، والحاكم العسكري قد ينتهز الفرصة فيمدُّ السلطة الممنوحة له لأداء مهمةٍ معيّنة، ويتولاها طيلة حياته، ويسخرها لأغراضه هو! بل قد يخرج الطاغية من قلب النظام الأوليجاركي (حكم القلة الغنية)، عندما تختار هذه

^{٣٧}.Ibid.

^{٣٨}.Aristotle, op. cit.

القلة شخصاً معيناً تمنحه اختصاصاتٍ سياسيةً واسعةً إلى أقصى حد، كالإشراف على شئون الدولة ومراقبتها.

وفي جميع هذه الحالات تسنح الفرصة لشخصٍ من الأشخاص الطموحين ليصبح طاغية إذا أراد؛ فقد يُتاح له أن تُوضع السلطة كلها في يديه أو قد يخضع لسطوة المنصب، لا سيما إذا كان من المناصب العليا أو السامية ... وقد حدث ذلك طوال التاريخ اليوناني القديم في كثيرٍ من المدن اليونانية. وعلى هذا النحو أصبح فيدون Pheidon طاغيةً لمدينة أرجوس Argos،^{٣٩} وقد يبدأ الحاكم ملكاً ثم يتحول إلى طاغية، على نحو ما حدث لطفة أيونيا Ionia، وفلاريس Phalaris، طاغية مدينة أجريجنتم Agrigentum؛^{٤٠} فقد استغلوا مناصبهم جسراً للطغيان.^{٤١}

(٣) الملك والطاغية

يعقد أرسطو مقارنةً مهمة بين الملك والطاغية؛ لأنها ترددت كثيراً في الفكر السياسي الغربي بعد ذلك، ويُمكن أن نوجزَ أهم نقاطها فيما يلي:

(أ) مهمة الملك حماية الشعب، ومنع الظلم الذي يمكن أن يلحق به، ولا يحاول قط أن يلحق بالغالبية العظمى من الناس أيّ أذى أو إهانة.

^{٣٩} كان فيدون ملكاً على مدينة أرجوس في القرن الثاني قبل الميلاد ثم تحوّل إلى طاغية.

^{٤٠} يُروى أن فلاريس «طاغية» أجريجنتم (من أعمال صقلية وكان طاغيتهما نحو عام ٥٦٥ ق.م.) كان يشوي المساجين من أعدائه في مملكته بأن يضعهم داخل سور نحاسٍ ضخم، ثم يُوقد تحته ناراً هادئة، وتُوضع قصبتان تشبهان المزار في منخري الثور بطريقةٍ فنيةٍ بارعة بحيث تتحوّل أناتُ المساجين، وصرخاتهم حين تصل إلى أذنيه نغماتٍ وألحاناً موسيقيةً شجية! ويرى «أندروز» أن هذه القصة ربما كانت أسطورةً اختلقها الناس لتشويه الصورة الحقيقية لتاريخه. قارن: Andrewes, Greek Tyrants, p. 129.

^{٤١} ويرى أرسطو أن هناك طغاةً آخرين من أمثال بنيتيوس Panaetius طاغية مدينة ليونتين Leontini وكبسيلوس Cypselus طاغية كورنثة و«بيزستراتوس» Peisistratus طاغية أثينا، وديونسيوس طاغية سيراقوصة وعددٍ آخر من الطغاة الآخرين بدءوا ديماجوجي السياسة، ١٣١٠-ب، ويقول «أندروز» إنهم حرّضوا العامة، وأثاروهم ضد الأغنياء من الأوليجاركيين، طغاة الإغريق، ص ١٢٩.

(ب) أما الطاغية فهو على العكس لا يهتم إلا بمنافعه الشخصية. إن هدف الطاغية هو المتعة والاستمتاع، في حين أن هدف الملك هو الفضيلة والخير.
(ج) يطمع الطاغية في المال أو الثروة أو الجاه أو المجد، في حين يطمع الملك إلى الخير والشرف والفضيلة.

(د) يعتمد الطاغية في حراسته على المرتزقة من الأجانب، في حين يعتمد الملك في حراسته على المواطنين،^{٤٢} وهنا لا بد أن نتوقف قليلاً؛ لأن الطاغية في بلادنا قد لا يعتمد على المرتزقة من الأجانب كما يشير أرسطو (رغم أن بعضهم كان يعتمد على المستعمر الأجنبي في القرن الماضي!) لكنه قد يستخدم مواطنين مرتشين يُعطيهم مناصب ووظائف لم يكن لهم أن يحلموا بها، أو رُتباً أو مبالغَ طائلة من المرتبات، أو من التسهيلات الأخرى! والفكرة واحدة، وهي أن الطاغية كما يقول أرسطو «يدفع لكي يحمي نفسه»! أما الملك أو الحاكم الصالح فيحميه النظام ويدافع عنه المواطنون!

(هـ) يتصف الطاغية بعدم الثقة في الشعب؛ ولهذا يفرع من حمله للسلاح، وهكذا يلجأ إلى إيذاء الناس، متفقاً في ذلك مع الأوليجاركية التي يأخذ أسوأ ما فيها!^{٤٣}

(و) يقف الطاغية من المشاهير والأعلام موقف العدا، ويضع الخطط السرية والعلنية للقضاء عليهم، أو الإيقاع بهم وتشريدهم، كخصوم سياسيين ومناهضين للحكم؛ ذلك لأنه يعلم تمام العلم أن الثورات ضده تخرج من صفوف هؤلاء القوم! فبعضهم يتأمر عليه لأنهم لا يريدون أن يكونوا عبيداً للطاغية! ويفسر لنا ذلك تلك النصيحة التي قدّمها بريندر Periander طاغية كورنثة لأحد أصدقائه من الطغاة الذي أرسل رسوياً يطلب النصيحة، فأخذ الرسول إلى الحقول، وراح يضرب بعصاه سنابل القمح البارزة مشيراً عليه بذلك بضرورة قطع رقابِ عليّة القوم في المدينة! وكانت نصيحة تناقلها الطغاة من عصرٍ إلى عصر، وهي «ضرورة التخلص من العناصر البارزة في المجتمع»!^{٤٤}

^{٤٢} Aristotle, Politics, 1311-A.

^{٤٣} Ibid.

^{٤٤} Ibid.

(٤) كيف يحتفظ الطاغية بحكمه؟

في استطاعتنا أن نقول إن عوامل استقرار الحكم الفردي عمومًا تكاد تكون واحدة، هي الاعتدال؛ فالملك المعتدل يحتفظ بعرشه، كذلك يبقى الملك كلما تقلّصت امتيازاته وقلّ هو نفسه من سلوكه كسيد أو من معاملة المواطنين معاملةً دنيا. إن عليه — على العكس — أن يعاملهم كأندادٍ ونظراء. وهذا هو السبب في بقاء النظام الملكي في بعض البلدان لفترةٍ طويلة. كذلك يمكن أن نعرّو بقاء النظام الملكي في إسبيرة إلى أن السلطة كانت موزعةً بين ملكين من ناحية، وأنه كان هناك اعتدالٌ في تصرّفاتهما بصفةٍ عامة^{٤٥} من ناحيةٍ أخرى.

أما الطاغية فإنه يحتفظ بعرشه بإحدى وسيلتين تعارض كلٌّ منهما الأخرى تمام المعارضة، وهما على النحو التالي:

الطريقة الأولى

سوف نجد أن الوسائل التي يعتقد أرسطو أن الطاغية يلجأ إليها للاحتفاظ بعرشه مألوفة لنا تمامًا؛ فهي طريقةٌ تقليديةٌ يتوارثها الطغاة، ويسير عليها معظمهم في تدبير شؤون سلطانهم. ولقد ابتكر أغلب خصائص هذه الطريقة، في الأصل، بريندر Periander طاغية كورنثة، وإن كان قد استمدَّ الكثير من سماتها من نظام الحكم في فارس. ولقد سبق أن أشرنا إلى بعضها بالفعل، ولكن علينا أن نُجمل أهمها فيما يلي:

(١) الغاية النهائية للطاغية، لكي يحتفظ بعرشه، وهي تدميرُ روح المواطنين، وزرعُ الشك وانعدام الثقة فيما بينهم، وجعلهم عاجزين عن عمل شيء أو فعل أي شيء! كذلك تعويد الناس الخسة والضعة، والعيش بلا كرامة؛ بحيث يسهل عليهم أن يعتادوا الذل والهوان.^{٤٦}

^{٤٥} Aristotle, Politics, 1313-A.

^{٤٦} Ibid.

(٢) القضاء على البارزين من الرجال، وأصحاب العقول الناضجة، واستئصال كل من تَفَوَّقَ أو حاول أن يرفع رأسه،^{٤٧} وقد سبق أن تحدّث عنها أفلاطون باسم «طريقة التطهير»، التي هي عكس طريقة الأطباء!

(٣) منع الموائد المشتركة والاجتماعات والنوادي وحظر التعليم (أو جعله لوئاً من الدعاية للحاكم كما يحدث عندنا الآن!)، وحجب كل ما يعمل على تنوير النفوس أو كل ما يبث الشجاعة والثقة بالنفس!^{٤٨}

(٤) منع المواطنين من التجمع لأغراض ثقافية أو أي تجمع مماثل، واتخاذ كافة السبل التي تغرس في المواطن، في نهاية الأمر، الشعور بأنه غريبٌ عن بلده، بقدر المستطاع — أعني قطع الحبل السري الذي يربط المواطن بوطنه! ذلك لأن تعارف المواطنين وتوآدهم يؤدي باستمرارٍ إلى ثقةٍ متبادلة.

(٥) إجبار كل مقيم في المدينة أن يظهر للعيان بصفةٍ مستمرة، وإكراهه بوجه عام ألا يجاوز أبداً أبواب المدينة إلا إذا كان الطاغية وأعوانه على علم بما يعمل الناس في دولته، وهكذا يواصل الطاغية استعباد المواطنين، وعن طريق الاستعباد المستمر يعتاد الناس الخسة والضعة والهوان، وهذا يعني إعطاء الطاغية ثقباً صغيراً ينظر منه ليرى أفعال مواطنيه حتى يعتادوا الهوان ويألفوا العبودية اليومية. ويشتمل هذا الخط السياسي كذلك على وسائلٍ أخرى ذات طبيعةٍ مشابهة، وهي شائعة عند الفرس، وعند البرابرة عموماً، وهي كلها تؤدي إلى نتيجةٍ واحدة، هي المحافظة على الطاغية.^{٤٩}

(٦) أن يجتهد الطاغية حتى تكون لديه معلوماتٌ منتظمةٌ حول كل ما يفعله رعاياه أو يقولونه، وهذا يعني أن تكون هناك شرطةٌ سرية وجواسيسٌ أو عيونٌ يبثها في أرجاء البلاد على نحوٍ ما كان طاغية سيراقوصة يفعل عندما كان يستخدم جواسيس من النساء، أو المتنصتون الذين كان يبعث بهم هيرو Hiero الطاغية في كل المجتمعات والمحافل والمجالس العامة؛ لأن الناس بهذه الطريقة كانوا يقللون من صراحتهم إذا ما

^{٤٧} يشير إرنست باركر إلى أن أرسطو يقصد العادات الشرقية، وهو يتحدث عن ضعة المواطن وإذلاله، من ذلك ما كان موجوداً في فارس وعند الصينيين وغيرهم من «عبادة الطاغية، في صورة السجود تحت قدميه»! انظر ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو، ص ٢٤٤، حاشية رقم ٤.

^{٤٨} Aristotle, Politics, 1313-B

^{٤٩} Ibid.

تكلّموا عن نظام الحكم، أو يكتمون أراءهم بداخلهم؛ لأنهم يخشون الجواسيس، ويهابون العيون والأذان المنتشرة حولهم؛ ذلك لأنهم إن تجاسروا وتحدّثوا انكشف أمرهم!^{٥٠}

(٧) كذلك يعتمد الطاغية على إغراء المواطنين أن يشي بعضهم بالبعض الآخر، فتتعدم الثقة بينهم، ويدبُّ الخلاف بين الصديق وصديقه، وبين العوام وعلية القوم، وبين الأغنياء والفقراء، وهكذا فإن الطاغية يبذرُ الشقاق والنميمة، ويثير حقد الشعب على الطبقات العليا التي يجتهد أن يفرّق بينها!^{٥١} ولو اطلع أرسطو على أحوال الطغاة عندنا ما زاد كثيراً على ما يقول، ربما تحدّث مثلاً عن كتابة التقارير؛ بحيث يتحول كل موظفٍ في موقعه إلى جاسوسٍ على من حوله، وربما تحدّث عن رشوة البعض الآخر على طريقة المعز لدين الله الفاطمي؛ هذا حسبي وهذا نسبي! فبعض الناس يشترتهم الطاغية بالمال أو بالمنصب أو برتبة عسكرية، أو بوظيفةٍ لم يكن يحلم بها، والبعض الآخر يُودعهم السجن أو يفصلهم أو يطهرهم أو يصفّهم جسدياً ... إلى آخر هذه المصطلحات الحديثة!

(٨) وأخيراً هناك وسيلةٌ أخرى للطاغية هي إفقار رعاياه حتى لا يكلفه حرسه شيئاً من جهة، وحتى ينشغلَ المواطنون من جهةٍ أخرى، بالبحث عن قوت يومهم، فلا يجدون من الوقت ما يتمكّنون فيه من التأمّر عليه — وهذه عبارة أرسطو لأنها بنصّها تجعل القارئ يظن أنني أتحدّث عن واحدٍ من العهود العسكرية عندنا! — ويستمر المعلم الأول في ضرب الأمثلة بمصر وما فيها من «أعمال السُّخرة» أو الأعمال اللإرادية التي يُجبر عليها الإنسان! يقول: «لديك المنشآت التي أُقيمت في مصر كالأهرام والمعابد الهائلة ... وكذلك تشييد المعابد لزيوس التي أقامتها أسرة بيزتراتوس طاغية أثينا، ومثال آخر الإضافات التي أضافها بوليكراتس Polycrates طاغية جزيرة ساموس Samos

^{٥٠} تُعد أجهزة المخابرات في جمهورية الخوف العراقية من أرقى وأقوى الأجهزة في العالم! وإذا كانت أجهزة المخابرات تنشأ في العادة للتجسس على الخارج لحماية الدولة، فإنها عندنا تعمل أساساً في الداخل، وجهاز المخابرات عند صدام حسين من أكثرها تنوعاً؛ فهناك استخباراتٌ خاصة بالحزب، وهناك فرعٌ آخر مهمته مراقبة أجهزة الشرطة! ثم هناك أفرع للتجسس داخل الجيش، والإدارات الحكومية والمنظمات الشعبية الخاصة بالشباب والمرأة والعمال، وأجهزة للتجسس على بعض المؤسسات الأخرى مثل «قسم الأمن الخاص» الذي يرأسه شقيق صدام الأصغر! «جمهورية الخوف» ص ٥٤.

إلى الآثار العظيمة في الجزيرة؛ فليس لجميع هذه الأعمال سوى هدفٍ واحدٍ هو إفقار المواطنين، وشغل فراغهم حتى لا يجدوا وقتاً لشيءٍ آخر،^{٥٢} كما أن أرسطو يُضيف لنفس الغرض، فرض الضرائب التي تؤدي إلى نتيجةٍ مماثلة، «ويمكن أن نسوقَ مثلاً من سيراقوصة؛ حيث نجد أنه خلال خمس سنوات من حكم الطاغية ديونسيوس الكبير (الأب)، دفع المواطنون كلَّ ما لديهم من ممتلكاتٍ للدولة على سبيل الضرائب؛ فقد فرض الطاغية ضريبةً سنويةً اسمها ضريبة الممتلكات قُدِّرَت بـ ٢٠٪ مما يملكه الفرد!»^{٥٣}

وفضلاً عن ذلك كله فقد يلجأ الطاغية إلى إشعال الحروب، بهدف أن ينشغل المواطنون بصفةٍ مستمرة، ولا ينفكون يحتاجون إلى قائدٍ على الدوام. إن السمات الأساسية للطاغية هي بذر بذور الشقاق، وانعدام الثقة بين المواطنين، وعلى حين أن النظام الملكي يعتمد في حمايته على الأصدقاء، فإن الطاغية يسير على المبدأ التالي: «إن الناس جميعاً يودُّون الإطاحة به، غير أن الأصدقاء وحدهم هم الذين يستطيعون ذلك.» ومن ثمَّ فينبغي أن تنعدم الثقة في الأصدقاء قبل غيرهم؛ ولهذا نجد الطاغية يشجِّع التأثيرَ الثانويَّ في الأسرة، على أمل أن تقوم الزوجاتُ بالإبلاغ عن أزواجهن! وللغاية نفسها تراهم يُفِرِّطون في تدليل العبيد والخدم حتى يتمكَّنوا من الإفشاء عن سادتهم.^{٥٤}

ولهذا السبب أيضاً نجد الطاغية يختار الفاسدين من البشر في نظام حكمه ليكونوا له أصدقاء؛ فهم عبيد النفاق والتملُّق، والطاغية تُسرِّه المداينة، وينتشي من النفاق، ويريد من يتملِّقه، ولن تجد إنساناً حرّاً شريفاً يُقدِّم على مثل هذا العمل؛ فالرجل الخيِّر يُمكن أن يكون صديقاً، لكنه لا يمكن تحت أي ظرفٍ أن يكون مُداهنًا أو مُتملِّقاً، أما الرجل السيئ فليس لديه الاستعداد للقيام بهذا الدور فحسب، وإنما نراه يسعى إليه، إنه: «أداةٌ حسنة لأغراضٍ شريرة»، و«لا يفلُّ الحديدُ إلا الحديد»، كما يقول المثل.^{٥٥} من عادة الطاغية ألا يحبَّ رجلاً ذا كرامة، أو رجلاً شريفاً ذا روحٍ عالية أو صاحبَ شخصيةٍ مستقلة؛ ذلك لأن الطاغية يدَّعي أنه يحتكر لنفسه هذه الخصال الحميدة:

.Ibid. ٥٢

.Ibid. ٥٣

.Ibid. ٥٤

.Ibid. ٥٥

ومن ثم يشعر أن أي إنسان شريف صاحب كرامة إنما يزاحمه في الجلال والإباء، أو أنه يحرمه من التفوق والسيادة، فذلك اعتداءً على سيادته بوصفه طاغية، ومن هنا فإن الطاغية يكره جميع الأخلاق الشريفة؛ لأنها اعتداء على سلطانه، ومن عادة الطاغية أن يفضل صُحبة الأجانب والغرباء على صحبة مواطنيه؛ ولهذا يدعوهم إلى مائدته، وإلى لقائه، ويأنس لهم في حياته اليومية، وهكذا يصبح المواطنون أعداء، وأما الغرباء فلا خطر منهم لأنهم لا ينافسونه ولا يزاحمون^{٥٦}!

ويعود أرسطو فيلخص هذه الأساليب في ثلاث غاياتٍ تضرب بجذورها في أعماق الشر — على حد تعبيره — ويتطلع الطاغية إلى تحقيقها:

الغاية الأولى: هي تدمير روح المواطن؛ لأن الطاغية يعلم علم اليقين أن صاحب الروح الفقيرة — وهو الذليل الخانع — لن يتأمر عليه على الإطلاق!

الغاية الثانية: ارتياب المواطنين بعضهم من بعض؛ إذ إنه لا يمكن القضاء على الطاغية إلا إذا اتحد المواطنون، وتشاوروا، ووثق كلُّ منهم بالآخر، وكذلك فإننا نجد الطاغية يكاد يُطارِد الأخيَّار من الناس؛ لأنه يراهم خطرًا مزدوجًا على سلطانه؛ فهم من ناحيةٍ خطرٌ عندما يشعرون بأن من العار أن يُحكِّموا كما يُحكِّم العبيد، وهم خطر، من ناحيةٍ أخرى، عندما يشعرون بالولاء بعضهم لبعض، وبالثقة المتبادلة بينهم، وفي رفضهم أن يخونَ بعضهم بعضًا!

الغاية الثالثة: والأخيرة هي أن الطاغية يهدف إلى أن يصبح مواطنوه عاجزين عاجزًا تامًّا عن أي فعل؛ ومن ثم يكون السعي إلى القضاء على الطاغية ضربًا من المُحال، ولا أحد يحاول أن يصنع المستحيل؛ ومن ثم فلا أحد يحاول أن يُطيح بالطاغية، ما داموا قد أصبحوا جميعًا عاجزين عن الحركة!

الطريقة الثانية

الأساليب السابقة الذكر التي شرحناها بالتفصيل تمثِّل عند أرسطو الطريقة الأولى التي يلجأ إليها الطاغية للمحافظة على حكمه — وهي أكثر الطريقتين شيوعًا — وهي مألوفة

^{٥٦}.Ibid.

لنا نحن الشرقيين؛ فجميع الأساليب التي تحدّث عنها أرسطو قد خبرناها طوال تاريخنا، ولا نزال نعيش فيها حتى يومنا الراهن، حتى إن القارئ العربي عندما يقرأها يشعر بأن أرسطو يصف له ما يدور في مجتمعه، لا سيما المجتمعات العسكرية «الثورية» التي رفعت شعاراتٍ وطنية لتضحك بها على الجماهير، وتستميل مشاعرَ العامة، وعواطفَ الدهماء، على نحو ما فعل «بيزستراتوس» طاغية أثينا الذي سنتحدّث عنه في الفصل الأول من الباب الرابع.

غير أن هناك طريقةً أخرى أقلَّ شيوعاً من الطريقة الأولى، وهي تسير في خطِّ مُعاكسٍ ومُضادٍّ تماماً، وسوف يكون في استطاعتنا أن نفهم بسهولة هذه الطريقة لو أننا عدنا إلى الوراء قليلاً، وتذكّرنا العوامل التي تُسهم — في رأي أرسطو — في تدمير النظام الملكي؛ فلقد سبق أن لاحظنا أن إحدى الطرق التي تدمّر الملك هي أن يتحول إلى طاغية، وذلك يعني أن إحدى الطرق التي يُحافظ بها الطاغية على نظام حكمه، هي أن يتحول الطغيان إلى طبيعة النظام الملكي، أعني أن يظل الطاغية محتفظاً بالقدرة وبالسلطة في حكم رعاياه، ليس برضاهم، بل رغماً عنهم؛ فتنازله عن هذه الخاصية يعني تنازله عن الطغيان، غير أنه متى ثبتت هذه القاعدة استطاع الطاغية فيما يبقى أن يسلك سلوك الملك الحق، أو على الأقل، أن يتخذ منه بمهارة كل سماته!

خاتمة

عرضنا نظرية أرسطو عن الطاغية بالتفصيل لأهميتها؛ فقد تردّدت عند كثيرٍ من الفلاسفة والمفكرين السياسيين في الفكر الأوروبي بعد ذلك. ولقد سُقنا كثيراً من النصوص الأرسطية لأنها أبلغ من أي حديث؛ فنحن أمام فيلسوفٍ خَبَرَ الطغيان، سواء كان طغيان الفرد أو الجماعة، حتى إنه هرب من أثينا، بعد موت الإسكندر، عندما اضطربت المدينة، وسادتها موجةٌ عاتية من المد الشعبي الذي سيطرت عليه الدهماء، قائلاً عبارته الشهيرة: «إنني لن أسمح لأثينا أن ترتكب الجريمة نفسها مرتين في حق الفلسفة!» مشيراً إلى إعدام الديمقراطية الأثينية لشيخ فلاسفة أثينا سقراط، وهي ديمقراطيةٌ يعتبرها أرسطو — كما اعتبرها أستاذه من قبل — ضرباً من طغيان الدهماء، واستبداد العامة!

كذلك فإننا نجد أن أرسطو وصف الطاغية وصفاً دقيقاً مفرقاً بينه وبين النظام الملكي، وهي تفرقةٌ ظل يردّها الملوك لا سيما ملوك إنجلترا — كما لاحظنا من قبل —

بعد ذلك بما يقربُ من عشرين قرنًا: الطاغية يعمل لصالحه الخاص، والملك يعمل لصالح الجميع!

كما أن أرسطو وصف «الطغيان الشرقي» بأنه النموذج الحقيقي للطغيان، وهو أيضًا وصفٌ ظلَّ يتكرر منذ عصر أرسطو حتى يومنا الراهن! حتى إن الأوروبيين عندما «يَسُبُّون» ملكًا أو حاكمًا لاستبداده يصفونه بأنه أقرب إلى الطاغية الشرقي! فالطاغية الشرقي «الشهير» يعامل المواطنين معاملة السيد للعبيد، وها هنا نجد أصل الفكرة الهيجلية التي تقول إن الشرقيين كانوا جميعًا عبيدًا للحاكم الذي ظل هو وحده «الرجل الحر» في الدولة!

والغريب أن أرسطو أرسل إلى تلميذه الإسكندر الأكبر رسالةً ينصحه فيها بمعاملة اليونانيين كقائد، وأن يعامل الشرقيين معاملة السيد؛ لأنهم بطبيعتهم عبيد!^{٥٧}
وأود أخيرًا أن أسوق ثلاث ملاحظات:

الأولى: أن القول إن الطاغية يعمل لصالحه الخاص، ينبغي أن يفهم فهمًا مرنًا؛ فقد يعمل الطاغية في فترةٍ من فترات التاريخ لصالحه الخاص بالمعنى الضيق للكلمة، أعني لمتعه الحسية أو لجمع المال أو لإشباع شهواته، للخمر، للنساء ... إلخ، وقد مرَّ بنا طغاة في تاريخنا الوسيط من هذا القبيل على نحو ما سنرى بعد قليل.
وقد لا يميل الطاغية إلى شيءٍ من المتع الحسية، فيظهر بمظهر من يصرف كل اهتمامه وعنايته إلى الصالح العام، ولا يظهر بمظهر المبدّر أو من ينفق نفقات طائلة تشق على سواد الناس، وتثير سخطهم لا سيما إذا ما كانت الأموال تُجمع من الطبقات الكادحة، وكان على الطاغية أن يقدم كشف حساب عن إيرادات الدولة ومصروفاتها، وهو ما قام به أكثر من طاغية بالفعل؛ فهو في هذه الحال سوف يظهر بمظهر المدبّر لا الطاغية، وهو مع ذلك لن يخشى أن تُعوّزه الأموال ما دام قابضًا على زمام الأمور، والأفضل أن يوظف الأموال بدلًا من تركها ثرواتٍ مكدّسة، وبذلك يكون الحراس، والأعوان، أقلَّ شهوةً للمال والسلطة.^{٥٨}

^{٥٧} قارن مثلًا ترجمة إرنست باركر لكتاب السياسة لأرسطو، ص ٢٨٨، وانظر نص الرسالة في مجموعة مؤلفات أرسطو، المجلد الثاني، ص ٢٤٦٠ من نشرة بارنز، ١٩٨٥ م.

^{٥٨} Aristotle, Politics, 1314-B

كذلك ينبغي على الطاغية أن يظهر، وهو يجمع الضرائب، بمظهر من يتصرّف للصالح العام؛ فهو لا يجمع الضرائب إلا من أجل مصلحة عامة كالتجهيز للحرب مثلاً، وهو لا بد أن يظهر بمظهر الحارس، والخازن للثروة العامة، لا لثروته الخاصة! وعلى الطاغية أن يكونَ في مثل هذا السلوك الشخصي، شجاعاً في غير يقظة! بحيث يبعثُ الرهبة في نفوس كل من يتقدمون للقائه، دون أن يبثَّ الرعب في قلوبهم، وذلك هدفٌ ليس من السهل تحقيقه ما لم يحترمه الناس!^{٥٩}

أما فيما يتعلق بشأن المُتَع الحسية، فإن عليه أن يسلك سلوكاً يتناقض مع سلوك الطغاة المعاصرين لنا في أيامنا هذه، الذين قد لا يشبعون من المُتَع الحسية لو استمروا يغترفون منها أياماً وليالي. إن عليه، على العكس، أن يسلك سلوكاً معتدلاً، بل إن عليه أن يظهر بمظهر الرجل الذي يتجنّب اللذات، المستيقظ للصالح العام، حتى لا يكون عُرضَةً للازدراء ثم الاغتيال.^{٦٠}

وباختصارٍ يبدو أن أرسطو، في هذه الطريقة الثانية، يتحدث عما سُمِّيَ في العصر القديم «بالطاغية الصالح» أو الخَيْر، وهو نفسه الذي سُمِّيَ في العصر الحديث بالمستبد العادل، وهو حاكمٌ ينفرد بالحكم، لكنه لا يهتم إلا بالصالح العام، ولا يبدد أموال الدولة على ملذاتٍ أو يسرف في رشوة حرسه الخاص، وهو بذلك يقترب من الملك الصالح.

وإن كان إرنست باركر يرى أن أرسطو هنا يستبق نصائح مكياڤلي، ويُقدم نصائح سياسية «لأميره الجديد» بطريقة واقعية، غير أن نصيحته تختلف اختلافاً أساسياً عن نصائح مكياڤلي، من حيث إنه يدعو الأمير الجديد أن يكون «عقل الدولة»، وأن يكون ملكاً وإنساناً، أو على الأقل أن يلعبَ دورَ الملك والإنسان!^{٦١}

لكن مفهوم هذا «الطاغية الصالح» قد يتسع؛ فهتلر وموسوليني، وستالين في الغرب، وكذلك سوكارنو وعبد الناصر، وصدّام في الشرق ليس من الضروري أن يكون طغيانهم من أجل الشراب والنساء والمُتَع الحسية، بل قد تكون لهم أهدافٌ أخرى؛

.Ibid. ٥٩

.Ibid. ٦٠

^{٦١} قارن ترجمة سير إرنست باركر لكتاب السياسة لأرسطو، وتعليقاته على النص، ص ٢٤٧، حاشية

رقم ١.

بناء إمبراطورية، السيطرة على شعوب العالم، نشر فكرة بالقوة، التفرد بالحكم في جميع هذه الحالات، والتشبهُ بالله، في صفةٍ من صفاته، وهي «الَّا يُسألُ عما يفعل!». .

الثانية: أن المعيار الذي يميّز حكم الطاغية هو انعدام الرأي الآخر؛ ولهذا فإن جميع أنظمة الحكم غير الديمقراطية هي أنظمة طغيانٍ أو استبدادٍ بطريقةٍ أو بأخرى؛ ولهذا كرهت الفاشيةُ النظمَ الديمقراطيةية كراهيةً شديدة! إن المجتمع الذي يرتبط فيه الشعب بالزعيم القائد الملهّم بحبلٍ سُري، يتنفّس كلما تنفّس شهيقًا وزفيرًا هو مجتمعٌ يحكمه طاغية بغض النظر عما يفعل! فليست العبرة بما قدّمه الحاكم الملهّم من أعمالٍ مجيدة؛ فقد يبني السدود وقيم الجسور، وينشئ المصانع، لكنه في النهاية يقتل الإنسان! يدوس كرامته وقيمه ووجوده كإنسان! إنه يُدمّر «روح المواطن» — كما قال أرسطو — بحق — ليُحيل المجتمع إلى مجموعةٍ من النعاج تسهل قيادتها!

الثالثة: ما يقوله أرسطو من أن الشرقيين لديهم طبيعة العبيد، وأنهم خلّقوا عبيدًا، هي الفكرة نفسها التي كرّرها هيجل بعد ذلك عن الشرق عمومًا والصينيين خصوصًا، عندما قال إن الشعب الصيني لديه عن نفسه أسوأ الأفكار؛ فهو يعتقد أنه لم يُخلق إلا ليجرّ عربة الإمبراطور!

هذه الفكرة تحتاج في الواقع إلى مناقشة؛ لأنها تتضمن «مبالغةً شديدة»، وإن كان سلوكُ الشرقي المتدني يعطي المفكرين العنصريين الفرصة لوصفه بأحط الصفات، وسوف نعودُ إلى مناقشة هذه الفكرة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

الباب الثالث

الطاغية يرتدي عباءة الدين

«إننا نحن الملوك، نجلس على عرش الله على الأرض..»

(جيمس الأول، ملك إنجلترا)

«أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه...!»

(المنصور، الخليفة العباسي الثاني)

«إننا لم نتلقَّ التاجَ إلا من الله؛ فسلطة سنَّ القوانين هي من اختصاصنا وحدنا
بلا تبعَة ولا شركة...!»

(لويس الخامس عشر، مرسوم)

(ديسمبر، ١٧٧٠م)

الفصل الأول

في العالم المسيحي

مملكتي ليست من هذا العالم.

(المسيح، إنجيل يوحنا، ١٨-٣٣)

أولاً: من بداية المسيحية إلى الإصلاح الديني

(١) تمهيد

سبق أن ذكرنا في حديثنا عن «الحكم الشيوعي» أننا نظلم الدين كثيراً عندما ننسبُ إليه ذلك «الحكم المطلق» الذي يُقيم حاكماً مستبدّاً أو طاغيةً جائراً ليكون هو الإله أو ابن الإله، كما هي الحال في الشرق القديم، أو ليكون «خليفة الله في الأرض» يأمر وينهى بلا حسيب ولا رقيب سوى ضميره — إن افترضنا وجوده ... أو حساب الله في الآخرة! والواقع أن كثيراً من الطغاة الذين ارتدوا عبادة الدين لم يكن لديهم ضميرٌ بالفعل! كما أن بعضهم الآخر كان يتساءل في دهشة: أيمن أن يكون للحاكم المطلق حسابٌ في الآخرة؟ في حين أن بعضاً ثالثاً من هؤلاء الطغاة جمع الفقهاء فأصدروا فتواهم أن ليس على الحاكم باسم الدين حساب، ولا عقاب! ... إلى آخر هذه المآسي البشرية التي ارتكبت ظلماً باسم الدين وهو منها بريء.

ولقد سبق أن رأينا أن اليهود هم أول من حاول إقامة الدولة الدينية، من بين الديانات السماوية الكبرى،^١ وهم أيضًا أول من صاغ مصطلح «التيوقراطية»؛^٢ وذلك لأسبابٍ خاصة بهم، منها: اعتقادهم أن الله ميّزهم عن الأمم الأخرى، وأنهم أقربُ الشعوب إلى الله، لما لهم عنده من حظوةٍ خاصة! ولهذا فإن الفكر السياسي اليهودي يمكن أن يُعدَّ أقدمَ ضروب الحكم الديني على نحو ما عبّرت عنه آياتُ العهد القديم؛ فالفكرة الظاهرة فيه هي أن الشعب اليهودي هو «شعب الله المختار» ومن ثمّ فمصيره متميّزٌ، وهو لا يشبه غيره من الشعوب؛ لأنه يُمثّلُ قوميةً ثيولوجية تعتمد على ما جاء في سفر التثنية من أن:

«إسرائيل يحكمها الله بصورة مباشرة»؛ فهو الذي قسم الأمم، وفرّق بني آدم، ووضع حدودًا للشعوب، واصطفى شعب إسرائيل ليكون «شعب الرب»، وإذا كان لكل شعبٍ ملاكٌ حارس يراعاه ويمثّله في السماء، فإن الرب هو الذي يرضى شعب إسرائيل على نحوٍ مباشر؛ فهو «إله أمانة، لا خور فيه وصديق وعادل هو.»^٣

لكن اليهود هم الذين أفسدوا هذه الدولة عندما أفسدوا هذه العلاقة الحميمة مع الإله، فلم يرعوا عهدًا ولا زمة: «الرب تكافئون بهذا يا شعبًا غيبًا غير حكيم...!؟»^٤ ويعتقد برتراند رسل أن محاولة بعض المسيحيين إقامة الدولة المسيحية، ما هي إلا محاولةً لمحاكاة الدولة اليهودية ووراثتها: «لقد كانت الدولة اليهودية إبّان العصر

^١ هم أول من حاول ذلك بالنسبة للديانات السماوية؛ فقد سبقهم الشرق القديم؛ فالعبرانيون لم يدخلوا — سياسيًا — شيئًا يستحق الذكر على تاريخ الحضارة الشرقية، بل إن التيوقراطية نفسها ليست نظامًا جديدًا في حياة الشرق، حتى ولا النظام القبلي نفسه، وكذلك تكوين الوحدة الوطنية بقيادة شخصيات بارزة، وكذلك ازدهار النظام الملكي القائم على مبدأ المركزية («تاريخ الحضارات العام»، بإشراف موريس كروزيه، وترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريجان، المجلد الأول، ص ٢٦٨، دار عويدات، بيروت، ط ٢، عام ١٩٨٢م).

^٢ قارن الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

^٣ تثنية الاستنزاع ٣٢-٣٣، وأيضًا ٨-٩.

^٤ المرجع نفسه ٣٢-٦.

الأسطوري الذي ساد «القضاة»، أو إِبَّان الفترة التاريخية التي أعقبت العودة من الأسر البابلي، دولةً دينية، ولقد كان على الدولة المسيحية أن تحذو حذوها في هذا الصدد...^٥ ومن هنا كانت محاولة الملوك إِبَّان العصور الوسطى ارتداء عباءة الدين أو الادعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله تبريرًا لسلطتهم المطلقة، إنما هي في الواقع محاولة لإحياء «الدولة اليهودية»، هذا إن لم نقل إنها محاولة لتقليد الطغيان الشرقي القديم، بوصفه نمط الحكم الذي يُمْكِّن الملك من الاستبداد، ويُطَلِّق يده في أمور الرعية، ويجعل الشعب يقدِّسه في الوقت ذاته!

لكن ماذا كان موقف المسيحية نفسها من هذا الحكم المطلق؟ وكيف استطاع الملوك أن يقولوا — كما قال الملك جيمس الأول ملك إنجلترا: «إننا نحن الملوك، إنما نجلس على عرش الله على الأرض...!»؟
الواقع أن الفكر السياسي المسيحي قد مرَّ بعدة مراحل علينا أن نعرض لها في إيجاز:

(٢) السيد المسيح

كان التركيز الأول للسيد المسيح على فكر «الروح» في مقابل الجسد الذي اهتم به اليهود؛ فهو لم يهتم بالمادة أو بالعالم أو بهذه الحياة الدنيا بصفة عامة، وهذا واضح في رده على بيلاطس عندما سأله: «أَنْتَ مَلِكُ الْيَهُودِ؟» أَجَابَ يَسُوعُ: «مَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ...» (يوحنا ١٨: ٣٣-٣٦)، وفي موعظة الجبل: «طُوبَى لِلْمَسَاكِينِ بِالرُّوحِ؛ لِأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ...» (متى ٥: ٣-١٠).

ومن هنا فقد كان من الطبيعي ألا تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية؛ لأن «البشارة» تقتضي إلغاء الفكر السياسي. لقد حاول المسيح أن يوقظ في كل فردٍ من مستمعيه الاهتمام بالحياة الروحية، وأن يلفت انتباهه إلى عالمٍ جديدٍ يحمله بداخله، هذا العالم هو صورةٌ من مملكة السماء «مملكة الله»، ولكي يصل إلى هذه المملكة عليه أن يحطم الأوثان التي أقامتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا، وطموحات المجتمع.

^٥ برتراند رسل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الجزء الثاني، ص ٩٥، ترجمة د. زكي نجيب محمود، وانظر أيضًا د. ثروت بدوي، «أصول الفكر السياسي»، ص ١٠٢، دار النهضة، عام ١٩٧٦م.

وهكذا انقسم العالم إلى مملكتين؛ واحدة في السماء، هي التي ينبغي أن يطمح المؤمن إليها، والأخرى على الأرض، يعيشها، ويؤدي واجباته عليها دون أن يكثر بها، بل عليه أن يمقتها إن عوّقت وصوله إلى الحياة الأخرى،^٦ وهذه القسمة يعبر عنها بوضوح في تلك الحادثة الشهيرة التي ذهب فيها مجموعة اليهود يسألون المسيح: «يا معلم إننا نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ ... فَقُلْ لَنَا: أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَى جِزِيَّةً لِقَيْصَرَ أَمْ لَا؟ فَقَالَ لَهُمْ: أَعْطُوا إِذَا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لِلَّهِ لِلَّهِ» (متى ٣٢: ١٦-٢١). ولقد تكرر هذا النص الحاسم كثيراً حتى أصبح معياراً للفكر السياسي المسيحي في بعض العصور؛ فالحياة الاجتماعية والسياسية جزء من الحياة على الأرض، وقواعدها وقيمتها أرضية، وهي لا تشترك مع الحياة الروحية في شيء، ولما كانت الروح وحدها موضوع اهتمام المسيح — كما ذكرنا — فإن الحياة الأرضية أصبحت في مركز ثانوي، ومع ذلك، وربما بسبب ذلك، فإن المسيح أوجب الخضوع لمقتضيات السياسة ومطالبها لأنها «لا قيمة لها»!

(٣) القديس بولس

لما كانت الحياة الأرضية «بغير قيمة» فقد أصبحت هي نفسها عبئاً مؤلماً علينا أن نتحمّله لنعبّر جسر التهنّيدات إلى الحياة الأبدية! بل أصبحت جزئياتها وتفصيلاتها مجرد أعباء ومحن! وهكذا كانت العبودية من الناحية السياسية — كالفقر من الناحية الاجتماعية والمرض من الناحية الصحية ... محنة قد يمر بها الإنسان على الأرض؛ فهذه كلها الآمٌ جسدية «مادية» أو ضروبٌ من العذاب الأرضي، وتلك هي طبيعة المملكة الدنيوية التي يُمكن أن تفرّض على الإنسان مجموعة من المحن أو الآلام التي ينبغي عليه أن يتقبّلها ويرضى بها لصالح الحياة الروحية؛ العبودية محنة، والفقر محنة، لكن قد تكون الثروة محنة أيضاً مهلكةً لصاحبها وملقيةً به في عذاب جهنم! ومن هذه المحن التي يمر بها

^٦ أقيمت عليها فيما بعد ما يُسمّى «بنظرية السيّفين» التي تستند إلى قول السيد المسيح إن الله خلق سيّفين لقيادة العالم؛ أحدهما روحي، والآخر زمني أو دنيوي، وإن أولهما للبابا والآخر للإمبراطور ... ثم ظهرت المجادلات والمساجلات حسب العصور المختلفة، فهل يتسلّم الإمبراطور سيفه من الله مباشرة، أم يسلمه إليه البابا نيابةً عن الله؟ وقد ترتّب على الرأي الثاني أن أصبح من حقّ البابا إعفاء رعاياه من يمين الولاء للملوك! مما دعا الأباطرة والملوك إلى محاربة السلطة الروحية التي يمثّلها البابا.

المرء محنة الحكم المطلق أو الاستبداد! أو حُكم الطاغية، فلما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تمامًا، فإن علينا ألا نبتئس كثيرًا لمحن الجسد، وإن كنا نجزع من محن الروح وآلامها، ولما كانت مآسي الحياة البشرية هي من صنع البشر — وهي تختلف بطبيعتها عما تصنعه السماء — فإن على المواطنين أن يتحمّلوا حكم البشر، وبالمثل على العبيد أن يتحمّلوا ما هم فيه من عبودية!

وهكذا أقرت المسيحية وجود الرق واعتبرته أحيانًا من صنع السماء ولا حيلة للإنسان فيه (مما يُذكرك بفكرة أرسطو القائلة بأن العبد يُولد عبدًا!)، وأحيانًا أخرى تقول إن الاسترقاق إنما هو للجسد فقط، أما الروح فهي ملك للمسيح!

ومن هنا جاءت عبارات القديس بولس التي دعّم بها الطغاة ملكهم وتردّدت بكثرة؛ لأنها دعوة واضحة للعبيد أن يتحمّلوا العبودية في صبرٍ وتقوى: «أَيُّهَا الْعَبِيدُ، أَطِيعُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ سَادَتِكُمْ ... وَالظَّالِمَ فَسَيُنَالُ مَا ظَلَمَ بِهِ، وَلَيْسَ ثَمَّةَ مَحَابَاةٍ»^٧ وكذلك يدعو بصورة أوضح إلى طاعة السلطة المدنية ويعتبر السلطة على الأرض — حتى سلطة الطغاة — مستمدة من الله، يقول في عبارةٍ يعتبرها سباين «أعمق ما جاء في العهد الجديد أثرًا من الناحية السياسية»^٨.

«لِتَخْضَعْ كُلُّ نَفْسٍ لِلسَّلَاطِينِ الْفَائِقَةِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ سُلْطَانٌ إِلَّا مِنْ اللَّهِ، وَالسَّلَاطِينُ الْكَائِنَةُ هِيَ مُرْتَبَةٌ مِنَ اللَّهِ ... حَتَّى إِنْ مَنْ يُقَاوِمُ السُّلْطَانَ يُقَاوِمُ تَرْتِيبَ اللَّهِ، وَالْمُقَاوِمُونَ سَيَأْخُذُونَ لِأَنْفُسِهِمْ دَيْنُونَةً، فَإِنَّ الْحُكَّامَ لَيْسُوا خَوْفًا لِلْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ بَلْ لِلشَّرِّيرَةِ»^٩.

وهكذا يعلن القديس بولس أن الحاكم يستمد سلطته السياسية من الله؛ وبالتالي فإن مقاومته تعني عصيان الإرادة الإلهية، ومعارضة للترتيب الإلهي! أما وجود هؤلاء الحكام فالهدف منه نشر الأعمال الصالحة، وهم يُرعبون الأشرار ويضربون على أيديهم

^٧ رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث ٣٣-٣٥.

^٨ جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، المجلد الثاني، ص ٢٦٥، ترجمة حسن جلال العروسي.

^٩ رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر: ١-٣.

لكنهم سندٌ للصالحين الأطهار! «أَفَتَرِيدُ أَلَّا تَخَافَ السُّلْطَانَ؟ أَفَعَلِ الصَّلَاحَ فَيَكُونَ لَكَ مَدْحٌ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ خَادِمُ اللَّهِ لِلصَّلَاحِ! وَلَكِنْ إِنْ فَعَلْتَ الشَّرَّ فَخَفَّ: لِأَنَّهُ لَا يَحْمِلُ السَّيْفَ عَبَثًا؛ إِذْ هُوَ خَادِمُ اللَّهِ، مُنْتَقِمٌ لِلْغَضَبِ مِنَ الَّذِي يَفْعَلُ الشَّرَّ.»^{١٠}

وهكذا نجد القديس بولس يحث المواطنين على الخضوع للسلطة العليا في المجتمع، وهي سلطة الحاكم التي أَرادها الله ووضعها بترتيبٍ منه، وَمَنْ يعترض فإنما يعترض على المشيئة الإلهية ويستوجب غضبَ الله ونقمته! كما أنه يفترضُ أن «سيف الحاكم» لا يُستخدم إلا في معاقبة الأشرار، وكل مَنْ يعارضه فهو شرير، وكل من يخافه فلأنه مجرمٌ أثم!

وتلك هي الفكرة نفسها التي دعا إليها القديس بطرس في قوله:

أيها الأحباب، اخضعوا لكلِّ تَرْتِيبٍ بَشَرِيٍّ مِنْ أَجْلِ الرَّبِّ. إِنْ كَانَ لِلْمَلِكِ فَكَمَنْ هُوَ فَوْقَ الْكُلِّ، أَوْ لِلْوَلَاةِ فَكَمُرْسَلِينَ مِنْهُ لِلانْتِقَامِ مِنْ فَاعِلِي الشَّرِّ، وَلِلْمَدْحِ لِفَاعِلِي الْخَيْرِ ... أَكْرِمُوا الْجَمِيعَ. أَحِبُّوا الْإِخْوَةَ. خَافُوا اللَّهَ. أَكْرِمُوا الْمَلِكَ ...»^{١١}

وهكذا نجدهما معاً، بولس وبطرس، يؤكدان ضرورة احترام النظام القائم، بل والخضوع له باعتباره عملاً إلهياً! فليس من حق المواطن مهاجمة المؤسسات القائمة، وإنما عليه فقط الاستسلام والإذعان، فهكذا اقتضت مشيئة السماء، كما كان الصينيون يقولون قديماً!

ومن هنا ظهر المبدأ الذي حكم به الطغاة، واستغله الملوك المستبدون طويلاً في أوروبا ألا وهو: «كل سلطة فهي مستمدة من الله Omnis Potestas a Deo»، وهو المبدأ الذي يبرر الطاعة المطلقة، والاستسلام الكامل للطاغية أينما وُجد! وماذا يقول المواطن في مبدأ يضفي القداسة على الحكم الاستبدادي؟! ماذا يقول أمام التفويض المباشر من الله لحاكم أن يحكم رعاياه كما يشاء؟! وهكذا ظهر الحق الإلهي المقدس للملوك، رغم أن المسيحية خطت بعد ذلك خطوةً مهمةً جدًّا عندما نفت بشدة الطبيعة الإلهية للحاكم،

^{١٠} المرجع نفسه: ٤-٥.

^{١١} رسالة بطرس الرسول الأولى، الإصحاح الثاني: ١١-١٧.

واعتبرته بشرًا، وإن كان بشرًا يتمتع بسلطانٍ من الله! وهو سلطانٌ ينبغي الخضوع له، والامتثال عن مناقشته، وإرجاء الأمر كله إلى الله ليحاسب الملوك في الدار الآخرة! أما في هذه الدنيا، فالسمع والطاعة، والامتثال والاستسلام، واعتبار صاحب السلطة، ومانحها للحكام هو وحده دون سواه، الذي يملك محاسبتهم إذا ظلموا أو أساءوا استخدامَ هذه السلطة! على حين أن البشر العاديين وفقًا لهذه النظرية، لا حق لهم في سؤال الحكام، ولا يجوز لهم أن يناقشهم في أمرٍ لم يعهدوا به إليهم، ولا شأن لهم فيه، ونعني به أمر السلطة التي جاءت من عند الله، ومن هنا كان على الشعوب أن ترضخَ لطغيان الحكام وسلطاتهم غير المحدودة، وكان لا بد أن تستمرَّ الحالُ على هذا النحو ما يقربُ من خمسة قرون.^{١٢}

وهذه النظرية الفلسفية الغربية، في مصدر السلطة، وجدّت من المفكرين المسيحيين من انبرى للدفاع عنها، فذهب ترتليان Tertullian (١٠٥-٢٢٠م) إلى القول: «إن الإمبراطور هو لنا أكثر مما هو أي إنسان آخر؛ لأن إلهنا هو الذي أقامه! ولهذا وجب علينا أن ندعمه؛ فالسلطة الإمبراطورية مستمدة من الله، وإن كانت لا تشارك في فضائل الألوهية لأنها مخلوقة؛ فإله خلقها لتنفيذ مشيئته.» ومن هنا فإننا «نحترم في الأباطرة حُكم الله الذي أقامه لحُكم الشعوب؛ فنحن نعلم أنهم بإرادة الله يمسكون بالسلطة.»^{١٣} وإلى ما يقرب من ذلك ذهب يوحنا فم الذهب (٣٤٧-٤٠٧م) John Chrysostom (أو زهبي الفم) الذي عيَّنه الإمبراطور أركاديوس رئيسًا لأساقفة القسطنطينية عام ٣٩٧م، والذي امتدح النظام الملكي الفردي بوصفه النظامَ السياسيَّ الأمثل، «وإرتأى أن سلطة الملك مطلقة»، «ولكنها ليست تعسفية»؛ إذ ينبغي أن تكونَ له «الصفات الأخلاقية لكي يكون مثلًا أعلى في أعين الشعب!» فعزله الإمبراطور ثم أُعيد إلى منصبه تحت إلحاح الجماهير التي أحبَّت حديثه العذب فأطلقت عليه لقبَ «زهبي الفم»!

^{١٢} من هنا تأتي نظريات العُقد الاجتماعي؛ فهي أساسًا هدم لنظرية الحق الإلهي، والقول على العكس بأن أفراد البشر العاديين هم الذين أعطوا السلطة للحاكم — على اختلاف في السبب والهدف عند كل من «هوبز» و«لوك» و«روسو» — لكن العقد الاجتماعي كان على أية حال الأساس الذي ارتكزت عليه الديمقراطية فيما بعد.

^{١٣} اقتبسها جان توشار في كتابه: «تاريخ الفكر السياسي»، ص ٩١.

(٤) الحق الإلهي غير المباشر

عندما ضُعِفَت الإمبراطورية الرومانية، لم يُعد من المناسب القول إن الأباطرة يمثّلون الله في أرضه؛ «إذ كيف يمكن لملكٍ ضعيف أن يستمد السلطة من الله؟!»، وفي الوقت ذاته تطوَّرت الكنيسة وزادت أملاكها حتى أصبحت من أكبر مُلاك الأرض في أوروبا، كما نمت قوتها إزاء ضعف الأباطرة، وفضلاً عن ذلك تدعّمت سلطتها الروحية أكثر من ذي قبل، فلم يُعد من المناسب أيضاً أن تقف مكتوفة اليدين إزاء نُظم الحكم القائمة، أو أن تكتفي بموقف الحياد والسلبية، وهكذا ظهرت نظرية جديدة توفّق بين هذه الأوضاع السياسية الجديدة، وبين الأقوال الثابتة للسيد المسيح ولبعض الرسل الأوائل!

وتتلخّص هذه النظرية الجديدة في أن الحكام إنما يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضا الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحكام مباشرة، وإنما يوجّه أحداث التاريخ والمجتمع توجيهاً بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم، ولكن لما كانت الكنيسة تمثّل المسيحية، ولما كان المسيحيون جميعاً يتحدون في المسيح، والكنيسة هي التجسيد لهذا الاتحاد، فإنها بالتالي لا بد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه، وهكذا دخلت الكنيسة طرفاً في إضفاء الشرعية الدينية على الحاكم!

وبناءً على ذلك لا يكون الحاكم شرعياً إلا بعد أن تقوم الكنيسة بتأدية بعض الطقوس التي تُنبئ عن رضاها عنه، وأنها هي التي ربطت الحاكم بشعبه.^{١٤} وظلت هذه النظرية قائمة حتى عصر النهضة، بل إننا نجدها بعد عصر النهضة، وفي عهد بعض الملوك الأقوياء من أمثال لويس الرابع عشر في فرنسا، الذي كتب يقول: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق؛ فالله مصدرها وليس الشعب، والملوك مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها!»

ولقد كان القديس أوغسطين Augustine في نهاية القرن الرابع الميلادي (٣٥٤-٤٣٠م) أقوى الفلاسفة المسيحيين الذين دافعوا عن مفهوم الطاعة، وأمنوا بأن كل سلطة أرضية قائمة بأمر من الله! ومن هنا فإن المسيحية، في رأيه، تدعم الوطنية ولا تهدمها،

^{١٤} استناداً إلى قول المسيح لحوارييه «الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَرَبِّطُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطاً فِي السَّمَاءِ، وَكُلُّ مَا تَحْلُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولاً فِي السَّمَاءِ» متى، ١٨: ١٨، وقارن أيضاً العبارة نفسها لبطرس الرسول متى، ١٦: ١٨-٢٠، ويوحنا، ٢٠: ١٩-٢٣ ... إلخ.

عندما تجعل منها واجباً دينياً؛ فأنبياء العهد القديم، وكذلك كُتاب العهد الجديد، يدعون إلى طاعة السلطة المدنية، والخضوع لقوانين المدينة، ويعتبرون مقاومة هذه القوانين تحدياً للإرادة الإلهية، وترتيب الله؛ لأن المجتمع المدني الذي تلجأ فيه الحكومة إلى العنف والقوة، دليلٌ على ما استشرى فيه من شرٍّ وخطايا يرتكبها المواطنون في هذا المجتمع، فكان العنف، إذن، دواءً سماوياً أُرسِل لعلاج الخطيئة، ذلك رحمة من شُرور العالم كما ذهب القديس بولس، الذي يشير له القديس أوغسطين بصفةٍ مستمرة في هذا السياق.^{١٥}

فالحاكم المستبد لا يحمل السيف عبثاً؛ إذ هو خادمٌ الله منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشر.^{١٦}

وهكذا فإن الله هو الذي يسُلط الحاكم الظالم لينتقم من الأشرار، وبصفةٍ عامة فإن طاعة الحاكم واجبة، بصرف النظر عما إذا كان صالحاً أو فاسداً — استناداً إلى عبارات القديس بولس سالفه الذكر — كما أن المؤمن، من ناحيةٍ أخرى، عليه أن يتحمّل الظلم، وهو بذلك إنما يدافع عن المواقف المسيحية المسالمة التي ترفض مقاومة الشر بالشر.^{١٧} علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور مهمة:

الأول: تأثر المفكرين المسيحيين بالفكرة اليهودية القديمة التي تحبذ قيام دولة دينية، يحكمها الإله مباشرةً على عادة الشرقيين، وقد أشار القديس أوغسطين إلى أهمية الطاعة اليهودية، وإلى أنبياء العهد القديم الذين تحدّثوا عنها مباشرة!

الثاني: النظر إلى الحاكم المستبد على أنه سيف الله الذي ينتقم من الأشرار والظالمين، كأنه معصومٌ من الخطأ، على نحو ما كان فرعون قديماً!

الثالث: لو افترضنا أن الحاكم الطاغية كان ظالماً، فإن علينا أن نتحمل؛ لأن المواطنين بذلك إنما يطبقون فكرةً مسيحيةً أساسيةً هي «عدم مقاومة الشر»، أو «مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الْأَخَرَ أَيْضًا» (متى، ٥: ٣٨).

^{١٥} Ernest L. Fortin, "St. Augustine", p. 200 in Leo Strauss, History of Political Philosophy

^{١٦} رسالة القديس بولس إلى أهل رومية.

^{١٧} رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر.

الرابع: إن اشتداد استبداد الحاكم وظلمه يمكن أن يفسر على أنه رحمة من السماء؛ فهو دليل على كثرة الشرور في العالم!

ولقد استمرت الفكرة المسيحية الأساسية كما هي طوال العصور الوسطى؛ إذ لم يتأثر واجب الطاعة المدنية، والخضوع للسلطة القائمة — على النحو الذي عبّر عنه القديس بولس — أدنى تأثر بنمو الكنيسة وتزايد سلطانها بعد ذلك، ومن الحقائق اللافتة للنظر التي تُثبت اتخاذ رجال الكنيسة في ذلك العصر، موقفًا سلبيًا من الحكومة المدنية، وامتناعهم عن محاولة الحد من سلطانها أو التقليل من نفوذها، أن أقوى الحُجج التي جاءت مؤيدةً لواجب احترام سلطة الحكام الدينيين، تضمّنَتها كتاباتُ القديس جريجوري St. Gregory ٥٤٠-٦٠٤م، الذي كان يرى أن من حقّ الحاكم السيئ والطاغية الظالم أن يطيعه الناس، ليس ذلك فحسب، بل لا بد أن تكون هذه الطاعة صامتةً وسلبيةً، وتلك وجهة نظر قد يصعبُ أن نجد أحدًا آخر من آباء الكنيسة يشاركه فيها بهذا القدر من الحماسة والقوة! فهو يؤكد أنه لا يتعيّن على الرعايا أن يطيعوا فحسب، بل يتعيّن عليهم أيضًا الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب! يقول:

«لا ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلًّا للطعن والتجريح بسيف اللسان، حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحقُّ اللوم، ومع ذلك فإن أقلَّ ما ينبغي إذا انزلق اللسانُ إلى استنكار أعمالهم أن يتجه القلبُ في أسفٍ وخشوعٍ إلى الندم والاستغفار التماسًا لعفو السلطة العظمى، التي ما كان الحاكمُ إلا ظلًّا على الأرض!»^{١٨}

ولقد سبق أن عرضنا لآراء بعض المفكرين المسيحيين — من أمثال: «يوحنا السالسبوروي» والقديس توما الأكويني — وموقفهم من الطاغية وجواز قتله.^{١٩} ولم يبقَ لنا سوى أن نعرضَ لمفارقةٍ غريبةة هي آراء زعماء الإصلاح الديني أو المذهب البروتستانتي؛ مارتن لوثر، وجون كالفن، لنرى استمرار الفكرة المسيحية كما هي

^{١٨} اقتبسّه جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، المجلد الثاني، ص ٢٨١.

^{١٩} انظر فيما سبق من أول هذا البحث.

(ويبدو أنها مرتبطة بالفكر الديني الذي يُضفي قداسة على الحاكم — ربما دون أن يدري!) والمفارقة هنا تأتي من أننا أمام مصلحين كبيرين كان لهما دورٌ ثوريٌّ بالغ الأهمية في الفكر المسيحي، ومع ذلك فقد كانت آراؤهما السياسية شديدة الرجعية، بالغة التخلف، إذا ما قورنت بأفكارهما الإصلاحية!

ثانيًا: البروتستانتية ... والطاغية!

(١) الرجعية البروتستانتية

لو افترضنا أن الطاغية طلب من رجال الدين أن يبرّروا أمام الناس، أفعاله الاستبدادية وسلوكه السيئ، فإنه لن يجد في ظني أروع من المقدمة التي يبدأ منها زعماء البروتستانتية! فالمقدمة التي يبدأ منها مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م)، وجون كالفن John Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) هي أن الطبيعة البشرية فاسدة، وما يرتكبه المرء من شرورٍ إنما يعودُ في أساسه إلى هذه الطبيعة، أما ما يأتيه من أعمالٍ صالحة، فهو يرتدُّ في النهاية إلى الله، إنه منحةٌ أو هبةٌ إلهية أو فضلٌ من الله ومنه Grace؛ فجميع أفعالنا تتسم بوصمة الطبيعة الشريرة الفاسدة، وكل ما فيها من صلاحٍ فمرده إلى الله لا إلى أنفسنا، ويتساوى البشر جميعًا في ذلك، كتب كالفن يقول: «حتى القديسين لا يستطيعون القيام بعملٍ واحد لا يستحق الإدانة، إذا ما حكمنا عليه بما هو حقيق به.»^{٢٠} ولن يشفع لنا أمام الله سوى شيءٍ واحدٍ هو الإيمان فحسب Sola Fide، والإيمان هبةٌ من الله، وليس شيئاً يصنعه الإنسان لنفسه.^{٢١}

وهكذا نجد الإنسان عند زعماء البروتستانتية «موجودًا ساقطًا»، خُلِقَ في الأصل على صورة الله، لكنه ثار وتمردَ على خالقه، ودنَّس هذه الصورة بسقوطه، وهكذا أصبح هذا الموجود — الذي كان معدًّا في البداية للاستمتاع الدائم بصحبة الإله — غريبًا عنه؛

^{٢٠} اقتبسناه من كتاب فورست في بحثه عن «لوثر وكالفن» في الكتاب الضخم الذي أشرف على تحريره ليون شتراوس، «تاريخ الفلسفة السياسية»، ص ٢٢٠، انظر: Leo Strauss, History of Political Philosophy, p. 320.

^{٢١} Duncan B. Forrester, Ibid., p. 320.

ولهذا السبب حُلَّتِ الفوضى محل النظام الذي كان ينبغي أن يكون سائدًا في الكون، لا سيما على الأرض التي هي مسكنه، وبدلاً من الانسجام والوثام حل الصراع والنزاع، وعلى هذا النحو أصبح هذا الإنسانُ الساقطُ ينتمي إلى مملكتين يمكن أن نرى في إحداهما بوضوح الفساد والخطيئة (مملكة الأرض)، وفي الثانية النورَ والطهارة، وهي التي يحاول الوصول إليها (مملكة الروح)، لكن ذلك لا يمكن أن يحدث بغير مددٍ من السماء.^{٢٢}

وما دام الإنسان قد اغترب عن الله وعاداه، فقد أصبح بحاجةٍ إلى كوابحٍ وضوابط، إذا أردنا للحياة في هذا العالم أن تكون ممكنةً أو محتملةً؛ فغرور الإنسان، أو مركزية الذات البشرية، هي التي قطعَت صلة المحبة مع الله، وهي في الوقت نفسه التي كوَّنت جذور الصراع والنزاع والعداوة بين الناس، وإذا ما كان العقل والضمير في انسجامٍ، فسوف تكون التربية كافية، ولن يكون ثمة حاجةٌ إلى قهرٍ أو قسْر، لكن لما كان الإنسان الساقط لا يعرفُ إلا القليلَ عن الله، والعدالة والخير، وما دام قد رَفَضَ السير على هُدى البقية الباقية من النور الكامن بداخله، فإن الإكراه أو القسْر سيكون في هذه الحالة هو الأساس الضروري للحياة الاجتماعية والسياسية!

ولما كان الناس بطبيعتهم خطَّائين آثمين، فلا بد لهم في هذه المملكة الأرضية من إنسانٍ يُجبرهم على الطاعة! فطاعة السلطة خيرٌ في ذاتها وهي الركيزة الوحيدة التي تقوم عليها الحياة السياسية والاجتماعية والمستقرة الآمنة. لم يكن الإنسان بحاجةٍ إلى حكومةٍ في حالة البراءة والبساطة الأولى، لكنه بعدما سقط احتاج إلى من يقوم بـ «تلجيمه»،^{٢٣} كما تطلَّب الأمر شيئاً يُجبره على التوافق مع القواعد الضرورية للحياة الاجتماعية، أو

^{٢٢} Ibid., p. 332

^{٢٣} ربما كان المعنى اللغوي لكلمة «السياسة» العربية تعبيراً دقيقاً عن فكرة «الإنسان الحيواني المتوحش» الذي يروِّضه الحاكم ويهدِّب من سلوكه كما يفعل السائس مع الخيل الجوامح! فالسياسة في الأصل كما يقول ابن منظور القيام على الشيء بما يُصلحه ... والسياسة فعل السائس، يقال هو يسوسُ الدوابَّ إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوسُ رعيته، لسان العرب لابن منظور، المجلد الثاني، ص ٢٣٨-٢٣٩، وهكذا نجد أن الحاكم مثل مروِّض الخيل يسوسُ الناس ويوجِّههم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم، وهي فكرة تجعل الناس قَصْرًا لم ينضجوا بعد!

قُل طاعتها ولو على مضمض: «لأنه ما لم يُكبح جماح هذا الإنسان فسيفوق في وحشيته جميع أنواع الحيوانات المفترسة!»، صحيحٌ أن الإكراه قمعٌ لسلوكه وقيدٌ على تصرفاته، لكنه في الوقت ذاته حدٌ من ارتكاب الخطايا، ومحاولةٌ دائمةٌ لتذكرته بالطبيعة الإلهية للقانون الأخلاقي، وكيف أنه الوسيلة التي يقدم بها الله رحمته للناس ويُضفي بركاته على الحياة الاجتماعية الصالحة!^{٢٤}

وهكذا نجد أن أصل السلطة الدنيوية يكمن في إرادة الله الرحيمة التي تُريد حماية الإنسان من عواقب عصيانه وليس لحاجةٍ بشرية، ولا يُوجد في فكر «لوثر» أو «كالفن» أي مجالٍ لأي نوعٍ من أنواع «العقد الاجتماعي» أو سيادة الشعب ... إلخ؛ فالحكومة المدنية هي ترتيبٌ من الله لرخاء الناس في عالمٍ ساقط! ولا ينبغي تحت أي ظرفٍ أن يظنَّ أنها وسيلةٌ من وسائل البشر للحكم «على أساس الرضا والاتفاق؛ إذ ينبغي رد استخدام السلطة فيها باستمرارٍ إلى الله لا إلى البشر!»^{٢٥}

الدولة هي إذن «خادم الله على الأرض»! وهي موجودة للتعبير عن عناية الله بالبشر لعقاب الشرير، وحماية الصالح ولرخاء الكنيسة! وما دام الأمر كذلك فلا بد أن يكون السؤال عن شكل الحكومة المدنية سؤالاً بغير معنى «لأن السلاطين القائمة خُدّام الله، مرتّبون من عنده، والقول بأنهم موجودون على الأرض يعني أن الله هو الذي وضعهم في مناصبهم؛ ومن ثم فهم جديرون بالاحترام والطاعة،^{٢٦} ويرى فورستر D. B. Forrester أن شكل الحكومة كان في الواقع موضوعاً هامشياً بالنسبة للإصلاح الديني؛ فوجود الحكومة من أي نوعٍ هو مسألةٌ ضروريةٌ وأساسيةٌ للحياة الاجتماعية فحسب؛ لأن الحكومة الجيدة أو الصالحة قادرة، أكثر من غيرها، على جلب الكثير من البركات للناس لكن حتى أفسى الحكومات، وأشد الأنظمة طغياناً وعنفاً، بل أشد ألوان الطغيان الوثني ضراوةً تعجز عن إطفاء شُعلة الإيمان، فيما يقول جون كالفن في شرحه على رسالة القديس بولس.^{٢٧}

^{٢٤} D. B. Forrester, op. cit., p. 334

^{٢٥} .Duncan B. Forrester, ibid., p. 320

^{٢٦} .Ibid.

^{٢٧} .Ibid., p. 336

(٢) مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م)

غير أن لوثر يستحق في الواقع، وقفَةً قصيرة أو موجزة لما نجد في آرائه السياسية من تبريرٍ للطغيان؛ فهو يرى أن فساد الطبيعة البشرية أمرٌ لا مندوحة عنه، وهذا الفساد يزداد حتى يصبح هائلًا ومريعًا، مع زيادة الأعداد البشرية؛ بحيث يكون الفساد مربعًا مع التجمعات البشرية ... وعلى هذا النحو يقدم لوثر حجةً دينية قوية لصالح حكم الفرد المستبد:

«لو كان لا بد لنا من معاناة الألم، فخيرٌ لنا أن نعانِيه على يد الحكام أفضل من أن نعانِيه على يد رعاياهم؛ ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال، ولا يعرفون حدًا، إن كل فرد من الغوغاء يثير من الألم أكثر مما يثيره خمسة من الطغاة؛ ولهذا كان من الأفضل أن نُعاني الألم من الطاغية، أو من الحاكم المستبد، بصفةٍ عامة، عن أن نُعانيه من عددٍ لا حصر له من الطغاة الغوغاء.» فيما يقول «لوثر» في بحثٍ له عنوانه: «أيمكن أن يكون هناك خلاص للجنود؟»^{٢٨}

والواقع أن «لوثر» لم يميِّز بين الديمقراطية وحكم الغوغاء، فرأى أنها سلبٌ لكل حكمٍ منظم؛ إذ لا يمكن للجماهير في رأيه أن تكون مسيحية، ولا أن تكون عاقلة؛ ذلك لأن الإيمان والعدالة والعقل ... إلخ، إنما تنتمي إلى الفرد لا إلى الغوغاء التي تميل إلى التطرف في كل شيء! ومن هنا فإن حكم الفرد يسمح باستمرار أن يكون الحاكم مسيحيًا أميرًا عادلاً عاقلًا، بل حتى الطغيان والتوحُّش والأعمال العنيفة اللامعقولة التي يمارسها أي حاكم سيئ، لا يمكن أن تبلغ من السوء ما يبلغه حكم الغوغاء! ويشن لوثر حملةً عنيفةً على ما يُسمَّى «الشعب» ويصفه بعبارةٍ بالغة السوء.

«فكما أن الحمار يريد أن يتلقى الضربات، كذلك يريد الشعب أن يكون محكومًا بوساطة القوة، إن الله لم يعط الحكام «ذنبٌ ثعلب» يُستعمل في رفع الغبار، وإنما أعطاهم سيفًا؛ لأن الرحمة ليس لها دورٌ في مملكة العالم — التي

^{٢٨} Quoted by D. B. Forrester, *ibid.*, p. 337.

هي خادمةٌ لغضب الرب ضد الأشرار، وتمهيدٌ عادل لجهنم والموت الأبدي.»^{٢٩}
ويشير لوثر إلى أن اليد التي تحمل السيف وتدبح ليست يد الإنسان، وإنما هي يد الله، إن الله هو الذي يشنق، ويعذب، ويقطع الرأس؛ فكل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه.»^{٣٠}

وعلى الرغم من أن بعض الكُتّاب يحاول أن يبرّر موقف لوثر من الحكام، ودعوة الناس إلى طاعتهم، بأنه كان مضطراً إلى مخالفتهم، ليقفوا في صفه ضد روما في صراعه معها، فإن هذا التبرير يُغفل دوره كمصلح ورجل دين، ومهما يكن من أمر هذا التحالف المزعوم فإنه لا يبرّر له أن يقول عبارة كهذه:

«أمرأ هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحياناً ما يفعله في أحيانٍ أخرى مباشرةً عن طريق الشيطان، أو أنه يجعل الثورة عقوبةً لخطايا الناس ... إنني لأفضّل أن أحتمل أميراً يرتكب الخطأ على شعبٍ يفعل الصواب.»^{٣١}

لقد كان «لوثر» في كل مناسبةٍ يؤكد واجب الطاعة العمياء للحاكم ولو كان طاغية:

«ليس من الصواب بأي حالٍ أن يقف أيُّ مسيحي ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة! ... ليس ثمة أفعالٍ أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم؛ ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئةٌ أكبر من القتل، والدس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه الرذائل.»^{٣٢}

وإذا كان الاحترام والطاعة والإذعان تعبيراً عن واجباتٍ دينيةٍ للسلطة الأرضية، أو هي شرط مسبق للحياة الاجتماعية والسياسية المستقرة، فإنها لا يمكن أن تتحقق في

^{٢٩} جان جاك شوفالبييه، «تاريخ الفكر السياسي»، ص ٢٥٧، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

^{٣٠} المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

^{٣١} اقتبسه جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، المجلد الثالث، ص ٥٠٢.

^{٣٢} المرجع السابق.

ظل الديمقراطية؛ لأن الحياة السياسية الحقة إنما تُوجد في ظل حكم الفرد الذي هو أفضل أشكال الحكم!^{٣٣}

(٣) جون كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤م)^{٣٤}

استنتج كالفن النتيجة الحاسمة المترتبة على مبدأ فساد الطبيعة البشرية، وهي أنه لا بد للحكام من إقامة نظام من «الضوابط». ومن هنا فلم يكن يهتم كثيراً بفكرة «سيادة الشعب» أو الانتخابات؛ ذلك لأن ما يُسمى بالانتخابات داخل الكنيسة لا يفعل أكثر من استكشاف الدعوة الإلهية لفردٍ ما ليكون راهباً. أما عملية الانتخابات في الدولة، فإنها كذلك ليست سوى محاولة للتعرف على أن الله رفع شخصاً مناسباً إلى منصب الرئاسة؛ فالسلطة، والسلطان ينبعان من الله، وليس من الناخبين. وينبغي أن يكون للحاكم المنتخب نفس الولاء والاحترام الذي نُكِنُّه لمن لم ننتخبه، أعني لمن آلت إليه السيادة بالميراث.^{٣٥}

وهكذا فإن كالفن لم يُقدِّر قيمة الديمقراطية، كما أنه لم يهتم كثيراً بفكرة سيادة الشعب، كما قلنا؛ لأن الحقائق تأتي من الله مباشرة، ومملكته لا توجد على الأرض، «ومن هنا فلا أهمية للظروف التي نعيشها بين الناس ولا يهم كثيراً في ظل أية قوانين نحية، ما دامت مملكة المسيح لا تُوجد فيها على الإطلاق.» وإن كان من الأهمية بمكان أن يضع الملوك نُصَب أعينهم أن الواجب الأول للحكم هو المحافظة على عبادة الله الخالصة، واقتلاع الوثنية وانتهاك الحرمات، والتجديف والزندقة من جذورها!

يقول: الغرض من الحكم الزمني، ما دما نعيش بين الناس، هو أن نشجّع ونساند العبادة الخارجية لله، وأن ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وأن نحقق التجانس بين بعضنا بعضاً، وأن نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة.^{٣٦}

^{٣٣} D. B. Forrester, op. cit., p. 337

^{٣٤} من الأمور الغريبة التي تُروى عن «كالفن» أنه وافق على إعدام أحد الأشخاص لأنه اختلف معه في الرأي؛ إذ لم يكن يعترف بحرية الفكر، ولا بتعدد الآراء أو اختلاف وجهات النظر، وهو أمرٌ يتسق تماماً مع كراهية البروتستانتية للديمقراطية أو حكم الشعب!

^{٣٥} D. B. Forrester, op. cit.

^{٣٦} اقتبسهُ جورج سباين، في تطور الفكر السياسي، المجلد الثالث، ص ٥٠٦.

وهكذا نجد آراء كالفن السياسية شديدة الرجعية؛ فهي تؤكد باستمرار واجب الطاعة العمياء للحاكم — وهو هنا على تمام الاتفاق مع لوثر — والسلطة الزمنية هي وسيلة الخلاص الظاهرية؛ لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله؛ فهو نائب الله، ومقاومته مقاومةً لله، ومن العبث أن ينازع الرجل العادي الذي ليس من واجبه الحكم، فيما هو أفضل الأحوال للدولة، فإذا كان هناك شيء يحتاج إلى تصحيح فليقله لمن فوقه وألا يتولى العمل بنفسه! وليس له أن يفعل شيئاً بغير أمر من يعلوه مرتبة! والحاكم السيئ هو عقابٌ للناس على خطاياهم، وهو يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له، وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح؛ ذلك لأن الخضوع ليس للشخص، ولكنه للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها،^{٣٧} وهكذا يردد «كالفن» تلك الحجة البلهاء أو ذلك التبرير الساذج الغريب الذي يقول إن الطغيان، والهزائم الحربية، والنكبات السياسية، إنما هي غضبٌ من الله وعقابٌ للناس لأنهم ابتعدوا عنه، وتخلوا عن الصراط القويم! قيل هذا بعد هزيمة ١٩٦٧م المروعة التي حلت بنا بسبب بُعدنا عن الله (كما لو أن الإسرائيليين كانوا أقرب إليه منا!)، وقيل ذلك بعد الغزو العراقي البربري للكويت ... إلخ، ولست أجد رداً على هؤلاء أبلغ من تساءل سدني هوك:

كيف يمكن أن يتصور الناس أن يكون هتلر (وصدام وديان ...) هم أدوات العدالة الإلهية التي تعاقب بها شعباً خرج عن جادة الحق؟ كيف يمكن أن تكون أداة الفعل الإلهي طغاةً على هذه الدرجة من السوء!^{٣٨}

أ يكون غريباً بعد ذلك أن يكتب الفيلسوف الفرنسي جوزيف دي مستر J. de Maistre (١٧٥٣-١٨٢١م) قائلاً:

«ليس في استطاعة الإنسان أن يُخلق ملكاً. لقد كُتب أنا الذي أخلق الملوك. ليست هذه عبارة من جملة كنسية أو استعارة لمبشر ... وإنما هي قانون للعالم السياسي، إن الله هو الذي يخلق الملوك بالمعنى الحرفي للكلمة ... إن

^{٣٧} سدني هوك، «البطل في التاريخ»، ص ١٠، ترجمة مروان الجابري، بيروت، عام ١٩٥٩م.

^{٣٨} المرجع السابق.

الطاغية

العقل والتجربة يجتمعان ليقوما الدليل على أن الدستور هو عملٌ إلهي ...
وكما أن المبدأ الديني هو الذي خلَق كل شيء، فإن غياب المبدأ هو الذي يدمّر
كل شيء!»

الفصل الثاني

في العالم الإسلامي

«والله: لا يأمرني أحدٌ بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنه ...»

(عبد الملك بن مروان)

«والله لا أمر أحدًا أن يخرج من بابٍ من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربتُ عنقه!»

(الحجاج بن يوسف)

تمهيد

لا بد لنا من كلمة موجزة نُزيلُ بها كل لبسٍ محتمل قد يقع فيه القارئ وهو يطالع الصفحات القادمة:

فكاتب هذه السطور عربي يفخر بانتمائه إلى هذه الأمة، وهو أعلم ما يكون بدورها الحضاري في التاريخ، وأنها حملت المشعل من حضارة اليونان، عندما غرقت أوروبا في بحر الظلمات في العصور الوسطى، وإذا كان ينتقد في صفحاتٍ طويلة بعض السلبيات السياسية، فإن ذلك من منطلق ما قاله هاملت لأمه: «لا بد أن أقسو لكي أكون رحيماً»؛ إذ إن البثور التي شوّهت وجه حضارتنا كان يمكن لها أن تزول، وكنا أَوْى من غيرنا بتنمية مبادئ الديمقراطية «وإعلان حقوق الإنسان» ... لولا سَفَه بعض الحكام ورعونتهم.

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نتغاضى عن إيجابياتٍ مُشرقة حتى في العهود التي سلّطنا عليها الضوء لكي نهدمَ شكلاً من أشكال الحكم السياسي؛ فعلى الرغم، مثلاً،

من أن معاوية كان أول من أحال الخلافة إلى مُلِكِ كسروي عندما قال بصراحة: «أنا أول الملوك!» فقد تَمَّتْ في عهده كثرةٌ كثيرةٌ من الأعمال الإيجابية على رأسها الفتوحات الإسلامية، فقد اتجهت همة المسلمين بقيادته نحو الشمال والغرب؛ حيث الدولة الرومانية الشرقية التي كانت تُغِير على البلاد الإسلامية القريبة منها؛ فرتَّب معاوية لغزوها برًّا وبحرًا، وبلغ أسطول الشام في عهده ١٧٠٠ سفينة فتَح بها عدة جهات مثل جزيرة «رودس»، وبعض الجزر اليونانية، ولم يكن للعرب عهدٌ بالبحر ولا بالسفن من قبل!

وفي عام ٤٨هـ جهز معاوية جيشًا لفتح القسطنطينية برًّا وبحرًا. صحيح أن الجيش لم ينتصر، ولم يتمكَّن العرب من فتح المدينة العتيقة لمتانة أسوارها ومنعة موقعها، لكن المحاولة نفسها جديرة بالتقدير ... ثم كانت المحاولة الثانية لفتح هذه المدينة في عهد سليمان بن عبد الملك.

وفي عهد الأمويين أيضًا فُتِحَت بلاد الأندلس واتسعت رقعة الدولة في الشرق والغرب على السواء.

ولم يقتصر عهدُ الأمويين على الفتوحات الضخمة فحسب، بل كانت لهم تنظيماً مهمة داخل الدولة نفسها لتنظيم الدواوين، والشرطة، وإنشاء دار لسك النقود في عهد عبد الملك الذي أمر بسحب العملة في جميع أنحاء الدولة، وضرب بدلاً منها عملةً جديدةً من الذهب والفضة، وكان يُعاقب كل من يزيّف العملة عقاباً صارماً.

وكان خالد بن يزيد بن معاوية أول من عُنيَ بنقل علوم الطب والكيمياء إلى اللغة العربية، فدعا جماعةً من اليونانيين المقيمين في مصر، وطلب منهم أن ينقلوا له كثيراً من الكتب اليونانية والقبطية التي تناولت البحث في صناعة الكيمياء العملية، وعمل على الحصول على الذهب عن طريق الكيمياء، وكذلك عُرِّبَت الدواوينُ في عهد عبد الملك بن مروان، بعد أن كانت بالفارسية في العراق واليونانية في مصر والشام، كما كانت المساجد من أكبر معاهد الثقافة لدراسة القرآن والحديث والفقه واللغة، وأصبح الكثير منها مركزاً للحركة العلمية وخير مثال على ذلك: مسجد البصرة.

كما ازدهرت الحياة الثقافية في عهد العباسيين، فزادت العناية بترجمة الكتب في عهد هارون الرشيد، بعد أن وقع في حوزته بعض الكتب اليونانية التي أمر بترجمتها. كما نشطت حركة الترجمة بفضل تشجيع البرامكة للمترجمين وإدراك الأرزاق عليهم.

وفي عهد المأمون نشطت حركة النقل والترجمة من اللغات الأجنبية، وخاصة اليونانية والفارسية إلى العربية، فأرسل البعوث إلى القسطنطينية لإحضار المصنّفات الفريدة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والطب.

وقد ظهرت في عهد المأمون طائفة من جهاذة علماء الرياضة، من أمثال محمد بن موسى الخوارزمي الذي يُعد أول من درّس الجبر دراسةً منظّمة، وجعله علمًا منفصلاً عن الحساب.

وكان من أثر نشاط حركة النقل والترجمة في عهد المأمون أن اشتغل كثيرٌ من المسلمين بدراسة الكتب التي تُرجمت إلى العربية وعملوا على تفسيرها والتعليق عليها، نخصّ بالذكر من هؤلاء يعقوب بن إسحاق الكندي الذي نبغ في الطب والفلسفة وعلم الحساب.

وفي عهد العباسيين أيضًا أنشئت المدارس المخصّصة لدراسة العلم مثل مدرسة بغداد، ومدرسة بلخ، ومدرسة نيسابور، ومدرسة البصرة، ومدرسة الموصل وغيرها كثير، كما كانت هناك مكتباتٌ كثيرة في ذلك العصر مثل «خزانة الحكمة»، أو «بيت الحكمة»، أسّسها الرشيد ثم نمّأها المأمون وقوّأها، ويُقال إن بيت الحكمة كان جامعةً كبيرةً يتصل بها مكتبة ومرصد، كما كانت تقوم بنسخ الكتب وترجمتها إلى اللغة العربية، كما كان يفعل يوحنا بن ماسويه، وكان فيها رئيسٌ للترجمة ومساعدوه، كما كان لها مديرٌ وأعاون، وكما كان فيها مُجلّدون ... إلخ.

بقي أن نختم هذا التمهيد بإثارة اعتراضٍ نتوقّعه ونظّنه خاطئًا، عندما يُسرّع أحد القراء فيتهمنا بأننا وقعنا فيما يُسمى بالمفارقة التاريخية Anachronism، عندما نتحدث عن انعدام الحريات، أو حقوق الإنسان في تلك الحقبة، فيقول: إننا في هذه الحالة نستخدم مصطلحاتٍ حديثة ثم نسحبها على حقبةٍ ماضية لم يكن للناس عهدٌ بها ... إلخ، هذا الاعتراض مردودٌ عليه من زاويتين:

الأولى: أننا سنلمس الكثير من الأفكار الديمقراطية الأساسية في عهديّ أبي بكر وعمر؛ الرأي الحر في اختيار الخليفة، والمعارضة ونقد تصرّفات الحاكم، والرقابة لسلوك الحاكم ومحاسبته، وتحديد راتبٍ له بحيث لا يوحد بين «بيته» و«بيت المال» ... إلخ، وهي كلها نابعةٌ من قلب الإسلام، لا من مصدرٍ خارجه.

الثانية: أن حقوق الإنسان وحرّيته وكرامته وقيّمته منصوصٌ عليها في القرآن الكريم والأحاديث النبوية على نحوٍ واضحٍ وصريح، ولم يكن ينبغي أن ننتظر حتى يُطلّعا

عليها المحدثون، بل يرى البعض أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام ١٩٤٨ م «قد سبقه الإسلام في هذا الشأن منذ أربعة عشر قرناً؛ فهو في حقيقته لم يكن إلا إعلاناً إلهياً بهذه الحقوق في صورة أدق وأحق وأعم، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان ...»^١

أولاً: الواقع والمثال

لا بد لنا ونحن نتحدث عن الدولة الإسلامية، أن نفرّق بين الدولة التي يُقرها الإسلام، أو الصورة المثالية الرائعة للدولة الإسلامية، كما يستخرجها الفقهاء والمفكّرون من الكتاب والسنة، وبين الدولة الإسلامية الواقعية على نحو ما ظهرت في مجرى التاريخ، أو بين ما يُسمّى في الاصطلاحات القانونية De Facto و De Jure أي جانب التطبيق العملي وجانب التشريع النظري، فإذا ما تحدّث بعض الفقهاء والمفكّرين عن «نظام الحكم في الإسلام» الذي يوجب «إسناد الأمر إلى إمامٍ فاضل عالم حسن السياسية ... إلخ» ... «يمنع الظالم ويُنيّف المظلوم»، وأن يكون «عادلاً لئلا يجور، عاقلاً ليصلح التصرفات، بالغاً لقصور عقل الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حرّاً لئلا تشغله خدمة السيد، فهذه الصفات مشروطةٌ بالإجماع»^٢، كان علينا أن نكون على وعيٍ بأن هذه الصفات شروطٌ «مثالية»، تتحدّث عما ينبغي أن يكون، ويستخرجها المفكرون من الكتاب والسنة لتشكيل صورةٍ مثاليةٍ لما ينبغي أن تكونَ عليه الدولة في الإسلام، وهي صورةٌ تختلف كثيراً عن الدولة التي ظهرت طوال التاريخ الإسلامي، والتي قد نجدُ فيها ألواناً من الظلم لا حد له،^٣ وقد نجد من الحكام من لا يعرف من العدل شيئاً لا سيما في معاملة

^١ الشيخ زكريا البري، «الإسلام وحقوق الإنسان»، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير ١٩٧١م، وانظر أيضاً «حقوق الإنسان في الإسلام»، للدكتور علي عبد الواحد وافي.

^٢ د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام»، ص ٢٥، و ٥٧، دار الكتاب العربي.

^٣ إذا أردنا أن نسوق أمثلةً سريعة، وسوف نجد الكثير منها فيما بعد، سُقنا مثلاً لظلم لا حد له ما فعله المنصور عندما عين لابنه جعفر كاتباً يُسمّى الفضيل بن عمران، وكان رجلاً عفيفاً دينياً، فدسّ له عند المنصور لأسبابٍ سياسية بأنه يعبت بجعفر، فأمر المنصور بقتله من غير سؤال، ثم تبين

خصومه (كما فعل السَّقَّاح مع بني أمية)، وقد يأسر الخليفة عمه ثم يقتله! وقد يكون غادرًا كالمَنصور «فأول ما فعل عندما تولى الخلافة أن قتل أبا مسلم الخراساني صاحب دعوتهم وممهد مملكتهم»^٤، وقد يكون قاسيًا جبارًا «كالوليد بن يزيد الجبار العنيد ... فرعون ذلك العصر والدهر المملوء بالمصائب، الذي يأتي يوم القيامة يتقدم قومه فيوردهم النار ...» على ما يقول السيوطي،^٥ وقد يكون فاسقًا كالوليد، الذي يصفه السيوطي بأنه «كان فاسقًا شريبًا للخمر منتهكًا حرمت الله، أراد أن يحج ليشرب فوق ظهر الكعبة، فمقتته الناس لفسقه!»^٦، والوليد بن عقبة الذي عيَّنه عثمان بن عفان واليًا على الكوفة، وكان يشرب الخمر مع ندمائه ومغنييه من أول الليل إلى الصباح، فلما أذن المؤذن تقدّم إلى المحراب في صلاة الصبح فصلّى بالناس أربعًا ثم استدار لهم قائلاً: أتريدون أن أزيدكم؟ قال له من كان خلفه في الصف الأول: «ما تزيد، لا زادك الله من الخير، والله لا أعجب إلا ممن بعثك إلينا واليًا وعلينا أميرًا!»^٧، ولما قُتل الوليد بن يزيد سنة ٢٦هـ نظر إليه أخوه سليمان بن يزيد، وقال بُعدًا له، أشهد أنه كان شروبيًا للخمر، ماجنًا فاسقًا، ولقد راودني عن نفسي!»^٨، وقال الذهبي لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر واللواط! ... وإلى غير ذلك مئات المئات من القصص والأحداث التي تُروى عن الحكام طوال تاريخنا، ممن لم يكن ينطبق عليهم قط الشروط المثالية

للمنصور كذب المُبلِّغ بعد إعدام الرجل بالفعل، وعندما تساءل ابنه: «ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجلٍ عفيفٍ دينٍ مسلم بلا جرم ولا جنائية؟» كان الجواب: «هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء وهو أعلم بما يصنع!» أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، المجلد الثاني، ص ٤٣، مكتبة النهضة المصرية، فإذا ذهب الأستاذ مرجليوث D. S. Margoliouth إلى القول بأن «الحاكم ليس مسئولاً أمام أحد؛ فالإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فإنه لا يكون مسئولاً أمام أحدٍ عن ارتكاب جريمة القتل!» تساءل الدكتور ضياء الرئيس: «فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك؟ أليس ذلك دليلًا على الجهل بالإسلام ومبادئه، ووجود شعور عميق بالعداء نحوه يستحق الرد والمناقشة؟!» ص ٢٣٥، أمثلة كثيرة على الخلط بين الواقع والمثال!

^٤ السيوطي، «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٦٠.

^٥ المرجع نفسه، ص ٢٥٢.

^٦ المرجع نفسه، ص ٢٥٠.

^٧ مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثاني، ص ٣٤٤.

^٨ تاريخ الخلفاء، ص ٢٥٠-٢٥١.

لحاكم المسلم، بل إننا يمكن أن نستمرّ في سرد وقائع التاريخ في الدولة الإسلامية، لنجد أن المرأة حكمت بالفعل كما حدث في مصر أيام شجرة الدر في نهاية الدولة الأيوبية، وبداية عصر المماليك الذين يُخالف حكمهم شرطاً آخر هو أن يكون الحاكم حراً لا عبداً!!

وليس في ذلك انتقاص لنظام الحكم في الإسلام؛ فهذه كلها ضروبٌ من الحكم اتخذت زياً إسلامياً في ظاهرها، لكنها لم تكن كذلك في الحقيقة؛ لأن الإسلام يُوجب العدل، والشورى، ورضا الناس عن الحاكم ... إلخ، على نحو ما سنعرف بعد قليل. مرةً أخرى علينا ألا نخلط بين الصورة المثالية لما ينبغي أن تكون عليه الدولة في الإسلام، والصورة الواقعية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، بل إن من الباحثين من يفرّق في الجانب النظري نفسه بين ما يمكن أن يسمّى «نظريات إسلامية»، كالأفكار التي قرّرها علماء الفقه والكلام والمؤرخون، وكانت مصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع ... وبين مجموعة النصائح والحكم والإرشادات العملية التي توجّه إلى الملك أو الأمير أو الحاكم تهديده إلى أن يجعل سياسته حسنةً مع الرعية، وتُبين له الطريقة التي ينجح بها أو يستبقي بها مُلكه، ويمكن أن تُسمى بـ «الأداب السياسية»، وهي في الغالب مأخوذة من حكّم الفرس أو الروم أو الهند.^٩

إن الخلط بين هذين الجانبين «ما ينبغي أن يكون»، و«ما كان وما هو كائن»، يجعلنا نُخطئ كثيراً في فهم الواقع الذي نعيشه، وفي تصورنا للمستقبل الذي نرسمه، مما يترتب عليه الكثير من المجادلات التي هي مضيعة للوقت والجهد، وكان يمكن أن تُتلاشى لو فهمنا المسألة من هذا المنظور.^{١٠}

^٩ د. محمد ضياء الدين الرئيس، «النظريات السياسية الإسلامية»، ص٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢م.

^{١٠} من ذلك مثلاً ما يقوله المرحوم د. محمد يوسف موسى، في كتابه، ص١٦٥، ردّاً على المستشرقين ومنهم مرجليوث القائل: «أياً كان الحاكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم حقوقٌ ضد رئيس الجماعة القائم». وما يقوله ماكديونالد: «لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه!» فهو يرى أن هذه الأقوال ليس فيها شيء من الحق مطلقاً، وإنما هو التحامل والغرض والهوى ... إلخ؛ فهذا خلطٌ آخر بين الواقع والمثال، وسنرى أمثلةً أخرى كثيرة فيما بعد.

ويُحَدِّثُ فقيه مصر الأول الدكتور عبد الرزاق السنهوري من الخلط بين هذين الجانبين؛ بحيث نعتبر المثال مسئولاً عما حدث في أرض الواقع، يقول:

«نظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسئولاً عن الفتن التي حدثت في الدولة الإسلامية، أو عن عدم احترام الحكام لقواعده وأحكامه، كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعاً، ولا يمكن القول إن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة، أو إنهم أخذوا بنظام آخر للحكم، في رأينا أنه لا محل للزعم الخاطئ والذي يردده كثيرون قائلين إن الخلافة كانت هي مصدر المساوي التي شهدها التاريخ الإسلامي؛ فالحقيقة هي أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذي مارسه بعض الحكومات الإسلامية زمنًا طويلاً، فإنه لم يكن نظام الخلافة، بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه.»^{١١}

وسوف نعرض فيما بعد نماذج كثيرة توضح الفرق بين الواقع والمثال في بناء الدولة الإسلامية، ونماذج أخرى للخلط بينهما، مما ينتج عنه الكثير من المشكلات الوهمية التي كان يُمكن لنا أن نتفادها في سهولة ويسر.

إذا كان هناك «واقع ومثال» في الدولة الإسلامية، فإن ما يهمنا في هذا البحث هو الواقع، أو ما حدث خلال التاريخ، وذلك لثلاثة أسباب هي:

الأول: أن ما حدث في تاريخ الدولة الإسلامية هو الذي أثار فينا، ولا يزال، بل ترسب في أعماقنا، حتى أصبحنا نُدَّهش إن قال لنا أحدٌ إن هناك ألواناً أخرى من الحكم اسمها «الحكم الديمقراطي»، وقلنا له إنه «نظامٌ غربي» لا يصلح لنا! أو لجأنا إلى المثال لنقول إن عندنا هذا الضرب من الحكم بأسماءٍ أخرى.

الثاني: أن هناك من يطالب بعودة مثل هذا النوع من الحكم — بدافع البحث عن هوية تمكّنا من مواجهة النظم العالمية — مع الخلط المستمر بين الواقع والمثال والانتقال بحرية من أحدهما إلى الآخر؛ فمعرفة الواقع تساعدنا كثيراً على معرفة أسباب انحرافه عن المثال.

^{١١} د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية»، ص ٣٩، حاشية ٨، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٩م.

الثالث: أن الدراسة المتأنية للواقع التاريخي لهذه الحقبة تكشف لنا أنها كانت حلقةً وسطى بين تاريخنا القديم في الشرق؛ حيث ساد طغيان الحاكم المتأله؛ في مصر، وبابل، وأشور، وفارس ... إلخ، وبين الطغيان الحديث والمعاصر الذي تأله فيه الحاكم أيضاً في هذه البلدان نفسها! وبالتالي فقد ساد الطغيان تاريخنا القديم والوسيط والحديث، مما جعل الطغيان الشرقي نموذجاً أعلى للطغيان، وخلق عند المواطن الشرقي طبيعةً خاصة تجعله يستسلم بسهولةٍ لمثل هذا اللون من الحكم! بل ويتقبله، وأحياناً يسعى إليه دون أن يجد في ذلك حرَجاً ولا غضاضة! لقد كان أرسطو يقول: إن الرجل الحر لا يستطيع أن يتحمل حكم الطاغية؛ ولهذا فإن الرجل اليوناني لا يطبق الطغيان، بل ينفر منه، أما الرجل الشرقي فإنه يجده أمراً طبيعياً؛ فهو نفسه طاغية في بيته، يعامل زوجته معاملة العبيد؛ ولهذا لا يدهشه أن يعامله الحاكم هو نفسه معاملة العبيد.

لكن علينا أن نرجى مناقشة «الطغيان الشرقي» بصفة عامة إلى نهاية البحث، وأن نهتم الآن بالطغيان في تاريخنا الوسيط الذي ارتدى فيه الحاكم عباءة الدين! يكفي هنا أن نقول مع الدكتور السنهوري:

«نحن لا نحاول إنكار الحقائق التاريخية؛ فتاريخ الخلافة الناقصة، منذ عهد الأمويين ومن بعدهم، مليء بأنواع إساءة السلطة، وإن كان هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية ...»^{١٢}

وعلينا أن نتبين بوضوح وجلاء ما يقوله لنا هذا الفقيه النابه، رغم دفاعه القوي عن الخلافة ومحاولته تطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية، من أن:

«ما نسميه اليوم بطريقة الانتخابات لم يعرفها العالم الإسلامي في صورة عملية واضحة، وسبب تقصير فقهاء المسلمين في كل ما يتعلق بالانتخابات هو: تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية في وقت مبكر ...»^{١٣}

^{١٢} د. السنهوري، «فقه الخلافة»، ص ٣٩.

^{١٣} المرجع نفسه، ص ١٣٥، حاشية ١.

ثانياً: بذور ديمقراطية

تُوِّفِّي النبي ﷺ دون أن يحدّد من يخلفه، فثار الخلاف بين المسلمين على منصب الحاكم قبل أن يوارى الثرى جثمانه الطاهر، والواقع أن هذا الخلاف كان أمراً طبيعياً وظاهرةً صحيحةً بين المهاجرين والأنصار؛ فكأننا أمام أحزابٍ سياسية تتناقش وتتجادل، وتنتهي إلى رأيٍ تأخذ به الأغلبية، على هذا النحو اجتمع الفريقان تحت سقيفة بني ساعدة،^{١٤} ليختاروا خليفة، فرشّح الأنصار من بنيتهم سيد الخزرج «سعد بن عباد» الذي قام فيها خطيباً فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب ... نحن أنصار الله، وكتبة الإسلام، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط نبينا ...»^{١٥} وأسرع أبو بكر وعمر ومجموعة من المهاجرين إلى السقيفة خشية ألا ينظر الأنصار في الأمور إلا من جانبٍ واحد هو جانبهم،^{١٦} ودار نقاشٌ طويل حاول البعض أن يصل فيه إلى حلٍّ وسط، فدعا «الحابب بن المنذر» إلى رأيٍ ثالث، هو إمكان اقتسام السيادة، أو تعدد الإمارة؛ أي أن يكون هناك خليفتان، وذلك حين قال: «منا أمير ومنكم أمير»،^{١٧} وكثر اللغط، وتعالّت الأصوات على حد قول ابن كثير،^{١٨} «وما درى الحاضرون في هذا الاجتماع أنهم يعقدون أهم «اجتماع» أو «مؤتمر» في تاريخ الإسلام كله، وما أشبهه بـ «جمعية وطنية» أو تأسيسية تبحث مصيرَ أمةٍ لأجيالٍ عديدة لاحقة، وتضع دستوراً يكون أساساً لحياتها في المستقبل ...»،^{١٩} إلى أن حسم عمر بن الخطاب النقاش بحُججٍ قوية، منها أن رسول الله أمر أبا بكر أن يؤم الناس، و«أنه ثاني اثنين إذ هما في الغار»،

^{١٤} هي ظلة كانت بالقرب من دار «سعد بن عباد» كانوا يجتمعون تحتها — وكانت له الرئاسة.

^{١٥} د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول، ص ٣٥٢، مكتبة النهضة، ط ١٣، عام ١٩٩١م.

^{١٦} أحمد أمين، «فجر الإسلام»، ص ٢٥٢، وانظر في حجج الفريقين بالتفصيل، ص ٢٥٢-٢٥٣، ط ١٤، عام ١٩٨٦م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

^{١٧} د. محمد ضياء الدين الرئيس، «النظريات السياسية الإسلامية»، ص ٢٥، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٥٢م.

^{١٨} ابن كثير، «البداية والنهاية»، المجلد الخامس، ص ٢١٦، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٨٥م.

^{١٩} د. محمد ضياء الدين الرئيس، «النظريات السياسية الإسلامية»، ص ٢٣، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٥٢م.

ثم تساءل في براءة: «من منكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟» فقالت الأنصار: «نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر!»،^{٢٠} فقال: «ابسط يدك يا أبا بكر نبايعك»، فبسط يده فبايعه! ثم بايعه المهاجرون والأنصار تحت السقيفة فيما يُسمى بالبيعة الأولى أو البيعة الخاصة أو الصغرى، وقد وصف الأستاذ ماكدونالد B. D. Macdonald اجتماع السقيفة بقوله:

«إن هذا الاجتماع يُذكَرُ إلى حدِّ بعيدِ بمؤتمرٍ سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة.»^{٢١}

ثم وقف أبو بكر في اليوم التالي — فيما يُسمى بالبيعة العامة — خطيباً يُلقي على الناس بياناً يحدِّد فيه برنامجه السياسي:

«أيها الناس، إني قد وليتُ عليكم، ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أزيح عنه علته إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيفٌ حتى أخذَ الحقُّ منه إن شاء الله...»^{٢٢}

ورغم نجاح الخليفة الأول بالأغلبية المطلقة، فقد كانت هناك ضروبٌ كثيرة من المعارضة، ويُحاول البعض إخفاءها دون أن ندري لذلك سبباً، مع أنها ظاهرةٌ صحية، وكأن أي ضربٍ من المعارضة أو الرأي المخالف شذوذاً لا يجوز ذكره! كانت هناك آراءٌ معارضة لاختيار أبي بكر؛ فلم يبايعه «سعد بن عباد» وخرج إلى الشام، وكذلك الزبير بن العوام (ابن عمّة الرسول)، وكذلك علي بن أبي طالب، الذي قال لأبي بكر معترضاً: «لقد أفسدت علينا أمرنا، لم تستشر، ولم تَرَعَ لنا حقاً...!»^{٢٣} ولم يغضب أبو بكر أو يفعل، أو يجد في هذا القول «جريمة لا تُغتفر!»، بل أجاب في هدوء الرجل «الديمقراطي» الذي يتقبل الرأي الآخر بصدورٍ رحب: «بلى! ولكنني خشيتُ الفتنة، وكان للمهاجرين والأنصار يوم السقيفة خطبٌ طويل، ومجازبة في الإمام...» على ما

^{٢٠} ابن كثير، «البداية والنهاية»، المجلد الخامس، ص ٢١٦.

^{٢١} نقلاً عن د. محمد ضياء الدين الريس، في كتابه السالف الذكر، ص ٢٤.

^{٢٢} ابن كثير، «البداية والنهاية»، المجلد الخامس، ص ٢١٨؛ وتاريخ الخلفاء، ص ٦٩.

^{٢٣} المسعودي، «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، المجلد الثاني، ص ٣٠٧.

يروى المسعودي،^{٢٤} وقيل إن علياً بايعه بعد موت فاطمة بعشرة أيام، وقيل بعد وفاة النبي بسبعين يوماً، وقيل بعد ثلاثة أشهر أو سنة، وقيل غير ذلك.^{٢٥} وعلى الرغم من أن خلافة أبي بكر لم تستمر أكثر من عامين وثلاثة أشهر كانت الدولة فيها لا تزال تتخلق، فإنها وضعت الكثير من البذور الديمقراطية المهمة:

(١) فأبو بكر لم يتولَّ الحكم بحد السيف، على نحو ما فعل الأمويون والعباسيون فيما بعد، وإنما بعد نقاشٍ ديمقراطي حر كانت فيه حرية الرأي مكفولة للجميع، فدار بين الفريقين نقاشٌ طويل أدلى فيه كل فريقٍ بدلوه، وعرضَ حُججه في الهواء الطلق.

(٢) كانت هناك معارضةٌ حقيقية؛ فبعض المسلمين رفض أن يبايع أبا بكر، والبعض الآخر بايعه بعد فترةٍ طويلة! دون أن يكون «المعارض» شاذاً أو هادماً للنظام أو متآمراً... إلى آخر الألقاب التي ظهرت بعد ذلك، واستمرت معنا حتى الآن.

(٣) في خطابه بعد البيعة، وضع أبو بكر أساساً مهماً من أسس الديمقراطية، وهو مراقبة الشعب للحاكم ومحاسبته إن أخطأ، وذلك يعني بالطبع أن بقاء الحاكم رهن بسيرته وبرضا الناس عنه!

(٤) نحن أمام نظامٍ جديد للحكم لا يزال يتشكَّل، بعد عهد النبوة؛ فليس هناك لقبٌ معروف للحاكم، أو اسمٌ متفق عليه من الجميع.

(٥) ولك أن تقول الشيء نفسه بالنسبة لدخل الحاكم أو راتبه، فمن أين ينفق؟ وكم من المال يأخذ؟ تلك مسألة بالغة الأهمية ظهرت في عهد أبي بكر وعمر، ولم تظهر بعد ذلك قط؛ إذ كان بيت المال هو بيت الخليفة أيضاً، فلم يحدث أن حدّد مبلغ من المال — بعد عهد الخلفاء الراشدين — للخليفة الأموي أو العباسي أو من جاء بعد ذلك طوال التاريخ الإسلامي؛ فهو من حقه أن يغرفَ من بيت المال كما يشاء.

أما فيما يتعلق بلقب الحاكم، فبعد أن بُويع الصديق ناداه بعض الناس «يا خليفة الله!»، لكن أبا بكر نهى عن ذلك، وقال: «لستُ خليفة الله، لكني خليفة رسول الله... لأن الاستخلاف حقٌّ في الغائب، أما الحاضر فلا.»^{٢٦}

^{٢٤} المرجع السابق، ص ٣٠٨، وانظر أيضاً عمر فروخ «تجديد التاريخ»، ص ١٤٢، دار الباحث ببيروت، عام ١٩٨٠م.

^{٢٥} مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثاني، ص ٣٠٩.

^{٢٦} مروج الذهب، المجلد الثاني، ص ٣٠٩.

أما فيما يتعلق براتبه، فلما بُوع الخليفة الأول أصبح وعلى ساعده أبرأد وهو ذاهب إلى السوق، فالتقى به عمر وسأله: أين تذهب؟ قال أبو بكر: إلى السوق، فقال: وماذا تصنع في السوق، وقد وليت أمر المسلمين؟! قال أبو بكر: فمن أين أُطعم عيالي؟ فقال: انطلق يفرض لك أبو عبيدة، ففرضوا له قوت رجل من المهاجرين وكسوة للشقاء وأخرى للصيف ... إلخ.^{٢٧}

مرة أخرى لا بد أن نضع في أذهاننا أن نظام الحكم في هذا العهد المبكر كان يتخلق ويتشكّل، بعد عهد النبوة لا قياس عليه، ويسير سيراً حثيثاً نحو بناء الدولة وقيام حكومة لم يعرفها العرب في الجاهلية، «فلم يكن للعرب نوع من الحكومات المعروفة الآن، ولم يكن لهم قضاءٌ يحتكمون إليه، أو شرطةٌ تقرّر الأمن والنظام، أو جيشٌ يدرأ عنهم الأخطار الخارجية ... إلخ»،^{٢٨} «فهذه كلها أمورٌ جديدة أضف إليها: كيف يتولى الحاكم؟ كيف يكون لقبه؟ كيف يُحاسب على أعماله؟! كيف يتحدّد راتبه؟! كيف تكون «البيعة»؟^{٢٩}

ولما أحسّ أبو بكر أنه مُوشكٌ على لقاء ربه جمع الناس، وقال لهم: «إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا ميتاً لما بي من مرض، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحلّ عنكم عقدتي، وردّ عليكم أمركم، فأمرُوا عليكم مَنْ أحببتمْ ...»^{٣٠} ومعنى ذلك أن أبا بكر، عندما شعر بقرب وفاته دعا الناس إلى اختيار حاكم جديد، يرتضون حكمه ونزاهته دون أن يفرض عليهم أحداً، وهو يرى أن بيعته انتهت وهم في حلٍّ منها، غير أن المسلمين بعد أن تشاوروا في الأمر لم يستطيعوا الإجماع على

^{٢٧} تاريخ الخلفاء، ص ٧٨، وقد روى البعض أنهم جعلوا له «ألفين» فقال: زيدوني فإن لي عيالاً، وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة، أو كانت ألفين وخمسمائة، ولا يعيننا أن نعرف بالدقة كم جعلوا لأبي بكر، لكن الذي يعيننا هو أن المسلمين في عهد أبي بكر وضّعوا هذا المبدأ؛ أي تقدير راتب للخليفة هو وأهله، حتى يتفرغ لخدمة الأمة وإدارة شؤونها، لكن المبدأ لم يتطوّر بعد ذلك في عهد الأمويين والعباسيين!

^{٢٨} د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول، ص ٤٦.

^{٢٩} من الخطأ أن نقارن بين «البيعة» و«العقد الاجتماعي»؛ ذلك لأن البيعة حقيقة تاريخية، أما العقد الاجتماعي فهو افتراض عقلي لبناء الكيان السياسي.

^{٣٠} تاريخ الخلفاء، ص ٧٨، ولا يفهم من العبارة أن الخليفة يظل حاكماً حتى نهاية حياته؛ إذ الأمر متروك لرضا الناس وموافقتهم.

إسناد الحكم إلى واحدٍ منهم، فرجعوا إليه ووكلوه في أن يختار لهم مَنْ يرى فيه صلاحًا وخيرًا للأمة، فطلب إمهاله حتى ينظر في الأمر وراح يُجري مشاوراته مع أولي الأمر، وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار معًا، فجعل يدعوهم واحدًا بعد الآخر، ليقف على آرائهم في هذا الأمر الخطير، ثم خرج عثمان ليعلن على المسلمين أن الرأي قد استقرَّ على ترشيح عمر بن الخطاب، وسألهم إذا كانوا يقبلون مبايعته، فأقبل أكثرهم على بيعته، ولم يحاول أحدٌ فرض رأيه على من رفض البيعة.

والحق أن أبا بكر عندما رشَّح عمر بن الخطاب، وضع مبادئ أساسية في الحكم «الديمقراطي» بعضُها جديدٌ تمامًا، عندما قال في كتابه: «إني استعملتُ عليكم عمر بن الخطاب، فإن برَّ وعدل فهذا علمي به، وإن جارَ وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردتُ...»

ويلاحظ في اختيار عمر بن الخطاب أمران خطيران:

الأول: أن أبا بكر علق خلافة عمر على رضا الناس.

الثاني: أن أبا بكر لم ينتخب أحدًا من أبنائه أو أقاربه.^{٣١}

فضلاً عن أن أبا بكر لم يعلن أن عمر لا يُخطئ، بل قال: «إن برَّ وعدل» فهذا ما أعرُفه عنه، وإن جارَ وتغيَّر سلوكه، فهو احتمال لا يعلمه إلا الله. وعندما تولى عمر الخلافة حدَّد سياسته في هذه العبارة الجامعة:

«ألا مَنْ رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقومه، ما أنا إلا أحدكم، منزلتي منكم كمنزلة وليِّ اليتيم منه ومن ماله...»

وقد كان عمرُ شخصيَّةً فذة، فمثلاً لم يكن هناك قضاءٌ في عهد أبي بكر، «ولكن عندما تولى أبو بكر الخلافة أسند القضاء إلى عمر بن الخطاب، فظل سنتين لا يأتيه متخاصمان لما عُرف به من الشدة والحزم.»^{٣٢}

وفي بداية عهد عمر ظهرت مشكلة تسمية الحاكم مرةً أخرى، فبِمَ ينادونه؟ قال له المغيرة: يا خليفة الله.

^{٣١} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول، ص ٣٥٥.

^{٣٢} المرجع نفسه، ص ٣٩٥.

قال له عمر: ذاك نبي الله داود.

فقال: يا خليفة رسول الله.

قال: ذلك صاحبكم المفقود.

قال: يا خليفة خليفة رسول الله.

قال: ذاك أمرٌ يطول ...

قال: يا عمر!

قال: لا تبخس مقامي شرفه، أنتم المؤمنون وأنا أميركم.

فقال المغيرة: يا أمير المؤمنين ...

وبذلك كان عمر أول من تلقب بهذا اللقب.

كذلك جمع عمرُ الناسَ بعد تولّيه وقال: كنتُ تاجرًا، وقد شغلتموني بأمركم هذا، فما ترون أن يحلَّ لي من المال؟ فقال عليٌّ: ما يصلحك ويصلح عيالك بالمعروف، ليس لك من هذا المال غيره، فقال «القول ما قال علي»، والذي يعنيننا هنا هو تحديد راتبٍ للخليفة يكفيه هو وأهله حتى يتفرَّغ لخدمة الأمة وإدارة شئونها، وهو أمرٌ حيوي حتى انفصلَ بين المال العام والخاص، وإن كان عمرٌ نفسه كان مثالاً نادرًا للحاكم الزاهد الناسك الذي يقول: «لا يحلُّ لي من مال الله إلا حُلَّتَان حُلَّةٌ للشتاء، وحُلَّةٌ للصيف، وقوتُ أهلي كرجلٍ من قريش ليس بأغناهم»^{٣٣}، ولك أن تقارن ذلك باستمتاع هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) بالكساء، حتى إنه «لم يلبس ثوبًا قط وعاد إليه ... حتى إن ملابسه لا يحملها إلا سبعمائةً بعيرٍ من أجلد ما يكون من الإبل وأعظم ما يُحمل عليها من الجمال ... وكان مع ذلك يتقللها! ولقد أحصى أحد الفقهاء والمقرِّبين من هشام — في خزائنه — بعد موته اثنتى عشرَ ألفَ قميص، وقيل لم يكن في ملوك بني مروان أعطر ولا ألبس من هشام، خرج حاجًا فحمل ثياب ظهره ستمائةً جملًا»^{٣٤}، وقارن:

«كان عمر يضع إزارًا فيه اثنتا عشرة رقعة، وكان في عام الرمادة لا يأكل إلا الخبز والزيت حتى اسودَّ جِلده، ويقول لنفسه: بئس الوالي أنا إن شبعْتُ والناس جِياع!»

^{٣٣} ابن كثير، «البيداء والنهاية»، المجلد السابع، ص١٣٨.

^{٣٤} د. حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص١٦٨-١٦٩، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١م.

إلى آخر تلك القصص الكثيرة التي رواها ابن كثير في البداية والنهاية، كما رواها غيره.^{٣٥}

«كان عمر إذا أراد أن ينهى الناس عن شيءٍ تقدم إلى أهله فقال: لا أعلمن أحدًا وقع في شيءٍ مما نهيتُ عنه إلا أضعفتُ له العقوبة.»^{٣٦}

وما يهمننا الآن أن هذه البداية الممتازة للحكم الإسلامي بذرت الكثير من البذور الديمقراطية، منها أن بيعة الحاكم مرهونة برضا الناس، وأن موافقة الشعب هي الأساس في بقاء حكمه ودوامه، ومنها أهمية رقابة الناس للحكام ومحاسبتهم وتوجيههم إن أخطأوا، فليس ثم تأليه للحاكم، وإنما هو بشرٌ يُخطئ ويُصيب، ومنها تحديد راتبٍ معيّن للحاكم؛ أي الفصل بين المال العام والخاص، ومنها حرية الفكر والتعبير عن الرأي، وحرية النقد والمعارضة لا بل والترحيب بها، حتى قال عمر لمن نقده: «ويلٌ لكم إن لم تقولوها، وويلٌ لنا إن لم نسمعها!» فالحرية في ذلك العصر الأول كانت مكفولة للأفراد، حتى كان من واجبات كل مجتهد أن يُبدي معارضته أو نقده لأخطاء غيره، حتى لو كان ذلك الغير هو الخليفة ذاته.^{٣٧} وقصة المرأة التي اعترضت عمر وهو ينهى عن المغالاة في المهور في إحدى خطبه في المسجد معروفة مشهورة حتى قال: «أصابت امرأة وأخطأ عمر!»^{٣٨}

ومن المبادئ الأساسية الأخرى التي وضعها عمر أنه كان يُحصي أموالَ عماله قبيل توليتهم، فإذا انتهت ولايتهم أحصى ثروتهم من جديد، وما زاد صدره وردّه إلى بيت المال، إلا إذا اتضح له أن هذه الزيادات أتت إلى العامل بطريقٍ مشروعة، وهو ما نُسميه الآن بإقرارات الذمة المالية والكسب غير المشروع ... إلخ.

غير أن هذه المبادئ الأساسية — لسوء الطالع — توقفت عند هذا الحد؛ فهذه البذور الديمقراطية البالغة الأهمية لم تنم، ولم تزدهر، بل ماتت بموتها اثنتا عشرة سنة،

^{٣٥} ابن كثير، المرجع السابق، ١٣٩.

^{٣٦} تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٣٩.

^{٣٧} د. عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي»، ص ٤٤-٤٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

عام ١٩٨٥م.

^{٣٨} المرجع السابق.

^{٣٩} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، ج ١، ص ٣٧٨.

عهد أبي بكر وعمر، اقترب فيها المثال من الواقع، وكاد أن يتحقَّق لولا أنه اعتمد على الشخصية الفذة للخليفة؛ ومن ثمَّ لم يتحول إلى قوانين ومؤسَّسات وقواعد عامة تحكم المدينة، فقُتلت المحاولة مع مقتل عمر!^{٤٠} وهذا ما كان يعنيه الجاحظ عندما امتدح عهد «أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وست سنين من خلافة عثمان، كانوا على التوحيد الصحيح، والإخلاص المحض، مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة، وليس هناك عملٌ قبيح، ولا بدعةٌ فاشية، ولا نزع يد من طاعةٍ ولا حسدٍ ولا غلٍ، ولا تأوُّل، حتى كان الذي كان من قتل عثمان ...»^{٤١}

بُويع عثمان سنة ٢٣هـ، فخطب في الناس خطبةً طويلة، غير أن «هذه الخطبة لا تُبيِّن لنا السياسة التي عوَّل عثمان على انتهاجها في إدارة شئون الدولة، وإنما هي عبارة عن نصائح تتعلق بالدين لا بالسياسة، كان عثمان لا يريد أن يلزَم نفسه بسياسةٍ خاصة يطمئن إليها المسلمون، وغيرهم من أهالي الدول الإسلامية في عهده ...»^{٤٢} وكان هذا أول خروج عن المثال! وفي خلافته عيَّن عثمان أقرباءه منهم عمه الحكم بن أبي العاص — وهو الذي طرده الرسول من المدينة — ومنهم الوليد بن عقبة أخو عثمان لأمه؛ الذي عيَّنه والياً على الكوفة، وكان يشرب حتى صلاة الفجر، فيصلي بالناس أربعاً!

وقد روينا قصته من قبل، وهو ممن أخبر النبي أنه من أهل النار! وعبد الله بن أبي سرح على مصر، ومعاوية على الشام، وعبد الله بن عامر على البصرة ... إلخ،^{٤٣} فكان هو الخروج الثاني عن المثال!

^{٤٠} وما يُقال هنا عن اعتماد الحكم على شخصية الحاكم، نزاهته هو، ضميره هو ... إلخ، لا على قوانين عامة مكتوبة، يُقال على عهد عمر بن عبد العزيز الذي لم يذم سوى سنتين فحسب (٩٩-١٠١هـ).

^{٤١} رسائل الجاحظ، ص ٢٣٩ (رسالة في النابتة)، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧م، وانظر أيضاً رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ص ١٣٩، مكتبة الخانكي، القاهرة.

^{٤٢} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، ج ١، ص ٢١٠.

^{٤٣} رفض الناس ما فعله عثمان من عزل كثير من الصحابة وتولية جماعة من أقربائه من بني أمية، وأغلظوا له في القول وطلبوا منه أن يعزل عماله ويستبدل غيرهم من السابقين ومن الصحابة حتى شقَّ عليه ذلك جداً. «البداية والنهاية لابن كثير»، ج ٧، ص ١٧٣.

• لم يكن يتحمل النقد؛ فحين سخر أبو ذر الغفاري عندما تساءل عثمان: أترون بأسا أن نأخذ مالا من بيت مال المسلمين فننقله فيما يقويننا من أمورنا ونعطيكموه؟ قال له عثمان: «ما أكثر أذاك لي! غيَّب وجهك عني فقد أذيتنا.» فخرج أبو ذر إلى الشام، فكتب معاوية إلى عثمان أن أبا ذر تجتمع إليه الجموع، ولا آمن أن يفسدهم عليك، فكتب إليه عثمان ليحمله على بعيرٍ عليه قنْبٌ يابس ويرسله إلى المدينة، وقد تسلَّخت بواطن أفخاذه!^{٤٤} وكان عمرو بن العاص أول الناصحين لعثمان بالاعتزال. وعندما خطب عثمان يسترضي الناس صاح به عمرو من صفوف المسجد: اتق الله يا عثمان؛ فإنك قد ركبتَ أمورا، وركبناها معك، فثب إلى الله نتب معك! وترك عثمان في المدينة ومضى إلى فلسطين وهو يقول: «والله إني إن كنت لألقى الراعي فأحرّضه على عثمان!»^{٤٥} فكان ذلك ثالث خروجٍ عن المثال!

• لم يحمل ولاته على التقشُّف، والبعد عن موطن التهمة والريبة كما فعل عمر، وكان هو نفسه غنياً ينعم بما ينعم به الأغنياء، يسكن في داره التي بناها في المدينة بالحجر والكلس ... وجعل أبوابها من الساج، واقتنى أموالاً وجناناً وعيوناً بالمدينة ... ويوم قُتل كان عنده من المال خمسون ومائة ألف دينار، وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائة ألف دينار، وخلف خيلاً كثيراً وإبلاً ...^{٤٦} فكان ذلك رابع خروجٍ عن المثال.

• لم يكن يقبل الشكوى من عماله، وكثيراً ما تدخل علي بن أبي طالب، يطلب منه التحقيق فيما يشكو منه الناس، ومن ذلك أنهم ضربوا واليه على الكوفة وهو سكران، وانتزعوا خاتمه وأتوا عثمان للشكوى، لكنه زجرهم ... إلخ،^{٤٧} واشتكى المصريون مما صنع ابنُ أبي سرح بهم «فخرج من أهل مصر سبعمائة رجل، فنزلوا بالمسجد وشكوا إلى الصحابة في مواقيت الصلاة، فقام طلحة بن عبد الله

^{٤٤} مروج الذهب، المجلد الثاني، ص ٣٤٤.

^{٤٥} المرجع نفسه، ص ٣٤٩.

^{٤٦} عباس محمود العقاد، «عبقرية علي»، ص ٥٧، مكتبة نهضة مصر، بالفجالة.

^{٤٧} المرجع نفسه، ص ٣٤١-٣٤٢.

فكلم عثمان بكلام شديد! فأرسلت عائشة رضي الله عنها إليه فقالت: تقدّم إليك أصحابُ محمد ﷺ، وسألوك عزلَ الرجلِ فأبيت ... إلخ.^{٤٨} فكان ذلك خامسَ خروجٍ عن المثال، وعندها «لم يبقَ أحدٌ في المدينة إلا حنق على عثمان». على ما يقول السيوطي.^{٤٩} ثار الناس عليه، وتجمهروا حول قصره «وكانت مدة حصار عثمان في داره أربعين يوماً أو أكثر قليلاً...»^{٥٠} طلبوا منه أحد أمورٍ ثلاثة؛ إما أن يعزلَ نفسه أو يسلمَ إليهم مروان بن الحكم، أو يقتلوه.^{٥١} لكنه رفض العروض الثلاثة أن يسلم قريبه، أو أن يستقيل، وقال عبارته الشهيرة «ما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله.»^{٥٢} وكان ذلك أولَ إعلانٍ بأن عباءة الخلافة يرتديها الحاكم بتفويضٍ من الله، فلا يخلعها بناءً على طلب الناس! «وكتب إلى معاوية بالشام، وإلى ابن عامر بالبصرة وإلى أهل الكوفة يستنجدهم في بعث جيشٍ يطرد هؤلاء من المدينة...»^{٥٣} وكان ذلك سادسَ خروجٍ عن المثال!

وهكذا نتبين أن حال الدولة الإسلامية قد تغيّرت في عهد عثمان، وأن هذا التغيّر أثار روحَ المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها، وبعث على التمرد عليها في المدينة، وفي جميع الأمصار.^{٥٤} وكانت الثورة، وتسوّر الناس الدار، وأحرقوا الباب، ودخلوا عليه، وكان منهم محمد بن أبي بكر الذي أمسك بلحيته وهو يقول: «على أي دين أنت يا نعتل؟»^{٥٥} قال: على دين الإسلام ولست بنعتل، ولكني أمير المؤمنين، فقال: غيّرت كتاب الله، وإنا لا نقبل

^{٤٨} المرجع نفسه ص ٣٤٥-٣٤٦.

^{٤٩} تاريخ الخلفاء، ص ١٥٧، وانظر الحوار الذي دار بينه وبين علي بن أبي طالب لتعيينه أقرابه «البدائية والنهاية»، ج ٧، ص ١٧٥-١٧٦.

^{٥٠} تاريخ الخلفاء، ص ١٥٨.

^{٥١} البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٩٨.

^{٥٢} المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

^{٥٣} المرجع نفسه، ص ١٩٢.

^{٥٤} د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، المجلد الأول، ص ٢٩٣.

^{٥٥} نعتل: الشيخ الأحمق، ونعتل رجلاً من أهل مصر كان طويل اللحية، قيل إنه كان يشبه عثمان، وشاتمو عثمان كانوا يسمونه نعتلاً. لسان العرب، لابن منظور، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت.

أن نقول يوم القيامة: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (الأحزاب: ٦٧)،^{٥٦} وفي حديث عائشة «اقتلوا نعتلاً، قتلَ الله نعتلاً! تعني عثمان، وكان هذا منها لما غاضبته وذهبت إلى مكة».^{٥٧}

وهكذا كان الحُكم يتحول شيئاً فشيئاً من الخلافة إلى الملك، ومن هنا فقد كان «العقاد» على حق تماماً عندما قال:

«كان الموقف بين الخلافة والملك ملتبساً متشابكاً في عهد عثمان، كان نصفه ملكاً ونصفه خلافة، أو كان نصفه إمارة دنيوية ... وهكذا تقابل الضدان اللذان لا يتفقان، وبلغ الخلاف مداها».^{٥٨}

ومن هذا فإن الأستاذ العقاد يذهب إلى تصوّر الخلاف التالي بين علي ومعاوية، على أنه صراعٌ بين الخلافة والنظام الملكي، أو بين الخلافة الدينية والدولة الدنيوية يقول:

«لم تكن المسألة خلافاً بين علي ومعاوية على شيءٍ واحد ينحسم فيه النزاع بانتصار هذا أو ذاك ... ولكنها كانت خلافاً بين نظامين متقابلين متنافسين؛ أحدهما يتمرد ولا يستقر، والآخر يقبل الحكومة كما استجدت ويميل فيها إلى البقاء والاستقرار ... أو هي كما كانت صراعاً بين الخلافة الدينية كما تمثلت في علي بن أبي طالب، والدولة الدنيوية، كما تمثلت في معاوية بن أبي سفيان».^{٥٩}

ولقد حسمت الدولة الأموية الموقف تماماً، فقضت نهائياً على البذور الديمقراطية ومنعتها من النماء، وأخذت النزعة الاستبدادية في الإقبال بل والإيغال! وتشبه خلفاء بني أمية بالملوك وأبوتهم، فكان قصر الخليفة في دمشق غاية في الأبهة، وقد ازدانت جدرانها بالفسيفساء، وأعمدته بالرخام والذهب، وسقوفه بالذهب المرصع بالجواهر، ولطفت جوه النافورات، والمياه الخارجية والحدائق الغناء، بأشجارها الظليلة الوارفة، وكان الخليفة

^{٥٦} البداية والنهاية، ج٧، ص١٩٣.

^{٥٧} لسان العرب، لابن منظور، المجلد الحادي عشر.

^{٥٨} عباس محمود العقاد، «عبقريّة علي»، ص٥٦، مكتبة نهضة مصر، بالفجالة.

^{٥٩} عباس محمود العقاد، «عبقريّة علي»، ص٥٥.

يجلس في البهو الكبير، وعلى يمينه أمراء البيت المالِك، وعلى يساره كبار رجال الدولة ورجال البلاد، ويقف أمامه من يريد التشرُّف بمقابلته من رسل الملوك وأعيان البلاد، ورؤساء النقابات والشعراء والفقهاء وغيرهم.^{٦٠} وهكذا حدث الانفصال التام بين الواقع والمثالي.

ثالثاً: من الخلافة إلى الملكية المستبدة

أما أن الأمويين استولوا على الملك عَنوة، فهذا ما يقوله معاوية صراحةً ودون موارد؛ فهو عندما قَدِمَ إلى المدينة عام الجماعة تلقَّاه رجال قريش فقالوا:

«الحمد لله الذي أعزَّ نصرِك، وأعلى كعبِك.» لكنه لم يُرد عليهم، حتى صعد المنبر فقال: «أما بعدُ فإنِّي والله ما وليتُها بحبِّةٍ علمتُها منكم، ولا مسرَّةٍ بولائتي، ولكني جالدتُكم بسيفي هذا مجالدةً...»^{٦١}

فهو منذ البداية ينفي أنه تولى الحكم برضا الناس، بل ويستخف بهذا الرضا، ثم استمر في خطبته مُعلنًا انفصال الواقع عن المثالي تمامًا، عندما يقول إنه حاول السير على طريق أبي بكر وعمر لكن نفسه أبت:

«ولقد رُضتُ لكم نفسي على عمل أبي قحافة، وأردتُها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفارًا شديدًا.»^{٦٢}

ولماذا يسير على نهج غيره وقد ملك ناصية الدنيا والدين؟: «أيها الناس اعقلوا قولي، فلن تجدوا أعلم بأمر الدنيا والآخرة مني!»^{٦٣} وكثرت الأحاديث النبوية التي

^{٦٠} د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول، ص ٤٣٨-٤٣٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩١م.

^{٦١} العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الرابع، ص ١٧٠، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، عام ١٩٨٧م.

^{٦٢} المرجع نفسه، ص ١٧١.

^{٦٣} البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٤، وانظر أيضًا د. محمد ماهر حمادة، «الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي»، ص ١٢٧، مؤسسة الرسالة، دار النفائس، بيروت.

تدعم مُلكه،^{٦٤} على نحو ما سيقوم الشعراء فيما بعدُ بتدعيم مُلك خلفائه وإضفاء صفة القداسة عليهم!

لقد وضع الأمويون منذ بداية حكمهم ثلاثَ نظرياتٍ تَبَرَّر استيلاءهم على السلطة:
الأولى: أن الخلافة حَقٌّ من حقوقهم، وأنهم ورثوها عن عثمان بن عفان لأنه نالها بالشورى، ثم قُتِلَ ظلمًا، فخرَجَت الخلافة منهم، وانتقلت إلى غيرهم فقاتلوا حتى استردُّوها، ولقد عبَّر الشعراء عن هذه الفكرة فقال الفرزدق لعبد الملك بن مروان:

تراث عثمان كانوا الأولياء له سربال ملكٍ عليهم غير مسلوب

ويقول للوليد:

كانت لعثمان لم يظلم خلافتها فانتتهك الناس منها أعظم الحرم

وغير ذلك كثير مما قاله الأخطل لبشر بن مروان، وما قاله الفرزدق أيضًا لهشام بن عبد الملك ... إلخ.^{٦٥}

الثانية: أنهم أشاعوا في أهل الشام، بصفة خاصة، أنهم استحقُّوا الخلافة لقرابتهم لرسول الله ﷺ؛ فقد كان الشيوخ من أهل الشام يقسمون لأبي العباس السفاح أنهم ما علموا لرسول الله قرابة، ولا أهل بيت يرثونه غير بني أمية، حتى وليتم خلافة ... على ما يروي المسعودي.^{٦٦}

^{٦٤} مثل: «اللهم علِّم معاوية الكتاب والحساب وقِه العذاب» و«اللهم اجعل معاوية هاديًا مهديًا واهد به»، و«لا تذهب الأيام والليالي حتى يملك معاوية» و«إن ملكت فأحسن» ... إلخ، وانظر لابن كثير، «البداية والنهاية»، ج ٨، ص ١٢٤، وص ١٢٥-١٢٦ وص ١٣٤ ... إلخ.

^{٦٥} راجع نماذج كثيرة من هذا الشعر في كتاب الدكتور حسين عطوان، «الأمويون والخلافة»، ص ١٣-١٥، دار الجيل، عام ١٩٨٦ م.

^{٦٦} مروج الذهب، المجلد الثالث، ص ٤٣، وقد عبَّر الشاعر عن ذلك بقوله:

أيها الناس اسمعوا أخبركم عجبًا زاد على كل عجب
عجبًا من عبد شمس أنهم فتحوا للناس أبواب الكذب
ورثوا أحمد فيما زعموا دون عباس بن عبد المطلب

الثالثة: ثم استقروا على النظرية التي حكموا على أساسها، ودعموا بها ملكهم الاستبدادي، وهي أن الله اختارهم للخلافة وآتاهم الملك، وأنهم يحكمون بإرادته، ويتصرفون بمشيئته، وأحاطوا خلافتهم بهالة من القداسة، وأسبغوا على أنفسهم كثيراً من الألقاب الدينية؛ فقد كان معاوية في نظر أنصاره «خليفة الله على الأرض»، و«الأمين والمأمون»، و«إمام الإسلام».^{٦٧}

ولكي يؤكدوا هذه النظرية الأخيرة أشاعوا مذهب الجبر؛ فالسلطة يتم تحديدها من الله، وليس للناس فيها رأيٌ ولا مشورة، والخليفة هو «خليفة الله» (ابتداء من عبد الملك بن مروان)، وأن على الناس الاستسلام والطاعة.^{٦٨} وكان زياد بن أبي سفيان الذي عيّنه معاوية والياً على البصرة أول من بشر بهذا المذهب،^{٦٩} يقول في خطبته المسماة «البراء» التي أعلن فيها أن الله اختارهم للخلافة، وأنهم يحكمون بقضائه ويعملون بإذنه:

«أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونزود عنكم بفيء الله الذي حوّل لنا؛ فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولينا...»^{٧٠}

ولقد تبارى الشعراء في دعم هذه النظرية الثالثة وشرحها، وأعني بها «نظرية التفويض الإلهي» لبني أمية لكي يمارسوا الحكم؛ فهم أجدرُّ الناس به وأقدرُّهم عليه، من ذلك قول الأخطل لعبد الملك بن مروان:

^{٦٧} د. حسين عطوان، «الأمويون والخلافة»، ص ١٩-٢٢١، دار الجيل، عام ١٩٨٦ م.
^{٦٨} د. عبد العزيز الدوي «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي»، في كتاب «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، ص ١٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦ م.
^{٦٩} «ومن هنا فقد أيّدت الدولة الأموية مذهب الجبرية عند الجهم بن صفوان، وحاربت مذهب الحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي». د. حسن حنفي، «الجزور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في الكتاب السابق، ص ١٨٣.
^{٧٠} العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الرابع، ص ١١٩-٢٠١.

في العالم الإسلامي

وقد جعل الله الخلافة فيكمُ بأبيض، لا عاري الخوان ولا جذب
ولكن رآه الله موضعَ حقها على رغم أعداء وصدادة كذب^{٧١}

وقوله لبشر بن مروان:

أعطاكمُ الله ما أنتم أحقُّ به إذ الملوك على أمثاله اقترعوا

وقول جرير لعبد الملك مؤكداً أن الله حياه الخلافة لأنه أحق بها وأجدر:

الله طَوَّقَكَ الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديلُ
ولَّى الخلافة والكرامة أهلها فالملك أفيحُ والعطاءُ جزيلُ

وقوله له أيضاً:

أنت الأمينُ أمينُ الله لا سرف أنت المبارك يهدي الله شيعته
فيما وليت ولا هيابة ورع^{٧٢} يا آلَ مروانَ إن الله فضلكم
إذا تفرقت الأهواءُ والشيع إذاً فضلًا عظيمًا على من دينه البدع

وقوله أيضاً:

والله قدَّر أن تكون خليفة أعطاك ربك من جزيل عطائه
خير البرية وارتضاك المرتضي مُلْكًا كعوب قناته لم تُرفِض^{٧٣}

وقول الفرزدق له جازماً أن الله جعل له الخلافة ونصره على أعدائه نصرًا عزيزًا:^{٧٤}

^{٧١} الصدادة تعني: المعارضون، والخوان ما يُوضع عليه الطعام.

^{٧٢} الورع: الجبان.

^{٧٣} أي ملْكًا لا تنكسر عصاته.

^{٧٤} ويروي المسعودي في «مروج الذهب»، ج٣، ص٧٦، أن عبد الله بن مازن دخل على يزيد بعد وفاة معاوية وهو ينشد:

الطاغية

فالأرض لله ولأها خليفته وصاحبُ الله فيها غيرُ مغلوب
فأصبح الله وليَّ الأمر خيرهم بعد اختلافٍ وصدعٍ غير مشعوب

ومنها أيضًا قول جرير للوليد بن عبد الملك مصرحًا أن الله اصطفاه للخلافة، ورفع قومه على غيرهم بكثرة محامدهم ومحاسنهم:

يكفي الخليفة أن الله سربله سربالَ مُلكٍ به تُزجى الخواتيمُ
يا آلَ مروان إن الله فضلكم فضلًا قديمًا وفي المسعاة تقديمُ

وقوله له مجاهرًا بأن الله آتاه الخلافة:

ذو العرش قدر أن تكون خليفة مُلكتَ فاعلُ على المنابرِ واسلم

وقول الفرزدق له معلنًا أن الله جعل له الخلافة ودُفعت إليه دفعا:

حباك بها الله الذي هو ساقها إليك فقد أبلاك أفضلَ ما يُبلي

وهناك عشرات من الشعراء الآخرين منهم الأحوص، وعدي بن الرقاع، وكثير بن عبد الرحمن الذي أعلن صراحة أن الأمر في مسألة الخلافة وتعيين الحاكم، يقدره الله وليس للأمة فيه رأي ولا للناس مشورة:^{٧٥}

الله أعطاك التي لا فوقها وقد أراد الملحدون عوقها
عك فيأبى الله إلا سوقها إليك حتى قلدوك طوقها

فيقول له يزيد: ادنُ مني يا ابن مازن! حتى جلس قريبًا منه! وعلينا أن نلاحظ وصف المعارضين بالإلحاد والزندقة، وهي التهمة التي ستتكرر كثيرًا لقتل أي معترض أو مفكرٍ يمكن أن يكون له رأيٌ مخالف! ولنلاحظ أيضًا ترحيب الخليفة، وكان لا يزال في مرحلة الحزن على والده، بإضفاء القداسة على شخصه الكريم! وانظر أيضًا البداية والنهاية، ج ٩، ص ٧٥.

^{٧٥} ومن هنا فإن كل من يقول إن «السيادة الأموية» وإنها مصدر للسلطات، ولا بقاء للحاكم إلا برضاها، وليس للخليفة عند المسلمين أي صفة تقديس ... إلخ، د. محمد يوسف موسى، ص ١٢٣، و١٣٢-١٣٣، إنما يخلط في حديثه بين الواقع والمثال!

وما الناس أعطوك الخلافة والتقى ولا أنت فاشكره يُثبِّك مُثيبٌ

ولقد أطلنا في عرض بعض هذه النماذج،^{٧٦} لنؤكد أمرين:

الأول: أنه مع الدولة الأموية سوف تبدأ نعمة التفويض الإلهي في الظهور، وهي التي سوف تتأكد بوضوح تام عند العباسيين، حتى يقول المنصور بصراحة ووضوح: «أنا سلطان الله في أرضه...!» ويرفع الشعراء أيضًا من نعمة التقديس إلى التأليه، فلا يجد ابن هانئ الأندلسي (٩٣٨-٩٧٣م) بعد ذلك أيَّ حرج في أن يقول للخليفة الفاطمي المعز لدين الله:^{٧٧}

ما شئتَ لا ما شاءتِ الأقدارُ فأحكَمَ فأنت الواحدُ القهارُ
وكأنما أنتَ النبيُّ محمدُ وكأنما أنصارُك الأُنصارُ

وأن يقول أيضًا:

ندعوه منتقمًا عزيزًا قادرًا غفَّار موبقة الذنوب صفوحًا
أقسمتُ لولا أن دُعيتَ خليفةً لدُعيتَ من بعد المسيحِ مسيحًا

الثاني: أن استعداد الشرقيين لتأليه الحاكم ليس وليد اليوم، وإنما هو أمرٌ موغلٌ في القدم منذ أن كان فرعون هو الإله، أو هو ابن الإله، الذي لا راد لقضائه؛ فهو يعرف كل شيء بما في ذلك مصلحة الشعب نفسه، ثم مرورًا بالعصر الوسيط حيث الخليفة الذي عينه الله بحكمته ليسوس الناس ويروضهم لما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، إلى أن اخترعنا فكرة الزعيم الأوحده، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والمهّم الذي يأمر فيطاع؛ لأنه يعبر عن مصالح الناس ويعرفها خيرًا

^{٧٦} وهي بصفة عامة مأخوذة من كتاب الدكتور حسين عطوان السالف الذكر، وقد عرض لنماذج أخرى كثيرة من الشعر الأموي، قارن ص ٣٠-٤٧.
^{٧٧} ومع ذلك قُتل غيلة وهو في طريقه إلى مصر.

منهم! والذي استعار صفةً من صفات الله ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾! وهو العليم بكل شيء، الذي يسمع كل شيء بأجهزته البارعة في التنصت، ويرى كل شيء من خلال عيونه المبتوثة في كل مكان! ... وهكذا نشأت بيننا زعامة تُجِبُّ المؤسَّسات وتعلو على الرقابة وتتجاوز المحاسبة والمراجعة، فلمَ الدهشة والعجب؟

وطدَّ معاوية ملكه، وقضى على معارضيه، ولم يتورَّع عن أن يستخدم في سبيل هذه الغاية أخطَّ السبل من قتلٍ وغدرٍ ورشوةٍ وخيانة ...! فقد «أثَّهم سيدنا معاوية بقتل سيدنا الحسن بن علي رضي الله عنهما بالسم الذي دُسَّ له عن طريق زوجته جعدة بنت الأشعث»، وقد كان معاوية دسَّ إليها: «أنك إن احتلتِ في قتل الحسن، وَجَّهْتُ إِلَيْكَ بمائة ألف درهم، وزوَّجْتُكَ من يزيد! فكان ذلك الذي بعثها على سمِّه، فلما مات، وقَّى لها معاوية بالمال، وأرسل لها: إنا نُحب حياة يزيد، ولولا ذلك لوفَّينا لك بتزويجه ...» وليست هذه هي الحادثة الوحيدة «فقد أثَّهم سيدنا معاوية بقتل الأشتر بدسِّ السم في طعامه ... وأثَّهم سيدنا معاوية بقتل حجر بن عدي الكندري ... وأثَّهم سيدنا معاوية بقتل عبد الرحمن بن خالد ... إلخ.»^{٧٨}

«وسيدنا معاوية هو أول من جعل الخلافة ملكيةً وراثيةً في أسرته دون أن يكثرث برأي الآخرين!» فأصبح الحاكم مستبدًا يستمد سلطته من التفويض الإلهي لا من الناس، ويُرسِّي قواعدها بقوة السيف وحده! وهو نفسه قد صرَّح بوضوح بأنه لم يتولَّ الخلافة بمحبة الناس ورضاهم، «بل جالدتكم بسيفي هذا مجالدة!» وكان عماله مثله؛ فعندما أرسل إليهم يطلب رأيهم في أمر أخذ البيعة ليزيد «ولياً للعهد»، قام يزيد بن المقنع، فلخَّص الموقف الأموي من الخلافة في عبارةٍ موجزةٍ بليغةٍ عندما جمع فأوعى!

قال:

«أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية ...

«فإن هلك، فهذا» وأشار إلى يزيد.

«فمن أبقى، فهذا» وأشار إلى سيفه!

فقال له معاوية: «اجلس؛ فإنك سيد الخطباء!»^{٧٩}

^{٧٨} محمود شاكر، «التاريخ الإسلامي»، ج ٤، ص ٢٢، المكتبة الإسلامية، بيروت، عام ١٩٩١ م.

^{٧٩} العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الخامس، ص ١١٩، دار المكتبة العلمية، بيروت، عام ١٩٨٧ م.

ثم راح يأخذ البيعة ليزيد على مضيض من الناس، وعندما قال قائلٌ منهم «إني أبايع وأنا كارهٌ للبيعة!» قال له معاوية: «بايع يا رجل، فإن الله يقول ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١١٩)، ثم كتب إلى مروان بن الحكم عامله على المدينة «أن ادع أهل المدينة إلى بيعة يزيد؛ فإن أهل الشام قد بايعوا.»^{٨٠} وأصبحت البيعة مجرد إجراءٍ شكلي أقرب ما يكون إلى «الاستفتاءات» العصرية التي يُجريها الرؤساء في بلادنا وتكون نتيجتها ٩٩,٩٪، ولا أدلَّ على ذلك من وقعة الحرة «الشهيرة — تلك النقطة السوداء في تاريخ يزيد، وما أكثر النقاط السوداء في تاريخه — التي قُتل فيها خلق من الصحابة، ونُهبت المدينة، وافتُضَّ فيها ألف عذراء، وإنا لله وإنا إليه راجعون!»^{٨١} وكان قائدُ يزيد «مسلم بن عقبة المري» يأخذ البيعة من أهل المدينة على أنهم «عبيد ليزيد، وسماها ننتة.» ومن قال: «أبايعه على سنة الله ورسوله ضرب عنقه بالسيف»،^{٨٢} وبعد أن استباححت جيوشُ يزيد المدينةَ ثلاثة أيام، وقُتل فيها خلقٌ كثير من الناس «من بني هاشم، وسائر قريش، والأنصار، وغيرهم من الناس»،^{٨٣} اتجهت جيوشه إلى مكة فرمت الكعبة بالمنجانيق من الجبال حتى انهدمت،^{٨٤} وذلك لإجبار الناس على السمع والطاعة، وعلى أن يكونوا عبيدًا لفرعون الصغير! مع الاعتذار للفراعنة الذين لم يكونوا قَط على هذا القدر من العتة! ولم يكن واحدٌ منهم كيزيد الذي لخصه المسعودي في هذه العبارة الجامعة:

«ليزيد أخبارٌ عجيبة ومثالبٌ كثيرة من شرب الخمر، وقتل ابن بنت الرسول، ولعن الوصي، وهدم البيت وإحراقه، وسفك الدماء، والفسق والفجور، وغير ذلك مما قد ورد فيه الوعيد باليأس من غفرانه!»^{٨٥}

^{٨٠} المرجع نفسه.

^{٨١} تاريخ الخلفاء، ص ٢٠٩، ولا يملك المرء إلا أن يقارن بين ما فعله يزيد في مدينة الرسول التي قال عنها «ومن أخاف المدينة أخافه الله ولعنته الملائكة»، وبين ما فعله صدام في دولة الكويت ... ليسأل نفسه من جديد: أليس تاريخنا موصولاً غير مقطوع!؟

^{٨٢} مروج الذهب، ج ٣ ص ٧٩.

^{٨٣} المرجع نفسه.

^{٨٤} مروج الذهب، الجزء الثالث، ص ٨٠.

^{٨٥} المرجع نفسه، ص ٨١.

ولا أظنك بحاجةٍ إلى أن تسألَ بعد ذلك عن موقف معاوية وابنه من المعارضين؛ فيكفي أن تعرف وقعة الحرة الشهيرة السالفة الذكر! والحقُّ أن المعارضة التي كان يطلبها عمر ويحثُّ الناس عليها، لم يُعد لها أثرٌ قط، بعد أن انفصل الواقع عن المثال تماماً، وإن المثال لم يتحول إلى قوانين ومؤسّسات هي التي تحكّم، وإنما اعتمد على شخصية الحاكم فحسب بحيث يموت بموته؛ ولهذا فإننا نجد معاوية — كما سيفعل كثيرون بعده — يوصي ابنه يزيد محذراً من ثلاثةٍ رفضوا بيعته: «لستُ أخاف عليك غير عبد الله بن عمر، وابن الزبير، والحسين بن علي، أما عبد الله بن عمر فرجلٌ قد غلبه الورع، وأما الحسين فأرجو أن يكفيه الله بمن قتل أباه وخذل أخاه، أما ابن الزبير فإنه خبٌّ ضبٌّ،^{٨٦} فإن ظفرتَ به فقطّعةٍ إرْبًا إرْبًا...»^{٨٧}

ونحن لا نحاول أن نُورِّخَ لبني أمية — أو لغيرهم من الحكام والولاة، في التاريخ الإسلامي — لكننا نعرضُ نماذجَ لنظامٍ من الحكم تغيب فيه الرقابة والمحاسبة، وتنتفي فيه حرية الرأي والمعارضة، ويكون فيه الحاكم ممسكاً بالسيف في يمينه والمال في يساره، يُعِدِّقه على الأتباع والمحاسبين والأَنْصارِ والمنافقين، فلا نجد أمامنا سوى استبدادٍ مطلق، وطغيانٍ أحمق، وظلمٍ لا يقبله أحد!

تكاد عبارة اللورد أكتون Acton الشهيرة «السلطة المطلقة مفسدة مطلقة» لا تنطبق على حاكمٍ في التاريخ قَدَر انطباقها على «عبد الملك بن مروان» (الذي حكم من ٧٣-٨٦هـ) المؤسس الثاني للدولة الأموية؛ فقد عُرف عنه قبل أن يتولى الحكم الزهد والورع، يقول عنه السيوطي: «كان عابداً زاهداً ناسكاً في المدينة قبل الخلافة»،^{٨٨} وقال نافع: «لقد رأيتُ المدينة وما بها شابٌّ أشدَّ تشميراً،^{٨٩} ولا أفقه ولا أنسك، ولا اقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان.»^{٩٠} ومن هنا فقد عُرف عبد الملك بن مروان بحمامة المسجد لداومته على تلاوة القرآن.^{٩١}

^{٨٦} أي: مراوغ مخادع.

^{٨٧} العقد الفريد، المجلد الرابع، ص ١٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

^{٨٨} تاريخ الخلفاء ص ٢١٦.

^{٨٩} أشد تشميراً: أكثر جدية.

^{٩٠} المرجع نفسه.

^{٩١} د. عبد المنعم ماجد، «التاريخ السياسي للدولة العربية»، ص ١٠٤، مكتبة الأنجلو المصرية، عام

١٩٨٢م.

وعندما التقى عبد الملك بن مروان في مسجد الرسول بأحد جنود الجيش الذي أرسله يزيد بن معاوية لمقاتلة عبد الله بن الزبير راح يؤنِّبه تأنيبًا شديدًا: «أتدري إلى من تسير؟ إلى أول مولود في الإسلام،^{٩٢} وإلى ابن حواري رسول الله، وإلى ابن ذات النطاقين، وإلى من حنَّكه رسول الله ... ثكلتْك أمك! أما والله لو أن أهل الأرض أطبقوا على قتله لأكبَّهم الله جميعًا في النار!»^{٩٣} منتهى التقوى والورع! فلننظر إليه عندما أصبح صاحب سلطة مطلقة:

• عندما علم أنه بُويع بالخلافة «أفضى الأمر إليه، والمصحف في حجره فأطبقه وقال: هذا آخر عهدنا بك!» ... وهكذا بدأ خلافته!

• ثم عرض عبد الملك سياسته بوضوح شديد في خطبة شهيرة عام ٧٥هـ، فقال:

«أما بعد، فلست بالخليفة المُستضعف (يعني عثمان) ولا الخليفة المُداهن (يعني معاوية) ولا الخليفة المأفون (يعني يزيد)، ألا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم ... ألا إن الجامعة،^{٩٤} التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحدٌ فعله إلا جعلتها في عنقه، والله لا يأمرني أحدٌ بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه، ثم نزل.»^{٩٥}

• وقف عبد الملك بن مروان على منبر الرسول في المدينة ليعلن أنه لا يكثرُ برضا الناس ولا يأبه بحبهم له:

«يا معشر قريش، إنكم لا تحبوننا أبدًا وأنتم تذكرون يوم الحرَّة، ونحن لا نحبكم أبدًا ونحن نذكُر مقتل عثمان.»^{٩٦}

^{٩٢} عبد الله بن الزبير، أمه أسماء بنت أبي بكر، وهو أول مولود وُلد للمسلمين بعد الهجرة، وقد فرحوا لولادته فرحًا شديدًا؛ لأن اليهود كانوا يقولون: سحرناهم فلا يُؤد لهم ولد! فحنَّكه رسول الله ﷺ بتمرٍ لآكها في فمه بعد ولادته، وسماه عبد الله، وكناه أبا بكر باسم جده الصديق، انظر تاريخ الخلفاء، ص ٢١١.

^{٩٣} تاريخ الخلفاء، ص ٢١٢.

^{٩٤} الجامعة: القيد يجمع اليدين إلى العنق.

^{٩٥} العقد الفريد، المجلد الرابع، ص ١٧٨؛ وتاريخ الخلفاء، ص ٢١٨-٢١٩.

^{٩٦} تاريخ الخلفاء، ص ٢١٥.

أي إن الكراهية متبادلة، لكن ذلك لا أهمية له ما دامت «الجامعة عندي والسيف في يدي»! مما يذكرك بعبارة كرومويل: «تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني...؟! وما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحاً؟!»^{٩٧}

• لكن ماذا فعل مع عبد الله بن الزبير بعد الكلمات الرقيقة الجميلة التي قالها عنه قبل أن يتولى السلطة؟ وضع ترتيباتٍ مُحكمة؛ فقد جهَّز له جيشاً من أربعين ألفَ مقاتل على رأسه الحجاج بن يوسف فحاصره بمكة شهراً، ورماه بالمنجانيق، وخذل ابن الزبير أصحابه وتسَلَّوا إلى الحجاج، فظفر به وقتله وصلبه عام ٨٣هـ، وهو التاريخ الذي تدعمت فيه خلافة عبد الملك بن مروان «وصحَّت!» على ما يروي السيوطي.^{٩٨}

• وبعد عامين فقط من حكمه عين الحجاج أميراً على العراق، فكان ساعده الأيمن! وليس ثمة ما يدعو إلى الوقوف طويلاً للتعريف بالحجاج، أو للحديث عن جبروته وشراسته وقسوته (والأمويون مدينون له في تثبيت مُلكهم)، لكن يكفي أن نقول إن المبدأ الأساسي الذي كان يسير عليه، والذي أخذ به نفسه، وأخذ الآخرين به أيضاً، هو مبدأ الطاعة المطلقة لولي الأمر! فالأمر الذي يُصدره الحاكم لا يناقش ولا يجادل، بل يُنفذ فوراً مهما يكن تافهاً أو بغير معنى! وإلا أصبح دمه حلالاً للحاكم، والحجاج نفسه يضرب مثلاً للأمر التافه الواجب النفاذ وإلا أهدر دم المواطن:

«والله لا أمر أحداً أن يخرج من بابٍ من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه!»^{٩٩}

ما أرخصَ عنقَ المواطن، وما أشدَّ جبروتَ الحاكم، اليومَ وأمسٍ وغداً! إلغاءُ كامل لآدمية الإنسان؛ فلا نقاش ولا سؤال ولا استفسار، بل طاعةٌ عمياءُ خرساءُ أسوأ من طاعة العبيد! لأنها طاعة الدواب! أي امتهانٍ لكرامة المواطن، وما الذي يفعله حكام اليوم سوى ما فعله حكام الأمس؟

واتساقاً مع هذا الموقف فإننا نرى عبد الملك بن مروان — وهو على فراش الموت — يوصي ابنه الوليد بالحجاج خيراً.

^{٩٧} موريس دوفرجهيه، «الدكتاتورية»، ص ٣٣، ترجمة د. هشام متولي.

^{٩٨} المرجع نفسه.

^{٩٩} د. محمد ماهر حمادي، «الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي»، ص ٥٥.

«... وانظر الحجاج فأكرمه، فإنه هو الذي وطأً لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد ويدك على من ناوأك، فلا تسمعن فيه قولَ أحد، أنت إليه أحوجُّ منه إليك، وادعُ الناس إذا متُّ إلى البيعة، فمن قال برأسه هكذا، فقل بسيفك هكذا.»^{١٠٠}

ولعل هذا هو ما عناه المسعودي عندما قال: «كان لعبد الملك إقدامٌ على الدماء، وكان عُماله على مثل مذهبه كالحجاج بالعراق، والمهلب بخراسان وهشام بن إسماعيل بالمدينة وغيرهم، وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء...»^{١٠١}

ويروي المسعودي أن الوليد بكى وهو يستمع إلى وصية أبيه الأخيرة، فنهره لما رأى فيه من ضعف: «يا هذا، أحنين حمامة؟ إذا متُّ فشمر واتزّر، والبس جلد النمر، وضَع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه لك فاضرب عنقه، فمن سكت مات بدائه.»^{١٠٢}

وقد عمل الوليد بالنصيحة، «فكان جباراً عنيداً ظلوماً غشوماً.» على ما يقول المسعودي،^{١٠٣} وأضفى على نفسه هالة من القداسة حتى حرّم على الناس مناقشته ومخالفته، ومنعهم من مناداته باسمه! وخوّفهم وقتلهم على ذلك!^{١٠٤} وقام بذلك خطيباً على المنبر فقال:

إنكم كنتم تُكلمون من كان قبلي من الخلفاء بكلام الأكفاء،^{١٠٥} وتقولون:
يا معاوية، ويا يزيد، وإني أعاهد الله: لا يكلمني أحدٌ بمثل ذلك إلا أتلفتُ
نفسه! فلعمري إن استخفاف الرعية براعيها سيدعوها إلى الاستخفاف بطاعته
والاستهانة بمعصيته.^{١٠٦}

^{١٠٠} مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثالث، ص ١٧٠، وانظر السيوطي في تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٠.
^{١٠١} المرجع السابق، ج ٣، ص ٩٩.
^{١٠٢} المرجع السابق، ص ١٧٠، في البداية والنهاية: «ما هذا؟ أتحنُّ حنين الجارية والأمة؟!»، ج ٩، ص ٧١.
^{١٠٣} المرجع نفسه، ص ١٦٦.
^{١٠٤} د. حسن عطوان، «الأمويون والخلافة»، ص ١٤٥.
^{١٠٥} «وكان شخص فرعون الإلهي يُعتبر أقَدَس من أن يخاطبه أحدٌ مباشرة، من كان بشراً عادياً لا يستطيع التكلم» مع «الملك، وإنما هو يتكلم في حضرة الملك!». ما قبل الفلسفة، ص ٩٣.
^{١٠٦} اقتبسها الدكتور حسين عطوان في كتابه السالف، ص ١٤٦.

والوليد بن عبد الملك هو الذي كان يستفسر في عَجَب: «أيمكن للخليفة أن يُحاسب؟!»^{١٠٧}

إلى أن جاء أخوه يزيد بن عبد الملك فأجاب عن السؤال ببساطة شديدة بأن «أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب.»^{١٠٨}
ولا نريد أن نتتبع خلفاء بني أمية أو سيرهم؛ فهي معروفة مشهورة في التاريخ، لكننا نريد أن نسوق عدة ملاحظات هامة:

(١) إننا أمام نظام استبدادي ما في ذلك من شك، «والسلطة المستبدة هي تلك التي تُمارس حكم الناس دون أن تكون هي ذاتها خاضعة للقانون؛ فالقانون في نظر هذه السلطة قيدٌ على المحكومين دون أن يكون قيداً على الحاكم ... ومن هنا ففي وسع هذه السلطة أن تتخذ ما تشاء من إجراءات أو مواجهة الأفراد لمصادرة حرياتهم أو ممتلكاتهم،^{١٠٩} فحياة المواطن ملك يمين الحاكم لا يُنقذه إلا الله، أو الذكاء وسرعة البديهة التي تُخلصه من الموقف! تأمل هذه القصة: «أتى عبد الملك برجلٍ كان مع بعض من خرج عليه، فقال: اضربوا عنقه، فقال الرجل: يا أمير المؤمنين ما كان هذه جزائي منك، فقال: ما جزاؤك؟ فقال والله ما خرجتُ مع فلان إلا بالنظر إليك، وذلك أني رجلٌ مشثوم، ما كنتُ مع رجلٍ قط إلا غلب وهُزم، وقد بان لك صحة ما ادعيتُ ... فضحك أمير المؤمنين وخلق سبيله!»^{١١٠} وهكذا كان أمير المؤمنين «يُطلق بعض الخوارج لظرفهم ودعابتهم!» أما من أصرَّ على إعلان رأيه بصراحة فقد انتهى أمره! «ودخل الحروري»^{١١١} على الوليد وعنده أشرف أهل الشام، فقال له الوليد: ما تقول فيّ؟ فقال: ظالمٌ جائرٌ جبار! قال: وما تقول في عبد الملك؟ قال جبارٌ عاتٍ! قال: فما تقول في معاوية؟ قال: ظالم، قال الوليد لابن الريان السيف: اضرب عنقه فضرِب عنقه! «فالمعارضة وإبداء الرأي ضربٌ من الفدائية والاستشهاد! والخطير في الأمر أنه ليس ثمة ما يمكن أن يرجع

^{١٠٧} تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٣.

^{١٠٨} المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

^{١٠٩} د. محمد الشافعي أبو راس، «نظم الحكم المعاصرة»، ص ٣١٨، عالم الكتب بالقاهرة، عام ١٩٨٤م.

^{١١٠} اقتبسه د. عطوان، ص ١٢٨-١٢٩.

^{١١١} الحروري: نسبة إلى الحرورية، طائفة من الخوارج.

إليه المواطن أو يشكو إليه؛ فالمستبد هو المرجع النهائي «تكون السلطة استبدادية ما دامت لا تخضع في تصرفاتها للقانون، ولا يجد الفرد قضاءً يُبطل تصرفاتها إذا صدرت على خلاف ما يقضي به القانون القائم.»^{١١٢} وحتى في القصة السابقة عندما راجع عمر بن عبد العزيز الوليد وقال له: «كأن لك أن تسجنه حتى يراجع الله عز وجل!» فهذه أخلاقيات عمر، ولا علاقة لها بأي قانون قائم، فلا قوانين مع المستبد! بل إن عمر بن عبد العزيز نفسه، وكان والياً على المدينة في عهد الوليد، جلد خبيب بن عبد الله بن الزبير حتى مرض ثم مات، وذلك بأمر من الوليد لأنه كان يبشر بسقوط دولة بني أمية!^{١١٣}

(٢) موضوع البيعة كان مسألةً صوريةً تمامًا، ولا ينبغي أن نقول إنه أقرب إلى:

«عقد الوكالة مثله مثل سائر العقود، يقوم على إيجاب من الأصيل وقبول من الوكيل.»^{١١٤}

«وكذلك ينعزل الوكيل بعزل موكله، كما تنتهي وکالتُهُ بموته، وكذلك ليس له أن يُقيمَ غيره مقامه إلا برضا الأمة وموافقتها...»^{١١٥}

فهذا حديث عن «المثال»، أما الواقع فهو أمرٌ مختلف تمامًا! وقد رأينا من قبل «كيف كان السيفُ أصدقُ أنباءً من الكتب»، وسوف نرى أيضًا كيف كانت البيعة صورية، بل قد تكون البيعة لطفلٍ صغيرٍ على نحو ما حدث عندما عهد هارون الرشيد بولاية العهد من بعده لابنه الأمين سنة ١٧٥هـ، وكان الابن في الخامسة من عمره،^{١١٦} وسوف نكتفي عند الأمويين بهذا المثل الصارخ على شكلية البيعة وعدم قيمتها من عهد سليمان بن عبد الملك الذي «كان من خيار ملوك بني أمية» على ما يروي السيوطي.^{١١٧}

^{١١٢} د. محمد الشافعي أبو راس، «نظم الحكم المعاصرة»، ص ٣١٨.

^{١١٣} قارن د. عطوان في كتابه السالف، ص ٣١٩.

^{١١٤} د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام»، ص ١١٨.

^{١١٥} المرجع نفسه.

^{١١٦} د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص ٨٧، دار النهضة العربية، بيروت.

^{١١٧} تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٥.

فهذا الملك «الخير» يُجبر الناس على أن يبايعوا على مظلوفٍ مختوم، فلما حضرته الوفاة: «دعا بقرطاس، فكتب فيه العهد ودفعه إلى أحد رجاله، وقال: اخرج إلى الناس فبايعوا على ما فيه مختومًا، فخرج فقال إن أمير المؤمنين يأمركم أن تبايعوا لمن في هذا الكتاب، قالوا: ومن فيه؟! قال: هو مختوم لا تُخبرون بمن فيه حتى يموت! قالوا: لا نبايع، فرجع إليه فأخبره، فقال انطلق إلى صاحب الشرطة والحرس، فاجمع الناس ومُرهم بالبيعة، فمن أبى فاضرب عنقه، فبايعوا!»^{١١٨}

أرأيت إلى أي حدّ تبلغ الاستهانة بالمواطنين والاستخفاف بعقول الرعايا؟ أيمن أن يُقال بعد ذلك إنه كانت هناك «بيعة» أو «موافقة» أو «رضا» أو ما شئت من مصطلحات القبول بين الناس والحاكم؟

(٣) علينا هنا أن نحذّر الخلط بين الحكم على الخليفة بأنه «مستبد» من الناحية السياسية أو من حيث علاقته بشعبه، وبين أعمالٍ أخرى جيدة قد تُنسب إليه؛ فقد كان عبد الملك بن مروان الخليفة القوي الذي أسس الدولة الأموية، وجعلها مستقرة؛ فهو أول من كسا الكعبة بالديباج، وأول من ضرب الدنانير للناس عام ٧٥هـ، وأول من نقل الديوان من الفارسية إلى العربية، وأول من رفع يديه على المنبر، وأول من كتب في صدر الطوامير^{١١٩} ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ... إلخ، لكنه أيضًا أول من غدر في الإسلام، وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء،^{١٢٠} وأول من نهى عن الأمر بالمعروف ... إلخ وهكذا، فيما يقول السيوطي: «تمّت له عشرة أوائل، منها خمسة مذمومة.»^{١٢١} ونحن نتحدث عن الجانب المذموم، وهو أنه كان «طاغية» من الناحية السياسية.

وقد يكون لابنه الوليد بن عبد الملك أعمالٌ أخرى مجيدة، «فقد فُتحت في أيامه فتوحاتٌ عظيمة، وكان مع ذلك يختن الأيتام،^{١٢٢} ويرتّب لهم المؤدّبين، ويرتّب للزّمنى

^{١١٨} المرجع نفسه، ص ٢٢٦-٢٢٧.

^{١١٩} الطوامير: جمع طامور؛ أي الصحيفة.

^{١٢٠} لاحظ أن شخصية فرعون المقدّسة كانت تحرم على الناس الحديث معه مباشرة! كما سبق أن ذكرنا منذ قليل.

^{١٢١} تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢١٨.

^{١٢٢} يختن: أي يزوّج.

من يخدمهم، وللأضرَاء من يقودهم،^{١٢٣} ولقد عمّر المسجد النبوي ووسّعه ورزق الفقهاء والضعفاء والفقراء، وحرّم عليهم سؤال الناس، وفرّض لهم ما يكفيه، وضبط الأمور أتم ضبط. «^{١٢٤} وقال ابن أبي عبلة: «رحم الله الوليد، وأين مثل الوليد؟! فتح الهند والأندلس، وبنى مسجد دمشق، وكان يعطيني قِطْع الفضة، أقسمها على فقراء مسجد بيت المقدس!».^{١٢٥} ومع ذلك «فإن عهد الوليد يُعد أسوأ العهود السابقة واللاحقة؛ إذ كان أكثرها تسلطاً واستعباداً، وأشدّها تعسفاً واضطهاداً؛ لأن الوليد كان جافاً متعنّتاً مستبدّاً، وقد بدأ كبره وعجبه قبل أن يلي الخلافة.»^{١٢٦} «وعندما استخلف زجر الناس عن التفكير في السياسة ومزاولتها وخنقهم خنقاً، وقاتل بقايا الجماعات المعارضة، وسحقها سحقاً. وقد بدأ عهده بتخويف أهل الشام والأمصار الأخرى محذراً من الفتنة، ومتوعداً بالفناء والإبادة كلّ من يهتف بمعاداته، أو يتوانى في موالاته ...» وهو القائل في خطبته الأولى:

«أيها الناس، عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة؛ فإن الشيطان مع الفرد، أيها الناس من أبدى ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه، ومن سكت مات بدائه!»
وكان جباراً عنيداً.^{١٢٧}

(٤) لم يكن هناك شيء اسمه حرية الفكر؛ ذلك لأن الفكر المخالف لرأي الحاكم، لا سيما إذا مسّ السياسة ولو من بعيد، نهايته محتومة، وما زلنا نعاني هذه الآفة حتى يومنا الراهن،^{١٢٨} ولنذكر مثلاً واحداً في عهد الأمويين ما دما نتحدث عنهم، وسوف نذكر مثلاً واحداً فقط عند حديثنا عن العباسيين أيضاً، كانت ليلة عيد الأضحى لسنة ١٢٠هـ، وفي صلاة العيد، وقف «خالد بن عبد الله القسري» والي الكوفة يخطب على المنبر خطاباً

^{١٢٣} الزمّني: المريض زمنًا طويلاً أو الضعيف لكبر سنه، والأضرَاء: جمع ضرير.

^{١٢٤} تاريخ الخلفاء ص ٢٢٣.

^{١٢٥} المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

^{١٢٦} د. حسن عطوان، «الأمويون والخلافة»، ص ١٣٧-١٣٨.

^{١٢٧} ابن كثير، «البداية والنهاية»، ج ٩، ص ٧٥.

^{١٢٨} عشرات المفكرين قُتلوا وسُجنوا وشُردوا في أنحاء متفرقة من الوطن العربي، ولكن المنظر البشع كان قتل الكاتب «سليم اللوزي» وسلخ يده، رسالة موجهة إلى كل كاتب في الوطن العربي ليعرف مصيره المحتوم، أليس تراثنا موصولاً؟!

جامعاً قال في نهايته: «أيها الناس اذهبوا وضحوا بضحاياكم، تقبّل الله منا ومنكم، أما أنا، فإنني مُضحّ اليوم بالجعد بن درهم؛ فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ خليلاً! تعالى الله عما يقول علواً كبيراً.»^{١٢٩} ثم نزل واستل سكيناً وذبحه أسفل المنبر! وكانت جريمة «الجعد» الملعنة للناس نفي الصفات عن الله تعالى، وأياً ما كان موقفنا من رأي «الجعد بن درهم» فلا أظن أحداً يوافق على أن يكون فكره مبرراً لأن يُذبح أسفل المنبر، وأن يضحى به كما يضحى بالشاة! ومن هنا فإنك تجد من المؤرخين ما يشبه الإجماع على أن «ذبح» الجعد كان لأسبابٍ سياسية ارتدت - كالمعتاد - زي التدين الزائف،^{١٣٠} يقول الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق: «أحقيقة قتل الجعد من أجل عقيدته؟ لقد كان يقول بالجبر، وفي ذلك خيرٌ شفيح له عند «بني أمية»، ولكنه كان أستاذاً ل «مروان بن محمد»، فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب؟ ألم يتدخل في السياسة؟ ... إننا حقاً لنشك في أن الحامل ل «هشام بن عبد الملك» الخليفة الأموي^{١٣١} على قتل جعد كان العقيدة، ويغلب على الظن أن الحامل على ذلك إنما هو السياسة قاتلها الله!^{١٣٢}

رابعاً: الطاغية العباسي

كان «السفاح» هو أول خلفاء بني العباس، ومن اسمه نعرف أعماله ومآثره؛ بُويع في الكوفة عام ١٢٢هـ، وقف خطيباً يقول للناس: «استعدوا، فأنا السفاح المبيح والثائر

^{١٢٩} يروي ابن كثير في ترجمته للجعد بن درهم أنه صاحب البيتين الشهيرين الآتيين، وأنه قالهما عن الحجاج بن يوسف:

أسدٌ عليّ وفي الحروب نعامَةٌ فزعاء تفزع من صغير الصافرِ
هلا برزتِ إلى غزالةٍ في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائرِ

انظر «البداية والنهاية»، ج ٩، ص ٣٦٤-٣٦٥؛ و«مروج الذهب للمسعودي»، ج ٣، ص ١٦٨-١٦٩.
^{١٣٠} انظر مقالنا «و... تقبل الله منا ومنكم!»، جريدة الوطن الكويتية، ١٢ أكتوبر عام ١٩٨٨م.
^{١٣١} أرسل هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي إلى واليه بالكوفة خالد بن عبد الله القسري أمراً بقتل الجعد فحبسه خالد، وإذا بكتابٍ آخر من هشام يأمره بقتله وصادف ذلك عيد الأضحى، فضحى به كما ذكرنا!

^{١٣٢} «التفكير الفلسفي في الإسلام»، الجزء الأول، ص ١٩٢-١٩٣، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٤م.

المبيرة»^{١٣٢}، ويروي لنا السيوطي كيف استولى على الحكم «بالبيعة أَيْضًا» «قُتِلَ فِي مَبَايِعَةِ السَّفَاحِ مِنْ بَنِي أُمِيَّةٍ وَجَدْنَهُمْ مَا لَا يُحْصَى مِنَ الْخَلَائِقِ، فَتَوَطَّطَ لَهُ الْمَمَالِكُ إِلَى أَقْصَى الْمَغْرِبِ!»^{١٣٤}

وهكذا تكون البيعة كما كانت في السابق؛ إعلانًا جبريًا بالموافقة! أو هي استسلامٌ قهريٌّ للحاكم.

ويدخل على السَّفَاحِ شاعرٌ صعْلوك هو سديف بن ميمون، وعنده سليمان بن هشام بن عبد الملك، وقد أكرمه، فقال سديف (وهو مولى أبي العباس السفاح):

لا يَغْرُنْكَ مَا تَرَى مِنْ رِجَالٍ إِنْ تَحْتَ الضَّلُوعِ دَاءٌ دَوِيًّا
فَضَحَ السِّيفِ وَارْفَعَ السَّوْطَ حَتَّى لَا تَرَى فَوْقَ ظَهْرِهَا أُمُويًّا

فقال سليمان: «قتلتني يا شيخ!» وأخذ السَّفَاحِ سليمان فقتل، ودخل شبل بن عبد الملك مولى بني هاشم على السفاح، وعنده كبار بني أمية مستسلمين، بعد أن انهارت دولتهم فبنيشده قصيدةً خبيثةً يحرضه فيها على قتل خصومه السياسيين يقول فيها:

أصبح الملكُ ثابتَ الأساسِ بالبهايلِ من بني العباسِ
بالصدور المقدمات قديمًا والرءوس القماقم الآراسِ^{١٣٥}
أقصها أيها الخليفة واحسم عنك بالسيف شأفة الأرجاسِ
فلقد ساءني وساء سوائي قربهم من مجالس وكراسي
واذكروا مصرع الحسين وزيد وقتيلِ بجانب المهراسِ
اقبلن، أيها الخليفة، نصحي واحتياطي لأمرمك واحتراسي

^{١٣٢} كانت أول خطبة للسفاح «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه دينًا، واختاره لنا، وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه والقوام به، والذابئين عنه والناصرين له!» «البداية والنهاية»، ج ١٠، ص ٤٢، لاحظ منذ البداية أن الله اختارهم! والغريب أن لقب السفاح أُطلق أيضًا على صدام حسين، كما لُقّب بسفاح بغداد، فما أشبه الليلة بالبارحة! «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٥٧، والمبيرة هو المهلك.

^{١٣٤} المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

^{١٣٥} القماقم: جمع قمقم، والآراس: الأصل.

فيستجيب هذا الخليفة «المير» لنصح الشاعر الفصيح والدماء تغلي في عروقه، فيأمر باغتيالهم جميعاً، ثم لا يخجل أن يجلس على البساط الذي لُقِّم به، فيتناول طعامه فوقهم، وهم يتقبلون في جراحاتهم، ويئنون بالأمهم، ويسبحون بدمائهم وما زال قائماً لا يتحرك عنهم، حتى فاضت نفوسهم إلى بارئها شاكيةً ظلم الإنسان وجبروته.^{١٣٦} ولقد استهلَّ الرجلُ حكمه بإخراج جُثث خلفاء بني أمية من قبورهم وجلدهم وحرق جثثهم، ونثر رمادها في الريح.^{١٣٧} ولم يكن ذلك في بداية عهده بالحكم فحسب، وإنما كانت سياسته التي سار عليها، «كان السفاح سريعاً إلى سفك الدماء، فاتبعه في ذلك عماله بالمشرق والمغرب.»^{١٣٨} ومع ذلك كان الرجل شديد التدين، وكان نقش خاتمه «الله، ثقة عبد الله، وبه يؤمن!»^{١٣٩}

لما أتى أبو العباس برأس مروان ووضعها بين يديه سجد فأطال السجود ثم رفع رأسه، فقال: «الحمد لله الذي لم يبق ثأري قبلك، وقبّل رهطك، الحمد لله الذي أظفرتني بك، وأظهرني عليك!»^{١٤٠}

وفعل قواده مثلما فعل «كنتُ مع عبد الله بن علي أول ما دخل دمشق، دخلها بالسيف، وأباح القتل فيها ثلاث ساعات، وجعل جامعها سبعين يوماً إسطبلاً لدوابه وجماله، ثم نبش قبور بني أمية فلم يجد في قبر معاوية إلا خيطاً أسود، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجد جمجمةً ... أما هشام فقد وجده صحيحاً فأخرجه وضربه بالسوط وهو ميت، وصلبه أياماً ثم أحرقه، ودقّ رماده، ثم ذرّه في الريح.»^{١٤١} ولم تنج النساء ... «فقد أرسل امرأة هشام بن عبد الملك، مع نفرٍ من الخرسانية إلى البرية ماشيةً

^{١٣٦} «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير، الجزء الثالث، ص ٥٠١-٥٠٢، دار إحياء التراث، بيروت، مع أنه يُقال في صفاته أنه «كان كريماً حليماً وقوراً، عاقلاً كاملاً، كبير الحياء، حسن الأخلاق!»

^{١٣٧} منذ سنوات قليلة وفي بعض البلاد العربية «الثورية» نُبِشت القبور وأُخرجت الجثث لتذروها الرياح بحجة أن تراب الوطن الطاهر يجب ألا يضمّ الخونة! أليس تاريخنا واحداً متصلًا؟! ألا يمكن أن تجد نظيراً لأفعال طغاتنا الأقدمين، مع فروقٍ ضئيلة جداً - يتطلبها العصر - عند طغاتنا المحدثين والمعاصرين!؟

^{١٣٨} «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٥٧.

^{١٣٩} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٢٥.

^{١٤٠} «مروج الذهب للمسعودي»، الجزء الثالث، ص ٢٧١.

^{١٤١} «البداية والنهاية»، ج ١٠، ص ٤٧.

حافية حاسرةً عن وجهها وجسدها عن ثيابها ثم قتلوها، ثم أحرق ما وجده من عظم ميتٍ منهم، وأقام بها عبد الله خمسة عشر يوماً...»^{١٤٢} واستمر القائد الهمام في القتل والتنكيل «... ثم تتبّع عبد الله بن علي بن بني أمية من أولاد الخلفاء وغيرهم، فقتل منهم في يومٍ واحدٍ اثنين وسبعين ألفاً عند نهرٍ بالرملة، وبسط عليهم الأنطاع^{١٤٣، ١٤٤} ومد عليهم سماً فأكل وهم يختلجون عنه، وهذا من الظلم والجبروت الذي يجازيه الله عليه!^{١٤٥} حتى إذا ما فرغ من طعامه: «قال: ما أكلتُ أكلةً أطيّب من هذه الأكلة!» ثم حفر بئراً وألقاهم فيها.^{١٤٦}

لم يستمر حكم السفاح سوى أربع سنوات وتسعة أشهر، ومات ابن ثلاث وثلاثين سنة، بُويع بعده أخوه أبو جعفر المنصور عام ١٣٦هـ بعهده منه، وكان المنصور «فحل بني العباس هيباً وشجاعاً وحزماً ورأياً وجبروتاً ... إلخ» على ما يقول السيوطي،^{١٤٧} ولم يكن المنصور صاحب لهو، بل كان رجلاً جاداً «... جمّاعاً للمال، تاركاً للهو واللعب، كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيه النفس، قتل خلقاً كثيراً حتى استقام مُلكه!^{١٤٨} وكان مولد المنصور في السنة التي مات فيها الحجاج بن يوسف، وهي سنة خمس وتسعين...»^{١٤٩} فكلما مات طاغية وُلد في إثره من هو أعتى منه حتى لا تنقطع سلسلة الطغاة من تاريخنا!

كيف استهل المنصور خلافته؟! «كان أول ما فعل أن قتل أبا مسلم الخراساني صاحب دعوتهم وممهد مملكتهم...»^{١٥٠} وبعد ثلاث سنواتٍ شرع في بناء مدينة بغداد وقتل «الراوندية»، وبعد ثلاث سنوات بدأ علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث،

^{١٤٢} المرجع نفسه.

^{١٤٣} الأنطاع: جمع نطع، وهو بساطٌ من الجلد.

^{١٤٤} المرجع نفسه.

^{١٤٥} د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص ٤٣، دار النهضة العربية، بيروت.

^{١٤٦} «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٥٩.

^{١٤٧} المرجع نفسه.

^{١٤٨} «مروج الذهب للمسعودي»، المجلد الثالث، ص ٣١٧.

^{١٤٩} «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٦٠.

^{١٥٠} المرجع نفسه، ص ٢٦١.

أما هو فقتل الأخوين محمدًا وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن «وجماعة كثيرة من آل البيت، فإننا لله وإنا إليه راجعون!»^{١٥١}

وقف المنصور يوم عرفة خطيبًا يحدّد برنامجه السياسي فقال:

أيها الناس، إنما أنا سلطانُ الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسُه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه؛ فقد جعلني الله عليه قفلًا، إذا شاء أن يفتحنى فتحنى لإعطائكم،^{١٥٢} وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني.^{١٥٣}

ولا بأس أن يستشير المنصور، فما خاب من استشار! لا مانع مثلاً، أن يُلقى بعمه في السجن، ويُرسل إليه يأخذ رأيه! «فأرسل المنصور إلى عمه عبد الله بن علي، وهو محبوس، أن هذا الرجل قد خرج، فإن كان عندك رأيٌ فأثّر به علينا، وكان ذا رأيٍ عنده، فقال: إن المحبوس محبوس الرأي!»^{١٥٤}

ويؤخذ على المنصور ميله لسفك الدماء، وإن لم يكن قد بلغ في ذلك ما بلغه أخوه العباس من قبله، ومما يؤخذ عليه أيضًا غدْرُه بمن آمنه، الأمر الذي يحطُّ شأنه في نظر التاريخ؛ فقد غدّر ثلاثًا؛ بابن هُبيرة وقد أعطاه الأمان، وبعمه عبد الله بعد أن آمنه، وغدّر بأبي مسلم بعد أن طمأنه.^{١٥٥}

ويحدّد المنصور، في إحدى خطبه، برنامجه السياسي بوضوح لا لبس فيه:

«... أخذ بقائم سيفه، فقال: أيها الناس، إن بكم داءٌ هذا دواؤه، وأنا زعيمٌ لكم بشفائه، فليعتبرِ عبدٌ قبل أن يُعتبرِ به!»^{١٥٦}

^{١٥١} كان المنصور في غاية البخل، عندما استمع الناس إلى هذه الخطبة تهامسوا فيما بينهم: «أحال أمير المؤمنين بالمنع على ربه!» «تاريخ الخلفاء»، ص ٢٦٤.

^{١٥٢} «العقد الفريد»، لابن عبد ربه، المجلد الرابع، ص ١٨٦؛ و«تاريخ الخلفاء»، ص ٢٦٣.

^{١٥٣} «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير، ج ٣، ص ٥٦٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٩٨٩م (تحقيق علي شيري).

^{١٥٤} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٣٥.

^{١٥٥} «العقد الفريد»، لابن عبد ربه، الجزء الرابع، ص ١٨٥.

^{١٥٦} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، ج ٢، ص ٣٥.

ومع ذلك فقد كان الرجل جادًا لا يعرف الهزل؛ فلم يعرف قصره اللهو والعبث، وكان يومه منظمًا تنظيمًا دقيقًا؛ ينظر في صدر النهار في أمور الدولة وما يعود على الرعية من خير، فإذا صَلَّى العصر جلس مع أهل بيته، فإذا صلى العشاء، نظر فيما يرد إليه من كتب الولايات والشعور، وشاور وزيره ومَن حضر من رجالات الدولة، فإذا مضى ثلث الليل انصرف سُمَّاره، وقام إلى فراشه، فنام الثلث الثاني، ثم يقوم من فراشه ليتوضأ، ويجلس في محرابه حتى مطلع الفجر، ثم يخرج فيصلي بالناس، ثم يدخل فيجلس في ديوانه ويبدأ عمله كعادته كل يوم!^{١٥٧}

وذلك لا يمنع من تعذيب المنصور لأبي حنيفة وحبسه وجلده ودس السم له في النهاية لرفضه ولاية القضاء! بل إنه يذهب بعيدًا إلى حد الأخذ بالشبهات في كل ما يمسُّ الملك، ويحاسبُ أشد محاسبة على ما يظنه يجري في نية الأفراد الذين قد يصل جزاؤهم على مثل هذه الشبهات حدَّ الإعدام! وهكذا اشتَّهر عن المنصور أنه قتل الكثيرين ظلمًا وعدوانًا،^{١٥٨} وكان يطلب من الناس في نهاية خطبه «أن ادعوا الله أن يوفِّقني إلى الرشاد، وأن يلهمني الرأفة بكم، والإحسانَ إليكم...»^{١٥٩}

كما طلب منهم بعد قتل أبي مسلم: «أيها الناس! لا تخرجوا عن أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تُسرُّوا غشَّ الأئمة، فإن من أسرَّ غشَّ إمامه أظهر الله سريرته في فلتات لسانه، وسقطات أفعاله، وأبداها الله، إن من نازعنا هذا القميص أوطأناه ما في هذا الغمد ... ومن نكث بيعتنا فقد أباح دمَه لنا.»^{١٦٠}

واستمرَّ جبروتُ المنصور وطغيانه أكثر من عشرين عامًا (١٣٦-١٥٨هـ)، وقد كتب في وصيته لابنه المهدي: «إني تركتُ لك الناسَ ثلاثة أصناف: فقيرًا لا يرجو إلا غناك، وخائفًا لا يرجو إلا أمنك، ومسجونًا لا يرجو الفرج إلا منك!» ... ثم تولى ابنه المهدي الذي امتدت خلافته عشر سنوات (١٥٨-١٦٩هـ) الذي اتخذ بعد أبيه سياسةً لينة يُداوي

^{١٥٧} أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٤٦.

^{١٥٨} العقد الفريد، ج ٤، ص ١٨٦، وعبارة «الإحسان إليكم!» تدكرنا بعبارة الخديوي توفيق لعراقي أمام قصر عابدين «أنتم عبيد إحصاناتنا» لاحظ «عبيد» و«إحسان» لتجد أنه ليس هناك حقوق للمواطنين، بل أخلاق وكرم وأريحية من الحاكم فقط!

^{١٥٩} مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٣٦، والبداية والنهاية، ج ١٠، ص ٧٣.

^{١٦٠} د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي»، ص ٦٧.

بها الجراح والنفوس، ويجمع بها الشمل، فردَّ معظم الأموال التي صُودرت على عهد أبيه، وأطلق سراح المسجونين السياسيين لا سيما العلويين منهم ... إلخ! ^{١٦١} لكنه شدَّد على الطاعة في أول خطبة له، بعد أن بُوع بالخلافة، قال: أيها الناس من طاعتنا نهبكم العافية، وتحمدون العاقبة، اخفضوا جناح الطاعة لمن نشر معدلته فيكم وطوى الإصر عنكم ... والله لأفنينَّ عمري بين عقوبتكم والإحسان إليكم» ^{١٦٢}

وتولى الهادي بعد أبيه فأقام في الخلافة سنة وأشهرًا، وكان فظًّا غليظًا اشتُّهر بالشراسة! كان أبوه قد أوصاه بقتل الزنادقة فجَدَّ في أمرهم، وقتل منهم خلقًا كثيرًا، ^{١٦٣} ومع ذلك فقد كان الهادي يُحب الغناء والشراب واللهو، فقرَّب إليه إبراهيم الموصلي المغني العراقي المشهور وابنه إسحاق الموصلي، ولقد أعطى إبراهيم الموصلي خمسين ألف دينار لأنه غنَّاه ثلاثة أبيات أطربته؛ ولهذا كان إبراهيم يقول: «والله لو عاش لنا الهادي لبنينا حيطان دُورنا بالذهب!» ^{١٦٤} وكانت أمه الخيزران سيِّدةً متسلطةً مستبدةً بالأمر تغدو المواكب بابها، فزجرها الهادي، وكلمها بكلامٍ وقح: لئن وقفَ ببابك أميرٌ لأضربن عنقه! أما لك من مغزلٍ يشغلك؟! بعث إليها بطعامٍ مسموم فأطعمت منه كلبًا فمات، فعملت على قتله! وقيل إن أمه الخيزران سمَّته عندما علمت أنه عزم على قتل الرشيد لتعهد الخلافة إلى ولده!

ثم تولى هارون الرشيد بعد موت أخيه الهادي عام ١٧٠هـ «كان أبيض طويلاً جميلاً مليحاً فصيحاً له نظر في العلم والأدب!» وما يهمننا شدة تدينه «كان يصلي في خلافته في كل يوم مائة ركعة إلى أن مات، لا يتركها إلا لعلَّة، ويتصدَّق من صلب ماله كل يوم بألف درهم!» ^{١٦٥} وكان يحب العلم وأهله، ويُعظم حرَمات الإسلام، ويبغض المراء في الدين! ومع ذلك فأخبار الرشيد يطول شرحها، له أخبار في اللهو واللذات المحظورة، والغناء، سامحه الله! ^{١٦٦} إليك بعضُها لأنها ممثِّلٌ على نزوات الخليفة، فإذا غاب القانون

^{١٦١} تاريخ الخلفاء، ص ٢٧٢.

^{١٦٢} تاريخ الخلفاء، ص ٢٧٩.

^{١٦٣} د. إبراهيم أيوب، «التاريخ العباسي»، ص ٥٧، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م، وانظر أيضًا د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص ٧٧، دار النهضة العربية، بيروت.

^{١٦٤} تاريخ الخلفاء، ص ٢٨٠.

^{١٦٥} المرجع نفسه، ص ٢٨٤.

^{١٦٦} تاريخ الخلفاء، ص ٢٨٦.

وهو كُلي لم يبقَ سوى النزوة التي هي بطبيعتها جزئية: عندما أفضت الخلافة إلى الرشيد وقعت في نفسه جارية من جوارى المهدي فراودها عن نفسها، فقالت لا أصلح لك، إن أباك قد طاف بي، لكنه شُغف بها، فأرسل إلى أبي يوسف قاضيه الشهير والملقب «بفقيه الأرض وقاضيه!» فسأله الرشيد: أعندك في هذا شيء؟! وجاءه الجواب:

اهتك حرمةً أبيك، واقضِ شهوتك، وصيرِه في رقبتِي.»^{١٦٧} لاحظ استعداد الفقيه القاضي للفتوى أيًا كان نوعها لإرضاء شهوات الحاكم!
وقال الرشيد لأبي يوسف: «إني اشتريتُ جارية، وأريد أن أطأها الآن قبل الاستبراء، فهل عندك حيلة؟ قال: نعم! تهبُّها لبعض ولدك ثم تتزوَّجها!»^{١٦٨}

ولهذا لم يكن ثمة ما يمنع «فقيه الأرض وقاضيه» أن يأخذَ أجره من أموال المسلمين فورًا: «دعا الرشيدُ أبا يوسف ليلاً، فأفتاه فأمر له بمائة ألف درهم، فقال أبو يوسف: إن رأى أمير المؤمنين أمر بتعجيلها قبل الصباح، فقال: عجلوها! فقال بعضُ من عنده: إن الخازن في بيته والأبواب مغلقة، فقال أبو يوسف: فقد كانت الأبواب مغلقة حين دعاني ففتحت!»^{١٦٩}

لكن لم تكن حياة هارون الرشيد كلها ناعمة هادئة؛ فقد فشلت الدسائس في قصره، وكثرت السعيات، مما أفزعه وجعله يشعر أنه صار مغلوبًا على أمره لا سيما مع البرامكة، وأنهم شاركوه في سلطانه بشكلٍ أخل بتوازن الدولة وسلامتها، مما اضطرَّه إلى التخلُّص منهم، ولقد كان العباسيون عمومًا حسَّاسين من هذه الناحية السياسية؛ ولهذا قتلوا كل من شكَّو في إخلاصه، وهذا هو ما يهمننا؛ فهذا الشعور هو الذي دفع المنصور للإطاحة بأبي مسلم، والرشيد إلى نكبة البرامكة، والمأمون إلى التخلُّص من الفضل بن سهل، والمعتصم إلى قتل قائده الأفشين.^{١٧٠}

^{١٦٧} المرجع نفسه، ص ٢٩١.

^{١٦٨} تاريخ الخلفاء، ص ٢٩١.

^{١٦٩} المرجع نفسه، ص ٢٩٢، ولاحظ إهدارَ المال العام، وانعدامَ التفرقة بينه وبين المال الخاص.

^{١٧٠} د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص ٨٩.

خاتمة

لا بد أن ننتبه جيداً إلى عدة حقائق مهمة من الأحداث التاريخية التي روينها بعضاً منها فيما سبق:

(١) كانت الهوة تزداد اتساعاً بين الواقع والمثال حتى اختفى المثال تماماً، وإن ظل في بطون الكتب وشروح المفكرين ونظرياتهم من أقدم العصور حتى الآن. من أعجب العجب أن نجد واحداً من أكبر الباحثين المؤلفين المسلمين القدامى في المسائل المتعلقة بنظام الحكم، ألا وهو «أبو الحسن الماوردي» المتوفى عام ٥٤٠ هـ — بعد أن وضع كتابه الشهير «الأحكام السلطانية» — يُوصي بعدم نشره إلا بعد وفاته! وذلك خوفاً من بطش الخلفاء العباسيين وطغيانهم! وهكذا نجد أن بعض الباحثين من العلماء كان يكتب في جوٍّ من الخوف والرهبة، كعادة الكتاب في دولة الطغيان، بينما كان البعض الآخر يكتب بدافع الزُّلفى والرغبة.^{١٧١}

(٢) لا شك أن حرية الرأي كانت تتصل اتصالاً كبيراً بمزاج الخليفة؛ فمثلاً كان المنصور ضيق الصدر سياسياً واسع الصدر علمياً، يأخذ بالظنّة في كل ما يتعلق بالملك، ويُحاسب أشد المحاسبة، حتى ما توهمه في النية والضمير، ويجزي على ذلك بالقتل السريع، لا يرحم خارجاً عليه، بل ولا من توسّم فيه خروجاً، ولا من حاول أن ينتزع منه سلطة، ولو كان هو مانحها.^{١٧٢} ومعنى ذلك أنه كان ينشد الطاعة المطلقة والاستسلام الكامل! ولقد سبق أن تحدثنا عن «الطاعة البابلية»، وكيف أن أوامر القصر كأوامر «أنو» لا تتبدل، و«العصر الذهبي هو عصر الطاعة» فما الجديد الذي حدث بين الحضارة القديمة والحضارة الوسيطة؟! ما الذي طرأ على النظام السياسي من تغيير؟! أليس الحاكم هو صاحب الكلمة العليا؟! استمر في سير التاريخ إلى الحقبة المعاصرة لترى «أن صدام حسين هو رئيس الجمهورية، ورئيس مجلس الوزراء، والقائد العام للقوات المسلحة، ورئيس مجلس قيادة الثورة، والأمين العام للقيادة القطرية ... إلخ».^{١٧٣}

^{١٧١} د. عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي»، ص ٥٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م.

^{١٧٢} أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٤٧، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة.

^{١٧٣} جمهورية الخوف، ص ١٨١، سمير الخليل وأحمد رائف، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩١ م.

أكثر من عشر وظائف أساسية، وصورة بالحجم الكبير على مدخل كل قرية عراقية، ينبعث من الصورة ضوء النيون القوي خلال الليل!^{١٧٤}

(٣) من السمات الأساسية للطاغية ألا يكثر برضا الناس أو موافقتهم على حكمه؛ فالمهم إجبارهم على «السمع والطاعة»، هكذا كان حكم بني أمية ابتداءً من معاوية وابنه يزيد إلى عبد الملك بن مروان ... إلخ، وهكذا كان حكم العباسيين ابتداءً من «السفاح»، إلى «المنصور» ... إلخ، بل هكذا كان تاريخنا كله، وما البيعة إلا مسألة شكلية صورية مثلها مثل الاستفتاءات المعاصرة التي تنتهي بفوز الحاكم بنسبة ٩٩،٩٩٪، ولا يمكن لمنصف أن يقول إن البيعة كانت تعني ولاية الخليفة برضا الناس أو اختيارهم أو محبتهم، فلن نجد مناسبة إلا ويعبر الناس عن كراهيتهم للحكم إذا أمنوا أو إذا جازفوا حين يضيق بهم الحال! «لقي المنصور أعرابياً بالشام، فقال احمد الله يا أعرابي الذي رفع عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت، قال: إن الله لا يجمع علينا حشفاً وسوء كيل؛ ولايتكم والطاعون!»^{١٧٥} وعندما أفتى مالك بن أنس رحمه الله فقال للناس: «إنما بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين.»^{١٧٦} كان ما كان! جلده المنصور وهو عاري الجسد غير مستور العورة تشهيراً به! فلا أهمية لرضا الناس أو اختيارهم أو كراهيتهم للحاكم! و«تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني! وما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحاً؟!» على ما يقول أحد الطغاة! المهم أن تكون مسلحاً، شاكلي السلاح على الدوام، تستلّ السيف في غمضة عين؛^{١٧٧} ولهذا فإن المعز لدين الله الفاطمي عندما دخل القاهرة، وخطب في الناس في الجامع الأزهر، سألوه عن حسبه ونسبه، فأخرج من جيبه مجموعة من الدنانير الذهبية ونثرها فوق رؤوسهم، وهو يقول: هذا حسبي! ثم أخرج سيفه من غمده، وهو يقول: وهذا نسبي! ويعجب الدكتور العبادي «لم وقف هذا الموقف؟ ولم لم يخبرهم أنه من نسل النبي؟ مع أن المعز كان كثيراً ما يفخر بالانتماء إلى الرسول عن

^{١٧٤} المرجع نفسه، ص ١٨٢.

^{١٧٥} تاريخ الخلفاء، ص ٢٦٥.

^{١٧٦} المرجع نفسه، ص ٢٦١.

^{١٧٧} اقترب أحد الخوارج من الهادي ليقنتله، وكان بمفرده، فصاح: اقتلاه! فظن الخارجي وراءه حراساً، فالتفت فاستلّ الهادي سيفه بسرعة وقتله! د. العبادي، ص ٧٦.

طريق علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء...»^{١٧٨} لكن النسب المشرف يقوم بدوره في إضفاء القداسة على الحاكم، وأنه يستمد منه السلطة، ويكشف عن أحقيته في الحكم؛ فمنه لا من الشعب تصدر السيادة، لكن يبقى عليه بعد ذلك كله أن يبرهن على صحة هذا الادعاء بالسيف، فهو «أصدق أنباء من الكتب!»، وعلينا أن نتذكر باستمرار أن شاعرنا العربي يقول «إنما العاجز من لا يستبد!» فالاستبداد قوة، وفحولة، وسطوة، وسيطرة، وهيمنة، أما الديمقراطية فهي «مساواة» ورخاوة وسيادة للقانون الذي هو بطبيعته كلي، وكبح نزوات الحاكم ... وهي كلها أمور تُضعف الحاكم في بلادنا وتجعله عاجزًا كما قال الشاعر!^{١٧٩}

(٤) يتفرع عن الخاصية السابقة خاصيةٌ أخرى موجودة في طغائنا طوال التاريخ، وهي أنهم لا يخضعون للمساءلة أو المحاسبة أو الرقابة؟! ومن ذا الذي يستطيع أن يسأل فرعون، أو جلامش، والمنصور أو صدام أو ... إلخ، الحاكم عندنا لا يسأل عما يفعل لكنه يسأل غيره؛ فهو إما أنه إله، كما حدث قديمًا، أو أنه يحكم بتفويض من الله، أو أنه هبط على الناس في ليلة مظلمة حالكة السواد على رأس قواته المسلحة، يسوقه قدرٌ أحق الخطي! وما إن يجلس على منصة الحكم حتى تتفتق عبقريته الكامنة وتتكشف مواهبه المدفونة، التي لم يكن لها وجودٌ من قبل، وهو في جميع الأحوال يتحول إلى

^{١٧٨} د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص ٢٧٧.

^{١٧٩} الشاعر هو عمر بن أبي ربيعة والبيتان هما:

ليت هند أنجزتُنا ما تَعِدُ وشفت أنفسنا مما تَجِدُ
واستبدت مرةً واحدةً إنما العاجزُ من لا يستبدُ

والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن «كليب بن ربيعة» سيد بني ربيعة في الجاهلية الذي أضرم نار حرب البسوس، فكان أول ضحاياها، وكان جبارًا لا يجرؤ أحد أن يتحدث في مجلسه، وبعد وفاته رثاه أخوه المهلل بالأبيات الآتية:

نُبئتُ أن النار بعدك أوقدت واستبَّ بعدك يا كليبُ المجلسُ
وتكلموا في أمر كل عظيمة لو كنتَ شاهدَ أمرهم لم ينبسوا!

فنحن فيما يبدو نمتدح الطغاة والجبابرة منذ الجاهلية!

شخصية غير عادية، شخصية لها ضربٌ من القداسة، فكيف يمكن أن يسأله بشر؟! يقول د. العبادي:

«تغيرت نظرية الخلافة في عهد العباسيين، وأصبحت تشبه تمامًا نظرية الحق الإلهي التي كانت سائدة بين الفرس قديمًا أيام الساسانيين، والتي سادت أوروبا في بداية العصور الحديثة باسم Divine Right of Rule، وقد اندمجت هذه النظرية في نفوس المسلمين حتى صارت عقيدة يؤمنون بها...»^{١٨٠}

وذلك لأن العباسيين استندوا في سلطانهم إلى مبدأ القرابة من الرسول، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجز، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكّدوا أن الخليفة ظل الله على الأرض، وليس للناس إلا الطاعة، كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعُدت أكثر وأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.^{١٨١} ويشرح الدكتور حسن إبراهيم الفكرة نفسها في شيءٍ من التفصيل فيقول:

«لقد كان الفرس يقولون بنظرية الحق الملكي المقدس، بمعنى أن كل رجل لا ينتسب إلى البيت المالك ويتولى الملك يُعتبر مغتصبًا لحق غيره؛ لذلك أصبح الخليفة العباسي في نظرهم يحكم بتفويض من الله لا من الشعب في أرضه.»

وذلك يخالف ما كانت عليه الخلافة في عهد الراشدين الذين استمدوا سلطانهم من الشعب.^{١٨٢}

ولقد أقام العباسيون حقهم في الملك — كما قلنا — على أساس أنهم ورثوا بيت الرسول، وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولة ثيوقراطية أساس السيادة فيها لزعماء الدين، ليُظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم وفي عهد الأمويين من قبلهم.^{١٨٣} وعلى هذا لم يقبلوا أن يكونوا ملوكًا فحسب، بل أرادوا أولًا أن يُنظر إليهم على أنهم أمراء دينيون، وأن يدرك الناس أن حكومتهم دينية فقد حلت محل الأمويين سلطة

^{١٨٠} أحمد مختار العبادي، المرجع السابق، ص ٣١.

^{١٨١} د. عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي»، ص ١٩٦.

^{١٨٢} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجزء الثاني، ص ١٠٦.

^{١٨٣} المرجع نفسه.

ربانية،^{١٨٤} ذات مظاهر دينية: «كان الخليفة مصدر كل قوة، كما كان مرجعاً لكل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة، واحتجَب الخليفة عن الناس، واتخذ الوزير والسياف فأُحيطت شخصيته بالقداسة والرهبة.»^{١٨٥}
وعلى ذلك فإذا ما قرأنا عبارة كهذه:

«الخليفة مسئول سياسياً ويخضع لمبدأ العزل، وليست له حصانة تقف حائلاً دون محاسبته سياسياً، فلأمة حق نقده، فضلاً عن أنه مسئولٌ جنائياً عن جميع أفعاله سواء ما يتعلق منها بمنصب الخلافة وما لم يتعلق ... ويخضع الخليفة أيضاً للمساءلة المدنية؛ فهو يخضع لأحكام المعاملات الشرعية؛ فلا يجوز للإمام أن يتعدى على حقوق الأفراد، فإن فعل ذلك كان لمن أُضير بفعله حق اللجوء إلى القضاء للمطالبة بحقه.»^{١٨٦} أو عندما نقرأ ما يقوله الإمام محمد عبده: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة.»^{١٨٧} و«إذا كانت الأمة هي التي نصّبته، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأَت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه ...»^{١٨٨}

وكذلك عندما نقرأ للفقيه الأكبر الدكتور السنهوري: «أن عقد الخلافة عقدٌ حقيقي يجب أن تتوافر فيه أركان العقود وشروطها، والركن الأول هو الرضا وحرية الإرادة من الطرفين، من الخليفة باعتباره الطرف الأول، ومن أهل الحكم والعقد وسائر المسلمين باعتبارهم الطرف الثاني ... إلخ؛ وبالتالي الخليفة أو الحاكم المسلم ليس مطلق السلطة

^{١٨٤} «ولهذا فقد اعتقد الناس في العصر العباسي أن الخليفة إذا قُتِل اختلَّ نظام العالم، واحتجبت الشمس وامتنع المطر وجف النبات! انظر: الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٢٥ (نقلاً عن د. إبراهيم أيوب، «التاريخ العباسي»، ص ٢١٢، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، عام ١٩٨٩م).

^{١٨٥} د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، ج ٢، ص ٢٠٧.

^{١٨٦} د. محسن العبودي، «رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي»، ص ٢٥٠ وما بعدها، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠م.

^{١٨٧} الإمام محمد عبده، «الإسلام والنصرانية»، ص ٨٢.

^{١٨٨} المرجع نفسه، ص ٨٣-٨٤.

يملكُ جميعَ السلطات كما يزعم البعض!^{١٨٩} أو عندما يقول «ال خليفة كأبي حاكمٍ في الإسلام ليس ممثلاً للسلطة الإلهية، وهو لا يستمد سلطانه من السيادة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة...»،^{١٩٠} أو قوله:

«فكأن السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعةً في يد الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام والملوك، كما كان الشأن في الدولة المسيحية التي ادعى ملوكها حقاً إلهياً...»^{١٩١} «فالأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الإجماع، أما ولي الأمر، وهو الخليفة، فلا يملك من هذه السلطة شيئاً»؛^{١٩٢} فالخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حقَّ التعبير عن الإرادة الإلهية، أو أنه لا يملك أن يُصدر تشريعاً لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين ... إلخ.^{١٩٣}

فلا بد أن نتذكر أن هذه العبارات الجميلة تتحدث عن «المثال»، بينما نحن نتحدث عن الواقع، ما حدث في التاريخ، وهو الذي يهمننا الآن؛ لأنه للأسف همزة وصل بين الماضي السحيق، والحكم المعاصر الذي لا يزال يعنصر قوانا وكرامتنا!^{١٩٤} وإذا كان الشعب في أي نظامٍ دستوري هو السيد، من حيث أنه المصدر النهائي للسلطة السياسية، استطعنا أن نقول في حسمٍ قاطع إن نظام الحكم في تاريخنا الطويل لم يكن يعرف شيئاً عن «النظام الدستوري»؛ لأن الشعب كان فيه غائباً تماماً؛ فبسبب النزعة الاستبدادية التي عُرِفَت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين — فيما يرى

^{١٨٩} د. السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها»، ص ٦٢.

^{١٩٠} المرجع نفسه، ص ٧٢.

^{١٩١} المرجع نفسه، ص ٧١.

^{١٩٢} المرجع نفسه، ص ٦٩.

^{١٩٣} المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

^{١٩٤} «ودخلنا في دولة الناصرية، وتحول الحكم إلى استبدادية عسكرية، وفُرِضَت الرقابة على الصحف، وكل صورة من صور حرية الرأي، وأصبح لمصر سيّدٌ واحد، وكان الإخوان أول الأمر شركاء شيعة عبد الناصر، فلما تم له النصر عصّف بهم، فلم يستثن إلا الشيخ الباقوري الذي أعلن انفصاله عنهم قبل أن يدخل الوزارة»، د. حسين مؤنس، «باشوات وسوبر باشاوات» صورة مصر في عصرين، ص ٦٤، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٤م.

الأستاذ الأكبر الدكتور السنهوري — أغفل علماء المسلمين القدامى الاهتمام بالبحوث الدستورية، فبقي جانب الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام في حالة طفولة بسبب هذا العزوف.^{١٩٥}

الحاكم يحكم وفقاً لضميره، والكتابات السياسية القليلة التي كُتبت اهتمت بالنصائح التي تُقدّم للحاكم ليكون أخلاقياً، واشترطت عليه أن يكون عادلاً مستقيماً عفاً، وأن يُراعِيَ ضميره، وأن يتقي الله في عمله، أعني أنها عُنيَت بأخلاقيات الحاكم «متى صلح صلحت الرعية ومتى فسدت فسدت!»

(٥) لا يكون أثر الطغيان سلباً على حرية الفكر فحسب، وإنما يكون كذلك أيضاً على أخلاق المفكرين والأدباء والشعراء والفقهاء ... إلخ، فيتجه بهم إلى الرياء والنفاق والتزلف! يقول أحمد أمين:^{١٩٦}

«إن الأدب اتجه معظمه، في العصر العباسي، إلى مشايعة رغبات القصر، يذمُّ الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور هجاه ابن هرمة، وإذا رضي المعتصم عن الأفشين، فقصاصد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه وصلبه، فقصاصد أبي تمام أيضاً تُقال في ذمه وكفره، ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك، وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض، وقدماً هجا الفرزدقُ الحجاج بعد أن مدحه فقيلاً له، كيف تهجوه وقد مدحته؟ فقال: نكونُ مع الواحد منهم ما كان الله معه، فإذا تخلى عنه انقلبنا عليه! (ولو قال نكون مع الواحد ما كان الحاكم معه لكان أصدق!).»

ومن خرج عن خط المديح لمن يرضى عنه الحاكم وهجاه من يغضب عنه، عُوقب على خروجه أشد عقاب، وأنشأ العباسيون إدارة للبحث عن الزنادقة، وتعقبهم، ومعاقتهم، وأفرطوا في قتل المتهمين، ومنهم من قُتل ظلماً وعدواناً، وكان الداعي إلى قتله أسباباً سياسية، لكنهم نفذوا أغراضهم تحت شعار الزندقة استمالةً للجمهور، كما فعلوا في

^{١٩٥} د. السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها»، ص ٦٣-٦٤؛ وانظر أيضاً الدكتور عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي»، ص ٥١.

^{١٩٦} ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٣٥-٣٦.

ابن المقفّع وصالح بن عبد القدوس الذي سبق أن ذكرناه، لكن ابن المقفّع يحتاج إلى وقفة خاصة: ابن المقفّع صاحب المكانة الرفيعة في الأدب العربي، والحظ العظيم من الثقافة العربية واليونانية والفارسية، حتى إنه كان أول من ترجم كثيراً من كتب أرسطو في المنطق والجدل والقياس والمقولات،^{١٩٧} هذا الرجل تجراً وكتب «رسالة في الصحابة» أرسلها إلى المنصور بدأها بمدحه، وتفضيله على الأمويين، لكنه تجراً وعين من نفسه مشيراً يشير إلى «ولي النعم»! أشار عليه بالاهتمام بالجنود في خراسان وضمن أرزاقهم، وأن يضع لهم قانوناً يعصمهم من جور العمال والحكام، ويضمن لهم حياة هادئة! ثم انتقل إلى أهل العراق فأوصى بهم أمير المؤمنين خيراً؛ لأنهم ظلّموا أيام بني أمية! وليس ذلك فقط، بل إنه انتقل إلى الأحكام الفقهية، فرأى أن يصدر الخليفة كتاباً يلزم الفقهاء على اختلافهم بالأخذ به، فلا يكون في الأحكام تناقض ولا في القضاء اضطراب! ثم انتقل إلى أهل الشام فطلب إلى الخليفة أن يحتاط في سياسته فيشتد عليهم في عدل ... إلخ، فماذا يكون جزاء هذه «الوقاحة»؟ أرسل المنصور إلى والي البصرة سفيان بن حبيب يأمره بقتله، فدعاه الأخير إلى ديوان الحكومة، وأدخله المقصورة وإذا بها تنور وقال له: «والله لأقتلنك قتلةً يسير بذكرها الركبان!» وأخذ يقطع من جسمه أجزاء ويضع كل قطعة في النار وهو يراها تحترق حتى مات!^{١٩٨} وقيل للناس إن ابن المقفّع قُتل بسبب الزندقة «أما أنا فأرجح جداً أن الذي قتله ليست الزندقة ... وإنما هذه الرسالة التي تُسمى رسالة الصحابة ...»^{١٩٩}

فعلينا أن نتذكّر باستمرار أن أس البلاء في مجال الفكر أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة، فإذا جلا لك صاحبُ السيف صارمه وتلا عليك باطله، زاعماً أنه هو وحده الصوابُ المحض والصدقُ الصراح، فماذا أنت صانعٌ إلا أن تقول له «نعم»، وأنت صاغر؟ هذه صورة رسمها أبو العلاء بقوله:

جَلَوْا صَارِمًا وتَلَّوْا باطِلًا وقالوا: صدقنا، فقلنا: نعم!

^{١٩٧} طه حسين، «من تاريخ الأدب العربي»، الجزء الثاني، ص ٤٤٤.

^{١٩٨} البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٩٩.

^{١٩٩} طه حسين، المرجع السابق، ص ٤٤٥.

وهكذا كانت الحال في جانبٍ من تراثنا، هو الجانب السياسي، وهو الجانب الذي نريدُ أن نطمسه ليموت! فقد يكون للأمير أو الوزير رأيٌ ورأيه في رأسه والسياف إلى جواره، ثم يمثلُ المخالف بين يديه وفي مثوله هذا يكون الختام. ٢٠٠ بل قد يحاسب الحاكم المفكر أو الشاعر على أفكارٍ دارت في رأسه أو في سريرة نفسه دون أن يعلنها أو ينطق بها، وهناك عشرات الأمثلة: «بشار بن برد»، وقصة «الحلاج» الشهيرة، ٢٠١ وابن المقفع الذي عرضنا له الآن توًّا!

فالخلفاء عموماً إن سمحوا بحرية الرأي في كل شيء ليسوا يسمحون بها في نقد الحاكم أو معارضته أو إضعاف ملكه، فإذا مسَّ المفكر هذه الناحية فالعقوبة شديدة.

«... ومن رأيي أن أبا حنيفة، ومالك بن أنس، والثوري، لم يعاقبوا للسبب الذي يُذكر عادةً وهو عدم رغبتهم في تولي القضاء؛ ٢٠٢ لكن لأن امتناعهم مظهرٌ من مظاهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكُم بالعدل؛ ولأن امتناعهم قد يدل على رغبتهم الخفية في نصرة أعداء العباسيين كالعلويين، ومن هذا الباب توسيع أمر الزندقة، وإنشاء الإدارة الخاصة بهم؛ فهم وقد أخذوا على أنفسهم حماية الدين وصبغوا الخلافة صبغةً دينية، وربطوا الأمرين أحدهما بالآخر، قد رأوا التشدد في هذا الأمر كالتشدد في سابقه...» ٢٠٣

(٦) في مثل هذه الدولة ليس هناك «كبير» أو شخصيةً محترمة ... إلخ، سوى «السيد الأوحد»، أما بقية الأفراد فهم، بمعنى أو بآخر، عبيد هذا السيد؛ فيمكن لأي شخص أن يُسجن أو يُدس له السم في طعامه، أو يُضرب، أو يُجلد، فلا كرامة، ولا اعتبار، ولا قيمة إلا للذات العلية وحدها! بل إنه يمكن أن يعصفَ بمن سبق لهم أن

٢٠٠ د. زكي نجيب محمود، «تجديد الفكر العربي»، ص ٣٣، دار الشروق، بالقاهرة.

٢٠١ المرجع نفسه، ص ٣٤.

٢٠٢ مجرد الامتناع عن المشاركة جريمة، وهذا بالضبط هو ما حدث عام ١٩٥٤م، بالنسبة لواحدٍ من أعظم من أنجبت مصر من فقهاء القانون «عبد الرزاق السنهوري»، امتنع فأرسلوا له مجموعة من العمال لتضربه في مكتبه، ولتهتف «بحيا الجهل وليسقط العلم!»

٢٠٣ أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٤٦.

ساعده أو عاونوه أو من مدحوه، كما عصف المنصور بأبي مسلم الخراساني بعد أن مكّن العباسيين من تثبيت ملكهم! ٢٠٤ ويروي أحمد أمين عن عصر العباسيين عمومًا أنهم قتلوا وأهانوا الكثير من الوزراء الذين كانوا يعملون معهم يقول:

«... قلّ أن نرى وزيرًا في العصر العباسي مات حتفَ أنفه؛ فأول وزير لأول خليفة عباسي قد أوعز الخليفة السفاح إلى أبي مسلم الخراساني بقتله ففعل، واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان المورياني ثم قتله، وقتل أقاربه، واستصفى أموالهم، ونكبة الرشيد للبرامكة الذين كان منهم الوزراء معروفة مشهورة، واستوزر المأمون الفضل بن سهل ثم أوعز بقتله ... وهكذا. وبلغ الحال من تعرّض الوزراء في ذلك العصر للقتل، أن كان القرد في الشارع يقول لقرده: أتريد أن تكون عطارًا فيومئ برأسه أن نعم! فيعدّد له الصنائع، وهو يومئ برأسه موافقًا ... فيقول له في النهاية أتشتهي أن تكون وزيرًا؟! فيومئ برأسه: لا! ويصيح ويعدو من يد القرد فيضحك الناس.» ٢٠٥

٢٠٤ ومن متأثر عبد الناصر التي لا تُنسى عصفه دون رحمة بكل من أيده من كبار الصحفيين، وعلى رأسهم محمود أبو الفتوح وأحمد أبو الفتوح، ومصطفى أمين وعلي أمين، د. حسين مؤنس، «باشوات وسوبر باشوات: مصر بين عشرين»، ص ٦٤، دار الزهراء للإعلام العربي.

٢٠٥ أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، الجزء الثاني، ص ٤٢-٤٣، وفي استطاعتك أن تقرأ تصوير «صلاح عبد الصبور» الرائع في «مأساة الحلاج» كيف استغل الحكام الدين، وكيف لجئوا إلى رشوة الجماهير الفقيرة الساذجة الجاهلة، وهي التي يروي القصة على لسانها:

صُفُونَا ... صَفًّا ... صَفًّا
الأجهر صوتًا والأطول، وضعوه في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، وضعوه في الصف الثاني،
أعطوا كلاً منا دينارًا من ذهبٍ قاني
براق لم تلمسه كفٌّ من قبلٍ
قالوا: صيحوا زنديقٌ كافر!
صحننا: زنديق كافر! قالوا: صيحوا فليقتل، إنا نحمل دمه في رقبتنا
قالوا: امضوا، فمضينا.

وما زال الأمر على هذا النحو حتى يومن الراهن! ٢٠٦

الأجهر صوتاً والأطول يمضي في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، يمضي في الصف الثاني.

المؤلفات الكاملة، ص ١٥٤.

٢٠٦ «كثيراً ما يظهر صدام حسين وهو يزدري مجموعة من الوزراء مسؤولي الحرب المرتبكين: إنه يوبّخهم بكل قسوة؛ لأنهم لم يتطوعوا بحماس للذهاب إلى خنادق الجبهة...»، «جمهورية الخوف»، ص ١٨٣، بل كثيراً ما نرى الوزير وقد أُعفي من جميع مناصبه في سطرٍ واحد في الصحيفة، كما حدث مع حلمي مراد، أو يُزجُّ به في السجن بتهمة الاشتراك في ثورة مضادة ... إلخ.

الباب الرابع

فرازٌ من الطاغية...!

«ما الإنسان دون حرية يا ماريانا...؟
قولي لي: كيف أستطيع أن أحبك إذا لم أكن حرًا؟
كيف أهبُّك قلبي إذا لم يكن ملكي؟»

(الشاعر الإسباني: لوركا)

الفصل الأول

في أوروبا: الديمقراطية

ماذا تفعل لو كنت ملكًا...؟

- لا أفعل شيئًا...!

ومن الذي يحكم...؟

- القوانين...!

(فرنسوا كيناي – F. Quesnay)

أولاً: رجل المحار

كافحت المدن اليونانية قديماً، ضد الطغيان بطرق شتى، وسوف نسوقُ فيما يلي ضرباً من «الحصانة» التي ابتكرتها مدينة أثينا لحماية نفسها من الطغاة، وقد أخذت بها مدنٌ يونانية أخرى، كما أخذت بها بعض المدن الرومانية!

وسوف نسوقُ فيما يلي حادثاً تفصيلياً من مدينة أثينا على وجه التحديد: تصارعت في أثينا أحزابٌ سياسية في القرن السادس قبل الميلاد،^١ منها ما يُسمى بحزب الشاطئ المؤلف من التجار وأصحاب السفن، ومنها حزب «السهل» الذي يتزعمه أصحاب الأراضي

^١ يرى أرسطو أن حزب أهل الساحل أو الشاطئ كانوا يميلون إلى الاعتدال، أما حزب أهل السهل فقد كان يريد إقامة حكومة أقلية، أما الحزب الثالث – حزب أهل الجبل – بزعامة «بيزستراتوس» فقد كان يبدي حماساً للحكم الديمقراطي! انظر المجلد الثاني من مجموعة مؤلفاته Aristotle, The

من الأغنياء خصوم صولون Solon المُشَرِّع الشهير، وكان هناك أخيراً رجلٌ أَلْفُ حزبًا ادَّعى أنه يمثل عامة الشعب — رغم أن الرجل نفسه كان من أسرةٍ أرستقراطية! وهذا الرجل هو بيزستراتوس Peisistratus أحد أقارب صولون، وهو من أصدقائه أيضًا، وأطلق على هذا الحزب اسم «حزب الجبل» الذي يتألف من تحالف العمال في المدن والفلاحين في القرى. وزعم أن هدفه — المعلن — توزيع الأراضي على الفقراء! لكن هدفه الخفي هو أن يصل «بيزستراتوس» إلى منصفة الحكم على أكتاف العامة،^٢ على نحو ما يفعل كثيرٌ من الطغاة حتى يومنا الراهن!

وقف الرجل يومًا — في الجمعية الوطنية Ecclesia يكشف عن جرحٍ غائر في جسده، مُدعيًا أن أعداء الشعب أرادوا اغتياله؛ لأنه يدافع عن مصالح العامة.^٣ وطلب من الجمعية أن تعمل على حمايته والمحافظة على حياته، وذلك بإعداد حرسٍ خاص يحميه! وكان العضو الوحيد من أعضاء الجمعية الذي انبرى يعارض هذا المطلب، إنه يعرف أبعاده الخبيثة، هو «صولون» — أحد الحكماء السبعة! — فقد احتج بشدة على ما يطلبه قريبه وصديقه، وذلك أنه كان حكيماً عليماً بأساليب قريبه؛ ولذلك اتهمه بأنه جرح نفسه بيده، وأنه يريد استخدام الحرس الخاص لكي يفرض سيطرته واستبداده فيما بعد، ثم صاح صولون مُنذراً مواطنيه فيما يروي «ديوجينيس اللايرتي» ... «يا أهل أثينا: إنني أكثر حكمةً من بعضكم، وأكثر شجاعةً من بعضكم الآخر؛ فأنا أكثر حكمةً من أولئك الذين لا يدركون الحيلة التي لجأ إليها بيزستراتوس، وأكثر شجاعةً من أولئك الذين يعرفون مقاصده لكنهم يخشون الإعلان عنها!»^٤

ورغم هذا التحذير القوي انخدعت الجمعية، ووافقت على طلب بيزستراتوس، وسمحت له باتخاذ حرسٍ خاص مؤلف من خمسين رجلاً، ثم استطاع بعد ذلك أن يجمع أربعمائة من الجنود والأمناء، واستولى على هضبة الأكروبول Acropolis وأعلن نفسه حاكمًا أوحد لأثينا! ووصفت له جماهير الشعب المخدوعة بعد أن ذاع صيته بين

^٢ Andrewes, Greek Tyrants, p. 101

^٣ يرى أرسطو أنه هو الذي طعن نفسه لكي يقنع الناس بإعطائه حرسًا خاصًا! انظر دستور الأثينيين رقم ١٤، ومجموعة المؤلفات السابقة، المجلد الثاني، ص ٢٣٤٩.

^٤ Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, vol. 1, p. 51, Trans. by R. D. Hicks

وانظر أيضًا أرسطو المرجع السابق.

المواطنين، وازداد نفوذه باعتناقه مجموعة من المبادئ الديمقراطية التي يدافع بها عن الطبقات الفقيرة، ويطالب بتقسيم الأرض، فلما أمسك بزمام الحكم انتشر الذعر بين الطبقات الأرستقراطية على اعتبار أن قائد الغوغاء قد وصل إلى الحكم! ففرَّ عددٌ كبير منهم إلى مدينة يونانية مجاورة، وبدأ آخرون في تأسيس مستعمرةٍ قريبةٍ يعيشون فيها وتصبح تابعةً لأثينا، والغريب أن الطاغية نفسه قد ساعدهم على تأسيسها! أما «صولون» فقد انسحب معلناً «أن الأثينيين يبدو كلُّ منهم بمفرده وكأنه ثعلب، ولكنهم عندما يجتمعون لا يختلفون عن قطيعٍ من الإوز!»، فاتهمه حزبُ الطاغية بالجنون! لهذا قرَّر أن يترك أثينا، ويبحر إلى مصر ثم إلى قبرص، فأرسل إليه الطاغية رسالةً ننشر جزءاً منها:

«من بيزستراتوس إلى صولون:

لستُ الرجل الوحيد الذي استهدف إقامة الطغيان في بلاد اليونان ... ومهما يكن من شيء فأنا لم أرتكب أية جريمة ضد الله أو الإنسان ... إنني أترك الأثينيين يُدبرون شئونهم، وفقاً للتنظيم الذي وضعته أنت، وإن كنتُ أعتقد أنه من الأفضل لهم أن يكون لهم حاكمٌ واحد، من أن يعيشوا في ظل الديمقراطية، إنني على الأقل، لن أسمح لأي إنسانٍ أن يُوسعَ من حقوقه ... أنا لا ألومك لأنك فضحتَ خططي ومقاصدي؛ فقد فعلتَ ذلك من منطلق الولاء للمدينة، وليس بدافع أي عداٍ نحوي؛ كذلك لأنك تجهل نوعَ الحكم الذي أنوي إقامته، ولو أنك عرفتَه لكنتَ قد تسامحتَ معي، وما ذهبتَ إلى منفك الاختياري! ولهذا فإنني أرجو منك العودة إلى أرض الوطن وأن تتقَّ في وعدي بأن «صولون» لن يناله أي أذى من بيزستراتوس.»^o

ويروي ديوجينيس اللايرتي أن صولون كتب ردًّا يقول فيه:

«أنا على يقينٍ من أنه لن يلحق بي أي ضرر على يدك؛ لأنني كنتُ صديقك قبل أن تصبح طاغية، وليس لي الآن مصلحة في منازلتك تُجاوز ما يُكُنُّه أي أثيني من كراهية للطغيان، وسواء أكان من الأفضل لهم أن يعيشوا تحت

^o .Diogenes Laertius, ibid., pp. 53–55

حكم رجلٍ واحدٍ أو في ظل حكمٍ ديمقراطي، فهذه مسألة لا بد أن يقرّها كل واحدٍ منا بنفسه، إنني أسلمُّ أنك من بين الطغاة أفضلهم، لكنني أعتقد أنه ليس من الأفضل لي أن أعود إلى أثينا، لقد قدّمتُ للأثينيين المساواة في الحقوق المدنية، ورفضتُ أن أكون طاغيةً عندما أُتيحت لي الفرصة، فكيف أنجو من لوم الضمير لو أنني عدتُ الآن، وصادقتُ على كل ما تفعل...؟!»^٦

وكان ذلك آخر عهد صولون بالسياسة؛ فهو عندما عاد إلى أثينا وضع أسلحته خارج باب داره كرمزٍ لاعتزاله الأعمال السياسية، وانقطع بالفعل في أيامه الأخيرة للشعر! أما «بيزستراتوس» فقد حكم أثينا خمس سنوات، ثم استطاع النبلاء والتجار وكبار الأغنياء من زعماء حزبي «السهل» و«الشاطئ» توحيد قواهم وإسقاط الطاغية، وأرغموه على الفرار من أثينا.

لكن الرجل ظل يعمل في منفاه للعودة إلى أثينا، فتزوَّج ابنة أحد الأرستقراطيين من ناحية، ولجأ من ناحيةٍ أخرى إلى حيلةٍ جديدة هذه المرة وهي استغلال المشاعر الدينية، مما جعل صولون يقول إن نجاحه في استغلال الدين يدلُّ على نفسية الجماهير ومستواها العقلي،^٧ أما الحيلة الجديدة فهي أن جنوده ساروا إلى مدينة أثينا تتقدّمهم امرأةٌ جميلة تُدعى «فيا Phya»، طويلة القامة ترتدي زيَّ الإلهة أثينا إلهة المدينة، وهي جالسةٌ على المحفة في عظمةٍ ومن حولها الأعوان والأنصار يهلّلون، ويُعلنون أن الإلهة أثينا قادمةٌ بنفسها لتُعيد بيزستراتوس إلى هضبة الأكروبول Acropolis أي إلى مقعد الحكم! وهي حيلةٌ أدهشت لبساطتها «هيروdot» وحيرته؛ لأن الأثينيين صدّقوها بسذاجةٍ، وذلك يتناقض مع ما اشتهروا به من نكاء!^٨

وهكذا عاد الطاغية مرةً أخرى ليحكم أثينا تسع عشرة سنة بما عُرف عنه من نكاءٍ وثقافةٍ ومهارةٍ إدارية، وجاذبيةٍ شخصية، وأعد العدة لينقل الحكم بعد وفاته

^٦ Ibid., pp. 67–69

^٧ أما أرسطو فهو يقول في «دستور الأثينيين» إنها طريقة في غاية السذاجة، ويصف المرأة بأنها ممشوقة القوام جميلة كانت تعمل بائعةً زهور في تراقيا، وأنها كانت تقف إلى جانب الطاغية في مركبته وهو يدخل المدينة! انظر دستور الأثينيين، رقم ١٤، مجموعة مؤلفاته، المجلد، الثاني، ص ٢٣٤٩.

^٨ A. Andrewes, op. cit., p. 101

إلى ابنه الأكبر هيبياس Hippias، وكان يساعده في إدارة الحكومة شقيقه هيباركوس Hipparchus الذي بالغ في الانهماك في الملذات، وتبذير المال العام، حتى أدت مغامراته الغرامية إلى اغتياله! فخاف شقيقه على نفسه وراح يُكثر من الجواسيس، ويستخدم وسائل العنف والإرهاب إلى أن شعر الأثينيون بوطأة الحكم الفردي وقويّت حركة المعارضة، وصار الجميع يمجّدون ذكرى قاتلي هيباركوس كأنهما من أبطال الحرية!^٩ أصبح حكم الطغيان أشد وطأة بكثير، فيما يقول أرسطو في دستور الأثينيين؛ لأن هيبياس Hippias بسبب انتقامه لأخيه عمد إلى نفي وتشريد الكثيرين، ولم يعد يثق بأحدٍ وراح يقسو في معاملة الجميع،^{١٠} إلى أن تمكّن الشعب من طرد أسرة بيزستراتوس من أثينا بعد أن حكموا المدينة بعد وفاة أبيهم سبعة عشر عامًا، ودام سلطانهم تسعًا وأربعين سنة بما في ذلك سنوات حكم أبيهم.^{١١}

بعد أربع سنواتٍ من زوال حكم الطغاة كان كليستين Cleisthenes قد تزعم حركة الشعب، وقام بالكثير من الإصلاحات والتجديدات الدستورية، ووضع قوانين جديدة، ليحمي الجماهير وما لديهم من إرادة طيبة، ومن هذه القوانين الجديدة قانون يسمى برجل المحار Ostracism، أو نفي المواطن الذي يشعر الشعب بأنه خطرٌ عليه! وهكذا وضع الأثينيون، بسبب طغيان «بيزستراتوس» وأسرته، نظامًا غريبًا يحميهم من الطغاة الذين يستميلون مشاعر الجماهير وعواطفهم سواء الدينية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية لكي يصلوا إلى منصة الحكم! فقد اعتادوا أن يعقدوا اجتماعًا محوريًا في منتصف الشتاء من كل عامٍ يقرّر فيه الشعب عن طريق «الجمعية الوطنية أو الشعبية» ما إذا كان سيستخدم طريقة تصويت المحار Ostrakophoria بعد ذلك بعدة أسابيع ضد مواطنٍ معيّن أم لا! وكانوا يُسمّون هذا المواطن برجل المحار، وسبب هذه التسمية أنهم كانوا يكتبون اسمه على قطعةٍ من المحار، فإذا أُحضِر العدد المناسب، ووافق على نفي هذا المواطن، كان على رجل المحار أن يغادر أثينا في غضون عشرة أيام ويظل منفياً

^٩ أندروز، «طغاة الإغريق»، ص ١١٤-١٢١؛ وأرسطو، «دستور الأثينيين»، رقم ١٨، المجلد الثاني، ص ٣٥٢؛ وانظر أيضًا د. محمد كامل عياد، «تاريخ اليونان»، الجزء الأول، ص ٢٤٠-٢٤٥، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥ م.

^{١٠} أرسطو، «دستور الأثينيين»، رقم ٢٢، المجلد الثاني، ص ٢٣٥٤-٢٣٥٥.

^{١١} المرجع السابق.

عشر سنوات، حتى تضمّن المدينة عدم تأثيره على جماهير الشعب أو العامة، أو أن يقومَ باستغلال عاطفةٍ قومية أو وطنية ... إلخ، في سبيل الوصول للحكم والانفراد به، وإقامة طغيان أو حكمٍ استبدادي كما فعل «بيزستراتوس»؛ ولهذا لم تكن تُوجّه إليه أية تهمة لأنه بالفعل لم يرتكب أية جريمة، وإنما ما يفعله المواطنون هو احتراضٍ وقائي، ضد جاذبيته الشخصية، أو فصاحته أو بلاغته في الخطابة أو قدرته على إثارة الجماهير، أو ما سوف يسمّيه ماكس فيبر Max Weber بالكاريزما Charisma، أو تلك القدرة الخارقة التي يملكها بعض القادة فتجعلهم قادرين على سحر الجماهير، مما يجعلها تنبهر بشخصية القائد وتندفع إلى تقديسه،^{١٢} وقد تكون هناك طرقٌ أخرى لحماية الجماهير من هذه الشخصيات المسيطرة الأمر، غير طردها من المدينة، مثل توعية الجماهير ورفع مستواها الثقافي، وإعطاء قادة الفكر حريةً أكثر في نقد هذه الشخصيات، وتعرية أهدافها، والكشف عن نواياها، كما تستطيع أثينا أن تجد طريقةً سوى نفي من تستشعر فيه خطرًا على الديمقراطية، أو إمكان إقامة حكم طغيان في المدينة.

ومع ذلك لم تكن أثينا تصادر ممتلكاته أو تستولي على أمواله، وإنما كان من حقه أن يظل مالكًا لها يستثمرها بطريقةٍ ما ويستفيد منها، وذلك يختلف عما كان يحدث في المدن الرومانية، عندما يقومون بنفي شخصٍ ما؛ فقد كان يترتب على هذا النفي مصادرة ممتلكاته وإلغاء وضعه الاجتماعي تمامًا!^{١٣}

ثانيًا: الديمقراطية المباشرة

لم تكتفِ أثينا بهذا الجانب السلبي — حماية نفسها من الطغاة،^{١٤} وإنما تجاوزت ذلك إلى مرحلةٍ إيجابية ارتضت فيها لنفسها ضربًا من الديمقراطية هو ما يُسمّى

^{١٢} كما حدث في كثيرٍ من بلدان العالم الثالث والأمثلة كثيرة: نكروما في غانا، وسوكارنو في إندونيسيا، وعبد الناصر في مصر ... إلخ، قارن مثلًا: (Fontana Press) Dictionary of Modern Thought, p. 77.

^{١٣} Encyclopaedia Britannica, vol. 8 p. 1037 (art. Ostracism).

^{١٤} يمكن أن نقول إن ما فعله الشعب الإنجليزي عندما خذل «ونستون تشرشل» بعد قيادته الحكيمة له، وانتصاراته الهائلة في الحرب العالمية الثانية، وما فعله الشعب الفرنسي من خذلانٍ مماثل لـ «شارل ديغول» هو صورةٌ حديثة «تعبر عن هذا الجانب السلبي من حماية الشعب لنفسه، وخوفه من أن يتحول القائدُ الظافر إلى طاغية!»

ب «الديمقراطية المباشرة»، وكانت أول محاولة في تاريخ الإنسان ليقوم حكماً يرتضيه العقل ويقبله، ويحترم قيم الإنسان وكرامته! وهي تجربة ظلت قرونًا طويلة تصحح نفسها، ويضيف إليها المفكرون والفلاسفة حتى وصلت إلى صورتها الراهنة في الفكر الغربي؛ في إنجلترا، وفرنسا، والولايات المتحدة وغيرها! ثم جاء تفكك الاتحاد السوفيتي، وانهاره، يُعلن أنه لا بديل للتجربة الديمقراطية مهما قلنا عن محاسن الاشتراكية ومساوئ الرأسمالية!

غير أن التجربة الديمقراطية التي بدأت عند اليونان، كانت في غاية البساطة؛ فمدينة أثينا تجتمع بشعبها كله، لا هيئة منتخبة ولا طائفة أو طبقة، في جمعية شعبية Ecclesia تضم كل من تتوافر فيهم الشروط، وهي أن يكون مواطنًا (لا مقيمًا) أثينيًا، من أبوين أثينيين، حرًا، نكرًا، يبلغ العشرين من عمره، وهي شروط فصلها أرسطو في كتابه «السياسة» عندما كتب فصلًا قائمًا بذاته عن المواطنة والدستور (في الكتاب الثالث الذي يبدأ من ١٢٧٤ب).

وتتولى هذه الجمعية الشعبية أو الوطنية سلطات البرلمان الحديثة، لا سيما السلطة التشريعية، ومراقبة أعمال الحكومة، أما رجال الدولة أنفسهم وغيرهم ممن يشغلون الوظائف العامة، كالموظفين العموميين والقضاة، وقادة الجيش والضباط ... إلخ، فيُختارون بالانتخاب؛ حيث يتم انتخاب ضعف العدد المطلوب، ثم تُجرى القرعة بينهم لاختيار العدد المطلوب. ويُعد دستور صولون Solon الذي عطّله الطاغية بيزستراتوس عندما تولى زمام الحكم نقطة البداية في مراحل التطور الديمقراطي في أثينا، إلى أن بلغت آخر وأكمل تطوُّر لها بعد الإصلاحات والتجديدات التشريعية التي قام بها كلستين Cleisthenes عام ٥٠٧ ق.م. وأشرنا إليها منذ قليل.

غير أن هذه الديمقراطية المباشرة قد أخطأت فهم المقولات الأساسية للديمقراطية على ما في ذلك من مفارقة! فإذا كانت الديمقراطية تعني — حتى لغويًا — حكم الشعب، فإن أثينا لم تقف على المدلول الحقيقي لمصطلح الشعب، واحتاج الأمر إلى قرون طويلة، لكي يتضح هذا المعنى ويستقر، وإذا كان جناح الديمقراطية هما الحرية والمساواة — أو كما يقول جورج بيردو «إذا كانت الديمقراطية لا تقوم من دون الحرية، فهي لا تقوم كذلك دون المساواة!» — فإن الديمقراطية الأثينية أخطأت فهمهما معًا!

أما أن مفهوم الشعب لم يكن محددًا تحديداً وافياً في أثنينا، فهذا واضح من الفئات التي استُبعدت منه: الأجانب، والأرقاء، والنساء. ومن هنا اقتضت الحقوق السياسية على المواطن الأثيني الذكر الحراً! ولقد سبق أن رأينا كيف أن أرسطو خصَّص فصلاً في الكتاب الثالث من «السياسة» لتحديد المواطنة، و«تعريف المواطن»،^{١٥} ونفى أن يكتسب المقيم خاصية المواطنة بحق الإقامة وحدها «فالعيبد والأجانب يشتركون في هذه الخاصية مع المواطنين، لكنهم ليسوا مواطنين، وانتهى إلى التعريف السالف الذكر، وهو الذي كان شائعاً عند اليونان بصفة عامة»،^{١٦} وهذا الفهم المعيب للشعب هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية.

ففقهاء القانون يفرِّقون بين مصطلح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق الانتخاب أو هيئة الناخبين؟ أو ما سُمي فيما بعدُ باسم «مبدأ الاقتراع العام»، وعلى ذلك فكلما اقترَب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي!^{١٧}

لهذا كافحت البشرية طويلاً في سبيل الوصول إلى مبدأ الاقتراع العام Universal Suffrage الذي يجعل حقَّ التصويت والاشتراك في الانتخابات، حقاً لكل مواطن راشد، بغض النظر عن مستواه العلمي، أو انتمائه الطبقي ... إلخ؛ بحيث لا يشترط في الناخب سوى بلوغ سن الرشد والأهلية فقط، فلا تكون قد صدرت ضده أحكامٌ مخلة بالشرف ... إلخ.

^{١٥} Aristotle, Politics, 1274-B وقد فصلنا ذلك في بحثنا «مسيرة الديمقراطية ... رؤية فلسفية»، عالم الفكر، مجلد ٢، عدد ٢.

^{١٦} وهو واضحٌ أيضاً من كراهية أفلاطون وأرسطو للنظام الديمقراطي؛ فأفلاطون يفهم هذا النظام على أنه «حكم الغوغاء والدهماء ومن على شاكلتهم»، وأرسطو يفهم الشعب في الحكم الديمقراطي بأنه حكم جمهرة المواطنين الفقراء! ويبدو أن كلمة Demos اليونانية التي تعني الشعب كانت تحتل هذا المعنى.

^{١٧} د. محمود عاطف البنا، «الوسيط في النظم السياسية»، ص ١٦٨-١٦٩، ط ١، عام ١٩٨٨م، دار الفكر العربي، بالقاهرة.

ومعنى ذلك أن البشرية جاهدت طويلاً في سبيل إلغاء الرق وتحريمه، وكانت هناك مراحل طويلة، وصعوبات جمة في سبيل الوصول إلى هذه الغاية، وتحقيق هذا المبدأ الإنساني الديمقراطي في الوقت نفسه!^{١٨}

ثم كافحت البشرية كذلك، ولا تزال، في سبيل تحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية؛ فهي كما قيل بحق: «آخر الرقيق في عالم البيض»، ويريد الإنسان أن يحقق شعار «لا تمييز: لا في اللون، ولا في الجنس!». إذ لا يزال وضع المرأة في كثير من شعوب العالم، على نحو ما كانت عليه عند اليونان.^{١٩}

وهكذا كانت الديمقراطية المباشرة عند اليونان، والرومان أيضاً، ذات طابع خاص يُبعدها عن الديمقراطية الحقيقية ويُدنيها من النظام الأرسطراطي؛ وذلك أن الذين كانوا يسهمون في الحياة السياسية وحكم المدينة هم أقلية ضئيلة من السكان لهم حق التمتع بصفة «المواطن»، أما الأرقاء الذين يقومون بأعباء الحياة الاقتصادية، وكذلك النساء ... إلخ، فلم يكن لهم نصيب في حكم المدينة، بل كان محرماً عليهم الاشتراك في الحياة السياسية، ويتضح من ذلك أن هذه الديمقراطية لم تكن سوى شكل فقط، أو هي بداية بسيطة جداً للفكرة التي سوف تتطور وترسخ في أذهان الذين عانوا طويلاً من حكم الفرد، وذاقوا العذاب من الطغاة!

ثالثاً: استئناف المسيرة في العصر الحديث

توقفت الديمقراطية المباشرة عند اليونان والرومان حتى قبل أن تدخل أوروبا بحر الظلمات في العصر الوسيط، لكن تجربة الديمقراطية، ظلّت فيما يبدو قابضة في وجدان الإنسان، لم تُمحَ قط، بل صارت تتعمق وتتأصل كلما أوغلت البشرية السير في دهاليز الطغاة!

كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصر الوسيط هي فكرة الخضوع للسلطة، ولقد سبق أن رأينا كيف أيد رجال الدين، بل أعلام المسيحية، كالكديس بولس والقديس

^{١٨} انظر بحثاً لنا بعنوان «مسيرة الديمقراطية ... رؤية فلسفية»، في مجلة عالم الفكر، بالكويت؛ فقد عرضنا فيه هذه المراحل بشيء من التفصيل. «تحت الطبع».

^{١٩} انظر دراسة لوضع المرأة في المجتمع اليوناني في كتابنا «أفلاطون والمرأة»، لا سيما الباب الأول.

بطرس، وفلاسفتُها، فكرة الخضوع والاستسلام لـ «السلطين النابغين» الذين فرَضَتْهم الإرادة الإلهية على الناس! فذلك هو ترتيب الله في زعمهم! وازداد الأمر سوءاً بظهور الإقطاع، فأصبح المواطن خاضعاً لأكثر من «سيد»؛ السيد الإقطاعي - الحاكم - الملك أو الإمبراطور! وظهر الأفتنان إلى جانب «العبيد»، وهكذا تضاعف مفهوم الشعب السياسي، بل كاد ينعدم مع توقُّف مسيرة الديمقراطية!

وفي عصر النهضة بدأ النظام الإقطاعي يترنح، وراح مكيافلي Machiavelli (١٤٥٩-١٥١٧م) يعالج السياسة بمعزلٍ عن الأخلاق، والدين، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم.

وفي عصر النهضة أيضاً، ومع بداية العصر الحديث، نشأت الدولة القومية وعملت النظم الملكية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وغيرها من الدول الأوروبية على تأكيد سلطانها، وتركيز السلطة في يد الملك، وقد شجَّعها على ذلك ظهور الطبقة البرجوازية الجديدة، طبقة التجار والصناع ... إلخ، فغدا سلطان الملوك مطلقاً، فاستبدوا وأهدروا الحقوق والحريات!

لكن من قلب النظام الإقطاعي نفسه، راحت بذور الديمقراطية التي ظلت قروناً مغمورة في وجدان الإنسان، تكافح للظهور مرةً أخرى! فعلى الرغم من أن نظام الحكم في إنجلترا، مثلاً، كان نظاماً ملكياً مطلقاً! «إلا أن نظام الإقطاع أجبر الملك على الاجتماع بأمراء الإقطاع في المناسبات الهامة لطلب المشورة والنصيحة، بل والمشاركة في نفقات الحرب أو غيرها. وهكذا استقر نظامٌ جديد يُدعى إليه الأشراف والأساقفة، ثم ازدادت سلطات المجلس فانتقلت من «المشورة» إلى «التشريع» إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت له السلطة العليا في المحاكم حتى سُمي باسم «المجلس الأعظم Magnum Concilium»، وأصبح يجتمع سنوياً، وبصفة منتظمة، واتسعت دائرة اختصاصاته ... إلخ، إلى أن ثار النبلاء والأشراف والأساقفة في عهد الملك جون وصدر «العهد الأعظم أو الماجنا كارتا Magna Carta»، واستقر المجلس بعد هذا التطور؛ فبعد أن كان استشارياً أصبحت القاعدة أنه لا يجوز للملك أن يلغي قانوناً صدر عن هذا المجلس الذي سُمي باسم مجلس اللوردات House of Lords، ثم أُضيف إلى هذا المجلس فارسان عن كل مقاطعة وممثلون عن المدن الهامة، حتى أصبح يتألف من خمس فئات. وتكتل نواب المقاطعات والمدن حتى انفصلوا في مجلسٍ خاص هو مجلس العموم! ولم تُقدَّر طبقة

اللوردات في بداية الأمر أهمية ذلك المجلس، فلما ثبتت أهميته سارع أبنائها إلى الدخول فيه فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاوز شأن مجلس اللوردات!^{٢٠} لكن الأمر لم يكن سهلاً ميسوراً على هذا النحو؛ فلم تيسر الأمور رخاء كما قد يظن القارئ! فإذا كان الأشراف كافحوا، ودخلوا في صراع مع الملك من قبل، فقد تجدد الصراع الآن في القرن السابع عشر، على نحوٍ أشدَّ عنفاً في عهد الملكين جيمس الأول (١٦٠٣-١٦٢٥م) وشارل الأول (١٦٢٥-١٦٤٩م) حتى تحوّل الصراع إلى حربٍ أهلية عام (١٦٤٢-١٦٤٥م)، ثم تجددت مرةً أخرى (١٦٤٧-١٦٤٩م) لتنتهي بإعدام الملك شارل الأول في ٣٠ يناير ١٦٤٩م، وتولى أحد أعضاء البرلمان، أوليفر كرومويل (١٥٩٩-١٦٥٨م) زعامة البلاد.^{٢١}

غير أن هذا الصراع الدموي الذي أثاره الحكم الملكي المطلق في إنجلترا، فضلاً عن ظاهرة انتشار الحكم الملكي المطلق في أوروبا كلها، أظهر اتجاهين متعارضين؛ الأول يؤيد السلطة المطلقة، ويثني عليها مثلما فعل توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) Thomas Hobbes في إنجلترا والأب جاك بوسويه (١٦٢٧-١٧٠٤م) Jacques Bossuet في فرنسا. أما الاتجاه الآخر فهو ينادي بالثورة على الطغيان مثلما فعل جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) John Locke وبعده جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) J. S. Mill في إنجلترا، ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) Montesquieu وروسو (١٧١٢-١٧٧٨م) Rousseau في فرنسا.

أهم فكرة ظهرت بين هؤلاء الفلاسفة، وكان لها آثارٌ بالغة الخطورة هي فكرة العقد الاجتماعي Social Contract التي تفسّر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام.^{٢٢} وهي فكرة كانت ملاذاً لجأ إليه المفكّرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي ضد المذهب المطلق؛ وذلك لأن الملوك كانوا

^{٢٠} قارن إمام عبد الفتاح إمام، «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية»، ص ٦٨-٦٩، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.

^{٢١} المرجع السابق، ص ٧٠.

^{٢٢} قد تكون فكرة العقد نفسها قديمة من الناحية التاريخية، لكن ظهورها على هذا النحو في القرن السابع عشر أوجد أساساً آخر لتفسير السلطة غير التفسير الديني - وذلك هو الأساس الذي أُقيمت عليه الديمقراطية فيما بعد.

يلجئون في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة؛ فهم ظلُّ الله على الأرض، أو أنهم يحكمون على أقلِّ تقديرٍ باسمه، وبتفويضٍ منه؛ وبالتالي، فهم يحاسبون أمامه فقط، لا أمام الناس! ومن هنا كان النظام الأبوي البطريركي Patriarchalism هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس، على نحو ما سنرى في قضية «فيلمر» بعد قليل!

ومن هنا أصبحت نظرية «العقد الاجتماعي» هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لرفض هذه المزاعم، وربما أمكن القول بأنها «حيلة» يلجأ إليها المفكرون لإنكار تلك الصيغة الدينية التي تُضفي القداسة على الحاكم، والقول على العكس من ذلك إن الناس وُلدوا أحرارًا متساوين أمام الله، وأمام القانون الطبيعي، وإن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه الاهتمامات وصيانتها. أما سلطة الملك أو الحاكم، بصفةٍ عامة، فهي تنبع تمامًا من الموافقة الشعبية ورضا الناس. وهذا المجتمع المدني صنعه الإنسان، وليس مجرد نموٍّ طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل؛ ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي، ولأوامر الله ووصاياه، كما يخضعون لبنود العقد التي يفترضها مقدّمًا لإنشاء السلطة، وكانت تلك طريقةً أخرى للقول بأن سلطة الملوك مشروطةٌ وليست مطلقة؛ ومن ثم فإنه عندما أعلن مجلس العموم البريطاني في يناير عام ١٦٨٩ م اتهامه للملك السابق جيمس الثاني أنه «انتهك العقد الأصلي القائم بين الشعب والملك!»، «فإنه فعل ذلك اعتقادًا منه أن هذا الانتهاك جريمةٌ تستوجب العقاب بصفةٍ مستمرة، وهو عقابٌ يفرضه القانون الطبيعي، ومن هنا قيل إن تاريخ فكرة العقد هو إلى حدٍّ كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه!»^{٢٣}

رابعًا: فلمر ... وجون لوك

يُعد الموقف الذي عبّر عنه سير روبرت فلمر Sir Robert Filmer (١٥٨٨-١٦٥٣ م) المنظر السياسي الإنجليزي الذي تولى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك J. Locke (١٦٣٢-١٧٠٤ م) الرد عليه، بل وتفنيد نظريته، مثلًا نموذجيًا لآخر محاولات أنصار الحكم المطلق القائم على أساس «الحق الإلهي» استعادة قوى هذا الحكم ومنعه من الانهيار،

^{٢٣} In Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, p. 466, Peter Laslett, Social Contract

كما يُعد الجانب الإيجابي عند لوك في الرسالة الثانية التي عرض فيها نظريته الأساسية، أول محاولة لوضع أسس الليبرالية السياسية التي دعمها «مل» الأب والابن فيما بعد، وأقيمت عليها الديمقراطية في الولايات المتحدة، مما جعل الأمريكيين أنفسهم يصفونه بقولهم إنه «فيلسوف أمريكا» وواضع الأسس لفكرها السياسي.^{٢٤}

في كتابه الشهير: «رسالتان في الحكم» خصَّص جون لوك الرسالة الأولى لعرض وتفنييد بعض «المبادئ الزائفة»، على حد تعبيره، التي أشاعها فلمر الذي كتب كتابًا بعنوان «الحكم الأبوي Patriarcha» (نُشر بعد وفاته عام ١٦٨٠م) دافع فيه عن الحكم المطلق الذي يستند إلى الحق الإلهي؛ حيث ذهب إلى أن البشر ليسوا أحرارًا بالطبع، أو على تعبيره.

«ما من إنسان يولد حرًّا؛ لأن العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة الحاكم المطلقة؛ فنحن جميعًا نولد عبيدًا.»

ويستحيل أن يكون للعبيد حقُّ التعاقد، لقد كان آدم حاكمًا فردًا مطلقًا، وتلك حال جميع الحكام من بعده!

لقد بدأت الأبوة منذ «آدم» واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم من خلال شيوخ إسرائيل.

«فلم يكن لآدم وحده بل للشيوخ اللاحقين أيضًا، السلطة الملكية على أولادهم باسم الأبوة.»^{٢٥}

وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمرٍ من الله بات ينعم بها شيوخ إسرائيل بحقِّ وراثيٍ منحدر منه، وهي تشبه في أثرها ومداها السيادة المطلقة التي يتمتع بها أي ملك منذ بداية الخليقة، وهي السلطة على أرواح العباد، وعلى إعلان الحرب أو إقرار السلام.

^{٢٤} د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، ص١٤، دار الشروق، بالقاهرة، عام ١٩٨٢م.

^{٢٥} جون لوك، «في الحكم المدني»، ص١٠، ترجمة د. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، عام ١٩٥٩م.

ولما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الإلهية، وليس ثمة شريعة دنيا تحدُّ منها، فقد كان آدم سيد الجميع.^{٢٦}
وينتهي «فلمر» كما انتهى كل من أيّد الحكم الثيوقراطي إلى أنه:

«ينبغي أن يكون الملك في نظام الحكم الملكي فوق القوانين؛ فالمملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب إرادته المحضة!»^{٢٧}

فكان الرجل يريد للطغيان أن يستردَّ عرشه الذي راح يفقده مع تقدُّم العلم وتطوُّر النظم الاجتماعية، وحُجته الوحيدة: الكتاب المقدس؛ فقد كان آدم أبًا وملكًا وسيّدًا على أسرته، وكان الابن، والمحكوم، والخادم، والعبد شيئًا واحدًا، كما كان للأب حق التصرف في أولاده وخدمه وبيعههم ... هكذا وهب الله الأبَ الحقَّ أو الحرية في التنازل عن سلطته على أولاده لمن يشاء؛ فقد أراد الله أن تحل السلطة غير المحدودة في آدم، وأن تشمل جميع أفعاله الإرادية ... ثم ورث الملوك هذه السلطة عن آدم حتى يومنا الراهن!

وباختصارٍ شديدٍ تسير حجة فلمر الغريبة لاستعادة حكم الملوك المطلق على النحو التالي: إن الله خلق آدم وحده، وصنع المرأة من أحد أضلاعه، وهكذا تناسل الجنس البشري منهما. كما أن الله خلق على آدم السلطة على المرأة وأولاده المنحدرين من صلبهما، كما أعطاه السلطة على الأرض لكي يسخرها بإرادته، وعلى المخلوقات التي تدبُّ عليها حتى لا يُتاح لأي امرئ أن يطالب بشيءٍ ما، أو يتمتع بشيءٍ ما، ما دام آدم حيًّا إلا على سبيل الهبة أو بإذنٍ منه، وهكذا كان آدم ملكًا على العالم كله؛ فلم يكن لأي عضوٍ من سلالته حق امتلاك شيءٍ إلا كمنحةٍ منه أو بإذنه أو بالوراثة عنه!

غير أن جون لوك يناقش هذه الفكرة في صفحاتٍ طويلة تشكّل الرسالة الأولى من كتابه ويجعلها بعنوان «في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم»، وهو يرفضها لعدة اعتباراتٍ منها:

(١) أن ما يقوله «فلمر» من أن كل فرد يصبح، بحكم المولد، مسخرًا بمحض ولادته لمن يلدّه ... إلخ، فكرة بالغة الخطأ؛ وذلك لأن إنجاب الأب لأبنائه لا يجعلهم عبيدًا

^{٢٦} المرجع نفسه، ص ١١.

^{٢٧} المرجع نفسه.

له. ولقد ترتب على فكرة «فلمر» أن الناس يُولدون عبيدًا، وما دام قد تم تفنيدها فإنه يلزم عن ذلك أن البشر جميعًا يُولدون أحرارًا!

(٢) إن من الخطأ القول بأن التسلُّط على الأُولاد هو مصدر كل سلطةٍ في الحكم؛ فهناك كثرةٌ من الأحكام المتسلِّطة لا صلة لها بعلاقة الأب بأبنائه داخل الأسرة!

(٣) ومن ناحيةٍ أخرى فإن سلطة الأب على أبنائه تستمر ما داموا لم يبلغوا سنَّ الرشد، أما في مرحلة النضج فإنهم يصبحون مسؤولين عن أنفسهم، ومعنى ذلك أن سلطة الأب ليست مطلقة وإنما هي مؤقتة ومحدودة بفترةٍ معينة هي التي يكون فيها الأبناء قَصْرًا.^{٢٨}

(٤) العلاقة بين الملك ورعاياه ليست شبيهة بالعلاقة بين الأب وأبنائه؛ فالأولى علاقةٌ سياسية في حين أن الثانية علاقةٌ أخلاقية.

(٥) إذا كانت السلطة المزعومة قد خلعت على آدم في الوصية الخامسة، «أَكْرِمُ أَبَاكَ وَأُمَّكَ»،^{٢٩} فمن الواضح أن هذه الوصية تعطي السلطة للمرأة أيضًا؛ لأنها لم تتحدث عن الأب فقط بل عن الأم كذلك!

(٦) حتى إذا افترضنا أنه كان لآدم حقُّ إلهي أعطاه إياه الله، فلا يعني ذلك أنه يورث بل ينتهي بموته؛ ذلك لأن الحق المنبثق عن وصية إلهية صريحة لا يتجدد إلا بتجدد هذه الوصية.^{٣٠}

(٧) لو سلّمنا جدلاً بمبدأ السلطة الملكية المطلقة المنحدرة عن آدم، فإن المشكلة السياسية الكبرى ستكون تعيين الوريث الشرعي لآدم، وصاحب الحق في هذه السلطة في دولةٍ معينة، وفي فترةٍ محددة، ولما كنا جميعًا ورثة لآدم بحكم كوننا من أولاده فلنا جميعًا حقُّ متساوٍ في هذه السلطة المطلقة!

كان هذا هو الجزء السلبي في فلسفة لوك السياسية الذي يشكّل الرسالة الأولى، وهو يُفيد في دحض محاولة إعادة الطاغية أو الملك المستبد باسم الحق الإلهي.

^{٢٨} جون لوك، «في الحكم المدني»، ص ٤٤، ٥٧، وأماكن متفرقة من ترجمة د. ماجد فخري.

^{٢٩} «أَكْرِمُ أَبَاكَ وَأُمَّكَ كَمَا أُوصَاكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ، لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ»، سفر التثنية، الإصحاح الخامس، آية

١٦.

^{٣٠} المرجع نفسه.

ويُمكن أن نقول إن نظرية لوك السياسية تسير في طريقٍ مضاد تمامًا لفكر «فلمر»، وهي تلخّص في عبارة واحدة: «جميع أشكال الحكم محدودة في سلطتها، وهي لا تُوجد إلا برضا المحكومين» والأساس الذي يبني عليه لوك هذه القاعدة هو أن كل إنسان يُولد حرًّا!

والواقع أن «موضوع الحرية الإنسانية» كان الشغلَ الشاغلَ لجون لوك؛ فجميع مؤلفاته الأساسية التي تعرّض فكره السياسي، تدور حول هذا الموضوع؛ فكتابه «رسالة في التسامح»، عام ١٦٨٩م، كتبه دفاعًا عن الحرية الدينية، وكتابه «رسالتان في الحكومة»، عام ١٦٩٠م، كتبه دفاعًا عن الحرية السياسية، و«قيمة المال ١٦٩١م» كتبها دفاعًا عن الحرية الاقتصادية؛ فكل مؤلّفٍ من مؤلّفاته عبارة عن دراسةٍ لمبدأ من مبادئ الحرية البشرية.^{٣١}

ويبدأ لوك في رسالته الثانية — التي تعرّض الجانبَ الإيجابيِّ في فلسفته السياسية بعد أن فنّد محاولة فلمر — بسؤالٍ هام هو: «ما السلطة السياسية؟» ويجيب:

«أعني بالسلطة السياسية: حق التشريع وإصدار القوانين، وتنفيذ عقوبة الإعدام، وما دون ذلك من عقوبات، للمحافظة على الملكية الخاصة وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجي، ولا يكون ذلك إلا من أجل الصالح العام» (فقرة ٣).

ثم بيّن لنا أنه لكي نفهم هذا التعريف فهمًا جيدًا فلا بد أن ندرّس الوضع الطبيعي الذي كان البشر فيه وهو وضع «الحرية التامة» وهو أيضًا «وضع المساواة»؛ فالحرية الطبيعية مشتقة من المساواة الطبيعية؛ إذ ليس ثمة ما هو أوضح من أن الكائنات من نفس النوع والرتبة تولّد مستمتعّة بكل مميزات الطبيعة، وبكل قواها؛ ولهذا ينبغي أن تتساوى كلّ التساوي فيما بينها دون أن يسخرَ أحدها للآخر أو أن يخضع له (فقرة ٤).^{٣٢}

وهكذا يظهر، لأول مرة، الأساسان الجوهريان للديمقراطية: الحرية والمساواة في دراسةٍ فلسفية متأنية تمّت ترجمتها، عمليًّا، في «الإعلان الأمريكي للاستقلال» الذي صدر

^{٣١} Robert A. Goldwin, John Locke in History of Philosophy, ed. by Leo Strauss, p. 476

^{٣٢} .Ibid., p. 477

أثناء ثورة المستعمرات الأمريكية في سبيل الحكم الذاتي، والحياة الوطنية، عبّر أصدق تعبير عن روح العصر الجديدة، وجاء متفقاً مع ما طالب به جون لوك.^{٣٣}

لقد راح لوك يغوصُ بحثاً عن الأساس الذي تعتمد عليه هذه الأفكار البالغة الأهمية: حق الحياة - حق الملكية - حق الحرية - المساواة ... إلخ، فكان ما أسماه بحالة الطبيعة (والتسمية لهوبز وإن كانت الفكرة مختلفة) فهي الحالة التي كان فيها الإنسان حرّاً، لكنها مع ذلك لم تكن حالة من الإباحية ... ذلك لأن حالة الطبيعة يحكمها قانون الطبيعة الملزم (فقرة ٦) فلا ينبغي أن نفهم حرية البشر على أنها تعني أن الناس لا يضبطُ سلوكهم أيُّ قانون؛ إذ في جميع حالات الموجودات القادرة على الأخذ بالقوانين لا تكون هناك حرية ما لم يكن هناك قانون (فقرة ٥٧)، فحرية الإنسان الطبيعية هي: ألا يكون هناك سوى قانون الطبيعة قاعدة له (فقرة ٢١)، وهذا عكس ما فهمه أفلاطون وأرسطو من الحرية في النظام الديمقراطي التي تعني - في رأيهما - الميل مع الهوى! إننا نجد لوك يرى أنه حتى في حالة الطبيعة فإن العقل هو هذا القانون الطبيعي الذي يُعلم جميع البشر إذا استشاروه، إنهم جميعاً متساوون أو مستقلون، ولا ينبغي لأحد أن يلحق أذىً بحياة غيره أو صحته أو حريته أو ممتلكاته ... ولما كان الجميع مزودين بملكاتٍ طبيعية واحدة مشتركة، فلا يمكن أن نفترض أن هناك إنساناً يخضع لغيره، أو أن يكون هناك مَنْ له الحق في تدمير غيره، كما لو كان قد خُلِق من أجل أن يستخدمه الآخر، في حين أن المراتب الدنيا من الكائنات الأخرى، قد خُلِقَت من أجلنا (فقرة ٦).^{٣٤}

ولا يجعل لوك من حالة الطبيعة حالة حرب كما فعل هوبز (رغم تأثره الشديد بفكرته عن العقل والمساواة والحرية في حالة الطبيعة).^{٣٥} يقول: «الفرق واضح جداً بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، رغم أن بعض الكُتاب قد خلط بينهما؛ فهما يختلفان كما تختلف حالة السلم، والإرادة الطيبة، والعون المتبادل، والبقاء، عن حالة العداء، والمكر، والعنف، والتدمير المتبادل» (فقرة ١٩).

إن أول انطباع كونه عن عرض لوك لحالة الطبيعة هو أن الناس كانوا يعيشون في محبة، في العصور الأولى للبشرية، قبل قدوم المجتمع المدني، فيستمتعون بالحرية

^{٣٣} روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة»، ص ٢٣٢، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين.

^{٣٤} Robert Goldwin, op. cit., p. 478.

^{٣٥} Ibid.

الطبيعية، وبالمساواة في جوٍّ من السلام والنية الطيبة تحت قانونٍ خَيْرٍ هو قانون الطبيعة^{٣٦}.

هكذا يقرّر لوك حقوق الإنسان الطبيعية.

«دليل العقل الطبيعي يقضي بأن للبشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء، وما يلحق به من مأكّل ومشرب وما شابه من أمور ... وقد أُعطيَتْ لهم الأرض وكل ما عليها من أجل بقائهم ورفاهيتهم، ومع أن جميع الثمار الطبيعية التي تُنتجها، والوحوش التي تقتات عليها ملك للبشر جميعاً؛ لأنها من نتاج الطبيعة التلقائي؛ فليس لأي فردٍ حقٌّ أصلي في الاستئثار بشيءٍ منها دون سائر البشر (فقرتا ٢٥، ٢٦).

ففي أصل الملكية الكلية العامة التي تحدّث عنها لوك «ليس لأحدٍ في الأصل ملكيةٌ خاصة يستعبد بها بقية البشر» (الفقرة ٢٦)، غير أن ذلك لا يعني أن لكل إنسان حصّة في ملكية كل شيء؛ فليس ثمة ملكية خاصة، لكن إذا كانت الأرض قد أُعطيَتْ للبشر مشاعاً، يعني أنه لا أحد في البداية يملك شيئاً، فكيف يمكن لأي فردٍ أن يملك شيئاً؟!

«الأرض، وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملكٌ مشترك بين البشر، إلا أن لكل فرد حقٌّ الملكية الخاصة وهو حقٌّ لا ينازع فيه منازع (ف٢٦).

إن الإنسان الفرد لا يملك ذاته أو شخصه فحسب، وإنما هو يملك أيضاً نشاطه أو «عمله» الذي هو «ملك له وحده» (ف٢٦)؛ فالملكية التي يحوز عليها الفرد في البداية هي ملكية شخصية، وملكية عمله، وهما الأصل في الملكية الطبيعية، بل هما الأساس في كل ملكية أخرى في حالة الطبيعة، وإن كل ملكية أخرى هي مشتقة من هذا الأصل، أعني من الملكية الطبيعية الأصلية غير المشتقة.^{٣٧}

ومعنى ذلك أنه في العصور الأولى الموهلة في القدم كانت هناك أراضٍ شاسعة غير منزوعة، وقلة من البشر، كما كانت هناك مواردٌ طبيعية كثيرة تمدّهم بوفرة من الطعام

^{٣٦}.Ibid.

^{٣٧}.Ibid., pp. 486-7

والفواكه والحيوانات. وفي هذه الحالة من الوفرة: فإن التفاح، مثلاً، الذي تجمعه يصير ملكاً خالصاً لك لأنك لم تجمع إلا ما ينتمي إليك وحدك (أعني التفاح المعلق على الشجر أو المطروح الملقى على الأرض)، وقد ينازحك آخرون في ملكيته زاعمين أن هذه التفاحات ما زالت في حالتها العامة المشتركة، وأنت حرمتهم من فرصة جمعها لأنفسهم. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض قد يكون، في غير هذه الحالة، صحيحاً، فإننا نتغاضى عنه تماماً في حالة الوفرة لأن من ينازحك إنما يعلن أن التفاحات ليست مشاعاً، فإذا كان التفاح هو كل ما يريد فلا يزال منه الكثير الذي يمكن أن يلتقطه، وعندما تزعم أن التفاح أصبح فعلاً في حوزتك فذلك يعني أن هناك جهداً أو نشاطاً أو عملاً (هو الالتقاط أو الجمع أو قطفه ... إلخ) قد مزجته به:

«وكل تغير عن الحال التي أوجدتها الطبيعة، واختلط به عملٌ فقد انضاف إليه شيءٌ من ذاته فهو ملك له ... هذا العمل هو ملكٌ صاحبه الذي لا ينازعه فيه أحد؛ فلا يحق لأي فردٍ سواه أن يطالب بما قد اختلط به، لا سيما إذا وُجد منه مقدارٌ كافٍ لا يختلف في صورته، ويمكن للآخرين الانتفاع به ...» (الفقرة ٢٦).

وملكية الأرض هي في الأصل مشاع وتكتسب بالطريقة ذاتها.

«ليس في تملك قطعة من الأرض إساءة إلى أحدٍ ما دام هناك الكثير من الأرض الصالحة؛ ولذلك لا يتضاءل نصيب الآخرين من الأرض من جرّاء الاستئثار بقطعةٍ منها ... إذ كيف يمكن لإنسانٍ أن يزعم أنه إذا شرب غيره جرعةً من الماء بالغاً ما بلغ قدرها فقد ألحق به ضرراً ما دام قد بقي النهر بكامله يروي غليله منه؟! وأمر الأرض، وأمر السماء سياتن؛ حيث يُوجد مقدارٌ وافٍ منهما» (ف ٣٢).

الملكية، إذن تتحول من العام إلى الخاص عن طريق ما يبذل من جهدٍ وعمل.

«فالعامل أساسُ الحق في الامتلاك، ومن يتحرّش بما قد أصلحه سواه بعمله وتعبه، فإنه يرمي إلى الاستيلاء على ثمرة جهد الآخرين دون وجه حق» (ف ٣٣).

فإذا ما أخطت قطعةً من الأرض مثلاً بسياجٍ وقُمتُ بحرثها وريها وزراعتها ... إلخ، فقد امتزج عملي (الذي هو جزء من ذاتي) بهذه القطعة فأصبحتُ «مالكها الوحيد»! والظاهر أنه استخلص رأيه هذا من المثال الذي ضربه المستعمرون الأوائل في بلدٍ جديد مثل أمريكا!

ويترتب على هذا الأصل للملكية الخاصة أن الحق سابقٌ حتى على المجتمع البدائي، إنه حقٌّ يأتي به الفرد في شخصه هو إلى المجتمع؛ ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، وإنما هو ينظّمه داخل حدودٍ معيَّنة!

لكن ينبغي علينا ألا نستنتج من ذلك أن الملكية هي الحق الطبيعي الوحيد؛ إذ الواقع أن كتاباته تدلُّ على أن الحقوق الطبيعية من وجهة نظره كثيرة، منها الحياة، والحرية، والملكية ... إلخ، وأهم ما يميّزها أنها خصائصٌ للفرد تُولدُ معه؛ وبالتالي فهي حقوقٌ قبلَ كلِّ من المجتمع والحكومة ولا يمكن نقضها، أو التنازل عنها! بل إن المجتمع نفسه وُجدَ لحمايتها! ولا يمكن فرض قيود على حقوق الإنسان في الحياة، والحرية، والملكية إلا بهدف حماية حقوق الآخرين الذين يتمتعون بنفس هذه الحقوق! ومن ثمَّ كان العقد الاجتماعي الذي ينظّم العلاقة بين المحكومين والسلطة الحاكمة بهدف المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية للإنسان، والذي يؤدي إلى التزاماتٍ متبادلةٍ قبلَ كلِّ منهما؛ فالسلطة الحاكمة تلتزم قبل الأفراد بتنظيم حياة الجماعة، وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوقهم التي لم يتنازلوا عنها عند دخولهم طرفاً في العقد، وبذلك تكون السلطة الحاكمة مقيّدة، وسلطاتها غير مطلّقة.

وهنا نجد مجموعةً كبيرةً من المبادئ الأساسية التي ساندت مسيرة الديمقراطية فيما بعدُ منها:

- (١) أن الناس جميعاً أحرار، وهم سواء في حقهم في الحرية.
- (٢) الحقوق الطبيعية ليست منحةً من أحد، وإنما هي خصائصٌ للذات البشرية.
- (٣) أن الناس جميعاً متساوون، ولا مراتب ولا درجات ولا فئات بين البشر.
- (٤) السلطة السياسية قامت على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، فلا يستطيع أحدٌ أن ينتزع السلطة ليحكم رغماً عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح مغتصباً، «فالاعتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق امرئٍ آخر» (الفقرة ١٩٧).

وإذا كان الاغتصاب عبارة عن ممارسة فرد لسلطة هي من حق شخص آخر كان طغياناً؛ فالطغيان هو ممارسة السلطة التي لا تستند إلى أي حق، والتي يستحيل أن تكون حقاً لشخص ما بحيث يجعل الحاكم — أيّاً ما كان اسمه — إرادته قاعدةً للسلوك عوضاً عن القانون (الفقرة ١٩٩).

أما الملوك أو الحكام الذين ليسوا طغاة فإنهم يتقيّدون عن رضا بالقيود التي تفرضها عليهم قوانين بلادهم، وباختصارٍ يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون» (الفقرة ٢٠٢).

خامساً: إسهاماتُ شنتي

تميّزت نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا بنشر كتابات جون لوك السياسية، التي كان لها أثرٌ واسع المدى في الفكر السياسي في أوروبا وفي الولايات المتحدة في آنٍ معاً، وإن كانت إنجلترا نفسها قد أقبلت على فترة هدوء — ولعلها ركود — فأصبح الفكر الإنجليزي محافظاً، بل وراضياً؛ إذ على الرغم من نظام الحكم الذي يخدم مصالح طبقة واحدة ويشيع فيه الفساد، فإنه كان ليبرالياً، بل وأفضل بكثيرٍ من نظم الحكم التي كانت سائدةً في بقية الدول الأوروبية. وبذلك انتقل مركز الثقل، في مجال النظرية السياسية، إلى فرنسا منذ أول القرن الثامن عشر حتى قبيل الثورة الفرنسية، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى حكم لويس الرابع عشر (١٦٣٨-١٧١٥م) الملقب بـ «الملك الشمس» أو بـ «الملك الأعظم» الذي حكم فرنسا حكماً مطلقاً يقوم على «الحق الإلهي»، عبّر عنه الأب جاك بوسويه Jacques Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤م) بقوله: «ليس العرش الملكي عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته».^{٢٨} وأدى حكمه إلى تدهور البلاد وإشرافها على الإفلاس؛ ففي الخارج وقفت أوروبا كلها ضد طموحاته، وفي الداخل تمزّق المجتمع إلى أشرافٍ يستأثرون بالمناصب الرفيعة في الدولة، وكنيسة تمتلك ثروة طائلةً تبلغ خمس أراضي فرنسا، وكادحين لا يجدون قوت يومهم، فضلاً عن الضرائب الباهظة الجائرة التي تفتقر إلى المساواة، وطبقة وسطى انتشرت في المدن ونظرت إلى النبلاء ورجال الكنيسة

^{٢٨} اقتبسه جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، الكتاب الرابع، ص ٧٣٦، ترجمة علي إبراهيم السيد، ومراجعة راشد البراوي، دار المعارف، بمصر.

نظرة احتقار وازدراء ... إلخ. في هذه الظروف مست الحاجة إلى نقد هذا النظام، بل وتقويض الدعائم التي يقوم عليها، والتي تركز أساسًا إلى الحكم المطلق، وعدم المساواة، وعدم التسامح الديني، وانعدام الحريات ... غير أن النقد يحتاج إلى أساس نظري، وجاءت كتابات لوك السياسية لتزود الفكر الفرنسي بهذا الأساس، فكانت الدعامة التي قامت عليها حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر؛ فبفضل إقامة فولتير في إنجلترا فيما بين عامي ١٧٢٦ م و١٧٢٩ م، وإقامة مونتسكيو فيها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزي الفكرة الأساسية لليبرالية الفرنسية ... وأصبحت المبادئ الواردة في «رسالات في الحكم» (المستكملة قطعًا بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسي والاجتماعي.^{٣٩}

(١) مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م)

من نافلة القول أن الفلاسفة والمفكرين لم يشكّلوا جماعة منظمّة تأخذ على عاتقها دعم الديمقراطية، ومحاربة الطغيان، وتقديم سبل الفرار منه، بل على العكس يمكن القول بأن تأثيرهم كان فريدًا، وربما متناثرًا بطبعه؛ فقد تجد فكرة هنا، وفكرة هناك، لكنها تتجمّع في النهاية لتصبّ في نهر الفكر البشري المتدفق؛ ولهذا فقد تستفيد الديمقراطية من الذين نقدوها — وقد يكون النقد عنيفًا في بعض الأحيان — لكنهم أمّدوها، رغم ذلك، بدعم غير مباشر! ومن هؤلاء مونتسكيو؛ فهو رغم إيمانه بالحكم الديمقراطي النيابي، فقد أخذ بمجموعة من الأفكار المعارضة للديمقراطية بمعناها الدقيق: أخذ، مثلاً، بالنظام الطبقي الذي يميّز الأفراد بسبب المولد أو الثروة، وأيد وجود امتيازات لطبقة النبلاء، ومع إيمانه بمبدأ الانتخابات العامة فقد منع أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من النزالة والدناءة، فانعدمت فيهم كل إرادة خاصة، من المشاركة بالإدلاء بأصواتهم لاختيار ممثليهم! ولقد ذهب مونتسكيو إلى أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الثروة أو الميلاد أو الجاه ينبغي المحافظة عليها، وعلى ما لديهم من امتيازات؛ ومن ثم فإذا لم يُعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب أصبحت حريتهم العامة في خطر؛ لهذا كان من الضروري حماية امتيازات هذه الفئة والحيولة

^{٣٩} المرجع السابق، ص ٧٤٠.

دون زوالها، وذلك بإعطاء النبلاء امتيازاتٍ على الصعيد التشريعي، بحيث يشكلون هيئةً تشريعيةً مستقلة تتمتع بحقِّ نقض القرارات التي تتخذها هيئة التمثيل الشعبي، كما يُفترض في هيئة النبلاء أن تكون وراثية، كما يتعيّن منح هذه الهيئة سلطةً قضائية؛ إذ لما كان النبلاء عرضةً للحسد والغيرة، فمن الواجب أن يُحاكَموا من قبل أُنْداهم، تجنّباً لصدور أحكامٍ جائرةٍ ضدهم؛ إذ لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكمٍ عادية، وإنما أمام الهيئة المكوّنة من نبلاء.^{٤٠}

ومع ذلك كله فقد أثر مونتسكيو في مسيرة الديمقراطية ومحاربة الطغيان تأثيراً قوياً على الأقل من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: محاربة الرق

سبق أن ذكرنا أن فقهاء القانون يفرّقون بين مصطلح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى دولةٍ ما، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، وأنه كلما اقترب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي، غير أن وجود الرق يجعل الهوية بين المفهومين أكثر اتساعاً، كما يجعل التطبيق الديمقراطي معيباً، ومن هنا كانت محاربة مونتسكيو للرق تدعيماً غير مباشر للديمقراطية.

ويفنّد مونتسكيو جميع المبررات التي ظهرت طوال التاريخ لتبرير وجود الرق، ويبدأ بما ذكره أرسطو من أن الرق مفيدٌ للسيد وللعبد معاً، فيقول إنه «غير مفيد للسيد ولا للعبد، غير مفيد للسيد لأنه لا يستطيع صنع شيء عن فضيلة، وغير مفيد للعبد لأنه يخلق في العبيد جميع أنواع العادات السيئة؛ إذ يتعود (العبد) دون أن يشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية؛ لأنه يصبح عاتياً، متسرّعاً، قاسياً، غضوباً شهوانياً جائراً.»^{٤١}

^{٤٠} الدكتور مهدي محفوظ، «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث»، ص ١١٤-١١٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٠م.

^{٤١} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٣٤٩، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، بمصر، عام ١٩٥٣م.

وهو يؤمن مع «جون لوك» بأن الناس جميعًا وُلدوا أحرارًا؛ ومن ثمَّ «فلا يجوز أن تُخمد الطبيعة البشرية أو تُذل، كما أن وجود العبيد مخالف لروح النظام في الديمقراطية.»^{٤٢} كما يفند «مونتسكيو» أيضًا مصادر الرق الثلاثة التي ذكرها «جوستنيان» في مدوّنته عندما يقول إن الرق يأتي من (١) أسرى الحرب. (٢) من المدينين. (٣) من بيع الأب لأبنائه نتيجة إملاق، «وليست هذه الأسباب التي أدلى بها الفقهاء موافقةً للصواب مطلقًا...»^{٤٣} فمن حيث المصدر الأول: فإننا نجد أن القتل لا يُباح في الحرب إلا في حالة الضرورة، بمعنى أن الجندي إذا وقع أسيرًا فلا يجوز قتله، ومن هنا فإنك إذا ما جعلت من أسير عبدًا، فإنك لا تستطيع أن تدّعي أنك تُعفيه من «القتل» وأن تمنحه «الحياة»؛ إذ لم يكن ثمة «ضرورة» في قتله، وكل ما تستطيع الحرب أن تفرّضه على الأسرى هو أن يطمئن المنتصر أن هؤلاء الأسرى لم يعودوا قادرين على إيقاع الضرر أو إنزال الأذى، وما يقترفه جنوده بعد ذلك من قتل، بعد انتهاء القتال، فهو «أمر نبذته أمم العالم كلها؛ إذ لم يرد ذكر للأمم التي تأكل أسراها!»^{٤٤}

أما المصدر الثاني: «فليس من الصحيح أن يستطيع الرجل الحر بيع نفسه، فالبيع يفترض ثمنًا، فإذا ما باع المرء نفسه، أصبحت جميع أمواله (عندما يتحول إلى عبد) ملك سيده، فلا السيد يدفع شيئًا ولا العبد يقبض شيئًا... وإذا كان لا يجوز للرجل أن يقتل نفسه لتلمّصه بهذا من وطنه، فإنه لا يُباح له أن يبيع نفسه أيضًا؛ فحرية كل مواطن جزء من الحرية العامة حتى إن هذه الصفة في الحكومة الشعبية قسم السيادة.»^{٤٥}

أما المصدر الثالث: «فهو يسقط مع المصدرين الآخرين، فإذا كان الرجل لا يستطيع بيع نفسه كانت قدرته على بيع ابنه الذي لم يُولد أقل من ذلك، وإذا كان لا يمكن تحويل أسير الحرب إلى عبد كان إمكان تحويل أولاده إلى عبيد أقل من ذلك.»^{٤٦} وفضلًا عن ذلك كله فقد ندّد «مونتسكيو» بالمتعصّبين من الأوروبيين الذي أباحوا استرقاق الزنوج لاعتقادهم أن الله، وهو ذو حكمةٍ بالغة! لا يمكن أن يكون قد

^{٤٢} المرجع السابق، ص ٣٥٠.

^{٤٣} المصدر نفسه.

^{٤٤} المصدر نفسه.

^{٤٥} المرجع نفسه، ص ٣٥١.

^{٤٦} المرجع نفسه.

وضع روحًا طيبة في جسدِ حالك السواد، وكأن اللون هو الجوهر الذي تقوم عليه الإنسانية!^{٤٧}

الزاوية الثانية: كراهية الاستبداد

لم يخرج مونتسكيو في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي في الفكر السياسي؛ فقد قسمها ثلاثة أنواع، كل واحدٍ منها يتميز بطبيعةٍ وبمبدأ، ويقصد بالطبيعة الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بالمبدأ الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. أما الأنواع فهي: الجمهورية، والملكية، والاستبداد، وهو يعود فيقسم النظام الجمهوري إلى نوعين: جمهورية ديمقراطية عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب، وجمهورية أرستقراطية، عندما تكون السلطة العليا محصورةً في يد فئةٍ قليلة من الشعب. أما الحكم الملكي فهو نظام تكون فيه السلطة العليا في يد شخصٍ واحد هو الملك، لكنه يحكم وفقًا لقوانينٍ مقررة تُنشئ قنواتٍ من خلالها تسري السلطة الملكية. أما الاستبداد فهو نظام حكم الفرد الواحد،^{٤٨} وفقًا لأهوائه ورغباته دون التقيد بقواعد أو قوانين؛ فهو لا يسترشد ولا يتوجّه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة؛ فالفضيلة السياسية، أو حب الوطن وقوانينه، والاستعداد للتضحية بالذات، هي مبدأ الحكم الجمهوري، أما الشرف — بمعنى النخوة والطموح والقيام بالأعمال العظيمة التي تتناسب مع المرتبة الاجتماعية والعسكرية لصاحبها — فهو مبدأ الحكم الملكي، أما مبدأ الحكم الاستبدادي فإنه يكمن في خوف الرعايا، ورعبهم، وخضوعهم أمام سلطة السيد المستبد.

ويرى مونتسكيو أن الملكية هي النظام العصري لحكم بلادٍ متوسطة الحجم، ومبدأ الملكية هو كما ذكرنا «الشرف»، وهو معنًى لا يوجد إلا في مجتمعٍ يقوم على أساس وجود امتيازاتٍ وتفضيلاتٍ لقلّة من الناس.

^{٤٧} المرجع نفسه، ص ٣٥٤.

^{٤٨} اختفت كلمة الطاغية أو «الطغيان» من قاموس المصطلحات السياسية الحديثة، فلم تُستخدم إلا نادراً، لا سيما إذا كان الحديث عن الأنظمة القديمة أو عن «الطغيان في الشرق»!

«فإن لم يكن هناك مَلِك، فلن تكون هناك طبقة نبلاء، وإن لم تكن هناك طبقة نبلاء، فلن يكون هناك مَلِك، وإنما سيكون هناك طاغيةً مستبد.»^{٤٩}

ويهمنا هنا بصفة خاصة، رأيه في الحكم الاستبدادي الذي يخلو من كل فضيلة، إنه نظام يقوم على خوف المواطنين ورعبهم من السيد الحاكم، ولا يحتمل أية سلطاتٍ وسطى، إنه يُلقى بالناس في هُوَّة الذلِّ والمهانة، ولا يحافظ على وجوده إلا بسفك الدماء، والطاعة التي يتطلبها من رعاياه هي الطاعة العمياء، والتربية والتعليم في النظام الاستبدادي لا تهدف إلا إلى تكوين أفرادٍ يدينون بالولاء والإخلاص للحاكم، ويتميزون بالطاعة العمياء في تنفيذ أوامره، ويُعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفترضُ الجهل فيمن يُطيع بل وفيمن يأمر؛ لأنه لا يفكر ولا يتروى بل عليه فقط أن يريد.^{٥٠} وتقتصرُ التربية على بثِّ الخوف في قلوب الرعية وتلقين بعض مبادئ الدين البسيط، يقول:

«كل بيت في الدولة المستبدة إمبراطورية منفصلة، وتكون التربية القائمة هناك على عيش الإنسان مع الآخرين محدودة جدًّا، وهي تقتصر على إلقاء الخوف في قلوب الناس، وتلقين الروح بعض مبادئ الدين البسيطة جدًّا؛ ذلك أن المعرفة ستكون خطيرة، والتنافس نحسًا. ولم يستطع أرسطو الاعتراف بوجود فضائل خاصة للعبيد؛ فالتربية في الدولة المستبدة كأنها عدم؛ فلا بد من انتزاع كل شيء، ولا عطاء لشيءٍ ما، وجعل الفرد عضوًا فاسدًا، ابتغاء جعله عبدًا مطيعًا؛^{٥١} فرعايا الدولة الاستبدادية مجردون من كل فضيلة خاصة لهم، «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس؛ لأن الحاكم فيها لن يُعطي عظمةً لا يملكها هو نفسه؛ إذ لا يُوجد عنده مجد، وإنما في النظام الملكي يُشاهد حول الأمير رعاياه يتلقون إشعاعاته.»^{٥٢}

^{٤٩} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٣١، من ترجمة عادل زعير السالفة الذكر.

^{٥٠} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٥٦.

^{٥١} المرجع نفسه.

^{٥٢} المرجع السابق، ص ٩١.

وهكذا يميل الاستبداد إلى هدم الدولة ذاتها بهدمه لروح المواطن الذي هو أساس هذه الدولة، وما أشبه الحاكم المستبد هنا بما كان يفعله همج «لويزيانة»،^{٥٣} الذين كانوا يلجئون عندما يريدون قطف الثمار إلى قطع الشجرة نفسها ثم يجمعون ثمارها!^{٥٤} وفي الدولة الاستبدادية تقلُّ القوانين بل تنعدم، ولا بد أن يكون المحكومون جُهَّالاً، جبناً، محطَّمي النفوس، وبدلاً من أن يربِّي الناس على أساس الاحترام المتبادل، يكونون حيث لا يستجيبون إلا للترهيب والتخويف. ويتساءل مونتسكيو:

«إن الناس يحبُّون الحرية، ويكرهون القهر والعنف، والطبيعة البشرية تثور على الحكومة المستبدة بلا انقطاع، كما أن الناس تنفر من الطغاة وتحقد عليهم، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد؟ ويُجيب قائلاً إن هذا يفسَّر بأمرين؛ الأول هو أن الإمبراطوريات الواسعة تحكم حكماً استبدادياً فيما يكون الحكم فيها قوي النفوذ، والثاني هو الأهم لأن الشرط الوحيد لقيام الاستبداد هو الشهوات الإنسانية، وهذه موجودة في كل مكان»^{٥٥} ولهذا فإننا نراه يربط بين الأقاليم الحارة التي تنمو فيها الشهوة مبكراً، وانتشار الاستبداد فيها «ففي تركيا يبدأ البلوغ في الخامسة عشرة من العمر»^{٥٦}.

ويتحدث «مونتسكيو» عن خصائص الدولة المستبدة فيقول إن الحاكم المستبد يعتبر نفسه الدولة، «وسلامة الدولة ليست شيئاً آخر غير سلامته، وإن شئت فقل سلامة القصر الذي يعيش فيه، وكل ما لا يهدد القصر أو العاصمة رأساً لا يؤثر في النفوس الجاهلة»^{٥٧}. وبما أنه القانون والدولة والحاكم فإنه لا يكون شيئاً إذا تنحَّى عن الحكم أو جلس غيره على العرش! وبما أن الخوف هو مبدأ الحكومة المستبدة، فإن السكون

^{٥٣} Louisiana ولاية في جنوب الولايات المتحدة عاصمتها باتون روج Baton Rouge أصبحت الولاية رقم ١٨ عام ١٨١٢م.

^{٥٤} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الأول، ٩١م.

^{٥٥} د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص ٤٨٩-٤٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عام ١٩٨٤م.

^{٥٦} «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٩٩.

^{٥٧} المرجع نفسه، ص ٩٣.

والصمت هو هدفها وليس ذلك سلامًا أبدًا، بل هو أقرب إلى صمت المدن التي يوشك العدو أن يستولي عليها!«^{٥٨} و«للدين في هذه الدولة من التأثير ما ليس في سواها؛ فهو فزع يُضاف إلى فزع ...»^{٥٩} و:

«الحكام في الدول المستبدة يُسيئون استعمال الزواج على الدوام، فتكون لديهم نساءٌ كثرات غالبًا، وذلك في قسم العالم الذي ينتشر فيه الاستبداد كآسيا على وجه الخصوص، وهم يكون لديهم ولدٌ كثير لا يمكنهم أن يحملوا حبًّا لهم، كما لا يمكن لهؤلاء الأولاد أن يتحابوا.»^{٦٠}

ولما كانت الحكومة المستبدة حكومةً ظالمة فلا بد أن تكون لها أيدٍ تمارس بها الظلم، والواقع أنه يستحيل على هذه الأيدي أن تنسى نفسها فتمارس هي نفسها الظلم، وتعمل لحسابها الخاص، وتغرف بدورها من أموال الدولة؛ ولذا يكون اختلاس الأموال الأميرية أمرًا طبيعيًّا في الدول المستبدة.^{٦١} ومن العادات المستقرة في الدول الاستبدادية ألا يدخل إنسانٌ على من كان أعلى منه مرتبةً دون أن يقدم إليه «هدية»، ولو كان المهدي إليه هو الملك نفسه، وهكذا نجد، مثلًا، أن عاهل المغول لم يكن يتقبل عرائض رعاياه إلا ومعها بعض الهدايا، أما من لا يدفع منهم شيئًا فترفض عرائضهم!^{٦٢}

«وهذا ما يجب أن يحدث في دولةٍ لا يُعد أحدٌ فيها مواطنًا، في دولةٍ يسودها المبدأ القائل: إن الأعلى غير مدين للأدنى بشيء، في حكومةٍ لا يعتقد الناس فيها أنهم مرتبطون بشيءٍ إلا ما يفرضه بعضهم على بعضٍ من العقوبات، في حكومةٍ تكون ذات أعمالٍ قليلة، ويندر أن يحتاج أحدٌ منها إلى المثول بين يدي شخصٍ عظيم ... وفي النظام الجمهوري تكون الهدايا أمرًا كريهًا؛^{٦٣} وذلك

^{٥٨} المرجع نفسه، ص ٩٤.

^{٥٩} المرجع السابق نفسه.

^{٦٠} «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٩٧.

^{٦١} المرجع نفسه، ص ١٠٠.

^{٦٢} المرجع نفسه، ص ١٠٢.

^{٦٣} فرض أفلاطون في «محاورة القوانين» عقوبة الإعدام على من يقبلون هدايا ليقوموا بواجبهم! وكأنه كان يعتبرها «رشوة» كما نقول الآن.

لعدم احتياج الفضيلة إليها، وفي النظام الملكي يكون الشرف عاملاً أقوى من الهدايا، أما في الحكومة المستبدة؛ حيث لا شرف، ولا فضيلة، فلا يشرع أحدٌ في العمل إلا عن أملٍ في رغد العيش.»^{٦٤}

الزاوية الثالثة: فصل السلطات

الحرية السياسية التي نادى بها مونتسكيو لم تكن تعني حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية، بل تعني أن لكل مواطنٍ أن يعمل كل ما تسمح به القوانين؛ ذلك لأنه لو أُبِيح للمواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هناك حرية؛ لأن الجميع سيُبيحون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم، ولا تتوافر الحرية السياسية إلا حين لا تنقضها تجاوزاتُ السلطة، ولكيلا تتجاوزَ السلطة حدودها لا بد أن تكون هناك سلطةٌ كابحةٌ لها، ومن هنا جاء مبدؤه الشهير «لا بد للسلطة أن تحدَّ السلطة»، ويوجد في الدولة ثلاثُ سلطات:

- (أ) السلطة التشريعية (تشريع القوانين لعلاقات الأفراد في المجتمع).
- (ب) السلطة التنفيذية (وهي تشمل أيضاً الشؤون الخارجية): ومهمتها تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة السابقة، وحفظ الأمن بالداخل، وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية.
- (ج) السلطة القضائية: وهي التي تقوم بتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد، والفصل في الخصومات وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين.^{٦٥} ولقد أكد مونتسكيو أن الفصل القاطع بين هذه السلطات الثلاث في الدولة هو الشرط لوجود الحرية، يقول:

«إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية؛ إذ يخشى أن نفس الحاكم، أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسنَّ قوانينَ استبداديةً من أجل أن ينفذها استبدادياً، ولن تكون هناك حرية»

^{٦٤} «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ١٠٣.

^{٦٥} الدكتور مهدي محفوظ، «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث»، ص ١١٢.

أيضًا إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، إنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريتهم ستكون اعتبارية؛ إذ سيكون القاضي مشرعًا أيضًا، وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش، وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معًا؛ سلطة تشريع القوانين، وسلطة تنفيذ القوانين العامة، وسلطة الفصل في الجرائم والمنازعات بين الأفراد.^{٦٦} وإذا أراد الحكام أن يكونوا مستبدين بدؤوا بتجميع السلطات في شخصهم دائمًا...»^{٦٧}

(٢) روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)

الفكرة التي ناضل «لوك» من أجل الدفاع عنها ضد «فلمر» — وهي أن الناس أحرارٌ بالطبيعة — كانت مُسلّمة عند «روسو»؛ فهو يفتتح بها كتابه «العقد الاجتماعي»، وكأنها بديهية لا تحتاج إلى عناء البرهنة أو التدليل عليها: «يُولد الإنسان حرًا، لكننا نراه مكبلًا بالأغلال في كل مكان...»^{٦٨} وهو يردُّ هذا الوضع السيئ إلى الأنظمة السياسية والاجتماعية الفاسدة التي سلبت الناس حريتهم الطبيعية، بحُجج وأعدارٍ شتى، وجعلتهم مجردَ قطيعٍ من الماشية «ولكل قطيع راعيه الذي يحرسُه ليفترسه».^{٦٩} لقد دعم «روسو» مسيرة الديمقراطية، وأمدّها بكثيرٍ من العناصر الهامة، صحيحٌ أنه كان يؤمن بنوعٍ خاص منها هو «الديمقراطية المباشرة»، إلا أن هناك أفكارًا عامة ومشتركة وأساسية بين جميع أنواع الديمقراطية، منها: أن يكون الحكم للشعب برضا الناس وموافقتهم، وبالاتفاق بينهم من ناحية، وبين الحاكم من ناحيةٍ أخرى، وهو ما

^{٦٦} «روح الشرائع»، المجلد الأول، ص ٢٢٨-٢٢٩.

^{٦٧} المرجع نفسه، ص ٢٢٩-٢٣٠.

^{٦٨} J. J. Rousseau, The Social Contract, p. 49. Eng. Trans. by Maurice Cranston, Penguin

.Books

^{٦٩} Ibid., p. 51

أسماء «روسو» بالعقد الاجتماعي، ومنها أن يكون مفهوم الشعب عامًّا وشاملاً لا يقتصر على فئة أو طبقة أو هيئة معينة، ومنها أن تسود المساواة بين جميع أفراد الشعب، وأن تتوافر للجميع حرية إبداء الرأي والمناقشة، وحق الاقتراع العام، وأن تكون القوانين ممثلة للإرادة العامة لا لإرادة شخص أو مجموعة من الأشخاص ... إلخ، وسوف نعرض فيما يلي لبعض هذه الأفكار في شيء من الإيجاز.

والأساس الذي يركز عليه «روسو» في رفضه للنظم الاستبدادية التي تُحيل البشر إلى عبيد للحاكم، هو أن تكوين الدولة لا بد أن يعتمد على الاتفاق الحر بين الناس.

«فما دام الإنسان ليس له سلطة طبيعية على إخوانه من البشر، وما دامت القوة لا تمنح الحاكم أي حق، ترتب على ذلك أن أي سلطة مشروعة بين الناس ينبغي أن تقوم على أساس الاتفاق.»^{٧٠}

لكن ألا يجوز أن يكون الخضوع لقوة الحاكم هو نفسه ضرباً من ضروب الاتفاق؟ يجيب روسو بالنفي.

«... فالخضوع للقوة هو فعلٌ من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة.»^{٧١}

وبالتالي لا يمكن أن يقوم الخضوع لقوة الحاكم على أساس الاتفاق. وهنا يفند «روسو» فكرة المفكر والمشرع الهولندي جروتوس Grotius, Hugo (١٥٨٣-١٦٤٥م) التي يقول فيها «إذا كان في استطاعة الفرد أن يتنازل عن حريته، ويصبح عبداً لسيد ما، فلم لا نقول إن شعباً بأسره يمكن أن يتنازل عن حريته ليصبح رعية لملك ما؟»، ويرد «روسو» بأن التنازل عن شيء هو إعطاؤه أو بيعه، والإنسان الذي يصبح عبداً لآخر لا يُعطي نفسه بل يبيعها، على الأقل، من أجل قوته، لكن ما هو المقابل الذي يبيع الشعب نفسه من أجله؟ من المستبعد جداً أن يوفّر الملك الطعام لشعبه؛ لأنه على العكس يستمد طعامه منه، والملوك كما يقول رابليه Rabelais لا يرضون بالقليل من الطعام ولا يعيشون على الكفاف! فهل يتنازل الناس عن حريتهم، ويبيعون أنفسهم للملك، لكي يأخذ ممتلكاتهم أيضاً؟!

.Ibid., p. 53 ^{٧٠}

.Ibid., p. 52 ^{٧١}

لكن قد يقال إن الحاكم المستبد، أو الطاغية، يضمن لرعاياه السكينة والسلام، لا القوات والطعام. غير أنها حجة يردُّ عليها بأن الشعوب تخوض الحروب، في الخارج، لإشباع طموح حكامها ونهمهم الذي لا يرتوي، كما أن قهر أعوانه، في الداخل، ومطالبهم المزعجة، ومنازعاتهم هي التي تعكّر صفو السلام والهدوء في حياة المجتمع، وتتسبّب في تعاسة الناس وشقائهم! وحتى لو افترضنا، جدلاً، أن الحكم الاستبدادي يوفّر الهدوء والسكينة للناس، ألا يكون هذا الهدوء، وتلك السكينة، أشبه بصمت السجون، أيكون ثمة قيمة لسكينتك وأنت في زنزانة السجن؟! أيكفي ذلك لأن تكون سعيداً؟ أتكون الزنزانة في هذه الحالة، أمراً مرغوباً فيه؟ ألم يكن اليونانيون المسجونون في كهف السيكلوب Cyclops،^{٧٢} يعيشون هادئين في سلام، وهم ينتظرون دورهم ليلتهم هذا المارد؟^{٧٣} ويعتقد «روسو» أن الحكم التعسفي، لكي يصبح حكماً مشروعاً، لا بد أن يكون لكل جيل جديد الحرية في قبوله أو رفضه، إلا أن الحكم في هذه الحالة يكف عن أن يكون تعسفياً،^{٧٤} إن تنازل الإنسان عن حريته — يعني أنه يتنازل عن إنسانيته؛ أي أن يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان، ولا يمكن أن يكون هناك مقابل Quid Pro Quo لمن يتنازل عن كل شيء؛ إذ الواقع أن مثل هذا التنازل مضادٌ لطبيعة الإنسان ذاته؛ فلو أنك انتزعت منه حرية الإرادة كلها، فإنك تنتزعُ عنه كل مغزى أخلاقي في أفعاله، وأخيراً فإن الاتفاق الذي تكون فيه السلطة المطلقة في جانب، والطاعة المطلقة في جانبٍ آخر هو اتفاقٌ باطل وضد المنطق.^{٧٥} وهكذا ينتهي «روسو» إلى أن حق الاستعباد، من أية زاوية نظرنا إليه، هو حقٌّ باطل، لا لأنه لا يمكن تبريره فحسب، وإنما لأنه لغوٌ ولا معنى له، والواقع أن كلمة «حق» وكلمة «استعباد» كلمتان متناقضتان، إحداهما تلغي

^{٧٢} السيكلوب، وهي تُنطق باليونانية كيكلوب، تعني حرفياً «العين المستديرة»، وهو في الأساطير اليونانية عملاقٌ بعين واحدة في جبهته، ويروي هزيود أن هذا النوع من العملاقة هو الذي أعطى زيوس Zeus كبير الآلهة أسلحته الخاصة من الرعد والبرق. أما «هوميروس» فقد روى في الأوديسة أن «أوديسيوس» وقع أسيراً، هو وأصحابه أثناء رحلة العودة من حرب طروادة، في قبضة زعيم السيكلوب واسمه بوليفموس Polyphemus وأنه سجنهم في كهفٍ في جبل أثينا في صقلية، وظل يلتهمهم واحداً إثر الآخر، حتى تمكّن أوديسيوس أن يفتق عينه ويهرب مع من تبقى من رجاله.

^{٧٣} J. J. Rousseau, op. cit., p. 54

^{٧٤} .Ibid., p. 55

^{٧٥} .Ibid.

الأخرى، وسواء أكان الأمر بين إنسانٍ وإنسان، أو بين إنسانٍ وشعبٍ بأسره، من الخُلف المُحال، دائماً، أن نقول:

«أنني أعقد معك اتفاقاً بموجبه يكون كل شيء على حسابك وكل شيء في صالحِي، وسوف أحترمه ما دام يروق لي ذلك، وسوف تحترمه أنت ما دام يروق لي أيضاً!»^{٧٦}

الاتفاق السليم — وهو ما سماه «روسو» بالعقد الاجتماعي — إنما يقوم على موافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الشعب، بحيث يكون الالتزام الاجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاماً حراً وذاتياً، إنه نوعٌ من الاتحاد يحمي شخصية كل فرد وممتلكاته، ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع، ويطيع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط، بالرغم من أنه متحدٌ مع الباقي؛ وبالتالي فإنه يبقى محتفظاً بأقصى درجات حريته.^{٧٧} ويقول روسو:

«إننا إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره، فسوف نجد أنه يتقلص إلى العبارة التالية: «يسهم كلُّ منا في المجتمع بشخصه، وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، وملتقي على شكل هيئةٍ كلُّ عضوٍ فيها جزءٌ لا يتجزأ من الكل.»^{٧٨}

وهكذا تظهر «الجمهورية» أو الهيئة السياسية التي يُطلق عليها أعضاؤها اسم «الدولة»، أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورةٍ جماعية اسم «الشعب»، ويُسمَّون فرادى باسم «المواطنين» بمقدار ما يشاركون في قوة السيادة، وباسم «الرعايا» من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة.^{٧٩}

^{٧٦} Ibid., p. 58

^{٧٧} د. مهدي محفوظ، «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث»، ص١٤٧، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، عام ١٩٩٠م.

^{٧٨} J. J. Rousseau, op. cit., p. 21

^{٧٩} Ibid., p. 62

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن «روسو» يدافع عن الشعب ككل أو ما يسميه أحياناً باسم «عامة الشعب» أو الشعب كافة، دون أن يهتم ببطيقة معينة كالإشراف أو النبلاء، على نحو ما فعل «مونتسكيو»؛ فالفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء وأشد نقاء بين عامة الشعب، يقول في كتابه «إميل»:

«عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشري، وما ليس بالشعب يستأهل بشق الأنفس أن يؤخذ في الاعتبار، والإنسان هو الإنسان في شتى الدرجات، وإن كان الأمر كذلك، فإن الدرجات الأوفر عدداً هي التي تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام.»^{٨٠}

ولا يكون هناك مبرر لوجود الحكومة إلا إذا ظلت السيادة في يد الشعب؛ فكل قانون لا بد أن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين.

«عندما يُقترح قانون في الجمعية الشعبية، فليس ما يُطلب من الشعب هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه، بل بيان ما إذا كان ينسجم مع الإرادة العامة التي هي إرادة الشعب، وعندما يُدلي كل فرد صوته، فإنه يدلي برأيه في هذا القانون المقترح وتُعرف الإرادة العامة بعدد الأصوات، وعندما يتغلب، إذن، الرأي المعارض لرأيي، فذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنتُ مخطئاً، وأن ما ظننتُ أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك، ولو أن رأيي الخاص هو الذي تغلبتُ لكنتُ فعلتُ غير ما كنتُ أردتُ، وفي تلك الحالة لا أكون حراً، وهذا يفترض في الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة ما زالت كامنة في الأغلبية، وعندما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذي يقف المرء في صفه.»^{٨١}

ومع ذلك فإن روسو يحذرنا من طغيان الأغلبية، وهي فكرة سوف يهتم بها «دي توكفيل» اهتماماً شديداً في كتابه «الديمقراطية في أمريكا»، كما سوف يقف عندها «جون ستيوارت مل» طويلاً في كتابه عن الحرية، ومن أجلها رفض «روسو» الديمقراطية

^{٨٠} اقتبسه جورج سباين، في كتابه «تطور الفكر السياسي»، الكتاب الرابع، ص ٧٨١.

^{٨١} J. J. Rousseau, op. cit., pp. 153-4

النيابية؛ لأنه رأى أنها تعطي الأغلبية سلطة مطلقة؛ ومن ثم تجد الأقلية نفسها مضطرة إلى الإنعان، وهكذا فضل الديمقراطية المباشرة:

«ما الشروط الصعبة التي ينبغي أن تتحقق في مثل هذا النوع من الحكم؟ أولاً: وجود دولة صغيرة جداً يكون الشعب فيها سلس القيادة، ويمكن فيها لكل مواطن أن يعرف بسهولة جميع المواطنين الآخرين. ثانياً: بساطة كبيرة في الطباع والأخلاقيات تحول دون تشعب الأمور والخوض في المسائل الشائكة. وبعدئذٍ يتطلب الأمر كثيراً من المساواة في المراتب والثروات؛ إذ من دونها لا يمكن للمساواة في الحقوق والسلطة أن تدوم طويلاً، وأخيراً القليل من الترف أو لا شيء منه ألبتة...»^{٨٢}

هذا هو نمط الديمقراطية المباشرة، في دولة صغيرة، الذي يقترحه «روسو»، وهو يقوم على اتفاق بين الأفراد يتنازل فيه كلٌّ منهم للمجموع عن حقه في السيادة، بحيث تشترك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يُسمّى بالإرادة العامة General Will، وبهذه الإرادة العامة يستطيع الشعب أن يحمي نفسه من أطماع الإرادات الخاصة، ويتم ذلك بالخضوع للقوانين التي تتجلى فيها حرية المواطن؛ ذلك لأنه عندما يُطيع القوانين فإنما يُطيع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع، وإذا ثار على القوانين، وجب رده بالقوة إلى الطاعة لأن ثورته تعني تمرده على إرادته هو.^{٨٣} ويسير «روسو» قُدماً لتحديد معنى الحرية فيقول:

«لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر، وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة؛ ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تُحرّمه عليه حرية الآخرين: إن الحرية الحقّة لا تدمر نفسها قط، وهكذا نجد أن الحرية من دون العدالة هي تناقضٌ حقيقي؛ فلا حرية بغير قوانين، ولا حرية عندما يكون أي شخص فوق القانون ... والشعب الحر يطيع، لكنه لا يخدم،

^{٨٢} J. J. Rousseau, op. cit., p. 113

^{٨٣} د. مهدي محفوظ، «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث»، ص ١٤٩.

لديه قضاة، لكن ليس فيه سادة، هو لا يطيع شيئاً سوى القوانين، وبفضل قوة القوانين فإنه لا يطيع البشر.»^{٨٤}

ويقول في مكانٍ آخر:

«لا بد لنا أن نضيف أن الإنسان يكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان سيد نفسه؛ ذلك لأن سلوك الإنسان لو حكمته الشهوة وحدها فهذه هي العبودية، في حين أن الحرية هي طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا.»^{٨٥}

ونحن هنا نلمح بواكير فكرة هيجل الشهيرة في تعريف الحرية بأنها «التحديد الذاتي Self-Determination»، وهي الفكرة التي اعتمدت هي نفسها على فكرة كانط في استقلال الإرادة Autonomy التي تُشَرِّع لنفسها قانوناً تسير عليه، فكأن الحرية هي أن يطيع الإنسان نفسه أو إرادته الكلية؛ فهو عندما يُطيع القانون الذي اشترك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في سنّه، فإنه في الواقع يُطيع نفسه، وعندما يعصي هذا القانون، بما يترتب على هذا العصيان من عقاب، فإنه يطلب العقاب لنفسه، وهكذا يصبح سلوك الفرد وحرية صورة مصغرة للديمقراطية، وهو أن يحكم المرء نفسه بنفسه! وتكون الديمقراطية السياسية أن يحكم الشعبُ نفسه بنفسه، وعندئذٍ فقط يكون حرّاً.

(٣) إمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م)

انتشرت آراء «روسو» في بلدانٍ أوروبية كثيرة، وفي أوضاعٍ سياسيةٍ مختلفة فيما بينها أتم الاختلاف، في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر؛ فقد واصل المفكرون الألمان اهتمام روسو بالحرية وكيفية تحقيقها، «ويقف كانط وهيجل، على التوالي، شاهدين على مدى تأثير روسو، رغم انتقادات هيجل لنظرية روسو عن الحرية، وانتقادات كانط لآرائه السياسية على أسسٍ مشابهة.»^{٨٦}

^{٨٤} J. J. Rousseau, op. cit., p. 32

^{٨٥} Ibid., p. 49

^{٨٦} Charles Vereker, The Development of Political Theory, p. 203, Hutchinson University

أما كانط، الذي كان معاصرًا لروسو، فهو يعترف صراحةً أنه مدينٌ له في صياغة فلسفته الأخلاقية، كما أنه قد عبّر عن فكرة «روسو» نفسها وهو يضع الأسس السياسية في بناء الدولة، يقول:

«لقد كنت بطبعي طلعةً ومولعًا بالعلم، ووضعتُ فيه شرف الإنسان، وكنتُ أزدري العوامَّ الجُهال، فردّني روسو إلى الصواب، وعلمني أن أرغب عن متاع الغرور، وأن أضع في مكارم الأخلاقِ كرامةَ الإنسان على الحقيقة، لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق، لقد استكشف في العنصر الأخلاقي ما يُمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، كما أن نيوتن قد وجد المبدأ الذي يربط قوانين الطبيعة الفيزيائية بعضها ببعض ...»^{٨٧}

ولا شك أن كانط أسهم بكثيرٍ من الأفكار الهامة التي غدّت فكرة الديمقراطية دون أن يعتمد ذلك على نحوٍ مباشر؛ فالأخلاق الكانطية، بما لها من سموٍّ ورفعة، أبرزت قيمة الإنسان في هذا العالم، ولعل أهم ما جاءت به تأكيدها لفكرة الكرامة البشرية، وهي القيمة الأخلاقية التي ينبغي أن تكون أرفعَ القيم جميعًا، وكذلك فكرة الإلزام المتصلة بها، وهو الإلزامٌ عجيبٌ يفرض الطاعة، لكنه في الوقت نفسه، يعمل من الداخل لا من الخارج، كقانونٍ مطلقٍ يعطيه الكائن لنفسه ... وإلى غير ذلك من أفكارٍ لخصها في ثلاثِ قواعدٍ أساسيةٍ للأخلاق هي نفسها أوامر مطلقة.

القاعدة الأولى: «اعمل بحيث تكون قاعدة سلوكك قانونًا عامًّا للناس جميعًا».^{٨٨} وهكذا يصبح السلوك الأخلاقي هو ما يتفق مع العقل؛ لأنه ما يمكن لنا تعميمه دون أن نقع في تناقضٍ أو دون أن نُلغي الفعل نفسه، ومن هنا كان الانتحار، أو عدم الوفاء بالوعد، أو الامتناع عن سداد الديون ... إلخ كلها رذائل أخلاقية؛ لأنها إذا أصبحت قانونًا عامًّا للناس جميعًا، فإنها في حالة الانتحار تؤدي إلى هلاك البشر؛ وبالتالي إلى إلغاء الانتحار نفسه، وقُل مثل ذلك في عدم الوفاء بالوعد، أو الامتناع عن سداد الدَّين.

^{٨٧} اقتبس إميل بوترو في كتابه «فلسفة كانط»، ص ٣٠٠، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، عام ١٩٧٢م.

^{٨٨} كانط، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص ٦١، ترجمة د. عبد الغفار مكاي، دار القومية، بالقاهرة، عام ١٩٦٥م.

القاعدة الثانية: اعمل بحيث تعامل الإنسانية دائماً، سواء في شخصك أو في شخص غيرك على أنها غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة^{٨٩} «وهي قاعدة هامة في معاملة الآخرين؛ بحيث لا نهبط بهم إلى مرتبة الأشياء أو الجماعات التي نتخذها وسائل لتحقيق أغراضنا، بل لا بد أن نعاملهم كـ «غاية» باستمرار، لكن كيف يمكن أن أعامل الآخرين على أنهم غاية دون أن أنزلَ بنفسني إلى دور الوسيلة؟! أستطيع ذلك لو أن جميع الإرادات اتفقت والتقت في غايات، ولو أن إرادتي اتفقت مع الإرادة العامة. ومن هنا كانت هذه الفكرة أساس كل تشريع عملي...»^{٩٠}

القاعدة الثالثة: «اعمل بحيث تُشَرِّع قاعدة عملك، وإرادتك قانوناً عاماً شاملاً للناس جميعاً.» وهنا نجد كانط يؤكد أن السلوك الأخلاقي لا يقوم على العواطف أو الدوافع والميول، بل على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض؛ بحيث ينبغي أن تكون إرادة الموجود العاقل إرادة مُشَرَّعة.

«إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته، هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة، بوصفها مصدر تشريع كُلي عام، بكل إرادةٍ أخرى ... وهو في ذلك يصدر عن فكرة الكرامة التي للكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه لنفسه.»^{٩١}

ولقد انعكست هذه القواعد الأخلاقية في فكر كانط السياسي، لا سيما في الأسس السياسية التي وضعها لبناء الدولة؛ فهي في رأيه تقوم على ثلاثة مبادئ عقلية:

(١) حرية كل عضو من أعضاء المجتمع بوصفه إنساناً (الحرية من حيث هو إنسان)، وهو هنا يتفق مع «روسو» في أن الحرية جزءٌ من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإن هو فقدتها فقد معها إنسانيته، (وسوف يجعلها هيجل بعد ذلك ماهية الإنسان نفسها)؛ فالحق الفطري الوحيد هو الحرية، بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش المرء مع حرية الغير وفقاً لقانونٍ كلي، وهو حقٌ مكفول للإنسان بما هو إنسان؛

^{٨٩} إ. كانط، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص ٧٣.

^{٩٠} إميل بترو، المرجع السابق، ص ٣١٧.

^{٩١} كانط، «تأسيس»، ص ٨١.

أي بمقتضى إنسانيته.^{٩٢} ولا شيء يساعد الإنسان على النمو وتطوير ملكاته وقدراته كما تساعده الحرية، وليس هناك شيء يتطلبه التنوير قَدْر ما يتطلب الحرية، وإنما يتطلب من ضروب الحرية ذلك الضرب الذي يتصف بأنه أكثرها تجردًا من الضرر، وهو حرية الاستخدام العلني للعقل في جميع الأمور.^{٩٣} ومن هنا فقد راح كانط في مقاله الشهير «ما التنوير؟»،^{٩٤} يهاجم تقييد الحريات، وينتقد فكرة «الطاعة» التي تتردّد على ألسنة الكثيرين من المسؤولين عن شئون الدولة، «فالقائم على خزانة الدولة يقول: لا تفكّر، بل ادفَع، والضابط يقول: لا تفكر بل نفذ، والكاهن يقول: لا تفكّر بل آمن ... وفي كل ذلك تقييد للحرية ... مع أن الاستخدام العلني للعقل ينبغي أن يكون في كل وقت حرًا؛ فهو وحده الذي يستطيع أن ينشر التنوير بين الناس ...»^{٩٥}؛ ولهذا فقد جعل شعار التنوير «تشجّع واستخدم عقلك! هذا هو شعار التنوير».^{٩٦} والدولة التي تُجبر مواطنيها على «الطاعة العمياء» إنما تعاملهم على أنهم أطفالٌ قُصّر لم يبلغوا سن الرشد بعد، كما أن الحاكم الذي يقوم بتقرير ما هو خير وما هو شر، ما هو صواب وما هو خطأ بالنسبة للأفراد، هو أسوأ أنواع الطغاة؛ لأن كل فردٍ ينبغي عليه أن يفعل وفقًا للأهداف العقلية، وينبغي أن تكون لديه الشجاعة للاعتماد على عقله.^{٩٧}

(٢) المساواة لكل فردٍ من أفراد المجتمع بوصفه أحد رعايا الدولة، وهو مترتبٌ على المبدأ السابق؛ «فمبدأ الحرية الفطرية يشمل في داخله: المساواة الفطرية».^{٩٨} ويعني ذلك المساواة أمام القانون، كما يعني أن تكون جميع التزاماتنا تجاه الدولة واحدة، كما

^{٩٢} د. عبد الرحمن بدوي، «إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة»، ص ٣٢، وكالة المطبوعات، الكويت، عام ١٩٧٩م.

^{٩٣} صفحاتُ خالدة من الأدب الألماني، ص ٨١، ترجمة د. مصطفى ماهر، دار صادر، بيروت، عام ١٩٧٠م.

^{٩٤} ترجمها الدكتور مصطفى ماهر في كتابه السالف الذكر، كما ترجمها الدكتور عبد الغفار مكاي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن الدكتور زكي نجيب محمود.

^{٩٥} المرجع السابق، في نفس الصفحة.

^{٩٦} المرجع السابق، ص ٧٩.

^{٩٧} قارن: د. محمود سيد أحمد، «دراسات في فلسفة كانط السياسية»، ص ٤٥، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بالقاهرة، عام ١٩٨٨م.

^{٩٨} د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٢.

يعني ثالثاً أنه إذا خالف أحد الأشخاص القانون، وجب أن يعامل بنفس الطريقة التي يعامل بها أي شخص آخر، بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها؛ فليس هناك قانوناً للأغنياء وآخر للفقراء، كما تعني المساواة، أخيراً، أنه يجب على جميع المواطنين المشاركة بصورة متساوية في الواجبات التي تفرضها الدولة.^{٩٩} فضلاً عن ذلك فإننا نجد كانط — تأكيداً لمبدأ المساواة — يرفض الامتيازات المورثة، سواء أكانت امتيازات الطبقة أو المراتب أو الأُسَر أو غيرها؛ فكل عضوٍ من أعضاء الدولة من حقه:

أن يصل إلى أية درجة من الدرجات التي يمكن أن يحصل عليها عن طريق موهبته، واجتهاده، وحظه السعيد، ويجب على أقرانه ألا يقفوا في طريقه عن طريق الامتيازات المورثة أو امتيازات المنزلة؛ وبالتالي يعوقونه هو وأبناءه بصورة غير محدودة.^{١٠٠}

(٣) أن يكون كل فردٍ في المجتمع سيد نفسه، وأن يعتمد على نفسه باعتباره مواطناً (أي الاستقلال من حيث هو مواطن)، «فلا يكون الفرد مواطناً إذا كان تابعاً لغيره، معتمداً على سيده»، بل لا بد أن يكون ذا وجودٍ مستقلٍّ معتمداً على حقوقه وملكاته وقواه حتى يكون عضواً عاملاً في الدولة، والفرد الذي يتميز بالاستقلال هو مواطنٌ إيجابي نشط، وهو وحده الذي له حق التصويت؛ إذ ما قيمة حق التصويت إذا كان يُعطى لفردٍ لا يكون سيد نفسه؟! لن يكون حرّاً، في هذه الحالة، في اتخاذ أي قرار، ولا في إصدار تشريعٍ يتفق مع العقل.

وليست هذه المبادئ الثلاثة قوانين تصدرها الدولة، وإنما هي قواعد عقلية لا بد أن تكون في ذهن المشرّع، وهي في النهاية التعبير السياسي لقواعد كانط الأخلاقية، وبمراعاتها ينال كل إنسان الاحترام لشخصه، ويحقق كرامته، ويعامل كغاية لا كوسيلة، وهذه القواعد الشاملة لا بد أن تُشكل مجموعة التشريعات العامة، حتى تتصف الإرادة بـ «الاستقلال الذاتي Autonomy»، و«الشمول University».^{١٠١}

^{٩٩} د. محمود سيد أحمد، المرجع السابق، ص ٤٩-٥٠.

^{١٠٠} اقتبس د. محمود سيد أحمد، في كتابه السابق، ص ٥١.

^{١٠١} Charles Vereker, op. cit., p. 204.

هذه مجموعة من الأفكار المتناثرة التي دعمت فكرة الديمقراطية، ربما بطريق غير مباشر، عندما أكدت على كرامة الإنسان، وحرية، واستقلال إرادته، ومعاملته كغاية لا وسيلة لإشباع ميول الآخرين وشهواتهم؛ وبالتالي فأى حكم دكتاتوري مرفوض من أساسه؛ لأنه — على أقل تقدير — سوف يعامل الناس كأدوات لإرضاء أطماعه.

(٤) هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)

الصورة التقليدية الشائعة عند كثير من سُراخ هيجل أنه كان معارضاً للديمقراطية؛ فقد نظر إلى الدولة على أنها شخصٌ أعلى يحدد ماهية المواطن ويزوده بالمبادئ ووسائل السلوك السياسي والأخلاقي؛ فهو لا يوجد كموجودٍ يحدد نفسه بنفسه، وإنما كموجود تحده الدولة فيما يقول الفيلسوف الفرنسي التومائي جاك ماريان Jacques Maritain (١٨٨٢-١٩٧٥م) وكثيرون غيره،^{١٠٢} والواقع أن هذه تفسيرات خاطئة لنظرية هيجل السياسية، وقد يكون بعضها مُغرضاً لأسبابٍ شتى! فما تعارضه الدولة،^{١٠٣} وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته، أما إرادته الحقيقية الأصيلة فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة، ولن نطيل في مناقشة هذا الموضوع؛ إذ يكفي أن نشير إلى بعض الأفكار الهيجلية الأساسية:

(١) أساس الدولة عند هيجل هو القانون: فما يحكم ويحدد حياة الفرد في الدولة ليس عاملاً خارجياً، ولا قوة خارجية عن الفرد، وإنما هو القانون، القانون الذي يدركه المواطن عن وعي بوصفه موجوداً عاقلاً حرّاً، لكن ذلك لا يعني القانون الذي يُصدره الحاكم بإرادته التعسفية، أو أية إرادةٍ جزئيةٍ أخرى، بل القانون الذي يتفق مع العقل؛ «لأن مضمون القانون هو الحق، أو ينبغي أن يكون هو الحق»، وهناك شروط أربعة أساسية للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانوناً، أعني تشريعاً، وهي:

^{١٠٢} انظر: مناقشة مستفيضة لهذه الآراء في كتاب «هيجل ... والديمقراطية»، ص ١٩-٢٧، تأليف: ميشيل متياس، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الحداثة، بيروت، عام ١٩٩٠م.
^{١٠٣} أصول فلسفة الحق، ص ٥٤، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣م.

(أ) لا بد أن يكون عامًّا وشاملاً، أعني أن يطبق بلا استثناء ولا تمييز على جميع الأعضاء في الدولة؛ وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة الذي تحسم، في النهاية، بناءً عليه جميع المشاحنات بين الناس.

(ب) لكي يكون القانون مشروعًا «لا بد أن يُعرف على نحو كلي»؛ لأنه إذا ما كان القانون سوف يطبق تطبيقًا إلزاميًا على كل مواطن، فلا بد لكل مواطن أن يعرف مضمونه، وإلا فسوف يكون من الصعوبة القصوى أن نعتبر المواطنين مسئولين أمام بنود هذا القانون «فالقانون يختص بالحرية، أعني بأثمن وأقدس شيء في الإنسان، والشيء الذي لا بد أن يعرفه الإنسان هو: هل هناك قوة تضغط عليه أم لا» (أصول فلسفة الحق، ملحق فقرة ٢١٥).

(ج) لا يكون قانونٌ ما مشروعًا ما لم تدعمه وتنفذه سلطةٌ عامة، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في الحالات التي ينشأ فيها بين المواطنين صراعٌ أو يُنتهك فيها القانون.

(د) لا يكون القانون مشروعًا ما لم يتمثل روح الشعب كواقعٍ تاريخي ويُعبّر عنه، أعني مستمداً من قيمه وطموحاته وإلهاماته، وعاداته وتقاليده، ونظراته العامة إلى الحياة، وتأثير وضعه الجغرافي على مزاجه الثقافي.^{١٠٤}

الحكومة التي يدافع عنها هيجل هي حكومة القانون، ويصبح هذا القانون موجودًا بالفعل، عن طريق الدستور الذي لا يحدّد فقط تنظيم المجتمع، بل أيضًا نوع المؤسسات التي تزدهر بداخلها شخصية المواطن النامية وتصل إلى النضج، ومن هنا فقد دان هيجل الاستبداد، كما دان وجهة النظر التي تقول إن القوة هي أساس الدولة، أو لا بد أن تكون هي الأساس الذي تقوم عليه. الاستبداد يعني أية حالة يغيب فيها القانون، وحيث تُعتبر الإرادة الجزئية — بما هي كذلك، سواء أكانت إرادة الملك أو جماعة من الغوغاء — قانونًا، أو أنها على الأصح، تحل محل القانون، في حين أن سيادة الدولة إنما تُوجد للحظةٍ مثالية في الحكومة الدستورية الشرعية، وهي مثالية المجالات الجزئية، والوظائف الجزئية (فلسفة الحق، ٢٧٨، وقارن أيضًا فقرة ٢٥٨).

^{١٠٤} هيجل والديمقراطية، ص ٢١٤-٢١٦.

(٢) يكون الدستور عقلياً إذا ما عبّر عن غاية الإنسان القصوى، ألا وهي الحرية «إن غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل» (ملحق للفقرة رقم ٢٥٨)، وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقبل أن يُوصف الدستور بالعقلانية؛ وبالتالي أن نقول إنه مشروع، ما لم يوفّر شرطاً كافياً لبلوغ الحرية. وباختصار لا يكون الدستور عقلياً إلا إذا:

(أ) جسّد إرادة الشعب وعبر عنها.

(ب) شجّع وعزّز حرية المواطنين.

(ج) ضَمّن الوحدة والانسجام بين سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة.^{١٠٥}

(٣) ينبغي للدستور العقلي الحقيقي أن يأخذ بالمبدأ الذي يقول إنه ينبغي على المواطن أن يُقبل كموجودٍ عاقل، أعني بوصفه شخصاً، وهو بما هو كذلك ينبغي أن يُعامل كغايةٍ في ذاته، ولا يُعامل أبداً وسيلة (قارن فكرة كانط السابقة).

ويرى هيجل أن هذا المبدأ هو المبدأ الأساسي في الدولة، وهذا يعني من زاوية الفلسفة السياسية أنه لا بد أن تعامل الدولة أعضائها كأشخاص، غير أن الشخص هو موجودٌ ذو حقوق، ولا يستطيع أن يبلغ شخصيته ما لم تحترم الدولُ الحقوقَ وتُصنّها. (٤) المواطن عند هيجل يشارك في العملية السياسية، أعني في صياغة القوانين وتنفيذها بطريقتين؛ مباشرة وغير مباشرة.

(أ) يشارك بطريقةٍ غير مباشرة بواسطة السلطة التشريعية التي هي مجلس

للمقاطعات أو الطبقات أو الفئات ينتخب الشعب أعضائه.

(ب) يشارك المواطن على نحوٍ مباشر في العملية السياسية عن طريق التصويت

العلمي، بإبداء رأيه الشخصي الخاص في المسائل المتعلقة بشئون الدولة.

تلك، بإيجازٍ شديد، مجموعة من الأفكار الهيجلية الأساسية التي حاربت طغيان الحاكم واستبداده، وأرادت إقامة دولة على أساسٍ عقلي متين، أما القول بأن هيجل كان ينتقد الديمقراطية، فالسبب في ذلك هو أنه كان يضع في ذهنه، أساساً، نظرية «روسو» عن

^{١٠٥} المرجع نفسه، ص ٤٩-٥٠.

الدولة. ولا مجال هنا لمناقشة هذه النظرية التي تقوم، في رأي هيجل، على إرادةٍ جزئيةٍ تعسُفية. ١٠٦

(٥) جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣ م)

كان «مل» رائدًا عظيمًا من رُواد الحركة الليبرالية السياسية في إنجلترا دعمًا من جميع جوانبها بكل ما كتب (وقد ترجمنا معظم هذه الكتب): ١٠٧ لهذا سوف نكتفي بأن نقف عند ثلاث فِكر هامة هي:

(١) الحرية والسلطة

ناقش جون ستيوارت مل العلاقة بين الحرية والسلطة بصفةٍ عامة دون أن يقتصر على دراسة حرية الفرد أو سلطة الحاكم، فامتدت فكرته عن السلطة لتشمل بالدرجة الأولى سلطة المجتمع، ليتعرّف على الحدود التي تقف عندها حتى لا تمسّ الحرية الفردية الأثيرة عنده، ولقد استهدف من هذه الدراسة أن يؤكد مبدأً واحدًا، هو ما يسمّيه بـ «التحكم» في معاملات المجتمع لسلوك الفرد بطريق القهر والسيطرة، سواء أكانت الوسائل المستخدمة هي القوة البدنية في صورة عقوباتٍ مشروعة أو إكراهٍ أخلاقي يمارسه الرأي العام. ١٠٨ وهو يُعرّف هذا المبدأ على النحو التالي:

«الغاية الوحيدة التي تسوّغ للناس، أفرادًا أو جماعات، التدخل في حرية الفعل لأي عضوٍ هي: حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد

١٠٦ قارن مناقشة هذه النظرية وانتقادات هيجل في كتاب «هيجل ... والديمقراطية»، السالف الذكر، ص ٦٧ وما بعدها.

١٠٧ ترجمنا له بالاشتراك مع الزميل الدكتور ميشيل متياس كتابه «مذهب المنفعة العامة»، وكتابه عن الحرية في كتاب يصدر المجلد الأول منه قريبًا بعنوان «أسس الليبرالية السياسية»، على أن يشمل المجلد الثاني «الحكم النيابي» و«استعباد النساء» أصدرته مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٩٦م.

١٠٨ «مل»، «الحرية»، ص ١٤٤، وقد نُشر الكتاب عدة مرات — وسوف نشير إلى الطبعة التي قام على نشرها، وقد قمنا بترجمته ضمن كتاب «أسس الليبرالية السياسية»، مكتبة مدبولي، القاهرة Saxe Commens, Man and the State: The Political Philosophers, pp. 135-261, Pocket Library, 1954.

الذي تُستخدم فيه السلطة بطريقةٍ مشروعةٍ ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره.^{١٠٩}

أما تدخل السلطة — سواء أكانت سلطة الدولة أو المجتمع — لإجبار الفرد على عملٍ معين — أو الامتناع عن هذا العمل — بحُجّة أنه سيكون من الأفضل له أن يفعل ذلك؛ أو لأن تدخلنا سيجعله أكثر سعادة، فهو تدخلٌ مرفوضٌ من أساسه؛ لأن الجانب الوحيد من سلوك الفرد الذي يكون مسئولاً عنه أمام المجتمع هو ما يمسُّ الآخرين، أما ما يمسُّ صاحبَ السلوك نفسه — أعني استقلاله وما يتعلق بشخصه — فهو حر، وله فيه حقٌّ مطلق لا تحدُّه حدود؛ فللفرد سيطرة كاملة على نفسه، على بدنه وعقله،^{١١٠} والواقع أن «مل» يعتقد أن هناك، في المجتمع، منطقةً خاصةً بالفرد تهتمُّ بالفرد وحده، ولا تؤثرُ إلا في نفسه فحسب، وتلك هي منطقة الحرية البشرية. وهي تشمل:

(أ) مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معانيها، وحرية الفكر، والشعور، والحرية المطلقة للرأي ... إلخ.

(ب) حرية التذوق والسعي وراء أهدافنا، وتخطيط حياتنا على نحوٍ يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا، وحرية العمل الذي نهواه، متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج، ما دام ما نفعله لا يُلحق بالآخرين أذىً.

(ج) حرية اجتماع الأفراد بعضهم ببعض، وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرضٍ لا يتضمن إلحاق الأذى بالآخرين، على أننا نفترض، بالطبع، أن يكون الأفراد المجتمعون بالغين ناضجين، ولم يضطرَّهم أحدٌ إلى الاجتماع لا بالإكراه وبالغش.

والمجتمع الذي لا تُوجد فيه هذه الحريات، ولا تُحترم في جملتها، لا يمكن أن يكون حرّاً، مهما كان شكل الحكومة، كما أنه لا يكون حرّاً حريّةً كاملةً ما لم تُوجد فيه هذه الحريات، على نحوٍ مطلق، وبلا تحفظ^{١١١}

.Ibid. ١٠٩

.Ibid., p. 145 ١١٠

^{١١١} كان «مل» على وعيٍ كامل بأن هناك مجموعةً كبيرةً من الأعمال الإيجابية التي تتم لصالح الآخرين، ولا بد من إجبار الفرد على القيام بها — وذلك مثل: الإدلاء بالشهادة أمام المحاكم، أو الالتحاق

وينبها «مل» إلى أن نظريته هذه إنما تستهدف التطبيق على الموجودات البشرية الناضجة في ملكاتها فحسب؛ ومن ثم فهو يستبعد الأطفال، والمراهقين والقُصَّر الذين لم يبلغوا بعدُ سن الرشد، وهي سنُّ يحدُّها القانون للرجال والنساء؛ ذلك لأنَّ القُصَّر يحتاجون إلى رعاية الآخرين، ولا بد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم بقدر ما نحمي الآخرين من الأضرار الخارجية.

غير أن «مل» للأسف الشديد، يُدخل في نطاق «القُصَّر» ما أسماه بالمجتمعات المتخلفة، «حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه في سن القصور!»، وهو يشرح هذه الفكرة لينتهي إلى نتيجة هي في رأينا بالغة الخطورة، يقول:

«ولهذا فإن نظام الاستبداد مشروع كنمطٍ من أنماط الحكم في حكم الهَمَج والبرابرة، شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم؛ فالحرية، من حيث المبدأ، لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها، وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة على قدم المساواة...»^{١١٢}

غير أن هذه النتيجة التي ينتهي إليها «مل» هي، كما قلنا، بالغة الخطأ والخطورة في آنٍ معاً وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: ليست الحرية مما يُمنح أو يُمنع للإنسان حسب ظروفه وأحواله؛ ذلك لأن الحرية هي «ماهية الروح» كما قال هيجل بحق:

«فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحيةٍ أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية، والناس جميعاً يسلمون بأن الروح تمتلك، ضمن ما تمتلك من خواص، خاصية الحرية، والفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا تُوجد إلا بواسطة الحرية.»^{١١٣}

بالجيش للدفاع عن الوطن، وغير ذلك من الأعمال الجماعية، والخيرية، التي من شأنها تحقيق صالح المجتمع، قارن مثلاً كتابه السابق، ص ١٤٧-١٤٨، وفي ترجمتنا السابقة ص ١٣١-١٣٢.

^{١١٢} Ibid., p. 143.

^{١١٣} هيجل، «العقل في التاريخ»، ص ٨٦، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣ م.

ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته للحاكم، أو لأي شخصٍ آخر، إنما يعني أن يتنازل عن إنسانيته؛ أي إنه يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان فيما يرى «روسو»^{١١٤}.

ثانيًا: فإذا قيل إن «مل» يقصد ممارسة الحرية لا الحرية ذاتها، قلنا إن هذه الممارسة لكي تتم على نحوٍ سليم، فإنها تحتاج إلى دُرْبَةٍ ومرانٍ وجهدٍ ووقت، صحيحٌ أن الإنسان كثيرًا ما يسيء استخدام حريته عن جهلٍ أو بسبب سيطرة الغريزة، أو الميل مع الهوى ... إلخ، لكنه يحتاج إلى تصحيح نفسه، وإلى أن يتعلم من أخطائه؛ ولهذا قيل إن الديمقراطية، التي هي التطبيق العملي للحرية، هي ممارسة بالدرجة الأولى.

ثالثًا: إن عبارة «مل» السابقة التي يقول فيها إنه «لا يجوز منح الحرية للدولة قبل أن يتهيأ الناس لها ... إلخ» تُذكرنا في الحال بالمغالطة التي كان ينشرها بعض المستبدين كحجةٍ يبرّرون بها استبدادهم عندما يقولون إن الناس يحتاجون إلى «فترة انتقال قبل ممارسة الديمقراطية»! فترة انتقال يتعلمون فيها أصول الديمقراطية وقواعدها قبل ممارستها! وهي مفارقةٌ غريبة تشبه قول القائل: «إن عليك أن تتوقف عن قيادة السيارة حتى تتعلم فن القيادة الصحيح!»

رابعًا: في ظني أن المستعمر لن يجد حجةً لاحتلال الشعوب المتخلفة أقوى من حجة «مل»: إن هذه الشعوب غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وهي «قاصرة» لا تعرف مصلحتها الخاصة، وسوف نقوم نحن بهذا الدور! وهي نعمة سادت الدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر!

خامسًا: ما يقوله «مل» من أن هذه الشعوب: «ليس أمامها سوى الخضوع والطاعة لحكام مثل «أكبر» و«شارلمان»، لو صادفهم الحظ ووجدوا حكامًا مثلهما»^{١١٥} يُعيد إلى الذاكرة خرافة «المستبد العادل» التي ناقشناها من قبلُ وبيّنا أنها «كالدائرة المربعة»، تناقض في الألفاظ! حتى لو سلمنا جدلاً بإمكان وجوده، وأنه سيقوم «بأعمالٍ جلييلة» لصالح الناس، فما قيمة كل هذه الأعمال إذا ضاع الإنسان؟

J. J. Rousseau, The Social Contract, p. 58, Penguin Books ^{١١٤}

J. S. Mill, On Liberty, p. 145 ^{١١٥}

(٢) حرية الفكر والمناقشة

يعتقد «مل» أن حرية الفكر والمناقشة، وما يستتبعهما من حرية للنشر، هي إحدى ضمانات الأمن ضد حكومة الطغيان، والحكومات الفاسدة بصفة عامة؛ ولهذا فهو يذهب إلى أنه لا يجوز الحد من حرية الفكر والمناقشة، أو السيطرة على تعبير الناس عن آرائهم بشتى الصور بالغاً ما بلغت الحُجّة التي تُقال أحياناً عن فساد «رأيي ما» أو إجماع الناس على خطئه:

«فإننا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فردٌ واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه في إخراس البشرية، إذا تهيأت له القوة التي تمكنه من ذلك ... إن الضرر الناجم عن إسكات التعبير عن الرأي، يعني أننا نسرق الجنس البشري كله، نسرق الأجيال القادمة والجيل الحاضر؛ نسرق الذين يخالفون الرأي أكثر من الذين يوافقون عليه؛ ذلك أن هذا الرأي، إن كان صواباً، فقد حرمانا هذه الأجيال من فرصة استبدال الحق بالباطل، وإن كان خطأً فقد حرمانهم أيضاً من نفعٍ عظيم، وأعني به الإدراك الأكثر وضوحاً للحق، والتمكن منه عندما يصطدم بالخطأ.»^{١١٦}

وهو يشرح هذه الفكرة نفسها بتفصيلٍ أكثر على النحو التالي:

أولاً: الرأي الذي تحاول السلطة إخماده قد يكون صواباً، صحيحٌ أن من يريدون إخماده ينكرون صحته، لكنهم غير معصومين من الخطأ، وليس لهم الحق في حسم الأمر نيابةً عن البشرية بأسرها، وأية محاولة لإسكات المناقشة تتضمن الزعم بالعصمة من الخطأ، ولسوء الطالع فإن الغالبية العظمى من البشر لا يقيمون وزناً لقابليتهم للوقوع في الخطأ، مع أن الأمثلة عليها صارخة طوال التاريخ! فكثيراً ما حارب الناس آراءً بعينها لأسبابٍ مختلفة، وأنكروا صحتها ثم اعتنقوها بعد ذلك، وكانوا على استعداد، مرةً أخرى، لمحاربة من ينكرها! كما هي الحال عندما دان الأثينيون سقراط، ودان اليهود المسيح، بل دان المسيحيون أنفسهم «لوثر» و«كالفن» وغيرهما من المصلحين!

^{١١٦} .Ibid., p. 151

والواقع أن الحقيقة ترحب كثيرًا من أخطاء مَنْ يفكر لنفسه، مع الدراسة الجادة، وإمعان النظر، أكثر مما تستفيد من الآراء الصحيحة التي يقول بها أولئك الذين لم يعتنقوها إلا لأنهم لا يريدون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير:

«على أنني لا أريد أن أقول إن الهدف الوحيد، أو حتى الرئيسي، من إطلاق حرية التفكير هو تكوين مفكرين عظام فحسب، بل على العكس، إن الهدف الأكبر، وربما اللازم أكثر، هو تمكين الطبقة المتوسطة من الناس، من بلوغ المكانة العقلية التي تؤهلهم لها قدراتهم.»^{١١٧}

ثانيًا: إذا كان الرأي الذي أخرسناه خاطئًا، فإنه قد يكون مشتملاً على جزءٍ من الحقيقة، وهو ما يحدث في كثيرٍ من الأحيان، وما دام الرأي العام، أو الشائع، حول موضوعٍ ما، قلما يشتمل على الحقيقة بأسرها، كانت الطريقة الوحيدة لإبراز ما تبقى من الحقيقة هي إتاحة الفرصة للآراء المتعارضة لأن تتصارع.^{١١٨} وفضلاً عن ذلك كله، فكيف يجوز لنا أن نحكم على خطأ رأيٍ ما دون أن نعرضه للمناقشة الحرة، وللنقد البناء، من جميع جوانبه؟ كيف نتأكد من ذلك إذا كان هذا الرأي لم يُعرض في الهواء الطلق، أو لم يخضع للفحص الدقيق؟ فإذا اتضح خطأه فما الضرر الذي يعود علينا من مناقشته؟ ألا تمكّننا هذه المناقشة من تدعيم الرأي الصواب؟!

ثالثًا: فإذا ما افترضنا أن الرأي الشائع الذي قلناه لفترةٍ طويلة ماضية، لم يكن صوابًا فحسب، وإنما يشتمل على الحقيقة كلها، فإنه ما لم يتعرض لمناقشةٍ قوية وجادة، فسوف يتحول عند معظم المؤمنين به إلى اعتقادٍ راسخ، بل ميت، بطريقةٍ مبتسرة، دون أن يفهم أحدٌ أسسه العقلية التي يرتكز عليها.

رابعًا: وليس ذلك فحسب، بل إن هذا الرأي الشائع الذي اعتبرناه صوابًا، يصبح هو نفسه في خطر الضياع، أو الضعف، ويُحرم من التأثير الحيوي على الأخلاق والسلوك، ويتحول بمضي الزمن، إلى اعتقادٍ شكلي لا يؤدي إلى شيءٍ طيب، ولا يُرجى من ورائه

^{١١٧} .Ibid., p. 189

^{١١٨} .Ibid., p. 180

أي خير أو نفع، بل إنه ليرتطم بالقاع فيمنع نمو أي اقتناعٍ حقيقيٍ مخلص، يمكن أن يأتي به العقل، أو التجربة الشخصية.^{١١٩}

(٣) طغيان الأغلبية

كان المفكر الفرنسي ألكسس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (١٨٠٥-١٨٥٩م) أول من نبه الأذهان إلى طغيان الأغلبية، وذلك في كتابه الهام «الديمقراطية في أمريكا» الذي صدر الجزء الأول منه عام ١٨٣٥م، والثاني عام ١٨٤٠م؛ فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكّل تهديدًا خطيرًا للحرية، هذا الطابع الدكتاتوري والاستبدادي للأغلبية، وللرأي العام، الذي ينعكس على حرية الفرد. ولقد تأثر «مل» بهذه الفكرة تأثرًا ظاهرًا اعترف به هو نفسه؛ ومن ثمّ فمن الضروري أن نقف قليلًا عند فكرة «توكفيل» قبل أن نعرض لرأي «مل».

يعتقد «توكفيل» أنه لا بد أن تكون هناك باستمرار في كل مجتمع قوة أو سلطة تسود الجميع وتحكم أعضاء هذا المجتمع، «لكنني أعتقد أن الحرية تتعرض لخطرٍ ما لم تشكّم هذه السلطة قيودًا تُعطل انطلاقتها أو تُجبرها على أن تُخفّف مما تمارسه من عنف»؛^{١٢٠} ذلك لأن السلطة التي لا حدّ لها، ولا قيود عليها، هي بطبيعتها سيئة، بل إنها تشكّل منزلقًا خطرًا لا تؤمن عواقبه؛ لأنّ البشر غير مؤهلين لاستخدام السلطة بحرصٍ وحذر، إن الله وحده هو القادر على كل شيءٍ صاحب السلطة المطلقة، لكنه بحكمته وعدالته قادر، دائمًا، على ممارسة سلطته بقدرٍ من المساواة، في حين أنه لا توجد سلطة على الأرض تستحق التكريم لذاتها، أو تستوجب الطاعة لما تمثّله من حقوق؛ بحيث أوافق على أن يكون لها سلطانٌ شامل بغير ضابط. إنني عندما أرى حقّ الحكم المطلق يُمنح للناس، أو للملك، للأرستقراطية أو الديمقراطية، لحكم الفرد أو حكم الجمهور، لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن ألمّح بذور الطغيان، وأجدني أرحل قدمًا إلى بلادٍ لديها مؤسسات فيها بارقة أمل....^{١٢١}

^{١١٩} Alexis de Tocqueville, "Democracy in America" Trans. by Reeve in "Great Political Thinkers" by William Ebenstein, p. 536, Oxford 1966

^{١٢٠} Ibid.

^{١٢١} Ibid., p. 536

ثم يطبّق «توكفيل» هذه الفكرة على الديمقراطية في أمريكا على نحو ما شاهده بنفسه:

«إنني أعتقد أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات، بل من المغالاة في قوّتها، ولست أنزعج من الإفراط في الحرية التي تُسد هذه البلاد، قدّر انزعاجي من عدم كفاية الضمانات الموجودة ضد الطغيان...»^{١٢٢}

ويسوق «توكفيل» أمثلة لما يقول:

«عندما يلحق الأذى بفرد، أو بحزبٍ فإلى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى؟ إنه إذا ما اتجه إلى الرأي العام، وجد أن هذا الرأي العام يشكّل الأغلبية، وإذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية، وجد أنها تمثل الأغلبية، وتطيع أوامرها طاعةً تامة، وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية، وجد أنها مُعيّنة من قبل الأغلبية لتكون أداةً طيعةً في خدمتها، وإذا ما اتجه إلى المُحلفين، وجد أنهم الأغلبية، وقد مُنحت حقّ الفصل في القضايا القانونية، بل إن القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات؛ فمهما كان الشر الذي يصيبك جائراً أو غير معقول، فإن عليك أن تدعن له قدّر استطاعتك.»^{١٢٣}

هذه الكلمات التي تدق ناقوس الخطر، وقف «مل» يتأملها طويلاً، ثم راح يدعمها بكل ما استطاع من قوّة في دراسته الممتعة عن «الحرية»، «فقد أصبحت فكرة طغيان الأغلبية تدرج الآن بين الموضوعات السياسية النظرية بوصفها شرّاً ينبغي على المجتمع أن يحترس منه.»^{١٢٤}

ويعتقد «مل» أن طغيان الأغلبية كان يُنظر إليه برعب، في البداية، شأنه شأن ألوان الطغيان الأخرى، وإن كانت هذه النظرة جعلته يقتصر على السلطات العامة، غير أن المفكرين أدركوا أنه عندما يتحول المجتمع نفسه ليصبح طاغية، أعني المجتمع بأسره

^{١٢٢} .Ibid., p. 537

^{١٢٣} .Ibid.

^{١٢٤} J. S. Mill, On Liberty, p. 138

ضد أعضائه الذين يؤلفونه فرادى، فإن وسائل طغيانه لا تنحصر فيما قد يقوم به من أعمال على أيدي الموظفين الرسميين:

«ومن ثم فلا يكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم، وإنما ينبغي حمايته أيضاً من طغيان الرأي العام والشعور السائد أو حمايته من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها. كذلك ينبغي حماية الفرد من محاولة إعاقة نموه، ومنع تكوين شخصيته الفردية التي لا تنسجم مع طرائق المجتمع، إجبار جميع الشخصيات على أن تكيّف نفسها مع النموذج الذي يعده المجتمع.»^{١٢٥}

ويرى «مل» أن هناك حداً للتدخل المشروع الذي يقوم به الرأي العام في استقلال الفرد، ومن هنا كانت المشكلة في العثور على هذا الحد، والمحافظة على الوقوف عنده، حتى نخلق الظروف المناسبة للعمل الإنساني، ونحميه في الوقت ذاته من طغيان الأغلبية التي كثيراً ما تتمثل في سطوة الرأي العام.^{١٢٦}

وهكذا، تتمثل المشكلة في هذا السؤال العملي: أين نضع هذا الحد الذي يقف عنده الرأي العام لتدخله في شؤون الفرد واستقلاله؟ وهو «أعظم سؤال في المسائل الإنسانية على حد تعبير «مل»».^{١٢٧} والإجابة شديدة الغموض، لم يُحرز البشر في حلها تقدماً يُذكر، والسبب أن الناس تضع قواعد تبدو لهم واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تبرير، وذلك مثل واحد على تأثير العادات الاجتماعية وسحرها اللذين يمنعانهم من الشك، أدنى شك، في احترام قواعد السلوك التي يفرضها بعضهم على بعض.

غير أن «مل» يحاول في صفحاتٍ طويلةٍ البحث عن «هذا الحد» إلى أن يعرفه بأنه «منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إلحاق الأذى بغيره»، فيما عدا ذلك لا يجوز للمجتمع أن يتدخل في شؤون الفرد واستقلاله وممارسته لحريته، أما إذا كان سلوك الفرد مؤدياً لنفسه «فقد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه، أو مناقشته،

^{١٢٥} Ibid., p. 139.

^{١٢٦} المرجع السابق، ص ١٣٩؛ وقارن د. زكي نجيب محمود، «أهو شرك من نوع جديد؟»، في كتابه

«رؤية إسلامية»، ص ٣٠٧، دار الشروق، بالقاهرة، عام ١٩٨٧ م.

^{١٢٧} Ibid., p. 139 وأسس الليبرالية السياسية، ص ١٢٨-١٢٩.

أو مجادلته أو إقناعه أو استعطافه أو التوسُّل إليه، لكنها لا تبرِّر إكراهه أو إجباره أو تهديده، أو إيقاع الضرر به إن هو رفض تغيير سلوكه.»^{١٢٨}

والواقع أن الحياة في المجتمع تُحتم على كل فرد أن يراعي خطأ معيناً من السلوك نحو بقية الأعضاء، يعتمد هذا السلوك على ما يلي:

أولاً: على كل فرد أن يراعي عدم الإضرار بمصالح الآخرين، أو على الأقل تلك المصالح التي تُعتبر حقوقاً، إما بنص القانون أو بالفهم الضمني.

ثانياً: على كل فرد أن يتحمل نصيبه (وهو نصيب يحدده مبدأً عادلاً منصف) في الأعباء التي يفرضها الدفاع عن المجتمع والتضحيات التي تتطلبها حماية أعضائه من الأذى والتحرُّش به.

ومن حق المجتمع أن يفرض هذين الشرطين على أعضائه بالغاً ما بلغت محاولتهم للتملص منهما، ومتى أضرَّ أي جزء من سلوك الفرد بمصالح الآخرين حقاً للمجتمع أن يتدخل لمنعه، لكن لا مجال لهذا التدخل إذا كانت تصرفات الفرد لا تمسُّ مصالح شخص آخر غير مصالحه هو الخاصة.^{١٢٩}

أما إذا كانت تصرفات الفرد الخاصة سيئة فيما يمس مصالحه هو، أو إذا كان فظاً قليل الكياسة، فإن لنا الحق في استهجان هذه التصرفات، لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا نضطهد شخصيته الفردية؛ فلسنا مُضطربين إلى مصاحبته بل لنا الحق في تجنبه، ومن حقنا أيضاً أن نحذر الآخرين منه.

«فكل من يظهر بمظهر الطيش أو العناد، أو الغرور، وكل من لا يستطيع الحياة بوسائل معتدلة، ومن لا يستطيع كبح جماح نفسه من الانغماس في ملذات ضارة ومؤذية، وكل من يجري وراء اللذات الحيوانية، على حساب المنع الوجدانية والعقلية، لا بد أن يتوقَّع أن ينظر إليه الآخرون على إنه في مرتبة منحطة، وأن يكون نصيبه ضئيلاً في المشاركة في مشاعرهم النبيلة، وليس له حقُّ الشكوى أو التذمُّر من ذلك ... وذلك هو الجزاء الوحيد الذي يمكن لهذا

^{١٢٨} Ibid., p. 144 وترجمتنا العربية السابقة.

^{١٢٩} .Ibid., p. 215

الشخص أن ينالَه من جرّاء تصرفاته الذاتية التي تمسُّ مصالح الآخرين في علاقاتهم به.^{١٣٠}

تلك كانت بعض الأفكار الهامة التي أغنى بها «مل» الحركة الليبرالية بصفة عامة، والفكر الديمقراطي بصفة خاصة، وربما انتقد «مل» كغيره من الفلاسفة النظام الديمقراطي من هذه الزاوية أو تلك، لكن ذلك لم يكن إلا لحرصه الشديد على الحرية البشرية التي كان يعتقد أنها أثنى كسبٍ حقَّقه الإنسان في رحلته الطويلة على الأرض، فإذا كان التاريخ هو تحقُّق الروح، كما يقول هيجل، وإذا كانت ماهية الروح هي الحرية، كان معنى ذلك أن تقدُّم التاريخ يعني تقدُّمًا في تحقيق الحرية، أو هو الوعي بهذه الحرية التي تحقَّقت؛ فالشعوب المتقدمة هي الشعوب التي تشعر بنفسها حرة، وتتمسَّك بهذه الحرية فتنتج علمًا، وفنًّا، وفلسفة.

الإنسان هو الحرية، أو هو مدار ما يتمتَّع بها، كما عبَّر سارتر في صيغة وجودية خالصة: «لست السيد، ولست العبد، ولكني أنا الحرية التي أتمتَّع بها!»

خاتمة

وقفنا عند إسهاماتٍ مختلفة دعم بها الفلاسفة مسيرة الديمقراطية، دون أن يكون هناك اتفاقٌ تم فيما بينهم على ذلك، بل ربما دون أن يقصدوا دعمها على نحوٍ مباشر، لكنهم بإعلانهم لقيمة الإنسان، ودفاعهم عن كرامته، وضرورة معاملته كغاية لا وسيلة؛ أي كموجودٍ ذي قيمة في ذاته، وليس مجرد أداة لإشباع رغبات الآخرين، سواء أكانوا حكامًا أو مواطنين عاديين، كذلك بإدراكهم أن ماهية الإنسان هي الحرية، وأنه ينحط إلى مرتبة الحيوان والجماد إذا سُلِّبت منه هذه الحرية، وإعلانهم أن أي تنظيمٍ سياسي إنما يقوم على اتفاقٍ بين الناس ورضاهم، وقبولهم له، وأنه لا يجوز أن يُفرض عليهم بالغًا ما بلغ سموُّ السلطة التي تفرضه... إلخ؛ ذلك كله كان دعماً لمسيرة الديمقراطية في الغرب، وفرارًا من نظم الطغيان التي كافحت بين الحين والحين لتُطلَّ برأسها من جديد، مرةً في صورة الحكم الفاشي (الإيطالي والألماني معًا) الذي رفع شعارًا هو «نقاء الدم أعلى من

^{١٣٠} Ibid., p. 218

العقل والحقيقة»، وهذا النقاء يتجسّد في بطلٍ أو «زعيم» يقود الأمة، ويحقّق أهدافها وآمالها ويخلصها مما تعانيه من نلّ سياسي، كما حدث في إيطاليا وألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى!

ومرّة أخرى في صورة الحكم الشمولي الذي طبّقه الاتحاد السوفيتي المنحل بالحديد والنار، لكنها كلها أنظمة فاسدة تقتل الإنسان وتُحيله إلى هيكلٍ بلا نخاع! لهذا اندحرت وتوارت في خجل، في الوقت الذي واصلت فيه الديمقراطية مسيرتها الظافرة، تمكّن لنفسها في الأرض، كتجربة إنسانية وحيدة وأساسية يحكّم بها الإنسان نفسه بنفسه لنفسه، وتصحّح أخطاءها، وتعالج ما يظهر أمامها من مشكلات، وتتنوّع أشكالها وصورها، وتتعدّد ألوانها واتجاهاتها، وتختلف تطبيقاتها من بلدٍ إلى بلد، لكن يبقى الأساس واحدًا: «أن يحكّم الشعب نفسه»، وأن يكون هو وحده مصدر السلطات، وتكون الحرية والعدالة والمساواة مكفولة للجميع بغير تمييزٍ في اللون أو الجنس أو الدين.

الفصل الثاني

الطغيان الشرقي

«السيد نام ...

كيف أصدّق أن الهرم الرابع مات؟

القائد لم يذهب أبداً ...

بل دخل الغرفة كي يرتاح ...!»

(نزار قباني)

أولاً: ظاهرة ... وتفسيرها

رأينا طوال هذا البحث كيف كان تاريخنا كله يحكمه الطغاة من أقدم العصور إلى عصرنا الحاضر؛ فهو حكمٌ استمر لعدة آلافٍ من السنين، حتى أصبحت لفظتا «الشرق» و«الطغيان» مترادفتين، أو كالمترادفتين؛ فهما تصادفانك متجاورتين متلاصقتين في جميع الكتابات السياسية، صحيحٌ أن أمماً كثيرة غيرنا حكمها طغاة، منذ أقدم العصور أيضاً، كما كانت الحال في اليونان القديمة، على سبيل المثال، حتى كان هناك عصرٌ أطلق عليه المؤرّخون اسم «عصر طغاة اليونان» ويؤرّخون له منذ اعتلاء «كبسيلوس Cypselus» طاغية كورنثة الشهير عام ٦٥٠ ق.م.، وينتهي بطرد أبناء الطاغية بيزستراتوس Peisistratus من أثينا عام ٥١٠ ق.م. أي ما يقرب من قرن ونصف وقعت فيها المدن اليونانية تحت سيطرة حَفنة من الطغاة: «غير أن الملاحظ المدقق يجد أن نظام الحكم المطلق في الشرق أكثر شمولاً وأشد ظلماً من نظيره في الغرب، وهكذا يظهر الاستبداد الشرقي على أنه الصورة الأشد قسوةً للسلطة

المطلقة.»^١ ولقد سبق أن رأينا عبادة الحاكم في مصر القديمة، وبابل، وفارس ... إلخ حتى إن الإسكندر بعد أن غزا الشرق طلب من اليونانيين أن يسجدوا له كما يفعل الفرس معه، وكما كانوا يفعلون مع حكامهم من قبل، ورأينا أيضاً كيف كان فرعون الإله، وابن الإله، هو باعث الحركة، والنشاط، والقوة والحيوية والصحة لا في شعب مصر فحسب، بل في الطبيعة أيضاً؛ فهو إذا ما تولى العرش، حدث انتعاش في كل شيء، فيرتفع منسوب المياه في مجرى النيل، ويرتوي الزرع والضرع، وتعم البهجة جميع الكائنات، حتى تنتشي النباتات وتزدهر الطبيعة بأسرها. أما إذا مات اضطربت ظواهرها، واختل نظام الكون، واحتجبت الشمس وكف المطر! بل قد تؤدي وفاته إلى انهيار الناس، ونظام الحكم، والإمبراطورية بأسرها! ولم تكن هذه الظاهرة الغريبة التي تربط بين قوة الحاكم وجبروته من ناحية، وحيوية الشعب، ومسار الطبيعة ذاتها من ناحية أخرى، مقتصرَةً على مصر وحدها، وإنما وُجدت في بلدانٍ وشعوبٍ شرقية عديدة، وفي عصورٍ مختلفة، على نحو ما كانت معتقدات الناس، مثلاً، في العصر العباسي!^٢

ومن الطبيعي ألا نجد مثل هذا الارتباط بين شخصية الحاكم ومسار الطبيعة، أو التوحيد بينه وبين الناس في هوية واحدة، إلا في نظام الطغيان وحده؛ فيستحيل أن ينهار الناس أو يسقط الحكم، عندما يموت الحاكم في دولة ديمقراطية، بالغاً ما بلغ حبهم له وتعلقهم به (فقد حدث، مثلاً أن حزن الأمريكيون بعد أن اغتيل كينيدي بغتةً، لكنهم لم ينهاروا، كما حدث أن أسقط الإنجليز تشرشل رغم احترامهم وتقديرهم له، وفعل الفرنسيون الشيء نفسه مع ديغول)، أما الطاغية عندنا فهو الشعب، وهو مصدر كل السلطات، بطريقٍ مباشر، أو غير مباشر، وأي نقدٍ لسلوكة أو هجومٍ على سياسته، هو نقدٌ وهجومٌ على البلد بأسره لأنه هو البلد، الحرية له وحده، والنقد يصدر من جانبه فحسب، ولا يجوز لأحدٍ غيره أن يجروء على ممارسته.^٢ إنه يمد الحبل السري إلى جميع

^١ Karl Wittfogel, Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, p. 1, New Haven, 1957.

^٢ ولم يجد الحاكم بأمر الله (٩٨٥-١٠٢١م) سادس الخلفاء الفاطميين في مصر، أي غضاضة في ادعاء الألوهية، ولم يُنقذ البلاد من شره سوى أخته «ست الملك» التي دسّت له رجلين اغتاله وأخفيا أثره!
^٢ يروي الأستاذ مصطفى أمين أن عبد الناصر أراد أن يضع «أنيس منصور» في السجن الحربي لأنه تجرأ وكتب مقالاً يتهم فيه «فلاناً» بأنه حرامي، وعندما قلتُ له: «ولكنني كنتُ معك من أسبوعٍ واحد

أفراد المجتمع فيتنفّسون شهيقًا كلما تنفس، ولا تعمل خلاياهم إلا بأمره، إنه يملأ كل ذرة غبار في الجو من حولهم؛ فهو «الزعيم الأوحد»، و«الرئيس المخلص» و«مبعوث العناية الإلهية» و«القائد المعلم» والملمه الذي يأمر فينصاع الجميع لأمره، وهو يعبر عن مصالح الناس، ويعرفها أفضل منهم؛ لأنهم «قَصْر» لم يبلغوا سن الرشد بعد، وأنتى للقاصر أن يعرف الصواب من الخطأ، أو أن يفرّق بين الحق والباطل؟!

وانبعثت هذه الظاهرة الغربية، التوحيد بين الحاكم والشعب، ليصبح «الكل في واحد»، في الليلة التي مات فيها عبد الناصر، ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠م، عندما نهل العالم لذلك الذي صنّعه العرب على امتداد أقطارهم، ولا سيما ما فعله المصريون من بكاءٍ وعويل على نحو هستيري، «وعاشت الأمة العربية، ومصر بالذات، ثلاثة أيامٍ كئيبة»،^٤ ثم كانت الجنازة التي سار فيها ملايين البشر، «يكون ويصرخون ويلطمون الخدود ... إلخ»، ومن وجهة النظر الغربية فإن ما جرى في أسبوع وفاة عبد الناصر بدا غير مفهوم على الإطلاق لدى العقل الأوروبي؛ إذ كان صعبًا على قومٍ تخضع حياتهم لعمليات حسابية عقلية، أن يفهموا تلك الحالة من الاكتئاب الجماعي التي بدت لهم كوباءٍ انتشر خلال ساعاتٍ معدودة، فاستسلم الناس له؛ بحيث فقدوا القدرة على تمييز ما يفعلون، فغاب عقلهم الواعي، وتركو قيادةهم لمجموعةٍ من الانفعالات الحادة. ولأن صورة عبد الناصر في المنظر الغربي الاستعماري، بل وفي منظور آخرين ممن يُعادون هذا الغرب الاستعماري، كانت صورة دكتاتور وطاغية يحتقر الشعب بقسميه؛ الواعي وغير الواعي، المتكلم والصامت، المتحرك والصابر، فيعامل الأولين بالمتعقلات والسجون، ووسائل القهر والتعذيب، كتعبيرٍ عن ازدرائه لإرادتهم، ويخضع الآخرين لعمليات غسيل مخٍ عنيفة، تحول بينهم وبين الوعي بمصالحهم، فقد كان طبيعيًا عند تطبيق المحكّات العقلانية

في بيتك وقلت لي إن فلانًا هذا حرامي بالفعل، وإنه يستغل نفوذه؟ قال الرئيس: ملعش أنا أشتمه، أما أنتم فلا ...!» ويستطرد مصطفى أمين قائلًا: «كان بين مكتب الرئيس في منشية البكري وبين مجلس الأمة ميكروفون يسمع منه الرئيس ما يدور في الجلسات! وفتح عبد الناصر الميكروفون فإذا بنائب المحلة الكبرى يهاجم الوزراء هجومًا عنيفًا، وقال لي عبد الناصر إنه في هذه اللحظة فكّر أن يذهب إلى مجلس الأمة ليضرب نائب المحلة، لكن النائب سكت فجأة! وهدأ عبد الناصر وعدل عن ضرب النائب! جريدة الأخبار، عدد ٣ أغسطس، عام ١٩٩٣م.

^٤ صلاح عيسى، «متقفون وعسكر»، ص ٥٠٣، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٨٦م.

الأوروبية أن يفرح المصريون لموت الطاغية الذي احتقرهم وعدَّ بهم وامتهن إرادتهم، أو أن يكتفوا بالترحم عليه انصياعاً للمشاعر الدينية التي تؤمُّ الشماتة في الموت، فإذا حتمَّ الأمر بعض المبالغة، فليكن الدمع قليلاً. أما أن تنتشر تلك الحالة العنيفة من «الاكتئاب الجماعي» فإن الأمر يصبح عسيراً على الفهم.^٥

ولقد عكف المفكِّرون، والكتاب على تحليل هذه الظاهرة الغريبة في محاولة لإيجاد تفسيرٍ لها، وظهرت بالفعل عدة تفسيراتٍ مختلفة، كان أضعفها القول إن مواكب الدموع العربية، عامة — والمصرية بصفة خاصة — التي ودَّعت عبد الناصر، كانت تقديرًا لإيجابيات الرجل، وخاصة سياسته المعادية للاستعمار، وإنجازاته الاجتماعية المتقدمة ... إلخ.

(١) إن هذه الظاهرة نفسها تكرَّرت في يومي ٩ و ١٠ يونيو عام ١٩٦٧م، بعد هزيمة بشعة لم يكن فيها شيءٌ من «الإنجاز» بقدر ما كان الدمار والانتهيار كاسحاً؛ فقد خرج الناس في الشوارع يطالبون عبد الناصر بالبقاء في منصبه وألاً يتنحى! وذلك:

(أ) بعد أن أضاع خمس الأراضي المصرية.

(ب) وبعد أن أضاع ما كان بيد العرب من الأراضي الفلسطينية إلى الضفة الغربية وغزة؛ حيث التهمتْها إسرائيل، وأصبح غاية المُنَى والأمل عند العرب اليوم أن يعود الوضع إلى ما كان عليه قبل ١٩٦٧م — أي قبل أن تضيع غزة والضفة والجولان — وهو حلمٌ عسير المنال.

(ج) وبعد قتل آلاف المصريين والعرب، وإصابة وتشريد وفقدان آلافٍ غيرهم، في مسرحية تافهة لم تُدر فيها معركةٌ حقيقيةٌ واحدة.

(د) الأخطر من ذلك كله تحطيم نفسية الإنسان المصري، والعربي عموماً، بعد أن كان أكبر قوة ضاربة في الشرق الأوسط، عندما اكتشف أن عالم عبد الناصر لم يكن سوى أبنية من الورق تهدمت في ست ساعات، وجاء السقوط سريعاً وخاطفاً بينما عنتريات عبد الناصر الكلامية لم تُغادر الأذان بعد!

(٢) إن هذه الظاهرة نفسها تكرَّرت أيضاً عندما نظَّم السودانيون لعبد الناصر استقبلاً بالغ الحرارة، حين سافر يشهد مؤتمر القمة في الخرطوم الذي عُقد في أغسطس

^٥ المرجع السابق، ص ٥٠٤-٥٠٥.

١٩٦٧م، وبعد ما يقربُ من شهرين على الهزيمة حتى قالت الصحف الغربية — وخاصةً الأمريكية — وهي تُبدي دهشتها لهذا الاستقبال الحار: إنه لأول مرة في التاريخ يحظى قائدٌ مهزوم بذلك الاستقبال الذي يندُر أن يحظى به الغزاة المنتصرون.^٦

لهذا كله، فإن علينا أن ننتقل إلى تفسيراتٍ أخرى لهذه الظاهرة الغربية.

ثانيًا: طبيعة العبيد

كانت هناك محاولاتٌ كثيرة لتفسير «الطغيان الشرقي»! وللوحدة التي جعلت الحاكم الشرقي يبتلع كل شيء في الدولة، والاستسلام العجيب من جانب المواطنين لهذا الضرب من الحكم الذي انفرد به الشرق، فذهب البعض إلى القول إن الشرقيين هم بطبيعتهم «عبيد»، يعشقون الطغيان، ويستمتعون بالقسوة، ويخلقون الطاغية إذا عز وجوده، ولقد نقل المقريري عن كعب الأحرار قوله للخليفة عمر بن الخطاب:

«إن الله عندما خلق الدنيا جعل لكل شيء شيئًا، فقال الشقاء أنا لاحقة بالبادية
وقالت الصحة وأنا معك ... وقالت الشجاعة أنا لاحقة بالشام، فقالت الفتنة
معك ... وقال الخصب أنا لاحقٌ بمصر، فقال الذل وأنا معك!»^٧

غير أن هذه العبارة الأدبية لا تضع نظريةً فلسفية، وإن كانت تشير إلى ما كان يعاني منه المصريون من قهر الحكام، وقسوتهم وظلمهم، ثم استسلام المواطنين لهذه المعاناة، وتقبُّلهم للقهر والقسوة في استكانةٍ ذليلة!

أما أقدم نظرية تفسّر حكم الطاغية في الشرق واستسلام المواطنين، فهي نظرية أرسطو الذي نقل هيراركية الوجود من ميتافيزيقاه إلى مجال السياسة والاجتماع، فذهب إلى أن شعوب العالم ليست على صنفٍ واحد، وإنما هي تنقسم ثلاثة أقسام، يتربّع الشعب اليوناني على قمته، وما يهمنها هو أنه كان يعتقد أن هناك أناسًا مهينين بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدًا؛ فقد خلّقوا لخدمة غيرهم؛ فالتفرقة بين الأدنى والأعلى موجودة في الطبيعة، وفي جميع الأشياء. ومن الأفضل أن يحكم الجانب الأعلى، وأن يطيع الجانب

^٦ المرجع السابق، ص ٥٠٥.

^٧ المرجع السابق، ص ٥٠٦.

الأدنى. ومن هنا فإننا نجد أن بعض الناس هم بطبيعتهم «سادة» وبعضهم الآخر عبيد؛ فالرق بالنسبة لهؤلاء نافع بقدر ما هو عادل. وينتهي أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنهم رقيقٌ بالطبع، والبعض الآخر بأنهم أحرارٌ بالطبع. وقد جعل من الإغريق السادة الأحرار؛ فهم لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة، أما الشرقيون فهم بطبيعتهم عبيد.^٨ وعلاقة السيد بالعبد هي علاقة الطاغية، أو الحاكم المستبد برعاياه، ما دام هذا الحاكم لا يعترف بحقوقٍ لهؤلاء الرعايا، ولا ينظر إليهم إلا بوصفهم موجوداتٍ دنيا، أو مجرد أدواتٍ يسخرها لأغراضه ويأمرها فتطيع!

ومن هنا فإننا نجد المعلم الأول في رسالةٍ إلى تلميذه الإسكندر الأكبر ينصحه فيها بمعاملة اليونانيين معاملة القائد، في حين أن عليه أن يعامل الشرقيين معاملة السيد لعبيده!

وهو يعتقد أن الأزواج في الشرق يعاملون زوجاتهم على أنهن جوارٍ، والأعجب من ذلك كله أن الشرقيين يستسلمون لطغيان الحاكم على أنه أمرٌ طبيعي لا يجدون فيه غضاضة؛ فهم لا يحتجّون ولا يتذمّرون، في حين أن الرجل الأوروبي الحر لا يستطيع أن يتحمل هذا الضرب من الحكم فيفر منه بشتى الطرق، يقول: «يتمثل الطغيان بمعناه الدقيق في الطغيان الشرقي؛ حيث نجد لدى الشعوب الآسيوية، على خلاف الشعوب الأوروبية، طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغاة بغير شكوى أو تذمّر!»^٩

ولقد ظلّت نظرية أرسطو عن «الطغيان الشرقي» سائدةً في الفكر السياسي مع تعديلاتٍ طفيفة؛ ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر ذهب مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) إلى أن الاستبداد نظامٌ طبيعي بالنسبة للشرق، لكنه غريبٌ وخطرٌ على الغرب. غير أن «مونتسكيو» يضيف إلى ذلك الربط بين الاستبداد والدين، فيرى: «أن الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، وأن الحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي!»^{١٠}

دون أن يفسّر لنا من أين جاءت هذه القسمة الغربية التي تجعل الديمقراطية هي الحكم المناسب للعالم المسيحي (وهو هنا يقصد العالم الغربي على وجه التحديد؛

^٨ أرسطو، «الأخلاق»، ١١٦٦-ب؛ ومجموعة مؤلفاته، المجلد الثاني، ص ١٨٣٤.

^٩ أرسطو، «السياسة»، ١٢٨٥-أ.

^{١٠} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الثاني، ص ١٧٨، ترجمة عادل زعيتر.

فالدولة المسيحية في الشرق لا بد أن تكون حكومة استبداد بحكم المقدمة السابقة)، والحكم الاستبدادي هو أنسب أشكال الحكم للعالم الإسلامي. لا شك أنه لم يقرأ شيئاً عن الإسلام الذي يدعو إلى حرية العقيدة، والتفكير، وإلى الشورى بين الناس دون أن يذهب قَط إلى «طاعة السلاطين الفائقة» لأنهم ترتب من الله كما قال القديس بولس، ولم يقل الإسلام إن كل سلطة سياسية هي مستمدة من الله، وهو المبدأ الذي يبرر الطاعة المطلقة، والاستسلام الكامل للطاغية أينما وُجد، ولم يصف الشعب بأنه مجموعة من «الحمير» يريدون تلقّي الضربات كما فعل مارتن لوثر ... إلخ.

لكن لكي نكون منصفين فلا بد لنا أن نقول إن العذر الوحيد الذي يمكن أن نتلمّسه لمونتسكيو في فكرته العنصرية الغربية، هي أن التاريخ الإسلامي كُله كان يُسيطر عليه الطغاة، فظن — للأسف — أن هذا هو ما يدعو إليه الإسلام، وأن الحاكم المسلم لا بد أن يكون طبيعته طاغية، وأن المسلمين لا يصلحون للحكم الديمقراطي ما داموا قد أذعنوا قروناً طويلة لهذا الضرب الكريه من الحكم دون أن يتلمّسوا الطريق إلى الحرية، أو أن يُحاولوا أن يستبدلوا بنظام الاستبداد نظاماً من الحكم يحترم آدمية الإنسان، ويعطيه حرّيته وكرامته.

أما أرسطو فقد كانت نظريته عنصرية هي الأخرى؛ فلا شك أن نظرة الاستعلاء كانت جزءاً من التفكير الفلسفي عند اليونان؛ فهم وحدهم الحريصون على القيم الإنسانية والمثل العليا، وهم «سادة»، وبقية الشعوب «برابرة»، و«همج»، وعبيد! غير أن هذه النظرة، فيما يبدو، لم تكن نظرة اليونانيين وحدهم؛ إذ يروي هيرودوت أن قمبيز، الإمبراطور الفارسي الشهير، كان يعد «الأيونيين والأبوليين» عبداً ورثهم عن أبيه.^{١١} ويعلّق الدكتور أحمد بدوي على هذه العبارة بقوله: «تلك كانت نظرة الغالب إلى المغلوب في العالم القديم (وهي لم تزل كذلك حتى يومنا هذا) يفرض عليه سلطانه، ويستغلُّ أرزاقه، ويسوقه مكرهاً إلى الحرب...»^{١٢}

ولم تبعد نظرية هيجل عن ذلك كثيراً؛ فهو يعتقد أيضاً أن الطغيان في الشرق يرجع إلى أن «الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الإنسان — بما هو إنسان —

^{١١} هيرودوت يتحدث عن مصر، ص ٥٩، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، ومراجعة د. أحمد بدوي، دار

القلم، بالقاهرة، عام ١٩٦٦م.

^{١٢} المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

حر، ونظرًا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحرارًا، وكل ما عرفوه أن شخصًا معينًا حر (هو الحاكم الطاغية وبقية الشعب عبيد له بالطبيعة)، ولكن على هذا الاعتبار نفسه، فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن إلا نزوة شخصية وشراسة أو انفعالاً متهورًا وحشيًا، أو ترويضًا واعتدالًا للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة؛ أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة؛ ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنسانًا حرًا.^{١٣}

وهكذا يرد هيجل عبودية الشرق إلى انعدام «الوعي الذاتي»؛ فإن الشعب في الصين ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ المشاعر؛ فهو لم يُخلق إلا ليُجرَّ عبدة الإمبراطور، وهذا هو قدره المحتوم! وعاداتهم وتقاليدهم، وسلوكهم اليومي يدل على مبلغ ضالة الاحترام الذي يُكنُونه لأنفسهم كأفرادٍ وبشر.^{١٤}

وعلى كل حال، فإن جميع النظريات التي تفرّق بين البشر، وتحدث عن «طبيعة خاصة» عند الشرقيين أو غيرهم هي نظريات ظاهرة الخطأ، إن كل ما نستطيع أن نقوله هو أن الشعوب التي اعتادت حكم الطاغية لعدة آلاف من السنين، قد نجد لديها استعدادًا للتسليم بهذا الشكل من أشكال الحكم أسرع من غيرها، كما أننا نجدها لا تمانع في الحديث عن «إيجابيات» الطاغية، وتمتدح أعماله «الجليلة»، دون أن تجد في ذلك حرجًا ولا غضاظة! ولا شك أن الأمم الشرقية أصبحت تنشُد الحكم الاستبدادي، لطول إلفها له، وما زال أبناؤها يتسابقون في تدييح القصائد التي تتغنّى بأياديه البيضاء على الناس، ولم يعد «الحاكم الشرقي» يجد حرجًا في تسخير الصحافة، والإذاعة والتلفزيون، وجميع وسائل الإعلام للحديث عن أمجاده وبطولاته وانتصاراته، حتى لو أنه انهزم هزيمةً منكرة — فيما أسماه بـ «أم المعارك»! — ومن مظاهر التقديس للحاكم عندنا أن تتصدّر صورّه جميع الصحف، وأن تكون تنقلاته وأخباره — حتى ولو كانت مما يمارسه رئيس الدولة في حياته الروتينية المألوفة — هي الخبر الأول في جميع نشرات الأخبار، ولا بأس من تكرارها في كل نشرة!

^{١٣} «العقل في التاريخ»، ص ٨٧، من ترجمتنا السابقة.

^{١٤} «العالم الشرقي»، ص ٩٥، من ترجمتنا السابقة.

ثالثاً: نظرية فيتفوجل Karl Wittfogel (١٨٩٦-١٩٨٨م)

عكف المفكر الأمريكي الجنسية، الألماني الأصل، «كارل فيتفوجل» على دراسة بلدان الشرق، ونُظّمها السياسية والاقتصادية ليقف على ما أسمته الماركسية بـ «النمط الآسيوي للإنتاج»، محاولاً صياغة نظرية طموح، يُحاول بها تفسير التاريخ البشري كله، عائداً إلى العصر الحجري لكي يبرهنَ على وجود صراعٍ دائمٍ بين المجتمعات القائمة على الاقتصاد الفردي الحر والمجتمعات الاستبدادية ذات النمط الشرقي، والقائمة على اقتصاد الدولة، وفي عام ١٩٥٧م أصدر كتاباً ضخماً في مجلدين، قضى في إعداده، على ما يقول، نحو ثلاثين عاماً، وعنوان الكتاب «الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة للسلطة المطلقة».

يرى «فيتفوجل» أنه كان من نتيجة الثورة الصناعية والتجارية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن انتشرت التجارة الأوروبية والنفوذ الأوروبي، في أرجاء الأرض، وقام عددٌ من الرحالة الغربيين، من الممتازين عقلياً، وكذلك بعض الأساتذة والعلماء الأوروبيين باكتشافٍ عقلي لا يقل أهمية عن المكتشفات الجغرافية الكبرى التي تمّت في هذه الحقبة.

فلقد تأمل هؤلاء الرحالة حضارات الشرق الأدنى مصر والشام والعراق وفارس، وكذلك الهند، والصين، ولاحظوا سمةً خاصة فيها جميعاً، وهي تظهر بوضوحٍ في المجتمعات الشرقية، ولا تُوجد في أوروبا في العصور القديمة، ولا في العصر الوسيط، ولا في العصر الحديث. ولقد أطلق الاقتصاديون الكلاسيكيون على هذه السمة اسم «المجتمع الآسيوي أو الشرقي».^{١٥}

ويظهر العنصر المشترك بين هذه المجتمعات الشرقية المختلفة، بوضوحٍ، في القوة الاستبدادية للسلطة السياسية عندهم، وبالطبع، لم تكن حكومة الطغيان مجهولةً في أوروبا؛ فقد توافقت ظهور النظام الرأسمالي مع ظهور الدولة ذات السلطة المطلقة، غير أن الملاحظ المدقق يجد أن نظام الحكم المطلق في الشرق كان أكثر شمولاً، وأشد ظلماً من نظيره في الغرب، فبدأ لهم الاستبداد الشرقي بوصفه الصورة الأشدّ قسوة للسلطة المطلقة.^{١٦}

^{١٥} Karl Wittfogel, Oriental Despotism, p. 1.

^{١٦} Ibid.

ولقد اهتم الفلاسفة الذين درّسوا الحكومات الشرقية من أمثال مونتسكيو بالأثار المؤسفة للاستبداد الشرقي، أما الذين درسوا الاقتصاد فقد اهتموا بمراتب الملكية، ودرجات الإدارة. واندش الاقصاديون الكلاسيكيون، بصفة خاصة، من الأعمال المائية الهائلة التي تقوم بها هذه الشعوب لأغراض الري، ووسائل الانتقال والمواصلات، كما لاحظوا أن الحكومة في كل مكان من الشرق كانت أعظم مالك للأرض، ويسوق «فيتفوجل» الكثير من المعلومات، والتفصيلات الدقيقة عما يسميه «بالنظام المائي» أو «المجتمع المائي الإداري»، ويستنبط من هذه المعلومات قوانين عامة لهذا المجتمع تنطبق على المكسيك، وبيرو، ومصر، والعراق، والهند، والصين ... إلخ؛ فهو يبدأ بالفكرة نفسها التي أبرزها ماركس عن أهمية الري الصناعي في تلك البلدان، ويستنتج منها ضرورة تعبئة العمالة الضخمة لهذا الغرض، مع إيجاد تقسيم جيد للعمل بين فرقها. ولا يمكن أن يقوم بعملية تعبئة العمل وتقسيمه والاستفادة منه على نطاق البلد سوى سلطة مركزية طاغية؛ الأمر الذي لم يحدث بالصورة المستمرة نفسها في البلاد التي تعتمد على ماء المطر. وفي هذه المجتمعات تكون الدولة، كما ذكرنا، هي مالكة الأرض، أما الفلاحون، فهم منتفعون فقط، ويترتب على ذلك أن تصبح الملكية الفردية ضعيفةً ضعفاً شديداً في النمط الآسيوي، وإن كانت موجودة، غير أن الأشخاص الذي ينتمون إلى جهاز الدولة هم الذين كانوا، في الأعم الأغلب، أصحاب الممتلكات الفردية، ويتوقف دوام المجتمع المائي على تمسك الدولة بمحافظتها على صفتها المالكة الكبرى — أي على أن تكون لها اليد العليا بالمقارنة بالملكية الفردية.^{١٧}

وهكذا تعتمد نظرية «فيتفوجل» في الاستبداد الشرقي على وجود النهر الذي يتطلب بالضرورة قيام سلطة مركزية استبدادية تقوم بثلاث مهام جوهرية لتحقيق الإنتاج الزراعي هي:

- (١) مهمة توصيل المياه من النهر إلى الأرض.
- (٢) مهمة حماية الأرض الزراعية من غوائل الفيضان.
- (٣) مهمة توفير مياه الري في فترات التحاريق.^{١٨}

^{١٧} أحمد صادق سعد، «تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي»، ص ٨، دار ابن خلدون، بيروت، عام ١٩٧٩م.

^{١٨} إبراهيم عامر، «مصر النهرية»، مقال بمجلة الفكر المعاصر، أبريل ١٩٦٩م.

ولا بد، لتحقيق هذه المهام، من شق الترع، والقنوات، والمصارف عبر المساحات الواسعة من الأراضي الزراعية لتوصيل المياه إلى الحقول. ولا بد أن تكون ضفاف النهر مرتفعة على نحوٍ مناسب، وهو ما يتم بإقامة الجسور وصيانتها، وتهيئة الاستعدادات الدائمة لترميمها على وجه السرعة في حالة وقوع أي انهيارٍ في جزءٍ منها. ولا بد من بناء القناطر والخزانات والسدود، وكافة وسائل ضبط مياه النهر لحماية الأراضي الزراعية من الفيضان، من ناحية، ولحجز جزء من مياهه يمكن استخدامه في الري على مدار السنة، من ناحيةٍ أخرى، ثم لا بد خلال ذلك كله، من إقرار نظام شامل للري يسري في طول البلاد وعرضها.^{١٩}

وهذه المهام جميعاً، والأعمال اللازمة لتحقيقها لا يمكن أن تتم بالجهد الفردي، مهما بلغ هذا الجهد، بينما هي أعمالٌ لا غنى عنها للإنتاج الزراعي بأي حالٍ من الأحوال؛ ولهذا فإن فيتفوجل يشبّهها بأعمال الحرب، حتى إن بعض البلاد تستدعي رجالها لأعمال السُّخرة بالنفسير نفسه الذي تدعوهم به للحرب.^{٢٠} ولا يتصور أحدٌ أن يقوم فردٌ من الأفراد بشق ترعة أو مصرف، أو بناء خزان أو سد، أو أن يفرض لنفسه نظاماً خاصاً لري حقله، كما لا يتصور أن يقوم أحدٌ بالقتال بمفرده؛ ومن ثم، فلا بد من وجود عملٍ جماعي، وهو في الوقت ذاته لا يمكن أن تقوم به عائلةٌ أو حتى جماعةٌ قروية، وإنما هو عملٌ قومي يتم على مستوى الدولة، ويتخذ أشكالاً كثيرة ابتداءً من السُّخرة إلى نظام التعاون، وهكذا يقتضي نظام الري الموحد قيام سلطةٍ سياسيةٍ مركزيةٍ استبدادية، تحوّلت إلى ما نسميه بـ «الطغيان الشرقي»!

ومن ثم فإن «فيتفوجل» يعتقد أن السلطة المطلقة التي يمارسها الحاكم على الأيدي العاملة من رعاياه، مكّنت حكام «سومر»، و«بابل»، و«مصر» من بناء قصور، وحدائق ومقابر هائلة. وهذه السلطة المطلقة هي التي مكّنت الحاكم أيضاً من أن يكون الكاهن الأكبر، وأن يكون إلهاً، أو ابن الإله، ومن إقامة المعابد الضخمة والآثار الهائلة التي لا تزال قائمة حتى الآن، وهي التي لم يكن من الممكن إقامتها إلا بالسُّخرة، والسيطرة التامة على أعدادٍ هائلة من الأيدي العاملة، بل لقد انتقل هذا النموذج في العمل إلى بلدانٍ

^{١٩} المرجع السابق.

^{٢٠} K. Wittfogel, op. cit., p. 27.

أصغر، فبنى «الملك سليمان»، كما تقول نصوص التوراة، معبده الجميل بفريق عملٍ يشبه فريق العمل عند البابليين استمر يعمل أربعة أشهر كل عام.^{٢١} وهؤلاء الحكام «الطاغاة» الذين أقاموا هذه الآثار الهائلة، كانوا بالضرورة قادرين على التنظيم بكفاءةٍ عالية، فأوجدوا أدواته الفعالة منها السجلات، وحروف الكتابة، ونظام المراقبة الدقيق، واللوائح والقوانين التي توجّه نشاط الأهالي توجيهاً إجبارياً، وفي حين أن التجار، فرادى أو جماعات، بادروا بإقامة الاتصالات البرية المنتظمة مع أوروبا الإقطاعية ذات المجتمع اللامركزي، فإن الدولة هي التي تولّت تنظيم البريد في «العالم المائي» باعتباره مؤسسةً سياسية تمكّنها من السيطرة على وسائل النقل، ومن إعداد شبكةٍ كاملة من المخابرات والرقابة، كما أن القدرة على تحريك الأعداد الغفيرة من العاملين قدّمت لتلك الدولة فرصةً تكوين جيوشٍ مهولة، أو إرساء المبادئ الأولى للفنون الحربية ونظرياتها.^{٢٢}

تلك كانت الصورة الاقتصادية التي رسمها «فيتفوجل» لمجتمع النهر، وللمجتمع المائي الذي يعتمد على النهر في ري أراضيه الزراعية، وما يستتبع ذلك من مهامّ تستدعي قيام سلطةٍ مطلقة استبدادية تفرض على الناس العمل الجماعي، لكن ما الصورة السياسية والاجتماعية والأخلاقية لهذا المجتمع؟ ما الذي يحدث للفرد وتطلعه إلى الاستقلال الذاتي في ظل هذه السلطة المطلقة؟

يجيب بأن السلطة المطلقة التي يمارسها «الطغيان الشرقي» لا تتحمل وجود قوىٍ سياسيةٍ أخرى بجوارها؛ ومن ثم فإن هذا الطغيان يعوق نمو أي قوةٍ سياسيةٍ على مستوى المؤسسات، كما أنه ينجح على المستوى السيكولوجي في إحباط رغبة الإنسان في العمل السياسي المستقل، ويعتمد هذا النجاح في نهاية الأمر (وفيتفوجل هنا يتفق مع مونتسكيو في المبدأ الذي رأى أن الطغيان يقوم عليه) على أن الحكومة المائية تعتمد على مبدأ التخويف.^{٢٣}

ومن هنا فإن «الطغيان الشرقي» — أو الاستبداد المائي كما يُسمّيه فيتفوجل — اضطر إلى أن يحكم معتمداً على العقاب، وهي خطة من الحكم يبررها القول بأن

^{٢١} K. Wittfogel, *ibid.*, p. 39

^{٢٢} أحمد صادق سعد، «تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي»، ص ٨، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م.

^{٢٣} K. Wittfogel, *op. cit.*, p. 1137

الأبرياء أو غير الآثمين من البشر قلة من الأفراد، وهو يضرب المثل بحكيم الصين الأكبر «كونفوشيوس» الذي كان يفضل التربية على العقاب، ومع ذلك كان يعتقد أن «إعداد الحكومة الصالحة يحتاج إلى مئات من السنين حتى يتحول الإنسان السيئ العنيف إلى شخص صالح، وحتى نستغني تمامًا عن عقوبة الإعدام»^{٢٤}

ولهذا السبب فإن الحكومات المختلفة في الشرق نظرت إلى العقاب على أنه الوسيلة الجوهرية الوحيدة لنجاح الدولة في إدارة شئونها. وهكذا نجد شريعة «مانو» الهندوسية تُقر العقاب وبثّ الرعب باعتبارهما الأساس للسلام والنظام الداخلي؛ فالعقاب الذي لا بد أن يكون عادلاً بالطبع، يُجبر الأفراد على السلوك المستقيم، ومن دونه فإن الحدود الموضوعة بين الطوائف سوف تُنتهك، ويتغلب الناس بعضهم على بعض، أما عندما يُطل العقاب بسحنته السوداء وعينه الحمراء، فإن الرعية تخلد إلى الهدوء والسكينة «العالم كله يحافظ على النظام عن طريق العقاب»^{٢٥}؛ إذ عن طريق العقاب يحمي الحاكم الضعيف من القوي، ويمنع الانتهاك الحيواني للقرابين، ويحمي الملكية الخاصة من أعدائها، ويحول دون إهانة الطبقة الدنيا للمنزلة الاجتماعية الرفيعة؛ فما لم يُنزل الملك الطاغية العقاب على من يستحقه، بلا مللٍ أو ضجر، فإن «القوي سوف يشوي الضعيف، كما تُشوى السمكة على سيخٍ من حديد، وسوف يلتهم الغرابُ فطائرَ القرابين، وسوف يلحق الكلب طعامَ القربان، ولن تبقى الملكية الخاصة لأحد، وسوف تغتصب الطبقات الدنيا أماكن الطبقات العليا»^{٢٦} وهكذا فإن العقاب هو وحده الذي يحكم الكائنات المخلوقة، والعقاب هو وحده الذي يحميها جميعاً؛ فالعقاب يراقبهم حتى وهم نيام، «إذ الواقع أن العقاب ... هو الملك»^{٢٧}

وينتقل «فيتفوجل» إلى الحديث عن السلطة المقدسة التي أضفاها طغاة الشرق على أنفسهم ليبرروا مساءلة الناس وعقابهم؛ فقد زعم حكام بلاد ما بين النهرين أنهم أخذوا سلطتهم من إنليل Enlil العظيم، رئيس مجمع الآلهة السومري الذي قام بتنظيم الكون وإخراجه من لُجّة العَماء. ويرمز هذا الإله المرعب إلى سلطة القوة والقهر والإرادة

.Ibid., p. 138 ^{٢٤}

.Ibid. ^{٢٥}

.Ibid. ^{٢٦}

.Ibid., p. 138 ^{٢٧}

المقدّسة؛ وبالتالي فإن أي معارضةٍ من جانب الأفراد ينبغي أن تُسحق تماماً؛ فلا سبيل أمام الرعية سوى الخضوع والاستسلام. وعلى الرغم من أن «إنليل» يُفترض فيه أنه يستخدم قسوته وجبروته بطريقةٍ قانونيةٍ مشروعة، فإن المرء لا يمكن أن يرتاح أبداً لهذا الإله؛ لأنه دائماً يُشعرنا بالخوف من أن العقاب يترصّدنا. ومن هنا يبدو أن استعداد الحاكم للتوحيد بين ذاته وبين الإله إنليل — أو الألهة المنحدرة من صُلبه — ذو مغزى عميق؛ ولهذا اعتاد ملوك «سومر» أن يوحدوا مباشرةً بينهم وبين إنليل، لما يمثّله من رعب، ولما يبيّنه من خوفٍ في قلوب الناس. ولقد أخذ الطغاة البابليون هذه الفكرة نفسها وعدلوها؛ «فحمورابي» صور نفسه على أن الذي أعطاه اسمه هو «إنليل» ذاته؛ ولهذا أطلق على نفسه «ابن إنليل» وأبوه هو الإله سن Sin إله القمر، وفي الحاليتين فإن طغاة ما بين النهرين يؤكّدون صفتهم المرعبة.^{٢٨}

كذلك كان الرعب، في رأي هذا المفكر، مُلزاماً للاستبداد عند الفراعنة، وهو رعبٌ ترمز إليه الأفعى السامة أريوس Uraeus التي ترقد ملتفة حول جبهة الملك تهدّد أعداءه بالدمار، كما أن أعمال الملك المرعبة يمكن أن تقارن بالأعمال المخيفة للإلهة سخمت Sekhmet إلهة الحرب الشرسة في مصر القديمة التي دمرت أعداء «رع» فسُمّيت «عين رع»، كذلك كان فن إدارة الحكم في الصين القديمة يُعبّر باستمرارٍ عن حاجته للعقاب المرعب، وظل حجر الزاوية في السياسة الرسمية طوال الحكم الإمبراطوري، حتى إن ما نسّميه نحن الآن «وزارة العدل» كان يُسمّى في التراث الصيني باسم «وزارة العقوبات».^{٢٩} غير أن هذه العقوبات لم تكن تعني العقوبات الأدبية أو الأخلاقية التي تلجأ إلى ضمير الفرد؛ فلا وجود لاستقلال الفرد أو ذاتيته، إنها عقوباتٌ جسدية تستخدم — على حد تعبير فينتوجل — «لغة الكرباج» وتلجأ إلى الجلد، والضرب، والأصفاد والأغلال. يقول «كانت لغة الكرباج هي اللغة المستخدمة بانتظامٍ في دولة السُخرة في سومر القديمة، كما أن جميع الموظفين الرسميين في دولة الفراعنة كانوا يستخدمون العقاب البدني، وتُظهرنا السجلات في مصر القديمة، على أن الموظفين الذين وكل إليهم الإشراف على المشروعات العامة كانوا يسيرون والعصا في أيديهم. وفي أماكنٍ أخرى كانت الطريقة

^{٢٨} Ibid., p. 139

^{٢٩} Ibid.

المؤكدَة لِحِثِ النَّاسِ عَلى العَمَلِ الجَادِ هِى تَهْدِيدُهُم بِالضَّرْبِ!«^{٢٠} كَمَا كَانَت مَقَاوِمَةٌ جَبَايَةِ الضَّرَائِبِ مِندَ الفِرَاعِنَةِ تُوَاوِجُهُ بِعَنَفٍ وَقَسْوَةٍ، وَتُخْبِرُنَا مَقْطُوعَةً هَجَائِيَةً شَهِيرَةً مِنَ المَمْلَكَةِ الحَدِيثَةِ، أَنَّ الفَلَاحَ المِصْرِيَّ الَّذِي يَفْشَلُ فِي تَسْلِيمِ حَصَّتِهِ مِنَ الغَلَالِ، «كَانَ يُضْرَبُ، وَيُقَيَّدُ، وَيُطْرَحُ بِهِ فِي القَنَاةِ.»^{٢١}

وَفِي ظِلِّ هَذَا الرِّعْبِ الشَّامِلِ كَانِ عَلى أَعْضَاءِ «المَجْتَمَعِ المَائِي» أَنْ يَشْكَلُوا سُلُوكَهُم بِحَيْثُ يَتَّفِقُ مَعَ مَطَالِبِ الدَّوَلَةِ، إِذَا أَرَادُوا أَنْ يُكْتَبَ لَهُمُ البَقَاءُ، فَلَا يَنْبَغِي لَهُمُ إِثَارَةُ الوَحْشِ الَّذِي لَا قِبَلَ لَهُمُ بِالسِّيْطَرَةِ عَلَيْهِ. وَهَكَذَا فِإنَّ الفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ تَنْصَحُ المَرءَ بِأَنْ تَكُونَ إِجَابَتُهُ عَلى مَطَالِبِ السُّلْطَةِ المَطْلُوقَةِ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ هِى: الطَّاعَةُ. وَهَكَذَا تَصْبِحُ الطَّاعَةُ هِى سَمَةُ المِوَاطِنِ الصَّالِحِ فِي الطَّغْيَانِ الشَّرْقِيِّ، وَفِي جَمِيعِ النِّظْمِ الِاسْتِبْدَادِيَّةِ.^{٢٢} صَحِيحٌ أَنَّ الحَيَاةَ فِي أَيِّ مَجْتَمَعٍ تَتَطَلَّبُ قَدْرًا مِنَ التَّنَاسُقِ وَالِانْسِجَامِ بَيْنِ الفِرْدِ وَمَجْتَمَعِهِ، وَلَا تَكُونُ الطَّاعَةُ مَفْقُودَةً تَمَامًا، لَكِنِ فِي المَجْتَمَعَاتِ الزَّرَاعِيَّةِ الغَرِيبِيَّةِ، مِثْلًا، لَا تَكُونُ الطَّاعَةُ أَبْدًا هِى الفِضِيلَةُ الأُولَى لِلْمِوَاطِنِ. وَلَقَدْ كَانِ المِوَاطِنُ الصَّالِحُ فِي دَوْلَةِ المَدِينَةِ الدِيمِقْرَاطِيَّةِ عِنْدَ اليُونَانِ يَتَمَيِّزُ بِأَرْبَعِ صِفَاتٍ رَئِيسِيَّةٍ هِى: الشَّجَاعَةُ فِي القِتَالِ، وَالتَّقْوَى، وَالمَسْئُولِيَّةُ المَدْنِيَّةُ، وَالرَّأْيُ المُتَّزِنُ. كَمَا كَانِ لِلقُوَّةِ الجَسَدِيَّةِ وَالشَّجَاعَةِ فِيمَا قَبْلَ الفِتْرَةِ الدِيمِقْرَاطِيَّةِ، تَقْدِيرٌ خَاصٌّ، لَكِنِ لَمْ يَحْدِثْ قَطْ لَا فِي العَصْرِ الهُومِيرِيِّ، وَلَا فِي العَصْرِ الكَلَّاسِيكِيِّ، أَنَّ كَانَتِ الطَّاعَةُ هِى فِضِيلَةُ الرَّجُلِ الحَرِّ، اللِّهْمُ إِلا فِي مِيدَانِ القِتَالِ، فِي حِينِ كَانَتِ الطَّاعَةُ العَمِيَاءِ، وَالِاسْتِسْلَامُ الكَامِلُ، وَالخُضُوعُ المَطْلُوقُ هِى وَاجِبَاتُ العَبْدِ وَقَدْرُهُ الأَلِيمِ وَمَصِيرُهُ البَائِسِ. لَقَدْ كَانِ المِوَاطِنُ الصَّالِحُ عِنْدَ اليُونَانِ هُوَ مَنْ يَعْمَلُ فِي اتِّسَاقٍ وَانْسِجَامٍ مَعَ القَوَانِينِ الَّتِي شَرَعَتَهَا الدَّوَلَةُ، دُونَ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ سُلْطَةٌ مَطْلُوقَةٌ، تَقْيِيدٌ سُلُوكُهُ عَلى نَحْوِ مَطْلُوقٍ.^{٢٣}

بَلِ لَمْ يَكُنْ وَلاءُ الفَارِسِ لِسَيِّدِهِ الإِقْطَاعِيِّ فِي العَصُورِ الوَسْطَى يَنْتَهِي بِهِ إِلى اسْتِسْلَامٍ كَامِلٍ أَوْ خُضُوعٍ مَطْلُوقٍ؛ فَالعَقْدُ الإِقْطَاعِيُّ يُلْزِمُهُ بِاتِّبَاعِ سَيِّدِهِ بِطَرِيقَةٍ مَعِينَةٍ فَحَسْبِ، كَمَا كَانَتِ فِضَائِلُ الفَارِسِ الجَيِّدِ تَنْحَصِرُ فِي قَدْرَتِهِ عَلى الفِرُوسِيَّةِ، وَبِرَاعَتِهِ فِي

.Ibid., p. 143 ^{٢٠}

.Ibid. ^{٢١}

.Ibid., p. 149 ^{٢٢}

.Ibid. ^{٢٣}

القتال، والشجاعة الفائقة إلى أقصى حد. أما الطاعة التامة أو العمياء فلم يكن لها وجود.^{٣٤}

أما في حكومة الطغيان الشرقي – أو العلاقة بين المواطنين والحكام في المجتمع المائي – فإن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف، يقول فيتفوجل «لقد ناقش ثوركيلد جاكبسن Thorkild Jacobsen موضوع المجتمع والدين في بلاد ما بين النهرين، وانتهى إلى أن الطاعة هي الفضيلة الأولى هناك: «فالحياة الصالحة هي حياة الطاعة» وعلى خلاف المقاتلين في أوروبا في العصر الوسيط الذين كثيراً ما كانوا يقاتلون في جماعاتٍ صغيرة، دون أن يهتموا بدرجات القيادة، فإن البابليين شعروا «أن الجنود بلا ملك، أشبه بقطيع الغنم بلا راع»، و«العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش ري»، و«الفلاحون بلا مشرف، كحقل بلا محراث».^{٣٥} وهكذا كان المتوقع من الرعايا تنفيذ أوامر رؤسائهم، ومن باب أولى تنفيذ أوامر الملك؛ فقد كان على هؤلاء جميعاً إعلان الطاعة المطلقة، «فقد اقتنع الأهالي في بلاد ما بين النهرين بأن السلطة هي دائماً على حق».^{٣٦} ولا يزال الشرقيون جميعاً مقتنعين بذلك!

ويمكن أن نجد هذه الأفكار نفسها في مصر الفرعونية؛ فلا بد للسفينة من رُبان، وللجماعة من قائد، ولا بد لمن يريد البقاء أن يوائم نفسه مع صرح الخضوع والاستسلام. وشرائع الهندوس في الهند تأمر أتباعها بطاعة السلطة الدينية والدنيوية معاً، ومن يعارض أوامر الملك يُعرض نفسه لصنوفٍ مختلفة من عقوبة الإعدام.^{٣٧} ومن الطبيعي أن يكون الهدف من التربية إعداد المواطن للخضوع التام، والطاعة العمياء؛ فالتميذ الجيد هو الابن المطيع، والتربية عند كونفوشيوس تتطلب الطاعة المطلقة للوالد وللمعلم، وهو الأساس المثالي الذي تُبنى عليه الطاعة المطلقة للسادة في المجتمع؛ وبالتالي للحكام من الطغاة.

ويجلس الفرد، في بلاد ما بين النهرين، في المركز تحيط به مجموعة من الدوائر تمثل السلطات المختلفة التي تُحد من حرية أفعاله وسلوكه، وتشكّل الدائرة الأقرب

٣٤. Ibid.

٣٥ قارن ما سبق أن ذكرناه في بداية هذا البحث.

٣٦ K. Wittfogel, op. cit., p. 150

٣٧. Ibid.

والأصغر السلطة في الأسرة: سلطة الأب، والأم، والأخ الأكبر، والأخت الكبرى، وليست الطاعة للعضو الأكبر في الأسرة سوى مجرد بداية فحسب؛ إذ تقع وراء دائرة الأسرة، دوائرٌ أخرى تمثل سلطاتٍ أخرى كالدولة والمجتمع، وتلزم لكلُّ منها «طاعة مطلقة»! كما كانت الحكمة في مصر القديمة تربط عن وعي، بين الطاعة في المنزل وطاعة الدولة؛ فالابن المطيع هو الذي ستكون له مكانةٌ طيبة في قلب الدولة، وسوف يلقي حديثه قبولاً حسناً عند من يتحدث معه. ومطلب الخضوع في الهند للسلطات الدينية والديوية، يعزّزه مطلب الخضوع للوائح الشخصية من الحياة، «وتعني الطاعة أساساً: طاعة المعلم، والأب، والأم، والأخ الأكبر»، وتصف الكونفوشية ولاء الأبناء^{٢٨} بأنه:

«الإعداد الفريد للطاعة المدنية»، «فهناك قلة ضئيلة ممن يسلكون سلوكاً صالحاً وطيباً مع والديهم، وإخوتهم الأكبر سنّاً، يمكن أن تميل إلى معارضة رؤسائهم. وليس هناك أحدٌ ممن ينفر من معارضة رؤسائه، يميل إلى التمرد عليهم»^{٢٩}

هكذا نجد أن الهدفَ الأسمى للتربية في حكومات «الطغيان الشرقي» هي تعليم الفرد أن يطيعَ بغير سؤالٍ وبلا مناقشة، كلما طلبت منه السلطات المستبدة أمراً! ثم تتطورُ خاصية الطاعة هذه، التي تتميز بها المجتمعات المائية، إلى خاصية السجود أو الركوع أمام الطاغية! فالسجود، في الحضارات المائية، يحدث تقريباً، في كل مكان. لقد مارس الصينيون السجود في فترةٍ مبكرة من حكم أسرة «تشو Chou»،^{٤٠} ثم انتشر في جميع المراحل التالية من تاريخ الصين. والخبرة التي مرَّ بها بعض المبعوثين الأوروبيين حين طُلبَ منهم الركوع أمام إمبراطور المانشو Manchu^{٤١} (في منغوليا) تكشف عن

^{٢٨} انظر فكرة الولاء البنوي في تعاليم كونفوشيوس كتاب «المعتقدات الدينية»، ص ٢٨٨، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، عدد ١٧٣، مايو ١٩٩٣ م.

^{٢٩} K. Wittfogel, op. cit., p. 152.

^{٤٠} أسرة تشو Chou حكمت الصين من (١٠٢٧ ق.م. حتى عام ٧٧١ ق.م.) وأُطلق على ملوكها اسم «الملوك الكهنة».

^{٤١} في الأصل قبائل من الرُّحل، ثم تعلّمت الزراعة واستقرت، وتمكّنت من بسط سيطرتها على أجزاء من الصين.

أهمية هذه العادة عند الشرقيين، كما تكشفُ في الوقت ذاته عن الحرج الذي وقع فيه الزوار الأوروبيون في آنٍ معاً.^{٤٢}

ولقد كان من المألوف في العهود الكلاسيكية عند هندوسية الهند احتضانُ قدم الشخص كمظهرٍ من مظاهر الاحترام الكبير والتقدير العظيم. وكان الاقتراب من الملك يتخذ مظهر الشخص الذي يُصَلِّي، كما كان السجود يتم أمام الآلهة، والمعلم، وفي الحقبة الأخيرة من الهندوسية كانت إيماءة الخضوع الشامل تؤدَّى أمام الحاكم.^{٤٣}

ويكشف الكثير من الوثائق عن أهمية السجود في الشرق الأدنى، فتصف سجلات مصر الفرعونية، أن البلاد كلها «كما لو كانت تنبطح على بطنها» عندما يظهر الملك. أما الرعايا المخلصون فقد كانوا يزحفون على بطونهم لكي يقبلوا (أو يتنشقوا) عطر الملك. وتدل شواهد في المملكة الحديثة على أن أصحاب المقامات الرفيعة كانوا يستخدمون إشاراتٍ أخرى إظهاراً للاحترام والتوقير، وإن كانت المصادر المعاصرة لم تقل لنا إنهم توقّفوا عن السجود تماماً، وإنما هي تُشير بوضوحٍ إلى أن الطبقات الدنيا، والرعية، قد واصلت السجود، وكان السجود في بلاد ما بين النهرين، يؤدَّى للإله، وللحاكم، وللشخصيات المتميزة الأخرى. كما كان يؤدَّى السجود أيضاً في فارس الأخمينية، ثم استمر في عصر الإمبراطورية الهلنستية، والسلوقية، والبطلمية، وأيضاً في فارس الساسانية، وأصبح معيار الاحترام في نهاية الإمبراطورية البيزنطية، ولسنا بحاجة إلى القول إنه كان يتناسب مع المناخ الاجتماعي للبيزنطيين.^{٤٤}

وهكذا نجد أن السجود للطغاة، في المجتمع المائي، أصبح التعبير الصارخ للطاعة والخضوع، والاستسلام، والاحترام والتوقير جميعاً.

ومن الطبيعي أن تؤدِّي الخصائص السابقة بالفرد في المجتمع المائي إلى العزلة أو الوحدة، وهي عزلة يخلقها الخوف والرعب الذي يعيش فيه؛ فالفرد لا يجد أمامه سوى الخضوع المطلق كَرْدٍ حَزْرٍ، ووحيد، على السلطة المطلقة، وذلك يؤدي إلى كارثة أخلاقية حيث تنتشر مجموعة كبيرة من الرذائل؛ فعندما يتم استقطاب السلطة في المجتمع المائي، فإنه تُستقطب كذلك العلاقات الاجتماعية؛ فالرعايا الذين لا يملكون أية سيطرة على

.Ibid. ٤٢

.Ibid., p. 154 ٤٣

.Ibid., p. 155 ٤٤

حكوماتهم، لا بد أن يخافوا من الدخول معها في أي صراعٍ حتى لا تسحقهم تمامًا، بل إن هذه القوة المرعبة لا تستطيع فقط تدمير القوى المعارضة غير الحكومية، بل في استطاعتها أيضًا أن تبتلع الأعضاء في الجماعة الحاكمة، بما في ذلك الحاكم نفسه، وتلقي أمامه بظلالٍ كثيفة من الشك والقلق، بل ربما لا تجد شيئاً يدمّر الحياة كما يفعل اللأمان الذي يخلقه استقطاب السلطة المطلقة؛ ولهذا فإنك تجد شعار الحاكم هو: «لا تثق في إنسان قط!» فهذا الطاغية اللامسئول، يحسده أقرب المقرّبين إليه؛ ولذلك تجد كثيرًا منهم يتطلع إلى السلطة، ويتحرق شوقًا إلى الاستيلاء عليها، ولما كان التغيير الدستوري الهادئ أمرًا لا وجود له، فإن تغيير السلطة واستبدال حاكمٍ بحاكمٍ لا يعني سوى شيءٍ واحد فقط هو اغتيال الحاكم الحالي، ومحوه من الوجود. ومن هنا فإن الطاغية «الحكيم» هو الذي لا يثق في أحدٍ على الإطلاق!

ولهذا كان من الأسباب الواضحة والمفهومة أن يحتفظ الطغاة لأنفسهم بأفكارهم الداخلية العميقة لا يفصحون عنها إلا نادرًا، وسلوكهم الذي نشاهده يؤكد هذه الحقيقة؛ فقد جاء في إحدى أوراق البردي المحفوظة رسالةً هي عبارة عن نصيحة كتبها أحد الفراعنة لابنه يقول فيها:

«ابتعد، واعزل نفسك عن الرعايا الذين يخضعون لك، لا تقترب منهم وأنت وحيد ... ولا تشغل نفسك، ولا تملأ قلبك بأخ، ولا تعرف صديقًا ... وحتى إذا نمت فعليك أن تراقب بنفسك قلوبهم، إن الإنسان ليس له أعوان في وقت الشدة.»^{٤٥}

كما نجد التراث الهندي يحدّد الأخطار التي تحيط بالحاكم، ويناقش الوسائل العديدة التي يمكن بوساطتها أن تنقلب عليه الحاشية؛ ولهذا لا بد أن يحترس في قصره بحيث تكون إقامته آمنة، وأن يتخذ الاحتياطات اللازمة حتى لا يدسّ له أحد السم، ولا بد أن يراقب جميع أفراد الحاشية وأن يسيطر عليهم، كما لا بد للملك أن يتجسس على رئيس وزرائه، وأن يكون حذرًا من أصدقائه المقرّبين، ومن زوجاته ومن إخوته، وبصفة خاصة من وريثه، وتقول عبارة تتردّد كثيرًا عن طغاة الهنود: «الأمراء كالسرطان، لديهم

٤٥ Ibid., p. 155

ميلٌ سيئ السمعة، لالتهام نسلهم»، ولكي تمنع ذلك من الحدوث، فإن هناك قائمةً تُحصى الطرق التي يستطيع أن يحمي بها الحاكم نفسه من أبنائه.^{٤٦} وهكذا نجد أن الحياة الرسمية ليست آمنة:

«فالرجل الحكيم هو من يبحث أولاً، وبصفةٍ مستمرة، عن حماية نفسه؛ إذ إن حياة الرجل الذي يكون في خدمة الملك يمكن مقارنتها بالحياة وسط النيران؛ فعلى حين أن النار تحرق جزءاً من البدن، أو تحرق البدن كله، فإن لدى الملك القدرة على تدمير الأسرة كلها.»^{٤٧}

وتشير النصوص الفارسية بصفةٍ خاصة إلى الأخطار الكامنة خلف مظاهر الأمان البيروقراطية:

«هل ادعى لك الملك ذات مرة أنك آمن تماماً وأنت في معيته؟! إذن ابدأ منذ تلك اللحظة في الإحساس بعدم الأمان! فإذا ما دأب إنسانٌ على تسمينك، فلا بد أن تتوقع أنه سرعان ما يذبحك!»^{٤٨}

غير أن الحاجة إلى «الشك والريبة» لا تنحصر فقط في أولئك الذين يشغلون مناصب رفيعةً في الهرم البيروقراطي؛ ففي الصين، كما هي الحال في جميع حكومات الطغيان الشرقي، أو الحضارات المائية، نجد أن الموظَّفين الذين يشغلون مناصبَ رفيعةً يحسُدون أصحاب الوظائف الدنيا، وليس أصحاب المناصب الدنيا أقلَّ ريبة من رؤسائهم؛ إذ من هذا الجانب يمكن أن يأتي زوالهم في أية لحظة!^{٤٩} وهكذا تنتشر جميع الرذائل الأخلاقية من كذب، وغش ورشوة ونفاق وتملُّق إلى ألوانٍ من المؤامرات والدسائس، فيحاول كل فرد، وكل فريق تحقيق مصالحه الذاتية وأغراضه الشخصية بشتى السبل، ويتهم كلُّ فريق غيره بالتآمر ليُقصيه عن مكانه. وهكذا ينشر الشعور بالعزلة والوحشة بين الناس؛ فالحاكم في نظام «الطغيان الشرقي»، أو المجتمع المائي، لا يثق في أحد، والموظف يشك في

.Ibid. ٤٦

.Ibid., p. 156 ٤٧

.Ibid. ٤٨

.Ibid. ٤٩

زميله، والرجل العادي يخاف الوقوع في شرك المؤامرات، وإذا كان هناك شعور بالوحشة في البلاد الديمقراطية، فإن الأفراد الأحرار يشعرون بها أساساً لإحساسهم بالإهمال، لا لأن السلطة تتهددهم في أية لحظة؛ أو لأنهم يشعرون بأن الطاغية قادرٌ باستمرار، كلما شاء، أن يقضي على كرامتهم؛ ولهذا يلجئون إلى الانزواء والانسحاب السلبي، ومما له مغزاه أن تظهر الرواقية قديماً عندما زال المجتمع المتزن في اليونان الكلاسيكية، وحل محله النظام الهلنستي الذي أقامه الإسكندر الأكبر على أساس السلطة المطلقة.^{٥٠}

تلك هي السمات العامة لنظرية «فيتفوجل» عن الطغيان الشرقي أو الاستبداد المائي التي تردُّ الطغيان إلى التحكم في مياه النهر، وما يستتبعه ذلك من أعمالٍ جماعية تطلبت وجود السُّخرة، التي تطلبت بدورها بثَّ الذعر والرعب بين الناس لإرغامهم على الطاعة، ومعاقبة العصي منهم، وما ينتهي إليه هذا النظام من انتشار الرذائل الأخلاقية.

غير أن السؤال المُلح على ذهن المرء، وهو يقرأ هذه النظرية: لماذا تكون الحكومة المركزية استبدادية بالضرورة؟! ألا يمكن أن تكون هناك حكومةً مركزية ديمقراطية تتحكم في النهر، وتقوم بجميع المهام المطلوبة عن طريق التعاون لا السُّخرة؟ وهل صحيح أن جميع الأنهار في العالم التي تعتمد عليها زراعة الأرض في الدول الزراعية أدت إلى ظهور حكومة الطغيان؟ الواقع أن فيتفوجل كان ماركسياً في شبابه، لكنه حاول أن يطوّر الفكر الماركسي الجامد، أو أنه أيد ما يقول الماركسيون، وأراد أن يثبت أن سلطة الدولة هي باستمرار سلطةً طاغية على الجماهير، حتى وإن كانت الدولة اشتراكية، والنتيجة التي ينتهي إليها هي أن الاتحاد السوفييتي ما هو إلا شكل من أشكال «الطغيان الشرقي»! لكن الاتحاد السوفييتي نفسه تفكك وتحول إلى دويلاتٍ ديمقراطية، تؤكد من جديد أن الديمقراطية لا وطن لها، وأنها يمكن أن تُوجد حيثما وُجد الإنسان على الأرض.

رابعاً: النظرية السادومازوخية Sadomasochism

يُعبّر مصطلح «السادومازوخية» عن العلاقة الوثيقة بين السادية التي هي إيقاع الألم بالآخرين، والممازوخية التي هي — على العكس — تقبُّل إيقاع الألم على الذات والاستمتاع به.

^{٥٠} Ibid., p. 156

ويُنسب مصطلح السادية Sadism إلى المركيز دي ساد Marquis de Sade (١٧٤٠-١٨١٤م)، الذي اشتهر بمؤلفاته ذات المحتوى العنيف في الممارسات الجنسية. وأهم هذه المؤلفات روايته الشهيرة (جوستين وجوليت)، المعروفة أيضاً باسم «لعنة الفضيلة، ونعمة الرذيلة»، ومع أن «دي ساد» لم يمارس إلا القليل من خياله الخصب الذي كتبه في مؤلفاته، فإنه خلق لنا مصطلحاً ارتبط باسمه، وأصبح من أكثر المصطلحات تداولاً على ألسنة الكتاب في موضوعاتٍ عديدة، كما وجد طريقه إلى التعبيرات المتداولة على ألسنة الناس في وصف أولئك الذين يجدون لذةً في إنزال الألم والأذى بالآخرين، ويرى بعض الباحثين أن نزعتهم السادية التي بدت في سلوكه، وتجلت بشكل صارم في كتاباته إنما تعود إلى كراهيته العميقة لأمه، وهي التي دفعت به إلى محاولة الانتقام من الأنتى بصفة عامة، ومهما تكن خلفية طفولته، فلا شك أنه كان يتمتع باضطرابٍ وعدم اتزانٍ دفع به في النهاية إلى دخول مستشفى الأمراض العقلية؛ حيث أمضى بقية حياته.^{٥١}

أما مصطلح المازوخية Masochism فهو القطب المضاد للسادية في علاقة «السادومازوخية»، وهي تعبر عن حالة الفرد في إقباله، وتقبله، لما يمكن أن يقع عليه من ألمٍ أو إيذاءٍ جسدي أو نفسي من شخصٍ آخر واستمتاعه بهذا الألم، ويُنسب المصطلح إلى الكاتب الروائي النمساوي الذي ارتبطت باسمه هذه الظاهرة وهو «ليبولد فون زاخر مازوخ Leopold von Sacher-Masoch» (١٨٣٦-١٨٩٥م)، الذي ألف الرواية المشهورة «فينوس في الفراء Venus in Furs»، وهي تعبر في بعض أجزاءها عن فتراتٍ وتجارب من حياة المؤلف نفسه، وخاصةً في طفولته، والحادثة التي استرعت اهتمام المحللين النفسيين هي أن «مازوخ» كان في طفولته يعيش مع عمته التي كانت تعاشر عشيقاً لها بين الحين والآخر، وقد دفعه حب الاستطلاع ذات مرة إلى الاختفاء في دولا ب للملابس ليشاهد ما يحدث بالفعل، وبينما كان «مازوخ» يرصد كل ذلك بحماسٍ واهتمام، بدت منه حركةٌ جلبت الاهتمام إليه، واكتُشف أمره، وعاقبته عمته بضربٍ مؤلم، وهكذا يفسر المحللون قيام ارتباطٍ وثيق بين الألم الذي وقع عليه، وبين لذة الإثارة الجنسية التي كان «مازوخ» يستمتع بها، وبأن هذا الارتباط قد تأصل في نفسه إلى حدِّ

^{٥١} د. علي كمال، «الجنس والنفس في الحياة الإنسانية»، ص ٢٢٩، دار واسط للدراسات والنشر، لندن، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٥م.

جعل من الممكن قيام اعتمادٍ متبادل بين الشعور بالألم واللذة. ويبدو أن هذه التجربة قد تكررّت، وأن «المازوشي» مهياً بطبيعته النفسية إلى مثل هذا الانحراف.^{٥٢}
وعلينا أن نسوق هنا ثلاث ملاحظاتٍ مهمة:

الملاحظة الأولى: هي أنه على الرغم من أن هذين المصطلحين قد ارتبطا في البداية بالجنس، واستخدمتهما مدرسة التحليل النفسي في تفسير الكثير من مظاهر السلوك البشري، فإنهما قد انتقلا بعد ذلك إلى علم النفس الاجتماعي، ثم إلى علم الاجتماع، وأخيراً إلى ميدان الفلسفة السياسية، وهي التي تعيننا هنا بالدرجة الأولى.

والملاحظة الثانية: هي أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين المصطلحين، أو بين النزعة السادية المتسلطة التي تفرض سيطرتها على شخص، أو مجموعة من الأشخاص، وبين النزعة المازوخية التي تستسلم، بل وتستعذب الألم الذي يقع عليها، مما يبرر جمعهما في مصطلح واحد هو ما نسمّيه بالعلاقة «السادومازوخية»، وهي العلاقة التي يكون فيها الطرف الأول قوةً مسيطرةً متسلطةً تفرض إرادتها، في حين يكون الطرف الثاني شخصياً مستسلمةً خاضعة.

والملاحظة الثالثة: هي أنه إذا كان علم النفس قد نظر، في البداية، إلى هذه العلاقة على أنها تمثل انحرافاً عن الطريق السوي، فإن معظم علماء النفس يعتبرونها الآن نزعاتٍ طبيعيةً عند البشر، رغم أنها قد تُوجد بصورةٍ منحرفة عند بعضهم، يقول إريك فروم: «إن النزعات السادومازوخية موجودة عند البشر بدرجاتٍ مختلفة في الأشخاص الأسوياء والمنحرفين على حدٍ سواء.»^{٥٣} والعامل الخفي في هذه العلاقة هي تبعية كل طرف للآخر واعتماده عليه، وقد يبدو ذلك واضحاً في الشخص المازوشي الذي يمتلئ الجانب الضعيف الخانع المستسلم، وقد نتوقع أن تكون الشخصية السادية هي، على العكس، قويةً ومستقلة ويصعب اعتمادها على الشخصية الضعيفة أو تمسكها بها. ومع ذلك فالتحليل الدقيق يكشف عن وجود هذه التبعية بين الطرفين؛ فالشخص السادي يحتاج إلى الشخص الذي يتحكّم فيه ويسيطر عليه:

^{٥٢} المرجع السابق، ص ٢٣١-٢٣٢.

^{٥٣} Erich Fromm, Escape from Freedom, p. 16

«إنه يحتاج إليه بشدة ما دام شعوره بالقوة كامناً في واقعة أنه سيدٌ لشخصٍ ما، وهو قد لا يعي هذه التبعية على الإطلاق. ومن هنا فقد يُعامل الرجل زوجته على نحوٍ ساديٍّ تمامًا، وقد يكرّر على مسامعها أنها تستطيع أن تترك البيت في أي وقت، وأنه سيكون سعيداً للغاية لو أنها فعلت ذلك، وكثيراً ما يعتصرها الألم حتى إنها لا تجرؤ على مغادرة المنزل. وهكذا يستمرُّ كلُّ منهما في الاعتقاد بأن موقفه هو الموقف الصحيح، غير أن الزوجة لو انتابتها شجاعةٌ مفاجئة جعلتها تجرؤ على القول بأنها ستتركه، فقد يحدثُ شيءٌ غير متوقع تماماً بالنسبة لهما معاً؛ إذ يصبح الزوج بانساً منهاراً يتوسل إلى زوجته ألا تتركه، وسوف يعلن كم هو يُحبها وما إلى ذلك. ولما كانت الزوجة تخشى، عادةً، أن تفرّض حقوقها أو مركزها على أي نحو، فإنها تميل إلى تصديقه وتُغير قرارها وتبقى. وعند هذه النقطة تبدأ اللعبة من جديد؛ فالزوج يستأنف سلوكه القديم، والزوجة تجد الأمر يزداد صعوبة في البقاء معه، فتنفجر مرةً أخرى، وينهار الزوج من جديد، فتبقى معه، وهكذا يتكرّر الموقف مراتٍ عديدة.»^{٥٤}

ويعتقد «فروم» أن هذه العلاقة الزوجية تتكرّر آلاف المرات، كما تتكرّر بالطريقة نفسها في علاقاتٍ شخصيةٍ أخرى، والزوج لا يكذبُ عندما يعلن حبه لزوجته، أو أنه لا يستطيع الحياة من دونها؛ إذ بغض النظر عن الحب، فهو فعلاً لا يستطيع أن يحيا من دونها، أو بتعبيرٍ أدق، من دون شخصٍ آخر يشعر أنه أداةٌ عاجزة في يده. وفي حالاتٍ أخرى كثيرة نجد الشخص الساديَّ يحب بوضوح تام أولئك الذين يشعر معهم بقوّته أو يمارس عليهم سيطرته، سواء أكانوا زوجته أم طفله أم مساعده أم شحاذاً في الطريق؛ فهناك شعور بـ «الحب»، بل حتى شعور بالعرفان والامتنان نحو الموضوعات التي يُسيطر عليها. وقد يعتقد أنه يرغب في السيطرة على حياتهم لأنه يحبهم كثيراً، وهو بالفعل يُحبهم لأنه يسيطر عليهم، وهو يرشوهم بالأموار المادية، والمديح أو بتأكيد الحب، أو التباهي بالذكاء والبراعة أو إثارة الاهتمام، وقد يعطيهم كل شيء — كل شيء سوى شيءٍ واحد؛ الحق في أن يكونوا أحراراً ومستقلين.^{٥٥}

.Ibid. ٥٤

.An Avon Library Book, NY, 1967 ٥٥

قد لا تبدو الشخصية السادية محيرةً مثل الشخصية المازوخية؛ فإيذاء الآخرين، ومحاولة السيطرة عليهم قد لا يكون شيئاً «طيباً» في ذاته، لكنه يبدو أمراً طبيعياً تماماً، وقديماً ذهب «توماس هوبز» إلى «أن رؤية الشر الذي يلحق بالآخرين تَسُرُّ الناظرين، لا لأنها شر، بل لأنها شرٌّ يلحق بالآخرين.»^{٥٦} وهو يقول أيضاً: «إني لأعتقد أن هناك ميلاً عاماً، لدى البشر جميعاً، وهو تعبير عن الرغبة الدائمة التي لا تستقر نحو الحصول على القوة بعد القوة، وهي رغبة لا تهدأ أو لا تتوقف إلا بالموت ...»^{٥٧} ومن هوبز إلى هتلر الذي شرح الرغبة في السيطرة على أنها النتيجة المنطقية لقانون صراع الكائنات الحية من أجل البقاء، وبقاء الأصلح. أصبحت الرغبة العارمة في القوة والسيطرة تفسر على أنها جزءٌ من الطبيعة البشرية، ولا تحتاج إلى أي تفسيرٍ آخر غير ما نشاهده.

أما الشخصية المازوخية التي يميل فيها المرء إلى تقبُّل الألم، فإنها تبدو لغزاً محيراً؛ إذ كيف يمكن للمرء أن يفهم أن الناس لا يكتفون بالتقليل من أنفسهم أو إضعافها أو إيذائها، وإنما يستمتعون بذلك أيضاً؟ ألا يتناقض ذلك مع تصوُّرنا لطبيعة النفس البشرية التي تتجه إلى اللذة والمحافظة على الذات؟ هذا كله صحيح، غير أن النفس البشرية يمكن أن تميل كذلك، فيما يبدو، إلى البحث عن المعاناة، والألم، والضعف، والعذاب، بل إلى البحث عن البؤس واليأس والشقاء:

«وكل المطلوب في هذه الحالة أن يكون المرء ضعيفاً «أخلاقياً»، وذلك بأن يُعامل معاملة الطفل الصغير، أو أن يُخاطب على هذا النحو، وأن يُؤخَّع بعنف، أو أن يُدَلَّ بطرقٍ مختلفة، في حين أنه يتم إشباع النزعة السادية بالوسائل المقابلة أعني بإيذاء الآخرين بدنياً، وتوثيقهم بالحبال والأصفاة، أو بإذلالهم بالأفعال أو الأقوال.»^{٥٨}

ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس، وكذلك بعض علماء الاجتماع، إلى القول إنه إذا كان هناك أناسٌ يسعون إلى الخضوع والاستسلام، والمعاناة، فلا بد أن تكون هناك

^{٥٦} E. Fromm, *ibid.*, p. 168

^{٥٧} T. Hobbes, *De Homine*, p. 51 وقارن كتابنا «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية»، ص ٢٥٩، من

طبعة دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٥م.

^{٥٨} T. Hobbes, *Leviathan*, p. 173, Fontana Edition وانظر أيضاً كتابنا السالف الذكر، ص ٣٠٨.

«غريزة» تستهدف تحقيق هذا الهدف على وجه التحديد، ثم جاء «فرويد» وألقى مزيداً من الضوء، والتفسير النظري، على هذا الميل الذي اعتقد أنه نتيجة لما أسماه بـ «غريزة الموت»، غير أن ألفرد أدلر A. Adler (١٨٧٠-١٩٣٧م) هو الذي وضع هذه الميول في قلب مذهب لا على أنها «سادو-مازوخية»، بل على أنها «الشعور بالدونية» من ناحية، و«الرغبة في القوة أو السيطرة» من ناحية أخرى، وهكذا أخذ التحليل النفسي للعلاقة السادومازوخية، أبعاداً اجتماعية أكثر عمقاً على يد «فلهم راوخ Wilhelm Reich» (١٩٠٠-١٩٥٧م)، و«كارن هورني Karen Horney» (١٨٨٥-١٩٥٢م)، و«إريك فروم Erich Fromm» (١٩٠٠-١٩٨٠م)، وكانت أهم هذه الدراسات جميعاً تلك التي قام بها هذا الأخير، والتي عرضها في كتابه الشهير «فرار من الحرية Escape from Freedom»: حيث قام بتحليل الشخصية المازوخية التي تركز أساساً على «الخوف»، وتمتلى رعباً من الوحدة واللاجدوى «والفرد الخائف أو المذعور يبحث عن شخص ما، أو شيء ما، يربط به ذاته؛ فهو لم يعد يطبق أن يكون ذاتاً فردية، فيحاول وهو في حالة هياج شديد، أن يتخلص منها، وأن يشعر بالأمان، من جديد، بالتخلص من هذا العبء — أعني من الذات»^{٥٩}، والمازوخية هي إحدى الطرق لتحقيق هذا الهدف، «فالأشكال المختلفة التي تتشكّل فيها لا تستهدف إلا شيئاً واحداً هو أن يتخلص الفرد من ذاته أو ضياع هذه الذات، وبعبارة أخرى: أن يتخلص من عبء الحرية، وهذا الهدف واضح في تلك النزعات المازوخية التي يسعى فيها الفرد للخضوع لشخص ما، أو قوة أو سلطة يشعر أنها تغمره بقوتها (ومسألة القوة الفائقة لشخص آخر، هي باستمرار مسألة نسبية؛ فقد تعتمد على القوة الفعلية لهذا الشخص الآخر، أو على اقتناع المرء بعجزه الكامل وتفاهته التامة) والمهم أن الشخصية المازوخية تشعر بضالة ذاتها ويزداد إحساسها بالتفاهة، ربما لأن الشخص يجعل الخوف يتفاقم ويزداد سوءاً في محاولة كي يُشفى منه، فيقع في صراع وعذاب بين أن يكون مُستقلاً وقوياً وبين شعوره بالعجز والتفاهة، فإذا استطاع أن يصل إلى تحقيق ذاته الفردية بحيث تتحول إلى «لا شيء»، استطاع في الوقت ذاته، أن ينقذ نفسه من هذا الصراع، ويكون الشعور بالضالة والعجز هو طريق إلى الخلاص، فإذا وجدت الشخصية المازوخية نماذج حضارية أو ظروفًا اجتماعية مناسبة كالخضوع

^{٥٩} E. Fromm, op. cit., p. 189

ل «زعيم» أو قائد — كما هي الحال في نظم الطغيان — يمثّل القوة التي تبتلعه، فإنه يشعر بالأمان، لا سيما إذا وجد نفسه متحدًا مع ملايين غيره من الذين يشاركونه هذه المشاعر نفسها؛ ذلك لأن الشعور بالعجز والتفاهة، واللاجدوى هي عناصرٌ أساسية في الشخصية المازوخية، وفي سبيل البحث عن معنًى، والتعلُّب على الشعور بالدونية تُحاول هذه الشخصية أن تصبح جزءًا من كلِّ أكبر وأعظم وأشدّ قوة خارج ذاتها تنغمسُ فيه، وتشاركُ فيه، وقد تكون هذه القوة الأكبر هي الزعيم القائد، أو قد تكون إلهًا، أو مؤسسة أو أمة ... إلخ.»^{٦٠}

وعندما يصبح جزءًا من هذه القوة أو من هذا الكل، يشعر هو نفسه بأنه أصبح شخصيّة قويّة، وخالدة، وعظيمة، وصامدة لا تهتز؛ ومن ثم يتخلى عن ذاته، وعن قوّته الخاصة، وعن كبريائه، وعن حريته ويحظى بكبرياءٍ جديدة، وأمانٍ جديد من مشاركته في هذه القوة التي ينغمسُ فيها، والتي تُنقذه من تحمُّل المسؤولية واتخاذ أي قرارٍ في شأن حياته ومعناها، أو تحديد مصيره؛ كل ما يعن له من أسئلة يجد له إجابةً عن طريق علاقته بالقوة التي ارتبط بها؛ فسيده هو الذي يحلُّ كل مشكلة، ويجيبُ عن أي سؤال، وهكذا يتحدد معنى حياته، وهويته، وذاته عن طريق الكل الأكبر الذي يغمُرُه ويضيع بداخله.^{٦١}

تلك كانت، بإيجازٍ شديد الخصائص العامة للشخصية المازوخية الخاضعة المستسلمة، التي لا تجد لنفسها قيمة ولا لحياتها معنى إلا من خلال شخصية أقوى وطاغية تُحيط بها وتُشعرها بالأمان وتقوم نيابةً عنها بالمسئولية ... فما خصائص هذه الشخصية الأقوى، الشخصية السادية المسيطرة؟

«جميع الأشكال السادية التي يمكن أن نلاحظها ترتد، في نهاية الأمر، إلى دافعٍ أساسي واحد هو السيطرة الكاملة على الشخص الآخر، بأن تجعله موضوعًا عاجزًا تحت إرادتها، وتُصبح هي الحاكم المطلق عليه، بل أن تُصبح إلهه، وأن تتصرّف فيه كما تشاء، فنُذله، وتستبعده، ويكون هدفها الأساسي أن تجعله

^{٦٠} E. Fromm, *ibid.*, p. 173

^{٦١} ولهذا يعتقد إريك فروم أن تعريف شليرماخر للتجربة الدينية بأنها تبعيةٌ مطلقة هي نفسها تعريف التجربة المازوخية. انظر كتابه السابق، ص ١٩٣.

يعاني فلا توجد سيطرة على شخصٍ آخر أقوى من بثِّ الألم فيه لإرغامه على الإحساس بالمعاناة، دون أن يكون قادرًا على الدفاع عن نفسه. إن متعة السيطرة التامة على شخصٍ آخر (أو أية موضوعاتٍ حيةٍ أخرى) هي ماهية الدافع السادي.^{٦٢}

وهذا الميل للذات البشرية لأن تكون سيّدًا مطلقًا على شخصٍ آخر هو الضد المباشر للميل المازوخي، وقد يبدو محيرًا أن يرتبط هذان الميلان المتعارضان ارتباطًا وثيقًا؛ فالرغبة في الخضوع والتبعية والمعاناة والعذاب هي عكس الرغبة في السيطرة، والتسلط، وجعل الآخرين يعانون. غير أن الحاجة الأساسية الكامنة في الميّلين هي في الواقع حاجةٌ واحدة تنبع من العجز عن تحمّل العزلة والوحدة وضعف الذات. ويقترح إريك فروم تسمية هذه الحاجة المشتركة بين الميّلين باسم «التكافل Symbiosis»، وهو مصطلح يعني اشتراك فردين مختلفين في معيشةٍ واحدة لفائدةٍ كلٍّ منهما، ويقول موضحًا هذا المصطلح: «إن التكافل بالمعنى السيكلوجي الذي نقصده هو اتحاد ذات الفرد مع ذاتٍ أخرى (أو أية قوّةٍ أخرى تقع خارج الذات) بطريقةٍ تجعل كلًّا منهما يفقدُ تكاملَ ذاته (أو استقلالها) ويعتمد على الآخر اعتمادًا تامًّا. وهكذا يحتاج الشخص السادي إلى موضوعه، بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوخي تمامًا.»^{٦٣} والفارق بينهما هو أن أحدهما يبحث عن أمانٍ في شخصٍ يبتلعه، والآخر يسعى إليه عن طريق ابتلاع شخصٍ آخر، لكن في الحالتين يضيع استقلال الذات، في إحداها تذيب نفسها في قوّةٍ خارجية، وفي الحالة الأخرى توسّع من ذاتها بحيث تجعل الآخر جزءًا منها؛ ومن ثم تحصل على القوة التي كانت تنقصها كذاتٍ مستقلة؛ فالعجز عن تحمّل وحدة الذات هو باستمرار الدافع للدخول في علاقةٍ تكافليةٍ مع شخصٍ آخر، وهكذا يتضح السبب في امتزاج الميول السادية والمازوخية بعضها مع البعض الآخر بصفةٍ دائمة، ورغم أنهما على السطح الظاهري يبدوان متناقضين، فإنهما من حيث الجوهر يضربان بجذورهما في حاجةٍ أساسيةٍ واحدة.^{٦٤}

^{٦٢} E. Fromm, *ibid.*, pp. 177-8

^{٦٣} *Ibid.*, p. 179

^{٦٤} *Ibid.*, p. 180

أما في ميدان العلاقات السياسية، فإننا نجد الشخصية السادية تتحول إلى شخصية استبدادية، هي شخصية الطاغية المتسلط، أو القوة الأمرة النشطة التي لا تعترف بالمساواة بين الناس؛ لأنها تتعارض مع الفلسفة التي تقوم عليها، صحيح أنها تستخدم «كلمة» المساواة، لكنها لا تستخدمها بمعناها الحقيقي، بل وفقاً للأعراف والعادات، أو أنها تخدم مصالح معيَّنة مؤقتة. إن العالم عند مثل هذه الشخصية الطاغية، يتألف من نوعين من البشر؛ الفئة الأولى هم الأقوياء المتميزون، والثانية هم الضعاف الذين لا حول لهم ولا قوة، أو هو يتألف من الأعلى والأدنى. والشخصية الأعلى المتميزة هي شخصية «القائد»، أو «الزعيم»، «مبعوث العناية الإلهية»^{٦٥} الذي لا بد أن تخضع له الشخصيات الأدنى — المازوخية — السلبية العاجزة: «فليس هناك شيء، يفعلونه، أو يشعرون به، أو يفكرّون فيه لا يرتبط على نحوٍ ما بهذه الشخصية القوية، إنهم يتوقعون الحماية منه هو، ويريدون أن يكونوا تحت رعايته «هو»، ويجعلونه «هو» مسئولاً كذلك عن نتائج أفعالهم»^{٦٦} وهكذا يتحول هذا القائد الملهم إلى «ساحر» يُعينهم على الحياة، ويحقّق لهم مطالبهم في الحماية والأمن، والنمو والتطور؛ ولهذا تراهم يحتجّون إذا تركهم وذهب، أو هدّد أن يتركهم، إنهم يشعرون بـ «الوحدة» من دونه، ويعجزون عن الفعل، ولا يستطيعون اتخاذ أي قرار! إنها شخصيات هزيلة تريد باستمرار أن تكون تابعة منقادة، معفاة من المسؤولية، وذلك هو الفرار من الحرية!

وأقوى مثال للعلاقة «السادومازوخية» بين الطاغية وشعبه إنما يُوجد في ألمانيا النازية، وإن كان ينطبق على كل الطغاة في جميع مراحل التاريخ؛ فقد كان «هتلر» (١٨٨٩-١٩٤٥م) شخصياً سادية متسلطة — على نحو ما كان موسوليني في إيطاليا (١٨٨٣-١٩٤٥م) — تهدف إلى السيطرة التي لا حد لها على الآخرين، ابتداءً من المحيطين به، وامتداداً إلى الشعب الألماني، ثم إلى العالم بأسره! وفي استطاعتنا أن نجد

^{٦٥} مما يدعو إلى السخرية أن يدّعي هتلر هو الآخر أنه «مبعوث العناية الإلهية»، وأن أي معارضة لفكرته عن الأجناس البشرية هي «خطأ يُرتكب في حق العناية الإلهية الأزلية»، أو ضد إرادة الخالق الأزلي، وأن الذي أمر برسالة ألمانيا هو «خالق الكون»، والسماء — على حد تعبيره — لا يمكن رشوتها! انظر كتاب إريك فروم السالف الذكر، ص ٢٦٠-٢٦١، ويبدو أن جميع الطغاة لا بد لهم من التمسح في الدين ما داموا يخلعون على أنفسهم بعض الصفات الإلهية!

^{٦٦} E. Fromm, ibid., pp. 195-6

تعبيراتٍ منوَّعة عن الرغبة السادية العارمة في الحصول على القوة والسيطرة في كتاب هتلر المعروف «كفاحي Mein Kampf» الذي يعرض بالتفصيل للعلاقة بين «الزعيم الملهم» الذي يفكر للآخرين، ويخطِّط ويوجِّه، وبين جميع أفراد المجتمع المستسلمين الخاضعين، ثم العلاقة بينهما، وهي علاقة يسودها ازدواج التناقض Ambivalence؛ فهو يحب الجماهير الألمانية ويحتقرها في وقتٍ واحد؛ فالشخصية السادية لا تستطيع الحياة من دون الموضوع الذي تُمارس عليه سطوتها، وسيطرتها، لكنها في الوقت نفسه لا تحترمه؛ ولهذا فإننا نجد هتلر يتحدث عن رضا الجماهير بالخضوع لسيطرته يقول:

«ما تريده هذه الجماهير هو انتصار الأقوى، وسحق الأضعف، واستسلامه بغير شروط!» ... ويقول أيضاً: «إن الجماهير كالمراة ... تريد أن تخضع لرجل قوي لا أن يسيطر عليها رجلٌ ضعيف؛ ولهذا فإنها تُحب الحاكم القوي، لا الحاكم المتضرِّع المتوسِّل، وهي في أعماقها تكون أكثر اقتناعاً بالنظرية التي لا تتسامح مع الخصوم، لا النظرية التي تمنحها حريةً ليبرالية، إنها تشعر بالضياع في تعاملها مع هذه الحرية، بل قد تشعر بسهولةٍ بأنها وحيدة مهجورة.»^{٦٧}

ويعتقد هتلر أن «الزعيم» قادرٌ على الاستحواذ على إرادة الجماهير، بل تحطيم هذه الإرادة، إذا أصاغت السمع بعمقٍ لقوةٍ أعلى تتحدث إليها، وتلك في رأيه هي ماهية الدعاية، لكن الزعيم العبقري عليه أن يختار أفضل الأوضاع التي يمكن فيها لهذه الجماهير أن تفقد إرادتها وتذوَّبَ شخصيتها أمامه، وهو لا يتردد في الاعتراف بأنه عندما تكون الجماهير منهكةً بدنياً فذلك هو الوضع الأمثل للإيحاء إليهم، ومن هنا فهو يُحصى ساعات النهار أو الليل التي تكون مناسبةً أكثر لعقد الاجتماعات السياسية للجماهير، ويرى أن ساعات المساء أفضل، يقول:

«يبدو أن إرادة الناس تكون في الصباح، وطوال اليوم، قوية قادرة على التمرُّد على من يحاول إرغامها لقبول إرادة شخصٍ آخر، أو رأيٍ مختلف، أما في المساء، فإنهم يستسلمون بسهولةٍ شديدة لقوةٍ مسيطرة ذات إرادةٍ أقوى، وكل

^{٦٧} جميع النصوص مأخوذة من كتاب «إريك فروم» السالف الذكر، ص ٢٤٧.

اجتماع من هذه الاجتماعات يمثّل مباراة في المصارعة بين قوتين متعارضتين، والخطيب الماهر البارع الذي يتصف بطبيعة الرسل المسيطرة ينجح الآن بسهولة في أن يضمّ إلى صفوف الإرادة الشعبية أولئك الذين خبروا بأنفسهم ضعف قوتهم على المقاومة وبطريقة طبيعية، أكثر مما يضمّ أولئك الذين يتلقون الأوامر من نشاط عقولهم وقوة إرادتهم...»^{٦٨}

وهكذا كان «هتلر» على وعي كامل بالظروف التي تخلق الرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام، ولقد وصف هو نفسه، وصفاً رائئاً، موقف الفرد أثناء الاجتماع الجماهيري:

«الاجتماع الجماهيري ضروري، لا لسببٍ إلا لأن الذي يعتنق حركةً جديدة يشعر أنه وحيد، ويغمره الخوف بسهولة من هذه الوحدة، وهو يتلقى في هذا الاجتماع للمرة الأولى صورة مجتمعٍ أعظم، وهي صورة تجعل معظم الناس أكثر شجاعة وأشد قوة ... فإذا ما خطا الفرد لأول مرة — خارج «ورشته الصغيرة» أو خارج مشروعٍ كبير يشعر فيه بالضآلة البالغة — إلى الاجتماع الجماهيري، فإنه يجد نفسه محاطاً بالآلاف مؤلفة من البشر يؤمنون بما يؤمن به ... فإنه هو نفسه يستسلم للتأثير السحري لما نسّميه بالإيحاء للجماهير.^{٦٩}

ويصف J. Goebbels (١٨٩٧-١٩٤٥م) — الزعيم النازي المعروف ووزير الدعاية في الحكومة النازية ابتداءً من عام ١٩٣٣م — الجماهير بهذه الخصائص نفسها: «الجماهير لا تريد شيئاً على الإطلاق سوى أن تُحكّم بطريقةٍ لاثقة»، وعنده أن الجماهير بين يدي الزعيم القائد أشبه بقطعة حجرٍ بين أصابع المثال، وليس ثمة مشكلة بين القائد وجماهيره إلا بقدر ما تكون هناك مشكلة بين الفنّان الرّسام والألوان التي يرسم بها!^{٧٠}

^{٦٨} المرجع السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

^{٦٩} إريك فروم، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

^{٧٠} المرجع نفسه، ص ٢٤٨-٢٤٩.

أما علاقة «السادومازوخية»، التي يعتمد فيها كل طرفٍ على الآخر، فإن جوبلز يكشف لنا عن مدى ضيق القائد عندما يتعدّد عن الجماهير.

«إن المرء لينتابه أحياناً يأسٌ عميق، ولا يستطيع أن يتغلب عليه، اللهم إلا إذا واجه الجماهير مجدداً، فالشعب هو ينبوع قوتنا...»^{٧١}

وهكذا يكشف «جوبلز»، بوضوح، عن اعتماد الشخصية السادية، شخصية القائد المستبد المتسلط، على الجماهير التي يستمد منها - أو قل من ضعفها - قوّته، حتى إنه ليشعر باليأس والقنوط، بل بالضعف والفراغ إذا لم يجدها أمامه! أما الجماهير نفسها فلا بد من ترويضها حتى نُئْمِي لديها الرغبة في الخضوع والاستسلام لقوّة أعلى، وسلطةٍ أعظم، وإن كان ذلك لا يعطيها شيئاً من القيمة الذاتية، إن قيمتها تكمن فحسب في أنها موضوع يخضع للشخصية السادية لتُمَارَس عليه تسلُّطها: «الفرد ليس شيئاً، ولا قيمة له ولا اعتبار، وعليه أن يتقبل هذه التفاهة الشخصية، وأن يذيب نفسه في قوّة أعلى، وأن يشعر بالفخر لأنه يشارك في هذه القوّة.»^{٧٢} ويقول هتلر موضعاً هذه الفكرة نفسها وهو يُعرِّف المثالية:

«المثالية هي وحدها التي تؤدي بالناس إلى الاعتراف طواعية بامتياز القوّة والسلطة، وهكذا يصبحون ذرّةً من الغبار في ذلك النظام الذي يشكّل الكون بأُسره...»^{٧٣}

والرجل الاشتراكي، فيما يقول جوبلز، هو الذي يُخضع الأنا للأنت، والاشتراكية هي التضحية بالفرد في سبيل الكل.^{٧٤} والتضحية بالفرد وجعله ذرّة غبار، تعني إنكار حقه، في رأي هتلر، وفي أن يكون له رأيٌ خاص به أو مصالحٌ شخصية، أو أن يبحث عن سعادته الخاصة؛ فهذه الأفكار هي جوهر التنظيم السياسي للعلاقة السادومازوخية بين القائد والشعب؛ إذ لا بد من التنازل عن الذات، وعن الأنا، والمصالح الخاصة،

^{٧١} المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

^{٧٢} إريك فروم، المرجع السابق، ص ٢٥٨.

^{٧٣} اقتبسه إريك فروم، في الصفحة نفسها.

^{٧٤} اقتبسه إريك فروم، في الصفحة ذاتها.

والسعادة الشخصية، فليسقط ذلك كله وليذهب إلى الجحيم فيما يرى هتلر! ولا بد من تربية الطفل بحيث نغرس فيه هذه الأفكار:

«فهدف التربية ألا يؤكّد الفرد ذاته، وأن الطفل في المدرسة ينبغي أن يتعلّم الصمت، أن يكون صامتاً، ليس فحسب عندما يوجّه إليه اللوم، بل عليه أن يتعلم أيضاً، إذا دعت الضرورة، أن يتحمّل الظلم في صمت.»^{٧٥}

وإذا كانت التربية النازية تستهدف هنا خلق شخصياتٍ مازوخية ضعيفة مستسلمة، فإنها لا تنسى الجانب الآخر، أعني خلق شخصياتٍ سادية تواصل ما يقوم به «الصفوة» من السيطرة على الآخرين، يقول هتلر أيضاً:

«إن تطوّر التلميذ وتربيته بأُسرها، لا بد أن يتجه إلى أن نغرس فيه الاقتناع بأنه متفوقٌ على غيره تفوقاً مطلقاً ... كما ينبغي على الطفل أن يتعلم من ناحيةٍ أخرى كيف يعاني من الظلم دون أن يتمرّد.»

وتلك هي الخاصية التي تتميز بها العلاقة السادومازوخية: علاقة ازدواج التناقض، القوة والضعف، السيطرة والاستسلام، الحب والكراهية، الامتنان والاحتقار، الرغبة العارمة في السيطرة، والرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام في آنٍ معاً، وهي العلاقة التي تربط بين قادة النازية والجماهير؛ فالرغبة العارمة في القوة والسيطرة على الجماهير هي صفات «القادة» والزعماء والصفوة، تقابلها الرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام من جانب الجماهير.^{٧٦}

والحق أن هؤلاء القادة لم يُخفوا قط هذه الرغبة في السيطرة، بل كانوا يتحدثون عنها في صراحةٍ مذهلة، وإن كانوا يضعونها، في بعض الأحيان، في صورةٍ أقلّ عدوانية، عندما يتحدثون عن رغبة الجماهير في أن تحكم، وأن يكون لها قائد، و«القادة» و«الزعماء» هم وحدهم الذين يحق لهم الاستمتاع بالسلطة، والسيطرة والقوة (أو الجانب السادي في هذه العلاقة)، أما الجماهير فإن عليها أن تقنع بالخضوع والاستسلام، ولكنها إن أرادت ممارسة هذا «الجانب السادي» فلديها الأقليات العرقية، والأقليات السياسية،

^{٧٥} المرجع السابق، ص ٢٥٨.

^{٧٦} المرجع السابق، ص ٢٤٩.

داخل ألمانيا وخارجها؛ ذلك أن الأمم الأخرى، تُوصف عند النازي، بأنها ضعيفة عاجزة عديمة الجدوى، وفي حالة انهيار؛ ومن ثم فهي موضوعات يمكن أن تتغذى عليها سادية الجماهير: «فعلى حين أن هتلر وبطانته من البيروقراطيين قد استمتعوا بالقوة والسيطرة على الجماهير الألمانية، فإن هذه الجماهير نفسها قد تعلّمت أن تستمتع بالقوة والسيطرة على الأمم الأخرى، وأن تندفع بانفعالٍ طاغٍ للسيطرة على العالم.»^{٧٧} ولا يتورع هتلر عن أن يُعلن رغبته، أو رغبة حزبه، في السيطرة على العالم باعتبار ذلك هدفه الرئيسي، يقول ساخراً من نزعة السلام: «الواقع أن فكرة السلام البشري، ربما كانت فكرةً طيبة، كلما كان الإنسان ذا مستوى أعلى، وبعد أن يكون قد قهر العالم بالفعل، وأخضعه لسيطرته، لدرجة تجعله السيد الوحيد على هذه الأرض.»^{٧٨} ويقول مجدداً: «في هذه الحِقبة المسمومة بالعنصر العِرقي، فإن الدولة التي تنذر نفسها للمحافظة على أفضل العناصر العرقية ودعمها، لا بد أن تكون يوماً ما سيدة العالم.»^{٧٩} وهكذا يفسّر نزعته للسيطرة على الشعوب الأخرى على أنها لمصلحة هذه الشعوب، بل لمصلحة الحضارة والثقافة البشرية بأسرها؛ فالرغبة في السيطرة تضرب بجذورها في القوانين الأزلية للطبيعة، وكل ما فعله «القائد» هو أنه تعرّف فحسب على هذه القوانين واتبعها؛ فهو نفسه تُسيّره قوة أعلى يسير تحت إمرتها هي الله أو القدر أو التاريخ أو الطبيعة، وليست محاولته للسيطرة على العالم إلا دفاعاً ضد محاولات الآخرين للسيطرة عليه، وعلى الشعب الألماني. إنه في الحقيقة لا يريد إلا السلام والحرية،^{٨٠} لكنه لا يريد سلام النائنات الباكيات المسكات بسعف النخيل، بل السلام الذي يقوم على السيف المنتصر لشعبٍ من السادة يضع العالم في خدمة ثقافة أرقى. وهكذا امتد نطاق الرغبة في السيطرة، من السيطرة على الشعب الألماني، ليشمل السيطرة على كل البشر! فسيطرة الطاغية هي سيطرة مطلقة لا يحدّها حد، ورغبته في السلطة رغبة نَهمة لا ترتوي أبداً. تلك كانت مجموعة متنوعة من النظريات التي تفسّر ظاهرة الطغيان بصفة عامة، والطغيان الشرقي بصفة خاصة؛ بعضها من منظورٍ فلسفي — كما هي الحال

^{٧٧} المرجع السابق، ص ٢٥٠.

^{٧٨} المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

^{٧٩} المرجع نفسه، ص ٢٥١.

^{٨٠} المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

في نظريتي أرسطو وهيجل وغيرهما، ومنظورٍ اقتصادي كما فعلت الماركسية فيما أسمته «بالنمط الآسيوي للإنتاج»، وهي النظرية التي طورها كارل فيتفوجل على وجه الخصوص. وأخيراً كانت نظرية التحليل النفسي التي ردت الطغيان، لا سيما عند إريك فروم، إلى العلاقة «السادومازوخية»، وهو إن كان قد ركّز على طغيان النازية، فإن ذلك لا يعني أنه لا يمكن تطبيقه على الطغيان الشرقي؛ فالفكرة واحدة في طغيان أي شخصية استبدادية متسلطة تروّض الجماهير الخائفة العاجزة على الاستسلام، وتقوم بالتفكير والتخطيط نيابةً عنها؛ بحيث تصبح هذه الجماهير مجرد أداة طيعة في يد «القائد الملهم»، و«الزعيم الأوحد»!

وقد يجوز لنا أن نستبعد نظرية أرسطو التي تقول إن الشرقيين ولدوا عبداً؛ فهم بطبيعتهم يتحملون الطغيان بغير شكوى أو تذمر... إلخ؛ فليس من الناس من يولد عبداً، وليست هناك شعوبٌ تعشق الحرية، وشعوبٌ أخرى تسعى إلى العبودية، لكن لا بد لنا أن نقول من ناحيةٍ أخرى إن الشرقيين أُلّفوا الطغيان من طول معاشرتهم له، حتى أصبح لديهم «الاستعداد» — وهو طبعاً استعدادٌ مكتسب — لقبول هذا اللون من الحكم على أنه أمرٌ طبيعي! أو أنه قدرٌ مفروض عليهم — لا يستطيعون التخلص منه، وهو وهمٌ خلقه سلوك الطغاة طوال التاريخ!

أما النظرية الثانية — نظرية فيتفوجل — فقد تكون هناك اعتراضاتٌ كثيرة عليها، لكنها في الواقع — وهذا هو الجانب المهم — تُبرز دور العوامل الاقتصادية في نشأة الطغيان، وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من تضافر العوامل السيكولوجية معها؛ بحيث تتحول العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى علاقةٍ «سادومازوخية» كما أشار إريك فروم الذي لم يُغفل هو نفسه أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية التي أدت إلى ظهور النازية في ألمانيا.

خامساً: نتائج

لعلنا في النهاية نقول كلمةً موجزة عن الآثار السيئة التي يخلّفها الطاغية في شعبه، ثم كيف يمكن أن نتخلّص من حكم الطاغية.

(١) أما كيف يمكن أن نتخلص من حكم الطاغية، فلا سبيل أمامنا سوى حلٍّ واحد هو أن نفعل ما فعل الغرب، فنفرّ منه إلى الحكم الديمقراطي، ونتمسك به ونحرص

عليه، وعلينا أن نعي جيداً درس «الاتحاد السوفييتي» المُنحل الذي لم يجد أمامه، بعد أكثر من سبعين عاماً من حكم الطغاة، سوى أن يلجأ إلى الديمقراطية، ويُمارسها فعلاً لا اسماً.

(٢) لا بد أن نكون على يقينٍ من أن الديمقراطية ممارسة، وأنها تجربةٌ إنسانية تصحّ نفسها بنفسها — وبالتالي لا بد أن نتوقع ظهورَ كثيرٍ من الأخطاء في بداية المسيرة، لكن ذلك لا يصح أن يقلقنا وليكن شعارنا: إن أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية!

(٣) ما يُقال أحياناً من أن الشعوب المتخلفة لا تستطيع أن تحكّم نفسها بنفسها حكماً ديمقراطياً صحيحاً، كما فعل «مل»، أو أن الديمقراطية يستحيل تطبيقها في شعبٍ أمي كما قال «رسل» ذلك كله مردودٌ عليه بسؤالٍ واحد: وما البديل؟ والجواب هو: البديل هو حكم الطاغية أو المستبد أو الدكتاتور أو ما شئتَ من أسماء. وإذا كانت الديمقراطية ممارسة، فإننا سوف نبدأ بعد أن يحكمنا الطاغية عشرات السنين، من البداية، من الصفر! والديمقراطية الناقصة، أو العرجاء، خيرٌ ألفَ مرة من حكم الطغيان، ولقد جرّبنا نحن في مصر هذين النظامين وكانت الهوة بينهما شاسعة.

(٤) ما يقوله مونتسكيو من «أن الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، والحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي»،^{٨١} هو قول يكرّر بصورة باهتة التعصبَ الأرسطي القديم، مع فارقٍ واحد هو أن تعصّب أرسطو كان «عرقياً» يفرّق بين الأجناس في حين أن تعصّب مونتسكيو تعصّبٌ ديني يعمد إلى التفرقة بين الأديان؛ فليس في الدين الإسلامي ما يمنع من تطبيق الديمقراطية التي تعتمد على الحرية والعدالة والمساواة وغيرها من الأفكار التي تجد الدعوة إليها واضحةً صريحةً في آيات الكتاب الكريم، فإن احتج أحدٌ بأن التاريخ الإسلامي حكمه طغاة، أشرنا بالرجوع إلى ما سبق أن ذكرناه بالتفصيل عن «الواقع ... والمثال»، في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.^{٨٢}

^{٨١} مونتسكيو، «روح الشرائع»، المجلد الثاني، ص ١٧٨، ترجمة عادل زعيتر.

^{٨٢} قارن ص ١٣٥ وما بعدها من هذا البحث.

(٥) وسائلنا في الوصول إلى الحكم الديمقراطي ثلاث:

(أ) التربية (في المدرسة، في المنزل ... إلخ)، تعويد الطفل احترام الرأي الآخر، واحترام رأيه هو نفسه، كرامة الإنسان وقيمه، التفكير الحر، رأي الأغلبية ... إلخ.
(ب) القانون واحترامه مما يُتيح ممارسة المبادئ الديمقراطية على مستوى جماعي، فإن كان هناك مَنْ هو فوق القانون اختفت الديمقراطية.
(ج) أجهزة الإعلام المختلفة؛ الإذاعة والتلفزيون، الصحف؛ فهي كلها يمكن أن تقوم بدورٍ بالغ الأهمية لبث المبادئ الديمقراطية.

(٦) ليس ثمة ضرورة لمحاكاة النموذج الأمريكي، أو الفرنسي أو الإنجليزي، في النظام الديمقراطي، فهذه كلها صور من الديمقراطية تختلف، فيما بينها اختلافًا ظاهريًا، وفقًا لتاريخ كل بلد وثقافته، لكنها تتفق جميعًا في الأسس أو المبادئ العامة وهي:

(أ) أن يكون الشعب مصدر السلطات جميعًا (بالفعل — أي بالممارسة، وليس بالاسم — أي يكون ذلك نصًّا من الدستور وكفى!).
(ب) أن تكون الحرية (في الفكر والقول والعمل، حرية العقيدة وحرية التعبير ... إلخ) مكفولةً للجميع (فعلًا، لا كلامًا؛ فقد شبعنا من الكلام!).
(ج) أن تتحقق المساواة بين أفراد الشعب.
(د) احترام الإنسان؛ قيمته، وكرامته ... إلخ.

(٧) هذه وسيلتنا الوحيدة للفرار من الطاغية، وإلا فإن علينا أن نختار عضوًا من العائلة الكريهة — عائلة الطغيان — التي سبق أن عرضنا لها في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث. وإن كان علينا أن نعلم أن للطغيان صورًا شتى، لكنَّ أسوأها جميعًا هو الطاغية الذي يرتدي صراحةً عباءة الدين، وإن كانت جميع صور الطغيان لا بد أن تعطي لنفسها صفة القداسة حتى يتحول الطاغية في نهاية الأمر إلى «ولي النعم»! على نحو ما كان لقب الحاكم عندنا إلى عهد قريب. أما العهد البعيد فقد بدأنا فيه بتأليه الحاكم حتى أصبح هو: ملك الناس، إله الناس!

(٨) لا جدال في أن انقسام الشخصية الظاهر جدًّا في الشخصية الشرقية جاء نتيجة لحكم الطاغية الذي يعتمد — كما رأينا مرارًا — على مبدأ الخوف وبث الرعب في قلوب الناس، فلا يستطيع أحد أن ينتقد أو يناقش ولا أن يفكر بصوتٍ مسموع،

فيلجأ إلى الرياء والنفاق والتملق في الظاهر، ولا يُفصح عما بداخله إلا إذا اختلى بصحبة يثق فيها، وهكذا يعتاد أن تكون له شخصية ظاهرة علنية هي التي تقول «نعم» بصفة مستمرة، وشخصية خفية مستترة يمكن أن تقول: «لا» في أوقات خاصة!

(٩) سوف ينعكس هذا الانقسام في جميع سلوك الفرد وتصرفاته بحيث يكون نمطاً للشخصية؛ فتراه أولاً يهتم بالشكل دون الجوهر، فيكون تدينه زائفاً لا يأخذ من الدين سوى جانبه الظاهري السهل ويترك الجوهر الذي يتجلى في الصدق، والإخلاص، والأمانة، والتعاون، والضمير، والعدل والإحسان ... إلخ، وتراه ثانياً يفصل نفسه عن وطنه؛ فالحكومة، والشرطة، والصحافة شيء ومصلحته هو الخاصة واهتماماته شيء آخر، وهذه القسمة راجعة إلى أنه لم يشترك في حكم بلاده، ولا في تشريع القوانين التي يخضع لها، ولا في إعداد الخطة التي يسير عليها ... إلخ، فذلك كله كان متروكاً لـ «القائد الملهم»!

(١٠) أجمع علماء الاقتصاد من أمثال: عالم الاقتصاد الإنجليزي آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠م) وعالم الاقتصاد الفرنسي روسي Rossi (١٧٨٧-١٨٤٨م) والفيلسوف الفرنسي جويو Juyau (١٨٥٤-١٨٨٨م) على وجود علاقة قوية بين الحرية والإنتاج؛ فالمواطن الحر ينتج أكثر وبنوعية أفضل، يقول سميث في كتابه الشهير «ثروات الأمم»:

«إن العامل الحر يفضل العبد في الإنتاج، إن القهر يحجّب نشاط الإنسان
وذكاءه وإبداعه.»^{٨٣}

وعبودية الإنسان — فيما يقول روسي — تُعطل مواهبه، وتُقيّد إرادته، ولا يقتصر ضررها على ميدان الأخلاق فحسب، بل يتعداه إلى الإضرار بالنظام الاقتصادي أيضاً.^{٨٤}
(١١) إذا كان الناس على دين ملوكهم، وإذا كان هؤلاء الملوك طغاة، استطعنا أن ندرك بسهولة أن أي مواطن في الشرق يتحول إلى طاغية؛ فالأب الشرقي طاغية، والزوج الشرقي طاغية، والمعلم الشرقي طاغية، والموسر الشرقي طاغية ... إلخ ومن يتغنّى، في

^{٨٣} اقتبسه الدكتور عبد السلام الترماني في كتابه: «الرق: ماضيه وحاضره»، ص ٢٠٩.

^{٨٤} المرجع نفسه.

الشرق، بالديمقراطية والحرية لا يريد هما إلا لنفسه فقط؛ أي أن يعبر هو عن آرائه في حرية واطمئنان، لكنه يستبد برأيه عند النقاش، ويرفض أن يتنازل عن هذا الرأي لصالح الأغلبية! وكثيراً ما يغضب ويهتاج لأنه لم يؤخذ برأيه!

(١٢) إذا اختفت الحرية، كما هي الحال في نظم الطغيان، اختفى العقل معها؛ إذ ما قيمة العقل إذا لم يكن في استطاعتي أن أسترشد به؟ إذا كان لا بد لي من السير في طريق واحد، هو الذي يرسمه الحاكم، فماذا يمكن للعقل أن يفعل؟ الواقع أن الحرية والعقل وجهان لشيء واحد؛ ولهذا فإن الله القادر على كل شيء عندما خلق الإنسان العاقل خلقه حرّاً، في اللحظة نفسها، وللسبب نفسه؛ ولهذا فإنه يسهل عليك جداً أن تفهم سرّ العالم اللامعقول الذي نعيش فيه، والسبب في وجود التيارات اللاعقلية في حياتنا، وألوان الخرافة المتنوعة التي تحكم ثقافتنا وتراثنا ... إلخ، السبب واحد: حكم الطاغية!

(١٣) عندما يمكّن حكم الطاغية لنفسه لا يكون أمام الناس سوى الاستسلام والشكوى والأنين، ثم اللجوء إلى سلاح وحيد صاحبه مجهول؛ ولهذا يتوارون خلفه، وهو سلاح النكته والسخرية، «فالنكته السياسية هي تعبيرٌ عن قصورٍ في البناء الديمقراطي ... وهي وسيلة لتوصيل صوت الشعب إلى الحاكم ... ولو وُجدت الديمقراطية فسوف تبقى النكته السياسية الموجهة ضد الحاكم الطاغية، أو ضد الحاكم الفرعون، لكن ستظل الناس تعبر عن نفسها بالنكته في مجالاتٍ أخرى ...»^{٨٥} فهل عرفت السبب في انتشار النكته السياسية بيننا؟ السبب واحد: حكم الطاغية!

(١٤) ليس ثمة ما يدعو، في النهاية، إلى القول بأن حكم الطاغية يقضي على مبادئ الأخلاق؛ فهي نتيجة حتمية لحكم يُبنى على الخوف، وبثّ الرعب في قلوب الناس، واستخدام السيف أو التلويح باستخدامه في كل لحظة؛ فمن ذا الذي يستطيع في مثل هذا الجو الخانق أن يقول الصدق أو يشهد الحق؟ أو يتمسك بأهداب الفضيلة؟ أو يرفض أن يرتشي؟ أو يأبى شهادة الزور؟! ثم إذا كان الحاكم نفسه يدعو الأخ ليتجسس على أخيه، والطالب على معلمه، والموظف على رئيسه ... إلخ، فكيف يمكن أن تكون هناك

^{٨٥} د. سعد الدين إبراهيم، مجلة الوادي، عدد يناير ١٩٨٢م، ص ٣٤ (نقلًا عن كتاب عادل حمودة): «كيف يسخر المصريون من حكامهم؟»، ص ١٣٤، دار سفنكس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م.

أخلاق؟! وهل يمكن أن تكون هناك مبادئ أخلاقية من دون فرد يحترم نفسه، وتحترمه الدولة وتصور كرامته؟!

سادسًا: خاتمة في توابع الطغيان

في استطاعتنا أن نقول إن الطاغية أشبه بالزلازل المدمر، غير أن «توابعه» أشد خطرًا، في آثارها من الزلازل الأرضي، إنها تعمل على تحطيم الإنسان، وتدمير النفس البشرية؛ بحيث تختفي إنسانية الإنسان وكرامته ويهبط إلى مستوى الدواب. وإذا تساءلنا عن هذه «التوابع» فهي كثيرة نذكر بعضًا منها فيما يلي:

(١) غياب العقل

أشرنا في الفقرة الثانية عشرة من النتائج السابقة إلى أنه إذا اختفت الحرية في نظام الطغيان، اختفى العقل معها، لكن ذلك يحتاج إلى قليل من الإيضاح لأهميته القصوى، ولنبدأ من البداية لنقول: إن الله القادر على كل شيء، وهب الإنسان الحرية في نفس اللحظة التي وهبه فيها العقل ولنفس السبب، وقد صوّرت الديانات المختلفة الإنسان الأول — آدم وامراته وهما يعيشان في جنة عدن في انسجام تام مع الطبيعة (وهي الحالة التي أطلق عليها هيجل اسم حالة البراءة الأولى)؛ فلا عمل، ولا معرفة، ولا اختيار، ولا حرية، ولا تفكير ... ثم تروي القصة أن الله حرّم على الإنسان أن يأكل من شجرة المعرفة (معرفة الخير والشر)، ولكنه عصى الأمر الإلهي وأكل منها، ولم يكن ذلك سوى تعبير عن الحرية البشرية التي اختارت فعلًا مخالفًا كان من نتيجته أن استيقظ الإنسان وعرف أنه عريان،^{٨٦} ويقول إريك فروم:

«لقد كان ذلك أول فعل من أفعال الحرية، وأول فعل إنساني، وهو في مضمونه المادي — أي الأكل من شجرة المعرفة — بداية لاستخدام العقل.»

^{٨٦} راجع القصة وتفسيرها الفلسفي في موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، فقرة ٢٤.

على اعتبار أن المعرفة «إشارة رمزية للعقل»، وهكذا يصبح فعل الحرية هو نفسه فعلاً عقلياً، وبأي معنى شئت أن تفهم به العقل، سواء قلت إنه مَلَكة التمييز بين الحق والباطل، أو الخير والشر، أو إنه وسيلتنا للمعرفة، أو إنه مَلَكة نقدية أو أداة إدراكية ... إلخ، إلخ — فلا قيمة له بدون الحرية، فإذا غابت الحرية اختفى العقل معها في الحال. ولقد كان أديبنا الكبير نجيب محفوظ بارعاً حقاً في تشخيص غيبة العقل نتيجة لغياب الحرية — الأمر الذي أدى إلى هزيمة يونيو ١٩٦٧م — في روايته الهامة والموحية «ثرثرة فوق النيل» التي صدرت عام ١٩٦٦م، قبل النكسة بعامٍ واحد، وكأنها تتنبأ بقرب وقوع الكارثة، عندما صوّر مجموعةً من المثقفين، وقد انسحبوا من الحياة العامة، وأدمنوا المخدرات، وغرقوا في غيبوبة فكر فقد قيمته فتحول إلى عبثٍ لا معنى له؛ لأنه إذا غاب العقل فقد تحوّل كل شيء إلى عبث: «والعبث هو فقدان المعنى، معنى أي شيء، وانهيار الإيمان: الإيمان بأي شيء، والسير في الحياة بدافع الضرورة وحدها دون اقتناع، وبلا أمل حقيقي، وينعكس على الشخصية في صورة انحلال وسلبية، وتُسمى البطولة خرافة وسخرية، ويستوي الخير والشر ...»^{٨٧} وإذا أصبح الفكر بلا قيمة، وتقطّعت الروابط بين المواطن ووطنه؛ بحيث يفقد انتماءه وولاءه ويهرب من مسؤوليته، فإن النتيجة المؤكدة هي الهزيمة البشعة التي ما زالت آثارها المدمرة تطحننا حتى اليوم؛ سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً ودينياً فيما نسميه مرةً بالإرهاب ومرةً أخرى بالتطرف الديني — يقول واحدٌ من هؤلاء المثقفين وهو يدافع عن موقفهم:

«لسنا أنانين لهذه الدرجة، ولكننا رأينا أن السفينة تسير دون حاجةٍ إلى رأينا ومعاونتنا، وأن التفكير بعد ذلك لن يجدي شيئاً، وربما جر وراءه الكدر وضغط الدم.»^{٨٨}

خلاصة ذلك كله أن الارتباط وثيقٌ جداً بين الحرية، والعقل والتفكير، والمعرفة فذلك طريقٌ واحد، فإذا غابت الحرية نتيجةً لحكم الطاغية ترتب على ذلك في الحال اختفاء العقل، ولم يعد التفكير يجدي شيئاً، وسقط الإنسان في هوة الجهل واللامبالاة!

^{٨٧} قارن مقالنا: «نجيب محفوظ ... والمسطول» في كتابنا «أفكار ومواقف»، ص ٥٩٨، الناشر مكتبة مدبولي، بالقاهرة.

^{٨٨} نجيب محفوظ، «ثرثرة فوق النيل»، ص ٥٦.

(٢) الحرية هي ماهية الإنسان

إذا كان العقل والحرية وجهين لعملة واحدة، وإذا كان الإنسان هو الموجود العاقل المفكر — كان في نفس اللحظة هو الموجود الحر، ومن هنا كانت ماهية الإنسان هي الحرية بقدر ما هي العقلانية على حدٍّ سواء، فإذا فقد حرّيته فقد إنسانيته، وكرامته، وقيّمته، وهبط إلى مستوى الدواب؛ ولهذا فإن أرسطو لم يخطئ عندما وصف العبيد بأنهم أدوات وآلات في المنزل، أو حيوانات تملكها الأسرة فيما تملك من متاع. ونظام الحكم السيئ — وهو الحكم الاستبدادي الذي يسلب المواطنين حرّيتهم، ويُفقدهم فرديتهم، واستقلالهم وتمايزهم — يؤدي في الحال إلى عجن المواطن مع غيره من المواطنين في هوية واحدة، ليتحول الجميع إلى قطيعٍ من الغنم؛ ولهذا السبب يغيب الآخر من أفق الأنا العربية حتى بين المثقفين، بل إن كلاً منهم يتحول إلى شخصيةٍ مستبدة تريد أن تفرض رأيها على الغير؛ لأن الفكر عندنا يسير باستمرارٍ في طريقٍ واحد من أعلى إلى أسفل، ولا يرتد أبداً ليكون حواراً بين شخصياتٍ متكافئة!

(٣) غياب القيم الأخلاقية

من أخطر توابع الطغيان اختفاء القيم الأخلاقية التي تميز الإنسان عن الحيوان باعتباره كائناً أخلاقياً؛ فالأخلاق — كما يقول هيجل بحق — طبيعة ثانية للإنسان؛ فهو على حد تعبير «هارتمان»: الموجود الحامل للقيم، ونحن نقصد هنا على وجه التحديد «الوعي الذاتي الأخلاقي» الذي يعتمد أساساً على أخلاق الضمير؛ ذلك لأن القيم الأخلاقية التي يُبرزها نظام الحكم السيئ هي التي تنبع من الخوف والرهبّة، وهي «أخلاق خارجية»؛ أي من الظاهر فحسب، تسعى إلى الجزاء الخارجي عريضاً، في حين تختفي الأخلاق الداخلية التي ترتكز على الوعي الداخلي — أي على الضمير. وهكذا يحل الكذب محل الصدق، والرياء والنفاق محل الإخلاص والوفاء، والجُبن محل الشجاعة ... إلخ، ويصوّر نجيب محفوظ نفاق الكُتاب في العهد الناصري في هذه العبارة الجميلة:

«كم قلم يكتب عن الاشتراكية على حين تحلم أكثرية الكاذبين بالاقتناء، والإثراء، وليالي الأُنس في المعمورة...!»^{٨٩}

^{٨٩} نجيب محفوظ، «ثرثرة فوق النيل»، ص ٥٢.

(٤) بلاش فلسفة!

هذه عبارة تتردد كثيراً، في مجتمعنا العربي، على ألسنة الناس في الشارع حتى «أصبحت الفلسفة في بلادنا سيئة السمعة، وهذا أمرٌ ليس غريباً في مجتمع يتخذ موقفاً عدائياً من العقل ويطمئن أقصى غايات الطمأنينة إلى الخرافة...»^{٩٠} ولقد رجّحت أجهزة الإعلام المختلفة لهذه العبارة بتكرارها كثيراً على ألسنة أبطال المسلسلات التلفزيونية والأفلام السينمائية... إلخ» ولا شك أن ترديدها يُعد من أخطر الأمور على مجتمعنا...^{٩١} والواقع أن هذه العبارة بالغة الأهمية؛ لأنها تلخّص، في رأينا، موقفاً من العقل، فضلاً عن النفور من الفلسفة، وهما موقفان مرتبطان تماماً؛ فما هي دلالة هذه العبارة؟ وبمعنى آخر: لِمَ ينفر المجتمع العربي من الفلاسفة — بدرجاتٍ متفاوتة — ويهز المواطن كتفيه، ويمطُ شفّتيه استخفافاً إذا ما طرقت هذه الكلمة مسامعه؟ الجواب باختصارٍ شديد، أن الفلسفة في النهاية «عقل» أو هي ترتكز، أساساً، على العقل، ولما لم يُعد للعقل قيمة في بلادنا — نظراً لغياب الحرية — فلم يُعد ثمة أهمية للعقل ولا للفكر ولا لكل ما يرتبط بهما، فكأن كل من يقول لك «بلاش فلسفة» يقول في الواقع «بلاش عقل»؛ لأننا لم نُعد بحاجةٍ إليه ولا قيمة للفكر الذي ربما جر وراءه الكدر وضغط الدم، كما سبق أن ذكرنا، وهكذا أصبح الفكر بدوره، في بلادنا، مرادفاً للهَم، والغَم، والكرب العظيم... بحيث لا تجد الأم التي تحنو على أبنائها أجمل من أن تدعو الله أن يجنّبهم «الفكر» (الذي يميّز الإنسان عن الحيوان!) — وهو دعاءٌ يرتبط أوثق ارتباط بعبارة «بلاش فلسفة» السابقة؛ فمصدرها واحد، ألا وهو: غياب العقل نتيجة لغياب الحرية!

ولم يكن من قبيل المصادفات — صديقي القارئ — أن تظهر الفلسفة في أثينا المجتمع اليوناني الحر، لا في إسبرطة المجتمع العسكري المستبد، ففي أثينا تمتع المواطن بدرجةٍ كبيرة من الحرية، واستطاع أن يُعْمِل العقل في شؤون الحياة، وأن يحاول تفسير ظواهر الطبيعة — بعيداً عن الأساطير — وظواهر المجتمع والتاريخ، بل أن ينقُد الأساطير نفسها، وأن يضع البشرية على طريق الخلاص من الخرافة والتفسيرات اللامعقولة، وأن يجعل شعاره عبارة سقراط الخالدة: «إن الحياة التي لا تخضع للفحص

^{٩٠} د. حسين علي حسن، «الفلسفة والتلفزيون»، مقال بالأهرام المسائي، بتاريخ ١/١٢/١٩٩١م.

^{٩١} محمود أمين العالم، «معارك فكرية»، دار الهلال، بالقاهرة، عام ١٩٧٠م، ط ٢.

والنقد ليست جديرةً بأن يحييها الإنسان! ومن هنا فقد ذهب هيغل إلى أن «ظهور الفلسفة يستلزم الوعي بالحرية، وذلك يعني أن الفلسفة تتطلب شعباً يقوم وجوده على هذا المبدأ...»^{٩٢}

(٥) الشخصية العاجزة

غياب الحرية نتيجة لحكم الطغيان، أدى إلى غياب العقل والفكر واختفاء الأخلاق، فما هي الشخصية التي تظهر لنا كمحصلة لذلك كله؟ تظهر شخصية المواطن الذي تطحنه مشاعر العجز والدونية على المستوى النفسي.^{٩٣} وعلى المستوى العقلي الشخصية التي تحيا في عالم اللامعقول، وتُعشعش الخرافة في ذهنها، وتحلُّ التفسيرات الغيبية للظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، عند هذه الشخصية، محلُّ التفسيرات العلمية والموضوعية. وهكذا تظهر أمامنا أيضاً الشخصية السلبية العاجزة عن اتخاذ قرارٍ أو الإقدام على فعلٍ مسئول. ويصف لنا نجيب محفوظ الأسباب التي أدت إلى تكوين هذه الشخصية بقوله: «كان الحاكم في العهد الناصري، قد طلب من المصريين اعتزال السياسة فتحول المصري من كائنٍ فعّالٍ إلى سلبٍ متفرج، من موجودٍ مشاركٍ إيجابيٍ إلى «هيكل عظمي» يتقبل أي شيء. والأخطر من ذلك أنه سلب من داخل المواطن شجاعته، وإحساسه بالكرامة، وإحساسه بالأمان، وهذا شيءٌ فظيعٌ إلى أقصى حد...»^{٩٤}

(٦) التناقض

وأخيراً إذا غاب العقل غابت قوانينه معه، ومركزها الاتساق و«عدم التناقض»؛ ولهذا فقد أصبح من الطبيعي جداً، ومن المألوف جداً أن نستمتع في أحاديثنا اليومية، وأن نقرأ في كل مكانٍ آراءً وأفكاراً وتصريحاتٍ وعباراتٍ متناقضة دون أن يتوقف عندها أحدٌ من

^{٩٢} Hegel's Lectures on the History of Philosophy. Eng. Trans. by T. M. Knox, p. 166

^{٩٣} بل قد يفقد الإحساس بكل شيءٍ حتى الخوف نفسه! «لأننا نخاف البوليس، والجيش، والإنجليز والأمريكان والظاهر والباطن، فقد انتهى بنا الأمر إلى ألا نخاف من شيءٍ قط» (الثائرة، ص ٢٤).

^{٩٤} قارن مقالنا: «نجيب محفوظ ... والمسطول» في كتابنا: «أفكار ... ومواقف»، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، ص ٥٩٨.

الطغيان الشرقي

كثرة الإلف والعادة، أعني أنه كان من الطبيعي أن يقع المواطن العربي في التناقض دون أن يدرك ذلك — وليس المواطن العادي فقط، بل والمتقف أيضًا! بل حتى الرجل المتدين؛ فأنت لا تجد التناقض في سلوكه فحسب، وإنما في أقواله وأحاديثه؛ فهو لا يجد غضاظة في الحديث عن حرية الرأي والتسامح، والمسئولية الفردية التي يخضع لها كل مؤمن، وأن يقول لك في الوقت ذاته: «اعتنق ما أعتنق وإلا لعنك الله!» وهي الصيغة التي تحولت الآن إلى: «اعتنق ما أعتنقه وإلا قتلتك!»

وليس المواطن العادي ... ولا المتقف، ولا المتدين — هو وحده الذي يقع في تناقضات لا حصر لها دون أن يعي ذلك، بل الحاكم أيضًا. ولما كان من الصعب أن نتحدث عن الحكام الأحياء — لأسباب يعلمها القارئ جيدًا؛ فليس ذلك من الفطنة ولا من الحكمة! فلا أقل من أن نترحم على الرئيس السادات الذي كان — رحمه الله — نموذجًا جيدًا للحاكم الدائم الوقوع في التناقض — وإن لم يكن بدعًا بين الحكام العرب في ذلك! ومن أقواله الشهيرة والكثيرة — التي لا تنسى: «سوف أبطشُ بهم ديمقراطيًا». مع أن البطش والديمقراطية نقيضان!

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

- (١) ابن أبي الربيع، «سلوك المالك في تدبير الممالك»، تحقيق ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢) ابن كثير، «البداية والنهاية»، تحقيق د. أحمد أبو ملحم ود. علي نجيب عطوي وآخرين، سبعة مجلدات تشمل أربعة عشر جزءاً، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.
- (٣) ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٩٨٩م، تحقيق علي شيري.
- (٤) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٨٧م.
- (٥) د. إبراهيم أيوب، «التاريخ العباسي»، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، عام ١٩٨٩م.
- (٦) إبراهيم عامر، «مصر النهزية»، مجلة الفكر المعاصر، أبريل ١٩٦٩م.
- (٧) أحمد أمين، «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، بالقاهرة، عام ١٩٧٩م.
- (٨) أحمد أمين، «فجر الإسلام»، مكتبة النهضة المصرية، بالقاهرة، الطبعة السابعة، عام ١٩٥٩م.
- (٩) أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، الطبعة السادسة، سنة ١٩٥٦م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، في ثلاثة أجزاء، وقد أصدرته دار الكتاب العربي، بيروت، عام ١٩٦٩م، ضمن موسوعة أحمد أمين الإسلامية التي تضم جميع الأجزاء، من فجر الإسلام إلى ضحى الإسلام، بالإضافة إلى زعماء الإصلاح في العصر الحديث.

- (١٠) أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، دار النهضة العربية، بيروت.
- (١١) أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
- (١٢) أحمد رائف، «السفاح»، دار الزهراء للإعلام العربي، بالقاهرة، عام ١٩٩٠م.
- (١٣) أحمد فؤاد الأهواني، «أفلاطون»، نوابغ الفكر العربي، عدد رقم ٥، دار المعارف، بالقاهرة.
- (١٤) أفلاطون، «الجمهورية»، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، عام ١٩٨٥م.
- (١٥) أفلاطون، «الرسالة السابعة»، ترجمها وقدم لها بدراسة طويلة د. عبد الغفار مكاي، ونُشرت بعنوان: «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون»، كتاب الهلال، بالقاهرة، عدد ٤٤٠، أغسطس ١٩٨٧م.
- (١٦) السيوطي، «تاريخ الخلفاء»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- (١٧) الماوردي (أبو الحسن)، «الأحكام السلطانية»، طبعة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة.
- (١٨) المسعودي، «مروج الذهب»، ٤ أجزاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- (١٩) الكواكبي (عبد الرحمن)، «طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد»، ضمن مجموعة الأعمال الكاملة التي نشرها د. محمد عمارة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة، عام ١٩٧٠م.
- (٢٠) إمام عبد الفتاح إمام، «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية»، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٥م.
- (٢١) إمام عبد الفتاح إمام، «أفلاطون ... والمرأة»، العدد الأول من سلسلة الفيلسوف والمرأة، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦م.
- (٢٢) إمام عبد الفتاح إمام، «أسس الليبرالية السياسية» لجون ستيوارت مل، مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦م.

- (٢٣) بارندر (جفري)، «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، عدد ١٧٣، مايو عام ١٩٩٣م.
- (٢٤) باركر (إرنست)، «النظرية السياسية عند اليونان»، جزءان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦م.
- (٢٥) برستد (هنري)، «فجر الضمير»، ترجمة د. سليم حسن، مراجعة علي أدهم، مكتبة مصر بالقاهرة (الألف كتاب، رقم ١٠٨).
- (٢٦) د. بطرس غالي، «المدخل في علم السياسة»، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٩٠م.
- (٢٧) تارن (و. و.)، «الإسكندر الأكبر»، ترجمة زكي علي، مركز كتب الشرق الأوسط، عام ١٩٦٣م (سلسلة الألف كتاب، رقم ٤١١).
- (٢٨) توشان (جان)، «تاريخ الفكر السياسي»، ترجمة د. علي مقداد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، عام ١٩٨٣م.
- (٢٩) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية»، دار النهضة العربية بالقاهرة، عام ١٩٨٦م.
- (٣٠) د. ثروت بدوي، «أصول الفكر السياسي»، دار النهضة العربية بالقاهرة، عام ١٩٧٦م.
- (٣١) د. جمال حمدان، «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان»، القاهرة، عالم الكتب، عام ١٩٥٨م.
- (٣٢) د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، خمسة أجزاء، دار الجيل ومكتبة النهضة، بالقاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، عام ١٩٩١م.
- (٣٣) د. حسن حنفي، «الجزور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في كتاب: «الديمقراطية، وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ١٩٨٦م.
- (٣٤) د. حسين عطوان، «الأمويون والخلافة»، دار الجيل، عام ١٩٨٦م.
- (٣٥) د. حسين مؤنس، «باشوات وسوبر باشوات: صورة مصر في عهدين»، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، عام ١٩٨٤م.
- (٣٦) الجاحظ، «رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية» (الرسالة رقم ١٠، رسالة في النابتة) دار مكتبة الهلال، بيروت، عام ١٩٨٧م.

- (٣٧) «رسائل الجاحظ»، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانكي، بالقاهرة.
- (٣٨) د. خلدون النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية»، في الكتاب التذكارى عن الدكتور زكى نجيب محمود، الكويت، ١٩٨٧م.
- (٣٩) ديفرجيه (موريس)، «الدكتاتورىة»، ترجمة د. هشام متولى، بيروت، دار عويدات، عام ١٩٨٩م.
- (٤٠) ديورانت (ول)، «قصة الحضارة»، الترجمة العربية في ٤٢ جزءاً، ترجمها د. زكى نجيب محمود والأستاذ محمد بدران وعدد كبير من المترجمين، وجمعتها ونشرتها في مجموعة كاملة دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، بالاشتراك مع جامعة الدول العربية.
- (٤١) رسل (برتراند)، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الجزء الثانى، ترجمة د. زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة.
- (٤٢) د. زكى نجيب محمود، «في مفترق الطرق»، دار الشروق، بالقاهرة.
- (٤٣) د. زكى نجيب محمود، «... والثورة على الأبواب»، الأنجلو المصرية، وقد أعاد طباعتها تحت اسم «الكوميديا الأرضية»، وأصدرتها دار الشروق، بالقاهرة.
- (٤٤) د. زكى نجيب محمود، «رؤية إسلامية»، دار الشروق، بالقاهرة، عام ١٩٨٧م.
- (٤٥) د. زكى نجيب محمود، «تجديد الفكر العربى»، دار الشروق، بالقاهرة.
- (٤٦) سباين (جورج)، «تطور الفكر السياسى»، في خمسة أجزاء، ترجمها حسن جلال العروسى وآخرون، دار المعارف، بمصر.
- (٤٧) سمير الخليل (وأحمد رائف)، «جمهورية الخوف»، دار الزهراء للإعلام العربى، القاهرة، عام ١٩٩١م.
- (٤٨) شيفالبيه (جان جاك)، «تاريخ الفكر السياسى: من المدينة-الدولة، إلى الدولة القومية»، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، عام ١٩٨٥م.
- (٤٩) صلاح عيسى، «مثقفون ... وعسكر»، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٦م.
- (٥٠) طه حسين، «من تاريخ الأدب العربى»، مجلدان، دار العلم للملايين، بيروت.
- (٥١) عادل حمودة، «كيف يسخر المصريون من حكامهم؟»، دار سفنكس للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، عام ١٩٩٢م.

- (٥٢) د. عبد الله إبراهيم ناصف، «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م.
- (٥٣) د. عبد اللطيف أحمد علي، «التاريخ اليوناني»، مجلدان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
- (٥٤) د. عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٥م.
- (٥٥) د. عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي»، في كتاب: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي».
- (٥٦) د. عبد الغفار مكاوي، «جلجامش وجذور الطغيان: قراءة في نصّ قديم، وأسئلة تفرضها المحنة»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد الثاني والأربعون، شتاء ١٩٩٣م.
- (٥٧) د. عبد الرزاق السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٩م.
- (٥٨) د. عزت قرني، «العدالة، والحرية، في فجر النهضة العربية الحديثة»، سلسلة عالم المعرفة، بالكويت، عدد رقم ٣٠، يونيو عام ١٩٨٠م.
- (٥٩) د. علي كمال، «الجنس والنفس في الحياة الإنسانية»، دار واسط للدراسات والنشر، لندن، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٥م.
- (٦٠) فرانكفورت (ه)، «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مكتبة الحياة، بيروت، عام ١٩٦٠م.
- (٦١) كروزيه (موريس)، «تاريخ الحضارات العام»، ترجمة فريد داخر، وفؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات، عام ١٩٨٦م.
- (٦٢) لامب (هارولد)، «الإسكندر المقدوني»، ترجمة عبد الجبار المطلبي ومحمد ناصر الصانع، ومراجعة د. محمد سليم سالم، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، عام ١٩٦٣م.
- (٦٣) لوك (جون)، «في الحكم المدني»، ترجمة د. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، عام ١٩٥٩م.
- (٦٤) ماكيفر (روبرت)، «تكوين الدولة»، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، عام ١٩٨٤م.

- (٦٥) مارييتان (جاك)، «الفرد والدولة»، ترجمة عبد الله أمين، ومراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة، بيروت، عام ١٩٦٢م.
- (٦٦) د. محمد ضياء الدين الرئيس، «النظريات السياسية الإسلامية»، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٥٢م.
- (٦٧) د. محمود عاطف البنا، «الوسيط في النظم السياسية»، دار الفكر العربي، القاهرة، عام ١٩٨٨م.
- (٦٨) د. محسن العبدوي، «رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي»، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٩٠م.
- (٦٩) محمد عبده (الإمام)، «الإسلام والنصرانية»، دار الحداثة، بيروت.
- (٧٠) محمد مهدي محفوظ، «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث»، المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٠م.
- (٧١) د. محمد كامل عياد، «تاريخ اليونان»، دار الفكر، دمشق، عام ١٩٨٥م.
- (٧٢) د. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية: الدولة والحكومة»، دار الفكر العربي، القاهرة.
- (٧٣) د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام»، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بالقاهرة.
- (٧٤) مونتسكيو، «روح الشرائع»، جزءان، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، بمصر، عام ١٩٥٣م.
- (٧٥) نزار قباني، «الأعمال السياسية»، بيروت، عام ١٩٧٤م.
- (٧٦) نزار قباني، «لا...»، بيروت.
- (٧٧) هوك (سيدني)، «البطل في التاريخ»، ترجمة مروان الجابري، بيروت، عام ١٩٥٩م.
- (٧٨) هيجل (ح. ف. ف.)، «فلسفة التاريخ»، ج ١ (العقل في التاريخ)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار التنوير، العدد رقم ١، من المكتبة الهيجلية.
- (٧٩) هيجل (ح. ف. ف.)، «فلسفة التاريخ»، ج ٢ (العالم الشرقي)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. محمود زقزوق، دار التنوير، العدد رقم ٧، من المكتبة الهيجلية.
- (٨٠) دائرة معارف البستاني، المجلد السادس والمجلد الحادي عشر، دار المعرفة، بيروت.

مراجع البحث

- (٨١) موسوعة السياسة بإشراف د. عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ستة أجزاء.
- (٨٢) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، بإشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت.
- (٨٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٦٣م.
- (٨٤) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٨٤م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

- (1) Aristotle, The Complete Work, two vols. ed. by Barnes, Princeton, NJ, 1985.
- (2) Anderson, Perry, Lineages of the Absolutist State, Verso, London, 1989.
- (3) Andrewes, A., The Greek Tyrants, Hutchinson's University Library.
- (4) Bluhm, William T., "Theories of Political System" Prentice-Hall, 1971.
- (5) Cranston, Maurice, Introduction to the Social Contract, Penguin Books.
- (6) Duncan B. Forrester, "M. Luther & J. Calvin" in Leo Strauss: History of Political Philosophy, University of Chicago 1987.
- (7) Ebenstein, William, "Great Political Thinkers," Oxford 1972, ed. by Leo Strauss.
- (8) Goldwin A. Robert, John Locke in History of Political Philosophy, ed. by Leo Strauss.
- (9) Graham, William, "English Political from Hobbes to Maine," Burt Franklin, NY 1971.

- (10) Fortin, Ernest L., "St. Augustine" in Leo Strauss, History of Political Philosophy, Chicago 1987.
- (11) Fromm, Erich, "Escape from Freedom", An Avon Library Book, NY 1967.
- (12) Latey, M., "Tyranny: A Study in the Abuse of Power" A Pelican Book 1972.
- (13) Laertius, Diogenes, Lives of Eminent Philosophers. Eng. Trans. by R. D. Hicks, Loeb Classical Library 1972.
- (14) Lee Cameron McDonald, "Western Political Theory from the Origins to the Present" Harcourt, NY 1968.
- (15) Locke, John, Two Treatises of Government, Everyman, 1988.
- (16) Machiavelli, N., The Prince. Trans. by W. K. Marriott, Everyman's Library.
- (17) Mill, J. S., Utilitarianism, Liberty, Everyman's Library.
- (18) Nisbet, Robert, The Social Philosophers, Paladin, 1974.
- (19) Rousseau, J. J., The Social Contract. Eng. Trans. by Maurice Cranston (Penguin Books).
- (20) Strauss, Leo (ed.), History of Political Philosophy, Chicago 1987.
- (21) Strauss, Leo, City and Man, University of Chicago 1964.
- (22) Saxe Commins, Robert Linscott, Man & the State: The Political Philosophers, Pocket Library, 1954.
- (23) Vereker, Charles, The Development of Political Theory, Hutchinson University Library, London, 1965.
- (24) Zoll, D. A., Reason and Rebellion.
- (25) Wittfogel, Karl A., "Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power" New Haven, Yale University Press.

(26) The Encyclopedia of Philosophy, 8 vols., ed. by Paul Edwards, Macmillan, 1967.

(27) Great Books of the Western World, The Great Ideas II. vol. 3, Robert Maynard Hutchins (ed.) (Carl: Tyranny).

(28) The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, Oxford: Blackwell.

(29) Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas, vol. 11 (Despotism), Ch. Scribner's Sons. NY 1973.

(30) Scruton, Roger, Dictionary of Political Thought, Macmillan 1982.

(31) Dictionary of Modern Thought, ed. by A. Bullock, Fontana Press 1977.

(32) Encyclopedia Americana.

(33) Encyclopedia Britannica.

