نظرية الالتزام السياسي

دراســـة فى الأصـــول

الدكتور حسن محمد الظاهر محمد (*)

مقـــدمة

استحوذت قضية العلاقة بين الدولة من جهة والمواطن من جهة أخرى على اهتمام العديد من المفكرين السياسيين الذين ذهب نفر منهم إلى بحث طبيعة واجبات الدولة نحو مواطنيها ، وفى نفس الوقت واجبات المواطنين تجاه الدولة التى ينتمون إليها . وتكمن طبيعة هذه العلاقة فى أن «الحق» Right يقابله عادة «واجب» Duty أو «التـزام» Obligation . وعلى ذلك فـإن حـقـوق المواطنين قِبَل الدولة هى فى تعبير آخر التزامات على عاتق الدولة نحوهم ، وبنفس المنطق فإن للدولة حقوقاً على مواطنيها هى بمثابة التزامات عليهم تجاهها . وعلى ما سنرى بعد قليل تتعدد الحقوق والالتزامات ، ولكن يهمنا فى هذه الدراسة التزام أساسى من المواطن نحو دولته ، وهو الذى يطلق عليه عادة «الالتزام السياسى» Political Obligation وجوهرة طاعة المواطن للدولة التى يعيش فى كنفها .

وجـدير بالتـسـجـيل أنه على الأقل فى المنظور الغـربى تسـتـخـدم ثلاثة مـصطلحـات بصـورة مـتشـابكة مـتداخلة، والفـصل بينهـا مـتعـذر ، إن لم يكن مستحيلاً ، من الناحية العملية وإن كان يبدو ممكناً على الصعيد النظرى ، وهذه المصطلحات هى :

١ – الالتزام السياسى Political Obligation .

٢ – الولاء السياسى Political Loyalty .

٣ – الوطنية Patriotism .

(*) أستاذ العلوم السياسية – كلية التجارة والاقتصاد – جامعة صنعاء .

[1] مجلة البحوث الراسات العربية ، ع ٢١ ، ١٩٩٣ . ص ص ٢٩١ – ٣٥٤]

وفى دراستنا هذه سنستخدم المصطلحين الأولين بصورة تبادلية ليعكسا نفس المعنى ألا وهو طاعة المواطنين للدولة والامتثال لقوانينها وأوامرها ، على أساس أن هذه الطاعة هى رمز للولاء السياسى وهى فى نفس الوقت جوهر الالتزام السياسى كله .

ولهذه الدراسة هدفان رئيسيان ، الأول : تحديد مفهوم الالتزام السياسى، الثانى : مناقشة وتحليل أهم الأسس الفلسفية التى ينبنى عليها هذا الالتزام فى فقه النظرية السياسية الغربية . وعلى هدى ذلك الهدف الأخير يتضح أن على هذه الدراسة قيدين ، الأول : أنها تركز فقط على النظرية السياسية الغربية ، أى أنها لن تتطرق - بسبب اعتبارات المساحة - إلى النظرية السياسية الإسلامية، التى عالج كثير من مفكريها هذا الموضوع . والحقيقة أن تلك النظرية الأخيرة تستأهل عملاً مستقلاً لما لها من أهمية قصوى على صعيد أقطار العالم الإسلامى على الأقل. القيد الثانى : هو أنه على الرغم من التركيز على النظرية السياسية الغربية إلا أن كاتب هذه السطور لايستطيع أن يحيط بكل مفكريها بلا استثناء فى بحث كهذا ، ومن ثم ينصب الاهتمام على أبرز التيارات الفكرية فى تلك المدرسة ، وعلى ذلك ليس من الخطأ القول إن الدراسة «انتقائية» بطبيعتها .

وتكمن أهمية هذا البحث فى أنه واحد من الأعمال القليلة جداً فى اللغة العربية - حسب علم هذا الباحث - التى تصدت لمناقشة هذه الظاهرة . والسؤال المحورى الذى تبغى هذه الدراسة الإجابة عليه وهو فى نفس الوقت بمثابة الفرضية العلمية التى تنبنى عليها ، هو لماذا يطيع المواطن الدولة ؟ وهل تلك الطاعة مطلقة أم نسبية ؟ أما عن المنهج المستخدم فهو فى الأساس منهج تحليلى/ فلسفى / استقرائى / مقارن ، يساعده منهج تاريخى . وتنقسم هذه الدراسة إلى مبحثين ، الأول : فى مفهوم الالتزام السياسى ، والثانى : عن أهم أسس الالتزام السياسى فى النظرية السياسية الغربية، ثم خاتمة .

المبحث الأول

مفهوم الالتزام السياسى

تضطلع الدولة – ممثلة بحكومتها وسلطاتها العامة الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية – بوظائف عدة هى التزامات عليها نحو مواطنيها ، وعلى الرغم من تعدد المدارس الفكرية فى هذا السياق إلا أنه يمكن الوقوف على ثلاث وظائف – أو ثلاثة التزامات – أساسية للدولة ، بغض النظر عن طبيعة النظام السياسى السائد لأن هذه الوظائف تكاد تكون عامة (١) .

الوظيفة الأولى : وظيفة «الحماية» protection وجوهرها تلك النشاطات الحيوية التى تضمن بقاء الدولة ووجودها واستمرارها ووحدة أراضيها والحفاظ على قيمها ومبادئها ومثلها ومعتقداتها ومصالحها . ويندرج تحت هذه الوظيفة صد العدوان الخارجى الذى قد تتعرض له الدولة من جهة ، ثم حفظ الأمن والسلم الداخليين من جهة أخرى . وأداة الدولة لتحقيق هذين الهدفين هى القوة المادية متمثلة فى الجيش والشرطة .

الوظيفة الثانية : هى «الرفاهية» Welfare التى تعنى أن المواطن يصبو إلى ما هو أكثر وأبعد وأعمق من مجرد الحماية إذ يتطلع إلى تهيئة المناخات

---

(١) مناقشة موسعة ، إلى حد ما ، لهذه الوظائف فى : د. حسن محمد الظاهر ، محاضرات فى النظرية السياسية ، [غير منشورة] لطلاب قسم العلوم السياسية بكلية التجارة والاقتصاد ، جامعة صنعاء ، ١٩٨٤م، ص ٥٥-٦٣. وانظر أيضاً : هـ . ر . ج. جريفز ، أسس النظرية السياسية ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، مراجعة د. عبدالملك عودة (القاهرة: دار الفكر العربى ، ١٩٦١م، العدد رقم ٣٦١ من سلسلة الألف كتاب) ، الباب الرابع وعنوانه «الالتزام والأمر» ، ص ٦٣ – ٧٦ وكذلك ص ١٩٥ – ٢٠٨.

الضرورية لتحقيق ذاته وتقدمه وازدهاره ، الأمر الذى لايتم إلا بقيام الدولة بتوفير أمور ثلاثة كل منها يمثل ضلعاً من مثلث الرفاهية، وهى «النظام» Order ، «العدالة» Justice ، «الخدمات العامة» Public Services . فمن جهة أولى على الدولة إرساء أسس النظام الذى يعنى تنظيم علاقات ومعاملات المواطنين ووضع حد لانعدام النظام وسيطرة فئة من الشعب على الفئات الأخرى ، فضلاً عن توفير الطمأنينة والاستقرار ، إلى جانب ضمان الحقوق الأساسية للمواطن لرفع مستوى حياته مادياً ومعنوياً . ومن أهم تلك الحقوق قاطبة الحقوق الطبيعية الثلاثة التى وردت على لسان جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) رائد النظرية الليبرالية ، وهى حقوق : الحياة، الحرية، الملكية الخاصة.(٢) وعلى ذلك فإن «النظام» يعنى أموراً ثلاثة فى آن واحد هى : الاستقرار والأمن والطمأنينة ، وهو يرتكز على قواعد عامة تطبقها مؤسسات عامة كذلك . وهذه الأمور الثلاثة هى الشرط المسبق للتقدم والتنمية بكل صورها أو ما يتعارف عليه بالتنمية الشاملة . ومن ثم ليس من الخطأ القول إن التنمية بهذه الصفة تكاد تستحيل فى غياب هذه الاعتبارات الثلاثة. من جهة ثانية هناك إدارة العدالة التى تشير أولاً ليس فقط إلى معاملة عادلة بل وأيضاً التسوية فى المعاملة أمام القانون لكل المواطنين حكاماً ومحكومين على حد سواء ، ثم ثانياً تعنى فرصاً متكافئة ، وثالثاً وأخيراً ضمان المصالح الحيوية لكل الموطنين . والعدالة عامة والاجتماعية خاصة إنما تعنى تحرير الإنسان من الحاجة وتحريره كذلك من الخوف، إنهما معاً جناحا العدالة الاجتماعية التى لن يُقَدَّر لها الانطلاق بدونهما . من جهة ثالثة هناك مجموعة من الخدمات الأساسية ينبغى أن تضطلع بها الدولة كالخدمات الصحية والتعليمية والإعلامية والثقافية والطرق والمواصلات والاتصالات وفضلاً عن تهيئة الظروف التى من المفترض أن تحقق أو على الأقل تساهم فى تحقيق العدالة الاجتماعية.

---

(٢) تفاصيل هذه الحقوق الطبيعية الثلاثة فى :

M. Judd Harmon, Political Thought from Plato to the Present (New York: Mc Grow - Hill book Co., 1964), PP. 253 - 255.

الوظيفة الثالثة : الوظيفة « الاقتصادية » ††Economicالتى تشعبت بالذات فى ظل المفهوم المعاصر للدولة « المتدخلة » الذى حل محل « الحارسة » ، وفى جملة واحدة تعنى هذه الوظيفة أن تقوم الدولة بتحسين الأوضاع الاقتصادية لمواطنيها عن طريق برامج التنمية الشاملة ، ومن بين أهم مظاهر نشاط الدولة فى هذا المجال : وضع برامج التنمية الاقتصادية والعمل على تنفيذها ، رفع مستوى معيشة المواطن ، توفير فرص العمل ، وضع الأسس التى تنظم العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال ، تنظيم التجارة على الصعيدين الداخلى والخارجى ، فرض الرسوم الجمركية ، حماية الصناعات الوطنية من خطر المنافسة الأجنبية (٣) .

وفى تعبير آخر يمكن القول إن للمواطن حقوقاً تؤمنها له الدولة ألا وهى توفير الحماية بشقيها ، وتحقيق رفاهيته ، ثم أن تؤدى له دوراً اقتصادياً معيناً . ومقابل استمتاع المواطن بهذه الحقوق فإن عليه التزامات نحو الدولة ، من بينها :

١ – الولاء للدولة والامتثال لها .

٢ – طاعة القوانين .

٣ – المشاركة السياسية ، أى التصويت الحر وتولى المناصب العامة .

٤ – سداد الضرائب .

٥ – أداء واجب الدفاع الوطنى .

ومن بين أهم الواجبات التى تقع على عاتق المواطن تجاه النظام السياسى نركز فى هذه الدراسة ، كما سبق القول ، على واجب ولاء المواطن للدولة وامتثاله لأوامرها وطاعته لقوانينها واحترامه لها ، وهو ما يسمى عادة « الالتزام السياسى » .

---

(٣) روبير بيلو « المواطن والدولة » ترجمة نهاد رضا ، الطبعة الثالثة (بيروت ، باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٣) ، ص ٨٣ – ٨٤ .

وعلى ذلك فإنه من اليسير ، وربما من الطبيعى ، أن تقابل وظائف الدولة بحقوق وحريات المواطنين كما لو كان كل منها يبدأ حيث انتهى الآخر . وربما يكون من الممكن التفرقة بين هذه الوظائف وتلك الحقوق من الناحية النظرية ، إلا أنه يستحيل الفصل بينهما من الناحية العملية ، أى أن وظائف الدولة لا تنفصل عن حقوق مواطنيها ، وهما أشبه بوجهين لقطعة عملة واحدة . وترتيباً على ماتقدم ومن جهة أولى فإن وظائف الدولة هى شرط لحقوق المواطنين لأن هذه الوظائف إنما تؤمن وتضمن تلك الحقوق ، ومن جهة أخرى فإن حقوق المواطنين هى بدورها شرط لوظائف الدولة لأنها – أى الحقوق – مصدر وسبب وجود سلوك الدولة . فعلى سبيل المثال عندما نقول إن المواطن يطالب بحقه فى التمتع بالأمن فإنه فى نفس الوقت إنما يطالب بالحماية ضد أى خطر يهدد أمنه ، والمطالبة بحق الحماية إن هى فى نفس الوقت إلا مطالبة بأداء تلك الوظيفة إنما يعنى الحاجة إلى أداة أو جهاز يمتلك القوة التى بها يمكن أن تؤدى تلك الوظيفة . وعلى ذلك يمكن القول إن الدولة إن هى إلا خادمة لهذه الحقوق وليست قوة بعيدة عن نطاقها . يضاف إلى هذا أن أى خدمة تؤديها الدولة لمواطنيها إن هى إلا محصلة طبيعية وجزء من الحقوق العامة لهم . والخلاصة إنه من غير الخطأ القول إن حقوق المواطن سابقة على ، بل وكذلك شرط ضرورى ، لواجبات الدولة ووظائفها .

ومن حيث التأصيل التاريخى ، تنبغى الإشارة إلى أن أصل مصطلح «الالتزام السياسى» إنما يعود إلى القانون الرومانى ، ففى موسوعة الامبراطور جوستنيان التى نشرها فى عام ٥٣٣ م ورد تعريف « الالتزام » Obligation بإنه « العلاقة القانونية التى بموجبها نلتزم بالضرورة بالقيام بسلوك معين » (٤) . وفى هذا المعنى يمكن تقسيم الالتزام بصفة عامة ، إلى نوعين رئيسيين : التزام « مدنى » Civil ، وآخر « سياسى » Political . أما الأول فيقصد به العلاقة

---

(٤) Ernest Barker, Principles of Social and Political Theory (London : Oxford University Press 1961), P. 184.

بين المواطن وأخيه المواطن ، فعندما نقول إن الفرد ملتزم تجاه الآخر بالتزام معين فإن معنى ذلك أنه يجب على أولهما أن يقوم بسلوك ما تجاه الثانى ، وترتكز هذه العلاقة بالضرورة على القانون السارى فى المجتمع . أما عن الالتزام السياسى فإنه يعنى العلاقة بين المواطن من جهة وبين الدولة أو السلطة الحاكمة من جهة أخرى ، فعندما نقول إن المواطن يجب عليه أن يسلك سلوكاً معيناً فى علاقته بالدولة فإن السؤال الجوهرى الذى يفرض نفسه هو : ما هو الأساس الذى ينبنى عليه هذا السلوك ؟ أو ما هى الضرورة أو الحكمة أو القوة التى يرتكز عليها سلوك المواطن بالطاعة من عدمها مثلاً ؟

إن هذه القوة أو الضرورة يجب أن تعلو كلاً من المواطن والحكومة من زاوية ، ومن زاوية أخرى فإنها مستقلة عن كليهما . تلك القوة أو الضرورة أو الحكمة ليست هى فقط القانون المعمول به فى الدولة ، ولذلك يجب أن نبحث عن تفسير آخر يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وبالذات « حق » الأول فى « الأمر » و« واجب » الأخير فى « الطاعة » والامتثال ، وهذا هو جوهر قضية الالتزام السياسى . ونسارع فنقرر أن الالتزام السياسى بهذا المعنى إنما ينبثق من إدراك فلسفة الدولة ، ونشأتها وتطورها ، إذ يمكن القول إن الإنسان باتفاقه مع أخيه الإنسان أنشأ الدولة – أى السلطة – حتى لا يطيع إنسان إنساناً . وجعل المواطنون الدولة المركز والسند للقوة التى يشعرون دائماً بضرورتها وبوزنها ، ولكن ما إن تنتسب هذه القوة إلى الدولة حتى تسمح لهم بالخضوع إلى ولاية لاترد دون أن يشعروا مع ذلك أنهم مرتهنون لإرادات بشرية . فالدولة التى تأمر عبر حكومتها هى شكل للسلطة تجعل الطاعة أكثر نبلاً . أى أن سبب وجودها (الدولة) هو أن تقدم أسس السلطة التى تجيز إقامة التمييز بين الحاكم والمحكومين على ركيزة لاتستند إلى علاقات القوة [٥] . ومن هنا لاينبغى أن

---

(٥) جورج بوردو « الدولة » ترجمة د. سليم حداد ، الطبعة الثانية (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٧) ، ص ١١ .

تفهم الطاعة على أنها خضوع تجاه شخص ما وإنما احترام القاعدة يبررها غرضها والحكمة من وراء سَنِّها ، من جهة أخرى يدرك المواطن أنه ليس خاضعاً لشخص آخر وإنما لهذه القوة المجردة التى يطلق عليها عادة تعبير « السلطة العامة » [٦] ، وليست الطاعة أمامها إذلالاً [٧] كما قد يتصور البعض خطأ بل هى طاعة لدولة وافق الفرد – على الأقل من الناحية النظرية والفلسفية – أن يعيش فى كنفها وينصاع لأوامرها وينتهى بنواهيها .

ومشاعر الولاء والطاعة والالتزام التى يشعر – بل يجب أن يشعر – بها المواطن الآن نحو الدولة قد مرت بمراحل استغرقت أحقاباً زمنية طويلة ، إذ كان الولاء فى البداية للأسرة ، ثم تطور إلى الجماعة المحلية كالقرية أو العشيرة أو القبيلة أو المنظمة الدينية ، ثم فى تطورٍ تالٍ انتقل الولاء للدولة التى يجب أن تكتسب سلطة معنوية تستطيع أن تدعم بها بنيتها المؤسساتية والتنظيمية من جهة وتفوقها النظرى الشرعى من جهة أخرى ، وفى نهاية هذه العملية – عملية تحول مشاعر الالتزام والولاء – يعطى المواطنون الصدارة لمصالح الدولة ، ويعتبرون الامتثال لها والدفاع عنها ورفدها بأنه الخير الاجتماعى الأعلى . ولقد جاء هذا التحول ، بصفة عامة ، بطيئاً وتدريجياً بحيث يصعب تحديد مراحله ، بل من المستحيل القول إنه فى لحظة محددة تغلبت نزعة الولاء للدولة [٨] .

وعلى ذلك يمكن القول إن الالتزام أو الولاء نحو الدولة إن هو إلا توجه إنسانى أدركه الإنسان بوعيه السياسى إذ بان له أن الدولة تؤدى له وظائف – كما سبق القول – كضمان الأمن والسلام والنظام والرفاهية ومن ثم يجب الإيمان بها وتدعيمها . والثابت أن هذه الوظائف وغيرها لم يكن من الممكن أن تؤمنها

---

(٦) د. عبد الله العروى « مفهوم الدولة » الطبعة الثانية (بيروت : دار التنوير ، الدار البيضاء : المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٣) ، ص ١٨ .

(٧) بوردو ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

(٨) جوزيف شترايز « الأصول الوسيطة للدولة الحديثة » ترجمة محمد عيتانى ، الطبعة الأولى (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢) ، ص ١٣ .

الجماعات السابقة على الدولة ، فالدولة ، إذن ، ليست هدفاً فى حد ذاتها بل هى أداة يمكن أن تستخدم لتحقيق غايات وأغراض طيبة ، وحتى فى حالات أخرى ربما تكون الأغراض شريرة [٩] . وواجب الفرد نحو تلك الدولة هو واجب أخلاقى يكمن فى أسس التنظيمات القانونية والثقافية والمؤسسات السياسية . وهذا الواجب بتلك الصفة الأخلاقية يعتمد على مقدرة تلك الأداة لتحقيق الخير العام وعلى مدى استخدامها لأغراض خيرة طيبة نبيلة يحقق الإنسان ذاته فى ظلها . وحيث إن الدولة أداة فإن الهدف والغاية إنما هو الإنسان وتأتى هذه الأداة لتعمل على خدمته وتقدمه ورفاهيته .

ومن المفيد أن نفرق بين الالتزام السياسى نحو الدولة أو الولاء لها على النحو السابق من جهة ، وبين صور أخرى من الالتزام من جهة ثانية . الالتزام نحو الدولة ولنسميه الالتزام « الأساسى » يجب أن يسمو على كل الالتزامات الأخرى ، وإلى جانبه هناك على الفرد التزامات وولاءات أخرى نحو جماعات وتنظيمات ومبادئ كالالتزام نحو : الأسرة ، القبيلة ، حزب أو تنظيم سياسى ، جماعة ضغط ، جماعة مصالح ، ناد ، أيديولوجية معينة ، دين . الصورة الأولى هى الأعم والأشمل والأوسع نطاقاً والأخطر آثاراً ، أما الصور الأخرى فهى أضيق نطاقاً وفى بعض الحالات ربما تكون أقل أهمية . إلا أنه يمكن القول إن هذه الولاءات والالتزامات الفرعية هى التى تعتبر الأساس الذى تولد منه الالتزام الرئيسى نحو الدولة ، فعلى سبيل المثال ظهرت الصورة المبكرة للولاء ونمت فى ظل الأسرة إذ فيها اعتاد المرء على الطاعة فتولدت ونمت لديه عادة الطاعة ، وعند البعض تجد سلطة الدولة ، أساسها فى الأسرة ، وما الدولة إلا أسرة كبيرة ، وكما أن فى الأسرة شخصاً يحكم ويأمر وأشخاصاً يُحكمون ويطيعون فكذلك

---

(٩) مورتون أ. كابلان « المعارضة والدولة فى السلم والحرب » ترجمة سامى عادل (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، د. ت.) ، ص ٢٣ . وراجع الفصل الثانى وعنوانه : « الالتزام والتربية والمعارضة » ص ٢٣ – ٤٧ ، وبالذات الصفحات ٢٣ – ٢٧ ، وراجع كذلك الفصل الرابع وعنوانه : « الولاء والمعارضة » ص ٨٤ – ٩٨ .

الحال فى الدولة تميزها علاقة الأمر والطاعة : الأمر من جانب الحاكم والطاعة من جانب المحكومين ، وكما سبق البيان لايطيع المواطن الحاكم بوصفه فرداً بل يطيعه بوصفه يرأس ويمثل السلطة العامة التى هى جوهر الدولة .

ومن الممكـــن أن تتعارض الالتزامات والولاءات وبالذات فى منظومة العـــالم النامى التى تمزق بعضاً من أقطارها ولاءات ضيقة : قبلية ، عرقية ، لغوية ، جهوية إقليمية . ومن هنا فإن التحـدى الأكبر الذى يواجه مثل تلك الأقطـــار هو خلق الولاء السياسى نحو الدولة (١٠) . والسـؤال الحاسم هنا كيف نقول إن مواطناً معينا ملتزم ســـياسياً ومواطناً آخر خلاف ذلك ؟ هل يكون الالتـــزام والولاء للدولة أم لشخص الحكـام أم للحكومـة أم لمبادئ ومثل وقيم معينة ؟

الحقيقة أن الالتزام السياسى - فى رأى كاتب هذه السطور - إنما يكون فى المقام الأول للدولة والوطن ، والإخلاص له والدفاع عنه أرضاً وإنساناً وقيماً ومُثلاً ومبادئ ومصالح وقوانين . بهذا فإنه معنى عام يسمو فوق كل الالتزامات والولاءات الضيقة التى ينشأ بينها ، عادة تناقض ، وينبع الالتزام نحو الدولة من حقيقة كونها تجسيداً للخير العام وتعبيراً عن السلطة العامة . والالتزام هو السلوك الطبيعى والحالة العادية للمواطن ، أما انعدام الالتزام فهو الأمر العارض . والالتزام فى النهاية ، حالة ذهنية يشعر المواطن خلالها بأنه منتم إلى جسد سياسى - هو الدولة - يطيعه ولا يعبده ، يحترمه ولا يخاف منه .

الالتزام السياسي والحرية الفردية :

هل يتعارض الالتزام السياسى مع الحرية الفردية ؟ وهل يتعارض كون المواطن يعيش فى كنف دولة مع حقيقة أنه حر إذ ولد حراً وينبغى أن يبقى

---

(١٠) Lucian W. Pye, Aspects of Political Development. Indian Edition (New Delhi : Amerind Publishing Co., 1972), P. 63.

هكذا ؟ هل الحرية تعنى فقط العيش فى ظل القانون ؟ وهل الحرية السياسية تعنى البعد عن طائلة ذلك القانون أى البعد عن نطاق السلطة التى هى أخطر خصائص الدولة ؟

الأصل أن الدولة مجموعة من الأشخاص يربط بينهم نسق من الاتفاقات Agreements ، ولكى يصير المواطن عضواً فيها عليه أن يقبل بداية أن يكون جزءاً من هذا النسق . فالدولة ، إذن ، وقبلها المجتمع ، هى منظمة اختيارية يوحد المنتمين إليها هدف محورى هو تحقيق مصلحتهم العامة والمشتركة ، أو ما يعبر عنه عادة بمصطلحات مثل : « الخير العام » ، « الخير المشترك »، « الصالح العام »، « الصالح المشترك » . ومن ناحية أخرى يقبل هؤلاء المواطنون أن يخضعوا لسلطة ولنظام ولالتزام مشترك ، أى أن تلك الدولة إنما نشأت مبنية على رضاء Consent المحكومين ، وهذا الرضاء لم يمس حرياتهم ، بل على العكس جاءت الدولة بكل مؤسساتها وآلياتها لتنظم وتحمى تلك الحريات على اختلاف صورها (١١) . ومن ثم تبدو مدركات ومفاهيم : السلطة ، الالتزام ، الواجب ، الولاء ، المسئولية ، الحقوق – تبدو كلها مناسبة بل أساسية لتحليل طبيعة العلاقة بين المواطن والدولة . أكثر من هذا يصعب – بل يستحيل – تصور دولة – أى دولة إلا وتردد فيها هذه المفاهيم باستمرار ، وهى كلها لصيقة بالمصلحة العامة المشتركة .

ولما كان الاتفاق والرضاء هما ركيزة الدولة ، فإن كون المواطن ملتزماً إنما يتصل بالاتفاق أساساً وليس بأى اعتبار آخر كالقوة أو العادة . فإن كان على المواطن التزام نحو الدولة ، فيعنى ذلك أنه قد وافق بحريته عليه ، الأمر الذى يجعل الموقف مختلفاً عن أن نقول إنه « مجبر » Forced على ذلك أو معتاد عليه ، ومن ثم فإن الالتزام فى حد ذاته هو التزام تم طواعية وبالرضاء والاختيار ولذلك يمتثل المواطن وينصاع مختاراً ، وهذا واضح جلى فى دول الديمقراطيات

---

(١١) حول مفهوم « الرضاء » ودوره فى نشأة الدولة ، تحيل إلى :
P.H. Partridge, Consent & Consenus (London : Macmillan, 1971), P. 28 - 48.

الغربية . وهو أمر جد مختلف عن السائد فى عدد - بل وأحياناً عديد - من بلاد العالم النامى حيث يمتثل المواطن مكرهاً مجبراً مرغماً ، الأمر الذى لا يسميه كاتب هذه السطور « التزاماً » بل « إلزاماً » ، وثمة فارق كبير وجوهرى بين الاثنين : الأول أساسه الرضاء والاختيار والاقتناع ، والآخر مبنى على أعمال الإكراه التى تمارسها الدولة القمعية ضد مواطنيها ، سواء كان الإكراه مادياً جسدياً أو اقتصادياً أو نفسياً سيكولوجياً ، إلى غير ذلك من صور الإكراه ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن الالتزام يعمر طويلاً ، أما الإلزام فيكون عادة لفترة محدودة مادامت أداة القمع موجودة ، ومن جهة ثالثة وأخيرة يؤدى الالتزام إلى الاستقرار ومن ثم التنمية فالازدهار ، أما الإلزام فيؤدى عادة ، بل حتماً ، إلى القلاقل ولو بعد حين .

ويقال عادة الحرية فى ظل القانون الذى يحميها وينظمها ، هذا القانون إن هو إلا القانون الجيد الذى سُن من خلال قنوات ومؤسسات دستورية شرعية يملك المواطن سبل التأثير فيها ، ومن ثم يصير المواطن نفسه طرفاً فيه . وهكذا فعندما يقال إن المواطن يتصرف طبقاً للقانون فإن ذلك لا يتعارض بالمرة مع كونه حراً ، لأن الحرية السياسية لا تعنى غياب القانون بل على العكس تعنى سيادة القانون وسريانه وانطباقه على كل المواطنين حكاماً ومحكومين على حد سواء ، وفى هذا المعنى فإن الإنسان حر فقط فى ظل القانون الذى إن غاب غابت معه الحرية ، أى أنه ليست هناك حرية مطلقة بل الأصل أن عليها ضوابط تنظيمية ، أما القول بالحرية المطلقة فإنما يعنى الفوضى . يضاف إلى هذا أن الحرية إنما تعنى المسئولية والالتزام ، وعلى ذلك ليس من الخطأ القول إنه لا حرية بدون مسئولية . كما يعتقد هذا الباحث أنه لا تعارض بين السلطة الشرعية الدستورية من زاوية وبين الحرية من زاوية أخرى ، بل على العكس تزدهر الحرية فى ظل السلطة الرشيدة ، وهذه هى العبرة المستفادة من تاريخ البشرية .

ورب قائل يقول إن كون المواطن « ملتزماً » Obliged إنما يعنى أنه

« مرغم » Compelled أو « مجبر » Forced ، أى ثمة تعارض بين الالتزام والحرية . والحقيقة أن العكس هو الصحيح ، لأن كون الإنسان حراً إن هو إلا شرط ضرورى لأن تكون عليه التزامات . وفى هذا الصدد يتفق كاتب هذه السطور مع الرأى الذى انتهى إليه أحد الباحثين إذ يقرر أن الإنسان الحر هو الذى يمكن أن تكون عليه التزامات ، وبمفهوم المخالفة فإن القول بأن عليه التزامات لا يتناقض مع حريته ، فلقد كتب جوزيف توسمان يقول (١٢) :

"It is important to remember that only a free man can have obligations and, conversely, that having obligations is not incompatible with freedom."

ومعنى هذا أن الالتزام ، كما سبق القول ، إنما ينبع من مصلحة الفرد التى يجب أن تتسق مع المصلحة العامة ، فعندما نقول إن المواطن عليه التزام بالقيام بسلوك معين ضرورى لهذه المصلحة العامة فإنه فى هذه الحالة لم يفقد حريته بل على العكس مارسها وحافظ عليها . وفى هذا السياق فإن الولاء – وهو مبنى على الحرية والرضاء – يكون فى رأى كاتب هذه السطور مرادفاً للوفاء بالالتزامات أياً ما كان الباعث على ذلك السلوك . فالمواطن ذو الولاء هو الذى يفى بالتزاماته ، ويقوم بواجباته ، وعلى رأسها يأتى الالتزام نحو وطنه أولاً وقبل كل شىء .

وترتيباً على كل ما تقدم نخلص إلى أن الالتزام السياسى مفهوم معقد تتداخل وتتشابك فيه مدركات ومضامين واعتبارات عديدة : قانونية ، أخلاقية ، فلسفية ، دينية ، اقتصادية ، اجتماعية ، نفسية ، سيكولوجية ، ولعله من المهم أن نقرر إن هذا الالتزام – على ما سنرى فى صفحات قادمة – ليس أمراً مطلقاً وليس طاعة بلا حدود ، بل هو فى حقيقته التزام مقيد وطاعة نسبية مشروطة بشروط معينة .

---

(١٢) Joseph Tussman, Obligation and the Body Politic (New York : Oxford University Press, 1960), P. 11.

المبحث الثانى

أسس الالتزام السياسى فى النظرية السياسية الغربية

اهتم المفكرون السياسيون الغربيون ، عبر العصور المتلاحقة ، بنظرية الالتزام السياسى فعالجوها من زوايا متعددة ومنطلقات مختلفة .

ونورد فيما يلى تحليلا لأهم أفكار بعضهم فى هذا الصدد وعلى الرغم مما قد يقال من أن النظريات «القديمة» ربما لاتقدم حلولا عملية لهذه المشكلة ، إلا أنها ، بلا ريب . ستعيننا على فهمها وحلها .

أولا : المعتقدات الدينية

فيما يتعلق بموضوع الالتزام السياسى ، لعبت المعتقدات الدينية دورا مزدوجا : فمن ناحية أولى كانت عامل توحيد لمعتنقيها ، ومن ناحية أخرى هى التى غرست ونمت لدى الأفراد عادة الطاعة والبعد عن العصيان . ففى المجتمعات البدائية عبد الإنسان إما الأسلاف والأجداد أو الظواهر الطبيعية الخارقة التى لم يستطع لها تفسيرا كالشمس والقمر والنجوم والرعد والبرق والعواصف . ولقد وحدت هذه العبادة أفراد الأسرة أو العشيرة أو القبيلة ، وبالطبع تضمنت العبادات جزاءات لمن يخالفها ، وبتكرار طاعته لها نشأت لدى الإنسان عادة الطاعة . وبذلك يمكن القول إن الفضل يعود إلى الدين فى غرس الطاعة وعدم العصيان فى نفوس البشر ، الأمر الذى قوى من السلطة السياسية فيما بعد . ولقد اختلطت الخرافات والسحر بالأديان وبالذات فى تلك المجتمعات البدائية ، ونما دور الساحر وتعاظم نفوذه ، وازدادت قوته فوصل إلى مرتبة القيادة السياسية فى وقت لاحق، ومن ثم ظهر ما عرف باسم «الساحر – الملك» (Magician-King) .

أى أنه فى المراحل الأولى من تطور الدولة والسلطة ساد الاعتقاد بأهمية طاعة «القانون الأعلى» أى «القانون السماوى»، وكان المقصود بذلك أن الله قد أوحى وأمر بضرورة طاعة القوانين والسلطات الحاكمة ، كما تشير الأدلة إلى أن الملوك الأوائل ، فى بداية ظهور الأنظمة الملكية، كانوا قساوسة أو ما يسمى «القس – الملك» (Priest-King) ،الذى جمع فى شخصه السلطتين الدينية والدنيوية فى آن واحد .

ومعلوم فى فقه النظرية السياسية الغربية أن أقدم النظريات فى تفسير أصل السلطة – أى الدولة – واجبة الطاعة هى النظرية الثيوقراطية (١٣) (Theocracy) أو نظرية النشأة المقدسة ، التى يؤمن أنصارها بأن الله هو الذى خلق السلطة ، وسادت النظرية فى الأمبراطوريات القديمة بالشرق حيث كان الملوك أنفسهم يعتبرون من نسل الآلهة : عند الهندوس ، وفى مصر الفرعونية ، واعتقد نفر من اليهود الأوائل أن الله هو الذى أنشأ نظام حكومتهم ، وكذلك من بين المسيحيين الأوائل من اعتقد بأن الله قد فرض نظام الدولة على الإنسان عقابا له على خطيئته الأولى وما نتج عنها من طرد آدم من الجنة. ويتدعم هذا الاتجاه على الساحة الأوروبية بالذات إبان فترة العصور الوسطى على الرغم من الصراع الذى دار خلالها بين رجال الكنيسة من جهة ، وأباطرة روما من جهة أخرى . وكان جوهر الصراع ينحصر فيما إذا كان الحاكم الدنيوى يستمد سلطته مباشرة من الله أو بطريقة غير مباشرة بواسطة الكنيسة ، وركز رجال الكنيسة (الإكليروس) على قول القديس بطرس St. Paul إن جميع الناس يخضعون للسلطات العليا . وأن الله هو الذى وضعها فى يد الملك (١٤).

---

(١٣) تفاصيل النظرية الثيوقراطية فى :

Leslie Lipson, The Great Issues of Politics, 4th ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1970) .pp.218-221

(١٤) برتراند رسل ، حكمة الغرب : عرض تاريخى للفلسفة الغربية فى إطارها الاجتماعى والسياسى ، ترجمة د. فؤاد زكريا (الكويت : سلسلة عالم المعرفة، العدد (٦٢) ، فبراير ١٩٨٣م)، الجزء الأول، ص ٢٨٥ – ٢٩٣. وأنظر أيضا : تشتراير، مرجع سابق، ص ٢٣ – ٢٦.

ولقد قوى الإصلاح البروتستانتى من مزاعم الملوك أنهم قد تقلدوا السلطة من الله مباشرة ، وسرعان ما أكد كثير من الملوك أنهم أنفسهم – وليس فقط حكمهم الدنيوى – يتمتعون بالحق الإلهى مدعين أنهم إنما يحكمون ببركة الله ، ومن ثم ساد الاعتقاد بأنه من واجب المواطن تجاه الخالق أن يطيع الدولة . ويعبر عن هذا التيار الفكرى خير تعبير اثنان من فلاسفة حركة الاصلاح الدينى فى أوروبا أولهما **مارتن لوثر** (١٤٨٣ – ١٥٤٦م)[١٥] ، الذى ناقش قضية الالتزام السياسى فى بحث مستقل له نشره عام ١٥٢٣م بعنوان : «بحث حول السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها» [١٦] ، ويفلسف قضية الطاعة على ضوء فهمه للدولة ونشأتها المقدسة ، ويمهد لذلك ببحث قضيتين أولاهما أن «الفوضى» من عمل الأشرار والشياطين ، أما الأخرى ، فمترتبة على الأولى. وهى أن «النظام» يجب أن يسود ويصان . أما واجب الحاكم ومسئوليته فهى أن يسوس ويحكم ، وواجب الرعايا هو الطاعة، وليس من حقهم أن يقاوموا الحاكم بل إن عليهم واجب «الطاعة السلبية» له ، أما التفكير فى أى سلوك غير الطاعة فإنه يعنى الكارثة والطامة . ويقرر أن الكنيسة مؤسسة دنيوية ، وحيث إن سلطات الحاكم تمتد لتشمل كل الجوانب الدنيوية فإن له بالتبعية سلطة على الكنيسة كما على الدولة، وإن كان لايحق له أن يفرض دينا معينا بالقوة ، ولا يأتى من السلوك مايخالف كلمة الله . أما إن فعل شيئا من هذا القبيل فإن على رعاياه عدم طاعته، ولكن لايحق لهم التمرد عليه أو الثورة ضده، بل عليهم اللجوء إلى ما يسميه «العصيان السلبى». كذلك على الحاكم عدم تحديد مفهوم الدين لأن هذا أمر شخصى، أما إن تدخل حاكم سيىء فى الشئون الدينية فإنه يجب أن يواجه أيضا بالعصيان السلبى من قبل المواطنين ، وفى هذه الحالة، يقول لوثر : إن على المواطنين أن

(١٥) عن الفكر السياسى لمارتن لوثر، راجع : د. حسن محمد الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى ، الطبعة الثانية (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٩) ، ص ٢١٧ ، ٢٢٤.

(١٦) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسى من المدينة الدولة الى الدولة القومية ، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م) ص ٢٥٨ – ٢٥٩.

يدعوا ربهم ويطلبوا منه العون لأنه هو وحده القادر على معاقبة هذا الحاكم السيىء .

وعلى الرغم من أن لوثر لم يكن بالذى يحترم الأشخاص – فلقد قال ذات مرة إن الحكام بصفة عامة «أكبر المعتوهين وأسوأ الخسيسين على وجه الأرض»(١٧) إلا أنه كان يكن احتراما كبيرا للمنصب بصفته هذه، ولم تكن له ثقة أيا كانت فى جماهير البشر، فنجده يقرر أن «أمراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحيانا ما يفعله فى أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان ، أى أنه ، يعنى الرب ، يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس، «أنى أفضل أن أحتمل أميرا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب » (١٨).

وكما يمكن أن نتوقع، كان تأكيده لواجب الطاعة العمياء أقوى مايمكن التعبير عنه، إذ يقول : «ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسيحى ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة. ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضا فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدنس، والسرقة ، وخيانة الأمانة، وكل ماتشتمل عليه هذه »(١٩).

المفكر الآخر هو **جون كالفن** (١٥٠٩ – ١٥٦٤م) (٢٠). ومن أهم آرائه

---

(١٧) المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١٨) الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق، ص ٢٢٣

(١٩) جورج هـ . سبّاين، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، ترجمة د. راشد البراوى ، تقديم د. أحمد سويلم العمرى (القاهرة : دار المعارف، د.ت.)، ص ٥٠٢.

ولمزيد من التفاصيل حول قضية الالتزام السياسى عند لوثر نحيل إلى كل من :

- W.D.J.Cargill Thampasan "Martin Luther and the Tow kingdoms", in David Thomson, ed, political Ideas (Baltimore, Maryland: penguin Books, 1966) pp. 43-45 .

- Shelsen S. Wolin, "Politics and Religion : Luther,s Simplistic Jmperative, in T.V. Downton, Jr. and D.K. Hart, Perstive on Political Phliosophy (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), Vol.I., pp. 347-367.

(٢٠) مناقشة موسعة إلى حدما للفكر السياسى لجون كالفن فى : الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ – ٢٣١ .

تأكيده القوى والمنتظم بوجه عام، لواجب الطاعة العمياء، إذ تعتبر السلطة الزمنية عنده وسيلة الخلاص الظاهرية ، لهذا تكون مرتبة الحكم أشرف المراتب على حد تعبيره، فالحاكم نائب الله ، ومقاومته مقاومة لله ، ومن العبث أن ينازع الرجل العادى الذى ليس من واجبه الحكم ، فيما هو أفضل الأحوال لدولة ، فإذا كان أى سلوك بحاجة إلى التصحيح فليبين ذلك لمن هو فوقه وألا يتولى العمل بنفسه، ليس له أن يفعل شيئا بغير أمر ممن يعلوه مرتبة . والحاكم السيء ، عند كالفن ، عقاب للرعايا على خطاياهم ، ولذلك يستحق منهم الخضوع غير المشروط وبما لايقل عما يستحقه الحاكم الصالح ، ذلك أن الخضوع ليس للشخص ولكن للمنصب ، وللمنصب جلالة لايمكن انتهاكها ، أى أن كالفن يعبر ، فى حقيقة الأمر ، عن حق الملوك الإلهى ، ويعبر كذلك عن أفكار قوية بصدد واجب الحكام نحو رعاياهم ، فقانون الرب، وهو قانون لاسبيل إلى تبديله ، ملزم للملوك فضلا عن رعاياهم ، والحاكم الشرير يرتكب جريمة عصيان ضد الله . لقد اعتقد أن القانون المدنى يقرر عقوبة فحسب على ماهو خطأ فى حقيقته ، ولكن إنزال العقاب بحاكم هو من اختصاص الرب وليس من اختصاص الرعايا .

من ناحية أخرى لم تكن عند كالفن نظرية فى الحقوق الشعبية ، فالتزام الحاكم بالحكم وفقا للقانون إلتزام قبل الرب لا الرعايا ، وسلطته يحد منها قانون الرب لا حقوق الشعب ، وإذا كان فى دستور معين حق مقاومة الحاكم فهذا أيضا مصدره الرب لا الشعب ، بمعنى آخر فإن أوامر الحاكم التى لاتتفق مع كلمة الله لايمكن أن تكون أساسا لحمل السلاح ضده أو الثورة عليه(٢١) .

ثم فى تطور لاحق ، وفى بريطانيا ، قال السير روبرت فليمر (١٥٨٨ – ١٦٥٣م) : «طالما أنه من الطبيعى أن يحكم الملوك الجنس البشرى ، وأن هذا

---

(٢١) شوفاليه ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ – ٢٦٨ . وانظر أيضا :

Vincent di Norcia, "Calvin and Kroptin" in Ross Fitzgerald, ed, Comparing Political Thinkers (Sydney : Pergamon press, 1980), pp. 211-214 .

إنما جاء من عند الله فإنه تجب الطاعة على المواطنين» (٢٢). وترتيبا على ذلك فإن الملك صاحب حق مقدس فى أن يحكم بموجب انتسابه لآدم مباشرة . وكان هذا بداية التفكير فى «نظرية الحق الإلهى» المقدس Divine Right للملوك فى الحكم التى ازدهرت فى بريطانيا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتضمنت أن طاعة أوامر الملك تعد واجبا دينيا على المحكومين ، واعتبر الملوك أنفسهم ظل الله فى الأرض ولذلك فهم مسئولون فقط أمامه تعالى ولا يحق لرعاياهم أن يسألوهم عن أسلوبهم فى الحكم ولا عن أخطائهم ، يضاف إلى هذا أن الملوك آمنوا بالنظام الوراثى فى انتقال السلطة(٢٣) . ثم ثارت الشعوب ضد الحكام المستبدين الذين أساءوا تطبيق النظرية .

ولعله من المفيد تلخيص تلك النظرية فى النقاط الآتية :

١ – أن النظام الملكى منزل من عند الله ، ويستمد الملك سلطته منه سبحانه وتعالى.

٢ – أن الملكية وراثية ، وأنه من الحق المقدس للملك أن ينتقل الحكم منه إلى أبنائه .

٣ – أن الملك مسئول فقط أمام الله وليس أمام الشعب .

٤ – مقاومة السلطة الملكية تعد ذنبا وخطيئة(٢٤) .

ودخلت النظرية مرحلة الاضمحلال لعدة أسباب من أهمها ثلاثة :

١ – نمو الأفكار الديمقراطية ، إذ قضى على النظريات التى تعضد الحكم المطلق ومنها هذه النظرية .

---

(٢٢) عبر فيلمر عن صياغة متطرفة لفكرة الحق الإلهى للملوك فى كتيب له بعنوان «الملك: الأب patriarcha برتراندرسل، حكمة الغرب – الجزء الثانى – الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ترجمة د. فؤاد زكريا (الكويت ، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٧٢)، ديسمبر ١٩٨٣م). ص ١١٤.

(٢٣) Lee Cameron Mc. Donald, Western Political Theory (New York : Harcourt, Brace & world, Inc., 1968), pp.270-272.

(٢٤) G.C. Field, Political Theory (London : Methuen, Co. Ltd.,1965.), PP. 31-32.

٢ – انتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية ، وانفصال الكنيسة عن الدولة .

٣ – ظهور نظرية العقد الاجتماعى .

وفى العصر الحديث لم يبق من النظرية إلا قيمتها العلمية والأكاديمية ، فضلا عن بعض المضامين المحدودة لعل من أبرزها ثلاثة : –(٢٥) الأول هو ما تضمنته المادة الأولى من القوانين الأساسية للإمبراطورية الروسية التى صدرت عام ١٨٩٢م إذ تقرر «إن إمبراطور عموم روسيا ملك أوتوقراطى غير محدد السلطات ... وأن الله تعالى هو الذى أمر بطاعة سلطته العليا (سلطة الملك) ليس على أساس الخوف بل على أساس من الوعى» . الثانى زعم أباطرة اليابان حتى ١٩٤٦م أنهم منحدرون من إله الشمس. ثم الثالث والأخير أن الدلاى لاما الذى حكم التبت حتى عام ١٩٥٠، كان يعتبر فى نظر أتباعه ومريديه تجسيدا للإله بوذا .

ثانيا : نظرية العقد الاجتماعى

يعتقد المفكرون الرئيسيون الثلاثة لهذه النظرية وهم : توماس هوبز ، جون لوك جان جاك روسو أن أساس الالتزام السياسى هو عقد تم التوصل إليه طواعية واختيارا وعن وعى سواء بين المواطنين بعضهم البعض أو بينهم وبين الحاكم (٢٦). وعلى الرغم من أن هؤلاء المفكرين الثلاثة قد انطلقوا من نقطة واحدة ووصلوا إلى نتيجة واحدة ، إلا أن كلا منهم قد سلك دربا خاصا به يميزه

---

(٢٥) Lipson, op, cit, pp. 220 - 221.

(٢٦) يرى بعض الباحثين أن فكرة العقد الاجتماعى تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد ، حيث توجد بدايتها عند الفيلسوف الصينى موتزو، وعند السوفسطائيين وسقراط وأبيقور والرواقيين خاصة الرومان منهم، وكذلك عند شيشرون (١٠٦ – ٣٤ق.م) بصفة خاصة، بل إن نظرية العقد فى حد ذاتها إنما تجد مصدرها فى القانون الرومانى ، ثم تطورت الفكرة خلال مرحلة العصور الوسطى ، وأخيرا إزدهرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد كل من : هوبز ، جاسندى ، اسبينوزا، لوك ، روسو . راجع : د. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز : فيلسوف العقلانية ، الطبعة الأولى (بيروت : دار التنوير، ١٩٨٥م) ص ٣٦٧، الحاشية رقم ٩٠ .

عن الآخرين ، وهذا ما سيوضحه الباحث فى التحليل الموجز التالى[٢٧] .

١ - توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) :

يسير هوبز فى تحليله لنظرية الالتزام السياسى على زاويتين : الأولى أن يضمن الحاكم لرعاياه النظام Order الذى يعنى غياب الفوضى ، وهذا فى حد ذاته يشكل أساسا كافيا لطاعة المواطنين له - أى الحاكم - ولخضوعهم لسلطة [٢٨] . إلا إن هذا القول قد لايبدو صحيحا بصورة مطلقة بل يحتاج إلى بعض التأمل والتفكر، فعلى الرغم من أهمية النظام بهذه الصفة كشرط جوهرى للحياة المتمدينة والمتحضرة إلا أن المواطنين يتطلعون إلى ما هو أبعد وأعمق وأهم من مجرد غياب الفوضى ، إذ يطالبون الدولة - كما سبق القول - بتهيئة وضمان الظروف التى يحصل كل مواطن فى ظلها على فرص متكافئة لتنمية قدراته ومواهبه وملكاته، الأمر الذى يسمح له بتحقيق ذاته ، ولعل هذا هو جوهر النظام المبتغى ، وليس مجرد غياب الفوضى كما يقول هوبز .

الزاوية الثانية تتعلق بالعقد، ويعتبر هوبز أول من قدم تحليلا واقعيا للسلطة السياسية والعلاقة بين الحاكم والمحكومين يقوم على العقد، بيد أن ذلك العقد الذى يقول به عقد غريب من جهتين : الأولى أنه لايمكن الرجوع فيه . الأخرى أن له طرفا واحدا هم المواطنون فقط ، الذين أخضعوا أنفسهم طواعية لسلطة حاكم ليس طرفا فى العقد بما هو خارج عن نطاقه . فى ضوء هذه الحقيقة أعطى هوبز للحاكم سلطات مطلقة وغير محددة ولا تخضع لأى قيد. ثم أوجب على كل المواطنين طاعته طاعة مطلقة حيث إن عصيان سلطته إنما يعنى العودة إلى حالة

---

(٢٧) حول النظرية التعاقدية بوصفها أحد أسس الالتزام السياسى ، راجع كلا من :

- D.D. Raphael, Problems of Political Philosphy (London : Macmillan 1970) PP. 85-93.

- Thomas Mc. Pherson, Political Obligation (London : Routledge & Kegan Paul, 1967), PP.17-26.

(٢٨) إمام ، مرجع سابق ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

الفطرة الأولى بكل سيئاتها وشـــرورها (٢٩). ولنفصّـل نظرية هوبز بعض الشيء حيث يتضح بجلاء، حديثه عن الالتزام السياسى من بحثه للعلاقة بين الحاكم والمحكومين ، أى واجبات وحقوق كل منهما . ونقطة البداية هى التى أشرنا إليها منذ قليل ، ألا وهى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد الاجتماعى الذى أنهى حالة الفطرة الأولى وأنشأ الدولة ، وعلى ذلك فإنه لايمكن أن يخضع لأى شروط ، ومن هنا فإنه سلطته سلطة غير مقيدة لاتحد منها سوى قدرته ، فله من الحقوق مايلى:

١ – حق الرقابة على كل تعبير عن الرأى ، ومن المفروض أن همه الرئيسى هو الحفاظ على السلم الداخلى ، وعلى ذلك فهو لن يستخدم سلطة الرقابة فى كبت الحقيقة ، ذلك أن أية نظرية معارضة للسلم لايمكن أن تكون حقيقة .

٢ – يجب أن تخضع له قوانين التملك خضوعا تاما، وذلك لأنه فى حالة الفطرة الأولى لم تكن هناك ملكية، وبالتالى فهى من ابتكار الحكومة التى تستطيع أن تضبطها ، وحقوق التملك صالحة فقط تجاه المواطنين الآخرين ، ولكنها ليست كذلك تجاه الملك .

٣ – يجب أن يكون كل المعلمين ممثلين للملك ، وعليهم أن يعملوا مايعتقد هو شخصيا أنه مفيد .

٤ – للملك الحق فى تنظيم التجارة الخارجية .

---

(٢٩) - Christopher Hill,"Thomas Hobbes and The Revolution in Political Thought", in: Judith N. Shklar,ed., Political Theory and Ideology (New York : Macmillan co.,1966), P.37

وراجع أيضا كلا من :

- Lan Mcleam, :"The Social Contract in Leviathan andthe Prisoner's Dilemma Super Game" Political Studies. Vol.xxix, No. 3, September 1981, PP. 339-351.

- Geriant Morgan, "Hobbes and Right of Self Defense," Political Studies, Vol; XXX, No 3, September 1982,PP. 431-425.

٥ – حقه فى العقاب لا يأتيه من أى تصور للعدالة ، ولكن لأنه يحتفظ بالحرية التى كانت للناس فى حالة الفطرة الأولى ، حيث لم يكن كل إنسان يلام لإصابته الآخر بأذى .

٦ – والأكثر أهمية ، أن الحاكم مكمن السيادة ، وهى تقوم على العقد ، ولا تقبل الانقسام أو التحول(٣٠).

وباختصار، فإن جميع سلطات الحكم الضرورية كامنة فى الحاكم ، مثل : استخدام القوة والإكراه. تنظيم هيئات الحكم الأدنى مرتبة ، إقامة العدالة ، سن القوانين . وتجدر الإشارة الى أن هوبز حدد القانون أو التشريع بل إنه قال بوضوح إن القانون بالمعنى الصحيح للكلمة هو مجرد «أمر» من ذلك الشخص (أى الملك) . فهو أى القانون، بالنسبة إلى كل فرد من الرعية يعنى تلك القواعد التى أمر الكمنولث (أى الدولة أو الحاكم) شفاهة أو كتابة أو بأية صورة أخرى ، أن يستخدمها للتمييز بين الصواب والخطأ والتفرقة بينهما .

وإن كانت هذه كلها هى حقوق الحاكم – صاحب السيادة – فما هى واجباته تجاه الرعية ؟ عند هوبز ثمة واجبات ثلاثة تقع على كاهل الملك : الأول يجب عليه العمل على تحقيق الهدف النهائى للدولة ألا وهو الأمن والسلام ، فلقد كون الأفراد بإرادتهم مجتمعا سياسيا يعيشون فى كنفه فى أمن وسكينة تفضل تماما ما كانوا عليه فى حالة الفطرة الأولى ، ومن ثم يجب على صاحب السيادة أن يكفل لرعاياه درجة من الحرية لاتتعارض مع هذا الهدف النهائى للدولة ، وصاحب السيادة هو الذى يقدر هذا القدر، ومن ثم فالقانون بوصفه معبرا عن إرادته وأمراً منه هو الذى يحدد المباح والممنوع ، وبالتالى فحرية الرعايا هى جواز عمل كل مالا يحرمه القانون ، ويستتبع ذلك أن القوانين الجيدة هى التى

---

(٣٠) برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٧م)، ص ٩٥ – ٩٦، ٩٩. ولمزيد من التفاصيل ، نحيل إلى إمام، مرجع سابق ، ص ٣٦٧ – ٣٨٧.

يستلزمها السلام العام أى خير الجماعة ، وغيرها لايعتبر كذلك ، فالقانون ليس من شأنه أن يقف فى وجه سير ركب الجماعة إلا أن يكون قانونا رديئا ، وإن كان له أن يكره كل أعضاء الجماعة على التزام الطريق الذى يضمن تحقيق السلام المنشود ، وفيما عدا ذلك فالناس أحرار . الثانى ، أن على صاحب السيادة تحقيق المساواة لرعاياه أمام القانون ، وإزاء الأعباء العامة ، وغيرها، وأن يعمل على تحقيق رضائهم ، وعلى ألا تتغلب الأنانية فيحتكر البعض الثروات ويحرم الآخرين. الثالث والأخير ، على صاحب السيادة واجب العمل على أن يكون دائما قويا وناجحا ، وإن الحاكم إن ضعف حتى أصبح عاجزا على أن يكفل لرعاياه الحماية والأمن والسلام يصبحون فى حل من التحلل من كل التزام قبله ، ذلك هو الاستثناء الوحيد الذى يقرره هوبز على ما قال به من أن الأفراد نزلوا عن حقوقهم الطبيعية لصاحب السيادة بصورة لارجعة فيها (٣١).

وفى المقابل على المواطنين واجب – التزام – أساسى تجاه الحاكم ، ألا وهو الطاعة المطلقة له مادام قادرا على حمايتهم والدفاع عنهم. أى أن هوبز لايقر بمشروعية التمرد أو الثورة على الحاكم حتى وإن صار مستبدا، لأن هذا يعد خرقا للعقد، الأمر الذى يعنى خلافا فحربا ، فعودة إلى حالة الفطرة الأولى بكل شرورها وآلامها . فالحكم المستبد – عنده – إذن أفضل من الفوضى . أما الثورة فإنها خطأ وتفشل عادة ، أما إذا نجحت فإنها تقدم مثلا سيئا وتعلم الآخرين أن يثوروا(٣٢). ولقد كتب هوبز يقول مدافعا عن رأيه هذا : «انزعوا الطاعة (وبالتالى ونام الشعب) من أى نوع من أنواع الدول ، وسترون كيف سيتحلل هذا الشعب فى مدة وجيزة ، وسيكتشف أولئك الذين يتمردون بقصد إصلاح الجمهورية (أى الدولة) أنهم بذلك يهدمونها» (٣٣).

(٣١) L.J. Macfarlane, Modern Political Theory (London : Nelson, 1970), PP. 92-98.

(٣٢) عن تفاصيل الالتزام السياسى عند هوبز ، راجع :

Howard Warrender, "Political Obligation", in Downton and Hart, Eds., Vol, II., PP. 67-98.

(٣٣) توماس هوبز ، الفصل ٣٠، كما ورد فى شوفاليه ، مرجع سابق ، ص ٣٢٣ .

٢- جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) :

لقد فسر لوك الالتزام السياسى على أساس أن الحاكم منتخب أو مختار بواسطة البرلمان، كما أن حكمه إنما يقوم على أساس الرضا ، من ناحية، وعلى احترام حريات المواطنين من ناحية أخرى (٣٤). ومن هنا صارت الطاعة ، فى مفهومه، طاعة نسبية مشروطة، ولذا نجده يتحدث عن حق الشعب فى عدم الطاعة أو مايعرف عادة بمشروعية الثورة على الحاكم المستبد، وهو الأمر الذى يختلف فيه عن هوبز اختلافا جذريا .

وترتكز مشروعية الثورة على الثقة أو الأمانة Trust، التى بموجبها أنشئت الحكومة(٣٥) ، فإن خرجت تلك الحكومة على مقتضيات الأمانة بتجاهل أهداف المجتمع الأساسية أو أساءت إستخدام السلطات المخولة لها ، فإن للشعب الحق فى استبدالها حتى بالقوة المسلحة عند الضرورة ، ثم توكل الثقة إلى حكومة أخرى ، أما إن لم تخن الحكومة الثقة فلا يحق للشعب الثورة ضدها، بل يجب عليه الولاء والطاعة .

غير أن السؤال الحاسم هو : من الذى يحق له أن يحدد ما إذا كانت الحكومة قد خانت الأمانة أم لا ، ومن ثم لاتطاع بل يمكن الثورة عليها ؟ عند لوك ، الشعب هو الذى يقرر ذلك ، لأن عهده مع حكامه قابل للفسخ عند الضرورة ، فلقد تنازل المواطنون عن حرياتهم وسلطاتهم ، ولكن من حقهم أن يستعيدوها إن كانت الحكومة - من وجهة نظرهم - قد أخلت بالعقد ، ويرتكز هذا الحق الشعبى على ركيزتين : الأولى ، أن الطرف الذى منح الثقة - وهو الشعب - هو وحده الذى يمكنه تحديد ما إذا كان وكيله - المناط به الثقة - قد أساء استعمالها أم لا . الثانية ، عندما تكون رفاهية الملايين هى محل الاهتمام . وعندما يكون الواجب هو تجنب شر أو خطر عظيم محدق، فإنه يجب على الشعب أن يتصرف طبقا لما تمليه عليه أحكامه وتقييمه للموقف .

---

(٣٤) Roger D. Masters, "Hobbes and Locke", in Fitzgerald, ed., op. cit., P. 124.

(٣٥) تحليل مختصر لمفهوم لوك للحكومة وقيامها على الثقة أو البيعة أو الأمانة ، فى : الظاهر ، دراسات فى تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق، ص ٢٩٦ - ٣٠٣ .

والحكومة التى تخرج على مقتضيات الأمانة تضع نفسها فى حالة حرب ضد الشعب، فتفقد سند شرعيتها ، وتعود السلطة إلى مصدرها الأصلى ألا وهو المجتمع ككل . ويشرح لوك ذلك بقوله : «إن كل سلطة إنما أعطيت للوصول إلى هدف معين تكون مقيدة به ، فإذا أهملته ... يجب سحب الثقة منها وإعادة السلطة إلى يد هؤلاء الذين أعطوها والذين يمكنهم وضعها من جديد فى أيد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم» (٣٦).

ثم يقرر أن الحاكم المستبد إنما يتمرد على القانون ، ولذا يصير من حق الشعب أن يدافع عن القانون بالثورة عليه . كما أن الحاكم الذى يستخدم القوة دون سند شرعى تجب معاملته كالمعتدى فى الحرب . ويضع لوك شرطين لنظريته فى الثورة ومقاومة الحاكم المستبد : الأول يجب أن يستعمل الشعب القوة ضد القوة الغاشمة وغير العادلة فقط . الثانى لايجب أن يقوم بالثورة شخص واحد أو مجموعة محدودة من المواطنين الذين قد يشعرون بالغبن والاضطهاد ، بل يجب أن تقوم بها أغلبية الشعب ، عندما يقع المجتمع فعلا ضحية للاضطهاد أو ضحية لأخطاء وتجاوزات فادحة (٣٧).

ولقد قال معارضوه ، ومعارضو الحكم الديمقراطى عموما إن جعل الحكم مرتكزا على رضاء المحكومين إنما هو بمثابة «نواة لتمرد متكرر» على حد تعبيرهم . ولا ينكر لوك هذا الاتهام ، ولكنه يؤكد على أن أفكاره إن دعت إلى الثورة فإنها أقل من الثورة التى يمكن أن تقع فى أى نظام آخر ، وذلك لأن الثورة ، فى منظوره، تقوم على عدة مبادىء :

١ – الثابت أن الشعوب تثور عادة عندما تصل إلى درجة ما من البؤس بغض

---

(٣٦) Gerald Runkle, A History of Western Political Theory (New York : The Ronald Press Co., 1968), P. 287.

(٣٧) John Locke, Two Treatises On Goverment (1690) as quoted in Willaim Ebenstein. Modern Political Thought : The Great Issues. 2nd. ed (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1965), PP. 132-135.

النظر عن شكل الحكم القائم ومصدره : مقدسا ، إلهيا، أو حتى منزلا من السماء، إن جاز التعبير .

٢ . إن الشعوب لاتثور لمجرد وقوع أخطاء طفيفة فى إدارة الشئون العامة .

٣ – إن اقتران الحكومة المرتكزة على الرضاء بحق الشعب فى الثورة عند الاقتضاء ، هو أمنع سياج ضد الثورة ذاتها . يضاف إلى هذا أنه كلما قويت قنوات الاتصال الحرة ، ورسخ الرضاء فى مجتمع ما تضاءلت الحاجة إلى الثورة(٣٨).

وبتعبير آخر، ينبنى الاستقرار السياسى عند لوك على دعائم هى : حكومة تقوم على الرضاء ، الاقرار بحق الشعب فى الثورة ، ثم وجود قنوات إتصال سياسى قوية وحرة ، وهو ماسبق لكاتب هذه السطور أن وضعه فى شكل معادلة وأطلق عليها معادلة الاستقرار السياسى ، على النحو التالى :(٣٩)

الاستقرار السياسى (س) = حكومة تقوم على الرضاء (ر) + الإقرار بحق الشعب فى الثورة (ث) + قنوات اتصال سياسى قوية وحرة (ق) .

أى أن : س = ر + ث + ق.

وعلى خلاف مفكرين آخرين ، لايهتم لوك بتكتيكات الطاعة السلبية ، أو العصيان المدنى ، أو الابتهالات الدينية كأساليب لتصحيح أخطاء الحكومة ، بل إنه يؤمن بأن ثورة علنية أمينة هى السبيل إلى التغيير عندما تنتهك الحقوق الطبيعية للمواطن، وعندما تتم خيانة الأمة ، وأن واجب الحكومة ليس هو فقط احترام هذه الحقوق بل إنه فى الحقيقة أساس وجودها .

ومن جهة أخرى كتب أحد الباحثين(٤٠) معلقا على مشروعية مقاومة السلطة الجائرة عند لوك بقوله إن استعمال هذا الحق لايهدف الى تحقيق الأمانى

---

(٣٨) Andrew Hacker, Political Theory : Philosophy. Ideolagy. Science (New York : Macmillan, 1961), PP.285,

(٣٩) د، حسن محمد الظاهر محمد : «مفهوم المشاركة السياسية» دراسات يمنية، العدد ٣٧، يوليو – سبتمبر ١٩٨٩م، ص ١٦١.

(٤٠) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. على مقلد، الطبعة الثانية (بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م) ص ٢٩٧ .

الشعبية بل يبغى الدفاع عن النظام القائم أو إعادته ، ثم يقرر أن نظرية لوك مستوحاة من مصادر محافظة والاعتراف بمشروعية المقاومة إن هو إلا مجرد وسيلة أو أداة لحمل الحاكم على التفكير ، ومن أجل فرض احترام الشرعية ، وهذه الوسيلة تسمح بإبعاد خطر الثورة الشعبية ولا تشكل مطلقا دعوة إلى العصيان ، ويخلص إلى أن حق الثورة هو بالنسبة إلى لوك دعوة إلى التعقل والتسوية .

٣ - جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) :

ارتكز الالتزام السياسي عند جان جاك روسو على مفهومه للعقد الاجتماعى والإرادة العامة ، وفى هذا السياق يقرر أن المجتمع الذى ينشئه العقد ليس مجرد تجمع لأفراد يسير كل منهم مدفوعا بمصالحه الخاصة ، بل إنه جسد حى، وشخص عام، وكائن اعتبارى، لاتحكمه إرادات معينة بل «الارادة العام ة» General Will وهذا هو الأساس العضوى للدولة الذى آمن به روسو، الذى يعد واحدا من الفوارق المهمة بينه من جهة، وبين كل من هوبز ولوك من جهة أخرى ، وللفرد فى دولة روسو قدرة وصلاحية أخلاقية معنوية ، بوصفه عضوا فى المجتمع، أما خارج المجتمع فلا وزن له، وهو مدين بكل شىء طيب للدولة، أما خارجها فلا توجد حياة طيبة ، أما حقوقه فصارت حقوقا اجتماعية وليست حقوقا طبيعية. كما أن رفاهيته مرتبطة بصورة كلية مع رفاهية المجتمع ، ومن ثم فإنها هى التى تستحوذ على الأهمية لا الفرد .

وتجدر الإشارة إلى أن جميع المواطنين الذين قبلوا بالعقد يرتبطون به إرتباطا لاتنفصم عراه، ويطيعونه جميعا وبلا استثناء تحت طائلة القسر والارغام عند الاقتضاء ، إذ أن كل من يرفض أن يطيع الإرادة العامة يرغم على طاعتها، وهذا يعنى أنه يرغم على أن يظل حرا، أى يظل منسجما مع قراره الأول .

كما يجب ألا يغيب عن الذهن أن العقد لايحدد سلطات الحكومة فى

علاقتهـا بالشـعب. لأنها مجـرد أداة فى يده ، ولا تمتلك أى سـلطة مستقلة(٤١).

ولقد عبر روسو عن الإرادة العامة بقوله : «إن للمجتمع السياسى ... شخصية معنوية ، ذات إرادة هى الإرادة العامة، التى تنحو دائما نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع ... وهى مصدر القوانين ، وتتكون من كل الأفراد فى علاقتهم بالدولة ، وفى علاقة بعضهم البعض ، وحكمها دائما عادل غير جائر»(٤٢).

والمقصود بالإرادة العامة الخير العام ، فهى إذن إرادة كل المواطنين عندما يرغبون فى الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى ، وهى أيضا صوت الكل لصالح الكل ، ويقول روسو إن إرادتى التى تبغى الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير ، وأكثر واقعية من إرادتى التى تنشد مصالحى الشخصية .

وعلى هذا النحو، فإن للإرادة العامة خصائص منها :(٤٣)

١ – أن مصدرها هو الجميع ، ويجب أن تنطبق على الجميع .

٢ – أن هدفها هو الخير العام . وهذا سر قوتها .

٣ – أنها على صواب دائما، وقل أن تخطىء ، وما تقرره فيه الخير لكل فرد .

٤ – لايمكن لها أن تتنازل عن سلطتها فى سن القوانين لأحد أيا ماكان بل يجب أن تبقى هى وحدها سيدة التشريع ، أى لايمكن تمثيلها ، لأن الجمعيات النيابية قد تنحو إلى تدبير مصالحها الخاصة ، ناسية، أو متناسية مصالح الجميع. ويقول روسو : «إن الإرادة الأكثر عموما هى دائما الأكثر عدلا ... إن صوت الشعب، هو فى الحقيقة ، صوت الله » .

---

(٤١) James Mac Adam, "Rouseau and Hobbes", in Fitzgerald, Op. Cit., PP. 158-160.

(٤٢) Harmon, op, Cit., P. 306.

(٤٣) تفاصيل هذه الخصائص فى : جان جاك روسو، فى العقد الاجتماعى ، ترجمة نوقان قرقوط (بيروت : دار القلم. د.ت)، الكتاب الثانى : الفصول من الأول حتى الرابع ، ص ٦٣ – ٧٤ .

٥ – لا يمكنها أن تطبق وتنفذ الشرائع التى تسنها ، بل تعهد بذلك إلى موظفين تحت إشرافها ، وهؤلاء هم السلطة التنفيذية .

ثم يفرق روسو بين الإدارة العامة من جهة ، و «إرادة الكل » Will of all من جهة أخرى . وذلك على أساس أن الأولى تهتم فقط بالمصلحة العامة . فى حين تتطلع الأخرى إلى المصلحة الخاصة ، ولا تعدو أن تكون مجرد مجموع الإرادات الجزئية ، إن «عمومية الإرادة ليست مسألة عددية ، بقدر ماهى الخير العام ، فلو افترضنا مثلا وجود إرادة الكل – إرادة جماعية – فى بلد ما ، فإنها لاتعتبر «عامة» إلا إذا كانت تتعلق بمصلحة عامة لا بمصلحة خاصة ، ولقد كتب روسو «ليس عدد الأصوات» هو الذيحدد الإرادة العامة بل المصلحة إذ يقول : «كثيرا مايكون هناك من الفارق بين إرادة الجميع والإرادة العامة ، فهذه لاتراعى سوى المصلحة المشتركة ، أما الأخرى فتراعى المصلحة الخاصة ، وليست سوى مجموع الإرادات الخاصة : ولكن جردوا هذه الإرادات نفسها من الزيادات ومن النقصان التى يهدم بعضها بعضا تبقى لدينا كحاصل للخلافات الإرادة العامة» (٤٤)

وفى موضع آخر يقول : «يجب أن نتبين ... أن مايجعل الإرادة عامة ، ليس عدد الأصوات بقدر ماهى المصلحة المشتركة التى توحدها ، إذ أن كل واحد فى هذه الموسسة يخضع نفسه بالضرورة للشروط التي يفرضها على الآخرين ، ومن هنا هذا الاتفاق الرائع بين المصلحة والعدالة الذى يضفى على المداولات المشتركة طابع الإنصاف الذى نراه يتلاشى فى مناقشة كل مسألة خاصة خالية من مصلحة مشتركة توحد وتماثل قانون القاضى مع شريعة الوطن ».(٤٥)

وإدراكا منه أن قاعدة الإجماع لاتصلح أساسا عمليا لاتخاذ القرارات ، فإنه يقرر أن الأغلبية هى التى تعبر عن الإرادة العامة ، أما حجم هذه الأغلبية فيتناسب طرديا مع أهمية الموضوع أو السياسة محل البحث ، ففى الأمور

---

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٦٨

(٤٥) المرجع السابق ص ٧٢

العادية الأقل تكفى الأغلبية البسيطة (أى ٥١٪) للتعبير عن الإرادة العامة ، أما فى الأمور المهمة فإن أغلبية أكبير هى المطلوبة لتعكس هذه الإرادة .

وهنا يواجه روسو مشكلة موقف الأقلية من قرارات الأغلبية ، فإذا سنت هذه الأخيرة قانونا أو فرضت إرادتها على الأقلية . فكيف تكون هذه الزقلية حرة وتخضع فى نفس الوقت لرأى الأغلبية ، والحرية عنده هى أن يطيع المواطنون القوانين التى يصنعونها بأنفسهم ، والإنسان ، فى رأيه ، ولد حرا ؟ يرد روسو على ذلك بقوله إن المجتمع كله ، بما فيه هذه الأقلية ، قد تنازل بداية عن كل حقوقه عندما قرر إنشاء المجتمع السياسى ، ثم يقول أيضا إن الأقلية قد عبرت عن مواقفها بقبولها للإرادة العامة التى تهدف إلى الخير العام ، ومادام الهدف المشترك للمجتمع كله هو الخير العام فلا تعارض بين الأغلبية والأقلية ، بل إنه يذهب أبعد من هذا بقوله إن الإرادتين متطابقتان .

أما إن نزعت الأقلية ، لسبب أو لآخر ، إلى مخالفة الإرادة العامة فإنها تلحق الضرر بنفسها وبالأغلبية فى آن واحد ، وهو أمر لايقره روسو ، ومن يقول إن أى فرد يرفض أن يطيع الإرادة العامة فإنه سيجبر على الانصياع لها ، إنه يجب أن يجبر على أن يكون حرا ، أو على حد تعبيره : «ولكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى إذن صيغة باطلة ، فإنه يشتمل ضمنيا ، على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده إعطاء القوة للآخرين : ألا وهو أن كل من يرفض طاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من الهيئة بأكملها . وهذا لايعنى شيئا آخر غير أنه يجبر على أن يكون حرا ، حيث إن ذلك فى رأيه هو الشرط الذى يحميه من زي خضوع شخصى ، وهو الشرط الذى يصنع براعة الآلة السياسية والتى مقدورها وحدها أن تجعل الالتزامات المدنية شرعية ، والتى بدورها قد تكون - لولا ذلك - استبدادية وعرضة لأعظم اساءات الاستعمال (٤٦).

والخلاصة أن أساس الالتزام السياسى فى منظور روسو إنما يأتى على زاويتين تكمل كل منهما الأخرى : الأولى العقد الاجتماعى الذى أنشأ الدولة

---

(٤٦) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

وبموجبه يتنازل كل فرد عن كل حقوقه إلى كل شخص ، وهم بدورهم يتنازلون عن كل حقوقهم له . بمعنى أخر فإن التنازل يتم من المواطن عن كل حقوقه ، إلى المجتمع ، ويجب أن يكون هذا التنازل كاملا وغير مشروط ، أى أن التنازل لم يتم لصالح حاكم فرد أو هيئة حاكمة . والمحصلة النهائية أن المواطن لم يخسر شيئا من هذا التنازل ، بل إنه يكسب ضمان حريته التى نعم بها فى حالة الفطرة الأولى والتى تحولت من كونها حرية طبيعية إلى حرية مدنية .

الثانية والأخيرة هى مدرك الإرادة العامة بخصائصها الخمس السابقة ، وهى تهدف إلى الخير العام ويلتزم المواطن بطاعتها دوما لأنها لاتخطىء ، أما إن خالفها المواطن فإنه سيجبر على الطاعة لأنه بذلك يجبر على أن ينصاع للخير العام الذى هو الهدف النهائى للمجتمع .

والحقيقة أن قول روسو : «إن المواطن سيجبر على أن يكون حرا سيثير إشكالية كبيرة عند اللاحقين عليه وسيستغل من قبل الأنظمة الشمولية الاستبدادية التى وجدت فى مبدأ «الإكراه» مرتكزا لها . وهى بذلك تركز على نقطة واحدة هى الإكراه ، أى تنظر نظرة جزئية : بيد أن الموضوعية والعلمية تحتمان أخذ نظرية روسو كلها بمنظور شامل متكامل الأمر الذى يبعده عن المفاهيم الشمولية التى لم يدافع عنها ولم يبررها ، بل على العكس جاء فكره للتركيز على الحرية الفردية والسيادة الشعبية ، وهما الركيزتان الأساسيتان للنظرية الديمقراطية . ولقد أبان روسو ذلك خير بيان عندما قال إن القوة لاتصنع حقا ، وأن المواطن ليس ملزما بالطاعة إلا للسلطات الشرعية (٤٧).

ثالثا : ويڤيد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) :

ينبنى الألتزام السياسى عند هيوم ليس على العقد ولا على الرضاء – بل على مجرد «العادة» Habit أى أن قواعد السلوك السياسى والاجتماعى إن هى إلا نتاج الممارسة والتجربة التاريخية الحقيقية وليست عبارة عن استنتاجات لعقل

---

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٤٠

مجرد ، ولذلك فالحكم ضرورى لأنه بمثابة العلاج لميل طبيعى فى البشر لانتهاك قواعد العدالة بدافع المصلحة العاجلة الضيقة . أى أن مبدأ المنفعة هنا يصير هو المدخل الذي يدخل منه هيوم للقضية محل البحث ألا وهى أساس الالتزام السياسى . إن إحترام قواعد العدالة من خلال معاقبة أى شخص ينتهكها إنما يعنى أن البشر يجدون أنفسهم مرغمين على خدمة مصالحهم ، سواء تم ذلك برضائهم أو بدونه ، وتشير الخبرة التاريخية إلى أن الأمن الذى تضطلع الدولة بتوفيره لمواطنيها إنما معناه أن يطيعوا السلطة ويعتادوا على ذلك فتتولد لديهم «عادة » الطاعة .

إن هيوم ، إذن ، يقرر أن الأساس المتين للالتزام السياسى أنما يكمن فى العادة ، وليس فى أى مصدر آخر ، وحتى لو قبل البعض بأن هذا الالتزام قد انبنى على احترام وعد ما وتعهد بذاته وميثاق اجتماعى بعينه ، وأن هذا الواقع قد استمر ورسخ عبر حقبة أو أحقاب زمنية ، إلا أنه سرعان ما وجد أساسه الحقيقى بعيدا عن أى عقد ، بل فى العادة (٤٨).

من جهة أخرى ، يؤمن هيوم بصورة محدودة تماما من صور مشروعية مقاومة الطغيان والاستبداد ، وهو هنا يختلف عن لوك الذى اعتبر مشروعية الثورة ركنا أساسيا من أركان النظام السياسى . وعند هيوم أن المواطن يطيع الدولة والحاكم إن هما ضَمِنَا له «الحماية الاجتماعية» ، أما إن صار الحكم إستبداديا بصورة «لا تطاق تماما» فإن واجب الطاعة يصير محل تساؤل من قبل المواطنين . والذى ينبغى التنبيه إليه هنا هو أن هيوم يتحدث عن «مدى» Extent أو «درجة» Degree القهر وهذه قضية ربما لايكون من اليسير قياسها واستخلاص قواعد عامة تحكمها ، بل هى تخضع للتقييم كل مرة على حدة ، إذ تختلف الظروف الموضوعية من حالة إلى أخرى ، الأمر الذى يصعب معه إستنباط تلك القواعد العامة ، إنه إذن من أنصار تفسير مقيد جدا لمشروعية المقاومة ، حصرها فى الحالات ليس فقط الاستثنائية بل والمينوس منها مثل حالات «الطغيان والقمع

(٤٨) توشار ، مرجع سابق، ص ٢٢٦

القاسيين» هنا تصير المقاومة الملاذ الأخير للوقوف فى وجه هذا الحاكم «المتطرف» إلا أن القاعدة العامة عند هيوم تبقى هى طاعة المحكومين للحاكم وخضوعهم له والامتثال لأوامره بحكم العادة التى رسخت بعمق فى نفوسهم ، لأن تلك الطاعة إنما تعبر عن مصلحتهم جميعا ، ومن ثم يقرر إن «مصلحتنا ترتبط دائما بجانب طاعة الحكام ، وليس هناك إلا ميزة كبيرة أنية يمكن أن تقودنا إلى التمرد ، وتجعلنا نهمل المصلحة البعيدة التى لدينا فى الحفاظ على السلام والنظام فى المجتمع» (٤٩) وجدير بالتسجيل أن هذا الرأى الذى انتهى إليه هيوم يشترك معه فيه كتاب آخرون منهم على سبيل المثال ، إدموند بيرك (١٧٢٩ – ١٧٩٧) (٥٠).

وعلى ذلك يمكن القول إن المواطنين يطيعون الدولة لأنها تمثل الحكمة المكتسبة خلال الأجيال المتعاقبة والتى هى (أى الدولة) أفضل بكثير من مجرد تفكير شخص واحد . ومعايير العادات والأعراف والتقاليد – التى ينبنى عليها الالتزام السياسى – يجب أن تكون حميدة ومعبرة عن القيم والمواريث الاجتماعية البناءة ، أما إن كانت عكس ذلك فإنها لاتصلح معيارا للطاعة ، ومن ثم يجب العمل على تغييرها .

رابعا : النظرية الماركسية

يرى كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣م) أن المواطنين يطيعون الدولة بحكم العادة ، إلا أن هذه عادة سيئة فى حد ذاتها . ويقول إن الدولة الرأسمالية مؤامرة من الأقلية (البورجوازية) ضد الجماهير المستغلة (البروليتاريا) ، إن هى إلا طغيانية أقيمت بالقوة وخلدتها الخديعة والغدر ، ثم يضيف إن تلك الجماهير تطيع الدولة طالما أنها (أى الجماهير) لاتملك القوة الكافية للمقاومة ، لأنها ستكون فريسة للدعاية الرأسمالية التى تعمل على إقناعها بعدم المقاومة ، أما عندما تتحقق هذه الجماهير من أنها مضطهدة ومستغلة فإنها ستوحد صفوفها

(٤٩) هذا النص مقتبس من : شوفاليه ، ومرجع سابق ، ص ٤٦٩ .

(٥٠) Harmon. op. cit., p. 331.

وتكرس جهودها وتثور على الحكومة الرأسمالية ، وبذلك تبدأ مرحلة الثورة الاجتماعية (٥١). ويعتبر التحليل الماركسى من أشهر النظريات التى تفسر كلا من الالتزام السياسى والثورات الاجتماعية والسياسية بالتركيز على العوامل الاقتصادية والتكنولوجية .

والدولة الرأسمالية التى ينصاع لها المواطن تتسم بسمتين أساسيتين ، فى المفهوم الماركسي ، فهى من ناحية مؤسسة طبقية ، ومن ناحية أخرى وسيلة فى يد البورجوازية لفرض سيطرتها وإحكام قبضتها على البروليتاريا وإكراهها على الطاعة وستغلالها لصالحها مستخدمة كل الأقنعة الممكنة بما فى ذلك قناع الديمقراطية . وتنصرف هذه الأخيرة فى التحليل الماركسى إلى المساواة الشكلية Formal Equality التى ليس لها نصيب من التطبيق العملى ، كذلك يرى ماركس أن الطبقة الحاكمة – وهى الطبقة المالكة – عن طريق تحكمها فى أجهزة الدولة تمكنت من كل مرحلة من مراحل تاريخ البشرية – من ترجمة إرادتها فى شكل قوانين عامة يطيعها المجتمع بأسره خاصة البروليتاريا ، ولقد ورد فى البيان الشيوعى أن كل مرحلة من مراحل تطور الطبقة المالكة كانت مقترنة بتغيير سياسى لصالح هذه الطبقة (٥٢).

وعلى الرغم من أن الدولة مؤسسة طبقية ، يقول ماركس حتى عندما تنجح البروليتاريا – بالأسلوب الثورى العنيف والدموى – فى إبعاد البرجوازيين عن السلطة ووضع أسس دكتاتورية البروليتاريا فإنها – أى الدولة – يجب أن تستمر إذ عن طريقها تستطيع البروليتاريا سحق المقاومة الرأسمالية ، أما عن دكتاتورية البروليتاريا فإنها عنده أحد التكتيكات الثورية التى تعكس مرحلة التحول الثورى من الرأسمالية إلى الشيوعية . وعلى حد تعبيره «هذه المرحلة تقترن بمرحلة تحول سياسى تكون الدولة فيها مجرد الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا» (٥٣).

---

(٥١) Macfarlane. op. cit,PP 131-132.

(٥٢) Lane W. Lancaster. Masters of Political Thought, vol 3, From Hegel to Dewey (Boston: Houghton Mifflin, Co. 1966), P183.

(٥٣) Ibid., P.184.

وتجدر الإشارة إلى أنه إلى جانب استمرار وجود الدولة كظاهرة مميزة للمجتمع ، فإن مرحلة التحول الثورى ، والتى تسمي أيضا مرحلة الإشتراكية أو الدولة الاشتراكية ستظل تعيش ظروف الندرة الاقتصادية من ناحية ، ووجود الطبقات الاجتماعية من ناحية أخرى .

وعلى ذلك فإن الخطوة الأولى فى ثورة الطبقة العاملة – أى عصيانها للدولة وعدم امتثالها لقوانينها ومؤسساتها – هى توليها مقاليد السلطة على أساس أن البروليتاريا (أو الحركة البروليتارية ، كما يسميها ماركس) هى الطليعة الواعية للأغلبية ومن أجلها . أى أنه يعتقد أن العمال عندما يتسلحون بالوعى الطبقى فإنهم يخلقون الظروف المواتية لتحطيم النظام البورجوازى من ناحية ، وانفرادهم بالسلطة السياسية من ناحية أخرى ، وبتقلد العمال للحكم تزول كل الأسباب والدوافع الموجبة للعداوة والطبقية نتيجة لزوال الطبقات وامتيازاتها ، وبزوال الرأسماليين والطبقات لن توجد طبقة مضطهدة ، وعلى ذلك فإن الدولة نفسها – بمعنى السلطة واجبة الطاعة – ستختفى وتزول إذ لم تعد هناك حاجة إليها . فلقد سبق القول إنها مؤسسة طبقية .

يضفاف إلى ماتقدم أن الولاء الذي يتحدث عنه ماركس ولاء من نوع فريد هو «الولاء الطبقى» Class Loyalty وجوهره أن ولاء البروليتاريا هو فى المقام الأول لهذه الطبقة على الصعيد الكونى كله ، وهذا الصنف من الولاء يأتى من حيث الأهمية والأسبقية قبل أى ولاء آخر وطنيا كان أو قوميا أو دينيا أو غيرها . أى أنه ولاء يتخطى الحدود والحواجز التى تفصل بين البروليتاريا فى مختلف الأقطار. ولقد أثبتت الخبرة التاريخية والممارسة العملية «خيالية» ماركس بحديثه عن الولاء الطبقى ، الذى شهدته – ولا تزال تشهده – الساحة العالمية إن هو إلا تعميق لمدرك الولاء الوطنى والالتزام السياسى لقطر بذاته .

خامسا : المدرسة الألمانية

إن خير من يعبر عن هذه المدرسة هو الفيلسوف الألمانى هيجل (جورج ولهلم

فردريك هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١) الذى يعتقد أن تطور المجتمع يسير نحو الأفضل تحقيقا لنظام مثالى يكون الإنسان فيه حرا ، لأنه سيكون فى حالة توافق تام مع الإدارة التى تعبر عنها قوانين الدولة المثالية . وفى هذه الحالة لن يواجه المجتمع أو الفرد مشكلة العصيان أو عدم الطاعة ، إذ تعبر الحكومة عن الإرادة الحقيقية للمجتمع . ويجب التذكير بأن هدف هيجل كان هو التأكيد على أن الدولة والمواطنين هما كل لايتجزأ حيث ينصهر كل منهما فى الآخر . وفى النهاية يتحقق التقدم المنشدود بتوافق وإنسجام ودون بروز قضية الطاعة (٥٤).

وتثير قضية الالتزام السياسى عند هيجل نقطتين أساسيتين : الأولى مفهومه عن الدولة ، والأخرى علاقة المواطن بها . بالنسبة للنقطة الأولى وهى الدولة يمكن القول إنها محور فكره كله إذ مجدها وعظمها إلى درجة العبادة ، ولعل ذلك يتضح من تعريفه لها بقوله إن «الدولة هى الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق ، هى الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها ، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها ، وتنجز ماتعرف لأنها تعرفه» (٥٥). والدولة هى الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض . وبطاعة المواطن لها فإنه يعبر عن جوهره بعمق ، ويحقق حريته الموضوعية من خلال إخضاع نفسه لأهدافها النهائية ، وهذا واجب على المواطن ، ولعل الاقتباسات التالية من كتابات هيجل تشرح فكره بجلاء :

- «يحقق المواطن حريته بقيامه بالواجب» .

- «إن الدولة رشيدة عاقلة على الإطلاق ... وهى ، فى حد ذاتها ، هدف مطلق لايتزعزع » .

---

(٥٤) رونيه نولا شاربيير ، دراسات حول النظرية الديمقراطية ، ترجمة د. حافظ الجمالى ، الطبعة الأولى (دمشق : دار طلاس، ١٩٨٦) ، ص ٢٨٣ - ٢٨٦، ص ٢٦٨ - ٢٨٧ ، ولمزيد من التفاصيل تحيل» إلى ص ٢٧٤ - ٢٩٠.

(٥٥) هذا التعريف من العروى، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

(٥٦) Runkle, Op.Cit., P.429.

وهذا «الهدف – أى الدولة – له الحق المطلق والأسمى فى مواجهة المواطن ، الذى ينحصر واجبه الرسمى فى أن يكون عضوا فيها » .

أما علاقة المواطن بالدولة فتفهم فى سياق تصور هيجل للهدف النهائى الذي يسعى المواطن إلى تحقيقه وهو «الحرية» التى لاتحقق إلا بخضوع وإذعان Subjection المواطن للدولة . يضاف إلى هذا أن كل المواطنين إن هم إلا مجرد أدوات ؛ إلا أن بعضهم أكثر نشاطا وقيمة من الآخرين ، فالأغلبية العظمى منهم «سلبيون» يقبلون كل ما يصل إليهم ولا يحاولون تغيير الأحداث ، أما النشطاء والمؤثرون وذوو الفعالية فهم عادة أقلية ، والفرد مهم فقط فى حالة واحدة ألا وهى عندما يكون «مواطنا» ولامعنى لوجوده إلا فى علاقته بالدولة التى تعتبر أداة الله لتحقيق أهدافه ، ولذا يتحتم أن يجيء سلوك هذا المواطن متفقا معها ، أكثر من هذا ، يجب أن تنصهر شخصية المواطن فى الدولة كما سبق القول ، وكل مايحققه من منجزات إنما يكمن فى خدمتها والتضحية من أجلها ، وليس من حق المواطن أن يستخدم الدولة بل على العكس لها الحق فى أن تستخدمه ، وعلى ذلك فإن حريته لاتعنى تخلصه من قيود الدولة عليه بل فى إخضاع نفسه طواعية لهذه القيود ، أى أن هيجل يرفض مفهوم الحرية المرتبط بالفردية ، ويعطى لها مضامين إجتماعية، فالحرية الحقة ، عنده ، هى القدرة على تحقيق الالتزامات والواجبات المقبولة اجتماعيا ، فالحقوق والحريات ذات أبعاد اجتماعية وليست فردية ، ثم أنها نسبية أى ذات صلة بالمكانة التى يشغلها المواطن فى المجتمع ، وفى هذا السياق يميز هيجل بين الدولة من جهة والمجتمع من جهة أخرى : فالأولى هى دائرة القيمة الاجتماعية ، أما الآخر فهو مجال للمصالح الفردية الأنانية» (٥٧).

ويلخص هيجل موضوع الالتزام السياسى بقوله : «إن طاعة القوانين .. هى المبدأ الأساسى للسلوك الإنسانى . وبهذه الطاعة يصير الإنسان حرا ، لأن

---

(٥٧) Harmon, op. cit., 349-353.

المطلوب هو أن يخضع الخاص للعام ، ولهذا الإنسان وجدان ولذلك فإن خضوعه إنما يعنى ولاءه الحر» (٥٨).

ومن الذين يؤمنون بنظرية هيجل ويخضعون الفرد للدولة الفيلسوف الألمانى **هنريك فـــون ترتشكى** (١٨٣٤ - ١٨٩٦م) الذى يعتقد أن المواطنين المخلصين الأوفياء هم الذين يجب أن يطيعوا الدولة ويجب عليهم ، كذلك ، أن يقبلوا أوامرها التى تنظم حياتهم اليومية (٥٩).

وصفوة القول إن الإلتزام السياسى عند هيجل ، والمدرسة الألمانية عموما ، ينبع من فهمه للدولة التى رفع من شأنها ومجدها وعظمها بل وأضفى عليها قدسية بحيث صارت معبودا وأداة الله على الأرض . وأعتبر الحرية هى الخضوع الكامل ، الإرادى من جانب المواطن لسلطة تلك الدولة . وعلى ذلك ليس فى دولة هيجل أية فرصة أو مجال للحديث عن مصطلحات العصيان أو التمرد أو الثورة أو ما شاكل ذلك .

سادسا : توماس هيل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢)

فإن سألتنى لماذا أطيع سلطة الدولة ، فكأنك تسألنى لماذا يجب أن أنظم حياتى عن طريق المؤسسات التى بدونها تصير هذه الحياة موضع تساؤل» (٦٠).

هكذا فلسف ولخص المفكر السياسي الإنجليزى جرين قضية الإلتزام السياسى الذى أعطى له تفسيرا ديمقراطيا عندما قال إن المواطنين يطيعون الدولة إن كانت هى دولة حقة ، ومعيار هذه الدولة بتلك الصفة ، هو أن تعمل على تحقيق الخير لمواطنيها ، أما إن لم تنجح الدولة فى كسب ولائهم فإن العيب لا يكمن فيها هى . وعلى ذلك فإن عدم الطاعة إن هو إلا قرينة على أن الدولة ليست

---

(٥٨) G.W.F. Hegel, Phiosophy History (Trans.by J. Sibree; New York: Dover Publication, 1956), P.423, as cited in Runkle, op,cit, p.444

(٥٩) Mc Donald, op. Cit. PP. 435-436.

(٦٠) Ibid., P.446.

دولة جيدة لأنها لم تؤد وظيفتها الأساسية فى تطبيق القانون على الجميع على قدم المساواة ، بل انقلبت لخدمة مصالح طبقة أو طبقات معينة ، ومن هنا تنشأ مشكلة عدم الامتثال لها (٦١).

والدولة التى يجب على المواطن طاعتها إن هى إلا مؤسسة إجتماعية سبقتها . من الناحية التاريخية ، مؤسسات أخرى كالأسرة والقبيلة وغيرهما من أشكال التجمعات البشرية ، والدولة عند جرين . هى أرقى هذه المجتمعات ، إذ يصفها بأنها «مجتمع المجتمعات» . وهذه الدولة عنده تنشأ ليس على القوة بل على الإرادة الإنسانية (٦٢). أى أن للدولة صفتين فهى أولا «طبيعية» ثم ثانيا إنها ضرورية» . وهى بذلك نتاج للوعى الإنسانى ، وهذا الأخير يرتبط بالحرية التى تعنى بدورها حقوقا . وهذه إنما تتطلب وجود الدولة لتضمن وتنظم هذه الحقوق وتلك الحريات ، ومن ثم فإن الوعى المشترك بهدف عام هو أساس الدولة ، ولذلك يطيعها مواطنوها لأنها تعمل لتحقيق ذلك الهدف المشترك . الدولة إذن مخلوق وليست خالقا ، كما أنها ليست مصدر المعايير الأخلاقية ، ولكن يمكن الحكم عليها بهذه المعايير الأخلاقية التى تسود فى المجتمع . وعلى ذلك فإن الدولة لاتخلق الحقوق بل تعطى الحقيقة الكامل لحقوق موجودة بالفعل (٦٣).

وفى سياق دراسته للالتزام السياسى يفرق جرين بين مفاهيم ثلاثة هى : المجتمع ، الدولة ، الحكومة ، ويرى – على خلاف هيجل – أن المجتمع أكثر أهمية من الدولة إذ لاتستوعب الدولة المجتمع ولكنها مجرد وكيل عنه ، وبوصفها هكذا فإن وظيفتها الرئيسية – كما سبقت الإشارة – هى ضمان «الحقوق» التى يؤمن المجتمع بأهمية المحافظة عليها ، ولذا يتحتم أن تعكس القوانين الصادرة عن

---

(٦١) Vidya D. Mahajan, Recent Political Thought. 6th ed. (New Delhi: S. Chand & Co., Ltd., 1975),P.118.

(٦٢) فى مؤلفه الذى يحمل عنوان : «محاضرات فى أسس الإلتزام السياسى» عقد جرين فصل بعنوان : «الإرادة، وليست القوة، أساس الدولة» ، راجع : Ibid, P.117

(٦٣) Mc Donald, op. cit. p.446

الدولة ، ضمير المجتمع ووجدانه ، ومن ثم يطيعها المواطنون ، أما الحكومة فهى جزء هامشى من هذا الكل الذي هو المجتمع .

أما حرية المواطن ، إزاء الدولة ، فتعنى تلك القوة الإيجابية أو القدرة على فعل أو الاستمتاع بشيء جدير بالفعل . إلا أن الحرية ليست مطلقة بل على العكس هى محدودة ، وعلى ذلك فللحرية صفتان عند جرين : الأولى أنها إيجابية والمقصود بها حرية القيام بسلوك ما ، الثانية أنها محدودة لأن ذلك السلوك ينبغى أن يكون أخلاقيا أساسا ، أى أن الحرية ليست لفعل أى شيء وكل شيء بل هى القدرة على أن نجعل حياتنا أفضل ، ومن ثم فإن الإرادة الجيدة هى الحرة أما الإرادة السيئة فليست حرة (٦٤).

والالتزام بالطاعة عنده ليس مطلقا وذلك من منطلق أن المواطنين هم الذين يقررون أمرين وثيقى الصلة ببعضهما البعض : الأول هو ماهى طبيعة الدولة الحقة الجديرة بالطاعة والأمتثال . الثانى هو ما إذا كان القانون الذى تطبقه تلك الدولة يعكس الخير العام من عدمه . إن الدولة الجيدة ذات المؤسسات الدستورية تصدر قوانين جيدة يجب على المواطنين طاعتها ، وعند اللزوم يجب عليهم أن يفعلوا ما بوسعهم من خلال القنوات القانونية لإلغاء القوانين غير الجيدة أى التى لاتعبر عن الخير العام ، أما فى ظل الحكومات الاستبدادية فتصير المقاومة ليست فقط حقا بل «واجبا» من أجل تحقيق المصلحة العامة التى أهملتها تلك الحكومة ، ويثير جرين نقطة تستحق التأمل وبالذات فى دول الديمقراطية الغربية ، إذ يقول إن المقاومة لاتجد أساسها فى موافقة الأغلبية عليها ، لأنه فى بعض الحالات قد تدرك الأقلية الخير العام بصورة أوضح من الأغلبية . ومن ثم يصير من حقها – أى الأقلية – أن تطاع . ومن هنا يقرر أن المقاومة تتم ليس بسبب موافقة الأغلبية عليها بل لأنها تسعى من أجل الخير العام (٦٥).

---

(٦٤) Mahajan, op. cit., 122-123.

(٦٥) Lancaster, op. cit., PP.128-231.

والخلاصة . أن جرين يسلم بحذر بمشروعية مقاومة سلطة الدولة إم هى لم تف بالتزاماتها تجاه مواطنيها ، أى أنه يبرر المقاومة ، بيد أنها تبقى غير حتمية.

ولعله من المفيد أن نعقد مقارنة سريعة بين هيجل من جهة وجرين من جهة أخرى ، إذ يعتقد الأول أنه إن لم يطع المواطن الدولة لن يكون مواطنا حقا ، أما الثانى فيرى أن الدولة لن تكون دولة حقة إن لم يطعها مواطنوها ، فعند هيجل تبدو الدولة على حق دائما ، أما عند جرين فإن المواطن يبدو على حق بإستمرار ، أى أن الأول يخضع الفرد للدولة ، أما الآخر ، فعلى العكس ، يخضع الدولة للفرد .

سابعا : مذهب المنفعة

رائد هذا المذهب هو المفكر الانجليزى **جيرمي بنثام** (١٧٤٨ - ١٨٣٢م) الذى ينطلق فى دراسته للالتزام السياسى من ركيزة أساسية هى أنه ثمة عاملان يتحكمان فى سلوك الإنسان بصفة عامة ألا وهما : الألم واللذة اللذان يحددان مايجب أن يفعله وماسيفعله . وهما كذلك يتحكمان فى كل مانفكر ونقول ونفعل ، وينطبق هذا على المواطنين وأيضا على الحكومة على السواء . ومن ثم فإن مذهب بنثام هو مذهب المنفعة التى يقاس حسابها بمقاييس اللذة والألم ، وتلك اللذة مثلا ، تعتبر موضوعا لحساب - أى قياسا كميا - ومبادلة وعملا وتضحية (٦٦).

ويرى بنثام أن المجتمع إن هو إلا مجموعة من الأفراد تتطابق مصلحتهم مع مصلحته ، ويمتلك كل فرد من السعادة قدرا متساويا مع ما يمتلكه أى فرد آخر . إذن ثمة سعادة فردية ومن مجموعها نصل إلى السعادة الجماعية ، ويصير الهدف العام للمجتمع بكل مؤسساته وهيئاته هو السعى لتحقيق ولبلوغ «الحد الأقصى من السعادة» أى السعادة الأكبر للعدد الأكبر ، وترتيبا على ذلك فإن

---

(٦٦) فى دراستنا لبنثام اعتمدنا بصفة رئيسية على جان شوفاليه ، تاريخ الفكر السياسى من الدولة القومية إلى الدولة الأممية ، ترجمة د. محمد عزب صاصيلا ، الطبعة الأولى (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ١٩٩١م)، ص ١٩٣-٢٠٣ .

تعارضت أو تصارعت سعادة العدد الأكبر مع سعادة العدد الأصغر تكون الغلبة للأولى على الأخيرة .

ويرتكز الالتزام السياسى على مبدأ المنفعة ، الذى يبرر بدوره طاعة المواطن للسلطة السياسية ، بمعنى أن مصلحة وسعادة ومنفعة المواطنين إنما تكمن فى طاعة السلطة مادامت تسعى جاهدة إلى زيادة تلك السعادة ، والأمر هكذا ، تصير مقاومة السلطة أمرا غير مرغوب فيه ، لأن الآثار السيئة للمقاومة ستكون أكثر حدة مما قد يكون هناك آثار سيئة مترتبة على الطاعة . وفى تصور بنثام تنبنى هذه المفاضلة على «حساب» المنفعة فى كلتا الحالتين .

وتمتد هذه الفلسفة النفعية لتحكم ما يسمى بحقوق الإنسان والمواطن التى توجد فقط تبعا للمنفعة الاجتماعية . وعلى ذلك فإن هذه الحقوق ليست أبدية سرمدية ، بل يمكن إلغاؤها من خلال القنوات الدستورية ، إن كان هذا الإجراء – أى الإلغاء – يحقق خدمة الإنسان الأربعة الشهيرة التى جاءت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وهى حقوق : الحرية الملكية ، الأمن، مقاومة الاضطهاد ويقول إنها لاتتفق مع أهداف أربعة للمجتمع جاء بها بنثام ألا وهى : البقاء ، الثورة ، المساواة ، الأمن . فالحرية لاتعتبر هدفا فى حد ذاتها بل هى مجرد مظهر للأمن . وهو بدوره لازم لبلوغ السعادة . أما الملكية فإنها منظمة ومحددة بالقانون ، ثم أخيرا يهاجم بنثام إعطاء المواطنين حق مقاومة الاضطهاد . وهذا الموقف الذى وقفه هذا المفكر من هذه القضية إنما ينبنى على معيار محدد هو حساب المنفعة .

وللحكومة هدف شرعى وحيد هو تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من المواطنين ، ولكن هذا الهدف يصطدم بحقيقة سيكولوجية ألا وهى أن الإنسان بطبيعته أنانى محب لذاته ، ومن ثم تظهر الإشكالية التى على الحكومة مواجهتها : كيف نوفق بين هذه الحقيقة السيكولوجية من جهة وبين تحقيق أكبر قدر من السعادة من جهة أخرى ؟ أى بين ماهو كائن وبين ماينبغى أن يكون ، ومن هنا تجىء وظيفة

الحكومة على زاويتين : الأولى هى العمل على أن تأتى المصلحة الفردية منسجمة مع مصلحة العدد الأكبر . الثانية هى العمل على إنشاء آليات قانونية ودستورية تضمن التطابق بين مصالح طرفى السلطة ألا وهما الحكام والمحكومون ، وفى جملة واحدة ، ترتكز سلطة الشعب فى النهاية على سيادة مبدأ المنفعة .

يضاف إلى ماسبق أن بنثام لم يؤمن مثل غيره من غالبية مفكرى القرن التاسع عشر بنظرية العقد الاجتماعى أو الإدارة العامة كركيزة للإلتزام السياسى الذى ينبنى عنده على أساس أن رغبات المواطنين تتعارض مع بعضها على الدوام . من ناحية أخرى فإن وظيفة الدولة - كما سبق البيان - هى تحقيق سعادة مواطنيها ، وهؤلاء المواطنون - فى رأيه - لهم حقوق متساوية فى تقرير شكل الحكومة التى يريدونها ، والتى يعتقدون أنها ستحقق لهم السعادة ، غير أنه لما كان المواطنون يختلفون فى وجهات نظرهم فإنه يصعب عليهم تحقيق كل مايريدون ، فى نفس الوقت . وبذلك يقول بنثام إن الرأى الذى يمثل الأغلبية سيكون كذلك ممثلا لأقصى حد يمكن تحقيقه من السعادة فى وقت بذاته وفى ظل ظروف بعينها ، وأن هذا الرأى هو الذى ينبغى أن يسود ويحترم .

ومن كل ماسبق يمكن أن نستنتج أن هناك شرطين لتحقيق الطاعة السياسية فى منظور هذا المفكر : الأول هو مبدأ المساواة بين المواطنين ، والثانى هو حقهم فى بلوغ سعادتهم ، وضمان حصول الدولة على الطاعة مرهون بتحقيق هذين الشرطين ، أما إن لم تنجح فى ذلك فالعصيان سيكون موقف مواطنيها منها .

ثامنا : مدرسة علم النفس السياسى

أما أنصار المنهج النفسى فيعالجون قضية الالتزام السياسى من منظور مغاير عن السابقين ، فعلى سبيل المثال فإن أحدهم وهو المفكر الإنجليزى **جيمس برايس** ١٨٣٨٠ - ١٩٢٢م) يعتقد أن عوامل نفسية معينة مثل : الانقياد ، التعاطف ، الخوف . العقل والارادة ، التكرار هى بمثابة الدوافع الأكثر أهمية وراء سلوك المواطن بالطاعة للدولة ، والحقيقة أن هذا المفكر لم يول إهتماما كبيرا بحقوق المواطن الأساسية ، مع أنه لم يكن يبجل الحرية الفردية ويؤمن بها فحسب ، بل وصفها أيضا بأنها «روح تمنح الحياة » . ومعلوم أن الحرية قيمة

سياسية عليا ، ومع ذلك لم يقل شيئا عنها بوصفها تحد باستمرار من سلطات الحاكم فى مواجهة المحكومين ، وعلى الرغم مما قد يؤخذ على برايس من أنه فى دراسته للظاهرة السياسية وخاصة العلاقة بين طرفيها الحاكم والمحكوم لم يعط للشعب حقه الكامل والأصيل إذ كان يعتقد أن الجماهير غير نشطة بل خاملة ، تقبل راضية ما يعطى لها ، لأنها – فى رأيه لا تملك شيئا آخر ، على الرغم من هذا يؤكد على أن الشعب سيبقى متمسكا دائما باستمرار بثلاث مهام أساسية : من جهة أولى هو الذى يحدد أهداف وغايات الحكم ، من جهة ثانية له حق أصيل وثابت فى إختيار حكامه وزعمائه ، ومن جهة ثالثة وأخيرة له – عند الضرورة – ليس فقط معارضة السياسات والبرامج التى ينتهجها الحكام بل أيضا إقتراح وفرض تطبيق أخرى بديلة ، ومن ثم يخلص إلى القول بأنه قد لا تكون السلطة والحكم دائما بيد الشعب ، إلا أنهما يكونان باستمرار من أجله (٦٧).

ولا جدال فى أهمية هذا المنهج النفسى فى تحديد السلوك السياسي للمواطن ، إلا أن النقد الأساسى الذى يمكن أن يوجه إلى برايس أنه لم يبين لماذا لايطيع المواطنون الدولة عندما لاتحظى أوامرها بموافقتهم وقبولهم ورضائهم وتخفق فى أن تتمشى برامجها مع طموحاتهم ؟ ألن يسعى المواطنون ، جاهدين ، للتخلص مثلا من القوانين الجائرة التى قد تفرضها عليهم سلطة مستبدة ؟ أم أنهم سيطيعون دائما ، ويمتثلون باستمرار بحكم تلك الاعتبارات النفسية ؟ فى تقدير كاتب هذه السطور أن المنهج النفسى يلعب دورا مزدوجا : فهو أولا أساس متين للطاعة السياسية ، ثم إنه ثانيا ركيزة قوية ليس فقط للمعارضة بل وأيضا للعصيان وحتى للثورة عند اللزوم . والثابت أن الاعتبارات النفسية واحدة من عدة عوامل تحرك الصراع السياسى على الصعيدين الداخلى والخارجى (٦٨) .

---

(٦٧) تفاصيل نظرية برايس فى : إبوارد ، بيرنز النظريات السياسية فى العالم المعاصر ، ترجمة د. عبد الكريم أحمد ، الطبعة الثانية (بيروت : دار الآداب ، ١٩٨٨) . ص ١٢ – ١٥ .

(٦٨) أنظر معالجة هذه النقطة فى :

Maurice Duverger, The Ideas of Polotocs, by R. North and R. Murphy (London : Methuen Co. Ltd., 1970). PP.23-25 .

تاسعا : السلطة القمعية

إن السلطة القمعية Coercive التى توجد تحت تصرف الدولة وتستخدمها لحث مواطنيها ، بل وأحيانا لإرغامهم على الامتثال لها لا تزال من أكثر السبل أهمية فى هذا الصدد، بل إنها اكتسبت قيمة متزايدة فى العصر الحديث ، والثابت أن القوة عنصر مهم ليس فقط فى نشأة الدولة ، بل وأداة لفرض هيبتها على الساحتين الداخلية والخارجية (٦٩). إلا أن القوة فى حد ذاتها ، وعلى الرغم من أهميتها ، لا تنهض منفردة بتأمين الالتزام السياسى . فالقوة سلاح يطبق فى مواجهة الجماهير لضمان انصياعها وطاعتها، إلا أن الدولة التى تعيش معتمدة على القوة دون غيرها لن تعمر طويلا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لن تحظى باحترام مواطنيها، ولعل هذا هو الحال فى الأنظمة الشمولية التى مارست الإلزام على مواطنيها وليس الالتزام، ومن ثم لم يقدر لها العيش طويلا مقارنة بالأنظمة التى ينبنى فيها الالتزام على اعتبارات غير القوة القمعية، أو على الأقل تزيد فيها نسبة الاقتناع والإقناع عن نسبة القسر والإرغام .

فالنظرية الفاشية ، على سبيل المثال ، كما عبر عنها بينيتو موسولينى (١٨٨٣- ١٩٤٥م) اعتمدت على القمع والإكراه والعنف فى المقام الأول لضمان طاعة مواطنيها ، ولذلك غاب الحوار واختفت الأساليب والممارسات الديمقراطية (٧٠). واستخدم الفاشيون هذه الوسيلة القمعية تدرجا من التهديد اللفظى الشفهى وإنتهاء بالتصفية الجسدية وحتى القتل الجماعى، وذلك بغية تحقيق إنصياع المواطنين للدولة . بل ذهب موسولينى أبعد من هذا فاعتبر تلك الأداة أسلوبا عمليا من ناحية وضرورة أخلاقية من ناحية أخرى . ففى أغسطس

(٦٩) Charles F. Andrain, Political Life and Social Change.2nd ed,,(California: Duxbury Press,1975), PP.23-25.

(٧٠) عن النظرية الفاشية نحيل الى :

George H.Sabine and Thomes L. Thorston, A History of Political Theory ,4th,ed. (New Delhi: Oxford & IBM Publishing Co.,1973), pp.818-822.

تحقيق إنصياع المواطنين للدولة . بل ذهب موسوليني أبعد من هذا فاعتبر تلك الأداة أسلوبا عمليا من ناحية وضرورة أخلاقية من ناحية أخرى . ففى أغسطس ١٩٢٢م وبعد قيامه بقمع إضراب عام شامل استهدف تحدى سلطته وعدم طاعته والامتثال لأوامره نجده يقول : «لقد حققنا باستخدام العنف لمدة ٤٨ ساعة أكثر مما كان من الممكن تحقيقه فى ٤٨ عاما من الدعاية والخطب والمواعظ . وعلى ذلك فعندما يزيل العنف مرضا كهذا فإنه (أى العنف) يعتبر ضروريا ومقدسا من الناحية الأخلاقية» (٧١). ولاينتهى دور هذه الأداة - القوة القمعية - بوصول الفاشيين إلى السلطة بل تبقى حتمية على الصعيدين الداخلى والخارجى كما سبق القول . وعند موسوليني أن الشخص غير القادر، أو غير الراغب ، فى أن يصير دكتاتورا جبارا لايصلح أن يكون رئيس دولة، فالقوة المادية يجب أن تستخدم إلى الدرجة التى يرى الحاكم أنها ضرورة لضمان هيبة الدولة واستقرارها ولتأكيد طاعة المواطنين لها، ولتحقيق استمرار عمل فعال ومنظم فى كل أوجه نشاطها .

يضاف إلى ماتقدم أن الفاشية لم تقر للمواطن بحقوق كالحرية والمساواة والإخاء، بل إن الدولة هى فقط التى تملك منحهم بعضا من الحقوق إن هى شاءت، أما إرادة المواطن فإنها تُحترم إن جاءت متطابقة مع إرادة الدولة . والحرية - فى تلك النظرية - ليست حقا بل هى واجب تحدده الدولة بقوانينها وتشريعاتها ، ويكتسب الفرد شخصيته وحريته إن إنصهر فى الدولة. والخلاصة أن الفاشيين استبدلوا القيم السياسية : الحرية والمساواة والإخاء بثلاث «قيم» يعتبرونها أكثر أهمية ونبلا هى : «الواجب»، «النظام» ، «التضحية» (٧٢) وهى مجتمعة تجعل الفرد يستخدم كل طاقاته وقدراته وملكاته فى صورة مساهمة حقيقية فى الحياة العامة . أى أن التزامات المواطن تجاه الدولة أكثر أهمية من

---

(٧١) هذا النص مقتبس من :

Anup Chand Kapur, Principles of Political Science,13th ed. (New Delhi: S. Chand & Co. Ltd.,1977), p.612.

(٧٢) Ibid., p.611

كل حقوقه، وتبقى حقوق الدولة لها السيادة، وتعد غاياتها سامية، لأن الأصل عند الفاشيين أن الدولة هدف روحى وأخلاقى فى حد ذاتها ، أى أنها لا تقاوم ولها الحق فى التدخل فى كل أوجه حياة المواطن . وتلك الدولة ذات شخصية مستقلة وذات إرادة حقيقية تختلف تماما عن الإرادة الشعبية التى تتحدث عنها الديمقراطية الغربية ، ولذلك يعتبر الفاشيون السيادة الشعبية مجرد فكرة خيالية ليس لها حظ من التطبيق العملى ، ويهاجمون المبدأ الديمقراطى الذى يضع السلطة فى أيدى الجماهير لتصنع القرارات فى العديد من الأمور التى تجهلها ولم تتدرب على ممارستها . كما يقول الفاشيون إن المساواة بين بنى الإنسان فكرة خاطئة، ولذا قبلوا بانعدام المساواة واعتبروه أمرا مثاليا .

والنظرية النازية – وهى أيضا صورة من صور الشمولية – مجدت استخدام الأداة القمعية فى علاقة الدولة بمواطنيها . ولقد اعتبر أدولف هتلر (١٨٨٩ – ١٩٤٥م) الدولة مجرد وسيلة لتحقيق هدف أسمى هو المحافظة على الوحدة والنقاوة العرقيتين وازدهارهما . كما خلعت هذه النظرية على الأمة من الحقوق ما أنكرته عن الدولة [٧٣] . فى ضوء هذا ، ليس للمواطن فى مواجهة الأمة أى حقوق ولا حريات فردية بل عليه فقط التزامات وواجبات . أما حريته الحقيقية فتكمن فى إخضاع نفسه للأمة والعمل على تحقيق رفاهيتها، إذ وضع النازيون ما أطلقوا عليه «الرفاهية العامة» فوق المصالح الفردية ومن ثم صارت الدولة تتحكم فى كل مناحى سلوك المواطن . وكان هتلر يقول دائما: إن «الفرد عبارة عن لاشىء أما الأمة فهى كل شىء» كما أنه وضع ثلاث قواعد للسلوك – مثل الفاشيين – هى الواجب ، النظام ، التضحية .

ولقد وقفت النازية موقف العداء من الديمقراطية التى قال عنها هتلر إنها كالجسد المتعفن المتهرىء، كما أنها فكرة «غبية وفاسدة وبطيئة الحركة» [٧٤]. أما

---

(٧٣) تفاصيل أوفى عن النظرية النازية فى : أدولف هتلر، كفاحى، ترجمة لويس الحاج (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦م) الفصل الثالث عشر وعنوانه : «فى الدولة» ص ٢٦٥ – ٢٩٢، الفصل الخامس عشر وعنوانه : «رعايا الدولة والمواطنون» ص ٣٠٠ – ٣٠٩. وانظر أيضا :
Runkle, op. cit., PP.546-549.

(٧٤) .Kapur, op. cit, p.617.

البرلمانات فهى مجرد أماكن للثرثرة، غير قادرة على تحقيق نتائج ملموسة . فضلا عن أنها عديمة الجدوى تماما فى حالات الأزمات والطوارىء، ولذلك لم يكن بمستغرب ألاتتحمل هذه النظرية وجود المعارضة السياسية ، وعبر هتلر عن هذا فى يوليو ١٩٣٣م عندما أعلن أنه «لقد تم القضاء كليا على الأحزاب السياسية»، ثم أضاف : «إن هذا حدث تاريخى لايدرك الكثيرون أهميته ولا أثاره البعيدة المدى . إننا يجب أن نتخلص من بقايا الديمقراطية وبالذات أسلوب الانتخابات وصنع القرار بالأغلبية . لقد صار الحزب (أى الحزب النازى) الآن هو الدولة»(٧٥). ثم سيطر هتلر فى آن واحد على كل من الحزب والدولة والحكومة، وفوق كل هذا والأهم أنه صار زعيم الأمة الألمانية بوصفها مجتمعا عرقيا .

أما عن طاعة المواطنين للزعيم فقد كانت واجبا مقدسا يجب فرضها بواسطة أساليب الدعاية والنظام، وإن الشعار النازى المشهور : وطن واحد، شعب واحد ، زعيم واحد، لم يكن يعطى فرصة للمناقشة حول كيف ولماذا هذا الشعار ولكنه كان واجب التطبيق والاحترام . ولقد امتدح الزعيم على أساس أنه التجسيد السامى لروح الشعب وإرادته ، وهو الشخصية المعصومة التى تتربع على قمة النظام السياسى .

وعلى الرغم من الخطأ الفادح الذى وقع فيه أنصار نظرية القوة ومنهم الشموليون بتضخيمهم للدور الذى تضطلع به تلك القوة القمعية، والقوة عامة فى حياة الدولة إلا أن باحثا لا يستطيع أن يغفل ذلك الدور كليا، مع فارق جوهرى بين مايقول به كاتب هذه السطور وما يقول به أنصار تلك النظرية : إن دور القوة لاينكر فى نشأة الدولة واستمرارها ولكنها – أى القوة – هى مجرد عامل واحد من مجموعة عوامل وليست العامل الوحيد(٧٦). فهناك على سبيل المثال، عامل

---

(٧٥) Ibid.

(٧٦) يمكن القول بإن عوامل خمسة تضافرت لإنشاء الدولة ولضمان طاعة المواطنين لها، وهى عوامل : علاقة الدم، الدين، الملكية الخاصة والدفاع ، القوة، الوعى السياسى، وللوقوف على تفاصيلها نحيل إلى :الظاهر، محاضرات فى النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٤١ – ٤٨. وعن القوة بصفة عامة ومكانتها فى الفكر السياسى، أنظر :

د. ملحم قربان، قضايا الفكر السياسى : القوة ، الطبعة الأولى (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م) .

الإقناع الذى يتصل بالإرادة والوعى والتعليم ، ويتعارض مع القوة والعنف . فالقوة وحدها لاتخلق الإقناع . وهذان العاملان معا، وعلى الرغم من أن لكل منهما آلياته وأدواته إلا أنهما لاتكاد تستغنى عنهما أى دولة فى سبيل تحقيق ولاء مواطنيها لها. إلا أن النقطة الحاسمة هى أن دولا تغلب عنصر القوة والإكراه والقمع والقسر، وأخرى تغلب عنصر الاقتناع والإرادة. وربما تمر الدولة عبر حياتها بتطبيق العاملين واحدا تلو الآخر : إكراها ثم إقناعا أو العكس كأن يبدأ النظام تسلطيا مرتكزا على العنف ثم ينهار ليفسح المجال أمام نظام ديمقراطى يسود فيه جانب الاقتناع والأدوات الأخلاقية ، أو الصورة العكسية كأن يبدأ النظام مرتكزا على عنصر الإقناع ومضفيا على نفسه شرعية ، ثم لدافع أو لآخر. يبتعد تدريجيا عنها بإحلاله العنف محل الإقناع وفى النهاية يفقدها كليا وينهار ليحل محله نظام جديد يكتسب شرعية جديدة(٧٧). والحقيقة إن كل الأنظمة السياسية المعاصرة، بصفة عامة، إنما تعتمد على العنصرين معا ، ويكمن الخلاف بينهما فى الأهمية أو النسبة أو الوزن الترجيحى الذى تعطيه لكل منهما : فدول الديمقراطيات الغربية تغلب جانب الاقناع والأدوات السلمية على جانب الاكراه والقمع ، ولا تلجأ إلى هذا الأخير إلا مضطرة، وفى حالات استثنائية عندما تواجه خطرا يهدد كيانها ووجودها وقيمها ومثلها ومبادئها ويهدد الاستقرار وسيادة النظام. ففى هذه الحالة، يكون استخدام القوة القمعية إجراءً مؤقتا. أما فى العالم النامى فثمة أنظمة عديدة تغلب جانب القوة القمعية على عنصر الاقتناع والإقناع والإرادة الأمر الذى يؤدى إلى القلاقل السياسية فى كثير من الأحيان .

عاشرا: النظرية العضوية

سواء كانت أهداف أنصار العضوية Organic ديمقراطية أم أوتوقراطية،

---

(٧٧) د. عبد الله سيد هدية، «السلطة والشرعية فى الدولة النامية» مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثالث ، المجلد الثانى عشر ، خريف ١٩٨٤م، ص ١٠٧ -١٣٢، وبالذات ص ١٢١ - ١٣١ . وانظر أيضا كلا من :

- Robert A. Dahl, Modern Political Analysis.2nd. ed (Englewood Cliffs; N.J. : Prentice-Hall, Inc.,1970).pp.41-42. Lipson,op.cit ; pp.76-80; Pye, op. cit., PP.62-63.

فإنهم بصفة عامة يعتقدون أن للمجتمع شخصية خاصة به تتميز عن شخصية الأفراد المكونين له . وفيما يتعلق بهذه الدراسة تكفى الإشارة إلى نموذجين من مفكرى النظرية . فمن ناحية أولى اعتبر **المفكرون الإغريق** الدولة جانبا من جوانب الإرادة الإنسانية ومن ثم صار واجبا أخلاقيا على الفرد طاعتها، ويقولون إنه فى الدولة الفاضلة أو المثالية يحيا الإنسان حياة مثلى ، وحيث إن هذه الأخيرة رشيدة وأخلاقية فإن الانسان - وهو الرشيد العاقل - لن يفكر مطلقا فى عصيانها، بل على العكس سيعتبره واجبا أخلاقيا عليه أن يطيع السلطة السياسية التى تعينه على بلوغ الحياة الفاضلة المثلى التى يصبو إليها وينشدها (٧٨).

ومن ناحية أخرى يقول أحد أبرز مفكرى النظرية فى العصر الحديث وهو **اللورد ليند ساي** (١٨٧٩ - ١٩٥٢م) إن معيار الالتزام السياسى هو أن هناك مايسمى «الإرادة العامة» لأن هناك مايطلق عليه «العقل المشترك» (Common Mind) . فعندما يضع أفراد المجتمع آراءهم وخبرتهم معا فإنهم سيتوصلون، غالبا ، إلى قرارات صائبة ومعبرة عن مجتمعهم ككل، ولا يستطيع أى مواطن منفردا أن يصل إلى مثلها، كما يعتبرها كل فرد ملزمة له وواجبة الطاعة والاحترام طالما أنها انعكاس صادق لآمال المجتمع .

ولهذا المفكر تصور عن الدولة التى يقر إنها دولة محدودة لاينحصر هدفها فى فرض الحياة الطيبة بل أن تعمل على تهيئة المناخات والظروف التى فى ظلها يستطيع المواطنون أن يحيوا تلك الحياة الطيبة. يضاف إلى هذا أن ليند ساى آمن بأن الاعتماد الرئيسى يجب أن يكون على الرضاء المرتكز على دعامتى الفهم والذكاء وليس على معيار القوة . أما عن عصيان أو مقاومة المواطن للدولة فإنه يعتبر واجبا فقط فى بعض الظروف الحرجة والخاصة (٧٩) . أى أن الأصل هو الطاعة ، والاستثناء هو العصيان والمقاومة .

---

(٧٨) KAPUR, op.cit.,p.196 .

(٧٩) بيرنز، مرجع سابق، ص ٢٩ - ٣٠.

حادى عاشرا: هارولد لاسكى (١٨٩٣ - ١٩٥٠م)

«إن كل مواطن فى العالم الحديث رعية لدولة ما ، وهو ملزم قانونا بأن يطيع أوامرها، كما تحدد المعايير التى تضعها الدولة ملامح حياته ، وهذه المعايير هى القانون . وللدولة من السلطة مايمكنها من فرض هذه القوانين على جميع من يعيشون داخل حدودها - ذلك هو كنه الدولة وجوهرها، إذ إن كل المنظمات الأخرى ذات طابع اختيارى، ولا يمكنها أن تقيد حرية الفرد بقوانينها ، إلا إذا رغب فى أن يكون عضوا فيها» (٨٠) .

على هذا النحو يضع المفكر الإنجليزى لاسكى الأساس الأول - من أسس ثلاثة - لتفسير ظاهرة الالتزام السياسى مركزا على أمرين : الأول الأساس القانونى لهذا الالتزام، الثانى هو سيادة الدولة وتفردها على كل ماعداها من المنظمات الأخرى ، لأن الدولة تتميز بتملكها واستخدامها لأدوات القمع والإكراه . وعلى ذلك فالمواطن - بحكم هذه المواطنة - ملزم من الناحية القانونية بالخضوع لأحكام وأوامر ونواهى الدولة التى ينتمى إليها . والتزامات المواطن المرتكزة على تلك الأحكام أكثر من إلتزاماته نحو أية منظمة أخرى كالأسرة أو النادى أو النقابة ، ومن ثم يخلص لاسكى إلى القول بأن الدولة هى الذروة التى تتوج البنيان الاجتماعى الحديث ، وتكمن طبيعتها التى تنفرد بها فى سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاجتماعية الأخرى (٨١).

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو هل الدولة - التى يلتزم المواطن بالامتثال لقوانينها - وسيلة أم غاية ؟ عند لاسكى - وهو فى هذا على صواب - تعتبر الدولة مجرد أداة أو وسيلة تعمل لتحقيق هدف محدد ألا وهو تنظيم سلوك المواطنين بعضهم بعضا وكذلك علاقتهم بحكامهم ، وإن من يتأمل طبيعة الدولة

---

(٨٠) اعتمد الباحث بصفة كلية على الفصلين الأول والثانى من مؤلف لاسكى :

Harold J. Laski, Introduction to Politics (London: Unwin Books,1961,1974),pp.9-46.

والاقتباس الوارد أعلاه يقع فى ص ٩.

(٨١) Ibid.

المعاصرة سيخلص إلى أنها آلية لفرض المبادىء السلوكية التى ينبغى على الأفراد أن ينظموا حياتهم على أساسها . ففى الدولة يكمن حق إصدار الأوامر ولها السيادة المطلقة فى أن تستخدم الإكراه لفرض طاعتها وهيبتها والالتزام بقوانينها ، وتستمد هذه الأوامر شرعيتها من ذاتها، فهى قانونية لا لأنها طيبة أو جيدة أو حكيمة أو عادلة ، بل لأنها أوامر الدولة ، وتلك الأوامر هى التعبير القانونى عن الطريقة التى يجب أن يتبعها ويسلكها المواطن، كما حددتها السلطة، التى هى وحدها القادرة على إتخاذ قرارات نهائية فى هذا الصدد .

وترتيبا على ماتقدم تكمن فى كل دولة من الدول إرادة تسمو بحكم هذا الأساس القانونى على كل ماعداها من إرادات أخرى ، وهى التى تتخذ القرارات النهائية وتسمى اصطلاحا «الارادة ذات السيادة» Sovereign Will ولها ثلاث خصائص (٨٢) : الأولى أنها لاتتلقى أوامر من أية إرادة أخرى، الثانية أنها لاتستطيع أن تتنازل عن سلطانها. الثالثة أن كل ما تقرره ملزم لجميع مواطنيها ، وينتقل لاسكى إلى الأساس الثانى للالتزام السياسى بقوله إن مايبرر «سلطة» الدولة، فى مواجهة مواطنيها هو ضمانها تحقيق أقصى إشباع ممكن للحاجات الإنسانية بأقل تضحية ممكنة . ثم إن الكيفية التى تؤدى بها الدولة هذه الوظيفة، هى وحدها التى تعطيها حقا فى ولاء مواطنيها لها (٨٣). هنا يمكن لكاتب هذه السطور أن يقرر إن لاسكى انتقل بفلسفة الالتزام السياسى من الأساس القانونى إلى الأساس الثانى ألا وهو تحقيق الدولة لمصالح ورغبات مواطنيها ، وهو كما يبدو أساس نفعى مصلحى. وإذا كانت تلك الدولة قادرة على «إكراه» الفرد على الطاعة طبقا للأساس القانونى فإنها كذلك وبنفس القدر يجب أن تكون قادرة على «إقناعة» بأن مصلحته مرتبطة بالأوامر القانونية التى تصدرها . إذن تكتسب الدولة ولاء مواطنيها ليس بوصفها الدولة ولكن بما تسعى إلى تحقيقه باعتبارها كذلك . أى أن المواطنين يدينون بالولاء لدولتهم شريطة أن يكون هدفها هو تحقيق الغايات التى وضعوها نصب أعينهم . ومن ثم فإن ممارستها للسيادة إنما ترتكز وتنبنى على موافقتهم، ويجب عليها أن تشعرهم من خلال

(٨٢) Ibid.,p.10.

(٨٣) Ibid.,p.24.

قيامها بواجباتها المتعددة أن تحقيقها لصالحها فيه تحقيق لصالحهم كذلك وبنفس القدر والدرجة .

أى أن القواعد التى تضعها الدولة تتضمن التزامات عليها لصالح مواطنيها، لأن هدفها يحدد ماتستطيع القيام به، كما أن هذا الهدف إنما يتضمن حقوقا للمواطنين قبلها، وفكرة الحقوق هى الشرط الذى بدونه لايضمن المواطن تحقيق سعادته، إلا أن هذه الحقوق ليست ثابتة أو مطلقة بل على العكس هى نسبية أى تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وللمواطن الحق فى أن يتوقع من الدولة ليس فقط اعترافا بهذه الحقوق بل وبضمان استفادته منها، ومن ثم تفوز الدولة بولاء مواطنيها إن ثبت أن قوانينها ستحقق لهم حتما حياة أفضل .

أما الأساس الثالث للالتزام السياسى فهو أساس أخلاقى، وبخصوصه يقرر لاسكى أن المواطنين إنما يحكمون على الدولة ويقيمون سلوكها بمعايير أخلاقية ، فإذا استخدمت سلطتها بما يتطابق مع القيم الأخلاقية السائدة وتبنت من القوانين مايعكس تلك القيم وجب على المواطنين طاعتها والانصياع لها . أما إذا حدث خلاف ذلك تصير الدولة غير جديرة بالطاعة .

إذن لايؤمن لاسكى بأن الالتزام السياسى مطلق، بل على العكس يؤمن بمشروعية مقاومة سلطة الدولة فى حالة الضرورة القصوى فقط، وذلك إيمانا منه بما تنطوى عليه تلك المقاومة من أضرار. فمشروعية المقاومة هى «القوة المدخرة» فى المجتمع ، والتى يسعى بواسطتها الأفراد الذين تنكر مطالبهم إلى تغيير ميزان القوى فى المجتمع بطريقة مشروعة . ووضع لاسكى لهذه **المقاومة عدة ضوابط** أهمها مايلى :

١ – قبل أن ينحو المواطنون إلى مقاومة سلطة الدولة لابد أن يكون تحديها قد رسخ وتغلغل فى أعماقهم، وذلك نظرا لما تملكه الدولة من سلطة هائلة فى مواجهتهم.

٢ – عندما تستخدم الدولة سلطتها بما لا يتطابق مع القيم والمثل والمبادىء الأخلاقية ، أو إذا سنت قوانين جائرة أو تعسفية قمعية .

٣ – على المواطنين، أولا، أن يعترضوا على تلك القوانين الجائرة من خلال القنوات الدستورية والقانونية .

٣ – إذا لم يحقق الاعتراض الثمرة المرجوة فإن للمواطنين الحق فى اتخاذ خطوات أخرى لمقاومة السلطة وذلك بعصيان وتكسير تلك القوانين .

٥ – لايعصى المواطنون السلطة ولايقاومونها إذا كانوا مقتنعين أن الدولة لاتدخر وسعا ولاتألو جهدا فى القيام بواجباتها تحقيقا لمطالبهم .

٦ – لايقاوم المواطنون السلطة إلا إذا ارتكز اعتقادهم على أسس قوية تؤكد أن التغييرات التى يؤيدونها ويدافعون عنها يمكن تحقيقها فقط عن طريق الوسيلة التى يؤمنون بها . ومن هنا فإن مشروعية المقاومة ليست مجرد مسألة حيطة أو حذر ، بل إنها قضية حكمة سياسية سامية .

٧ – إن مشروعية عصيان السلطة ومقاومتها يجب أن تمارس على هامش السلوك السياسى للمواطن بحيث لايصير «نمطا حياتيا يوميا» أو على حد تعبير لاسكى «خبز كل يوم» بل هو «أشبه بالدواء» يلجأ إليه الإنسان عند الضرورة وبضوابط معينة ، فليس هناك مجتمع يمكنه أن يحقق أهدافه وغاياته إن أضحى التمرد عادة متأصلة فى مواطنيه .

وصفوة القول، إن للالتزام السياسى عند لاسكى أسسا ثلاثة الأول : قانونى ، الثانى : مصلحى نفعى ، الثالث والأخير : أخلاقى قيمى، ثم إن هذا الالتزام ليس مطلقا بل هو مقيد، إذ يقر هذا المفكر بمشروعية عصيان السلطة ولكن بشروط معينة .

ثانى عشر : غاندى (١٨٦٩ – ١٩٤٨)

«إن العصيان المدنى هو الحق الأصيل للمواطن ، ولا يجسر على التخلى عنه، إلا من تخلى عن رجولته . والفوضى لايمكن أن تحدث نتيجة للعصيان المدنى ، بينما قد يفضى العصيان الإجرامى إليها ، إن كل دولة تقمع العصيان الإجرامى

بالقوة ، لأنها تهلك إن لم تفعل . ولكن إخماد العصيان المدنى هو محاولة لسجن الضمير» (٨٤) .

على هذا النحو تبرز الإضافة الحقيقية التى جاء بها الزعيم الهندى المهاتما (٨٥) موهانداس ك. غاندى فى قضية الالتزام السياسى، إنها مبدأ **العصيان المدني** Civil Disobedience والأصل، عنده ، أن يطيع المواطن الدولة ويمتثل لقوانينها مادامت مستجيبة لمطالبه وملبية لاحتياجاته، فى هذه الحالة يطيع المواطن القوانين بحافز من إرادته الحرة، لا عن طريق القسر إطلاقا، أو خوفا من العقاب الذى تنص عليه القوانين لمن يخالفها . بمعنى آخر فإن الخضوع لقوانين الدولة هو الثمن الذى يدفعه المواطن لحريته الشخصية ، وعلى ذلك يصبح الخضوع لقانون جله أو كله غير عادل، مقايضة غير أخلاقية على الحرية . فالطاعة إذن واجبة بشروط وضوابط معينة .

أما إذا ارتكبت الحكومة ظلما فادحا ، فإن واجب المواطن فى تلك الحالة أن يسحب تأييده لها جزئيا أو كليا، إلى الحد الذى يكفى لردع الحاكم عن آثامه . ويبين غاندى أنه فى كل حالة من هذه الحالات ثمة عامل أو آخر من عوامل معاناة العذاب أو الاضطهاد الجسمانى أو العقلى ، وبدون احتمال هذا العذاب وذلك الاضطهاد ، لايمكن الحصول على الحرية. أى أنه عند الضرورة لا يكسر المواطن القوانين الجائرة فقط بل ويرحب بالعقاب ، وذلك يكسر من حدة هذه القوانين ويحرمها من إلحاق الضرر والمذلة بمن يخالفها .

والسؤال الحاسم ، فى هذا المضمار ، والذى تصدى غاندى للإجابة عليه هو : ماهى الوسيلة التى يكسر بها المواطنون تلك القوانين الجائرة ؟ عند هذا المفكر

---

(٨٤) فيما يختص بنظرية غاندى اعتمد الباحث بصفة كلية على : كريشنا كريبالانى، معد ، كل الناس اخوة : حياة المهاتما غاندى وآراؤه كما رواها ، مقدمة : سرفبالانى رادها كريشنان، ترجمة يونس شاهين (القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٦٩م) ويشار إليه فيما بعد بـ غاندى. والفقرة المذكورة أعلاه تقع فى ص ٢٤٢ .

(٨٥) مهاتما : كلمة هندية معناها الحرفى : الروح العظيم وهو لفظ يلقب به القديسون عادة ، وقد أطلق على غاندى . المرجع السابق، ص ٣١١ .

ثمة طريقان لتحقيق هذا الغرض يجمع بينهما رباط واحد هو محور وجوهر فلسفته كلها ، ألا وهو «عدم العنف» Non - Violence الوسيلة الأولى هى العصيان المدنى المنبثق من مبدأ الساتيا جراها Satyagraha وهى كلمة هندية معناها الحرفى «التمسك بالحق» وهو الأسم الذى أطلقه غاندى على طريقته فى المقاومة السلمية Peaceful Resistance المنزهة عن العنف على نحو ما كان يمارسها ، وعلى نحو ما كانت تمارس تحت إرشاده» (٨٦) . والعصيان المدنى الكامل هو تمرد مجرد من عامل العنف . والعصاة المدنيون الحقيقيون هم من يتجاهلون سلطة الدولة بكل بساطة ، ويصبحون بذلك من الخوارج على القانون. معلنين عدم اعترافهم ومخالفتهم لكل قانون غير أخلاقى تصدره الدولة بيد أن هذا الخروج يجب أن يكون خاليا تماما من استعمال العنف حتى لو استخدمته الدولة ضد المواطن ، بل يذهب غاندى أبعد من هذا عندما يقرر أن على المواطن فى هذه الحالة أن يرحب بالسجن . وغيره من وسائل استخدام الإكراه والقمع ضده .

ويشبه غاندى العصاة المدنيين بالجيش ، ويطلق عليهم «جيش العصاة المدنيين» (٨٧) ، ويجب على هذا الجيش أن يكون بعيدا عن الانفعال العاطفى لأنه مبرأ من روح الانتقام أو الثأر ، ولذلك فهو لايحتاج إلا إلى أقل عدد من الجنود ، ويفلسف هذا الأمر فى عبارة موجزة بليغة بقوله : «والحقيقة أن عاصيا مدنيا واحدا ممن بلغوا حد الكمال ، يكفى لكسب معركة الحق ضد الباطل» (٨٨). ويقول كذلك : «لو صمد معتنق واحد للساتياجراها حتى النهاية، فإن نصره مؤكد لاشك فيه» (٨٩) .

وربما يتبادر إلى أذهان البعض أن العصيان المدنى يعنى الفوضى وغياب النظام . والحقيقة عند هذا المفكر على خلاف ذلك ، إذ يقرر أن للنظام دورا فى حركة عدم العنف . ولكن النظام فى حد ذاته لايكفى ، ففى جيش الساتياجراها

---

(٨٦) المرجع السابق ، ص ٣١٢ .
(٨٧) غاندى ، ص ٢٥٩.
(٨٨) غاندى ، ص ٢٥٩.
(٨٩) غاندى ، ص ٢٦٠.

يكون كل فرد جنديا وخادما ، ولكن عند حدوث أى أزمة أو طارىء يجب على جندى الساتياجراها أن يصبح قائد نفسه (٩٠) . إن النظام وحده لايخلق القيادة ، لأن هذه الأخيرة ترتكز على الإيمان والنظر الثاقب .

وعلى ضوء تجربته الشخصية وتجربة وطنه ، يستخلص غاندى أطوارا خمسة تمر بها ، عادة ، هذه الحركة السلمية غير العنيفة للمقاومة . وهى :(٩١)

١ – التجاهل

٢ – السخرية

٣ – الشتم والسب

٤ – القمع

٥ – الاحترام

أما الوسيلة الثانية فهى ما أطلق عليه غاندى «عدم التعاون» المبرأ من العنف . وعدم التعاون على هذه الصفة . يصبح فى بعض الأحيان واجبا كالتعاون ، فليس الإنسان مكلفا بالتعاون على إهلاك نفسه أو عبوديته . ثم يبين أن التعاون يتصل مباشرة بما يسميه «قانون تحمل العذاب» إذ يقرر أن على المواطنين أن يتحملوا طائعين مختارين الخسائر أو المضايقات التى تنجم عن عدم تعاونهم أو تأييدهم لحكومة تحكمهم رغما عن إرادتهم . وقد يخطىء المواطنون فى المدى القصير ويعانون شيئا من العذاب الذى كان فى مقدرتهم أن يتجنبوه، لكن ذلك عنده ، أفضل بكثير من الإذعان لحكومة طغيانية . من جهة أخرى يجب ألا ينتظر الشعب حتى ترد المظالم ، وحتى تنجلى الغشاوة عن عين الظالم فيرى عاقبة ظلمه، بل يجب على المواطنين عدم الاشتراك معه فى جرمه بسبب الخوف مما قد يتعرضون له من الأذى ، ويخلص غاندى إلى القول إن واجب المواطنين هو مقاومة الظلم بالكف عن التعاون مع الظالم بطريق مباشر أو غير مباشر. ثم يقول

---

(٩٠) لمزيد من التفاصيل عن الساتياجراها ، نحيل إلى :

Simone Panter - Brick, Gandhi against Machiavellism (New York : Asia Publishing House,1966), pp.20-27; pp. 221-233.

(٩١) للتفاصيل ، انظر : غاندى، ص ٢٦٠.

لابد من إعطاء القدرة للجميع ، رجالا ونساء، على مقاومة السلطة حين يساء استعمالها ، بشرط أن تأتى هذه المقاومة بغير عنف . (٩٢)

ويتصل بحديث غاندى عن كل من العصيان المدنى من جهة، وعدم التعاون من جهة أخرى حديثه عن قضايا ثلاث أساسية : الأولى مفهومه لكل من الدولة والسلطة والحكومة : بالنسبة للدولة يرى غاندى أنها تمثل العنف بشكل منظم ومركز، وإن للفرد روحا، ولكن بما أن الدولة آلة لا روح لها ، فلا يمكن فصلها عن العنف الذى تدين له بوجودها . أما السلطة السياسية فليست غاية فى حد ذاتها بل هى وسيلة تمكن المواطنين من تنمية قدراتهم ومواهبهم وتحسين أحوالهم فى كل ناحية من مناحى الحياة . والسلطة هى الشعب أصلا ، وهو الذى يضعها أمانة لوقت معين فى أيدى من يختارهم ممثلين له نوابا عنه ومتحدثين باسمه. والعصيان المدنى هو «مستودع السلطة» (٩٣). أما الحكومة التى يرومها هذا المفكر ، وهو هنا نحا منحى يوتوبيا /مثاليا/ خياليا ، فتتسم بسمتين : فمن جهة أولى أنها يجب أن تزاول الحكم فى أضيق الحدود ، ثم من جهة أخرى يجب أن لا تكون مؤسسة على الإكراه حتى بالنسبة للأقليات (٩٤). وإذا كانت الدولة تمثل العنف والإكراه، فإن غاندى يعتقد أن كل وسائل ذلك الإكراه على يد الشرطة والجيش لايمكنها أن تخضع إرادة صلبة لشعب مستعد لتحمل أكبر قسط من العذاب فى سبيل استرداد حقوقه . ثم يقرر أن أكبر الحكومات طغيانا لا تستطيع البقاء دون موافقة المحكومين ، وهى موافقة كثيرا ما يحققها الطاغية بالعنف ، ولكن فى اللحظة التى يتخلص فيها المحكوم من خشيته الحاكم الظالم المستبد الجائر تزول قوة ذلك الطاغية ، وعند غاندى كل مواطن مسئول عن عمل حكومته ، ومن الصواب أن يساندها طالما كانت أعمالها طيبة خيرة ومحتملة، أما إذا كان سلوك الدولة ضارا بالمواطن فإن الواجب يقتضيه أن يسحب تأييده لها . ثم يخلص إلى مايمكن أن نطلق عليه «قاعدة عامة» ألا وهى أن للأفراد الحق ، بل عليهم واجبا ، أن يقفوا فى وجه كل ظلم غير محتمل . وهذا المبدأ – مبدأ مقاومة

---

(٩٢) غاندى ، ص ٢٥٦ ، ٢٤٦على التوالى .

(٩٣) غاندى ، ص ٢٤٦ .

(٩٤) غاندى، ص ٢٤٥ ، ٢٤٧ .

الطغيان – مبدأ مقرر منذ أقدم العصور والحضارات ، وواحد من أهم مباحث النظرية السياسية الغربية .

الثانية ، هى ربطه الدقيق والمحكم والموضوعى بين الحقوق والواجبات (٩٥). ويركز، كل التركيز ، على أن الواجب هو المنبع الحقيقى للحقوق ، ولو أدى جميع المواطنين واجباتهم ، لما كانت حقوقهم بعيدة عن متناول أيديهم ، أما إن أهملوا أداء واجباتهم ، جريا وراء الحقوق لأفلتت هذه من أيديهم كالسراب ، كلما جروا وراءها ابتعدت عنهم .

الثالثة والأخيرة ، فهمه للديمقراطية التى جوهرها أن أضعف المواطنين يجب أن تتاح له نفس الفرصة التى لأقواهم ، وذلك لايمكن تحقيقه إلا عن طريق عدم العنف ، ولذلك يؤكد ، غير ذات مرة ، على أن الديمقراطية الحقيقية لايمكن أن تنبثق إلا من أساس سلمى ، والشخص الذى يوصف بأنه ديمقراطى يجب أن يتحلى بشمائل معينة منها أن ينكر ذاته إنكارا تاما، كما أن عليه ألا يفكر أو يحلم فى حدود أبعاد نفسه أو الحزب الذى ينتمى إليه ، ولكن فى إطار الديمقراطية وحدها ، ففى هذه الحالة فقط يملك حق العصيان المدنى . يضاف إلى هذا أن الديمقراطى الحقيقى هو الذى يدافع عن حريته بالوسائل السلمية وهو بذلك يدافع عن حرية وطنه ، ثم فى آخر المطاف عن حرية الجنس البشرى بأكمله (٩٦). من جهة أخرى لايفقد المواطن حريته إلا بسبب ضعفه وإذا كانت الحرية تعنى ، فى جانب منها ، الاختلاف فى الرأى والإصغاء إلى الرأى الآخر فإن هذا الاختلاف لايجوز أن يعنى العداوة مطلقا . ثم يلقى غاندى الضوء على نقطة مهمة هى أن الديمقراطية والعنف أمران لايتفقان مبينا أن عبرة التاريخ البشرى تشير إلى أن نجاح العنف كان قصير الأمد ، بل لقد أفضى إلى عنف أشد . وفى كلمة واحدة يصف غاندى العنف بأنه «انتحار». (٩٧) وهذا العنف مشجوب على الساحة الخارجية ، ومن ثم ينادى بالتخلى الكامل عن العنف فى الشئون الدولية.

---

(٩٥) غاندى ، ص ٢٤٤.
(٩٦) غاندى ، ص ٢٥٥ .
(٩٧) غاندى ، ص ٢٦٠ .

خـــــاتمة

بعد هذا التحليل يخلص الباحث إلى مايلى :

أولا : تعددت النظريات التى تفسر ظاهرة الالتزام السياسى من دينية إلى قانونية ، إلى تعاقدية، إلى نفسية – سيكولوجية، إلى سلطة قمعية ، إلى تمجيد الدولة وعبادتها ، إلى أسس أخلاقية ، نفعية ، ثم إلى وظيفية . وعلى الرغم من أن أحدا لايستطيع أن يقلل من أهمية أى من هذه النظريات أو تلك التفاسير إذ لكل منها قيمة علمية أكاديمية فضلا عن العملية حيث سادت على الأقل فى لحظة زمنية بذاتها وازدهرت فى عصر بعينه ، إلا أن كاتب هذه السطور يميل إلى الاعتقاد بأن الالتزام السياسى المعاصر يجد تفسيره الواقعى فى «الأساس الوظيفى» Functional وعلى هدى هذا الأساس يمكن فهم وتبرير سلطة الدولة فى ضوء ما تسعى إلى تحقيقه . كما ينبغى أن يكون القانون السائد فيها ممكن التبرير فى صورة المطالب التى تسعى إلى إشباعها . وكما هو معلوم فإن الدولة تشرف على مجموعة هائلة من المصالح الشخصية والجماعية ، المتنافسة والمتعاونة ، ومن الجلى أن مطالبتها بولاء المواطنين لها يجب أن ترتكز على قدرتها على جعل الاستجابة للمطالب الاجتماعية قاعدة عامة تنتهجها .

ويمكن تشبيه الالتزام السياسى ، فى هذا المعنى ، بعملية «مقايضة» لها طرفان وكل منهما «يعرض» شيئا وليكن «سلعة» مقابل حصوله على شىء آخر أو سلعة أخرى: فالمواطن يقدم للدولة الدعم والنصرة من خلال الالتزام والامتثال والطاعة والولاء «مقابل» أن تقوم بتحقيق وظائف معينة له من بين أهمها: الحماية، الرفاهية الاقتصادية، إن الذى جرى هنا إن هو إلا مقايضة الالتزام بمكاسب، ويستمر هذا الالتزام قائما منتجا لكل آثاره طالما استمرت الدولة فى أداء وظيفتها وتحقيق المعقول من حاجات وتطلعات مواطنيها، وفى عملية المقايضة السياسية هذه ليس هناك غالب ولا مغلوب، بل يحقق كل من الطرفين مكاسب معينة .

ثانيا : إن من بين واجبات المواطن أن يطيع الدولة ويمتثل لقوانينها ، ويحترم السلطة الحاكمة مادامت شرعية ودستورية ، وذلك كله شريطة أن تكون تلك القوانين مبنية على العدالة والكفاءة الأخلاقية والصلاحية القيمية .

ثالثا : أن الالتزام السياسى يكون للدولة وللوطن أساسا وليس لفرد أيا من كان أو لمنظمة أخرى داخل الدولة أو خارجها . وهذا الالتزام ذو شقين : شق منه هو الطاعة، وهى مشروطة ونسبية وغير مطلقة . وهذا الشرط هو أن تقوم الدولة – كما سبق البيان – بأداء وظائفها لتضمن ولاء مواطنيها لها . الشق الثانى هو عدم الطاعة ، الذى يتدرج إلى أن يصل فى بعض الحالات إلى الثورة التى يجب أن تتم – عند الاقتضاء – طبقا لضوابط معينة ، ولاتصير إلا استئصالا «لمرض سياسى» استشرى واستفحل . وهذا الموقف من الدولة إن هو إلا ترجمة عملية للولاء لها، لأن المواطن لايثور على الدولة فى حد ذاتها بل يثور ضد حاكم أو حكام انحرفوا بها عن هدفها الرئيسى ألا وهو خدمة المواطن ورفاهيته، ونحوا نحو تحقيق أهداف الحكام على حساب مصالح المحكومين . فى هذه الحالة تصير الثورة جزءا أصيلا ثابتا راسخا من الولاء والالتزام لأن الذى يثور إنما يصحح مسار الحاكم لضمان ازدهار الدولة واستمرارها .

عملية التصحيح، إذن ليست مناقضة للالتزام السياسى ، بل على العكس هى ترجمة صادقة له ، لأن جوهر الالتزام ليس «طاعة عمياء» مطلقة بل هو «طاعة مبصرة». وعلينا أن نفرق بين نوعين من المواطنين : الأول مواطن يطيع السلطة ولايعبدها ، يحترمها ولايخاف منها، ينصاع لها ولا يخشاها، يتمرد عليها عند اللزوم ، الآخر مواطن يمتثل للسلطة بصورة مطلقة أصابت أم أخطأت .

رابعا : يشترط أن تجىء مقاومة المواطن للسلطة بصورة متدرجة تنطلق من قاعدة دستورية، وتستخدم كل الأدوات السلمية بداية، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر : وسائل الإعلام ، الرأى العام ، التنظيمات السياسية وجماعات الضغط والمصالح ، المعارضة السياسية ، المجالس النيابية ، الانتخابات ، المظاهرات ، الإضرابات ، وغيرها من صور المشاركة السياسية ، فهذه كلها آليات لتصحيح مسار النخبة الحاكمة . وفى دول الديمقراطيات الغربية والأقطار

التى تسير على نمطها تؤتى هذه الآليات ثمارها باستمرار لأن هذه الأنظمة ترتكز على واحد من أهم مبادىء الديمقراطية هو «التداول السلمى للسلطة». أما العديد من بلاد العالم النامى حيث قد لاتفلح الوسائل السلمية المذكورة فلن يبقى أمام المواطنين إلا وسيلة أخيرة هى الثورة لاستبدال حاكم مستبد طاغ بآخر من المفترض أن يكون خلاف ذلك ، وأن يستفيد من أخطاء سابقيه ويأخذ من تجربتهم الدروس والعبر والعظات .

والحقيقة، إن مبدأ مقاومة الطغيان ، كما سبقت الإشارة ، مبدأ أصيل وثابت فى فقه النظرية السياسية ، بل يعتبر واحدا من أهم محركات التاريخ الإنسانى ، وعلى هديه يمكن تفسير العديد من الثورات والحركات الإصلاحية فى العالم أجمع، فما من ثورة إلا جاءت مقاومة لظلم ومحوا لاستبداد وإصلاحا لفساد ، هذا على الرغم من أن الثورة قد تنحرف عن المسار الذى رسمته لنفسها وتخون مبادئها وما طرحته من مثاليات ، إلا أن هذه قضية أخرى .

خامسا : ينبغى على الدولة أن تحس بإحساس وتطلعات وآمال وطموحات مواطنيها ، وبالذات فى العصر الحالى الذى سمته الرئيسية هى «زيادة التطلعات» Rising of Expectations وفى نفس الوقت يجب على المواطنين ، بدورهم، أن يتيحوا للدولة فرصة مناسبة لوضع سياساتها وبرامجها موضع التنفيذ العملى . أما إذا كان سلوك الحكومة غير عادل أو جائرا، وبعد عن أهداف المجتمع الأساسية فإنه يصير واجبا ولزاما على المواطنين أن يعترضوا على ذلك من خلال القنوات الدستورية ، كما سبق القول ، وإذا اتفقنا على أن الديمقراطية تتيح فرصا وسبلا مناسبة للإصلاح ، ففى هذه الحالة ستكون الحاجة إلى العصيان والمقاومة أقل قيمة عنها فى حالة النظم التى لاتستجيب فيها الحكومات لرغبات وإرادات المواطنين .

سادسا : لعله ليس من الخطأ القول إنه ستكون «جريمة سياسية وأخلاقية» أن يستمر المواطنون فى الامتثال للدولة مع وجود أسباب قوية تدفعهم لعدم الطاعة . وفى هذا الصدد فإن الاضطهاد والاستغلال إنما يوجدان لأسباب عدة من بينها تعاون المضطهدين مع مضطهديهم ومستغليهم ، وربما ارتكز هذا

التعاون على الخوف أو الجهل أو حتى الجشع ، وعلى ذلك لاينفصل الالتزام السياسى عن اليقظة الدائمة والوعى السياسى اللذين يعتبران من أهم ضمانات تحقيق الحرية السياسية كما هو معلوم ، وأكثر الدول استبدادية تحاول أن تجد سندا شرعيا لوجودها فى «رضاء» وقبول المحكومين لحكامهم، إلا أن هذا الرضاء فى تلك الحالة إنما يرتكز فقط على السلطة القمعية التى تستخدمها تلك الدولة فى مواجهة مواطنيها ، ومن ثم نصير أمام حالة «إلزام» لا «التزام»، وفارق جوهرى بين الحالتين كما سبقت الإشارة ، وعلى ذلك يمكن القول إن الخطورة وبالذات فى العالم النامى ، لا تكمن فى العصيان أو التمرد بل على العكس تكمن فى إذعان المواطنين وطاعتهم لقوانين جائرة تفرضها حكومات طاغية ، وربما يقومون بذلك فى ظل صورة أو أخرى من صور الإكراه Oppression : سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية/ سيكولوجية .

سابعا : وفى التحليل النهائى ، وتلخيصا لكل ماسبق ، من الأهمية بمكان فى رأى كاتب هذه السطور التركيز على أمور جوهرية أربعة : الأول أن الناموس الطبيعى ، والأصل والأساس هو أن يطيع المواطن الدولة . وهذا من أهم واجباته والتزاماته بحكم إنتمائه إليها ، أما عدم الطاعة فهو الاستثناء ، الثانى ، يجب أن تعطى للحكومة فرصة مناسبة لتصحيح أخطائها . الثالث ، أن الوسائل التى يستخدمها المواطنون لتقويم حكامهم ينبغى أن تكون سلمية ، حتى وإن اقتضى الأمر استبدال حكومة بأخرى . الرابع والأخير ، أن اللجوء إلى التمرد أو الثورة يجب أن يكون الملاذ الأخير عندما تخفق الآليات السلمية فى تحقيق طموحات وأمانى الجماهير . ومن ثم يتفق هذا البحث مع الرأى القائل بأن الشعوب لاتثور لمجرد أخطاء طفيفة فى سياسة وإدارة الشئون العامة ، كما أن عدم الطاعة فى حد ذاتها لاينبغى أن يكون «غذاء» كل يوم بل هو «دواء» نلجأ إليه عند اللزوم مضطرين وربما كارهين .

* * *