

## مشكلة السلطة في المجتمع العربي (عند ناصيف نصار)

أ/الوردي حيدوسي

جامعة بسكرة

### ملخص:

لم يسقط الفكر الفلسفي من اهتماماته مشكلة السلطة وطبيعتها وحدودها، فقد كانت هذه المشكلة محل اهتمام الفكر القديم والحديث والمعاصر، مروراً بمشكلة علاقة السلطة الدينية بسلطة المعرفة في العصور الوسطى، وامتد هذا الاهتمام ليشمل الفكر العربي المعاصر، خصوصاً مع تحول سلطة الدولة في هذه المجتمعات إلى سلطة حاكم تستمد مشروعيتها من القوة والقهر بدلاً من استمدادها من رحم الإرادة الشعبية، أضف إلى ذلك انحسار دور المتقف العربي، بل ووقوفه أحياناً موقفاً محايداً، إن لم يكن داعماً لسلطة سياسية قاهرة لإرادة شعوبها، هذه الوضعية التي تكاد تنفرد بها الأنظمة العربية عن غيرها من الأنظمة الديمقراطية، دفعت المفكر اللبناني "ناصر نصار" إلى إعادة طرح مشكلة متجددة في الفكر العربي المعاصر، هي مشكلة السلطة وضرورة إعادة النظر في مفهوميها وأنواعها، وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى، أملاً في إحداث تغيير طالما كان مطلباً ملحاً لدى الشعوب العربية، طلباً لتقدر ممكن من الحرية والكرامة.

### Résumé :

Ne pas laisser tomber la pensée philosophique de son attention sur le problème du pouvoir et de sa nature, et ses frontières, ce fut le problème de l'intérêt pensé l'ancien et le moderne, à travers le problème de la relation de l'autorité religieuse du pouvoir de la connaissance au moyen - Age, et étende cet intérêt à incluse la pensée arabe contemporaine. Cette situation invité intellectuelle libanaise « Nassif Nassar » de recarder le problème du matériel dans la pensée arabe contemporaine, est le problème de la puissance et la nécessité de reconsidérer les types de concepts et des relation à d'autre autorités, dans l'espoir de changement a longtemps été une demande pressante des peuples arabes, une demande pour autant que possible la liberté et la dignité.

## المقدمة:

لقد سعى الفكر الإنساني قديما وحديثا، إلى وضع آليات تحدد بدقة مفهوم السلطة السياسية وحدودها، وهذا ما يعني حضورها القوي في حياة الإنسان، هذا الحضور الذي تجسده جملة من المفارقات، فهي كما لو تبدو تعبير ضروري عن حاجة طبيعية في الإنسان، من حيث أنه الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات، الذي بإمكانه تحديد حقوقه وواجباته، في إطار جماعة سياسية ينتمي إليها<sup>1</sup>، نازعا بذلك إلى ما هو أفضل، وقد عبر بعض الفلاسفة على ضرورة السلطة السياسية، بوصفها مطلبا متأصلا لدى الإنسان، ولا يمكن لأي كان أن يعيش منفردا عن الجماعة إلا إذا كان أرقى منها كأن يكون إليها، أو أدنى منها كأن يكون بهيمة، حتى قيل: "فالطبع إذن يدفع الناس بغرائزهم إلى الإجتماع السياسي"<sup>2</sup>، وهدف هذا الإجتماع هو تحقيق الخير المشترك للجميع: "و إن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الإجتماعات، ذلك الذي يشمل الأطر كلها، وهذا الذي يسمى بالضبط الدولة أو الإجتماع السياسي"<sup>3</sup>، كما تبدو السلطة كقيمة وكمثل أعلى، تعبر عن مدى تفوق الإنسان، ومدى قدرته على تنظيم حياته، وإصدار الأمر والإلتزام به، بالتراضي بين الطرفين: الأمر والمأمور، فالمدينة هي أولى مراتب الكمالات<sup>4</sup>، ومن جهة ثالثة، تظهر السلطة في صورة قوة أمره قاهرة، هادفة إلى كبح جماح الإنسان وصدّه عن الإعتداء على بني جنسه، فهو في الغالب، يمثل الشر الذي يجسد قانون الغاب، وهذا ما دفع ميكيافيلي إلى القول: "الواجب يدعو عند تأليف الدول، والتشريع لها، إلى إعتبار الناس جمعا من الأشرار، وإلى أنهم ينفسون دائما عما في ضمائرهم من الشر، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه"<sup>5</sup>.

كل هذه المفارقات تجعل من بحث السلطة أمرا ضروريا وملحا، خصوصا إذا علمنا أنها حاضرة دوما في أعمال الفلاسفة والمفكرين على اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم، وكما قال أحد الفلاسفة عن مدى ضرورتها: "إن الفلسفة اليوم كلها سياسية، إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الضروري للسياسة"<sup>6</sup>، فهي التفاعل المستمر بين المفكر والسياسي في سبيل مجتمع أفضل، ويزداد الإلحاح اليوم أكثر من أي وقت مضى، خصوصا في العالم العربي، الذي يتميز بأنظمة سياسية، تكاد تكون فريدة من حيث تراكم السلطة، ونمو نظم العنف والاستبداد: "إذ لم تشهد الإنسانية في أي حقبة من تاريخها تراكما للسلطة، ونمو لنظم العنف والاستبداد السياسي، كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي مطلع القرن العشرين بالذات"<sup>7</sup>، فما هو مفهوم السلطة عند ناصيف نصار؟ وكيف هو حال السلطة السياسية في العالم

العربي؟ هل تمثل إرادة الشعوب أم إرادة الحكام؟ وما مصادرها؟ وإلى أي مدى أدركت ضرورة التمايز بينها وبين غيرها من السلطات؟  
**أولاً: مفهوم السلطة:** يقر "ناصيف" أن التفكير في السلطة يحتل موقعا هاما، وذلك بالنظر إلى التناقض البادي في توظيف السلطة، والتي يطغى عليها نظام التعسف والتسلط من جهة، ومن جهة أخرى نظرا لتماهي سلطة الحاكم مع سلطة الدولة، ما يفضي إلى أنظمة غير ديمقراطية في المجتمعات العربية خصوصا، لذا وجب التحديد الدقيق لماهية السلطة، التي ينبغي أن تكون شرعية بالفعل: "فإذا كانت السلطة سلطة، كانت بالفعل نفسه شرعية، وانتقي إمكان وصفها بغير الشرعية، وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة"<sup>8</sup>.

يبدو من خلال هذا النص، أن السلطة تعد بعدا كيانيا من أبعاد الطبيعة الإنسانية، فهي كالعلم، والفن، والاقتصاد، وملازمة للإنسان على الدوام، وينبغي ألا تتماهى سلطة الحاكم مع سلطة الدولة، حتى لا تتحول إلى سلطة غير شرعية، فتنتفي عنها بذلك صفة السلطة من الأساس.

و في معرض حديثه عن النظرية الليبرالية، وضرورة إعادة بنائها وفق متطلبات الواقع الاجتماعي العربي، انتقد النظرية الماركسية التي تتجاهل الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به الدولة<sup>9</sup>، ما يؤدي إلى رهن السلطة وجعلها أداة في يد طبقة معينة، الأمر الذي يقود في نهاية المطاف إلى إلغاء السياسة، كما انتقد النظرة الخلدونية إلى السياسة، التي تقر أن قوة العصبية القبلية الغالبة على سائر العصبيات، هي من تستأثر بالسلطة: "إن إطلاق منطق العدوان والمغالبة في الحياة الاجتماعية بهذا الشكل، يؤدي حتما إلى تحديد ماهية الحكم بالاستعباد والاستبداد، وإلى رجوع السلطة إلى سيطرة"<sup>10</sup>.

و في سعيه إلى الإسهام في بناء فلسفة جديدة قوامها الاستقلال، يكون للفلسفة دورا هاما في تحقيق هذا الهدف وهي في صراع تاريخي مع أشكال مختلفة من الفكر اللاعقلي: "لقد تعين على الفلسفة أن تواجه وتجابه عبر تاريخها الطويل، أنواعا من الفكر العقائدي، في العصور القديمة كانت علاقتها الجدلية مع الفكر الأسطوري بأشكاله المختلفة، وفي العصور الوسطى كانت معاناتها الجدلية مع الفكر الديني (...)"، وفي هذا العصر يبدو أن المعركة الرئيسية هي مع الفكر الأيديولوجي<sup>11</sup>، أي أنها تؤدي رسالة مقدسة وهادفة في الوقت الذي تخوض فيه معركة ضد أطراف متعددة تشترك جميعها في رفض نور الفلسفة، لذلك فهو يرى أن: "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستلزم أمرا وأمورا، أمرا له الحق في

إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للأمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه<sup>12</sup>.

يتضح من خلال تفكيك عناصر التعريف أن السلطة:

- حق في الأمر، وهذا الحق محدود من جهتين: "الأولى هي مصدره، والثانية هي ميدانه ونطاقه أو مداه"<sup>13</sup>، فالسلطة من حيث مصدرها، ظاهرة متأصلة في العلاقات البينية بين الأفراد، أما من حيث مدى الحق في ممارسة السلطة ونطاقه، فيحدده "ناصيف" بالاعتراف المتبادل بين طرفين: هما الأمر والمأمور، بما تقوم عليه من حق وواجب بين طرفيها: "إذا كان الاعتراف تاما ومتبادلا، استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة، لكن إذا تطرق الخلل إليه، من جهة الأمر، أو من جهة المأمور، أو من جهة الأمر نفسه، فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن، وقد تنتهي إلى انهيار"<sup>14</sup>.

- تستلزم التمييز بينها وبين السلطان، ذلك أن مقولة السلطان لا تركز على الحق في الأمر، بقدر ما تبني على عنصر النفوذ، وممارسة السلطة على طريقة الأمر الواقع، من نون التزام معين، بحيث يمارس المتسلطن نفوذه بلغة الأم المبنية على التأثير الفعلي، لا بلغة الأمر والطاعة المبنية على الحق والواجب.

- تستلزم التمييز بين السلطة والسيطرة، فإذا كانت الأولى ممارسة للحق المشروع في إصدار الأمر، فإن الثانية هي الإخضاع المفروض بالقوة، وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى، إنها علاقة أمر وطاعة، بين طرفين متغالبيين، وينبغي عدم تحول السلطة إلى سيطرة، لأنها متناقضتين من حيث المنشأ والهدف، إذ لا ينبغي أن تتحدد علاقة السلطة بالإرغام والإكراه بل بالرضا والإقناع، كما أن الغاية في السيطرة ليست عامة، بقدر ما هي خدمة مصالح الأمر وصيانتها وتحسينها.

يرفض بذلك "ناصيف" تماهي السلطة مع السيطرة أو التسلط، بل لكل منهما مفهومها الخاص، وأن أهم ما يميز السلطة، تأصلها في العلاقات البينية، وخدمتها للصالح العام، وقيامها على التراضي في إصدار الأمر، والإلتزام بتنفيذه، ولعله بذلك يقترب من تصور برتراند راسل في تعريفه للسلطة حين قال: "تعشق السلطان في معناه الشامل، هو الرغبة في التمكن من إحداث التأثيرات المقصودة، على العالم الخارجي سواء أكان هذا العالم إنساني أو غير إنساني، وهذه الرغبة جزء حيوي من الطبيعة البشرية"<sup>15</sup>، ويضيف "ناصيف" إلى ما أقره راسل، من أن ممارسة السلطة جزء حيوي من الطبيعة البشرية، عنصران أساسيان هما: الحرية والمسؤولية، حتى تبقى السلطة في إطارها الطبيعي المشروع، فالقدرة التأثيرية التي تسند إلى الحاكم لا تكون مشروعة، إلا إذا اقترنت بالحق، وبالتالي تقترن بالمسؤولية، مقال

الطاعة الواجبة من المحكوم: "و لذلك نجد أن القدرة التأثيرية بين الناس، يمكن أن تتخذ شكل السيطرة، عندما تكون إكراها على الإنقياد بالقوة الجبرية، ويمكن أن تتخذ شكل السلطة، عندما تكون تراضيا على الأمر والطاعة، بين إرادات حرة"<sup>16</sup>.

نصل إذن، إلى أن انحراف للسلطة السياسية عن مسارها الصحيح، يعود بشكل أساسي إلى تهميش الفلسفة وعدم الاهتمام بنورها: "فلا بد إذن للحكم السياسي من التعاون مع أصحاب المعارف الصحيحة، كما لا بد له من رعاية خاصة لعملية تكوين المعرفة واستخدامها"<sup>17</sup>، وتكون السلطة في مقابل ذلك تعبير عن الطبيعة البشرية، ومؤسسة على الحق في الأمر والامتثال له، ذلك أن الاجتماع ضروري للإنسان من حيث أنه مدني بالطبع، وأن وجود البشر لا يستقيم إلا باجتماعهم وتعاونهم.

**ثانيا: مصادر السلطة وأنواعها:** بعد عرضه لمفهوم السلطة بوصفها حقا في الأمر مقيدا وليس مطلقا، وبوصفها حق في الأمر تستلزم أمرا وأمورا، وتفترض التمييز بينها وبين السيطرة من جهة، وبينها وبين التسلط من جهة أخرى، يعرض "ناصيف" لمصادر السلطة وأنواعها وخدماتها، ليبنى نظرة فلسفية جديدة حول السلطة وأنواعها وخدماتها، ليبنى نظرة فلسفية جديدة حول السلطة، نظرة مبنية على نقد بعض التصورات الفلسفية السابقة التي تميز بين الحاكم والمحكوم في الطبيعة أحيانا، وتجعل من التعاقد مصدرا أوليا لنشوء السلطة في أحيان أخرى، وفي سياق حديثه عن السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى يشدد على ضرورة الفصل بين هذه السلطة وغيرها من السلطات الأخرى، خصوصا السلطة الدينية: "فليس للسلطة السياسية دور خاص في وضع المبادئ الأخلاقية وإنما عليها التقيد بها، كغيرها من النشاطات الإنسانية"<sup>18</sup>.

و هذا ما يمكن الحاكم الذي يختاره الشعب بالتفويض، لا بالتعاقد أو الاختيار الإلهي، من أن يؤدي وظيفته في سياسة شعبه على الوجه الأحسن، فما هي أنواع السلطات وما مصادرها؟ وما الخدمات التي يجب أن تسهر على تقديمها؟.

### 1- مصادر السلطة: إذا كانت السلطة التي عناها "ناصيف"، حين انتقد

التسلط والتسلطن، هي السلطة التي تقوم على مبادئ الديمقراطية، فهذا يعني أن الديمقراطية ليست مجرد نظام حكم سياسي فحسب، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإنما يعتبرها نظام حياة اجتماعية، وعلمية وثقافية وتربوية، رافضا بذلك فكرة روسو الذي جعل من الإرادة عقدا، انطلاقا من قرارات فردية مستقل، موافقا إلى حد ما نظرة هيجل، الذي جعل السلطة تعبيرا مباشرا عن فكرة كلية وعن نموها المتأصل فيها، بوصفها

تعبيرا ضروريا عن سيادة ضرورية وعقلية، تستخرج من مبدئها الداخلي تماسكا وشرعيتها<sup>19</sup>، وتكون فيها سيادة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة: "و لما كانت سيادة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة التي يجنيها الشعب من أفعال الحاكم، فقد بات من المنطقي أن تقترن قيادة الحاكم للشعب بخدمته للشعب عينه، أي أن يكون الحاكم قائدا وخادما، وأن يكون الشعب بالفعل نفسه مطيعا ومخدوما"<sup>20</sup>، وهذا سيقود حتما إلى تعدد مصادرها، فما هي مصادر السلطة السائدة في المجتمعات قديما وحديثا؟ وأي هذه المصادر يراه "ناصيف" الأجدر بالقبول والإتباع؟.

أ- المصدر الطبيعي: ينظر بعض المفكرين إلى الحاكم، على أنه من طينة مختلفة عن بقية البشر، وأنه متميز عنهم، من خلال الصفات المودعة فيه على نحو قبلي، إذ هناك تفاوت بينهما، في الإنسانية، تماما كالتفاوت بين الراعي والقطيع<sup>21</sup>.

و من خلال عرض موجز لفلسفة الماوردي، وموقفه من مصدر السلطة، الذي أورده في كتابه "تصيحة الملوك"، والمؤسس على الفارق في الطبيعة البشرية، بين الحاكم والرعية، ومصدر هذا الفارق هو الله تعالى، الذي جعل الحكام من طينة خاصة وفضلهم على سائر البشر تفضيل البشر على سائر أنواه الخلق، وموقف الفارابي الذي يشترط في الحاكم أن يستجمع الكمالات العقلية والخلقية، ويكون سليم الحواس ليتصل بالعقل الفعال<sup>22</sup>، ويستلهم منه أسباب النجاح، فمصدر السلطة لديهما هو الفارق في الطبيعة البشرية، والذي يعود إلى مصدر إلهي.

لكن "ناصيف"، يرفض هذا الطرح لسببين: الأول أنها نظرة تنطوي على مفاضلة بين البشر، حين يجعل من الحاكم إلى الشعب رأسا أو قلبا إلى الجسم، وهي نظرة غاب عنها التماثل الأصلي بين البشر، والثاني أنها نظرة تجمع بين طرفين، لا ينبغي الجمع بينهما، وهما التصور الميتافيزيقي الذي لا يقبل البرهان العقلي ولا حرية الإرادة، والسياسة المحكومة بالإرادة الحرة، فلا ضرورة للرجوع إلى الميتافيزيقا والتمثيل بنظرياتها لفهم الحياة السياسية.

ب- المصدر التعاقدية: قد يكون المصدر الثاني للسلطة هو التعاقد، وهو التفسير الذي دأب فلاسفة العقد الاجتماعي على بيانه، وقد بنى جان جاك روسو قوانينه السياسية على ثلاثة محاور أساسية، تبدأ طبيعية وتنتهي سياسية، وفيها تنزل أفراد المجتمع عن إرادتهم الفردية التي تحنت مع إرادة غيرهم، وتشكل ما يعرف بالإرادة العامة بوصفها أعلى هيئة في الحياة السياسية العامة<sup>23</sup>، وهي محصلة لعقد مبرم بين الرعية والحاكم، يكون من خلالها الأخير خادما للشعب، وبهذا يكون مصدر السلطة هو العقد المبرم بين الطرفين.

لكن "ناصيف" يرفض هذه النظرة، ويجد فيها افتراضا لا سند له في الواقع: "و هذا الافتراض لا يجد له في الواقع ولا في طبيعة الأشياء، وروسو نفسه يلقي شكوكا حول الوجود الحقيقي لحالة الطبيعة"<sup>24</sup>.

ونقطة ضعف نظرية انبثاق الدولة من الميثاق الاجتماعي التي قال بها روسو، هي تجاهل ما قبل هذا الميثاق من وضع الانتماءات المتكونة تاريخيا، كالقراية، واللغة، والانتماء الطبيعي والحضاري وغيرها.

وبمعنى أدق، فإن روسو بنى نظريته على فكرة الانتساب لا على فكرة الانتماء، وكان مجموعة من الناس اجتمعوا، وقرروا فجأة أن ينتسبوا إلى كيان سياسي معين دون الانتماء إليه، وهي أطروحة بعيدة عن التأكيد، إذ يمكن أن يتحول الإنتساب إلى انتماء إذا طالت مدته، ولكن

لا يمكن أن يتحول الانتماء إلى انتساب، هذا الانتماء الذي يعبر عنه بالإرادة العامة أو الجامعة، وهي التي تبقى في قبضتها كل ما أبدعته عبر تحولاتها في التاريخ، وتبقى أمامها مشكلة المجتمع السياسي المتعين في الزمان والمكان، فإن تم حلها ظهرت في شكل سلطة سياسية تامة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى مرحلة حمايتها من الأعداء، على أن السؤال الذي يبقى مطروحا: إذا كانت السلطة السياسية لا تتأسس على فكرة التعاقد، بل تتكون نتيجة التطور التاريخي لمنظومة القيم الاجتماعية السائدة، فمن أين تستمد مشروعية بقائها؟ ومن أين يأتي الحق للحاكم في حكم المجتمع؟

**ج- المصدر التفويضي:** إن وعي الجماعات المختلفة لأنها المشتركة، هو الذي حقق وجودها التاريخي، إذ أن هذه الأنواع من السلطة مصدرها الطبيعة، التي يعتبرها المصدر الأول للسلطة، لكنه يستبعد أن تكون الطبيعة ذاتها مصدرا للسلطة السياسية الحاكمة، ويرفض كذلك فكرة العقد، كواسطة بين سلطة الحاكم وإرادة الشعب، ويستبعد الحكم الذي يأتي عن طريق الاستيلاء، لأنه يتناقض ومنطق العقل ويرفض الحوار الذي يعد أداة لتضييق نقاط الخلاف وحصرها<sup>25</sup>، كما اعترض على الحكم الذي يأتي عن طريق المبايعة، لأن المبايعة تجعل الحكم وسيلة في يد الحاكم، لهذا يؤكد على مبدأ "التفويض"، ويتم بين طرفين، الأول هو الحاكم، والثاني هو الدولة، حيث يتسلم الحاكم سلطته من الصاحب الطبيعي لهذه السلطة وهي الدولة، التي تفوض الحاكم في جزء من سلطاتها، ولا تتنازل عنها كلية: "و سلطة الحاكم سلطة تفويضية، مستمدة من سلطة الدولة، وراجعة إليها، وتفويض الحق لا يعني التنازل عنه (...). فهو حقها الطبيعي، الذي يعني التنازل عنه، نفيًا لوجودها"<sup>26</sup>، وسلطتها منبثقة أساسا من المجتمع وأفراده، الذين يرغبون في العيش المشترك، انطلاقا من مجموع الانتماءات المتكونة تاريخيا، كالانتماء

القرابي، واللغوي، والإقليمي، والحضاري، وغيرها من الانتماءات التي تكون شخصية المجتمع على مجرى التاريخ، ليكون الحاكم قائدا وخادما، وتقترن قيادته للشعب، بالخدمات التي يقدمها له من حيث يعتبر الشعب سيذا له كيان معروف<sup>27</sup>.

يتضح مما سبق أن طرح "ناصيف" طرح مغاير للفلسفة الفردانية التي أنكرت سلطة الطبيعة على الفرد، ومختلف كذلك عن الفلسفة الجماعية، التي جردت الفرد من حريته، واعتبرته وجودا من أجل الآخر يتماهى في الوجود الجماعي. فهو ينطلق من جدلية الوجود الفردي الاجتماعي للإنسان، منتقدا بذلك ابن رشد في نظريته إلى الحرية، التي من خلالها جعل الضرورة شرطا للحرية، حين قال: "والصنائع التي يقصد بها الحفظ، ودفع المضار، كصناعة الحرب، والفلاحة، والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان"<sup>28</sup>، ذلك أن الفرد يولد حرا ويسلك بإرادة عاقلة ما ينبغي فعله وما يجب تركه، ويتحمل بعد ذلك تبعات أفعاله تجاه الغير، من حيث أن القرار قراره والفعل فعله، فالفرد: "المستقل، السيد على نفسه، والحر بنفسه، هو الذي يقرر بإرادتها العاقلة، فعل هذا الفعل أو ذلك، وترك هذا الفعل أو ذلك"<sup>29</sup>.

إن الإنسان يعيش هويته كفرد، لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد، لأنه محكوم بوضع اجتماعي، مما يعني أن للسلطة وجوديين، وجود بذاته، ووجود لذاته، والانتقال من شكل إلى شكل آخر في عملية تحقيق الماهية، هو فعل الذات الواعية، ذات تملك الإرادة، ووعي الفرد لنفسه، ولسيادته على نفسه، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته كما أن وعي المجتمع لنفسه هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته، وهناك علاقة جدلية بين المستويين: "من المهم جدا أن يعي المجتمع السياسي المستقل، أن نظام الحكم وسيلة، وليس غاية في حد ذاته، فالغاية بالنسبة إليه هي ممارسة السلطة على نفسه تحقيقا لذاته"<sup>30</sup>، وهذان النوعان من الوجود يقتضيان أن يكون للإنسان حقوق طبيعية، وحقوق وضعية، وأن يعيش ضمن أنواع متعددة من السلطات.

**2- أنواع السلطة:** إن تحديد أنواع السلطة، ينطلق من خمسة أسئلة أساسية يطرحها "ناصيف" حول علاقة الأمر، وهي: "من يأمر من؟ وما هو ميدان الأمر أو مضمونه؟ وما هو مداه أو حدوده؟ وما هي مدته أو استمراره؟ وما هي كفيته أو أسلوبيته؟"<sup>31</sup>، وفي عرضه لبعض الأمثلة حول الأمر والمأمور كعلاقة ريان السفينة بالركاب، وعلاقة الطبيب بالمريض، وعلاقة المعلم بالتلميذ، يتبين أن نوع السلطة الأول هو:

**أ- سلطة الحاكم:** الحاكم في هذا النوع من السلطة يستعير صورة الراعي على الرعية، وهذا يعني أن الحاكم والمحكوم مختلفان من حيث الطبيعة، إذ يتحول

الحاكم إلى طاغية ما أن ينصاع لرغبته<sup>32</sup>، وأن مصدر السلطة هو الطبيعة ذاتها، والفرق بين الحاكم والمحكوم، كالفارق بين الراعي والقطيع، فكما تقتضي الطبيعة أن يقود الراعي قطيعه حيث يشاء، وأن يكون القطيع رهن إشارة الراعي، فكذا الأمر نفسه بالنسبة للحاكم الذي بدوره يقود شعبه حيث يريد وهنا تتوقف جدلية الفعل السياسي عند حد الأمر والنهي، ما يؤدي إلى حالة من الكسل والجمود الفكري وضيق الأفق وتقديس التراث وموت العقل<sup>33</sup>، حيث:

- أن الحاكم يقود شعبه حيث يريد، وأن العمل السياسي عمل فوقوي.
- أن الرعية تستجيب تلقائيا لأوامر الحاكم، لأنه يمثل المثل الأعلى، وهو الوحيد القادر على سياسة شعبه.
- أن الحاكم في نهاية المطاف لا يبحث إلا على مصلحته، وأن الشعب ليس سوى وسيلة لتلبية تلك الغاية.
- أن وجود الشعب كمجموعة أفراد، يتوقف على الحاكم الذي هو جامع شمل هذا الشعب، ومن دونه لا وحدة حياة ولا مصير للشعب.

و لكن "ناصيف" يرفض تماما هذه النوع من السلطة، لأنها مبنية على التمايز في الطبيعة بين الحاكم والمحكوم، كما أنها نظرة تجعل من الدين أداة في يد السلطان من كهنة ورجال دين ومستبدين، هؤلاء الذين يحكمون شعوبهم بعقل لاهوتي بقصد أو عن غير قصد، عقل يقود في النهاية إلى "العنف المسعور"، وهي عبارة دالة على موقف فولتير، الذي بدوره يرفض تلك النظرة التي تميز بين الحاكم والمحكوم في الطبيعة، حيث يقول: "إن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المسيحي المساء فهمه، قد تسببا في سفك الدماء وفي إنزال الكوارث بألمانيا وبلانكلترا، بل حتى بهولندا، بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا"<sup>34</sup>، وإذا كان هذا النص لا يشير صراحة إلى التمايز في الطبيعة بين الحاكم والمحكوم، كما ذهب إلى ذلك "ناصيف"، فإنه يرفض تماما أن يستخدم الدين كأداة لسياسة الشعوب، لأن نتيجة اتخاذه أداة للحكم هي العنف الحتمي.

لذلك فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال صورة الراعي، ليست أكثر من علاقة مالك بمملوك، والفكر السياسي يؤكد بقوة ضرورة المساواة الطبيعية بين البشر: "فإن جهودا كثيرة، لا تزال ضرورية للقضاء التام على التمويه الخطير، الناتج من تشبيه الحاكم بالراعي، ولوضع حد نهائي لتعامل الحكام مع الشعوب باعتبارها قطعانا"<sup>35</sup>.

وهذا ما دفع "ناصيف" إلى رفض نظرة ابن خلدون إلى مفهوم الحاكم، لأنها نظرة قائمة على الاستعباد والاستبداد، رافضا بذلك التصور الأيديولوجي للسلطة ولكيفية بلوغها، لأنها نظرة ضيقة تستند إلى العصبية التي لا تعبر عن

التصور السياسي لماهية السلطة: "فالأيدولوجية القومية لا تدور حول محور السياسة (...)، وبهذا المعنى تكون تسميتها أيديولوجية سياسية من باب التوسع أو من باب التشديد على المضمون السياسي الذي تحمله"<sup>36</sup>.

والظاهر أن السائد في المجتمعات العربية هو سلطة الحاكم بمفهومه الذي يتماهى مع سلطة الدولة، أين يحاول هذا الأخير بحكم منصبه تسخير سلطات الدولة لصالحه، على طريقة "أنا الدولة والدولة أنا"، وهذا ما يؤدي إلى الاستبداد في الحكم، واستعباد المحكومين.

لذلك فإن المفهوم الصحيح لسلطة الحاكم، يجعلها سلطة مبررة، بتفويض من سلطة الدولة، مؤيدة بالقوة، التي ينبغي أن تستخدم للصالح العام: "تحدد سلطة الحاكم السياسي، بأنها الحق المؤيد بالقوة، في وضع الشرائع وتنفيذها، وفي رسم الخطط وتطبيقها، من أجل توفير الأمن والسلامة، وإقامة النظام العام وتديبر الخير المشترك، وإنماء القدرات والمواهب، تحقيقاً للشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة، لأعضاء شعب معين"<sup>37</sup>، وهذا يعني أن سلطة الحاكم سلطة أمنية وتنظيمية، تتولى تحقيق المصالح العامة، وحماية الخيرات من الفساد والاختلال، لذا فهي: "سلطة تدبيرية من جهة، وسلطة إنمائية من جهة ثانية"<sup>38</sup>، ولا تبقى لهذه السلطة من مشروعية إذا تخلى الحاكم السياسي عن أهدافها، أو عمل على نشر التخلف الثقافي الذي يشكل حاجزا منيعا أمام قيام أي عمل ثوري إصلاحي، أو أخضع أهدافها إلى غايات ما وراثية، من حيث أن دورها في تحقيق سعادة الإنسان، لا يجب أن يتعدى الجانب الاجتماعي التاريخي من الوجود الدنيوي.

**ب- سلطة الدولة:** تمثل سلطة الدولة الإرادة الجامعة، وهي ظاهرة شديدة التعقيد، كونها تضم خليطا من الدوافع الذاتية المتفاوتة، وهي تخترق الوجودات الفردية، وتعلو عليها دون إلغائها أو تعطيلها، وهي إرادة متعارضة مع كل إرادة خاصة، تحمل الفرد على الترابط مع غيره من الأفراد الاجتماعيين في شكل دولة: "إنها إرادة تواصل مستمر، وإرادة عيش مشترك، وإرادة توحيد عميق، وإرادة استقلال، وإرادة مصير واحد"<sup>39</sup>.

و بقدر ما ينجح العيش المشترك، وتتولد أسبابه، تنتقل الإرادة الجامعة إلى مستوى أعلى وأعمق، وهو التوحيد العميق ودمج الأفراد في أنماط معينة واحدة من التفكير والشعور، ثم التوجه بعد ذلك نحو الاستقلال وإعلان السيادة على نفسها، لذا فإن اعتبار الإرادة الجامعة أساسا للسلطة السياسية يعني الاعتراف بوجود شعب حر له حقوقه الطبيعية، وأن كل أفراد مؤهلين للمشاركة في الحكم، وهذا ما يتعارض مع مبدأ الوصاية القائل أن عددا قليلا من

الناس دون غيرهم، قادرين على المساهمة في عملية الحكم، هذا المبدأ الذي نجد أصوله عند كونفوشيوس وأفلاطون، وبصيغ مختلفة لدى ماركس ولينين.

إذن سلطة الدولة سلطة طبيعية أصلية، وهي موجودة في الحق في الأمر، لا تنزع نحو السيطرة، وتتماهى مع مفهوم الديمقراطية، وهي سلطة تشمل جميع أفراد الدولة البالغين العاقلين الأحرار، دون استثناء لأي منهم رجلا كان أو امرأة، وهذا ما يسمح باستيعاب حتى المهاجرين المقيمين في الدولة، وسلطة الدولة سلطة قانونية، لأن الدولة التي تتألف من الحكام والمحكومين، هي صاحبة الحق الطبيعي في الأمر، ولها الحق في أن تأمر نفسها، وأن تتصرف بشؤونها الخاصة، من دون الرجوع إلى إرادة غيرها، فهي وحدها صاحبة الحق بتفويض صلاحياتها لمدة معينة، والدولة هي: "في الأساس المجتمع السياسي المستقل قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب (...)"، فهي تمتلك شخصية، تسمح لها أن تشير إلى نفسها بأنها، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنها (...). إلا أن الدولة مغايرة لأنها الفرد لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة...<sup>40</sup>.

و أخيرا فإن السلطة في الدولة سلطتان: الأولى هي سلطة الدولة، بوصفها الأصل والثانية هي سلطة الحاكم، وتعد سلة تفويضية راجعة إلى السلطة الأصل والعلاقة بينهما علاقة الأصل والفرع، إذ تتقدم سلطة الدولة على سلطة الحاكم في الحق وفي الوجود، فهي الأصل أو الجوهر، وسلطة الحاكم الفرع أو المظهر، ويبقى التمايز واضحا بين السلطتين ولا يحق لسلطة الحاكم أن تتماهى مع سلطة الدولة أن تتنازل عن حقوقها للحاكم إنما تفوضه جزءا منها مما يخدم الصالح العام.

### ثالثا: حدود السلطة السياسية وعلاقتها بأنواع السلطات الأخرى:

إن تحديد مصدر السلطة على أنه التفويض، وحصر إرادة الحاكم في نطاق إرادة الشعب، والدعوة إلى الفصل بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم، ثم بيان خدمات السلطة السياسية من حيث أنها وجدت أساسا لخدمة الشعوب، لا لخدمة الحكام، كل هذه القواعد تؤسس حتما لسلطة شرعية تستمد شرعيتها من رحم إرادة شعوبها، سلطة قائمة على القيام بالواجب، خدمة لحقوق الآخرين، من حيث أن: "الحق والواجب موجودان أصلا في طبيعة الكائن الإنساني، كما الرغبة والطمع وحب الاستيلاء"<sup>41</sup>.

و هذا ما يجعل للسلطة حدودا تنتهي عندها، خصوصا في علاقتها بأنواع السلطات الأخرى، وسنبين في عناصر المبحث التالي نظرة "تأصيف" لتلك الحدود، ونظرته إلى علاقة السلطة السياسية بغيرها من السلطات.

1- حدود السلطة السياسية: يضع بذلك حدودا للسلطة هي نفسها حدود للدولة والحاكم، وذلك من خلال جملة من اللغات التي تمنع سلطة الحاكم من التماهي مع سلطة الدولة وهي:



الشعب، بوصفه حاملا لإرادة المجتمع ومعبرا عن قراره، بإعادة النظر جذريا في كيفية ممارسة السلطة على نفسه"<sup>44</sup>.

2- **السلطة السياسية والسلطة الدينية:** يرى "تاصيف" أن العلاقة بين الدولة والدين، من طليعة المشكلات التي لا تزال بحاجة إلى عناية الفلسفة السياسية، وتظهر تموجات العلاقة بينهما في مختلف المجتمعات، سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية، أو مجتمعات أخرى شقت لنفسها نموذجا مسئلتها من تراثها الحضاري تارة، ومن إحدى الأنظمة السابقة تارة أخرى، وفي سبيل تحديد هذه المعالجة لا بد من ضرورة التمييز بين ماهية الدولة من جهة، وماهية الدين من جهة أخرى: "لا بد أولا من التركيز على ثلاث أفكار أساسية: الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى، أو ردها إليها"<sup>45</sup>.

والسؤال الذي يعالج من خلاله "تاصيف" علاقة الدولة بالدين هو مدى ضرورة الدين للدولة، وفي سياق بيانه لمعاني الضرورة على أصعدة متعددة، تسأل إن كان الدين يمثل ضرورة عملية للدولة، ليغدو بذلك شرطا ووسيلة لكي تبلغ هذه الأخيرة أهدافها، أم أنه يمثل ضرورة بالمعنى الوجودي أين يصير شرطا لا يمكن الاستغناء عنه في تحقق الدولة ووجودها، فهل حاجة الدولة إلى الدين حاجة وجودية أم حاجة عملية؟

إن تعيين حدود ضرورة الدين للدولة، يتم من خلال نقد مقولتين هما: مقولة الأساس ومقولة الأداة، لأن جميع النظريات التي تعالج هذه المسألة تلجأ إلى هاتين المقولتين أو إحداهما، والحق حسب "تاصيف" فإن القول بضرورة الدين للدولة، ترجمة نظرية لممارسات رجال الدين لتحقيق أهداف شخصية، تتعلق أساسا ببسط سيطرتهم على العامة من الناس، ويعد هذا التوجه هروبا من الواقع، وتحليلا على مواجهة المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي، موافقا بذلك كمال عبد اللطيف الذي كتب معلقا على السلفيين قائلا: "هؤلاء المتقنين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء، وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع وللحاضر"<sup>46</sup>، كما أن القول بأن الدين أداة في خدمة الدولة يكاد ينحصر في وضعيات تاريخية خاصة، لا يمكن أن نجعل منها قانونا عاما، وعليه يجب في سبيل تحديد علاقة الدين بالدولة نقد مقولتي الأساس والأداة.

أ- **نقد مقولة الأساس:** يظهر الدين أساسا للدولة في حالة واحدة فقط، وهي حالة الدولة الدينية وبمعنى أرق حين يكون انتماء الأفراد إلى الدولة مطابقا للدين، فلا يحصل لديهم التمييز بين الطرفين العقدي والسياسي، ولكن حتى في هذه الحالة لا يكون الدين وحده العامل الوحيد الذي تقوم عليه الدولة، إذ تنافسه في ذلك عوامل أخرى كالقوموية مثلا، وإن كان الدين أقوى مظاهرها، علاوة على أن الدولة الدينية ظاهرة نادرة في التاريخ، لا يمكن تعميمها على كل الكيانات السياسية، ومن طبيعة الدولة أن لا تتأسس على الدين بل على المجتمع المتعين والمتشكل في الزمان والمكان.

ويضيف "تصيف" أن الدولة في تكوينها ليست في حاجة إلى الدين، بل أن هذا الأخير مجرد عنصر من العناصر الموجودة التي يمكن أن تضاف إلى عناصر أخرى، متعددة ومنشابهة يمكن وجودها مجتمعة ومتباينة التأثير، أن تسهم في نشأتها: "وما الدين سوى عامل وقوة من العوامل والقوى الثقافية المتفاعلة في تشكيل المجتمع والدولة، وهذا يعني أن الدولة لا تحتاج إلى الدين بطبيعة وجودها"<sup>47</sup>.

وفي سياق عرضه لموقف جان جاك روسو من علاقة الدين بالدولة ومدى ضرورته لها، وقراءة موقفه قراءة نقدية، وجد أن الأخير لا يعتبر ضرورة للدين للدولة ضرورة تأسيسية، بقدر ما هي ضرورة أدائية، إذ أن الدولة المدنية لا ينبغي أن تتأسس على الدين مهما كان نوعه، وإذا كان روسو يشير إلى وجود ثلاثة أنواع من الأديان وهي دين الإنسان، ودين المواطن، ودين الكاهن، فإن كل هذه الأديان وإن كانت مختلفة في جوهرها وفي نظرتها إلى الإنسان وعلاقته بالدولة، فهي تتطوي على أخطاء: "و إذا نظرنا سياسيا إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان، وجدنا أنها جميعها تتطوي على أخطاء"<sup>48</sup>.

و من جهة أخرى لا يدعو الدولة إلى استخدام الدين بالطريقة الميكافيلية، بل إن الدين الصالح للدولة هو الدين المدني الذي من خلاله تتحقق المنفعة العامة، ولا يطالب المواطن بتقديم أي تبرير عن آرائه سوى حب القيام بالواجب، بل إن معتقداته لا تهم الدولة كما لا تهم أعضائها، يقول روسو في هذا السياق: "وعليه، يهم الدولة أن يعتنق كل مواطن دينا يحببه بواجباته، لكن معتقدات هذا الدين لا تهم لا الدولة ولا أعضائها إلا بمقدار ارتباطها بالأخلاق والواجبات المترتبة على معتقها تجاه الآخرين"<sup>49</sup>.

لكن يظهر أن روسو لم يتخذ الاحتياطات اللازمة لمنع الحكام من استغلال الدين بالطريقة الميكافيلية كأداة سيطرة لتحقيق أغراضهم الخاصة وإخضاع الرعية، لذا وجد "تصيف" من الضرورة بمكان نقد مقولة الدين كأداة حتى لا يتحول إلى وسيلة للقمع والاستبداد في يد الحاكم.

**ب- نقد مقولة الأداة:** إن الدين كأداة سياسية لا يخدم سلطة الدولة، بل يخدم سلطة الحكام الذين يستخدمونه لأغراض محددة، لدرجة لا يكاد يخلو نظام عربي من مؤسسة دينية تباركه، ونفتي بأن سياسته تنفق مع الإسلام، وواقع الأنظمة العربية يؤكد ما ذهب إليه صادق جلال العظم، ذلك أن الهزات التي تتعرض لها الأنظمة العربية من حين لآخر في المشرق أحيانا وفي المغرب أحيانا أخرى، لأسباب داخلية وأخرى خارجية والتي تهدد كيانها ووجودها، تدفعها إلى استخدام كل الوسائل المتاحة للحفاظ على بقائها واستمرارها، ومن أهم تلك الوسائل استخدام الدين كأداة لشرعنة ممارساتها، ويبدو ذلك بوضوح من خلال إلحاق مؤسسة الأزهر بوزارة رسمية في مصر، وجعل كل المؤسسات الدينية في مختلف الأقطار العربية تحت وصاية ورقابة الدولة.

ذلك فإن "ناصيف" يؤكد أن استخدام الدين كأداة للدولة مهما كانت المبررات والدوافع، ينطوي على أخطار كبيرة على الدولة والحكام في آن واحد، لا تشفع لها تلك النجاحات المحدودة قصيرة الأمد، التي قد تتحقق هنا وهناك في ظروف مختلفة، ودليل ذلك معطيات التاريخ، التي تثبت استخدام الدين في اتجاهات متباينة وأحيانا متناقضة، وذلك بالنظر إلى الغاية الظرفية التي يرمي إليها الحاكم، وقد يستخدمه في اتجاهات متناقضة فهو سلاح ذو حدين: ليس استعمال الدين كأداة سياسية قضية بسيطة تختصر بمسألة الطاعة (...)، ولكن تجارب هذا العصر برهنت على أن الدين يمكن توظيفه سياسيا في اتجاهات كثيرة متباينة وأحيانا متناقضة<sup>50</sup>.

و عليه فإن الدولة كمشروع مجتمعي تقسح المجال لتدخل العديد من العناصر، ليس فقط الدين بل كذلك الأيديولوجية، والفلسفة ومختلف أنواع المذاهب والعلوم، وفي كل مدة ينتصر رأي على رأي وهكذا نواليك، وأن الدولة ليست بحاجة في كيانها إلى الدين، وأن أسلم علاقة بينهما هي تلك التي تنتافي مع منطق الخضوع والإخضاع، فلا هي علاقة لنماذج لأنها توحد السلطتين، وبجد الحاكم نفسه حاكما دينيا، ما يؤدي إلى تسييس الدين وفتح المجال أمام الإضطهاد باسم الحق الإلهي، ولا هي علاقة تحالف لأنها تقوم على خدمة مصالح مشتركة، ومصالح الحكام بالدرجة الأولى، إنما هي علاقة استقلال تتفاعل من خلالها السلطان من خلال احترام حدود كل منهما، دون الإنغلاق على الذات: "الانغلاق على الذات في عالم السلطة، بداية تدمير للسلطة نفسها"<sup>51</sup>.

3- السلطة السياسية ومبدأ العدل: إذا كان العدل قيمة عليا على أساسه تقام شرعية السلطة السياسية، فلا يعقل أن يكون الحق في الأمر بوصفه حقا طبيعيا مستندا إلى أوامر تحمل في ثناياها ظلما، لأن العدل ضرورة اجتماعية بوصفه قاعدة أساسية لكل اجتماع سياسي، وإقامة العدل من أوكذ المهام التي يجب أن تضطلع بها الدولة، من حيث أنه يدل على ترتيب واستحقاق اجتماعي تاريخي يقترن بموجبه كل ذي حق بحقه، وتكون السلطة السياسية بعيدة عن السيطرة بقدر استطاعتها إقامة العدل في المجتمع، أو على الأقل أن تسعى إلى إقامته، كما يعد العدل مسؤولية السلطة السياسية لأنها أكثر السلطات قدرة على وضعه وإقامته وتغييره.

و لذلك يؤكد "ناصيف" أنه لمن العدل أن تحافظ الدولة على نفسها وأن تستخدم الوسائل المناسبة للدفاع عن حقوقها، كحقها في الدفاع عن نفسها من أي عدوان من الداخل أو الخارج، وحقها في تقوية الإرادة الجامعة، وحقها في الملكية، على أن يكون هذا الحق محدودا، وأن تتعين حدوده بشكل يجمع بين الحفاظ على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة، وازدهار المجتمع بوجه عام، كما أن سلطة الدولة تقتضي أحيانا توسيع الملكية المشتركة أو التخل عن طريق الضرائب، كذلك يعتقد أنه من العدل أن يتغير نظام الحكم، ومن العدل أن تغير الدولة دستورها حسب الحاجة وحسب المصلحة، فالدستور ليس فوق الدولة، والعدل يقتضي أن تظهر إرادتها في إختيار الدستور، واختيار

الحكام وفي اتخاذ القرارات المصيرية، التي لا يمكن تركها للحكام وحدهم، وإرادة الدولة تعني إرادة أعضاء المجتمع العاقلين الأحرار المتساوين في حقهم السياسي، والمتفقين على قاعدة محدودة للتعبير عن إرادتهم في الشؤون العامة، ذلك أن السلطة التي تفوضها الدولة للحاكم محدودة، فهي تنقل إليه حق اتخاذ القرارات وتطبيقها فيما يخص الشأن العام، يشاركه في ذلك الشعب، لأنه لا يمتلك وحده بالضرورة الرأي الصائب: "و لما كان الحاكم لا يمتلك وحده بالضرورة، الرأي الصائب اللازم للحق المفوض إليه من الدولة، فقد بات من الضروري أن يشارك الشعب في البحث عنه"<sup>52</sup>، ويعبر عن هذا الرأي في المجتمع المنفتح عن طريق المناقشة العلنية والتعدد الأيديولوجي وقد يدفع التباين الواضح بين رأي الحاكم ورأي الشعب الحاكم إلى أن يترك الحكم لغيره.

و بما أن السلطة السياسية المتمثلة في الإرادة الجامعة، هي المسؤولة من حيث المبدأ عن تحقيق العدل الاجتماعي، فإن "تأصيف" يشتق من مبدأ العدل ثلاثة مبادئ أخرى للممارسة العملية، تمكن الدولة من إقامة العدل على أرض الواقع، وتتيح لها إمكانية ترجمتها إلى ممارسات عملية وهي:

**المبدأ الأول:** يقوم على اعتبار العدل أساسا لتنسيق الممارسات الفردية للحريات العامة، لذا يجب إعطاء الأهمية اللازمة للحرية بوصفها التزام تجاه الغير، وأن تكون التشريعات الصادرة عنها هادفة إلى تحديد إطارا عاما مرنا قابلا للتعديل، يمكن الأفراد من التحرك ضمنه، وممارسة حقهم في الحرية، كحرية التنقل والتملك والتعليم والتجمع والرأي والاعتقاد والنشر والإعلام والتجارة وغيرها.

**المبدأ الثاني:** يقوم على ضبط التفاوت الاقتصادي والاجتماعي عن طريق الالتزام بقاعدة تكافؤ الفرص في إطار الفوارق الناتجة عن العمل، الأمر الذي يتطلب من السلطة السياسية توفير المناخ المناسب للمنافسة الشريفة، عن طريق توفير فرص العمل، وتهيئة كل الظروف المادية والبشرية اللازمة لتنمية المواهب والقدرات الفردية، في إطار احترام الفوارق الفردية، وتشجيعها ضمن إطار يمنع الاستغلال ويسهل ضبط هذا التفاوت.

**المبدأ الثالث:** يتعلق بالسهر على التنمية العامة، عن طريق الاعتناء بالخدمات الاجتماعية، من أجل إعادة توزيع الثروة وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب، بهدف تأمين التضامن الاجتماعي، والحد من أنانية الفرد، فغنى الأغنياء ليس نتاجا لجهودهم الخاصة وبؤس الفقراء ليس نتاجا لتقصيرهم أو عجزهم، ولعل أفضل طريقين لذلك هما سياسة الضرائب، وسياسة الخدمات: "و قد دلت التجربة، على أن الطريقة الفضلى لتأمين التضامن الاجتماعي، بواسطة لسلطة السياسية، تتألف من أمرين: سياسة ضرائبية مناسبة، وسياسة خدمتية شاملة"<sup>53</sup>.

**الخاتمة:**

يظهر من خلال نظرة "تأصيف" إلى السلطة السياسية وحدودها، وعلاقتها بباقي السلطات الأخرى المشكلة في المجتمع، أن وجودها ضروري، ولا يمكن التسليم بما

ذهبت إليه بعض الاتجاهات الفوضوية والشيوعية من ضرورة زوال النظام السياسي، وإيثار حياة الطبيعة الأولى، من حيث أن الإنسان -خلاقاً لسائر الموجودات- الحيوان الأكثر سياسية، كما أن هذه السلطة ليست مطلقة بقدر ما هي محدودة، إذ لا سلطة مطلقة في حياة الإنسان الاجتماعي والتاريخي، ومن السلطة السياسية تستمد سلطة الحاكم عن طريق مبدأ التفويض ولا مبدأ سواه، وأخيراً فإن لكل سلطة من أنواع السلطات الأخرى ماهيتها الخاصة، وطبيعتها المتميزة، ولا يجب بأي حال من الأحوال أن تنماهى سلطة الحاكم مع سلطة الدولة.

و أخيراً فإن تصور "تاصيف" للسلطة، هو تصور نقدي بالدرجة الأولى، من حيث معالجته لعدد الاتجاهات الفلسفية خلال العصور المختلفة، منذ الحقبة اليونانية إلى الفترة المعاصرة، وقد عرج على أقطاب هذه الفلسفات ليتناولها بشيء من النقد والتحليل، سواء ما تعلق منها بالسلطة من حيث نشأتها أو مصدرها أو من حيث علاقتها بأنواع السلطات الأخرى، وي طرح في النهاية تصوراً واضح المعالم عن السلطة كما ينبغي أن تكون، خصوصاً في المجتمعات العربية، التي لا تزال بحاجة إلى التمييز بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة، ذلك أن الحاكم بمجرد وصوله إلى الحكم يعتمد إلى أساليب متعددة لتأمين سلطته بما في ذلك المساس بدستور الأمة الذي يعتبر مقدساً لا ينبغي المساس به إلا في حالات الضرورة وبإلحاح من الشعب، كما يجب التمييز بين السلطة السياسية وباقي السلطات الأخرى حتى لا يستخدم الدين أو الأيديولوجية لتحقيق مصالح ذاتية وفعية على حساب مصالح الشعوب.

### الهوامش

- 1 اسماعيل زروخي، دراست في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 8.
- 2 ارسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، (د.ط)، ص 103.
- 3 المرجع نفسه، ص 98.
- 4 أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (د.ط)، ص 69.
- 5 ميكافيلي، المطارحات، ترجمة خيرى عماد، المكتبة التجارية، بيروت، ط 1، (د.ت)، ص 223، 224.
- 6 محمد الشيخ، المنطق والسلطة، ص 162.
- 7 برهان غليون، المحنة العربية (الدولة ضد الأمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1994، ص 7.
- 8 تاصيف نصر، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمة)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1995، ص 14.
- 9 برهان غليون، المحنة العربية، ص 09.
- 10 تاصيف نصر، منطق السلطة، ص 52.
- 11 تاصيف نصر: الفلسفة في معركة الأيديولوجية (أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1986، ص 8.
- 12 المصدر نفسه، ص 07
- 13 المصدر نفسه، ص 08
- 14 تاصيف نصر، منطق السلطة، ص 07.
- 15 برتراند راسل، السلطان، ترجمة خيرى حماد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1962، ص 296.
- 16 تاصيف نصر، منطق السلطة، ص 13.
- 17 المصدر نفسه، ص 110.
- 18 تاصيف نصر، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 190.

- 19 جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، هيجل والمجتمع، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1993، ص 72.
- 20 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 118.
- 21 أحمد عبد الحليم عطية (و أخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، ص 235.
- 22 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 69.
- 23 اسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، ص 255.
- 24 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 76.
- 25 صالح أحمد العلي (و أخ)، مكانة العقل في الفكر العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 3، 2005، ص 295.
- 26 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 88.
- 27 أحمد عبد الحليم عطية (و أخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، ص 243.
- 28 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ردا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، تقديم د محمد عبد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (د ط)، 1988، ص 122.
- 29 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 412.
- 30 المصدر نفسه، ص 330.
- 31 المصدر نفسه، ص 33.
- 32 ميشيل سينيلا، الماكيفالية وداعي المصلحة العليا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 2002، ص 32.
- 33 عاطف العراقي، العقل والتوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د، ط)، ص 45.
- 34 فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنري بيت عودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2009، ص 31.
- 35 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 38.
- 36 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، ص 231.
- 37 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 58.
- 38 المصدر نفسه، ص 58.
- 39 المصدر نفسه، ص 77.
- 40 المصدر نفسه، ص 75.
- 41 المصدر نفسه، ص 325.
- 42 المصدر نفسه، ص 57.
- 43 المصدر نفسه، ص 96.
- 44 المصدر نفسه، ص 384.
- 45 ناصيف نصار مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة للطباعة، والنشر، بيروت، ط 1، 1986، ص 134.
- 46 كمال عبد اللطيف، الخطاب النهضوي المعاصر، مركز الإيماء القومي، لبنان، العدد 17، كانون الأول، 1982، ص 80.
- 47 ناصيف نصار مطارحات للعقل الملتزم، ص 154.
- 48 جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، ص 206.
- 49 المرجع نفسه، ص 210.
- 50 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 157.
- 51 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 177.
- 52 المصدر نفسه، ص 260.
- 53 المصدر نفسه، ص 280.