التمـدن من المنظـور الفلسفـي:
دراسة فى مفهوم الدولة المدنية

إعداد

الباحث / حمزاوى حامد حسن إبراهيم
باحث بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة أسيوط

* مقدمة

إن الحديث عن موقف العقل أو الفلسفة من إشكالية التمدن أو المدنية وما يرتبط بهذا اللفظ من قضايا وإشكاليات أخرى مثل العِلمانية، والديمقراطية، والليبرالية لأمر بالغ الصعوبة، لا سيما أن أفكار التحديث والتمدين العقلية عادة ما تأتي متشددة بدرجة التشدد الديني نفسه. فهل استطاع العقل البشري المتمثل في الفكر الفلسفي أن يصيغ موقف محدد حول فكرة الدولة المدنية، وكان هذا السؤال هو بمثابة الإشكالية الرئيسة التي حاولنا الإجابة عنه داخل ثنايا هذا البحث، وذلك من خلال استخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن، لتحليل ونقد أبرز وأهم الأفكار الفلسفية المرتبطة بفكرة الدولة المدنية.

فجاء البحث تحت عنوان التمدن من المنظور الفلسفي. وفيه نناقش وجهة نظر الفلسفة العقلية الحديثة في تناول إشكالية التمدن ونشأة الدولة المدنية الحديثة. وكان العرض لشكل الدولة المدنية الحديثة من المنظور الفلسفي الحديث؛ على اعتبار أن تلك الفلسفات الحديثة هي التي أسست لفكرة الدولة المدنية الحديثة؛ لاسيما مع فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر. وعلى اعتبار أن الفلسفة الحديثة جاءت بفكرة الدولة المدنية على أنقاض الدولة الدينية أو الثيوقراطية في العصور الوسطى.

وتكمن أهمية هذا البحث في أنه محاولة لتحقيق التوازن بين ما هو ديني وما هو عقلي، فيعيش النقل مع العقل كلاً منهما له دوره الذي يؤديه دون أدنى تنافر أو تعارض مع الطرف الآخر، ليصب ذلك كله في مصلحة الإنسان وسعادته. لننتهي في هذه الجزئية إلى أنه لا تعارض بين قيم العقل والدين مع قيم التمدن والمدنية وأفكارهما الفلسفية والعلمية. وأن المدنية ذات أبعاد روحية تتمثل في الدين والأخلاق، وجوانب مادية تتمثل في العلم والعقل، ومنتجاته المادية والتقنية. وأنه لا مناص أو مفر من التكامل بين الجانبين (المادي والروحي) لتحقيق المدنية التي هي عقل وجسد الإنسان. وهي احدى منتجاته وبها يصون ويرى الإنسان إنسانيته. فجاء هذا البحث للدفاع عن المدنية الحقيقية أو المدنية كما ينبغي أن تكون. فعندما ننتقل إلى المكون الرئيس الثاني للإنسان، وهو العقل الذي يُعبر عنه بالأفكار والرؤى والفلسفات المختلفة. فأننا نقول إنه إذا كان المكون الأول، وهو الدين(الجانب الروحي) لا يعارض فكرة التمدن التي تسعى صوبها الإنسانية جمعاء بكل أمل وعزم للوصول إلى الغاية المنشودة، وهي السعادة البشرية، تلك التي يغلفها الرخاء المادي، وتتماهى فيها الأفكار الإصلاحية والتنويرية، التي تُعلي من شأن وقدر الإنسان، وتؤمن بقدراته وإمكاناته. فانه و بالقوة نفسها تتحرك

العقول (الفلسفات) المؤمنة بالإنسان صوب ظواهر هذا التمدن تمهيداً للوصول إلى حقيقته، خاصة وفي ظل التقدم العلمي والتقني، الذي يعد ظاهرة إنسانية ملحوظة.

فإذا كانت الأديان على عمومها لا ترفض الأفكار التنويرية والنهضوية الإصلاحية، التي لا تعارض نصوصها وقيمها الروحية والأخلاقية، وان اختلف أصحاب هذه الأديان بين مؤيد ومعارض لتلك الأفكار، فإن العقل(الفلسفة) القويم لا يعارض هذه الأفكار، مادامت لا تضر بدينه أو تقوض للإنسان كيانه، ولا تخل بقواعد وقوانين المجتمعات المعمول بها، ومادامت ستحقق الخير العام، الذي يعود نفعه على المجموع، لا على فرد بعينه.

وعلى الصعيد الفكري والفلسفي، فمنذ قدم الوجود البشري على ظهر المعمورة، والإنسان يسعى إلى ما يحقق له سعادته، وأهم ظواهرها(الأمن والطعام)، ولأجلها حاول الفلاسفة والمفكرون صياغة نظريات تنظم حياة الإنسان للوصول إلى الغاية المرجوة منها؛ ولهذا السبب ظهرت التكتلات البشرية، وصولا إلى مفهوم الدولة المدنية الحديثة. وهذا لأجل السعادة التي هي نتاج الحياة الاجتماعية والمدنية.

وللحفاظ على هذه الفكرة ظهرت على مدار التاريخ نظريات فلسفية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية. وكانت هذه الفلسفات قد ظهرت للحفاظ على الإنسان وحقوقه في ظل التجمعات، والتكتلات المتصارعة، والمتناحرة فيما بينها لأجل البقاء ولو على حساب الآخرين. فجاءت هذه الفلسفات لإثبات مشروعية التمدن أو بالأحرى تأسيس الحياة المدنية؛ حيث صياغة أفكار وقوانين تحكم هذه الحالة الاجتماعية الراهنة المعروفة بالحالة المدنية.

وسنحاول الوقوف على الأسباب التي أدت بفلسفة الأنوار إلى الخروج عن ما ينبغي أن يكون في تناولها لأفكار الدين عند تأسيس فكرة الدولة، وتفنيد هذه الآراء، أو تبريرها وفقًا لضرورة الفكرة أو عدم ضرورتها؛ حيث إن هذه الفلسفات التنويرية جاءت كرد فعل، ولم تأتي كفعل فجاءت للرد على فكرة الاستبداد باسم الدين، وعدم الفهم الصحيح لنصوصه، مما أدى في نهاية الأمر إلى عرقلة الحياة الإنسانية والسعادة البشرية للإنسان باسم الدين. هذا الذي أفسد الحياة بسبب المغالاة والتشدد أو بالأحرى التنطع باسم وتحت راية الدين. وذلك لا لمحبة الدين بل لتحقيق المآرب والمصالح الخاصة التي في مجملها سياسية محضة.

وأبرز أفكار التمدن بالمفهوم الحديث ظهرت في أوروبا، ولهذا فاننا وقبل أن نعرض لتاريخ التمدن على مدار التاريخ الفلسفي، فأننا سنقف بدايّة على لحظة هي من أهم لحظات التحول في شكل الحياة الإنسانية على عمومها. ثم نتناول التمدن في الفلسفة حلقة تلو الأخرى، بداية من اليونان ووصولًا إلى المفهوم الحديث للدولة المدنية. وفي نهاية البحث نجمل آراء الفلسفة حول المدنية كإشكالية كانت ولا تزال قائمة حتى الآن، وهذا على نحو ما يلي:

التحول في تاريخ التمدن (الحرية، الإخاء، المساواة):

" الحرية، الإخاء، المساواة، بين أبناء المجتمع الواحد وبين الشعوب المختلفة شعار ردده العامة كما ردده مفكرو أوروبا وعلماؤها الذين عانوا من قيود التقليد، وأغلال ارستقراطية الإقطاع ورجال الدين، وعبّر مفكرو التنوير عن طموحات عصر جديد، ووضعوا اللبنات الأولى لحضارة إنسانية أو نقلة حضارية أرقى، لخصها شعار"الحرية، الإخاء، المساواة". فكان شعارًا لنهضة واعدة، الحكم فيها للعقل، وأملًا في عدالة اجتماعية، وحلمًا راود خيال البشرية، ولازم حياتها اليومية، وعبر عن فكر مثقفيها "[١].

" وكانت هذه الأفكار ما هي إلا مرحلة من مرحلتين مر بهما المجتمع، الأولى هي: اللحظة التي بدأت فيها بنيات مجتمع العصور الوسطى في أوروبا تتحلل مخلية الطريق أمام تشكل واقع جديد؛ أفضى إلى قيام المرحلة الثانية التي شهدت ميلاد الثورات الاجتماعية الكبرى في القرن الثامن عشر، والتي تعتبر الثورة الفرنسية أكبر أمثلتها "[٢].

التمدن حالة مجتمعية:

وفقًا لما سبق يعد التمدن حالة مجتمعية ذات ظواهر مادية وروحية، أبعادها لا تقوم ولا تتحقق إلا في الواقع. وكأن المدنية نظرية حبيسة الفكر تحتاج إلى التطبيق، والمجتمعات هي محل تطبيقها. وظواهر هذه الحالة كما سبقت الإشارة تتمثل في عدة أمور أهمها العلم ومكانته، والعقل وهيئته، والحرية وأشكالها، والمرأة ومكانتها داخل المجتمع، والعمل وأبعاده، والمساواة، والتسامح مع الغير... إلخ. وكلما تفوق المجتمع في هذه الظواهر كلما خطى خطوة صوب التمدن، والعكس بالعكس. فالتمدن غاية تنشدها كل الدول والمجتمعات.

فمقولة التمدن بوصفه السعي نحو العلو في مدارج التقدم، والسعي نحو تحقيق حياة أفضل، هي مقولة تقبلها كل المجتمعات البشرية وتصبو نحوها. فكل الناس وكل المجتمعات دومًا ما تريد الأفضل، لذا أسهمت كل الحضارات وبقدر متفاوت في تحقيق التمدن سواء كان في الجانب المادي أو الجانب الروحي. ولهذا فعلينا أن نسلم ونُقر بعالمية التمدن، ولا نجعله حكرًا لأمة أو حضارة بعينها. وهو نسبي فما هو تمدن يراه غيري تخلف والعكس، وفقًا لعادات وتقاليد وأخلاقيات البيئة موطن الفعل. وفيما يلي عرض لأهم ظواهر التمدن وإرهاصاته الأولى على مدار الفكر الفلسفي وتاريخه.

* الفكر الغربي الحديث والتأسيس لفكرة الدولة المدنية الحديثة:

انطوت صفحة العصور الوسطى، وبدأ التأسيس لفكر جديد أكثر تحررية وأكثر اهتمامًا بالعلم والفلسفة العقلية لا الدينية أو اللاهوتية مع نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، لتشهد الإنسانية ميلاد فكر جديد يؤذن بحضارة إنسانية جديدة يكون فيها الإنسان بعقلهِ هو المحور والمركز الرئيس.

فكانت فترة العصور الوسطى؛ حيث الاستبداد والظلم والطغيان باسم الدين، وسيطرة الحكم الكنسي على كل ما هو ديني ودنيوي، ومحاربة الحكام والأباطرة كل سلطان خارج حدود هذه السلطة الكنسية المستبدة، فحاربوا سلطتي العلم والعقل، فأفسدوا السياسة والرياسة والدين. كانت هذه الفترة مع إنها تحمل كل هذا الظلم والشر، إلا أن الأقدار تشأ أن تضم بداخلها وبداخل هذا الشر الخير، فظهر في أوروبا رجالاً ضاقوا من هذا الظلم وحملوا راية العلم والعقل والدولة كما ينبغي أن تكون، وثاروا على هذه الأفكار الكنسية وكتبوا بكتاباتهم وأفكارهم ميلاد مرحلة جديدة من مراحل الإنسانية.

وتوالت التغيرات في هذه الفترة الجديدة لمحاولة إصلاح ما أفسدته العصور الوسطى، وامتدت هذه الفترة الجديدة بداية من القرن الخامس عشر؛ حيث ميلاد فلسفة جديدة تُنحي الإنسان عن دوره المحوري داخل المجتمعات - إنسان العلم بدلاً من إنسان اللاهوت-، فصارت المادة، والعلم، والاقتصاد هما محور الحياة. كل هذا جاء في سبيل تنظيم الحياة الإنسانية، بمسماها الجديد (الحياة المدنية). ومن أبرز هؤلاء المفكرين نجد ميكافيللي، ومارتن لوثر، وهوبز، وجون لوك، وروسو، ومنتسكيو، وفولتير، .... إلخ. وهؤلاء أثروا بكتاباتهم في أفكار من جاءوا بعدهم سواء في الغرب أو الشرق، فتأثر بهم مفكري النهضة العربية أمثال الطهطاوي خاصة فكر مونتسكيو وروسو وفولتير.

١- ميكافيللي(١٤٦٩-١٥٢٧م):

حاول ميكافيللي أن يؤسس لمفهوم الدولة المدنية منطلقًا من اعتبار " أن غاية السياسة هي المحافظة على قوة الدولة، فقد عني بالوسائل التي تستطيع الدولة عن طريقها تحقيق قوتها، وتتمكن من توسيع سلطانها في الخارج، ولم تكن الوسائل التي قصدها تقوم على المقاييس والمعايير الأخلاقية المسلم بها، ذلك لأن الهدف هنا هو تحقيق الغاية المنشودة، ولا عبرة في الوسيلة الموصلة إليها "[٣].

فإن الهدف الأول للعملية السياسية عند ميكافيللي هو " المحافظة على قوة الدولة، والاستزادة منها بأية وسيلة حتى ولو كانت غير أخلاقية، وهذا هو السبب فيما لحق به من سمعة سيئة بين فلاسفة السياسة؛ حيث كان يرى أن غاية الإنسان تبرر له ما يتخذ من وسائل تجاه تحقيقها، ولذلك كان يدعو الحاكم إلى أن يأخذ بالمكر والدهاء حينًا، وبالشدة والبطش حينًا آخر، تبعًا للظروف التي يواجهها "[٤]. فهو يقرر " أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق، فهذا لا يهم الدولة من قريب أو بعيد "[٥].

ومن هنا فإن رؤية ميكافيللي تفصل السياسة عن الدين وعن أية زرائع دينية وأخلاقية. فالسياسة عنده لا تحكمها إلا القواعد النفعية. (ولنتأمل فلسفة ميكافيللي في ظل الواقع القائم، وسنجد أن فلسفته من النوع المثالي، لو فهمنا المثالية على أساس أنها تأقلم وتكيف وفهم للواقع وقضاياه، ويمكننا أن نقول بأن ميكافيللي لم يقصد الرغبة في عدم التأسيس أو الدعم لما هو أخلاقي بقدر ما هو شرح لما هو قائم بالفعل). وكأن ميكافيللي يعلن الحرب على الصدق والرحمة والتسامح، وينادي بعدم التزام الساسة بها، فصدقهم خداع ورحمتهم وتسامحهم جبن وخوف، هكذا يؤسس ميكافيللي لفلسفة القوة، في سبيل إنشاء الدولة المدنية القوية.

٢- مارتن لوثر (١٤٨٣ ــ ١٥٤٦م):

يُعرف مارتن لوثر في الأوساط الفلسفية بأنه مناصر للعقل، وقد نادى بفكرة الإصلاح الديني، وهو ذلك البروتستانتي المتعصب، الذي هاجم الكنيسة واستبدادها، ونادى بالتحرر العقلي والاهتمام بالإنسان.

ولكن إذا كانت الكنيسة تمارس الاستبداد باسم الدين، فإن مارتن لوثر وبأفكاره التي نادى بها يحول الاستبداد من استبداد ديني كنسي، إلى استبداد باسم السلطة السياسية فهو يرى: " أن فساد الطبيعة البشرية أمر لا مندوحة عنه، وهذا الفساد يزداد حتى يصبح هائلًا ومريعًا، مع زيادة الأعداد البشرية، بحيث يكون الفساد مرعبًا مع

التجمعات البشرية "[٦]. وعلى هذا النحو يقدم لوثر حجته لتبرير حكم القوة عن طريق حاكم مستبد فيقول: " لو كان لابد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع (الشعب) لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون حدّا "[٧].

ووفقا لما يرى جورج سباين فإن فكر مارتن لوثر هادمًا لما نسميه اليوم بالدولة المدنية الحديثة؛ حيث الديمقراطية والحرية والثورة على النظام الفاسد، فنجد لوثر يؤكد في كل مناسبة واجب الطاعة العمياء للحاكم ولو كان طاغية فيقول: " ليس من الصواب بأي حال أن يقف أي مسيحي ضد حكومته سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة، ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا، وخدمتهم؛ ولهذا السبب فان العصيان خطيئة أكبر من القتل، والدس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه الرذائل "[٨]. فيعطي لوثر الحكومة المدنية طبيعة إلهية، ويرى " أنها تستمد سلطتها من الله مباشرة، ويقرر أن الإنجيل يحث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحي الخضوع للحاكم والدفاع عنه، حتى ولو كان هذا الحاكم خاطئًا، فلا يجوز معارضته مهما كانت أوامره مستبدة، ولا يجوز الثورة عليه على الإطلاق "[٩].

٣- توماس هوبز(١٥٨٨- ١٦٧٩م):

توماس هوبز هو أحد أعلام نظرية العقد الاجتماعي، تلك التي تتلخص في أنها تقدم بديلاً عن الحق الإلهي للملوك في الحكم، وهو رضا الشعب لعقد بينه وبين الحاكم، يقوم على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية، والطبيعة عند بعض التنويريين هي بمثابة الله عند المؤمنين[١٠]. ويرى هوبز أن الإنسان البدائي لم يكن مدني أو اجتماعي[١١]. وينتقد مقولة: " إن الإنسان في حالة الفطرة الأولى امتاز بالمساواة، فالمساواة من وجهة نظره لا يمكن أن تتحقق؛ حيث إن الأقوياء بدنًا والأذكياء يستأثرون بغالبية الثروات والامتيازات، بينما لا يبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلا القليل "[١٢].

وفي ظل هذه الحياة " تتولد الحروب و تستمر السيطرة من قِبل الأقوياء على مقدرات الطبيعة، ولما كانت المجتمعات السياسية والمدنية لا تعرف طريقًا للتأسيس في ظل الحروب والاقتتال الدائم، فإن هؤلاء الناس المتصارعين يهدأوا عن الحرب ويحاولوا تأسيس المجتمع السياسي وفق قوانين محددة، أولها البحث عن السلام، وثانيهما رغبة الإنسان في التنازل عن حقه الطبيعي على الأشياء والاقتصار على قدر من الحرية يتساوى مع حرية الآخرين، والقانون الثالث هو إتمام التعاقد بين الناس "[١٣]. فيسعى

الإنسان للهروب من الحالة البدائية الدامية والفوضوية، إلى حالة أخرى تنعم بالاستقرار، وهي الحالة السياسية والقانونية، وهذا عن طريق العقد الاجتماعي.

وبمقتضى هذا العقد تبدأ الدول في التكون؛ " حيث يتنازل الجميع عن إرادتهم لإرادة الحاكم، الذي هو ليس طرفًا في هذا التعاقد، ولهذا يحتفظ بكافة حرياته المطلقة، وبمقتضى هذا التكليف من الشعب تكون له السلطة المطلقة في عمل كل ما يراه صالحًا لرعاياه. فيكون هذا العقد بمثابة القوة التي تحمي كل فرد من أفراد المجتمع، وتمنحه الأمن والسلام، وتمثل عنصر السيادة في المجتمع، وتنشأ عن طريق تخلي كل فرد من الأفراد عن إرادته وعن حقوقه "[١٤]. وبمقتضى هذا التعاقد أيضًا، "لا يجوز للشعب مفوض الحاكم أن يثور عليه أو يخالف أوامره وإلا عدوا خارجين على العقد ناكثين بالعهد "[١٥].

ويرى هوبز أن الكنيسة لا يمكن أن تكون لها سلطة عامة لأنها تستند على الحكومة المدنية، ولذلك فإن الحاكم هو رئيس الكنيسة، ولهذا فقد انتهى إلى معارضة عصمة البابا وسيادته، وعارض كنيسة روما؛ لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية "[١٦].

لهذا يعد توماس هوبز بشيرًا لتأسيس الفكر المدني أو الدولة السياسية والمدنية بمفهومها الحديث. وهذا على أسس واقعية تحد من العوائق التي تعيق نشأة الدولة. وبهذه الصياغة الفلسفية الجديدة يحارب هوبز فكرة المطلق العشوائي (الحكم الاستبدادي)، ويؤسس لفكرة المطلق الشرعي النابع عن إرادة واختيار الشعب.

٤- جون لوك ومفهوم الدولة المدنية الحديثة:

" نادى جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) بإسقاط فكرة الحق الإلهي لحكم الملوك، ورفع شعار العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكومين، ونادى بالحكومة المحدودة في مؤسساتها وفي صلاحياتها، وقال إن عملها الرئيس هو تحقيق الصالح العام، من خلال تطبيق القوانين وحماية الأرواح، وحماية الممتلكات، وجادل ليُثبت شرعية الملكيات الخاصة، وفند بذلك التقاليد الكنسية والملكية التي كانت ترفض ذلك المفهوم، واعتبر أن الحكم الاستبدادي نقيض الحكم المدني "[١٧].

وتختلف الحالة الطبيعية عند لوك عنها عند هوبز، وفي هذا يقول الشنيطي: " فهي ليست تنازعًا على البقاء وليست خوفًا أو هلعًا، ولكنها استقرار - حالة تناغم وتوافق بين الحقوق والواجبات- بيد أن هذه الحالة لا يمكن أن يكون السلام فيها، لسوء

الحظ، مضمونًا ضمانًا تامًا؛ إذ قد يتطرق الفساد وتعبث الرغبات بالنفوس فيتعرض السلام للأخطار. وبذلك لا يمكن للإنسان أن يعيش في هذه الحالة الطبيعية لأنها تعجز عن إشباع ثلاثة مطالب - أولهما: الحاجة إلى قانون موضوع قائم مستمر واضح غاية الوضوح. ثانيهما: الحاجة إلى سلطة يلجأ إليها الناس لتحسم النزاع بعدالة ونزاهة. ثالثهما: الحاجة إلى سلطة منفذة. إذن فلابد من الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني، فكيف يتم ذلك؟ "[١٨]. " فالضمانة لعدم فساد المجتمع الطبيعي يستلزم قيام ثلاث سلطات، ولكل سلطة اختصاصاتها، ويرفض لوك جمعها في سلطة واحدة "[١٩]. فالحالة الطبيعية عند لوك مقبولة كحالة بدائية تكشف عن رغبات الناس الخيرة.

وتختلف الدولة في مفهومها عند لوك عن مفهومها عند هوبز؛ " حيث إن لوك يرفض فكرة السيادة المطلقة للدولة، فتكون سلطتها محدودة، لأنها مرهونة برضى المواطنين، فهي تحمل أمانة تسقط عنها إذا جنحت عن الطريق السليم. وكأنما يُعني بذلك أن القوانين وليدة الشورى، والدولة أن لم تتوفر فيها الأركان الأساسية من حيث قيامها على الرضى، واستنادها إلى الدستور، ومن حيث كونها محدودة السلطة مستهدفة خير الجماعة كان لابد لها من أن تسقط "[٢٠].

فالدولة عند لوك هي " عبارة عن جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها، وواجب على الحاكم المدني أن يُؤمن للشعب كله، ولكل فرد على حدة، بواسطة القوانين المفروضة بالتساوي على الجميع، المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة. وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرؤه ينبغي أن يُقمع بواسطة الخوف من العقاب، والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات التي كان من حقه بل من واجبه أن يتمتع بها لو لم يفعل ذلك. لكن لأن أحدًا لا يرضى بإرادته عن حرمانه من جزء من خيراته، ولا بالأحرى من حريته أو حياته، فإن الحاكم، من أجل معاقبة من ينتهكون حق الغير، مسلح بقوة مصنوعة من القوة المجتمعة لكل الأفراد. ولكن اختصاص الحاكم مقصور على هذه الخيرات المدنية "[٢١].

ومن آراء وأفكار جون لوك السياسية التي تحاول أن تؤسس لفكرة الدولة المدنية أو السياسية، " أنه جعل السيادة للشعب، وإن كان يرى أن الشعب يحتفظ بهذا الحق لاستخدامه وقت الضرورة القصوى، إذ يعتقد بقانونية الإجراءات والقوانين التي تشرعها وتسنها الحكومة ما لم تمس حقوق الأفراد الأساسية، وكذلك يعتقد أنه ليس في

وسع الأفراد منح الحاكم سلطة غير محدودة، لأنهم لا يملكون هذه السلطة، وبالتالي لا يمكن أن تكون سلطة الحاكم مطلقة إذ هي محدودة بطبيعتها، فإذا حاول الاستزادة من سلطته، أو إساءة استخدامها كان من حق الشعب أن يخلعه، أو يثور عليه "[٢٢]. فجون لوك يحاول إيجاد مساحة من الفاعلية بين الحاكم والمحكومين، مساحة تقوم على عدم القهر أو الاستبداد بالسلطة.

ولكي تقوم الدولة المدنية من وجهة نظر لوك لا بد من وجود الحكومة التي تمثل سلطة أو صوت الدولة. ففي كتابه الحكومة المدنية يقول: " أن الحكومة بما فيها البرلمان مسئولة أمام الشعب، وأن سلطان الحكومة النافذ مقيد بالتزام قواعد الخلق والتقاليد الدستورية. ويرى أن الحكومة ضرورة لا بد منها، ثم يأتي لوصف حالة الفطرة الأولى التي فيها يتولى كل فرد بنفسه حماية حقوقه، ويعرف حقوق الآخرين ويحترمها "[٢٣]. وهذه الأفكار والمبادئ السياسية تؤسس للدولة المدنية؛ حيث الديمقراطية، والتسامح، وقبول الآخر، واحترام حقوق الغير. وجاءت أفكار لوك الرئيسة حول مفهوم الدولة المدنية كالتالي:

١ – لابد من التمييز بين الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل التغيير.٢ – رعاية نجاة روح كل إنسان، هي أمر موكول إليه هو وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية كانت أو دينية. وحرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان.٣ – لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.٤ – لا ينبغي للحاكم أن يتسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني أو مع تلك القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني[٢٤].

يتضح لنا مما سبق أن جون لوك قد عالج القصور في نظرية توماس هوبز السياسية؛ حيث جعل السيادة للدولة وليست للحاكم الفرد، ولا شك في أن هذه الآراء الديمقراطية المتزنة التي قدمها لوك تؤذن وبوضوح عن نضوج الفكر السياسي المدني، وبداية جديدة لتأسيس المجتمعات والدول والقوانين المدنية.

وما يؤكد عليه لوك مرارًا وتكرارًا لتأسيس الدولة المدنية الحديثة، هو " التمييز بين الدين والسياسة، وتحديد اختصاصات كل منهما، وكذلك تحديد اختصاصات الحاكم المدني، والتأكيد على عدم خطورة التجمعات الدينية، وضرورة التسامح الديني مع أهل

الديانات الأخرى مادام أن هؤلاء لم يستقووا بحاكم أو سلطان خارجي، ولهذا يؤكد لوك على الفصل والتمييز بين الدولة والكنيسة "[٢٥].

٥ – مونتسكيو وتصوره للدولة المدنية الحديثة (١٦٨٩ – ١٧٥٥م) – فصل السلطات:

تعتبر فلسفة مونتسكيو تحول في نظرية المجتمعات المدنية، فإذا كان فلاسفة العقد الاجتماعي على مدار الفترة السابقة للقرن الثامن عشر، قد اهتموا بشكل الحالة الطبيعية وتأصيلها تمهيدًا للوصول إلى الحالة المدنية، التي فيها يضمن الإنسان حياته وممتلكاته وفقًا لمبادئ القانون والإرادة العامة، فأننا نجد مونتسكيو يصرف جل اهتمامه عن القانون الطبيعي الحاكم للإنسان في حياته الأولى إلى القانون الوضعي.

فيذكر يوسف كرم تحول مونتسكيو من القانون الطبيغي للقانون الوضعي فيقول : " إن مونتسكيو يُقصر عنايته على القوانين الوضعية، فلا يتعرض للبحث في القانون الطبيعي وأصل الاجتماع. وهو يريد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية، أو قوانين وضع القوانين، فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته، ولكنه يخضع لأسباب خارجة عنها. هذه الأسباب هي من الجهة الوحيدة طبيعة الحكومات القائمة، أو التي يراد إقامتها، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض، والمناخ، والموقع الجغرافي، ومساحة البلد، ونوع العمل، وطريقة المعيشة، والديانة، والعادات، ومبلغ الثروة، وعدد السكان "[٢٦].وهذا ما أكده في كتابه "روح القوانين" أو "روح الشرائع".

وكان مونتسكيو قد وضع تصنيف لأنواع الحكم مازال مُعتمدًا كقاعدة في القوانين الحديثة، وهي الحكم الجمهوري، والحكم الملكي، والحكم الاستبدادي[٢٧].

والحرية هي المحور الرئيس الذي تدور حوله فلسفة مونتسكيو، وتتلخص نظريته عن الحرية في القول: " بإن الناس قد ولدوا أحرارًا بطبيعتهم، غير أنهم لو تُركوا وشأنهم لصدرت عنهم تصرفات تتعارض مع حريتهم، لذا تُفرض القوانين للحفاظ على هذه الحرية وتنظيمها. وقد رأى الملكية المقيدة "الحكم الملكي" بالدستور ومشاركة الشعب عن طريق ممثليه أفضل النظم، غير أن أهم ما يكفل صيانة الحرية السياسية في رأيه، هو الفصل بين السلطات التي أرسى جون لوك دعائمها، والحرية عند مونتسكيو تتلخص في أن يعمل المواطن كل ما تُجيزه له القوانين "[٢٨]. " ويكفي مونتسكيو فضلًا وفخرًا أن نظريته في فصل السلطات هي القاعدة التي تقوم عليها الدساتير في العالم منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا "[٢٩].

ولقد " أكد مونتسكيو على فكرة الفصل بين السلطات، اقتناعًا منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى التعسف في استعمالها، وهو بلا شك مستمر في تعسفه مصر عليه حتى يصطدم بما يوقفه، ولا يوقف السلطة إلا سلطة أقوى منها، ولهذا نادى بفصل السلطات حتى لا يستبد صاحب السلطة بسلطته ويضر بمصالح الناس "[٣٠]. ويعد مونتسكيو من أهم الفلاسفة الذين أثروا في فكر مفكري عصر النهضة العربية، فنجد رفاعة الطهطاوي يعترف بفضل فلسفة مونتسكيو وتأثيرها عليه، ويشيد بكتابه "روح الشرائع"[٣١].

مما سبق يتبين لنا أن آراء مونتسكيو تقود المجتمعات إلى فكرة المدنية، وعلى وجه الخصوص فكرته عن الفصل بين السلطات الثلاث هي من أبرز وأهم الأفكار التي تدعم قيام الدولة المدنية.

٦- الدولة المدنية ومفهوم العقد الاجتماعي عند روسو(١٧١٢-١٧٧٨م):

يرى روسو أن الإنسان الذي يتحول من الحياة الطبيعية إلى الحياة المدنية، عليه أن يخسر حريته الطبيعية فيقول: " فأما ما يخسره الإنسان جراء العقد الاجتماعي، فإنما حريته الطبيعية وحقًا لا محدودًا في كل ما تستهويه ويمكنه الوصول إليه، وأما ما يربحه فإنما الحرية المدنية وملكية كل ما في حوزته - ويذكر أن - الحرية الطبيعية هي التي لا قيود لها سوى القوى التي للفرد، والحرية المدنية هي التي تحدها الإرادة العامة، ... والحرية الأخلاقية هي وحدها ما يجعل من الإنسان سيدًا على نفسه؛ وذلك أن نزوة الاشتهاء وحدها عبودية، وطاعة القانون الذي سنناه لأنفسنا حرية "[٣٢].

ولكن ما معنى السيادة عند روسو؟، " تتمثل السيادة بصفة جوهرية عند روسو في الإرادة العامة، وعليها بأمرين، أولهما: ألا تكون لفرد أو لجماعة، وإنما تتمثل في الأمة كلها. وثانيهما: أن سلطة هذه السيادة لا تخص برعايتها أشخاصًا معينين أو أشياء معينة، بل تنصب عنايتها على المنفعة المشتركة التي تهم المواطنين جميعًا. وصاحب السيادة هو إذن هيئة أخلاقية جماعية، هو شخص معنوي، قراراته وأعماله هي قرارات وأعمال الإرادة العامة، وهي تتشكل في صورة قوانين "[٣٣].

ومن خلال عرض روسو لمفهوم السيادة والإرادة العامة يصل لمفهوم المجتمع المدني أو الدولة المدنية، " والمجتمع المدني هو ثمرة التضامن والتكتل، ومن ثم يكفل

للأفراد القدرة على مواجهة الحياة، وان ضرورة قيام مجتمع مدني هي الأساس الوحيد لتحقيق السعادة والرفاهية للأفراد "[٣٤].

فيحاول روسو أن يُرسي الدعائم التي من خلالها يحدث التوافق بين الفرد والجماعة، تلك التي تمثل المشكلة الكبرى نحو تأسيس المجتمع المدني. وهذا التوافق لا يتم بالقوة أو الجبر، بل بالتوافق والتراضي النابع عن الحرية، فيؤسس العقد الاجتماعي الذي تكون فيه السيادة للإرادة العامة التي هي إرادة الشعب على أسس من التكاتف والاجتماع، وهنا تكون طاعة الشعب للقانون طاعة لنفسه. هكذا تقوم الدولة المدنية عند جان جاك روسو؛ حيث الخضوع للإرادة العامة، التي تمثل التوافق والتناغم بين المواطنين وبعضهم البعض وبين المواطنين والدولة. والكل تحت سيطرة الإرادة العامة يتساوى مع الكل، ولا حرية إلا في ضوء حرية الآخرين حتى لا تمثل هذه الحرية فوضى وتقضي على التآنس والاجتماع.

وكان لفكر روسو صدى كبير في الأوساط الفكرية، فيما يخص السياسة والاجتماع والتربية. " فكان رائد النهضة العربية رفاعة الطهطاوي، قد قرأ له؛ إذ درسه أثناء إقامته في باريس(١٨٢٦ – ١٨٣١م) وقد نص على ذلك بقوله " إنه قرأ كتابًا يسمى (عقد التآنس والاجتماع الإنساني). وأحال إليه التونسي في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، وسجل حضوره أيضًا أديب أسحق(١٨٥٦ – ١٨٨٥م) "[٣٥].

فكانت آراء روسو تتويج لفكرة العقد الاجتماعي، تلك الفكرة السياسية والثقافية والتربوية، التي على أساسها بُنيت المجتمعات المدنية الحديثة، وأسست للعلاقة بين الفرد والدولة، وحفظت الحريات والممتلكات، وهي جميعًا من ظواهر التمدن التي تحاول الوصول إلى حقيقته الإيجابية من خلال تجليات هذه الأفكار ومردودها الإيجابي على المجتمعات، حيث السعادة والرفاهية والتقدم. وحاول روسو من خلال نظريته السياسية تفادي أوجه القصور التي وقع فيها توماس هوبز وجون لوك.

٧ ــ الحرية عند فولتير وأثرها على التمدن (١٦٩٤ ــ١٧٧٨م):

" يُعد فولتير أحد أهم رموز الفكر الفرنسي ــ والإنساني ــ في أوج عصر التنوير. وما أحوجنا في عالمنا العربي إلى الوقوف الدقيق والمعمق على أفكار ومفاهيم عصر النهضة في أوروبا: إنها بوابتنا الضرورية لولوج العصر الحديث، ودون العبور منها سنظل إلى ما لا نهاية نراوح في دهاليز العصر الوسيط. وامتاز فولتير بأسلوبه

الفكاهي الساخر "[٣٦]. وهو الأسلوب الذي اعتمده النديم كأداة من أدوات نقد الواقع وكشف علله، ومن ثم إصلاحه.

والحرية هي أهم الأفكار التي تحدث عنها فولتير، وهي الأساس في الدولة المدنية. فقد أعلن أن خير المجتمع يقتضي أن يعتقد الإنسان بحريته. ولكن تلك الحرية لم تعصمه من التأكيد على قيمة الدين داخل المجتمع. فيقول بضرورة إله يُثيب ويعاقب، وبضرورة الدين للشعب الذي لا يأتي الفضيلة عن عقل ونزاهة كالفلاسفة. ولكنه مفتقر إلى حافز ورادع[٣٧]. فالدين عند فولتير هو بمثابة القوة الرادعة والمنظمة لسلوكيات وحريات الناس داخل المجتمع.

ويستنكر فولتير التعصب ويدعو للتسامح الفكري داخل المجتمعات الإنسانية، وحول ذلك يقول: " لقد تغيّرت الأزمان، وتغيّرت معها أساليب المعالجة. فمن الحماقة بمكان أن نقف اليوم موقفًا داعمًا للقضاء على جامعة السوربون بحجة أنها تقدمت في الماضي، بعريضة طالبت فيها بحرق عذراء أورليان "[٣٨].

ويستطرد فولتير داعيًا للتسامح الديني، فنجده يقول " إن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلوّ في الدين المسيحي المُساء فهمه قد تسبب في سفك الدماء وفي إنزال الكوارث بألمانيا، وبانجلترا، بل حتى بهولندا، بقدر لا يقل عمّا حدث في فرنسا. ولكن على عكس واقع الحال في فرنسا، فإن تباين الأديان ما عاد اليوم يتأدى إلى حدوث اضطرابات وقلاقل في تلك الأقطار. فاليهودي، والكاثوليكي، والأرثوذكسي، واللوثري، وسواهم، غدوا يعيشون بتآخ في تلك الأقطار، ويساهمون على قدم من المساواة في خدمة مجتمعهم "[٣٩].

ويحاول فولتير القضاء على التعصب بالتسامح الذي يتمثل في الروح الفلسفي، " فلا علاج لهذاء الداء المُعدي (التعصب) إلا بالروح الفلسفية التي بانتشارها شيئًا فشيئًا تذهب أخلاق الناس وتحذر من التطرف "[٤٠].

" حاول فولتير أن يُحرض فرنسا ضد مظالم الكنيسة وتحطيم الرهبانية فيها، وكانت دعواته إل أصدقائه: (وحدوا أنفسكم واقهروا التعصب، واقضوا على الخُطب المُضللة والسفسطة المُخزية والتاريخ الكاذب). ويرفض فولتير التعصب ويستمر في التيار الذي بدأه اسبينوزا في هجومه على مظاهر الخرافة التي جعلها العامة أصنًا من أصول الدين. وبهذا كان عدوًا لجميع الكنائس التي تمارس الاضطهاد ، وكان مدافعًا عن التحرر والتسامح "[٤١].

" فيدين فولتير كل محاكم التفتيش فيقول إن محاكم التفتيش كما نعلم اختراع مسيحي عجيب يجعل البابا والرهبان أشد قسوة ويجعل المملكة أكثر اتفاقًا . والذي يدعو للتعصب يدعو للاضطهاد، ويدين كل من يخالفه في الرأي ويقوم بتعذيبه "[٤٢].

وما يؤكد قيمة الحرية في تمدين المجتمعات وتحسين حالها، حرية التجارة التي تحدث عنها فولتير وقال: "ساعدت التجارة، التي أغنَت المواطنين باتجلترا، على جعل هؤلاء المواطنين أحرارًا، ووسعت هذه الحرية مدى التجارة بدورها، ومن ثم نشأت عظمة الدولة، والتجارة هي التي أسفرت عن قيام القوى البحرية بالتدريج فصار الإنجليز بها سادة البحار"[٤٣]. ولهذا وجدنا الطهطاوي المُطلع على الفلسفة الفرنسية يمتدح حرية التجارة والملاحة والفلاحة.

هكذا حاول فولتير أن يُقيم الدولة الحديثة على أُسس من الدوافع الإنسانية المشتركة التي تنمو في ظل جو من التسامح واللاتعصب واكتساب القدر الكافي من الحرية الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية (حرية التجارة والامتلاك) التي تؤهل المواطن للمشاركة في عملية الإصلاح داخل الدولة، دون تخطي حدود الدين الصحيح. فكان هجوم فولتير ليس ضد الدين، بل ضد من أساؤا إلى الدين وكانوا خصومًا ألداء للحرية والمساواة. وكانت أفكار فولتير لها عظيم الأثر في وقوع ثورة التحرر الإنساني في فرنسا، وكذلك في إثراء النهضة العربية؛ حيث محاولة رواد نهضتنا العربية محاكاة النموذج الغربي لا سيما الفرنسي، في أفكار الحرية والتمدن، ونذكر على وجه الخصوص رائد الفكر العربي الشيخ رفاعة الطهطاوي والمفكر السوري أديب إسحق.

ويأتي في نهاية فترة الفلسفة الحديثة الفيلسوف الألماني هيجل ليطرح أعظم تصور لفكرة الدولة؛ حيث التناغم والانسجام بين الفرد والمجتمع، أو بالأحرى التناغم والانسجام بين الأسرة والمجتمع. والدولة هي هذا الكائن الأسمى الذي يحقق رفاهية الأفراد وحرياتهم.

وقد مجد هيجل الدولة وجعلها تسمو مرتبّة، ومقامًا، وقوّة على الأفراد المكونين لها، "وهي غاية التطور التاريخي ونهايته، ومن ثم فهي مصدر كل القيم الروحية والاجتماعية؛ حيث إنها وما تفرض من قوانين وما تضع من تنظيمات هي التي تخلق لنا الإرادة العامة التي تتحكم في المواطنين بصورة تكاد لا تترك لهم قدر من الحرية الفردية

"[٤٤]. وحول مفهوم هيجل للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني يلاحظ، " أنها علاقة تباين واعتماد متبادل"[٤٥].

وقد ربط هيجل كل شيء بإرادة الدولة، تلك الإرادة التي قدسها وجعل لها صبغة إلهية في قوانينها وشكلها، والحرية ليست حرية فرد بل هي حرية الدولة، وهي مصدر كل الحريات، تلك النابعة عن إرادتها، وهي حرية عقلية. وحول مفهوم الحريات لدى الشعوب يقول هيجل: " أدرك العالم الشرقي أن الحرية تتصل بالفرد المفرد "الملكية"، وأدرك الأغريق والعالم الروماني أن الحرية حرية البعض (الصفوة والقادة) "الارستقراطية"، وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع "الديمقراطية" "[٤٦].

ويرفض إمام عبد الفتاح الهجوم على هيجل بوصفه رجل الحرب وعدو السلام، بل هو يرى أن الحرب أداة من أدوات إقامة الدولة المتعاضدة، وحول ذلك يقول: " إن الدولة عند هيجل لا تتجسد في أفرادها على نحو أكثر قوة مما تكون عليه عندما تشتبك في حرب مع غيرها من الدول. فها هنا يكون إحساس الأفراد بالمجتمع أقوى. وعلى هذا النحو تكون الحرب مفيدة لصحة الشعب الأخلاقية، فهيجل لا يدعو إلى سلام دائم، ولا هو يتوقعه، ومع ذلك فإن اتهامه بأنه يمجد الحرب يدل على سوء فهم لرأيه، كما أن فيه مبالغة شديدة في تصوير موقفه"[٤٧]. فكأن هيجل يقول إن المجتمعات القوية والقويمة هي تلك التي لديها قابلية للسلام، وجاهزية واستعداد للحرب. وبهذا يطرح هيجل أعظم تصور للدولة المدنية الحديثة.

* تتمة وخاتمة:

الأفكار الفلسفية تبغي سعادة الإنسانية وتقدمها، فهي تدعم التقدم والتمدن، ولذا فالتمدن مشروع من وجهة النظر الفلسفية، وذلك لأن قيم التمدن لا تتعارض مع قيم العقل، وأن التأسيس للدولة المدنية أو المجتمع المدني بدأ مع وجود الإنسان على ظهر الأرض، وكانت قد ظهرت إرهاصات الفكر السياسي والمدني في المجتمع اليوناني، وكان التأسيس الحقيقي للدولة المدنية قد توثق من خلال الفلسفات الحديثة، وكان فكر هيجل خير مثال لنشأة الدولة المدنية الحديثة؛ حيث سيادة الدولة والعمل للصالح العام.

يتضح أن العزوف عن مناقشة قضايا التقدم والتمدن، ليس السبب فيه الدين، أو السياسة الحكيمة، أو العقل النابه، ولكن الفهم الخاطئ لنصوص الدين أو الرغبة في الإبقاء على التخلف والتأخر لأغراض ذاتية؛ حيث إن بقاء الناس على التخلف يكون له مردود نفعي لدى جماعة معينة، فتحاول هذه القلة العمل على محاربة قيم التقدم والتمدن

للحفاظ على مصالحها، مما يؤدي إلى انتشار ثقافة الرفض لكل ما هو جديد أو مستحدث يحاول أن يغير الحالة التي يكون عليها المجتمع، بدعوى أن كل محدثة بدعة.

هوامش الدراسة

(١) شوقي جلال: العقل الأميركي يفكر، ص٣٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠١٠م.

(٢) صالح السنوسي: إشكالية المجتمع المدني العربي(العصبة والسلطة والغرب)، ص٢٥.

(٣) وائل سمير: الأمير نيكولا ميكافيللي، ص ٢٠٢، دار الخلود للنشر والتوزيع،٢٠١٢م. وكذلك نيقولا ميكافيللي: الأمير، ترجمة / محمد مختار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

(٤) إسماعيل، فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة القوة (أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي)، ص ص ٢٨-٢٩، بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب،٢٠٠٢م.

(5) Maxey, Political Philosophies (U.S.A: the Macmillan Co, 1948), P: 130.

(٦) إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، ص١٧، عالم المعرفة – الكويت، ١٩٩٤م.

(٧) فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة القوة، ص٣٣.

(٨) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة جلال العروسي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ٥٠٢.

(٩) علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي،ص٢٠١، دار المعرفة الجامعية، د.ت. .
قارن فضل الله محمد: فلسفة القوة، ص ص٣٤-٣٥.

(١٠) عادل المعلم: ألف باء الليبرالية والشريعة الإسلامية، ص ٢٨، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة، ٢٠١٢م.

(11) Maciver R. M, the Web Of government (New York: the Free Press, 1965), P: 55.

(١٢) محمود حميدة محمود: الفلسفة السياسية، ص٣٠، المكتبة الجامعية، أسيوط، ٢٠١٠م.

(١٣) أميرة حلمي مطر: في الفلسفة السياسية، ص٩٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

(١٤) علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي،ص٢٣١.

(١٥) فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة القوة، ص٤٣. قارن جلينك: الدولة الحديثة وقانونها، ج١، ص٣٤٩.

(١٦) أميرة حلمي مطر: في الفلسفة السياسية،ص٩٥.

(١٧) عادل المعلم: ألف باء الليبرالية والشريعة الإسلامية، ص ٢٩.

(١٨) محمد فتحي الشنيطي: نماذج من الفلسفة السياسية، ص٥٧، دار الوفاء لدنيا النشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠١٠م.

(١٩) أميرة حلمي مطر: في الفلسفة السياسية، ص ص ١١٠-١١١.

(٢٠) محمد فتحي الشنيطي: نماذج من الفلسفة السياسية، ص ٦٠.

(٢١) جون لوك: رسالة في التسامح، ص٥٢، ترجمة وتعليق/ عبد الرحمن بدوي ، مكتبة الشروق الدولية،٢٠١١م.

(٢٢) جون لوك: الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ص ٦، ت/ محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

(٢٣) جون لوك: الحكومة المدنية، وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ص٦.

(٢٤) جون لوك: رسالة في التسامح، ص ص٤٣-٤٤.

(٢٥) جون لوك: رسالة في التسامح، ص ٤٠ وما بعدها.

(٢٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٩٤-١٩٥، دار المعارف، القاهرة، ط٥، د.ت.

(٢٧) وائل سمير: الأمير – ميكافيللي، ص ٢١٧.

(٢٨) أميرة حلمي مطر: في الفلسفة السياسية، ص ص ١١٢-١١٣.

(٢٩) وائل سمير: الأمير – ميكافيللي، ص ٢١٧.

(٣٠) محمود حميدة محمود: الفلسفة السياسية، ص٧٨.

(٣١) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي – أو مبادئ القانون السياسي، ص ٤٩، ت/ عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ت. وقارن كلا من: رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، والأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، الجزء الثاني، ص١٩١.

(٣٢) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي – أو مبادئ القانون السياسي، ص ١٠٠.

(٣٣) محمد فتحي الشنيطي: نماذج من الفلسفة السياسية، ص ٨٩.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص٨٥-٨٦.

(٣٥) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي – أو مبادئ القانون السياسي، ص ٤٩.

(٣٦) فولتير: قصص وحكايات، ت/ سلمان حرفوش، ص ٥، دار المدى للثقافة والنشر، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

(٣٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٩٠.

(٣٨) فولتير: رسالة في التسامح، ت/ هنرييت عبودي، ص ص ٣٠، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ٢٠٠٩م.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٣١.

(٤٠) محمود حميدة محمود: فلسفة التسامح "دراسة تاريخية معاصرة"، ص ٤٣، دار الهانئ للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

(٤١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ج٢، ص ١١٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م.

(٤٣) فولتير: رسائل فلسفية، ت/ عادل زعيتر، ص ٧٧، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤.

(٤٤) عبد الرحمن خليفة: أيديولوجية الصراع السياسي (دراسة في نظرية القوة)، ص ٧٨، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١م. وانظر إسماعيل، فضل الله محمد: فلسفة القوة، ص٥٢.

(٤٥) محمد محمود ربيع: الفكر السياسي الغربي(فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس)، ص ص ٤٣٦-٤٣٧، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٤م.

(٤٦) Hegel, The Philosophy of History, trans, by g.sibree(N.y: the colonial,press, 1899), p -105.

(٤٧) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجيلية، ص ١٤٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.