جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

فرع الفلسفة

مفهوم المجتمع المدني عند هيغل

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر2

في الفلسفة السياسية

إعداد الطالب:

شوليط محند واعمر

بإشراف الأستاذ:

مداح رزقي

السنة الجامعية (2013 \2014)

فهرس المحتويات

I - مقدمة 04

II- الفصل الأول: مفاهيم مقارنة.

1- مفهوم المجتمع المدني 08

2 المجتمع المدني والمجتمع التقليدي. 10

3 بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية. 14

4 المجتمع المدني والمجتمع الديني. 25

III- الفصل الثاني: هيغل وسؤال المجتمع المدني

1- ماهية الأسرة 34

أ – الزواج. 35

ب- ثروة الأسرة. 36

ج- تربية الأفراد و تفكك الأسرة. 37

2- المجتمع المدني. 38

أ- المجتمع المدني ومنظومة الحاجات. 39

ب - المجتمع المدني ومسألة القضاء. 43

ج - المجتمع المدني والشرطة والنقابة. 48

3- الدولة. 50

- مفهوم الدولة عند هيغل. 50

أ- الدستور أو القانون الدستوري. 51

ب - القانون الدولي. 56

ج- التاريخ الدولي الكلي. 57

IV- الفصل الثالث: المجتمع المدني بعد هيغل: صيرورة و قراءات.

1- المجتمع المدني عند كارل ماركس. 60

2 - المجتمع المدني والديمقراطية. 71

3 - للمجتمع المدني في الوطن العربي. 77

V- الخاتمة. 85

VI - المصادر والمراجع. 87

الإهداء

إلـــى الوالديـــن الكريمين أطـــال الله عمرهمـــا.

إلـــى كـــل أفـــراد عائلتـــــي الأعـــــزّاء صغيـــــرا و كبيـــرا.

إلـــى جمـــيع الأحبـــاب و الأصدقاء الأوفيـــاء.

كلمة شكر

يسعدني أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من أسهم في انجاز بحثي من قريب أو من بعيد،

كما أود أن أتقدم بخالص الشكر والامتنان للأستاذ: مداح رزقي الذي قبل الإشراف على هذا البحث، وعلى بذله قصارى جهده وإمداده بيد العون سواء ماديّا أو معنويّا.

كما أتوجه بوافر الشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول الاشتراك في مناقشة هذا البحث وتقييمه.

مقدمة

شكّل موضوع المجتمع المدني حلقة محورية في تاريخ الفكر السياسي وذلك باستقطابه لميول بحثية متنامية باستمرار وكذا لاكتنازه جملة من القضايا المتشابكة التي يطرحها كمكوّنات أساسية له في الوقت ذاته، مثل الحرية والدّيمقراطية وعلاقة الفرد بالدّولة. على هذا الأساس، يمكن القول بأنّ سؤال المجتمع المدني هو على قدر كبير من الأهمّية والحساسية كونه سؤالا واقعا في موقع وسط، من حيث الوظيفة والطبيعة، بين تطلعات الفرد ومقتضيات الجماعة من جهة، وشرعية الدّولة وفعاليتها من جهة أخرى. كما يسهم المجتمع المدني كونه فضاء بين الذوات في تفعيل التواصل الاجتماعي والسياسي بين فئات المجتمع والنظام السياسي، ولهذا نجد العديد من الصياغات التوضيحية لمختلف اعتبارات وتمظهرات المجتمع المدني.

من هذا المنطلق أثيرت تساؤلات كثيرة حول تشكّل المجتمع المدني، فإذا ما عدنا إلى تاريخ الفكر الفلسفي منذ اليونان إلى عصر الأنوار فإنّنا سنجد ميدانا خصبا لبحوث العديد من الفلاسفة والمفكّرين المكسوة بنوع من الاختلاف في الطرح والمقارنة. لقد استخدمت عبارة المجتمع المدني عند اليونان للدّلالة على الدّولة، حيث كان **أرسطو(384 322 ق.م)** يعني بها مجموعة من الأفراد مجموعة سياسية تخضع للقوانين، فهو لا يميّز بين الدولة والمجتمع المدني، وفي العصر الوسيط أريد بالمفهوم مجتمعا دينيا على غرار ما ذهب إليه القدّيس **أوغسطين**، ولكن في عصر النهضة الأوربية والفترة الحديثة ظهر ما يعرف بفلسفة العقد الاجتماعي حيث ميز روادها بين المجتمع المدني والحالة الطبيعية وبقي بذلك المجتمع المدني عندهم مرادفا للمجتمع السياسي.

أما في الأزمنة الحديثة والمعاصرة فقد تغيرت الرؤى والتفسيرات المطروحة للمجتمع المدني، عند فلاسفة هذه المرحلة، إذ أخذ بعدا مغايرا وتوجها مختلفا لما كان عليه في النظريات السالفة الذكر، من حيث الأهمية والدور، وهذا ما نجده عند الفيلسوف الألماني **جورج فريدريك فيلهلم هيغل(1770- 1831)**، ومن أجل انفتاح نقدي على فكرة المجتمع

المدني التي صاغها الفيلسوف بالنظر إلى حساسية اللحظة الهيجلية ومنعرجيتها في تحديد مدلول المجتمع المدني، نود الإجابة عن الإشكالية التالية في بحثنا هذا:

ما هي الوظيفة العضوية لمنطوقة المجتمع المدني في الفلسفة السياسية عند هيغل، وما هي المحددات التكوينية العامة لاستحضار طبيعة ومعنى ومكونات المجتمع المدني في النسق الفلسفي الهيجلي؟. وهل كان لتصور هيجل لعنصر المجتمع المدني تأثيرا وإسقاطات على الصياغات المستقبلية لمهام ومعنى وطبيعة المجتمع المدني في الأزمنة المعاصرة؟.

للإجابة عن إشكالية البحث وفروعها، اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي في سياقات معينة والمنهج المقارن في سياقات أخرى، حيث عمدنا إلى التحليل النقدي لجملة الأفكار السياسية المتعلقة بالمجتمع المدني عند **هيغل** وصيرورة هذا التصور في الفلسفات التي جاءت بعده. أما المنهج المقارن فقد وظفناه في تبيان التحولات المختلفة لدلالة مصطلح المجتمع المدني.

أفضى بنا المنهج المتبع إلى تقسيم بحثنا إلى ثلاثة فصول أساسية مع مقدمة وخاتمة. جاء الفصل الأول بعنوان "مفاهيم مقارنة" ، وينقسم بدوره إلى أربعة مباحث؛ بحيث نتطرق في المبحث الأول إلى مفهوم المجتمع المدني من خلال تعريفه وتحديد المكونات العامة له، ويليه المبحث الثاني على شكل مقارنة بين المجتمع المدني والمجتمع التقليدي وعرضنا فيه مختلف البنى التي تكونه، أما المبحث الثالث فسنتطرق من خلاله إلى المقارنة بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية أين سنعرض آراء فلاسفة العقد الاجتماعي، أما المبحث الرابع والأخير فسنخصصه لملامسة الفرق بين المجتمع المدني والمجتمع الديني.

سنناقش في الفصل الثاني مفهوم المجتمع المدني في مقابل المجتمع السياسي أو (الدّولة) عند **هيغل** و قد بادرنا إلى تقسيمه إلى ثلاثة مباحث ثانوية. نخصص المبحث الأول لمفهوم الأسرة كونها النواة الأولى في أي تنظيم اجتماعي وباعتبارها المرحلة الموصلة إلى المجتمع المدني الذي يعبر بصفة منهجية عن تفكك الأسرة ومساهمتها النسقية في بناء الدولة كما تصور ذلك **هيغل** في فلسفته للتاريخ، أما المبحث الثالث فسنقدمه بعنوان الدّولة التي تمثل أرقى مستويات التنظيم السياسي وهي التي تجسد الفكرة المطلقة.

أما الفصل الثالث والأخير فسيكون بعنوان: المجتمع المدني بعد **هيغل:** صيرورة وقراءات، وقد تقرر تقسيمه إلى ثلاثة مباحث؛ نتناول في المبحث الأول واقع المجتمع المدني عند **كارل ماركس(1883/1813م)**، ثم نأتي في المبحث الثاني والموسوم المجتمع المدني والديمقراطية أين نود تبيان مدى التلازم الموجود بينهما، أما المبحث الثالث فسيكون تحت عنوان لمجتمع المدني في الوطن العربي.

لعل الحافز الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع هو الرغبة الملحة على فهم موضوع المجتمع المدني فلسفيا كونه محور أساسيا في الفكر الفلسفي، بالإضافة إلى ارتباط هذا الموضوع بالواقع المعاش وبقائه محل نقاش في الظرف الراهن خاصة في ظل المعطيات الجيوسياسية الجديدة. وعليه، سنجعل البحث ومضة توضيحية للرؤى الفلسفية والسياسية المتعلقة بالمجتمع المدني ومحاولة إزالة الغموض حول العوائق التي تحول دون تحقيق المطالب التاريخية للمجتمع المدني في ظل الظرف الحضاري المتأزم.

أثناء انجازنا لهذا البحث، واجهتنا بعض الصعوبات، تكمن أولها في التعقيد الذي يميز فلسفة **هيغل،** وغزارة فكره الذي جعل منه مؤلف موسوعي يصعب التحكم في مفاصل فلسفته، بالإضافة إلى هذا، فإن الدراسات التي أقيمت حول فكر الفيلسوف أكثر تعقيدا، لأنها صعبت من التوصل إلى فهم موحد لهذا الفكر بالإضافة إلى الميوعة في المقاربة التي تميز الدراسات التي تطرقت إلى سؤال المجتمع المدني.

أنهينا بحثنا بخاتمة تلخيصية لأهم النتائج التي خلصنا إليها من تحليلنا المستفيض لمنطوقة المجتمع المدني في الفلسفة السياسية الهيغلية.

تمهيد

لو أردنا تعريف المجتمع المدني لوجدنا محاولات مختلفة في هذا الصدد، وقد تناولت هذه المحاولات العناصر المكونة لهذا المفهوم وعلاقتها بالفرد والمواطن والمجتمع والدّولة التي تسيّر شؤون هؤلاء الأفراد داخل المجتمع. ليس من الضروري الوقوف عند محاولة تعريف معينة للمجتمع المدني، خاصة عند مناقشة مسألة المجتمع المدني من زاوية فلسفية، لأنه من الصعب تحديد جملة العناصر التي تكوّنه، ومنه يصعب تحديد معيار أساسي يتميز من خلاله المجتمع المدني عن المجتمع السياسي.

1- المجتمع المدني:

تتكوّن منطوقة المجتمع المدني من كلمتي المجتمع من جهة والمدني من جهة أخرى. تعني كلمة المجتمع لغة مكان الاجتماع ويطلق على جماعة من الناس، أما اصطلاحا فيعني«مجموعة أفراد تربطهم علاقات منظمة وخدمات متبادلة وتسودهم روح عامة وتقاليد مشتركة يخضعون لها جميعا»[1]. كما يطلق لفظ المجتمع «على الاجتماع في الأسرة أو القرية أو القبيلة أو المعمورة، لذا نقول المجتمع القروي أو القبلي أو المدني أو الدولي»[2]. كما يدل لفظ المجتمع أيضا على «مجموعة من الأفراد تكون روابطها متوطدة في مؤسسات وفي الأغلب تكون مكفولة بوجود عقوبات.المجتمع جمعية ،تنشأ بفعل إرادة فاهمة،هيئة عالمة ،شركة مساهمة»[3] .

أما كلمة المدني الذي، وإن كانت يحظى باتفاق ظاهري على مدلولها ، فإنه تشير إلى استعمالات مختلفة، من بينها تلك الأمور التي لها علاقة بالمواطن كما، أنه يتنافى الدني مع التعابير التالية ..أجنبي، رسمي، رادع، عسكري. فالمدني هو«المنسوب إلى المدينة أو الناس الذين يعيشون في المدينة»[4]، وهنا يكون المدني حالة مجتمعية في مقابل حالة الطبيعة.كذلك تعني لفظة مدني« حالة التحضّر أو الحضارة في مقابل الحالة الوحشية أو البربرية، وهي مجمل المزايا المشتركة بين الحضارات التي تعد الأرقى و الأعلى »[5].

(1)- **ابراهيم مدكور**،المعجم الفلسفي ، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطبعة الأميرية، ،1983)، ص.172.
(2) - **جميل صليبا** ،المعجم الفلسفي ، (بيروت: دار الكتاب اللبناني) ج2، ص 234
(3) - **أندريه لالاند**، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل،ط.2. (بيروت: منشورات عويدات،2001)، ص1035 .
(4)- **جميل صليبا**، المرجع نفسه، ص.360 .
(5) - **أندريه لالاند**، المرجع نفسه، ص .172.

أما تعريف المجتمع المدني كتركيب للكلمتين السابقتين، فهو حسب إجماع الفاعلين في المجال الفلسفي والسياسي جملة التجمعات والتنظيمات الجماهيرية التي تمارس نشاطها خارج إطار الدولة كسلطة التي تمثل المجتمع السياسي في حين تشمل هذه التنظيمات؛ الجمعيات الطوعية، والنقابات العمالية التي تتميز بالعمل من أجل الصالح العام ،فهي جمعيات غير ربحية تسعى إلى ضمان حرية الأفراد في ظل وجود تنظيم سياسي يهدف إلى بسط السيطرة على الفرد المواطن. ولهذا، حسب **ستيفان ديلو**«يعود تكوين المجتمع المدني إلى حيز مستقل من الجماعات التي توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعا من الاستقلالية»[1]. من هذا المنطلق يمكن القول بأن المجتمع المدني هو تنظيم مضاد للسلطة الرسمية، إذ يعمل من أجل ضمان حقوق الأفراد داخل كيان الدولة، مع العلم أن تنظيمات المجتمع المدني تفرز خطابا مناوأ للخطاب السياسي الرسمي. من المهام الموكلة إلى المجتمع المدني أيضا نجد العمل على«توفير ثقافة أخلاقية مهمة للمجتمع»[2]، بحيث يسعى إلى إعداد أفراد مؤهلين أخلاقيا بغية القيام بالواجبات الملقاة على عاتقهم من أجل خدمة الصالح العام تجاه المجتمع، باعتبار أن المجتمع المدني عبارة عن هيئة غير رسمية تتكون من عناصر فاعلة ذات دور أخلاقي و اجتماعي كبير في الحياة العامة.

المجتمع المدني، من حيث المبدأ، هو نسيج متشابك من العلاقات القائمة على المصلحة والمنفعة والتفاهم والحقوق والواجبات، إذ بإمكان منظمات المجتمع المدني مراقبة نشاط الدولة والمسئولين في كافة الأوقات التي يستدعي فيها الأمر ذلك، و«من جهة إجرائية، فإن هذا النسيج من العلاقات يستدعي، لكي يكون ذا جدوى أن يتجسد في مؤسسات طوعية خيرية وغير ربحية وتكون اقتصادية وسياسية واجتماعية، تشكل في مجموعها القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها مشروعية الدولة من جهة ووسيلة محاسبتها إذا استدعى الأمر ذلك من جهة أخرى»[3].

1

(1) **ستيفن ديلو**،التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني، ترجمة؛ ربيع وهبة، (القاهرة،:المجلس الأعلى للثقافة.2003)،ص.25

(2) - **ستيفن ديلو** ، المرجع نفسه،ص51 .

(3)- **حامد خليل** ،ا«لوطن العربي و المجتمع المدني »، كراسات إستراتيجية ،مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات الإستراتيجية، العدد الأول (السنة الأولى ،2000)، ص.12 .

يعتبر المجتمع المدني في الأزمنة المعاصرة كحيز مستقل، يمكن الفرد من ممارسة حقوقه وحرياته، وبذلك يكون مستقلا عن المجتمع الرسمي، «المجتمع المدني هو مجتمع مستقل إلى حد كبير عن إشراف الدولة المباشر، فهو يتميز بالاستقلالية والتنظيم التلقائي وروح المبادرة الفردية والجماعية والعمل التطوعي والحماسة من أجل خدمة المصلحة العامة، والدفاع عن حقوق الفئات الضعيفة، ورغم أنه يعلي من شأن الفرد إلا أنه ليس مجتمع الفردية بل على العكس مجتمع التضامن عبر شبكة واسعة من المؤسسات»[1].

كخلاصة، يمكن القول بأن موضوع المجتمع المدني قد شكل محور تفكير نظري وممارسة عملية. يظهر الجانب النظري في محاولات المفكرين والمهتمين بتحديد تعريف عام يحتوي دلالات المفهوم ومدى اتصاله بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أما الجانب العملي فيتبدى في رغبة تجسيده على أرض الواقع عله يساعد على ردم الهوى بين الدولة والفرد في مجتمع من المجتمعات.

2- المجتمع التقليدي و المجتمع المدني:

إذا أردنا تعريف المجتمع التقليدي، فعلينا العودة إلى تفكيك البنية التنظيمية التي تمثل عصب استمرار يته في الوجود، وهذا بتفحص كل الميادين المتعلقة بالحياة اليومية داخل المجتمع التقليدي، سواء تعلق الأمر بالنشاط الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، وكذا الأنشطة العلمية والثقافية، وأول شيء يمكن أن يفهم من المجتمع التقليدي هو كل المجتمعات التي لم تمر بمراحل التطور الصناعي والتكنولوجي والاقتصادي التي مرت بها المجتمعات الغربية الحديثة. لهذا يمكن حصر الموقع الجغرافي للمجتمعات التقليدية، ونقول أنها تمثل جزء معتبرا من العالم، حيث تعتبر مجتمعات قارة إفريقيا وأمريكا الجنوبية وجنوب وجنوب غرب آسيا أكبر المجتمعات اعتمادا على الأساليب التقليدية في تسيير الشؤون الخاصة والعامة، وهذا ما يجعلها تعيش مرحلة متأخرة عن مصف المجتمعات الحداثية والتصنيع والتطور التكنولوجي والعلمي.

---

(1) **- د. الحبيب الجنحاني**، «المجتمع المدني بين النظرية و الممارسة»،مجلة عالم الفكر، العدد 1،(1999)، ص.36.

من الجانب الاجتماعي، يمثل النسق الإقطاعي النسق المهيمن في العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع التقليدي، حيث تحتكم الأسرة إلى سلطة باتريباركية (أبوية)، و يعتبر الأب الآمر والناهي في كل شؤون الأسرة وأفرادها، لذا يعرف برب الأسرة. كما نجد أن الانتماءات العرقية الضيقة والعصبية المعززة بميول مذهبية وجهوية تطغى على أسلوب الحياة الجماعية داخل هذه المجتمعات، وعليه يمكن القول بأن هذه الأخيرة لم ترق إلى مستوى الوحدة العضوية التي هي ميزة أساسية في المجتمعات الحديثة، فالمجتمع التقليدي مجتمع مشتت الصفوف حيث تطغى عليه الأنانية المفرطة؛ إذ ينغمس كل فرد في رعاية مصالحه الخاصة متناسيا الصالح العام الذي يعد ركيزة أساسية في تكوين المجتمع المدني.

يتصف المجتمع التقليدي بتقديس الماضي، العادات والتقاليد والأعراف، التي تعمل على تكريس التقليد في تحديد نمط المعاملات داخل ثنايا المجتمع، لذلك يصعب التجديد داخل هذه المجتمعات وخلق روح المبادرة وهو الأمر الذي يعرقل تأسيس منظومة أخلاقية معاملاتية جديدة مبنية على رؤى مغايرة تنشد التحديث والتقدم ومسايرة روح العصر. هكذا تكون حرية الفرد رهينة هذه المنظومة القيمية السائدة، فحتى القيم في هذه المجتمعات ملازمة دائما لنظام الأسرة والتراث والدّين، ما يؤدي إلى إرساء بنية اجتماعية قائمة على العائلة، فالطّائفة والقبيلة.

يتميّز المجتمع التّقليدي من النّاحية العلمية والثقافية بتهميش الطبقة المثقفة والعالمة ورفض الأفكار التنويرية، حيث لا يؤمن أفراده على العموم بالتطور العلمي ولا يخضعون لأسسه، إذ تعاني هذه الطبقات من كل أشكال التهميش؛ فلا تسهم لا في تسيير الشؤون العامة ولا في ممارسة مهامها في ظل التكوين الملقى، إذ يسهر أصحاب النفوذ والقوة على كل مجالات الحياة، فهي مجتمعات لا تتقبل النقد ولا المحاسبة كمبدأين لكل تسيير علمي وعقلاني لشؤون المجتمع، بل تحتكم إلى الفكر السكوني المتوارث عن القدامى، والذي يعتمد على الطقوس والأساطير والاعتقاد الديني؛ والحقيقة أن هذه المجتمعات هي دينية بامتياز ولو اختلفت تصوراتهم للألوهية وصورها من مجتمع إلى أخر. هذا ما أسهم بشكل كبير في تخلف عجلة النهوض بالميدان العلمي والثقافي نحو التقدم والازدهار.

أما من الناحية السياسية، فإن المجتمعات التقليدية كثيرا ما تسيرها أنظمة حكم استبدادية، فالحاكم يظهر أنه إله فوق الأرض، فلا صوت يعلو فوق صوته، إذ يخضع شعبه إلى كل أشكال الظلم والتهميش والخضوع بحيث «يمكنه أن يسجن أي شخص فلا كرامة و لا اعتبار»[1]، في مقابل ذلك، تحظى الطبقة الحاكمة بالرعاية والعناية وكل الامتيازات اللازمة، إضافة إلى بسط السيطرة عن طريق القوة والنفوذ وممارسة السلطات التي تكون حكرا في أيدي الحاكم، وهذا بالطبع راجع إلى أن هذا النظام قائم على العصبية و الجهوية والمحسوبية التي تؤدي إلى إنتاج القوة والطغيان واللامساواة في حق الشعب«فيذلونهم بالقهر والتسلط والقوة و سلب المال»[2]، هذا ما يؤدي إلى غياب الحرية المدنية والمساواة السياسية في المجتمعات التقليدية. يؤدي كل هذا إلى ضعف المشاركة السياسية لدى هذه الشعوب، وذلك ناتج عن نقص الوعي السياسي والانغلاق الذي تفرضه السلطة الحاكمة على محكوميها، وهذا بدوره يؤدي إلى صعوبة الوصول إلى وضع مجموعة من النظم والقواعد العامة التي تحكم البنية السياسية والاجتماعية وهو ما يتطلب تدخل القوى العسكرية من أجل فرض قوتها وتحديد الرئيس بدلا عن هذه الشعوب. هذا ما يضفي اللاشرعية على هذه الأنظمة.

يرى عالم الاجتماع الألماني **ماكس فيبر** في كتابه **"الاقتصاد والمجتمع"**، أن المجتمعات التقليدية تحتكم إلى السلطة التقليدية في تسيير شؤون مجتمعاتها، حيث تعني السلطة التقليدية كل ما هو مخالف للعقل والتشريع العقلاني للأمور السياسية، فهي تمثل-أي السلطة- عن طريق شيوخ القبائل والشخصيات الدينية، وعليه فالمجتمعات التقليدية لم تصل بعد إلى مستوى التشريع العقلاني الذي يعتمد على ملكة العقل قي وضع القوانين وأنظمة الحكم، حيث تتم مراعاة الطبيعة البشرية أثناء التشريع، وهذا عكس المجتمعات الغربية الحديثة التي تخضع إلى سلطة عقلانية.[2]

(1)-**إمام عبد الفتاح إمام**، الطاغية، (الكويت:المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب)، ص.51

(2) ،المرجع نفسه،ص. 232.

يمتلك المجتمع التقليدي بنية سياسية تقليدية لذا يتميز «بطموحات محدودة وجسم سياسي تسيطر عليه شخصيات سلطوية تقليدية»[1]، تتحكم فيه طبقة المصالح والقوة وبذلك تنتج نطاقا سياسيا غير متجانس بسبب نقص الأشخاص المؤسساتيين الذين بإمكانهم وضع نظام سياسي يقوم على المؤسسات الدستورية، التي تعمل بدورها على توفير نظام سياسي يعمل على تكريس دولة الحق والتداول على السلطة بطريقة ديمقراطية، والحرية تكون من نصيب هذا الشعب.

إن النظام السياسي في المجتمعات التقليدية الناتج عن القوة في نظر **عبد العالي دبلة** لا يمكنه سوى بناء «دولة تقليدية تعاني من عدم الاستقرار الناتج عن عدم النضج السياسي»[2]، الذي يسببه احتكار الفعل السياسي على العائلات الحاكمة فقط، لذا يكون هذا المجتمع غير متكامل كونه لم يصل إلى مرحلة النضج المؤسساتي، ولم يعرف أي شكل من أشكال التباين البنائي للنظام، فبقي وفيا للموروث القديم الذي غالبا ما يشكل عائقا أمام محاولات التحديث في شكل المؤسسات ومضمونها. هذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع الفرنسي **إميل دوركاييم** حين قال بأن المجتمعات التقليدية متضامنة تضامنا آليا وليس عضويا كما هو الحال في المجتمعات المتقدمة.

تعتمد البنية الاقتصادية في المجتمعات التقليدية ،على اقتصاد ريعي مبني على منتوجات محددة ومعينة، فهي لم تصل بعد إلى اقتصاد السوق الذي يتطلب قاعدة صناعية كبيرة، وإنتاج فلاحي وفير، ويد عاملة مؤهلة، حيث تغيب التقنية في هذا المجال؛ إذ تعتمد هذه المجتمعات على أساليب تقليدية في طرق الإنتاج والتسويق، لهذا كانت لها بنية اقتصادية ضعيفة حالت دون تحقيق اكتفائها الذاتي، وهو الأمر الذي يجعلها في تبعية دائمة للدول الغنية والقوية صناعيا وتجاريا وبالتالي اقتصاديا.

---

(1)- **عبد العالي دبلة** ،الدولة رؤية سوسيولوجية،(الجزائر:دار الفجر للنشر و التوزيع، 2000) ،ص ،.84

(2)- ، المرجع نفسه، ص . 177

3- بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية

نبرز في هذا المبحث: كيف حاول فلاسفة أوربا في القرنين السابع والثامن عشر، التنظير لمشروع سياسي بغرض تخطي العيوب التي كانت سائدة في أوربا الوسيطية التي أنهكتها الحروب السياسية والصراعات الدينية. هذا طبعا رغبة من هؤلاء الفلاسفة في نقل المجتمعات الغربية إلى حال أفضل؛ تتوفر على قسط من الحرية السياسية والدينية، بحيث تكون هذه المرحلة هي حالة المجتمع المدني أو الدولة الزمنية.

انطلق فلاسفة العقد الاجتماعي من افتراض وجود حالة طبيعية للإنسان، سابقة عن كل أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي. كما حاول بعض الفلاسفة التعبير عن الحالة التي يمكن أن يصبح عليها الإنسان إن لم يخضع لفعل التربية السياسية والتنظيم القانوني وسلطة الحكومة. على هذا الأساس شكل فلاسفة العقد الاجتماعي أمثال **توماس هوبز**(1588-1697)Thomas Hobbes، **جون لوك** (1632\1704)John Lock،**جون جاك روسو**(1712\1778)Jean Jaques Rousseau ؛أكبر المفكرين اهتماما بهذه الفرضية اللاتارخية، في حين حاول كل واحد منهم فهم الحالة الطبيعية للإنسان واستخلاص البديل الذي يمكن تقديمه، فكانت الحالة السياسية هي الطرح الذي تقدم به هؤلاء الفلاسفة، رغم اختلافهم في طريقة عرضها.

تتضمن نظريات العقد الاجتماعي كيفية الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية، حيث توفر للإنسان مجالا للقضاء على أخطار الحالة الطبيعية أو من أجل تعويض نقائصها أو للاحتفاظ بالحقوق التي تضمنها. شكلت فرضية الحالة الطبيعية وإجراء العقد الاجتماعي وتصور الحالة المدنية أطروحات مركزية في تفكير فلاسفة العقد الاجتماعي.

يهدف **هوبز** في مشروعه الفلسفي عامة والسياسي خاصة، إلى وضع الفلسفة السياسية والأخلاقية على أسس علمية؛ بغية التأسيس لمشروع اجتماعي سياسي ينقل الفرد من حالة الخوف والصراع إلى حالة الأمن والسلام، وهذا بإعداد الفرد للمساهمة في الواجبات المدنية التي سوف تملى عليه. من أجل بلوغ هذا الهدف، يرى **هوبز** أنه من اللازم إقامة فرضية عن "حالة الطبيعة"، بشرط أن تكون هذه الأخيرة مستمدة من انفعالات

الإنسان، وتستخدم كوسيلة لمعالجة الحالة السيكولوجية والطبيعة البشرية القديمة كما تصورها الفلاسفة خاصة **أرسطو** الذي يرى أن الإنسان حيوان سياسي بالطبع، هذا الرأي الذي حاول **هوبز** تفنيده بقوله أن حالة الطبيعة هي «الحالة قبل السياسية التي عاش فيها الإنسان دون حكومة مدنية أو دون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف»[1]، فهنا يبين الفيلسوف أن حالة الطبيعة لم تخضع لأي تنظيم سياسي أو أخلاقي معين، بل يسودها الخوف والصراع والقوة، إذ هي حالة حرب الواحد ضد الأخر، كان فيها الإنسان لا يسيره لا قانون ولا نظام مدني سوى قوانين الطبيعة، لهذا يسعى كل فرد إلى فرض قوته والحفاظ على ذاته، ما يؤدي إلى نشوب الحروب والصراعات، فتساوي الناس في ملكات الجسم يجعلهم متساوون في القدرة على فعل الشر وممارسة العنف حتى القتل في حق الآخر، ومن حق هذا الأخير الدفاع عن نفسه وبالتالي تنشب الحرب والقتل، لهذا يقول **هوبز**«الإنسان ذئب للإنسان»[2]، هذا ما استنتجه من خلال دراسته للطبيعة البشرية التي تسيرها الانفعالات والغرائز التي توجّه السّلوك الإنساني، بما أن هذه الحالة سابقة عن كل أشكال المدنية والسياسة.

عندما كانت حالة الطبيعة مرتعا خصبا للصراع والحرب، فإنه سينتج عنها الخوف وانعدام الثقة بين الأفراد، ويكون شغلهم الشاغل هو الحذر من الوقوع تحت السيطرة والخضوع، متناسين بذلك مجالات الحياة الأخرى؛ من حياة ثقافية وعلمية، إذ هي حالة «ليست فيها فنون و لا آداب و لا مجتمع، و الأسوأ من كل ذلك سيطرة الخوف المستمر وخطر الموت العنيف»[3]، حيث يكون الجميع مشغولين بالسيطرة **على** الآخر ومحاولة إخضاعه قبل أن يخضع هو نتيجة غياب القانون والتنظيم العقلاني.

يرى **هوبز** أن الخوف من الموت والرغبة الجامحة في العيش داخل مجتمع يسوده السلم والاستقرار، هو سبب البحث عن حالة اجتماعية أفضل من سابقتها، هذه الحالة التي

---

(1)- **توماس هوبز**، حالة الطبيعة، ص.576.

(2)- المرجع نفسه، ص،576.

(3)- المرجع نفسه، ص.ص، 104،105.

هي حالة المجتمع المدني أو الدولة، حيث تتجسد من خلال العقد الاجتماعي الذي كان نتيجة للخروج من الحالة الطبيعية.

إن العقد الاجتماعي الذي يدعو إليه **هوبز** هو«فعل طوعي واتفاق دائم، وهو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تنظم لإتاحة قيام المجتمع المدني من خلال توفير الأمن و الطمأنينة» [1]. يعني هذا أن الأفراد يبرمون عقدا فيما بينهم ويقررون أن يكون لهم ملك أو حكومة تسهر على تنظيم أمورهم، وذلك يتم بتنازل كل واحد منهم عن حقوقه التي كانت له في حالة الطبيعة، هذا العقد يكون بين الأفراد فقط في حين أن الحاكم لا يكون طرفا فيه فهو الوحيد الذي له الحق في تطبيق القوانين على أفراده«فهو فوق القانون وفوق العقد نفسه»**(2)**، بهذا يكون من واجب الحاكم بسط قوته من أجل تحقيق قوة الدولة التي بدورها تسعى دائما إلى حماية أملاك مواطنيها،«فسلطة الحاكم المفرد هي وحدها التي تتيح إحقاق العدالة و حماية الملكية» **(3)**. يتبين لنا مما سبق أن الأفراد تنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم لشخص واحد هو الشخص المصطنع أو الدولة ممثلة في شخص الملك، الذي يمتلك جل الصلاحيات من أجل القضاء على عيوب ونقائص حالة الطبيعة، وذلك بتحقيق الصالح العام والأمن والمساواة.

يرى **هوبز** أن العقد الاجتماعي الذي أبرمه الأفراد فيما بينهم أدى إلى بناء المجتمع المدني، إذ«لا تقوم للمجتمع المدني قائمة ما لم تنفذ العهود وتحترم الاتفاقيات»[4]، فالمجتمع المدني يمثل حالة مغايرة لحالة الطبيعة، ويمثل حالة الاختيار العقلاني المتجسد عن طريق القوانين، فلكل فرد أمنه وسلامته من خطر الموت العنيف الذي كان يهدده في وقت مضى . يبنى المجتمع المدني، حسب **جون اهرنبرغ**، على أساس الحرية أو حسب **ستيفن ديلو** على«حق كل شخص، سواء مقدرا بالطبيعة أو العقل في استخدام قوته لحفظ بعده الذاتي في

---

(1) **- جون اهرنبرغ**، المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة،ترجمة،د علي حاكم صالح،حسن ناظم،مراجعة فالح عبد الجبار، ط1.(بيروت: المنظمة العربية للترجمة،2008)، ص.156 .

(2) - **نور الدين حاروش**،تاريخ الفكر السياسي، ط2.(الجزائر: طباعة دار الأمة، 2009) ، ص. 314.

(3)**- جون اهرنبرغ**،مرجع نفسه،154.

(4)- المرجع نفسه،ص 154.

الحياة»[1] ، في حين أن هذه الحرية تخضع للعدالة و القوانين، فالمجتمع المدني هو أفضل ما يمكن أن يخلص الإنسان من كوارث وأحداث بإمكانها أن تحدث لولا العقد الذي أبرمه الأفراد فيما بينهم بغية تحقيق المصالح العامة و الفضائل المدنية.

يعد **جون لوك**(1632-1704) أحد أكبر فلاسفة العقد الاجتماعي، لما له من الفضل في التنظير لمشروع سياسي لواقع المجتمع الانجليزي في زمنه، علما أنه وجد في عصر احتدم فيه الصراع الفكري والسياسي حول أنسب نظام يمكن تجسيده بغية بناء دولة القانون والسيادة، حيث شكّلت آراء **توماس هوبز** مادة فكرية للنقاش إثر نظرته إلى حالة الطبيعة وطبيعة الدولة التي يجب إقامتها. لهذا، نهج **لوك** النهج نفسه الذي اتخذه سابقه، لكن بنظرة مغايرة، و عليه نتساءل عن كيفية نظر **لوك** إلى الحالة الطبيعية و طبيعة العقد الذي يبرمه الأفراد من أجل الانتقال إلى حالة المدينة؟.

يعرّف **لوك** حالة الطبيعة فيقول«إن حالة الناس الذين يعيشون معا وفقا للعقل، دون رئيس عام على الأرض، ذي سلطة بينهم للحكم،هي، بصورة ملائمة حالة الطبيعة»[2]، فالمجتمع البشري ،منذ القديم، خضع للقانون الطبيعي الذي ينظم حياته، والاختلاف فقط يكمن في عدم وجود رئيس أو حاكم فوق هذا الشعب، وبهذا يتبين لنا الاختلاف الجوهري بين رؤية **هوبز** وما ذهب إليه **لوك**؛ فحالك الطبيعة في نظر الأخير لم تكن يوما حالة حرب وصراع، بل كانت حالة يسودها العرف الطبيعي، فهي –أي حالة الطبيعة- «ليست حالة من الإباحية، فحالة الطبيعة تمتلك قانونا للطبيعة يحكمها ويلزم كل شخص» [3] ، حيث يعلم الجميع أنهم أشخاص متساوين ومستقلين، لا يمكن لأحد أن يلحق الضرر بأخيه أو يخاف على عرضه أو ممتلكاته، فالناس أحرارا بإمكانهم التصرف بأعمالهم وفي أملاكهم كما يشاءون، وعليه تعتبر الحالة الطبيعة كما تصورها **لوك** هي حالة «الحرية الكاملة»[4] .

تشكل الحرية أحد الحقوق التي وهبتها الطبيعة للإنسان؛ لهذا نجدها أخذت حيزا كبيرا في

(1)- **ستيفن ديلو**،المرجع نفسه ،ص.177 .

(2)- المرجع نفسه، ص،197.

(3)- **جون لوك**، الحكومة المدنية، ترجمة، محمد شوني الكيال، ص.19.

(4)- **ليو استراوش، جوزيف كروبسي**، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر،ترجمة،محمود سيد أحمد،مراجعة،إمام عبد الفتاح إمام،ط1،(الكويت: المجلس الأعلى للثقافة،2005)،ص.10.

فكر **لوك** السياسي، إذ تحدث عنها في جل كتاباته؛ أما الحرية السياسية، تظهر جليا في مؤلفه الموسوم ب"مقالتان في الحكومة المدنية"، في حين كتب عن الحرية الدينية في كتاب صدر بعنوان "رسالة في التسامح"، وفي الأخير وضع السمات العامة للحرية الاقتصادية في كتابه الموسوم ب"بعض التأملات في نتائج انخفاض الفائدة وروح القيمة". يصف **لوك** الحالة الطبيعة بالحرية والمساواة و وجود حق الملكية، فهي ليست وحشية ولا حالة حرب وصراع كما تصورها **هوبز**، لهذا، أيضا اختلفت رؤية **لوك** عن مواطنه فيما يتعلق طبيعة العقد الاجتماعي وغاية الدولة التي من الممكن إقامتها

يبنى العقد الاجتماعي أو «الاتفاق الذي يوقعه الناس بين بعضهم البعض»[1]، من أجل خلق سلطة سياسية أو الدولة، على أساس الحقوق الطبيعية للإنسان، حيث لا تزول هذه الحقوق بقيام الحكومة المدنية كون الدافع الأساسي إليها هو انعدامها في حالة الطبيعة، ما يجعل هذه الحقوق مهددة في أي لحظة. فتنازل الناس عن جزء من حريتهم وبعض حقوقهم للسلطة السياسية لم يكن سوى من أجل المحافظة على أمنهم وسلامهم. يتجسد العقد الاجتماعي حسب **لوك** في رغبة الأفراد في إقامة مجتمع مدني يتوافق مع ميولهم وعواطفهم، فهم ليسوا مرغمين ولا مجبرين على الفعل، بل يكون عن طريق موافقتهم وإرادتهم مع الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية لهؤلاء الأفراد. أما الاختلاف الموجود بين العقد الاجتماعي عند **لوك** و**هوبز** فيكمن مكانة الحاكم في هذا العقد، فإذا كان **هوبز** يعتقد بأن الحاكم هو غير مشارك في العقد، فإن **لوك** يعتبره طرفا في العقد، ولهذا يخضع الحاكم حسبه إلى القانون ولا يكون فوقه ويلتزم به، لهذا يجب «منح ثقة محدودة للملك لمنع الطغيان»[2]، لأن التاريخ أظهر لنا أن معظم معانات الشعوب غالبا ما تسبب فيها الحكام. إنّ العقد الذي يبرمه الأفراد بينهم من جهة، والحاكم من جهة أخرى، يؤدي إلى نقل الحياة العامّة من الحالة الطبيعية إلى حالة المدنية أو المجتمع السياسي، حيث يعرفه **لوك** بقوله«إن أولئك الذين يتحدون في مجموعة واحدة، لديهم قانون عام راسخ، وسلطة قضائية يلجئون

(1) - **ستيفن ديلو**، مرجع سبق ذكره،203.

(2) - **نور الدين حاروش**، مرجع سبق ذكره، 324.

إليها، أعني وجود سلطة تفصل في المنازعات بينهم، وتعاقب المعتدين، يكونون في مجتمع مدني بعضهم مع بعض»[1]، فالمجتمع المدني هو ذلك التجمع الإنساني الذي يتميز بنوع من التنظيم السياسي والاجتماعي المستند إلى قوانين عقلانية، تعمل على تحديد الحقوق والواجبات وفرض النظام العام. يقوم المجتمع المدني على أساس الحقوق الطبيعية التي ورثها الإنسان عن الحالة الطبيعية، حيث تعد الملكية والحرية أسمى هذه الحقوق ومن أجلها وجد هذا التنظيم بغية الحفاظ عليها، إذ تتم معاقبة كل فرد حاول التعدي عليها، وهذا ما نجده غائبا في الحالة الطبيعية، لهذا يرى لوك بأنه «لا يمكن أن يقوم مجتمع سياسي إلا إذا كانت لديه القوة على المحافظة على الملكيات و معاقبة المعتدين عليها »[2].

لقد اشتق **جون لوك** المجتمع المدني أو الحكومة المدنية من رضا الشعب، حيث يرى الفيلسوف الانجليزي أن الدولة «تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية»[3]، حيث تمنح لهذه الأغلبية حق التسيير والتنظيم داخل المجتمع، يقول جون **لوك** في هذا الصدد«عندما يقوم نفر من الناس، وبموافقة الجميع، بتكوين جماعة، ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب رغبة وإقرار الأغلبية»[4]. هنا يتبين لنا أن **لوك** يفضل النظام البرلماني - أين يحتكم القرار إلى الأغلبية-على حساب الأنظمة الأخرى من أرستقراطية وملكية، ، ومنه يجب أن يتقيد نظام الحكم بقوانين محددة، وعلى هذا الأساس رفض **جون لوك** الحكم المطلق الذي يمجّده **هوبز.** إن الغاية من تشكيل الحكومة، هي السماح للأفراد من ممارسة الحقوق الطبيعية من حرية

و ملكية في ظروف السلم والأمن، وهذا أيضا هو واجب الدولة، فإذا تخلت عن مهامها وتناست حماية الفرد وأملاكه؛ أعطى **لوك** الحق للمواطنين الحق في الثورة ضد الحاكم لأنه أخل بمهمة من مهامه اتجاه المواطنين.

---

(1)-**جون لوك**، مصدر سبق ذكره، ص. 87.

(2-) المصدر نفسه، ص 45.

(3)-**ستيفن ديلو**،مرجع سبق ذكره، ص. 202 .

(4)- **جون لوك** ،المصدر نفسه ،ص، 124،126.

يعد الفيلسوف الفرنسي **جان جاك روسو** من مفكري العقد الاجتماعي، حيث حاول مثله مثل سابقيه التنظير لمشروع سياسي اجتماعي عله يكون حلا للقيود والمعوقات التي عاشتها المجتمعات الغربية، لهذا طرح آرائه وتحليلاته حول قضايا مهمة مثل الحرية والعدالة والمساواة. لكن بعدما شرح التفاصيل البنائية لنظريته في العقد الاجتماعي كما تصورها مثل الحالة الطبيعية، العقد الاجتماعي والمجتمع المدني أو الدولة.

يرى **روسو** أن الحالة الطبيعية لم تكن أبدا حالة حرب وصراع كما صوّرها **هوبز**، والإنسان لم يكن أبدا شريرا، فالإنسان في حالته الطبيعية ولد طيبا، و وجد حرا من أي اعتماد سياسي أو اجتماعي، ويصف روسو الأفراد في الحالة الطبيعية بقوله «إنهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم، لا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم، ليس لديهم تشكيلات اجتماعية أو اعتمادات على بعضهم بعض، غرائزهم الطبيعية تملي عليهم مشاريعهم و حاجاتهم»[1]، ففي الحالة الطبيعية عاش الإنسان دون أي تصور فكرة حول تشكيل جماعة سياسية تسيرها القوانين العامة، بذلك احتكم الإنسان البدائي إلى ما تمليه عليه الغريزة والشهوة من حاجات فيشبعها، والدافع الوحيد الذي يوجه حياة الفرد هو الرغبة في المحافظة على الذات. يقر **روسو** بأن الحالة الطبيعية هي حالة الحرية المطلقة لهذا يقول«ولد الإنسان حرا... »[2] فالإنسان يتمتع بالحرية الطبيعية التي تمكنه من الوصول إلى كل ما يستهويه، في حين العائق الوحيد له و لحريته هو قوة الفرد الآخر الذي بإمكانه التعدي عليه لغياب القانون. تحولت الحالة الطبيعة إلى حالة اللاّمساواة بعد ظهور الملكية الفردية حيث تغيرت حياة الإنسان من الحرية والطيبة والسعادة إلى حياة التنافس والنزاع والفوضى، وحسب **روسو**فإن الصدفة المشئومة التي أدت إلى الاختلال الطبقي و عدم المساواة هي لحظة ظهور الحالة المدنية؛ التي عدت كأساس أولي لظهور المجتمع الجديد، إذ «الخطوة الحاسمة للبشرية ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن، والزراعة، حيث حول المجتمع اتجاه

(1)- **جان جاك روسو**، مقال في أصل التفاوت بين الناس،ص،118، نقلا عن ستيفن ديلو.

(2)- **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،ترجمة وتعليق، عبد العزيز لبيب،ط1.(بيروت:المنظمة العربية للترجمة،2011)،ص.78.

انعدام المساواة السياسية و ذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال الملكية الخاصة»[1] هكذا إذن تغير المجرى العام لحياة و طبيعة الإنسان.

إن فساد الطبيعة البشرية بعد تغير علاقات المعاملة بين أفراد المجتمع الواحد، الذي تسبب فيه ظهور الملكية الخاصة أدى بهؤلاء الأفراد إلى التفكير في تغيير نمط معيشتهم ووضع نظام اجتماعي سياسي يستطيع تخليص الفرد من النكبة التي حلت به. فلهذا لجئوا إلى إقامة نوع من الاتفاق والترابط المعروف ب العقد الاجتماعي فماذا يعني روسو بهذا الاتفاق؟

يرى **روسو** أن رغبة الأفراد في إحداث وحدة فيما بينهم أي- الاتحاد في جماعة منظمة تنظيما قانونيا-، هي التي أدت إلى العقد الاجتماعي الذي يمثل في مرحلة معينة من التاريخ لحظة «تشير إلى الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية»[(2)]. فهذا العقد أحدث نقلة نوعية في حياة الأفراد؛ إذ ينتقلون من حالة تتميز بالمساواة الطبيعية إلى حالة المساواة السياسية والمدنية التي يوفرها المجتمع المدني، إضافة إلى هذا فبداية صعوبة مأمورية حياة الفرد في الحالة الطبيعية وعدم قدرته على تلبية حاجاته بمفرده وجب عليه البحث عن اتفاق في جماعة ما تسهل عليه هذه المأمورية، هذا ما يؤدي إلى اضطرار الأفراد إلى الاتحاد فيما بينهم، و في هذا الصدد يقول **روسو** «يجد البشر نفسهم مضطرين إلى توحيد جهودهم إلى تكوين مجموع من القوى تحركها دافع واحد هو الحفاظ على الحياة الإنسانية»[(3)]. فالأفراد المتعاقدين يبحثون عن ما هو أفضل وأضمن لحياتهم. يريد **روسو** إحداث نقلة نوعية في حياة الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة، وذلك وفق ميثاق يقيمه الأفراد فيما بينهم.

---

(1). **ستيفان ديلو** ، مرجع سبق ذكره،ص 225

(2)**ف.فولغين،-** فلسفة الأنوار ،هنرييت عبودي،مراجعة، جورج طرابيشي، ط1،(بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر 2006)،ص234..

(3) . **ستيفن ديلو** ، مرجع سبق ذكره،ص 225

لهذا ما كان عليهم سوى حسب روسو «الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه و أن يحميها بكل ما يتوفر من قوة مشتركة» [1]،

فاتحاد الأفراد فيما بينهم داخل جماعة ما هو من أجل تحقيق الحماية والاحتفاظ بالحرية والحقوق الطبيعية.

يقوم العقد الاجتماعي على تعاقد الناس واتفاقهم، إذ في هذه الحالة «يتنازل كل شريك في الاجتماع عن شخصه تنازلا تاما للمجموعة»[2]، حيث يتم هذا التنازل وفق رغبة وإرادة الأفراد المتعاقدين، تجسيدا لمبدأ الحرية والاستقلالية، فيتبين لنا أن هذا التعاقد طوعي وحر؛ يتم على نظام عام يضمن حقوق جميع المتعاقدين ويصون حرياتهم وكرامتهم ويحقق مساواتهم أمام القانون، لكن في مقابل هذا، طرح إشكال هو كيف يمكن التنازل عن حق طبيعي للإنسان هو الحرية وتوكيلها إلى سلطة جديدة. يجيب روسو بأن هذا التنازل يتم إراديا ويمنح للمجموعة أو الإرادة العامة. .

يرى **روسو** أن قيام المجتمع السياسي أو المجتمع المدني على أساس العقد الاجتماعي، هو في غاية الأهمية، كونه يسعى إلى توفير المساواة السياسية والحقوق المدنية التي غابت عن حالة الطبيعة، هذا هو التغيير الذي طرأ على حياة الإنسان، فأول ما حدث في هذه المرحلة كان في المجال الأخلاقي، حيث كان الفرد يتصرف وفقا لشهواته وغرائزه و مبدأ القوة

و القدرة، في حين أصبح في هذه الحالة أكثر احتكاما إلى القانون من الناحية الأخلاقية

ويلخص **روسو** هذا التغير الذي طرأ بقوله «إذ أحل في سلوكه العدالة عوض الغريزة وأكسب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر إليها»[3]. إضافة إلى هذا، فتنازل الأفراد عن مجموعة من الحقوق في المجتمع المدني، من حريتهم الطبيعية وملكية هو في المقام الأول تنازل لصالح الجماعة التي تعمل على تنظيم حياته.

---

(1)- **جان جاك روسو**،المصدر نفسه، ص 93.

(2)- المصدر نفسه، ص. 93.

(3)- المصدر نفسه، ص 98، 99.

يلخص **روسو** هذا بقوله« فصار الإنسان في هذه الحالة محروما من مزايا كثيرة كانت تتأتى له من حالة الطبيعة ،فإنه حصل على مزايا أخرى أعظم بما لا يقاس»[1]، تتمثل هذه المزايا في إضفاء الصبغة القانونية على كل أفعال الإنسان قصد تنظيم عقلاني رشيد لحياة الفرد داخل الجماعة، حيث يؤول الفرد إلى كائن تسيره القوانين الوضعية، تعمل هذه الأخيرة على تنمية قدراته الفكرية والأخلاقية والمدنية، ففي هذه الحالة تغير سلوك الإنسان، وتنامت واتسعت أفق أفكاره، وبدأ يتغلب على أهوائه وبالتالي أصبح ذات أخلاق عالية وسامية .

يهدف **روسو** في مشروعه الفلسفي السياسي إلى إقامة مجتمع مدني، يوفر ميدان الممارسة السياسية للأفراد المتعاقدين، بكل حرية واستقلالية، طبقا لما تقتضيه الطبيعة البشرية التي تسعى دائما إلى البقاء في حرية وسلام وأمن، لذا وجب على الفرد فقط الانضمام إلى هذا الاجتماع البشري، لأنه سوف يضمن حقوق مدنية، عندئذ تتحقق سعادة الأفراد. يريد **روسو** من هذا الإجراء شق «نحو حرية الإنسان السعيد في الماضي وكذلك نحو إقامة نظام حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة الذين يخضعون لسلطته»[2] . حيث لم يتم تخلي الناس عن حقي القوة والحرية سوى من أجل حالة جديدة هي «الاهتداء إلى شركة- أي نوع من التنظيم الاجتماعي أو الاجتماع المدني الذي يدافع عن الشركاء، و تحمي بما لها من قوة اجتماعية كان ينتمي إليها»[3].

المجتمع المدني الذي يرغب **روسو** إرساء قواعده هو الذي يجسد قاعدة المساواة السياسية بين أفراده، حيث يقول **روسو**«لابد لكل فرد أن يكون على استعداد إلى تحويل كل ما له من حقوق إلى المجتمع ، ونظرا إلى تساوي الجميع أمام هذا الشرط فلن يكون من مصلحة أحد أن يجعل هذا عبئا على الآخرين»[3]، فالمجتمع المدني يجعل الناس جميعا متساوين، إذ ليس من حق أي كان أن يحاول التعدي على الآخرين، فبمجرد التنازل عن

(1)- **جان جاك روسو** ،مصدر سبق ذكره، ص. 99.

(2)- **ليو استراوش**، المرجع سبق ذكره، ص 137

(3)-**جان جاك روسو**، المصدر نفسه، ص ، 244 .

الحقوق الفردية وتفويضها إلى هيئة كلية أو جماعية، فإن الإنسان قد ضمن العدالة السياسية التي لم تكن لديه في حالة الطبيعة، لأن الجسم السياسي الناتج عن تعاقد الأفراد فيما بينهم لم يوجد أبدا من أجل خدمة جماعة على حساب جماعة أخرى، من ثم كان معنى المجتمع المدني مرادف لمقولات النظام العام و المصلحة العامة والنفع المشترك والإرادة العامة، فالمجتمع السياسي « لابد أن يكون وحدة يتخلى فيها الأفراد عن رغباتهم الخاصة من أجل الكل»[1]. يقر **روسو** بأن المصلحة العامة هي غاية كل مجتمع سياسي يعمل وفق مبدأ الإرادة العامة التي تمكن الفرد من تحقيق السعادة والفضيلة المدنية، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بالتربية الأخلاقية التي تهيأ الفرد من أجل الاندماج في الجماعة والعمل وفق مبدأ الإرادة العامة*.

إن الاختلاف بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، هو ذلك القانون الذي يضعه المشرع، إذ يقول روسو في طبيعة المشرع ،«لأجل اكتشاف أفضل قواعد الاجتماع التي تلائم الأمم، لزم أن يكون هناك قوة عاقلة سامية تكون قد أحاطت بكل أهواء البشر» [2]، حيث يجب عليه أن يفكر عن طريق الجميع إذ يسن قوانين تتماشى والطبيعة البشرية وهذه أيضا ميزة العقد الاجتماعي الذي يعمل على «تكوين نظام حكم يمكن أن يعبر عن الإرادة العامة»[3]، فالأفراد بإمكانهم المشاركة في صياغة القوانين التي يعيشون بمقتضاها وهكذا يكتسب هذا الجسم السياسي أو المجتمع المدني أو الدولة السيادة التي تعد مكسب الطرفين.

يمكن القول أن المجتمع المدني الذي أعقب حالة الطبيعة عن طريق العقد الاجتماعي قد حال دون هلاك البشرية، وعمل على ترسيخ ثقافة الجماعة المبنية على الإرادة العامة، وهذه الأخيرة لا تنزع إلا إلى العمل من أجل تحقيق الصالح العام.

***الإرادة العامة** : مفهوم رئيسي في فلسفة روسو السياسية و الأخلاقية و الحقوقية ، و يقصد بها إرادة الكل ، فأما الكل فهو الموجود المعنوي الذي يعبر عن روح الشعب و وحدته و إرادته المشتركة و تهدف إلى تحقيق المصلحة المشتركة .

(1)**-ليو استراوش**، مرجع سبق ذكره، ص ، 140 .

(2)**-جان جاك روسو**، المصدر نفسه، ص ،99.

(3)**-ليو استراوش**، المصدر نفسه، ص، .149.

4 ـ المجتمع الديني والمجتمع المدني

إذا كان المجتمع المدني يحتكم إلى سلطة تشريعية عقلانية ناتجة عن تطور الفكر البشري؛ في تسيير الحياة السياسية والاجتماعية، فإن المجتمع الديني هو الذي تعود فيه السيادة إلى الأحكام الإلهية في كافة الميادين والمجالات سواء كانت فردية أم جماعية، إذ «يمثل الدين أحد أهم العناصر الفاعلة والمحركة للمجتمعات في كل العالم، فالمجتمع الديني يستمد سماته و ملامحه من طبيعة النظام السماوي الذي ينتمي إليه، وحجم ما تندمج مفاهيمه وأصوله العامة في مفردات سلوك المجتمع الديني» [1]، ففي هذه المجتمعات يأخذ الدين مكانة أولية عند إرادة التشريع أو صياغة قوانين لتسيير شؤون المجتمع ، سواء كانت اجتماعية أم سياسية ، إضافة إلى هذا ، فبكون النص الديني ناتج عن القدرة الإلهية فبإمكانه أن يلم بجميع مناحي الحياة الدنيا و الآخرة، وهذا ما يتبين من حلال مضمون النص الديني الذي يتداخل مع كل مجالات الحياة ، إذ يمكن العودة إلى هذا النص من أجل أخذ طبيعة الأخلاق التي يجب العمل وفقها فيما يتعلق بالفرد وذاته من جهة وبين الفرد والجماعة من جهة أخرى .

يطلق الدين على مجموعة من الأفكار والعقائد التي توضح الغاية من الحياة، فأما الأفكار فتتجه مباشرة إلى الجانب المعاملاتي بين الأفراد والجماعة داخل كيان الدولة، ذلك يتم بتحديد الأخلاق العامة و القوانين التنظيمية التي وفقها يعمل الإنسان، أما العقيدة فبواسطتها يتصل الإنسان بربه عن طريق ممارسة العبادات ويعبر عن الاعتقاد المرتبط بالإلهيات ، من هذا أصبح الدين يمثل محورا أساسيا في تحديد النظام السياسي و الاجتماعي الذي وفقه تسير المجتمعات الدينية.

يهدف الدين إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا وفي الآخرة، ففي الدنيا يتصل الدين اتصالا وثيقا بالإنسان، إذ عمل على إرساء منظومة أخلاقية عامة يمكن العمل وفقها من أجل تجسيد الرسالة السماوية على أرض الواقع و بذلك تتحقق قيمة الدين يحتذى به من أجل تحقيق غايات الإنسان في الآخرة والمتمثلة في الخلود .

(1)ـ **د. محمد البستاني**، الإنسان وعلم الاجتماع ، ط.1،(بيروت، لبنان: مجمع البحوث الإسلامية للدراسات و النشر، 1994)، ص،5.

فالدين يغدو دون قيمة إن لم يؤخذ بعين التطبيق والممارسة، حيث يحث الدين على تحسين الحياة و جعلها جديرة بالإنسان، أما من الجانب الأخروي، فغالبا ما سعى الدين إلى جعل مثال معين .إن اتصال الدين بالحياة الدنيا والآخرة جعل العديد من المفكرين والفلاسفة يدعون إلى جعله مرجع أساسي في تسيير الحياة، والدعوة إلى إقامة مجتمعات دينية تأخذ بعين الاعتبار النص المنزل كمصدر أساسي في تنظيم هذه المجتمعات.

أ- جدلية المدني والديني في الفكر المسيحي .

يعد مشروع القديس **أوغسطين** حول المجتمع الديني بمثابة محاولة لحل للمشكلة التي حلت بالإمبراطورية الرومانية، التي أضحت على وشك الانهيار والانحطاط، وذلك لم يكن سوى لسبب واحد هو التخلي عن تعاليم الديانة المسيحية في سن القواعد الأخلاقية للمجتمع، والاتجاه نحو الوثنية والفسق. يتلخص مشروع المجتمع الديني الأوغسطيني في كتابه الموسوم ب"مدينة الإله"، أين حاول أن يؤصّل للمجتمع الديني، حيث بدأ بنقد أفكار الفلاسفة اليونانيين **(أفلاطون** و**أرسطو)**، الداعية إلى إقامة مجتمع مدني أو الدولة السياسية التي تحتكم إلى العقل البشري في وضع القوانين الاجتماعية والسياسية، فهذا ما لم يقبله **أوغسطين**، فراح يقسم الحياة إلى مدينتين : مدينة الأرض و مدينة الإله ،حيث قامتا على نوعين من الحب «المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب، والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذي وصل مداه احتقار الذات»[1]، فالمدينة الأرضية أعلت من شأن الفرد وجعلت منه مركز الوجود، وتمجيد آمال الناس إلى حد تناسي الله الذي خلق البشرية، في مقابل ذلك؛ فالمدينة الإلهية يعيش الفرد فيها من أجل الله ، ويتفانى الفرد في الإنصياغ لأوامر الطّاعة والعبادة من أجل نيل رضا الخالق والسلك من الخطيئة التي ارتكبها آدم.

تحتكم المدينة الإلهية إلى أوامر الله في تدبير شؤون المجتمع، ففيها يمكن تجسيد القانون الإلهي على أرض الواقع، فالمنظومة القيمية للأفراد و الدولة لا يمكن استخلاصها سوى من النص الديني ف**أوغسطين** يرفض الاحتكام إلى العقل البشري في تدبير أمور الناس، كون هذا الأخير لا يمكنه تحقيق الخلاص الذي بدوره يعد هدف المدينة الإلهية ، لهذا

(1)- **القديس أوغسطين**، مدينة الله، نقلا عن ستيفن ديلو ، ص. 872.

يرى القديس أوغسطين أنه «حتى إذا كان للإنسان إيمان بالله فإن السلام الناتج عن هذا الإيمان لن يقضي لنا سوى تعزيتنا على شقائنا دون منحنا بهجة السلام والسعادة» [1]، لأن الحياة المكرسة للعقل دائما ما تقع في الضعف الذي يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف .

المجتمع الديني القائم على أسس الديانة المسيحية الذي يريد تجسيده أوغسطين، هو الذي يحتكم إلى تعاليم الديانة المسيحية، التي ترغب بدورها تجسيد القانون الإلهي فوق الأرض، وتحقيق مراده بغية تثبيت مبادئ العدالة الحقيقية التي تمكن كل فرد من الحصول على حقه.

(1)- **القديس أوغسطين**، مصدر سبق ذكره،.513

ب- المجتمع المدني و المجتمع الإسلامي

يقصد بالمجتمع الإسلامي ذلك المجتمع الذي يجعل من الدين الإسلامي محورا أساسيا في حياة الناس، و مصدرا لا يمكن الاستغناء عنه أثناء الرغبة في التشريع لمنظومة قانونية من أجل تسيير المجتمع، فالفرد الذي ينتمي إلى هذا التنظيم الاجتماعي و جب عليه العمل وفق تعاليم الدين الإسلامي الذي يعبر عن الأوامر الإلهية، فلهذا يعرف الدين الإسلام كالآتي« الإسلام أمر إلهي سائق إلى صلاح الناس في الدنيا وفلاحهم في الآخرة»[1]، يؤكد هذا التعريف مدى ارتباط الدين الإسلامي بشؤون الأفراد الذين يندرجون تحت غطاء هذه الديانة، إذ يلف الدين المجتمع بمجموعة من المفاهيم والسّلوكات المستنبطة من النص الديني (القرآن)، فلهذا يعتبر هذا الأخير مكون أساسي في شخصية أفراد المجتمع، ويعد كذلك«الدين منهج الحياة الكلي، الذي تتحدد في إطاره، وتنمو بكل أنواع النشاط الإنساني ومنه العمل والاقتصاد والخلق والسلوك»[2]، فالمجتمع الذي يرغب الإسلام في بنائه هو مجتمع تطبق فيه أحكام وقواعد النص القرآني، « وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر»[3]، فبما أن الله هو الذي خلق هذا البشر الذي لا يملك حكم نفسه فإن الله هو الحاكم، و من ثم فالنص الديني كفيل بالإحاطة بكل مناحي الحياة العامة للأفراد، إذ «يتصل الدّين بالمؤسسات والبنى الاجتماعية الأخرى (العائلة و الطبقات الاجتماعية والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالا عضويا وتداخلا تفاعليا، فيكون فاعلا منفعلا، مأثرا متأثرا، مغيرا متغيرا في آن واحد»[4]، حيث عادة ما استخدم الدين كوسيلة لإضفاء الشرعية على النظام القائم ومباركة الطبقة الحاكمة وتسويغ امتيازاتها و بالتالي أصبح الدين كطريق إلى الثروة و الحكم.

(1)- **جاد الكريم الجباعي**، مرجع سبق ذكره،ص 290.

(2) - **سيد قطب** ، الإسلام و مشكلات الحضارة،(القاهرة : دار الشروق، 1982)،ص 24.

(3) - **محمد حافظ دياب، سيد قطب** ، الخطاب و الإيديولوجيا،(القاهرة : دار الثقافة الجديدة،1988)،ص.122.

(4)--**حليم بركات** ،المجتمع العربي في القرن العشرين،،ط1.(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2000)،ص 424،.

وقد نجده كذلك وسيلة تستعمله قوى سياسية أخرى خارجة عن سدة الحكم كوسيلة للمعارضة ورفض النظام القائم.

يتبيّن لنا أن الدين الإسلامي ذات دور محوري في تنظيم العلاقات والتفاعلات الاجتماعية والسياسية في الدول التي تريد إقامة مجتمعات مبنية على أسس دينية.

إذا كان المجتمع الديني يخضع إلى سلطة إلهية مستمدة من النص المقدس والمنزّل من قوة فوقية، فإن المجتمع المدني الحديث هو الذي يخضع للسلطة القانونية الوضعية، التي هي نتيجة العقل البشري، من هذا يتبين لنا أن القانون الذي يحتكم إليه المجتمعين مختلفين وهذا ما يؤدي إلى استقلال القانون المدني عن الدين، فمرجعية مشرع القانون المدني لم تكن أبدا النص الديني، بل هي ناتجة عن تطور العقل البشري؛ بمراعاة طبيعة الأفراد الذين يتم التنظير لهم.

لهذا كان مفهوم المجتمع المدني الحديث مرادف للعلمانية، التي تشير دائما إلى فصل الدّين عن الدّولة، بمعنى إقامة دولة مدنية تهتم بالحياة الدنيا، حيث تسيّرها سلطات عقلانية تنادي باحترام الحريّات الفردية و الجماعية، و تحاول إرساء قواعد النظّم الديمقراطية وذلك باستنباط القوانين والعلاقات الاجتماعية من واقع المجتمعات ذاتها.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّه من الصّعب إقامة مجتمع مدني داخل إطار الدّولة الدينية.وتسويغ امتيازاتها وبالتالي أصبح الدين كطريق إلى الثروة والحكم، وقد نجده كذلك وسيلة تستعمله قوى سياسية أخرى خارجة عن سدة الحكم كوسيلة للمعارضة ورفض النظام القائم. يتبين لنا أن الدين الإسلامي ذات دور محوري في تنظيم العلاقات والتفاعلات الاجتماعية والسياسية في الدول التي تريد إقامة مجتمعات مبنية على أسس دينية. إذا كان المجتمع الديني يخضع إلى سلطة إلهية مستمدة من النص المقدس والمنزل من قوة فوقية، فإن المجتمع المدني الحديث هو الذي يخضع للسلطة القانونية الوضعية، التي هي نتيجة العقل البشري، من هذا يتبين لنا أن القانون الذي يحتكم إليه المجتمعين مختلفين، وهذا ما يؤدي إلى استقلال القانون المدني عن الدين، فمرجعية مشرع القانون المدني لم تكن أبدا

النص الديني، بل هي ناتجة عن تطور العقل البشري بمراعاة طبيعة الأفراد الذين يتم التنظير لهم. لهذا كان مفهوم المجتمع المدني الحديث مرادف للعلمانية، التي تشير دائما إلى فصل الدين عن الدولة، بمعنى إقامة دولة مدنية تهتم بالحياة الدنيا، حيث تسيرها سلطات عقلانية تنادي باحترام الحريات الفردية والجماعية، وتحاول إرساء قواعد النظم الديمقراطية وذلك باستنباط القوانين والعلاقات الاجتماعية من واقع المجتمعات ذاتها قصارى القول، إنه من الصعب إقامة مجتمع مدني داخل إطار الدولة الدينية.

تطرق **هيغل** إلى موضوع المجتمع المدني في الجزء الثالث من كتابه مبادئ فلسفة الحق، والموسوم بالأخلاق الموضوعية أو الحياة الأخلاقية. يقصد **هيغل** بالأخلاق الموضوعية «الحياة السياسية عامة وفلسفة الحق بصفة عامة»[1]، التي تنفتح على ثلاثة محاور لتجلي الأخلاق. يسمى الأول بالحق المجرد والثاني بالأخلاق الذاتية أما الجزء الثالث فقدمه الفيلسوف بالأخلاق الموضوعية أوالحياة الأخلاقية، وفي هذا الجزء بالضبط عرض **هيغل** المؤسسات التي تتجلى فيها الحرية. لكن ما يسترعي اهتمامنا في هذا المقام هو كيفية انتقال **هيغل** من الجزء الأول والثاني إلى الجزء الثالث، لكي نبين تطرق **هيغل** إلى الأخلاق في صفتها الجزئية وصورتها المجردة مع ذكر ما كان يتوق إليه **هيغل** وهو الوصل إلى رتبة الأخلاق في تجلياتها الكلية التي لا تتحقق حسبه إلا «في المجتمع وأعلى صور المجتمع هي الدولة»[2]، فلهذا اعتمد **هيغل** في انتقاله من الجزئية إلى الكلية، على التسلسل نفسه الذي اعتمده في تحوله من الجزئي المجرد إلى الكلي في الأخلاق.

إن الانتقال من الحق المجرد والأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية، يحدده المنطق الجدلي لدى الفيلسوف، ويحاول **هيغل** البرهنة على الانتقال من الحق ككلية مجردة والأخلاق الذاتية، التي تعني الخير، إلى الأخلاق الموضوعية عن طريق البحث عن تحقق الحرية بصفة جزئية، كما يحاول تجاوز التناقض الموجود بين الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية، لكن تجاوز هذا التناقض يستلزم إنكار استقلالية إحداهما عن الأخرى، وهذا من أجل الوصول إلى اللحظة التركيبية التي تعبر عن تكاملهما، وفي سياق توضيح ذلك يقول **هيغل**«إن الخير والضمير إذا ما بقيا مجردين وبذلك رفعناهما إلى مرتبة الشمول المستقل لأصبح كل منهما اللامتعين الذي ينبغي أن يتعين لكن تكامل هذين الشمولين النسبيين في هوية مطلقة قد تم انجازه بالفعل بصورة ضمنية في ذاتية اليقين الخالص التي تدرك في فراغها أن تتلاشى تدريجيا، وهي تتحدد مع كلية الخير المجردة، إن هوية الخير مع الإرادة الذاتية وهي هوية من ثم عينية وتمثل حقيقتها معا،

---

(1) - **إمام عبد الفتاح إمام**، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل،(القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع،)، ص.126.
(2)- **عبد الرحمن بدوي**، فلسفة القانون و السياسة عند هيغل، (القاهرة: دار الشروق،1996)، ص ،101.

هي الحياة الأخلاقية»[1]، يتبين لنا هنا أن الحياة الأخلاقية هي تجاوز النقص الذي يميز الحق العيني والأخلاق الذاتية لتجسد الحرية، و بذلك يتم الاستغناء عن التناقض القائم بينهما لتظهر حالة مغايرة عن سابقاتها.

يصف **هيغل** الحياة الأخلاقية «بالحرية من حيث هي خير حي لها علمها وإرادتها في ووعيها لذاتها الذي لا يصبح واقعيا إلا بنشاط هذا الوعي بالذات»[2]، وتحل الحياة الأخلاقية محل الأخلاق الذاتية والحق المجرد، وتصبح بذلك الجوهر العيني أو هي الواقعية، إذ تمثل حقيقة الذات والحق المجرد، وتتجسد من خلال مراحل ثلاثة هي:

«أ-الروح الأخلاقي في صورته المباشرة، أو الطبيعية، أعني الأسرة، وهذه الجوهرية تفقد وحدتها وتتفكك، و تتحول إلى الانقسام، والعلاقة النسبية في:

ب- المجتمع المدني، أي شركة من الأعضاء أو مجموعة من الأفراد المستقلين في إطار الكلية التي لا تكون سوى كلية مجردة بسبب استقلالهم. وتظهر شراكتهم من خلال حاجتهم، أعني بواسطة نظام مشروع –وهو وسيلة الأمان للشخص وللملكية– وبواسطة تنظيم خارجي لبلوغ منافعهم الجزئية و العامة، وهذه الحالة الخارجية:

ج- ترتد إلى، وتلتحم في اتحاد في دستور الدولة الذي هو الغاية والوجود الفعلي لكل من النظام الكلي الجوهري والحياة العامة في آن واحد»[3]. تمثل هذه المراحل؛ الخطوات التي تسلكها الذات بحثا عن التحقق الفعلي للحرية، حيث تنتقل من الأسرة التي هي كيان مباشر للطبيعة البشرية أين تتحقق الحرية ولكنها فردية وجزئية، وتكون معرضة للزوال والتفكك، و هذا ما يلخصه هيجل بقوله «الروح الأخلاقية المباشرة أو الطبيعة أعني الأسرة، إن هذه الأخيرة تتلاشى في فقدانها وحدتها، في انقسامها و في وجهة النظر النسبية»[4]. فهي المرحلة التي يظهر فيها نوع من الحرية و الوعي الذاتي بالانتماء إلى الأسرة.

---

(1)- **جورج فريديريك فلهلم هيغل**، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام،(بيروت :التنوير للطباعة والنشر و التوزيع،2007)، ص.260.

(2)- **هيغل**، المصدر نفسه ،ص.260.

(3)-**هيغل**، المصدر نفسه، ، ص157 .

(4)- **هيغل** ، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض(دمشق: منشورات وزارة الثقافة،1974)،ص 202.

.

..

ولكن سرعان ما تتفكك الأسرة حيث يسعى أعضاؤها إلى الاستقلال والحرية لتظهر مرحلة جديدة هي المجتمع المدني، بمعنى أن المجتمع المدني كان في البداية نتيجة تفكك الأسرة قبل أن يتحول إلى ميدان اتفاق وشراكة، وينتج عن ذلك اتحاد مجموعة من الأفراد المستقلين عن الأسرة اللذين يرتبطون برباط المصالح والمعاملات والحاجات، وعليه يصبح المجتمع المدني في تقدير هيجل كأداة للمحافظة على مصالح معينة، وهذا ما يلخصه قول **هيغل** بأن المجتمع المدني هو «اجتماع يهدف إلى المحافظة على المصالح الخاصة والمشتركة»[1]، ويشرح **عبد الرحمن بدوي** معنى المجتمع المدني بقوله: «مجتمع مدني، أي شركة أعضاءها أفراد مستقلون، في كلية صورية بواسطة الحاجات بإنشاء نظام حقوقي يكون أداة أمن الأشخاص والملكية وبتعين خارجي بالنسبة إلى الحاجات الخاصة والجماعية هذه هي الدولة الخارجية»[2]، وفي الوقت ذاته تتحول هذه الأخيرة إلى وحدة أكثر تماسكا، يتجسد فيها التحقق الفعلي للحرية وتكون واقعية وعينية، وهذا ما ينتج حسب **هيغل** «دستور الدولة الذي هو في غاية الجوهر الكلي، وواقعه الفكري كما هو الحياة التي تذر له واقعها العقلي»[3]، فالدولة هي غاية تطور الوعي عبر مؤسسات المجتمع السابقة، إذن الدولة تمثل حقيقة تجلي الحرية العينية والكلية .

1- ماهية الأسرة

نعتقد أن تحديد مفهوم الأسرة هو ذو أهمية كبيرة في هذا الاستهلال الأولي، أين نهدف إلى تبيين أهمية هذا المفهوم في الفلسفة السياسية الهيغلية؛ إذ تمثل الأسرة الحق في جانبه الاجتماعي، ولهذا يقول **هيغل:** «تتسم الأسرة- بوصفها الجوهرية الأخلاقية المباشرة للروح- بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة»[4]، فالأسرة بكونها هكذا لا يمكن أن تكون سوى التحقق الأول للروح الموضوعي، بصفة مباشرة وجزئية، والتجلي الأولي للحياة الأخلاقية، وتعتبر الأسرة أول تجسيد للوحدة بين الأفراد الذين يرتبطون

(1)-**هيغل**،مبادئ فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص 202.

(2) -**عبد الرحمن بدوي**، مرجع سبق ذكره، ص 107

(3)- **هيغل**، المصدر نفسه ،ص203.

(4)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص. 204.

برباط طبيعي، وعليه في نظر **هيغل**«هذه الوحدة شيء طبيعي صورته الحب والوجدان» [1]، اللذان يمثلان التحقق الأول للإرادة الأخلاقية التي تريد أن تتموضع.

تعبّر الأسرة عن وحدة مجموعة من الأفراد، أين يعمل كل واحد منهم على تحقيق المصلحة الأسرية، والفرد داخل كيانها لا يرقى إلى مستوى الشخص؛ بل هو عضو فقط كونه منغمس داخل ثناياها التي لا يمكنها الوصول إلى التحقيق الفعلي والعيني للحرية، وإن تحقق نوع من الحرية داخلها فإنها ستبقى مجرد حرية فردية وجزئية، والغالب فيها هو الجانب الفرداني الذي يفرض نفسه على حساب الكل والجماعة، «فالفرد لا يأخذ صورة الحق إلا عندما تبدأ الأسرة في التفكك ويصبحون أشخاصا من الناحية النفسية والواقعية»[2]، و يعني هذا أن الأسرة رغم أنها تمثل نقلة نوعية في حياة الفرد إلا أنها لا تستطيع أن ترتقي به إلى مستوى الحرية المطلقة والوجود الفعلي.

تتلخص مقولة الأسرة في ثلاثة مراحل:

أ- الزواج: هو«الصورة التي تفترضها الفكرة الشاملة للأسرة في وجهها المباشر ثروة الأسرة وملكيتها التجسيد الخارجي للفكرة الشاملة والعناية بهذه المالية تربية الأفراد وتفكك الأسرة»[3]. يعد الزواج شرطا طبيعيا لبناء الأسرة التي تقوم على الحب بين أعضائها، فالحب يمثل علاقة روحية إنسانية، والزواج يتيح الفرصة لاستمرار الوجود الإنساني وانتشار نوعه، فرغم تنوع الدواعي الذاتية للزواج إلا أن الحاجة الموضوعية إليه هي أكبرها، فهو يعني قبول الشخصين الظهور في شخص واحد تجسده الأسرة، ويوضح **هيغل** ذلك بقوله «ففي الزواج يلغي الشخصان شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيء واحد»[4]، وهكذا يتخلى الطرفين عن الشخصية الذاتية لكل منهما، ولهذا يتبين لنا أن الزواج مصير موضوعي قبل أن يكون واجب أخلاقي، والشعور الموجود في الزواج «هو الشعور بتحقيق هذه الوحدة، وهذا هو الهدف الجوهري منه»[5] حيث يدل هذا التداخل الروحي على انتقال الفرد من نمط حياة العزلة إلى حياة أخرى يكون فيها نوع من التحقق الموضوعي للإنسان في مؤسسة اجتماعية تثبت وجوده. .

(1)-**محمد الشيخ**، مرجع يبق ذكره، ص، 290 .

(2)- **هيغل** ، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص 204

(3)-**هيغل**، المصدر نفسه ،ص. 408

(4)-**وولتر ستيس**، فلسفة هيغل، تر.:إمام عبد الفتاح إمام،(مصر: مكتبة مدبولي،1996)،ص. 556

(5)-**عبد الرحمن بدوي**، مرجع سبق ذكره، ص. 110 .

بعد تجسيد هذه الوحدة يبدأ ظهور نوع من التنظيم داخل الأسرة، وذلك يتبين من خلال ظهور الحاجات والمصالح بين أعضائها، ويبرز بذلك ما يسمى بالصورة المشخصة التي تحدد دور كل عضو انطلاقا من رب الأسرة. تنقسم هذه الحالة إلى قسمين: الأول هو الجانب الروحي المستقل بذاته والذي يسعى إلى وعي الحرية الكلية وإرادتها، هذا الجانب هو القدرة والفعالية المتجهتان نحو الخارج. أما الثاني فهو الروحي الذي يصان في الوحدة في الصورة الفردية المشخصة، فالإنسان كونه منقسما إلى جزأين لا يمكنه تحقيق حياته الجوهرية إلا إذا تجاوز هذا الانقسام الداخلي، وذلك لا يكون له إلا في إطار الدولة. فالإنسان عندما كان شخصية جزئية يهبها الأشخاص لأنفسهم، لا يمكن لهذه الذات أن تعي نفسها في الآخر، لأن الفرد في هذه الوحدة لا يقبل التجزئة. لمّا كان الزواج هو المبدأ الأول الذي يعتمد عليه الإنسان في بناء الأسرة، كانت إذن مؤسسة الزواج في الغالب لحظة تأسيس الدول. لكن الزواج في معظم الحالات يقوم على الغريزة الطبيعية والحقوق الفيزيولوجية للإنسان، وهذا ما أدى إلى وجود نقص وعبئ في الشخص المكون الذي هو الأسرة، التي لا ترتقي إلى مستوى العقل والوعي العيني، هذه الحالة يصفها **هيغل** ب«غياب مفهوم العقل ومفهوم الحرية»[1]. عندما تريد الأسرة الخروج عن ذاتها، تصطدم بالواقع الخارجي وتجابهه، تجد نفسها في ملكية ما أو تبحث عنها قصد امتلاك ثروة معينة لتلبية الحاجات والنفقات، بذلك تتصل الأسرة بالعالم الخارجي عنها « للأسرة –بوصفها شخصا –وجودها الخارجي الواقعي في الملكية وعندما تتخذ هذه الملكية شكل الثروة تصبح تجسيدا للشخصية الجوهرية للأسرة»[2].

ب ـ ثروة الأسرة و ملكيتها:

يرى **هيغل** أنه من اللازم على الأسرة أن تحوز على الثروة والملكية، حيث تتحول بهما إلى شخص كلي ودائم، إذ حسب الفيلسوف «لا تقتصر حيازة الأسرة على الملكية وحدها، بوصفها شخصا كليا دائما بل تحتاج إلى حيازات تتسم بصفة خاصة بالدوام والأمان أعني تحتاج إلى ثروة ورأس المال»[3]، فتبدو الملكية حاجة وشرطا لاستمرار الأسرة، فهي

(1)-**هيغل** ،، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص. 211.
(2)- **هيغل**، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام ، ص، 316.
(3)- **هيغل** ،المصدر نفسه، ص، 416..

مشاعة ومشتركة بين أفرادها، وتتحول إلى امتلاك جماعي بين هؤلاء الأفراد. يكون للأسرة رب يتصرف فيها ويمثل مصالحها، ويحميها من الغير، إضافة إلى إنه المسئول عن إدارة شؤونها وتدبير أمورها، لكي تتمكن من اكتساب المزيد من الثروة التي«بفضلها تصون الأسرة كيانها وتضمن استمرارها في الوجود»[1]، وذلك يتحقق بسهر رب الأسرة على إعالة أسرته باستثمار هذه الثروة في التعليم والإنفاق عليها عن طريق الحاجيات واللوازم والمصالح الأسرية، ومنه باعتبار الأسرة شخصا مستقلا -اتحاد الزوجين في شخص واحد- لا بد أن يكون لها ملكية خاصة، وبذلك قد تتوسع الأسرة بعد أن خرجت من ذاتها لتقابل العالم المجتمعي، فتزداد توسعا لكن في جانبها الداخلي عندما تمتلك الأفراد لكي تتطور الأسرة إلى مرحلة أخرى هي تربية الأفراد وتفكك الأسرة.

ج ـ تربية الأولاد و تفكك الأسرة

يتحول وجود الأسرة من وجدان ذاتي في حالة الزوجين؛ إلى حقيقة موضوعية عندما يكون لديهما أولاد، فالأولاد هم الذين يجعلون من وجود الوالدين وجودا متحققا وعينيا، «فالوالدين يجدان في الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسدت كموضوع»[2]، بذلك تتبين وحدة الأسرة من خلال إبداء حبهما للأطفال، ممثلة في ذلك الحين علاقة روحية داخلية، حينها يبدأ دور رب الأسرة في تربية أولاده كواجب للأب وحق من حقوق الأولاد؛ مجسدا بذلك العناية الأسرية، وبصدد تأكيد ذلك يقول **هيغل** إن« للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة»[3]، فأما غاية هذه التربية تكمن في نقل الأولاد من طبيعتهم المباشرة إلى الاستقلال والشخصية الحرة عن طريق غرس الحرية في نفوسهم بالفعل بعدما كانت بالقوة، وهذه الغاية لها جهة إيجابية وأخرى سلبية؛ فأما الجهة الإيجابية تتمثل في تربية الأطفال منذ النشأة على طريقة الارتباط بالأسرة بتقوية أواصر الحب والطاعة والطمأنينة، ويلخص **هيغل** ذلك بقوله:« يحيي قلبه في السنوات الأولى من حياته في حب وثقة وطاعة»[4]،أما الغاية السلبية في تربية الأطفال من حيث علاقتهم بالأسرة ؛

---

(1)-**عبد الرحمان بدوي** ،مرجع سبق ذكره، ص 117 .

(2) -**وولتر استيس**، مرجع سبق ذكره،ص.، 559.

(3)-**هيغل** ، ، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام ،ص،428 .

(4)-**هيغل**،المصدر نفسه، ص . 428.

فهي«الارتفاع بالطفل من مستوى الوجود القائم بذاته، أعني الوجود المستقل، والشخصية الحرة وهو المستوى الذي يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة»[1]، ففي هذه المرحلة يبلغ الشخص درجة الحرية، فينال الاعتراف بهم كونهم كذلك وبإمكانهم التملك والزواج، ومن ثم تكوين أسرة جديدة، ويلاقون بذلك مصيره الجوهري بعد أن أصبح شخصا كاملا بمقدوره الاستقلال عن أسرته، وينتج بعد ذلك ما يعرف بتفكك الأسرة، عندما أضحت ليس باستطاعتها تلبية حاجات أعضائها.

2- المجتمع المدني:

سبق وأن رأينا أن الأسرة عندما تمر بمراحلها الثلاثة تؤول إلى التفكك والانحلال، بسبب عدم قدرتها على تلبية حاجيات أفرادها من جهة ورغبة هؤلاء في تحقيق نوع من الاستقلال والتحرر من جهة أخرى، كانت بعدئذ هذه الرغبة الملحة للأفراد في تحقيق ذواتهم الأنانية خارج إطار الأسرة بمثابة الدافع إلى تكوين المجتمع المدني. فماذا يعني **هيغل** بالمجتمع المدني؟ وهل المجتمع المدني هو نفسه المجتمع السياسي؟.

يعرّف **هيغل** المجتمع المدني بأنه «ذلك الحيز المستقل الذي يستوعب المصالح الموجودة بعيدا عن الدولة وهو متصور كحالة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر»[2]، إذ يتبين لنا من هذا التعريف أن الفيلسوف يولي أهمية كبيرة للجانب الاقتصادي في اتجاهه إلى معالجة هذا الموضوع، أضف إلى ذلك تأكيده أن الفرد بإمكانه تحقيق كل حاجاته ورغباته داخل ثنايا هذا التنظيم، فالفرد المنتمي إليه يبحث دائما عن تحقيق ما يصبو إليه، وهذا ما يجعل المجتمع المدني«يمثل فضاء للمنافسات والمواجهات بين المصالح الاقتصادية الذرية الخاصة بالأفراد»[3]، وهنا يدخل الفرد في مجال أخر من الحياة بخروجه من حالة العمل من أجل الأسرة ومصالحها إلى مرحلة العمل من أجل الذات وغاياتها، فداخل هذا التنظيم تتداخل المصالح الفردية مع مصالح الآخرين اللذين لا

---

(1)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام ،ص ،428 .

(2)-**هيغل**، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص، 224 .

(3)- **توفيق المديني**، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي،(دمشق: اتحاد كتاب العرب، 1997)،ص 67.

يغدون سوى وسائل من أجل تحقيق المنفعة الخاصة، من هنا تبدأ نواة المجتمع المدني في التكون والتجلي، حيث يقوم على الفردية والجزئية ويتحول الفرد فيه إلى «غاية في ذاته ولا يعترف بغاية أخرى سواه»[1]، ولكن عندما يعم هذا المبدأ عند جميع الأفراد يتحول هذا بدوره إلى ما يعرف بمبدأ الكلية الذي ينتج عن التطور الحتمي للجزئية، وفي هذا المقام يقول **هيغل**« ما دام الجزئي عن طريق الاضطرار يرتفع إلى صورة الكلية ويبحث عن دوامه في هذه الصورة ويجد فيها استقراره»[2]. يتبين لنا أن المجتمع المدني عند **هيغل** قائم على نظام يعتمد فيه الفرد على المجموع فهو نظام من الاعتماد المتبادل أين تتلاقى المصلحة الفردية لكل شخص مع الأشخاص الآخرين، ولهذا فإن المجتمع المدني هو مستودع الحاجات والتفاهم القائم على مبدأي الجزئية والكلية، يتضمن ثلاث لحظات هي:

أ-«توسط الحاجة وإشباع الفرد لها من خلال عمله وإشباع حاجات الآخرين جميعا وهذا ما أطلق عليه اسم نظام الحاجات.

ب- التحقق الفعلي لمبدأ الكلية الذي يتضمنه هذا النظام وهو حماية الملكية من خلال ممارسة العدالة (أو الهيئة القضائية بصفة عامة).

ج- الاحتياط ضد الجوانب العرضية التي لا تزال كامنة في نظام الحاجات وممارسة العدالة ورعاية المصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصلحة مشتركة عن طريق الشرطة والنقابة»[3].

تلك هي المراحل التي يمر بها المجتمع المدني وبالتالي تمثل العناصر الأساسية المكونة له أو بالأحرى هي مؤسساته الجوهرية التي تميزه عن الأسرة والدولة.

أ- المجتمع المدني منظومة الحاجات:

إن سعي الشخصية المستقلة في المجتمع المدني إلى تحقيق حاجاتها الخاصة، أمر يدل بذاته على جزئيتها، كونها ترى نفسها الغاية الوحيدة التي تملك حاجات ترغب في إشباعها لنفسها، ما يعني أن الجزئية بذاتها حاجة تتطلب الإشباع والإرضاء، وهذا ما يتم بطرق مختلفة هي نوع الحاجات وإشباعها، والعمل، والثروة.

---

(1)- **هيغل**، ، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض ، ص .222.

(2)- **هيغل** ، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام ، ص.438.

(3)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص438 .

أ-1- نوع الحاجات وإشباعها

يميّز **هيغل** بين نوعين من الحاجات، حاجات الحيوان وحاجات الإنسان، والاختلاف بينهما هو من حيث الوسائل والطرق التي تستعمل من أجل إشباعها. يستعمل الحيوان طرق محدودة خاصة به بغية إشباع هذه الحاجات المحدودة أيضا كونه يحيا في محيط محدود الوسائل والأساليب التي تمكنه من القيام بهذه الأعمال دون أن يذهب أبعد من هذا بما أنه يتأثر بالغريزة والشهوة أكثر من الفهم، فهكذا أيضا كان الإنسان يسعى إلى الوصول إلى ما يرغب فيه من حاجات معتمدا على وسائل وطرق لا تختلف عن تلك التي يستعملها الحيوان، لكن الإنسان كونه كائنا عاقلا بإمكانه التغيير والخروج من الدائرة المحدودة، وذلك يتم عن طريق الفهم الذي يسهل عليه المهمة وذلك يظهر في خطوتين حسب **هيغل** ويتم «عن طريق مضاعفة الحاجات ووسائل إشباعها، وعن طريق تنويع الحاجة العينية وتقسيمها إلى أجزاء وجوانب منفردة تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة، تتجزأ أو تصبح أكثر تجريدا»[1]، هذا ما يجعل الإنسان ينوع ويزيد من حاجاته بتقسيم كل حاجة إلى أجزاء فرعية بحيث يصبح هذا الجزء معرض للتقسيم، فهذه الزيادة في الحاجات والوسائل هي ميزة الإنسان وحده، ففي هذه النقطة يعارض **هيغل**، الفيلسوف الفرنسي **جون جاك روسو**، في موقفه من حالة الطبيعة أين كانت حاجات قليلة ومعدودة هي التي تعرف بالضروريات أو البسيطة، التي تتطلب وسائل بسيطة وتقليدية ويمكن للطبيعة أن تقدمها.

إن الزيادة في الحاجات يعود إلى رغبة الأفراد في التساوي مع الآخرين حتى تتحقق وذلك لا يتم سوى بخروج هذه الحاجات من حالة الفردانية إلى حالة الكلية التي تتم بدورها بتداخل هذا الفرد مع أفراد مجتمعه، هذا ما يشكل منافع متمايزة مع الآخرين، ومن ذلك تأخذ هذه الحاجات طابعا اجتماعيا، حيث يقول **هيغل** «ما دامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو المباشرة وبين الحاجات الذهنية التي تظهرها الأفكار – فإن الحاجات – من النوع الأخر هي التي تكون لها الغلبة بسبب كليتها، وعلى ذلك فإن هذه اللحظة الاجتماعية تأخذ في جوفها مظهر التحرر، أعني أن الضرورة الطبيعية الدفينة للحاجة تتوارى، ويهتم الفرد برأيه الخاص»[2].

(1)- **هيغل**، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام ، ص.440.

(2)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص.443.

يبين لنا الفيلسوف هنا أن اللحظة الاجتماعية للحاجة تأخذ في طياتها عنصر التحرر أين يقضي الإنسان على الجانب الطبيعي المسيطر في الحاجات كونها تحتوي على نوع من الحتمية والضرورة، وبذلك يستطيع الفرد العمل وفق عقله وفكره من أجل التحقق الفعلي لغاياته بعد تحرير روحه الغارقة في الطبيعة، والتحرر الفعلي والعيني للروح يتم بإعادة الروح إلى ذاتها والتفكير في ذاتها والانفصال عن ما هو فطري.

أ-2 -العمل:

يسعى الفرد في لحظة المجتمع المدني إلى إشباع حاجاته معتمدا في ذلك على العمل، لذلك يقول **هيغل** إن«طريقة الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجتنا المماثلة هي العمل»[1]، فبالعمل يمكن للفرد التصرف فيما هو طبيعي من أجل خدمة منافعه وتحقيق غاياته، إذ بمقدوره تكييف المواد الموجودة في الطبيعة على شكل مواد أولية غير مجهزة ويحولها إلى ما يخدمه هو، فالعمل هو الأداة التي يشكّل بها الإنسان الحاجات التي تناسبه في قضاء حاجاته ومستلزماته، وخلق حاجات جديدة واكتساب أخرى مغايرة لما هو سائد، لهذا يظهر لنا أن العمل هو الوسيط بين الإنسان والطبيعة، حيث تصبح هذه الأخيرة في خدمة الإنسان. إلى جانب هذا، فإن العمل يتوفر على جانب موضوعي في ذاته هو تقسيم العمل الناتج عن تقسيم الحاجات والوسائل الذي يؤدي بدوره إلى تقسيم العمل الذي يعود بدوره بفوائد على الفرد، ويفسر ذلك **هيغل** بقوله:«وعن طريق هذا التقسيم يصبح عمل الفرد أقل تعقيدا ومن ثم تزداد مهارته مثلما يزداد إنتاجه»[2]. هنا يظهر وجه المفارقة في المجتمع المدني، فكل فرد يبحث عن غاياته الخاصة بالاعتماد على الآخرين من أفراد المجتمع، وهذا ما يعرف بالتطور من الجزئي إلى الكلي الذي يقودنا إلى مبدأ ثالث هو الثروة.

أ- 3- الثروة:

تمثل الثروة الطريقة التي يمكن للفرد الإسهام بها في تنمية العمل والإنتاج داخل المجتمع،«الفرد عندما ينتج لنفسه ما يشبع حاجاته فإنه يشبع في الوقت نفسه للكل أيضا،

---

(1)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق،ترجمة،وتقديم، وتعليق :إمام عبد الفتاح إمام،ص .443 .

(2)-**هيغل** ، المصدر نفسه،ص .444 .

هكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها للمجتمع ككل»[1]، فالفرد يسهم بطريقة غير مباشرة في تلبية حاجيات الآخرين رغم أنه كان يعمل لصالحه الخاص، فكل واحد ينتج ويعمل ويكسب ولكنه يستمتع الآخرين أيضا من منتوجه وعمله، ولهذا تعددت إسهامات الفرد في تحقق الثروة، إما عن طريق ما يقدمه الفرد من ثروته الخاصة (رأس المال) وهو الإسهام الشخصي المباشر، أو ما يقدمه من مواهب وملكات ومهارات وهبتها له الطبيعة. يرى **هيغل** بأن الفوارق في القدرات والمواهب هو من أصل طبيعي لذا فهو ضد كل الآراء الداعية إلى المساواة بين من فرقت بينهم الطبيعة، أضف إلى ذلك أنه يتعارض مع قانونها، وهذا يظهر لنا جليا في هذه المقولة «وفي مقابل هذا الحق نجد مطلب المساواة وهو مطلب أحمق ينادي به الفهم الذي يأخذ المساواة المجردة، وما ينبغي أن يكون ويظن أنها أمور واقعية وعقلية»[2]، وهنا ينتج مبدأ التفاوت كنتيجة للحرية الذاتية التي تسود المجتمع وهو حق لا يمكن الاستغناء عنه كونه منبثق من الطبيعة، حيث ينتقل من الروح إلى عدم التساوي في القابليات والثروة بين أفراد المجتمع الواحد. يؤدي التطور الهائل على مستوى وسائل وطرق العمل المستعملة من طرف الإنسان إلى زيادة خيرات المجتمع والأفراد سويا، الذي يؤدي إلى ظهور فائض في الإنتاج ويؤدي هذا الفائض بالتالي إلى كثرة الطبقات وتمايزها بسبب نوعية العمل الذي تقوم به كل طبقة في تحقيق هذه الخيرات، فهذه الطبقات تنقسم إلى:

1- «الطبقة الجوهرية (أو الزراعية) وتستمد ثروتها من المنتجات الطبيعية للتربة التي تزرعها»[1]، هذه الطبقة هي طبقة ملاك الأرض الذين يعتمدون على الفلاحة من أجل الحصول على الثروة، فهي في الدرجة الأولى طبقة مستغلة وذات مكانة هامة في المجتمع نظرا إلى عملها المتميز، كونها لا تعتمد على التأمل والإرادة وإنما روح هذه الطبقة تكون ذات أخلاقية موضوعية، لأن الزراعة منذ الأزل تعد كأساس تبنى عليه الدول. أما الطبقة

---

(1)-**وولتر ستيس**، المرجع نفسه، ص565.

(2)-**هيغل** ، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ص445

(3)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص.، 447.

الثانية؛ فهي طبقة الصناع والتجار والحرفيين، التي تتميز باعتمادها كثيرا على العمل الخاص، وتبتعد نوعا ما عن الطبيعة، حيث تعمل على تحويل موارد الطبيعة الأولية إلى حاجات ومنتوجات جديدة وذلك يتم بفضل الفكر والفهم؛ فالفكر هو لحظة التمايز والاختلاف، هذا إذا هو دور الصناع. أما التجار فعملهم يتمثل في المبادلات التجارية بين هذه الحاجات بواسطة النقود التي تصبح أكثر تجريدا. في حين تمثل الطبقة الثالثة طبقة الكلية، في مقابل الطبقتين السابقتين التين تمثلان الجزئية للفكرة الشاملة التي بمقتضاها يتبلور الفكر الهيغلي، فهي الطبقة التي تعمل من أجل الصالح العام وتحقيق المصلحة المشتركة لهذا يكون أجرها وثروتها ملقى على عاتق الدولة والمجتمع كونها معفية من العمل المباشر .

ينبغي الإشارة هنا إلى أن التقسيم الذي أقره **هيغل** للطبقات لم يتم وفق الانتماء أو المولد أو المكسب، بل هو تقسيم قائم على الإرادة والحرية الفردية، وهذا رغم اعتراف **هيغل** بوجود عوامل أساسية وعرضية لتحديد الانتماء، و هذا ما يتضح من قوله «على الرغم من أن العوامل الأساسية والعرضية التي تحدد الانتماء هي الرأي الذاتي وإرادة الفرد الحرة التي تضفر في هذه الدوائر بحقها وجدارتها وكرامتها»[1]، فهذا الموقف مخالف لما هو سائد في الفلسفات الأخرى التي تلغي حرية الأفراد في اختيار الطبقة التي ينتمي إليها، فهي من صلاحيات الحاكم. على نحو ما ذهب إليه **أفلاطون**.

عندما كان المجتمع المدني ميدانا للارتباط المتبادل بين الأفراد من أجل تحقيق الغايات الفردية وإشباع الحاجات الخاصة، وبالتالي كسب ثروة معينة، وجب إيجاد هيئة مختصة تعمل على السير الحسن لهذا النظام وحماية الحقوق الفردية والجماعية داخل كيان هذا التنظيم، من أجل التحقق العيني لمبدأ الكلية لهذه الحقوق، كانت بذلك هذه الهيئة هي العدالة أو الهيئة القضائية.

ب ـ المجتمع المدني و مسألة القضاء (العدالة):

لا يكون نظام الحاجات، بما هو خصوصية الإرادة والمعرفة، واقعيا ومعترفا به إلاّ عندما تكون هناك هيئة تحميه، هذه إذن هي الهيئة القضائية أو العدالة، التي تظهر في فكر

(1)-**هيغل** ، أصول فلسفة الحق،ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ص. .449.

هيغل على أنها نوع من التحقق العيني للفكر أو التربية والثقافة، فالقضاء هو الذي يعمل على حماية الحاجات والحقوق داخل المجتمع المدني، وفي ذلك يقول **هيغل** عن وظيفة القضاء في حماية المجتمع المدني:« لم يعد فقط في ذاته وإنما في واقعه المعترف به لأن القضاء يضمن حمايته»[1]، هنا يشير الفيلسوف إلى بداية تجلي الحق وقد كسب صفة الوجود العيني والموضوعي بتوسط الوعي البشري الذي يدرك معنى ومحتوى الحق، ومن هنا يتبين لنا بأن الحق أو القانون الذي يسير حياة الإنسان يختلف عن ذلك الذي يوجد لدى الحيوان والطبيعة ككل، لأن الإنسان هو واضعه بعقله وفكره، ومن الشروط التي حددها **هيغل** لأن يصبح القانون حقا موضوعيا ومتحققا فعليا نجد ما هو واد في قوله هذا «يعتمد التحقق الموضوعي للحق أولا: على وجود أمام الوعي، أعني أن يكون معروفا بطريقة أو بأخرى للآخرين، ويعتمد ثانيا: على كونه صحيحا وأيضا أن يعرف على أنه صحيح وكليا»[2]. نستنتج من ذلك أن أول شيئ يجعل من القانون متحققا عينيا هو وعي الأفراد وعلمهم به، أما الشيء الثاني فهو الصحة والصدق الذي يجعل منه قانونا يسلم به من طرف الجميع كونه مسنونا بطريقة عقلية منظمة، أما الخاصية الثالثة فهي الكلية والشمولية التي تميز القانون عن العادات والتقاليد والأعراف التي يختص بها شعب معين غير الآخرين.
بذلك تسقط كل التمييزات العنصرية و العرقية و الدينية من القانون ومن ثم ينال صفة الاحترام من الجميع و يطبق عليهم بكل حرية وعدالة.

تنقسم الهيئة القضائية أو العدالة إلى ثلاثة أقسام في الممارسة الفعلية هي:

- الحق بوصفه قانونا.
- القانون وقد تعين أو وجود القانون المحكمة.
- المحكمة.

ب-1- الحق بوصفه قانونا:

يكون الحق في البداية على شكل فكرة خارجية كما هو الحال في لحظة الحق المجرد، لكن سرعان ما يأخذ صفة التحقق العيني ويصبح قانونا، وذلك ما هو سوى اتصاله بالواقع الموضوعي، ليكتسب بذلك صفة الكلية التي هي ميزة أساسية للقانون، وفي هذا

(1)-**هيغل** ، مبادئ فلسفة الحق، تر، تيسير شيخ الأرض، ص، 239.

(2)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام، ص. 452.

السياق يقول **هيغل**«يصبح الحق قانونا عندما يوضع في وجوده الموضوعي، أعني عندما يجعله الفكر متعينا من أجل الوعي»[1]، ومن ذلك فإن الحق أصبح قانونا بفعل مراعاته الواقع الموضوعي ومضمونه الذي أدركه العقل، كون هذا الأخير هو أساس وضع القوانين، وهنا يتبين لنا اختلاف رؤية الفيلسوف عن الذين يدافعون عن الفكرة التي تقول بأن القانون يقوم على أساس التاريخ الذي تمثله العادات والتقاليد والأعراف التي تتصف بالذاتية والجزئية في حين أن القانون الوضعي هو الذي يشمل في كيانه ما هو ذاتي متحد مع ما هو موضوعي ومن هنا، حسب **هيغل**، «يصبح الحق متعينا بالدرجة الأولى حين يتخذ صورة القانون الوضعي ويصبح كذلك متعينا في المضمون حينما يطبق على مادة المجتمع المدني»[2]، وهكذا يتبين لنا تجلي الحق من جانب المضمون الذي يتمثل في تطبيق القانون على مستوى المجتمع المدني، في تسيير العلاقات والشؤون العامة، من حيث الروابط الموجودة بين الأفراد، سواء كانت هذه العلاقات موضوعية مثل عقود الملكية والزواج أو ذاتية وجزئية مثل العلاقات التي تتصل بالقلب والعواطف والثقة والحب، وهذا التطبيق يتطلب الفهم العام من طرف العقل حتى لا يقع ظلم في حق المحكوم عليه.

ب-2- وجود القانون

يرى **هيغل** أن الحق يتحوّل إلى قانون عندما يكون معروفا لدى الجميع، فالمعرفة التامة بالقوانين تضفي عليها نوعا من التحقق الفعلي والعيني، ولهذا يقول هيغل بأنه «إذا كانت للقوانين قوة ملزمة لنتج عن ذلك -من وجهة نظر الحق الخاص بالوعي الذاتي- أنه لا بد أن يعرفها الناس جميعا» [3]، وكذلك تتمثل أهمية معرفة الأفراد للقوانين في واقعية هذه الأخيرة، وإذا كانت كذلك فلا محال تدل على المعقولية، لأنه معروف عند **هيغل** أنه ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي هو عقلي، بالإضافة إلى هذا، فالقانون بكونه هكذا فهو ناتج عن الفكرة الشاملة، إذن إلزامية معرفة القوانين ووعيها من قبل الأفراد يدل على أن القانون

---

(1)- **هيغل**، أصول فلسفة الحق، تر، تق، مر، إمام عبد الفتاح إمام ، ص.252.

(2)- **هيغل**، المصدر نفسه، ،ص.259

(3)- **هيغل**، المصدر نفسه، ،ص 461.

يراعي الخصوصيات الفردية والحرية الشخصية لأفراد المجتمع، وعدم معرفة الناس بها هو نوع من التعدي على الحرية والشخصية «وفرضها على الناس يمثل خرقا لحق الذات الحرة، ومن هنا فلابد للقوانين أن تذاع على أوسع نطاق ممكن»[1]، فمن هنا يتبين لنا أنّ **هيغل** يرفض تعليق القوانين وجعلها حبيسة طبقة معيّنة وسجلات الدّولة، لأنه ظلم في حق المواطنين، وبما أنّ القانون هو تجسيد للشخصّية والحريّة فإنه لن يكون كذلك إلا بقبول ورضى الشخص بالقانون، ويلخص **هيغل** هذا بقوله: «فإذا كان القانون تجسيدا لشخصيتي وحريتي فإنه لا يكون لي إلاّ إذا اعترفت أنه كذلك»[2] ،لأن هذه القوانين في الأخير تطبّق في حياة الإنسان وتعمل على تنظيم أموره داخل المجتمع المدني.

تعمل القوانين على حماية الملكية في المجتمع المدني باعتمادها على العقد، وهذه الملكية المكتسبة بطرق حديثة وقانونية تكتسي أهمية كبيرة في هذا التنظيم، فبكون هذه الأخيرة محميّة عن طريق القانون فإن محاولة التعدّي عليها أو على صاحبها لم يعتبر اعتداء على الفرد الجزئي فحسب بل هو اعتداء على الكلي وانتهاك لحرمة هذا الأخير كونه الحق في مرحاة العينية، ويلخص **هيغل** هذا التلازم الموجود بين الذاتي والكلي بقوله: «لم تكن اهانتها موجهة إلى الغير المتناهي الذاتي فقط، بل أصبحت انتهاكا للشيء العام»[3]، ولهذا يكون الفاصل في الاعتداءات والجرائم والنزاعات من اختصاص المحكمة.

ب3- المحكمة

يتخذ الحق صورة القانون، رغم اختلاف الحق عن القانون، إذ يشير الأول إلى القواعد والتشريعات التي تنظم الحياة داخل الدولة أو المجتمع، في حين يعني القانون الذي يستخدم عادة في مقابل الواجب؛ ما يمتلكه الفرد في مقابل ما يلتزم به، لكن **هيغل**، في كتابه مبادئ فلسفة الحق، يقصد بالحق الحياة الأخلاقية بالإضافة الحياة السياسية، وعلى هذا يبدأ الحق الظهور بكونه وجودا عينيا يعارض الإرادة الجزئية ويسعى إلى تحقيق وجوده القائم بذاته مستقلا عن كل أشكال الجزئية، وبعد ذلك يصبح القانون ذات تدافع عن قيمها الكلية عندما يندرج تحت غطاء تنظيم أكثر كلية وعينية منه، كانت بذلك هذه المنظمة هي المحكمة

---

(1)- **ولتر استيس**،المرجع نفسه، *ص* . 569 .

(2)- **هيغل**، المصدر نفسه ، ص،248

(3)-**هيغل**، مصدر سبق ذكره،ص.248

أو دار القضاء، ومن مهامها العمل على تجسيد القانون على أرض الواقع وموجودا فعلا في تفصيلات الحياة، فالمحكمة «تمثل الحق أو القانون الكلي الذي يخضع له القاضي نفسه»[1]، فهي تعمل على تطبيق القانون كما هو كلي وعيني من أجل خدمة القانون ذاته إضفاء صفة الكلية عليه، بحيث من واجب القاضي أيضا العمل وفق هذا القانون والحكم بنصوصه لأنه يمثل العقلي والواقعي في المجتمع المدني، بعيدا عن الجزئية والمصالح الذاتية والفردية، إذ لا ينبغي أن يهتم بالوقائع عند الحكم على حالة ما، بل عليه إصدار الحكم انطلاقا من تطبيق القانون ذاته على الحالة المنظورة إليها.

يرى **هيغل** أنّ من باب خدمة القانون الكلي، ينبغي على كل فرد الاحتكام إلى المحكمة والعمل وفق أوامر وأحكام القاضي كونها صادرة عن الثقة الممنوحة له، وبذلك يرفض الفيلسوف الانتقام الذي يتم عن طريق محاولة تطبيق القانون خارج إطار المحكمة، لأن ذلك يحدث مشاكل وأذى للمجتمع كليا وليس للفرد فقط، ومن ثمة يمس بمصداقية القانون وبكليته لهذا يقول **هيغل** «فبدلا من أن يكون الأذى لطرف واحد يتحول الأذى الآن على مسرح المجتمع ليصبح أذى كليا»[2].

يؤدي اللجوء إلى المحكمة إلى بسط نوع من النظام داخل المجتمع المدني، من احترام القانون الذي وجد في الأساس من أجل حماية المواطن وحقوقه، وفصل النزاعات بطرق قانونية يشرف عليها القضاة. من هنا يتبين لنا أن للمحكمة دور أساسي في المجتمع على حد، فالمحكمة حسب **هيغل**: «تأخذ على عاتقها ملاحقة الجريمة وردعها، وبالتالي فإن هذه الملاحقة تكفي على أن تكون قصاصا ذاتيا عارضا، كما هي الحال في الانتقام بل تتحول إلى مصالحة أصلية بين الحق وذاته في العقاب، وهي من الناحية الموضوعية مصالحة بين القانون و ذاته»[3]. يؤدي بنا هذا إلى القول بأن المحكمة عندما تصدر أحكاما صادقة وعادلة يؤدي ذلك إلى تمثل القانون أو تجسيد القانون الكلي، وتزيد من حظوظ وجوده.

---

(1)-**عبد الرحمن بدوي**،مرجع سبق ذكره، ص 141 .

(2)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق ،ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام ،ص . 468.

(3)-**هيغل**، المصدر نفسه، ص، 468 .

ج ـ المجتمع المدني والشرطة والنقابة:

رأينا أن المجتمع المدني ميدان للصراع بين الأفراد من أجل تحقيق الحاجات الفردية والمصالح الخاصة، وهو ما استلزم وجود القوانين بغية تنظيم حياته اليومية وحماية حقوقه وملكيته، وهذا ما تجسد في القانون ووجوده العيني والمحكمة، فكل هذه التنظيمات تعمل على حماية الحقوق والملكيات الجزئية من أي خطر ممكن، لكن هذه السلطات المنظمة لم ترق إلى مستوى الكلية والواقعية وبذلك وجب ظهور تنظيمات أخرى تسهر أكثر على تنظيم المجتمع ومادية أفراده وتلك هي الشرطة والنقابة. .

ج ـ 1- **الشرطة :**

إن النقص الذي يعتري المحكمة في تحقيق القانون بصفة كلية، وميلها إلى تحقيق الجانب الجزئي من الحرية الشخصية داخل المجتمع المدني، هو الدافع إلى الاستعانة بالشرطة، بحيث هذه الأخيرة تنوب عن القانون وتصبح أكثر فعالية وصرامة، كونها تتصل بالجانب المحسوس لدى الأفراد، وفي تحديده لمهام وميدان عمل الشرطة يقول **هيغل:** «بمقدار ما تبقى السلطة الكلية التي تضمن الأمن إرادة جزئية تتحكم في اختيار هذه الغاية أو تلك سوف تظل:أ- محصورة في دائرة العرضي، ب- تنظيما خارجيا» [1]، أما الجانب العرضي فيتمثل في مكافحة الجريمة ومنعها لأنه ليس بوسع المحكمة القيام بهذه الوظيفة، فهي تعمل في المكان العارض الذي لا تسري فيه القوانين، والجانب الخارجي هو تعاملها مع ما لا يمكن أو يصعب تحديد نوعه من الخطورة والمنع والضرر. إن مبدأ المصلحة الخاصة داخل المجتمع المدني غالبا ما يؤدي إلى نزاعات وصراعات من أجل إشباع الحاجات الفردية على حساب الجماعة، ومن ثم فرفاهية الأفراد تكون دائما في صراع مع الآخرين، لهذا تتدخل الشرطة من أجل فك النزاعات وتنظيم هذه الممارسات، ومنه كانت «الشرطة نتاج التعارضات المتزايدة داخل النظام المدني وهو نظام استحدث لكي يتصدى لهذه التناقضات»[2] فدور الشرطة يتعدى التدخل في عمليات الإنتاج والتوزيع ولا تعمل على مراقبة عملية التجارة والصناعة فقط، بل تتدخل أيضا في الحياة العامة للأفراد عندما تحاول إثارة الرأي العام.

(1)- **هيغل** ،أصول فلسفة الحق ،ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام ،ص.476.

(2)- **هربرت ماركيوز** ،العقل والثورة، هيغل و نشأة النظرية الاجتماعية،تر: فؤاد زكرياء،(القاهرة:الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980)،ص212.

ج - 1- النقابة:

لم تكن الشرطة أو السلطة العامة وحدها المخول لها بحماية الفرد وتحقيق رفاهيته في المجتمع المدني، بل يوجد تنظيم أشمل وأوسع منه من حيث الوجود والمهام هو النقابة أوالهيئة الحرفية، وكانت تستعمل في القديم خصوصا عند الرومان للدلالة على الوظائف الحرفية. لكن **هيغل** أضاف إليها بعض التعديلات نسبة إلى المجتمع المدني الحديث وخصوصياته، فالنقابة توجد «حينما تتحد الخصوصية ذاتها وفقا للمعنى الكلي المتضمن فيها، غاية وموضوعا لإرادتها وفعاليتها، تعود الأخلاقية الموضوعية إلى الاندماج في المجتمع المدني. تلكم رسالة الهيئات الحرفية»[1]، إذن تحقق النقابة كأسرة كلية في مقابل الأسرة الطبيعية التي تمثل الجزئية، في حين النقابة طبقة كلية متخصصة في مجال عمل معين، من صناع وحرفيين وتجار.

توجد النقابة بجانب الشرطة كوسيلتين لحماية الفرد والتخفيف من الأنانية المهنية، وهذه الأخيرة هي وظيفة اجتماعية تجمع بين الأفراد الذين يمارسون عملا واحدا أولديهم مصالح مشتركة فهي «جماعات الأفراد التي تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة»[2]، وهذه الأخيرة تعمل وفق مبدأ المصلحة الخاصة لكنها في الوقت ذاته تحقق المصلحة العامة للمجتمع، وكذلك المنفعة الكلية كونها تدافع عن مصلحة طبقة معينة تنتمي إلى المهنة نفسها، فالتنظيم المهني يعود بفوائد عدة على المجتمع بحيث يسهل اندماج الفرد في الجماعة وتحثه على العمل من أجل تجسيد الأخلاق الموضوعية، وبذلك يعطي للفرد الشرف المهني والآمان بانتمائه إلى هذا التنظيم.

تهدف النقابة، من هذا المنطلق، إلى صيانة المصالح المادية للتجارة والصناعة، لهذا يقول **ماركيوز هربرت(1898-1979) Herbert Marcuse** «أن النقابة وحدة اقتصادية فضلا عن كونها سياسية لها الوظيفة المزدوجة التالية:

1- بعث الوحدة في المصالح و أوجه النشاط الاقتصادي المتنافسة بين الفئات المختلفة.

2- الدّفاع عن المصالح المنظمة للمجتمع المدني في مقابل الدولة»[3]، وهنا يتبين لنا أن

---

(1) -**هيغل**، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص ، 266.

(2)- **وولتر استيس**،مرجع سبق ذكره، ص، 571.

(3)- **هربرت ماركيوز** ،مرجع سبق ذكره، 213.

النقابة لم ترق إلى ما هو سياسي الذي هو من اختصاص الدولة، فهي رغم أنها تحقق الكلي إلا أنها تعمل في إطار الجزئي الذي هو المجتمع المدني.

3- الدّولة:

تهدف الفلسفة السّياسية الهيغلية إلى التحقق الفعلي للروح الموضوعية التي تدرجت من الجزئي في صفة الأسرة والمجتمع المدني، لتصل إلى التحقق الكلي وذلك في أعلى هيئة من هيئات المجتمع التي هي الدولة، لهذا تكون ناتجة عن التطور الذي طرأ على المجتمع المدني، وبالتالي يتبين أن «الدّولة التي تكون الغاية، الأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققا بتمامه»[1]، فهاتين الوسيلتين، أي الأسرة والمجتمع المدني، لا يتحقق وجودهما الفعلي إلا في إطار الدولة، لأنه فيها فقط يمكن أن يحدث مثل هذا التطور والتحول، بكونها تمثل اللحظة الكلية وتموضع الروح المطلق.

يرى **هيغل** بأنّ «الدّولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر، في ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف»[2]، من خلال هذا التعريف يتبين لنا أنّ الأخلاق الموضوعية أو الحياة الأخلاقية أدركت غايتها، وتحققت على الشكل العيني، بوصولها إلى سقف الكلية والتجلي الواقعي للفكرة الشاملة، التي مرّت في مرحلة الأسرة على الجزئيّة وفي المجتمع المدني على الفرديّة أين كان الفرد في صراع مع الجماعة من أجل تحقيق مصالحه. وبالتّالي فالدّولة هي التّنظيم الوحيد الذّي يمكّن الفرد من تحقيق فردانيته التي تسعى إلى الحريّة والرفاهية فإرادة الإنسان لا تتحقق إلاّ في الدّولة وبها، ضمن إطار الكلّي والعام. حيث تعمل الدولة على توفير راحة وأمن الأفراد لأنهم يعملون من أجلها وتعمل من أجلهم، و بالتالي يكون الفرد ضمن الكلي لأن الكلية جوهره، «ففي الدولة يستطيع الفرد أن يقضي حياة كلية وفيها تنظم ميوله وأوجه نشاطه وأساليب حياته وفقا للصالح العام»[3]. تتحدد فكرة الدولة عند هيغل في ثلاثة مراحل هي:

---

(1)**كرم يوسف**، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ،ط5،(بدون تاريخ نشر)، ص، 281 .

(2)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق،، ترجمة وتقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ،ص. 497.

(3)- **هربرت ماركيوز** ،مرجع سبق ذكره، ص،214.

أ- « تتحقق بالفعل وعلى نحو مباشر، وهي الدولة الفردية بوصفها الكائن الحي المستقل والقائم بذاته: الدستور أو القانون الدستوري»[1]. يشير هيغل هنا إلى علاقة الدولة بأعضائها من جهة وعلاقة الأفراد فيما بينهم من جهة أخرى، وتنظيم كل ما يتعلق بهؤلاء الأفراد من تحديد الواجبات وتحقيق الرغبات والغايات.

ب- «الانتقال إلى علاقة الدولة بالدول الأخرى وذلك هو القانون الدولي»[2]. يريد الإشارة هنا إلى العلاقات التي تقيمها الدولة المعزولة مع باقي دول العالم وذلك ما ينتج العلاقات الخارجية لدولة من الدول.

ج- « فكرة الدولة هي الفكرة الكلية بوصفها جنسا، وكقوة مطلقة أعلى من الدول الفردية، إنها الروح قد وهبت نفيها التحقق الفعلي في مسار التاريخ »[3]. وهنا يظهر مدى مساهمة دولة من الدول في صناعة التاريخ العالمي وهذا هو التموضع الحقيقي للروح.

أ- الدستور أو القانون الدستوري

تمثل الدولة الحقيقية عن **هيغل،** تلك التي بإمكانها السهر على تحقيق مصالح الأفراد وفق الإطار الكلي وتمكنهم من إرضاء حاجياتهم وممارسة حرياتهم الكلية داخل كيانها، لكن حسب تقديره هو؛ فالدولة تعمل على توجيه هذه المصالح و الحريات نحو المصلحة الكلية من خدمة غايتها العامة، وبذلك فدورها « هو التوفيق بين حرية الأفراد و المفهوم الكلي للدولة»[4]، ومن هنا يتبين أن غاية الدولة هي تتمثل في دمج المصلحة الفردية في المصلحة الكلية و بالتالي تتمظهر حرية وحقوق الأفراد، وهي غاية عليا تمثل ضرورة خارجية لها

سلطة عليا، وعندما كانت هكذا فهي تختلف عن المفهوم الأفلاطوني للدولة التي ألغى فيها الفردية و حقوقها الذاتية و عملت على تطوير الجانب الكلي. يتم هذا التدبير والتنظيم الذي تقوم به الدولة الحديثة عن طريق مجموعة من المؤسسات التي تمثل جوهرها إذ « ليست الدولة بوصفها روحا موضوعيا حيا إلا جملة منظمة متنوعة من فعاليات خاصة»[5]،

(1)- **هيغل،** أصول فلسفة الحق،، ترجمة وتقديم و تعليق:إمام عبد الفتاح إمام ،ص.503.
(2)- **هيغل،** المصدر نفسه.ص،503
(3)- **هيغل،**المصدر نفسه.ص، 503.
(4)- **عبد الرحمن بدوي**، المرجع نفسه، ص. 171.
(5)- **فرانسوا شاتليه**، هيغل، ترجمة، جورج صدقيني،(دمشق: منشورات وزارة الثقافة، دون سنة)، ص. 184.

حيث تجعل هذه المؤسسات من الدولة تنظيما قويا وحقيقيا، يمكن لها أن تكون في خدمة الأفراد الذين ينتمون إليها. في حين«تشكل هذه المؤسسات الدستور أي العقل النامي والمتحقق في الجزئي ويكون بالتالي هو القاعدة الثابتة للدولة»[1]، لأنه هو الذي يمكّن من تحقيق الحرية الواقعية ويؤدي إلى تثبيت ثقة الأفراد في هذه الدولة، ومن خصائص هذا الدستور أنه يعبّر عن مصالح الجميع وفيه تتحد الجزئية و الكلية. من خلال هذا يتبين لنا أن الدستور يمثل العلاقة الداخلية للدولة مع مواطنيها وما يربطهم بها من علاقات ومعاملات بين مطالب الفرد من جهة ومطالب الدولة من جهة أخرى، ويلخص **هيغل** ذلك بقوله « إن دستور الدولة هو بالدرجة الأولى تنظيم الدولة والعملية التي ترتبط بذاتها في حياتها العضوية، وهي العملية التي تميز بها الدّولة لحظاتها داخل ذاتها وتطورها حتى تصل مرحلة الوجود القائم بذاته»[2].

إن الوحدة بين الكلية والجزئية المتضمنة داخل نطاق الدّولة هي التي تترتب عنها السمات الأساسية للدستور، أي العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها، إذ تتجلى هذه الوحدة في العالم الخارجي بطريقتين: أوّلها من جرّاء أفعال الأفراد، فهم حين يبحثون عن إشباع حاجاتهم الخاصة فإنهم بذلك يكشفون عن نتائج كلية عوض الكشف عن ذواتهم وذلك ما يتجلى في نظام الحاجات، أما ثانيتها تتمثل في أن الأفراد يفهمون في الدولة غاياتها الكلية وبالتالي يوحدون أنفسهم مع هذه الغايات، بالرغم أن الدولة تنفي كلا من الأسرة والمجتمع المدني، إلا أنها تحتفظ بهما في داخلها وتحافظ عليهما إلى أقصى حد، وبهذا يكتشف المواطنين أن الدولة حقا موجودة من أجلهم و ممتلكاتهم وتحميها من كل خطر محتمل ومنه يحس المواطن بانتمائه إلى هذه الدولة ذلك هو الشعور الوطني . .

عندما كانت الدولة وجودا سياسيا وجب أنها تتكون من أقسام أو مؤسسات تتجلى وفقها هي ثلاثة:

أ-«السلطة تحدد و تقيم الكلي، وتلك هي السلطة التشريعية.

---

(1)-**هيغل**، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، ص 287.

(2)-**هيغل** ، أصول فلسفة الحق، ترجمة و تقديم و تعليق، ، إمام عبد الفتاح إمام ، ص،529.

ب- السلطة التي تدرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلي وتلك هي السلطة التنفيذية.

ج- سلطة ذاتية بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائي –التاج(أو الملك) »[1].

يتضح لنا أن **هيغل** قد خالف التقسيم السائد في تصنيف السلطات إلى سلطة تنفيذية، وسلطة تشريعية وسلطة قضائية، أما التحديد الهيغلي للسلطات فقد ضم السلطة القضائية إلى السلطة التنفيذية، بالإضافة إلى السلطة التشريعية وسلطة الملك، حيث تتخصص كل منها في ميدانها المحدد من التنظيم العام للشؤون العامة. ومن هذا التقسيم ننتقل إلى الحديث عن العلاقة القائمة بين هذه السلطات ومدى الارتباط الموجود فيما بينها، فقد بات من المعروف أن الفصل بين السلطات هو ضمان للحرية، في حين يرى **هيغل** بإن الفكرة الشاملة وحدها توضح هذا الموضوع أعني الفصل بين السلطات، وبما أن الفكرة الشاملة هي الدولة متجلية واقعيا؛ ضف إلى ذلك تمايز هذه العناصر. إلاّ أنها تتحد اتحادا كاملا، وبالتالي فالحديث عن فصل مطلق بينهما أمر تافه، وحسب **ولتر ستيس**، «فالقول بأنها لابد أن تكون مستقلة عن بعضها بعض، بحيث تعارض كل منهما الأخرى سيكون تجريدا لعوامل عينية ولن يؤدي إلا إلى تفكك الدولة وانحلالها»[2]، في حين ما هو مطلوب هو تضافر الجهود، والفصل في المهام من أجل خدمة الفكرة الشاملة متجسدة في الكلي العضوي هي الدولة. ومن هنا ننتقل إلى تناول وظيفة كل سلطة من هذه السلطات.

سلطة الملك:

يرى **هيغل** أنه يجب أن يسود هناك نظام حكم ملكي لأنه النظام الأمثل والأكمل، وبموجبه يعتلي الملك سلطة الدولة التي يجسدها النظام الدستوري. في حين يعتبر **هيغل** الأنظمة الأخرى ناقصة مثل الديمقراطية والنظام الجمهوري، يرمز الملك في النظام الملكي إلى التزامه بكل مبادئ الدولة ومؤسساتها التي تعمل على تنفيذ الملكية بأفضل وجه، فهو لا يتمتع بسلطة مطلقة، كونه يعمل مع مجموعة من الوزراء والمستشارين، إذ تعمل هذه المشاركة على تفادي الاستبداد والانفراد في اتخاذ القرارات «فالملك يعمل وفقا لنصيحة مجلس الوزراء، وليس له سوى الفعل الأخير: فعل التصديق الرسمي أو الإرادة الأخيرة

(1)- **هيغل**، أصول فلسفة الحق، ترجمة و تقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ص، 535.

(2) - **وولتر استيس**، مرجع سبق ذكره، ص 581.

التي تمثل وظيفة الأمير»[1]، وبالتالي يضمن النظام الملكي جوهرية الدّولة التي تعمل على حماية الفرد كما يرى **هيغل** بأن سلطة الأمير« تتضمن عناصر الكلية الثلاثة؛ كلية الدستور والقوانين والمداولة بوصفها علاقة الجزئي بالكلي والقرار الأعلى بوصفه تعيّن الذات»[2]، ويقصد بذلك أن سلطة الأمير تتمثل في تشريع قوانين كلية ذات طابع عقلي، تطبق على الجميع وذلك يتم بالتشاور مع طاقمه المكون من السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، من أجل الوصول إلى اتفاق عام ولكن القرار الأخير دائما في يد الأمير، حيث يمثل هذا الأخير سيادة الدولة،حيث تقوم هذه الأخيرة؛ بكليتها وعدم انفراد سلطاتها بالقرارات الفردية عن غير وحدتها وبالتالي فإن «الأمير تتجسد فيه كلية الدولة وعدم الانفصال عن أجزائها»[3].

أ- السلطة التنفيذية:

نقول السلطة التنفيذية أو الحكومة هي التي تمثل لحظة الجزئية في الفكرة المطلقة، وتضم إلى جانبها السلطة القضائية والشرطة، ومهمتها هي السهر على تطبيق القوانين التي يتضمنها الدستور، وذلك يتم بالمحافظة على المصلحة العامة والكلية في مقابل المصلحة الفردية والجزئية التي كانت تميز المجتمع المدني، وبالتالي تعمل على إخضاع الجزئي لإرادة وسلطة الكلي الذي يمثل الدولة، فبالنسبة ل**هيغل**« السلطة التنفيذية من واجبها العناية بكل شيء جزئي في المجتمع المدني وأن تعمل عن طريق هذه الغايات الجزئية على نشر المصلحة العامة»[4]، والفئة أو الأفراد المخول لهم بالقيام بهذه المهام هم جماعة الموظفين التنفيذيين و المستشارين الذين يتم اختيارهم من الملك، لذا فهؤلاء لديهم اتصال مباشر به، ومن هنا نستنتج أن **هيغل** أعطى أهمية بالغة للسلطة التنفيذية بجعلها الوسيط بين الدولة السياسية والمجتمع المدني بغية الحد من تغول النزاعات حول المصالح الفردية ولو على حساب الجماعة، وكذلك« رفع الانفصال وحل التناقض القائم بينهما»[5]، ومن ثم فإن الفرد

---

(1)- **وولتر استيس**، مرجع نفسه، ص 584.

(2)- **هيغل** ،مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شيخ الأرض، ص. 208.

(3)- **عبد الرحمن بدوي**، مرجع سبق ذكره، ص.187.

(4)- **هيغل**، المصدر نفسه، تر، تيسير شيخ الأرض، ص، 322.

(5)- **فريال حسن خليفة**، نقد فلسفة هيغل، كيركجورد-فويرباخ-ماركس،(بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)،ص.69 .

يحس بالسعادة والطمأنينة كونه ينتمي إلى جسم سياسي كلي قوي ومنظم عن طريق السلطة التنفيذية.

أ- **السّلطة التشريعية**

تمثّل السلطة التشريعية اللحظة الكلية التي تحتاج في نشأتها ونموها إلى فرع من فروع الدولة وهو الدستور الذي يمثل الأرضية الصلبة للسلطة التشريعية، التي بدورها لا تنتج بدورها من العدم، بل تتضح من خلال تتعاملها مع نصوص الدستور من حيث التعديل والتنقية لكنها ليس بإمكانها تغييره، وهذا ما دفع **وولتر ستيس** يقول بأن«وظيفة السلطة التشريعية هي تطوير القوانين الموجودة وجعلها مناسبة للمطالب الجديدة كلما ظهرت هذه المطالب»[1]، أما ما يتعلق بتكون هذه السلطة فنجد أن **هيغل** لا يحبذ فكرة الاقتراع أين يكون للأفراد الحق في انتخاب النواب بما أن الدولة ليست تجسيدا لإرادة مشتركة أو إرادة الأغلبية، بل إنما تجسيدا للإرادة الكلية، فليس هناك ضمان أن الأغلبية تريد الكلي، ومبدأ الحرية لا يقوم على طاعة إرادة الأغلبية وإنما على طاعة مبدأ الكلية ومشاركة الأفراد في السلطة التشريعية عن طريق النقابات والمؤسسات والمنظمات التي تكون ممثلة للمجتمع المدني في الحكومة. حيث تكون وظيفة المؤسسات كما يريدها **هيغل** هي لعب دور الوسيط بين الشعب من جهة والدولة من جهة أخرى .

يرى **هيغل** أنه بإمكان الأفراد المشاركة في تكوين الرأي العام وإسماع صوتهم وذلك عن طريق الصحافة، وبهذا يمكن لهم توجيه الدولة، لكن لا يمكن فرض آرائهم عليها لأن **هيغل** لا يرى في الشعب، كمجموعة من الأفراد؛ جهازا يملك مؤهلات فكرية وعملية بإمكانها التقدم بالدولة، وهذا الشعب لا يعي ماذا يريد، لهذا يقول « إن الشعب يمثل القسم الذي لا يعرف ماذا يريد، ضمن الحد الذي تدل فيه كلمة الشعب على جزء خاص من أعضاء الدولة، فمعرفة المرء لما يريده وفضلا عن ذلك للإرادة في ذاتها و لذاتها، وما يريده العقل هي ثمرة معرفة عميقة، وثمرة حدس، ليس بالضبط عملا يقوم به الشعب»[2].

(1)- **وولتر استيس**، مرجع سبق ذكره، ص.585.

(2)-**هيغل**، مصدر سبق ذكره، تر، تيسير شيخ الأرض، ص 333

ب ـ القانون الدولي:

رأينا أنّ الدّولة عند **هيغل** هي وجود واحد أو وحدة عضوية تستغرق الجزئيات في داخلها وبالتالي ليس اتحاد الأجزاء فيما بينهم هو الذي أوجدها، ومنه فالفرد لا يحقق وجوده كشخص إلا إذا دخل في علاقات مباشرة مع الأفراد الآخرين أو جماعة معينة من الأشخاص، وهذه هي حالة المجتمع المدني، في حين أن حقيقة الدولة لن تكون كذلك إن لم تدخل في علاقات مباشرة مع دول أخرى وهذه العلاقات هي التي تعرف بالقانون الدولي حسب **هيغل** الذي يقول:« ينبع القانون الدولي من العلاقات بين الدول المستقلة استقلالا ذاتيا، وهذا هو السبب في أن ما هو مطلق فيها يتخذ صورة ما ينبغي أن يكون، ما دام وجودها الفعلي يعتمد على إرادات مختلفة كل منها عبارة عن سيد»[1]، فبمجرد قيام هذه الدول بنوع من العلاقات فيما بينها يؤدي ذلك إلى صياغة نوع من القانون، والحق الرئيسي للدول فيه هو الاعتراف بها واحترامها كدول قائمة بذاتها، وضامن هذا الاعتراف هو تمتع هذه الدول بالدستور الذي يعد شرطا رئيسيا من الاعتراف بها. وهنا نفهم أن الإشارة إلى قيام القانون يستلزم أن يبنى على ما يجب أن يكون وليس على ما هو قائم، لأن **هيغل** لا يرى بتفوق أي سلطة على سلطة الدولة، وهذا ما يلخصه قوله بأن سلطة الدولة هي «السلطة التنفيذية الوحيدة على ظهر الأرض»[2]، حيث تمثل الدولة عند **هيغل** الإله أو المطلق متجسدا على الأرض، **و**بالتالي فإنها مهما سعت إلى وضع قانون عام ينظم العلاقات تحت لواء منظمة إقليمية أو دولية فإنها لا تتعدى أوامرها في حد ذاتها، ولهذا يقول **هيغل**«إن العلاقات بين الدول هي علاقات بين دول مستقلة ،فإن كانت تعقد اتفاقات، فإنها تظل دائما فوق هذه الاتفاقات»[3]. لأنّ الدّولة في حد ذاتها هي سيّدة و لها سيادة مطلقة إذ لا تقبل المساس بسيادتها عن طريق قانون خارجي عنها رغم أنها طرف في التعاقد المبرم من أجل هذا القانون، وأي تنظيم يحاول القيام بهذه المهام فهو يقوم إمّا على أسس أخلاقية أو دينية ذاتية، فالدّول تحتكم إلى إرادتها التعسفية و بذلك تغيب الموضوعية بين

(1)-**هيغل**، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم و تعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ص، 594.

(2)-**عبد الرحمن بدوي**، المرجع نفسه، ص، 221.

(3)-**هيغل** ، المصدر نفسه، ص، 595.

هذه الدّول من صياغة الحقّ الكلي، وبالتالي في مقدور **هيغل** الخلافات والنزاعات بين الدول لن تحل نهائيا إلا عن طريق الحروب.

ج ـ التاريخ الدولي الكلي:

إن كل ما تقوم به الدّول يعتبر جزء من الفكرة العينية، وهذا يعني أنها تجسد مرحلة كلية من الفكرة الكلية، وهذه الفكرة تضفي صبغتها على التاريخ عبر مراحل مختلفة من الزمن فهذه المراحل المتتالية تمثل تاريخ العالم أو التاريخ الكلي الذي يعتبر حسب **هيغل** «اللحظة الواقعية الروحية الفعلية في كل معناها، أعني داخليتها وخارجيتها»[1]، فهذا التاريخ العالمي لا تحكمه لا قوى غيبية ولا قوى طبيعية بل المتحكم فيه هو العقل وحده، وهو يعبر عن في نظر **هيغل** «النمو الضروري للحظات العقل، والوعي الذاتي، وحرية الروح، أعني تأويل الروح الكلي وتحقيقه»[2]، ومنه فالعقل هو وحده الذي يتحكم في تحديد التاريخ وبالتالي فهذا الأخير هو التجسيد الفعلي والواقعي للروح أو الفكرة.

يتبين لنا أن التاريخ الذي يقصده **هيغل** منزه ومتعال عن التاريخ الذي يمثل الوقائع والأحداث المباشرة المتمثلة في أعمال ومصير البشر عبر الزمان من عدل وفضيلة وخطيئة وبراءة، وكل مظاهر الحياة الأخرى «ففيه تنال لحظة معنى الروح الكلي التي هي مستواها الراهن، حقا مطلقا، وينال شعبه الملائم وأفعاله تحققهما وسعادتهما ومجدهما» [3]، فالتاريخ الكلي لا يهتم بالفرد والجزء، بل يعتمد عليه حين يصل إلى تحقيق المجد والسعادة في الدّولة التي تعبّر عن الكل الذي بإمكانه صناعة التاريخ والتحكم في زمام العصر. يصف **هيغل** الشعب الذي هو ذات متحكمة في التاريخ بالشعب الذي يكون له مبدأ تطور الروح المطلق وله الحق المطلق فيه لأنه ممثل الدرجة الراهنة لنمو العالم. وبالتالي يرى **هيغل** أن السيّادة على التاريخ تجلت في أربع مراحل هي تعد السيادة الشرقية أول سيادة على التاريخ الكلي، فهي تعتبر«الرؤية الجوهرية للعالم المتمايزة، الصادرة عن التجمع الطبيعي»[4]، وفي هذه المرحلة مازالت المجتمعات في حالتها الطبيعية، تخضع للسلطة الأبوية.

---

(1) ـ **هيغل**، مبادئ فلسفة الحق، تر ، تيسير شيخ الأرض، ص، 363

(2) ـ **هيغل**، المصدر نفسه،ص، 363

(3) ـ **هيغل**، المصدر نفسه،ص،365

(4)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص371

فيكون الحكم لها والرئيس كاهنا أعظم، أما الدستور والتشريع فتستمدهما من الدين، وتكون كل هذه الحقوق محفوظة من طرف الدولة التي تختفي فيها الفردية ويكون تاريخ الواقع شعرا.

تظهر سيادة ثانية تلي الأولى، استمدت سيادتها من الشرقية، هي وحدة جوهرية من المتناهي واللامتناهي، هي السيادة اليونانية أما السيادة الثالثة في تقدير **هيغل** فهي السيادة الرومانية التي «يتحقق فيها حتى التمزق الذي يتناهى بين الحياة الأخلاقية الموضوعية في أعماق الوعي الشخصي والكلية المجردة»[1]، تلك هي الدولة الأرستقراطية. في الأخير ينتهي التاريخ إلى السيادة الجرمانية بتحقق الدولة الحديثة، كون شعبها لديه رسالة أراد تحقيقها، هي وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية ويختفي التعارض، ويتم القانون والحق، فالفرد الجرماني يجد في العقل الذاتي بتطوره العضوي الواقع الفعلي لإرادته ويمتلك في الدين الشعور بهذه الحقيقة وتصورها ويجد في العلم معرفة الحقيقة المتصورة تصورا حرا، بوصفها واحدة في تجلياتها المتكاملة الثلاثة أعني الدولة والطبيعة والعالم»[2]، وهكذا يبيّن **هيغل** أن السيّادة الجرمانية سيادة كاملة تستوعب في ذاتها كل السّيادات السابقة عنها.

(1)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص، 371
(2)- **هيغل**، المصدر نفسه، ص.372.

1- المجتمع المدني عند كارل ماركس

نعتقد أن أية محاولة لدراسة فكر الفيلسوف الألماني **كارل ماركس(** 1818-1883)**Karl Marx**، تستوجب استحضار المنطلقات الفكرية الأساسية التي ارتكز عليها **ماركس** نفسه، فبالإضافة إلى الاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، نجد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية خاصة فلسفة **هيغل** التي شكلت بدورها مصدرا رئيسيا لكل فلسفته، لهذا تظهر كل تحليلاته وآرائه الفلسفية منصبة على نقد فلسفة التاريخ الهيغلية ومنهجها الجدلي.

لو عدنا إلى تفحص فلسفة التاريخ عند **هيغل** لوجدناها مبنية على فكرة في غاية من الأهمية هي أن التاريخ يمكن فهمه بأنه تقدم يحدث بواسطة فكرة مركزية هي الفكرة المطلقة، حيث تمثل هذه الفكرة الاتجاهات الأخلاقية التي يجب أن تكون متجسدة في المؤسسات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحكم حياة الإنسان «فالروح إنما تبني طريقا للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها»[1]، فالمثالية الهيغلية كونها مثالية مطلقة تجعل كل جزء من أجزاء التاريخ وكل واقعة من وقائعه ناتجة عن الكلي الذي يوجه ويضع معالم حياة الأفراد ضمن الإطار الكلي الذي تمثله الدولة، والتي تجسد الفكرة المطلقة على أرض الواقع، ومن هنا يمكن القول بأن الجدل الهيغلي هو جدل روحي يطغى عليه الطابع المثالي. لقد انطلق **ماركس** من هذه الأفكار، ولكن مطامعه النظرية كانت مختلفة عن تلك التي نسجها **هيجل** من قبله، لذا عمل على نقل المعنى الهيغلي إلى واقع الأشياء باستبدال المثالية النظرية بفلسفة عملية توفق توفيقا صحيحا بين الحياة والفلسفة، تبدأ من الواقع وتتجه نحو الفكر، وهذا ما يلخصه **ماركس** بقوله «ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي»[2]، فالوجود المادي للإنسان هو الذي يفسر وعيه، وبالتالي فالجانب المادي من وجود الإنسان هو أساس الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. من هنا يتبين لنا أن **ماركس** قد قلب جدلية **هيغل** وأضفى عليها طابعا ماديا مع احتفاظه بجوهر هذه الفلسفة المتمثل في الجدل أو الدياليكتيك.

([1])**ستيفن ديلو**، المرجع نفسه، ص.، 373.

([2])- **Karl Marx, Friedrich Engels,** L'idéologie allemande, trad., Henri Auger et Gilbert Badia,(Paris : Editions sociales),p., 7.

إن ما يهمنا في فلسفة ماركس، في هذا المقام، هو التصور العام الذي يقدمه **ماركس** للمجتمع المدني انطلاقا من نقده لفلسفة التاريخ الهيغلية.

يؤدي الحديث عن المجتمع المدني لدى **ماركس** إلى تناول الرؤى والتفسيرات التي قدمها الفيلسوف حول تاريخية وطبيعة ومضمون المصطلح، فمن من حيث المنشئ يقول **ماركس**« ظهر مصطلح المجتمع المدني في القرن الثامن عشر عندما تخلصت علاقات الملكية من المجتمع القديم والوسيطي، إن المجتمع المدني مأخوذ بذاته لا يتطور إلا مع البورجوازية»[1]. إن تحليل **ماركس** للثورات البورجوازية الأوروبية في إطار سعيه إلى استقصاء جينيالوجيا المجتمع المدني هي التي أدت به إلى القول بأن هذا الأخير قد ظهر عندما حاولت البورجوازية وضع أسس قيامها على حساب الطبقات الأخرى، أي عندما تغير نمط الإنتاج وتحول من الإنتاج الزراعي الإقطاعي إلى نمط إنتاج صناعي رأسمالي وبالتالي تغير نمط حياة هذه المجتمعات، «فنمط التبادلات المشروطة من طرف علاقات الإنتاج الموجودة عبر المراحل التاريخية التي سبقت واقعنا، وتفرضها بدورها هي التي تعرف بالمجتمع المدني»[2].

إن الحديث عن المجتمع المدني عند **ماركس** هو حديث عن العلاقات الاقتصادية التي تربط الأفراد فيما بينهم، ويتبين لنا أن **ماركس** لم يخالف ما ذهب إليه **هيغل** في تصوره العام للمجتمع المدني، لكن جوهر الاختلاف بينهما يكمن في أن **ماركس** جعل من الحياة المادية ركيزة أساسية في بناء مجتمع مدني معين، و بالتالي فكل محاولة لتفسير نمط الحياة داخل المجتمع يتطلب العودة إلى الجوانب المادية المتمثلة في علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج وقوى الإنتاج، وهكذا «فالمجتمع المدني يختزله ماركس في مواجهة ذرية للمصالح الخاصة واعتباره مجتمع غير سياسي، تحدده تناقضات المصالح»[3]، نستنتج من هذا أن المجتمع المدني هو ميدان للنزاع حول المصالح الفردية والخاصة يضع كل معاملات الأفراد المادية في إطار درجة معينة من تطور قوى الإنتاج، وهو بالتالي يحتوي كل الحياة التجارية والصناعية للأفراد، ومنه يمكن القول بأن المجتمع المدني يعبر دائما عن التنظيم

([1])-Ibid.,P.,104.
([2])- Ibid.,P., 65.

([3])- **توفيق المديني**، مرجع سبق ذكره، ص، 86.[3]

الاجتماعي الذي يتطور مباشرة من الإنتاج والمعاملات والعلاقات بين الأفراد، لهذا كان على الدوام وفي جميع الأزمنة يشكل البناء التحتي للدولة وكل بناء فوقي مثالي آخر.

يدل البعد الاقتصادي الذي أعطاه **ماركس** للمجتمع المدني في فلسفته على التوجه المادي الذي تبناه في تفسيراته وتحليلاته للتاريخ، وبالتالي فالمجتمع المدني هو سليل التطور التاريخي للبورجوازية التي قامت بثورات عديدة من أجل إثبات ذاتها كطبقة مسيطرة ومالكة لوسائل الإنتاج. على هذا الأساس يخضع المجتمع المدني عند **ماركس**، إلى مبدأ المنفعة والمصلحة الخاصة بين الأفراد الذين ينتمون إليه، و لهذا كان «المجتمع المدني هو البؤرة، هو المسرح الحقيقي للتاريخ كله»[1]، كونه يحتوي على عناصر الصراع والتنافس والتناقض حول المصالح الاقتصادية، فكل فرد يسعى إلى تحقيق مصالحه الخاصة باعتبار أن هذا الميدان يتيح للفرد حرية التملك والمنافسة، فالكل يدخل في حرب ضد الجماعة، و منه يغدو الفرد في المجتمع المدني مشغولا بمصالحه، ويتصرف وفق نزواته الخاصة والطبيعية، وبالتالي يصبح المجتمع المدني حسب **ستيفن ديلو** «مجالا للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين، الذين يعادي بعضهم بعضا، والإنسان في المجتمع المدني ينظر إليه باعتباره جوهرا، فردا منعزلا منكفئا على ذاته»[2]، هكذا هو حال الفرد في المجتمع المدني، الذي يظل حبيسا ومنغمسا في الخصوصية ويتناسى كلية روح الجماعة، وبكون هذا التنظيم ناتج عن البورجوازية الصاعدة فلا غرابة أن يمتاز بالفردية والأنانية التي تعد منبت الأخلاق البورجوازية.

أكسب **كارل ماركس** البعد الاقتصادي أهمية بالغة في دراسته للواقع وأسس قيام المجتمع المدني، لما لهذا الجانب من تأثير على مجالات الحياة الأخرى، إذ يكون المجتمع المدني بهذا المعنى «اقتصاد دولة رأسمالية أو حتى السوق، إن المجتمع المدني هو طبقة الحياة العامة، التي يعطيها أناس يثبتون وجودهم»[3]. كحوصلة لما تطرقنا إليه، نجد أن **ماركس** يستخدم مصطلح المجتمع المدني للدلالة على نمط تنظيم الحياة العامة، لهذا كان المجتمع المدني يدل عنده على «تنظيم الأسرة والأملاك والطبقة والملكية، وأشكال وطرق

---

(1) - Karl Marx, Friedrich Engels, L'idéologie allemande.p. 67.

(2) - **ستيفن ديلو**، المرجع نفسه، ص.، 377 .

(3)- **ليو استراوش**، المرجع نفسه، ص.، 474 .

التوزيع، وبوجه عام ظروف الحياة الفعلية للإنسان ونشاطه، وهو يؤكد طبيعتها الموضوعية وأساسها الاقتصادي، وبناء على ذلك فإن **ماركس** يضع محل هذا الاصطلاح الذي يتصف بوصف كامل مفاهيم علمية محددة مثل البناء الاقتصادي للمجتمع، الأساس الاقتصادي و أسلوب الإنتاج»[1] .

إن النتيجة التي توصل إليها **ماركس** من خلال تحليله النقدي لفلسفة التاريخ الهيغلية عامة وفلسفته في الحق خاصة، هي الانفصال الحاصل بين الدولة والمجتمع المدني، حيث يرى **ماركس** أن المجتمع المدني هو دائرة الصراع والتنافس حول المصالح الفردية والخاصة دون مراعاة الصالح العام، أو بالأحرى فإنه يمكن حصر المجتمع المدني في الجانب الاقتصادي فقط، في حين الدولة هي المخول لها بممارسة الفعل السياسي الكلي الذي يسهر على تحقيق المنفعة العامة، ومن هنا يستنتج **ماركس** أن التنظيم الذي يتميز بالصراع حول المنافع الخاصة والحريات المحدودة والرفاهية الذاتية، لا يمكنه خلق مجتمع يحقق مبدأ المنفعة العامة والمصلحة المشتركة حتى و إن خضع لوصاية الدولة .

ينطلق **ماركس** في امتحانه لعلاقة الدولة بالمجتمع المدني عند **هيغل**، من مسلمة مركزية مفادها أن الدولة هي تعبير عن الفكرة المطلقة وبالتالي تنقلب العلاقة بينهما، لأن الدولة هي الأسبق من المجتمع المدني كونها تمثل الكلي والعام، ومنه تحتوي المجتمع المدني الذي يشير إلى الجزئي، وهكذا تقتضي الضرورة حسب **ماركس** البحث عن البديل الذي يمكن من تجاوز الانفصال الواقع بينهما، ولهذا يرى أن الديمقراطية هي المثال الذي يجب أن تجسده الدولة قبل أن تزول، لأن في النظام الديمقراطي يعمل المواطنون معا خالقين دستورا خاصا بهم«فالديمقراطية فقط ... هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص»[2]، من هنا يتضح جليا أن **ماركس** ضد الدولة الدستورية التي كان ينادي بها **هيغل**، وينادي بالديمقراطية الحقيقية التي تختلف عن ديمقراطية الطبقة أو الدولة البورجوازية، التي بإمكانها تحقيق الوحدة والقضاء على التمايز والانفصال القائم بين التنظيمين السالفين ذكرهما، وهذا بغية بلوغ نوع من التحرر والانسجام الاجتماعي

([1])- **لجنة من العلماء السوفيات والأكاديميين** ، الموسوعة الفلسفية، إشراف ،م روزنتال، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص،458.

([2]) - **كارل ماركس**، مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل،ص.،18 .

والسياسي « فالمجتمع الوحيد الخالي من تناحر الطبقات هو الذي يعرف حقا الوحدة بين الأخلاقية والروحية»[1]، وعليه لا يمكن أن تتحقق هذه الوحدة في ظل مجتمع ممزق تنخر كيانه انقسامات الطبقات كما هو الحال في المجتمع المدني البورجوازي. إن الصراع بين الدولة السياسية والمجتمع المدني حسب **ماركس** هو تعبير عن صراع داخلي في وجود الإنسان ذاته، يتمثل في الاغتراب الذي يحصل له في انشطاره بين حياة المجتمع المدني وحياة الدولة السياسية، حيث تمثل حياته في المجتمع المدني النمط الأقرب إلى الواقع والوجود الدنيوي، أما الحياة الأخرى التي تبدو وهم فهي تلك التي يعيشها الفرد مجردا في الدولة السياسية. يصف **روجي غارودي** وضع الإنسان في المجتمع السياسي بقوله: « أسير العزلة الأنانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي وحبيس القوى الغريبة التي تهدده وتطحنه، يعيش نفس الانشطار الذي يميز الوجود الديني:فهو في حياته الواقعية، فرد معزول عن الحياة الإنسانية الحقة التي هي وفق **ماركس** حياة كائن نوعي»[2].

لو عدنا إلى القرون الوسطى، لوجدنا أن المجتمع المدني والتنظيم السياسي متطابقان ومتصلان فيما بينهما، وهذا ما أكده فلاسفة العقد الاجتماعي حينما ربطوا ربطا وثيقا بين التنظيمين، ولكن في زمن تطور وازدهار النظام الرأسمالي وبداية تصاعد الطبقات البورجوازية، حدث انفصال بين المجتمع المدني وهذه الطبقة التي تمثل الدولة، هكذا أدى هذا الانفصال إلى الفصل بين الذين ينتمون إلى الوجوديين،« وهذا ما ينتج بالضرورة أن المواطن في الدولة وعضو المجتمع المدني منفصلان أيضا»[3]، ففي المجتمع المدني المنفصل عن الدولة السياسية تصبح الأمور معكوسة حيث يكون المواطن خارج إطار التاريخ لأنه فقد ذاته وغاية وجوده بسبب انغماسه واغترابه في الميدان الاقتصادي بعيدا عن المشاركة في الحياة السياسية التي تسهم بقسط كبير في تحديد معالم التاريخ، أضف إلى ذلك يكون الفرد ليس بمقدوره المساهمة في صناعة التاريخ كما يشاء هو لأنه فقد التحكم في وسائل الإنتاج ولا يقدر ثمن عمله لأنه أضحى أداة في أيدي ملاك وسائل الإنتاج الذين يستغلونه في مصالحهم، حتى يصل الوضع في تقدير **ماركس** «إلى درجة أن (المواطن)

([1])- **جورج بوليتزر**، أصول الفلسفة الماركسية،تر.: شعبان بركات،(بيروت:منشورات الملكية العصرية)، ص.،84.

([2])- **روجيه غارودي**،ماركسية القن 20، تر.: نزير الحكيم،ط.5، (بيروت:منشورات الآداب،1983)،ص 155

([3]) - **فريال حسن خليفة**، مرجع سبق ذكره، ص.، 329.

يصبح خادم (الإنسان) الأناني ... وأخيرا يؤخذ الإنسان البورجوازي على أنه الإنسان الجوهري و الحقيقي»[1]، هكذا يبقى الفرد في المجتمع المدني لا يرقى إلى مستوى المواطن في الدولة البورجوازية. تستخدم الدولة غالبا المجتمع المدني كحيز من أجل عزل وضبط الأفراد في مجال الصراع والاستغلال ولا تترك لهم حرية المشاركة السياسية، كي تبقي على الهوة بينها وبين أعضاء المجتمع المدني وبالتالي فإن«محصلة الانعتاق السياسي القاصر على عالم السياسية إنه انعتاق قائم على أساس انفصال الدولة السياسية عن المجتمع المدني»[2].

يعتقد **ماركس** بأن الدولة تسعى إلى تحقيق السيطرة وممارسة القهر على المجتمع المدني بغية الإبقاء على الهوة بينهما، وهذا باستعمال وسائل مختلفة مثل القوة والسلب العنيف لشروط وجود هذا المجتمع، وتعمل جاهدة على تشييد نفسها على أنها الحياة النوعية الخالية من كل أشكال التناقض، لهذا يذهب ماركس إلى القول بأن «الدولة هي القوة الفاعلة التي اخترعتها القلة الظالمة لكي تتحكم في سلوك الكثرة، إن الدولة هي أداة القهر الطبقي، جعلها تقسيم المجتمع الطبقي أمرا ضروريا يوجدها بدور التحكم الخاص في وسائل الإنتاج»[3]. إذا الدولة ما هي إلا نتاج تطور تاريخي لطبقة الأقلية المسيطرة على وسائل الإنتاج ونمط الإنتاج، فهي دائما ملازمة لطبقة مالكة تستعملها من أجل الحفاظ على مصالحها وتجسيد التفاوت بين طبقات المجتمع.

من أجل تجاوز الانشقاق والانفصال القائم بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، يرى **ماركس** أنه يجب على مكونات المجتمع المدني الاتحاد في صف واحد من أجل القضاء على التناقضات والاختلالات السائدة، والتحول نحو مرحلة الحرية لأن «التحرر لا يتحقق إلا حين يقر الفرد قواه الخاصة بوصفها قوى اجتماعية لا تنفصل عنه في شكل قوى سياسية»[4]، وهذا من أجل القيام بالثورة على النظام السياسي الذي يمثل خطرا على أفراد

---

(1)- **كارل ماركس**، المؤلفات الكاملة ،القسم الأول، المجلد الأول ، نقلا عن أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقي للماركسية،ص98، 99 .

(2)- **أوجين كامنكا** ، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة و تقديم، مجاهد عبد المنعم،(القاهرة : الهيئة المصرية للترجمة)، ص 94 .

(3).-**Karl marx,engls**, le manifeste du communiste, p,75

(4)- **كارل ماركس**، بؤس الفلسفة، تر. محمد مستجير مصطفى، ط.4،(لبنان: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)،ص، 57 .

المجتمع، ولهذا قد أعطى **ماركس** طبقة البروليتاريا الدور التاريخي والتحرري الذي يجب أن تقوم به، فهذه الطبقة تمثل أكثر الطبقات التي تكون التناقض داخل كيان الدولة، فالبروليتاريا هي الطرف الحاسم في هذا التناقض الأساسي في المجتمع البورجوازي»[1]، وعليه تقضي هذه الطبقة على الدولة البورجوازية، فتحقق العدالة والمساواة السياسية والاجتماعية التي تسود المجتمع الجديد الذي يقدمه **ماركس** والذي يتمثل في المجتمع الشيوعي الذي تختفي فيه الطبقات، وعلى هذا الأساس يبشر **ماركس** حسب **محمود أحمد صبحي** «بالشيوعية باعتبارها المجتمع الذي تتحقق فيه السعادة للإنسانية، إنه يتنبأ بالمجتمع اللاطبقي حيث نهاية آلام البشرية»[2]، وعندما يتم القضاء على الدولة يتم بالتالي القضاء على التناقض بين المجتمع المدني والدولة وإقامة مجتمع تسوده الحرية والمساواة .

- **-المجتمع المدني وسؤال الهيمنة عند غرامشي.**

طفق المجتمع المدني عند فلاسفة العقد الاجتماعي، كما أوضحنا آنفا، مرادفا للمجتمع السياسي أو الدولة، أما عند **ماركس** فقد استحضره في قالب اقتصادي محض، وبالتالي قد انفصل نسيبا عن الميدان السياسي ويمثل البنية التحتية للبناء العام للمجتمع، لكن المفهوم ذاته يأخذ بعدا مغايرا عند الفيلسوف الإيطالي **أنطونيو غرامشي** (1861-1937)، رغم التوجه الماركسي لهذا الأخير الذي قدم طرحا مختلفا للموضوع، وتبنى فهما خاصا به حول الإشكالية نفسها، وهذا طبعا ما هو إلا نتيجة للأوضاع التاريخية التي كانت تعيشها أوربا عامة وإيطاليا بصفة خاصة، في ظل وصول الفاشية إلى الحكم في بلاده وانقسام المجتمع الإيطالي إلى شمال صناعي غني ومتقدم وجنوب زراعي فقير ومتخلف .

يعتبر **غرامشي** أحد الفلاسفة الذين حاولوا التجديد في الفلسفة الماركسية، ويتبين ذلك جليا في الرؤى التي تبناها حول الدولة الرأسمالية، إذ كان ينادي بالتخلي عن الفهم التقليدي للدولة البورجوازية التي تمثل في الفهم الماركسي كل أشكال العنف والقوة والقهر، وتسعى جاهدة إلى إخضاع طبقات المجتمع والسيطرة عليها، في حين نجد عند **غرامشي** حسب **نيكولاس بولينتزاس** «أن الدولة لا ترتدي دور القوة فقط بل دورا إيديولوجيا أيضا -

---

([1])- **توفيق المديني**، مرجع سبق ذكره، ص، 91.

([2]) - **أحمد محمود صبحي**، في فلسفة التاريخ، (مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر) ،ص، 242 .

الهيمنة -»[1]، والجديد هنا يكمن في فهم **غرامشي** للدولة ووظيفتها بطريقة مخالفة للتي عهدناها في الماركسية الكلاسيكية التي توكل إلى الدولة وظيفة إيديولوجية. إذا كانت الدولة تمارس القوة والقمع عن طريق مؤسسات الجيش والشرطة والإدارة، فإنها تعتمد على مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني من أجل ممارسة الهيمنة على المجتمع، ومن هنا يتبن لنا أن المجتمع المدني استعمل كجهاز إيديولوجي وبالتالي ينتمي إلى البنية الفوقية للدولة، من هنا يقول **غرامشي**«ما نستطيع أن نفعله حتى هذه اللحظة هو تثبيت مستويين فوقيين أساسيين، الأول يمكن أن يدعى المجتمع المدني الذي هو مجموع التنظيمات التي تسمى(خاصة) والثاني هو المجتمع السياسي أو الدولة»[2]، فالمجتمع المدني يمثل أحد المكونات الأساسية للبنية الفوقية للدولة، ولم يعد يمثل البنية التحتية كما هو الحال عند **هيغل** و**ماركس**.

يميز **غرامشي** المجتمع المدني من حيث المعنى الدلالي للمفهوم إذا ما قورن باستخدام **هيغل** و**ماركس** للمفهوم ذاته، حيث أخذ عندهما بعدا اقتصاديا فقط، ولتوضيح ذلك يقول **غرامشي** « ينبغي التمييز بين المجتمع المدني كما تصوره **هيجل** وكما نستخدمه في هذا المقام، أي بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة على المجتمع كله، باعتباره المضمون الأخلاقي للدولة»[3]، من هنا يتبين لنا أن المجتمع المدني ينتمي إلى البنية الفوقية للتنظيم العام للدولة، ولم يعد ككيان مقابل لها، فالمكونات العضوية للمجتمع المدني تمثل المحتوى الأخلاقي للدولة، كالمدارس والكنائس والإعلام بكل أنواعه، حيث تمثل وسائل في يد السلطة من أجل فرض الهيمنة الثقافية والإيديولوجية، هكذا إذن نجد أن المجتمع المدني« يمثل مجموع العضويات أو الكيانات الخاصة التي تمكن المجتمع المدني يعبر عن وظائف الهيمنة»[4]،هكذا جعل **غرامشي** من المجتمع المدني مرادفا للهيمنة، فالهيمنة أو المجتمع المدني يعد كتكملة للمفهوم الشامل للدولة، إذ لم يعد ميدانا للصراع حول المصالح و المنافع

---

(1) - **نيكولاس بولنتزاس**، الإيديولوجيا و السلطة : نموذج الدولة الفاشية.تر.:نهلة الشهال،(بيروت: دار ابن خلدون ،1999)، ص.، 6.

(2) - **أنطونيو غرامشي**، كراسات السجن، تر. ، عادل غنيم ،(لبنان، دار المستقبل العربي، 1979)، ص، 230.

(3) - **المصدر نفسه**، ص،228 .

(4) - **د. صالح ياسر**، المرجع نفسه،ص.، 26.

الاقتصادية، بل أداة هيمنة سياسية وثقافية تستعمله الجماعات الحاكمة من أجل بسط نفوذها وسيطرتها على الجماهير.

عندما كان مفهوم المجتمع المدني مرادفا للهيمنة، وجب التطرق إلى مضمون هذه الكلمة، التي تعني في الفهم العام لدى **غرامشي** نوعا من القيادة والتوجيه التي تعتمده وسائل الدولة الإيديولوجية بغية إيجاد سياسة تعمل على تنسيق وتوحيد جموع هذه التنظيمات من أجل لم شمل الطبقات الاجتماعية المكونة لهذه الدولة. ارتبطت الهيمنة حسب **غرامشي** بصعود البورجوازية الفرنسية بعد ثورة 1789، حين نصبت نفسها كطبقة مهمتها احتواء المجتمع والسيطرة عليه، والهيمنة عند **غرامشي** هي أحد وسائل البنية الفوقية التي تستخدم لغايات محددة وفي مجالات متنوعة داخل المجتمع فالدولة تمارس حسب **جوفري سميث**« هيمنة سياسية، هيمنة بورجوازية، و الهيمنة في المصنع»[1]، كما تمارس الهيمنة السياسية في البرلمان الذي تستغله الطبقة الحاكمة من أجل وضع السياسات العامة، أما الهيمنة في المصنع فهي التي تتمثل في تدخل أرباب العمل في الحياة العامة للعمال .

إن تركيز **غرامشي** في تحليله للدولة الرأسمالية على البنية الفوقية من بنائها الذي يتضمن في مكوناته أحد وسائل الهيمنة ـ المجتمع المدني ـ لم يكن عن فراغ أو دون قصد، بل كان ذلك بالنظر إلى الأهمية التي يكتسبها المجتمع المدني في توجيه الرأي العام وصناعة ثقافة خاصة بالجماهير بغية السيطرة عليهم، وهذا ما جعل **غرامشي** يعتقد بأن الطريق الموصل إلى السلطة والحفاظ عليها يتطلب تحقيق الهيمنة على المجتمع برمته، وما الضامن لهذا سوى المجتمع المدني، حيث يسعى الفيلسوف إلى قلب الأساس والمعنى العام لواقع المجتمع المدني، ليجعل منه قاعدة أساسية من أجل القيام بالثورة والتحرر من تسلط الدولة عن طريق تعبئة مكوناته من مدارس وكنائس وإعلام ونقابات وأحزاب وجمعيات على نشر ثقافة الثورة والتحرر، باستخدام التعليم والتثقيف. من هنا نصل إلى نقطة مهمة في **غرامشي** هي دور المثقفين في كسب معركة الهيمنة والعمل على مساعدة الحزب على نشر الوعي بين الأوساط الشعبية من أجل الاستيلاء على مؤسسات الدولة و أجهزتها.

---

(1) ـ **أ جيوفري نويل سميث، كينتين هور**، غرامشي و قضايا المجتمع المدني، تر.:فاضل جكتر،ط1 (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991) ، ص، 198 .

إن انتشار الوعي بين أفراد المجتمع وجعلهم يشعرون بأنهم ملزمون بتحرير ذواتهم سيؤدي إلى استرجاع المجتمع المدني من قبل الطبقة العاملة التي لها دور تاريخي في القضاء على مجتمع الطبقات. هنا تكتسب فكرة **غرامشي** عن المجتمع المدني دلالة خاصة، لأنه مجتمع مدني كمجال لتحقيق مشروع تاريخي محدد المعالم هو الثورة ضد الأوضاع السائدة التي أرستها الدولة الرأسمالية، فالثورة التي يقوم بها المجتمع المدني هي«فعل تنظيمي وليس حتمية تاريخية متجاوزا وهم الحوار بين الطبقة والوعي الطبقي وميتافيزيقا الجوهر الثوري للوعي الطبقي»[1]، يتبين لنا هنا أن **غرامشي** لا ينظر إلى الصراع القائم على أنه صراع طبقي بل هو حرب مواقع، وبالتالي يجب حصر الصراع والمعركة في المجال الثقافي والإيديولوجي كونها تملك دورا مهما في المشروع الثوري والسياسي لدى **غرامشي**، لهذا «تصبح الجبهة الثقافية هي الميدان الرئيسي للنزاع»[2]، كون الثقافة تتصل مباشرة بالعامة من الناس ولها تأثير وتأثر بالواقع، إذ يمكنها أن تصل إلى مبتغى الثورة والتغيير الذي ينادي به الفيلسوف، الذي أعطى أهمية كبيرة للبنية الفوقية للمجتمعات ومدى أهميتها في التحول العام للشعوب عبر التاريخ.

يهدف المشروع الفلسفي والسياسي الغرامشي إلى إقامة ثورة ضد الهيمنة والسيطرة التي تمارسها الدولة الرأسمالية، وذلك من خلال تكوين وتنظيم الجماهيرعن طريق التربية التي تمثل وظيفة المثقفين حسب تقديره، لأنهم يسهرون على تكوين الوعي وتنظيم العمال للسير على درب التحرر، فالمثقف عند **غرامشي** في اعتقاد **جون كاميت** «يتحدد انطلاقا من أدائه لوظيفة اجتماعية، فهو عضوي في علاقته المباشرة بالفئات الاجتماعية التي تسيطر على الاقتصاد و ذلك من خلال أدائه لوظيفة اجتماعية سواء في الحقل الاقتصادي أم على المستوى الاجتماعي والسياسي»[3]، فالمثقف له دور أساسي في بناء المجتمع وتوجيه التربية والتعبئة الكاملة، بالتنظير ووضع الأطر الفكرية التي تحدد مسار المجتمع نحو الهدف المنشود، ومنه يغدو المثقف نواة مركزية في إحداث أي تحول تاريخي داخل المجتمع، في حين يتضح في تقدير **جون كاميت** أن «الوعي الذاتي الناقد يعني تاريخيا

([1]) - **جيوفري نويل سميث و كينتين هور**، مرجع سبق ذكره، ص، 233

2 - **جون كاميت**، غرامشي حياته و أعماله، ترجمة، عفيف الرزاز،، ط1،(القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية،1984)،ص.، 253.

([3]) - **جون كاميت**، المرجع نفسه،ص.،269 .

وسياسيا خلق نخبة من المثقفين، فالكتلة البشرية لن تتميز ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم بالمعنى الشامل، وليس هناك تنظيم بلا مثقفين»[1]، هذا ما يؤكد أن غرامشي يولي أهمية بالغة للثقافة والمثقفين في قلب موازين القوى لصالح الطبقات المستغلة، بعد تنظيمها سياسيا ورد الاعتبار للعامل الإنساني في التغيير.

يميز **غرامشي** بين نوعين من المثقفين، يسمي النوع الأول بالمثقفين التلقيديين ويتصفون حسبه بالسمو والتعالي الذي يستمدونه من المستوى التعليمي ومن المكانة الاجتماعية، أما النوع الثاني فينعته بالمثقفين العضويين فهم الذين ينحازون بوضوح لفئة اجتماعية تملك خصوصيات معينة»[2]، وهم فقط بإمكانهم تحويل الثقافة من ثقافة نخبوية متعالية عن الواقع المعاش، وخادمة لمصالح الطبقة المالكة والحاكمة إلى ثقافة الجماهير، من أجل تكوين طبقة ذات وعي ثوري وتحرري، يصبح بإمكانها قيادة المجتمع الجديد، الذي يتأسس بعد تضحيات الجميع، والمجتمع الذي يحلم به **غرامشي** حسب **جيوفري نويل سميث، كينتين هور** « هو مجتمع عضوي بقيادة الطبقة العاملة، هنا يوجد أشكال الممارسة والنضال الإيديولوجي (بالتلازم مع النضال السياسي) وهو أمر يؤدي إلى منافسة سلطة الدولة بواسطة المؤسسات المدنية التابعة لها»[3]، وهذا هو البديل الذي يقترحه المفكر **غرامشي** بغية تحقيق العدالة والحرية السياسية وممارسة الحقوق العامة للأفراد، من أجل اختراق الهيمنة التي يضمنها المجتمع الجديد.

إن هذا المجتمع الجديد المتكون من طبقة العمال والتي تكون متشبعة بالثقافة الثورية والتحررية. هذه الثقافة الجديدة تختلف عن شعارات وتصورات جماهير غير متحزبة وغير مثقفة إنها« ثقافة جديدة كونها خالقة لمعطيات إيديولوجية، ولكونها تسعى إلى الهيمنة عبر تعديل وإزاحة لمعطيات إيديولوجية سابقة، والثقافة هنا هي الماركسية"[4]، فالماركسية بكونها ثقافة شاملة تسعى إلى تحرير الإنسان من كل القيود المفروضة عليه، تسعى جاهدة إلى إلغاء كل الإيديولوجيات الرأسمالية والبورجوازية وحتى الدينية التي تدعو إلى إبقاء الأوضاع على حالها، والماركسية كثقافة للجماهير المغلوبة على أمرها هي وسيلة للتحرر

---

(1)- **جون كاميت**، المرجع نفسه، ص.، 267.
(2)- **عزمي بيشارة**، المرجع نفسه، ص.، 233.
(3)- **جيوفري نويل سميث، كينتين هور**، المرجع نفسه ،ص.، 184.
(4)- **جيوفري نويل سميث، كينتين هور**، المرجع نفسه، ص.، 23.

من الوضع القائم، من خلال الوصل بين النظرية والممارسة وتحويل الفلسفة إلى ثقافة أي إلى سياسة.

2- المجتمع المدني والديمقراطية:

أخذ موضوع المجتمع المدني حيزا كبيرا في الفكر الفلسفي والسياسي في الأزمنة الحديثة، و ذلك ما يظهر جليا في كتابات و طروحات فلاسفة فترة بأكملها بدء من **هوبس** و**لوك** و**روسو**، وصولا إلى **كانط** و**هيغل** و**ماركس** وما تلاهم من فلاسفة. قد شغل سؤال المجتمع المدني ذاته مكانة لا يستهان بها في الأوساط السياسية والاجتماعية حتى أضحى ملازما للعديد من المفاهيم المجاورة له خاصة الديمقراطية، إذ أصبح المجتمع المدني وثيق الصلة بالديمقراطية من حيث علاقات النمو والتطور والتأثير والتأثر.

يعتبر المجتمع المدني، من الناحية التعريفية، بمثابة مجموعة من التنظيمات والنقابات والجمعيات الطوعية غير الربحية، التي تعمل من أجل صيانة حرية الفرد وتحقيق الاحترام المتبادل داخل الجماعات البشرية. أما الديمقراطية فهي من المصطلحات الشائعة في الفكر السياسي خاصة بعد تخلص الشعوب الغربية من الأنظمة الإقطاعية والدولة التيوقراطية التي سادت أوربا العصور الوسطى. لكن من المعلوم أن الديمقراطية لم تكن وليدة الفكر النهضوي أو الحداثي، بل هي تشكل قديم لفكرة عرفت أسمى أشكالها اكتمالا في الأزمنة المعاصرة، ومن بين أهم لحظاتها التأسيسية نجد اللحظة اليونانية التي تمخض عنها تصور معين للممارسة الديمقراطية. تعرف الديمقراطية على أنها «حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد و الثروة أو القدرة »[1]، وبالنظر إلى أن الديمقراطية تمثل نظاما اجتماعيا(régime social)وسياسيا يحتكم إلى القانون الذي يوحد بين أفراد المجتمع ويرسي قواعد العدل والمساواة بينهم، فقد جعل مطلب العديد من الشعوب والمجتمعات عبر التاريخ هو المطالبة بحياة اجتماعية وسياسية مبنية على الحرية والمساواة والحقوق للجميع.

تؤدي طبيعة مفهومي المجتمع المدني والديمقراطية إلى نشوء نوع من الترابط الضمني والتلازم بينهما كون كل من المفهومين يتطلب حضور الآخر، بحيث يسهم نمو

(1)- **اندريه لالاند**، المرجع نفسه، ص.، 259.

الوعي الديمقراطي في تكريس قيم المجتمع المدني بكل مؤسساته لهذا نجد أن « الديمقراطية السليمة إنما تتطلب اتحادات طوعية و نشاطا محليا متزايدا»[1]، وهذا ما يثبت أن ممارسة الديمقراطية تستوجب وجود منظمات المجتمع المدني التي تعمل على تحقيق التوازن بين قوى المجتمع وتدافع عنه من التعسف الممكن الذي قد تمارسه السلطة ضد الأفراد، بالإضافة إلى هذا فإن هذه التنظيمات تعطي الشرعية للتنظيم الديمقراطي.

إن التجلي الحقيقي للنظام الديمقراطي يفرض عليه تحديد حيز مستقل للأفراد من أجل التنظيم والدفاع عن حقوقهم وممارسة الرقابة على سلطة الدولة، ومن هنا فإنه من اللازم على الديمقراطية «أن تفترض إعطاء الأشخاص المعنيين سبل ممارسة الاستقلالية»[2]، لأن الدولة الديمقراطية هي التي تسعى جاهدة إلى توفير ظروف ممارسة الاستقلالية للأفراد بعيدا عن السلطة القمعية الدولة، وهذا ما يعود بالإيجاب على المجتمع المدني وأعضاؤه فعندما تتجسد الديمقراطية في دولة من الدول وتبنى على أسس قويمة ذات شفافية عالية، يتقوى منها المجتمع المدني ويصبح ذو فاعلية معتبرة داخل كيان الدولة، وهكذا نستنتج أنه يوجد بين المفهومين علاقة جدلية من حيث التطور والتقهقر.

نظرا إلى أهمية المجتمع المدني ودوره الكبير في إرساء قواعد الديمقراطية وضمان استمراريتها، تسعى القوى الديمقراطية جاهدة إلى « إيجاد دائرة للمجتمع المدني تحوي فيها العلاقات الاجتماعية ـ علاقات العمل الخاصة والعلاقات الشخصية من دون أي تدخل حكومي»[3]، من هذه المقولة يتبين لنا أن الأنظمة الديمقراطية مجبرة على ترك مجال واسع لتنظيم الأفراد وامتلاك سلطة مستقلة عن الحكومة، ومن هنا فإن هذه الأنظمة ترفض ممارسة العنف والتضييق على التنظيمات المستقلة، هذا ما يضفي نوعا من التساهل على سلطة الدولة، وبالتالي تسهم في دعم نمو المجتمع المدني وحفظ وجوده، من خلال ترك الحرية للمواطنين للإتحاد في أطر اجتماعية وتنظيمية معينة. على العكس من ذلك،عندما تتقيد حرية المجتمع المدني يقل بذلك التنظيم الاجتماعي والعمل الطوعي، وهذا ما ينتج

([1])- **جون اهرنبرغ**، مرجع سبق ذكره، ص، 437.

(2)- **مارك فلوربابيه** ،الرأسمالية أم الديمقراطية خيار القرن العشرين، تر.:، عاطف المولى، ط1 ،منشورات الاختلاف، ، الجزائر، 2007، ص.47

(3)- **مارتن غريفين و مارتن أوكالاهان** ،المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية، مركز الخليج للأبحاث، 2008، ص،231.

فراغا في الدور التنظيمي والتحسيسي والتربوي الذي يقوم به المجتمع المدني وقد يؤدي ذلك إلى بطئ في النمو الاقتصادي والتطور الديمقراطي.

تسعى التطبيقات السياسية للديمقراطية، باعتبارها نظاما اجتماعيا في الأساس، إلى تحقيق شروط معينة في الوجود السياسي للأفراد ومن بينها «مستوى معين من الحريات المدنية والسياسية. يشمل أمورا جوهرية كحرية التعبير وحرية الصحافة والحرية في إنشاء المنظمات والانتماء إليها بحيث يكفي هذا المستوى لتأمين شمولية المنافسة والمشاركة السياسيتين»[1]، فالديمقراطية تأخذ على عاتقها مطلب الأفراد في توفير الحرية الفردية والجماعية في أطر منظمة.

تعمل الديمقراطية على توفير الحرية للأفراد من أجل التنظيم الذاتي لأعمالهم وشؤونهم الهادفة إلى تحقيق الصالح العام، هذه الخاصية تهدف إلى جعل المجتمع ديمقراطيا عن طريق ترك الحرية للأفراد في التعبير عن انشغالاتهم وإتاحة فرصة المشاركة في القضايا السياسية والاجتماعية من خلال تنشيط المجال العمومي بالحوار والتواصل الاجتماعي الذي يسهم في توطيد العلاقات بين المواطنين وحثهم على ما هو خير للجميع، ومن هنا تمثل الديمقراطية الإطار الضروري والمجال المنظم لحياة الأفراد وتترك لهم المجال لممارسة الحقوق الفردية المتعلقة بالمواطنة، ومن بين هذه الحقوق حق إنشاء المنظمات وجمعيات المجتمع المدني، وفي هذا الصدد يقول **ستيفن ديلو** « إن مطلب التحديد السليم للمصلحة الذاتية بما يتفق واحترام معايير الصالح العام لا يمكن أن يبزغ إلا عندما يتحمل الأفراد مسؤولية شؤونهم الخاصة، في سبيل ذلك يقوم الأفراد بتكوين الجماعات و المشاركة في الحكومة»[2].

إن الارتباط الوثيق بين المجتمع المدني والديمقراطية يؤدي إلى الجزم بأنه لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية حقيقية دون منظمات المجتمع المدني الحقيقي، ويعتقد برهان غليون بأن من المستحيل على الديمقراطية أن تقوم بوظيفتها التاريخية وتكتسب شرعية إن لم تكن مصدرا للحرية والتعدد، وفي هذا الصدد يقول **برهان غليون** على الديمقراطية بأنها « لا

(1)- **مارك غريفين و مارتن أوكالاهان**، المرجع نفسه، ص،211 .
(2) - **ستيفن ديلو**، مرجع سبق ذكره، ص، 482.

يمكن أن تصبح قيمة في ذاتها ومعيار شرعية حقيقية إلا عندما تعني التعددية التي تشكل هيكلها الخارجي الممارسة الفعلية للحرية أيضا تحقيقا للقيم التي تقام باسمها»[1]، فالتعددية والاستقلالية هما من ميزات الديمقراطية اللتين توفران الحرية للمجتمع المدني.

تناولنا في ما سبق حاجة الديمقراطية إلى المجتمع المدني كحيز مستقل خاص بالأفراد وتنظيماتهم ورأينا كيف يسهم الوعي الديمقراطي في بناء قواعد المجتمع المدني، والنتيجة التي توصلنا إليها هي الحاجة الماسة للديمقراطية إلى مثل هذا الحيز والتمثيل، وبقي لنا الشق الثاني من المبحث الذي يتناول إشكالية مكملة لما سبق، هي: كيف يتأصل وجود المجتمع المدني بوجود قيم الديمقراطية وما هو الدور الذي يقوم به في تنمية وتجذر الديمقراطية.

تتطلب الإجابة على هذه الإشكالية التطرق إلى الوظائف التي يؤديها المجتمع المدني داخل النظام الديمقراطي، و الأدوار التي يلعبها بغية سيادة هذا النظام ، كونه ذات دورا رائدا في التحول و التطور الديمقراطيين، "فالمجتمع المدني مفهوم يتجاوز مجرد التغيير السياسي، كما يعتبر ضمان وجود وحرية تلك المؤسسات الأهلية هو شرط لفاعلية الديمقراطية السياسية نفسها»[2]، ومنه فالميزة الأساسية للمجتمع المدني من حيث الوظيفة هي تجسيد نوع من الاستقلالية والحرية للمؤسسات التابعة له في ممارسة نشاطها فيما يعود بالفائدة على المجتمع والدولة على حد سواء. هكذا يؤدي تطور واستقلالية المجتمع المدني إلى ضمان الصيرورة الحسنة للديمقراطية عبر كل الأزمنة.

يعرف المجتمع المدني في الأزمنة المعاصرة على شاكلة سلطة مضادة للسلطة السياسية القائمة في دولة من الدول، وهذا نظرا إلى وظيفته الأساسية المتمثلة في ممارسة الرقابة على السلطة الرسمية، من خلال جعل المجتمع المدني كسلطة في يد الأفراد المتموقعين خارج أسوار الحكم من أجل الحد من غلو النظام السياسي، و يوضح **عزمي بشارة** بأن «في الفكر الغربي المتأخر يصبح المجتمع المدني هو محدد سلطة الدولة»[3]،

(1-) **برهان غليون** ،المحنة العربية:الدولة ضد الأمة، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، لبنان ، 1994، ص، 270.

(2) د- **صالح ياسر**، مرجع سبق ذكره، ص، 29.

2

(3) - **عزمي بيشارة** ،مرجع سبق ذكره، ص، 262.

فالمجتمع المدني المنظم بشكل جيد ينمو من حيث العدد والتنظيمات ويتحول إلى قوة شعبية يمكنها العمل على تحديد من ممارسات السلطة، إذ يعمل كمصد لها، بإبدائه نوعا من الرفض والنقد للطبقة السياسية، ويمكن كذلك لمنظمات المجتمع المدني أن تفرض نفسها كشريك اقتصادي واجتماعي من خلال الاتصال الذي يكون بالأشكال المختلفة للسلطة، كما أن للمجتمع المدني الفضل في تكوين إطارات ونخب سياسية واجتماعية تعمل على توجيه الرأي العام نحو المصلحة العامة، وكذلك تسهم في نشأة المجتمع على قيم المواطنة والمدنية وإتباع نهج الديمقراطية، ومنه يمكن وصف المجتمع المدني بأنه نموذج للتنظيم كونه يسعى إلى أن يكون رمزا للاتصال والارتباط الاجتماعي، والمجتمع المدني بكل جمعياته يوجه أفراد المجتمع نحو الفعل الديمقراطي.

لقد تطرق العديد من الفلاسفة والسياسيين إلى دور ووظائف تنظيمات المجتمع المدني ومدى مساهمتها في تكريس الممارسة الديمقراطية، من بين هؤلاء نجد الفيلسوف الفرنسي **ألكسيس دو توكفيل**(1859/1805) الذي يؤكد على الدور الطلائعي لهذا الجهاز، إذ نجده يولي أهمية بالغة للممارسة الجمعوية و بعض التنظيمات والكنائس في تنظيم حياة المجتمع الديمقراطي، لهذا «كان هم **توكفيل** الأساسي بالنسبة لأمريكا هو أن يواصل المجتمع المدني تقوية وتعزيز مثاليات الديمقراطية»[1]، من خلال ما يمكن المجتمع من المواصلة على نسق المساواة والحرية. خلال إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية، عرج **توكفيل** على دراسة المجتمع الأمريكي من خلال النظام الاجتماعي والسياسي الذي يسير حياة الأفراد، فوجد أن الديمقراطية بلغت أوج ازدهارها في هذا المجتمع إذا ما قورن بالمجتمعات الغربية الأخرى، وهذا نظرا إلى الدور الفعال الذي تؤديه مختلف التنظيمات والجمعيات داخل هذا المجتمع. إن أول ما تطرق إليه **دو توكفيل** هو الدور الذي يقوم به الدين داخل المجتمع الأمريكي، حيث يعتقد بأن له دور هام في بناء الديمقراطية الأمريكية رغم عدم ارتباطه مباشرة بالحياة السياسية للمواطنين التي يؤثر عليها بطريقة مضمرة ويسهم بشكل كبير في «الحفاظ على روح الاحترام المتبادل الذي يجب أن يتمتع به المواطنين في كل

(1)- **دون إي إيبرلي**، بناء مجتمع من المواطنين، المجتمع المدني في القرن الواحد و العشرين، تر، هشام عبد الله، مراجعة، فؤاد سروجي، ط1، (الأهلية للنشر و التوزيع، 2003)، ص، 14

ديمقراطية»[1]، فوظيفة الدين أخلاقية في الأساس تتجه إلى حث الناس على احترام الآخر مهما كانت انتماءاته وهويته، ويمنع الأفراد من ارتكاب الظلم والغش والتعدي على حرية الآخرين، من هنا يتبين لنا أن الدين، في نظر **دو توكفيل**، هو ركيزة أساسية، يمكن الاعتماد عليها من أجل إرساء مبادئ المواطنة ونشر الفضائل المدنية .

يرى **دو توكفيل** أن الجمعيات والمنظمات الطوعية تعمل على تثبيت مبادئ الديمقراطية، حيث تهدف هذه التجمعات إلى إرساء نوع من التواصل الاجتماعي الذي يؤدي إلى التفاهم حول مبادئ عملية تكرس الفعل الديمقراطي عن طريق الاحترام المتبادل والحد من هول الحرية، إذ تعد هذه الجمعيات مراكز اجتماعية صغيرة تسمح للذوات الفردية بالتعايش ضمن إطار الديمقراطية، ويمكن القول بأن مؤسسات المجتمع المدني تشكل إحدى الحلقات الرئيسية والفعالة في إحداث التغيير داخل المجتمع بما يسهم في تطوره. كما تجعل المجتمع المدني يسهر على تسيير حركة الديمقراطية عندما تتوفر شفافية الفضاء العام والمنظم للمجتمع والمواطنين. إن وجود مجتمع مدني كحيز مستقل يمكننا حسب **مارك فلوربابيه** من «الحديث عن مراكز المسؤولية في الدولة الخاضعة بشكل مرض لمراقبة الشعب وعندما يكون التنافس من أجل ملئ هذه المراكز منظما بشكل علني»[2]، فالمجتمع المنظم جيدا يتميز بوجود فعلي للمجتمع المدني، الذي يسهر على تثبيت العادات الحسنة، أما السلوك المدني فيسهم في خلق أفراد ذوي استعداد ايجابي من أجل أن يصبحوا مواطنين صالحين يسعون إلى تحقيق الصالح العام.

نستنتج مما سبق أن المجتمع المدني يملك دورا بارزا في التطور الديمقراطي والتنظيم العام داخل كيان الدولة والمجتمع وذلك من خلال طبيعة هذا المجتمع الذي يحتوي المنظمات والجمعيات غير السياسية، لهذا فالديمقراطية بحاجة ماسة إلى مثل هذا التنظيم،ولهذا ظهرت العديد من الأصوات تنادي بتحرير المجتمع المدني من كل القيود التي تمارس ضده لأنه كما يقول **روجيه سو**« ليس فقط الحركات الاجتماعية والمواطنة هي في

([1]-) **دون إي إيبرلي**، مرجع نفسه، ص، 154 .

(2)- **مارك فلورباييه**، مرجع سبق ذكره، ص، 44 .

حالة تحليق وصعود عبر العالم، ولكن أصبح لها الأفضلية في الرأي الذي سيلعب من الآن فصاعدا الدور الأكبر في عملية صياغة مستقبل الديمقراطية»[1].

كخلاصة، يمكن القول بأن هناك علاقة تلازم بين المجتمع المدني والديمقراطية من حيث التطور والتقهقر، وكلاهما مرتبط بالآخر، فإذا تجذرت أسس الديمقراطية في الدولة تعضدت منظمات المجتمع المدني، وكذلك لا يمكن تصور نظام ديمقراطي يهمش المجتمع المدني ويمارس عليه كل أشكال الرقابة والتضييق، في حين يسعى المجتمع المدني جاهدا إلى توسيع نطاق الديمقراطية عندما يكون متحررا ومستقلا.

3- المجتمع المدني في الوطن العربي:

إن الحديث عن المجتمع المدني في الوطن، يفرض على كل باحث مهتم بالشأن السياسي والاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية العودة إلى البدايات الأولى لتشكل الفكر السياسي والوعي الاجتماعي لهذه الشعوب، حيث نجد أن تاريخ هذه المجتمعات عرفت نقلة نوعية عند مجيء الإسلام كرسالة مدنية وحضارية تحمل في طياتها مشروعا لبناء مجتمع على أسس جديدة تغير واقع هذه المجتمعات وتخلصها من التخلف والظلام، من أجل إعادة بناء حياة الأفراد والمجتمع، ومنه أدى هذا إلى حراك على جميع المستويات بما فيها السياسية خاصة المحاولات العديدة لإنشاء دولة على أسس دينية.

إن طبيعة الدين الإسلامي كونه رسالة عالمية تهدف إلى التوحيد لم تدع يوما إلى إقامة دولة سياسية إسلامية عملا بالنصوص القرآنية، علما أن هذه الأخيرة لم تناد لا بالقومية ولا القبلية ولا بالعصبية، فهي ديانة تسعى إلى إقامة أمة على أسس التوحيد. إلا أن التاريخ يثبت عكس ذلك حيث ظهرت خلافات متعلقة بالإمامة الإسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالتالي طفت المشكلة السياسة والصراعات بين المسلمين وبين القبائل والعصبيات، فالخلافة حاولت بناء دولة إسلامية بالتوفيق بين دولة محمد التي تسعى إلى إقامة مجتمع عادل مبني على الحق والمساواة عند الله و دولة الملك السياسي التي نتجت ضمن إطار الإسلام التاريخي التي تتضمن مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية، التي تدل على انتشار الوعي السياسي في المجتمعات العربية الإسلامية، أين بدأت الصراعات

(1)- **روجيه سو**، المجتمع المدني في مواجهة السلطة، ترجمة صالح نيوف، دار النشر، 2003، ص 57، .

الطائفية والعشائرية تتحول إلى صراعات سياسية من أجل الوصول إلى السلطة، حيث عبر عن «ذلك الصراع على السلطة في اجتماع سقيفة بني ساعدة لأن العلاقات القبلية بدأت تفقد هيمنتها في الحياة الاجتماعية و السياسية »[1].

لقد توجت هذه الصراعات حول الحكم في مرحلة متقدمة إلى إنتهاء الخلافة إلى و الأمويين كقبيلة تحكم المجتمع و تسير شؤونه، إذ تمثل هذه القبيلة أكبر عصبية في قريش، حيث أخذت الحكم على حساب الإمام علي، وهذا الصراع في الحقيقة هو صراع بقاء الإسلام كديانة عالمية وطغيان الإسلام العروبي المختلط بالجاهلية الذي تبنته الدولة الأموية، ويلخص **توفيق المدني** ذلك الصراع الايديولوجي الخارج عن العقيدة الذي خاضته الدولة الأموية بقوله: «إن الدولة الأموية قامت على أساس سياسة عقلانية، أي على أساس دولة السياسة في الإسلام، حيث أن القبيلة لا العقيدة هي التي قامت بدور محدد للممارسة السياسية في العصر الأموي"[2]، فالدولة الأموية قامت على أساس قبلي من أجل بناء نظام سياسي يمكنها من الوصول إلى الحكم على المجتمع العربي في تلك الأزمنة. وهكذا ظهر للعديد من المسلمين أن التوجه السياسي لهذه الدولة يتنافى ويتناقض مع مبادئ الدين الإسلامي، وكان من الواجب قيام الدولة على أسس الحق و العدالة. هذا الأمر هو ما دفع العديد من المسلمين إلى رفض هذا التوجه، وقوبلت الدولة الأموية بنوع من المعارضة الإيديولوجية والقوة العسكرية من طرف العديد من الرافضين، وهو ما أدى إلى ظهور المعارضة السياسية باسم المبادئ الإسلامية التي تحولت إلى أحزاب سياسية يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال الخوارج والشيعة والمعتزلة. يمكن القول أن اللبنات الأولى للمجتمع المدني ظهرت في الدولة الأموية متمثلة في أحزاب سياسية معارضة للتوجه العام لسلطة الدولة.

الخوارج:

تعتبر فرقة الخوارج كحزب سياسي معارض للدولة الأموية قام على أسس الدين الإسلامي، فهم جماعة من المسلمين الذين خرجوا عن صفوف الإمام علي بسبب قبوله

(1)- **توفيق المديني**، مرجع سبق ذكره، ص، 366.
(2)- **توفيق المديني**، مرجع سبق ذكره ، ص، 378.

التفاوض مع الأمويين، حيث ارتكزت معارضتهم على الجانب السياسي، لأنهم أدركوا حقيقة السياسة الأموية التي اتجهت عكس مبادئ العقيدة الإسلامية، وسعت إلى إقامة دولة سياسية مخالفة لهذه لتعاليم الدين الجديد، وعليه كانت معارضة الخوارج معرضة سياسية رسمت البوادر الأولى لظهور المجتمع المدني الناشئ، ولم يتحرك الخوارج في بدلا من أن إطار القبيلة، و في الحال هذه ظهر الخوارج كتحالف (لا قبلي) ضد قريش القبيلة[1]، وعليه يمكن أن تدرج معارضة الخوارج ضمن إطار المجتمع المدني لأنها كانت بعيدة عن كل أشكال العصبية والقبيلة التي قامت على الاغتصاب و الاحتيال.

دعى الخوارج إلى أن يكون الله وحده الحاكم والجميع سواسية، من أجل بناء مجتمع على أسس العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، وهكذا أثيرت العديد من القضايا والمسائل السياسية والاجتماعية من طرف الخوارج لم تكن معروفة من قبل، فالشعار«الأمر شورى و البيعة لله عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... ثم إلى مبدأ الخلافة لكل مسلم عادل »[2]، ما هو إلا دليل صريح على الدعوة إلى إقامة الخلافة على مبدأ الشورى والانتخاب والاستحقاق وليس على مبدأ القوة والعصبية على شاكلة الأمويين، ومن جهة ثانية كانت دعوة الخوارج إلى إقامة الدولة على أساس العقيدة ومحتوى الدين الإسلامي. إن المعاير والقيم التي يعبر عنها المجتمع المدني في الغرب المعاصر قد كانت موجودة بشكل جلي في البدايات الأولى للحضارة الإسلامية، فإذا كان المجتمع المدني الحديث والمعاصر يمثل سلطة مضادة للسلطة القائمة، فإن هذا الأمر قد كان سائدا في العصر الأموي عن طريق معارضة فرقة الخوارج والشيعة والمعتزلة لسلطة الأمويين.

يستلزم الحديث عن المجتمع المدني في البلاد العربية العودة إلى تناول إشكالية ظهور الدولة في البلاد العربية في الأزمنة الحديثة، لأن المجتمع المدني موجود في الأساس أينما وجدت الدولة، لهذا فالدولة السياسية العربية ظهرت لأسباب عدة منها الداخلية ومنها الخارجية، أما لأسباب الداخلية فتعود إلى الرغبة الملحة للمجتمعات العربية في التخلص من الخلافة العثمانية ونقل الخلافة إلى العرب المسلمين والاستعمار الغربي فيما بعد، وبناء

(1) **- محمد عابد الجابري**، العقل السياسي العربي، ط.1، بيروت لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية،1995.ص [1] 308 .

([2]) المرجع نفسه، ص، 239 .240.

دولة قومية تتماشى وطموحات هذه المجتمعات، أما الأسباب الخارجية لقيام الدولة العربية تعود إلى تأثر بعض المفكرين العرب وخاصة منهم رواد الفكر النهضوي العربي على غرار **خير الدين التونسي(1810-1870)**، و**رفعة رافع الطهطاوي(1801-1873)** الذين تأثروا بالحداثة السياسية الأوربية، وسعوا جاهدين إلى نقلها إلى الواقع العربي .

إن ظهور الدولة العربية كان أسبق زمنيا من المجتمع المدني الذي يتشكل في مرحلة لاحقة لأسباب معروفة يمكن حصرها في غياب الديمقراطية عن الأنظمة السياسية العربية، لهذا نجد أن مفهوم المجتمع المدني التحم في الساحة السياسية العربية بالنضال من أجل الممارسة الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان والحريات السياسية وحماية الأفراد من خطر الدولة الذي يهددهم، مع الأخذ بعين الاعتبار، حسب **صالح ياسر**، أن «ما يميز الدولة في الوطن العربي بعد الاستقلال هو طغيانها الكلي على مجموع المجتمع المدني بواسطة أنظمة حكم شديدة المركزية»[1]، بمعنى أن الدولة العربية هي ذات نظام ديكتاتوري وتسلطي تقوم بفرض الخناق على الحريات الفردية والجماعية وكبلت كل منظمات المجتمع المدني من خلال الشرعية التي اكتسبتها من خلال النضال ضد الاستعمار، وعملت على إخضاع كل معارضة أو قوى مناهضة لها بالعزل والسيطرة والإقصاء وأفرغت المجال السياسي من كل أشكال المعارضة، أضف إلى هذا الطابع الاستبدادي للدول ذات نظام الحزب الواحد التي غطت بنسيج البيروقراطية كل ما يهدف إلى التنظيم والتوعية في الأوساط الاجتماعية والسياسية. إذا كانت هناك منظمات ضمن إطار المجتمع المدني في هذه الأزمنة فهي ذات طابع خدماتي تنحصر في ميادين التعليم والصحة والتربية مبتعدة عن الممارسة السياسية.

ما يثير الانتباه أيضا هو أن المجتمع المدني في البلاد الغربية هو ناتج الثورة التي قادتها الطبقة البورجوازية ضد الأنظمة الإقطاعية والتنظيم الاجتماعي التقليدي ولكن في مقابل هذا نجد أن المجتمع العربي لم يعرف ميلاد طبقة بورجوازية ثورية بإمكانها بناء مجتمع مدني فعال بل هي طبقة ذات ولادة قيصرية بكونها ناتجة عن القوى الاستعمارية

([1])- **د- صالح ياسر**، مرجع سبق ذكره، ص،55.

وبالتالي فهي حسب **توفيق المدني** «بورجوازية كولونيالية تابعة ومرتبطة»[1]، ما يجعلها غير قادرة على فرض نفسها وتنظيم صفوفها ضمن أطر المجتمع المدني وتقوم بذلك بدور تاريخي وثوري ضد الاستبداد والتسلط الذي تمارسه الدولة في الوطن العربي.

تكون المجتمع المدني في الدول العربية الحديثة والمعاصرة وفقا للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الدول، فهي حديثة الاستقلال سياسيا واقتصادها ريعي مبني على عائدات البترول وتنظيمها الاجتماعي تقليدي أبوي غلبت عليه العقلية الرجعية والأصولية ما أدى إلى غياب نظام ديمقراطي يسمح بإنتاج مجتمع مدني مستقل. إن البدايات الأولى لتكون المجتمع المدني في الوطن العربي كان حبيس الأنظمة الاجتماعية السائدة التي يرزح تحتها وطئها المجتمع العربي الذي لم يصل إلى مستوى التنظيم العقلاني ما جعله غير قادر على إثبات وجوده اجتماعي وسياسي كقوى مضادة للسلطة الرسمية وبالتالي«عدم تعبيره عن قوى اجتماعية حقيقية ولو كانت بورجوازية محلية مثلا إلا في حالة منظمات العمل الأهلي والتكافل الاجتماعي التقليدي من أوقاف ولجان وزكاة والتي يدخل العزوف عن السياسة في صلب تعريفها »[2]. هكذا إذن كان المجتمع المدني في بداياته الأولى يتشكل من جمعيات أهلية تدافع عن الأقليات المضطهدة فهي مبنية على أساس عرقي أو ديني أو ثقافي لا يمكن لها ولا تسمح لها القوانين المعمول بها في الأنظمة العربية بالتدخل في الشأن السياسي أو الممارسة السياسية لذا انحصر دورها في الدفاع عن الهوية والدين وبعض الأنشطة الطوعية والخيرية وذلك لاعتبارات أمنية .

إضافة إلى ذلك، تشكل المجتمع المدني في الوطن العربي بفعل غياب الديمقراطية لأن الدولة العربية هي تسلطية في الأساس حيث تسعى إلى إقامة شبكة متماسكة من العوائق والموانع لتحصين كيانها واستمرارها وفرض نفسها على مجموع المواطنين من خلال اعتمادها على المال السياسي والاقتصاد الريعي الذي عزز وجودها وأثقل كاهل المواطن،وهذا ما مكنها من القيام بعدة محاولات من أجل استرجاع المنظمات غير الحكومية وضمها إلى المجتمع السياسي .هذا ما يظهر أن الدولة تعمل دائما على أن« تجسد في إيديولوجيتها القومية الكلية وفي خطابها السياسي والثقافي سياسات تهدف مخاطبة

(1) - **توفيق ألمديني**، مرجع سبق ذكره،ص، 648.
(2)- **عزمي بشارة**، مرجع سبق ذكره، ص، 301.

المجتمع المدني بهدف تدويله وتنويره بأسلوب تلقائي ووصائي» [1]، بهذا أرادت الدولة العربية أن تجعل من المجتمع المدني أداة لا تدور إلا في فلكها لكي لا يكون معارضا لسياساتها ومناقضا لتوجهاتها مهما كانت نتائجها وذلك يتبين في تدخل الدولة في تحديد أعضاء ومنظمات المجتمع المدني بغية توجيهه.

بهذا التأثير الذي تمارسه الدولة على المجتمع المدني جعلت من هذا الأخير ينحاز عن مهامه التاريخية المنوط به وأخذ اتجاها مغايرا حتى أصبح جزء من الجهاز السياسي أو المجتمع السياسي و يوضح **عزمي بشارة** هذا الانصهار ويبين خطورته على الوظيفة النقدية للمجتمع المدني بقوله«والمجتمع الذي يملك بعض الحصانة في العلاقة مع الدولة ليس مجتمعا مدنيا لأن حصانته لا تقوم على الحقوق بل على الامتيازات، وعلى الانتماءات العشائرية ما قبل القومية، لأن العلاقة بين المجتمع والدولة غير قائمة على التفاعل من خلال الانفصال وإنما على رابطة أهلية»[2]، فبدلا من أن يكون المجتمع المدني سلطة مضادة لسلطة الدولة يعمل على إقامة علاقات ويحصل على امتيازات تؤدي به إلى التخلي عن الحقوق والواجبات التي وجد من أجلها، فعلاقة المجتمع المدني بالدولة في الوطن العربي من هذا المنظور قد أخذت منحى مغايرا وأضحى خادما منغمسا في المجتمع السياسي. من هذا المنطلق نجد أنه لا يمكن الحديث عن مجتمع مدني في البلاد العربية خارجا عن إطار الدولة كما هو الحال في أوربا وأمريكا الشمالية فالمجتمع المدني في الوطن العربي إن كان موجودا قد لا يمكن أن يفرض قراراته أو يمارس مهامه كسلطة مضادة أو كقوة معارضة يمكنه المساهمة في القرارات السياسية لهذا يمكن القول مع **ممدوح سالم** بأنه «من الصعب أن نجد مجتمعا مدنيا في المنطقة العربية مستقل عن الدولة وقادر على التأثير»[3]، فيها وهذا طبعا ما يجسده تسلط الدولة العربية التي عملت على تضييق الحريات السياسية، ومنه فإن كل ما يمكن قوله أن النشاط وفاعلية المجتمع المدني مرهونة بمدى توفر الحريات السياسية للمواطنين التي يضمنها النظام الديمقراطي .

([1]) - **صالح ياسر**، مرجع سبق ذكره،ص، 55.

(2)- **عزمي بيشارة**، مرجع سبق ذكره، ص، 328.

(3)- **ممدوح سالم** ،المجتمع المدني في البلدان العربية،المنظمة العربية لحقوق الناشر، ط1، 2004، ص، 55.

لقد مرت الأنظمة السياسية العربية بالمرحلة الاشتراكية عقب تخلصها من الاحتلال الغربي، وأخذت الأحزاب السياسية في البلاد العربية من الفكر الاشتراكي بعض أسسه ومبادئه، وصاغت وفق منطقه مشاريعها الاجتماعية، لهذا فالتجربة الاشتراكية في البلدان العربية عملت على تحفيز المجتمع المدني من خلال إتاحة المواطنين حق التنظيم في النقابات والجمعيات والتنظيمات المستقلة عن الإطار الكلي للدولة، وهذا ما أدى إلى تكون الوعي الطبقي لدى الفرد العربي الذي لقي تأطيرا من مختلف الجمعيات، ولكن في مقابل هذا عندما وصلت الأحزاب الاشتراكية في هذه البلدان العربية على قلب الأوضاع رأسا على عقب حيث استولى العسكر على الحكم وأنتجت أنظمة عسكرية ديكتاتورية لم تفلح في تنشيط المجتمع المدني بل قمعته بشتى الوسائل، وقد لخص حليم بركات هذا الوضع بقوله « ألغت بعض الحكومات الأحزاب ومنعت المشاركة الشعبية وعطلت المجتمع المدني ... واستولت على مختلف مؤسسات الثقافة والإعلام والتعليم»[1]، هكذا إذا أهملت هذه الأنظمة العسكرية ذات الصبغة الاشتراكية الديمقراطية والعلمنة، ومنه يمكن القول أن التجربة الاشتراكية في البلاد العربية محفزة للمجتمع المدني من جهة ومكبلة له من جهة أخرى.

([1])- **حليم بركات**، مرجع سبق ذكره، ص،576.

الخاتمة

لقد ميّز **هيغل** بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي بخلاف فلاسفة اليونان وروّاد العقد الاجتماعي، وجعل منه حيزا مستقلا عن الدولة مع إبقاءه على خضوعه وتابعيته لها وهكذا يكون **هيغل** قد أخرج فكرة المجتمع المدني من الغموض إلى الوضوح عندما فصل بين الوجودين، ووضع منطوقة المجتمع المدني بين الأسرة والدولة ليجعله في الحدود الفاصلة بين تفكك الأسرة عندما يسعى أفرادها إلى تحقيق مصالحهم الخاصة خاصة المادية منها والدولة باعتبارها الجهاز العقلاني الحافظ للنظام، ولهذا فالمجتمع المدني هو ميدان التنافس والصراع من أجل إشباع الحاجات الفردية. يمكن أن نستخلص من تحليلنا لإشكالية المجتمع المدني عند **هيغل** مايلي:

ـ المجتمع المدني عند **هيغل** هو نتيجة العلاقات المادية الناتجة عن نشاطات الأفراد وبالتالي فهو ناتج عن الفردية والجزئية، حيث نجد الارتباط المتبادل بين أفراده حول المصالح الخاصة وهي الميزة الأساسية له.

ـ يتضمّن المجتمع المدني في ذاته أساسا ماديا يمكنه تحقيق العقل والحرية، ولكن لما كانت ميزة هذا العقل هي طغيان الضرورة العملية والاقتصادية عليه، فالحرية قد تفقد معناها الحقيقي في ظل التنافس والصراع حول المصالح الخاصة والمتعارضة بين الأفراد.

ـ فصل **هيغل** المجتمع المدني عن النظام المعقول للدولة كون المجتمع المدني يمثل تجمعا عرضيا وليس جوهريا ولا يمكنه تحقيق ذاته إلا عندما يندمج تحت غطاء الدولة التي تمثل الكلي و الفكرة المطلقة.

ـ إذا أخذنا مفهوم المجتمع المدني كما ورد في الديمقراطيات المعاصرة كحيز مستقل يمارس مهامه كسلطة مضادة لسلطة الدولة، فإننا سنجد أنه لا ينطبق على التصور الهيغلي للمجتمع المدني، لأنه يرى فيه ساحة للصراع حول المصالح الذاتية الجامحة، لذا وجب أن تتحكم فيه مجموعة من القوانين التي تسهر الدولة على تنظيمها، فالنقابات لا يمكنها أن تخرج عن نطاق الدولة، وهذا من أجل أن يتطابق تصور **هيغل** للدولة ككل يعلو فوق

المجتمع المدني والذي لا يقبل بهذا الحيز المستقل رغم أن قائمة على مبدأ التشاور والفهم العام. إن ممارسة سلطة الرقابة على التنظيمات المختلفة للمجتمع المدني في التصور الهيجلي العام للدولة هو ما جعل مفكرا ليبراليا مثل **كارل بوبر** يعتقد في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** بأن تصور الدولة كجهاز كلي من قبل **هيغل** هو ما يجعل تصنيفه سهلا في خانة المفكرين الأساسيين الذين أرسوا القواعد السياسية الأولى لظهور النظام الشمولي. ولكن هذا لا يعني أن **هيغل** لم يسهم في تحديد المعالم الأولى لانفصال المجتمع المدني عن الدولة، وهو الأمر الذي سيمارس تأثيرا حاسما على الفكر السياسي المعاصر والمتعاطي بشكل خاص مع طبيعة ومكونات ووظائف المجتمع المدني.

نعتقد في الأخير بأن التطورات السياسية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة في ميادين الصناعة والثقافة وانتشار العنف السياسي والتطرف تستلزم حضورا قويا لتنظيمات المجتمع المدني المستقل عن الدولة السياسية؛ نظرا إلى دور هذه التنظيمات في تنمية وحماية الفرد من كل هذه الآفات وتهيئته من أجل أن يكون مواطنا صالحا يعمل على تحقيق الصالح العام، والحد من تغوّل الدولة، من أجل التحقق الفعلي للديمقراطية التي تعمل بدورها على توفير المناخ الملائم لنشاط المجتمع المدني.

قائمة المصادر و المراجع:

أ- قائمة المصادر:

1- هيغل، جورج فريديريك فلهلم، أصول فلسفة الحق، ط.3، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

2- ـــــــــــ مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1974.

ب - **قائمة المراجع:**

- **باللغة العربية**

1- **اهرنبرغ، جون،** المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة،ترجمة: علي حاكم صالح،حسن ناظم،مراجعة: فالح عبد الجبار، ط1. بيروت:المنظمة العربية للترجمة، 2008.

2-**إمام عبد الفتاح إمام،** الطاغية، الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.

3- ـــــــــــــ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

4، **المديني، توفيق،**المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.

5- **الجابري، محمد عابد،** العقل السياسي العربي ، ط.1، بيروت لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية،1995.

6**– إيبرلي دون** إي، بناء مجتمع من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الواحد و العشرين، تر، هشام عبد الله، مراجعة، فؤاد سروجي،ط1، القاهرة: الأهلية للنشر والتوزيع،2003.

7- **الشيخ، محمد،** فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط.1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2008.

8- **البستاني، محمود،** الإسلام وعلم الاجتماع ،ط.1، بيروت، لبنان: مجمع البحوث الإسلامية للدراسات و النشر، 1994.

9- **استراوش ليو، كروبسي جوزيف،** تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر،ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة:إمام عبد الفتاح إمام، ط.1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005 .

10 - **بولنتزاس نيكولاس** ، الإيديولوجيا و السلطة .نموذج الدولة الفاشية.ترجمة: نهلة الشهال،بيروت: دار ابن خلدون، 1999.

11- **بوليتزر، جورج،** أصول الفلسفة الماركسية' ترجمة: شعبان بركات، بيروت: منشورات الملكية العصرية، دون سنة النشر.

12- **بركات، حليم،** المجتمع العربي في القرن العشرين،ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

13- **بدوي، عبد الرحمن،** فلسفة القانون والسياسة عند هيغل،ط.1، بيروت: دار الشروق، 1996 .

14- **دبلة عبد العالي،** الدّولة رؤية سوسيولوجية، ط.1، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2004.

15- **ديلو ستيفن،** التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، القاهرة: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب،2003 .

- 16- **دياب محمد حافظ، قطب سيد،** الخطاب والإيديولوجيا، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1988 .

17 **جاد الكريم، الجباعي،** المجتمع المدني هوية الاختلاف.

18- **هوبز، توماس،** حالة الطبيعة.

19- **حاروش، نور الدين،** تاريخ الفكر السياسي، ط. 2، الجزائر: طباعة دار الأمة، 2000.

20- **كامنكا، أوجين،** الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة وتقديم: مجاهد عبدا لمنعم القاهرة: الهيئة المصرية للترجمة، 2011.

21- **كاميت، جون،** غرا مشي حياته وأعماله، ترجمة: عفيف الرزاز، ط1، القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

23- **كرم، يوسف،** تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، بيروت: دار المعارف، دون تاريخ نشر.
25 - **لوك، جون،** الحكومة المدنية، ترجمة: محمد شوني الكيّال، القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، 1992.

26- **ماركيوز، هربرت،** العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية،ترجمة: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980.

27- **ماركس، كارل** ، مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل.

28- ـــــــــــــ، بؤس الفلسفة، تر: محمد مستجير مصطفى، ط4، لبنان : التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

29- **ستيس وولتر،** فلسفة هيغل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام،مصر: مكتبة مدبولي، 1996.

30- **سالم، ممدوح،** المجتمع المدني في البلدان العربية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الناشر،2004.

31- **سميث، جيوفري نويل، هور كينتين،** غرامشي وقضايا المجتمع المدني، تر:فاضل جكتر، ط.1، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991 .

.32- **سو، روجيه،** المجتمع المدني في مواجهة السلطة، ترجمة: صالح نيوف، 2003 .

33- **ف، فولغين،-** فلسفة الأنوار ،هنرييت عبودي، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006.

34- **فلورباييه، مارك،** الرأسمالية أم الديمقراطية خيار القرن العشرين، ترجمة: عاطف المولى، ط.1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2007.

35- **صبحي، محمود،** في فلسفة التاريخ، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر.

36- **قطب، سيد،** الإسلام و مشكلات الحضارة، القاهرة: دار الشروق، 1982.

37- **روسو، جون جاك،** في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،ترجمة و تقديم و تعليق: عبد العزيز لبيب، ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

38- **شاتليه، فرانسوا،** هيغل، ترجمة: جورج صدقيني، دمشق :منشورات وزارة الثقافة.

39 - **خليفة، فريال حسن** ، نقد فلسفة هيغل، كيركجورد-فويرباخ-ماركس، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

40 - **غارودي، روجيه،** ماركسية القرن العشرين، ترجم: نزير الحكيم ،ط5، بيروت: منشورات الآداب.

41 **- برهان، غليون،** المحنة العربية (الدولة ضد الأمة)، بيروت لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، 1994.

42 **- غرا مشي أنطونيو،** كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، لبنان: دار المستقبل العربي، 1979.

43**- غريفين مارتن و مارتن أوكالاهان** ،المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية، مركز الخليج للأبحاث، 2008.

ب-المراجع باللّغة الأجنبية:

1 **Karl Marx ; Friedrich Engels** ,l idéologie allemande,tra., Henri Auger et gilbert badia, (Paris ; éditions sociales,.

.2 **Karl marx,engls**, le manifeste du parti communiste

3-قائمة المعاجم و الموسوعات:

1- **إبراهيم مذكور،** المعجم الفلسفي، تصدير: الهيئة العامة لشؤون المطبعة الأميرية، القاهرة، 1983.

2-**جميل صليبا** ،المعجم الفلسفي، بيروت لبنان: دار الكتاب اللبناني - ج2، 1982.

3- **أندريه لالاند،** الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل،ط.2، بيروت: منشورات عويدات،2001 .

4 - الموسوعة الفلسفية ،لجنة من العلماء السوفيات والأكاديميين، إشراف، **م، روزنتال،** ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة.

4-المجلات:

1- حامد، خليل، «الوطن العربي و المجتمع المدني »، كراسات إستراتيجية، مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات الإستراتيجية، العدد الأول السنة الأولى، 2000.

2- **الجنحاني الحبيب**، «المجتمع المدني بين النظرية والممارسة»،مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، 1999.