نشأة الدولة

د. الصديق عبد الله أبو رويلة

جامعة مصراتة

تمهيد:

نمط الدولة العصرية التي نراها الآن لم تأت طفرة أو من فراغ؛ ولكنها ثمرة لتاريخ طويل في تطور المجتمعات، فالإنسان كما هو معروف مخلوق اجتماعي بطبعه لم يعرف حياة العزلة، ولكنه كان يعيش منذ البداية داخل جماعة تدفعه غريزته إلى ذلك، أيضًا كانت حاجته للإشباع من مختلف جوانبها تدعوه إلى التعامل مع غيره ليسد أوجه النقص التي يحتاج إليها سواء في حياته اليومية أو علاقاته الأسرية أو حمايته.

أيضًا لم تكن المجتمعات في بدايتها تأخذ نوعًا واحدًا؛ بل تباينت أنواعها تبعًا لأمور متعددة، مثل اتساع الإقليم أو عدد أفراد المجتمع، أو أسلوب تنظيم هذا المجتمع، أو ما يسعى لتحقيقه من أهداف[1].

وسوف نتناول في بحثنا هذا تطور نشأة الدول بدايةً من الدولة في العصور القديمة، ومثالاً على ذلك الدولة في مصر القديمة مرورًا بما يُعرف بدولة المدينة عند اليونان وما صاحبها من تقسيمات طبقية لأبناء المجتمع، مما أثر سلبًا على نظام الدولة واستقرارها، وأدَّى في النهاية إلى انهيارها، وما صاحب ذلك من أفكار ظهرت على يد مجموعة من المفكرين، مثل: سقراط وأفلاطون وأرسطو، وتأثير تلك الأفكار في نشأة الدول في مرحلة العصور الوسطى، ودور الجانب الديني سواء كان إسلاميًّا أو مسيحيًّا في تلك المرحلة وصولاً لنمط الدولة الحديثة ووظائفها، وأهمية النواحي العلمية فيها واستخدامها في المذاهب المتحكمة في نشأة الدولة التي استقرت عليها الدولة بنمطها المعاصر.

1- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981م، ص10.

- الدولة في العصور القديمة:

أ. الدولة في مصر القديمة:

يبدأ التاريخ المصري القديم كما يرى أكثر الباحثين منذ بدء عصر الأسرات بمصر حينما وحد الملك مينا الأرضين "الوجه القبلي والوجه البحري" وجعل منهم بلدًا واحدًا.

حيث قامت الدولة القديمة في مصر الفرعونية على مذهب الملك الإله، حينما أعلن الملك أنه الإله "حورس" إله المساحات الشاسعة، إله السماء مثل "الصقر" كما أعلن أنه السيدتان (The Two Lady)؛ إذ اتحدت فيه الشخصيتان اللتان كانتا تمثلان الوجهين القبلي والبحري –وهذا ما أشارت إليه الآثار والنقوش الفرعونية القديمة– وكان هذا كافيًا لأن يباعد بين ذاته وبين أن يكون ممثلاً أو منتسبًا لأي جزء من أرض مصر [1].

ولقد ساد المجتمع المصري في ذلك الوقت نظام الطبقات، فالفرعون فوق النبلاء وهم سادة خدام الأرض، وبرغم ذلك كانت هناك فرصة للعامل الكفء أن يكافأ بالممتلكات والوظائف والامتيازات التي تنقله من طبقته إلى طبقة أعلى منها، والشيء الوحيد المستحيل الانتقال إليه في النظام الطبقي هو تبوء الملك، فالملك إله في عقيدتهم، إلا أن وجود أبناء وأقارب للملك جعل التفرقة بينه وبين الطبقات الأخرى ليس له حدود واضحة، وفي ظل ذلك استطاع النبلاء تدريجيًّا الحصول على مكاسب وامتيازات كانت في الأصل من حق الملك وحده.

ولكن مع نهاية الأسرة السادسة انهارت الدولة القديمة ونظمها السياسية لتدهور الحالة الاقتصادية كنتيجة مباشرة للمبالغة في بناء الأهرامات لملوك الأسر المختلفة، وانهيار

1- نور جلال، ملامح من فيض الحضارة في العصور المصرية القديمة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1996م، ص23.

القيمة الحقيقية للألقاب، وبات يتقلد المناصب العديد من النبلاء وغيرهم، فأصبحت ألقاب شرف بعد أن كانت ألقابًا حقيقية يمارس أصحابها أعمالهم، وكذا التوسع في عدد الوظائف الحكومية مما كَوّن عبئًا على الحكومة، وازدياد الجهد الذي يبذل لإخضاع حكام الأقاليم المصرية البعيدة عن العاصمة[1].

ويمكن القول إن المجتمع المصري الفرعوني بدأ مجتمعًا زراعيًّا منغلقًا على نفسه، منعزلاً في وادي النيل بعيدا عن أية مؤثرات خارجية، محافظًا على تقاليده القديمة، متجانسًا في طبقاته، يسيطر فيه الدِّين على أمور الدنيا، ولكنه ما لبث أن تطور حتى أصبح في ظل الإمبراطورية مجتمعًا حربيًّا يسعى للتوسع، مجتمعًا غير متجانس ولكنه متشعب، متأثرًا بالثقافات الأجنبية، يجعل لأمور الدنيا الغلبة على الأمور الدينية[2].

ب. دولة المدينة في اليونان:

يشير بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى أن الإنسان مخلوق سياسي بطبعه، فلا يستطيع الحياة إلا داخل مجتمع، ولابد أن يكون لهذا المجتمع قوة ضابطة تضبط سلوكه وتحكمه، ويرون أيضًا أن فكرة الديمقراطية قد وجدت في المجتمعات القبلية وذلك لوجود مصلحة مشتركة بين أفراد القبيلة، وأن القبيلة لم تعرف نظام الأحزاب أو النظم الديكتاتورية المطلقة؛ بل حكمت القبيلة بواسطة مجلس من شيوخها ارتضاه أفرادها، وكان هذا المجلس هو الذي يصدر القرارات، ويؤيده في ذلك الرأي العام القبلي، كما كانت القبيلة ومجلسها يمارسان جميع الأنشطة من اقتصادية واجتماعية وسياسية[3].

1- فوزي مكاوي، الدولة في مصر القديمة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995م، ص19.

2- جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة المصريات، 2000، ص7.

3- السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي ... المفاهيم والقضايا، مرجع سابق، ص9.

ولقد عرف العالم اليوناني أو "الإغريقي" القديم ما سمي بدولة المدينة، ودون الخوض في التفصيل، فإننا نشير إليها بإيجاز، حيث بدأ الأمر بأن كان رئيس الأسرة هو الذي يحكم العائلة، ثم اتسعت العائلة وأصبحت جماعة، وأخذت الأخيرة -الجماعة- بعد اتساعها في الانقسام إلى عشائر، وتكون من مجموع العشائر القبيلة، ولما استقرت القبيلة في رقعة جغرافية معينة تكونت منها المدينة.

ومثلما تدرجت الجماعة البشرية على النحو المتقدم، تدرجت أيضًا سلطات الرئيس فبعد أن كان رئيسًا للعائلة، ثم الجماعة، ثم للعشيرة، استقر الأمر وأصبح رئيسًا للقبيلة، يقوم بتصريف شؤونها، وبعد أن اتسع نطاقها الإقليمي بات عليه أن يأخذ رأي ومشورة شيوخها الذين يحملون السلاح في المسائل المهمة، كحالة إعلان الحرب أو الانتقال من مكان إلى آخر، وتكوَّن منهم ما يمكن أن نشبهه بالجمعية، وبدأت تظهر نتيجة لذلك طبقة أرستقراطية تعاون الرئيس في إدارة شؤون القبيلة.

وعندما تجمعت القبائل واستقرت في بقعة جغرافية معينة أطلق عليها اسم "دولة المدينة"، وانتشرت هذه المدن في جبال اليونان ووديانها وسواحلها والجزر القريبة منها، وكان لجميع دولة المدينة –أي: مدنها– نظمها الاجتماعية والدينية الواحدة التي ترجع في نشأتها إلى أصل واحد.

وفي ضوء هذه الظروف ظهرت الوطنية الإقليمية، ذلك أن المواطنين الأحرار كانوا ينسبون إلى المدينة التي ولدوا ونشأوا فيها، وليس إلى الإغريق، فلم يعتبروا أنفسهم من اليونانيين ولكن من الأثينيين أو الأسبارطيين نسبة إلى أثينا أو أسبرطه[1].

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م، ص3-32.

وحيث ارتبط معنى الديمقراطية في الأذهان دائمًا بمدينة أثينا، فقد كان الإغريق قديمًا يعيشون في مائة مدينة صغيرة مستقلة، وكانت أثينا أقوى هذه المدة وأعظمها، وبلغت من الديمقراطية أقصاها في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، فلقد كان الحكام يختارون بالانتخاب، وكان في استطاعة كل مواطن من المتمتعين بحقوقهم السياسية أن يشترك بالحكم بمشاركته في أعمال الجمعية الشعبية بشرط بلوغ سن العشرين، وأدَّى هذا النظام إلى غرس روح الديمقراطية في نفس كل مواطن، وكانت الديمقراطية عندهم تعني المساواة أمام القانون والمساواة في حق الكلام[1].

ويمكن تعريف المدينة اليونانية بأنها إقليم معين، يعيش فيه مجموعة من المواطنين، لهم عقيدة واحدة، ويرتبطون أو يساهمون في نوع معين من الحكومات فإذا نظرنا إلى الإقليم، نجد أن المدينة كانت مساحة من الأرض تسمح لأهلها بالحياة عليها، ولكنها ليست بالاتساع الذي يحول دون أن يعرف السكان بعضهم بعضًا، فكان الإقليم يشمل مدينة بضواحيها، كما هو الحال في مدينة أثينا، أو يتكون من عدة قرى متجاورة، كما كان عليه الشأن في مدينة أسبرطه، وهذا ما يعني انتسابهم إلى الدولة المدنية.

ومن حيث السكان، فكان عددهم قليلا نسبيًّا يمكن أن يتعرف بعضهم إلى بعض، وكان سكان المدينة ينقسمون إلى ثلاث طبقات، هي:

1. طبقة الأرقاء: كان نظام الرق من خصائص العالم القديم، وكانت أقل الطبقات مرتبة، وكان الأرقاء يمثلون نحو ثلث عدد السكان في مدينة أثينا، أما في أسبرطه فقد بلغوا نحو نصف السكان، ولم يكن لهذه الطبقة أية حقوق مدينة أو سياسية.

1- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس أسكندر، مراجعة د. محمد سليم سالم، مرجع سابق، ص11.

2. طبقة الأجانب: كانت المدن الإغريقية بصفة عامة، والساحلية بصفة خاصة تضم الكثير من الأجانب الأحرار المقيمين بها؛ لمزاولة النشاط التجاري وبعض الحرف اليدوية الفنية، وكانت القوانين المحلية لا تسمح لهم اكتساب الجنسية الإغريقية، وهم في الوقت نفسه لا يريدون مغادرة تلك المدن، ونتج عن ذلك معيشتهم في المدينة بصفة دائمة، ولكن ليس لهم التمتع بالجنسية، فمركزهم يشبه طبقة العبيد من حيث عدم مشاركتهم في الحياة السياسية، إلا أنهم كانوا يتميزون عنهم ببقائهم أحرارًا.

3. طبقة المواطنين: وصفة المواطن تُعَدُّ امتيازًا يكتسب بالمولد، ويتيح لصاحبه حق المشاركة في الحياة السياسية، فله أن يشترك في الاجتماعات العامة، وفي تولي المناصب الإدارية والسياسية، ولذا فإن "أرسطو" يُعد صلاحية الفرد لمنصب "محلف" دليلاً على أنه مواطن في المدينة.

والمواطنة في دولة المدينة كانت تعني القدرة على المشاركة في حياتها السياسية، وهي من هذه الناحية تختلف عن المعنى الحديث للمواطنة، فالمواطن في العصور الحديثة هو من يتمتع بحقوق، ويلتزم بواجبات قِبل الدولة، وتلك ناحية قانونية، أما الإغريق فقد نظروا إلى صفة المواطن على أنها شيء يشترك فيه المواطن مع الآخرين، لاعلى أنها حق قانوني للفرد، وظهر أثر هذه الحقيقة في فلسفتهم، فلم تكن المشكلة السياسية في عهدهم مجرد إعطاء الأفراد حقوقهم؛ بل ضمان مراكزهم الاجتماعية التي تعد من حقوقهم الطبيعية، ففلاسفة الإغريق كان سعيهم الدائم نحو وضع الفرد في المركز الاجتماعي الملائم له؛ لتتم جميع أعمال الدولة بصورة مثالية[1].

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، الطبعة الخامسة، 1970م، ص59-60.

انهيار دولة المدينة:

رأى المفكرون أنَّ دولة المدينة قامت على أساس نظرية الاكتفاء الذاتي، ووصفوا دولة المدينة بأنها أكمل صورة للدولة، وأنها المؤسسة الوحيدة التي تسمي ملكات الأفراد، وأن إصلاح عيوبها مشكلة داخلية، والحكام هم القادرون على إصلاح تلك العيوب، والملاحظ أنَّ أفلاطون وأرسطو عندما قررا ذلك إنما أهملا ما للعلاقات الدولية الخارجية من آثار في حياة الدول، فقد فات أرسطو أنَّ تطور المدينة، وتزايد الحاجات لابد أن يؤدي إلى اندماج دولة المدينة مع غيرها لتكوين دولة أكبر لتلبية حاجاتها، كما سبق أن اندمجت مجموعة من القرى لتكوين دولة المدينة.

وقد كان الاتجاه للاندماج واضحًا في أواخر أيام أرسطو نفسه لتكوين دولة كبرى، والمثال الواضح على ذلك معاصرته للإسكندر المقدوني، الذي اتجه إلى تكوين دولة كبرى من مجموعة الدول المجاورة، إلا أنه تجاهل هذه الحقائق معتقدًا بأن دولة المدينة تستطيع حل مشاكلها بغض النظر عن علاقاتها الخارجية[1].

وإذا أمعنا النظر في دولة المدينة وجدنا ما كانت تعانيه من مشاكل سياسية لا تستطيع مواجهتها أو حلها، فهي عاجزة عن تحقيق الاكتفاء الذاتي في اقتصادياتها، ومن ثَم فهي في حاجة ضرورية للعالم الخارجي، فإذا ما أحاطت نفسها بقضبان العزلة عن ذلك العالم الخارجي فإنها ستصاب بالركود والجمود في الثقافة والحضارة، وتقضي على نفسها بنفسها، أما إذا تخلت عن سياسة العزلة وانفتحت على الدول الأخرى بمحالفات، فإن هذه المحالفات ستحد من استقلالها، وهي ترفض أي مساس باستقلالها، تلك كانت مشكلة دولة المدينة.

1- فرانسيس وولف، ترجمة أسامة الحا، أرسطو والسياسة، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994م، ص56.

وكانت هذه المشكلة التي واجهت دولة المدينة السبب المباشر في ضعفها، مما سهل للرومان القضاء عليها، وأن يضموها إلى الإمبراطورية الرومانية، أيضًا كان هناك سبب آخر أدَّى إلى ضعف دولة المدينة، ويتمثل في تضارب المصالح المختلفة، والنزاع الناشئ عن هذا التضارب، فقد اتحدت المصالح الأوليجاركية في مختلف المدن لتقف ضد الديمقراطية والتيار الديمقراطي، وكان "حلف كورنيثيا" الذي أنشأ الملك فيليب سنة "338 ق. م" هو الوسيلة المستخدمة للقضاء على أية حركة ثورية تسعى لإعادة تقسيم الأرض أو مصادرة الأملاك أو تحرير العبيد، ونتيجة للتنازع بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة ظهر عدم الاستقرار، وكانت نتيجته انهيار دولة المدينة.

وبعد انهيار دولة المدينة وما نتج عن ذلك من ضعف الشعور بالوطنية -وهو ما كان يميز دولة المدينة- وانفصال الفرد عن الدولة، اتجهت الفلسفة إلى البحث عن وسائل أخرى يسعد بها الفرد بعيدًا عن الدولة، أي أن الاتجاه الفلسفي الجديد انتقل من الدولة إلى الفرد، وهذا على عكس تعاليم أرسطو، فالفلسفة الحديثة رأت أن الدولة ليست لازمة لتحقيق سعادة الفرد، أو إظهار فضائله، وهي بهذا تتميز بفرديتها وعموميتها، بينما اقتصرت فلسفة الدولة عند أفلاطون وأرسطو على الفرد يَعُده مواطنًا[1].

- الدولة بين أفلاطون وأرسطو:

● إن العلاقات المتداخلة التي تنشأ بين الأفراد في الدولة إنما تخضع للضبط والتوجيه، وتنظيمها يتم بمعرفة الحاكم، وفي هذا المعنى رأى أفلاطون أن الحاكم الفيلسوف المتحرر هو الشخص الأجدر على تنظيم تلك العلاقات، وباستطاعته توجيهها نحو الخير، في حين قال أرسطو: إن القانون هو أفضل حاكم يمكن أن تأتمنه الدولة في توجيه حياة الأفراد وتنظيمها.

1- إميل برهييه، ترجمة: محمد يوسف موسي، د. عبد الحليم النجا، الآراء الدينية والفلسفية، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، إدارة الترجمة، 1954، ص69-70.

● المشاركة في الدولة هي أساس الحياة الفاضلة، وتلك الفكرة هي التي جعلت أفلاطون يقول بأن الدولة تنبثق من الحاجات المتبادلة فيما بين الأفراد، ومن ثَم فإن الدولة تتميز بتنظيم العمل بين جميع الأفراد حتى يمكن سد حاجاتهم عن طريق التبادل، وأخذ أرسطو هذه النظرية واستكملها بأنْ جعل الدولة هي الأداة التي تبرز أكمل الصفات الكامنة في النفس البشرية، ونخلص من هذا أن كليهما -أفلاطون وأرسطو- يؤكدان على ضرورة إسهام المواطنين في الحياة العامة للدولة؛ بل إنهما أشارا إلى أن الإسهام في تولي الوظائف العامة خير دليل على اكتساب الفرد لصفة المواطنة[1].

● المساواة التامة بين الأفراد هو الأساس الذي تقوم عليه الدولة، وكانت هذه الفكرة أكثر وضوحًا في كتابات أرسطو منها في كتابات أفلاطون، فأرسطو يرى أن تلك المساواة لا يمكن تحقيقها إلا بخضوعهم لسيد واحد بمحض إرادتهم، ومن ثَم يجب أن يكون هذا السيد غير متحيز، وتلك الصفة لا يمكن أن تتحقق إلا بالقانون؛ لأن القانون وليد حكمة الجماعة؛ ولأنه مجرد عن الأهواء والنزعات الفردية، أما الفرد فإنه قد يتأثر بأهوائه ونزعاته الشخصية.

● اهتم أفلاطون وأرسطو بالمواطنة ورعاية الدولة، والسبب في ذلك تأثرهما بنظم الحياة في دولة المدينة، ورأى كلٌّ منهما أن دولة المدينة هي المنظمة الوحيدة القادرة على تحقيق أهداف الجماعة، وقد دفعها ذلك الاعتقاد إلى قصر الرعاية على طبقة محدودة داخل المجتمع، وتلك الطبقة لها من الصفات الاجتماعية والمادية والعلمية ما يؤهلها لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة، ولهذا السبب فقد أخرجا طبقة العمال والصناع والفلاحين من طبقة المواطنين، ولكننَّا نرى أن تلك النظرةَ بها نقص كبير من ناحية النظرية السياسية في الوقت الحاضر، وقد يكون مبررها في ذلك أن البيئة وظروف الحياة في عصرهما كانت تبرر الأخذ

1- إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، بيروت، دار الطبيعة، 1982م، ص59-60.

بهذا الاتجاه، وبرغم ذلك تجدهما يضعان بعض الحصانات لضمان مصالح الأفراد، فأفلاطون يرى أن تكون مقاليد الحكم في يد حاكم فيلسوف ليست لديه أهواء شخصية، وأن تؤخذ منه الملكية الخاصة، وأن يحرم عليه تكوين عائلة ليكون ذلك ضمانًا لتفرغه لمهمات الحكم وحدها، أما أرسطو فيضع القانون المجرد من جميع الأهواء في مركز الحاكم، ويرى أن هذا السبيل ضمانًا لصالح جميع الأفراد الذين يكوِّنون الدولة[1].

- الدولة في العصور الوسطى:

أ- الدولة المسيحية في الغرب:

انتشرت المسيحية في قلب أوربا، ولاحت مشكلة البابوية، التي كانت تهدف أساسًا إلى جمع شمل الكنيسة وإدارتها تحت رئاسة زعيم واحد وكنيسة واحدة تكون لها الصدارة على كل الكنائس؛ ولذلك ظهر النظام البابوي ليتولى الزعامة الدينية لكل الشعوب المسيحية.

وأخذت الكنيسة البابوية في تنظيم نفسها، ولأنه ليس لديها تنظيم سابق فقد جعلت من التنظيم الإمبراطوري نموذجًا لتنظيمها، ومن هنا بدأ التنافس بين السلطتين الدينية والزمنية، ممثلين في البابا والإمبراطور، وانتهى هذا الصراع لصالح الكنيسة في عصر البابا "جريجوار السابع"، حيث تَمَّ الاعتراف بسمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية.

وقد تحقق هذا باستخدام البابوية لسلاحين خطيرين، الأول هو "عقوبة الحرمان"، وهو سلاح ديني يجازي الذين يخرجون عن الرسالة المسيحية، وقد استخدمته البابوية في أغراض سياسية لإذلال الأباطرة الملوك؛ بل وإقصائهم عن عروشهم في بعض الأحيان، وتُؤدِّي

1- رولف هانيش، ترجمة: محمد زين الدين، الدولة والتطور، دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع، الجزء الأول، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1989م، ص47-48.

هذه العقوبة إلى طرد الفرد الذي وقعت عليه من المجتمع المسيحي، فلا يسمح له بالاختلاط أو التعامل مع زوجته وأولاده، وقد استُخدم هذا السلاح ضد هنري الرابع وفردريك الأول.

أما السلاح الثاني فهو "عقوبة الحرمان الجماعي" وهو مثل الأول، ولكن يتم تطبيقه على مجتمع بأكمله، سواء كان قرية أو مدينة أو إقليم أو حتى مملكة، ويترتب على توقيعه أن تغلق الكنائس أبوابها، فتنقطع الروابط التي تربط ذلك المجتمع بالمجتمع المسيحي[1].

والسبب الذي استندت عليه البابوية في إقرارها لمبدإ سمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية شيئان، الأول أخلاقي، والثاني قانوني.

فيما يتعلق **بالأول** فقد أرجعوه إلى أن السلطة الدينية هي الأسمى مقصدًا وغاية؛ لأنها تفرض سيطرتها على الروح، أما الأخرى -السلطة الزمنية- فإنها تفرض سيطرتها على الجسد، ولكون مقصد الإنسان الأسمى هو التحرر من الخطيئة، فإن الروح أسمى؛ لذلك كان من الطبيعي أن تسمو سلطة البابا الدينية على سلطة الإمبراطور الدنيوية.

وأما السبب **الثاني** -أي: القانوني- فيتضح فيما قررته الكنيسة من عَدّها البابا هو النائب الأول عن صاحب الشريعة، فله الولاية العامة على عباد الله، فهو الذي ورث السلطات جميعها في الدولة، بدْءا بالقديس "بطرس"، مؤسس الكنيسة، الذي تلقاها بدوره عن السيد المسيح، وانتهت الكنيسة إلى تقرير ارتفاع السلطة البابوية وسموها على السلطة المدنية، فأصبحت السلطة المدنية تستمد وجودها وكيانها القانوني من السلطة الدينية.

وكنتيجة لذلك وضع البابا "جيلاسيوس الأول" في أواخر القرن الخامس الميلادي ما يتعلق بمبدأ الفصل بين السلطتيْن فيما أطلق عليه "مذهب السيفين" (The Doctrin Of

1- يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية،دار المعارف، 1957م،ص 22 - 23.

The Two Swords)، أو نظرية السيفين.

وتفيد هذه النظرية أن الله خلق العالم "سيفين"، الروحي سلمه للإمبراطور بواسطة البابا، وقد كان هدف البابوية من وضع تلك النظرية هدم النظرية التي كانت في المرحلة الأولى للمسيحية، فقررت بأن تولي الإمبراطور لسلطاته يتم بتفويض من البابا، وبذلك يكون للأخير أنْ يسلب الإمبراطور سلطته، كما له أن يحل الأفراد من يمين الطاعة له، كما أن له أن يحرمه من صفته الدينية[1].

وكان من رأي رجال الدِّين أن الكنيسة والدولة منظمتان إلهيتان، الهدف من وجودهما حكم الناس، وطاعة الدولة من أهم فضائل الديانة المسيحية، إلا أن الكنيسة بما لها من سلطة روحية فإنها تستطيع أن تكون سندًا قويًّا للدولة، وقد أراد أصحاب تلك النظرية أن يوضحوا أن المسيحية تنطوي على نوعين متساويين من الواجبات -واجبات دينية وواجبات مدنية- وهذا يحتم وجود سُلطتيْن متساويتيْن ومستقلتيْن، على أن يكون بينهما تعاونٌ تامٌّ، إلا أن هذه الفكرة يشوبها الكثير من الخلط، فاحتمال وقوع التضارب بين السلطتين غالب، وقد وقع الخلاف بالفعل بين الحكام وبين الكنيسة طوال أزمنة العصور الوسطي[2].

تميزت تلك الفترة بالحكم الاستبدادي بوجه عام، وبعدم الاهتمام بالشعوب؛ بل إن التاريخ يؤرخ لتلك الفترة للكهنوت والإقطاع، فكان الحكم للقوة والأشراف والطبقات الأرستقراطية، التي تعتمد على الأصل والحسب والنسب، وكانت الأراضي الزراعية تملك بمن عليها من عبيد الأرض، ولم يكن للمواطن كرامة أو حرية إلا إذا انتسب لأحد الأصول الرفيعة، أو كان ذا مال وفير، إلا أنه في أواخر العصر الوسيط لاحت في الأفق طبقة مكافحة

1- أتين جلسون، عرض وتعليق: د. أمام عبد الفتاح أمام، روح الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1972م، ص 64-65.

2- إيميل برهييه، ترجمة: محمد يوسف موسي، د. عبد الحليم النجار، الآراء الدينية والفلسفية، مرجع سابق، ص28.

جديدة هي طبقة التجار، الذين استطاعوا بعملهم في التجارة بين القارات وفي البحار أن يجمعوا أموالاً طائلة، ونشأت طبقة أسماها المؤرخون بأرستقراطية المال.

حيث نشأ صراع في بادئ الأمر بين أرستقراطية الأصل وأرستقراطية رأس المال كنتيجة حتمية لاعتزاز الأولى بجذورها، ورفضت مصاهرة الثانية أو النزول إلى مستواها في النشاط الاجتماعي، ولكن سرعان ما اتحدت مصالح الطبقة الأرستقراطية بجناحيها "أرستقراطية الأصل وأرستقراطية رأس المال"، واستطاعت أرستقراطية المال "التجار" أن يحصلوا على بعض الحقوق السياسية وأن يمارسوها فعلاً، إلا أن غالبية الشعب ظلت محرومة من ممارسة حقوقها السياسية، وهي طبقة الفلاحين والعمال والنساء والأجانب[1].

ومما ساعد على انتشار هذا التيار الاستبدادي في ذلك الوقت تدخل رجال الدِّين في السياسة، وبعدهم عن الدِّين، وسعيهم إلى السيطرة على عقول الجماهير بالخرافات والشعوذة، وأعدوا الشعب لقبول الحرمان والظلم بإيهام المواطنين بضرورة الابتعاد عن مباهج الحياة، والرضى بالقضاء، وضرورة الزهد، وقبول الفقر على أنه السبيل إلى الجنة.

بل وصل الأمر برجال الكهنوت إلى استخفافهم بعقول شعوبهم، فقد أقنعوهم أن دخول الجنة حقٌّ يمنحه رجال الكهنوت إلى المواطنين نظير ما عرف في ذلك الوقت باسم صك الغفران، الذي يمنح نظير مبالغ كبيرة تدفع لهم[2].

ونعرض أو نقدم فيما يلي بعض الآراء التي تناولها بعض الكتاب المسيح حتى نستجلي مفهوم الدولة في الفكر المسيحي.

1- حسن حنفي حسانين، نماذج من الفلسفة المسيحية في الوسيط، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م، ص43-44.

2- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، القاهرة، دار المعارف، 1969، ص123.

القديس أوجستين :354م-430م:

ولد أوجستين في الجزائر، ودرس اللاتينية حتى أصبح ضليعًا فيها، وأنشأ مدرسة للبيان في قرطاجة، ثم في روما، وعمل أُستاذًا للبيان في ميلانو، ثم انتظم في سلك الرهبنة وأصبح كاهنًا.

ومن أهم ما تضمنته أفكار هذا القديس وآراؤه فكرة إيجاد الكومنولث المسيحي (Christian Commonwelth)، وهذا الكومنولث يمثل عنده تجمع روحاني، ويمثل في رأيه القمة؛ بل نهاية تطور البشرية، وتلك الفكرة ظلت مسيطرة على التفكير السياسي في الغرب العصور الوسطي، وامتدت إلى فترة طويلة من العصور الحديثة.

والشيء الجدير بالتوقف عنده في فكر القديس أوجستين، هو ذلك الذي أعلنه ع بصورة جليَّة في آرائه، اشتراط أن تكون الدولة المسيحية محكومة بالدِّين المسيحي بقيمه وطهره وعدالته، ولعل هذا ما يفسر لنا سر مهاجمته لمن سبقوه من المفكِّرين الذين قالوا: إنَّ وظيفة الدولة تتحقق بالعدالة، وإن لم يكن لها دين، فخالفهم في هذا الاتجاه، مؤكدًا أن الدولة وكذا الحكومة لا يمكن أن يقوما إلا على أساس المسيحية؛ لأنها المعيار لصلاحهما.

أراد القديس أوجستين إخضاع الدولة للكنيسة وإجبارها على تنفيذ أوامرها، فعلى الدولة الاعتراف بالمسيحية دينًا رسميًّا حتى يمكن في ظلها نشر سبل الخير والعدالة والطهر، فهو يرى أنَّ الدِّين المسيحي يهدف إلى إقرار ذلك بين المجتمعين تحت لوائه[1].

1- عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، القاهرة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م، ص78-79.

القديس توماس الأكويني "1225-1274م":

كان سليل عائلة أرستقراطية، فكان والده دوق أكوينو في جنوب إيطاليا، والتحقق بسلك الرهبنة برغم معارضة أسرته، وبعد أن استكمل دراسته الجامعية في نابولي وكولونيا قام بتدريس اللاهوت في جامعة باريس.

ويرى توماس أن الغرض من وجود المجتمع هو تحقيق الخدمات المتبادلة التي تؤدي إلى تحقيق حياة فاضلة، ومن ثَمَّ فكل طبقة من طبقات المجتمع لها نفعها وفائدتها، فالعامل والفلاح يقدمان إنتاجهما وسلعهما التي تلزم المجتمع، كما أن رجل الدِّين يعمل على الخلاص الروحي ببث التعاليم ونشر الصلاة، والجندي يذود عن المجتمع ضد أي غزو خارجي، ويبين هذا التحليل مدى تأثر القديس توماس بأفكار أرسطو وفلسفته.

أما عن وظيفة الحاكم فقد ذكر القديس توماس أن مصلحة المجتمع تستوجب وجود حاكم يتولَّى مهمة تنظيم تبادل الخدمات، وجاء تشبيهه لحاجة المجتمع إلى حاكم بحاجة الجسد إلى روح، كما يعتقد بأن الحاكم يستمد سلطته من الله، وغاية هذه السلطة القيام بتنظيم حياة المجتمع، وتحقيق السعادة لأفراده؛ ولذلك فسلطة الحاكم واجب مقدس يَدين به الحاكم لرغبته، وحتى يستطيع القيام بهذا الواجب عليه أن يلتزم حدود سلطته وإلا ألحق الضرر بالمجتمع[1].

مارسيليو دي بادو "1280م-1343م":

ولد مارسيليو دي بادو في إيطاليا، وعمل طبيبا ودرس الفلسفة والقانون، وقام بالتدريس في جامعة باريس، وشغل منصب رئيس الجامعة عام 1312م.

1- بيتر كونزمان، فرانز فيدمان، د. جورج كطورة، أطلس الفلسفة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2001م ، ص42-43.

وقد برز كأحد اهم المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى في وقت كان النزاع بين الكنيسة والدولة على أشده من الاختلافات والنفور.

وقد أخذ من أرسطو وكتاباته أساسًا لتحليل أفكاره الفلسفية، وسلك سبيله في التحليل، إلا أن تحليله جاء أبعد من ذلك، وبدا ذلك واضحًا في تعريفه للدولة، فقد عرفها بأنها كائن حيٌّ له أعضاؤه، وكل عضو يؤدي وظيفة مهمة وحيوية تضمن حياة هذا الكائن.

وفي نهاية الأمر تتوقف سلامة هذا الكائن بمدى قيام كل عضو بالوظيفة الموكلة إليه، فإذا شابها خلل أو تقصير من أي عضو فإنَّ ذلك سيكون مدعاة لاهتزاز هذا الكائن وشقائه، الذي يترتب عليه شقاء بقية الأعضاء؛ ولذا يحتم أن تكون الدولة مجتمعًا يستطيع أن يوفر لنفسه ذاتيًّا كل ما يحتاج إليه؛ ليضمن حياة طبيعية، سواء في هذه الدنيا أو في الحياة الأخرى، ولكل من هاتين الدارين "الحياتين" سبل الوصول إليها، فالعقل هو هادي الإنسان إلى الحياة الطيبة في الدنيا، والإيمان هو الطريق المؤدي للسعادة في الآخرة؛ لذلك فلابد – في رأيه – من الحاجة لسلطة مدنية تتمثل في الدولة، فهي ملاذ الأمن والاستقرار، كما أنه لا غنى عن الدِّين؛ لأنه هو النجاة في الآخرة.

وعند حديثه عن المجتمع فإنه يؤكد على أهمية الطبقات وقيام كل طبقة بوظيفتها الخاصة وصولاً إلى المجتمع الذي ينشده، فالزراع والصناع مهمتهم إنتاجية، والجنود مهمتهم الدفاع عن الوطن، وبالنسبة لطبقة الموظفين فمهمتهم تولي أمور الدولة، أما رجال الدين فمهمتهم الأمور الروحية وما يتعلق بالحياة الآخرة والحياة الفاضلة.

وأعطى الدولة الحق في تنظيم الكنيسة بإنشاء مجلس يضم الأساقفة جميعًا بما فيهم البابا، ويكون خضوعهم جميعًا للكنيسة؛ لأنهم أو فَهُمْ طبقة من طبقات المجتمع، وهو يتفق مع ما كان يتطلع إليه من تقييد سلطة الكنيسة[1].

ب- الدولة الإسلامية في الشرق:

في بداية القرن السابع الميلادي "عام 609م" بعث الله محمدًا -صلى الله عليه وسلم- بالحق؛ ليهدي الناس من الضلال، ويجمعهم من الفرقة، ويلم شمل العرب بعد تشتتهم، وآخى بينهم بما لم يعهدوه من مؤاخاة، وهذب نفوسهم، وأعطاهم من الثقافة ما أفادوا بها، واستخدموا كل ذلك في نصرة دينهم، وقد هداهم ذلك إلى صالحهم في الدنيا والآخرة، قال -تعالى-: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝ ﴾[2].

وفتح الله على العرب بالإسلام، وخرجوا يبشِّرون بالدِّين الجديد في أفريقيا وآسيا وأوربا، ولم يكن فتح تلك البلاد فتحًا استعماريًّا؛ ولكنه كان فتحًا حضاريًّا إنسانيًّا؛ ولذلك فقد قيل بحق "ما عرف التاريخ فاتحًا أرحم من العرب"[3].

1- سقراط، أفلاطون، أرسطو وغيرهم من أعلام الفكر اليوناني والمسيحي والإسلامي، في موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، جامعة الكويت، 1993م، ص54-56.

2- سورة آل عمران: 102-103.

3- خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار ثابت للنشر والتوزيع، 1981م، ص75.

وكان الفتح الإسلامي يسعى لتحقيق هدفين، **أولهما:** نشر الإسلام رسالة عالمية، لا قومية، **وثانيهما:** إنماء المجتمع العربي بتعريب المجتمعات، وإذا كان الإسلام قد نجح في جمع كلمة المسلمين عقيدة، فإن الفتوحات الإسلامية قد ترتب عليها العديد من الآثار، من أهمها:

حمل العرب إلى شعوب البلاد التي نزلوا بها المثل الإنسانية الخالدة، التي جاء بها الإسلام وفصَّلها القرآن الكريم، فتحقق السلام والاستقرار والعدل والمساواة لتلك الشعوب، التي كانت مغلوبة على أمرها، وعرف هذا العصر باسم "عصر السلام الإسلامي".

أيضًا كان لنزول القرآن باللسان العربي أكبر الأثر في تعريب البلاد عن طريق ذيوع اللغة العربية وانتشارها بين سكانها، الذين دخلوا في دين الله أفواجًا، وبخاصة أنه بات لزامًا بعد اعتناقهم الإسلام أن يتعلموا اللغة العربية؛ لتفهم دينهم الجديد، ومعرفة أحكامه وشعائره، فانتشرت اللغة العربية، وكانت من أهم العوامل في تدعيم الوحدة العربية في مختلف النواحي الثقافية والفكرية والاجتماعية، وقد أطلق على هذه الظاهرة اصطلاحًا تعبير "التعريب اللغوي"، كذلك كانت لوحدة التشريع الإسلامي المطبق في تلك البلاد أثره في تحقيق المساواة بين أبناء الأمة العربية الإسلامية في صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما أن نظام الحكم الذي أقيم حول فكرة الخلافة الذي شهدته الدولة العربية بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، إنما نبع من التقاليد العربية مستهدفًا تنظيم أمور الجماعة الإسلامية الدينية والدنيوية على السواء[1].

استتبع ذلك ظهور فكرة الدولة القانونية في أزهى معانيها، فبمقتضى الحكم في الإسلام فإن جميع المواطنين حكامًا ومحكومين خاضعين على السواء لحكم القانون، أو بمعنى أدق، لأحكام الشريعة الإسلامية، فالحاكم مقيد في ممارسته لسلطاته بأحكام الشريعة

1- محمد عمارة، فلسفة الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص61-62.

الإسلامية، وكذلك الحال بالنسبة للأفراد، فهم مقيدون في مزاولة حقوقهم وحرياتهم بالحدود التي رسمتها لهم أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي ذلك يقول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ۝ ﴾[1]، ﴿ ... وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ... ﴾[2]، فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

إن الإسلام لم يفصل بين الدِّين والدولة كما هو الحال في المسيحية، وبرغم جمع الإسلام بين الدِّين والدولة، إلا أنه تميز على المذاهب التيوقراطية التي سادت في أول عهد المسيحية في أنه لم يجعل مباشرة السلطة ترتكز على أساس ديني.

وتأكيدًا لهذا المعنى، فإن أبا بكر الصديق -رضي الله عنه- حينما دعُي بخليفة الله -سبحانه وتعالى- نهى عن ذلك، وقال لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، يقوم على كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فقد جاء الإسلام بمبادئ كلية، ولم يعرض لنظام تفصيلي في نوع الحكومات، وطريقة تنظيم سلطاتها، أو كيفية اختيار الحاكم، ولكنه اكتفى بوضع الأسس

1- سورة النساء: 65.

2- سورة الحشر: 7.

الثابتة، تاركا التفصيلات والجزئيات تتطور وظروف الأمة في كل عصر بما يحقق صالح المجتمع الإسلامي[1].

فعندما قامت الدولة الإسلامية في أوائل القرن السابع الميلادي قامت على مبادئ المساواة والحرية، فلا خضوع لغير الله إلا بالحق، والخلفاء يتلقوْن سلطانهم من مبايعة المؤمنين لهم، و لم يكن يُكره أحد على المبايعة، ومن ثَم كان الخليفة يَدين بمركزه للمؤمنين.

ومن هنا جاءت خطبة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- بعد مبايعته مؤكِّدة على هذه المعاني السامية حيث قال: ((أما بعد، أيها الناس إني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموِّني ... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم))[2].

كما دعا الإسلام إلى المساواة بين الناس، قال –تعالى- في كتابه الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ۝ ﴾[3].

واتباع الشورى في الإسلام أمر بها الله -سبحانه وتعالى- لفي تسيير شؤون الأمة قال –تعالى-: ﴿ ... وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ... ﴾[4].

1- سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، 1979م، ص23-24.

2- مصطفي حلمي، نظام الخلافه في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، 1977م،ص 43.

3- سورة الحجرات: 3.

4- سورة الشورى: 38.

أما المساواة في الإسلام، فقد نزلت الآية الكريمة بعد أن تقابل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع وفد من أعيان مكه، وقالوا له: ((يا محمد، لقد رضينا أن نستمع إليك، ولكنا لا نجالس هذه الأخلاط من عبيدنا وصعاليك مكة الفقراء، فاجعل لنا يوما ولهم يوما))، فنزلت الآية الكريمة، فقد قال -تعالى-: ﴿ وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ وَلَا تَعۡدُ عَيۡنَاكَ عَنۡهُمۡ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا ۝ ﴾[1]، وقال -تعالى-: ﴿ وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ ﴾[2].

وعندما عاد الأعيان مرة أخرى وجدوا الرسول الكريم قد فرش للفقراء والعبيد رداءه وأجلسهم عليه، وهو يحييهم قائلا: ((أهلاً بمن أوصاني بهم ربي))[3]، وبعد وفاة المصطفى -عليه الصلاة والسلام- نهج الخلفاء نهجه، وحرصوا على تحقيق المساواة بين الناس أمام القانون.

وقد سنَّ النبي الكريم -صلى الله عليه وسلم- سنة حسنة، ألا وهي صلاة الجمعة، التي تُعد برلمانًا أسبوعيًّا يلتقي فيه المسلمون بحكامهم، ويناقشون أهم الأحداث في هذه الصلاة الجامعة.

1- سورة الكهف: 28.

2- سورة الأنعام: 52.

3- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، المكتبة التاريخية، الطبعة الخامسة، 1969م، ص26-27.

لقد كانت الديمقراطية في فجر الإسلام سلوكًا، وليست أسلوبًا من أساليب الحكم، فوجدنا أن الحكام قد مارسوها كما مارسها معهم الشعب، فكانت بحقٍّ ديمقراطية شعبية و لم تكن قاصرة على طبقة دون أخرى[1].

- الدولة في العصر الحديث:

أ. نَمَطُ الدولة في العصر الحديث:

الدولة في المرحلة الرأسمالية المتقدمة تجمع معظم ماليتها من الشركات العملاقة العابرة لحدود البلاد (Transnational Corporations) والتي تعرف بـــ"ضريبة الشركات" (Corporation Tax)، بالإضافة إلى استخدام العمال والموظفين في معاملها ومؤسساتها فتنقذهم من البطالة، وفي كثير من الحالات يشترك كبار مديري الشركات وحملة أسهمها في الوزارة؛ ليشرفوا بصورة مباشرة على القرارات الضرورية للدفاع عن مصالح هذه الشركات على نطاق العالم.

فالدولة تقوم باستقطاب المتعلمين والخبراء للعمل في أجهزتها المختلفة كنخب متميزة، لكن هذه النخب تتحول في أحيان كثيرة إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة التي تسيطر على مراكز اتخاذ القرار، ليس بسبب ملكيتها لوسائل الإنتاج؛ ولكن بسبب تحكمها في أجهزة الإدارة الاقتصادية، إن تحول النخب الإدارية والفنية إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة يتزايد في الدول التي يتضخم فيها حجم الإقطاع العام، وتصعب التفرقة بين "الدولة" من ناحية و"الاقتصاد" من ناحية أخرى، ويتقارب بل وقد يتداخل هرم السلطة مع هرم الثروة[2].

1- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدول، مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، القاهرة، دار النهضة العربية، 1987م، ص118.

2- برتران بادي، بيار بيرنيوم، ترجمة: جوزيف عبد الله، سوسيولوجيا الدولة في عصر العولمـــة، بـــيروت، مركز الإنماء القومي 2003م، ص129.

إن الدولة في بعض المجتمعات الشرقية قد كان لها استقلالية أكبر عن البنية الاجتماعية في مجتمعاتها، وإن من أهم مظاهر ذلك "النمط الآسيوي في الإنتاج"، إن الطبقة قد تولدت في أحيان كثيرة عن الدولة ومن أجهزتها.

وفي المجتمعات الإسلامية ارتبطت الثروة بالدولة وارتبط الجاه بها، وارتبطت المكانة الاجتماعية بالحصول على وظيفة داخل الحكومة.

أما مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة من أسواق وتجارة وأسعار ونقابات حرفية وأحياء حضارية فقد استمرت تحت السيطرة المباشرة للدولة، وهكذا تطورت الدولة بطرق مختلفة في أماكن مختلفة[1].

وأثناء هذا التطور الذي حدث لنمط الدولة في العصور المختلفة حدث تطور آخر في وظائف الدولة.

ب- وظائف الدولة في العصر الحديث:

من القواعد الثابتة المتفق عليها، أن الدولة الحديثة وظيفة تؤديها السلطة الحاكمة فيها بهدف رعاية وتوجيه مصالح مواطنيها، سعيًا إلى تحقيق سعادتهم ورفاهيتهم؛ ولتحقيق هذه الغاية النبيلة تتدخل الدولة في ميادين الأنشطة العامة التي تعينها على أداء وظائفها.

وإذا كان لا غضاضة من تدخل الدولة، فإن المشكلة تدور حول الحد الأدنى من الوظائف التي يجب أن تقوم بها، والمدى الذي يجب أن يتحرك داخله هذه التدخل ودرجاته، وتبعا لهذا المدى فقد أمكن التمييز بين ثلاثة مذاهب تحكم فلسفة وظيفة الدولة، فهناك المذهب الفردي الذي يطلق للنشاط الفردي الحرية التامة دون تدخل من الدولة إطلاقًا،

1- عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1999م، ص78.

وهناك المذهب الاشتراكي الذي يفسح مجالاً واسعًا لتدخل الدولة في مختلف المجالات، فيأتي تدخلها تدخلاً شموليًّا، ويأتي المذهب الاجتماعي ليقف بين المذهبين السابقين موقفًا وسطًا، فيدعو للتدخل تدخلاً عقلانيًّا مقبولاً بعيدًا عن التطرف الذي يدعو إليه كل من المذهبين الفردي والاشتراكي، بحيث لا يبالغ في التدخل في النشاط الفردي إلى الحد الذي يجعل التدخل يبلغ منتهاه[1].

وتأسيسًا على ما تقدم، فإنه يمكن القول بوجود ثلاثة مذاهب تتحكم في نشاط الدولة وفي وظيفتها، هي:

أولاً: المذهب الفردي.

ثانيًا: المذهب الاشتراكي.

ثالثًا: المذهب الاجتماعي.

- المذهب الفردي:

جاء هذا المذهب ليرفع من قدر الفرد ويسمو بمكانته ويقدس حريته، وهناك إجماع من الكتاب والباحثين في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع، على أن هذا المذهب ظهر إلى ساحة الوجود بفعل تطورات وتحولات استغرقت ردحًا من الزمن، بدءًا من عهد الإقطاع الذي تعسف بحقوق الأفراد وأهدر حرياتهم على أيدي الطبقة الحاكمة وأمراء الإقطاع، وحتى عصر النهضة عندما انفردت السلطة المالكة بالسلطة عقب تخلصها من السلطات الدينية وسلطات الحكام الإقطاعيين، فأمعنت في المزيد من البطش والظلم و لم يجن الأفراد شيئًا على الإطلاق، ووسط تلك الأجواء المظلمة الظالمة التي عاشت فيها الطبقة المحكومة وهي مهدورة

1- Finer , Herman MTheory and practice pf modern Government , Revised Edition , New York , 1969 , P. 17.

الحقوق والحريات، كان لابد من ظهور فجر جديد يبدد هذا الظلم والظلام، وينشر لواء الحق والحرية، فكانت الثورة الفرنسية الشعلة التي أضاءت الطريق بما صاغته من مبادئ ومثل، جسدت فلسفتها السياسية الجديدة في وثيقة إعلان حقوق الإنسان، التي أكدت مادتها الأولى على أن الأفراد يولدون أحرارًا متساوين أمام القانون، ونصت مادتها الثانية على أن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن أن تسقط عنه، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد.

وتعلقت الطبقة المحكومة بالثورة الفرنسية التي صانت لها حقوقها وحرياتها، والتي كانت المعول الذي هدم جدران الاستبداد، ووضع حدًّا لطغيان وجوْر السلطة المستبدة[1].

وينظر المذهب الفردي إلى الفرد على أنه دعامة المجتمع الأساسية والسابق على وجود الدولة، ومن ثَم فهو الغاية التي من أجلها وجد المجتمع، وبناءً على هذا التصور فإنه يحرم على الدولة التدخل فيما يُعد من صميم نشاط الفرد وأعماله، فوظيفة الدولة الأساسية التي تقف عندها ولا تتعداها تنحصر في المحافظة على الأمن والنظام، وكفالتهما ونشرهما في سائر أنحاء البلاد عن طريق نصب المحاكم المختصة للفصل في النزاعات بين الأفراد، وأن تُعِدَّ القوى اللازمة من رجال الأمن والجيش لتحقيق ذلك الهدف، وكذلك تتعهد بالدفاع الخارجي ورد العدوان عن الشعب والوطن إذا ما تعرضا لذلك.

أما ماعدا ذلك من أنشطة اجتماعية واقتصادية وثقافية فإنه يترك شأنها للأفراد، يمارسونها وفقًا لمواهبهم الفردية دون تدخل من الدولة، إلا إذا تعارضت هذه الأنشطة مع الوظائف الرئيسة التي أخذت الدولة على عاتقها القيام بها، فدور الدولة هنا هو دور الرقيب عليها لئلا تنحرف عن مقاصدها، والواقع أن هذه الوظيفة للدولة والتي تُعَد محور ارتكاز المذهب الفردي، إنما تعكس المفهوم الذي كان سائدًا من قبلُ، والذي ينظر إلى الدولة على

1- Sabine , George H- History of political theory , New York , Henry Holt and company , 1972. P. 131.

أنها دولة حارسة (Police State) تقوم بدور الشرطي في المحافظة على الحياة والمال فحسب، كوظائف أساسية محددة لها لا تتجاوزها.

من هنا فعلى الدولة ألا تتدخل في الحقوق والحريات التي تُعَدُّ من صميم الفرد المتعلق بآدميته منذ ولادته ولصيقة بشخصيته، بحيث يَصْعُبُ فصلها عنه وانتزاعها منه.

وقد تكون هذه الحريات معنوية، كحرية الرأى والعقيدة والاجتماع، أو شخصية، كحرية الانتقال والإقامة، أو اقتصادية، كحرية التملك وحرية التجارة والصناعة[1].

- المذهب الاشتراكي:

يرى هذا المذهب أن الجماعة أو الدولة هي الركيزة الأساسية، فمنها يستمد الفرد وجوده، ومن مجتمعه ينطلق في تنشيط قواه؛ لأن قيمة الفرد الحقيقية إنما تنبع من كونه عضوًا في المجتمع الذي يعيش في ظله وتذوب فيه شخصيته، وهذه الحقيقة تحتم إعلاء كلمة المجتمع، واتخاذه الأداة الرئيسة في توجيه النشاط.

ومن هنا فإن الأمر يقتضي إطلاق العنان للدولة، فلا تكون اختصاصاتها أو أنشطتها حبيسة دائرة ضيقة، وإنما تمتد إلى آفاق رحبة، وتتحمل أعباء جسيمة، فتدخل بصورة شمولية مجالات الأنشطة الاقتصادية كافة بتملكها لوسائل الإنتاج جميعها، من أراض زراعية ومصانع وآلات ... إلخ، ملكية خاصة لها وجودها، علاوة على القيام بجميع المسائل المتصلة بالأنشطة الاجتماعية الخاصة بالأفراد، مثل شؤون الصحة والتعليم.

يستتبع ما تقدم، أن ينفي كل وجود للملكية الفردية الخاصة، التي توجد في ظل وجود المذهب الفردي؛ لأن كلً ذلك منوط بالدولة بما لها من سيطرة على توجيه النشاط،

1- Sabine , George H-and Tharson Thomas , History of political theory , Fourth Edition , Indiana. U.S.A , 1973. Pp. 139 - 140.

وعدّها صاحبة الكلمة النافذة والعليا في كل الميادين من أجل تحقيق مبدإ المساواة الفعلية بين الأفراد؛ ذلك لأن الدولة حين تملك أداوت الإنتاج وتمسك بزمام أمره وتقود دفته، فإنها هي التي تنفرد في نهاية الأمر بتوزيع ريع هذا الإنتاج على الأفراد حسبما تراه هي.

وتبعًا لتوجهات المذهب الاشتراكي فقد تُقرِّر الدولة توزيع عائد هذا الريع تبعًا لمبدإ إعطاء الفرد حسب حاجته، بغض النظر عن مقدرة كل فرد على العمل؛ لأن العبرة بالكفاية، والمقدرة ترجع إلى الطبيعة لا إلى الفرد الذي لا دخل له في ذلك، كما قد يستقر رأي الدولة من جانب آخر على توزيع العائد طبقًا لمبدإ إعطاء كل فرد بقدر عمله، تبعًا للعمل الذي يقدمه الفرد، فيأخذ كل فرد بقدر ما قدمه من عمل[1].

وفيما يتعلق بحقوق الأفراد وحرياتهم في ظل المذهب الاشتراكي لا يجوز استغلال الفرد اقتصاديًّا؛ لأنَّ الفرد المستغل اقتصاديًّا يصبح عديم الحرية، سواء كانت هذه الحرية طبيعية أو غير طبيعية؛ ولذلك فإن الحرية الاقتصادية هي أساس كل الحريات في المذهب الاشتراكي؛ ولا يجوز ذلك في المجتمع الرأسمالي الذي تنفرد فيه الطبقة الرأسمالية وحدها بالحرية، وينتفي في ظل المذهب الاشتراكي كل أنواع استغلال الفرد للفرد، فالفرد يستمتع بحريته الحقيقية في ظل نظام اقتصادي توجهه الدولة.

أما حقوق الأفراد في ظل المذهب الاشتراكي الذي يقضي أصلاً بتدخل الدولة في الميدان الاجتماعي، فإنها ستكون حقوقًا اجتماعية تكفلها الدولة نتيجة ما التزمت به إيجابيًّا لتوفير تلك الحقوق، فلم يعد موقفها سلبيًّا تجاه تلك الحقوق، ولكنها عمدت إلى ترسيخ هذه الحقوق الاجتماعية وكفالة تطبيقها، فهي تقدم هذه الحقوق في صور تأمينات صحية، وضمانات اجتماعية ضد المرض والشيخوخة والبطالة لتهيئ للفرد قدرا من العيش الكريم،كل

1- فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م، ص122-123.

ذلك مع فارق في التطبيق بين البلدان التي أخذت المذهب الاشتراكي بمبادئه التي يقوم عليها، وفقًا لاختلاف ظروف كل دولة على حدة[1].

- المذهب الاجتماعي:

انتشر هذا المذهب بعد الحربيْن العالميتيْن الأولى والثانية، وأصبح مبدأ دستوريًّا في العديد من الدول، وجوهر هذا المذهب أو هذا النظام أنه يجيز للدولة التدخل؛ ولكن بقدر معقول لصالح الجماعة ورعاية أهدافها، على أن يترك للأفراد حق التمتع بحقوقهم التي تعد مِنحًا يحددها القانون ويبين مضمونها وشروط ممارستها ويقوم بتعديلها دون أن يُلغيها، حيث لا تعد هذه الحقوق حقوقًا طبيعية مقدسة لا يجوز المساس بها.

وتأسيسا على ذلك فقد أباح المذهب الاجتماعي للدولة أن تبسط يدها على الأنشطة الاقتصادية أو التعليمية أو الصحية، وذلك بإنشاء المشروعات وإداراتها والدخول كشريكٍ رئيسيٍّ في بعض المشروعات الاقتصادية من أجل الصالح العام.

والواقع أن المذهب الاجتماعي بما يقوم عليه من مبادئ إنما يعكس التطور الذي أصاب مفهوم الدولة في العصر الحديث، وتحولها من دولة بوليسيَّة إلى دولة رفاهية ورعاية اجتماعية، تمد بمظلة خدماتها المواطنين كافة في سبيل رخائهم وتقدمهم، وتشرف على كل القطاعات لتحقيق ذلك الغرض.

فنرى الدولة اليوم تقدم لمواطنيها العلاج المجاني، والتعليم والمساعدات الاجتماعية، والتأمين ضد الشيخوخة والعجز والبطالة، وتَسُن التشريعات الخاصة بتنظيم العلاقة بين أرباب العمل والعمَّال على النحو الذي يرفع الغبن والاستغلال، ويحرر العمال من تعسف أرباب

1- عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الإسكندرية، منشأة المعـــارف، 1966م، ص129-130.

العمل، وتخفيف حدة التفاوت الطبقي عن طريق تنظيم فرض الضرائب التصاعديَّة، وتحديد الملكية الزراعية.

وقد رأينا هذا التطور في وظيفة الدولة عند قادة الفكر السياسي الغربي في القرن التاسع عشر، فنجد جون ستيوارت ميل قد تخلى عن المبدإ الاقتصادي المتمثل في الحرية غير المقيدة (Laises Fair)، فهو قد طرح جانبًا مبدإ التحررية المبكرة، التي تذهب إلى أن توفر أعظم قدر من الحرية يتوافق مع غياب التشريع، وقبل الحاجة إلى التشريع الاجتماعي[1].

إن تدخل الدولة في ظل المذهب الاجتماعي لا يصل إلى حد إلغاء الملكية الخاصة الفردي المطبَّق في نموذج النظام الاشتراكي؛ بل يعمل على تهذيب هذه الملكية بالاعتراف بكيانها، كما يعمل على تنظيمها لتؤدي وظيفتها على الوجه الذي يكفله القانون؛ وذلك لأن هذه الملكية مصانة ومحل احترام؛ لأنها الحقوق الاجتماعية التي يوظفها صاحبها في خدمة الجماعة ويمارسها وفق ما يرسمه القانون[2].

وهكذا نخلص إلى أن المذهب الاجتماعي وإن كان قد ساير المذهب الاشتراكي إلى حد ما، إلا أنه لم يوافقه فيما ذهب إليه من إلغاء الملكية، وإزاء تلك الوسطية التي طبعت المذهب الاجتماعي بطابع خاص، وأثمرت نتائج طيبة، تمثلت في صياغة الدساتير المعاصرة في نصوصها لهذا المذهب؛ للاستفادة منها في إقامة التوازن بين السلطة والحرية تحقيقًا لصالح المجتمع والفرد، وتأمينًا للرخاء والطمأنينة للمواطنين، وهذا يعطي دلالة قاطعة على تغير النظرة في العلاقة بين الفرد والدولة في ضوء هذا المفهوم الإيجابي، فكرة الدولة وتدخلها عن طريق التشريع؛ لخلق الفرص المناسبة لنمو الفرد وتكامل حياته الطبيعية[3].

1- Finer , Samuel – Grast Britain (Modern political Systems): Europe , London prentice – Hall – international Inc , 1968 , Pp. 21 – 22.
2- Finer , Samuel Comparative Government , London, Allen Lane , the penguin Books , Press, 1970, P. 37.
3- Finer , S.E: Comparative Government , London , Allen Lane , the penguin , Books , 1971 pp , 97 – 98.

ولقد بدأت حركة تحريرية واسعة للشعوب ضد الاحتلال والاستغلال، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، حيث نجح عدد منها في التخلص من حكم الطغاة، وهكذا وعلى مر العصور تطورت نماذج المتجمعات تدريجيًّا حتى وصلت إلى نموذج "الدولة الوطنية أو الدولة القومية"، إلا أن العالم تطور طبقًا لمنفعة الدول القوية؛ بل أدت المنافسة بين هذه الدول إلى طغيان الولايات المتحدة الأمريكية على العالم كله، بما في ذلك معظم البلدان الاستعمارية الأخرى[1].

وهو ما اتفق المفكرون والباحثون على تسميته بظاهرة "العولمة".

خاتمة:

يتضح فيما سبق أنَّ نموذج أو نمط الدولة العصرية التي نراها اليوم لم تأت هكذا مرة واحدة؛ ولكنها كانت نتيجة لتطور المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، كما نلاحظ أن الدولة وُجدت قديما كما هو الحال عند المصريين وعند الفرس ثمَّ اليونانيين فيما بعد، ويمكن القول إن المجتمعات أخذت في تكوين أو تأليف دولها نتيجة لاتساع أقاليمها وزيادة عدد أفراد المجتمع، وكان ذلك هو الأسلوب الأمثل لتنظيم المجتمع وتحقيق ما يسعى إليه من أهداف، وبيَّن التاريخ أن الدول ظهرت في العالم القديم منذ آلاف السنين وأقامت الحضارات، التي ما لبثت أن اندثرت بمجيء حضارات أخرى، وهـــكذا هو الحال حتى ظهور الدولة الوطنية المعاصرة التي أصبحت السمة السائدة في كل أنحاء العالم اليوم.

1- جان جاك، ترجمة: د. محمد عرب، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000م، ص29.

المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

1- إبراهيم عبد العزيز سليمان، دراسة وبحوث في التاريخ والحضارة، القاهرة، إصدار خاص لقسم التاريخ لكلية الآداب، جامعة القاهرة، فبراير 2009م.

2- أتينجلسون، عرض وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، روح الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1972م.

3- أرنست باركر، ترجمة لويس أسكندر النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، مراجعة، محمد سليم سالم.

4- أيميل برهيبه، ترجمة: جورج طرابيشي، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، بيروت، دار الطبيعة، 1982م.

5- أيميل برهيبه، ترجمة: محمد يوسف موسي، د. عبد الحليم النجار، الآراء الدينية والفلسفية، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، إدارة الترجمة، 1954م.

6- برترانبادي، بياربيرنيوم، ترجمة: جوزيف عبد الله، سوسيولوجيا الدولة في عصر العولمة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 2003م.

7- بيتر كونزمان، فرانز فيدمان، د. جورج كطورة، أطلس الفلسفة ، بيروت، المكتبة الشرقية، 2001م.

8- جان جاك، ترجمة: محمد عرب، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلي الدولة القومية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000م.

9- جيمس هنري بريستيد ، ترجمة: د. سليم حسن، فجرالضمير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المصريات، 2000م.

10- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدول، مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، القاهرة، دار النهضة العربية، 1987م.

11- حسن حنفي حسانين، نماذج من الفلسفة المسيحية في الوسيط، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978م.

12- خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار ثابت للنشر والتوزيع، 1981م.

13- رولفهانيش، ترجمة: محمد زين الدين، الدولة والتطور، دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع ، الجزء الأول، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1989م.

14- سقراط أفلاطون أرسطو وغيرهم من أعلام الفكر اليوناني والمسيحي والإسلامي، في موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، جامعة الكويت، 1993م.

15- سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاثة في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، 1979م.

16- السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1981م.

17- عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1966م.

18- عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1999م.

19- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981م.

20- عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، القاهرة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، 1945م.

21- عمر محمد صبحي، الفكر السياسي في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998م.

22- فرانسيس وولف، ترجمة: أسامة الحاج، أرسطو والسياسة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994م.

23- فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م.

24- فوزي مكاوي، الدولة في مصر القديمة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م.

25- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، المكتبة التاريخية، الطبعة الخامسة، 1969م.

26- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م.

27- محمد علي أبوريان، الفلسفة ومباحثها، القاهرة، دارالمعارف، 1969م.

28- محمد عمارة، فلسفة الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

29- مصطفي حلمي، نظام الخلافه في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، 1977م.

30- نور جلال، ملامح من فيض الحضارة في العصور المصرية القديمة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1996م.

31- يوسف بكر، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، الطبعة الخامسة، 1970م.

32- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، 1957م.

ثانيًا: الإنجليزية:

1- Finer, Herman – Theory and practice pf modern Government, Revised Edition, New York, 1969.

2- Finer, Samuel Comparative Government, London, Allen Lane, the penguin Books, Press, 1970.

3- Finer, Samuel – Grast Britain (Modern political Systems): Europe , London prentice – Hall – international Inc , 1968.
4- Finer, S.E: Comparative Government, London, Allen Lane, the penguin, Books , 1971.
5- Sabine, George H-and Tharson Thomas, History of political theory, Fourth Edition, Indiana. U.S.A , 1973. Pp. 139 - 140.
6- Sabine, George H- History of political theory, New York, Henry Holt and company, 1972.