بحث محكم

من الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل السياسية

عبد الله المتوكل

باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص التنفيذي:

تتناول هذه الدراسة التصور الحديث لعلاقة الأخلاق بالسياسة، الذي وضع أسسه النظرية ماكيافيل Machiavel وطوره بعده، بالتفاعل معه سلباً وإيجاباً، رواد الفلسفة السياسية الحديثة. وقد بسطنا فيها الخطوط العريضة لأطروحة ماكيافيل وعناصرها الحجاجية، وأبرزنا في الخاتمة قيمتها وحدودها على ضوء استحضار نقط الالتقاء بين النظريات السياسية الحديثة حول هذه المسألة ووضعية الأخلاق داخل الدولة الحديثة.

مهّدنا لمقاربة هذا الموضوع بالتذكير بأوجه الاختلاف بين الأخلاق والسياسة؛ إذ تنشغل الأولى بخير وفضيلة الشخص المنزهين عن المنفعة، بينما تتحدد الثانية، مبدئياً، باعتبارها سعياً لتحقيق الخير العام المرادف للمصلحة العامة، ومجالاً للتنافس والصراع بين الإرادات، ومعيار الحكم على الفعل السياسي هو، بالدرجة الأولى، مدى فعالية ونفعية نتائجه وليس مزاعمه الأخلاقية، وهذا ما يفسّر التوتر القائم باستمرار بين الأخلاق والسياسة.

إنّ ما يضفي طابع الأصالة والحداثة على تصور ماكيافيل لهذه العلاقة، مقارنة بالنظرية التقليدية التي اعتبرت السياسة مبحثاً تابعاً للأخلاق، وما يجعله في نظر بعض مؤولي فكره مؤسس علم السياسة الحديث، هو نظرته الواقعية للفعل السياسي، واقتصاره على ملاحظة ووصف وتحليل آليات اشتغال الممارسة السياسية كما تتمّ في الواقع بين القوى المتصارعة، بمعزل عن التفسيرات "الخيالية"، الشيء الذي قاده إلى ربط الفضيلة السياسة بالفعالية والنجاح، وبالتالي إلى فصل السياسة عن الأخلاق واعتبارها نشاطاً إنسانياً مستقلاً بذاته له منطقه الخاص. وهذا الفصل ما هو إلا ترجمة لفكرته عن الدولة باعتبارها غاية في ذاتها وقوة مطلقة، ولنظرته المتشائمة للطبيعة الإنسانية باعتبارها فاسدة، التي يلزم لترويضها وتوجيهها لما فيه مصلحة الجميع قيام سلطة مطلقة تنطلق من معايير المنفعة والخير العام وليس من معايير الأخلاق والفضيلة، سلطة تستند فيها القوانين على قوة السلاح وعلى كلّ الوسائل الكفيلة بتحقيق غايات الدولة، ولو كانت لا أخلاقية. فالأمير الماكيافيلي "محايد" أخلاقياً، وذو طبيعة مزدوجة، يستعمل الخير والشر معاً كوسائل "نافعة"، من بين أخرى تفرضها الضرورة. ذلك أنّه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية تستند إلى سلطة الفرد الباطنية، فإنّ الفضيلة السياسية هي جواب مناسب على الضرورة، أي على إكراهات "الغابة السياسية".

إنّ الوسائل (الفضائل والرذائل) لا ترقى إلى مستوى الفضيلة السياسية إلا بعدِيّاً، أي بالنظر إلى النتائج المترتبة عن توظيفها، وكلما نالت هذه النتائج رضا الأغلبية اعتبرت الوسائل ضرورية وبالتالي محمودة. الواقع أنّ ماكيافيل ليس هو من ابتكر على مستوى الممارسة السياسية هذه الأساليب التي تُسمّى "ماكيافيلية"، بل لا يعدو كونه وصف ما عاينه عن قرب أثناء خدمته للدولة، ونقل ما قرأه في كتب تاريخ الدول بهذا الصدد.

وهو إن كان قد ماهى بين الدولة وشخص الأمير ونَظَّر لمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" مع ما يترتب عنه من مشاكل سياسية وأخلاقية، فإنّه بنزعته الواقعية قطع مع التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية لأسس الدولة وغاياتها، وأعاد التفكير في السياسي إلى بنية العالم التاريخي، ومهّد الطريق أمام رواد الفلسفة السياسية الحديثة لوضع الأسس النظرية لبناء الدولة الحديثة على أسس إنسانية، أي على توازن القانون والقوة واندغام الأخلاق في القانون في إطار دولة الحق والقانون.

مقدمة

يحيل عنوان هذه الدراسة على التصور الحديث لعلاقة الأخلاق بالسياسة، الذي وضع أسسه النظرية ماكيافيل Machiavel وطوّره بعده، بالتفاعل معه سلباً وإيجاباً، رواد الفلسفة السياسية الحديثة. سنركز في هذا العرض على بسط الخطوط العريضة لأطروحة ماكيافيل وعناصرها الحجاجية، لنبرز في الخاتمة قيمتها على ضوء استحضار نقط الالتقاء بين النظريات السياسية الحديثة حول هذه المسألة ووضعية الأخلاق داخل الدولة الحديثة.

سنمهّد لتناول هذا الموضوع بالتذكير بأوجه الاختلاف بين الأخلاق والسياسة؛ فالأخلاق تنشغل بفضيلة الشخص، و"تتعلق بـ"ما الذي عليّ أن أفعله؟" وليس بـ"ما الذي على الآخرين أن يفعلوه؟" وتبعاً لذلك "فهي مجموعة من الواجبات، إن لم نقل من الأوامر، التي أعتبرها معقولة، حتى لو حصل أن أخللت بها، كما قد يُخلّ بها أيّ شخص. إنّها القانون الذي ألزم به نفسي، بغض النظر عن رأي الغير، ودونما انتظار جزاء أو شكور أو منفعة"[1]، بهذا المعنى فهي تستند على سلطة باطنية تتمثل في ما يسميه كانط Kant بالإرادة الخيّرة، الحرّة، المستقلة، المشرعة لأفعالها والمسؤولة عنها. أمّا السياسة فتتحدد، مبدئياً، باعتبارها سعياً لتحقيق الخير العام المرادف للمصلحة العامة، ومعيار الحكم على الفعل السياسي هو، بالدرجة الأولى، مدى فعالية ونفعية نتائجه وليس مزاعمه الأخلاقية. ولمّا كانت السلطة السياسية هي الممارسة التي تختص بتدبير هذه المصلحة العامة، وما يندرج ضمنها أو باسمها من توزيع للثروات والمصالح والامتيازات والجاه والحظوة، ولمّا كان الناس ميّالين بطبيعتهم لما فيه مصلحتهم وللتميز والتفوق على أشباههم، فإنّ السياسة هي مجال الصراع الشرس والدموي، في كثير من الأحيان، بين إرادات الأفراد والجماعات والطبقات لحيازة هذه السلطة والمحافظة عليها، وكلّ الوسائل المساعدة على تحقيق هذا الهدف، ولو كانت دنيئة، تعتبر مشروعة. من هنا نفهم أنّ الأخلاق ليست شرطاً للفعل السياسي أو غاية له، بل وسيلة تمليها ضرورة الصراع، وهذا ما يفسّر التوتر القائم باستمرار بين الأخلاق والسياسة.

غير أنّه لما كانت "كلّ أخلاق هي علاقة بالغير، وتأخذ بعين الاعتبار مصالحه"[2]، فهي منفتحة على الخير العام. هذا الانفتاح هو الذي دفع كبار فلاسفة اليونان، ومن نحا منحاهم، إلى اعتبار الأخلاق جوهر السياسة، وتأسيس مفهوم الخير العام على الفضائل الأخلاقية. فسقراط، كما يُستشفّ من محاورات أفلاطون، هو ذلك الشخص الذي كرّس حياته وضحّى بها في سبيل غرس روح الفضيلة في نفوس المواطنين ومؤسسات

[1]- André Comte Sponville, Présentaions de la philosophe, Ed. Albin Michel, 200, p. 21

[2]- Ibid. 20.

المدينة. وكتاب **الجمهورية** لأفلاطون هو في الوقت نفسه تشريع أخلاقي وسياسي، ومهمة الفلسفة عند تلميذ سقراط هي تحديد طبيعة الخير الذي ينبغي أن يتحقق داخل نفس الفرد-المواطن وداخل المدينة، في إطار علاقة جدلية بينهما.

هذا الربط بين الأخلاق والسياسة نجده حاضراً عند أرسطو أيضاً، فالحكمة العملية عنده تشمل الأخلاق والسياسة معاً. وهو إن كان يسلم بأنّ أسمى الفضائل الفردية والسعادة الحقة الناجمة عنها، مطلب لا تدركه إلا القلة من ذوي المواهب الفائقة بواسطة الحكمة النظرية (التأملية)، فإنّ الحكمة العملية، ولو أنها أدنى قيمة من النظرية[3]، تبقى ضرورية لتحصيل الفضائل المدنية والاجتماعية التي بها تتحقق سعادة المدينة، لذلك يندرج مبحث الأخلاق ضمن مبحث السياسة، التي يكمن هدفها الأساسي في تربية نفوس المواطنين على أحسن وجه لممارسة الفضائل[4]، لأنّ "السياسة المثلى هي التي يتيح نظامها لكلّ فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة"[5].

هذا التصور التقليدي الذي يرهن الفعل السياسي بالمعايير الأخلاقية هو الذي انتقده ماكيافيل، وصاغ على أنقاضه المقدمات الضرورية التي سترتكز عليها الحداثة السياسية في مقاربتها لموضوع السياسة كمجال مستقل بذاته، لا علاقة له بمبحث الأخلاق.

من الخيال إلى الواقع

لعل السمة الأساسية التي تميز نظرة ماكيافيل للفعل السياسي هي الواقعية، ذلك أنّ اقتصاره على ملاحظة ووصف وتحليل آليات اشتغال الممارسة السياسية كما تتمّ في الواقع بين القوى المتصارعة، بمعزل عن التفسيرات "الخيالية"، هو الذي قاده إلى ربط الفضيلة السياسة بالفعالية والنجاح، وبالتالي إلى فصل السياسة عن الأخلاق واعتبارها نشاطاً إنسانياً مستقلاً بذاته له منطقه الخاص، غير قابل للاختزال في أي نشاط آخر. هذا ما جعله في نظر العديد من مؤولي فكره مؤسس علم السياسة الحديث. وقد كان على وعي تام بجدة وأصالة تصوره، كما تؤكد ذلك "عبارته المشهورة التي ترى أنّه لا ينبغي للسياسة أن تضيع في سراب اليوتوبيا"[6]، حيث يقول: "إنّ من الأفضل أن أمضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، لاسيما وأنّ

[3]- أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص 581

[4]- Aristote, Ethique à Nicomaque, traduction de J. Barthémely Saint-Hilaire, Revue par Alfrédo Gomez-Muller, Librairie générale française, 1992, p. 61.

[5]- أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب برباره البولسي، ص 574

[6]- Luc Foisneau, in Naissances de la modernité. Sous la direction d'Alain Renaut, Tome2, ed. CALMANN-LEVY, 1999, p.215.

الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأنّ الطريقة التي نحيا فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها"[7]. فالفلسفة الكلاسيكية "خلطت بين الفضائل المثالية للأمير والفضائل النوعية المطلوبة ممّن يسعى إلى المحافظة على السلطة، أي ذلك الذي يكمن هدفه الوحيد في المحافظة على مواقع السلطة التي استحوذ عليها وتوسيعها"[8]. وهو خطأ يعود بالأساس إلى أنّ هؤلاء الفلاسفة "أرادوا وصف الواقع انطلاقاً من منطق أفكارهم عوض العمل على مطابقة أفكارهم مع منطق الواقع"[9]، ذلك أنّ منطق الفعل السياسي ليس هو منطق المعنى، بل منطق المفعولات المترتبة عنه. إنّ الانطلاق من السؤال: كيف ينبغي على الإنسان أن يعيش؟ يجنح بالفكر السياسي بعيداً عن موضوعه في عالم الخيال واليوتوبيا، بينما الانطلاق من السؤال: كيف يعيش الناس بالفعل داخل الواقع؟ هو الكفيل بتوجيه الفكر لفهم طبيعة الفعل السياسي الذي يخضع لحكم الضرورة وليس لحكم القيمة. والعدالة داخل النظام الاجتماعي معه كما يقول ليو ستراوس Leo Strauss "لم يعد لها أساس طبيعي ولا أساس فوق إنساني"، لأنّه لا ينظر إليها باعتبارها قيمة مطلقة مستقلة عن شروط إمكانها، ذلك أنّ "كلّ الأشياء الإنسانية جدّ متغيرة، وبالتالي لا يمكن إخضاعها لمبادئ عادلة وقارة ودائمة. والضرورة بالأحرى هي التي تحدد في كلّ حالة السلوك الذي يتعين الاقتداء به، وليس القصد الأخلاقي"[10].

الطبيعة الإنسانية الفاسدة

ليس هذا الفصل الجذري بين الأخلاق والسياسة وهذه الاستقلالية والأولوية التي منحهما للسياسة إلا "ترجمة لفكرة ما للدولة (الدولة التي هي غاية في حد ذاتها، وقيمة مطلقة). وهذه الفكرة نفسها تترافق مع فكرة متشائمة حول طبيعة الإنسان ووضعيته"[11]. وهو بذلك أول من نظّر لفكرة الدولة بما هي قوة، وأول من اتخذ من تأمل "الطبيعة الإنسانية" منطلقاً لاستنباط مبادئ الدولة والحق، واضعاً بذلك اللبنات الأولى للأسس النظرية والمنهجية التي سيطورها هوبز ومفكرو الحداثة السياسية بصفة عامة. إنّ ماكيافيل "باعتباره رجل عصر النهضة، لديه الذوق الحاد للأفراد الكبار المنطلقين في الغايات الاجتماعية والسياسية، والمتحررين من الانضباط الكاثوليكي للقرون الوسطى، لا يستند [في نظرته للطبيعة الإنسانية] إلى فكرة الخطيئة الأصلية وإلى

[7]- ماكيافيل، الأمير، تعريب خيري حمادة، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثامنة عشرة، 1990، ص 135

[8]- Luc Foisneau, in Naissances de la modernité…. p.215.

[9]- Ibid. p.215.

[10]- L.Stauss, Droit Naturel et histoire, Traduction de Monique Nathan et Eric de Dampierre, ed. Flammarion, 1986, p.163

[11]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ص 237

مبدأ الطبيعة الساقطة"[12]، بل يصدر في حكمه هذا عن "تجربته، كمتمرس ذي خبرة، وموظف فطن، وخادم أمين للدولة، رأى الناس عن قرب كمحكومين وتابعين للإدارة، أو بعبارة أخرى رآهم تابعين للسلطة، يظهرون عادة بمظهر سيء، فهم يتنافسون بجشع وابتذال ورياء وتفاهة (إن لم نقل بدناءة)"[13]، وعندما ينظر إليهم في علاقاتهم ببعضهم بعضاً، يراهم متحلين بكلّ الرذائل الذميمة من أنانية وشره وحسد وغيرة وسخط دائم وطمع فيما ليس عندهم وجحود وكذب ونفاق وتكتم و"شر وخبث لا يزول مع الزمن ولا يخفّ مقابل أيّ حسنة" [14]، ومن جبن وخوف وسذاجة وتعلق بالمظاهر، ولا يهمهم إلا النجاح مهما كانت الوسائل. وبما أنّه لا أمل في تحسن سلوكات الإنسان، ما دام أنّ الطبيعة الإنسانية تخضع لقوانين لا تتغير، فيلزم لاحتواء هذه الطبيعة الإنسانية الجشعة والأنانية وتوجيهها لما فيه مصلحة الجميع، قيام سلطة مطلقة، تنطلق من معايير المنفعة والخير العام وليس من معايير الأخلاق والفضيلة، سلطة تستند فيها القوانين على قوة السلاح.

الفضيلة السياسية جواب مناسب على الضرورة

إنّ ما يجعل ماكيافيل يكرّس اهتمامه لغايات الدولة وليس للغايات الفردية، ويفصل بالتالي بين السياسة والأخلاق، هو وعيه بخضوع الشؤون السياسية للضرورة، ضرورة تنسج خيوطها التفاعلات القائمة دوماً بين الحظ Fortune ومنطق الفعل السياسي وسياقاته المتقلبة، وبين الطبيعة الإنسانية الخاضعة للأهواء. لذلك اعتبر أنّ غاية السياسة الوحيدة هي النجاح، وهو أمر لا يحصل إلا بتوفر الأمير أو من يطمح إلى الاستيلاء على السلطة على "الفضائل السياسية" اللازمة التي تتيح له الانفتاح على الضرورة واغتنام الفرص التي تتيحها وتوجيهها بطريقة فعّالة لخدمة هدفه. ولعل أول ما يجب أن يلمّ به الأمير الجديد الذي استولى على السلطة بالقوة أو المكر أو بهما معاً، والذي تواجهه تحديات خطيرة، مقارنة مع الأمير الوراثي، هو "أنّ من الخطير تحمل مسؤولية مشروع جديد يهمّ عدداً كبيراً من الناس" و"أنّ ما يهمّ في السياسة هو رأي الأكثرية"، و"أن يعرف كيف يحلل بحصافة الأوضاع، وأن يصوغ بطريقة صحيحة المشاكل بعبارات النتائج المترتبة عن هذه الأوضاع، وليس بعبارات الدلالة والمعنى"[15]. بعبارة أخرى، إنّ اكتسابه لفضيلة الأمير هو شرط نجاح مشروعه ونيل رضا الرعية والتحكم بالتالي في الأوضاع وقهر البخت. ذلك أنه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية لا

[12]- المصدر نفسه، ص 237

[13]- المصدر نفسه، ص 238

[14]- المصدر نفسه، ص 238

[15]- Luc Foisneau, in Naissances de la modernité… p.216.

تتحدد إلا في علاقتها بخاصيات النفس، فإنّ فضيلة الأمير تشير إلى هذه الخاصية التي تسمح له باقتناص الفرصة السانحة أمامه، فهي "لا تصبح فعلية إلا في إطار سلسلة الأحداث التي تندرج فيها"[16].

يؤكد ماكيافيل على أنّ الفضيلة السياسية لا تتحقق إلا بالرد المناسب على تقلبات الحظ، وذلك عكس القدريين الذين "كانوا وما زالوا يعتقدون أنّ الأحداث الدنيوية يسيطر عليها القضاء والقدر ويتحكم فيها الله، وأنّه ليس في وسع البشر عن طريق الحكمة والتبصر تغييرها أو تبديلها، وأنّه لا علاج لذلك مطلقاً"[17]. إذ يعتقد "أنّه ليس في وسعنا تجاهل إرادتنا تمام الجهل"[18]، لأنّه إذا كان بالإمكان الاعتراف للقدر "بالتحكم في نصف أعمالنا"، فإنّه مع ذلك "ترك النصف الآخر، أو ما يقرب منه لنا لنتحكم فيه بأنفسنا"[19]. فهو مثل المرأة لا يبتسم إلا للأقوياء، ومثلها "يميل دائماً إلى الشباب، لأنهم أقل حذراً وأكثر ضراوة، ويمتلكونه بقحة وجرأة"[20]. ومعنى ذلك أنّ السبيل الوحيدة لمواجهة تقلبات الأوضاع السياسية هي تغيير الاستعدادات والسلوكات والمظاهر والوسائل والاستراتيجيات تبعاً للمستجدات. الشيء الذي يعني أنّ للأمير "الفاضل" "طبيعة" خاصة تميزه عن باقي الناس.

إنّ "طبيعة" الأمير الماكيافيلي هي بالضرورة مزدوجة، فهو إنسان وحيوان، وحيوانيته أيضاً مزدوجة؛ أسد وثعلب (قوة ومكر)، و"المكر هو الذي يضفي الوحدة على الطبيعة المزدوجة للأمير"[21]. ويقوم المكر على قاعدة عامة تأمره بالتظاهر بمجموعة من الفضائل الأخلاقية، كالطيبة والخيرية والتقوى والكرم والتسامح والوفاء بالوعود والتعهدات، لأنّ عمل الأمير لن يحقق أهدافه إذا اعتقد الرعايا أنه غير فاضل. غير أنّ أخلاق المسؤولية تلزم الأمير بالتخلي عن الفضائل التي يمكن أن تعرقل نجاحه، وبِـ"الدخول في طريق الشر"[22] وممارسة الرذائل "النافعة". ذلك أنّ ماكيافيل عندما يتحدث عن الشر، كما يرى بيار ماني Pierre Manent، لا يعني ما يقصده الأخلاقيون ورجال الدين بهذه الكلمة، فهو "لا يقصد بذلك نفي قاعدة أخلاقية ما، بل التعبير عن تناقض داخلي في سلوك وطبيعة الأمير"، فتبعاً للوضعيات المتقلبة التي يواجهها الأمير، لا يمكن

---

[16]- Luc Foisneau, in Naissances de la modernité… p.216. p.218.

[17]- ماكيافيل، الأمير، مرجع مذكور، ص 190

[18]- المرجع نفسه، ص 190

[19]- المرجع نفسه، ص 191

[20]- المرجع نفسه، ص 195

[21]- Pierre Manent. Naissances de la poltique moderne,Machiavel/Hobbes/Rousseau.ed. Critique de la poltique, Payot. 1988, p.16

[22]- يقول ماكيافيل: "إن من واجبه[الأمير] أن يجعل عقله مستعداً للتكيف مع الرياح، ووفقاً لما تمليه اختلافات الجدود والحظوظ وألا يتنكر لما هو خير، كما قلت، إذا أمكن ذلك، شريطة أن يعرف سلوك طريق الشر إذا اضطر إلى ذلك". الأمير، الترجمة العربية ص150، بتصرف على ضوء الترجمة الفرنسية:
Machiavel, Le Prince et autres textes. Préface de Paul Veyne. Collection folio.1984. p.109.

لِـ"طبيعته" أن تكون واحدة. وبذلك "يثبت أنّه قهر عدوه الخطير: العادة، أو بكلمة دقيقة الهابيتوس habitus" والهابيتوس هو "حرية تحولت إلى طبيعة، أو فضيلة إذا شئنا القول، لكنها معتبرة على النحو التالي: يجب على الأمير [التقليدي] السيطرة على الطبيعة المتغيرة التي يشترك فيها مع كلّ الناس، لكي يكتسب صفات تميزه عن غيره [قوة النفس والشجاعة والسمو...] ...والهابيتوس يدلّ ضمنياً على نوع من الارتقاء في الدرجة أنطولوجياً"[23]. فالنفس في الأخلاق التقليدية لا تكون حرّة وقادرة على مواجهة تغيرات الظروف إلا بثباتها واستقامتها، بينما نفس الأمير الماكيافيلي لا تكون كذلك إلا بفضل "مطاطيتها اللامحدودة"، فهو باستعداده لممارسة الرذائل يعبّر عن "استعداده للعيش بدون هابيتوس، إذ أنّ مهمة الإرادة لديه ليست إدماج القدرات الإنسانية تحت إمرة العقل، بل المحافظة عليها منفصلة"[24]. وهذا التقلب بين الخير والشر هو أيضاً من سمات الإنسان العادي، غير أنّه يوظفه لأغراض شخصية مبتذلة، بينما الأمير يستعمله لخدمة المصلحة العامة.

إذا نظرنا إلى الواقع كما هو، أي إلى البشر كما هم، و"الغابة السياسية" كما هي، نفهم لماذا ينبغي أن تكون "طبيعة" الأمير مزدوجة، بل لماذا يجب أن تَؤول في آخر التحليل إلى مجرد مظهر، أي ذلك "الوجه [الخيِّر] الذي لا ينبغي للأمير أن يكفّ عن إظهاره للشعب"[25]، مع استعداده لممارسة العنف عند الحاجة. الشيء الذي يعني أنّ الأمير، في جوهره، "محايد" أخلاقياً؛ لا هو بالخير ولا هو بالشرير، بل يستعمل الخير والشر معاً كوسائل تمليها الضرورة، مع التذكير بأنّ المكر هو الذي يضفي الوحدة على ازدواجية الأمير. فالمكر إذا كان يصلح أكثر من القوة لمن يريد أن يرتقي من شرط وضيع إلى الاستحواذ على السلطة، فإنّ صاحب الإمارة أو الجمهورية لا يمكن أن يستغني عنه في تصريف شؤون الحكم. ما الذي يبرر استعمال المكر؟ وهل هو فعل إرادة أم فعل ضرورة؟ يؤكد ماكيافيل من خلال العديد من الأمثلة أنّ العنف الذي يمارسه الأمير يبقى مشروعاً بالنظر إلى نتائجه المحمودة، ذلك أنّ "القساوة المطبّقة بشكل جيد تحفظ سلطة الأمير، وتحفظ معها الدولة: إنّ الاضطرابات التي لا عقاب لها تجرح المجتمع بأسره، في حين أنّ الشدة التي يأمر بها الأمير لا تمسّ إلا الأفراد"[26]. إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان هذا العنف المؤقت يسمح بتفادي عنف مدمّر ودائم، هو "شكل من الإنسانية، فلماذا يتعين على الأمير أن يستند على المكر لإخفاء أفعال هي أقلّ شراً، أي أنها خير؟ ألم يعترف

[23]- Pierre Manent, Naissances de la politique moderne… p.18.

[24]- Ibid. p.18.

[25]- Ibid. p.17.

[26]- ج. ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع مذكور، ص 240

الأخلاقيون المسيحيون الأكثر صرامة بالمشروعية الظرفية لمثل هذه الوسائل العنيفة التي شبهوها بالعملية الجراحية التي يلجأ إليها المريض للمحافظة على حياته؟"[27].

يرى بيار ماني أنّ المكر لا ينبغي أن يُؤول بكلمات السيكولوجيا أو تقنية الفعل كما ذهب إلى ذلك البعض، ففيه تنكشف أصالة فكر ماكيافيل السياسي[28]. فهو ليس فعل إرادة بل فعل ضرورة. إنّ الأمير بقدر ما تفرض عليه إكراهات الفعل السياسي ممارسة القساوة والرذائل، يفرض عليه المخيال الجماعي أن يظهر بمظهر الصورة المثالية التي يرسمها الشعب في مخيلته أو يتوهمها للأمير الفاضل. لذلك ينبغي أن يبذل جهداً كبيراً في إقناع رعيته بكفاءته وبمشروعيته الأخلاقية، "بحيث تبدو من أعماله مخايل العظمة والحيوية والرصانة والجلد... [لأنّه] من الصعب أن يتآمر الناس على صاحب الشهرة والصيت العظيمين، لاسيما أنّ من المعروف عنه القدرة واحترام رعيته له"[29]. ويؤكد ماكيافيل أنّه إذا فشل في إقناعهم بالوسائل السلمية، فإنّ عليه أن يقنعهم بالقسوة المؤقتة، وأن يُعوّل على أعمال المستقبل المكللة بالنجاح، التي سرعان ما ستنسي الرعية الظروف العصيبة وتمنحه سمعة حسنة، لأنّه "إذا كانت الواقعة تتهمه، فإنّ النتيجة تعذره، وإذا كانت النتيجة جيدة فإنه سيبرأ"[30]. لكنّ أخطر ما يهدّد سلطان الأمير وما ينبغي أن يتجنبه، ليس هذه الرذائل "النافعة"، بل كلّ ما يمكن أن "يعرّضه للاحتقار والكراهية"[31] من طرف الرعية.

هكذا "من الممكن أن نستخلص من مؤلفات ماكيافيل نظرية في حكم الرأي العام (أو الدعاية بلغة عصرنا)، تقوم على ركيزة مزدوجة تتمثل في القوة والنفاق اللذين تنظم الدولة استعمالهما المتتالي على هدي مصلحتها"[32].

ومن جهة أخرى، فإنّ ما يجعل المكر ينتمي إلى الضرورة، هو إكراهات "الغابة السياسية"، بما هي ميدان الصراع الشرس حول امتلاك السلطة والمحافظة عليها، ليس فقط بين الأمراء، بل بينهم وبين المؤهلين للاستحواذ عليها، من ذوي المواهب والكفاءات، سواء كانوا من كبار رجال الدولة والمجتمع أو من أصول وضيعة. الشيء الذي يجعل عالم السياسة ملغوماً بالمكر والنفاق والدسائس والمؤامرات، بحيث يهيمن على الجميع التوجس، فكلّ من له مواهب وكفاءة هو موضع شك، ويشكل تهديداً للذوات السياسية الأخرى، وما دام

---

[27]- Pierre Manent, Naissances de la politique moderne…. p.17.

[28]- Ibid. p.19.

[29]- ماكيافيل، الأمير ص 153

[30]- ماكيافيل، المطارحات، أورده ج. ج. شوفالييه في المرجع السابق الذكر، ص 241

[31]- ماكيافيل، الأمير ص 152

[32]- ج. ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي ص 240

أنّ القوة دوماً ظاهرة، ومن لا يملك السلطة من بين هؤلاء لا قوة لديه، فإنّ عليه ليخرج من دائرة الشبهة أن يتسلح بالمكر، وأن يعمل إذا أتيحت له الفرصة للارتقاء إلى وضع أعلى يجنبه التهديد[33]. بل حتى الأمير المتمكن من السلطة والقوة لا ينعم بالطمأنينة، لأنّه مهدد دوماً من طرف الأمراء الآخرين ومن حاشيته ورعيته. لذلك يرى ماكيافيل أنّ "على الأمير الجديد أن يخشى كلّ خصومه، وكثيراً من أصدقائه، وعدداً كافياً من رعاياه. إنّ عليه أن يتخلص من خصومه وحسّاده"[34].

هكذا بالنظر إلى هذه "الدائرة الجهنمية" فالأوضاع السياسية في تغير مستمر، الإمارات والجمهوريات في صعود ونزول، والضرورة غالباً ما تقود نحو أهداف تكون بمنأى عن قيادة العقل، فقد تؤسس جمهورية لتبقى في حدود معينة، فترغمها الضرورة على التوسع[35]، لذلك فالأمير الأكثر حكمة عليه أن يؤسس إمارته باستبصار التوجس، وأن يجعلها مؤهلة للحرب والغزو، وبالتالي للتوسع. والحالة هذه، فما يمارسه الفاعلون السياسيون من توظيف للمكر والمؤامرة والنذالة والقساوة والحروب بين الدول لا يعود إلى خبثهم الطبيعي، بل إنّ مجرد وجودهم ككيانات منفصلة عن بعضها بعضاً واشتراكهم في الطموحات نفسها، يجعلهم يواجهون هذا التهديد الذي يسميه ماكيافيل الضرورة. وبناء عليه، لا ينبغي أن نؤول فكر ماكيافيل باعتباره دفاعاً خالصاً وبسيطاً عن الطغيان، إذ ما قام به هو مجرد وصف لآليات اشتغال الفعل السياسي كما عاينه في عصره واستخلصه من قراءة تاريخ الدول والجمهوريات. فهو رغم إقراره بأنّ الشر من وسائل الفعل السياسي، فإنّه مع ذلك يميز بين العنف السياسي المطابق للفضيلة، مثل ذلك الذي استعمله هيرون Hiéron عندما حرر سراقوسه، والعنف غير الجدير بالإنسان الفاضل، كالذي مارسه أكاتوكليس Agathocle عندما استحوذ على سراقوسه. لأنّه، كما يقول "لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه، ويخون أصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين"[36]، ذلك أنّ هذه الوسائل يمكن من خلالها للمرء "أن يصل إلى السلطان، لكنه لن يصل عن طريقها إلى المجد"[37]. فهي ليست في حدّ ذاتها مجيدة إلا عندما تشكل جواباً مطابقاً على الضرورة وتحقق النجاح والمصلحة العامة.

---

[33]- Pierre Manent. Naissances de la politique moderne… p.19.

[34]- ج. ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص 240. وفيما يتعلق باستعمال المكر والمواربة لإخفاء الرغبة في الاستحواذ على السلطة، انظر الفصل الثاني من الكتاب الثالث المتضمن في كتاب ماكيافيل: مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفوس، ترجمة خيري حمادي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص ص 586-588. وفيما يخص التخلص من الخصوم والأعداء انظر الفصل الرابع من الكتاب نفسه. والتآمر والمؤامرة في الفصل السادس من الكتاب نفسه، والقضاء على الحاسدين في الفصل الثلاثين.

[35]- ماكيافيل. مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفوس. ترجمة خيري حمادي. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص 238

[36]- ماكيافيل، الأمير، ص 98

[37]- المصدر نفسه، ص 98

وهذا ما عبّر عنه، ليس فقط في كتاب "الأمير" الذي أهداه لعائلة آل ميديتشي الحاكمة بغرض تحقيق مآرب شخصية، بل في كتاب "المطارحات" الذي يعتبر العديد من مؤولي فكره أنّه عبّر فيه عن النظام السياسي الأمثل الذي يتطلع إليه. إذ نقرأ فيه أنّ الحكومات الشرعية الدستورية الجمهورية تتبع، مع مزيد من اللباقة والشكليات، أخلاق الدول نفسها التي لا تبالي بالأخلاق الشائعة، والأمثلة فيه على ذلك كثيرة؛ فهو يرى أنّه لا ينبغي أن نلوم روميلوس Rumulus المؤسس النموذجي للحكم الحر، بسبب قتله لأخيه ثم لتيتوس تاتيوس Titus-Tatius شريكه في السلطة الملكية، لأنّ دوافعه كانت نقية، ولأنّ ما ينبغي لومه هو العنف الذي يهدم وليس العنف الذي يؤسس ويبني[38]. بل إنّه يُذكر بحدث فظيع فرضته مصلحة الدولة، تلك حالة "بروتيوس Brutus الذي حكم على أبنائه بالموت لأنّهم تآمروا ضد الحرية الرومانية التي أعاد تثبيتها: إنّه لمثال رهيب يبرز الضرورة القاسية التي تفرض نفسها على النظام الجديد، الذي يقوم على إثر ثورة، إذا كان يحرص على تثبيت جذوره"[39].

هكذا نستنتج أنّ الأخلاق ليست لها قيمة في ذاتها، بل هي مجرد أداة من أدوات الصراع السياسي، وبما هي كذلك، تتساوى من حيث القيمة مع الوسائل اللاأخلاقية، لذلك لا تحضر لدى الذات السياسية إلا كمظهر. إنّ الوسائل (الفضائل والرذائل) لا ترقى إلى مستوى الفضيلة السياسية إلا بعدِياً، أي بالنظر إلى النتائج المترتبة عن توظيفها. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ ماكيافيل ذو نزعة "كلبية" مناهضة للأخلاق، فهو إن كان يسلم بأنّ غاية السياسة هي النجاح وليس الأخلاق، فهو لا ينفي، بالمقابل، أهميتها بل ضرورتها بالنسبة للأفراد والرعية، خاصة لأبناء وطنه الغارقين في الفساد الأخلاقي. وهو أمر يقودنا إلى التذكير بالأخلاق المثالية التي ينشدها، وبموقفه من علاقة الأخلاق بالدين من جهة، ومن علاقة الدين بالسياسة من جهة أخرى.

إنّ ماكيافيل باعتباره أحد مفكري عصر النهضة المتحررين من الروابط والقيم التقليدية والمنطلقين نحو الغايات الدنيوية، كان يتطلع إلى ما سيسميه نيتشه، فيما بعد، بأخلاق "الإنسان الأعلى"، التي ترعرعت في إطار "الديانة الوثنية القديمة التي تمجد القوة والمجد الدنيوي وتقدّس قادة الجيوش ورؤساء الجمهوريات، وتجعل قوام السعادة في عظمة النفس وقوة الجسد، وفي كلّ ما يجعل البشر مخيفين"[40]، بينما الأخلاق السائدة في زمنه هي "أخلاق العبيد" التي لعبت المسيحية لقرون عديدة دوراً كبيراً في نشرها وتكريسها، لأنّ "ديننا"

[38]- ج. ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، ص 241

[39]- المرجع نفسه، ص 241. وبصدد واقعة قتل بروتيوس لأبنائه، يقول ماكيافيل في كتاب المطارحات: "لم يكتف بالجلوس على منصة القضاء وإصدار الحكم بالموت على أبنائه فحسب، بل حضر إعدامهم. ولكن كلّ من يعرف شيئاً عن التاريخ القديم يدرك أيضاً ضرورة اتخاذ إجراءات نموذجية، في جميع الحالات التي تتحول فيها أنظمة الحكم من جمهورية إلى طغيانية أو من طغيانية إلى جمهورية"، ص 589

[40]- ج.ج. شوفايي، تاريخ الفكر السياسي...، ص 242

كما يقول: "يجعلنا نُكنّ قدراً قليلاً من التقدير لهذا العالم، فهي [المسيحية] تمجد أكثر الناس الوضيعين الذين يكرسون وقتهم للحياة التأملية، وتطالب بقوة النفس، قبل كلّ شيء، لتحمل الآلام"[41].

غير أنّه رغم هذا النقد المرير الذي وجهه للأخلاق المسيحية ورغم أنّ ماكيافيل "ينتهي إلى القول إنّ كلّ الأديان بما في ذلك المسيحية ذات أصل بشري، وليست ذات أصل سماوي"، فإنه لوعيه بأهمية الدين في حياة الناس الفردية والجماعية ولتجذره في مخيالهم الجماعي، يرى أنّ من واجب الحاكم أن يجعله خادماً كبيراً للدولة، لأنّه أداة تأديبية وتوجيهية عجيبة[42]، شريطة "تطهيره للحد الأقصى من سُمّه ضد-الاجتماعي"[43]، الشيء الذي يعني، حسب ليو ستراوس، أنّ ماكيافيل "لا يعرف في حقيقة الأمر أيّ لاهوت سوى اللاهوت المدني، أي اللاهوت الذي يخدم الدولة"، [44] وهو بذلك يضع أسس التصور الذي سيعمقه هوبز من بعده. بل إنّه يشير أيضاً إلى إمكانية الاستغناء عن الدين في ظلّ نظام جمهوري قوي[45]، معبّراً عن نزعة علمانية جذرية قبل الأوان.

خلاصة القول إنّ أصالة ماكيافيل وحداثته السياسية بالتالي، تكمنان في هذه الأوليّة التي أعطاها للسياسة بفصل موضوعها عن الأحكام الأخلاقية التي علقت به وعدّته لقرون عديدة مبحثاً تابعاً للأخلاق، وبسطه منذئذ أمام الأنظار باعتباره ينحصر في الإشكالات التي تطرحها مؤسسة الدولة، والتي تتعلق في نظره بكيفية تأسيس الدولة والمحافظة عليها وتنميتها. ومن ثمّة فإنّ غايات الفعل السياسي لا علاقة لها بغايات الفعل الأخلاقي، والفضيلة في لغة السياسة، من حيث هي مجرد أداة، ليس لها الدلالة التقليدية نفسها. فالدين والأخلاق في نظره، كما يقول ألكسندر كويري، ليسا إلا عوامل ووقائع اجتماعية يجب معرفة كيف يجب استعمالها ومتى؟ إذ "من الواجب، حين إجراء حساب سياسي، أن نأخذ بالحسبان كلّ العوامل السياسية: فما ذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا الحساب؟ إنه لن يستطيع أبداً تغيير المجموع"[46].

---

[41]- المرجع نفسه، ص 242

[42]- يتوسع ماكيافيل في تناول أهمية الدين بالنسبة للدولة في كتاب: مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفوس. ترجمة خيري حمادي. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة 1982. حيث خصص الكتاب الثالث بفصوله الخمسة لموضوع الدين مبرزاً في الفصل الأول (ديانة روما) تفوق الديانة الوثنية الرومانية القديمة التي تكرس القيم التي تنشد المجد الدنيوي مقارنة بمسيحية عصره وكنيستها التي تخلت عن بساطة وأخلاق المسيحية الأصلية وأصبحت تقف وراء انقسام إيطاليا وفساد أخلاقها ودينها. بينما يعطي في الفصول المتبقية أمثلة كثيرة من تاريخ روما وغيرها عن أهمية استعمال واستغلال الدين والكهنة والعرافة والخرافات في تدبير الصراع السياسي وتوجيه الرأي العام وخوض الحروب.

[43]- ج.ج. شوفالييه. تاريخ الفكر السياسي، ص 243

[44]- ليو ستراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الجزء الثاني، سنة 2005، ص 454

[45]- المرجع نفسه، ص 454

[46]- أورده ج. ج. شوفالييه في كتابه السابق الذكر، ص 246

والحقيقة أنّ الذين يستعملون كلمة "الماكيافيلية"، بمعنى قدحي في الغالب، لإدانة سياسة ما باعتبارها "شريرة"، إمّا أنهم يزايدون بذلك لأغراض سياسية ضدّ خصومهم، أو يصدرون عن رؤية أخلاقية حالمة للفعل السياسي، أو ينظرون إلى ماكيافيل كما لو كان المستشار السياسي الخالد لكلّ الدول المتزامنة والمتعاقبة عبر التاريخ. الواقع أنّ ماكيافيل ليس هو من ابتكر على مستوى الممارسة السياسية هذه الأساليب التي تُسمّى "ماكيافيلية"، بل لا يعدو كونه وصف ما عاينه عن قرب أثناء خدمته للدولة، ونقل ما قرأه في كتب تاريخ الدول بهذا الصدد، فحتى "دولة الحق" المعاصرة قد تلجأ أحياناً إلى هذه الأساليب، كما تشهد على ذلك بعض وقائع التاريخ المعاصر. إنّ التغيير الذي حدث معه يمسّ الفكر، لأنّ ثورته الواقعية قطعت مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ورسمت آفاق السياسة الحديثة.

خاتمة

لعل أهمّ الخلاصات التي نستنتجها من هذا العرض، والتي تُبرز في الوقت نفسه أهمية أطروحة ماكيافيل وحدودها، هي كما يلي:

- إنّ ماكيافيل هو أول من أسّس للفصل الحديث بين الأخلاق والسياسة، باعتبارهما مجالين مختلفين في المبادئ والغايات؛ إذ تستند الأخلاق على الإرادة الخيرة المشرعة لأفعالها والموجهة لها نحو فعل الخير لذاته، بينما يخضع الفعل السياسي لإكراهات الضرورة، ومعيار الحكم عليه هو الفعالية وغايته النجاح. ولمّا كانت السياسة بالدرجة الأولى هي مجال الصراع حول المصالح الفردية والجماعية، فإنّ الغاية فيها تبرر الوسيلة، وبالتالي فالأخلاق ليست إلا وسيلة من بين وسائل أخرى في يد الفاعلين السياسيين، بينما توظفها الأطراف الضعيفة في الصراع السياسي كأداة احتجاج.

- إنّ أصالة ماكيافيل، كما يرى جيرار ميري Gérard Mairet "تكمن في كونه أعاد التفكير في السياسي إلى بنية العالم التاريخي، وهو بذلك هيّأ للحداثة السياسية الطريق لبناء الدولة التاريخية على أسس إنسانية، أي على توازن القانون والقوة"[47]. ومعنى ذلك أنّه بنزعته الواقعية قطع مع التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية لأسس الدولة وغاياتها، ومنذئذ لم تعد مبادئ الدولة والحق تستنبط من ملاحظة "طبيعة الأشياء" أو من قراءة قواعد القانون الإلهي الخالد، بل من تأمل "الطبيعة الإنسانية"، وملاحظة علاقات الناس فيما بينهم من جهة، وعلاقاتهم بالدولة من جهة أخرى.

[47]- أورده عبد الحق منصف في كتابه: الأخلاق والسياسة. كانط في مواجهة الحداثة، إفريقيا الشرق 2010، ص 254

- عندما نقول إنّ فقهاء وفلاسفة الحداثة السياسية قد فصلوا بين الأخلاق والسياسة، فهذا لا يعني أنّ مصطلح الأخلاق قد اختفى من خطابهم السياسي، لأنّ جلهم عندما يستعملون هذه الكلمة أثناء حديثهم عن أمور الدولة والقانون، لا يقصدون بذلك مجموع الفضائل التقليدية التي لا تهمّ إلا السلوك الفردي، مثل العفة والشجاعة والاعتدال والسمو والشهامة...، بل مبادئ الحق التي تهمّ السلوك الجماعي. والتي أدرجها هؤلاء (وأبرزهم غروتيوس وهوبز واسبينوزا وبيفوندورف وجون لوك وروسو) ضمن ما سمّوه القانون الطبيعي، ذلك أنّ "كلّ نظرية الحق الطبيعي [الحديث]، يقول دوراتي Derathé، تستند على التأكيد بأنّه يوجد، باستقلال عن القوانين المدنية وقبل كلّ المواضعات الإنسانية، نظام أخلاق كوني، وقاعدة ثابتة للعدالة، هي "القانون الطبيعي" الذي على كلّ إنسان أن يمتثل له في علاقته مع أشباهه"[48]. وإذا استحضرنا أنّه بالرغم من اختلافهم الشكلي في تصور "الطبيعة الإنسانية" و"حالة الطبيعة"، فقد انتهوا إلى القول بعدم جدوى الأخلاق الطبيعية وحدها في تثبيت السلم، وأكدوا على ضرورة تأسيس الدولة وسنّ قوانين تلزم الناس باحترام ما يقضي به القانون الطبيعي.

- هكذا ننتقل مع الفلسفة السياسية الحديثة من الأخلاق الطبيعية إلى الأخلاق المدنية، ومن القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي. ذلك أنّ قواعد القانون الطبيعي أو الأخلاق الطبيعية في نظر هوبز "تصمت في حالة الطبيعة"[49]، لأنّها "مضادة لأهوائنا"[50]، وتبقى مجرّد صياغات جوفاء في غياب القانون الوضعي الذي يمنحها مضموناً ملموساً بواسطة القانون المدني، ويضفي عليها طابع الإلزام، إذ القانون هو الذي يحدد ما هو عدل وما هو ظلم، وما هو خير وما هو شر، بل يميز بين العقائد الباطلة والعقائد الصحيحة.

وقد اعتبر جون لوك بعده أنّ القانون الطبيعي رغم وضوحه لا يعتبره الناس شريعة نافذة إذا تعارض مع مصالحهم، لذلك "تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين"[51]. في هذا الصدد يؤكد روسو أنّه "بدون شك توجد عدالة كونية منبثقة عن العقل وحده...[لكن] إذا نظرنا إلى الأمور من منظور بشري، نجد أنّ قوانين العدالة هذه بدون فعالية عملية بين الناس، وذلك لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها. فهي لذلك، وإذا ما راعاها كما يراعيها في الواقع العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير أن يراعيها أحد تجاههم، تخدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين، لذلك يجب أن توجد مواضعات وقوانين لربط الحقوق بالواجبات وردّ العدالة إلى

[48]- Derathé. J.J.Rousseau et la science politique de son temps, Paris, 1979, p.151.

[49]- Hobbes., Le Citoyen ou les fondements de la politique, Traduit par Samuel Sorbière. chronologie,introduction, Bibliographie,notes par. S.Goyard-Fabre. Ed. Flammarion 1982, p.140.

[50]- Hobbes.Leviathan.traduit de l'anglais par François Tricaud, Edition SIREY. PARIS. 1971. ch.17. p.173

[51]- جون لوك. مقالتان في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959، الفقرات: 57 و124و125 و126 من المقالة الثانية.

غايتها"[52]. بل إنّ كانط، رغم تصوره المثالي الذي ينشد سياسة قائمة على الأخلاقية، ورغم اعتباره أنّ بناء المجتمع المدني هو واجب أخلاقي غير مشروط، وأمر قطعي يمليه العقل العملي بطريقة قبلية لتتمكن الحريات الخارجية للأفراد من التعايش فيما بينها، فإنّه مع ذلك يرى بنظرة واقعية أنّ قيام هذا المجتمع مطلب أولي للتصدي لمخاطر ما يميز طبيعة الإنسان من ميل إلى الشر ونفور من الاجتماع، وهو أمر لا يستند بالضرورة على شرط تحقق الأخلاقية و"وجود شعب من الملائكة"، كما اعتقد البعض، ذلك "أنّ إنشاء دولة ليس بالأمر العسير، حتى بالنسبة لشعب من الشياطين"[53]، إذ يمكن للإنسان أن يكون مواطناً صالحاً دون أن يكون فاضلاً. ولعلّ هيجل هو الذي صاغ بوضوح هذا التحوّل الحديث الذي يركّز على أولوية السياسي، بتأكيده على أنّ "الحديث عن الفضيلة يصل بنا في الحال إلى تخوم أرض بلاغية فارغة، لأننا لا نتحدث إلا عن شيء مجرّد وغير متعيّن"[54]، شيء لا يتحقق موضوعياً في إطار العلاقات بين الناس داخل المجتمع المدني، إلا بواسطة عمل الدولة، لأنّ هذه الأخيرة، في الحقيقة "هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية"[55]. وبهذا المعنى نكون أمام تجاوز السياسي للأخلاقي بالمعنى الهيجلي لكلمة تجاوز، حيث تغدو السياسة تجاوزاً للأخلاق واحتفاظاً بها في الوقت نفسه.

- لا يعني هذا الفصل الحديث بين السياسة والأخلاق، المفهوم على نحو هيجلي، اتهام الفاعلين السياسيين باعتبارهم "كائنات متسيبة أخلاقياً، وأنّهم وحوش كاسرة"، ذلك أنّ أخلاقيات هؤلاء "لا تجري في فراغ، بل تشتغل داخل المجال السياسي الذي تحكمه بدوره أخلاقيات معيّنة...[هي] مجموعة الضوابط القانونية والمؤسسية التي تؤطر الممارسة السياسية الحديثة"[56]. لقد انتقلنا مع الحداثة السياسية من أخلاق الاقتناع التي تتيح للفرد التنصل من تحمّل مسؤولية أفعاله وردّها إلى محددات خارجية إلى أخلاق المسؤولية المرتبطة بتأطير الوعي الأخلاقي الفردي وتحميله مسؤولية أفعاله في إطار المحاسبة القانونية[57]. وهكذا "امتصّ القانون العديد من المعايير الأخلاقية، وحوّلها من قيم فردية يلزم بها المجتمع أفراده إلى قيم اختيارية تضبطها وتؤطرها بنود ومؤسسات جزائية قانونية"[58]. وعلى مستوى الدولة، انتقلنا من أخلاقيات الأمير الماكيافيلي والمستبد العادل المكرسة للاستبداد، إلى أخلاقية دولة الحق والقانون التي هي، بفعل ممارستها لسياسة عقلانية

[52]- Rousseau, du contrat social, présenté par B.Jouvenel. ed. Pluriel.1978.liv II, ch.6, p.214.

[53]- إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص ص 62-63

[54]- هيجل. أصول فلسفة الحق. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.نشر مكتبة مدبولي، سنة 1996، ص 401

[55]- نفس المرجع، الفقرة 257، ص 497

[56]- محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة، افريقيا للنشر 2000، ص ص 10-11

[57]- Max weber, Le savant et le politique. Préface de Raymon Aron. Plon, 10/18, Paris 1991, p.172.

[58]- المرجع نفسه، ص 11

وديمقراطية وتعددية منفتحة على نقاش عمومي مستمر حول الشأن العام "أقل أنواع السياسة احتياجاً للدعم والتبرير والتمويه الأخلاقي، لأنّها في العمق أكثر ارتباطاً بالقيم الأخلاقية النبيلة"[59]، وتشكل فيها حماية وتنمية حقوق الإنسان معياراً للحكم على مشروعيتها السياسية والأخلاقية.

[59]- محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة... نفس المرجع، ص 26

مسرد المراجع والمصادر

1- المصادر:

- Machiavel, Le Prince et autres textes, Préface de Paul Veyne, Collection folio, 1984.

- ماكيافيل، الأمير، تعريب خيري حمادة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثامنة عشرة، 1990

- ماكيافيل، مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفوس، ترجمة خيري حمادي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة، 1982

2- المراجع:

- Aristote, Ethique à Nicomaque,traduction de J.Barthémely Saint-Hilaire,Revue par Alfrédo Gomez-Muller,Librairie générale française,1992.

- André Comte Sponville, Présentaions de la philosophie.Ed.Albin Michel, 2000.

- Derathé. J.J.Rousseau et la science politique de son temps.Paris.1979.

- Hobbes., Le Citoyen ou les fondements de la politique.Traduit par Samuel Sorbière. chronologie,introduction, Bibliographie,notes par. S.Goyard-Fabre. Ed. Flammarion, 1982.

- Hobbes.Leviathan.traduit de l'anglais par François Tricaud. Edition SIREY.PARIS.1971.

- Luc Foisneau, in Naissances de la modernité. Sous la direction d'Alain Renaut. Tome2.ed. CALMANN-LEVY. 1999

- L.Stauss, Droit Naturel et histoire, Traduction de Monique Nathan et Eric de Dampierre, ed. Flammarion, 1986.

- Max weber, Le savant et le politique, Préface de Raymon Aron, Plon,10/18, Paris 1991.

- Pierre Manent, Naissances de la poltique moderne, Machiavel/Hobbes/Rousseau.Ed, Critique de la poltique, Payot, 1988.

- Rousseau, du contrat social, présenté par B.Jouvenel, ed. Pluriel, 1978.

- أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2012

- إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000

- جان جاك شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1993

- جون لوك. مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959

- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، سنة 1996

- محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة، إفريقيا للنشر، 2000

- منصف عبدالحق، الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحداثة، إفريقيا الشرق، 2010

- ليو ستراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الجزء الثاني، سنة 2005

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com