ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Researcher: Shorouk Ali Latif
Dr. Qasim Sahib
University: Wasit University
College: College Of Arts
Email: qsahib@uowasit.edu.iq

Keywords:
Totalitarianism, Thomas Hobbes, Modern Philosophy.

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	24 Spt 2023
Accepted	31 Oct 2023
Available online	1 Jan 2024

"Totalitarianism in the Modern Era (Machiavelli, Hobbes, Hegel) as Models"

A B S T R U C T

It is known that many ideas in contemporary philosophy have their roots in modern philosophy, including the concept of totalitarianism, which served as the intellectual foundation for three authoritarian political systems worldwide. It was even the intellectual basis behind two devastating world wars. Since our study focuses on the roots of totalitarian thought in the modern era, we have chosen three of the major philosophers of that period, namely Hobbes, Machiavelli, and Hegel, as examples. We will examine their scholarly contributions to understand these roots.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/

الباحثة: شروق علي لطيف / جامعة واسط / كلية الآداب
أ.م.د قاسم صاحب عبدالحسين/ جامعة واسط/ كلية الآداب

الملخص :

من المعروف أن العديد من الأفكار التي تتضمنها الفلسفة المعاصرة لها جذورها في الفلسفة الحديثة، ومن بينها مفهوم الشمولية الذي قامت عليه ثلاثة من الأنظمة السياسية الاستبدادية في العالم. بل كانت الأساس الفكري وراء حربين عالميتين مدمرتين شهدهما العالم، وبما أن دراستنا تستهدف جذور الفكر الشمولي في العصر الحديث، فقد اخترنا ثلاثة من كبار فلاسفة تلك الفترة، وهم هوبز، ومكيافيللي، و هيغل كنماذج من خلال دراسة نتاجاتهم العلمية للتعرف على تلك الجذور.

المقدمة:

شهد القرن العشرين ظهور ثلاث إيديولوجيات أدخلت العالم بأسره في حرب مدمرة استمرت خمس سنوات 1939-1945، وتجاوزت الخسائر المادية 200 مليار دولار والضحايا البشرية 60-85 مليون نسمة ،أي ما كان يكفي لولوج دولها المشاركة فيها اعتاب التطور الحالي قبل أوانه ،بل يكفيها لإحداث تنمية اقتصادية واجتماعية وسياسية تتجاوز فيها مشاكلها الداخلية آنذاك ،وتزداد خطورة هذه اللغة الرقمية خاصة اذا علمنا ان ما يزيد على تسعة عشر مليون نسمة منهم كانوا ضحية عناوين سياسية ترتبط ارتباطا وثيقا بالشمولية مثل جرائم (ابادة جماعية – تطهير عرقي – معادات السامية – جرائم ضد الانسانية) ويزداد عدد الذين راحوا ضحية الأمراض والكوارث البيئية الى خمسة وعشرون مليونا ، كأول انعكاسات تلك الحرب المدمرة على البنية الصحية والبيئية للدول المشاركة.

إذا اردنا ان نتجاوز الآثار النفسية التي عاشها العالم لما بعد الحرب ،إلى الاثار الأكثر سلبية وهي دخول العالم بحرب ابادة استمرت حتى تفكك آخر الأنظمة الشمولية المتمثل بالاتحاد السوفيتي عام 1991 ، جاز لنا ان نتساءل عن الدوافع الفكرية لمثل تلك الكارثة ، أو صياغة السؤال على نحو أدق كيف للعالم أن يتجاوز ظهور مثل تلك الدوافع ؟ إن الاجابة السريعة على ذلك تكمن في منع قيام الايديولوجيات الشمولية وطموحاتها اللانهائية. والركيزة الاساسية لتحقيق ذلك هي في خلق الوعي السياسي لمواجهة قيام تلك الانظمة وقيامها ، فالوعي السياسي هو الأساس في السلام والحرب ،والرخاء والفقر ،والبناء والهدم ، ولأن الخلاصة المنطقية تقول أن قيام النظم الشمولية واستمرارها يعتمد على الجهل وغياب الوعي السياسي .

ومن جانب آخر وبقدر تعلق الموضوع بمنظومتنا العربية ،تأتي أهمية مفهوم الشمولية وما ماثله من مناهج من خطورتها وطول معاصرتنا لها، على حدود رأي الدكتور امام عبدالفتاح امام ، وتجاوز الآثار السلبية لبعض الأنظمة التسلطية العربية الى الحد الذي أصبحت معه تتأرجح بين النظام الاستبدادي والنظام الشمولي فنتج عن ذلك أنظمة كليبتو قراطية (حكم اللصوص) تنهك الشعوب وتفقرها ،فحري بنا اذن ان نجعل من هذه المفاهيم قطب الرحى في تفكيرنا الفلسفي المعاصر .

ولما كان للشمولية في الفلسفة المعاصرة جذورها في الفلسفة الحديثة ونجد ذلك في الفكر السياسي لكبار فلاسفة العصر الحديث أمثال هوبز ومكيافيلي وهيجل فقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع للوقوف على تلك الجذور الفكرية للشمولية عند هؤلاء .

المطلب الأول: نيقولا ميكافيلي 1469_ 1527

قبل الولوج في آراء المفكرين الثلاثة الذين نروم الوقوف على الجذور الاولى لمفهوم الشمولية في فلسفتهم السياسية ، لابد من اعطاء تعريف لذلك المفهوم الذي يعرف بأنه (شكل من اشكال التنظيم السياسي يعمل على اذابة جميع الافراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي في المجتمع، والشعب الامة والدولة عن طريق القوة والعنف والارهاب والتسلط ويمثل هذا الكل قائدا واحدا يجمع في يدية كل السلطات وهو في الغالب شخصية كارزمية له قدرة سحرية على شد الجماهير وجذبها ،ولهذا يأخذ لقب الزعيم ويطيعونه طاع مطلقه و الأنظمة الشمولية والمذهب الفكري الشمولي هو مفهوم جديد استخدامه في القرن العشرين (مطشر ،2020،ص 20)

وتعرف الشمولية على انها الأيدولوجية الرسمية للدولة المستبدة اذ لا يكون من المسموح به قيام حزب منافس للحزب الاخر و يكون الفرد مطالبا بالولاء الكامل لذلك الحزب وان يتبنى عقيدة ذلك الحزب (الحفني ،2000،ص 445)

إذ أن الشمولية هي مذهب استبدادي ولكنها تختلف عن النظريات المطلقة القديمة حيث كانت تلك النظريات تشمل الناحية السياسية وحدها ولكن الشمولية تشمل كافه اوجه النشاط الاجتماعي وأخطرها الناحية العقائدية (الحفني ،2000, 445)

ويرى البعض الشمولية هي نظام للمجتمع المغلق وشكل من اشكال الطغيان وتكون السلطة فيه بيد رجل واحد ، فالشمولية هي احدى طرق الحكم، وفي اغلب الكتابات السياسية تكون مضادة للديمقراطية، وهي باختصار

تعني نظام سياسي لا يسمح بأي تداول سلمي للسلطة ... وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجود نظام بوليسي يعتمد على القمع والارهاب ،ويتدخل في الشؤون الخاصة للأفراد ويضع حداً لحرية التعبير والرأي(مساهل ،2015،ص 3)

لم يكن نيقولا ميكا فيلي (ول ديورانت ،2001 ص45-48؛عبد الحميد البطريق ،نوار ،د. ت،ص 40؛ عوض ،1987،ص74) . مجرد كاتب أو فيلسوف او صاحب نظرية، بل كان مشاركا بقوة في الحياه السياسية في عصره، ويعتبر الشخصية الرئيسة والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي ،الذي اصبحت فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي، واشهر كتبه كتابه (الامير صدر عام 1513) الذي كان عملا هدف منه ان يكتب النصائح للحكام، وفلسفة الكتاب هو الايضاح ان ما هو مفيد فهو ضروري، والتي كانت عباره عن صوره مبكرة للنفعية السياسية (المولى ،2022،ص 496).

عبّر مكيافيلي عن أفكاره في كتابه فوصف تطور المجتمع بأنه يعود لأسباب طبيعية، فالقوى المحركة للتاريخ هي المصلحة المادية والسلطة، وطالب مكيافيلي بخلق دولة وطنية خالية من الصراعات الإقطاعية، وقادرة على انهاء الاضطرابات الشعبية مؤكدا لأجل تحقيق ذلك على استعمال كل الوسائل في الصراع السياسي فالغاية تبرر الوسيلة على حد قوله (غني ،2019،ص 320).

وصف البعض كتاب الامير بأنه (لا يناسب سوى الطغاة الاشرار من الحكام) وَوُصِف مُؤلف الكتاب بأن (أسمه قد أصبح مرادفا للشر الذي لا ينافسه فيه سوى شخصية الشيطان)،ومما سبب تفشي السمعة السيئة للكتاب وصاحبه انه قد صدر قرار في عام 1559 بأدراج جميع اعمال مكيافيلي في قائمة الكتب الممنوع نشرها ،كما أن الكثير من الشموليين والطغاة كانوا يحبون قراءة كتاب الأمير ،فيقال أن موسوليني قد أختاره موضوعا لرسالة الدكتوراه ،وكان هتلر يضع هذا الكتاب على مقربة من سريره ،ويقرأ فيه كل ليلة قبل ان ينام ، ويقول ماكس ليرنو في مقدمته لكتاب (احاديث) ان لينين وستالين قد تتلمذا ايضا على مكيافيلي (مكيافيلي ، 2004،ص 5).

اعتبر ميكافيلي في البداية الجمهورية نظاما أمثل للحكم وخدمها بصدق في مطلع حياته العملية، لكن بعد تحليله للأوضاع القائمة في ايطاليا التي تميزت باستفحال الحروب والخلافات بين مدنها ومقاطعتها ،وبالضعف المتناهي الذي جعلها هدفا سهلا للغزو الاجنبي المستمرتوصل في كتابه الامير إلى الاستنتاج بان خير نظام يمكنه تحقيق وحدة ايطاليا والذود عنها ،هو ذلك النظام الذي يستند الى سلطة مركزية ديكتاتورية مطلقة قوية لا تقف في سبيلها الاعتبارات الدينية والدنيوية والأخلاقية (مظهر ،1979، ص 124-125).

وبرأيه فإن مصالح الدولة العليا وبوجه خاص وحدة البلاد تبرر في رأيه لجوء الامير او الملك الى جميع السبل كما أستخدم القوة التي تشكل كما كان يؤكد أساس الحق والقسوة والاغتيال وخيانة العهد والقسم

والتوسل بالتظليل والرشوة وركون إلى الخديعة والكذب والنفاق أي أن الغايات السامية تبرر الوسائل اياً كانت(سباين،د.ت،ص 25) .

ويرى جورج سباين بان الفكر السياسي المكيافيلي لم يكن سوى انعكاساً للتغييرات التي شهدتها اوروبا طيلة نهاية العصور الوسطى ، وفي ذلك يقول (ففي جميع المسالك نمت السلطة الملكية على حساب النظم المنافسة لها، سواء أكانت طبقه النبلاء، ام البرلمانات أم المدن الحرة أم رجال الدين، وفي كل مكان تقريبا كان انطفاء نور نظام العصور الوسطى التمثيلي دائما، وفي انجلترا فقط سمحت الفترة القصيرة نسبيا التي شهدت حكم ملوك التيودور المطلق باستمرار المحافظة على التاريخ البرلماني...كان التغيير ضخما في كل من الحكم وفي الافكار المتعلقة بالحكم ،فالفلسفة السياسية التي كانت متفرقة الى حد كبير بين ايدي الاقطاعيين ونقابات اهل الحرف، تجمعت بسرعة في ايدي الملك الذي كان المستفيد الرئيسي من ازدياد الوحدة الوطنية...)

ويشير بقوله (وعلى ذلك فباستهلال القرن السادس عشر اصبحت الملكية المطلقة او كانت بصدد أن تصبح بسرعة النمط السائد للحكم في اوروبا الغربية...كان في كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى(سباين ،د.ت ، ص 26 -30).

إن تغييرات بالغة الخطورة كهذه في شتى ارجاء اوروبا، ولدت بطبيعة الحال تغييراً مساويا في النظرية السياسية وكان هذا التغيير تجمعه شخصيه ميكافيلي، (فما من رجل في عصره رأى بمثل هذا القدر من الوضوح الاتجاه الذي كان يسير فيه التطور السياسي في جميع انحاء اوروبا) على حد قول جورج سباين(سباين ,د.ت ،ص30).

وفي طليعة افكار مكيافيلي اعتماده في انجاح السلطة على استخدام القوة اذ ربط ديمومة وجودها عند الحاكم باستمرار حكمه للشعب، وفي هذه السياق يقول (ان رضا الرعايا متغير فلا تعتمد في استمرار حكمك على رضاهم، بل اعتمد على قوتك فهي ان دامت سيدوم حكمك) (المولى ،2022 ،ص 496).وفي مستهل كتابه الامر ينظر ميكافيلي للنظم الشمولية بقوله (كل الدول تمارس السلطة وتسيطر على الشعوب)(مكيافيلي ،2004 ،ص 21) . ويذهب بعيدا في ذلك الكتاب فتحت عنوان الممالك الوراثية يبين مكيافيلي انواع مختلفة منها وكيفية حكمها والسيطرة عليها(ميكافيلي,2004 ،ص 22)

ويتجاوز في فكره العدائي إلى ما حول تلك الممالك بقوله (إن كل من يتسبب في أن يقوي غيره يهلك نفسه)(ميكافيلي,2004 ،ص 27-31) . ولعل التجربة السياسية الناجحة التي يراها مكيافيلي وعززت قناعاته بالنظام الشمولي هي تجربتي فلورنسا التي كانت تحكمها أسرة مديشي المعروفة بطغيانها، ودويلة روما التي كانت تحكمها أسرة بورجيا التي لم تكن تختلف عن الأسرة الاولى إلا بالمزيد من الطغيان(عوض ،1987

،ص 76). ومع ان افكار ميكافيلي لم تبتعد في مجملها عن هذا المنوال الا ان هناك من يجعل الظروف الدولية وراء توالد تلك الافكار في مخيلته ففي زمن ميكافيلي تعاظمت قوه فرنسا من جهة وقوه البابوية من جهة اخرى ايام البابا اسكندر بورجيا، واستنزفت اماره فلورنسا في حربها مع امارة بيزا كل قوتها، فأضمحلت فلورنسا واخذت تعتمد في حمايتها على الجيوش الفرنسية، وكان ميكافيلي يرصد كل هذه الدسائس الدولية، في سبيل السيطرة فدعا إلى انشاء جيش وطني من ابناء فلورنسا للدفاع عن دولتهم، وكان ملتهب الوطنية ولكن سلوك الملك والامراء في السياسة الدولية علمه الواقعية الفظيعة التي نلمسها في كتاباته فقد رأى دول في عصره لا تتحرك إلا بدافع المصلحة ولا تحترم اتفاقياتها الا حين تعود عليها بالنفع، وكما وجد الدول كذلك وجد الافراد... وقد انتهى طرد الجيش الفرنسي من ايطاليا في عام 1512 الى بقاء جمهورية فلورنسا بغير حماية لوقوعها تحت رحمة الاسبان فسقطت الجمهورية في فلورنسا وعاد الى حكمها الامراء المستبدون من آل مدتشي ، وهكذا عزل مكيافيلي من كافة المناصب... ونفي من مدينة فلورنسا وعاش في ريفها محدد الإقامة ،وهذه هي الفترة التي كتب فيها كتابه الامير وواضح منها انها كتبت لرشد لورينزو دي مديتشي الثاني ليكون اميرً قوياً ناجحاً...)(عوض ،1987 ،ص75) .

والفلسفة السياسية عند مكيافيلي تتجلى في كونها تناولت بصورة واضحة عما كان يسبب للساسة وخزات ضمير عندما كانوا يمارسونه ونقصد السياسة غير الفاضلة، فالصراع في السياسة هو جزء من طبيعتها، ومن الطبيعي ان يلجا المتصارعون لجميع الوسائل لحسم انتصاراتهم، وما فعله مكيافيلي انه خلص السياسيين من الشعور بالذنب بل دعاهم اليه وحثهم عليه واعتبره حقا لهم (المولى ،2022 ،ص 497).

كان مكافيلي يرى بان العمل السياسي له نظمه وقيمه التي تختلف عن القيم السائدة في المجال الاخلاقي والديني، ومن الاساسيات التي يجب ان يعمل ويتمسك بها الحاكم هي القوة والعنف عند الحاجه لهما، وكل المسالك السياسية تبقى مشروعة للحفاظ على السلطة ودعمها ومن هنا نجده لا يأبه بالحرية وما حولها من امور تخل او تضعف سلطة الحكام (مكيافيلي ،1983،ص 138).ولا ريب ان ميكافيلي صادق في دفاعه عن الحيلة عند الحكام فهو يعترف ان المُثل الأخلاقية تحرمها، ولكنه يقول (بأن ثمة ظروف تعرض الامير للخراب اذا تمسك بأهداب هذه المُثل، ويقدم تأييداً لهذا الرأي مثلا واحداً لا اكثر بقوله (وفي وسعي ان اقدم عدد ضخم من الأمثلة العصرية الحية لتظهر كيف ان خداع الامراء ادى الى نقض عدد من المعاهدات والمواثيق وجعلها لاغية، وكيف ان البارعين في الاساليب الثعلبية الماكرة كانوا اكثر نجاحا في ذلك) (ميكيافيلي ،1983،ص 132).

وفي اطار الانتقام من المنافسين نصل الآن الى ناحية اخلاقية وهي (التخلص من المنافسين بإفنائهم) ويطلق عليها مكيافيلي اسم (الرعب) وهو ما يتسامح به اذا كان لابد منه للحفاظ على أمن الانسان وسلامة (ميكافيلي ,1983 ،ص132) .وبطبيعة الحال ،يمكن ان ينسحب ذلك على أمن الحكام وسلامتهم.

إن ميكافيلي وهو يضع مشروعه في اقامة دولة وضعية قومية لم يكن يتخبط في عالم التأملات المجردة، وربما يمكن القول بانه لم يكن بإمكانه أن يسلك هذا السلوك فقد كان مكيافيلي قبل كل شيء رجل سياسته، أو بالأحرى رجل ممارسة سياسية ، واغلب الصياغات الفكرية المتعلقة بمشروعه كانت قد أوحت بها هذه الممارسة(برنتون ،د.ت،ص40). وقد شخّص مكيافيلي مقومات الدولة وكالاتي:

1: الأمير

يرى مكيافيلي بأن الدولة الوضعية لا يمكن أن تقوم بدون ذلك الامير الذي يشترط فيه شرائط خاصة، إذ يجب ان يكون بعيداً عن الفضائل ومعايير الخير وقريبا من الرذائل ومعايير الشر، ومستعداً لممارسة القسوة والابتعاد عن الرحمة وجعل رعاياه في حالة من الخوف والهلع حتى يسهل عليه حكمهم وتوحيدهم والحصول على ولائهم، وان يكون الامير مستعداً للتخلي عن عهوده وعدم الالتزام بها، وقادراً على التظاهر والتحايل والتأقلم مع كافة الظروف. وانسجاماً مع كل ذلك فقد سعى مكيافيلي إلى تمجيد سيزار بورجيا دوق رومانا احدى المدن الإيطالية فكتب بصدده (في استعراضي هذا لجميع اعمال الدوق، لا اجد ما يلام عليه، بل على العكس أرى نفسي مضطراً لأني اعتبره مثالا يجب ان يحذوا حذوه كل اولئك الذين يرتقون قمة السلطة) ،على الرغم من الجرائم التي كان قد ارتكبها والاعمال البربرية التي مارسها(برنتون ، د.ت،ص 40-41).

والامير وهو يضطلع بمشروعه في اقامة الدولة الوضعية وربما الحفاظ عليها قد يؤتي بعض المثالب، وقد يشهر به بسبب ذلك خصوصا عندما تكون هذه المثالب ذات طبيعة اخلاقية فيشهر به باعتباره مثلا بعيدا عن الفضائل مبرراً ذلك بقوله (إن التعمق في درس الامور يؤدي الى العثور على ان بعض الاشياء التي تبدوا فضائل تؤدي اذا أُتبعت إلى دمار الانسان، بينما هناك اشياء اخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدي الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة) (برنتون ،د.ت ، ص 42).

ويورد ميكافيلي مثلاً يؤكد فيه ما يذهب اليه فيشير الى البخل كواحدة من هذه الرذائل قائلاً (على الامير ان لا يعترض اذا كان حكيما عاقلاً على تسميته بالبخيل وسيرى الناس مع مضي الزمن انه اكثر سخاء مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون انه عن طريق تقتيره اصبح يكتفي بدخله ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر بإشهار الحرب عليه ويقوم بمشاريع كثيرة دون ان يرهق شعبه...)

(برنتون ،د.ت ،ص٤٢) .

2: الجيش الوطني

كان مكيافيلي يرى بان الجيش الوطني المركزي هو المقوم الثاني المهم لقيام الدولة القومية ،ويجب إن يتشكل هذا الجيش من العناصر الوطنية وبعيدا عن نظام الارتزاق الذي كان سائدا آنذاك، إذ كانت حروب الاوروبيون تخوضها نيابة عنهم جيوش المرتزقة مقابل اموال تدفع لهم، ويبدو أن التجربة العملية هي التي أوحت لمكيافيلي بهذه الفكرة عندما كان يشاهد الفرنسيون والالمان يجتاحون بلاده، وجيوش المرتزقة تنسحب امامهم ف (المرتزقة لم يكن ليعوزهم الذكاء فقد تعلموا ان الحرب يجب ان تكون طويلة كما تدر عليهم ربحا كثيراً) على حد قوله وألّف لأجل ذلك كتاباً أسماه فن الحرب(برنتون ،د.ت ،ص 44) ولقد كتب مكيافيلي في كتابه الامير قائلا (وأود ان اقول ان القوات المسلحة اما ان تكون خاصة به أو مرتزقه او رديفاً او مزيجاً والمرتزقة والرديف قوات غير مجدية بل ينطوي وجودها على الخطورة، واذا اعتمد عليها احد الامراء في دعم دولته فلن يشعر بالاستقلال أو الطمأنينة، لان هذه القوات كثيرا ما تكون مجزئه وطموحة لا تعرف النظام ولا تحفظ العهد والمواثيق) ويستطرد بالقول (لعل العامل في ذلك هو افتقار المرتزقة الى الولاء والى اي حافز اخر من الحب يحملهم على الصمود في ميدان القتال)(برنتون ،د.ت ،ص 47)

وفضلا عن المقومات وما نلمسه في اطارها من اتجاه شمولي عند ميكافيلي، فان آلية التعامل مع الجهات المعارضة يمكن ان تؤشر لنا مثل هذا الاتجاه، ويرى مكيافيلي بان اول تلك الجهات المعارضة هي الفئات الإقطاعية التي تقابل في الوقت الحاضر جماعات الضغط في التعبير السياسي المعاصر -الاحزاب السياسية - الجهات المعارضة - اصحاب المصالح وغيرها، ويذهب إلى أن التأكيد على سلطة الحاكم عليها، أن مكيافلي يرى بوجوب تصفية سلطة النبلاء (اصحاب المصالح والنفوذ في الدولة) كشرط ضروري لقيام الدولة القومية، وتزداد خطورة هؤلاء على الامير اذا ما تولى الحكم عن طريقهم او على الاقل بمساعدتهم حسب راي مكيافيلي، ويقول في هذا السياق (ان أسوء ما ينتظره الامير من شعب ساخط عليه ان يتخلى الشعب عنه، اما ما يخشاه النبلاء الساخطين فليس مجرد التخلي، واما المعارضة الجدلية الفعالة...) (برنتون ،المصدر نفسه,د.ت ،ص 56).

ويميّز مكيافيلي بين المعارضة المعلنة وغير المعلنة من خلال التمييز في المصالح والارتباط فيقول وهو يتلمس خطر هذه الطبقة (على الامير معاملة النبلاء بإحدى الطريقتين: أولها: ان يحكموا بشكل يضمن اعتمادهم الكلي على عطف الامير، وثانيهما ان لا يحكموا بهذه الطريقة... وانما يحكم بطريقه اخرى يتم بوسعها التمييز بين هؤلاء الذين يرتبطون بك دون ان تكون لهم مصالح، ومثل هؤلاء النبلاء على الامير أن يحييهم ويكرمهم، ولكن هنالك النبلاء الذين يبقون بمنأى عنك بدافع اغراضهم الخاصة ومطامحهم ومثل هؤلاء النبلاء يجب على الامير أن ينظر اليهم كأعداء حقيقيين(برنتون ،د.ت ،ص 56).

اما جهة المعارضة الثانية التي يراها مكيافيلي فهي المؤسسة الدينية وليس الدين أو الروح الدينية بذاتها، اذ لم يخلط مكيافيلي موقفه من الدين بموقفه من المؤسسة الدينية فعلى الرغم من علمانيته فإنه كان يرى ان للدين مكاناً بارزا بالنسبة للدولة وفي هذا الصدد يقول (على كل من يرغب من الامراء والجمهوريات البقاء في نجوى من الاحتلال أن يحتفظ ببقاء طقوس الدينية التي يؤمن الاميرأو الجمهورية بها، وأن يحلها محل الاجلال دائما، إذ لا دليل اصدق على انحطاط أي بلد من البلدان من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الاهمال وعدم الاكتراث) و (لو احتفظ حكام الدولة المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية لكانت هذه الدول وجمهورياتها في وضع اكثر اتحادا واكثر سعادة مما هي عليه الان)، ومن هذا المنطلق يحاول ان يحدد موقفه من الكنيسة إذ يرى فيها السبب الرئيس في تدهور الروح الدينية (برنتون ،د.ت ، ص52). ويتأكد هذا الراي من قوله (ولو اراد احد أن يخمن الاسباب التي ادت الى تدهور هذه الروح الدينية لما وجد خيرا من التطلع الى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا اذ يرى ان الدين اضعف لديها من غيرها من الشعوب البعيدة) ويضيف (إن ايطاليا قد خسرت بتأثير المثل السيء الذي يقدمه بلاط روما كل اجلال للدين وقد نجم عن هذا الواقع عدد لا يحصى من المتاعب والفتن)(برنتون ,د.ت ، ص53) .

ويؤشر مكيافيلي الدور الخطير الذي يمكن أن تلعبه المؤسسة الدينية في عدم قيام الدولة القومية من خلال المثال الذي تناوله وهو بلاده ايطاليا، اذ يرى ان الكنيسة لعبت دورا سلبيا مباشرا في وجود الدولة الإيطالية ف(الكنيسة لم تكن يوم من الايام قادرة على الهيمنة على ايطاليا بأسرها، كما لم تسمح لغيرها من الايطاليين بمثل هذه الهيمنة) وانطلاقا مما سبق يرى مكيافيلي بوجوب تجاوز سلطته القومية الدينية واخضاعها للسلطة المركزية للأمير(برنتون,د.ت، ص 54-55).

أما فيما يتعلق بموقف مكيافيلي من الشعب والحكومة الشعبية ففي الوقت الذي نجده يقول في كتابه المطارحات (سعيدة تلك الحكومة الشعبية) الامر الذي يوحي باتجاه ديمقراطي شعبي غير انه في الواقع فانه لا يقصد بذلك كل الشعب، بل انه يتميز بنظرة طبقية ايضا، فهو يطرح مفهومين للشعب الاول يسميه الشعب ويدخل في اطاره الصناع والحرفيين والتجار الذين يمكن ان تسيرهم القوانين، أي ما يمكن أن ينطلق عليهم تسمية البرجوازية بلغه السياسة المعاصرة، اما الفلاحون والطبقات الاجتماعية الدنيا ومن هم على شاكلتهم فيطلق عليهم الرعاع ويراهم يسيرون وفق أهوائهم، ولهذا نجده يتحدث بما يسميه حزب (الشعب) وحزب (الرعاع) . وعلى وجه العموم فإن مكيافليي لم يعر أهتماما كافيا للشعب ممثلا بالطبقة البرجوازية، ولعل ذلك يرجع إلى ان دور هذه الطبقة في التاريخ في عهد مكيافيلي كان ضعيفا، لقد كتب مونن بهذا الخصوص

قائلا (ان هذا التجاهل من جانبه يعبر بلا شك من الناحية التاريخية عن عدم اقتدار برجوازية ذلك الوقت في ايطاليا حيث انها قد دخلت مرحله التدهور ولم تعد تملك اي بعد تاريخي)(برنتون,د.ت، ص 69-70).

أو لعل ذلك يعود في الاساس الى ان مكيافيلي لم يكن ينظر لعموم الشعب بعين الثقة، وهذا بدوره يرجع إلى ان مكيافيلي كان قليل الثقة بالإنسان ، فالناس في نظر مكيافيلي مجبورين على اتيان الاذى، وربما يمكن القول بانهم ناكرون المعروف يتلونون بسرعه، شرهون بخلاء، معادون فطالما انت تحسن لهم فهم معك ويمنحونك خيراتهم ودمائهم واولادهم ويكرسون انفسهم لخدمتك طالما انهم ليسوا بحاجه لها، ولكن عندما تضغط الامور فانهم يتمردون، ويستخلص مكيافيلي من هذا (لا يوجد من العالم الا المبتذل) ان المبتذل هو جمهور الناس برأي مكيافيلي ،وإذ كان قد مجد في كتابه المطارحات الشعب بالمقابلة مع الطغاة، فانه مع ذلك كان قد رسم فيه معالم نظرية خاصة بعدم كفاءة الطبقات الشعبية بسبب رعونيتها وسلبيتها، وانطلاقا من ذلك فهو يرى (العدد الصغير - المُؤهلون- لا يستطيع ان يحتل مكانة، الا اذا عرف كيف يمنح العدد الكبير- المُبتذلون- الفرصة ليسنده) والمبتذل صنع من اجل ان يحكمه المؤهل) (مكيافيلي ،د .ت،ص 68).

وعندما تحدث مكافيلي عن النظام المناسب لحكم الدولة لم يفضل نظام الحكم الشعبي (الديمقراطي) لأنه بنظره لا يملك القدرة على الاستمرار، فهو عاجز عن ذلك بطبيعته، ولم يطالب اجتماعيا الا بنظام متوازن يسمح دستوره للفقراء والاغنياء بمراقبة بعضهم مع بقاء كل منهم في موقعه الاجتماعي
(مكيافيلي,د.ت ،ص 66).

واخر ما يمكن قوله عن الفكر المكيافيلي وتنظيره للفكر الشمولي بقصد او بغير قصد، فانه كان يبحث داخل كل حالة عن القدر المناسب للعنف الذي يراه ضروريا من أجل انقاذ السلطة (روبير ،د.ت،ص1).

المطلب الثاني: توماس هوبز ١٥٨٨_١٦٧٩

رغم أن المفكر الانكليزي توماس هوبز (عزيز ،2004،ص 43؛ نبيل عبد الحميد ،2007،ص 23 ؛ ابراهيم ،1994،ص 87)(. أول من يسمون بالمفكرين العقديين (المفرجي وآخرون ،2011،ص 15؛ مشكور ،2021 ص 173-200). اي أول من حاولوا التنظير حول التأصيل الفلسفي لنشأة السلطة في محاولة منهم لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت، واضفاء الطابع العلماني على الاهتمامات الفكرية، من خلال البحث لإيجاد القانون الطبيعي، الذي يضمن المساواة بين الافراد بما فيهم الحاكم والمحكوم ويرجع السلطة إلى أصولها الشعبية(جوليا ،1992،ص 412؛ يودين ،1980،ص 372؛ مهدي ،ص 83-110) . لكن المفكر هوبز عندما طرح نظريته في العقد الاجتماعي من خلال مؤلفه مبادئ القانون الطبيعي(كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة ...،1966،ص 51؛هوبز ،اللفياثان،2011)كانت للظروف الشخصية والعامة التي

احاطت بحياة هوبز الاثر الكبير في تحديد اتجاهه الفكري، لا سيما ما عاشته بلاده من حروب خارجية وصراعات أهلية واقتتال طائفي، الذي انتهى بسيطرة كروميل ١٦٥٣_١٦٥٨ على السلطة، وحكمه للبلاد حكماً شمولياً(إمام ،1985،ص 283-286). ثم وفاته عام 1658 وتركه حكم البلاد لأبنه الضعيف الامر الذي فسح المجال لانتقال البلاد إلى حالة من الفوضى والفراغ السياسي، حتى قرر البرلمان دعوة ابن شارل الاول وتوّج باسم شارل الثاني ١٦٦٠_١٦٨٥ وقد أستمر اثر سوء الاوضاع ذاته طيلة عهده(حاطوم ،1968، ص 257-304) وهي الفترة التي عاصرها توماس هوبز فألقت هذه الاحداث بظلالها على فلاسفة ذلك العصر، والفيلسوف من ذلك العصر من رجال الفكر وكيانه، ويعتمد على طريقته الخاصة للتجاوب مع ظروف بيئته الاجتماعية والطبيعية، وإذا صدق هذا على مجال الفكر عامه، فأنه من باب أولى أن يصدق على الفلاسفة وبينهم توماس هوبز، لاسيما وأن الاخير قد عاصر قيام الأنظمة الشمولية في انجلتر الملكي (عهد شارل الاول وشارل الثاني) والجمهوري (عهد أوليفر كروميل) كما عاصر فترة الفوضى وغياب سلطة الدولة (1658_1660). فانعكس ذلك على مجمل افكاره لاسيما حالة الخوف والقلق الذي نشأت عنده جراء تلك الظروف، وقد اشار المفكر جورج ليون في كتابه فلسفة هوبس الصادر عام 1893 الى ذلك بقوله (أن سيرة الكاتب لا تنفصل عن سيرة الانسان) واكد تلك الحقيقة برتراند بقوله (ان هوبز يستبد به هاجس الخوف من الفوضى) ولعل هذا يفسر اندفاع هوبز في افكاره السياسية نحو تلمس النظام السياسي الذي يكفل اقامة السلام والطمأنينة حتى ولو قام على أساس من السلطة المطلقة (الطعان ،1990،ص 107).

و تركز فكرة العقد الاجتماعي (راندال ،1996، ص 280-281؛ صليبا ج 2 ،1982،ص82). الذي هو ليس سوى افتراض خيالي بمعنى عدم وجود سابقة تاريخية له، حيث التجأ اليه المنادون به كتبرير ميتافيزيقي لنشأة الدول. مما جعل أحد فلاسفة العصر الحديث(كانط) يصفه بأنه خرافة منهجية من حيث انه خيالي ابتدعته فئة من المفكرين، كما ان فكرة العقد ايضاً في حقيقتها هي مجرد تعبير عن قيمتين أساسيتين في حياه الانسان وهما قيمة الحرية بمعنى أن الإرادة هي الاساس الذي ينبغي ان تقوم عليه الحكومة، ثم قيمة العدالة بمعنى ان الحق وليس التعسف هو اساس المجتمع السياسي كله(خليفة ،1999،ص 69).

وتبدأ فكرة العقد عند توماس هوبز من حالة الطبيعة حالة الفطرة الاولى للمجتمع الانساني)، إذ يتصور هوبز بأنه جميع الناس متساوون بالطبيعة وفي حاله الطبيعة قبل ان تكون هناك أية حكومة يرغب كل انسان في الحفاظ على حريته الخاصة به، ولكنه يرغب في أن يظفر بالسيطرة على الاخرين وهاتان الرغبتان مما يفرضهما الدافع الى المحافظة على البقاء، ومن صراعهما تنشأ حرب الكل ضد الكل التي تجعل الحياة بغيظة، وحشية، وقصيرة، وفي حالة الطبيعة ليس ثمة ملكيه وليس هناك عدالة أو لا عدالة ،هناك فقط الحرب و (القوة والغدر هما في الحرب الفضيلتان الاساسيتان)(رسل ،1977،ص 94) .

ويستطرد هوبز في السياق ذاته قائلا (اما الوسيلة الوحيدة لأنشاء السلطة المشتركة القادرة على الدفاع عن البشر في وجه احتياجات الغرباء والاساءات المرتكبة بحق بعضهم، وحمايتهم حتى يتمكنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتهم الخاصة وثمار الارض، فتكمل في جمع كل قوتهم وقدرتهم بإتجاه شخص ومجموعة اشخاص تستطيع بغالبية الاصوات، حصر كافة اراداتهم في ارادة واحدة ،مما يعني تعيين شخص او مجموعة اشخاص بُغية حمل شخصهم فيعتمد كل منهم الافعال المنفذة او المسببة من الشخص الذي يحمل شخصهم والمتعلقة بأمور السلام المشترك والامن، من هنا يقوم جميعهم كما يقوم كل منهم بإخضاع ارادته لإرادة الشخص المرشح واحكام تحكمه، ويشكل ذلك اكثر من الموافقة او الوفاق، انه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد قائم بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد كما لو كان كل فرد يقول للآخر، انني اخول هذا الرجل او هذه المجموعة من الرجال، واتخلى له او لها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني شرط أن تتخلى له أو لها أنت عن حقك وتجيز افعاله أو افعالها بالطريقة عينها (هوبز ,2011،ص180).

وفي رأي توماس هوبز أن العالم الطبيعي هو نظام آلي تحكمه الحركة ،وأن كل العمليات الطبيعية هي مظاهر معقده للحركة التي تخضع لها الطبيعة، وبذلك فان المجتمع نظام آلي اساسه الحركة ،وكذلك الدولة فهي في نظره انسان آلي اساسها الحركة المتمثلة بتوجه الانسان نحو الانسان عن طريق اللغة وما يترتب على ذلك من فعل ورد فعل، وهما نوعان بدائيان من الاحساس أي الرغبة والنفور وأن موضوع الرغبة هو الخير، في حين أن موضوع النفورهو الشر ويرى هوبز أ ن الانسان مدفوع بالغريزة إلى المحافظة على ذاته، وذلك لأستمرار الوجود البيولوجي الفردي والخير هو ما يؤدي الى تلك الغاية في حين ان الشر هو السبب في تحقيق تلك الرغبة وهو المحافظة على الذات (الطعان ،1990 ،ص 110-111).واذ علمنا بان الرغبة في المحافظة على الذات لا تتحقق بمنأى عن ضمان الامن فانه سوف يكون من السهل القول بأن الرغبة في الامن الذي بموجبه تتم المحافظة على الذات لا يمكن فصلها عن الوسيلة التي تتحقق بموجبها الا وهي القوة(برنتون ،د.ت ، ص112). وفي هذا الصدد كتب هوبز قائلا (اني اجعل من الرغبة في القوة بعد القوة ميلا دائما لدى البشر، وليس مرد ذلك إلى أن الانسان يأمل في قدر بالغ من المسرة، أو انه لا يمكن ان يقنع بسلطة اكثر اعتدالا، وانما لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه من اقتدار وسائل عيش طبيعية الا بالاستحواذ على المزيد من القوة)(سباين ،1971،ص 628) .

من هذا المنطلق يحاول هوبز ان يرسم صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل ان يوجد المجتمع، بكلمة اوضح إن كل انسان في حالة الطبيعة لا تحركه سوى الاعتبارات الذاتية المتعلقة بأمنه وقوته، ولا أهمية بعد ذلك لسواه من البشر الا بقدر ما يمس ذلك، وعليه فان الانسان منافس للإنسان الاخر وهو يملك القدر على ذلك وانه مساوٍ له من حيث الوسائل المتاحة(برنتون ،د.ت ، ص 112). والنتيجة المترتبة على ذلك هي

الحرب الدائمة بين الفرد والفرد وحرب بين جميع ضد الجميع، انها الحرب ليس في معنى حدوث القتال وحده وانما هي الرغبة الملحة والإرادة الثابتة في القتال وهذا يعني عدم وجود السلام الدائم (بدوي ،1985،ص 50).

وفي ظل هذه الاوضاع التي لا تعود فيها مفاهيم عدالة ومساواة ولا يوجد فيها القانون أو حماية فضلا عن عدم وجود ملكية، وانما يجوز للكل فرد الاستحواذ على ما يستطيع السيطرة عليه، وجب على الانسان أن يبحث له عن ملاذ للتخلص من حالة الطبيعة تلك الى حاله الاستقرار والامان (بدوي ، 1985،ص 51).، ومن هنا جاء تعريف هوبز للعقد بانه (اتفاق البشر فيما بينهم على الخضوع لشخص واحد اياً كان، أو إلى مجموعة اشخاص، وذلك طوعيا طامحين بان يحميهم من الاخرين، أو هو ان يتخلى بواسطته الافراد مصدر السيادة، عن كل حقوقهم او عن جزء منها لشخص معين يستمد قوته وقوامه من هذا السلطان الذي يجري التخلي له عنه(مورو ،2007،ص5).

يرى هوبز ايضا أن الطبيعة البشرية لا تتميز بخضوعها للرغبه والنفور فقط وانما تخضع لمبدأ العقل، بكلمة أوضح إذا ما كان مبدأ الرغبة والنفور يؤدي إلى وجود حالة الطبيعة فان مبدأ العقل يؤدي إلى الخروج منها وإلى اقامة المجتمع ف(العقل يعلم الناس ان يسارعوا بحل يناقض حالة الطبيعة) فالعقل هو قوة تنظيمية يصبح السعي في ظلها وراء الامن اكثر فعالية وبالتالي المحافظة على الذات بشكل أكثر جدية ،ولا شك انه على قوة العقل التنظيمية يتوقف الانتقال من حالة الفرد إلى حالة المجتمع، ولا شك ان هذا الانتقال لا يتم بشكل اعتباطي وانما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة(برنتون ،د.ت ،ص 116).

ويؤكد هوبز بان على الفرد ان يخرج من حاله الطبيعة تلك وامكانية الخروج هي موكولة للإنسان نفسه، وهي قائمة جزئياً في اهوائه وجزئياً في عقله، فبعض اهوائه تجعله يميل الى سلام اما العقل فانه يوحي له ببنود السلام المناسبة لتستطيع من خلالها التعايش والاتفاق مع الاخرين ، وهذه البنود السلمية والاحكام العقلية يسميها القوانين الطبيعية، ويقول (لا تفعل للغير ما لا تريد ان يفعله لك)(شفاليه ،1989،ص 62).

إن هذا الانتقال لا يتم بشكل ارتباطي وانما يتم وفق القوانين الطبيعة، وهذه القوانين عند هوبز تعني مجموعه من القواعد التي يعمل وفقها كائن بشري عاقل لتحقيق منفعة لنفسه في أطار الظروف التي يعمل في ظلها، ولا تسمح له كلياً بالميل نحو اهوائه ونزواته(سباين ، 1969،ص 652). ويحدد هوبز مجموعة من المبادئ والقواعد التي يتشكل منها القانون الطبيعي(مجيد ،2020، ص 57-62).

غير انه يؤكد على قانونين بوجه خاص هما البحث عن السلام، والدفاع عن النفس بكل الطرق المتوفرة (الطعان ،1990 ،ص 118؛ برنتون ،د.ت ،ص 117). وعلى ذلك نستطيع ان نقول بان المحافظة على الذات تبقى النقطة المركزية في فكر توماس هوبز ولكنها مع قوانين الطبيعة ستكتسب صيغة منظمة،

والمحافظة على الذات عندما تكتسب مثل هذه الصيغة ستدفع إلى التعاون و هي بذلك تكون اكثر فعالية، فمن اجل السلام يسعى الانسان الى امنه ولكنه ليس بمقدوره أن يقوم بذلك لوحده، الامر الذي سيدفع الانسان الى التفاهم والاتفاق مع الاخرين ولكن ذلك الاتفاق سوف لن يُطبق ولن يُحترم إذا لم توجد قوة لا يمكن أن تقاوم تشف عليه (قوة مجهزة بالعقاب قابلة للمشاهدة العيانية، وقابلة لان تكون موضع تحسس ،ذلك لان العقود بدون سيف ليست اكثر من كلمات) ويقصد بها قوة الدولة وسلطتها الملزمة(الطعان ، 1990،ص 118-119).

وعلى وجه العموم ،فقد صور توماس هوبز حالة الفطرة في اطار من العنف والصراع بين الافراد فاراد للأفراد الخروج من هذه الحياة الفوضوية والانتقال الى حياة أفضل تتميز بالأمن والاستقرار، فأتفقوا على ابرام العقد ليعيشوا بسلام (المفرجي وآخرون ، 2011،ص 16)

أما بالنسبة لأطراف العقد فقد قال هوبز بأن الاتفاق والعقد قد تم بين جميع الافراد ما عدا شخصا واحدا، حيث اتفق عليه المتعاقدون على ان يكون هذا الفرد وهو صاحب السلطة الأمرة ورئيسها(المفرجي ,2011, 16). وبعباره ادق فالأمر يتعلق بعقود او مواثيق مبرمة بين البشر الطبيعيين فيما بينهم وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يتعهد من جهته تجاههم بأي التزام، ويعتبر الطرف الثالث سواء كان فرداَ أو جماعه الشخص الوحيد قانونا الذي يتحد فيه ذلك الجمهور (الشعب) ، إذ كل شخص يقوم بنقل حقه الكلي والمطلق عن كل شيء للشخص الوحيد كي يمتلك هو فقط ارادة مطلقة، وان النقل يكون كليا ومطلقا مثل الحق نفسه، وهو نقل لا يمكن رجوع عنه، وانطلاقا من كل ذلك ترتكز السلطة المدنية على موافقة الشعب (المحكومين)(راندال، 1996،ص 283، شفاليه ،تاريخ الفكر،ص 327) .

وعن مضمون العقد ايضا يمكن القول ان هوبز يرى بان الافراد قد تعاقدوا ان يعيشوا معا تحت إمرة شخص واحد، ينزلون له كل حقوقهم الطبيعية، ويوكلون اليه امورهم والسهر على مصالحهم وصيانة ارواحهم فهذا النزول تم من جانب واحد بمعنى أن الحاكم لم يكن طرف في العقد ولم يلتزم من ناحيته بشيء(المفرجي وآخرون ، 2011،ص 16) .وبناء على ذلك تكون سلطة الحاكم مطلقة، وذلك لأنه غير مسؤول امام الافراد ومن ثم لابد ان تقابل تصرفاته بالطاعة والخضوع من جانبهم، وإلا عدوا خارجين عن الاتفاق وكافرين بمبادئه، وأوضح من هذا أن توماس هوبز يؤيد الحكم المطلق للحاكم حيث جعله غير مقيد بالعقد ،وكذلك غير مقيد بأي قانون إذ جعله هو الذي يضع القانون ويلغيه حسب هواه، اي ان القانون اصبح اساسه ارادة الحاكم (المفرجي وآخرون ،2011, 16)ولعل هذا هو مصدر الخطر في العقد الاجتماعي الذي نادى به ونظّر له توماس هوبز حيث ان العقد كان تبرير لسلطة الحاكم المطلقة.

وفي هذا السياق يشير المفكر كرين برنتون قائلا (مهما يكن مضمون العقد وحقيقته فإن الذي يترتب عليه هو ان صاحب السيادة سيحميك ب(سيف العدل) (وسيف الحرب) ولكن في تملكه لهذين السيفين ينبغي وجود صاحب سيادة واحد انه الذراع الذي تضرب والرأس الذي يقرر، أن حق السيف يمنح في الواقع صاحب السيادة القدرة على استخدام القوة التي تحت تصرفه وذلك طبقا لرغبته، دون أن يقدم حسابا امام اي احد ،وبمقدور من يمسك بالسيف أن يقرر متى يشاء استخدام هذه القوة، واذا ما وجد من يقرر إلى جانب من ينفذ فانه سيكون من الوهم الكلام عن سيادة، فصاحب السيادة هو الذي يحدد ما هو لي وما هو لك، ما هو عادل وما هو غير عادل، ما هو الشريف وما هو غير شريف وما هو خير وما هو شر...) (برنتون , د.ت،ص 126).و ختام القول لا اجد مضموناً يمكن ان يكون أرضية صالحة لنمو الأنظمة الشمولية افضل من ذلك المضمون والتفسير والتأصيل للسلطة المطلقة عند توماس هوبز.

المطلب الثالث:فريدريك هيغل ١٧٧٠_١٨٣٠)

لم تتميز حياة هيغل (مجموعة مؤلفين ،1968،ص 6-11). بأحداث بارز ومميزة، ففي شبابه كان ميالا للنزعة الصوفية وربما يمكن القول بأن مؤلفاته لا سيما الأخيرة منها كانت بمثابة رد فعل لهذة النزعة بقدر ما نحت منحى عقليا(برنتون ، د.ت،ص 14). ويؤكد هيغل على ان الانسان شرير بطبعه، وهذا ما اكدته النظرية المسيحية فهي نظرية اسمى من النظرية التي تقول انه خير بطبيعته حيث يقول: (إن الانسان شرير بطبعه... النظرية المسيحية التي تقول ان الانسان بطبعه شرير، اسمى من النظرية الاخرى التي تقول انه بطبيعته خير) (هيجل ،أصول، 2007،ص 125).

وبالرغم مما ورد عند هيغل من تحفظ في وجود مرحله طبيعية أولى في الوجود الانساني ، إذ من الصعب برأيه اثبات وجود مثل هكذا حالة، أو ربما هي قد حدثت بالفعل في وقت ما، فهي احدى التصورات الهلامية الناجمة عن التفكير النظري ،إلا انه يعود ليعدل عن رأيه ويقرر وجود هكذا مرحلة (حالة الطبيعة)، لأنها فكرة من غير الممكن ان يدعي احد ما عدم ظهورها(هيجل ،2007،ص 112.).

ويقف هيجل بالضد من الفكرة القائلة ان حالة الطبيعة حالة البراءة. فهي عنده حاله غير متمدنة وفجه وسطحية ولابد من تجاوزها (الخشت،2002،ص 36). ففكرة البراءة برأيه التي تنطوي عليها حالة الطبيعة ليست صحيحة فغاية العقل ليست في العادات الموجودة في حالة الطبيعة غير المتمدنة ولا في اللذة ،بل العكس ان غاية العقل ان يستبعد السطحية والبساطة الطبيعية التي تعني غياب الذات(هيجل, 2007،ص 67). وانطلاقا من ذلك فان حالة الطبيعة عند هيجل هي حالة توحش وفقدان الحرية، وفوضى في الارادات و الرغبات الفردية، ولا وجود للفضيلة ولا لمنظومة اخلاقية، والانسان فيها يتصف بالهمجية ممثلا اياه بالنموذج الفرنجي، اي الانسان غير المروّض مستبعدا عنه كل فكرة تمثل الاخلاق وكل ما يتسم بالشعور

والوجدان، اي بعيد عن كل معاني الإنسانية ويسود الحياة الظلم المطلق وغياب العدالة، وعلى وجه العموم فهي حالة الطبيعة التي تتميز بالسلبية المطلقة (توشار ،1983 ، ص 664).

وللخروج من حالة الطبيعة فقد قدس هيغل الدولة وسلطتها واعطاها قوه مطلقة، واضفى عليها قيمة عالمية فوق قيمة وقوة المجتمع المدني، وجعلها تتحكم في كل جوانبه الأخلاقية، على الرغم من اعترافه بضرورة وجود مكونات المجتمع من نقابات وطبقات، لان الافراد بدون هذه التكوينات سوف يتفرقون الى مجرد عدد من الوحدات البشرية ولا يتخذون شكلا معينا، وبالتالي لن يكون لهم تأثيرا في انشطة الدولة. ولذلك كان هيغل يرى ان الدولة لا تتكون من مواطنين قائمين بذاتهم، حيث ان الفرد لابد ان يوضع في مكان وسط عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل ان يصل الى المركز النهائي للمواطنة في الدولة(خليفة ،1999 ، ص 77).

لقد مجّد هيغل الدولة وجعلها تسمو مرتبة ومقاماً على الافراد المكونين لها، وهي طبقا للجدل الهيجلي(موسوعة ستانفورد للفلسفة،2019،ص 2 ؛إمام ،2007، ص 15-29؛ لالاند ، 2001،ص 275).غاية ونهاية التطور التاريخي، ومن ثم فهي مصدر كل القيم الاجتماعية والأخلاقية والروحية، وهكذا يتحول الانسان المشارك في انشطتها من فرد او كائن بيولوجي الى شخص يشارك في الحياة السياسية ويدخل في علاقات مختلفة داخل تلك الدولة التي بدونها جميعا لا تكون هناك إرادات خاصة، بل لا تقوم للمجتمع قائمة حيث ان الدولة وما تفرض من قوانين وما تصنع من تنظيمات هي التي تخلق لنا الإرادة العامة، التي تتحكم في المواطنين بصورة تكاد لا تترك لهم اي قدر من الحرية الفردية، ومن ثم فهي القوة المسيطرة المتحكمة في مقدراتهم (خليفة ، 1999،ص 79).

وبناء على كل ما سبق تتجسد في الدولة عند هيجل كل السلطة السياسية التي تصبح في هذه الشخصية انطلاقا من كونها فكرة مقدسة، ومن ثم فقوتها مطلقه شاملة، لا ينسحب عليها القانون لذلك فهي تحل وتترفع من اي مساءلة أخلاقية، لكونها ذاتا تعلو فوق كل الاعتبارات ، ولذلك ينبغي على الفرد ان يضحي بنفسه في طريق الحياة، وبهذا يكون هيجل قد اخضع الفرد تماما للدولة التي ينبغي أن تكون قوية لإنجاز ذلك(خليفة ، 1999،ص 79-80).

وبما إن الكليانية أو الشمولية تعبر عن جهد من اجل محو التمييز ما بين الفردي والعام، وذلك عن طريق إزالة هذا الواقع الوسيط ما بين العام والشخصي الذي هو المجتمع المدني ،ففي الحقيقة فان المجتمع المدني هو الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام باستمرار، وأن تدهور هذا الواقع الوسيط يقوم بالحتم الى خراب مقولتي الخاص والعام، سوى عن طريق تماهي الفرد والمجتمع او عن طريق تماهي المجتمع والدولة(برنتون ،د.ت ،ص 515).

ويرى هيجل ان الكلي قد وُجد بوصفه رد فعل فلسفي على ذلك الواقع التاريخي الذي ساد لعصور طويلة والذي يدعوه هيجل بالمجتمع المدني، وهيجل في رسمه للصورة الحقيقية للمجتمع المدني كان قد اعتمد على كتابات الاقتصاديين الانجليز امثال جيميس ستوارت وادم سميث ،فتميز المجتمع المدني بذلك بهيمنة الشقاق بين الافراد والجماعات والمصالح الفردية هي السائدة في المجتمع، على حين أن الصالح العام لم يكن إلا (من وراء ظهر) الفرد، ولم تؤد المنافسة العامة بين الافراد اقتصادياً إلى اقامة مجتمع عاقل يمكنه أن يضمن تحقيق اشباع حاجات الناس جميعا، بل ان حياه الناس سُلمت غنيمة لنظام اجتماعي تؤدي آلياته إلى جعل الصلة الوحيدة بين الافرادهي صلة المتشردين والبائعين المنعزلين للسلع، ولقد كان هذا الافتقار العقلي الى الاتصال العاقل هو علة سعي الفلسفة الى وحدة العقل الشمولية (برنتون ،د.ت,515)

إن النتيجة التي خلص بها هيجل في هذه السياق هو تمسكه منذ عهد مبكر من حياته الفكرية بالموقف الذي يقضي بان النظام القائم ينبغي ان يحل محله شمول حقيقي والشمول الحقيقي لديه يعني مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية في الكل، بحث أن الكيان العضوي الاجتماعي الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية) وهكذا فان هيجل قد صار في نقده لبناء المجتمع الحديث إلى حد وصل إلى الاستبصار بالطريقة التي تصبح بها الدولة كيان المستقل يعلو على الافراد، ولكن بالمقابل لا يملك الافراد ازاءه حرية القبول او عدم القبول كما ان هيجل في كتابه (فلسفه الحق) يرفض نظرية العقد الاجتماعي لأنه من الخطأ في نظره القول أن لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة أو عدم الانفصال، فالدولة لها سلطة أو قوة مطلقة (برنتون ، د.ت،ص 520).

إن المعيار الذي تمسك به هيجل في تقييم شكل الحكم هو القدرة على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل، وتأسيساً على هذا فان هيجل يفضل شكل الحكم الذي يتحد فيه الفرد اتحادا حراً واعياً مع الاخرين في جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحقه وهو يجد في الملكية الوراثية تعبيرا صادقا لمثل هذا الشكل من الحكم، ويتجه هيجل الى هذا الاتجاه لأنه يتمسك بالدولة التسلطية من حيث الأساس كعلاج لحالة فوضى المصالح والحقوق الفردية وهيمنة المنازعات التي يقسم بها المجتمع المدني برأيه(برنتون,د.ت،ص 529).

إن الديمقراطية في نظر هيجل تبدو متسمة بالمثالب التي تجسدها الديمقراطية التي سادت دولة المدينة في العهد الاغريقي، ففي ظلها كانت الوحدة بين الإرادة الفردية وبين الإرادة العامة لا تزال عشوائية وكان على الفرد ان يستسلم للأغلبية التي كانت عارضة ، وعلى ذلك فان مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن ان تمثل الوحدة النهائية بين الفرد والكل (برنتون,د.ت،ص 530).

ويبين هيجل ان الديمقراطية التي سادت دوله المدينة في العهد الاغريقي اذ ما وجدت فان ذلك يرجع إلى أن ذاتية الإرادة لم تكن قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية للدولة القديمة، فقط كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها، ولكنهم كانوا ينظرون اليها على انها ضرورة طبيعية، إذ كان المواطنون لا يزالون غير واعين بالمصالح الخاصة، فعدم وجود ذاتية واعية كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها ولا يعترضها شيء، ولهذا فان هيجل يعتقد ايضا بان الديمقراطية لم تعد تمتلك اسباب وجودها مع نهوض المجتمع المدني الذي يتميز بهيمنة النزعة الفردية(برنتون,د.ت،ص 530 -531)

وآخر ما يمكن ان يضاف في هذا الصدد ان هيجل نظر الى الشعب نظرة سلبيه بقدر ما تعلق الامر بسيادته، أن سيادة الشعب كتعبير لا تبدو في نظره فقط مجردة من المعنى وإنما في نفس الوقت غير مجدية وربما خطرة، لاسيما عندما يراد فهم تنظيم الدولة، وفهم المجالات التي يتمثل فيها النشاط السياسي، لقد كتب هيجل يقول (يمكن الحديث عن سيادة شعبية بمعنى ان شعبا يشكل باتجاه الخارج وحدة مستقلة ودولة خاصة به، وبالإمكان كذلك القول بخصوص السيادة الداخلية بانها تكمن في الشعب، إذ ما تم الاكتفاء بالكلام عن الكل بصورة عامة، أي معنى ان السيادة تعود الى الدولة ولكن السيادة الشعبية عندما تتوقد من باب المقابلة مع سياده الامير. فأنها ستبدو باعتبارها واحده من الافكار المشوشة التي تقوم على أساس من التخيل الفض التي نملكها بخصوص الشعب، ان الشعب عندما ينظر إليه بمعزل عن اميره وبمعزل عن تنظيم الكل الذي يرتبط به، بالضرورة نقول ان الشعب في مثل هذه الحالة سيبدو باعتباره كتلة تفتقد للشكل المعين ومثل هذه الكتلة سوف لن تكون دولة) واضاف هيجل قائلا (ان الشعب هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد) والذي تكون (حركته وسلوكه فطرتين خاليتين من العقل وعنيفتين وفظيعتين) وربما على هذا الاساس كان هيجل يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الشعب..

الخاتمة:

تطور المفهوم بشكل أوضح وتبينت ماهيته في العصر الحديث مع أنبعاث أرث عصر النهضة الفكري ،وتطور الدول القومية يقابلها الانحسار المعنوي الذي شهده نفوذ المؤسسة الدينية ، فكتب فيه ودعا اليه كبار فلاسفة ذلك العصر مثل توماس هوبز ومكيافيلي ولحقهم فردريك هيجل في نهاية ذلك العصر ،مدفوعين بالتطورات التي شهدتها بلدانهم آنذاك ،من تشظي سياسي وتدهور اقتصادي وتهميش اجتماعي وغياب للعدالة والمساواة ،الأمر الذي انعكس على تفكير أولئك الفلاسفة ورسوخ قناعتهم بأن كل ذلك يمكن تحقيقه في اطار نظام مركزي صارم ، تنصهر في بوتقته كل مكونات المجتمع ،وتتحقق الوحدة الوطنية وهي الحلم المنشود ،كما شهدت الفترة ذاتها أول تطبيق عملي لنظم حكم شمولي عرفته أوربا آنذاك في عصرها الحديث متمثلا

بحكومة أوليفر كروميل في انكلترا ثم توالى ظهور الانظمة الشمولية بعد ذلك حتى ظهرت أعتى تلك الأنظمة ممثلة بالنظم النازية في المانيا والفاشية الايطالية والستالينية السوفيتية .

المصادر والمراجع :-

1. المفرجي وآخرون،1989 ،النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق ، ط4 ،مطبعة العاتك ، القاهرة ،.
2. ديورانت ،،ول ،(2001)قصة الحضارة –النهضة –الاصلاح الديني ،ترجمة محمد بدران وعبد الحميد يونس ،المجلد الحادي عشر 22/21 ،القاهرة .
3. عبد الحميد البطريق ،عبد العزيز سليمان نوار ،التاريخ الاوربي الحديث ،من عصر النهضة الى مؤتمر فينا ،دار النهضة العربية ،بيروت ،(د.ت).
4. عوض ،لويس ،(1987)ثورة الفكر في عصر النهضة الاوربية ،القاهرة .
5. المولى ،ليلى يونس صالح ،(2022)مفهوم السلطة بين ارسطو ومكيافيلي دراسة فلسفية مقارنة ،مجلة جامعة تكريت للحقوق ،الجزء الاول ،السنة 7،المجلد 7،العدد 2 ،.
6. غني ،وئام ،(2019)لمحات من الفكر السياسي الميكيافيلي ،مجلة التراث العلمي العربي ،المجلد الاول ،العدد 40.
7. مكيافيلي ،(2004)الامير ،ترجمة أكرم مؤمن ،مكتبة ابن سيناء القاهرة .
8. أحمد ،كمال مظهر ،(1979)النهضة ،منشورات وزارة الثقافة والفنون ،بغداد
9. سباين،جورج ،(1969) تطور الفكر السياسي ،الكتاب الخامس ،ترجمة راشد البراوي ،تقديم محمد عبد المعز نصر ،الهيئة المصرية العامة للكتاب.
10. مكيافيلي ،نيكولو ،(1983)مطارحات مكيافيلي ،تعريب خيري حماد ،منشورات دار الافاق ، بيروت.
11. برنتون ،برنتون ،(د.ت)الفكر السياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية
12. عبد الجبار ،نبيل عبد الحميد ،(2007)توماس هوبز ومذهبه في الاخلاق السياسية ،دار دجله ،عمان.
13. ابراهيم ،(1994) موسى ،الفكر السياسي الحديث والمعاصر ،مؤسسة عز الدين ،بيروت ، .
14. مجموعة مؤلفين ،(2020)هيجل ،مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي ،المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ،النجف ، .
15. هيجل ،(2007)أصول فلسفة الحق ،ترجة امام عبد الفتاح امام ،الجزء 1+2،ط 3،دار التنوير ،بيروت،.
16. .....، (2007)المنهج الجدلي عند هيجل ،دراسة لمنطق هيجل ،التنوير ،بيروت.
17. .....،(2003)العقل في التاريخ ،الجزء الاول ،ترجمة امام عبد الفتاح امام ،دار التنوير ،بيروت ،.
18. الخشت ، محمد عثمان (2002)، المجتمع المدني عند هيجل ،دار قباء ،القاهرة.

19.
20. كرم ، يوسف،(2016) تاريخ الفلسفة اليونانية ،المؤسسة المصرية للكتاب ،القاهرة.
21. هوبز ، توماس ، (2011)اللفياثان ،الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ،ترجمة ديانا حرب ،وبشرى صعب ،مراجعة وتقديم رضوان السيد ،ابو ظبي ،.
22. حاطوم ، نور الدين ،(1968)تاريخ عصر النهضة الاوربية ،دار الفكر ،دمشق.
23. .....، (1968)تاريخ القرن السابع عشر في اوربه ،دار الفكر ،دمشق ،.
24. توشار ، جان ، (1983)تاريخ الفكر السياسي ،ترجمة علي مقلد ،الدار العالمية للنشر والتوزيع ،بيروت .
25. .....، (2010)تاريخ الافكار السياسية ،ج2،ترجمة ناجي الدراوشة ،دار التكوين ،دمشق ،.
26. راندال ، جون هرمان ،(1996)،تكوين العقل الحديث ،ج1،ترجمة جورج طعمه ،مراجعة برهان الدين الدجاني ،تقديم محمد حسنين هيكل ، دار الثقافة للنشر ،بيروت.
27. خليفة ، عبد الرحمن ،(1999)ايديولوجية الصراع السياسي ،دراسة في نظرية القوة ،دار المعارف الجامعية ،الاسكندرية.
28. الطعان ، عبد الرضا حسين،(1990)،تاريخ الفكر السياسي الحديث ،دار الحكمة ،بغداد ،1990.
29. رسل ،برتراند ،(1977)تاريخ الفلسفة الغربية -الكتاب الثالث - الفلسفة الحديثة ،ترجمة محمد فتحي الشنيطي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،1977
30. روبير رديكر ،أفول السياسة – من السلطة الى العنف ،ترجمة فؤاد مخوخ ،دار الاعلام الدولي ،(د.ت).ت ،2008.
31. سباين،جورج (1969) تطور الفكر السياسي ،الكتاب الخامس ،ترجمة راشد البراوي ،تقديم محمد عبد المعز نصر ،الهيئة المصرية العامة للكتاب.
32. .....،تطور الفكر السياسي ،الكتاب الثالث ،ترجمة راشد البراوي ،تقديم أحمد سويلم المهري ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،(د.ت).
33. بدوي ،محمد طه ، (1985)،أمهات الافكار السياسية الحديثة وصداها في نظام الحكم ،دار المعارف ،القاهرة.
34. مورو ، بيير فرانسوا ،(2007)،هوبس – فلسفة علم – دين ،ترجمة أمام الحاج ،ط2 ،المؤسسة الجامعية للدراسات ،بيروت.
35. شفاليه ،جان جاك ،(1980)المؤلفات السياسية الكبرى ،،ترجمة الياس مرقص ،دار الحقيقة ،بيروت .

36. البحوث:
37. مشكور ،سامي مشكور ،(2021)أصل الدولة عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هوبز – لوك – جان جاك روسو ،وأثرها في الفكر المعاصر ،مجلة كلية الاداب ،الكوفة ،الجزء الاول ،العدد 12.

38. مهدي ، عبير سهام ،(2022)،جدلية العلاقة بين الديمقراطية والحرية في الفكر السياسي لكارل بوبر ،مجلة كلية العلوم السياسية ،جامعة بغداد ،العدد 64 .
39. فطيمه ، مساهل ،(2015)الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع ، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية ب/ قسم الاداب والفلسفة ، العدد14 ، جوان ، ص3.

40. الرسائل:

41. عزيز ، مسلم محمد ،(2004)الفلسفة السياسية عند توماس هوبز ،رسالة ماجستير قدمت الى كلية الاداب ،جامعة بغداد.

42. مطشر ، حسين مطشر ،(2020)موقف الفلسفة السياسية المعاصرة من الاستبداد – نماذج مختارع من رسالة ماجستير قدمت الى كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ، ص20.

43. مجيد ، حوراء كاظم ،(2020) طبيعة الدولة في الفلسفة الحديثة (توماس هوبز – جون لوك – باروخ اسبينوزا) رسالة ماجستير قدمت الى كلية الاداب ،جامعة واسط .

a. الموسوعات:

44. يودين ، روزنتال زي ،(1980)الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط2، دار الطليعة ،بيروت .

45. جوليا ،دوديه ،(1992) قاموس الفلسفة ، ترجمة ميشال ابي فاضل ،فرانسوا ايوب ، ، ايلي نجم ، مكتبة انطوان ، بيروت .

46. صليبا ،جميل ،(1982) المعجم الفلسفي ، الجزء الاول والثاني ، دار الكتاب اللبناني ،مكتبة المدرسة ، بيروت .

47. الحنفي ،عبد المنعم ،(2000)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة.

48. موسوعة ستانفورد للفلسفة ،(2019) ترجمة فراس الحمدان ، حكمه

Sources:

1. and the Constitutional System: Research in Iraq, 4th edition, Al-Atak Press, Cairo,.
2. Durant, Will, (2001) The Story of Civilization - The Renaissance - Religious Reform, translated by Muhammad Badran and Abdul Hamid Younis, Volume Eleven 21/22, Cairo.
3. Abdul Hamid Al-Batriq, Abdul Aziz Suleiman Nawar, Modern European History, from the Renaissance to the Vienna Conference, Arab Renaissance House, Beirut, (ed.).
4. Awad, Lewis, (1987) The Revolution of Thought in the European Renaissance, Cairo.
5. Saleh, Laila Younis, (2022) The concept of authority between Aristotle and Machiavelli, a comparative philosophical study, Tikrit University Journal of Law, Part One, Year 7, Volume 7, Issue 2,.
6. Ghani, Wiam, (2019) Glimpses of Machiavellian Political Thought, Arab Scientific Heritage Journal, Volume One, Issue 40.
7. Machiavelli, (2004) The Prince, translated by Akram Momen, Ibn Sina Library, Constitutional System: Research in Iraq, 4th edition, Al-Atak Press, Cairo,.

8. Ahmed, Kamal Mazhar, (1979) Al-Nahda, Publications of the Ministry of Culture and Arts, Baghdad.
9. Spain, George, (1969) The Development of Political Thought, Book Five, translated by Rashid Al-Barawy, presented by Muhammad Abdel Moez Nasr, Egyptian General Book Authority.
10. Machiavelli, Niccolo, (1983) Machiavelli's Discourses, Arabized by Khairy Hammad, Dar Al-Afaq Publications, Beirut.
11. Brenton, Brenton, (d. T.) Political Thought in the Renaissance and the Positive State

12. Abdel-Jabbar, Nabil Abdel-Hamid, (2007) Thomas Hobbes and his doctrine of political ethics, Dar Degla, Amman.
13. Ibrahim, (1994) Musa, Modern and Contemporary Political Thought, Izz al-Din Foundation, Beirut.
14. Group of authors, (2020) Hegel, Critical Approaches to His Philosophical System, Islamic Center for Strategic Studies, Najaf,.
15. Hegel, (2007) The Origins of the Philosophy of Right, Translation by Imam Abdel Fattah Imam, Part 1 + 2, 3rd Edition, Dar Al-Tanweer, Beirut,.
16. ....., (2007) Hegel's dialectical method, study of Hegel's logic, Enlightenment, Beirut.
17. ....., (2003) The Mind in History, Part One, translated by Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Beirut.
18. Al-Khasht, Muhammad Othman (2002), Civil Society according to Hegel, Dar Quba, Cairo.
19. Karam, Youssef, (2016) History of Greek Philosophy, Egyptian Book Foundation, Cairo.
20. Hobbs, Thomas, (2011) Leviathan, The Natural and Political Origins of State Power, translated by Diana Harb and Bushra Saab, reviewed and presented by Radwan Al-Sayyed, Abu Dhabi,.
21. Hatoum, Nour El-Din, (1968) History of the European Renaissance, Dar Al-Fikr, Damascus.
22. ....., (1968) History of the Seventeenth Century in Eur r, Damascus,.
23. ....., (2003) The Mind in History, Part One, translated by Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer,.

24. Al-Khasht, Muhammad Othman (2002), Civil Society according to Hegel, Dar Quba Beirut, Cairo.
25. Karam, Youssef, (2016) History of Greek Philosophy, Egyptian Book Foundation, Cairo.
26. Hobbs, Thomas, (2011) Leviathan, The Natural and Political Origins of State Power, translated by Diana Harb and Bushra Saab, reviewed and presented by Radwan Al-Sayyed, Abu Dhabi,.
27. Hatoum, Nour El-Din, (1968) History of the European Renaissance, Dar Al-Fikr, Damascus.
28. ....., (1968) History of the Seventeenth Century in Europe, Dar Al-Fikr, Damascus,.
29. Tushar, Jan, (1983) History of Political Thought, translated by Ali Muqallid, International House for Publishing and Distribution, Beirut.
30. ....., (2010) The History of Political Ideas, Part 2, translated by Naji Al-Darawsha, Dar Al-Takween, Damascus,.
31. Randall, John Herman, (1996), The Formation of the Modern Mind, Part 1, translated by George Tohme, reviewed by Burhan al-Din al-Dajjani, presented by Muhammad Hassanein Heikal, Dar al-Thaqafa for Publishing, Beirut.
32. Khalifa, Abdel Rahman, (1999) The Ideology of Political Conflict, a study in the theory of power, University Knowledge House, Alexandria.
33. Al-Taan, Abdul Redha Hussein, (1990), History of Modern Political Thought, Dar Al-Hekma, Baghdad, 1990.
34. Russell, Bertrand, (1977) The History of Western Philosophy - Book Three - Modern Philosophy, translated by Muhammad Fathi Al-Shiniti, Egyptian General Book Authority, Cairo, 1977.
35. Spain, George (1969) The Development of Political Thought, Book Five, translated by Rashid Al-Barawy, presented by Muhammad Abdel Moez Nasr, Egyptian General Book Authority.
36. ....., The Development of Political Thought, Book Three, translated by Rashid Al-Barawy, presented by Ahmed Sweilem Al-Mahri, Egyptian General Book Authority, Cairo, (D. T.) .

37. Badawi, Muhammad Taha, (1985), The Mothers of Modern Political Ideas and Their Echo in the Government System, Dar Al-Maaref, Cairo.
38. Moreau, Pierre François, (2007), Hobbes - Philosophy of Science - Religion, translated by Imam Al-Hajj, 2nd edition, University Foundation for Studies, Beirut.
39. Chevalier, Jean-Jacques, (1980) Major Political Works, translated by Elias Morcos, Dar Al-Haqiqa, Beirut.

Research:

1. Mashkour, Sami Mashkour, (2021) The origin of the state according to the owners of the social contract theory Hobbes - Locke - Jean-Jacques Rousseau, and its impact on contemporary thought, Journal of the College of Arts, Kufa, Part One, Issue 12.
2. Mahdi, Abeer Siham, (2022), The Dialectic of the Relationship between Democracy and Freedom in the Political Thought of Karl Popper, Journal of the College of Political Science, University of Baghdad, Issue 64.
3. Fatima, Masahel, (2015) Totalitarianism and its destruction of the structures of society, Academy for Social and Human Studies, Department of Arts and Philosophy, Issue 14, June, p. 3.
4. Messages:
5. Aziz, Muslim Muhammad, (2004) The Political Philosophy of Thomas Hobbes, Master's thesis submitted to the College of Arts, University of Baghdad.
6. Mutashar, Hussein Mutashar, (2020) The position of contemporary political philosophy on tyranny - invented models from a master's thesis submitted to the College of Arts, University of Baghdad, p. 20.
7. Majeed, Hawraa Kazim, (2020) The Nature of the State in Modern Philosophy (Thomas Hobbes - John Locke - Baruch Spinoza) Master's thesis submitted to the College of Arts, University of Wasit.
8. Encyclopedias:
9. Yudin, Rosenthal Z., (1980) The Philosophical Encyclopedia, translated by Samir Karam, 2nd edition, Dar Al-Tali'ah, Beirut.
10. Julia, Doudet, (1992) Dictionary of Philosophy, translated by Michel Abi Fadel, François Ayoub, Elie Negm, Library Antoine, Beirut.

11. Saliba, Jamil, (1982) The Philosophical Dictionary, Parts One and Two, Dar Al-Kitab Al-Lubani, School Library, Beirut.
12. Al-Hanafi, Abdel Moneim, (2000), The Comprehensive Dictionary of Philosophical Terms, 3rd edition, Madbouly Library, Cairo.
13. Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2019) translated by Firas Al-Hamdan, His Wisdom.