السيادة الروحية والسلطة الزمنية
معالم الانحراف السياسي في الفكر الغربي

Spiritual authority and temporal power
The Parameters of political deviation in Western thought

عطية بن عطية
كلية العلوم الاجتماعية ــ جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)

الملخص:

لفظ سلطة يستدعي بالضرورة فكرة القوة أو القهر، وبالأحرى القوة المادية، إنها قوة تتجلى بوضوح من الخارج، وتثبت باستخدام الوسائل الخارجية، وهذا تحديدا مفهوم السلطة الزمنية، وعلى العكس من ذلك تبدو السيادة الروحية Authority، داخلية في جوهرها، ولا تثبت إلا بذاتها، وهي مستقلة عن كل سند حسي، وتمارس بشكل ما بطريقة خفية؛ وإن كنا نتكلم هنا عن قوة أو نفوذ، فهذا فقط لتقريب المفاهيم، على الأقل حين نتكلم عن السيادة في الحالة الخالصة، إذ لابد أن يفهم من معنى القوة هنا، تلك القوة الفكرية التي تدعى "الحكمة Sagesse " وهي القوة الوحيدة للحقيقة. فلفظ سلطة لا ينبغي أن يحمل دلالة أكثر من الدلالة المادية، لارتباطه بالجانب الحسي، إذ له ارتباط بالفعل لا بالتأمل والمعرفة.

الكلمات المفتاحية: السلطة الزمنية ، السيادة الروحية ، اللائكية ، الطبقات الاجتماعية ، العلاقات التراتبية.

Abstract:

The term authority in necessity comes with the idea of force or oppression, or rather material strength. From outside, this force is clearly manifested and it is established by the use of external means, and that is precisely the concept of temporal power. On the counterpart, spiritual power "Authority" appears intrinsically internal, self-established, and free from every tangible support and somehow practiced in a subtle way. If we are talking about power or authority, or at the very least when we speak of sovereignty in the exclusive case, it is obligatory to understand the meaning of force here, that intellectual force called «Wisdom" "Sagesse "which is the only force of truth. The term authority should not carry more significance than physical significance, because it is related to the tangible side, it has a connection to reality rather than meditation and knowledge. "

Temporal power; Spiritual Authority; secularism; social castes, Hierarchical reports

تحديد المفاهيم:

للوصول إلى فهم جوهر الإشكال الذي يتناوله هذا المقال بالدراسة، لابد أن نتناول بالتحليل أصول المصطلحات المستخدمة في التعبير عن طبيعة المفاهيم التي تتمحور حولها إشكالية السلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ هذه المصطلحات التي غالبا ما نجد التباسا في معانيها المتداولة، كما نجد التباسا في الألفاظ الدالة عليها، وبالأخص في ترجماتها العربية؛ ولعل أبرز هذه الألفاظ هو: السلطة، القوة والسيادة.

1 ــ L'Autorité : لا نكاد نجد تحديدا فارقا وكبيرا بين لفظي Autorité و Pouvoir من جهة وبين لفظ Souveraineté من جهة أخرى، وهذا في الكثير من المعاجم والقواميس، وحتى في الدراسات الأكاديمية التي تناولت مثل هذه المفاهيم، فكثيرا ما نجد أحد هذه الألفاظ ضمن تعريف هذا أو ذاك، مما جعل غموض التمييز بينها من الناحية الفلسفية الفكرية الخالصة، ينعكس على الناحية التطبيقية العملية، سواء في ميدان الاجتماع أو القانون أو السياسة والاقتصاد، وهي المجالات العملية التي تتمظهر فيها الأفكار الفلسفية عموما. ومن أمثلة هذا التداخل في التعريفات، نجد

تعريف لالاند للفظ Autorité بقوله: « هي السيطرة أو النفوذ الشخصي الذي بمقتضاه، نُصَدَّق ونُطاع، ونُحترم ونَفرض الأحكام على إرادة ومشاعر الغير. وبالمعنى الأدبي العام هي سلطة فرض الطاعة. ومن الملائم أن تدخل ضمن هذا التعريف فكرة الحق، دون أن ننسى بأن السلطة يمكن أن تمارس دون حق، إذ توجد سيادات كثيرة مغتصبة؛ وأن الحق يمكن أن يمارس دون سلطة ما دامت هناك سيادات منتقصة.. »[1].

نلاحظ في هذا التعريف التداخل والانتقال غير المشروط وغير المبرر في تعريف السيادة بأنها سلطة فرض الطاعة، وكأنه لا وجود لفارق اصطلاحي بين هذه الألفاظ. في حين نجد لفظ Autorité في الموسوعة الفلسفية التي وضعها جماعة من الأكاديميين السوفييت، يترجم بلفظ السلطة التي تعرف بأنها: «مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كليا لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خصائص معينة أو خدمات معينة مؤداة. وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية...الخ »[2]، وفي هذا التعريف لا نجد اختلافا كبيرا عن المعنى الذي يشير إليه اللفظ في تعريف لالاند، فهو على غراره لا يضع حدا فاصلا بين السلطة والسيادة، ونفس الأمر يطالعنا في التعريف الذي وضعه مجمع اللغة العربية في المعجم الفلسفي للفظ Autorité إذ يترجم بلفظ سلطة التي تعرف بأنها: « كل ما يحدد سلوكا أو رأيا، لاعتبارات خارجة عن القيمة الذاتية للأمر أو القضية المعروضة.. ومن أقدم صورها في تاريخ البشرية السلطة الأبوية التي ضاقت شيئا فشيئا وحلت محلها سلطة شيخ القبيلة، ثم سلطة حاكم المدينة، وخضع الفرد اليوم لسلطة الدولة »[3]. ولسنا بصدد مناقشة محتوى التعريف من الناحية المعرفية، وإنما فقط غرضنا من سرده الإشارة إلى الالتباس الذي تجرنا إليه الترجمة العربية للفظين معا، ففي نفس المعجم نجد استخدام الألفاظ التالية: السلطة الزمنية على اعتبار أنها الترجمة العربية لمصطلح Pouvoir temporel ، بينما يترجم مصطلح Pouvoir spirituel بالسلطة الزمنية [4]. وهو نفس التعريف تقريبا الذي نصادفه في المعجم الفلسفي لجميل صليبا فـــ: « السلطة في اللغة هي القدرة، والقوة على الشيء »[5] .

فإذا عدنا إلى تعريف لالاند للسلطة Pouvoir وجدناه يحدد لها عدة معان من بينها أنها القدرة أو الملكة الطبيعية على الفعل، كما يعرفها بأنها ملكة شرعية أو أخلاقية، أو الحق في استخدام شيء ما، ثم يستخدم لفظ Autorité كأحد تعريفاتها إذ يقول: « السيادة، تحديدا وبالمعنى الواقعي، هي هيئة أو مؤسسة تمارس هذه السيادة، أي الحكومة. وفي كل دولة توجد ثلاث أنواع من السلطات: القوة التشريعية، والقوة التنفيذية لما يترتب على حقوق الناس، والقوة التنفيذية لما يترتب على القانون المدني»[6]. غير أننا نجد بعض التمييز بين لفظ Pouvoir ولفظ Autorité عند جاك ماريتان فالأول عنده يعني القوة بينما يعني اللفظ الثاني السلطة، التي هي الحق في التسيير والقيادة والتحكم؛ في حين القوة هي الأداة التي بواسطتها تفرض على الآخرين السمع والطاعة[7].

وقد كان جان بودان Jean Bodin [8] ، أول من استخدم تعبير السيادة في القرن السادس عشر، للدلالة عما يصطلح عليه اليوم في العلوم السياسية، بالسلطة السياسية، إذ أن سيادة الشعب في ذلك الحين لم تكن قد نشأت بعد عند بداية تطور مفهوم الدولة وإنما ظهرت عند اكتمال مفهوم الدولة القومية، لقد ارتبطت السيادة بالسياسة الداخلية والخارجية للأمراء المستقلين بشكل كامل، وهم من تأسست شرعيتهم دينيا في نهاية الأمر، كما يرى هارالد موللر[9]، وقد عرف بودان السيادة بأنها: السلطة العليا فوق المواطنين، والرعايا والتي لا تقيد بقانون؛ وفي هذا التعريف يظهر الالتباس بين لفظي السلطة والسيادة، مما يوحي بغموض المعنى منذ نشأته. في حين وبعد نصف قرن من تعريف بودان للسيادة، نصادف هذا المصطلح يظهر من جديد، فيستخدم من طرف مفكر وقانوني هولندي هو هوغو غروتيوس Hugo Grotius [10] الذي عرفها بأنها السلطة السياسية العليا المخولة لمن لا تخضع أفعاله لأية سلطة أخرى، والذي لا يمكن لإرادته أن تتخطى، فهي القوة المعنوية لحكم الدولة. غير أن موضوع اختلاف السلطة عن السيادة أثار ومازال يثير

خلافا كبيرا لدى الباحثين في نظرية الدولة، حيث يرى البعض أن السلطة السياسية شيء غير السيادة، في حين يرى البعض الآخر أنهما تعبيران عن مضمون واحد، بينما أنكر البعض فكرة السيادة إطلاقا[11].

2 ، Le Pouvoir : وفق تعريف فريدريك إنجلز Friedrich Engels (1820، 1895) السلطة بالمعنى الأكثر تداولا: هي فرض مشيئة طرف على مشيئة طرف آخر، حيث لا تقوم السلطة إلا على التبعية. ومن هنا فإن السلطة دلالة على علاقة بالآخر، علاقة اجتماعية في جوهرها، تربط فردين أو أكثر، وعليه فإن السلطة تفترض إذن توافر هامش من اللاتحديد بين كائنات يستطيع بعضها أن يؤثر على بعض، وفيما عدا ذلك تنحل السلطة إلى منظومة تحديدات ميكانيكية مادية لا علاقة لها بالإنسان؛ وهذا يعني أن لا معنى للسلطة إلا بين كائنات مزودة على نحو ضروري بالذكاء والحرية، هذه الكائنات هي البشر في صفتهم الاجتماعية. وكل وجود مشترك، وكل عمل مشترك بين البشر، يقود إلى التفاوت في النشاطات المبذولة وعليه في الحقوق والواجبات أيضا، ويترتب على هذا نوع من التبعية والإخضاع الذي يمارسه البعض على البعض الآخر، كما أنه على قدر تناسب أعضاء الجماعة البشرية يكون اكتساب السلطة التي تتناسب مع إسهاماتهم فيما يمكن أن يقدمه كلٌ إلى هذا التجمع البشري الذي ينتمي إليه. ومن هنا تنشأ العلاقات السلطوية التي تتداخل في الجماعة، وتشكل تضاعف منظومة المصالح، تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الايجابية والسلبية والتي تتطور باستمرار حسب ما تمليه عمليات التفاعل في المجتمع المدني[12]. لكن واحدة من هذه العلاقات لا يمكن أن تكون الوحيدة والكافية، فعلاقة السلطة التي تمارس في منحى رئيسي لا تخلو من علاقة تقابلها وهي أيضا علاقة سلطة خاضعة وكامنة وهي تحدد السلطة الأولى ولكنها تعطيها نقطة استناد قد تستطيع ذات يوم أن تحرمها منها، وهكذا فالسلطة العظمى تستند إلى وزن مكافئ حاصل من السلطات الثانوية التي تكفل وجودها بطريق مقاومتها؛ والسلطة تنشأ من وعي الذات بما حولها من مؤثرات واكتناه تأثيراتها والاعتراف بمعانيها وقيمها، «وإن السلطة تستجيب في الطبيعة الإنسانية لحضور حرية تخترع ذاتها على نحو أفضل، في أصالتها، وتمارسها بصورة مستقلة عن الآخرين وعليهم، كيما تحظى بمزيد من اعترافهم بمغايرتها لهم وبقيمها»[13]. غير أن ج. بيردو G. Burdeau يعرفها بأنها قوة في خدمة فكرة[14]، وفي هذا إشارة إلى كون السلطة غير السيادة، حيث أن الأولى هي القوة المادية التي بمقتضاها تتحقق الفكرة، بمعنى أن السلطة ما هي إلا أداة تنفذ.

إن هذه المعاني المختلفة التي سقناها توحي في أغلبها بأن السلطة هي ممارسة نشاط ما على سلوك الناس، فهي بالضبط قدرة على التأثير في السلوكات والتصرفات، بل وحتى في اختيارات الأفراد، وتوجههم نحو أهداف وغايات تحددها سلفا إرادة تمتلك القدرة على فرض الفكرة بالفعل؛ إنها تتضمن إذن فكرتين أساسيتين: أن السلطة أمر، وأنها تقتضي واقعا اجتماعيا. غير أن السلطة باعتبارها أمرا، لا تستخدم القسر والإكراه فقط، وإنما يمكنها تأمين الطاعة وتحقيق الأهداف بواسطة التأثير الذي يعد اجتماعيا، سلوكا فاضلا. وعليه تمتد السلطة كعلاقة، لا كمجرد قوة مسلطة على الجماعة، مع أن ماكس فيبر Max Weber (1864، 1920) يعتبر العنف الوسيلة الطبيعية للسلطة، ويحدد لها نماذج مختلفة ليبرر شرعية استخدامها للعنف: نموذج التقليد المتمثل في سلطة الأعراف، ونموذج السلطة الكارزماتية Charismatique القائمة على الاعتقاد في القداسة، ونموذج السلطة القانونية القائمة على الاعتقاد بمعقولية التشريعات والقوانين.[15]

3 – La souveraineté : السيادة La souveraineté لفظ مشتق من Superus في اللاتينية الكلاسيكية، وهو بدوره مستوحى من اللفظ اليوناني Basileus التي تعني السلطة المطلقة، أو الحق المنحصر في ممارسة السلطة السياسية، في رقعة جغرافية على مجموعة بشرية معينة. بينما يعنى لفظ Autorité القوة أو السلطة، التي هي القدرة على التأثير النافذ على سير الفعل، أو على تطور وضعية معينة.

وتعتبر السيادة المصطلح الأساسي الدال على المفهوم القانوني للنظم السياسية الواقعية في العصر الأوروبي الحديث، فهي الصفة التي تحدد سلطة الدولة، حيث إن نظرية الدولة في الغرب الحديث استطاعت في الغالب، أن ترى في السيادة العلامة المميّزة للدولة الحديثة. وحول هذا المصطلح تمحورت قدرة الدولة الحديثة على فض النزاعات في الداخل، وعلى ضمان استقلال الجماعة الممثلة في الخارج. وقد ذاع مصطلح السيادة من خلال ارتباطه بعدد من الصفات الجزئية التي تتصف بها، ككونها فريدة، وغير قابلة للتجزئة، وأنها تتميز بالشمولية، والتسامي، وهي صفات لا يخفى على المتفحص أن يتنبه إلى ارتباطها بأفكار ذات أصول دينيّة.

وهكذا تلعب سيادة الأعراف في المجتمعات الحديثة، دورا أكثر صعوبة من أن يحدد في الممارسة الأخلاقية، حيث إنها في نفس الوقت، تعبير عن العادات الاجتماعية القابلة للتعديل نظريا، وللضرورات المتصلة بالطبيعة البيولوجية (مثل سيادة الآباء على الأبناء). كما توجد في السياسة نظريات عديدة، حاولت أن تبرر مفهوم السيادة بتبريرات مختلفة، ولعل من أقدمها التشريعات الدينية. لقد كانت العناية الإلهية، التي تمثل صميم تيولوجيا العصور الوسطى، المسيطرة على كل الأفكار، وبالتالي لعبت في هذا المجال دورا خفيا في العلاقات السياسية والاجتماعية، والتي استعيرت أحيانا لتبرير الأنظمة الملكية كما يقول بوسيه Bossuet[16] ، والتي ويسميها كالفن Calvin[17] : جمهورية النخبة، ثم ظهرت فيما بعد في الدكتاتوريات التي كانت تدعي اللائكية.

ولعل الأول الذي يمكن أن يشار إليه على أنه برر عقليا سيادة الفعل، الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز Tomas Hobbes(1588، 1679)، وبل لعله قد غالى في هذا التبرير في كتابه التنين، فهو يرى أن الإنسان ذئب للإنسان (homo homini lupus) وأن الشر الملازم للطبيعة البشرية ينتهي بتدمير متبادل للأفراد، في الحالة الاجتماعية بل وحتى في الحالة الطبيعية، إذا لم يقرروا وللأبد الخضوع لسلطة فردية قاهرة، ذات سيادة مطلقة بهدف منع بعضهم من إلحاق الضرر بالبعض الآخر « وهو بذلك يؤيد السلطان المطلق للحاكم ولا يرى للشعب ــ أفرادا أو مجتمعا ــ أي حق من الحقوق في مواجهة السلطة الحاكمة»[18]. وهنا يظهر أيضا ما سبق وأشرنا إليه من استخدام لفظي السيادة والسلطة تبادليا وبطريقة اعتباطية. كما يستلهم سبينوزا Spinoza من توماس هوبز فكرة أصل السلطة أو السيادة، رغم أنه ينتقده بعمق : فهو يعترض عليه أولا فيما « إذا كان الكل يعتمد على الإرادة المتقلبة للفرد الواحد فلن يكون هناك شيء مستقر على الإطلاق». غير أن سبينوزا يقر بالقانون الطبيعي حتى في إطار الحالة الطبيعية، وهذا في شكل الحرية المدنية. ومع أن هوبز يقيم السلام وفق سيادة الفرد، غير أن سبينوزا يجيب على هذا الرأي بقوله أننا: « إذا كنا ندعو باسم السلام، الاستعباد، والبربرية والانعزال، فليس هناك أكثر بؤسا من هذا السلام»، وقد كان يرى في النظام الجمهوري أفضل الأنظمة على الإطلاق، وهو النظام الذي لا يعرف فيه كل واحد إلا بمدى الحاجة الاجتماعية إليه، أين تكون القوانين هي الحامي الوحيد لحرية الرأي والتعبير. فالسلطة السيدة هي التي تكمن في الشعب. وهكذا تبلورت فكرة العقد الاجتماعي عند أغلب فلاسفة القرن الثامن عشر، أمثال جون لوك John Locke (1732، 1804)، وجان جاك روسو J.J.Rousseau (1712، 1778)، فهذا الأخير الذي أعطى لهذه الفكرة شكلها النهائي في كتابه الرئيسي في العقد الاجتماعي Du contrat social ، الذي انتقد فيه ما جاء به هوبز مبينا التناقض الخفي الذي وقع فيه هذا الأخير، فالتنازل عن الحريات، والتخلي عنها وهي الهدف الأساسي للحق، بهدف إحقاق الحق يعتبر تناقضا صارخا. والعقد الذي يشير إليه روسو هو الذي يعيد لكل فرد حريته عن طريق تنازل أفراد العقد عن حقوقهم: « لكنهم لا يتنازلون عنها لشخص معين أو أشخاص معينين وإنما هم يتنازلون أفرادا لمجموعهم كله، وهم يتنازلون لأنفسهم ولكنهم يتنازلون باعتبارهم آحادا باعتبارهم كيانا جماعيا يضم جميعا، إنهم تنازلون للإرادة الجماعية التي هي إرادة الكل الناشئ عن العقد[19]». ومن هذه التحديدات التي تطرق إليها ممثلو نظرية العقد الاجتماعي يتضح لنا الانحراف الذي درجت على

السير فيه قدما، الفلسفة السياسية في الفترة الحديثة، والتي جعلت من السيادة مرادفا للسلطة بما تتصف به من طبيعة أقرب إلى المادية منها إلى ما سواها.

لكننا في النظريات الكلاسيكيّة التي تعرضت لمفهوم السيادة، نجد الإشارة من جهة إلى جانب داخلي للسيادة مرتبط بدساتير الدول، ومن جهة أخرى نجد الإشارة إلى جانب خارجي يرتبط بالقانون الدولي. وبدعم من الجانب الخارجي للسيادة تضمن الدولة وحدتها في مقابل المفهوم الأوروبي التقليدي للدولة الشاملة، الدولة ذات الارتباط المباشر، والمتولدة عن مفهوم النظام البابوي والنظام الإمبراطوري. كما أنها من خلال جانب السيادة الداخلي، قد أرست من جهة أخرى وحدتها واستقلاليتها بإزاء التعدد الذي انتشر في العصور الوسطى من خلال البنى التقليديّة للسلطة ــ ولاسيما سلطة الطبقية ــ التي كانت خلال الحروب المذهبية التي عرفتها أوربا في الفترة المعروفة باسم فترة الإصلاح، فقد هددت هذه الحروب وحدة الدولة الناشئة في أعقاب الجهود التي بذلها النهضويون في شتى مجالات الفكر والاجتماع.

يشير هارالد موللر[20] Harold Müller إلى ارتباط فكرة السيادة بمفهوم النعمة الإلهية، بمعنى انه يشير إلى عدم فك الارتباط التام بين الدين والدولة في مجال الممارسة السياسية في العالم الغربي، أي أن «عزة الحكام التي يمنحها الله تخترق التاريخ الغربي منذ تأسيس المملكة الرومانية المقدسة للأمة الألمانية حتى تأسيس الدولة القومية المعاصرة، فلا فرنسا الاستبدادية، ولا إنجلترا هنري الثامن المتحررة قوميا، قد أرادت الاستغناء عن هذا التدشين الديني لعزة الحكم. وحتى اليوم تقف الملكية البريطانية شكليا على رأس الكنيسة الانجليكانية »[21]، على الرغم من العقلانية الطاغية التي تعتبر سمة غالبة وعلامة جوهرية، قامت على أساسها الحضارة الغربية الحديثة، إلا أن هذه الحضارة ــ كما يقول هارالد موللر ــ ما تزال حتى اليوم غير قادرة على فك ذلك الارتباط بين الدين والدولة، كما يدعي اللائكيون في البلاد الغربية، لأن مظاهر التزمت الديني، والمعتقدات الشعبية، والخيالات الدينية التي تتربص بكثافة شديدة تحت القشرة العقلانية للمجتمعات الغربية[22]، هي التي تغذي بقوة غالبية التيارات السياسية، إذ تعتبر السياسة الأمريكية التي لم تتخلص من هذا النفس الديني، نموذجا واضحا لطبيعة هذا الارتباط وخضوع السلطة السياسية ــ الزمنية ــ للسيادة الروحية الدينية، « فعجن السياسة بالدين عاد بشكل خاص منذ بداية السبعينات [من القرن العشرين] بقوة شديدة غير متوقعة، إذ خطفت الأصولية البروتستانتية بشكل فعلي الحزب الجمهوري أحد القوتين الحاسمتين الرئيسيتين في السياسة الأمريكية[23] »، وهذه شهادة على التداخل الكبير بين السلطة الزمنية وبين السيادة الروحية.

ــ خصائص السيادة : لقد حددت النظريات السياسية التقليدية للسيادة خمس خصائص، تتلخص فيما يلي:

الإطلاق: فهي سلطة مطلقة، إذا كانت داخلية، تلزم جميع الأفراد داخل الدولة. فإذا اعترضها قيد ما، فهو مجرد قيد مفروض فرضا ذاتيا، يمكن إزالته بقوة القانون. أما خارجيا فسيادة الدولة تعني استقلاليتها المطلقة عن كل إكراه أو تدخل أجنبي، وكل اتفاقية دولية أو معاهدة لا ينبغي أن تدمر السيادة، في حين لا تملك المحاكم الدولية نفسها تنفيذ القوانين الدولية على الدولة ذات السيادة.[24] وتعتبر الخصائص الباقية متفرعة فقط عن هذه الخاصية.

الشمولية: تمتاز السيادة بشموليتها لجميع الأشخاص والجماعات والأشياء داخل الدولة، والتي تقع ضمن سيادتها الإقليمية.

عدم إمكان التنازل أو التحويل: مادمت السيادة مطلقة وغير محددة فمن المنطقي أنه لا تنازل عنها، ولا انتقال لها إلى دولة أخرى، وإذا كان روسو قد أكد عدم التنازل عن السيادة، إلا أنه أجاز إمكانية التنازل عن السلطة، كما هو الحال عند تغيير الحاكم، ولكن لا يمكن التنازل عن الإرادة أو نقلها. لأن السيادة جوهر شخصية الدولة.

الدوام: السيادة دائمة بدوام الدولة ذاتها، فطالما تبقى الدولة، تبقى سيادتها كاملة غير منتقصة.

عدم إمكان التقسيم: عدم تقسيم السيادة يعني تمام إطلاقها، فإذا قسمت السيادة فهذا يعني وجود أكثر من دولة، ويلزم عنه تفكك الدولة الواحدة رغم أن بعض دعاة التعدد ينادون بنظرية السيادة المقسمة خاصة في الدولة الفدرالية. ويذهب أ.ل. لويل A.L. Lowell إلى إمكانية قيام سيدين داخل نفس الإقليم، يصدران أوامر لنفس الرعايا فيما يتصل بشؤون مختلفة[25]، كما هو الحال في وضع الفاتيكان داخل الدولة الإيطالية. غير أن هذا لا يعتبر إلا تبريرا لوضع راهن فرضته أحداث تاريخية خاصة، لأن الفاتيكان اليوم ليست إلا مجرد انكماش لسلطة الكنيسة التي كانت فيما مضى عاصمة لإمبراطورية كانت تجمع بين السلطتين، الروحية والزمنية معا.

إننا ببساطة نستطيع التمييز بين نوعين من السيادة في الفكر الفلسفي، سيادة الفعل، وسيادة الفكرة. ويمكنا التمييز بطريقة كلاسيكية سيادة الفعل، التي لا يمكن أن تكون إلا موضوع معاينة لسلطة الحق. وبالفعل فإن كل سلطة تبحث عن مبررات وجودها، ولعل هذا في نظرها كما يقول جيرار لوغران[26] Gérard Legrand: « إنها تشعر بأمر ما يهدد وجودها من مقولة سان جوست[27]: لا يمكننا أن نسود بسذاجة » [28]. وهذه إشارة إلى أن السيادة في الدولة الحديثة لا ينبغي أن تقوم على مجرد النوايا الطيبة، وإنما ترتبط دوما بغاية آنية، غاية ترتد في أصولها ومنابعها إلى الأهواء والرغبات الفردية، التي لا تكاد تأتمر بأوامر العقل، وهي بالتالي تبتعد عن أصلها ومنبعها وهو الأصل المعنوي أو ما يعبر عنه غينون بالفكرة، وهذا ما سنعود إلى تبيانه فيما بعد حين الكلام عن المعرفة والفعل عنده.

بدايات الانفصال بين السيادة الروحية والسلطة الزمنية:

كان مفهوم السلطة البابوي ــ الذي أرسى دعائمه لأوّل مرّة سنة 1202 البابا إينوشنتيوس الثالث Innocent III [29] قد توسع ليضم تحت سلطانه كامل الحقل الديني، في حين خصّص أو قلل من « سيادة » الإمبراطور على اعتبار أنه يمثل السلطة الزمنية، فكانت الخطوة الأولى للانفصال الحاد الذي حدث بين الحقل الزمنيّ والحقل الروحيّ، وهكذا أخذ الحقل الروحيّ مرتبة أعلى؛ وأفرز مطلب تفوّق السلطة الروحيّة اعترافا بالسلطة البابويّة على أنّها وحدها سلطة عالَميّة. ونتج عن هذا القول بأنّ كلّ سلطة زمنيّة يجب أن تشرّعها السلطة الروحيّة، التي عبر عنها ممثّلو التصوّر البابويّ بقولهم: «لا سلطان خارج الكنيسة ». وكان من بين نتائج هذا الانفصال فتح المجال من جهة أخرى نحو فكرة خصوصية السلطة الزمنيّة: ففي حين كانت السلطة الروحيّة وحدها تدعي لنفسها الشمولية، نادى الإصلاحيون باستقلال الملك عن سائر السلطات الدينية والزمنيّة التي تقع خارج مجال سيطرته.

ثمَّ ضغطت السلطة الروحيّة على سلطة الإمبراطور الزمنية ففتحت بذلك الطريق أمام الأفكار اللائكية التي سرعان ما بدأت في الانتشار في الأوساط الفكرية. وكان من بين معالم هذه التحركات، محاولة تحويل الحق الديني إلى عقيدة سياسية مما أفضى إلى أزمة دينية حادة في الفكر الكنسي. وكان إخفاق السلطة الروحية أمرًا بينا، إذ لم تستطع أن تفي بمطلبها المباشر المتمثل في تنظيم الشؤون الزمنيّة السياسية، فاتهمت بالعجز وألقيت على عاتقها مسؤولية الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في أواخر العصر الوسيط. وبدأت فكرة ارتقاء سيادة الملك المطلق. فتحرر السلطان الزمني أولا من ارتباطه بالسلطة الروحيّة الشاملة للكنيسة. وأفلح في إخضاع السلطة الروحية لسيادته فيما بعد. وانتشرت نتيجة لذلك العقيدة القائلة بأنّ ثَمّة نعمة إلهيّة تعطى للملك، وبأنه ينال شرعيته مباشرة من الحقّ الإلهي. وانطلاقا من هذا الأمر تحوّل مفهوم السيادة إلى الدولة الموحّدة ذات النّظام الملكي الذي انتشر في الدول الأوروبية الحديثة، فكانت السمة البارزة للدولة، هي سمة حق السيادة، التي لا يمكن أن توجد إلا في نظام ملكي؛ إذ لا أحد يمكنه أن يكونَ سيدا في الدولة إلاّ شخص واحد. وهكذا فإن السيادة، التي هي في الفكر الديني صفة لله لا ينبغي أن يتصف بها بشر، انتقلت في الحكم المطلق إلى شخص الملك، وارتقى الملك إلى مشرع مطلق القدرة يجمع تحت يده كل الحقوق، وبالتالي اعتُبِرت السيادة مفهوما لاهوتيا علمانيا.

ويبدو أنّ أشدّ الأمور خطورة أمام قيام الدولة الحديثة، كانت تجزئة السيادة أو الاعتراف بالحريات الفردية ضد سيادة السلطة الحاكمة. وانتشر المبدأ القائل بأنّه إذا تجزّأت السلطة لا يعود الحاكم سيدا، إنّ إزالةَ التبرير الديني الكنسي لم تضع موضع التساؤل ما يمكن أن تملكه الدولة من قدرة مطلقة. وبالتالي تمسكت الدولة بالوحدة الدينيّة أولا لأسباب سياسية. ولما استحال تحقيق وحدة الإيمان المرتكزة على السياسة، رُدّت الدولة بإعلانها أن الدين أمر فردي خاص. إذ أنه لا ينبغي لإمكانيّة الصراع الكبيرة التي تتضمّنها الخلافات الدينيّة أن تهدد وحدة الدولة، للحفاظ على الدولة خارج النزاعات الدينية، ولأن أسس الاندماج التعددي بين الكنيسة والدين لم تكن موجودة، وانتشر بذلك المبدأ القائل بأنه لا يوجد شيء مشترك بين الدولة والدين.

لقد تحطّمت الفكرة القائلة بالملكيّة المطلقة، ولم تعد صالحة كنموذج سياسي للنظام، وظهر مفهوم السيادة في شكل أكثر مرونة وفي بنية أكثر انفتاحا. وقد تبيَّن هذا فيما بعد في مفهوم «السيادة» الذي أصبح يطلق على أمور أخرى، نجد الإشارة إليها واضحة فيما ذكره جان جاك روسو بقوله: « إذا لم تكن الدولة أو المدينة سوى شخصية معنوية، والتي تتمثل الحياة فيها في اجتماع أفرادها، وإذا كان أخص اهتماماتها هو الحفاظ على وجودها، ينبغي أن تكون لها قوة شاملة كي تستطيع تحريك وتنظيم كل جزء من أجزائها بالطريقة الأكثر ملاءمة للجميع. وكما أن الطبيعة تعطي لكل فرد سلطة مطلقة على أعضائه، فإن العقد الاجتماعي يعطي للجسد السياسي سلطة مطلقة على جميع من هم تحت لوائه، ومن هذه السلطة نفسها، والتي توجهها الإرادة العامة ينبثق كما قلت اسم السيادة »[30]. وهذا النص يوحي بكيفية انتقال السلطة من الملكية المطلقة إلى سلطة العقد الاجتماعي.

وانطلاقا من التوازن بين نموذجين للسلطة السياسيّة العصريّة، ظهر مفهوم إدخال تطبيق مبدأ سيادة الشعب من خلال التمثيل الديمُقراطيّ، وهو التطبيق المبني على المشاركة العامة من جهة؛ ومن جهة أخرى نما مفهوم جديد يهدف إلى ضمان حق الحريّة للفرد والأقليّات، بما يسمح بتأمين المساواة أمام القانون للجميع. وبهذين المفهومين، تم القضاء على فكرة التماهي بين الدولة والدين، وظهرت في أعقاب ذلك علاقة جديدة بين الدولة السيدة والتعدد الديني في المجتمع. لقد كانت الدولة الأوربية الحديثة من هذا المنطلق نتيجة عملية لجملة الحوادث التاريخية التي أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية، هو مجال "السياسي Le Politique"، هذا المجال الذي بدأ ينافس سلطة الأمير والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية. لقد ظهر هذا المجال نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية التعاقد (أو العقد الاجتماعي ــ قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهو أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي هو أدنى، وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول أن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة، وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو " الشعب " والمصلحة العامة " وبناء شرعية السلطة على التعاقد، و كان هذا جوهر فكرة العقد الاجتماعي التي نادى بها كل من هوبز ولوك وروسو، ونشأ بذلك مجال سياسي جديد هو المجال السياسي، أو المجال الذي عادة ما يعبر عنه بالحداثة السياسية، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي نادى أصحابها باستنباط شرعية السلطة من الجماعة لا من الفرد الذي لم يكن يجسد سوى سلطة الأمراء وحدهم.

لقد كان قيام الحداثة السياسية في أوربا، ناتج الصراع الذي احتدم فيها بين الأمير والكنيسة من جهة، وبين الأمير والقوى الاجتماعية البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. «لقد اقترن ظهور هذا المجال السياسي في أوربا بانتهاء الصراع بين الكنيسة والأمير إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم للأمير، وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة)..»[31].

وبهذا كان انحسار سلطة الكنيسة واتساع نفوذ الدولة، من بين أبرز سمات بدايات الفترة الحديثة في أوربا، في الحين الذي فقد فيه النظام الإقطاعي مبررات وجوده، بتنامي ظهور الطبقة الأرستقراطية التي أصبحت تمثل الاتجاه العام للنظام الاجتماعي والاقتصادي عموما، ثم تلا ذلك بروز النظام الديمقراطي في أعقاب الثورتين الفرنسية والأمريكية، مما غذى النزوع إلى اعتناق الأفكار الداعية إلى التحرر والفردانية؛ ولم يكن نبذ السلطة الكنسية الذي يعد الطابع السلبي للعصر الحديث[32] السمة الوحيدة الغالبة على ملامح هذه الفترة التاريخية، وإنما كان هناك طابع آخر يصفه برتراند رسل أنه إيجابي تمثل في انتشار السلطة العلمية، وهي السلطة التي أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة، والتي كانت « شيئا مختلفا تمام الاختلاف عن سلطة الكنيسة، من حيث كونها سلطة عقلية وليست سلطة حكومية [33]».

السيادة والسلطة عند روني غينون: قبل الخوض في طبيعة المفهوم من وجهة نظر روني غينون ، لابد أولا من الإشارة إلى إن بعض المصطلحات ذات الاستخدام الخاص في فلسفته، امتازت بطابعها التنظيري البحت، وهو الطابع البعيد عن كل جدال أو خصومات سياسية أو فكرية، وهو الأمر الذي أشار إليه غينون في مقدمة كتابه عن السيادة الروحية والسلطة الزمنية، حيث يقول : « إننا نقصد إذن، وضع أنفسنا فقط في ميدان المبادئ؛ الأمر الذي يسمح لنا بالبقاء كلية، خارج كل نقاش وكل جدل، وكل خصومة مدرسية أو حزبية، بل وخارج كل شيء لا نريد أن نُزَجَّ فيه لا من قريب ولا من بعيد، ولا تحت أي عنوان أو أي درجة. وباستقلاليتنا التامة عن أي أمر يمنع أن يكون حقيقة مطلقة ونزيهة، وهي التي تقرر لدينا أن نعتنقها، وسنحاول ببساطة أن نقول الأشياء كما هي..»[34] . وفي نفس السياق نجده يشير إلى البعد النظري للموضوع في معرض كلامه عن السلطتين حيث يقول : « كما وأنه من الملائم أن نعطي لهذا الأمر، كما سبق وقلنا منذ البداية، بعدا أكثر تعميما، يتجاوز كل الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتسم بها ــ حسب الأزمنة والأمكنة ــ كل من السلطة الزمنية وحتى السلطة الروحية »[35].

وعليه يستخدم غينون ضمن فلسفته جملة من المصطلحات التي استعارها من الفلسفة والفكر الشرقيين، وهي مصطلحات توحي باطلاعه الواسع وتخصصه في الدراسات الشرقية. كما أننا نجد استخدامه لجملة من مصطلحات فلسفة العصور الوسطى، وهذا ربما يكون أمرا طبيعيا، نظرا لأن التوماوية الجديدة كانت من بين أبرز ممثلي التيار الروحي الحديث، وعلى اعتبار أن معالم إشكال الأزمة التي يعرفها العالم الحديث بدأت مع نهاية فلسفة العصور الوسطى وبداية الفترة المسماة بالفترة الحديثة، وهي الفترة التي شهدت ما يعرف بفلسفة الأنوار والتي كان من أبرز خصائصها التمييز بين السلطتين، الروحية والزمنية، وهو التميز الذي لم يظهر فقط في الفترة الأخيرة من التاريخ البشري، وإنما نلمس أصوله في الكثير من الفترات الضاربة في أعماق التاريخ، وهذا التمييز أخذ صورا وأشكالا مختلفة حسب الواعي والظروف التاريخية لمختلف المجتمعات البشرية؛ واستوجب هذا التمييز حسب التعاليم التقليدية، أن تكون الإنسانية بالفعل قد بلغت طورا بعيدا جدا في ابتعادها عن الروحية الخالصة الأولية كما يقول غينون.

التراتبية الطبقية وانقسام السلطة: يعتمد روني غينون في تأصيل الفرق بين مفهومي السيادة والسلطة، على التقسيم الطبقي الذي اعتمده الفكر التقليدي، وبالأخص التقسيم الذي ورد ذكره في الديانة الهندية القديمة، فالناس في نظر البراهمانية، ليسوا سواء من حيث طباعهم وقدراتهم. إن هذا المبدأ الطبيعي، يتنافى مع مفهوم المساواة التي يتبجح بها العالم الغربي اليوم، والذي ليس سوى إغفالا وتجاهلا لهذا المبدأ، فنظرية المساواة هي: «النظرية التي تخالف كل الأحداث القائمة، والتي تكذبها حتى الملاحظة البسيطة العادية، إذ الحقيقة أن المساواة لا وجود لها في أي مكان »[36]. إن العبارات التي تستخدم للدلالة على الطبقة في الهند، لا تعني شيئا أكثر مما تعنيه الطبيعة الفردية، أي جملة الخصائص التي تضاف إلى الطبيعة الإنسانية " النوعية " والتي بمقتضاها يتم تمييز الأفراد فيما بينهم؛ إن الطبقة في مبدئها لا تعني على الإطلاق جملة الصفات الوراثية، وما دام لا يمكن وجود شخصين متطابقين أو متساويين في شتى الحالات، فإنه يوجد بالضرورة اختلاف بين الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الطبقة، « وعليه يمكننا القول أن تمييز الطبقات يمثل عند

النوع الإنساني، تصنيفا طبيعيا حقيقيا، وهو الذي ينبغي أن يكون مطابقا لتجزئة المهام الاجتماعية. وبالفعل فإن كل إنسان، بسبب طبيعته الخاصة، يعتبر أهلا لإنجاز مثل هذه المهام المناطة به دون الآخرين. وفي مجتمع تأسس بانتظام على أسس عرفية، ينبغي أن تحدد هذه الصلاحيات تبعا لقواعد مضبوطة ــ وبالتوافق بين مختلف أنواع المناصب وأكبر أقسام تصنيف الطبائع الفردية »[37] . وهكذا يعبر النظام الاجتماعي القائم على أساس التقسيم الطبقي، وبمقتضى الطبائع الفردية، العلاقات التدرجية الناتجة عن طبيعة الأشخاص أنفسهم.

هذا ما يعتبره غينون السبب الأساسي لوجود الطبقات في جميع المجتمعات البشرية. إن هذه المفاهيم الأساسية للنظام التدرجي الطبقي اكتمل وجودها في الهند، وهي نفسها التي نصادفها في أماكن أخرى، لأنه من البديهي أن تكون نفس المبادئ، حتى مع أنماط ممارسة مختلفة، هي التي تسود نظام جميع الحضارات ذات الطابع التقليدي الحقيقي. وهذا التقسيم الطبقي للمجتمع هو الذي نجد له شبيها في الفلسفة اليونانية، والذي نجد أفلاطون يقيم عليه أساس جمهوريته، فهو يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة، ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات وظائفها الاجتماعية التي هيأتها الطبيعة لها، بحيث لا يجوز لها أن تتعدى حدود ما تبيحه لها طبيعتها، بالتدخل في عمل الطبقة الأخرى، ويترتب على هذا التقسيم أن الطبقة الممتازة تنفرد بالحكم ولا ينبغي أن يشاركها فيه أفراد الطبقات الأدنى، « وخاصة الطبقات المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيؤها للاشتراك فيه »[38] . وهو نفس ما رأينا التقسيم الهندي يشير إليه، إذ نجد الأساس نفسه ينبني عليه تقسيم الطبقات الاجتماعية وفق نظام التدرج في الهند، لكنه يقسم المجتمع إلى أربع طبقات متباينة حسب طبيعتها هي :

الطبقة الأولى : وهي طبقة البراهما Brahmas، وهم الذين يشكلون الطبقة ذات الطابع الروحي الخالص، إنهم رجال الدين بالمعنى العام، الذين يبينون أحكامه ويذكرون قضاياه، ويزعمون أنهم خلقوا من رأس الإله براهما، ولذلك كانوا أعلا الناس وخلاصة الجنس البشري، وعقله المفكر ورأسه المدبر.

الطبقة الثانية : طبقة الجند (كشاترية Kshatriyas) ويزعمون أنهم يمثلون مناكب براهما ويديه، وهم لهذا يشكلون الحماة والغزاة، ميزتهم القوة المادية، ومرتبتهم دون مرتبة البراهما.

الطبقة الثالثة : طبقة الزراع والتجار، وهم بمقتضى هذا التقسيم يزعمون أنهم مخلوقون من ركبتي الإله براهما، وتسمى هذه الطبقة في الهند (فايشيا Vaishyas) وهي طبقة أقل درجة في السلم التراتبي الاجتماعي.

الطبقة الرابعة : وهي طبقة الخدم والأسارى؛ وهؤلاء في التعاليم الهندية خلقوا من قدمي الإله براهما، وتسمى هذه الطبقة عندهم بـــ (الشودرا Shudrâs) .

بمقتضى هذا التقسيم فإنه يجب على كل طبقة أن « لا تعدو حالها إلى حال طبقة أخرى، فالزراع لا يصح أن يكونوا من التجار، والجند لا يرتقون إلى طبقة الكهنة، وهكذا..»[39].

وحسب التعاليم الهندية فإن السيادة التي تمارسها الطبقة الأولى هي سيادة روحية أي أنها تجسيد للفكرة، بينما السلطة التي تمارسها الطبقة الثانية هي سلطة زمنية فهي بالتالي تجسيد للفعل، غير أنه لم يكن وجود هاتين السلطتين منفصلتين في الأصل، وإنما كانتا متضمنتين في المبدأ المشترك الذي نشأتا عنه معا، إنهما تمثلان فقط، وجهين غير منفصلين مرتبطين معا في الوحدة التركيبة الأعلى والأقدم عن التمايز الذي ظهر بينهما، عند تشعب المهام الاجتماعية، وتنص هذه التعاليم أنه لم تكن توجد في البداية غير طبقة واحدة تعرف باسم هامسه Hamsa ، وهي الطبقة الأولية الوحيدة التي كانت موجودة، وهي تنم عن درجة عالية من الروحية، تكاد اليوم أن تكون نادرة الوجود، وهذه الدرجة من الروحية كانت فوق كل الطبقات التي نشأت فيما بعد، و التي توزعت فيما بينها مختلف الوظائف الاجتماعية. إن المبدأ الذي تستند إليه نشأة الطبقات الاجتماعية، والذي يجهله الغرب اليوم، ليس شيئا آخر غير الاختلاف في الطبيعة الموجود بين الأفراد، والذي يسفر فيما بعد عن تراتبية لا ينجر عن إنكارها غير الاختلال والالتباس الاجتماعي؛ وهو إنكار

تتضمنه نظرية المساواة التي تكاد تكون عنوانا على الفكر الغربي الحديث كله. والواقع أنه لا توجد مساواة على الإطلاق، فما نعبر عنه بمصطلح الطبقة، لا يعني شيئا آخر غير « جملة الخصائص النوعية التي تضاف إلى الطبيعة البشرية والتي بمقتضاها نستطيع التمييز بينهم... ولا تدخل الوراثة هنا إلا في جزء بسيط من عملية تحديد الخصائص...»[40]. وعليه فإن مفهوم الطبقة هنا لا يعني أبدا أنها ذات طبيعة وراثية في الأصل.

إن لهاتين السلطتين من وجهة نظر غينون ما يبرر وجودهما كل في الميدان الذي يختص به. غير أن الجدال الدائر بهذا الخصوص، لا يقوم في الغالب إلا حول مسألة العلاقات التراتبية Les rapports Hiérarchiques التي من الممكن أن تكون بينهما، إنه الصراع من أجل السيادة. والذي يحدث دوما وبنفس الطريقة؛ فكلما ابتعدت الإنسانية عن طبيعتها الأولية ظهرت الطبقات في المجتمع والتي تتمايز فيما بينها إذ أن :« تمايز الطبقات، مع تمييز المهام الاجتماعية التي تتطابق معها، نتجت في مجموعها من القطيعة مع الوحدة الأولية؛ وهنا تبدو كل من السلطة الروحية والسلطة الزمنية، كما لو أن كلا منهما منفصلة عن الأخرى، والتي تشكل ــ أساسا في ممارستها المتغايرة ــ المهام الخاصة لكل من الطبقتين الأوليين، طبقة البراهمة Brahmanes وطبقة الكشاترية Kshatriyas »[41].

مبررات التعارض بين السلطتين الروحية والزمنية: يتطابق التصور الذي يعطيه روني غينون لنشأة الطبقات، مع المذاهب التقليدية التي تقول بوجود أربعة أعصر متعاقبة ينقسم إليها التاريخ البشري، وهي الأوجه المختلفة التي تمر بها الإنسانية في ابتعادها عن مبدأ الفطرة أو الوحدة الروحية الأولية. ويعرض غينون مثالين لمبررات نشأة التعارض بين السلطتين، أحدهما شرقي والآخر غربي، ففي الهند ــ وهي المثال الشرقي لتجسد التعارض بين السلطتين ــ فإن الخصومة التي نشأت بين الطرفين المتنافسين عن السلطة قامت بين طبقة البراهمة والكشاترية، بينما في العالم الغربي، وبالتحديد في فترة العصور الوسطى، ظهر هذا التعارض ضمن ما يدعى النزاع بين الإكليروس وبين الإمبراطورية، أو ما يسميه الجابري الصراع بين الكنيسة والأمير،42 وهو الصراع الذي ظهر في الغرب بين الكنيسة أو الإكليروس من جهة، والملك أو الأمير من جهة ثانية، واللذان أضحيا مع الشعب يشكلان ما تعارف عليه السياسيون بمصطلح الدولة ــ الأمة، وهذا في خضم التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي عرفتها أوربا في بدايات النهضة الحديثة، وحتى الثورات القومية والديمقراطية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهو الصراع نفسه الذي ما زال مستمرا إلى أيامنا هذه رغم الفوضى التي يشهدها العالم الحديث. ورغم تداخل الطبقات الاجتماعية أو تقاربها أو انعدامها أحيانا، فإن وجود هاتين السلطتين له مبرراته كما له مجالاته التي يتجلى فيها.

غير أن الجدال الدائر حول مسألة العلاقات التراتبية التي ينبغي أن تتواجد بين السلطتين، هو صراع من أجل السيادة والسيطرة، أو بين الفكرة والفعل، وهذا الصراع يحدث باستمرار بنفس الطريقة وفي كل المجتمعات البشرية دون استثناء؛ فطبقة المحاربين Kshatriyas (أو طبقة الجند) هي التي تسيطر على السلطة الزمنية، بعد أن كانت خاضعة للسلطة الروحية. وبسبب الضعف الذي بدأ ينخر تماسك السلطة الروحية، ثار المحاربون ضدها، وأعلنوا بذلك استقلاليتهم عن كل قوة عليا؛ بل لقد حاولوا جعل هذه السلطة التي كانوا ينقادون لها، تابعة لهم واتخذوا منها أداة لبسط سيطرتهم. وفي هذه الثورة التي قادها المحاربون Kshatriyas يمكننا أن نرى انقلابا في العلاقات الطبيعية التي ينبغي أن تكون بين طبقات المجتمع المختلفة، غير أننا نلاحظ هذا الاضطراب في الوضعية الطبيعية لهذه العلاقات بوضوح أكبر عندما تتخذ هذه الأخيرة، ليس مجرد علاقات بين وظيفتين اجتماعيتين تحدد لكل طبقة توجهها الطبيعي بدقة، وإنما حين ينتقل الوضع إلى إمكانية اعتداء إحداها على مجال الأخرى. فتتداخل الصلاحيات ويختل بذلك التوازن الطبيعي ويضطرب الانسجام الاجتماعي. ولكن ماذا يعني غينون هنا بلفظ الإكليروس ولفظ الإمارة ؟

إن المهام المقصودة هنا، هي تلك المهام المزدوجة، الإدارية والقانونية من جهة، والعسكرية من جهة ثانية، وبالتالي فهي مهام تهدف إلى بسط النظام داخليا، باعتبارها وظيفة منظمة تهدف إلى حفظ توازن المجتمع، بينما هي

وظيفة دفاعية تهدف إلى حماية التنظيم الاجتماعي؛ « وهذان العنصران المشكلان لسلطة الإمارة يرمز إليهما في الكثير من المذاهب التقليدية على التوالي، بالميزان والسيف »43، ومن هنا فإن سلطة الإمبراطورية هي المرادف الحقيقي للفظ السلطة الزمنية. بينما تتركز المهمة الأساسية للإكليروس في الحفاظ على انتقال المذهب التقليدي وتواتره، بكل ما يحمله من تعاليم ومبادئ، الذي يجد من خلاله كل تنظيم اجتماعي سيلم مبادئه الأساسية. فإذا كانت المراسيم الشكلية قي الغرب الحديث قد صارت المهمة الأساسية « إن لم نقل الوحيدة، فذلك لأن الطبيعة الحقيقية للإكليروس قد نسيت تماما؛ وهذا أحد آثار الانحراف الحديث، الذي أهمل العقلانية المحضة، إن لم نقل أزال كل التعاليم التقليدية، فهو على الأقل قلل من أهميتها وأزاحها إلى الخلف »[44].

المعرفة والفعل وطبيعة العلاقة بين السيادة والسلطة: سبقت الإشارة إلى إن مصطلح السلطة Pouvoir ، يرتبط دوما بالفعل Action على اعتبار المجال الذي تتمظهر فيه، فمجالها دوما هو مجال الواقع المادي الذي ترتسم معالمه في العلاقات البشرية الاجتماعية، إنها ممارسة فعلية لنمط من السلوكات والتصرفات التي تنبع من الطبيعة الإنسانية؛ وهي في مقابل مصطلح السيادة Autorité الذي يرتبط بالمعرفة Connaissance أي بالفكرة وبالتأمل، فتتخذ السيادة الطابع المعنوي العقلي أو الروحي، مما يجعلنا نستنتج أن مصطلح السيادة يأخذ في الفلسفة بعدا أعمق من مصطلح السلطة، إذ يعد مبدأ السيادة، أساس النزعة التي تنسب إلى السيادة الفكرية الباطنية. وهو ما نجد الإشارة إليه عند روني غينون الذي يعطي للسيادة هذا البعد الروحي المعنوي، بينما يأخذ مفهوم السلطة عنده بعدا زمنيا ماديا، يتجلى باستمرار من خلال الواقع العملي أو الممارسة الواقعية، وفي هذا إشارة إلى تسامي المعرفة على الفعل[45] وأسبقيتها في توجيهه عند أنصار التيار الروحي، وهذا التميز بين المعرفة والفعل يحيلنا إلى التمييز الأرسطي بين نمطي الوجود، الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

يبسط روني غينون طبيعة هذا الانقلاب في المفاهيم الفلسفية، عندما يشير إلى ملاحظات يعتبرها أساسية، تتعلق بتحديد معاني بعض المصطلحات المستخدمة في الفكر الحديث، فهذه المصطلحات في الاستخدام العادي، أخذت دلالات ومعاني واسعة، ابتعدت أحيانا عن المعاني والدلالات الأساسية لها: « أولا إذا أمكننا في هذا المجال أن نتكلم عن سلطتين، فذلك لأسباب متعددة، إذ يجب علينا أن نبقي بينهما نوعا من التناظر الخارجي، ولذا نستخدم لفظ السيادة(Autorité) للدلالة على النظام الروحي، بدل لفظ سلطة(Pouvoir)، الذي سنستخدمه للنظام الزمني، وهو اللفظ الذي ينطبق عليه تماما حينما نريد الالتزام بالدقة، إن لفظ سلطة يستدعي بالضرورة فكرة القوة أو القهر، وبالأحرى القوة المادية، إنها قوة تتجلى بوضوح من الخارج، وتثبت باستخدام الوسائل الخارجية[46]، وهذا تحديدا مفهوم السلطة الزمنية [47]» . فلفظ سلطة من وجهة نظر غينون، لا ينبغي أن يحمل دلالة أكثر من الدلالة المادية، لارتباطه بالجانب الحسي، فلفظ السلطة إذن، يرتبط بالفعل لا بالتأمل والمعرفة.

« وعلى العكس من ذلك فإن السيادة الروحية، داخلية في جوهرها، ولا تثبت إلا بذاتها، وهي مستقلة عن كل سند حسي، وتمارس بشكل ما بطريقة خفية؛ وإن كنا نتكلم هنا عن قوة أو نفوذ، فهذا فقط لتقريب المفاهيم، على الأقل حين نتكلم عن السيادة في الحالة الخالصة، إذ لابد أن يفهم من معنى القوة هنا، تلك القوة الفكرية التي تدعى "الحكمة Sagesse " وهي القوة الوحيدة للحقيقة[48] ». هذا النص يجعلنا نقول بأن التأويل الذي سبق عرضه حول المفهومين تأويل مشروع، خصوصا إذا وضعناه ضمن النسق النقدي التقليدي الذي يحاول غينون رسم معالمه، إنه تأويل يربط بين السيادة والفكرة من جهة وبين السلطة والفعل من جهة ثانية، وهو ما جعله يقر بأن التعارض الموجود بين الفكرتين ليس سوى وهما من الأوهام التي نشأت عن جذور الانحراف الخطير في الفكر الغربي الحديث، والذي أثمر ما يسميه روني غينون أزمة الفكر الحديث، والتي تعرض لها من خلال كتبه: الشرق والغرب ــ أزمة العالم الحديث ــ هيمنة الكم

وعلامات الأزمنة ــ السيادة الروحية والسلطة الزمنية، كما أن هذا التأويل يجعلنا نستشف الأصول المادية التي بدأت تظهر في هذا الفكر كمعالم للأزمة الغربية الحديثة.

في الحالات العادية للمجتمعات، لا نكاد نجد شعبا ولا حتى فردا، يستطيع أن يبني وجوده على دعامة الفكر والتأمل الخالص لا غير، أو على دعامة الفعل وحده؛ ولذا فإن اعتبار وجود أي تضاد بين الفعل والتأمل، ما هو إلا من نتائج النظرة السطحية للأشياء، التي يوحي بها الواقع المتهاوي نحو الأسفل دوما في هذه الفترة الحديثة ــ أو العصر المظلم ــ حيث نجد أن أحد التوجهين يسيطر على هذا الواقع بالضرورة، بطريقة تجعله يبدو وكأنه يتطور على حساب الآخر[49]، وهذا لمجرد سبب بسيط، هو أننا لا نجد الحركة الإنسانية بمعناها العام، تتم في نفس الوقت، في شتى المجالات وفي مختلف الاتجاهات. وهذا ما يوحي بوجود التعارض بين التأمل والفعل. غير أن هذا لا ينفي إمكانية وجود مصالحة بينهما، لأننا في حال ما إذا نظرنا إلى القضية نظرة أكثر شمولية ومن زاوية أعلا، تبين لنا أن القول بالتعارض، يعني القول بعدم وجود انسجام أو تباين تام، وهذا لا يتم إلا من خلال النظرة النسبية والجزئية والمحدودة. فإذا ما تموضعنا في مكان أكثر عمقا، فإننا ملزمون باعتبار وجود التكامل بين التأمل والفعل، إذ لا يتوازن أحد هذين المصطلحين إلا بوجود الآخر، فهما إذن عنصران، ضروريان متكاملان ومتعامدان، وفق علاقة تبادلية، فيشكلان الحركة المزدوجة، الباطنية والخارجية لنفس الكائن، سواء أخذنا لفظ الكائن في مفهومه الفردي أو الإنساني العام. فإذا سلمنا بوجود التوازن بينهما، لم يعد هناك من مبرر للكلام عن وجود أفضلية لهذا على ذاك.

إن السؤال الذي يهم في هذا المجال، وهو سؤال لا يتعلق بهيمنة أحد الطرفين، لأن الهيمنة : « قد تتصل بالأمزجة أو الأجناس، وإنما [السؤال المهم هو] ذلك المتعلق بسيادة القانون، وعليه فهما لا يرتبطان ببعض إلا من زاوية معينة »[50]. ومن دون شك فإن الاعتراف بسيادة أحد الاتجاهين على الآخر، ينتج عنه الإقرار بأولوية التأمل أو الفعل، ولكن عمليا تتحدد مكانة التأمل أو الفعل بموقعها في كامل حياة الفرد أو المجتمع. وإذن فإن المسألة تبدو ــ كما يقول غينون ــ بسيطة، إذ أنها ليست شيئا آخر في الحقيقة غير العلاقة التي من الممكن أن توجد بين المعرفة وبين الفعل. إذ أن الذين يمسكون بزمام السلطة الزمنية ينبغي لهم، أيضا نمط من المعرفة، لكن هذه المعرفة لا يمكنهم امتلاكها بذاتهم ولا لذاتهم، لكنهم يتلقونها من السيادة الروحية، هذه المعرفة تقوم على التطبيقات المذهبية وليس على المبادئ نفسها. وعليه تكون المعرفة الأمثل هي المعرفة بالمبادئ، والتي هي بمعزل عن كل تطبيق عارض، وهذه المعرفة هي التي يمتلكها من يمثلون تلك السيادة الروحية، لأنه لا يوجد فيها ما ينبثق من النظام الزمني. أما عند الانتقال إلى التطبيقات، فإننا نرجع دائما إلى النظام الزمني، لأن المعرفة والحال هكذا، لم يعد ينظر إليها في ذاتها ولذاتها فقط، ولكن باعتبار أنها تعطي للفعل القانون الذي يستند إليه، بمعنى أن الفعل ستمد شرعية تطبيقه من مصدر هذه المعرفة، وهنا تكون السلطة الزمنية في جميع أشكالها ــ العسكرية، والقضائية، والإدارية ــ متضمنة داخل الفعل[51].

على العكس من ذلك، تتأسس السلطة الروحية كلها على المعرفة، لأن مهمتها الأساسية تتمحور حول الحفاظ على المبادئ ونشرها، وبالتالي فإن ميدانها غير محدود، تماما كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، إذ هي معرفة متعالية التي تتجاوز ميدان التجلي الطبيعي أو الفيزيائي، وبالمعنى الاشتقاقي للفظ فإن ميدانها ميتافيزيائي خالص. ولكن الأمر هنا لا يتعلق بإرادة طبقة الإكليروس في الحفاظ لنفسها بمعرفة بعض الحقائق، وإنما يتعلق الأمر هنا بالضرورة الناتجة مباشرة عن الاختلافات في الطبيعة الموجودة بين الأفراد. على أن الكلام هنا إنما يخص السلطة الروحية في شكلها الخالص.

إن الكلام عن الحضارة الغربية الحديثة، إنما يتعلق بما هي عليه الآن، بمعنى الحالة الراهنة التي هي عليها والتي تعكس انحرافا، وتشف عن شذوذ يفسر بانسجامها مع آخر مراحل الكالي يوغا. وعليه فإنها سبب وجود المَلَكِيَّة، وفي هذا يكمن بالتحديد الحق الإلهي للملوك، أو ما يتعارف عليه في الشرق الأقصى بـــ « التفويض السماوي Mandat

du ciel »، بمعنى أنها ممارسة للسلطة الزمنية بمقتضى التفويض الذي يعطى لها من السلطة الروحية، وذلك لغرض إحلال النظام في المجتمع الذي تنتمي إليه، وكناتج لذلك فإن انعكاس العلاقات الموجودة بين المعرفة والفعل، في حضارة معينة، هي من نتائج اغتصاب السيادة من طرف السلطة الزمنية.

إن أبرز خصائص الإكليروس والإمارة، تتلخص في العلاقة الموجودة بين الحكمة وبين القوة، ويتخذ غينون من تأويل الآثار الأركيولوجية قرائن يربطها بتفسيره لطبيعة العلاقة الموجودة بين المعرفة والفعل، هذه العلاقة التي يعبر عنها في الحضارة المصرية الفرعونية بالصورة الرمزية التي يمثلها تمثال " أبو الهول "، فالرأس البشري يرمز إلى الحكمة، بينما يرمز جسد الأسد إلى القوة ذات التأثير الفعال، وهو الرمز الذي يدل على أن اجتماع السلطتين، كما كان في الحالة الطبيعية الأولى قبل انفصال السلطتين. كما نجد رمزا لفظيا في اللغة الهيروغليفية يحمل نفس الإشارات، وهو لفظ درويد Druides ، هذا اللفظ المؤلف من مقطعين : درو وتعني القوة، بينما المقطع الثاني فيعني الحكمة. ويخلص من هذا التنقيب الأركيولوجي إلى أن الدلالة الرمزية التي تشير إلى تضمن السلطة الزمنية في السيادة الروحية، هي بالضرورة، صورة من بقايا الفترة القديمة أين كانت السلطتان متحدتان في الأصل. هذه الرمزية نجد لها ما يطابقها في المسيحية أيضا، إذ إلى اليوم مازال المبدأ قائما، وإن كان وجوده نظري فحسب، هذا المبدأ الذي يقر بعدم انفصال المهام الكهنوتية عن المهام الملكية، باعتبارها لم تكن منفصلة عن بعضها من قبل في شخص المسيح نفسه[52].

في الحالات الطبيعة للمجتمعات يفترض أن تكون القوة الخارجية بيد طبقة الجند، ما دام مجال الفعل ــ المناط بها ــ هو العالم الخارجي، لكن هذه القوة ليست شيئا يذكر دون مبدأ داخلي ذي طبيعة روحية خالصة تستند إليه، ولا تجد ضمانتها الحقيقية إلا من خلاله، هذا المبدأ الذي كانت في الهند تمثله طبقة البراهمة. على أن العلاقة بين السلطتين التي تمثلهما كل من طبقة البراهمة وطبقة الجند، يمكن أن تظهر في شكل آخر، هو الشكل الظاهر والشكل الباطن، وهي علاقة ترمز إلى المحرك من جهة والمتحرك من جهة ثانية وفق مصطلح أرسطو، وبالانسجام الذي يكون بين السلطتين، ولا يؤخذ الانسجام هنا بمعنى الموازاة، لأن الموازاة إنكار لمبدأ الفروق الأساسية بين المجالين، وعليه فإن هذا الانسجام هو الذي تنتج عنه الحياة الاجتماعية الطبيعية. لقد كان احتدام الصراع من أجل تمكين سلطة على الأخرى، واضحا جليا في أوربا، « وفي خضم هذا الصراع الشهير والرهيب، انبثق مذهبان رئيسيان، فمن جهة سيادة الدولة، وكذا حق المدينة الأرضية في أن تحكم نفسها دون تدخل من السلطة الكنسية، ومن الجهة الثانية سلطة الله والحق في مراقبة السلطات الأرضية بحكم القانون الإلهي[53]».

وهذا هو نفس ما نجد له مثيلا في الهند، إذ في مقابل ما تمنحه السيادة الروحية لطبقة الجند (الكشاترية)، ينبغي على هذه الأخيرة بما لها من القوة، تأمين ما يساعد طبقة البراهمة من تأدية مهامهم التأملية والتعليمية في أمن وسلام، بعيدا عن كل التقلبات والاضطرابات السياسية أو الاجتماعية التي قد يعرفها المجتمع، وقد جسد الهنود هذه الفكرة بتمثال سكاندا Skanda، الذي يرمز إلى إله الحرب، وهو يحمي غانيشا Ganêsha[54] إله المعرفة وهو في حالة تأمل. كما تجدر الإشارة هنا إلى أن نفس الفكرة نجدها تسري في فكر القرون الوسطى في أوربا، ففي الأفكار السياسية التي عبر عنها القديس توما الأكويني Saint Thomas d’aquin (1225، 1274) نجد الإشارة إلى أن المهام البشرية كلها، تابعة للتأمل كما لو كان غاية عليا: « من حيث اعتبارها كلها كما لو كانت في خدمة الذين يتأملون الحقيقة [55]». كما اعتبر السبب الحقيقي لوجود الحكومة المدنية كلها هو ضمان السلام الضروري للتأمل. وفي هذا يتضح لنا بعد النظرة الحديثة عن هذه الفكرة، كما نلاحظ أيضا أن سيطرة نزعة الفعل كما هي موجودة في المجتمعات الغربية لا يقلل من قيمة التأمل ــ بمعنى المعرفة ــ على الأقل ما دامت بعض هذه المجتمعات الغربية تمتلك حضارة ذات طابع تقليدي ــ مهما كان الشكل الذي يلبسه هذا التقليد ــ وهي هنا في صورة دينية، وهو ما يوحي بأن الشكل التيولوجي، الذي هو في تصور

القديس توما الأكويني مرتبط دوما بالتأمل، على حين أن هذا التصور في الحضارات الشرقية يدخل ضمن الميتافيزيقا الخالصة.

بدايات الانحراف في الفكر الغربي وظهور الأزمة السياسية: لقد حدث تمرد على العلاقات الطبيعية الموجودة بين السلطتين الروحية والزمنية، في حقب مختلفة من التاريخ البشري وبين الكثير من الشعوب. إذ حاول الممسكون بزمام السلطة الزمنية الاستقلال عن كل سيادة عليا، بدعوى عدم استمداد سلطتهم إلا من ذواتهم، فاصلين بذلك كل ما هو روحي عما هو زمني، بل لقد حاولوا إخضاع ذاك إلى هذا، ولم يشهد التاريخ فترة يتضح فيها هذا الأمر أكثر من الفترة الحديثة، بل وحتى التصورات التي تتطابق مع هذه العلاقة لم تنسجم مع العقلية السائدة كما انسجمت في القرون الأخيرة، وهذا لأن أبرز خصائص هذه الفترة هو الفردانية الخالصة. ولأن السيادة الروحية تعتبر الفكرة الوحيدة التي تستند إلى ميدان يسمو عن الفردانية؛ وبالحط من قيمتها ينتج منطقيا عن ذلك، تنامي الفردانية التي تظهر كما لو أنها اتجاه تأكد إثباته، برفضه التام لوجود أي مبدأ يعلو على الفرد. وما دامت كل المهام الاجتماعية، بداية من المهام الحكومية المناطة بالسلطة الزمنية، فإن كل المهام تعتبر إنسانية خالصة، وعليه فالفردانية هي اختزال كل الحضارة في عنصر بشري وحيد. والأمر ينطبق كذلك على النزعة الطبيعية التي ترى في السيادة الروحية بارتباطها بالمعرفة الميتافيزيقية المفارقة، الوحيدة التي تمتاز بخاصية فوق ــ طبيعية، وكل ما عداها فهو من نسق طبيعي، أو فيزيائي، وهو خاصية تمتاز بها المعرفة المتعلقة بطبقة الكشاترية في كل الحضارات التقليدية. بل إن الفردانية والطبيعانية مبدآن متكاملان، لأنهما في الأصل ليسا سوى مظهرين لشيء واحد، سواء نظرنا إليهما من زاوية الإنسان أو العالم ككل. ويمكننا أن نستنتج من ذلك أن ظهور المذاهب الطبيعانية ــ أو الرافضة للميتافيزيقا ــ يتم عندما يهيمن العنصر الذي يمثل السلطة الزمنية على الذي يمثل السيادة الروحية. كما يشير غينون في نفس السياق إلى أن غياب العنصر الأنثوي عن تأدية دور في المهام الرئيسية عند الكثير من الشعوب يظهر كما لو أنه مرتبط بسيطرة طبقة المحاربين. ووقائع التاريخ تثبت أن السلطة الزمنية تدمر نفسها بنفسها عندما لا تقر بتبعيتها للسيادة الروحية، لأن كل ما يتعلق بالعالم المتحرك والمتغير، يستحيل أن يكتفي بذاته، لأن التغير أمر غير ممكن تصوره، وإذا حدث وتم تصوره كان متناقضا دون وجود مبدأ ثابت يستند إليه. وهكذا فإن كل تغير يحصر الوجود في التطور، ينطوي على عنصر متناقض بين ثناياه؛ وتصور تكون هذه صفته هو في منتهى الرفض للميتافيزيقا، ما دامت الميتافيزيقا هي مجال الثابت، الذي يستند إليه كل ما هو طبيعي وخاضع لمبدأ التطور، أو ما يمكن أن يسمى « الزمني Temporelle» . إن الرابط الموجود والمباشر، يكمن في نفي كل مبدأ ثابت بين السلطة الروحية، وبين اختزال كل الحقيقة في التطور، وإثبات سيادة طبقة المحاربين. وبإخضاع الموجود كله للتطور يعني اختزاله في الفرد، لأن ما يمكن أن يتجاوز الفردانية، أي ما يمكن أن يكون مفارقا بالقياس لهذه الفردانية لا يمكن أن يكون غير المبدأ الثابت، وهذا يبرهن على العلاقة الموجودة بين الطبيعانية و الفردانية[56].

لكن ثورة طبقة الكشاترية تتجاوز الحد الذي من أجله قامت، والحركة التي نتجت عن ثورتهم جعلت الطبقات الدنيا في المجتمع هي المستفيد الأكبر، إذ أن انحدار المجتمع بهذا الشكل يجعل من حركة المجتمع غير قابلة للتحكم فيها، ويستحيل مع ذلك توقيف الانحدار قبل بلوغه أقصى مدى يمكن أن يصل إليه. ولأن الثورة ضد طبقة البراهما لا تفتأ أن تنقلب ضد طبقة الكشاترية، وهذا ينتج عنه رفض فكرة التمايز بين الطبقات والتراتبية الموجودة بينها، وبهذا لا يمكن تصور كيفية بسط طبقة ما سيادتها على البقية ولا يمكن أن نتصور ماذا يمكنها أن تفعل ذلك. وفي وضعية كهذه يزعم أي فرد كان، أن له الحق في السلطة على الآخرين، وهذا لمجرد أن له القوة المادية الضرورية لبسط هيمنته وممارستها؛ ولكن ــ يتساءل غينون ــ ألا يعني هذا أن السلطة ستكون في يد من يملك الكثرة التي وفق طبيعية مهامها هي أبعد ما يمكن عن الروحية الخالصة؟ وبذلك ينتج عن نفي التراتبية الطبقية انفتاح الباب على مصراعيه أمام كل

أشكال الاغتصاب السلبي للسلطة؟ وهذا سيتيح أمام رجال الطبقة الأخيرة ــ طبقة الشودرا Les Shûdras فرصة الاستيلاء على السلطة وإعلان هيمنتهم على مقاليد الحكم ــ بما يسميه غينون الصدمة الارتجاعية Choc en retour ــ التي يبررها منطق تعاقب الأحداث، وبهذا يفتكون السلطة من الكشاترية الذين يمكن أن نقول أنهم نقضوا شرعيتهم بأنفسهم. إن حكومة يمثلها رجال الطبقات الدنيا والذين يوزعون الألقاب والمهام المتعلقة بالملك فيما بينهم، هي الحكومة التي كان يسميها قدماء اليونان ــ الطغيان ــ هي بالمعنى نفسه الحكم الذي يطلق عليه المحدثون اسم الحكم الاستبدادي.

نشأة الوطنيات واتساع الهوة بين السيادة والسلطة: منذ أن تبدأ ثورة الكشاترية يبدأ معها طور انحلالهم بشكل ما، ويبدءون بفقد خاصيتهم الأساسية ليأخذوا خصائص طبقة أقل هي طبقة الــ (فايشيا Vaishyas) ــ طبقة البرجوازية ــ التي يغلب عليها طابع الجشع، وتكون هذه التغيرات مصحوبة بفقدان الشرعية. وينجم عن خطأ هذه الطبقة خورها وعجزها عن ممارسة مهامها وحقها الطبيعي في ممارسة السلطة الزمنية، وهذا لكونها قد فقدت صفاتها الفعلية، بمعنى أنها بهذا التحول تفقد طبيعتها التي كانت عليها من قبل والتي تخولها من تأدية مهامها الذاتية بطريقة طبيعية. « إن الحاكم لم يعد يحضى بكونه على رأس الكشاترية ــ بمعنى سيد النبلاء ــ ولم يعد يلعب دور المنظم والضابط لأمور الحكم، وهو الدور الذي ينبغي له بمقتضى مكانته، فيدخل في معارضة ضد هذه النبالة التي لم يكن إلا انبثاقا عنها »[57].

لقد أصبح الملك مركزيا، بمعنى أن المَلِك ضمَّ إلى سلطته كل السلطات التي كان يديرها النبلاء جميعهم، ودخل في صراع مع الإقطاعية التي كان انبثاقا عنها، ولعل من أسباب مركزية السلطة ما أشار إليه ألكسيس دو توكفيل Alexis de tocqueville (1805، 1859) في معرض حديثه عن نشأة الديمقراطية في أمريكا، خاصة في عهد الإمبراطورية التي أنشأها نابليون، « إن الحكومة لم تكن لتظهر في الغالب للذهن البشري إلا في شكل سلطة واحدة ومركزية ...إن هذا ينطبق بالأخص على الأمم الديمقراطية التي عاصرت انتصار مبدأ المساواة بفعل ثورة جارفة. فالطبقات التي تسير الأمور المحلية تزول فجأة في هذه الزوبعة، والكتلة المرتبكة التي تبقى لا تملك بعد، لا النظام ولا العادات التي تؤهلها من أخذ زمام إدارة نفس الشؤون، ولا نرى إلا الدولة نفسها، من تكون قادرة على إدارة كل تفاصيل الحكم. إن المركزية هنا تصبح بالفعل وبشكل ما ضرورة » [58].

ومن هنا لجأ الملك إلى طبقة أقل مستجيرا بها للحفاظ على ملكه، هذه هي طبقة الــ " فايشيا Vaishya " وهي الطبقة الثالثة في التراتبية الطبقية للمجتمع، وهذا ما حدث فعلا في عهد الملك فيليب لو بيل Philipe le Bel (1285 ــ 1314). لقد كان ملوك فرنسا محفوفون باستمرار بطبقة برجوازية ذات نفوذ مادي اقتصادي قوي، خاصة تلك التي كانت في عهد الملك لويس الحادي عشر Luis XI ولويس الرابع عشر Luis XIV، وحتى في عهد نابليون الذي جمع تحت يده تقريبا كل السلطات الإدارية؛ لأنه كما يقول ألكسيس دو توكفيل:« بعد الاختفاء المباغت للنبالة وللبرجوازية العليا، انتقلت إليه هذه السلطات، وقد كان من الصعب عليه أن يرفضها بدلا من أن يمسكها »[59]. وهكذا دفع ملوك فرنسا إلى أبعد حد، تغلغل المركزية السلطوية، التي استغلتها فيما بعد البرجوازية وجنت ثمارها بعد الثورة باستيلائها على السلطة والثروة معا. « إن المركزية الزمنية هي بالأحرى سمة للتعارض مع السيادة الروحية، والتي سعت الحكومات جاهدة على إبطال تأثيرها لإحلال هيمنتها مكانها »[60]. وقد كان الشكل الإقطاعي، الذي من خلاله استطاع الكشاترية ممارسة مهامهم بطريقة طبيعية، هو الشكل الملائم للنظام الذي يتناسق تماما مع الحضارات ذات الطابع التقليدي، كما هو الحال في العصور الوسطى. ولكن من الزاوية السياسية، كما يرى غينون، فإن الفترة الحديثة كانت فترة القطيعة التامة مع التقليد الذي سارت عليه السياسة في العصور الوسطى، وذلك بإحلالها للنسق الوطني بدل الإقطاعي، وقد كان القرن الرابع عشر البداية الحقيقية لنشأة الوطنيات وتشكلها، وهذا بفعل المركزية التي سبقت الإشارة إليها.

لقد كان للملوك الفضل الأول في نشأة الوطنية الفرنسية، لكنهم من زاوية أخرى كانوا وبغير قصد يمهدون الطريق لتصدع سلطانهم وسقوط ممالكهم، وإذ كانت فرنسا أولى الدول الأوربية التي عجلت بسقوط النظام الملكي [61]، فذلك لأنها كانت المهد الذي شهد ولادة فكرة التأميم أو الوطنية. غير أن نشأة الوطنيات القومية في أوربا كانت انعكاسا للصراع الذي بدأ منذ نهاية العصر الوسيط: « إن نشأة الوطنيات هي في الأساس إحدى حلقات صراع الزمني ضد الروحي، وإذا أردنا الذهاب إلى عمق الأشياء، يمكننا القول أنه وبالتحديد، لأجل هذا كانت الكارثة على الملكية، التي كانت رغم ما كان يبدو من أنها تحقق كل مطامحها، لم تكن تسعى إلا إلى زوالها »[62] .

إن فكرة الوطنية تعني الوحدة السياسية الوطنية التي يلزم عنها، إنكار أو نفي كل سلطة خارجية، ومنه إنكار المبادئ الروحية التي كانت وحدها القادرة على إحداث وحده حقيقية وعميقة في أي حضارة كانت. لقد كانت الوحدة الحقيقية القائمة في العصور الوسطى مبنية على أساس تقليدي، ذي طابع روحي خالص، هو الطابع المسيحي Chrétienteté ، وحين تشكلت هذه الوحدات الثانوية ذات الطابع السياسي البحت، أي زمنيا وليس روحيا ــ والمتمثلة في الدويلات الوطنية القومية، تحطمت وحدة الغرب الكبرى نهائيا، وشهد وجود المسيحية الفعالة نهايته[63]. وهكذا لم يعد وجود هذه الدويلات قائما إلا على أساس الصراع فيما بينها، لأن فقدان الطابع الموحد والمشكل والجامع لهذه الدويلات، يلزم عنه انعدام الثقة المتبادلة وغياب المرجعية الروحية الموحدة.

إن ما هو روحي يعني الوحدة، بينما تعتبر المادة تعددا وانقساما، وكلما ابتعدنا عن الروحية الخالصة، كلما كان العداء والخصومة أكثر جلاء ووضوحا. بل إن الحروب التي شهدها العالم الغربي في عهد الإقطاع لم تكن شيئا يذكر أمام الحروب التي قامت بين الوطنيات القومية، والتي ازدادت باستمرار مع ظهور الإمبراطورية والثورة الفرنسة. إن فكرة الوطنية والقومية المنحصرة في حدود إقليم ضيق، هي التي جعلت كل محاولة لتسخير الروحي للزمني محاولة ممكنة، وبذلك انقلبت كل طبيعة للعلاقات التراتبية بين السلطتين. إن هذه الفكرة تتجلى بوضوح في ظهور الدعوة إلى الكنيسة الوطنية، بمعنى تبعيتها للدولة وانغلاقها في حدودها، وهذا في حقيقته لا يعني سوى « أن الدين الذي تستخدمه السلطة الزمنية كوسيلة لضمان سطرتها؛ الدين المختزل في مجرد صفة عامل من عوامل النظام الاجتماعي، وفكرة الكنيسة الوطنية، ظهرت أولا في الدول البروتستانتية بشكل جلي، وربما كانت البروتستانتية ذريعة لها، إذ يبدو أن لوثر Luther لم يكن سوى أداة لتحقيق طموحات بعض الأمراء الألمان، وذلك أنه لو لم يكن مدعما من طرفهم، ربما ما كانت دعوته لتجد رواجا كغيرها من الدعوات والانشقاقات الفردية التي لم تكن غير آثار بلا غد »[64].

إن الإصلاح كان الدلالة الأكثر وضوحا للانقطاع عن الوحدة الروحية للمسيحية لكنها لم تكن هي التي بدأت بـــ " تمزيق الثوب دون إخاطته " ، فهذه القطيعة كانت إذا حدثا مميزا منذ مدة، أي منذ قرنين من الزمن قبل ظهور اللوثرية. ويبدي غينون ملاحظة بهذا الصدد تتلخص في كون موضوع النهضة يتصادف وبطريقة فجائية في ظهوره الزمني تقريبا مع فترة الإصلاح الديني، غير أن هذا لم يكن ليحدث إلا بعد أن زالت أو تلاشت تماما كل الثقافة والمعارف التقليدية التي كانت سائدة في العصر الوسيط. فلقد كانت البروتستانتية بتحريض من الأمراء والملوك الذين استغلوها لتحقيق مآرب وأغراض سياسية، ولكن هذه النزعات الإصلاحية ذات الطابع الفرداني، لن تلبث وأن تنفصل عنها الفردانية التي كانت تغذيها، وهذه الأخيرة سوف لن يطول بها الزمن حتى تنقلب ضد هؤلاء لأنها كانت تهيئ الطريق المباشر لظهور فكرة الديمقراطية الداعية إلى المساواة، وهي السمة الغالبة على كل الدعوات التي ميزت الفترة الحديثة إلى اليوم.

ويستنتج غينون من ذلك كله، أن الملكية فتحت ــ بطريقة غير مقصودة وغير واعية ــ المجال أمام الثورة، وهي التي كانت قد ساهمت في البداية وبلا مسوغ في استيلاء الطبقة البرجوازية على مقاليد السلطة في العالم الغربي تدريجيا. وقد كان هذا دليلا على انتصار الجانب الاقتصادي الذي أعلن هيمنته وسيادته، ولكن بقدر انغماس السلطة في

المادية المحضة التي أسفر عنها المجال الاقتصادي، يكون تنامي عدم الاستقرار، إذ تتوالى التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باستمرار وبطريقة سريعة. وكما أن البرجوازية لا يمكن أن تعمر طويلا، قياسا بالنظام الذي حلت محله، وكما أن الاغتصاب لا ينجر عنه غير الاغتصاب، يأتي بعد طبقة الفايشيا Vaishyas، دور طبقة الشودرا Shûdras التي بدورها تستولي على مقاليد السلطة، ولقد اتضح هذا جليا، كما يقول غينون في قيام الثورة البلشفية Bolchevisme وما صاحبها من الفوضى الاجتماعية في روسيا.

وعليه فإن وصول العنصر الأقل ترتيبا اجتماعيا إلى السلطة، أو بالأحرى هيمنته أو اغتصابه لها، سيكون استمراره فيها الأقصر زمنا، بحيث يكون هذا أبرز علامة من علامات اقتراب آخر وجه من حقبة تاريخية ما، وما دام النزول إلى أقل من هذه المرتبة الاجتماعية في تراتبية الطبقات الاجتماعية مستحيلا، فهذا يعني اقتراب زوال النسق الاجتماعي المبني على مثل هذه الأسس. ورغم أن هذا الحدث لا يمكن أن يكون له الطابع العام الذي يجعلنا نتخذه كقاعدة مطلقة، إلا أننا حسب رأيه نستطيع أن نجعل منه فرضية تصدق على العالم الغربي، ولهذا جعله غينون عنوانا على بداية نهاية الحقبة الحديثة، في شكلها المادي الذي ابتعد كثيرا عن الطبيعة الروحية الأولية الخالصة.

الانفصال بين السلطة والسيادة وظهور النزعة اللائكية: يرفض روني غينون الفكرة القائلة بأن التاريخ يعيد نفسه، ويعتبرها فكرة خاطئة، ففي رأيه لا يوجد في هذا الكون تطابق تام بين شخصين أو بين حادثتين تاريخيتين: « إن تكرار الممكنات المتطابقة يتضمن افتراضا متناقضا، يتعلق بحصر الممكنات الوجودية والكلية ...وهذا ما يدحض بعض الادعاءات مثل تلك التي تتعلق بالتناسخ، والعود الأبدي »[65] وفي نفس السياق يدحض الادعاء القائل بأن الحوادث التاريخية غير متشابهة تماما ولا يوجد بينها أي رابط، وهو ادعاء خاطئ في رأيه أيضا؛ إذ الحقيقة كما يقول تثبت وجود اختلاف في بعض العلاقات بين الحوادث، كما أنه يوجد تشابه في بعضها الآخر، وعليه فإن بعض الأحداث وفق ظروف معينة تبدو وكأنها تجليات متنوعة أو تغيرات تستند إلى نفس المبدأ، فإذا أزلنا الاختلاف بينها وأبقينا نقاط التشابه فقط، بدت لنا هذه الأحداث وكأنها تتكرر، غير أن الواقع ينفي وجود أي تطابق بين حقب مختلفة من التاريخ، رغم أنه يتصادف وجود التشابه بين هذه الحقب التاريخية.

فكما أن التجربة تثبت أن بعض الأفراد يمرون ببعض الأوجه المتشابهة، فكذلك الشعوب والحضارات. إننا نجد في البنى الاجتماعية المشكلة للمجتمع الهندي ومجتمع القرون الوسطى في أوربا تشابها تاما قد يوحي للبعض بوجود تأثير كبير بين الحضارتين، ويتضح هذا جليا في الطبقات المشكلة للنسيج الاجتماعي لكل من المجتمعين، مما يوحي بأن المؤسسات ذات الطابع التقليدي تقوم في أغلبها على نفس الأسس والمبادئ، ولا اختلاف بينها إلا في بعض العلاقات المرتبطة بالزمان والمكان، وهذا التشابه الموجود بين المجتمعين أو الحضارتين يمثل تطبيقين لنفس المبدأ. غير أن الرجوع إلى الحقب التاريخية البعيدة يجعلنا نستنتج، كما يقول غينون، الرابط الذي يجمع بينها والذي يعود إلى بدايات ــ التقليد الفطري أو الأصلي Tradition primordiale « يوجد في الغرب رابط واع يربطه ــ بمركز العالم ــ الذي هو المنبع الأولي لكل الديانات التقليدية ــ الأرثوذكسية ــ غير أننا لا نلمس مثل هذا الأثر في الفترة الحديثة»[66] .

ففي أوربا في بدايات فترة العصور الوسطى، نلمس شبها بثورة الكشاترية التي حدثت في الهند ضد سلطة البراهمة، فقد « ارتفعت المعارضة على كل الأصعدة، ضد استبداد السلطة الكنسية، بهدف استقلالية السلطة المدنية، فكان الانفصال بين الروحي والزمني يعد لما يستقبل من الزمن [67]». ويتجلى هذا الشبه بوضوح في الأحداث التي عرفتها فرنسا منذ فترة حكم الملك فيليب لو بيل Philipe le Bel (1285 ــ 1314) الذي يعد من بين أبرز محدثي الانحراف النوعي الذي شهدته الفترة الحديثة، فقد جهد على تخليص الملكية واستقلال نشاطها عن كل سيادة روحية، مع احتفاظها بالسمة الخارجية لهذه التبعية. فقد كان مستشاروه ــ قبل منظري النزعة الإنسانية لعهد النهضة ــ المبدعون الحقيقيون لفكرة اللائكية الحالية، إذ إلى هذه الحقبة بالذات، أي بدايات القرن الرابع عشر XIV ، تعود القطيعة التي

حدثت بين العالم الغربي وبين إرثه الديني التقليدي، « إن نقطة انطلاق هذه القطيعة تميزت بوضوح عندما تمَّ حل تنظيم (فرسان المعبد L'ordre du Temple)، وللتذكير فإن هذا الأخير كان بمثابة همزة الوصل بين الشرق والغرب، « وحتى في الغرب نفسه كان بفضل خاصيته المزدوجة ــ الدينية والزمنية ــ هذه الازدواجية التي هي نفسها كانت تترجم على شكل علاقة مباشرة مع المنبع المشترك للسلطتين»[68] وقد تمثل هذا بوضوح في شخص سان برنارد[69] Saint Bernard (1090،1153) الذي كان يمثل الفارس من جهة والراهب من جهة أخرى. إن حلَّ تنظيم فرسان المعبد كان بداية الانقلاب في العلاقات الطبيعية حيث أصبحت السلطة الزمنية تستخدم السلطة الروحية لأهداف السيطرة والهيمنة السياسية، وهو ما نشهد آثاره إلى اليوم في سياسات أكبر الدول الغربية ادعاء للديمقراطية، فقد كان على المتنافسين على السلطة الاقليمية، أن يقيموا صلة مناسبة بين مطالبهم وبين المجادلات الدينية ليتمكنوا من الحصول على الشرعية المنشودة، كما يعبر عن ذلك هارالد موللر، بل إنه يرى أن السياسة الأمريكية إلى اليوم، لم تستطع التخلص من هذا النفس الديني[70].

« إن انقياد السلطة الروحية بهذا الشكل وخضوعها للسلطة الزمنية يدل على أنها لم تعد كما كانت عليه من قبل، وما ينبغي أن تكون عليه بالفعل، وأن الذين يمثلونها لم يعد لديهم مطلق الوعي بطبيعتها المفارقة »[71]. ورغم أن الإكليروس فقد روح المذهب فإنه مع ذلك احتفظ بالطقوس والمظاهر الخارجية التي سمحت له بمواصلة دور الضامن لاستمرارية القوة الضرورية والكافية لبسط سيطرته وهيمنته على السلطة الزمنية، لأن هذه السيادة والهيمنة هي جوهر السيادة الروحية، وهي ما زالت تحافظ عليها ما دام وجودها منتظم رغم أنها تقلصت كثيرا في العهود المتأخرة. ونتج عن هذا أنه ما دامت السيادة الروحية قادرة، وبإمكانها على الدوام، مراقبة السلطة الزمنية، فهي في ذاتها لا يمكن أن تكون خاضعة ومراقبة من أي جهة كانت، على الأقل من الناحية الشكلية والخارجية.

الديمقراطية والنخبة وهيمنة مبدأ الكم على الكيف: يعتبر غينون فكرة الديمقراطية، نفيا تاما لفكرة النخبة l'élite ، إذ غالبا ما تعرض الديمقراطية كمقابل للأرستقراطية، وهذا اللفظ يعني، على الأقل في مفهومه الايتيمولوجي، سلطة النخبة le pouvoir de l'élite. والنخبة لا تعني غير العدد القيل، أو الكم المحدد، ولا تأتيها السيادة إلا من تفوقها العقلي، وهذا يعني أن ليس للسيادة أي ارتباط بالقوة العددية الكمية التي تستمد منها الديمقراطية كل قوتها. فالديمقراطية تقوم على التضحية بمصالح الأقلية لصالح الأغلبية، أي أنها تعني ببساطة هيمنة الكم على الكيف، وهي ميزة مادية حسية محضة[72].

إن الدور الذي تلعبه النخبة، والذي يحدد محور وجودها أصلا، هو الدور الذي يتعارض على الإطلاق مع ما يميز الديمقراطية، القائمة في جوهرها على فكرة المساواة، بمعنى النفي التام لكل تراتبية أو تدرج طبقي؛ فالديمقراطية تقوم على اعتبار مساواة كل فرد بالآخر، لأنهما متناظران عدديا، ولا يمكن أن تكون المساواة بينهما إلا عدديا، أما خلاف ذلك، فلا مساواة بين جندي على حدود البلاد وبين تاجر أو صاحب سلطة مالية أو سياسية. في حين أن النخبة الحقيقية لا يمكن أن تكون غير عقلية، وهذا يعنى أن قيام الديمقراطية يقتضي فضاء لا توجد فيه عقلانية خالصة بتاتا[73]، ويعتبر هذا أحد معالم الأزمة التي تعانيها الأنظمة السياسية في العالم الحديث، وهو أبرز أوهام الحداثة الغربية، إذ من أجل خلق هذا الوهم وتسويقه لدى الرأي العام، تم ابتكار فكرة «الاقتراع العام suffrage universel » ، الذي يعطي الأغلبية حق تشريع القوانين، وهذا ما لا يتنامى بشكل واضح إلا خلال الفترة التي تسود فيها هيمنة الكم، إذ يصبح الزعم القائل بأن رأي الأغلبية لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار[74]، هو من أبرز المؤثرات الخفية، التي يسهل بمقتضاها اصطناع رأي عام موجه وقابل للتأثير فيه؛ فبإيحاءات مناسبة، يمكن خلق تيارات ذات توجهات مختلفة محددة سلفا، وبهذا يمكن صناعة الرأي العام؛ بل إن الملاحظ في هذا الصدد، أن من يمتلكون سلطة توجيه هذا الرأي العام

والتأثير فيه، ليسوا دائما من يمتلكون السلطة في الظاهر، مع أنهم في الواقع يمتلكون الوسائل الضرورية للحصول على هذه النتيجة، إذ خلفهم يكمن كل النسق السلطوي الخفي، الذي يمسك بزمامه أصحاب الامتيازات والمصالح المادية.

وبالعودة إلى تحديد مفهوم الديمقراطية على أنها حكم الشعب نفسه بنفسه، وهو التعريف العام والايتيمولوجي للكلمة، تصدمنا استحالة حقيقية تجعل من إعادة النظر في هذا المعنى ضرورة لابد منها، فهذا التعريف كما يرى غينون، لا يمتلك أدنى إمكانيات الفعل الذي يجعله يتحقق في الواقع السياسي ــ ليس في الزمن الراهن فحسب بل وفي كل الأزمنة ــ إذ من التناقض منطقيا، الإقرار بوجود أقوام يمكنهم أن يكونوا حكاما ومحكومين في نفس الوقت، لأننا كما يقول: «باستخدام اللغة الأرسطية، لا يمكن لموجود أن يكون بالفعل وبالقوة، في نفس الوقت، وتحت نفس العلاقة[75]»، أو كما يصطلح عليه المناطقة: لا يمكن حمل صفتين متقابلتين على نفس الموضوع، في نفس الوقت وبنفس المعنى. وعليه يمكن أن نلخص الدليل القاطع الذي صاغه غينون لإبطال فكرة نجاعة وصلاحية الديمقراطية في جملة كلمات: إن الأعلى مرتبة لا يمكن أن ينبثق أبدا من الأدنى، وبالمصطلح الرياضي البحت، الذي يملك من القوة ما لا يمكن أبدا أن يعلى عليه «الموجب» لا ينتج أبدا من «السالب»[76]. إن التفكير المتمعن في هذا الدليل، يمكن صاحبه أن يبصر بوضوح أنه لا يتضمن ما يستدعي الدهشة أو التعجب، فليس هذا الدليل غير الناتج الطبيعي لما يتضمنه التصور الشائع والعام عن الديمقراطية، التي بمقتضاها تنبع السلطة من الأدنى، ولا تستند إلا إلى الأغلبية بصيغتها الكمية الخالصة، مما ينتج عنه بالضرورة، استبعاد كلِّ كفاءة، لأن الكفاءة هي دوما أفضلية نسبية على الأقل، والتي لا يمكن أن تكون غير حكر على الأقلية[77].

وهكذا تبدو فكرة الديمقراطية مثلها مثل بقية الاعتقادات اللائكية الأخرى، من قبيل فكرة المساواة والتطور وغيرها، والتي عرفت انتشارا واسعا منذ القرن الثامن عشر، كما لو كانت مجرد إيحاءات، لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا في بيئة مهيأة لتقبلها، وهذه الأفكار ليست فقط ما شكَّل الذهنية المضطربة التي يمتاز بها العالم الحديث، وإنما هي قد ساهمت في تشكيل هذه الذهنية التي لم تكن لتصل إلى ما وصلت إليه لولاها، وإذا صادف وأن تبخرت هذه الأوهام والإيحاءات، ستكون الذهنية العامة قابلة لأن تغير اتجاهها بشكل مغاير تماما لما هو ملاحظ اليوم[78].

نتائج اختلال التوازن بين السلطتين:

يخلص روني غينون إلى ناتج مؤداه، أن كل تعاليم المذاهب التقليدية تجمع على هيمنة الجانب الروحي على الجانب الزمني، وهذه التعاليم تعتبر أن كل تنظيم اجتماعي ذي شرعية وصلت إليه بطريقة طبيعية، بمعنى إذا كانت هذه السيادة الشرعية معترف بها ينبغي أن تترجم في انسجام العلاقات التي ينبغي أن تربط بين السلطتين. ويثبت التاريخ بجلاء أن كل إنكار لهذا النظام التراتبي، لابد أن تنجر عنه في كل مكان وفي كل زمان نفس العواقب المتمثلة في:« الفوضى الاجتماعية، تداخل المهام والتباسها، سيطرة القوى الاجتماعية الدنيا [على مقاليد السلطة] الانحطاط الفكري، كما ينتج عن هذا أيضا، تناسي المبادئ العليا أولا، ومن سقوط إلى سقوط إلى غاية الوصول إلى النفي التام لكل معرفة حقيقية »[79]. كما أن السلطة الزمنية ترتبط دوما بعالم الفعل والتغير، على أن التغير الذي لا يملك في ذاته مبررات وجوده لابد أنه يستمدها من قوانين صادرة عن مبدأ أعلا، وهي التي بمقتضاها يندمج في النظام الكلي للعالم، وعلى العكس من ذلك إذا ادعت السلطة الزمنية استقلاليتها عن كل مبدأ أعلا، فإنها لن تكون سوى مظهرا من مظاهر الفوضى والاختلال، وإن هذا الاختلال : «في الميدان الإنساني يتجلى في انعدام العدالة، لأن هوية مشتركة تجمع بين مفاهيم العدل والنظام والتوازن والانسجام، أو بالأحرى وبالتحديد، هذه المفاهيم ليست سوى مظاهر مختلفة لشيء واحد، غير أنها تبدو بصور متباينة ومتعددة حسب المجالات التي تنطبق عليها»[80].

إن المذاهب التقليدية ــ وبالأخص في الشرق ــ ترى أن النظام الكلي العام يقتضي أن كل فوضى اجتماعية تعوض بفوضى تعقبها، وهذا ما يبرره الواقع التاريخي فالثورة التي تطيح بنظام حكم ما، هي الحاصل المنطقي وفي

نفس الوقت القصاص العادل على التمرد السابق الذي قامت به نفس هذه السلطة ضد السيادة الروحية التي كانت سائدة. لأن انتفاء القانون يحدث بمجرد نفي المبدأ الذي صدر عنه. غير أن الذين ينكرون هذا القانون ويلجئون إلى التمرد والثورة لن يتمكنوا أبدا من القضاء عليه تماما، إذ ما يفتأ أن ينقلب هذا القانون ضدهم، وهكذا تدخل الفوضى أخيرا ضمن النظام الذي لا يقاومه شيء على الإطلاق؛ إن لم يكن في الظاهر فقط وبطريقة موهمة. كما يشير غينون إلى أن الاعتراض على هذا بالقول أن الثورة التي تحل محل سلطة طبقة المحاربين هى ثورة الطبقات الأدنى، والتي لن تكون غير تفاقم للفوضى. ويقر بشرعية هذا القول إذا ما نظر إليه نظرة جزئية آنية مباشرة، والحقيقة أن التفاقم نفسه هو الذي يمنع الاختلال والفوضى من الاستمرار إلى الأبد، فلو أن السلطة الزمنية لا تفقد استقرارها بمجرد تنكرها لتبعيتها للسيادة الروحية فليس هناك سبب يجعل الفوضى تكف عن تغلغلها داخل التنظيم الاجتماعي.

إن الكلام عن استقرار الفوضى كلام يحمل في طياته تناقضا واضحا، لأن في هذا بحث عن الثبات في الحركة. إذ كلما حدثت الفوضى في مجتمع ما فلابد أنها ستنجلي وبوضوح عن حركة متسارعة، حركة يخطو فيها هذا المجتمع خطوة في اتجاه التغير الخالص والآني. وكلما كانت القوى الاجتماعية التي تسيطر من رتبة أقل، كلما كانت سيطرتها محدودة زمنيا فكانت مدتها أقصر، وككل وجود سلبي فإن « الفوضى تختزل نفسها، إذ في إسرافها بالذات يمكن أن يوجد العلاج الناجع للحالات الميؤوس منها، لأن السرعة المتنامية للتغير لابد أن تكون لها نهاية » .

خلاصة الموضوع:

إن نشأة الطبقات تشكل عند النوع البشري تصنيفا طبيعيا، يتناظر بمقتضاه توزيع المهام الاجتماعية. وهذا هو السبب الأساسي لوجود الطبقات؛ وبالتالي فإننا نجد « نفس المبادئ، ونفس طرق الاستخدام المختلفة، نجدها قد ساهمت في تنظيم مختلف الحضارات ذات الطابع التقليدي الخالص »[81]. ولا شك أن التعارض القائم بين السلطتين الروحية والزمنية ــ بشكل أو بآخر ــ هو ناتج هذا الانقسام الطبقي الذي نصادفه تقريبا عند كل الشعوب، وليس هذا بالأمر المذهل، وليس هذا قاصرا على أوربا وحدها، وإنما هو أمر يعبر عن صيرورة تاريخية تخضع كغيرها من الحوادث التاريخية، للقواعد العامة التي تحكم التاريخ البشري عموما. فهو يرتبط بالأحرى، بكل مجموع هذه القوانين الدورية Les lois cycliques [82]، وهي القوانين التي تكلمت عنها كل المذاهب التقليدية، التي تقر بتعاقب الحقب الأربعة، والتي يتفرع إليها التاريخ البشري، ويستشهد في ذلك بوجود هذه الفكرة في الهند كنموذج، فالتعارض المزعوم بين السلطتين يتطابق مع شكل التنافس بين طبقة البراهما Brâhmanes وبين طبقة الكشاترية Kshatriyas، بينما ظهر هذا التعارض في أوربا بالأخص في شكل ما يطلق عليه، الصراع بين الإكليروس وبين الإمبراطورية، ويمكننا أن نلاحظ نفس هذا الصراع يتواصل باستمرار حتى أيامنا هذه، رغم تأثير الفوضى التي يعيشها العالم الحديث، ورغم تداخل الطبقات، فهو يزداد تعقدا نظرا لجملة العناصر غير المتجانسة التي تلتبس أحيانا في نظر الملاحظ لها ملاحظة سطحية[83].

الشعور بالحيرة والارتباك الذي ينجم عن التساؤل عما إذا كانت الأمور ستستمر إلى الأبد على هذا المنوال، ينبع من كوننا نعتقد أننا وصلنا إلى نقطة يستحيل فيها إصلاح أوضاع العالم دون حدوث كارثة. ويعتقد أن البشرية عبر مراحل تاريخها الطويل، لم تكن أبعد عن الفردوس الأرضي كما هي اليوم، غير أن هذا لا ينبغي أن يجعلنا ننسى بأن نهاية دورة زمنية معينة يتصادف دوما مع بداية دورة أخرى، ويستنتج هذا من خلال تطابق خصائص الفترة الحديثة مع ما أشارت إليه تعاليم المذاهب التقليدية، وهو ما يدفع إلى التأمل والتفكير الجديين مع عدم استبعاد حدوث أي شيء، لكن بعد الإظلام الحالي الذي تعرفه الفترة الحديثة بطابعها المادي الكمي لابد أن يكون متبوعا بانتصار تام للجانب الروحي من الإنسان.

الهوامش:

1 - André Lalande ; **vocabulaire technique et critique de la philosophie**, PUF- paris, France,9e édition, 1962, p.102.

2 ــ لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييتيين: **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة 4، ديسمبر 1981، ص 248.

3 ــ مجمع اللغة العربية بمصر: **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 98.

4 ــ المرجع نفسه، ص95 .

5 ــ جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ــ1971، ص 640.

6 - André Lalande, **vocabulaire technique et critique de la philosophie.** op.cit. p 801-802.

7 - J. Maritain: **Principes d'un politique humaniste**, New York, 1944, p, 42.

8ــ جون بودان BODIN Jean ، قاض فيلسوف واقتصادي فرنسي، ولد سنة 1530 وتوفي سنة 1596 اشتغل في باريس بالمحاماة سنة 1561 ثم انتقل سنة 1570 إلى خدمة الملك شارل التاسع Charles IX الذي نصبه وكيلا قانونيا بمقاطعة نورماندیا، ثم اتخذه دوق ألونسون le duc d'Alençon أحد إخوة الملك مستشارا له، وكانت له عند الملك هنري الثالثHenri III حظوة كبيرة، وفي سنة 1578 تصدى بقوة للعناد الديني الذي انتشر ضد الملك لكنه سرعان ما امتنع عن المساهمة في جمع المال من أجل التصدي للكالفينية البروتستانتية التي بدأت تتنامى دعوتها للإصلاح الديني في فرنسا، فكان هذا الموقف حجر عثرة أمام مسيرته السياسية ، واتهم بالهرطقة سنة 1587 . ومن أهم آثاره : Six livres de la République تناول فيه التبرير السياسي لسلطة الملك المطلقة، كما عارض فيه بشدة موقف أرسطو من العبيد فكان بذلك أول فلاسفة العصر الحديث الذين ناضلوا من أجل هذه الفكرة، وكتب منهج التاريخ الذي ضمنه صولا عن التسامح الديني الذي تعرض فيه لنقد المذاهب اللاهوتية للعصر الوسيط والذي تكلم فيه عن منحى التاريخ التنازلي، أو الانحدار الذي يبتعد بتسارع عن العهد الذهبي .(نقلا عن :
Laffont Bompiani: Dictionnaire des auteurs. Op. cit. T.I. p.356)

9 ــ هارالد موللر: **تعايش الثقافات** مرجع سابق، ص، 131.

10 ــ هوغو غروتيوس Hugo Grotius (1583 ــ 1645) مفكر من أصل هولندي، درس الآداب والفلسفة والقانون ، واتصل في باريس بالملك هنري الرابع Henri IV، وعين محاميا في لاهاي سنة 1598.

11 ــ يحي الجمل: **الأنظمة السياسية المعاصرة**، درا النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 41 .

12ــ جان وليام لابيار: **السلطة السياسية**، ترجمة إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات بيروت/باريس، الطبعة2، أكتوبر1977، ص 51 .

13 ــ ريمون بولان: **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا، دار طلاس ، دمشق سوريا، ط 2 ، 1992 ، ص388 .

14 ــ يحي الجمل: **الأنظمة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 37 .

15 ــ عبد العزيز العيادي: **ميشيل فوكو ــ المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1994 ، ص 45 .

16 ــ **جاك بينين بوسييه** Jacques Bénigne Bossuet ، رجل دين ومفكر فرنسي (1627 - 1704) اشتهر بمؤلفاته الدينية : المواعظ ــ الأدعية الجنائزية.

17 ــ **جون كوفان المشهور بكالفن** Jean Cauvin ou Calvin ، مصلح ديني وكاتب فرنسي (1509 - 1564) يعتبر مع مارتن لوثر أحد أبرز مؤسسي المذهب البروتستانتي، ومن أهم آثاره: دستور الدين المسيحي(1536) الذي تضمن مذهبه الديني المعروف بالكالفينية.

18 ــ يحي الجمل: **الأنظمة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 80.

19 ــ المرجع نفسه، ص 84.

20 ــ **هارالد موللر**، (ولد عام 1948.) أستاذ العلوم السياسية بألمانيا، أصدر العديد من الكتب في المجال السياسي والعلاقات الدولية، أبرزها: منع انتشار الأسلحة النووية ــ إعادة التوحيد ومعاهدات الحكومة ــ أمريكا ترد الضربة: النظام العالمي بعد 11 سبتمبر (2004). ومازال يعمل مديرا لمؤسسة هيسن لأبحاث السلم والنزاعات في فرانكفورت.

21 ــ هارالد موللر: **تعايش الثقافات**، مرجع سابق، ص، 131.

22 ــ المرجع نفسه، ص، 133.

23 ــ المرجع نفسه، ص، 136.

24 ــ محمد عبد المعز نصر: **في النظريات والنظم السياسية**: مرجع سابق، ص، 416.

25 ــ المرجع نفسه، ص، 419.

26 ــ **جيرار لوغران (1927- 1999) Gérard Legrand**، كاتب ومفكر فرنسي، اعتبر بعد وفاة الشاعر الفرنسي أندري بروتون أحد أقطاب الحركة السريالية الفرنسية، اهتم بالدراسات الفكرية والفلسفية والأعمال الفنية والأدبية، من أهم مؤلفاته: الفن الساحر (1957) ــ المعجم الفلسفي(1972) ــ أندري بروتون في زمنه (1976).

27 ــ **لويس أنطوان ليون سان جوست** Louis Antoine Léon Saint-Just ،(1767-1794) سياسي فرنسي وأحد أعضاء جمعية الخلاص الجمهوري، يعتبر من أكبر خطباء ومنظري الرعب الذي ساد فرنسا في أعقاب الثورة، وقد كان من أبرز المقربين من روبيسبيير الذين أعدموا معه بعد سقوط استبداد هذا الأخير. نقلا عن:

(Dictionnaire des auteurs ; Op. Cit. T, IV, p, 193 -194)

28 - Gérard Legrand ; **Vocabulaire Bordas de La Philosophie**, Op. Cit., p : 35-36.

[29] ــ **إينوشنتيوس الثالث**(Jean Lothaire de Segni) Innocent III 1160 - 1216: عرف بمجادلاته حول تفوق السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وبالصلات التي ينبغي على السلطات الدينية أن تقيمها مع السلطات المدنية، ثم عين من طرف كليمون الثالث Clément III كاردينالا بالكنيسة الكاثوليكية حوالي سنة 1190 ، ولم تكن جل اهتماماته المنصبة حول القضايا القانونية تمنعه من تأليف بعض الرسائل المختصرة، والتي كان من أهمها رسالة حول اللاهوت والزهد عنوانها : في احتقار الدنيا. ثم انتخب بعد موت البابا سليستان الثالث Célestin III خلفا له سنة 1198 . وطيلة ثمانية عشر عاما سعى لتحقيق أكبر أهدافه التي رسمها في حياته، وهي بث روح الحماسة لتأجيج الحروب الصليبية، والسعي لإصلاح الكنيسة، وكانت الحرب الصليبية الرابعة من نتائج تعاليمه، كما قام بدور كبير في محاربة الهرطقات التي انتشرت في الفكر الديني المسيحي. وفي سنة 1215 قاد حملة صليبية جديدة نحو الشرق واتسمت جهوده في السنوات الأخيرة من حياته بتحقيق إصلاحات إدارية كبيرة في التشريعات الكنسية، وقواعد النظام الكنسي الأساسية.

(Laffont Bompiani: **Dictionnaire des auteurs** : Op. cit. T. II. P.590 : نقلا عن)

30 - Jean-Jacques Rousseau: **Du Contrat Social-Ou Principes Du Droit Politique**.

31 ــ محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة6 ، أفريل2007، ص 20.

32 - برتراند رسل: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 5 .

33 - المرجع نفسه ، ص 7 .

34 - René Guénon : **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, Op. Cit. p. 9.

35 - Ibid: p. 10.

36 - René Guénon :**Autorité spirituelle**. Op. cit: P. 17.

37- Ibid; p. 17.

38 ــ أفلاطون: **جمهورية أفلاطون**، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب ت)، ص 24 .

39 ــ محمد أبو زهرة: **محاضرات في مقارنة الأديان**، القسم الأول الديانات القديمة، دار الفكر العربي، (ب ت)، ص 48 .

40 -René Guénon : **Autorité spirituel et pouvoir temporel**; op. Cit, p,17.

41 - Ibid. p, 18.

42 ــ محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق، ص، 20.

43 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, 28.

44 - Ibid; P, 31.

45- Hamza Benaissa**: L'opium de l'humanité – modernité et aliénation –,** op. cit. p, 17.

46 - وإلى هذا المعنى يضيف غينون قوة الإرادة ، التي يقول عنها أنها وإن كانت غير مادية بالمعنى الدقيق، إلا أنها تدخل في نفس السياق مادامت في الأساس موجهة نحو الفعل.

47 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit, p, 27 .
48 - Ibid. p, 28.
49 -René Guénon : **La crise du monde moderne**, Op. Cit, p, 43-44.
50 -Ibid; p, 45.
51 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, 40.
52 - Paul Janet ; **Histoire de la science politique**, T1, éd, phélix Alcan, paris, 1887, p, 320.
53 - Ibid ; p, 322.

54 ــ في التقليد الهندي يشير كل من سكاندا وغانيشا، وهما أخوان أبوهما شيفا Shiva إلى أن السلطتين نبعتا من منبع واحد.

55 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, 63.
56 - Ibid; p, 76-77.
57 -Ibid; p, 85.
58 -Alexis de Tocqueville; **De la démocratie en Amérique**, édition ENAG,2emeéd, 1991, T2, p, 392.
59 - Ibid; p, 392.
60 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, 86.

61 ــ يشير غينون إلى أنه حيثما استطاعت الملكية المحافظة على بقائها ــ كالملكية الدستورية في إنجلترا ــ فإنها ليست غير ظل لنفسها، إذ لس لها غير وجود شكلي صوري، كما تشير إليه مقولة :" الملك يملك لكنه لا يحكم " ويعتبرها مجرد **ملكية كاريكاتورية** ذات صورة مشوهة لا تعكس حقيقة الملكية الأصيلة.

62 -Ibid; p, 86.
63 -Ibid; p, 87.
64- Ibid; p, 89.
65 - Ibid; p, 79.
66 - Ibid; p, 81.
67 - Paul Janet ; **Histoire de la science politique**, Op. Cit, p, 322.
68 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, 82.

69 ــ **سان برنار**Saint Bernard (1090-1153)، أحد رجال الدين الفرنسيين، عاش حياة الرهبنة لفترة طويلة، وكان من المشاركين في الحملة الصليبية الثانية على القدس. وقد شارك في صد العديد من الحركات السياسية والدينية، التي كانت تدعو لاستقلالية الكنيسة الغربية عن الكنيسة الشرقية، من بين آثاره في التصوف: Le traité de l'amour de Dieu. .

70 ــ هارالد موللر: تعايش الثقافات، مرجع سابق، ص، 135.

71- René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit. p, , 82.
72- René Guénon :**La crise du monde moderne** ; Op. Cit. p, 94-95.
73- Ibid., p, 95.
74 - René Guénon : **Le règne de la quantité** ; Op. Cit. p, 12.
75 - René Guénon : **La crise du monde moderne** ; Op. Cit. p, 90.
76 - Ibid., p, 89.
77 - Ibid., p, 89.
78 - Ibid., p, 88.
79 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, Op.cit. p, 111.
80 - Ibid; p, 112.
81- Ibid. p, 18.
82 - René Guénon: **La crise du monde moderne**, Op. cit. p,12.
83 - René Guénon: **Autorité spirituel et pouvoir temporel**, op. cit, 2000, p25-26.

مراجع البحث

1. أفلاطون: **جمهورية أفلاطون**، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب ت).
2. برتراند رسل: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
3. جان وليام لابيار: **السلطة السياسية**، ترجمة إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات بيروت/باريس، الطبعة2، أكتوبر1977.
4. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ــ1971.
5. ريمون بولان: **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا، دار طلاس ، دمشق سوريا، ط 2 ، 1992.
6. عبد العزيز العيادي: **ميشيل فوكو ــ المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1994 .
7. لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييتيين: **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة 4، ديسمبر 1981.
8. مجمع اللغة العربية بمصر: **المعجم الفلسفي**،
9. محمد أبو زهرة: **محاضرات في مقارنة الأديان**، القسم الأول الديانات القديمة، دار الفكر العربي، (ب ت).
10. محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة6 ، أفريل2007.
11. هارالد موللر: **تعايش الثقافات**
12. هارالد موللر: **تعايش الثقافات**، مرجع سابق، ص، 131.
13. يحي الجمل: **الأنظمة السياسية المعاصرة**، درا النهضة العربية، بيروت، 1969.

1. Alexis de Tocqueville; **De la démocratie en Amérique**, édition ENAG,2emeéd, 1991, T2.
2. André Lalande ; **vocabulaire technique et critique de la philosophie**, PUF- paris, France,9e édition, 1962.
3. André Lalande, **vocabulaire technique et critique de la philosophie.**
4. Gérard Legrand ; **Vocabulaire Bordas de La Philosophie**,
5. Hamza Benaissa**: L'opium de l'humanité – modernité et aliénation –**
6. J. Maritain: **Principes d'un politique humaniste**, New York, 1944.
7. Jean-Jacques Rousseau: **Du Contrat Social-Ou Principes Du Droit Politique**.
8. Paul Janet ; **Histoire de la science politique**, T1, éd, phélix Alcan, paris, 1887.
9. René Guénon : **Autorité spirituel et pouvoir temporel**
10. René Guénon : **Le règne de la quantité** ;
11. René Guénon: **La crise du monde moderne**,