



جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

مفهوم الديمقراطية بين التنظير اليوناني
والتنظير الحديث

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة
تخصص : فلسفة سياسية

إشراف الدكتور
عبد الرحمان كبيش

إعداد الطالبة
طبيب كنزة

| أعضاء لجنة المناقشة | | | |
|---------------------|-----------------|----------------------|---------------------|
| الصفة | الجامعة الأصلية | الرتبة العلمية | الإسم و اللقب |
| رئيسا | جامعة الجزائر 2 | أستاذ التعليم العالي | أ.د يوسف زرافة |
| مشرفا و مقرا | جامعة الجزائر 2 | أستاذا محاضرا أ | د. عبد الرحمان كبيش |
| عضوا مناقشا | جامعة الجزائر 2 | أستاذ التعليم العالي | أ.د أمال علاوشيش |
| عضوا مناقشا | جامعة الجزائر 2 | أستاذا محاضرا أ | أ.د فهيمة بوحفص |
| عضوا مناقشا | جامعة الجلفة | أستاذ التعليم العالي | أ.د ميلود طيبي |
| عضوا مناقشا | جامعة البويرة | أستاذا محاضرا أ | د. حدة بعنون |



جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

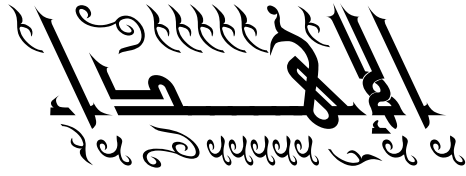
مفهوم الديمقراطية بين التنظير اليوناني
والتنظير الحديث

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة
تخصص : فلسفة سياسية

إشراف الدكتور
عبد الرحمان كبيش

إعداد الطالبة
طبيب كنزة

| أعضاء لجنة المناقشة | | | |
|---------------------|-----------------|----------------------|---------------------|
| الصفة | الجامعة الأصلية | الرتبة العلمية | الإسم و اللقب |
| رئيسا | جامعة الجزائر 2 | أستاذ التعليم العالي | أ.د يوسف زرافة |
| مشرفا و مقرا | جامعة الجزائر 2 | أستاذا محاضرا أ | د. عبد الرحمان كبيش |
| عضوا مناقشا | جامعة الجزائر 2 | أستاذ التعليم العالي | أ.د أمال علاوشيش |
| عضوا مناقشا | جامعة الجزائر 2 | أستاذا محاضرا أ | أ.د فهيمة بوحفص |
| عضوا مناقشا | جامعة الجلفة | أستاذ التعليم العالي | أ.د ميلود طيبي |
| عضوا مناقشا | جامعة البويرة | أستاذا محاضرا أ | د. حدة بعنون |



إلى الروح الطاهرة و هي بجورا ربها. عسى أن تقر عينه و يكون راضيا عني.

والدي الراحل **طيب يحيى**. المجاهد الفذ. رحل قبل أن يشهد حدثا إنتظره بكل

شغف و لهفة. ذاته الشغف الذي دفعه للإضمام إلى صفوف الجهاد لمحاربة

الإستعمار، و هو لم يتجاوز سن الرابعة عشر. والدي الغالي ... لك مني كل

الإجلال و العرفان يا من ساندتني معنويا و ماديا بكل ما أوتيت . و أعددتني لهذا

اليوم . يا من كنت أحسن قدوة تنير دربي و تلهمني بالارادة و الحماس و الإنضباط.

... طيب الله ثراك و أسكنك في فسيح جنانه.

إلى أُمي الغالية قرة عيني **الحاجة خميسة** لك مني كل الإحترام و

الإمتنان و العرفان أنت رمز التضحيات العظام . يا شمعة إحترقت لتسير بجبها

و حنائها حياتي و دربي.

إلى كل أفراد عائلتي أخواتي و إخوتي و أخص بالذكر أختي **الدكتورة**

نوال وزوجها **عباس** و أخي **المهندس محمد** و إلى باقي الإخوة دون أن

أنسى الحبوبين **أسامة** و **وليد** .

إلى كل عائلة زوجي و رفيق دربي و سندي الذي ما فتأ يدعمني و يأخذ

بيدي كلما تعثرت. و أخص بالذكر **سلمى** .

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي.

الشكر و التقدير

أتقدم بجزيل الشكر و الإمتنان و الشناء إلى أستاذي الفاضل

الدكتور عبد الرحمان كبيش الذي لم ييخل علينا طيلة مدة الإشراف . متابعا بكل تفان مراحل تطور البحث. ... وفقك الله و سدد خطاك .

كما لا يفوتني أن أتقدم بموفور الشكر و التقدير إلى زوجي الكريم **يوسف** لما قدمه لي من عون و مساعدة. حفظه الله و أدامه لي .

دون أن أنسى الأخ **عزالدين برادعي** الذي رافقني طيلة مدة إنجاز هذا البحث. حقق الله كل أمانيه .

إلى كل من ساهم و لو بدعوة لي في الغيب بالتوفيق لكم مني جزيل الشكر و العرفان

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي.

المقدمة

إن الواقع السياسي الراهن يشهد تحولاً جذرياً في مسار حقوق الإنسان. خاصة منها الحقوق المدنية، جراء التغيرات الخطيرة التي أدت إلى نوع من التصعيد في لغة الخطاب السياسي العالمي. تديره إيديولوجيات متنافسة، وقوى غير متكافئة. إنه عصر تغول الإيديولوجيا الليبرالية، وصاحبه تغول لأكبر القوى السياسية جاعلة من الوقت الراهن سجلاً لفترة من أخرج فترات الجنس البشري. حيث أصبحت هذه القوى المتغير الأساسي، والحاكم الأوحدي في المشهد العالمي وما تبعه من تداعيات دولية، وإقليمية، ووطنية.

هو خطاب فكري فرضته ظروف تاريخية تمثلت في إنهاء الحرب الباردة وسقوط الإتحاد السوفياتي. مع بداية حقيقية لثورة جديدة في المفاهيم والدلالات، لاسيما على صعيد النظرية السياسية الديمقراطية، وفق نظام دولي متغير يملي شروطه ويفرض قوانينه بغرض قلب كل المعادلة السياسية العالمية لمنطقه هو وحده. فإستحدثت من أجل ذلك ترسانة هائلة من المعارف تتحكم في السياسة من إقتصاد، وإجتماع، وتجارة، ودين، وتكنولوجيا. خاصة أن المالك للتكنولوجيا هو الذي يفرض قانون (الحق للأقوى).

فجاء كل هذا كنتيجة حتمية لتغير منطق الصراع من فلسفة الثنائيات إلى أخرى مغايرة. يديرها نظام أحادي يملك كل شيء. ولكي يفرض منطقته وجد تبريراً حجته أن الغرب سينعم بحرية مطلقة تسمح بتأكيد قناعاته التقليدية المتمثلة في تمسكه بمطلب الحرية والديمقراطية، والعدالة، وحقوق الإنسان. كون هذا الغرب هو الوريث الشرعي لأثينا مهد وموطن الديمقراطية. لا لشيء إلا لأن هذه القوى الفكرية المهيمنة هي من وتحتكر الحضارة. ولأنها وحدها من تمتلك الأدوات اللازمة للتنظيم لموضوع الديمقراطية بإعتبارها البوصلة التي ستكشف عن الكيفية التي إنتقل منها الفكر السياسي الحديث.

لكن مفاهيم سحرية مثل الحقوق الإنسانية، والحريات المقدسة، والمساواة لم تلبث طويلاً حتى تتحول إلى مفاهيم من شاكلة التدخل الإنساني، والمساعدات لإسعاف الشعوب الفقيرة، ومسؤولية الحماية ومحاربة الأنظمة الفاسدة الديكتاتورية والمتسلطة لنشر الديمقراطية حتى

ينعم الكل بنعمها. فتحول الخطاب المثالي إلى خطاب لشرعنة العنف وإستخدام القوة لتحقيق مآرب القوة الناعمة.

يأتي طرح موضوع الديمقراطية لراهنية النقاش السياسي وتبعاته على المستوى النظري، وما يتعلق من نتائج إيديولوجية غاية في التصعيد. أو على المستوى العملي وما يستتبعه من تحولات سياسية وإقتصادية وعقائدية.

الحقيقة أن مشكلة الرهان على الديمقراطية هي مشكلة الرهان على الإنسان المبتدع الأول لهذا التسويغ العقلاني. وما يفرض من تعقيد لكونه كذلك رهان على هواجسه التي لا تعرف الهدوء. إنه صراع لتركيبية معقدة تقوم على التناقض والتنافر يصعب التحكم فيها، لأن جزءا منها يخضع لسلطة خارجية تطالبه بالإنصياع لأوامرها. أما الجزء الآخر يخضع لسلطة أخرى لا تقل دهاءا ومكرا. إنها سلطة النزوع والطموح والنزعات المتعارضة. إنها صوت الطبيعة الإنسانية الأنانية.

و وسط هذا الصراع تقبع مشكلة يصعب فهمها و حلها، وإختزالها هي مشكلة التوفيق بين مطالب الذات ومطالب السلطة الخارجية. وهذا ما يجعلنا نتفق مع قول الألماني ليو شتراوس. لأن قوله يجانبه الكثير من الصواب عندما يقول : « علينا أن نتذوق بحثا لا يكتمل عن حقيقة أنفسنا. لكنه مع ذلك مُنتجا وليس عقيما.»

إن تاريخ الديمقراطية هو تاريخ صراع مثير ضد سياسات القوة و الهيمنة والإستبداد. هو تاريخ علاقة جدلية محمومة بين الحاكم والمحكوم، والقائد والمنقاد. هذه الصراعات شكلت دون أدنى شك المادة الأساسية الدسمة لتاريخ الفكر السياسي عامة، والديمقراطي على وجه الخصوص. هو صراع الإنسان المكافح ضد الأنظمة الديكتاتورية والشمولية والكيلانية، والثيوقراطية. كلها تسلحت بترسانة قوية من الأسلحة الفتاكة لإجهاض العقل. لكن إنتصرت في الأخير سلطة العقل، لأنها رأت أن الديمقراطية هي الخيار الأنسب للطبيعة البشرية.

وما دامت هذه الأخيرة تقوم على التناقض؛ علينا إذا أن ننتظر كما يقول جاك ديريدا « سردا تاريخيا مستمرا قوامه إنفتاح معنى الديمقراطية بإنفتاح الزمان. وتحديدًا زمان الوعد. » فهي حالة رجاء وأمل في الأفضل. لقد كانت القوة الفكرية هي القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب. فقد كان الفلاسفة على الدوام في الطليعة لكل حركة فكرية، وكل إنتفاضة عقلية، وكل مقاومة فعلية لأوضاع إجتماعية وسياسية مزرية. فكان بذلك القرن الرابع ما قبل الميلاد هو إنطلاق العصر الذهبي للمجد العلمي والأدبي، وكذا المجد السياسي الذي تجسد واضحا في ولادة النظام الديمقراطي.

هذا ما جعل التجربة الديمقراطية الأولى تنطلق من أثينا. لكن ومع تطور مسار الأحداث مر هذا الغرب منذ القرن السادس عشر بنسق سريع من التغيرات العميقة والتحويلات الهامة والجذرية؛ أين مارس هذا التغيير تأثيرا واضحا، وهياً لهوضه بعدما سيطرت عليه الكنيسة ورجال الدين طيلة القرون الوسطى.

فكانت الفلسفة السياسية إختزالا لكل الفلسفات إلى حد ما؛ لأنها كانت حاويا لمفاهيم وتصورات شكلت ما إصطلح عليه الحدائة السياسية أو الرؤية الحديثة للعالم كنتيجة حتمية لهجوم العقل الحديث على كل التصورات التي تبين زيفها، وبطلانها، وتناقضها. فذهبت الحدائة السياسية إلى أبعد مدى حين رأت في إحاطة السلطة بكوابح كدليل لسيادتها ضد إنتهاكاتهما.

ونحن نهتم بهذا الجانب من النقاش السياسي يتعين طرح الإشكاليات التالية:

- إذا كانت الديمقراطية الأثينية هي أول ديمقراطية عرفتها المجتمعات البشرية، فهل مضمونها يؤهلها لكي تكون أساسا صلبا للديمقراطية الحديثة ؟
- هل التاريخ السياسي الديمقراطي يحكمه مسار خطي تطوري، أم تتحكم في منطقته منعرجات صوب إتجاهات مختلفة وغير حتمية ؟

- وإذا كان منطقه يقوم على القطيعة مع كل ما هو قديم، فكيف تعاطى الفكر السياسي الحداثي مع الديمقراطية ؟

- إذا كانت العولمة دمج للنظم الإقتصادية والثقافية والإجتماعية والسياسية في نظام عالمي واحد، فهل سيتضاءل دور الدولة الوطنية؛ هل هناك من تهديدات على مسار الديمقراطية ؟

- إلى أي حد تعكس هذه المعطيات التاريخية حقيقة التاريخ السياسي الواقعي لديمقراطية غربية لم تبرح جغرافيا أوروبا ؟ وما هي خلفياتها ؟

- هل هناك إنسجام منطقي بين منطلقاتها ونتائجها ؟

- وما وجه الخلاف بين الديمقراطية الكلاسيكية والحديثة ذات الأبعاد التنويرية ؟

إن التناول الفلسفي لموضوع السياسة هو عظيم الشأن. ألم يقل أفلاطون قديما « إننا لا نناقش موضوعا هينا. إننا نناقش كيف ينبغي ان يعيش البشر.» وهو ذاته ما قاله روسو ابن الشعب: « إن السياسة هي الحقيقة الوحيدة التي تغير الجنس البشري.» خاصة إذا تعلق الأمر بالديمقراطية. ولأن الطرح الحقيقي لا يؤمن بالأفكار والممارسات الوهمية والخيالية إنه يستند إلى المنطق ويسائل وينتقد ويقارن. وربما يقترح مجموعة من الإمكانيات للمعالجة.

فدرس فلاسفة السياسة حول موضوع الديمقراطية. وكذا إحتقان الوضع السياسي هو الذي حفزنا ودفعنا إلى هكذا إشكال. وبالطبع إن راهنية مشكلة الديمقراطية تجعلنا نستدعي الإرث السياسي الكلاسيكي علنا نستنجد به في بعض القضايا التي هي نقطة تقاطع وإلتقاء بين الإهتمامات الكلاسيكية والحديثة.

ولم يكن ذلك ليحدث لولا المناهج المتعددة التي إستخدمناها. وكانت في إعتقادنا تتناسب وطبيعة الموضوع المعالج. بداية بالمنهج التاريخي، بإعتبار أن الأفكار التي تناولناها لا تظهر إلا في سياق تاريخي وُلِدَت فيه. ثم المنهج التحليلي إذ لا يمكن إعتبار ما هو حقيقي إلا ما يمكن إقراره. وإستنادا إلى إستقراء الوقائع والبناء المنطقي. وإقرارهما فهي الوسيلة للبحث عن

الحقيقة. بالإضافة إلى المنهج النقدي حتى نتمكن من معرفة ما مدى توافق هذا الفكر مع ما وصل إليه من نتائج. ومنه الوصول إلى بعض النتائج التي يمكن أن تكون إجابات عن ما طُرِحَ من إشكاليات بغرض التأسيس لرؤية جديدة للفكر الديمقراطي.

ولكي نصل إلى ذلك لابد من منهج المقارنة حتى نتمكن من معرفة مدى اختلاف المواقف الفلسفية وتناقضها. ولا حرج في ذلك إنما هو في الجوهر ترسيخ لروح التفلسف. تفلسف عمومي ينتقل من مجالاته الضيقة أي من حوارات السياسيين والأكاديميين إلى عامة الناس كمحاولة لتحسيس الأفراد والجماهير بهدف خلق تقليد سياسي يكون من إهتمام العام والخاص.

لقد جاء البحث متضمنا لأربعة فصول تحاول أن تلم بتاريخ الديمقراطية. سياقاتها، مفاهيمها، أهم أفكارها ومفكراتها، وفلاسفتها المؤثرين فيها. حيث جاء:

الفصل الأول مرحلة القدوم الأول للديمقراطية. وكان ذلك في بلاد اليونان بالتحديد أثينا. وتتم المرحلة الأولى بالتأسيس للنظير الديمقراطي كنتيجة لفعل الممارسة في المؤسسات السياسية. وقد زامن ذلك مواقف مختلفة بين مؤيد ورافض. وهو ما سنتعرف عليه من خلال الأفكار الديمقراطية عند أفلاطون والسفسطائية، والديمقراطية الدستورية عند أرسطو، وفكرة الطبقة الوسطى.

أما الفصل الثاني : فيتناول القدوم الثاني للديمقراطية لأوروبا الحديثة بعد إنتفاضة الفكر السياسي وبداية الإرهاصات الأولى للفكر الديمقراطي في نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة، مع دور الإصلاحات الدينية والمذهب الإنساني. حيث تُوجت هذه الأفكار بالتنوير السياسي الثوري مع ذكر أهم الفلاسفة الذين كان لهم أثرا كبيرا في دفع النظرية السياسية الديمقراطية. مع الإشارة والتلميح لأنواع التنوير خاصة منه المعتدل و الراديكالي.

أما الفصل الثالث ناقش فيه تطور مسار الفكر الديمقراطي. وبداية التأسيس العلمي للنظرية السياسية. مع ظهور التيارات المنتقدة للفكر الحداثي. وظهور فكر ما بعد الحداثة كردة فعل إزاء فكر الأنساق والمنظومات الفكرية والإنسجام المنطقي، وعدم تناقض المنطلقات مع نتائجها. مع الإشارة لأهم المستجدات السياسية للقرون المعاصرة. أهمها نظام العولمة وتداعياته الإيديولوجية التي تكشف عن قوة مهيمنة سياسيا وإقتصاديا في إطار نظام أحادي بعد زوال النظام الثنائي.

أما الفصل الرابع والأخير وفيه تم التركيز على تبعات ومخلفات فلسفة الديمقراطية، إخفاقاتها، مشكلاتها وتناقضاتها. بشقها الأول الديمقراطية الآثنية؛ وشقها الثاني الديمقراطية الحديثة. فهو فصل نقدي يتناول أهم إنتقادات الفلاسفة والمفكرين لها.

وأخيرا إختتمنا البحث بأهم الإستنتاجات المتوصل إليها. أهمها أنه على الرغم من إخفاقات الديمقراطية واقعيًا؛ إلا أنها تبقى أحسن نظام سياسي يتفوق على باقي الأنظمة الأخرى. لكنه مفتوح على الإصلاح و التحسين.

الفصل الأول:

الديمقراطية اليونانية من الممارسة

إلى التنظير

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لا شك أن الباحث في أصول الفكر السياسي عامة والفكر الديمقراطي بالخصوص يدرك بوضوح أن الفكر العالمي هو من بذور الفكر الكلاسيكي. هذا ما يجعل الديمقراطية كنظرية وممارسة فعلية في أرض الواقع تنتسب بدون منازع إلى المدرسة الأولى والتي تسمى مدرسة اليونان.

ولعل أروع تعبير دقيق هو ذلك الذي تضمن الخطاب التأييني لزعيم من أكبر زعماء أثينا الديمقراطية؛ إنه بركليز الذي إندفع بكل حماسة بقوله: « إسمحوا لي أن أقول بأن نظام حكمنا ليس نسخة عن مؤسسات جيراننا، لعلنا أميل إلى أن نشكل نموذجاً للآخرين بدلا من أن نقلد أحداً آخر. ودستورنا يحمل إسم الديمقراطية لأن السلطة هي التي بأيدي الشعب كله، لا بين يدي أقلية ما. حيث تكون المسألة متعلقة بتسوية نزاعات خاصة معينة يكون الجميع متساوين أمام القانون.»¹

إذا ما حاولنا إستنتاج هذا النص لتبين لنا بجلاء و وضوح تامين أن مدرسة اليونان هي التي أرست الدعائم الأولى للفكر السياسي والحقوقي، ناقلة إياه من الطابع الميثولوجي القائم على التأمل الخيالي المفارق لكل ما له علاقة بالإستنباط المنطقي والعقلاني إلى حوار الفهم الموضوعي لتفسير الوجود. ومن ثم التأسيس للعقلانية لدرجة أن مؤرخي السياسة يتفقون على جعل العصر الإغريقي بداية للتأريخ السياسي بصورة عامة؛ بإعتبار أن هذا النمط من التفكير يستجيب لكل المعايير الموضوعية الدقيقة وفق المنهج المتعامل به في مثل هذه الدراسات.

الواقع أن اليونان عموماً وأثينا خصوصاً كان لها الفضل الكبير في إثارة التساؤلات الجدلية وطرحها على طاولة النقاش. ليس هذا فحسب بل المتأمل لتطور الفكر السياسي يدرك

¹. ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية (1) (11) ، ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، مراجعة معهد الدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، بغداد ، بيروت، 2006 ، ص32 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

كذلك أن إنطلاق الحضارة اليونانية بكل صورها و وجوها من مركز الحضارة والفلسفة وموطن الفكر السياسي من أثينا صانعة أمجاد وأفراح و بطولات وأحزان اليونان. لأنها بكل وضوح تنقل لنا صورة حية عن ولادة طفل جريء بعد مرحلة تخمر، وبفضل قانون النمو إندفع بكل عنفوانه إلى مرحلة النضج بعدما أخضع هذه الجرأة إلى ريادة العقل والوعي.

فطبيعي جدا أن يكون الفكر السياسي لاسيما منه الديمقراطي مبتدئا في إطار تنظيم دولة المدينة. الدولة عند اليونان، ومع أنه إطار ضيق بالمقارنة مع أحدث التنظيمات السياسية المعاصرة؛ لكنه في الوقت نفسه ملائم لتطبيق أرقى الملكات العقلية على قضايا السياسة كمشكلة السلطة والدولة.

من دون شك فإن السياسة اليونانية كانت السبابة إلى وضع اللجنة الأولى للدراسات الحقوقية والدستورية والقانونية. فهي أول من طرحتها على طاولة النقاش. فليس إذن من قبيل المبالغة أن الفكر السياسي بعد اليونان جاء متأثرا بإرث منقول بأنساقه الكبرى، ويزيد التغول أكثر بجرأة أفكاره. ولعل هذا ما يفسر سطوة هذا الفكر على كل مضمون فكري عالمي.

إن نحن إستحضرنا هذا النوع من التفكير الكلاسيكي لمحاولة إستنتاج رجالاته ليس بغرض إخضاع هذه الرموز الفكرية للمحاكمة، بل لغرض البحث في جزيئاته وتفصيله علنا نعثر ونلامس قراءات أخرى عساها أن تزيح البعض من الغموض عن كل دارس سؤلت له نفسه حمل حقيبة من العيار الثقيل بغرض فتح أعقد وأثقل الملفات لمناقشتها.

وللتبين من مدى صدق وصلابة هذه الأفكار وما مدى مطابقتها للمبادئ والقيم التي تنادي من أجلها. كل هذا يحدد من دون شك أطوارها العامة لكونها تقوم على خصوصية تنفرد بها عن كل بنية أخرى. وبدورها تتراوح فيها بين الغموض والوضوح والموضوعية والذاتية والواقعية والمثالية والمنطقية والميثولوجية الأسطورية. وكذا من حيث التطرف والإعتدال ومن حيث الجدة والقدم. هذا ما يحتم طرح الإشكاليات الآتية :

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ما مفهوم الديمقراطية اليونانية ؟ ما طبيعتها ؟ ما هي عواملها التي أسستها ؟ ما هي مبادئها ؟ وأهدافها ؟ هل إستجابات حقا لكل الشروط والمعايير الموضوعية ؟ هل حققت قيمتها الأخلاقية ؟ إذا ما إفترضنا أن الفكر السياسي اليوناني هو أخلاقي في الجذور؟

- من هم مناهضوها ومؤيدوها ؟
- وهل تجد هذه الأفكار السياسية تبريراتها المنطقية بمقابل تصوراتها المعرفية ؟
- وهل تمكنت حقا من تحقيق أهدافها ؟

المبحث الأول : الديمقراطية في مرحلة التأسيس

قبل أن نطلق في الإجابة عن كل هذه التساؤلات؛ دعونا نطلق من خلفية تاريخية أساسها الإنبهار بعظمة الإرث اليوناني؛ لا سيّما في شقيه الأخلاقي والسياسي، والذي جعل أغلب الدراسات خاصة منها التي إستندت إلى الفرضية التي ترى بأن العبقرية اليونانية بل أكثر من ذلك ، فهناك من يسميها بالمعجزة اليونانية الأصيلة المنشأ. وربما هذا ما قصده جورج بوردو عندما قال: « إننا جميعا وبدرجات مختلفة نتاجات للفكر الغربي الذي يعتبر البنى السياسية قابلة لتحليل عقلاني، إن التعلم يمكن أن يختلف من أرسطو والقديس توما إلى روسو إلى ماركس؛ لكن كلها منطقية على الأقل.»¹

لكن روح التفلسف تحتم علينا تقليدا آخرا مغايرا يرفض المعايير التقبلية وينطلق من منطوق أن الحضارة يعاد إكتشافها من منظور تشكيكي ربيي، وهذا لا يتسنى لنا إلا عندما يكون العقل حاضرا. لأن ما نؤمن به وندافع عنه هو نفسه ما يدفعنا للتفكير في الإشكاليات السياسية الشائكة. ليس هذا بدافع الترف الفكري، ولكن لكونها مشكلات يفرضها علينا

¹. جون جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة مُجدّ عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع. الطبعة الرابعة، بيروت ، لبنان، 1998 . ص 14 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

عصرنا الراهن فرضا جريئا بدافع الإنتقال من التأملات الصورية الجوفاء إلى التفلسف كهدف لا بد منه إن نحن أردنا إستمرارية وأصالة وخصوصية البحث الفلسفي الصحيح.

ولا يتسنى لنا ذلك إلا بعد أن نتقل من تلك الألفاظ البراقة التي إختص بها فلاسفة الغرب ثم ننتقل إلى مناقشتها لتبين مدى صدقها وصلابتها ومطابقتها للمبادئ والقيم وإستجابتها للأهداف التي نادى من أجلها مفكروا وفلاسفة اليونان. هؤلاء الذين شخصوا الأمراض التي كانت تعيشها المجتمعات اليونانية آنذاك. وكأن الطابع السحري في التشخيص بدأ معهم، ولم يكن من قبل. لعل هذا ما قد يتفق مع قول الألماني قوته: « ليس الكتاب الكبار كبارا لأنهم أتوا بأشياء لم يؤت بها من قبل، هم كتاب كبار لأنهم أبرزوا الأشياء كما لو أنها تكتب لأول مرة.»¹

إن الحديث عن عظمة مفكري اليونان يستدعي الإحاطة بكل الظروف التي صنعت هذه العبقرية بداية بالظروف الجغرافية والإقتصادية والإجتماعية والدينية والخطط الإستراتيجية العسكرية التي أنتهجها زعمائها. في ذات السياق يقول جان توشار: « عرف الفكر اليوناني إنطلاقة ضخمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد نتيجة التحولات الإقتصادية والإجتماعية التي حدثت في أثينا. فكانت هذه المدينة في أوج ازدهارها، فإعتمدت بنية إقتصادية سيطرت على حركة الأفكار إما بواسطة رعاثها ومفكريها و إما بواسطة الأعراب الذين أووا إليها.»²

من دون شك أن مجال البحث في النظرية السياسية اليونانية يستدعي بالضرورة الرجوع إلى الماضي؛ إلى تاريخ وإرتباط الأفكار بعلم السياسة وبعلم الإجتماع، لأن الإنسان نتاج للحياة الإجتماعية إما بطريقة فحص السلوك الإجتماعي وأنماط التفاعل بين الأفراد

¹. علي بن ابراهيم النملة : مجالات التأثير والتأثر بين الثقافات والمثاقفة بين شرق وغرب، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الطبعة الأولى، الرياض، 2010 ، ص 5 .

². جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1983، بيروت، لبنان، ص 12 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إستنادا إلى مرجعية العادات والتقاليد والثقافة والأمن. بل أكثر من ذلك « يجب تحليل الظواهر السياسية في ضوء البناء الاجتماعي بحيث يصبح الواقع السياسي تابعا للواقع الاجتماعي».¹ وهو تداخل بين ما هو سياسي واجتماعي وطبقا لهذا تدرس النظم السياسية من حيث هي مؤسسات سياسية رسمية مرتبطة بإيديولوجيات مجتمعاتها، ومن ثم بأهداف المجتمع العليا وبقيمه الأساسية التي أرستها هذه الإيديولوجيات.

فالدراسات السياسية لم تتناول دراسة تكوين الدولة فحسب، ولكن شملت الحراك الاجتماعي والمواطنة وعلاقة الحكام بالمحكومين، فنشأت الفلسفة السياسية الكلاسيكية وتطورت من خلال الواقع السياسي. وهذا ما يجعلها تنطلق عمليا قبل أن تكون لها طبيعة نظرية. هذا ما يؤكد بالفعل أن تلك الأنظمة كان لها الدور الكبير في رسم وبلورة أكبر النظريات السياسية التي إنقسمت ونحتت بأيدٍ ذهبية بارعة هي من دون شك أيادي عمالقة الفكر العالمي أفلاطون وأرسطو.

في ذات السياق يقول جورج سباين إن البحث النظري يتلو العمل وتستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمنا طويلا. كذلك فإن النظريات السياسية لأفلاطون وأرسطو كانت بلا شك وليدة تطور فكري وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور «كما أن معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية وإحترام القانون قد بدأت أو على الأقل بتحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق لنظم دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم».²

وللتعرف على كل هذا المتنوع يجب الإعتماد على مصادر تاريخية تلتزم بروح الحياد والموضوعية في تفصي الحقائق.

عوامل نشأة الفكر السياسي الديمقراطي اليوناني:

1. مصادر دراسة التاريخ السياسي اليوناني:

¹. مُجَّد نصر مهنا: الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 1999 ، التقديم .

². جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة 1984، ص

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إن عملية التنقيب في تاريخ الفكر السياسي اليوناني إنما تعتمد على جملة من المصادر لا بد من توفرها؛ وتتمثل هذه الأخيرة في دور المصادر الأثرية والتاريخية والأدبية.

أ. المخلفات الأثرية :

أما بالنسبة للمخلفات الأثرية التي أسفرت عليها الأبحاث في مجال الآثار التي تتصل بحياة الانسان القصر الملكي كنوسوس KNOSOS والذي يرجع تاريخه إلى القرن السادس عشر قبل الميلاد. «حيث كان مركزا للإدارة الحكومية مما يدل على تركيز السلطة في يد الحاكم. وهذا هو الدليل الأول للنظام السياسي الملكي، بالإضافة إلى معبد البراثيون، الأكروبوليس Acropolis ، والذي يدل على المعتقدات الأسطورية اليونانية.»¹

2. العوامل التاريخية و الأدبية

المصادر التاريخية

بينما بالنسبة للمصادر التاريخية فأهمها ما تنسب لهيرودوت؛ لكن إعماده على الروايات يجعل احتمالية حدوث الخطأ أمرا واردا في كتاباته، فكان موضوعه الرئيسي أخبار الحروب الميدية والعديد من حياة الأمم والشعوب، في هذا السياق يقول سباين: « لقد نظر هيروودوت إلى كل ذلك المزج العجيب من الأفكار والعادات التي إكتشفها بعين فاحصة في تاريخ الدول كنظم الفرس وقرطاجة وقبائل آسيا، شكل مادة حيوية للمقارنة عندما إمتدت أسفارهم إلى تلك الدول الأجنبية.»²

يرى البعض أن هيروودوت أول من وضع فلسفة التاريخ، أما بالنسبة لإضافاته في الفكر اليوناني لاسيما السياسي منه أنه لم يجعل التأريخ يقتصر فحسب على الجانب السياسي

¹. درويش مصطفى و إبراهيم السايح: مقدمة في تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية، تاريخ اليونان، المكتب الجامعي

الحديث، الإسكندرية، 1998 – 1999، ص 5 .

². جورج سباين: تطور الفكر السياسي ، ص 63 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

بل تعداه إلى الجانب الحضاري « أما البعض الآخر فيرى أنه أب الأنثروبولوجيا الإجتماعية بسبب ميله للمجادلات الثقافية والإقتصادية والدينية.¹»

يذهب سباين إلى التصنيف الذي ذكر لدى اليونان لصور الحكم كان جزءا من التفكير الشعبي وأنه سبق أي فلسفة سياسية، وهو الأمر الذي يفسر أن هذه الأنظمة التي تمتد إلى أبعد من الإغريق حسب ما أورده توشار كانت أساسا لكل تحليل وتعليل ونقد يتعلق بإستبداد الملكية وإنحرافات الأوليغارشية وإفراطات الحرية في النظام الديمقراطي.

هذا وإلى جانب هذه الإسهامات المعتبرة التي لا تكتمل في مجال المصادر التاريخية إلا بإسهامات ثيوسيديد الذي عُرف بكتابه حرب البيلوبونيز ويعد من أهم المؤرخين الموثوق فيهم في التاريخ؛ حيث تميزت كتاباته بالدقة والتحليلية والموضوعية؛ والفرق بينه وبين هيروdot في «كالفرق بين رحلة المراهقة والنضج. لأن هيروdot كان يكتب تاريخا بينما الثاني كان ينتقد التاريخ. فهو أول من أخضعه للتحليل التمحيص.²»

أما أول إدراك للوعي التاريخي عند الإغريق كان مع أكسينوفون Xénophone في كتابه "الذكريات". أين دافع فيه عن سقراط؛ هذا الوعي « ورد في الإلياذة التي رصدت الأحداث الأخيرة للحرب الطروادية والملاحمة سجلا دقيقا للحالة السياسية و الإقتصادية والعسكرية³»

¹ . سيد أحمد الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربية، ط 2 ، القاهرة ، ص 302 – 303 .

² . سيد أحمد الناصري : الإغريق تاريخهم وحضارتهم ، ص 302 – 303 .

³ . Xénophone : Mémorable , livre premier , librairie Choupolgne , Paris , 1902 .

للمزيد من التوضيح و التعرف على تاريخ الحروب و أشهر مؤرخيهم انظر :

Thucydide : la guerre du Péloponnèse, traduction par De Rommily, Paris 1953 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

المصادر الأدبية:

دور الأدب بإعتباره مصدرا غير مباشر من المصادر الكتابية للتاريخ اليوناني. وينقسم الأدب إلى عدة أنواع منها شعر الملاحم والشعر الغنائي والمسرحي. ولعل المسرح هو أهم ما يمكن الإعتماد عليه في التعرف على أفكار ومعتقدات المجتمع اليوناني بإعتبارها مؤشرا لأحداث المجتمع وعاداته وثقافته.

هذه المجادلات والمناقشات التي قيل بصدها الكثير إلى درجة التشكيك في كونها تنتسب فعلا إلى الإغريق. فالرواية التي أوردها هيرودوت لها قيمتها التاريخية التي تعود إلى أصول شرقية. عرض هيرودوت مناقشته حول نظام الحكم الأمثل لعلها « جرت في 522 ق.م. نوقشت فيها ثلاث قضايا كبرى Otanes وهو أحد المتحدثين يدافع على التساوي أمام القوانين Isonomio نظام يشابه ما سيعرفه الآثينيون بالديمقراطية، ويقترح reingobby حكم القلة الأوليغارشية. بينما داريوس Darius حكم الفرد.»¹

هذا ما يجعل « الأدب بأشكاله المختلفة مرتبطين بحرية المجتمع الإنساني بإعتباره ظاهرة فنية. وأدى هذا الإرتباط العميق الجذور بالنفس الإنسانية إلى ظهور إتجاهات وفلسفات متباينة في تحديد أبعاد التجربة الأدبية، ماهيتها، خصوصيتها، حركتها، ديمومتها وقدرتها في التعبير عن هموم الإنسان وفكره وطموحه.»²

والعمل الدرامي ودوره الفاعل لا ينفصل هو الآخر عن دور الخطباء السياسيين. ويتمثل في مجموعة الخطب التي كانت تلقى أمام المجالس الشعبية والهيئات السياسية والقضائية.

¹ .جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، الجزء الأول، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1983، ص 24 - 25 .

² . س. و داوسن : الدراما والدرامية، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مراجعة عناد عزوان إسماعيل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، باريس، 1989، ص 5 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ويمكن من خلالها التعرف على العلاقات الفردية والسياسية في المجتمع اليوناني مثل خطب بركليز، وديموستين في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. ولا يوجد أحسن من السفسطائيين الذين ساعدوا كثيرا في دفع حركة الإستنارة كما يرى الكثير من المنظرين السياسيين.

العامل الجغرافي و الطبيعي :

تمثل الجغرافيا العنصر المادي الذي يؤثر تأثيرا هاما في صنع تاريخ وحضارة أي مجتمع من المجتمعات البشرية. وبالفعل فقد كان هذا العامل عنصرا هاما من عناصر تاريخ حضارة بلاد الإغريق وفي صناعة أحداث تاريخية منذ عصوره الأولى لذلك فإن أهم مكون جغرافي هو الطبيعة التضاريسية التي تشكل الجانب الأهم. حيث أن الجبال تشغل ما يقرب أربعة أخماس إجمالي السطح، وتمتد على هيئة سلاسل جبلية. كما أن الأنهار التي تخترق هذه الأراضي ليست من الأنهار الصالحة للملاحة. وهذا ما أدى إلى ظهور النزعة الانفصالية وظهور دولة المدينة؛ مع العلم أن معظم الأنهار لم تكن صالحة للملاحة، وهذا ما سبب الجفاف في فصل الصيف؛ ومن جهة أخرى فالمناطق السهلية كانت تتسم هي الأخرى بصغر المساحة وعدم الترابط، كما أن التربة غير صالحة للزراعة ما أدى بدوره إلى نتائج سياسية وإجتماعية خطيرة. وكان أهمها الحرب بين أثينا وإسبارطة. « في القرن الخامس قبل الميلاد حارب فيليب المقدوني في أثينا، وفي كلتا الحالتين إستغلت إسبارطة مع فيليب المقدوني حاجة أثينا إلى الحبوب وخاصة القمح. وتم إستغلال هذا النقص كسلاح فعال ضد أثينا مما أدى إلى هزيمتها؛ فأتجه اليونانيون إلى الخارج فوجدوا في البحر المتوسط وسواحله المطلة عليه عوضا عما فقدوه في الداخل.»¹

وإن نحن ركزنا على دور المناخ والبيئة الطبيعية فلدورها الفاعل في تحفيز ودفع القدرات العقلية إلى أكمل طاقتها من صور الابداع والحس المرهف وسعة الخيال خاصة ونحن نتحدث

¹ . محمود درويش مصطفى ، إبراهيم السايح : مقدمة في تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية، دار المعرفة الجامعية،

الإسكندرية، 1991 ، ص 21 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

عن عبقرية بحجم عظمة اليونان وأهميته تكمن في تركيز الكثير من الفلاسفة على دوره بما له علاقة بالجانب الحضاري للفرد الإغريقي.

والحديث هنا عن مناخ البحر المتوسط المعتدل، فهو ملائم لنشأة الحضارات التي قامت على سواحل البلاد. حيث يساعد في المضي لساعات طويلة خارج البيت فيحتك الفرد ببقية الجماعة « وهو ما يساعد على تبادل الأفكار وشحن القدرات العقلية وتنقية الروح الجماعية؛ فكانت السوق ساحة لتبادل السلع والأفكار.»¹

وبفعل العوامل المذكورة سابقا إستلزم ذلك العيش في جماعات صغيرة تعرف كل جماعة بعضها البعض، فيتبادلون المشورة. أما سياسة الإكتفاء الذاتي لكل جماعة تؤدي إلى ترسيخ الروح الفردية الإنعزالية. «لكن بمرور الزمن إستلزم حركة الإستعمار والهجرة عندما ضاقت بهم الأرض فإنتقلوا إلى مناطق جديدة، نقلوا إليها أفكارهم و نظمهم.»²

ولعامل القرب الجغرافي بين بلاد الإغريق ومنطقة الشرق الأدنى - مصر وبلاد ما بين النهرين - أهمية كبيرة جعلت منها البوابة الشرقية لأوروبا؛ حيث إعتبرت جزيرتي قبرص وكريت بمثابة المعبر الجنوبي للإتصال الحضاري. وساعد ذلك على خلق تفاعل حضاري بين مختلف هذه المناطق. لقد أورد بورا في كتابه " التجربة اليونانية " فقال : « لقد دفعهم ضعف مواردهم الطبيعية إلى العمل المتواصل في مجالات الصناعة والتجارة وتبادل المنافع، مما خلق روح التعامل كالأنداد فكانوا يجتمعون في الميادين العامة لمناقشة الأفكار.»³

¹ . لطفني عبد الوهاب يحي: اليونان ، مقدمة في التاريخ الحضاري ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2008 ، ص 39.

² . إبراهيم عبد العزيز جنيدي : معالم التاريخ اليوناني ، جزء 1، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر 1998، ص 64 .

³ س . بورا : التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة، مُجد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989 ، ص

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وإذا أردنا تحليل طبيعة علاقة الجغرافيا بتبلور الوعي الفكري، فإن عدم تلبية متطلبات الزراعة بسبب قلة الأراضي. أدى إلى التركيز على التجارة واللجوء إلى تكوين المستعمرات. «كل ذلك ساعد على أن يكون الشعب الإغريقي مستقبلاً لأفكار مختلفة تصل إليه ويتلقاها في اتجاهات مختلفة. ثم إن عدم الاستقرار الزراعي يساعد على إضفاء طابع المرونة وسهولة التحول عن الأفكار السابقة.»¹

إلى جانب دور الهجرة حيث يمكن إعتبار تسارع حركات الهجرة وما خلفته من مخلفات عقلية خاصة. متعددة الطبقات والتركيبية السكانية، ولكل منها خبرات جديدة تضاف إلى خبرة سكان البلاد الأصليين والتفتح على ثقافات الشعوب الأخرى. وكانت نتيجة تفاعل هذه العوامل التي هيأت الأرضية لتفجير القدرات نتيجة « تنوع إستعدادات الفرد في مختلف المجالات، حيث رغم إمكانياته المتواضعة طور مختلف أساليب الزراعة والصناعة والتجارة ومختلف المعارف العلمية والسياسية والعسكرية والفلسفية.»²

3. العوامل السياسية و الإجتماعية

بطبيعة الحال إن توصل اليونانيون إلى كل هذا الارث الحضاري ليس إكتفاءً فقط بالعامل الطبيعي والجغرافي، فإلى جانب هذا فإن نشأة الفلسفة السياسية لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي، ففلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً لا يمكن أن تفهم بغير الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التي أحاطت بها، في هذا تقول حلمي مطر إن الفلسفة السياسية كان لها إتصالها بالواقع. لحل مشاكله فكانت تتصف بأنها عملية.

¹ . عزت قرني : أثينا والفلسفة، مجلة عالم الفكر، العدد 2، الرقم 38، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2009، ص 34 .

² . سيد أحمد الناصري : الإغريق تاريخهم و حضارتهم، ص 302 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يضيف النشار يعلمنا تاريخ الفلسفات السياسية أن فلسفة السياسة عموما لا تزدهر إلا في العصور التي تشتد فيها الأمراض السياسية في المجتمعات. « ومن ثم تكون الحاجة ملحة لظهور فيلسوف يشخص المرض ويقدم العلاج. وإذا ما كان التفاعل موجودا بين الفكر السياسي والواقع نُحْض المجتمع من كبوته وعوفي من أمراضه.»¹

لذات السبب فإن الفلسفة السياسية لا يمكنها أن تتطور إلا بفعل عاملين أساسيين. « أما الأول فهو تطور الظروف السياسية وتسارع الأحداث المتلاحقة، وكذا تأثر الفيلسوف بهذه الظروف. أما العامل الثاني فهو إنتقاداته للفكر السياسي السابق عليه ومحاولة تطويره من خلال تلك الظروف التي إستجدت في عصره.»²

يقول باركر في التنظيم السياسي اليوناني: « وفق نظام يكاد يكون واحدا في كل مكان من الملكية إلى حكم الأرستقراطية ومن الارستقراطية إلى الحكم الفردي المطلق.»³

إن ما تقر به الدراسات التاريخية أن النظام السياسي الذي ساد بلاد اليونان قبل الغزو الدوري قد كان النظام الملكي وعقبه النظام الأرستقراطي أو حكم الصفوة من الأشراف من ذوي النسب العريق، ومن كبار ملاك الأراضي، وبعيدا عن ذلك كان المجتمع اليوناني يعاني خلال القرن السابع قبل الميلاد أوضاعا مضطربة وإحتقانا كبيرا نتيجة أوضاع ظروف سياسية وإقتصادية .

¹ . مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، الطبعة الأولى، عمان، الأردن، 2012، ص 18 .

² . المرجع نفسه ، ص 24 .

³ . إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة مُجَّد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص 140 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وإلى جانب ذلك برزت على سطح المجتمع الآثيني قلة قليلة من الأثرياء من غير الأشراف ممن كونوا ثرواتهم من التجارة. فأرادت هذه الفئة المشاركة في المناصب والحياة السياسية لكن أصولهم دون الأرستقراطية حالت دون ذلك.

لقد أحاطت عوامل كثيرة بفترة نضج الفكر الإغريقي مع بداية القرن السادس قبل الميلاد. منها عوامل داخلية وأخرى خارجية.

العوامل الخارجية :

عرف العالم الإغريقي خلال منتصف الألف الأول قبل الميلاد تطورات هامة أدت إلى تغيير موازين القوى في العلاقات السياسية بين الشعوب وهذا ما سمح بدوره وأدى إلى تراجع قوى قديمة وبروز قوى جديدة على مسرح الأحداث السياسية، أهمها تراجع قوة البابليين والمصريين أمام تنامي قوة الإمبراطورية الفارسية وإستمرار توسعاتها في المنطقة ودخولهم في صراع مع قوى أخرى كالقرطاجيين الذين دخلوا في حروب مع الإغريق.

أما بالنسبة للصراع الفارسي الإغريقي خاصة حول المدن الأيونية والذي إنتهى بهزيمة الفرس وطردهم من المنطقة بسبب التحالف بين أثينا بقيادة أريستيديس وإسبارطة بقيادة بوزينياس وهزيمتهم في معركة سلاميس، وما نتج عنه من تراجع للخطر الفارسي بمقابل تنامي قوة الإغريق. ومن ثم بروز مكانة المدن الإغريقية. خاصة أثينا كمركز للعاصمة الحضارية وتعزيز قوتها الذي كان حلف ديلوس أبرز مظهر لها حيث ساهمت مداخله في تطور أثينا في جميع المجالات. وهو ما دفع إلى تطور الجانب السياسي والفكري إلى أبعد مداه.

ومنه نستنتج أن فترة منتصف الألف الأولى قبل الميلاد شهدت زخما من الأحداث التاريخية ذات الطابع السياسي العسكري. فأبرزت معطيات جديدة أزاحت بعض القوى التي دخلت مرحلة التراجع لتبرز محلها قوى جديدة سيطرت على مسرح الأحداث وكانت بدون شك أثينا مستفيدة من هذه المعطيات لتظهر كقوة سياسية وفكرية.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

4. نظام دولة المدينة :

الحقيقة أن الحديث عن أجداد الديمقراطية اليونانية يجرنا إلى الحديث عن إسهام زعمائها العسكريين الديمقراطيين ورجالها الذين أداروا نظام دولة المدينة بكل حكمة. حيث كان هؤلاء دورا كبيرا في دفع الديمقراطية نحو الأمام في أيام أجدادها، فالتاريخ سجّل ودون بقلمه مسار هؤلاء بداية بصولون الذي قال فيه أرسطو في دستور الآثنيين لقد كان بنشأته وشهرته من الزعماء؛ أما بثروته ومنزلته الإجتماعية فمن الطبقة الوسطى. كانت هذه الإدارة السياسية و العسكرية في إطار دولة المدينة التي صنعت هذه التجربة. قال كيتو في كتابه "الإغريق" : « إنه مجتمعا محليا للأمن المشترك، فأصبح مركزا لحياة الإنسان الأخلاقية والعقلية والجمالية والعملية ينميها ويزيد في ثرائها بطريقة لم يحققها أي مجتمع آخر من المجتمعات من قبل ولا من بعد.»¹

إن الإطار الضيق للمدينة الدولة لم يكن يسهل فقط قوة وألفة الحياة المشتركة. وإنسجام الغايات الأخلاقية، وإنما كان يضمن أيضا لفضاء المدينة أي المواطنين وضعاً قانونياً شخصياً مناقضاً ومنافياً لكل صور الإمبراطوريات الشرقية، ذات المساحات الشاسعة. وهذا ما يمثل صورة من صور الطغيان بمعناه الشرقي. « حيث نجد لدى الشعوب الآسيوية على خلاف الشعوب الأوروبية طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغيان بغير شكوى أو تدمير.»²

مع العلم أن هذه الفكرة يشير إليها أرسطو في كتابه " السياسة " وسوف يشير إليها فيلسوف متأثر عليها. وهو الآخر يصف الشرقيين بأن لهم القابلية للخضوع على العكس تماما فقد كان مواطنو دولة المدينة اليونانية. حيث أتاحت المدن الإغريقية للأفراد كيفية الاندماج في

¹ . د. هـ. كيتو : الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، مراجعة مُجّد صقر خفافجة، دار الفكر العربي، القاهرة 1962 ،

ص 6 .

² . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، دراسة فلسفية لصور الإستبداد السياسي ، عالم المعرفة ، المجلس الأعلى للثقافة

والفنون والآداب، الكويت، 1994 ، ص 34 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

المجتمع. فضلا على أنها أدخلتهم في نمط منظم. لقد كان الأفراد يندمجون بشكل وثيق بمدنيتهم التي كانوا يجدون فيها كل ما هو ضروري لتفتحهم الشخصي. في الموضوع يقول شوفالييه: «إن المدينة بتفكيكها للمجمع القبلي كانت هي التي حررتهم من الوصايا الثقيلة للعشيرة. فجعلت منهم كائنات فردية مستقلة نسبيا.»¹

لقد ساعد دور الخطابة والمناقشات على حرية الفكر، وأدى ذلك بدوره إلى علاقة وطيدة بين الخطابة والسياسة. وكذا فتحت السفسطة والمناقشات الحادة الطريق أمام قوة التحليل وكيفية صياغة الخطب. والتي تعد أداة للفوز في صراعات المجالس العامة والمحاكم. ولقد لازم ذلك تطورا في فن الكتابة الذي سهّل عملية تدوين القوانين. ولأن القانون يحمي الأفراد من تعسف السلطة عن طريق مشاركة الجميع في ممارستها، على عكس مدينة إسبارطة أين يلعب العامل العسكري الدور الحاسم. هذا ما إتضح في طبيعة مؤسساتها التي كُرّست بأكملها للحروب العسكرية. أما أثينا « فكان الفرد يمارس عبادة المدينة التي لم يكن ينظر إليها كمرفق عام. بل كانت المدينة اليونانية مؤهّلة عند الأفراد.»²

الأمر الذي يفسر الطابع المقدس للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني السامية والنبيلة. لقد كانت تشكل مجتمعا كاملا يكفي ذاته بذاته في كل الميادين. تحميهم عقيدة الأخلاق. فبغض النظر عن الحريات السياسية التي يسود بها المواطن الآثيني، فإنه يتفوق و يسود كذلك بتذوق كل ما هو جميل. وهذا يكفي ما يمكن أن نفتقده في إسبارطة.

في ذات السياق يقول شوفالييه على لسان بركليز : « في سبيل مدينة كهذه مليئة بالمزايا إلى هذا الحد مات رجال وهم يقاتلون، لأنهم كانوا يرفضون أن يتركوا أنفسهم ينسلخون

¹ . جون جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص 15 - 16 .

² . آرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

عنها. في سبيل مدينة كهذه يجب بشكل طبيعي على كل واحد من بين أولئك الذين بقوا أن يقبل بأن يعذب. ذلك لكي يصبحوا على حد قوله مولعين بمدنيتهم.¹

لقد كان هناك أفراد متميزون عن الدولة. ومع ذلك فقد كانوا في تواصلهم يشكلون دولة. وحول سؤال يستلزم الطرح: هل كان هناك أي تعارض وتنافر بين الغرائز الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة مادامت الطبيعة الأنانية للأفراد سوف تحوز وتستحوذ على مكان واسع من طاولة الطرح السياسي عند المحدثين؟ وهل كان معنى العدالة نقطة الإلتقاء تمثلها المصلحة العامة؟

لعل الجواب على هذه الأسئلة الجوهرية الحاسمة عند رجالات وزعماء الديمقراطية الأثينية الذين إستطاعوا بواسطة مناهجهم وبرامجهم و وطنيتهم وذكائهم الثاقب من تأسيس صرح الديمقراطية.

الممارسة الديمقراطية

1. صولون وبداية النظام الحزبي :

إن لصولون في نظرنا أهمية خاصة في الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون، إذ أن إصلاحاته القانونية التي قدمها لأثينا تعد بوابة مرحلة جديدة في تاريخ أثينا السياسي من ناحية، «ومن ناحية أخرى ذو نظرة تقدمية لم يرق لها الفكر اليوناني حتى في أعظم مراحل إزدهاره أيام أفلاطون وأرسطو.»²

أما فيما يتعلق بمشكلة الحكم بين الأشراف والأثرياء الجدد من غير الأشراف. فقد كان الحل يجعل معيار الإختيار لشغل الوظائف العليا في الدولة هي الثروة من دون أن يكون أصحاب الثروة من الأشراف. « وكان أول ما فعله إصدار قانون يتضمن عدم التلاعب بحرية

¹ . جون جاك شوفالبيه: تاريخ الفكر السياسي ، ص 24 .

² مصطفى النشار : مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية ، ص 107 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

المواطن الآثيني تحت أي ظرف. وقانون إزاحة الأعباء ومنح المواطنة الآثينية للمهاجرين إلى أثينا.¹ إذ تحول نظام الحكم من نظام حكم أرستقراطي إلى نظام حكم الأقلية Oligarchia وبذلك إنكسر إحتكار الأشراف لمناصب السلطة العليا. وكذلك المجلس التشريعي الأعلى الأريوباخوس؛ كما أضاف صولون ملمحا ديمقراطيا آخر إلى إصلاحاته حين جعل الجمعية الشعبية تضم جميع المواطنين الآثينيين الذكور فوق سن الثامنة عشر « ومن تشريعاته أيضا محاكم المحلفين. يستأنفون أمامها من أحكام كبار الموظفين وكان يسمح لجميع المواطنين الآثينيين بالمشاركة دون قيود مالية أو ذات نسب.»²

لكن على الرغم من كل هذه الإنجازات ذات الملمح الديمقراطي إلا أن الفقراء الآثينيين لم يرضوا عن تشريعات صولون، كما غضب الأغنياء عندما أعمى الفقراء من ديونهم على حساب أموال الأثرياء، وألغى إحتكار الأشراف للمناصب العليا على الرغم من أنه منهم. وعلى الرغم من كل إسهامات صولون يرى جون دن أنه ليس هناك مصدر تاريخي يشير إلى أنه صاحب تصور واضح عن التحديات الأساسية التي واجهتها أثينا. وأنه إنتقى الديمقراطية بعناية من أجل علاجها « بل إنها في الواقع لم تكن تزيد عن إسم. فيقول هيروودوت أن هذه الإصلاحات لم تكن عن قناعة فكرية بل ضرورة لحشد التأييد ضد خصومه الأرستقراطيين.»³

تكاد تقر كل الدراسات والأبحاث السياسية المتعلقة بالتنظير الديمقراطي اليوناني أن صولون هو أول من أسس صرح الديمقراطية « فلقد وضع بتشريعاته في 549 ق.م الحجر الأساس للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات قضت على نظام الحكم الارستقراطي

¹ .مُجَّد السيد، مُجَّد عبد الغني: السياسة الآثينية في القرن الخامس قبل الميلاد بين الإزدهار والإنكسار، مجلة عالم الفكر،

العدد 2، رقم 38 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009، ص 39 .

² مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية ، ص 107 .

³ . جون دن: قصة الديمقراطية، ترجمة عبد الإله الملاح، العبيكان ، الطبعة الأولى ، الرياض، 2012، ص 38 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وأعطت للطبقة الشعبية دورها في نظام الحكم وتسيير شؤون الدولة. فشارك المواطنون في المؤتمر الشعبي الذي كان من إختصاصه إنتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات.¹

في سياق الحديث عن أهم الزعماء السياسيين العسكريين الذين صنعوا أمجاد أثينا وأرسوا دعائم أهم نظام سياسي نظرا لمزاياه لاسيما تهذيب الطبيعة الأنانية للإنسان، وتوازن الجماعات المتنافسة، في هذا يقول جون دن: « هكذا لطّف صولون بهذه الوسائل من قوة الإستيلاء الوحشية على الأملاك وإمتلاك الأرض، فأظهر لهم كيف يجب أن تنظر أثينا إلى ذاتها وتحافظ على نفسها كجماعة.»²

على الرغم من إسهام صولون في ترسيخ مبدأ من أكبر المبادئ الديمقراطية، تنافس الأحزاب السياسية على السلطة. فكانت من بين إصلاحاته ظهور أحزاب سياسية متنافسة، وفي عهده تكون لأول مرة مبدأ يضاھي في قيمته مبدأ التداول على السلطة، وإعتلاء الأحزاب السياسية كرسي الحكم. كما تشهده في الوقت الراهن أكبر السياسات في العالم المعاصر كأمریکا وفرنسا.

بالمثل تصارعت الأحزاب السياسية في عهد صولون على السلطة. وكما سيأخذ عصر الحداثة والتنوير أنواعا وأصنافا من الراديكالي إلى المحافظ إلى المعتدل. إختزلت السياسة الآثينية مسافة الزمن لكي تكون هي السباق إلى ذلك، ويكون بعدها عصر الحداثة السياسة نوع من المحاكاة لأحداث ماضية سُجّلت بأيادي من ذهب يملأها كل التنافس و الحماس و الولاء للوطن. وهذا ما يجد سنده في ثلاث أحزاب سياسية صنعت مجد أثينا.

في الموضوع تقول أميرة حلمي مطر: « حزب النبلاء أصحاب الأراضي، وهو الحزب المحافظ الذي يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة، وسمي بحزب السهل أو حزب البحر. ويمثل

¹. مُجد السيد، مُجد عبد الغني: السياسة الآثينية في القرن الخامس قبل الميلاد بين الإزدهار و الإنكسار ، ص 108.

². جون دن : قصة الديمقراطية، ص 36 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة. أما الحزب الأقوى والأكبر عددا هو حزب الجبل. ولم يرضى على إصلاحات صولون. وهو الذي يمثل الديمقراطية المتطرفة وكان زعيمه بيزيستراتوس.¹

ولأن النظرية السياسية الديمقراطية تقوم في جوهرها على ترسيخ مشرعها لثلاث مبادئ أساسية وأصيلة في الديمقراطية حتى تحقق الإستقرار السياسي، بعيدا عن الحروب الأهلية والفتن والإضطرابات الداخلية. فتستند إلى « ترسيخ مبدأ الحرية السياسية والمساواة بين المواطنين، والتخوف من الطغيان كدليل على شرعية المواطنة.»²

الحقيقة أن الخوف من الطغيان يقتضي وجود المعيار الأوحيد للسياسة الحكيمة. وهو معيار الاعتدال والدعوة إلى الوسط العادل. هذا بدوره ما سوف يشكل السمة الغالبة فيما بعد عند أرسطو بإعتباره من أكبر المتأثرين بسياسة صولون. فتركيبية المجتمع وبدون أي إستثناء تقوم على ثلاث طبقات من المواطنين. « تتألف الأولى من الأثرياء ومن إقتراف الظلم. والثانية من الفقراء المعوزين. وتأخذ الثالثة الوسط. والوسط يشكل ما هو أفضل بقدر متوازن. وبالإمكان آنذاك وبكل سهولة الخضوع للعقل. بينما المغالاة تشكل صعوبة في الإمتثال لأحكام العقل.»³

إن الزعيم صولون هو الداعي للإعتدال والوسط العادل والحد من الإفراط. فلم يدع إلى الديمقراطية الصرفة. لأنه كان يعترم تخفيض نصيب عادل للأقلية. فأوجد بذلك توازنا بين

¹. أميرة حلمي مطر : تطور الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، القاهرة، 1999، ص 14 .

². Odile wattel : la politique dans l'antiquité grecque, Armand collins, Paris 1955 , P 79 – 80 .

³. أرسطو : فن الطغيان في بلاد اليونان، مقتطفات ، ترجمة وإعداد المصطفى مولاي رشيد، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ، 2012، ص 16 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الحزب الأوليغارشي والحزب الديمقراطي. إن رصانة وإعتدال منهج صولون في كونه « أعطى الشعب من القوة المقدار الذي يكفيه إمتلاكه منها دون أن ينتزع منه شيئاً.¹»

ضمن شأن هذا الإعتدال الصارم الثاقب الآفاق إستطاع أن يجعل الآثينيون أصحاب الإتجاه الأوليغارشي يمدحون صولون بإعتباره الأب لدستور الأجداد كونه مزيجاً حكيماً من عناصر متعارضة، لكن مكتملة لبعضها البعض. أما الديمقراطيون فإستحسنوا فيه بدور الديمقراطية البركليسية. يقول صولون « لقد منحت الشعب من الإمتياز ما يكفي. ولم أحرمه الكرامة ولم أغدقها عليه. أما ذوو الإفتقار الذين يغيطون على ثرواتهم فلم أفكر أن ينالهم ضيم. بل حميت الفئتين ولم أسمح لأحدهم أن يتغلب بالظلم.²»

2. بيزيستراتوس:

رجل من عائلة أرستقراطية. إدعى أنه يمثل عامة الشعب. وأحد أقارب سولون. أطلق على حزبه حزب الجبل والذي يتألف من تحالف العمال في المدن و الفلاحين. طلب من الجمعية العامة أن تعمل على حمايته بأعداد من الحرس الخاص. وكان سولون معرضاً له لأنه تعرف على نواياه الخبيثة. وإنخدعت به الجمعية و وافقت على طلبه بإتخاذ حرس خاص مؤلف من خمسين رجلاً. وإستطاع أن يجمع أكثر من ذلك وإستولى على هضبة الأكروبول وأعلن نفسه حاكماً لأثينا.

على الرغم من أنه أرغم على الفرار من أثينا إلا أنه لجأ إلى حيلة وهي إستغلال المشاعر الدينية. «وتتمثل هذه الحيلة في أن جنوده ساروا إلى أثينا تتقدمهم امرأة جميلة وطويلة ترتدي زي الإلهة أثينا إلهة المدينة ومن حولها الأعوان والأنصار يهللون ويعلنون أن الإلهة قادمة

¹ . جون جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسي ، ص 21 .

² . أرسطو : دستور الآثينيين، ترجمة أغسطين بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، وزارة الثقافة ، دمشق

2013 ، الكتاب الأول ، الفصل الثاني عشر ، ص 40 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لتعيد بيزيستراتوس إلى الحكم.¹ وهي حيلة أدهشت لبساطتها هيروودوت وحيرته، لأن الآثينيين صدقوها بسذاجة وذلك يتناقض مع ما إشتهروا به من ذكاء. وللإشارة أن هذه الشخصية التي قدر لها أن تلعب دورا حاسما في تاريخ أثينا حيث إستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا فقام بمصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة. وإقامة أسطول بحري وعلى الرغم من أنه طاغية لم يكن متعسفا. بل كان رجل دولة ومسؤولا فذا من الطراز الأول. فأرسى العدل وأنعش أحوال أثينا ولكن هذه الأحوال ساءت بعد موته و خلافة إبنه هيبرياس وهيبارخوس.

3. كليسينيس

على الرغم من سطوع نجم بيزيستراتوس بوصفه نموذجا للمستبد العادل إلا أن سياسته لم تستطع إحتواء التوترات الطبقية في البلاد. وإزداد الأمر سوءا بعدما ورث إبنه الحكم فكان مثالا للتعسف و الدموية التي إنقلب عليها رجل آخر لقب أبو الديمقراطية الآثينية. لأنه وضع حدا للسلطة المطلقة بالإنقلاب على آخر الطغاة. وصياغة نظام سياسي يكاد يكون فريدا في التنظيم عبر التاريخ إلى أن وصل هذا النظام إلى ذروته مع ألمع زعيم ديمقراطي أين أصبح هذا النظام السياسي أكثر تنظيما، وهو كليسينيس.

حضر إلى أثينا عام 507 ق.م . صار الآثينيون يسمونه فيما بعد بأبو الديمقراطية وفي هذا الصدد يقول جون دن: «ما فعله كليسينيس شأنه شأن صولون من قبل، حيث أنه أعاد تنظيم الجغرافيا والمؤسسات الإجتماعية لأثينا بحل مجموعة من المشكلات العاجلة، ووضع إطار عمل ثابت، وكان عليه أن يفوز بالسلطة أولا. فكانت الديمقراطية الوسيلة الأولى لبلوغ هذا الهدف.»²

¹ . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، رقم 183، الكويت،

1994، ص 50

² . جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 38 – 39 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لقد وعد هذا الأخير الآثينيين بإصلاحات سياسية جذرية تصب في مصلحة أغلبية الشعب، فعلى الرغم من أن الملامح الديمقراطية الأولى كانت مع صولون إلا أن فضله يرجع لأهم الإصلاحات التي قام بها. ولكسر إحتكار النسب العريق أو الثروة للحكم أعاد تفكيك وتركيب البنية الإجتماعية الآثينية بحيث لا تصبح رابطة الدم والقرابة والعصبية من بين معايير تقسيم السلطة. وأحل محل ذلك النظام القبلي القديم والمساواة، فقسم مناطق أثينا إلى ثلاثين حيا موزعة بالتساوي. فأختير خمسمائة عضو بحيث يمثل كل قبيلة من القبائل خمسون عضوا. أما عضوية الجمعية الشعبية، فقد ظلت متاحة لجميع المواطنين الأحرار الذكور فوق سن الثامنة عشر . ولهم جميع حقوق المناقشة والتصويت و وضع قرارات الجمعية موضع التنفيذ. تناقش القضايا المتعلقة بالشؤون الداخلية والخارجية. « وهكذا فالنظام القبلي الإداري الذي وضعه كليسينيس قد ألغى المصالح القبلية القديمة القائمة على رابطة القرابة والدم والتحزبات العائلية الضيقة، لأن مصلحة الوطن تعلو على كل مصلحة ذاتية.»¹

لا يخفى على أحد أن الأنظمة الديمقراطية الحديثة تولى إهتماما بالغا للصفة التمثيلية التي يقوم عليها البرلمان. وكذا أهمية التناوب على السلطة؛ فكان أهم ما أحدثه هذا الزعيم هو صفة التمثيل عن طريق هؤلاء الأعضاء عن الأحياء. حيث لهم الحق في تقلد المناصب مرتين طول الحياة لمحاربة إحتكار السلطة ولكي تتحقق المواطنة الحقيقية.

كما أنه وسع من قاعدة المواطنة حيث سمح للكثيرين من المقيمين الأحرار الغير آثينيين لتحقيق مبدأ المساواة بين القبائل في الحقوق والواجبات. « ومع ذلك أبقى على النظام القديم لوصول المتعلق بالمناصب العليا (الأراخنة الحكام، والمشرفين على خزانة الدولة، من الأثرياء ممن يجوزون دخلهم السنوي على 500 معيار من القمح. ومن المرجح أن السبب في

¹. مُجد عبد الغني السيد : السياسة الآثينية في القرن الخامس ق.م ، ص 24.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ذلك أن تلك المناصب تستلزم أناسا من الأثرياء. ولما كانت أهم آليات النظام الجديد هي الجمعية الشعبية هي من تعد جدول الأعمال»¹

إن عظمة الأطر التي كانت تعمل بها السياسة الآثينية تثبت مرة أخرى أن التاريخ يعيد نفسه. وهنا يكون التلميح إلى إستباق الساسة الآثينيين إلى ترسيخ أهم أسس الديمقراطية المعاصرة في شقها الأساسي المتعلق بالحس المدني والوعي السياسي أو ما يسمى بالمجتمع المدني، أو الجمعيات المدنية أو كما إصطلح عليه الألماني هايرماس بالفضاء العمومي.

هكذا أراد كليسينيس إرساء هذا المبدأ لتجسيد قيمة المواطنة ولكي تكون هناك كوابح كافية تحول دون إنفلات مشاعر وعواطف العامة في إتجاه شخص معين فقد يعرقل إستقرار الأمن. وقد سن قانون النفي السياسي « فإذا أجمع ستة آلاف مواطن آثيني على الأقل بنفي الشخص المشتبه فيه لمدة عشر سنوات لإبعاد خطره ولكن دون أن تسقط عنه المواطنة الآثينية ودون أن تصادر أملاكه.»²

بهذه الإصلاحات يعد المصلح الشهير كليسينيس رائدا ومؤسسا للديمقراطية طوال القرن الخامس قبل الميلاد مع بعض التعديلات غير الجوهرية. وسرعان ما أثبتت هذه الديمقراطية شجاعته وبتت روحا من الحماسة والإلتواء الشديد للوطن ولهذا « يطلق المؤرخون الحديثون على هذه الفترة الزمنية بين نهاية الحرب الكبرى بين الفرس واليونان في العام 479 ق.م. وبين إندلاع الحرب بين أكبر مدينتين متنافستين أثينا وإسبارطة والمعروفة بالحرب البيلوبونيزية في العام 431 ق.م. فترة الخمسين عاما كتعريف لتلك الفترة التي تقارب هذه المدة. تكونت الإمبراطورية الآثينية المتمثلة في حلف ديلوس.»³

¹ . مُجَّد عبد الغني السيد : السياسة الآثينية في القرن الخامس ق.م ، ص 144 .

² المرجع نفسه، ص 145 .

³ . . مُجَّد عبد الغني السيد : السياسة الآثينية في القرن الخامس ق.م ، ص 16

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

فالديمقراطية الأثينية بالإستناد إلى دستور كلينسيس الذي جرى تبني إصلاحاته «الإصلاح جرى في 507 ق.م . وتم تعديله لاحقا في 460 - 402 ق.م . وكانت القبائل تعطي 140 ناحية إقليمية و وحدات حكم ذاتي، وتعتمد على الجمعية العامة (الأكليزيا) وهو المجلس السيادي الذي يعقد ما لا يقل عن 40 دورة في السنة بهيئة مؤلفة من 6000 مواطن للإجتماعات الموسعة والمناسبات الأخرى. ومجلس من 500 عضو وهو لجنة تنفيذية وتوجيهية للجمعية مؤلفة من رجال تزيد أعمارهم عن عشرين سنة. بالإضافة إلى محاكم ذات هيئات محلفين تزيد عن 201 عضو وعلى 500 غالبا ممن هم فوق سن العشرون سنة. بالإضافة إلى لجنة من 50 عضوا توجه المجلس وتقدم له الإقتراحات؛ مع العلم أن رئيس هذه اللجنة لا يدوم منصبه إلا ليوم واحد. وتعتمد الجمعية على عشر جنرالات عسكرية.»¹ بخصوص المؤسسات السياسية؛ فلقد تميزت هذه الأخيرة يقول سباين «بمجلس تنفيذي مختار إختيارا شعبيا ومسؤول أمام جمعية المواطنين ومحلفون مستقلون ومختارون برأي الشعب وترافقهما فلسفة مثل غليا.»²

4. بركليز و الزعامة السياسية و العسكرية و الحضارية لأثينا :

إنه ليس من باب الإطناب أو السخاء في ذكر خصال الزعيم السياسي بركليز، إنما من باب التحلي بالموضوعية وروح الإنصاف في إعطاء كل ذي حق حقه. لأن سياسته الحكيمة والرشيده فرضت كما قال ثيوسيديد الذي عاصره أنه الرجل والمواطن الأول في أثينا. وبركليز معناه (المطوق بالمجد)، فكان حاكما لأثينا خلال عصرها الذهبي في القرن الخامس ق.م وكان له وزن من العيار الثقيل في المجتمع اليوناني. أما ما يهمنا أكثر بغض النظر عن الجانب العسكري والسياسي الجانب الحضاري. فلم يكتف بركليز بتأسيس إمبراطورية عظمى تسمى إمبراطورية أثينا؛ بل إهتم بتطوير الفنون والآداب وإليه يرجع الفضل في إكتساب اليونان

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 44 .

² . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ج 1 ، ص 250 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لمكانتها العلمية والثقافية حيث تحولت إلى مركز من أكبر مراكز العلم والثقافة والأدب. فكان السبّاق إلى تشجيع التعليم وتوسيعه إلى درجة أنه ينافس الحكومات المعاصرة في هذا الشأن.

إلى جانب ذلك كانت مشروعاته متمثلة في بناء المعابد لإعطاء صورة جمالية لتجميل مظهر أثينا ومن بينها معبد الأكروبوليس والبراثيون. أما من الناحية السياسية فلقد وسّع من آفاق الديمقراطية لدرجة أنه سمّي برجل الشعب. حتى أن المؤرخين يعادلون بينه وبين الإسكندر المقدوني وغيره من القادة العظماء لا لشيء إلا لأنه وسّع من آفاق الحرية، فيكون بذلك السبّاق لإصلاح عيوب الديمقراطية بالمزيد من الحرية. هذا هو المنهج الذي إتخذه الكثير من الساسة والمنظرين في العالم الغربي المعاصر.

لقد لقب بركليز بأبو السياسة لحكمته وفطنته، فكان يتجنب الحروب بقدر المستطاع بالرغم من أنه كان في معظم الأوقات يضطر إلى الدخول فيها. فكان حكمه يتميز بالبراعة والإدارة السياسية، وعُرف بالإستقامة والنزاهة والعدل إلى جانب وسامته وطيبته وحزمه وشجاعته أثناء القتال. حيث إستطاع أن يحول أثينا إلى إمبراطورية عظمى.

في ذات السياق يقول جون دن: « لقد قاد بركليز مدينة الدولة في الحرب والسلم مدة أطول مما فعل أبراهام لينكولن وتشرشل. وفي ظروف كثيرا ما إمتحنت فيه قيادته بالصرامة والشدة التي عرفتها الحرب الأهلية الأمريكية المدمرة أو الكفاح في وجه الرايخ الثالث والإطاحة به. لقد قاد بركليز إلى حد لم يعرف أي نظام برلماني أو رئاسي له نظير، وليس هناك من وضع نهجا للآثينيين أكثر مما فعله هو.»¹ لقد إستطاع هذا الزعيم من تعميق صرح الديمقراطية مفهوما وشعارا وممارسة؛ والدليل على ذلك أنه جعل من حلف ديلوس إمبراطورية تدين بالولاء المطلق لأثينا. حيث نظم بركليز مجلس جنرالات تختاره الجمعية لتنظيم أكثر للسلطة التنفيذية في البلاد. وتولى هذا الزعيم قيادة المنصب الذي يوازي اليوم رئيس الوزراء في النظم البرلمانية. فكان

¹. جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 28 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

بالتالي أول من وضع معايير التوازن وتوزيع السلطات خاصة بعدما صاغ نظاما قضائيا تحت إشراف المحكمة العليا وإقتبس نظام المحلفين المتبع في كثير من الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

5. مميزات الديمقراطية اليونانية

إن السياسة الآثينية هي سياسة أخلاقية بالدرجة الأولى، لأنها قائمة في جوهرها على تمجيد المثل العليا التي قوامها إحترام الحرية والقانون وتقديسهما إستنادا إلى الجماعة وروح المواطنة. يلخصها جورج سباين بقوله: « مواطنين أحرار في بلد حر وحكومة إتجاهاتها كإتجاهات القانون المحايد لأنه صواب وحق. وحرية المواطن هي حقه في التقدير والمناقشة والمساهمة وفقا لكفاءته الذاتية ومواهبه لا لثروته أو طبقته الإجتماعية.»¹

الواقع أن المثل العليا للديمقراطية الآثينية إرتبطت كثيرا بعقلية اليوناني في حد ذاته؛ فلم يكتف بالذكاء الخارق بل كذلك بعمق التفكير والدقة وعدم القناعة بالفهم السطحي للأمور. وهذا ما مكّنهم من الإستقلال العقلي والتحليل المنطقي لمختلف الظواهر الفلسفية عامة والسياسية بشكل خاص.

وما ساعد ذلك وضوح تفكيره ونفوره من التعقيد والخيال والإبهام رغم ما تميز به من طابع أسطوري مجد فيه قوى الطبيعة. ولعل الحيلة التي إستخدمها بزستراتوس أكبر دليل على ذلك. هذا الطابع الديني الأسطوري لم يمنع تحرره النسبي من ضغط العقائد وما يندرج ضمن إطار العوامل الدينية « فلم تكن لطبقة الكهنة خلال القرن السادس عشر قبل الميلاد سيطرة ونفوذ تجعل المعبد مركز القرار. فلم تكن له القدرة على إسكات وإخراس الأصوات التي تتعارض والتقاليد الدينية. حيث كانت السلطة السياسية هي التي تشرف على العبادات في الوقت الذي كان فيه الكهنة في خدمة الدولة. هذا ما ساعد في المراحل الأولى للنظام السياسي

¹. جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ص 55

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الملكي من أن تتراجع مكانته بغرض توجيه المجتمع نحو التوازن. وهذا ما حفز دور الفرد في المجتمع»¹

في الحقيقة ترى الكثير من الدراسات أن ما ساعد في كل هذه المميزات الشخصية للفرد اليوناني هو وجود طبقة العبيد التي ساهمت كثيرا في تطوير الحس النقدي والجدلي بسبب ساعات الفراغ. أما في تحرر اليوناني من سلطة العادات والتقاليد يقول سباين: « لم يكن الآثيني يزدري التقاليد، ولكنه لم يعتقد مطلقا أنه أسيرها مجرد كونها قديمة وإنما كان يفضل أن يرى في العادة الموروثة مبدأ قابلا للنقد. فالتمحيص هو الذي يجعله أكثر تفهما»²

هذا الحس النقدي الذي جعله بركليز مرهونا بالمعرفة والتبصر حيث يذهب إلى أن العقبة في وجه العمل ليست المناقشة، بل هي إنعدام المعرفة التي تتولد عن المناقشات. فيقول: « لقد وهبنا قدرة خاصة على التفكير قبل أن نعمل، وقدرة على العمل في حين وهب غيرنا - شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور، وإذا تبصروا لم يلبثوا أن يترددوا.»³

بهذا إرتكزت الحضارة اليونانية في أوج عظمتها على توازن القوى، بل توازن دقيق بين القوى، توازن بين التراث القديم ومستحدثات الأفكار، وعندما إنهار هذا التوازن أصبح النضج الكامل مهددا بالفساد والإضمحلال. فعظمة اليونان إنطلقت من إستعدادهم للحرب، وهذا ما يعزز النظرة البطولية التي قامت عليها الشخصية اليونانية،

في هذا السياق يضيف بورا أن تفوق الديمقراطية اليونانية كان يدين بالكثير لنظام الرق والعبيد، إذ أنه أمر المواطن الحر بفسحة من الوقت أتاحت له أن ينفق وقته في أمور غير البحث عن وسائل العيش، حتى أنه إذا إستقرأنا تاريخ الدول وتاريخ ثوراتها التي إستطاعت أن تغير مجرى هذا التاريخ، إلا و تعد شاهدا على ذلك. ولعل أكبر هذه الثورات الثورة الفرنسية

¹ . سيد أحمد الناصري : الإغريق ، ص 202 .

² . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ص 55

³ : المرجع نفسه ، ص 56 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

التي نجدها في واقع الأمر نسجت على نفس منوال الثورات الكلاسيكية. « فكما فعل الفرنسيون في نشر ثورتهم على الشعوب الأخرى من أجل تحقيق سيادتهم فعل اليونانيون، فكانت أثينا تحب لخلقها أن يتمتعوا بحكومات ديمقراطية.¹»

لهذا يعد من الخزي والعار أن ينتقص أي شيء من كرامة اليونان. يذهب بورا في المضمون إلى أن اليونانيون أحبوا الذكاء وأعجبوا به، و لاشك أنهم أحسوا بتفوقهم على الشعوب الأخرى من حيث حظهم من الذكاء، « وهذا ما تجسد بشكل خاص في المناظرات العامة التي تميز بها القادة الديمقراطيون والرغبة في التفوق تتعدى إلى حد إذلال الآخرين، وهذا ما يفسر سيطرتها على جيرانها الضعفاء. ²»

هذه الكرامة التي صنعت مجد الإمبراطورية الإغريقية والمثلة فقط في أثينا، فمساهمة هذه المدينة لوحدها في الثقافة الإغريقية خاصة والأوروبية عامة مدهشة إلى حد لا يصدق. يرى كيتو بأن أثينا من سنة 480 ق.م إلى 380 ق.م تعتبر أعظم مجتمع متحضر وجد حتى الآن، وفي هذا يقول: « إن المقارنة بين أثينا وروما مثير للسخرية فكان للرومان مواهب، غير أن براعة الحكم لم تكن منها. ³»

والحديث عن الديمقراطية الإغريقية لا يقتصر فقط على الآثينية، بل يتجاوز أثينا وينتقل إلى سياسة إسبرطة التي تتضمن هي الأخرى الكثير من المبادئ الديمقراطية. فإذا ما نظرنا إلى مبادئ تنظيم إسبرطة بدت هذه المدينة في النطاق الإجتماعي خصوصا. « ومن بين

¹ . س.م بورا : التجربة اليونانية، ص 118 – 121

² . د. ه. كيتو ، الإغريق، ص 20 .

³ : المرجع نفسه، ص 53 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

النواحي السياسية أكمل الديمقراطيات وفي صفة المساواة التي ينعم بها مواطنوها برهان قاطع على سيادة البوليس الداخلية، وعلى نفوذ القوانين والإحترام الذي توجبه. ¹»

لم ينفذ أي إصلاح في روما بدون حرب أهلية وثورات العبيد، فالحياة السياسية كانت مستحيلة في حقيقة الأمر. يذهب كيتو إلى أن الإمبراطورية الآثينية إستمرت خمسين سنة؛ بينما الإمبراطورية الرومانية إستمرت خمسمائة عام، ولكن إمتلاك إمبراطورية ليس بالضرورة دليل على النجاح السياسي، « وأنا أتكلم في العبقرية لا على النجاح. ولكن لم يحدث قط أن الإمبراطورية الرومانية غيرت نظام حياة أفرادها كما فعلت البوليس الآثينية في القرن السادس الخامس والرابع. ²»

هذا ما يجعل التجربة الديمقراطية فريدة من نوعها. وسر نجاحها المنقطع النظير يرجع إلى شخصية وعقلية اليوناني بالدرجة الأولى. وتبعاً لذلك: « فإن تاريخ الفلسفة الغربية يجد جذوره الأولى في المرحلة القديمة وبالضبط في العالم الإغريقي تنطلق المغامرة الفكرية الأولى. ³»

في ذات السياق يذهب كيتو إلى أن نواحي تجلي العبقرية الآثينية يتجلى في ميل الآثينيين إلى معالجة المشاكل الإجتماعية معالجة تدل على أنهم قوم يعقلون ويعملون متعاونين

¹.André Aymand, et Jeanine Ambore : Histoire générale des civilisations , Tome 1, l'orient et la Grèce antique , presse universitaire de France, 108 Boulevard Saint Germain , Paris 1955 , P 317 – 319 .

² د هـ . كيتو : الإغريق ، ص 21 .

³ . Cyril Morana et Eric Oudin : découvrir la philosophie antique, ED Eyrolles, Com 61, Bd Saint Germain, Paris Cedex 05, Introduction.

وانظر أيضا :

Stephan Salkever : ancient Greek thoughts, Cambridge collection online, univercity-press. 2009

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لا يستخدمون العنف بل يمجتونه، فيقول: « إن الطبقة الممتازة بينهم كانت تفرح الحجة بالحجة، وتقبل الحكم الذي يصدر بروح الولاء، وكان يسري شعور بالمصلحة العامة وكان نادرا حتى في أوروبا الحديثة.»¹

حتى أن أشهر القادة الديمقراطيين بركليز يتغنى بالديمقراطية: « إننا أهل أثينا نبني قراراتنا على أساس وتخطيط ونخضعها للمناقشة لأننا لا نؤمن بعدم التوافق بين الأقوال والأفعال، فما أسوأ الإندفاع إلى شيء قبل مناقشته بشكل سليم.»²

أما بالنسبة لهذه المثل التي تميزت بها الديمقراطية الكلاسيكية فإنها تتمثل في المساواة السياسية مميزة أولى كان يتمتع بها المواطنون حتى يكونوا أحرارا. يقوم على السلطة السيادية الشاملة في جميع شؤون المدينة المشتركة بالإضافة إلى حصر المواطنة بأعداد ضئيلة نسبيا، ولكي تحصل هذه الأخيرة « وجب الإستناد إلى إقتصاد عبودي متمخض عن وقت فراغ المواطنين مع أجور مقابل الخدمات العامة في الوظائف التشريعية والقضائية مع جواز شغل المنصب لأكثر من دورتين من قبل الفرد نفسه.»³

أما الشخص الذي يمضي وقته في شؤونه الخاصة فيمثل إنحرافا شديدا في هذه المثل العليا. لأن الأناية المفرطة وحب الذات تعتبر خيانة للروح الوطنية. ففي عهد إزدهارها كانت القرارات والمراسيم تصدر باسم الشعب، أما المحاكم فكانت مظهر إمتداد رقابة الشعب على القضاة والقانون. وكانت المحاكم أداة لتوثيق الرقابة، ولم يكن هناك تمييز بين الفرد والدولة لأن التمييز من الناحية النظرية ركن ضروري في علم السياسة. وهذا ما قصده باركر عندما قال: «

¹ . د هـ . كيتو : الإغريق ، ص 126 .

² . أنتوني جوتليب : حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة مُجد طلبة نصار ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى ، القاهرة 2015 ، ص 138 .

³ . أنتوني جوتليب : حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة ، ص 138 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

فالمواطن اليوناني رغم إعتباره هو والمدينة التي ينتمي إليها شيئاً واحداً إلا أنه يتمتع بقدر كاف من الإستقلال، وبقيمة منفصلة عن عمل المجتمع.¹

لعل أكبر دليل يبرز مميزات الديمقراطية الآثينية ويلخص مثلها العليا هو الخطاب الجنائزي للسياس، بحيث يحتوي جميع المبادئ الأساسية التي تقوم عليها ديمقراطية اليونان. والتي أوضحها كذلك الزعيم بركليز في أهم خطابه بقوله: « إننا لا نعتمد على الخديعة، وإنما على قلوبنا وسواعدنا، وإذا كان أهل إسبرطة يديرون النشأ على المساواة، فإننا على إستعداد مثلهم لمواجهة الأخطار.»²

في ذات المضمون يتفق لسياس مع بركليز في كون اليونانيين الأوائل الوحيديين في هذا العصر الذين نبدوا السلطة المطلقة، وأنشأوا الديمقراطية متمسكين بأن حرية الجميع هي أقوى رباطا يشارك بعضهم البعض في الآمال والآلام. يحكمون أنفسهم بقلوب حرة، يكرمون الخيريين ويعاقبون الآثمين طبقاً للقانون. يرون أن إكراه الناس لبعضهم البعض بالقوة هو شيء وحشي. وأنه يجب على الرجال أن يحددوا العدالة بالقانون، وأن يقتنعوا بالعقل ويستخدمانها في العمل متخذين من القانون هادياً ومن العقل معلماً.

ويقول سباين بخصوص عقلية اليونانيين على لسان بركليز الزعيم الديمقراطي أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها. « وإن أخذتم يوماً بحبها وعظمتها فاذكروا رجالاً عرفوا واجبههم وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية. وكانوا إذا جد الجد وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها ومجدها، فعادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه لها في يوم عيدها.»³

¹ . إرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ص 141 .

² . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ص 52 .

³ . المرجع نفسه ، ص 50 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إن أهم ما نستخلصه من المجال التطبيقي العملي للديمقراطية اليونانية يقول ديفيد هيلد: « أن أول كيان ديمقراطي إنبثق أولاً أواسط القرن السادس قبل الميلاد في كايوس Chios، خيوس اليونانية الحديثة، جزيرة تركية معروفة اليوم بإسم صاقيز أضة. ¹ هذا ما يجعلها مطبوعة بنوع من الإلتزام العام بمبدأ الفضيلة المدنية أو الأهلية بالولاء لدولة المدنية؛ وإخضاع الحياة الخاصة لمقتضيات الشؤون العامة والخير المشترك، وأن ديمقراطيي أثينا كانوا ميالين إلى الرأي. فكانت فضيلة الفرد مطابقة لفضيلة المواطن والأفراد ليسوا قادرين على تحقيق ذواتهم والعيش بكرامة إلا كمواطنين من خلال المدنية البوليس لأن الأخلاق والسياسة ذاتيتان معا في بوتقة حياة الجماعة السياسية. « فدولة المدينة لم تقم إلا على الإشادة بفكرة كتلة مواطنين فعالة، منخرطة في عملية حكم ذاتي حيث الحكام هم أنفسهم المحكومون. ²»

فكانت المثل العليا تقوم على المساواة بين المواطنين بحيث ترفض الديمقراطية التفرقة بين مواطنين إيجابيين ومواطنين سلبيين، فالقاعدة هي الإيزونوميا أي المساواة أمام القانون. فيكفي أن يكون الانسان مواطناً حتى يتاح له دخول الجمعية وحق إبداء الرأي يقول ديموستيسين في حرية القول: « إنك في أسبارطة لا تستطيع أن تمتدح قوانين أثينا أو قوانين هذه أو تلك من الولايات البعيدة عنها، عليك فقط أن تمتدح كل ما يتصل بنظامهم، بينما كان نقد الديمقراطية مسموحاً به في أثينا دون قيود. ³» ويضيف جونز على لسان بركليز: « إننا نعيش كمواطنين أحرار في حياتنا العامة، وفي صلاتنا بعضنا ببعض في شؤون الحياة اليومية. إننا لا نغضب من جارنا إذا تصرف كيفما يشاء. ⁴»

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية، ص 30 .

² : المرجع نفسه ، ص 35 .

³ . أ. هـ. م جونز : الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الدار البيضاء،

1976 ، ص 72 .

⁴ . المرجع نفسه، ص 72 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

حتى أن الآثينيون يتباهون بأن ديمقراطيتهم مبنية ليس فقط على المساواة أمام القانون، بل حتى في حق الكلام. يعني أن الإشتراك في الحياة المدنية السياسية حق شخصي لا يفوض به أحد « لأن اليونان الكلاسيكية تجهل النظام التمثيلي ولا تدرك معنى لغير ممارسة السيادة المباشرة. وهي ليست بالطريقة السهلة على الرغم من إنكماش رقعة المدينة.»¹

الحقيقة أن هذه الديمقراطية لم يكن ليكتب لها النجاح لولا السياسة الحكيمة والرشيطة لرجالها وما إتصفوا به من سمو الروح الأخلاقية خاصة في مجال معاملة مواطنيهم. فحسن المعاملة إختص بها العبيد على حد متساوي. يقول جونز: « بعد أن أكد بركليز مساواة كل المواطنين أمام القانون يمضي مسترسلا، ومن ناحية التقدير العام فهذا ما يتميز به الشخص في أي مجال فإنه يزداد تكريما في الحياة العامة لا كما تميز له وإنما كإعتراف بالفضل. فلا أحد ينبذ بسبب الضعف أو الفقر أو وضاعة المولد.»²

يضيف جونز أن المآخذ الثاني على الديمقراطية أنها لم تمنح المقيمين حقوقا سياسية؛ بل بالعكس لقد كانوا مهاجرين بمحض إرادتهم يمكنهم الرحيل من المدينة متى شاؤوا إلا في وقت الحرب. وأكبر شاهد على كرم المعاملة أن الكثير منهم قد استوطن أتيكا بصفة دائمة وكذلك تمتعوا بالحقوق المدنية كاملة. «وكان عليهم الواجبات بما فيها الخدمة العسكرية والبحرية وأداء الضرائب. لقد كانوا طبقة راضية وقد أظهر كثير منهم ولاءه للمدينة بأن وهبوا هبات سخية في أوقات الشدة.»³

أما بصدد الكثير من الأخطاء الشائعة التي وصلتنا من أكبر فلاسفة اليونان خاصة منهم أفلاطون حول موقفه من الرق والعبودية بإعتبارها تقف عائقا يحول دون تطبيق الديمقراطية

¹ . موريس كروزيه، أندري آمار، جانين أوبوايه : تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، نقله إلى العربية فريد .

م . و فؤاد أبو الريحان. منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، 1986، ص 132 .

² . أ. هـ . م جونز: الديمقراطية الآثينية ، ص 77 .

³ . المرجع نفسه : ص 15 - 16 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الكاملة والصحيحة. وهنا يكون التلميح صوب إحتقار أفلاطون وأرسطو للأشغال اليدوية التي كانت تسند فقط للعبيد. وفي هذا الشأن يتساءل جونز ماذا عن العبيد ؟ هنا يجب توضيح تصور خاطئ، فالمأثور قوله عن أفلاطون وأرسطو أن الإغريق كانوا ينفرون من العمل اليدوي. صحيح أن سيدين مثل أفلاطون وأرسطو إحتقروا العمال وبروا هذا الإحتقار بأن أكدا على أن العمل اليدوي يشوه الجسد والروح. و لربما لإعتبارات خاصة بالطبيعة الإجتماعية فيقول: «ولكنه ليس ثمة شواهد على أن تلك كانت نظرة اليوناني. فنجد الوظائف ذات المسؤوليات الكبرى كمدير بنك أو مشرف على منجم يشغلها العبيد أو المعتوقون الذين حررهم الملك.»¹

يضيف جونز بل سادت مشاعر من الأخوة بينهم جميعا. « بل أكثر من ذلك يتحدث الأوليغارشي العجوز بمرارة عن وقاحة العبيد في أثينا. لا يوجد فرق واضح بين الناس والعبيد في الملبس والمظهر العام، بل البعض منهم يعتقد أنه لا توجد ديمقراطية صحيحة ما لم يسهم فيها العبيد.»² وبالرغم من أن الآثينيين قد عاملوا عبيدهم معاملة إنسانية إلا أنهم لم يلغوا الرق نهائيا.

حتى أنه كثيرا ما كانت حاجة الحرب تستدعي تحرير الكثير من العبيد، وبالتالي فرمما نظرة العداء إلى العبيد في واقع الأمر لا توجد إلا في ذهن أفلاطون وأرسطو. فبغض النظر عنهما فإن قوام العقلية اليونانية نبد العنف والتعسف سواء كانوا حاكمين أو محكومين. ولعل ما جاء في الخطاب الجنائزي للسياس خير دليل على ذلك.

يقول جونز كانوا الأوائل الوحيديين في هذا العصر الذين نبذوا الحكم التعسفي وأنشأوا الديمقراطية متمسكين بأن حرية الجميع هي أقوى رباطا للقلوب. « ويشارك بعضهم البعض الآخر في الآلام والآمال ويحلمون أنفسهم بقلوب حرة. يكرمون الخيرين ويعاقبون الآثمين

¹ . أ. ه . م جونز: الديمقراطية الآثينية ، ص 17 .

² . المرجع نفسه ، ص 27 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وفق القانون. ويعتبرون أنه من الوحشية أن يُكره الناس بعضهم البعض بالقوة.¹ وأن مهمة الرجال تحديد العدالة بالقانون والإقتناع بالعقل وأن يلتزموا بهما في العمل متخذين من القانون سلطانا ومن العقل معلما.

المبحث الثاني : الديمقراطية اليونانية في مرحلة التنظير

تعد الأفكار عامة والسياسية على وجه الخصوص نتاجا لعمليات بناء وتراكم متعاقبة تبدأ بنيتها الأولى في رحم الأحوال الإجتماعية والسياسية التي تولد فيها البذور الأولى ما دامت هذه الولادة تتطلب بل تقوم على مبدأ الصيرورة والنمو كالوليد البشري. وهذا ما يجعل هذا الأخير ينطبق كذلك على سياق الأفكار التي لا يمكن إدراك أصولها وطبيعتها وفهم إرهاباتها إلا عن طريق الإحاطة بالبيئة الإجتماعية لكونها ترتبط بالعوامل السياسية والإقتصادية والدينية والثقافية.

كل هذا يحدد من دون شك أطوارها العامة ويجعلها تقوم على خصوصية تنفرد بها على كل بنية أخرى. وبدورها تتراوح هذه الأخيرة بين الغموض والوضوح والموضوعية والذاتية والواقعية والمثالية والمنطقية والميثولوجية والخرافية الأسطورية. وكذا من حيث التطرف والاعتدال ومن حيث الجدة والقدم. ألم يقل ذلك مونتيسكيو في روح القوانين جاعلا من الأفكار والقوانين الإجتماعية نتيجة للروح التي تتحكم فيها، فسامها بروح القانون أما عن تفاصيله وحيثياته فهذا ما سوف نتعرف عليه في الفصول اللاحقة.

بناء على ذلك هناك شبه إجماع على أهمية البيئة على عقلية الباحث والفيلسوف، هو ما قصده باركر عندما إعتقد أن الفكر السياسي يتناول بالبحث المدينة اليونانية، كان لا بد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة برعاياها ، فالمدينة كانت مجتمعا أخلاقيا، وكان أرسطو يرى أن الدستور هو الدولة وهو أسلوب حياة أو روح أخلاقية. « فيجب على المفكر السياسي إذا ما

¹ أ. هـ . م جونز: الديمقراطية الآثينية ، ص 92

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

تعرض للدولة أن يتناول الموضوع من وجهة نظر أخلاقية، فلا يتحدث في علم السياسة بأسلوب الفقه القانوني، بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية.¹

إن الأصالة اليونانية تتمثل في إنطلاق فلسفتها السياسية من ماهية أخلاقية خالصة، فكان غرضها الأساسي هو كيف يمكن إعداد المواطن الصالح ؟ وكيف يمكن تحقيق الدولة المثلى التي تحقق الفضيلة، وهذا ما يفسر عملية تطور الفكر السياسي عبر العصور، ويتأكد ذلك في كونه « نشأ من خلال ردود الفعل التي طرأت على عقول المفكرين، وأن تنظير السلطة بهذا المعنى يرتبط بمفهوم العصر الذي نشأ فيه المفكر، وكذا المكان والأحوال الملازمة لذلك.»²

وحتى بالروح العلمية الموضوعية التي يقتضيها البحث الأكاديمي نشير إلى أن الناتج الفكري ليس صورة مطابقة تماما للواقع، ومرد ذلك إختلاف الأمزجة، وشروط الموضوعية والعقلانية التي قد توجد بنسب متفاوتة من بناء عقلي إلى آخر، ومن خلال طرق الفهم والتعبير ومن خلال شخصية الباحث من حيث خصائص الصرامة والتشدد أو الليونة والإعتدال الذي تلعب فيه الطبقة الإجتماعية وعوامل الشرف والنبالة والمراكز المرموقة دورا حاسما.

فمن الطبيعي أن أي إنتاج فكري تبدأ أسبابه من البيئة الأولى لتحديد ما سيؤول إليه مستقبل هذا الفكر « إن إستيمولوجيا تاريخ التشكيلات الإجتماعية والأشكال السياسية المرتبطة بها تقدم الدعامة لتحليل الكيفيات التي تتطور بمقتضاياتها.»³

هذا و إذا طلبنا معرفة صحيحة لتاريخ الأفكار السياسية يقول شتراوس: « إذا ما إبتغينا توضيح الأفكار السياسية لابد من أن نملك موروثا ثم علينا أن نتحقق من نتائج ذلك

¹ . إرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ص 19 .

² . مجّد نصر مهنا : في تاريخ الأفكار السياسية و تنظير السلطة، ص 8 .

³ . غيوم سبيرتان بلان: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر و العشرين، ترجمة عزالدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت 2011، ص 128 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الموروث، فإذا كان هذا الأخير بينا في الماضي الذي ولد فيه وهذا يكون ممكنا فقط بإستخدام وسائل التأريخ السياسي.¹

الحقيقة تكاد تجمع المرافق والدراسات على أن النزعة العقلانية تعد الجانب الأهم لدى الفلاسفة الإغريق لكونها لعبت دورا فاعلا في مراقبة و إستخلاص نوازع الفكر الإنساني من تلك الأساطير والأفكار الطوباوية في ظل بروز دويلات غلبت عليها خصائص الفردية المتعددة للمواطن الاغريقي والذي يتحدد سلوكه وفقا لدعامتين أساسيتين هما العقل والإرادة، فتصبح الديمقراطية هي سمات لطبيعة الحياة المجتمعية، في حين باتت السيادة تشكل تعبيرا لمحصلة الحياة القائمة بين العديد من القوى للتطلع نحو مفاهيم ترسخ الصرح الديمقراطي كالحرية و المساواة. لذلك فالبحث في النظرية السياسية اليونانية ينبغي أن يكون له إطار فكري واضح الملامح.

داخل هذا الإطار نلاحظ أن هناك نزعتين متقابلتين تتجه إحداهما إلى الواقع العلمي فتستخلص أصول السياسة من طبيعة البيئة القائمة وهي ما يطلق عليه الباحثون إسم النزعة الواقعية. أما الأخرى فتحدد معالم النظرية السياسية إستنادا إلى علامات فكرية مجردة متعالية غير عابئة بالواقع. ومن دون شك أن أكبر ممثلين للنزعتين عملاقان صنعا مجد اليونان لاسيما في شأن السياسة وهما أفلاطون وأرسطو. «فلا يمكننا إلا أن نهتم بأفلاطون معتبرين إياه منتما إلى عالمنا بقدر إنتمائه إلى العالم القديم. وقد تعلمنا أن عظمة الرجال لا تقاس فقط بمدى صحة ما يطرحونه من أفكار ونظريات، بل تقاس أيضا بالدرجة الأولى بمدى تأثيرها في مسار الحضارة. ولاشك أن أفلاطون كان من الرجال الذين أثروا في مسار الحضارة.»²

إذا كان أفلاطون الزعيم لتأسيسه أول مذهب مثالي متكامل، ومع ذلك لا يخلو من البعد الواقعي. ألم ينتهي أفلاطون واقعا ؟ في هذا يرى الشنيطي إنه لا وجود لنظرية مثالية

¹. حنين عماد : الفكر السياسي عند شتراوس، دار الرافدين ، الطبعة الأولى، بيروت ، لبنان 2017 ، ص 76 .

². أحمد شمس الدين: أفلاطون سيرته و فلسفته، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1990، المقدمة.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

خالصة ولا واقعية خالصة. في هذا يقول الشنيطي: « إنه ما من نظرية تخلو من جانب واقعي

أو من جانب مثالي. إلا أننا نحكم على النظرية السياسية بالصفة الغالبة عليها.»¹

إن للتاريخ السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام. وهو نفسه ما ذهب

إليه جون جاك شوفالبيه وهذا التاريخ الخاص هو أحد فروع التاريخ العميقة إنه تاريخ غني

بمضمونه الفكري. من الممكن إيجاد أصول بعيدة ومظلمة لهذا التاريخ في الحضارات الكبيرة

العريقة في آسيا وفي حضارة إمبراطورية مصر القديمة المثيرة للإعجاب. « ومع هذا فإن الفكر

السياسي لا يبدأ إلا في إطار المدينة الدولة في اليونان، فهو إطار ضيق لكنه ملائم لتطبيق

الملكة العقلانية على قضايا السلطة.»²

يستند هذا التراث إلى بعدين؛ البعد الأخلاقي والعلمي. فقد تصور نظام المدينة

الدولة تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك. ألم يقل ذلك أرسطو في مقدمة أفكاره السياسية

والأخلاقية أن الإنسان هو كائن إجتماعي سياسي بالطبع؟ هذه الإزدواجية في التفكير

بشأنها. يذهب الشنيطي إلى أن هذا الشق يقوم على دعامتين؛ دعامة أخلاقية ودعامة منطقية.

أما الأولى فتقضي بالإهتمام بالأساس السليم للحياة السياسية والذي تقومه الفضيلة والعدالة.

بينما الثانية منطقية تتمثل في تنظيم التوافق بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة تنظيماً عقلياً

متماسكاً. « ولا ريب في أن الجمع بين الدعامتين في صعيد واحد مشكلة ليس حلها بالأمر

اليسير.»³

من جهة أخرى فلقد درج مؤرخوا اليونان في الوقت الحاضر على موازنة تاريخ اليونان

القديمة بتاريخ العالم الحديث، فنقرأ عصر النهضة اليوناني. وإذا كان تاريخ أوروبا الحديثة الذي

يركز على عصر النهضة الفكرية ومن بعدها عصر التنوير فهذا ما كان له أن يكون لو لم تسبقه

عوامل تاريخية في غاية الأهمية ولعل أهمها حركة الإصلاح وهنا نُلمِّح لشخصية صولون .

¹ . أحمد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية، دار الحمامة للطباعة النشر، القاهرة 1961 ، ص 4 .

² . جون جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 9 .

³ أحمد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية ، ص 6 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

في بؤادر الأزمفة الاقصادفة فف القرن السابع المفلادف كان من الضرورف خلق عقلفة جدفة وقوانفن جدفة لبلاد الفونان وكان الإصلاح ففجسد فف نظرفة فنحصر فف الاعفدال والوقوف عنف حدود معفنة فقول باركر لقف سعى سولون إلى إءخال المفل الأعلى للمساواة الإءماعفة فف ءولة مزقفلها النزاعاف بفن الأغنفاء والفقراء. « فحاول كبج جماع الأقوفاء ومنعمهم من إسءلال ءرائهم ءون قفء؁ وبءل ما فف وسعه للرفع من شأن الفقراء وألغى الءفون الفف ءراكمء على فقراء الفلاحن ففءفة عملفاف الرهن.»¹

ءف فف إن أرسى الءعائم الأولى لنظام الءفمقراطفة فف شقه القضائف باءءار أنه لم فمبج الشعب الإشراف على السفاسة العامة ومع ءلك ففإن آءنا بمبءاً أرسطو أن صاأب السفاة على الحكم القضائف هو صاأب السفاة على الءسءور ففكون سولون قف أقام ضمنا صرح السفاة الشعبفة أو الءفمقراطفة. « ففإنه بسماحه للفقراء الآءنففن بءءول الجمعفة وإعءائفهم بءلك صوفا فف إنءءاب الموظففن لم ففكن بالشفء القللل الأفهفة. ففإن كانء أفهفءه ءبفء فف المرءبة ءالفة لأهفة الهفمنة على السفاسة العامة.»²

عن كل هءه الامءفازاف ففرى جون جاك شوفالففه أن ءءربة الفونان قف قفزء إلى نفوسنا وإنءبء فف كفاننا. والفونانفون إلى ءء كبفر هم الماءة الفف صنعت منها ءنfanا الءاضرة ونفوسنا الءالفة. ولا فعن فف هءا فقط أن أسس هءه الءنفا قف وضعت فف ءلك العصر البعفء وأنا سالة هؤلاء القوم؁ ولا فعن فف كذلك أننا ورءة مءهوءاف أسلافنا فءسب؁ بل واقع الأمر أن الفونان كفاننا الءالف هو ولفء أفكارهم وأعمالهم وءءارهم. ءنfanا هف ءنfanهم فف مرءلة لآءقة من مراحل ءطور لم ففءوقف الشبه ءطور واأء لا شبفه له. وهءا ما ففء ءءفه فف إنءقاء الءصائف الفف ساءء الفونان القءفمة وأوروبا الءءاءة. والقاسم الماشرك هو إنءفار معالم الءفن أمام ءطور العلم والفلسفة اللءان أءفا إلى ءقوفض الإفمان.

¹ . إنرسء باركر : النظرفة السفاسة عنف الفونان؁ ص 87 .

² . المرجع نفسه؁ ص 91 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

في المضمون يقول ولتر ستيس « يكاد يكون الفلاسفة جميعا معادين لدين الشعب إما سرا أو جهرة، فبدأ الهجوم أكرينزفون و واصل هيرقليطس، وحاول ديمقوريطس أن يفسر الإيمان بالآلهة على أنه من جراء الخوف. فخيتمت موجة من العقلانية والشك.»¹

وكتحصيل حاصل لما قيل فإنه ليس من السخاء إطلاقا أن يكون التركيز على الفلسفة السياسية اليونانية حتى وإن تعلقت الدراسات الأكاديمية الرئيسية بالفكر الحر لا لشيء إلا لأن اليونان بكل روح منصفة وموضوعية كانوا السابقين بدون جدال إلى وضع اللبنة الأولى لأصول الفكر السياسي بكل مشاريعه و تفصيلاته. سواء تعلق الأمر بالدراسات الحقوقية أو الدستورية القانونية إلا و نجد البواكير الأولى عندهم. فهم أول من طرحها على طاولة النقاش. فليس من العجيب أبدا في حضارة اليونان أنها بما فيها آثارها وتأثيرها ولكن الأكثر عجبا والأشد إبهارا بما فيها من بريق وتجدد رصيدها تجددا يجعله يساير الحياة، بل هي الحياة. وكأن اليونانيون بذلك ملكوا مفاتيح الحضارة. « واحتفظوا بكلمة السر التي يطلقونها عندما تريد الأيام أن تنال منهم ومن حضارتهم. فإذا ما إنطلقت كلمة السر من بين شفيتها ينبثق من قلبها ماء الحياة جديدا متجددا. ومن ثم مجددا لأفكار الحضارات مهما كانت عملاقة.»²

بطبيعة الحال أن الدارس لأسسها ونظرياتها يدرك مباشرة أن الفكر الديمقراطي كان من أهم هذه النظريات حتى أنه إذا أمعنا النظر وجدنا كل الفكر اليوناني قائم على الديمقراطية باعتبارها إديولوجية تقوم على الاختلاف والتعارض دون إقصاء الآخر. وهذا ما جعل بعض النظريات تتسم بالخيال المثالي، وبعضها بالحقائق الواقعية، بينما البعض الآخر يتخذ موقفا وسطا بين الخيال والحقيقة وهنا يكمن رونقها وسحرها .

ثم أنه إن كان هناك نوع من الولاء والإنحاء فلا يكون إلا لهذا النمط المتميز والمتفرد من الفكر. فنحن إن ندرس الدولة اليونانية إنما ندرس المثل الأعلى للدولة الحديثة. ندرس شيئا

¹ . ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة

1984، ص 98 .

² : س.م بورا ، التجربة اليونانية ، المقدمة .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

هو جزء من الحاضر كما هو جزء من الماضي. لأن في عناصره الجوهرية تتصف بالخلود. وقد قيل أن التأريخ له هو تاريخ معاصر. فنحن عندما ندرس التاريخ فإننا نحاول فهم أنفسنا. ولكي نحصل على هذه المعرفة « نسعى إلى تبين الحفرة التي أخرجنا منها والصخر الذي نحتنا منه. لا يوجد تاريخ أكثر أهمية بالنسبة لنا أو أقرب عصر إلينا من تاريخ اليونان. فنحن كما نحن إلى حد كبير جدا لأنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليه.»¹

1. أفلاطون و الإرهاصات الأولى للديمقراطية

إن الدراسة الأكاديمية الموضوعية تقتضي التحقق من الأدلة والأفكار السياسية، لاسيما التي لم ينصفها التاريخ حقها. ومن بينها أفكار حركة السفسطائية التي قيل عنها أنها مجرد أفكار عفا عنها الزمن وتجاوزها لكونها لا تتعدى سوى أفكار هزيلة لا تهم سوى المؤرخين. وليس لها وقع على الأفكار السياسية الراهنة. فعلى الأقل لا يمكن الكشف عن أفكار يخال أنها مبدعة كأفكار أفلاطون ما لم تُحط بفلسفة السفسطائيين.

لقد كانوا أقل من تحدث عن علاقة الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني القديم. فبعدما كانت الدولة تقوم على التسليم الكامل للتشبت بالعلاقات القديمة فإن بيروتاغوراس زعيم السفسطائية فيلسوفا سياسيا بالدرجة الأولى وضع قاعدته التي تقول « الإنسان مقياس الأمور كلها ». وهنا ينطلق التمرد على ذلك الموروث الذي كان سائدا ومتعارفا عليه من طرف فرقة متطرفة موجهة سهام النقد لكل ما هو معطى جاهز. لعل هذا ما جعل هيقل يرى أن السفسطائيون هم الذين كانوا يمثلون عصر التنوير عند اليونان. «فهم لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي. لحظة ضرورية لا بد منها لتطوير الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكا تاما وكاملا حتى بلغ الإدراك أوجه عند أفلاطون وأرسطو.»²

¹ . إرنست باركر : النظرية السياسية ، ص 112 .

² . إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق السياسية و دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

فمع السفسطائية أصبح الإنسان مركز الإهتمام. فهم مجموعة من الأجانب قدموا إلى الإمبراطورية الآثينية باعتبارها مركز النشاط الفكري في اليونان. وكان الأغنياء تواقين إلى تعلم الفصاحة والقدرة العملية بغرض التحكم في الإنتخابات وإكتساب ما كانوا يعتبرونه حقا لهم من نفوذ في الدولة. أما في نظر أصحاب المبادئ الديمقراطية فإن الفصاحة التي كان يُدرّسها السفسطائيون لم تكن سوى ذلك اللب الذي يمكن صاحبه من قلب الأوضاع . فكانوا أول من نادى بالحالة الطبيعية والحاجة إلى الدولة عن طريق التعاقد. وأول من نادى بالمذهب الفردي. فحياة السيطرة على الغير هي الحياة الصحيحة التي تتفق مع الطبيعة. فمع السفسطائية عُدّ ذلك العصر عصر عقلنة مشكلات الطبيعة والمجتمع والدولة والإنسان. إنه عصر التنوير.

في ذات السياق يقول باركر يجب أن لا يضللنا بعض ما أورده عنهم أفلاطون. فنعتبر كل السفسطائيين في ميدان السياسة أناسا خطرين، من أنصار القضاء على كل الفروق الإجتماعية أو أنهم في محيط الأخلاق سابقين لنيئشه. أو أنهم في المجال الديني يشبهون فولتير في إنكاره للأديان. أما الشيء الذي إستحدثه السفسطائيون هم أنهم يمثلون المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلسفة الأيونية. «فإنهم من الناحية الإيجابية يوجهون البحث نحو الأمور الانسانية، وهم في هذا الشأن يتفوقون مع سقراط.»¹

الواقع أن النظريات الحديثة تأثرت بالفلسفة السفسطائية فنجد ماكيافيلي يستمد نظريته من بيئة التضليل والخداع وشعارها الغاية تبرر الوسيلة، ويعنى ماكيافيلي في رسالة الأمير عناية قصوى لبيسيكولوجية كل من الحاكم و المحكوم، محللا هذه البيكولوجية ليستنبط العلاقة القائمة بين الطرفين بالرغم من أن رسالته كانت مقتصرة على الدولة الإيطالية. « لكن جرت السياسة المكيافيلية على كل سياسة تظهر ما لا

تبطن وتقول غير ما تفعل غير عابئة بكل إعتبار أخلاقي.»²

¹ .إرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ص 113 .

² : مُجد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية ، ص 9 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

حتى أن الكثير من النظريات السياسية المعاصرة يقوم أساسها على البقاء للأقوى، والمعايير الأخلاقية هي من صنع الضعفاء. هذا ما تجسد في فلسفة القوة عند داروين ونيتشه. فقد قال تراسيماخوس إن القوة ما يجب أن يحكمنا. لأنها تمثل طبيعتنا بخلاف القانون المصطنع. ويرى بروتاغوراس أن الإنسان لا يتميز عن الحيوان في الطبيعة إلا بكونه أكثر ضعفا منه في صراعه مع الحياة. ويذهب إلى أن قوانين الدولة هي من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه. «فقد لجأوا إلى هذه الحيلة للسيطرة على الأقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية.»¹ لهذا إذا كان الإنسان قويا بما فيه الكفاية ليتحدى القانون بالحصانة فإن له الحق في أن يفعل ما يريد. وبالتالي فجرأة هذا الموقف أنه مدمر لكل الأخلاقيات وأسس الدولة.

هذا وإن أردنا التأريخ للفلسفة السياسية عموما وللفكر الديمقراطي خصوصا؛ لم تكن الحال السياسية عند اليونان بينة قبل القرن السادس قبل الميلاد، لأن التعبيرات آنذاك تتميز بأسلوبها الأدبي، وهذا ما كان يشوبه الكثير من الغموض وعدم الوضوح. لذلك لا يمكننا أن نتكلم عن فلسفة سياسية مستمدة من أشعار هوميروس وهيزيود « بإستثناء بعض الحكم ضد الإنغلاق والتعصب السياسي عند هوميروس. يعطي بعض الأفكار ضد الملوك ونقدمهم وفضح ممارستهم العوجاء كما قدمها هيزيود. »²

في حين أن الملامح الحقيقية للنظرية السياسية التي تقوم على مبادئ تجعلها مميزة تماما عن الأحكام الشعبية والخرافات الأسطورية بلغت أوجها في الربع الثالث من القرن الخامس ق.م. ولم تبلغ الفلسفة السياسية شأنها إلا بعد إنحزام أثينا في حربها مع إسبارطة. فكان الآثينيون ينغمسون في النقاشات السياسية، فعاشوا جوا من المجادلات والمناظرات، فلم يتركوا

¹ . ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 110 .

² . مجموعة مؤلفين ، تاريخ الفكر السياسي ، تحرير جان توشار : الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، 1987 ، ص 11.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

شأنًا سياسيًا إلا وفحصوه. « ومما لا شك فيه أن التعرف على أحوال الدول الأجنبية كان عاملاً أساسياً في نشأة الفكر السياسي وتطوره.»¹

يقول باركر كان من الطبيعي أن يرتفع المواطنون اليونانيون في مدينتهم الديمقراطية إلى مناقشة المبادئ السياسية كما إرتفع الجنود الديمقراطيون في جيش كرومويل إلى مناقشة الأمور الجوهرية. والديمقراطية. لا يمكن أن تعيش في جو من التقاليد الموروثة التي لا تفسر لها، بل تعيش في جو واع طليق لأهم المبادئ الديمقراطية لا يقل أهمية عن مناقشة السياسة. « ولا يسع أي قارئ لكتابات تيوسيدديس إلا الدهشة لما يجري في تاريخه على السنة المحدثين الديمقراطيين بين فهم واع للمبادئ سواء هو أثيناقراس في سرقوسة أو كيلون في أثينا أو مبعوثو وفد أثينا إلى ميلوس.»²

إن الدارس للفكر الديمقراطي عند اليونان يلمس تلك المواقف المتضاربة لكونها تتراوح بين موقف رافض وساخط ومؤيد للتعاليم الديمقراطية. ولعل أهم مدرسة رسخت صرح الديمقراطية هي المدرسة السفسطائية؛ دون أن تغفل عن بعض الأفكار التي تضمنت أشعار هوميروس وهيزيود. وهذا ما ذهب إليه جون جاك شوفالبييه أن هوميروس كان يتنفس الكراهية للطغيان والمفهوم الشرقي بلغته البربرية للسلطة. وفي الوقت نفسه نجده يحب الحرية القائمة على القانون، فكان يعتقد بالديمقراطية.

2. سقراط و السفسطائية :

لقد شكلت الفلسفة السفسطائية عصر النهضة وعصر الإستنارة الفكرية في تاريخ الحضارة الإنسانية. فلقد كان أول عصر تنوير يوناني عقب التطور العظيم للعلوم والفلسفة. فتمثلت الأفكار الجديدة في تحطيم المسلمات القديمة بإسناد ذلك إلى منهج الشك والرفض وعدم الإيمان التي إستخدمت لتدمير السلطة والتراث والعادات والتقاليد التي هي الإسمنت

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ج 1 ، ص 24 .

² . إرنست باركر : النظرية السياسية ، ص 17 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

للتركيبة الاجتماعية. فيظهر تحلل عام، ونتيجة ذلك يصبح الفرد فيه هو مركز الإهتمام؛ ويصبح الفكر متمركزا حول الذات .

في ذات السياق يقول ستيس: « إن الفردية والذاتية المتطرفة هي مبدأ العصر. فيصبح الشعار السفسطائي القائل بأن الحق ما أقره أنا والخير ما أختاره، وهو نوع من التطبيق المتطرف للمبادئ الذاتية والمتمركزة حول الذات فقط» . فهذه المبادئ نجدها في عصر النهضة عند البروتستانتية الحديثة والديمقراطية الحديثة. فالبروتستانتية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الفاصل؛ وهذا ما يمثل حق الفرد في إستخدام عقله. ألا يذكرنا هذا بـ: (Aflarumong) عند كانط ؟ « فالديمقراطية بكل بساطة هي بروتستانتية سياسية. والأفكار الديمقراطية هي النتائج المباشرة لحركة الإصلاح البروتستانتية الذي يؤكد على أنه ليس مطلوباً من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذي لا يقبله عقله.»¹

لقد أخضعت السفسطائية المفاهيم الأخلاقية للدراسة والنقد، فجعلت من تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو أن ترى النور. فكانت السبابة لإقتراح حلول للتأزم السياسي الذي آلت إليه أثينا. وكان الحل هو المزيد من الحرية. ألم ترد هذه العبارة في التعريفات المعاصرة لأكثر السياسة المعاصرين. لقد وردت في دساتير بأكملها بعنوان دستور الحرية الذي كان حجر الزاوية في أفكار كل من هوبز وجون لوك ومونتيسكيو وفولتير وسبينوزا وبنجامين كونستان، وإيزابيل برلين وجون ستيوارت مل .

وإذا كان فلاسفة العقد الاجتماعي قالوا بالحالة الطبيعية. فقالوا أن الحرية والسعادة التي هي من حقهم الطبيعي. لكن فقدوها مع ميلاد التنظيمات السياسية. ألا يذكرنا ذلك بأفكار روسو في العقد الاجتماعي؟ لقد وصف رودولف روكرز في كتابه " النزعة القومية والحضارة " كان لأعضاء المدرسة السفسطائية توجه خاص الذين إعتادوا في تقديمهم للشعور الاجتماعية بأن يشيروا لحالة الطبيعة. « لم يكن الإنسان فيها قد عرف عواقب الظلم

¹. ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 110 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الإجماعي بعد. وهكذا أعلن هيبياس أن القانون قد أصبح طاغية يتحكم فيه الإنسان ويحرضه بشكل مستمر على إتيان أفعال غير طبيعية.¹

الحقيقة أن مهمة السفسطائية كانت تقوم بتنوير الرأي العام من طرف المؤسسات المدنية إن جاز التعبير. لأن بتجهيزهم كان يهدف الإعداد لميدان السياسة تماما كما كان يهدف أفلاطون من التعليم في الأكاديمية دون أن ننسى « أن الأفكار التي بناها الكليون الذين نظروا إلى تنظيمات الدولة باعتبارها مضادة للنظام الطبيعي للأشياء، فإستهجنوا الفروق الطبيعية والقومية. كما أخذتها المدرسة الرواقية كزينون الكيتومي، فرفضت الخضوع للإلزام الخارجي وإتبعت القانون الداخلي. وأن الإنسان يجمع بين الحاجة إلى الحرية الشخصية والإحساس بالمسؤولية.»²

هنا يمكن الإشارة إلى البواكير الأولى لظهور المذهب الإنساني الذي يمجّد الإنسان ويثق في قدرة الفرد وتحدياته. فوجه الشبه بين الحركة الإنسانية اليونانية والتي ظهرت بعد ذلك في تاريخ أوروبا هي توجيه الانتقادات اللاذعة لسلطة الدين وسلطة الكنيسة والباباوات في القرون الوسطى. وسلطة الإله دلفي الذي كان موقعه حياديا شائنا أمام الحروب الفارسية. لذلك يحتل مذهب الإنسانية مكان الأمين. وكانت الحركة السفسطائية هي من رواده. في هذا ينشد سوفوكليس «ليس بين جميع القوى ما هو أقوى من الإنسان إلى درجة تدعو للعجب. فلقد علّم الإنسان نفسه اللغة والتفكير وأساليب المعيشة في المدن. كما أن المجهود العظيم الذي بذل في الدفاع القوي كان حافزا على حركة الفكر.»³

الواقع أن هذه الصحوّة إن جاز التعبير انطلقت من حافزها الأول، قوة حلف ديلوس باعتبارها شبيهة بعصبة أو إتحاد. وكان من مهامه تقرير سياسة الإتحاد في يد الجمعية الوطنية. أما قيادة الحرب كانت في يد أثينا وحدها. ويمثل هذا الحلف فخرها. كما فتحت التغيرات السياسية

¹ . ماريا لويزا برنيري : المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص 27 .

² . نفسه ، ص 27 .

³ إرنست باركر : النظرية السياسية، ص 106 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ميدانا للمناقشة الشعبية في الجمعية الوطنية ودور القضاء، وأكسبت القدرة على التفكير والتعبير عن الآراء قيمة علمية.

فالمتمائل الباحث في نشأة الفلسفة السياسية ينبغي أن يرجع إلى عصر سقراط والسفسطائيين. فهم الذين قدموا بذور الفلسفة الكلاسيكية، والتي أخذها من بعدهم أفلاطون بل أكثر من ذلك تجمع الدراسات السياسية في الشأن الديمقراطي. على أن الحوادث التاريخية أسهمت كثيرا في إطلاق حرية السفسطائيين وتحقيق نظريتهم. فكانت الحكومات التي قامت في اليونان في ذلك الوقت قصيرة العمر « ما تلبث إحداها أن تولد حتى تقضي عليها الأخرى وتحل محلها بالقوة؛ فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست الإلهية فحسب، بل إعتبروا القوانين مصطنعة. وذهبوا إلى أنها تتقلب بتقلب الأهواء.»¹

والحق أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسي في ملحمة التاريخ على الرغم من العداء الذي يكنه الفلاسفة اليونان للديمقراطية بإعتبارها مجلبة للكوارث يقول شوفالييه أن سقراط ينتقد إختيار الحكام بالقرعة لأنه يترك مسألة الكفاءة للصدفة « ويوافق على سيادة جمعية شعبية حيث الإسكافيون والكباسون والبنائون والباعة المتجولون الذين لم يفكروا مطلقا بمعنى السياسة يحكمون بفضل قانون الأغلبية. إنها حكومة هواة، فسقراط يعارضها بحكومة أرستقراطية الفكر. حكومة التميز الأخلاقي والفضيلة.»²

مع ذلك فالحقيقة التي يجب الإشارة إليها أنه على الرغم من أن السفسطائية تفتقر إلى الوحدة الداخلية التي تتجسد في تأسيس مذاهب فلسفية تتميز بالإنسجام الفكري الداخلي، إلا أنها تبدو « كجهد أنسكلوبيدي أكثر إيجابية ذي نزعة إنسانية أهدافها أخلاقية

¹. مُجَّد علي مُجَّد . مُجَّد عبد المعطي مُجَّد : السياسة بين النظرية و التطبيق، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1995 ، ص

². جون جاك شوفالييه : تطور الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 34 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

سياسية إجتماعية. إستخدمت هذه الحركة صورة خاصة لتشكيل مجموعة من الموظفين تكيف مع الشروط الجديدة لحياة الحضرات كما حاولت تأسيس علم في السياسة.¹

من جهة أخرى يمكن إكتشاف الآفاق الفكرية للحركة السفسطائية من خلال ناقدتها ومناهضتها. ولا شك أن أفلاطون يعد من أكبرهم. وهذا ما يتضح أكثر في محاوراته. في هذا الشأن يقول عزت قرني إن أهمية محاوره بيروتاغوراس لأفلاطون بإعتبارها من أهم محاورات الشباب، أين يؤكد أفلاطون عدم إستحقاق السفسطائيين للقب المتعلمين المتخصصين في التربية فيقول: « إنها وثيقة تاريخية أوفى ما تركه الكتاب المعاصرون للسفسطائيين وصفا وتصويرا لزعمائها. فهي تطلعنا على المناخ الثقافي الذي كان سائدا في أثينا وبلاد اليونان في الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد. »² وتبرز لنا أهم المشكلات الفكرية. بل وتضع أهم زعماء السياسة في الميزان وعلى رأسهم بركليز. فهي في نفس الوقت إشارة إلى عدد كبير من الشخصيات التي ستلعب دورا هاما على مسرح الحياة الآثينية. وهي في نفس الوقت تمهيد للنظرية المثالية عند أفلاطون.

هذا وقد إجتهد الألماني ليو شترواس على أن يبين صواب الفلسفة الكلاسيكية لإمتلائها بالقيم الإنسانية. ولا شك أن أهم الدراسات السياسية لا تنكر دور السفسطائية في معالجتها للقيم الأخلاقية فيقول: « لقد تعلمنا من سقراط أن الأمور الإنسانية هي المفتاح لفهم الأشياء. لذلك فإن محاولة إستبدال الفلسفة السياسية الكلاسيكية بفلسفة المحدثين هي محاولة

¹ جان توشار وآخرون ، (لويس بودان ، بيار جانين ، جورج لافو ، جان جان سيرينلي) : تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ، لبنان 1983 ، ص 17 .

² أفلاطون : في السفسطائيين والتربية ، محاوره بيروتاغوراس ، ترجمة وتقديم عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001 ، ص 10 - 11 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لقطع الصلة مع جوهر الأمور الإنسانية. فدولة المدينة لا تقتصر فقط على المدينة الكلاسيكية. بل هي الوطن الذي يجمع كل التصنيفات الفرعية الأخرى.¹

3. موقف أفلاطون من الديمقراطية.

إن ما يمكن التنويه إليه أن البحث في مجال الأفكار السياسية خاصة منها الديمقراطية يشوبه الكثير من الغموض وعدم الوضوح واللبس. وهذا ما أنتج بدوره تضاربا وتناقضا في المواقف لأسباب أولها أن مجال البحث في الفكرة الديمقراطية قابل لقراءات متعددة وجديدة. والدليل على ذلك انه إذا ما تناولنا بالدراسة موقف أفلاطون الساخط على النظام الديمقراطي، إلا و نلمس بعدا ديمقراطيا بين السطور؛ خاصة فيما يتعلق بنظرية التعليم والتربية. على كل قبل التركيز على الموقف الأفلاطوني يمكن الإشارة إلى بعض هذه المواقف بين مؤيد و رافض لها.

يرى توشار أن أرسطوفان يصف الديمقراطية بالديماغوجية التي سلمت السلطة إلى الديموس الشعب الأعمى بينما يقول إنكزينوفون لا يمكن إنتقاد الديمقراطيين بسبب تناقضهم. هذه الديمقراطية تستخدم الكبار من أجل كفاءتهم دون أن تمكنهم من الإستفادة لأنفسهم. ويسلم بإستحالة تغيير هذا النظام المتماسك بصورة جذرية دون القضاء تماما على الديمقراطية. وأنه بالعكس يمكن إصلاحها بإتزان عن طريق التعديلات. بينما إيزقراط «إقترح إعادة النفوذ إلى المستحقين في الدولة والحد من المساواة العددية بمساواة إنتقائية تعطى لكل ما يستحقه إعادة الأهمية والفعالية إلى مجلس الأعيان وإستبدال القرعة بالإنتخاب. فإيزقراط كان يتمنى ديمقراطية من حيث المبدأ يكون فيها الشعب هو الديكتاتور والناس الشرفاء هم الجنود.»²

هذا ويعتبر أكبر موقف ناقد للديمقراطية هو موقف أفلاطون أنبغ نوابغ الفكر وأول الفلاسفة. وهو أول من أنشأ المدارس الفلسفية الأربعة التي أثرت في الحضارة القديمة و الفلسفة بأسرها. بنيت على يديه وإكتملت في حياته. وما سائر الكتب بعد ذلك إلا شروح لمؤلفاته

¹ . حنين عماد : الفكر السياسي عند ليو شتراوس، دار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 2017 ، ص 90 .

² .جان توشار و آخرون : تاريخ الفكر السياسي ، ص 27 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وهوامش في أسفل صفحاته. حتى أنه يكاد يكون هناك إجماع على أن الحضارة الغربية ثمرة الأفلاطونية. فقد « تسربت إلى المسيحية وصبغت بالمثالية. فتعلمها غاليلي و وضع علم الفلك الحديث. وتسربت الأفلاطونية إلى الحضارة الإسلامية وإتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو لدى الكندي والفارابي صاحب الجمع بين آراء الحكيمين والذي كتب في المدينة الفاضلة متأثراً بخطى صاحب الأكاديمية»¹. ويقول فيه برتراند راسل: « أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً قديماً و وسطياً و حديثاً. وأفلاطون أعظم أثراً من أرسطو في العصور التي جاءت بعدها»²

ولما كانت فلسفة الحدائثة تركز على العلم ودائرة المعارف التي كان من أكبر رموزها مونتيسكيو وفولتير ودالمبير وديدرو؛ فأفلاطون يمثل بمفرده دائرة المعارف. ولعل كتاب طيماويس الذي مضمونه أن عالمنا من صنع العقل فنحن قادرون على بناءه وتطويره. صحيح أن صانع الكون قد بنى العالم من مثالية كما أنه قد صنع الزمان إنطلاقاً من الخلود ونظرية المحاكاة تفضي إلى محاكاة أخرى، وهي روح العالم الكاملة للوصول إلى المدينة الفاضلة. ولتحقيق ذلك وصف مجموعة من العلوم من رياضيات وفيزياء وفلك وحيولوجيا وفيزيولوجيا وعلم نفس وطب. فيأتي الطيماويس كموسوعة علمية. كان هدف أفلاطون هو التطلع إلى المطلق. « كان هدف أفلاطون وموضوع البحث الذي سيسدد سلطة تلك الدولة المثلى الموصوفة نظرياً. هل يستطيع المرء أن يمثلها في الواقع ؟ »³

¹ : مُجَّد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي أفلاطون دار المعارف،، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، المقدمة .

² : برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود ، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2010، ص 176 .

³ : أفلاطون : طيماويس ، تقديم و تحقيق ألبير ديغو ، ترجمة فؤاد جرجي باربارة ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، الطبعة الأولى، دمشق 2014، ص 9 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إن الطماوس هو المؤلف الوحيد من بين المؤلفات التي توصف بدائرة المعارف وموسوعة علمية للمعارف البشرية التي تقوم على تفسير متكامل للكون وهو يكاد يضاهاى أورقانون أرسطو قديما والموسوعة العلمية حديثا؛ حتى أننا يمكن تشبيه الطيماوس في كثير من الوجوه ببعض الدراسات المعاصرة التي تخص بالذكر نظرية التطور. نخص بالذكر إسبنسر الذي برر برنامجا سياسيا إنطلاقا من وصف التطور الشاسع، وربما نجد تقاربا بينه وبين أفلاطون. مع العلم أن هذه الموسوعة لا تجد حرجا في ضرورة الإستناد إلى الفكر الأسطوري والديني حتى ولو تعلق الأمر بأكبر صرح سياسي هو من دون شك ممثل بالفكر السياسي الأفلاطوني. في هذا الصدد يقول روبرت ماكيافر: « الإنسان هو الحيوان الوحيد والأول الذي إتخذ الإله وهو قريب للآلهة ومشارك لها في صفاتها. فبنى لها المعابد و قدس صورها، وإبتدع في كل شيء. ثم أشعرته غريزة حب البقاء بالحاجة إلى الإجتماع فأخذ الناس يحتشدون فيها وهم على جهل بفن الحكم، فتنازعوا وفشلوا. »¹

ويبحث ماكيافر في الماضي السلطوي في تكوين الدولة والتاريخ. ويذكر أن أفلاطون إستبق إستخدام الحيل والوسائل بزمن بعيد قبل أن ينادي ماكيافيلي « بالغاية تبرر الوسيلة ». فكانت نظرية العدالة في جوهرها مبنية على سلم تراتيبي هيأته الطبيعة. يقول ماكيافر يستطيع الإنسان بفضل قدرته على إجتياح الحيل لمواجهة العضلات المستجدة. وقد إصطنع حيلة في الحكم يعنى بالأساطير والمعتقدات التقييمية التي يؤمن بها الإنسان ويحيا من أجلها، فتؤلف نظاما من الأساطير معقدا مترابطا يصون وحدة المجتمع ويعطيه أشكالا فكرية تتحكم بالفعاليات الإجتماعية وتمدها بالطاقة. « ولو تعمقنا في دراسة العلاقات الإجتماعية لوجدنا أن نسيج المجتمع هو من حياكتها وأنها هي التي تزوده بالطاقة اللازمة لتمامه. »²

¹ .روبرت ماكيافر : تكوين الدولة ، ترجمة حسن صعب، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1984 ،

ص 19

² . نفسه ، ص 19 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

والأجدر هنا أن نعتبر الحكم فنا وليس علما دقيقا. لكنه في نفس الوقت يحتاج إلى العلوم الأخرى. ومن أهمها علم النفس الاجتماعي الذي يطلعنا كيف تهدأ وتسكن الجماهير بفعل سحر الأسطورة. و ضيف ماكيفر ويقول: « بل إن بعض الشعوب المتمدنة إعتقدت بأن لمدلولها قوة سحرية تشفي من بعض الأمراض ومنها شعوب بريطانيا وفرنسا. ومازال الشعب الياباني حتى اليوم يضيف على ملوكه هالة سحرية من الألوهية. ويخلع ملايين الألمان أكاليل التقديس على قائدهم. »¹ فعلى الرغم من تعدد مظاهر تقديس الحاكم عند الشعوب إلا أن دلالتها واحدة من حيث الطاعة والخضوع للقوى التي تحكمها.

في ذات المفهوم يقول إرنست كاسير لقد أصبحت غلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني واضحة في بعض المذاهب السياسية الحديثة. حيث كسب الفكر الأسطوري بعد صراع قصير وعنيف نصرا واضحا. وفي تعبير آخر يقول: « يقال إن قصور تفكير البداوة الإنسانية هو المسؤول عن الحماقات والنقائص. فلولا هذا الغباء لما وجدت الأسطورة. لكن تبدو هذه الإجابة معقولة للوهلة الأولى. ولكننا نواجه صعوبة بمجرد الإنطلاق في دراسة تطور الفكر الأسطوري في التاريخ الانساني.»² لأننا لم نصادف تاريخيا أي حضارة كبيرة لم تخضع لجوانب أسطورية ولم تتشبع بها. فهل كل هذه الحضارات البابلية والمصرية والصينية و الهندية وحتى اليونانية ليست أكثر من أقنعة للغباء البدائي؟ وأن الأساطير تفتقر في صميمها إلى أي قيمة إيجابية أو مغزى. يذهب المحدثون على لسان شيلر « لا أقرأ الآن سوى هوميروس. وقد إنتويت ألا أقرأ في العامين القدمين لأدباء معاصرين، لأن لا أحد منهم لن يفيدني. وهم يُعيدونني عن ذاتي على حين يمنحني القدماء متعة حقة.»³

¹ .روبرت ماكيفر : تكوين الدولة ، ص 29 .

² . إرنست كاسير : الدولة و الأسطورة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة حاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985 . ص 29.

³ . خليل تادرس: أحلى الأساطير الإغريقية، كتابنا للنشر ، لبنان، التقديم

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يؤكد المعنى الألماني ليو شتراوس لجوء أفلاطون إلى حيلة الأسطورة حين يؤسس المدينة إنطلاقاً من إختلاف الناس في طبائعهم. فهي تماثل الأكذوبة الكبرى التي أراد أفلاطون أن يشيعها بين المواطنين. وهي أن الناس معادن وأن الحكام على وجه الدقة من معدن الذهب فيقول: « لكن الله الذي خلقكم مزج تركيب كل من هو أهل لتولي الحكم فيهم بمعدن الذهب الذي جعله أعلى قدراً وجعل الفضة جزءاً من تركيب الحراس المحاربين وإختص زراع الأرض والصناع الآخرين بالحديد والنحاس. ¹ » هذا ما يفسر أن الأسطورة تعتبر وسائل تبريرية يحتاجها العقل السياسي كحلول للفشل والتأزم السياسي. فهي في الواقع أداة للتسلط لهيمنتها على النفوس الراغبة في الإستقرار والبحث عن الثقة. والدليل على ذلك يقول كوهن: « إن الأغلبية لم يستفيدوا من المواطنة الآثينية، ولم يعترف بهم كمواطنين كالنساء. فلم يكن يعترف بهم كأفراد كاملي المواطنة. أما بالنسبة للمقيمين، فهم من حيث الأفضلية أسبق من العبيد. ² » ومع ذلك فكان الترابط هو أساس المدينة و بناء على ذلك.

لقد وجه أفلاطون النقد للنظام الإسبرطي والآثيني؛ فأما الإسبرطي الذي قام على الشجاعة العسكرية وعدته الجهل سبياً في خراب إسبارطة، وإنتقد النظام الآثيني الديمقراطي وإعتبرها تتميز بتخلف المستويات الأخلاقية بسبب الأفكار الزائفة المسيطرة على حكم الغوغاء. إذ أنها تعني إهتیار مبدأ العدالة وسيادة الظلم. وبهذا يخالف إرادة الآلهة وفقاً للأسطورة.

لا شك أن الحكم الطغياني تولد من رحم الحكم الديمقراطي عندما تصل الحرية إلى منتهاها. فإن أثر أفلاطون تمجيد القوانين والنواميس في محاورته (القوانين) بخلاف الجمهورية التي كانت أقرب إلى اليوتوبيا لا إلى نظام إجتماعي سياسي يتناسب مع البشر. بالمقابل يقول ليو

¹ . أفلاطون : الجمهورية، حنا خباز ، الطبعة الثالثة ، دار العلم ، بيروت 1980 ، ص 109 .

² . Cohen, R : La Grece et l'allénation du monde antique , P, U,F 1948 , Paris , P 225 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

شتراس: « إنه من المهم معرفة من يتولى تشريع تلك القوانين التي لا بد أن يصوغها مشرع حكيم. »¹

ويظهر حماس شتراوس لأفكار أفلاطون في القوانين في إعلان الصورة التي رسمها الغريب الآثيني بإعتباره شخصية حوارية مركزية في كتاب القوانين لأفلاطون. وهي المحاورة الوحيدة في أعماله التي يغيب فيها سقراط بعده الشخصية الحوارية للنظام السياسي وما يجب أن يكفلها من ظروف حتى توفر الثبات لأي نظام سياسي فيقول: « إن ثبات النظام مكفول بطاعة الغالبية العظمى من المواطنين. إن كل القوانين مكتوبة أو غير مكتوبة هي بدائل ضعيفة. غير أنها بدائل لا يمكن الإستغناء عنها بالنسبة للقرارات الفردية. »²

إنّ الحكم القانوني يفضل على الحكم الغير قانوني للأشخاص. فالديمقراطية التي تحافظ على القانون أدنى من حكم الأقلية أي الأرسقراطية؛ أدنى من حكم الشخص الواحد أي الملكية. « لكن الديمقراطية غير القانونية تكون أسمى من الحكم غير القانوني للقلة أي الأوليغارشية وأسمى من الحكم غير القانوني لشخص واحد أي الطغيان. والحكومة التي تستطيع أن تغير كل قانون لا تكون قانونية. »³

حتى وإن لم يتوّج الفيلسوف ملكا لكنه يكتفي بوظيفة التشريع بحيث تكون سلطته مستترة وغير معلنة. وهذا ما سيدفع شتراوس للقول: « إن يقين أفلاطون في الحقيقة لم يخرج عن مقصده الأول بتأكيد أحقية الفلاسفة في الحكم. لأنه يقترح لحكم مدينة وجود مجلس مشابه للمجلس التنفيذي يمتلك أعضاؤه قبل كل شيء المعرفة الممكنة الأكثر كفاءة لغاية واحدة هي الفضيلة »⁴. ويوضح شتراوس أن أفلاطون أعاد نظام الحكم في محاورة القوانين

¹ . ليو شتراوس ، جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوسيديد إلى إسبينوزا ، ترجمة محمود سيد أحمد ، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، الطبعة الأولى، القاهرة 2005 ، ص 131 .

² المرجع نفسه ، ص 121 .

³ . المرجع نفسه . ص 121 .

⁴ : نفسه ، ص 136 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

بالتدرج إلى نظام الحكم في الجمهورية؛ لكن بطريقة مختلفة قليلا من أن تكون الفضيلة في المعرفة وسيلة النظام السياسي في الجمهورية أصبحت الفضيلة الصرفة غاية النظام السياسي في القوانين.

لقد اختلفت التفسيرات والقراءات بصدد موقف أفلاطون من الديمقراطية إلى درجة أن بعض الدراسات تنعته بالتناقض. ومع ذلك فإن البحث في منظومة فكرية سياسية بديلة يستدعي أولا إعادة النظر في بعض المفاهيم المتداولة. فقد كان لزاما على أفلاطون أن يطرح مفاهيم جديدة تجاري آرائه المقترحة من أجل تغيير جذري شامل لمؤسسات الدولة في أثينا الديمقراطية. وهو ما يستدعي تسليط الأضواء على سؤال في غاية الأهمية يقيم وزنا لحثيات مشكلة العدالة. وكيف السبيل إلى تكريسها؟ وهل هناك من أمل في تحقيقها؟ الأمر الذي يحتم خطابا جريئا نتيجة الأوضاع الكارثية التي سادت مدينة أثينا. خطابا مفعما بالإرادة و الحماس والإندفاع نحو التغيير لتلبية نداء الوطن.

أما بخصوص محاورة الجمهورية يرى سباين أن الكثير من المبادئ السياسية التي نجدها في الجمهورية هي في الحقيقة من مخيلة سقراط. ولأن السياسة السقراطية قائمة على الولاء المطلق لقوانين المدينة هذا ما كان أساسا صلبا للفكر السياسي الأفلاطوني فيما بعد. فالمحاورات الأفلاطونية ومن بينها " ألسبياد " تندرج في إطار المحاورات السقراطية. وذلك «لأن الأطروحات التي يريد أفلاطون الدفاع عنها هي نفسها أطروحات سقراط. فهي أقل تركيبا وتعقيدا بمقابل المحاورات الأخرى. فمهمة الحاكم لتأسيس الدولة المثالية إستنادا إلى الحكمة والتربية الصحيحة.»¹

¹ Platon : Alcibiad ,traduction de victor cousin revue par : G. F, introduction et commentaire par J. fraise , 1 ere Edition , septembre 1990 , P 5

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لقد ورد في الجمهورية فكرة الفيلسوف العادل بحق والذي يمثل القانون الأعلى وعليه لم يكن إغفال القانون نزوة عابرة، وإنما هو نتيجة منطقية تنسجم مع منطلقات فلسفته المثالية. فهي تمثل الدولة المؤسسة. « أن يكون أحسن حامي للنظم هم الفلاسفة، لأن الدولة التي لا يحكمها الفلاسفة، والنظام الذي لا يبني على الفلسفة لا يمكن أن يستمر.»¹ ولأن الدولة الديمقراطية ليست دولة النخبة والصفوة، بل دولة شعبية تتلاطم فيها الطموحات المتناقضة، والرغبات المتعارضة. فيتغلب فيها التيار الشعبوي على حكمة العقل. « لقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الأرستقراطية القديمة، وقوض العلم التزمتم الديني. ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شيء.»²

لقد هاجم أفلاطون الديمقراطية على الخصوص لأنها تقوم على الإيمان بأنه لا يوجد من هو أفضل من الآخر. فالحرية المطلقة التي أعطتها السلطة الديمقراطية اليونانية سمحت للجهلة بكسب عواطف الشعب. وإخضاع العقل لطيشهم وأهوائهم فهي تعارض حكم الأقلية سواء تلك التي تدعي وراثة مزعومة للفضائل والذكاء أو تلك التي تحكم بسلطة المال. أي الأرستقراطية أو الأوليغارشية.

إن تصور أفلاطون في الجمهورية للدولة وقد جعلها أشبه بالكائن العضوي تتعاون أعضاؤه وتتعاقد من أجل تحسين إستقرار أحوال المجتمع. وإختلال عضو يؤثر لامحالة في سائرها. وبالمثل فإن المجتمع يتألف من طبقات وهي تقابل كل طبقة بعضو حيث « يكون الإنسان أشبه بعربة يجرها جوادان. الأول هو القوة الشهوانية، والثاني هو القوة الغضبية، وقائد العربة الذي يمسك في قبضته بزمام الجوادين هو القوة العاقلة.»³

¹ . Platon, La République, VI-VII, Trad , P, Pacht Gallimard, Paris, 1993 , P3.31

² . ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 72 - 75 .

³ . مُجد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية ، ص 24 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

لقد إستنتج أفلاطون فوق كل شيء أن الديمقراطية فكرة قبيحة وتنم عن عجرفة. ومكالبها واضحة في عبورها المضطربين في العالم الإغريقي. فقد تحققت الفوضى الكامنة في الفكرة ذاتها في الإضطرابات السياسية التي عرفتها المجتمعات. يضيف جون دن ليس من التحريف أن نرى في الجمهورية كتابا مناهضا لها في بعضه على الأقل؛ ومناهضا لأثينا حصرا لأنها تموج بالديمقراطية. ثمة أسباب جعلت أفلاطون ينفر من الديمقراطية. « فلربما تكون العلة مجرد قضية تتصل بالوسط الاجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. فلقد إضطرت الأسر النبيلة وهو ينتسب إليها مكرهة تسليم السلطة. ولكن ليس هذا بالسبب المقنع لأن بركليز وكلينييسين هما أيضا من عائلات أرستقراطية ولم يكونا عدوين للديمقراطية. »¹

قد يكون السبب لما إنتهى إليه أستاذه سقراط الذي أصدرت عليه محكمة ديمقراطية بأن يقتل نفسه. « أما السبب الآخر كان ألكيبياديس الخطيب والعسكري المسؤول عن شن هجوم على صقلية وإنتهى بخيانة مواطنيه على أشنع نحو بأن فر إلى العدو. أما كريتياس فقد كان أشد القادة وحشية وعمل على قمع الديمقراطية في نهاية الحرب. كما قام بإرهاب مواطنيه»². ويضيف جون دن ربما يكون نفور أفلاطون من الديمقراطية للأسباب الثلاثة مجتمعة. وعلى الرغم من أن حجته ضد الديمقراطية هي التنديد بموت سقراط وهذا ما جاء في محاورة الدفاع Apologie وأقريطون.

في المضمون يذهب الفيلسوف السياسي الإنجليزي المعاصر إيزاليا برلين إلى أنه لا شيء يعارضه أفلاطون معارضة مريرة أكثر من مجتمع يسمح للناس فيه أن يفعلوا ما يريدون. فيقول على لسان أفلاطون. « لا تترك أحدا رجلا كان أو امرأة دون مسؤول يشرف عليه. ويجب ألا يتعود ذهنيا على إتخاذ أي خطوة جادا أم هازلا على مسؤوليته الفردية الخاصة، ويجب أن يعيش دوما وعينه على هذا المسؤول المتفوق. »³

¹ . جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 52 - 53 .

² . المرجع نفسه ، ص 52 - 53 .

³ . إيزاليا برلين : الحرية ، إعداد هنري هاردي ، ترجمة معين الإمام ، منشورات دار الكتاب، مسقط 2015 ، ص

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

4. مفهوم الديمقراطية المعتدلة عند أرسطو:

ونحن نتحدث عن الإرث اليوناني السياسي لا يفوتنا أن نقول « إن اليونان لم يخترعوا السياسة فحسب. بل إخترعوا تاريخ السياسة.»¹. بكل مذهبها و إتجاهاتها. فلا يكفي أن نتحدث عن حلم العقل اليوناني المتعالي الذي يهرب من الواقع بحثا عن الكمال. بل الأجدر أن نعود إلى هذا الواقع ونضمد جراحه وآلامه وصرخاته. فكان أرسطو الزعيم الواقعي دون منازع؛ حتى وإن تحدثنا مليا عن أفلاطون نجد أن الأفكار الأفلاطونية لا تكتمل إلا بعد الولوج في صرح العقلانية والواقعية الأرسطية لمعرفة أسسها المنطقية والعلمية. خاصة في ميدان السياسة. ألم يصفه دانتي بأستاذ الأساتذة وكل شيء؟ ألم يسمه الغرب المعلم الأول؟ ألم يشير إليه توما الأكويني بلقب الفيلسوف بالتعريف « كما لو كان الفيلسوف الوحيد إحتراما لما لهذا الفيلسوف العملاق الذي سيطر على الفكر البشري ما يقرب من ألفين من السنين فذكاءه لا مثيل له.»² ألم يقل فيه هيقل: « إذا ما عدّ امرؤ مهذبا للبشرية فذاك بلا مرء إنما هو أرسطو. إن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنساني، ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحد لإزدهار الفكر.»³

في الحقيقة تكاد تجمع كل الدراسات على أهمية أرسطو في الفكر السياسي بإعتباره السباق لوضع الأسس العلمية لعلم السياسة. وهو ما يتجسد تقريبا في كل أفكاره. وبالمثل في أفكاره حول الديمقراطية في هذا يقول مارسيل بريلو: « كان يحمل البحث المتفاني الذي يصنع العالم الحقيقي والصبر الذي ينجو من إغراءات الملخصات البراقة و الخلاصات المعدة سلفا. فلم

¹ . Odile Wattel : La politique dans l'antiquité grecque , Armand Golin, 21 rue du mont parnasse, Her , Paris 1999, Introduction

² . روبرت ودفين ، جودي جروفوس : أرسطو ، ترجمة إمام عبد الفناح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة 2005 ، التقديم .

³ . أرسطو : في السياسة ، ترجمة أغسطس باربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 1980، المقدمة .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يكن يصل إلى النتيجة إلا عبر فحص تحليلي طويل. وردا على تلميذ الإسكندر الذي سيسأله عن معلمه سيجيب بفخر أن الأشياء نفسها ثقفته ولم تعلمه أن يكذب.¹

لقد كان تطور تفكير أرسطو هو الذي حدى به إلى الإقلاع عما كان قد إعتزمه من إستعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية وإلى توجيه تفكيره إلى التاريخ الدستوري وإلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة و تسييرها إستنادا إلى المنهج العلمي الإستقرائي على مدى المشاهدات التاريخية. بينما البعد الديمقراطي في فكر أرسطو نلمسه في إقراره بالنسبية والإختلاف الذي يجب أن تستند إليه القوانين والأنظمة السياسية التي قال فيها بأهمية الإقليم ضمنه صلة وثيقة بين فكرة الدولة وفكرة الشروط المناخية من خصوبة التربة و وفرة المياه وأهمية الموارد الطبيعية التي تلعب دورا فاعلا في تحديد نوع الأنظمة والقوانين من دولة إلى أخرى ومن دستور إلى آخر. وهذا ما يجسده من دون شك في دستور الآثينيين.

5. موقف أرسطو من الديمقراطية :

في الحقيقة يكاد يتفق كل فلاسفة اليونان على عداة ديمقراطية أثينا. فلقد كان إكسينوفون شديد العداوة لها. وكان سقراط ناقدا قاسيا. وكان أرسطو وسط هؤلاء أكثر إعتدالا. وإذا كان المأخذ الأهم على الديمقراطية هو الإفراط في الحرية. يقول أرسطو ويسخر بقوله: « إن المدافعين عن دستور من هذا النوع لا يمكن بالطبع أن ينتقصوا. لأن الجمهور يجد متعة بالعيش في الفوضى أكثر من العيش في إعتدال حكيم.»²

إن السؤال الذي يطرحه أرسطو؛ هل يوجد حقيقة دستور حيث القوانين ليست سيدة؟ إنه ليس بدستور إطلاقا. وهذا ما قصده بالضبط أفلاطون. إنه معرض دساتير. إن

¹ . جون جاك شوفالبيه : تطور الفكر السياسي من المدنية الدولة إلى الدولة القومية ، ص 97 .

² . أرسطو : دستور الآثينيين . ص 257 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

هذه القوة المطلقة للشعب أو الجمهور المؤلف أساسا من جماهير المعوزين الذين لا يعيقهم كالأغنياء بأعمالهم الخاصة. تستخدم للسلطة الشخصية لهؤلاء الديمقراطيين.

يذهب أرسطو أن أسوأ أشكال الديمقراطية هي ديمقراطية المدن الآهلة بالسكان، لأنها سوف تكون فريسة سهلة للديمقراطيين الذين يسخرون علانية من مبدأ أصيل في النظام الاجتماعي. فلا تستتب الأمور إلا بسمو وسيادة القوانين. فتحل النزوات والشهوات والأطماع والإنتهازية مكان القانون. وهذا ما كان سائدا في ديمقراطية أثينا التي تدير كل شيء من جمعية تفتقد إلى النزاهة، حيث تكون سيادتها تحت وطأة الضغوط. هذا ما يمثل طغيانا حقيقيا.

يقول أرسطو في دستور الأثينيين تحولت الديمقراطيات إلى طغيانيات. عندما تحتم على نفس الشخص خلال العصور العتيقة أن يكون في آن واحد رئيس حزب شعبي وعسكري. ولأن جل الطغاة إنبتقوا من الرؤساء الشعبين، وإلى كون الديمقراطيين ينحدرون من أوساط عسكرية. « بينما ومع التقدم الحاصل في البلاغة، فإن أولئك الذين تمكنوا من الحديث أمام الجمهور إلتزموا بمهنة الديمقراطية. لكن عدم تجربتهم بشؤون الحرب حالت دون جعلهم يثيرون العصيان.»¹

فكل من أفلاطون وأرسطو حكم على ديمقراطية أثينا بأنها ناقصة وقاصرة. ولأنها تخدم مصالح خاصة دون المصلحة العامة للدولة. فكانت كتبهما أفصح بيانا عن الغاية السياسية من الناحية الفكرية. فكل منهما نظر إلى ديمقراطية أثينا من حيث التطبيق. فلقد كانت ثورتها ثورة فكرية لا سياسية فقط. فكانت الجمهورية بحثا منهجيا لصور الحكومات. وكانت السياسية ودستور الأثينيين كذلك بحثا في أشكال الطغيان وأسبابه.

يذهب أرسطو إلى أن المأخذ الأول الذي يراه حاسما وسببا في ضعف الديمقراطيات والأحكام الشعبية هو الإفراط. إن هدف السياسة الشعبية إذن الحرية. وكأن المواطنين لا ينالون

¹ . أرسطو : دستور الأثينيين ، ص 257 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الحرية إلا في هذه السياسة وحدها. وأن كل حكم شعبي إنما يسعى إلى ذلك. لأن العدل الشعبي هو إحرار المساواة من باب العد والإحصاء لا من باب الإستحقاق. وإذا كان هذا هو العدل، لابد من أن يكون الجمهور هو السلطة العليا في الدولة. « ولا بد أن تنحصر غاية الدولة في ما قد يبدو للأكثرية. وبالتالي يتفق في الأحكام الشعبية أن يكون المُعَسِّرون أعظم سلطة من الموسرين. ولأن المرجع الأعلى للأكثرية.»¹

يعلل أرسطو في نفس الفصل بأن مطلب الحرية هي العلامة الأولى لدعاة الحكم الشعبي يجعلونها حدا فاصلا لسياستهم. بل المرجو كهدف أن يعيش الديمقراطي كما يشاء رافضا الخضوع والإنقياد والعبودية. هي شكل الحرية المبنية على المساواة. ومن نتائجها الوخيمة يقول أرسطو اعتمادا على الحدين السابقين يتسلط الجميع على كل فرد، ويتسلط كل فرد بدوره على الجميع. « فالمبادئ الشعبية تقضي بأن لا تكون سلطة ما ثابتة. وهذه السياسة هي أعدل السياسات. لأنها مبنية على الأكثرية.»²

يسترسل أرسطو في الشرح أنه من الضروري والمستحسن لهؤلاء أن يتقيدوا برقابة غيرهم من الوجهاء. وأن لا يتاح لهم، بل يجب أن لا يتاح لهم عمل ما يرغبون ويروق لهم. ولأن الحرية المطلقة التي تتيح للمرء بأن يفعل ما يشاء تجعل رده عن سوء أمرا مستعصيا. ونظرا للطبيعة الأنانية للإنسان، وحتى لا يسيئ إلى نفسه يجب أن يحكم أهل العقل والفضل حتى يتسنى تجنب الشطط في حكمهم. ولأن هذا النوع من التدبير هو خير الأحكام الشعبية

يقول أرسطو: « إن الأحكام الشعبية تتبدل خصوصا بسبب سفه مضللي الشعب وتماديهم في غيِّهم. فهؤلاء يحملون أصحاب الثروات على التضامن تارة بإفتراءاتهم الخاصة، وأخرى بتحريضهم الجمهور علنا. ولأن الخوف المشترك يؤلف بين أشد الناس عداوة ويضمّد شملهم.»³

¹ . أرسطو : في السياسة ، الباب السادس ، الفصل الأول، ص 325 .

² . المصدر نفسه ، ص 325 .

³ . نفسه: الباب الخامس ، الفصل الرابع ، ص 260

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إن المأخذ الأساسي الذي يعرضه كل من أفلاطون وأرسطو على الديمقراطية في كونها تنشر نوعاً من المساواة بين المتساوين وغير المتساوين على حد سواء. وعلى هذا النحو يقول جونز ناقش أرسطو في المقياس الذي كانت الحقوق تقدر بمقتضاه الحرية ليس المقياس في الديمقراطية. أي أن كل الرجال الأحرار متساوون. وهذا في رأي أرسطو يتنافى مع الصواب. بل في رأيه أن المعايير البديلة هي الثروة أو المولد وحدهما.¹

إنها كانت تعني سيادة الأغلبية الفقيرة بما يخدم مصالحها على الأقلية الغنية. ففي هذا النظام يعني بمصالح الرعايا السفهاء على حساب الأغنياء. هذا ما عناه أفلاطون في الجمهورية عندما ذهب إلى أن مجيء الديمقراطية عندما يعدم الفقراء الأغنياء ويقتلونهم أو يجرمونهم ثم يتقاسمون الحكم و الوظائف بالتساوي.

و يصر أرسطو بشدة أن الديمقراطية توجه نحو مصلحة الفقير ويذهب في ذلك بعيداً إلى حد قوله إذا فرضنا المستحيل. « وكان الأغنياء في المدينة أكثر من الفقراء، فإن حكم الأقلية سيسمى ديمقراطية. وحكم الأغلبية سيطلق على الأوليغارشية.»²

ويعقب على ذلك معاد آخر للديمقراطية الآثينية وهو المؤرخ ثيوسيديد على لسان أثيناغوراس سيقال أنها ليست حكيمة ولا عادلة. وأن أصحاب الثروات هم خير من يصلح للحكم القويم. وتعقيباً على ذلك يقول جونز: « إن الشعب إسم للجميع. أما الأوليغارشية إسم لجزء منه. أما الأغنياء خير من يرعى الثروة. وأما الشعب خير من يسمع و يحكم على الأمور. وأن كل هذه العناصر سواء مجتمعة أو فرادى لها قدر متساو في الديمقراطية، ومن الصعب أن نجيب عما إذا كانت الديمقراطية الآثينية قد إستغلت الأغنياء لصالح الفقراء.»³

¹ . أ. هـ . م جونز : الديمقراطية الآثينية ، ص 98 .

² . المرجع نفسه ، ص 84 .

³ . نفسه : ص 84 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

حتى أن جونز في تعقيبه على موقف أرسطو من الديمقراطية في شكلها المتطرف أي الآثيني. أين تصبح جمهرة للشعب أو الغالبية هي الحاكمة بدلا من القانون. يحدث هذا عندما يكون للقرارات فاعليتها أكثر من القانون. يعقب جونز على هذا القول ليس واضحا تماما ما يعنيه أرسطو. وكأنه يفهم من القانون على أنه نص جامد. « لا يقبل تغييرا وضعه مشرع غير منحاز. ولا يجوز في بلد مثالية أن تعلقه إرادة لأي تشريع تصدره الأغلبية.»¹

على كل فإن هدوء و رصانة أرسطو تتجه إلى إعتبار القوانين مجموعة تشريعية وضعت للجميع بيد مشرع حكيم مثل سولون. فهي ثابتة في جوهرها، ولكنها قد تحتاج من حين إلى آخر إلى تغيير أو إضافة. ولأن الدساتير لا تبنى فقط لأسباب داخلية، وإنما أحيانا لأسباب آتية من الخارج. فيقول في السياسة: «عندما يكون هناك بشكل خاص نظام معارض للحكم سواء في الجوار أو في مكان بعيد، ويكون لديه القوة، وهذا ما حصل في زمن أثينا وإسبارطة. عندنا كان الآثينيون يقبلون في كل مكان الأوليغارشيات وكان الإسبارطيون يقبلون الديمقراطية.»²

إن العلاج الذي يقدمه أرسطو لكل هذه الأسباب المتعلقة بإضطراب الأنظمة الديمقراطية، وحتى الأوليغارشية بعرض الحفاظ على الدساتير، هو الوسط العادل الذي غاب كثيرا على البال. يقول أرسطو: «إن كثيرا من الممارسات ذات المظهر الديمقراطي فيها هلاك الديمقراطية. وكثيرا من الممارسات التي تعتبر أوليغارشية فيها هلاك الأوليغارشيات. إن الذين يتخيلون بأن الشكل الضال لدستورهم هو الوحيد الجيد، يدفعون أمورهم إلى حد الإفراط أو النقص. فالمطلوب إذن هو الاعتدال والقياس العادل.»³

¹ . أ. ه. م جونز : الديمقراطية الآثينية ، ص 84 .

² . أرسطو : السياسة ، الكتاب الخامس ، ص 375 .

³ . المصدر نفسه ، ص 388 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يذهب إرنست باركر إلى أن الهدف الذي يسعى إليه مفكر المدينة إن كان يتجلى مثاليا بدولة قصوى يكون فيها الجميع فاضلون فإنه يتجه ليصبح في التطبيق دولة وسطى لا تعود الكلمة الأخيرة فيها للأغنياء أو الفقراء وإنما للطبقات الوسطى. لقد رغب أرسطو في وضع دستور مختلط وخليط من الأرستقراطية والديمقراطية ليمنع به هذه الديكتاتوريات المقيدة للحرية. سواء أكانت ديكتاتورية الأغنياء أو الفقراء. «إن نظرة أرسطو للسياسة جاءت لتسير بخط تصاعدي من البنية التحتية للمجتمع والنظم السياسية القائمة في عصره وما قبله ليؤسس فيما منظوره التكاملي السياسي البديل عن طريق التربية والتعليم والتنظيم. وإختيار الشكل الأمثل للنظام السياسي. وبخلاف أستاذه أفلاطون الذي بدأ من المثال ثم إنحدر تنازلا إلى التناقضات والمضادات للمثل»¹. بحيث يكون النظام الممكن والأفضل العملي عند أرسطو يكمن في المتوسط العام بمعنى النظام.

وضمن هذه الحدود النسبية العامة وفكرة النظام يقصد بها التي تشكل توازنا بين العناصر الموجودة بين النظم الثلاث التقليدية. الفردي والأقلية والشعبي. فيكون هو خير النظم جميعا، وهو يشكل حلا وسطا بين نقيضين متطرفين. « والوسط يمثل الخير دائما على أساس أن الفضيلة هي الوسط العادل بين نقيضين متطرفين كلاهما رذيلة والرذيلة شر»²

لقد اعتقد أرسطو بقيمة الأكثرية لكن في المقابل يجب قصر الوظائف على أصحاب الفضيلة. وفي ذلك يدافع عن مذهب المساواة المتناسبة مع الإستحقاق. وعليه فالحكم الصحيح هو الذي يحمي الفقير من الإضطهاد والغني من المصادرة. ويرفع بين الطبقة الوسطى التي تجمع بين الأرستقراطية والديمقراطية أن تحكم على نحو أفضل في سبيل مصالح الجميع. وهذا يتوفر في الحكومة الدستورية . فيعطي أرسطو الأهمية للقانون المتصل بالدستور.

¹ . جميل خليل نعمة : المحلة ، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2016 ، ص 12 .

² . لطفي عبد الوهاب يحي : اليونان تاريخهم و حضارتهم ، ص 261 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يقول في السياسة: « إن الأحكام الشعبية أسلم من أحكام الأقليات وأطول عهدا بسبب طبقة متوسطة الحال. ولأن الذين يشتركون في مناصب الشرف هم أقل عددا في الأحكام الشعبية منهم في أحكام الأقليات وإشراكهم فيها أوفى وأكمل. لأنه عندما يتزايد عدد المعسرین ولا يتزايد عدد الطبقة الوسطى يكون الهلاك.»¹

في نظر أرسطو أن الدولة الدستورية المستقرة هي التي ترعى العرف الإجتماعي رعاية تامة. وتجعل من القانون السيد الأعلى للمجتمع. إن هذا العرف يسجل تجارب الأجيال المتقدمة، لذلك ينبغي عدم الإستخفاف به أو تجاوزه أو محاولة تغييره بشكل فوري. فالعرف يغير نفسه إستنادا إلى أزمنة متطاولة. ولأنه كفيل بإستقرار المجتمع ومنع إضطرابه لأن الأنظمة السياسية مهما كانت فاضلة فهي عرضة للفساد والانحراف.

والدولة المثالية في نظر أرسطو حتى وإن لم تكن ديمقراطية يجب أن تشمل في الأقل على عنصر ديمقراطي. وبالتالي فالقانون لا يعتبر قيادا للحرية بشكل عرفي بل وسيلة لإقامة العدل الذي يحقق للأفراد حريتهم ويدفع عنهم الفوضى.

يقول أرسطو في السياسة: « إن خير السياسات هي السياسة المعتدلة لأنها وحدها لا تتعرض للثورات والاضطرابات.»². وبهذا المعنى فالطبقة الوسطى تؤمن الإستقرار للدولة وتبقى مخلصه للقوانين. وتتجنب التجاوزات. ولا تعمل لصالحها وحدها بل من أجل مصلحة جميع المحكومين. فهي عنده أفضل الطبقات لخدمة الشؤون العامة.

¹. أرسطو : السياسة ، الباب الرابع ، الفصل التاسع ، ص 215 .

انظر كذلك: مُجَد ودیع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤیة إسلامیة، فصل الدولة الدستورية و نظرية فصل السلطات، دار الفكر، الطبعة الأولى 2010 .

². أرسطو : السياسة ، ص 215 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وفي مفهوم الدستور المختلط يقول جان توشار: « يريد أرسطو دستور خليط لا يريد أن يكون الأفضل بذاته ولا الأفضل من ناحية توسطه وإعتداله. ولكنه الأفضل لملاءمة للوضع الذي هو وضع الحاضرة. دستور تكون فيه المجموعات الإجتماعية الأقوى متعلقة بالنظام على أقل تعديل.»¹ يضيف توشار أن أرسطو معجب بالدستور الديمقراطي القديم لسولون. وأيضا دستور الخمسة آلاف الذي حاول المعتدلون إعطائه لأثينا سنة 411 ق.م . هذا الوضع السياسي يتطابق مع وجهة نظره الأخلاقية الكيفية التي يضع الفضيلة فيها موضعاً وسطاً .

هذا و يمكن أن نلمس أكثر البعد الديمقراطي في فكر أرسطو من خلال نظرية فصل السلطات. في ذات السياق يذهب توشار إلى أن الفضل يعود إلى أرسطو بالدرجة الأولى في القول بوجود ثلاثة أنواع من السلطات. إذ يوجد في الواقع ثلاث وظائف يجب على كل حكومة أن تؤمنها. « الوظيفة التذكارية التي ينبثق عليها التصويت على القوانين و المعاهدات. ومراقبة القضاة بينما المناصب أي ممارسة السلطة. وثالثا الوظيفة القضائية التي تتأمن بواسطة سلسلة من المحاكم تنطلق من المكاتب التي تتسلم الحسابات العمومية والتي تتحكم بالتحديات والمخالفات ضد الدستور حتى تصل إلى تلك التي تنظر في الجنايات أو في القضايا المدنية.»²

والحق أن نظرية أرسطو في فصل السلطات كانت بمثابة الإرهاصات الأولى لعلمية النظرية. والتي كانت أساسا متينا للصرح الديمقراطي الحديث الذي ينطلق من دعامة وجوب التمييز بين السلطات التي ظهرت عند روادها المحدثين عند جون لوك ومونتيسكيو. يضيف توشار ويوضح أن هذا التمييز وظيفي ذو مستقبل كبير ولكنه لا ينطبق على مبدأ فصل السلطات إطلاقا.

يقول مصطفى النشار في هذا الموضوع لقد كان أرسطو أول من أدرك فيما يبدو الفرق بين الدولة والحكومة على إعتبار أن الدولة هي مجموع المواطنين. وكل هذه السلطات وأن

¹ . جان توشار و آخرون : تطور الفكر السياسي ، ص 39 .

² . المرجع نفسه ، ص 40 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الحكومة هي فقط إحدى سلطات الدولة هي السلطة التنفيذية. « وأن السيد الحق للدولة هي السلطة التشريعية الجمعية العمومية وأن هاتين السلطتين لا تمنعان وجود سلطة قضائية مستقلة للفصل في المنازعات والجرائم. إنها حقا من النظريات المشرقة من بين نظرياته السياسية.»¹

إن المتفحص للفكر السياسي الأرسطي يدرك دون عناء جدته لعدم إنتهاء صلاحيته. مادام بإمكانه معالجة إشكاليات معاصرة في غاية التعقيد وذلك لا شيء إلا لمنهجه ونزعتة العلمية التي تراوحت بين المنهج الوصفي التقريري وبين التجريد. فقد جمع بين النقيضين الواقع والمثالي فأخذ بمنهج الإستقراء في العلوم السياسية. حتى أنه إذا كانت النزعة العلمية في الفكر الديمقراطي المعاصر تتبنى مصطلحات علمية كيميكروفيزياء السلطة أو بيوسلطة كما ورد عند الفرنسي ميشال فوكو والهندسة السياسية عند كارل بوبر والفيزياء الإجتماعية عند كونت. فقد سبق أرسطو هؤلاء بزمن بعيد وقال بالصفة العضوية للدولة التي تمر بعدة مراحل تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت والسقوط .

6. القيمة السياسية للأفكار الديمقراطية اليونانية :

من دون شك كما يرى الكثير أن البذور الأولى للتنظير السياسي تعود إلى عهد سقراط والسفسطائيين. وكتقييم عام لهذا التنظير بكل روح منصفة متوخية الحذر والدقة واليقين من صدق المعلومة. أما سقراط « فلا نعرف بدقة النتائج التي إنتهى إليها في الشؤون السياسية. إلا أن ربطه الفضيلة بالمعرفة أمر واضح فلا بد أنه كان ساخطا على الديمقراطية الأثينية التي كانت تفترض أن أي إنسان يصلح لشغل أي منصب وقد تبين ذلك في محاوره الدفاع.»²

فالديمقراطية عند سقراط أسوأ الأنظمة السياسية لأنها تهدر نظام المدينة. « الديمقراطية حكم المظاهر الخادعة. إنها فوضى يغيب فيها حكم الرئيس، فيكون الإطلاق للأهواء والإندفاعات أين يغيب تماما النظام.»³

¹. مصطفى حسن النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية و الاجتماعية ، ص 188 .

². جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ص 75 .

³ . Jérôme Laurent : Platon, Collection dirigée par Laurence Hansen, Love, 1 iere édition- Septembre 1999, Philosophie, Mai 2008, P 90-91 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

إن محاولة التقصي في النظرية السياسية عند اليونان لمعرفة إتجاهاتها، من هم أعداؤها؟ بل إلى أي مدى تطابقت أفكار أنصارها مع روح الديمقراطية الحقيقية؟ وإلى أي مدى تعارضت وتناقضت مع أفكار أعدائها؟ ألا يمكن إيجاد نوع من التناقض لدى المعادين لها فتحمل في ثنايا مواقفهم القليل من روح المبادئ الديمقراطية؟ في الحقيقة « منذ فترة بركليز حتى غزو ملك مقدونيا قليب الإسكندر كانت اليونان تخضع لنظام ديمقراطي، فكانت ديمقراطية مباشرة وليست تمثيلية.»¹

يرى جونز في كتابه الديمقراطية الآثينية أن أكرينوفون كان شديد العداوة للديمقراطية. وكان سقراط قاسيا لها. وذلك في حدود ما نلمسه له حتى في أعمال إكرينوفون وأفلاطون. وكان أرسطو « أكثر هؤلاء إعتدالا في نظريته. فذكر ما لها وما عليها. ومؤرخي أثينا كهيرودوت الذي كان ديمقراطيا - إلا أن آراءه لم يرقم لها وزنا. ومن جهة أخرى هناك أدلة تشير إلى فترة تسبق إقامة الديمقراطية. و ان تيوسيديد معاديا. أما خطباء القرن الرابع فوحدتهم كانوا ديمقراطيين »² في حين يذهب جونز إلى أن النظرية السياسية والديمقراطية يمكن جمع شتاتها من إشارات متفرقة. وأفضل مصدر لها مجموعة المراجع التي صيغت عن أثينا. وأشهرها الخطاب الجنائزي الذي ألقاه بركليز. « وهناك مرثية تنسب إلى ليسيلاس وترجع إلى بداية القرن الرابع قبل الميلاد وتحتوي بعض المعلومات المفيدة. ودستور أثينا نفسه مصدر هام، ومع ذلك يجب أن نكون حذرين في الأخذ بها.»³

لذلك كان أهم مشكل مطروح ما دام نظام الحكم المثالي غير ممكن في أرض الواقع فلماذا لم ينسب سقراط إلى الديمقراطية المكانة الأسمى من بين أنظمة الحكم؟ يجيب سقراط لأن

¹ . أ. ه. م جونز : الديمقراطية الآثينية ، ص 71 .

² . Luc Brisson : La Démocratie en Grèce ancienne, Unité de la recherche, Hamid Ben Aziza, la passion démocratique, 7 eme collège international , 07 et 08 Mars 2014, P 26 .

³ . أ. ه. م جونز : الديمقراطية الآثينية ، ص 72 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

غاية الديمقراطية ليست الفضيلة وإنما الحرية. ففي ظل الديمقراطية لا يجبر أحد على أن يحكم أو يكون محكوماً.

يوضح ليو شتراوس على لسان سقراط. يسلم الأب كما لو كان ولداً. ولا يحترم الابن والده. ويخشى المدرس تلاميذه. بينما لا يعير التلاميذ إهتماماً بالمدرس. وتكون المساواة كاملة حتى أن الخيل والحمير لم تعد تحيد عن الطريق عندما تقابل البشر. إن الطغيان والديمقراطية يتميزان بالإستسلام الكامل للرغبات الغير مشروعة .

والتأمل لكل ما قيل يدرك أنه على الرغم من أن المبادئ السقراطية تدعو إلى الرفعة والسمو الأخلاقي، والترفع عن الملدات والشهوات. فنقاء روح سقراط لم يشفع له إلى أن يرتقي إلى مستوى التنظير السياسي. غير أن أهم ما يميز أفكاره هي نظرية المعرفة وأرقاها معرفة النفس معرفة حقيقية تتجاوز التأويلات السطحية والعابرة. عندها يتحقق الهدف وهو الخير الأسمى الذي يتعالى على كل سلوك خاطئ.

هذا هو مبدأ الفضيلة وهي حقيقة ثابتة وهذا ما جعله يرفض النسبية السفسطائية. فالسياسة السقراطية قائمة على الولاء المطلق لقوانين المدينة وهذا ما كان أساساً صلباً للفكر السياسي الأفلاطوني فيما بعد. لكننا نكرر ونقول أن هذه الطاعة العمياء لا تبصر النور لأن النور الحقيقي لا يكون بالإنغماس في المثالية التي تدوس على الحرية والكرامة الإنسانية. بل بالفهم الحقيقي للقيم السياسية الحقيقية لاسيما قيمة الحرية الفردية و وجوب احترامها مهما كلف الأمر.

و لأن فكرة المواطنة هي من ترسخ سيادة المواطن. ولا تكون طبعاً هذه الأخيرة عنده هي من طاعة القوانين الجائرة التعسفية الظالمة. هذا ما لم يتفطن له سقراط وربما أعماه الولاء البريء لقوانين وطنه. فأين الخير في الوطن الذي يبدي الكلمة والقلم؟ و أي طاعة تستخف بعقول علمائها وفلاسفتها؟

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ربما كانت السفسطائية التي عاصرت سقراط متمكنة من الفهم الحقيقي للعبة السياسية، فأست بذلك للتنظير الحقيقي فتفوقت على سقراط بالروح الثورية التي إختارت تمجيد الفرد والولاء له طريقا لها ولا تسمح لأي سلطة كانت أن تدوس على هذا الولاء. في ذات السياق يقول الأستاذ برنت من أن الباحثين الألمان حاولوا تقديم نحو من المماثلة بين السفسطائية وعصر التنوير في القرن الثامن عشر. فكانت تمثل أحد خطين مجموعة حملت لواء الجديد فهدمت بذلك كل قديم سواء في الدين أو الأخلاق. ومجموعة هدفت نحو التطوير فكانت رائدة الفكر الحر. « لكن برنت لا يتفق مع هذا الرأي باعتبار السفسطائية إن كانت لها نية نحو الهدم أو السلب فهي نية تتمثل بموقفها من العلم وهذا لا شك أنه عند المقارنة مع أهداف عصر التنوير في أوروبا.»¹

الحقيقة أن محاولة فهم موقف برنت يستوجب الإنطلاق من مسلمة مفادها أنه من الطبيعي جدا أن يكون هناك فرق بين التنوير السفسطائي والتنوير الحديث الثوري. لأن الظروف التي صنعت الأول تختلف عن التي صنعت الثاني. لكن مع وجود قاسم مشترك بينهما. فإذا إتجه الحديث نحو إخضاع المقدس للمساءلة والنقد فلقد شك بروتاغوراس كذلك في المقدس فقال: « لا أشعر أنني متأكد أنها موجودة أو غير موجودة. ولا أعرف شكلها لوجود أشياء كثيرة تمنع المعرفة اليقينية كغموض الموضوع وقصر حياة الإنسان.»²

إن الحديث عن السفسطائية يأبي الإكتمال لدورها الفاعل في الشأن السياسي. والحديث عنها يجرنا كذلك لمقارنتها بالبراغماتية التي إرتكزت على إيديولوجية تتجه إلى الجانب العلمي الواقعي بعيدا عن الإعتبارات الصورية المجردة وللسفسطائية نصيب في ذلك لأنها كانت تعلم الفضيلة. والفضيلة آنذاك هي مقدرة الشخص على أداء وظيفة في الدولة بكفاية ونجاح.

¹ .جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة

الأولى، بيروت - لبنان 2012، ص 72.

² . المرجع نفسه ، ص 92 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

« فكانوا يُدَرِّسون الشباب لجعلهم مواطنين صالحين للظروف السياسية وانتقل الإهتمام بتقدير الشخص لنفسه كنتيجة طبيعية.¹ لما أصاب الفرد من إهمال وإذلال أيام كان زمام الأمر في أيدي النبلاء.

لقد سائر الديمقراطية في تطورها إنحلال في العقيدة الدينية. فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم لأنهم شعروا بعدما إستنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقدیس فطغت على اليونانيين موجة من الشك وعمد الناس إلى القديم يهدمونه. فإنقلبت الأرستقراطية وقامت على أنقاضها بناء الديمقراطية. ومحا العلم و الفلسفة عقائد الدين الجامدة وأحلت الأخلاق والعادات وذهبت هيبة إحترام التقاليد. وإتخذ الجيل الناشئ من عقائد أسلافه موضوعا للسخرية والفكاهة وحطمت القوانين والأخلاق بإعتبارها أغلالا تلجم حرية الانسان.

فالسفسطائية حركة فكرية مثلت مرآة عاكسة للظروف. فكانت بمثابة التيار الجارف. والحق أن هذا التيار ما كان ليوجد ما لم يساعده بالمقابل النمو الساحق للديمقراطية. وكنتيجة حاصلة لكل ما قيل عن التأسيس للتنظير السياسي، فلقد تفوقت السفسطائية في ذلك؛ فلقد حمل فكرها الكثير من المبادئ الديمقراطية وحتى الليبرالية حيث تعتبر هذه الحركة الميراث الشرعي لنظام الديمقراطي القائم والمهيمن على سياسة اليونان آنذاك لكونها قامت على التأكيد على سيادة الفردية في طريق الإنتصارات لكرامة وحرية الإنسان في ظل سيادة العنصرية والإمبريالية للجنس اليوناني.

هذا ما تجسد بوضوح عند كل من أفلاطون وأرسطو. وخلافا لهما رفضت السفسطائية نظام الرق. وهذا ما أدى بدوره إلى القول بالمساواة بين الشعوب وبين السادة والعبيد وهذا ما وجد له صدى بعد ذلك لدى الأفكار الرواقية والرومانية. وأفكار شيشرون

¹ . أحمد أمين ، نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هندواي الطبعة الثانية 1935 ، ص 93 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

خير دليل لهذا المقال. ومن جهة أخرى كيف لا تكون السفسطائية رائدة في التنوير السياسي والإجتماعي الحديثين اللذين قاما في الأساس والجوهر على حركة الإستنارة العقلية وما كان للثورات السياسية والدينية والإجتماعية أن تنتصر لولا ريادة العقل والعقلانية.

وتبعاً لذلك ألا يمكن أن تكون شبيهة بالديكارتية؟ ألم تكن أفكار ديكارت أساساً صلباً للتنوير الأوروبي؟ فلقد قامت على أهمية العقل في المسيرة السياسية والإجتماعية « عندما وجهوا نشاطهم إلى تعليم الفضيلة السياسية وتحرير العقل من التعصب عن طريق سيادة القانون الطبيعي ومقاومة الأعراف والتقاليد. وما ساعد في ذلك بسمو العملية التعليمية.»¹

المبحث الثالث: تجليات الأفكار الديمقراطية بين أفلاطون وأرسطو (مقارنة)

إن محاولة التقصي في الإرث السياسي اليوناني يجعلنا ندرك دون عناء التعارض والإختلاف الواضح بين أفكار السفسطائية وسقراط وأفلاطون هذا الإختلاف الذي يقول بصدده النشار فبينما كان الإنسان مقياس كل الحقائق عند السفسطائية بإعتبارهم غرباء عن أئينا. فبواسطة هذا المبدأ يدافعون عن مصالحهم. بينما كان سقراط وأفلاطون آئينيين كانت المصلحة العامة وفكرة المواطنة تقوم على أسبقية العام على الخاص و« لذلك كان سقراط معارضاً للممارسة التي أدخلها هؤلاء في المضمون الاجتماعي والسياسي الذي يمكن الإستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط والذي يكشف عن الإختلاف الكبير بينه وبين المعاصرين والسابقين عليه في الرؤية العامة للحياة السياسية.»²

لعل ما يؤكد ذلك هو ما كان شائعاً عن أفلاطون أنه كان يكره الأدباء والشعراء والمسرح. فربما كونهم نافسوه في أفكاره النظرية خاصة في هجاء ونقد الديمقراطية. فلم يكن هو

¹ محمد ممدوح: المقاومة في الفكر السياسي من النظرية إلى التطبيق. دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى أرسطو، تصدير مصطفى النشار، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر. دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى بيروت 2016، ص 36.

² مصطفى النشار: تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، ص 41

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

السباق إليها؛ بينما تناولها بالدراسة السفسطائيون في حين أن الحديث عن السفسطائية يجرنا لا محالة للحديث عن أفلاطون وعدائه للسفسطائية وللديمقراطية. أما الحقيقة التي لا يمكن إنكارها فتحسب له هو سحر النظرية المثالية التي تغني بها المفكرين والمنظرين للفكر السياسي.

ولعلّ أميرة حلمي مطر تتفنن دوماً في إنتقاء التعبير الذي يناسب هكذا عبقرية فتقول آسفة لأن رجال السياسة على مر العصور لم يكونوا وما زالوا دون المستوى الذي أراده أفلاطون فعجزوا عن خلق المواطن الأفضل لإهمالهم الأساليب الصحيحة في التربية والتعليم. « فتركوا الشعوب بذلك متعثرة في ركب الزمن. وساقوها أحياناً أخرى إلى متاهات من الفوضى. بينما التربية الصحيحة والسياسة الرشيدة قادرتان على خلق المجتمع الدولي الفاضل. وذلك هو الأفق الذي أراده أفلاطون.»¹

ولاشك أن سحر أفكار أفلاطون يكمن في كتابه الجمهورية، وفي روعة هذا الكتاب يقول سباين هي روعة العقل الحر الذي لا تغلّه التقاليد ولا تقيده حماقة النفس البشرية وعنادها. « ذلك العقل القادر على تسخير تلك القوى الكامنة في التقاليد والحماقات وتوجيهها نحو حياة عقلية وستظل الجمهورية قبة كل مفكر يرى في المعرفة والإستنارة القوى التي يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعي.»²

وسحرها لكونها تناقش أسمى قيمة أخلاقية وهي العدالة والفرن الذي يتحقق منه ما هو خير للفرد وللدولة على السواء. وهي ممكنة إذا أفصحت عن ذاتها عندما تكون فقط للفلاسفة لأن «الواجب أن تكون السيادة دوماً للقوة العاقلة وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل.»³

¹ أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية ، ص 09 .

² . جورج سباين: تطور الفكر السياسي ، ص 111 .

³ عبد الرحمان بدوى : أفلاطون ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الثانية، القاهرة 1944، ص 266 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

والأروع هو ذلك التناغم والإنسجام بين أفراد الدولة الواحدة. فوظيفة النفس العاقلة لا تستطيع أن تقوم بعملها بشكل جيد وبهذا يكون الفيلسوف هو العادل بحق وهو القانون الأعلى. وعليه لم يكن إغفال القانون نزوة عابرة في الجمهورية؛ إنما هو نتيجة منطقية لفلسفته المثالية نفسها. هذا عينه ما ذهب إليه سباين. فالجمهورية تعني الدولة المؤسسة لأن الدولة الديمقراطية ليست دولة النخبة والصفوة. ولأنه يرفض الدولة الشعبية التي تتلاطم فيها الطموحات المتناقضة والرغبات المتعارضة، فيتغلب التيار الشعبوي على حكمة العقل.

وسؤالنا المطروح ألا يمكن أن نجد بعدا ديمقراطيا في كتاب الجمهورية؟ دعنا نقول إذا كان أهم مبدأ في الديمقراطية هو الحرية الفردية، وأهم ما فيها حرية الفكر والمعتقد والعقيدة. فلماذا نحكم على أفلاطون بالدكتاتورية والتعصب؟ ألا يمكن أن يكون هذا ظلما في حقه؟ لنكون ديمقراطيين في حكمنا على أفكار الجمهورية، فمن حق أفلاطون أن يختار النظام الذي يراه صالحا لحكم الأفراد. وأن نظام الجمهورية بالضبط هو النظام الذي يحقق العدالة. هذا مالا يدركه إلا من وصل إلى مستوى الحكمة الأفلاطونية.

إن الرأي القائل بأن النوع الوحيد من العقل الحر هو الفعل الصحيح من الناحية الأخلاقية، وبالتالي فالشخص الذي يختار أن يتبع رغباته ضد شعوره بواجبه لا يتصرف بحرية. والشخص الذي يفعل ما يجبه أو يرغبه بغض النظر عما إذا كان يتعارض مع الواجب أم لا يتصرف بحرية. « لكن فقط فعل ما هو صحيح دوما يعتبر فعلا حرا لأنه عقلائي. ولأن طاعة الدولة أمر صحيح ولأن هدف الدولة هو الصالح العام.»¹

إن فكرة ديمقراطية العدالة تستدعي أن هذه الفكرة لم تدل على نفس النوع من النظام بالنسبة لشخص ذو عقلية ديمقراطية. كما كانت بالنسبة لشخص يجذب الأرسطراطية. ولكن كان لكل منهما علاقة بالنظام الاجتماعي. فعلى الرغم من أن أثينا القديمة كانت ديمقراطية

¹ . ديفيد رفايل : إشكاليات الفلسفة السياسية، ترجمة عمر فتحي، دار الرافدين ، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

بشكل أكثر حرية من الديمقراطيات الحديثة فعلى الرغم من أن الديمقراطيين الآثينيين قدروا الحرية والمساواة إلا أن فكرة حقوق الفرد لا يبدو أنها قد تطورت بحيث يتم التعبير عنها بوضوح في اللغة. « فإذا أراد المرء ترجمة كلمة حقوق إلى اللغة اليونانية القديمة فلن تكون هناك كلمة واحدة مناسبة تماما و يحتاج المرء إلى اللجوء لكلمة إمتيازات.»¹

فظاهريا إن وجهة نظر أفلاطون في الواقع هي وجهة نظر أرسطراطية. بل قد يعبر عن فكرة روح الضمير في جميع أشكال الفعل الأخلاقي. ومن وجهة النظر هذه يقارب اليهودية المسيحية حول سلطة الضمير وقيمة النفس الفردية. فكانت هي المفاهيم التي حلت في النهاية إلى الوعي الكامل جانب من جوانب العدالة « ولم يتم ربط فكرة الحقوق الأخلاقية أو الطبيعية بمفهوم الفرد الكامل إلا في القرن السابع عشر عندما دعمت البروتستانتية سلطة ضمير الفرد في مسائل الدين والأخلاق وانتشرت الفردانية في الفكر الاجتماعي السياسي أيضا.»²

إن دراسة الفكر السياسي الأفلاطوني دراسة موضوعية يستوجب التحلي بروح الحذر. لأن المحاورات تحتل عدة قراءات. ومن بين هذه الصعوبات «طريقة كتابة المحاورات، فيندر أن يظهر أفلاطون في المحاورات، وليس للمحاورات أفكار ونظرات ختامية. وفضلا عن ذلك هناك احتمال أن تكون نظرات أفلاطون قد تغيرت خلال عملية تأليفه.»³

في الحقيقة هناك صعوبة في الفصل بين أفكار أفلاطون وسقراط بحيث هناك سبب غامض دفع أفلاطون إلى اتخاذ أستاذه سقراط محاورا رئيسيا لأكثر مدوناته الجدلية. حيث وضعه الناطق بأفكاره الخاصة مرة وبأفكار أفلاطون مرة أخرى وكانت النتيجة صعوبة الفصل

¹ . . ديفيد رفائيل : إشكاليات الفلسفة السياسية ، ص 125 .

² . المرجع نفسه ، ص 183 .

³ . غنار سكريبك و نيلز غنجي : تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2012، ص 118 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

فصلا واقعيًا بينهما. «ولولا الدراسات المعاصرة التي كشفت بهذا الأمر لبقى سقراط الأفلاطوني وأفلاطون السقراطي يتنازعهما منهج الشك.»¹

لكن إذا أمعنا النظر في كتاب الجمهورية نجد أفلاطون يدافع عن مساواة واسعة بين النساء والرجال. هذه المسألة جديدة بالملاحظة. فعندما يفكر الإنسان بالموقع المدني الذي كان للنساء مخالفًا لتقاليد عصره فتابع أفلاطون لمصلحة الفرص التربوية المتساوية للذكور والإناث وهذا في حد ذاته تكريس لمبدأ من أهم المبادئ الديمقراطية وهو مبدأ المساواة في تكافؤ الفرص. ليس هذا فحسب فطبيعة الحرية في المفهوم الأفلاطوني مشروطة ومقيدة بمصلحة الدولة، وبالتالي فهي مناقضة تمامًا للفوضى التي أنتجت الديمقراطية.

في الديمقراطية يتعذر وجود قيادة سليمة، فالقادة يعتمرون إلى إرادة الشعب وتفضيله ويسعون إلى الحفاظ على شعبيتهم وإدامة مناصبهم. هنا تتعرض هذه القيادة للوهن جراء الإذعان للمطالب الشعبية. فهي تعمل على تهميش الحكمة والحكماء. وهي نوع من إطلاق العنان للرغبات والأهواء. وهذا ما يفضي إلى تآكل الإحترام للسلطة السياسية والأخلاقية. فتغدو عقول المواطنين شديدة الحساسية إلى درجة عدم الخضوع إلى أي قانون أو سيد. وهو الأمر الذي يهدد هدوء الحياة السياسية التي تكون عرضة بعد ذلك للصراعات الفئوية والطائفية. « وهنا يكون الطريق مؤديًا إلى الدسائس والمؤامرات والإضطرابات والتعطش الأناني للسلطة. وفي ظل هذه الظروف يتمزق النظام الديمقراطي ويتفسخ ويصبح الخضوع المطلق وراء الحرية المطلقة.»²

فمشكلات العالم لا يمكن حلها ما لم يتول الفلاسفة الحكم. فبحكمتهم يتجسد المعنى الحقيقي للحرية التي تليق بالنفس الإنسانية المهذبة. لأن الحرية لا تعني إطلاق العنان للشهوات والرغبات والغرائز، إنما تعني بتهدئتها وتلطيفها وتربيتها إن النظام التربوي يضمن أن

¹ . جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، ص 198 .

² . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 60 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

يكون كل شخص في مكانه الصحيح. أي ما يستطيع فعله. لذا فالمهام في المجتمع المثالي منوطة بحدود الفرد أي عند أي حدود الإستطاعة. وهنا فقط تكمن حدود الحرية التي تنفر من الفوضى.

إن الاهتمام بالنظام التربوي كان من أكبر النقاط التي إهتم بها الفلاسفة في القرون المعاصرة. وفي ذات السياق يقول ديورانت: « لا بد أن يأتي زمان يدرك فيه الناس أن أعلى وظائف الحكومة ليست التشريع بل التهذيب. وليست سن القوانين بل بناء المدارس. وسيكون شعار العالم ملايين الجنيهاات للتعليم وستعود القيادة للعظماء وتنشأ ذخيرة من المعرفة. عندئذ لن يصبر الناس على المهرجين الذين عانينا منهم»¹

لذلك فإن الذين يشككون قائلين بعدم وجود حرية في الدولة المثالية لم يفهموا ما هو صالحهم. فالمعنى أن الحرية هي حرية تحقيق حياة الإنسان الخاصة. وأن الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذلك إلا في مجتمع. «و الذين يشككون أن نظام أفلاطون ينتهك حقوق الإنسان لم يفهموا أن الحقوق ليست شيئاً يمتلكه الإنسان كإنسان. بل بالإستقلال عن المجتمع لأن الحقوق مرتبطة بالأدوار والوظائف للأفراد في المجتمع»². وبهذا المعنى كما يرى توشار بنظر أفلاطون « ليست الديمقراطية الآثينية بدستور إنما معرض دساتير لأن لكل فرد دستوره الخاص وهنا يضيع المعنى الحقيقي للحرية »³.

بينما إذا اتجهنا إلى السياسة والقوانين فيهبط أفلاطون في السياسي في حوار من حكم الآلهة وعنايتهم بالبشر إلى العناية الإنسانية بالإنسان عن طريق التفلسف لتطبيق العدالة

¹ . ويل ديورانت: مباحث الفلسفة . الكتاب الأول ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، تقديم إبراهيم بيوم مذكور و سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2015 ، ص 131 .

² . غنار سكير بك و نيلز غينجي : تاريخ الفكر الغربي، ص 143 .

³ . Platon : Œuvres Complètes la République traduction nouvelle avec introduction et Notes par Robert Baccouperre, Paris librairie, Oarvier, freres Rue Samits, P6.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

بقدر ما يستطيعون. فكان السياسي والقوانين يقران بأن الحكم في أي دولة فعلية لا نموذجية لا يمكن إدامته دون تحقيق نوع من أنواع الموافقة والمشاركة الشعبيتين. وأهمية سيادة القانون كصيغة من صيغ المدمن الشرعي لمن هم في مواقع السلطة العامة. ومن اللافت أن نظرية دولة مختلطة بين عناصر ملكية وأخرى ديمقراطية إستحدثت تمهيدا لمواقف أرسطو وجمهوريو النهضة أن طوروها لاحقا.

بهذا تكون الدولة المختلطة القائمة على نوع من التوازن بين القوى السياسية فكرة ذات أهمية في تاريخ النظرية و الممارسة السياسيتين. وربما كان أفلاطون أول من تطرق لهذه الفكرة دون الجزم في ذلك. هذا و يرى الكثير من المنظرين والمفكرين السياسيين « أن محاورة القوانين هي العمل السياسي الوحيد والمناسب لأفلاطون حقا. وهي المحاورة الأفلاطونية الوحيدة التي يغيب فيها سقراط. »¹

بالفعل لقد حوت محاورة القوانين الكثير من القيم الديمقراطية. والدليل هو عدول أفلاطون عن آراءه الأولى حيث جاء في الخطاب السابع نصيحة أفلاطون لأتباع ديون : « لا تدعو صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر. بل للقوانين ذلك مذهبي وإعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعا وعلى أحفادكم وذريتكم. »². لذلك لا يجب أن يفهم أن أفلاطون سلم بأن الدولة المثالية نظرية خاطئة وبالتالي يجب أن تهجر. فالناس بدون قوانين لا يختلفون عن الحيوانات المتوحشة. فالجتمع بدون سلطة القانون دعوة إلى حالة الغاب والفوضى. لكن إذا ظهر حاكم كفاء لسنا بحاجة إلى القانون.

من هنا بدأ الإعتراف في السياسي على الرغم من أنه و إن لم يعترف به في الجمهورية إلا أن الكثير من أفكاره كانت تحوي القيم الديمقراطية. هذه القيم وجدت تجلياتها الواضحة في القوانين وفي هذا الشأن يعترف أفلاطون للمرة الأولى بصورتين للديمقراطية وهما الصورة المعتدلة

¹ ليو شتراوس و جوزيف كروسي تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوسيديد إلى إسبينوزا ، ص 124.

² . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ج 1، ص 119 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

والصورة المتطرفة. والأكثر عجباً أن أفلاطون هنا يجعل الديمقراطية أصلح للدول التي لا قانون لها بالرغم من أنها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. «وفي هذا إقرار ضمني أنه لا يمكن تناسي الرضى الشعبي ومساومة الأفراد في الحكم فهي دولة غالبية في الأفضلية.»¹

هنا يكون التحرر أكثر للأفراد عن طريق سماحة الملكية الفردية والأسرة الخاصة بعدما نادى بالشيوعية في أفكاره الأولى. على كل وإن كان ناقداً للديمقراطية على أساس أنها مفسدة للقيم والكرامة والرأي السليم. وأنها الحكم الأحمق. وهذا الافتراض يتضمن بدوره القول إنه ليس للمجتمع الديمقراطي شكل دائم ولا شيء يطمئن عند ممارسة السلطة في المجتمع. فلماذا نحكم إذن بغلو الأفكار الأفلاطونية؟ إذا كان إختبار الزمن يؤكد دعواه « لقد أشار توماس هوبز بعد ألفي سنة أنه لا يمكن أن يوجد في المجتمع الديمقراطي طمأنينة حقيقية لأي امرئ سوى ما يأتي به الحظ.»²

لقد سلم أفلاطون بنفسه بجاذبية النظام الديمقراطي نظرياً. أما على المستوى العملي فليس هوبز فقط من أكد عدم إستقراره بل لقد أكد الواقع التاريخي للشعوب عدم إستقرار هذا النظام بل أكثر من ذلك كثيراً ما كان ينتهي إلى حروب أهلية دموية وإلى نزاعات طائفية. وإلى إرهاب منظم يبئد الكل.

إن جاذبية الدراسة لا تكتمل في التنظير السياسي الديمقراطي دون إكمال البحث عند أدهى عقل أنجبه تاريخ الفكر البشري بإعتراف أفلاطون بحد ذاته أنه أرسطو العبقريّة. ونحن نتحول بالتقييم من فلسفة أفلاطون إلى أرسطو كما قال زكي نجيب محمود: « كمن هبط من ذروة جبل إلى أرض ذات مزارع وبساتين أحيطت بسياج حصين.»³

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ج 1 ، ص 121 .

² . المرجع نفسه ، ص 54 .

³ : أحمد زكي أمين، زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية، ص 185 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

في الحقيقة يكاد يكون هناك إجماع لدى المهتمين بالدراسات السياسية اليونانية أننا ندين كثيرا للطرح الأرسطي الذي تميزه الرزانة والإعتدال كما ذهب إلى ذلك جون دن في قصته للديمقراطية عندما رأى أن حكم الكثرة يمكن أن يكون حكما صالحا شريطة أن يكون عمل الحكومة موجها لخدمة الخير العام. فليس بكثير إذن عندما يقول هيقل : « إذا ما عد إمرؤ مهذبا للبشرية فذاك بلا هراء إنما هو أرسطو فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجود الإنساني ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحدا لازدهار الفكر.»¹ لقد كان يسميه أفلاطون عقل الندوة أو فكر المدرسة وروحها وفيلسوف الحقيقة لصراحته وإستقامته. فعلى الرغم من تبادل الثقة والمحبة والتقدير بين أرسطو وأستاذه لم يمنع من أن يأخذ مع الأيام عن أستاذه عدة مآخذ يعارضه في أمور ويناقضه في نظريات عديدة.

يقول سباين في طبيعة العلاقة بين أفلاطون وأرسطو: «لقد بدأت طلائع التنافر الفكري بين أرسطو وأستاذه في السنين الأخيرة من حياة أفلاطون أولا في تلميحات مبعثرة وبعض إشارات عارضة ثم دروس وضعها الفيلسوف خصوصا لبسط وجهة نظره ومعارضة أستاذه، فأول حوار عارض به المثالية الأفلاطونية معارضة شديدة وصريحة هو حوار في الفلسفة والحوار الثاني في المثل.»² لدرجة أنه قال نحب أفلاطون ولكننا نؤثر الحقيقة عليه. فكانت بالتالي حقيقة أرسطو محتواه كتاب السياسة ودستور الآثينيين

على كل قال أرسطو « بأهمية الخيار الديمقراطي وقدرته على الوصول إلى الشعب الواسع والزج الكامل بالمعرفة والوعي لدى المواطنين. »³ والمبرر في ذلك أن حكم الكثرة يمكن أن يكون مع ذلك شكلا صالحا من الحكم شريطة أن يكون عمل الحكومة موجها لخدمة الخير العام. وعندما وصل إلى هذا الموقف لم يشأ أن يسميه ديمقراطية بل أطلق عليه Policia أي

¹ . أرسطو : دستور الآثينيين ، المقدمة ، ص 1 .

² . . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ص 48 .

³ . جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 226 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

الحكم الدستوري. فالبوليسيا هي النموذج الذي يستجيب لكل الشرائح الشعبية. وهذا النموذج من الديمقراطية السلطة تكون بيد كتلة الجماهير. « فيصبح الديموس هو المالك أين لا تحكم القوانين. فالحكم الدستوري الديمقراطي يتميز أن كل القضاة عُيّنوا من طرف المواطنين. هذا ما يمثل سيادة الرأي العام والمساواة هي سيادة القرارات المتخذة من طرف الأغلبية.»¹

فأرسطو في البداية لم يكن ليقبل به لأنه قد وصفه بنوع من إنتهاك الحكم الصالح. حتى أن الديمقراطية قد تتحول إلى طغيان. حيث تحولت الديمقراطيات إلى طغيانيات. « إن كل الطغاة قديما إنبتقوا من الرؤساء الشعبيين. ويرجع السبب في ذلك إلى كون الديماغوجيين كانوا ينحدرون من أوساط عسكرية. بينما حاليا ومع التقدم الحاصل في البلاغة فإن أولئك الذين تمكنوا من الحديث أمام الجمهور إلتموا الديماغوجية. لكن عدم تجربتهم بشؤون الحرب حالت دون جعلهم يثيرون العصيان.»²

مع ذلك يقول في دستور الآثينيين إن سيسيتراتوس « كان يسوس الدولة بإعتدال وينتهج منهجا أقرب إلى الحكم السياسي منه إلى الحكم الطغياني ولم يكن في حكمه يسيء إلى الجمهور.»³ بل كان يوفر له السلام ويحافظ على هدوئه و أعظم ما كان يقال فيه ميله إلى الشعب وعطفه. ففي كل شيء كان يريد أن يدبر الأمور حسب القوانين ولم يمنح نفسه إمتيازاً ما.

¹ . Claude Mose : Au Nom de la justice et Politique à Athènes à l'époque classique, Edition Payot, 106 Bd Germain, Paris, P .175

² . أرسطو : فن الطغيان في بلاد اليونان ، ترجمة و إعداد مصطفى مولاي رشيد ، الطبعة الأولى 2012 ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، ص36 .

³ . أرسطو : دستور الآثينيين، عرّبه من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغسطين، باربارة، الباب الأول الفصل السادس عشر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2013، ص 49 – 50 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

هذا ما يستلزم أن بوادر الفكر الديمقراطي تستهدف في أساسها الصالح العام الذي يستند إلى حكم القانون الذي هو مجموعة من القواعد التنظيمية لا بمقتضى أوامر تحكيمية. أي أنه يضع في حسبانها تأثير العادات والأعراف والتقاليد التي يجب أن تنطلق منها القوانين. في هذا يقول سباين تكشف الفقرات الإفتتاحية من الكتاب الرابع من السياسة عن توسع ملموس للفلسفة السياسية أو بوادر الواقعية للفكر السياسي الأرسطي. « حيث طرح أرسطو سؤالاً. ما هو الأفضل نسبياً في ظل ظروف قائمة معينة؟ وأي شكل من أشكال الحكومة هي أكثرها ملاءمة لمعظم الدول؟»¹

ومفهوم الحكومة الدستورية عند أرسطو حكومة رعية راضية. وهذا ما يجعلها مختلفة عن الحكومة الإستبدادية. هذا الرضا الشعبي الذي يضع له أرسطو وزناً يقول فيه إنه من الممكن فيما يتعلق بسن القانون للإحتياج إلى الحكمة الجماعية لشعب ما من الشعوب أسمى حتى من أعقل المشرعين فيمكن الإعتماد على الذوق الشعبي « في حين أن الخبراء يرتكبون أخطاءً فاضحة فيما يصدرونه من أحكام حتى أن القانون العربي أفضل من القانون المكتوب. إن العقل السياسي لا يمكن فصله عن العقل الكامل في قوانين وعادات الجماعات التي يحكمها.»²

فالمتفحص لتطور الفكر السياسي يلامس في الكثير من ثناياه بريقاً وجاذبية ورؤية ثابتة إتصف بها رواد هذه النظريات أو بالطبع لا أحد ينكر ما لماكيافيلي من دور في دفع الفكر السياسي إلى الأمام خاصة بأفكاره حول اللائكية وفي هذا يقول سباين أيضاً لم يكن علم السياسة لدى أرسطو يقتصر على البعد الأخلاقي للدولة. « بل يشتمل دراسة تجريبية للذاتير الواقعية من جهة عناصرها السياسية والإجتماعية معا.»³ وكيف تترجم هذه العناصر

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ص 167 .

² المرجع نفسه ، ص 162.

³ . نفسه، ص 162 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وما هي النتائج التي تترتب على إمتزاجها. إن فن السياسة عند أرسطو هو توجيه السياسة إلى غايات أخلاقية بإختيار الوسائل التي يختارها العقل. « إلى هنا نلمس التباشير الماكيافيلية الغاية تبرر الوسيلة.»¹

بل أكثر من ذلك كان أرسطو أول من إستطاع أن يستخدم التفرقة بطريقة واقعية بين الدستور وطريقة تطبيقه. فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم بطريقة أوليغارشية، في حين قد تحكم حكومة أوليغارشية بأسلوب ديمقراطي. ولعل هذا ما نلمسه في الممارسات السياسية لدى حكوماتنا اليوم. إن أرسطو الطبيب تستهويه كثيرا الدراسات التجريبية البيولوجية والتي أراد أن يسقطها على الدراسات السياسية. وبهذا الأفق نقول أن دارسي الفكر السياسي لم يتفوقوا على مفهوم واحد للدولة. فكل منهم إتجه إتجاها خاصا به يتماشى مع أفكاره وأحلامه وتصوراتها.

ووفقا لظروف تشكل هذه المفاهيم لتكن خلاصته الفكر السياسي اليوناني مكتملة أكثر لدى العبقرية الناضجة لأفكار أرسطو؛ على الرغم من أنه إذا بحثنا عن معياري الجرأة والأصالة يتفوق أفلاطون في ذلك باعتباره المدرسة الأولى. لكن من حيث قوة التنظيم العقلي ومن حيث الولوج إلى إدراك النقاط الرئيسية بكل رصانة وحكمة وإعتدال ونفاذ بصيرة إنما يسمو الطالب الذكي على أستاذه خاصة بدراساته التجريبية فكان المؤسس بكل جدارة لأرقى وأكبر علم إسمه علم السياسة.

وإذا كانت البدايات الأولى للفكر الديمقراطي لا تتجاوز أكثر من عدها كتلة وحزمة من الأفكار يمكن إعتبارها سندا مهما في فهم السياسة نجدها كما أوضح جون دن في قصة الديمقراطية في ثلاثة كتب لثلاثة مؤلفين « المؤرخ ثيوسيديد والفيلسوفان أفلاطون وأرسطو فكانوا أشد عناية لفهم حقيقة الديمقراطية ومعناها. منهم بالتعريض بها أو محاولة تخريبها.»²

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ص 178 .

² . جون دن : قصة الديمقراطية، ص 200 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

مع ذلك فروح الحياد والموضوعية تريد إنصاف أرسطو لبريق لمساته في الفكر السياسي الذي يكاد يكون خلاصة الفكر السياسي اليوناني ككل. لأن علم السياسة عنده أصل لكل العلوم العملية جميعا وأن المنهج البيولوجي الذي طبقه على الكائنات الحية هو نفسه الذي طبقه على الظواهر السياسية. فوصل إلى إتخاذ موقف الوسط وهو ما قاده إلى إستحقاق الأكتريية للسيادة السياسية لكن مع المحافظة على المساواة النسبية في الإستحقاق. وبالتالي تجمع الطبقة الوسطى بين الأرستقراطية والديمقراطية. تحكم على نحو أفضل في سبيل مصالح الجميع.

إن الحكومات السياسية عند أرسطو نوعين حكومات جيدة وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. أما الحكومات غير الجيدة فهي حكومة الطغيان والديمقراطية دون مركزية. وأحسن حكم هو الأرستقراطي. هذا ما يستدعي أن أحسن الدول نظاما هو حكم الطبقات الوسطى التي يكون فيها العدد الأكبر والأعظم فيقترح دستورا مختلطا أو حكما ديمقراطيا خليطا من الأرستقراطية والديمقراطية لأنه يحقق الإعتدال الذي لا يكون بمعزل عن سلطة القانون بإعتباره السيد الأعلى. فالقانون ليس قييدا للحرية بل وسيلة لإقامة العدل. فوظيفته العملية في أنه يدافع عن الأفراد من الفوضى و الشقاء.

ولأن المجتمع الإنساني مشروع أخلاقي متأصل في طبيعة الإنسان بحيث تكون نقطة الإنطلاق من الأسرة باعتبارها نواة المجتمع. فالإنسان حيوان سياسي بالطبيعة لا بالعرض. ومن يريد أن يستغني عن الدولة فإما أنه بهيمة أو إله. إن الروح الديمقراطية تقتضي تمجيد الحريات الفردية المعتدلة. هذا ما يستدعي إختلاف أشكال الحكم لإختلاف الوسائل في تحقيق الأهداف لكل هذه الإعتبارات. فإن الدولة المثالية وإن لم تكن ديمقراطية فإنها على الأقل يجب أن تشتمل عنصرا ديمقراطيا.

إن ما يجب التنبيه إليه أن هذا التصور بنبرة أرسطو يفقد معالمه وبريقه بموت صاحبه. فهذا الحدث بالذات أدى إلى تغير في مسار الفكر السياسي ككل. وفي ذات الفكرة يقول شوفاليه: لقد مات مع أرسطو الإنسان كحيوان سياسي وكجزء من المدينة ذات الحكومة

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

المستقلة. « أما مع الإسكندر فقد أصبح الانسان فردا، وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر في آن واحد في تنظيم حياته الخاصة وعلاقته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلفون معه العالم المسكون»¹

في هذا المضمون يوضح إميل برهيه أن الإنتقال من فترة الإسكندر إلى قسطنطين؛ هذه المرحلة الطويلة تتميز بأهمية إستثنائية تحددت خلالها السمات الأساسية منذ ذلك الحين لحضارتنا الغربية التي شهدت هذه المرحلة الدولة التي تدير المصلحة العامة. وتخضع لقواعد قانونية جدا محل إستبدادية الحضارات في آسيا الصغرى ومحل نظام المدينة اليونانية. « فأصبحت فكرة الكرامة والحقوق المتصلة بالشخص في تلك الفترة أساس الحياة الإجتماعية. تحقق شكل من الحضارة العالمية التي تتوجه لكل البشر لأنها تؤمن بتماثل العقل المشترك لدى الجميع. »²

وفي ظل هذه الظروف هيمنت الفلسفة الرواقية والأبيقورية وهما المذهبان العقائديان في فترة ما بعد أرسطو اللذان إعتزما الإجابة على السؤال الخالد لماذا نعيش؟ وكيف نعيش؟ وكان الجواب: «بعدم الخضوع لأي إطار سياسي، وهذا ما يعد ثورة أخلاقية بدأت مع الكلبيين.»³ ويمكن تفسير ذلك لحوزتهم مفاهيم وجدت تعبيرها المزدوج مع أبيقور وزينون. لكن نزعة الرواقية كانت أكثر إيجابية بمقابل الأبيقوريين والكلبيين لأنه كانت لديهم مفاهيم واضحة تماما عن فكرة المواطنة ومفهوم الحكم في السياسة في نظره لمجتمع تعيش فيه كل شعوب الإمبراطورية في إنسجام كشركاء متساوين

وبهذا يختار الفكر الرواقي نظريا مزيجا من الديمقراطية والملكية والأرستقراطية. أي دستورا مختلطا خاصة مع الرواقية الوسطى الممثلة بشيشرون وبوليبيوس. وهو ما يمثل في الحقيقة غنى وخصوبة الفكر السياسي اليوناني. لاسيما منه الفكر الديمقراطي.

¹ . جون جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 116 .

² . المرجع نفسه، ص 177 .

³ . المرجع نفسه ، ص 122 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

في خاتمة هذا الفصل نقول أن أرسطو بمفرده يمثل مدرسة فلسفية قائمة بذاتها. ولا شك أنه لم يرتفع من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظري على أستاذه أفلاطون. أما من حيث قوة التنظيم العقلي، وقدرته على النفاذ إلى إدراك المثل والاتجاهات الرئيسية.

فمع أن أرسطو كما يقول الشنيطي لم يتهيأ له من المعطيات التاريخية والأنثروبولوجية. ما تهيأ لعلماء السياسة المعاصرين « فلا أحد من المعاصرين يعترض على قول أرسطو إن الدولة من إبداع الطبيعة. وأن الإنسان حيوان سياسي، والدولة هي الكل الذي يشكل الأفراد والأسرة أجزاءه. وولو عاش الفرد في عزلة لما إكتفى بذاته. والإنسان الذي يكتفى بذاته إما حيوانا أو إلهاً»¹

إن النزعة التحليلية التشريحية عند أرسطو تجعله يجزأ الإنسان إلى أبعاد إستنادا إلى أنواع السلوكات التي يقوم بها. فنجد أن بعضها يتجه إلى الميل بالتفرد، ومن جهة هو عضو في أسرة، ومن جهة أخرى هو مواطن يدين بالولاء للدولة. وبالتالي يرجع السلوك الفردي إلى الأخلاق والإقتصاد المنزلي وما له علاقة بتحقيق الحاجة المادية للأسرة بإعتباره عضوا فيها.

أما السلوك الذي نجد له إنخراطا في ما هو أوسع من نطاق الفرد والأسرة، وهو الدولة. وهذا ما يشكل إختصاص علم السياسة. إن هذه النزعة التشريحية التحليلية يتفوق بها أرسطو على أستاذه. وربما إختلاف الرجلين صنعته ظروف مختلفة. فبينما كان أفلاطون من عائلة أرسطوقراطية، وهذا ما جعله يتجه إلى المسائل النظرية والمجردة كان أرسطو ينتمي إلى أسرة متوسطة، فعكف على المسائل العلمية، بل كان التوسط معيارا حاسما ومميزا لكل فلسفة الرجل. فكان همه هو الإحساس بما هو واقع.

¹ . مُجد فتحى الشنيطي: نماذج من الفلسفة السياسية ، ص 29 .

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

وقولنا بأن أرسطو كان واقعيًا وقد ضحى بالمبادئ المثالية؛ فهذا ما لا يمكن تصديقه، لأنه يؤمن بالمثل الأخلاقية. وفي أعلى هرم النظرية السياسية مفهوم العدالة وما له علاقة بتصنيف المعادن الطبيعية. في الحقيقة يتراءى لنا الكثير من الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو. في مجال نشأة الدولة وهو مطلب الإكتفاء الإقتصادي وإشباع الحاجات التي تجعله راغبًا في تشكيل جماعات. ومن هذه الجماعات تتكون الدولة عند أفلاطون. بينما مع أرسطو تتكون الدولة وتنشأ من الأسرة التي يعدها الوحدة الإجتماعية من ناحية التطور التاريخي. ومن إجتماع الأسر تتكون القرى، ومن القرى تتكون المدينة.

يتفوق أرسطو على أفلاطون. فيلح على قيمة الصداقة وأثرها على نظرية العدل لكونها تخفف قدر المستطاع من احتمالات الفتن. أين يؤكد أنه إذا إتحد الناس برباط الصداقة لن تكون لديهم الحاجة للعدالة، وعلى العكس إذا وجدت العدالة إحتاجت إلى الصداقة. لم يفصل أرسطو البعد الأخلاقي عن السياسة، لكنه خالف مع ذلك آلية العلاقة بينهما. فما كان راسخًا مع أفلاطون في وجوب تبعية السياسة للأخلاق لم يرض أرسطو. بل إنه يرى العكس، أي أن الأخلاق تتبع السياسة. ولأن علم الأخلاق هو علم السلوك الفردي. بينما السياسة هي تدبير للسلوك الجماعي. و لذلك فهي أشمل من الأخلاق.

يتخذ التأمل العقلي عند أرسطو مكانة تختلف عن المكانة التي أعطاها أفلاطون للنظر العقلي. فوظيفة التأمل عند أفلاطون يخدم الصالح العام. بينما أرسطو فهي الإنفراد بالسعادة الذاتية. ففي كتابه "السياسة والأخلاق" إلى نيقوماخوس يعالج أرسطو السياسة معالجة واقعية بعيدًا عن الأطر الميتافيزيقية. حتى أنه تجاوز كل الحلول التي وضعها أستاذه أفلاطون للمشكلات السياسية والأخلاقية والتربوية. وإقترب أكثر من نفسية الإنسان الذي يعيش ضمن جماعة. وهذه اللمسة مست حتى مناقشته للملكية والزواج وحياسة الأموال.

تحرر أرسطو من أثر أفلاطون وتوجه في أبحاثه إلى دراسة التاريخ الدستوري، وإلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة على مدى المشاهدات التاريخية.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

- إن نظرة أرسطو للسياسة جاءت لتسير بخط تصاعدي من البنية التحتية للمجتمع والنظم السياسية القائمة في عصره وما قبله ليؤسس فيما بعد منظوره التكاملي. وإذا إنطلق أفلاطون من المثل، فيكون البعد المثالي للسياسة هو نقطة الالتقاء في فكر الرجلين. وهذه المنهجية يستخدمها في التطور البيولوجي في الدولة. فيحقق الإنسان الحاجة البيولوجية أولاً، ثم الحاجات الأخرى. وتحقيق الإكتفاء الذاتي شيئاً فشيئاً إلى تحقيق الفضيلة. وبالتالي فالغاية لنشوء الدولة عند أفلاطون تحقيق العدالة. بينما عند أرسطو تحقيق السعادة. هنا يأخذ أرسطو الطابع البراغماتي العملي وهو تحقيق السعادة.

- إن الدولة عند أرسطو تخالف دولة أفلاطون الشمولية بإعتبارها كيانا يعلو على مجموع الأجزاء. وتخالف دولة السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة تقوم على عقد أبرم بين الأفراد. لإنهاء حالة الطبيعة التي كانت سائدة من قبل عند أرسطو. الدولة سابقة على الفرد والعائلة من حيث أن الكل سابق على الجزء. والأسبقية هنا ليس لها معنى تاريخي أو زمني. وإنما معنى منطقي.

- إن الدولة وحدة كاملة مطلقة عند أفلاطون. بينما يخالف أرسطو ذلك في أن الأفراد يختلفون إختلافاً ظاهرياً وباطنياً فيما بينهم. وهذا ما يؤول إلى نسبة القوانين والأنظمة السياسية. وتبعاً لنظرية تأثير المناخ على العقليات، ومن ثم في تشكيل الأنظمة.

- إن الفارق في طبيعة الدولة عند زعماء الفكر اليوناني بينما دولة أفلاطون ذات طابع مثالي متعالي، فإن دولة أرسطو ذات طابع عضوي بيولوجي متطور وغير ثابت. وبمقابل الإثنين تكون دولة السفسطائيين ذات طابع تعاقدية بين الأفراد للخروج من حالة الطبيعة. وهذا ما يستدعي أن نظرية العقد الإجتماعي في القرون الحديثة تجد بذورها عند السفسطائية. وما تمت به من صلة بنظرية العدالة وحق القوى وضرورة تظاهر الحكام بالقوة لتحقيق الأمن ومنع الفوضى والإضطرابات الداخلية.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

- بالنهاية تلوح التجليات الديمقراطية أكثر بين ثنايا الأفكار الأرسطية لكونها :
1. إن أحسن الدول نظما عند أرسطو هي التي تكون فيها الطبقات الوسطى أكبر عددا وأعظم قوة من الأغنياء والفقراء فيقترح حكما ديمقراطيا خليطا بين الأرسطراطية والديمقراطية.
 2. إن الحكم الجيد يجب أن يحمي الفقير من الإضطهاد والغني من المصادرة. ولا تتعرض الدولة للثورات. ويرفع بين الطبقة الوسطى التي تجمع بين الأرسطراطية والديمقراطية.
 3. خير السياسات هي السياسة المعتدلة لأنها وحدها هي التي لا تتعرض للثورات. حيث تكثر الطبقة الوسطى فتتقص الإضطرابات.
 4. يعطي أهمية للقانون المتصل بالدستور في تشكيل الحكومة. إن القانون يجب أن يكون هو السيد الأعلى، وليس أي شخص كائن من كان. لأن سلطة الحاكم الدستوري على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبده.
 5. الدولة المثالية إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل على الأقل عنصرا ديمقراطيا. لأن القانون هو العقل مجردا عن الهوى. ولهذا فالحكم الدستوري عند أرسطو هو حكم يستهدف الصالح العام.
 6. الحكومة الدستورية هي التي تقيم العدل الكفيل بتحقيق الحرية ودفع الفوضى.
 7. رغم فشل أفلاطون في تحقيق الحاكم الفيلسوف، إلا أنه لم يستسلم، بل أنشأ الأكاديمية. وكان الهدف الرئيسي منها سياسيا. لذا تخرج من تلك الأكاديمية رجال حكم ومشرعون. ومنها أوفد أفلاطون بعض التلاميذ للخارج لتنظيم سياسة عدد من الدول. ويكفي أن يكون أرسطو أذكى تلامذة أفلاطون لدرجة أن الأستاذ يسميه عقل الندوة.

الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير

ويكفي أن القاسم المشترك بين الأستاذ وتلميذه هو الأخلاق. فكان التعليم هو الإسم الذي يطلقه أفلاطون على عملية تحويل الناس إلى مواطنين صالحين، وتدريبهم على ممارسة الفضيلة لدرجة أن الفيلسوفان يتفقان مع المحدثين في الإيمان بالأهمية القصوى للتعليم في صياغة الفكر البشري. وهنا يتفق كل منهما في إسناد هذه المهمة للدولة. فهي من يقع على عاتقها بالنهوض نحو المثل لتحقيق الصالح العام الذي يليق بالإنسان المتحضر.

ما دامت « الدولة هي قمة المعقولية والفكرية التي يجسدها المستوى الحضاري والثقافي للإنسان. إذ هي دليل على حضارته. »¹

هكذا كان حال أثينا من أحوال وتقلبات من إستقرار وصراع ثم الإنهيار والسقوط. لكن رغم السقوط يبتسم تاريخ أثينا الحافل ويؤكد بكل جدارة وإستحقاق أنه كان خير رحم لولادة حضارة قبل أن يكون شاهدا على سقوطها. أما عن سخائها فلأنها كانت أساسا لحضارة الغرب وما أدراك ما الغرب، الذي سوف يتغنى بتاريخ أجداده.

¹ . قربان ملحم : المنهجية و السياسة، دار العلم للملايين ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، ص 43 .

الفصل الثاني:

التنظيم الديمقراطي للعصور الحديثة

مما لا شك فيه أن الجماعة لا تستطيع أن تعيش بدون تنظيم سياسي. والتنظيم بحد ذاته يقوم على فئتين؛ فئة حاكمة مهامها تولي السلطة وإصدار القرارات. وفئة أخرى محكومة لا يكون لها سوى الطاعة والتنفيذ. وهكذا تولد السلطة مع مولد الجماعة، وتولد بالمقابل أزمة إسمها أزمة السلطة لما تفرزه من تهديدات لمبدأ الحرية. سواء كانت حرية السلطة وسيادتها أو حرية المواطن.

هذا النوع من الانتهاكات للحرية لا تستثنى منه تلك الأنظمة الديمقراطية التي جاءت لحمايتها وحماية كل المبادئ التي تخص حكم الشعب والسيادة الشرعية والقانون، ومبدأ المشاركة الشعبية، وحق المعارضة إن استلزم ذلك في حالة إنحراف السلطة عن مهامها نحو الطغيان.

لكن ومع التطور الجذري في مسار الأحداث وفق تغير الظروف السياسية والتاريخية والدينية والثقافية التي شهدتها أوروبا طيلة القرون الوسطى والحديثة، كل هذا أدى بدوره إلى تغيير المنظومة الفكرية والفلسفية. إذ لم يعد يكفي إعلان الحقوق والحريات التقليدية التي عرفتها المجتمعات الكلاسيكية، بل أصبح من الضروري إعلان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب الحريات الفردية. كما أنه لم يعد يكفي تقرير الحقوق وكفى. بل أصبح من الضروري توفير الظروف الملائمة لممارسة هذه الأخيرة.

إلى جانب تعذر تطبيق الديمقراطية المباشرة لجأ الفكر السياسي إلى الأخذ بأسلوب الديمقراطية لنيابية، لذا استحدثت مسألة كيفية تجسيد مبدأ المشاركة الشعبية في ممارسة السلطة، وما هي الضمانات التي تكفل تحقيق ذلك بكل حرية وفاعلية. وكذا البحث في السبل التي تكون كفيلة بإجراء إنتخابات حقيقية وحررة ترسخ أكثر مبدأ السيادة الشعبية عن طريق تمكين الممثلين المنتخبين من ممارسة السلطة بكل حرية. كما زاد ذلك من ظهور إشكالية دور الأحزاب السياسية. وماذا إن كانت التعددية تخدم حقا النظم الديمقراطية وكذا تنوير الرأي العام، وكذا ما مدى أهمية و فاعلية المجتمع المدني بكل أشكاله ؟

إذا أسندت إلينا مهمة التقصي في حيثيات الديمقراطية الحديثة، بات من الضروري التأكيد على حقيقة مفادها أن الفكر الانساني هو سلسلة لتواصل أجيال وثقافات، والشيء ذاته في الفكر الديمقراطي في علاقته بالمضمون نستحضر قول وايتد : «ينبغي علينا أن لا نشيح بوجهنا عن المستقبل لنغرق في الماضي، لأن عبادة الماضي والجمود على أساليبه هي بمثابة التهيؤ لدفن الحضارة.» ومنه يستلزم القول أن أوروبا القرون الحديثة قد استحدثت برادغمات جديدة لكي تطيح بكل ما هو موروث وقديم تسبب في جمود هذه الحضارة طيلة القرون الوسطى. فإن المرجعية التي تأسست عليها الحضارة الأوروبية الحديثة هي مرجعية عالمية حقوق الإنسان إستنادا إلى فرضيات رئيسية تعتبر الأساس الصلب للفكر السياسي الحديث والفكر التنويري والثوري بعد ذلك.

لذا يتحتم علينا طرح الإشكاليات التالية

ما مفهوم الفكر الحدائثي الديمقراطي وما هي مستجدات النظرية الديمقراطية الحديثة ؟

وإذا كان الفكر التنويري الثوري هو نقطة تحول جذري لمسار النظرية السياسية، فهل جاءت نتائجه منسجمة مع منطلقاته ؟

وما هي أكبر الإسهامات تأثيرا فيه ؟

المبحث الأول : عوامل نشأة الفكر الديمقراطي الحديث

الحقيقة أن الفكر السياسي خاصة منه الديمقراطي الحديث يدين كثيرا لأفكار العصور الوسطى التي هيأت الظروف لدفع النظرية السياسية إلى أعلى مستوياتها، بل وتصعيداتها وجرأتها. بفضل ذلك الكل المركب الذي من دون شك نسج خيوطه أولا عمالقة الفكر السياسي اليوناني والصدى الكبير الذي لقيه؛ خاصة الأفكار الأرسطية السياسية وكل ما له علاقة ويمت بصلة لنظرية الديمقراطية الدستورية المعتدلة ومفهوم الطبقة الوسطى.

ويأتي بعد ذلك تأثير الرواقية والأبيقورية على الإمبراطورية الرومانية. حيث رسمت الرواقية الخطوط العريضة لفكرة أُنحُوّة إنسانية عالمية وجدت تجلياتها بعد ذلك في الأفكار المسيحية. بينما كان إسهام الأبيقورية باعتبارها سندا قويا لبعض الأفكار الحديثة بإرجاعها جميع الدوافع الإنسانية إلى المصلحة الشخصية، أو إقامتها للدولة على أساس الحاجة للأمن وحماية مصالح الأفراد.

ولا يهم هنا شكل النظام حتى ولو كان فرديا إستبداديا. وهذا ما سيأخذ به بعض فلاسفة النهضة كما كيا فيلي وهوبز؛ وهو ما سنتعرف عليه لاحقا. لكن قبل ذلك نود التعرف على أهم الخطوط التي رسمت وأسسست للديمقراطية الحديثة بداية بإسهام الفكر الروماني.

1. الفكر السياسي الروماني :

إن أهمية الفكر الروماني ترجع بالدرجة الأولى إلى دور مفكري الرومان السياسيين وإن لم يرتفعوا إلى المكانة ذاتها كما هو الشأن بالنسبة لمكانة أفلاطون وأرسطو. ومع ذلك كانوا حملة الفلسفة السياسية اليونانية بعد نزوح بعض رموز الرواقية إلى روما عاصمة الحضارة الغربية التي تدين للرومان كثيرا بفكرة الإعلاء من قيمة الفرد الذي يمتلك عقلا كونيا يسيطر به على الطبيعة وينظمها.

وترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى كل ما قدمته وحققته من إنتصارات ونظم سياسية وما أسسته من نظم قانونية أسهمت في تطور الفكر السياسي. فكانت روما دولة مدنية وإتصف ملوكها بالأرستقراطية، و وصلوا إلى الحكم عن طريق الإختيار الديمقراطي. وفي ذات السياق يرى سباين أن تطور النظرية السياسية « يبدأ من العصر الروماني بعد انهيار مقدونيا، وينتهي بانتهاء العصور الوسطى. وهي مرحلة طويلة إستغرقت سبعة عشر قرنا. إذ

بدأت من حوالي سنة 200 ق.م وإنتهت في منتصف القرن الخامس عشر ميلادي. وإذا كانت هذه المرحلة تتسم بطولها إلا أنها تتميز بتنوع النظريات السياسية التي ظهرت خلالها.¹

إن النظرة الرومانية للسياسة تتميز عن اليونانية فمثلا بينما كان القانون عند الإغريق يستند إلى أسس عقلية مثالية صرفة. أنزل الرومان هذه الفكرة إلى الواقع. فإذا كان الفكر الحديث مستحدث للكثير من الأفكار السياسية ومن بينها فكرة القانون الطبيعي، فإنه يدين للرومان بذلك. ولأن الأسس التي تبنى عليها هذه الفكرة هي العقل والمنطق وخصوبة الفكر الروماني، نجسدها أكثر في أفكار بوليبيوس وشيشرون وسينيكا وماركوس أوريليوس. فالفكرة التي يجب التركيز عليها أن روما لم تمد العالم بنظرية سياسية متكاملة تتميز بالنسقية والإنسجام كما هو معروف في النظريات المثالية والواقعية؛ بل زودت الفكر الإنساني بمادة كافية لتأسيس النظريات السياسية بعد ذلك. « أرست قواعد النظام القانوني الذي يعتبر الدعامة الأساسية التي تقوم عليها الكثير من النظم القانونية في عالمنا اليوم. كالقانون الوضعي وفكرة الشخصية القانونية للدولة وسيادتها السياسية.»²

لقد رأى الرومان أن سلطة الحاكم يجب أن تستمد من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية في الدولة، وهو الوسيلة التي يتمكنون بها من الحفاظ على حقوقهم وحررياتهم مقابل الولاء للدولة. ووجوب طاعة القانون لأنه صادر عن السلطة السياسية العليا. « فلقد فرق الرومان بين الفرد والدولة ، فالحكام وكلاء عن الشعب مسؤولون أمامه. وإذا كانت كلمة الإمبراطور تعني قانونا فإن الشعب هو الذي أوكل هذا الإمبراطور سلطة كاملة.»³

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي - الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال لعروسي، مراجعة وتقديم مُجد فتح الله، دار المعارف، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية، القاهرة 1969، ص 195 .

² . المرجع نفسه : ص 198 .

³ . نفسه : ص 199 .

تتمثل أهم الأفكار السياسية في أفكار بوليبيوس والدستور المختلط. فسر الانتصارات المتلاحقة للجمهورية الرومانية تتجه إلى دستورها. فنماذج الحكم- الملكية والأرستقراطية والديمقراطية توجد جميعا في النظام الروماني. وإذا إكتفينا بسلطات القناصل رأينا فيها النظام الملكي، وإذا ركزنا على مجلس الشيوخ رأينا النظام الأرستقراطي. أما سلطة المجالس الشعبية فتبين لنا الديمقراطية بوضوح.

لقد لاقت هذه الأنظمة رواجاً كبيراً لدى الأوساط الفكرية السياسية الحديثة. وهذا ما جعل مونتيسكيو يعجب بالجمهورية الرومانية و يظهر هذا الإعجاب في كتابه (أسباب عظمة الرومان وأسباب سقوطهم)

إن دعوة بوليبيوس إلى نظام مختلط لأنه يقوم على أحسن ما هو موجود في الأنظمة الثلاثة، بحيث أن أهمية الإختلاط لا تسمح بتمييز نظام عن آخر. فالشعب هو صاحب السلطة العليا، ولا يمكن تقرير أي قانون دون موافقته. فقد أعلى بوليبيوس من إرادة الشعب ؛ وفي هذا يقول شوفالبييه: « يكفي مبدئياً للنظام المذكور أن يعرف كيف يمزج معا بطريقة يخلط فيها سلطة الفرد بسلطة الأقلية وسلطة الأكثرية. بحيث أن أي شكل للحكم إذا تمكن من الحد من نمو البذور المشؤومة التي يحملها في ذاته، سيكون له حظ تجنب الفساد وبالتعرف على الإستقرار. وهذا بالضبط ما سمح به كمال الدستور المتوازن والمتكافئ و المختلط للجمهورية الرومانية.»¹

إن عظمة روما ترتبط بفصيلة مواطنيها. فإن بعض الكتاب أرجعوها أيضا إلى توازن مؤسساتها وخصوصا إلى دستورها المختلط الذي قام على الحيلولة دون النزعة التكتلية. في حين يرى جون دن أن صورة النظام السياسي لروما التي رسمها بوليبيوس يصعب اليوم قراءتها. إذ ضاعت أجزاء كبيرة من كتابه ولم تبلغنا. وكان تأليفه قد إستغرق

¹ . جون جاك شوفالبييه : تطور الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص 68 .

مدة طويلة من الزمن. وعلى الأرجح كان عرضة للتغيير الواسع شأنه في ذلك شأن كتاب أرسطو السياسة .

لقد أقر بوليبيوس شأنه شأن أرسطو بالقيمة العملية للديمقراطية في تنظيم المجتمع السياسي أو في تنظيم جمهورية روما. « وأن هذه القيمة إنما تعتمد على سيطرتها الصارمة بعنصرين آخرين أرستقراطي وملكوي يحدثان قبل كل شيء مجلس الشيوخ في روما من حيث التكوين والصلاحيات و السلطات العملية.»¹

لقد عدّ الجمهوريون كثيرا على الكتابات الكلاسيكية لأعلام معينين في تمجيد الجمهورية الرومانية القديمة. فالرؤية لكيفية هيكله الحكم بما يخدم مبدأ الأعمال العامة للمواطنين يعرضها شيشرون في الجمهورية والقوانين؛ وهما بمثابة سجل للفكر السياسي في روما. والحرية الحقيقية لا توجد عند شيشرون إلا في الشكل المختلط وفي فكرة القانون الطبيعي والإنسانية الشاملة.

إن الكومنولث أي الجمهورية هو شأن الشعب والشعب ليس تجمع لأناس مترابطين كيفما اتفق. «بل هو إجتماع لعدد ذي شأن من الناس المتوحدين بموجب إتفاق مشترك حول القانون والحقوق ومن خلال الرغبة في المشاركة بمنافع متبادلة.»²

الواقع أن صعود روما يرجع لبلوغها الحرية وسيادة الفضيلة المدنية التي تجعل المواطنين بالغى القدرة على السعي الناجح إلى المجد لأنفسهم. يقول سالوست: «إن مدى التقدم السريع الذي حققته الدولة كلها روما حين فازت بحريتها. يكاد لا يصدق تلك كانت الرغبة في المجد التي سيطرت على قلوب الرجال.»³

إن تاريخ الفكر السياسي يشهد أن الجمهورية الرومانية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بإنصهار كل الطبقات في طبقة واحدة وهي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها

¹ . جون جاك شوفالبييه : تطور الفكر السياسي من المدنية الدولة الدولة القومية، ص 69 .

² . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 82 .

³ : نفسه، ص 82 .

حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية. وعندما استقرت أمور الجمهورية في الداخل «إتجهت نحو التوسع الخارجي وبدأت تظلم العديد من المدن الإيطالية. وهذا ما مكناها من إقامة إمبراطورية تخضع لحكم مركزي وهو الأمر الذي حتم إرساء قواعد النظام القانوني بصورة عملية دقيقة»¹ وهذا ما يستلزم أن قوة الإمبراطورية تقوم على التسليم بالاعتراف بحقوق مواطنيها وكذا مصلحة الأفراد المشتركة. حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها إستنادا لقوة القانون الذي يحفظ كيانها واستمرارها.

لكن على الرغم من أن حقيقة الجمهورية الرومانية دامت مدة أطول من الدولة الآثينية؛ إلا أن روما لم تكن ديمقراطية وفق الشروط والمعايير اليونانية. حيث إنزلق وضع الجمهورية تدريجيا إلى حكم القلة المستبدة وتقوضت دعائم الجمهورية جراء سلسلة من الحروب و الفساد والفضائح والإنحطاط في الروح المدنية. ولم يسجل بعد ذلك أي محاولة لإستعادة الحكم الحر ولا حتى إبتكار أسلوب دستوري نظامي لإختيار رئيس الدولة بما أن الإمبراطورية الرومانية قد اعترفت بالمسيحية ديانة رسمية حتى انقلب وضعها إلى الدرك الأسفل شيئا فشيئا.

2. الفكر السياسي في القرون الوسطى

تبدأ الإرهاصات الأولى للفكر السياسي للقرون الوسطى في أثر الديانة المسيحية في الفكر السياسي الذي ساد الإمبراطورية الرومانية في القرون الوسطى بمناداتها لفكرة مساواة الخلق في نظر الخالق. لذلك فهي لا تحمل نظما فكرية نسقية كالتى تمثلها أكبر المذاهب الفلسفية، وإنما إقتصر مجال إهتمامها في المسائل الدينية فحسب. فالمسيحية عند ظهورها دعت إلى حرية العقيدة، فكانت هذه الدعوة شيئا جديدا مخالفا لما كان معهودا و مألوفاً لأن الأفراد ألفوا السلطان الكلي المطلق للدولة أين لا مجال للحديث عن الحريات

¹. علي عبد المعطي مُجد : الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية 2005،

والحقوق. وكان المسيحية بهذه الدعوة مثلت التبشير الأولى للوجود الإنساني الحر المستقل عن الجماعة بوصفه إنساناً له الحرية في العقيدة وحرية الإيمان.

لقد أثرت المسيحية في الاتجاهات السياسية التي سادت الإمبراطورية الرومانية فكانت الدعوة لإقامة مجتمع عالمي « خاضع لحكومة إلهية واحدة. وكانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية فاختمت لنفسها قوانينها وأنظمتها. وهناك عوامل أخرى أسهمت في الإسراع بالحركة منها إنتشار الشعور القومي، ومنها العامل الفكري المتمثل في محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية»¹

لقد أعلنت المسيحية أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة. فهو روح وجسد. أما ما يتصل بالروح فصلته بالعقيدة والله. وأما ما يتصل بالجسد فهو للدولة وحدها. وجعلت بذلك حرية العقيدة أمراً لا يمت بصلة لسلطات الدولة. وماله علاقة بالقانون الوضعي. وهنا تنطلق القيود التي تقلص حجم الدولة الشمولية والمطلقة. وهذا بدوره ما يجعل المسيحية هي الواضحة لحجر الأساس لمبدأ إسمه الدولة ذات الصلاحيات المقيدة أو الدولة التي تخضع للقانون، أو ما يسمى إلى حد ما بمبدأ تفتيت السلطة.

ويتضح دور المسيحية في الفكر السياسي أكثر حيث ميزت وفصلت بين جانبي الفرد بوصفه إنساناً وبين الفرد بوصفه مواطناً يدين بالولاء للدولة. فجعلت له وجوداً مستقلاً. وهنا يتجلى مظهر التعارض بين النظرية الإغريقية التي كانت تذيب الفرد في الجماعة، بحيث لا مجال للحديث عن حقوق فرد خارج حقوق الجماعة.

في ذات السياق يقول ديفيد هيلد إن النظرة المسيحية إلى العالم قامت بقلب منطق الفعل السياسي من منطق يخص المدنية البوليسي إلى إطار لاهوتي. « من إنسان

¹ . مُجَّد علي مُجَّد وعلي عبد المعطي مُجَّد : السياسة بين النظرية و التطبيق ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1995 .

محكوم بالعيش في مدينة حرة إبدالها بنوع من الإنشغال بكيفية تمكين البشر من العيش متوحدين مع الرب. وهذا ما يشكل تناقضا مع النظرة الإغريقية.¹

والحقيقة التي يجب الإشارة إليها أن مبدأ حرية العقيدة الذي نادى به المسيحية كان مبطلا بنوايا خبيثة كان من وراءها التستر والإختفاء وراء غطاء الاستبداد والطغيان والإضطهاد. ومرّد ذلك أنها لم تنادي إلى الحريات الفردية والمدنية الأخرى بإعتبارها أسسا صلبة تكرر مبدأ دولة القانون. فالدعوة إلى حرية الديانة في الأصل إنما كانت المنفذ الوحيد لتحقيق أهدافها ومطامعها لأنه بتطور سياق الأحداث إستجبت هناك أفكار أخرى تخدم مصالحها وأطماعها. « والدليل على ذلك ما إن إعتلى رجال الدين كراسي السلطة حتى أذاقوا الأفراد كل أنواع العذاب والإضطهاد.»²

وما دعم سياسة الطغيان أكثر هو إختيار الإمبراطورية الرومانية حتى ظهور نظام الإقطاع الذي سارع أكثر في توسيع رقعة الإستبداد والدولة الشمولية عن طريق سياسة تمليك الأراضي؛ فإختلط مفهوم السلطة بحق ملكية الأرض. لذلك فنظام الإقطاع كان له الدور الفاعل طوال العصور الوسطى في ظل السلطة المطلقة التي لا تعترف بأي حقوق، ولا تقيم أي وزن للحدود على سلطة الحاكم لأنها لا تقوم على أي أسس قانونية. وهذا ما يجعلنا نعت القرون الوسطى بعصر الطغيان والدولة الشمولية الإستبدادية التي لا علاقة لها بأي إعتبرات دستورية أو قانونية. حتى أشرفت القرون الوسطى على نهايتها.

إن مهمة التقصي في هكذا موضوع تستوجب التأكيد على فكرة دور الدين في النظرية السياسية منذ المراحل الأولى لتطور الفكر البشري إلى يومنا هذا. أين نشهد من حين لآخر إنتهاكات لقدسية الدين خاصة الدين الإسلامي. وكثيرا ما ينجر عن ذلك توتر على مستوى العلاقات السياسية سواء في الداخل أو في الخارج. أي التي تمت بصلة

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 73 .

² . ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي و النظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية، القاهرة

للمجتمع الدولي. والمتبع لمسار الأحداث من بدايتها يدرك لا محالة كيف إستخدمت الدين بإسم كيانات أسطورية خرافية وإستحوذت على كراسي الحكم غير عابثة بالحريات الفردية.

لتحقيق نفس الهدف لكن بأساليب نوعا ما مغايرة سار طغاة العصور الوسطى وإستحوذوا على السلطة بإسم الديانات السماوية، وبإسم الخلاص والتكفير عن الخطيئة لتحقيق مآربهم اللاأخلاقية. ولذلك صار طغاة القرون الحديثة تحت عباءة الحق الإلهي كوسيلة لإجهاض كل محاولات العقل. وإستغلت الأنظمة الأرستقراطية الوضع بإسم النسب والشرف. ولم تتردد الإقطاعية هي الأخرى في جعل الأفراد عبيدا يباعون في سوق الرقيق كما كان يباع العبيد قديما في سوق النخاسة. فلا شك أن الدين شكل مادة دسمة لتاريخ الفكر السياسي.

ونتيجة لذلك فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى - من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر - فقد سيطرت الكنيسة على الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية. فعلى الرغم من التعارض بين الكنيسة الممثلة لسلطة الله على الأرض، وسلطة الملوك الممثلة للسلطة الدنيوية. بحيث يحدد مؤرخو الفكر السياسي للفترة الوسيطة « من القرن الخامس ميلادي عام 476 م. بعد إنهيار صرح الإمبراطورية الرومانية بسبب تدهور الأحوال الإقتصادية في الداخل والغزوات التي كانت تتعرض لها على أيدي الفصائل الجرمانية من وقت لآخر. مما أدى إلى إنتشار هذه القبائل في مختلف أرجاء القارة الأوروبية.»¹

ومن أهم مميزات أن المفكرين كانوا يعتمدون خلال دراساتهم للظاهرة السياسية وعلاقتها بالسلطة على المفاهيم اللاهوتية والكنيسة. وذلك لتبرير ما للكنيسة من سلطات ونفوذ لبرهنة سمو السلطة البابوية على السلطات الزمنية الأخرى من ملكية وإمبراطورية.

¹ . فضل الله مُجد سلطح : الفكر السياسي الغربي النشأة و التطور، دار الوفاء للطباعة و النشر، الطبعة الأولى،

الإسكندرية 2007 ، ص 247 .

وهكذا يمكن القول أن العلاقة كانت وثيقة بين النظرية السياسية والنظرية اللاهوتية إلى حد إعتبارها شكلا من أشكال المزج الديني السياسي الذي ميز الفكر السياسي للعصور الوسطى لدرجة تجعلنا نقول أنه لم يحدث أي انفصال بين السياسة واللاهوت والأخلاق كالذي سيحدث في عصر النهضة.

في هذا المضمون يقول جورج سباين: إذا كانت بداية العصور الوسطى تتميز بالتفاهم والوفاق بين السلطتين الزمنية والدينية. لكن بعد ذلك نشب التنافس بينهما نتيجة عدم وجود فاصل واضح بين سلطتيهما. «لذلك إنقسم الفكر السياسي في تلك المرحلة إلى إجتاهين؛ الأول يدافع عن السلطة الدينية، ويؤكد حقها الإلهي. والثاني يدافع عن السلطة الزمنية معتمدا على أن الدولة ذات الأصل المقدس يجب أن يكون حاكمها وكيفا عن الله في الأرض.»¹

ووسط هذه الظروف الفكرية لا مكان للحرية الانسانية والقيم الديمقراطية التي كان يتغنى بها اليونانيون قديما. لقد أسهمت العصور الوسطى في قتل المركزية الإنسانية والحرية. والمفارقة للإلهي أو المتأطرة بحدوده. وذلك يجد دليله وسنده في أفكار أغسطين والإكويني. لقد قال أغسطين بمدينة الله لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية إستنادا إلى بناء مثالية تتكون من مملكتين. الأولى إلهية والثانية أرضية. بحيث يجب أن تخضع الثانية للأولى. وهكذا يتسنى للكنيسة أن تحكم العالم بأسره. فإقتزنت العدالة بالمسيحية.

هذه الأفكار الأغسطينية عدلت من طرف الإكويني. ومع ذلك فقد كان الفعل السياسي دوما في محيلة هؤلاء المفكرين قابعا تحت رحمة العناية الإلهية. والغاية والمسار التاريخي الذي تتحدد محركاته ونهاياته وفق فكرة طيف المسيح وفكرتي الفداء والخلاص.

يقول ديفيد هيلد: « لم تتمخض العصور الوسطى عن أي تأمل موسع لطبيعة المدنية الديمقراطية. غير أن تأثير آباء الكنيسة وأغسطين خصوصا بقي إلى أن ظهرت

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ص 206 .

كتابات القديس توما الإكويني في القرن الثالث عشر. أين مهد هذا الأخير لفكرة الحكم المقيد الدستوري. وتلك فكرة مركزية بالنسبة إلى تطور التقاليد الديمقراطية الليبرالية.¹ يوضح هيلد أن كلمة ديمقراطية بالارتباط مع عبارة جمهوريات بحيث لم تكن الكلمة معروفة لدى مؤيديها ولم تصبح بعد جزءا من اللغة السياسية الأوروبية إلى أن عادت سياسة أرسطو للظهور في أواسط القرن الثالث عشر مع الإكويني.

في الحقيقة يرى البعض أن القرن الثالث عشر يعد مثالا أعلى من حيث المذهب والمركب والإنسجام والوفاق ما بين الفلسفة واللاهوت وفكرة التوفيق ما بين البابوية والإمبراطورية. لكن هذا الإنسجام كان مهددا ومعرضا للخطر. إن أهم الأحداث الفلسفية في العصر الوسيط كانت من إكتشاف الغرب المسيحي للمؤلفات الكاملة لأرسطو. « فقد إصطدم المفكرون المسيحيون في أوروبا الغربية بما بدا لهم مذهبا عقليا كاملا وشاملا لا يدين بشيء لا للوحي اليهودي أو المسيحي. وبالتالي فقد كانوا مجبرين على تبني موقف ما تجاه هذا التراث اليوناني. ولم يكن في إستطاعتهم أن يتجاهلوه. فقد حاول ثوما الإكويني التوفيق بين المذهب الأرسطي و المسيحية.»²

ويستحدث في القرن الرابع عشر بداية تدمير التوازن بين البابوية و الإمبراطورية من إنعكاس على المستوى النظري لنمو اتجاه السلطة المدنية نحو تأييد إستقلالها عن الكنيسة. والذي سوف يسمح بدوره بإنبثاق الدول القومية كعلامة مميزة لأوروبا. وفي هذا المضمون يقول كوباستون: « إنعكس ظهور الدول القومية على تطور جديد للنظرية السياسية وفي فلسفة القانون في طابع أشد عمقا مما أحرزته السكولاستيكية. في العصر

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 73 .

² . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز ، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، محمود السيد أحمد ، المراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 ، ص 19 – 20 .

الوسيط. ومن الطبيعي أن يفكر المرء في هذا السياق بدراسة القانون الدولي عن طريق فرنسيس دي فيتوريا الدومينيكاني وفي بحث سواريز عن القانون.¹

في الحقيقة ونحن بصدد الحديث عن الظروف العامة للنظرية السياسية. فبعدما كانت الرواقية والأبيقورية السباقتين للتأثير على أفكار القرون الوسطى. فقد كان الدور الكبير بعد ذلك للإيديولوجيات الأخرى التي كان لها دورا هاما في مسار الأفكار السياسية السكولاسيكية والتومائية والدومينيكانية والإنسانية، إلى جانب اللوثرية. فقد إتخذ الصراع الإيديولوجي صورة حرب كتب و كراسات. وصورة قتال مروع في حروب دموية دينية شملت مجازر رهيبية.

ومع ذلك فقد كانت خيرا للشعوب الأوروبية. وهذا ما سوف نحصل عليه في ما بعد كمطلب حاسم وقفزة نوعية في إنتقال النظرية السياسية إلى العلمانية واللائكية. وهو ما سوف نتعرف إليه في عصر النهضة مع أفكار ماكيافيلي . والحقيقة أن قانون الصراع يحتم حكمة مفادها " إذا أرادت الإنسانية السلم فلتنتهيا للحرب. "

يقول كوينتين: « منذ أواخر القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن السادس عشر قد تم إكتساب تصور حديث للدولة معترف به بصورة تدريجية. ومع ذلك فالمنظرون الذين درستهم ظلوا مشوشين حول العلاقة بين الشعب والحاكم والدولة.²»

لكن مع تطور سياق الأحداث؛ خاصة منها التي تمت بصلة لعصر التنوير. وهنا بالضبط سوف يشهد الإنسان نهضة حقيقية ليس فقط في مسار الأحداث، بل كذلك في مسار تطور المصطلحات السياسية. حيث سيتوجه النظر لا إلى سلطة الحاكم بل إلى سلطة الدولة. وما مدى الشرعية التي إستندت إليها. وهو الذي سوف يحدد فيما بعد طبيعة ولاء مواطنيها لها. يضيف سكينز: « سأتحول من التاريخ إلى السيمنطقيا التاريخية.

¹ . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز ، ص 44 .

² . كوينتن سكينز : أسس الفكر السياسي الحديث – عصر الإصلاح الديني، الجزء الثاني، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 2012 ، ص 19 .

من تصور دولة إلى كلمة دولة. فالمجتمع قد حاز بوعي ذاتي على تصور جديد. وتولدت مفردات جديدة بها يصاغ التصور ويناقش. وإعتبر نهاية القرن السادس عشر من بداية استعمال مصطلح دولة بمعناه الحديث إن هو إلا إثبات لأطروحتي.¹

لقد لعبت الكتب دورا أساسيا في نشر الوعي السياسي. وهنا يكون التلميح إلى كتاب "سفينة المهجرين" لسباستيان برنت. وفي هذا يقول سكينز كان أكبر رد فعل ضد التمرکز المتزايد للإدارة البابوية. وكان أعظم كاتبين وليام الأوكامي William of Okham و مارسيلْيوس بادوا Marsiglio of Padua . كان لبادوا رأيين هرطوقيين قد أخذ بهما المعارضون والمتأخرون والمعتدلون. « أولهما أفاد أن البابا ليس رأس الكنيسة. ومطالبته بممارسة السلطة المطلقة فهي غير صحيحة . أما الثانية وهي أن البابا هو الذي له حق إستخدام أي نظام حكم. فهي لا تمثل إلا انتهاكا عدوانيا مدمرا للسلام.²»

لقد آمن التراث التقليدي للعصر الوسيط بأن الحاكم يستمد سلطته من الله سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. كما كان مضمون الإعتقاد بضرورة إتصاف الحاكم بالفضيلة والحكمة. لكن مارسيلْيوس أوف بادوا عارض مفكري العصور الوسطى. فهو الذي يرجع إلى أرسطو فكان علمانيا وواقعيًا. وقد إبتعد بقدر الإمكان عن العقائد والتصورات التأميلية المجردة في مجال السياسة. وعُرف بفكرته أن سلطة الحاكم تستمد حيويتها من الشعب عن طريق الإنتخاب.

يذهب سباين إلى أن مارسيلْيوس بادوا و وليام أوكام كانا أعظم مفكرين كان لهما دورا حاسما وفاعلا في تغيير مسار الأفكار السياسية. ومع ذلك فإن نظريات أوكام أقل كمالا ونسقا من نظريات مرسيلْيوس. فهي منتشرة في مؤلفات جدلية كبيرة الحجم.

¹ . كوينتن سكينز : أسس الفكر السياسي الحديث ، ص 19 .

² . المرجع نفسه: ص 69 .

ولم تكن الفلسفة السياسية يوما من الأيام الهدف الأول لأوكام . فجديد أوكام في فلسفة السياسة. « أنه أقحم في المناقشات السياسية للعلاقة بين الملك ورعاياه. وكذلك حق الرعايا في مقاومة الملك إذا أتى أمرا يمس ضمائرهم دفاعا عما يعتقدون أنه العقيدة المسيحية الحقنة. »¹

إن كتابات أوكام لم تكتب لتزودنا بنظرية سياسية. بل كل ما يهم أوكام هو أن يقاوم ويناهض ويفضح ما إعتبره عدوانا بابويا وسلطة مطلقة لا مبرر لها. وقد أظهر عداؤه وكرهه للسلطة المطلقة والتعسفية. ومع ذلك لم يكن له دورا فاعلا لتحريك أي ثورة إجتماعية أو تغيير جذري. وفي هذا يقول كوينتين: « لا يعتبر أوكام البابوية مطلقة. بل دستورية. وقد عبر عن هذه النقطة بقوة في كتاب " شرح موجز لسلطة البابا. »²

يذهب أوكام إلى أحقية الإنسان طبيعيا في الملكية. فلا يمكن إنتهاكها لأن الحق قوة مشروعة لكونها تتفق وتنسجم مع المنطق والعقل السليم. فهو سابق عن العرف البشري مادام العقل يأمر بذلك بصفته علاجا للوضع الأخلاقي للإنسان. فالحقوق الطبيعية تظل مشروعة ما لم تظهر أعراف مضادة. ومن بين هذه الحقوق الحق في الملكية الخاصة بإعتبارها من الحقوق الطبيعية التي لا يجوز إنتهاكها.

يرى كوبلستون - ليس بالفيلسوف - السياسي النسقي إنما عرف بمجادلاته ومناقشاته. « وقد سبق أن أدان البابا يوحنا الثاني و العشرون بالهرطقة وفي مناظرة حامية فإنتقد تصريحات البابا على أنها هي نفسها هرطوقية. ولقد كرس إهتماما كبيرا لإكتشاف أخطاء وهرطقات البابا في تصريحاته. »³

وما دامت النظرية السياسية تعكس التطبيق العلمي وتؤثر فيه. فهذا ما يتجسد في فكر مارسيلوس وأوف بادوا الذي يعتمد في جوهره على ثلاث مصادر فلسفة أرسطو

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ص 431 .

² . المرجع نفسه ، ص 70 .

³ . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز ، ص 166 .

السياسية ومفاهيم العصور الوسطى لسمو الجماعة والقانون. أما المصدر الثالث فهو التجربة الشخصية لمارسيل من حياة الكومونات الإيطالية. ولاسيما في بادوا في المضمون ذاته يذهب شوفالييه أن البنية الدستورية التي رسمها بادوا تفسر بشكل كاف بالمصادر الثلاثة. « مضافا إلى ما يذكر بشكل مبهم عن القانون الروماني ومفهوم مغر للإرادة العامة الذي جاء به روسو بعد ذلك. أو مفهوم فصل السلطات الذي كان من أهم أفكار مونتيسكيو في روح القوانين. أو بكل بساطة الإيديولوجية الديمقراطية.»¹

ويضيف أنه هو من إبتدع تعبير المشروع البشري و وضع مفهومه. في الواقع أن أهم الأفكار الديمقراطية تتجسد في كراهيته للطغيان. وبأن المشرع هو الشعب المجموع الكلي للمواطنين. أو السواد الأعظم من المواطنين بالإضافة إلى هجومه على الكنيسة ورفض السيادة البابوية.

وعن السؤال من يكون هذا المشرع الإنساني يجيب مارسيلْيوس: « إن المشرع هو مصدر القانون الأول الفعال هم الناس. أو جميع المواطنين أو أغلبيتهم. وهم يقرون بمحض إختيارهم. وفي جمعية عامة وفي لغة معبرة لا لبس فيها ما هو مباح للناس من الأعمال المدنية. وما هو محرم مع تعرض من يخالف القانون لدفع غرامة أو تحمل عقوبة دنيوية أخرى.»²

إن طبيعة الفكر السياسي عند بادوا تقوم على النزعة العلمية التي تجعله رائد الفكر السياسي بدون منازع. ولعلّ هذه النزعة أخذها من أفكار أرسطو السياسية، بحيث عرّف بادوا الدولة على نفس منوال أرسطو كائن حي يتركب من أعضاء تقوم بالوظائف الضرورية اللازمة. « تتوقف صحة هذا الكائن وأمنه على النظام الذي يؤدي به كل عضو

¹ . جون جاك شوفالييه : تطور الفكر السياسي من المدنية الدولة إلى الدولة القومية، ص 213 .

² . جورج سباين: تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ص 412 .

وظيفته. وينشأ الشقاق إذا إختل عمل أحد الأعضاء أو تدخل عضو في عمل عضو آخر. فالمدينة مشتقة من الأسرة، فهي مجتمع قادر على أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج.¹ إن القارئ لأفكار مارسيلوس السياسية يجد بأن نظريته رشيدي الطابع. فكتاب " دفاع عن السلام " هو مثال كامل للرشدية السياسية. فهذا الكتاب يتحدث عن أهمية الحكم بالانتخاب وسيادة الشعب. « ولقد كتب لأفكار بادوا أن تنتشر بفضل الفتنة الدينية الكبرى التي أعطت دفعة قوية لذيع نظرياته. ومارست تأثيرا طويلا بصفتها روحا أكثر من أن تكون أفكارا. »²

يذهب بادوا إلى أن القوانين يجب أن يصنعها الشعب كله أو جزؤه الأثقل عبر المشاركة بإرادته في جمعية عمومية. فتعاليم قانون السماء والشعائر الدينية يجب أن تشكل حدودا لسلطات الكهانة. فما كان يهمه هو الدعوة إلى كيان سياسي علماني في ظل تحكم حكومة منتخبة عن طريق تقييد صلاحيات البابا في سائر مناحي الإدارة.

ويركز بادوا في كتابه " دفاع عن السلم " أن سلطة وضع القوانين لا ترجع إلى إنسان واحد. لأن هذا من شأنه نتيجة الجهل أو الحُبث أو كليهما أن يضع قانونا يخدم مصالحه الخاصة أكثر من مصلحة الجماعة. وهذا ما يجعله جائرا و ظالما. وللسبب نفسه لا يمكن لسلطة وضع القانون أن تعود إلى فئة صغيرة. لأنها قد تقترف خطيئة جعل القانون ميالا إلى فائدة فئة معينة . وهكذا فإن سلطة وضع القوانين تعود إلى الهيئة الإجمالية للمواطنين أو الجزء الأكثر وزنا. « ونظرا إلى أن أحدا لا يقدم على إيذاء نفسه أو تعريضها للظلم. فإن الجميع أو الأكثرية يرغبون في إعتقاد قانون يقضي إلى تحقيق فائدة كل المواطنين. »³

¹ . جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني ، ص 216 .

² . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز، ص 250 .

³ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 91 .

وكاستنطاق لنص بادوا يمكن ملاحظة التحول الجذري صوب البنية الحقوقية للدولة التي ترشح مواطنيها لوضع القوانين إستنادا إلى الثقة والموافقة الكلية. وهنا فقط يستتب السلم. لأن الأفراد لا يحترمون إلا القوانين التي شاركوا في وضعها. هذا ما يجسد مبدأ سيادة الشعب. وهذا بدوره ما يشبه نظرية الإرادة العامة عند روسو فيما بعد. لذلك فإن تصويره للمواطنة إنطوى على مفهوم المشاركة السياسية. أما باقي الإهتمامات التي تتعلق بأهمية الحكم الجمهوري بالنسبة إلى مساحات واسعة فهي قضية إهتم بها مفكرون جمهوريون لاحقين كمونتيسكيو التي تعرض لها في روح القوانين .

بالإضافة إلى ذلك يعترف بادوا بنظرية فصل السلطات يقول كوبلستون في هذا المضمون: « على الرغم من أنه فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية، فإنه أخضع السلطة القضائية للسلطة التنفيذية. أما النظرية الخيرة للعقد الإجتماعي ليس لها أساس واضح المعالم وصريح في نظرية بادوا السياسية.»¹

في رأي شوفالييه بدأت خميرتان ذات طابع فكري وغريبتان عن العبقرية الخاصة للعالم المسيحي في العصور الوسطى بالتأثير بشكل خطير على هذه العبقرية. وإستمرت بالتأثير عليها بشكل متزايد الخطورة. فهاتين الخميرتين اللتين إستغرقتا مدة من الزمن بهدف التأثير هما الأرسطوطالية والقانون الروماني. وموضع الخطورة نلحظه جيدا من خلال التحول الجذري والخطير لمسار الأحداث السياسية بعد ذلك .

هذا ما قصده سباين بأن نظرية مارسيلوس « واحدة من أهم ما تمخض عنه الفكر السياسي في القرون الوسطى. فكانت أقوى تأثيرا من نظرية أوكام في توجيه الفكر السياسي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . »² فما هو واضح أن الغرض الذي كان يهدف إليه بادوا هو إيجاد علاج لهذا الضرب من ضروب الفوضى. التي كانت

¹ . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز ، ص 244 .

² . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني، 212 .

موجودة في بلاده تماما كما فعل أفلاطون قديما. فكانت يوتوبيا الجمهورية علاجا للتأزم الذي مزق أثينا آنذاك. وعلى نفس المنوال سيخطط فلاسفة القرن الحديث أفكارهم . فكانت كتب ماكيافيلي علاجا لتمزق إيطاليا. والتنين علاج هوبز لكل الأوضاع التي آلت إليها إنكلترا.

لقد تحرك كل منهم بدافع ضمير المواطن المحب لوطنه. فكان الهدف من وراء المدافع عن السلام. هدم النظام البابوي. وهو ما يفسر الأفكار العلمية التي تضمنها كتابه. فالكتاب كان تمهيدا صريحا للفكر الديمقراطي في أفكاره حول المشرع والحقوق وفصل السلطات.

فأهم الأفكار العلمية التي وردت في الكتاب تؤكد تأثير بادوا بأفكار أرسطو السياسية حتى في تعريفه للمشرع هو مصدر القانون الأول هم الناس أو جميع المواطنين أو أغليبيتهم. في هذه النقطة يلوح أكثر تأثير بادوا بالأرسطوية، لأن الأغلبية عنده ليست أغلبية العدد، إنما الجزء الذي يقام له وزنا وأكثر نفوذا. والأهم في هذه الفكرة أنها تمهيد للأفكار الجديدة في الفكر الليبرالي حيث يشدد الفلاسفة على النخبة للتصدي لمشكلة طغيان الأغلبية. وهذا ما سوف يعبر عنه جون ستيوارت مل وتوكفيل بعد ذلك.

أما بالنسبة لشرعية القانون يرتبط بمدى مطابقته للمصلحة العامة ورضا الشعب. حيث جعل مارسيلو من العودة للشعب مصدرا للتحرك السياسي. وهنا بالضبط يقترب أكثر إلى المفاهيم الديمقراطية الحديثة، كفكرة المعارضة ونظرية المقاومة والتمرد عند لوك. لذلك فالوسائل المستعملة يجب أن تمر دوما عبر إرادة الشعب. أو المشرع الحقيقي. ويكفي أنه السباق لإصطلاح مصطلح سياسي يكتسب وزنا رهيبا. وهو مصطلح المشرع الحقيقي. وهذا ما سوف نلاحظه في إستخدام مونتيسكيو له.

بكل تأكيد أن بادوا عدو للسلطة الزمنية للكنيسة. فعنوان الكتاب يشير إلى الحاكم الذي إرتضاه الشعب. كما سوف يشير التنين لذلك الملك القوي الجبار في

الإصطلاح الهوبزوي. فكانت الغاية بذلك عند مارسيلوس نزع كل الصلاحيات من رجال الإكليروس. وبهذا يكون رائدا للديمقراطية. وفتحاً في نفس الوقت لآفاق الحداثة الفكرية التي تؤمن بالقوميات المتحدة والمختلفة والمتباينة.

في السياق ذاته يعتقد المؤرخ الفرنسي جاك لاجوف في كتابه " عن المثقفين في العصر الوسيط" بأن فلسفة مارسيلوس في إقراره بالشعور القومي. فقد فتحت الطريق أمام التعددية في المسيحية. «والدفاع عن الخصوصية لكل أمة يعني كسر المفهوم الواحدوي للإنسانية. والقبول بالتباين والإختلاف. فهو فاتح الطريق للفردية والسباق للقيم الليبرالية والخصوصية.»¹

والحق أن هذه الأفكار لا نجد لها فقط تمهيدا للحداثة السياسية، بل أكثر من ذلك إلى ما بعد الحداثة. هي تمهيد لفلسفة التسامح و الإقرار بالآخر و التعايش معه. وهو ما يقربنا أكثر إلى بعض المصطلحات التي تردت كثيراً في الطرح السياسي المعاصر عند فلاسفة من المعيار الثقيل. فلاسفة إنسانيون كالبلغاري تريفان تودوروف والفرنسي روجي قارودي في كتابه " حوار الحضارات" .

3. مفهوم الفكر الرشدي اللاتيني

إن المنطق السليم يستوجب ضرورة أنه لا وجود لحضارة أصيلة المنشأ بشكل مطلق. وبالتالي فإن شروط البحث الأكاديمي تستلزم الموضوعية في ثقة التقصي والتي تعتمد هي الأخرى على ذوي الإختصاص ممن نجد فيهم الثقة. كسباين وشوفالييه وليو شتراوس وكوينتين سكينز. وبخصوص كتابة النظرية السياسية يذهب سكينز إلى طبيعة المفردات وحدودها المتاحة في أي زمن تساعد على تحديد الطرق التي بواسطتها يتم إنتقاد مسائل معينة و مناقشتها. فيقول: « لذا حاولت أن أكتب تاريخاً يكون تركيزه الأقل على

¹ . جورج زباني : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، درا المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ،

بيروت - لبنان ، 1993 ، ص 26 .

النصوص الكلاسيكية. والأكثر على تاريخ الإيديولوجيا لإنشاء إطار عام يمكن أن يحتوي على كتابات أبرز المنظرين. وإذا كتب تاريخ النظرية السياسية كتاريخ إيديولوجيات فإن إحدى النتائج الحاصلة ستكون عن حصول فهم أوضح للروابط بين النظرية السياسية والممارسة.¹

لا شك أيضا أن تاريخ الإيديولوجيا كان له الدور الحاسم والفاصل في قلب الموازين لصالح تطور النظرية السياسية. لكن مما لا شك فيه كذلك أن من بين هذه المفردات التي يجب التركيز عليها لأنها تحمل في مضمونها كل أسس التغيير الجذري السياسي لأوروبا القرون الوسطى ألا وهي الرشدية اللاتينية التي تثبت الأصول الإسلامية العربية للفكر الكلاسيكي الغربي الحديث. ولعل أكبر معلم إسلامي مارس تأثيره على هذا الفكر هو ابن رشد . وتجسد هذا التأثير في حركة فكرية سميت بالرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية تحت إسم ابن رشد والرشدية. والإشكال الذي يستوجب الطرح . هل هناك حقيقة رشدية لاتينية ؟

لقد كانت الرشدية اللاتينية أكبر حركة راديكالية سياسية في إيطاليا بعدما كانت في فرنسا. كان دانتى من أكبر أنصارها. إلا أن ممثلها الأكبر كان مارسيلوس أوف بادوا الذي لعب دورا حاسما في بداية الفردية الغربية والرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت إلى فكر سياسي راديكالي. « بل رافقت عصر النهضة وكانت تشكل أحد روافده. بل إن عصر النهضة رفع أفلاطون كرمز من أجل محاربة الرشدية المتعصبة لأرسطو. لقد سيطرت هذه الحركة على الفكر الغربي طيلة قرون.»²

بكل تأكيد كانت الرشدية تروي ظمأ الغربيين الذين كانوا بحاجة إلى عقلنة الفكر المتحرر من ريق القيود الدينية اللاهوتية. وهذا بدوره شكل النقطة الأساسية

¹ . كوينتين سكينر: أسس الفكر السياسي الحديث، الجزء الثاني، ص 23 - 23 .

² . جورج زباني : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، ص 12 .

للتغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب عند ظهور هذه الحركة. وما سمح بذلك هو إحتكاك الغرب بالعرب المسلمين بسبب الحروب الصليبية. فبدأ الغرب يطلب علومًا جديدة لم تكن موجودة في كلية اللاهوت. فتأسست الجامعات في إيطاليا ثم جامعة في باريس ثم جامعة أكسفورد. غير أن الشهرة الأكبر نالتها جامعة باريس أين تجمع الطلبة من مختلف الجنسيات الأوروبية.

إن هذا الدليل الدامغ يتحول ضد الخطاب الغربي الذي يتميز بالوثوقية والإمتلاء بالمركزية الثقافية إلى حد النرجسية بميراثه المسيحي. إنه مضطر للتراجع تحت مطرقة النقد التاريخي التي تثبت كم من مرة تفتح المسلمون على الحضارات. لا شيء إلا لكون الإسلام يحمل أكثر من معنى. نعم لقد تأثر الغرب بالعرب عن طريق ترجمة واسعة للكتب من العربية إلى اللاتينية. وهي كتب لصناع الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى. ككتب ابن سينا وكتب ابن الهيثم في البصريات التي كانت رائجة في جامعة أكسفورد. وترجمت كتب الكندي والفارابي والغزالي وفلاسفة الأندلس. فإنتقل الفكر عبر شروحات ابن رشد وابن ميمون و ابن باجة و ابن الطفيل.

أما الترجمات التي ستلعب الدور الحاسم ستكون لكتب ابن رشد الشارحة لكتب أرسطو. كتبه في النفس والطبيعة وما بعد الطبيعة. وهذا ما سوف يشكل صدمة كبيرة للاهوت المسيحي الذي كان مسيطرًا بعلمه طيلة القرون الوسطى الأوروبية إلى درجة أن بعض الأفكار السياسية لقديسي القرون الوسطى كأنسلم الذي يذهب إلى أن الفلسفة يجب أن تكون خادمة للاهوت المسيحي. وأن وظيفة العقل هي أن يسخر فقط للدفاع عن الإيمان. « إن تدفق كتب أرسطو كما شرحها ابن رشد خلق للمرة الأولى في الغرب صراعًا بين نص مقدس وعلم وثني. بين تعاليم الإنجيل وعلم أرسطو والعرب. وبين علم

مكرس بأكمله للدفاع عن اللاهوت إلى علم يأخذ بنور العقل. ومع الرشدية اللاتينية بدأت تشرق في الغرب الأوروبي مفاهيم جديدة غيرت مفاهيم عديدة خاطئة.¹ منذ مطلع القرن الثاني سيتحول الرشديون إلى مفكرين سياسيين بإمتياز هدفهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. إلا أن المعركة الفكرية أخذت أبعادها في بادوا مع دي جاندون الذي تأثر به مارسيلوس. فكان أشد تعصبا لابن رشد. وبهذا تكون الرشدية كإيديولوجية تحمل أكثر من معنى في كون المسلمين كان لهم دور كبير في إنتقال القيم الإنسانية والحضارية في الغرب المسيحي.

في هذا الشأن يقول ستيفن ستوكيل في كتابه التاريخ السري للديمقراطية لقد جاء تطبيق مبادئ الإسلام السياسية على أرض الواقع وتاريخ الخلافة أكبر شاهد على ذلك. وكل ما يتبعه من سائر المؤسسات ذات الطابع السياسي في الدولة الإسلامية كالوزارة والإمامة. ثم شرع علماء الإسلام يتفننون بهذه التنظيمات في أكبر الكتب التي خلدت أفكارهم السياسية كالأحكام السلطانية للماوردي. والسياسة الشرعية لتقي الدين ابن تيمية. وأبو حامد الغزالي في فضائح الباطنية. وابن خلدون في المقدمة .

و واضح جدا أن المصادر النصية من كتاب وسنة هي الأصل الذي تستمد منه منه نظم الدولة الإسلامية. يقول ستوكيل: « إذا كانت هناك فجوة كبرى في التاريخ القياسي للديمقراطية إمتدت من سقوط الجمهورية الرومانية إلى قيام البرلمان الإنكليزي. فهي حقبة زمنية مظلمة في أوروبا. لكن الإسلام إزدهر كثيرا فاستخدمت العقيدة والسياسية في الإسلام آليات الديمقراطية مثل الشورى والإجماع في عملية صنع القرار. فضلا عن التمثيل والإنتقال السلمي للسلطة.»²

¹ . جورج زباني : رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 16 .

² . بنجامين عيسى خان . ستيفن ستوكيل : التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية

والدولية، الطبعة الأولى ، قطر 2015 ، ص 34 .

على كل حال لقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطرابا حادا وتناقضات كبيرة تتجسد من جهة الدعوة لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة. ودعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية. ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية التي إختطت لنفسها قوانين و أنظمة خاصة بها.

إن محاولة تقييم أهم النتائج السياسية التي تمخضت عنها النظريات الوسيطة والتي من أهمها الشجب والهجوم على سلطة البابا. والشعور العدائي الساخط إتجاه الكنيسة وضعف البابوية. والإتجاه نحو النظرية العلمانية وبروز البورجوازية كطبقة متميزة في المجتمع. وقيام ما يسمى بالدول القومية. هذه المميزات تضمنت الفكر السياسي ببعده الراديكالي. فكانت بالتالي صورة جديدة عن الكنيسة. صورة ملكية محدودة تعمل عبر مجلس تمثيلي. بل أصبح من المستطاع إدانة البابا وعزله إن أخفق في واجباته. وقد بلغ الهجوم ذروته في إنكلترا في أواخر القرون الوسطى، فإنه بالمقابل سوف تكون لهذه المؤشرات وقعا آخر يرسم مناخا جديدا لعصر النهضة.

المبحث الثاني : فكر عصر النهضة (la renaissance) .

في الحقيقة أن النهضة مصطلح يطلق على فترة الإنتقال إلى العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. (من القرن ق 14 إلى القرن 16) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية 1453. حيث نزع العلماء إلى إيطاليا. جمعهم تراث اليونان والرومان. ويدل على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن الرابع عشر. وهي إيطاليا وإمتدت إلى فرنسا وإسبانيا وألمانيا. وكان من أعظم شخصيات النهضة ليوناردو دافينشي. وماكيافيلي إيرسام ومونتانيه. وهي تعادل إلى حد كبير الحركة الإنسانية المرتبطة بعودة واعية إلى المثل العليا. وفي

عصر النهضة ظهرت تبشير الدولة المركزية. بالإضافة إلى «ظهور سمات الأفلاطونية التي ساهمت في التمهيد للإكتشافات العلمية»¹

وهي تدل على حركة البعث الجديد أو إحياء. وتشير إلى الروح النقدية التي ظهرت بالنسبة للفلسفة والأدب. وجميع المعارف و باقي الفنون الكلاسيكية بغية مزيد من التجديد والتغيير والإبتكار. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا الإتجاه لم يغير من كل شيء. فلقد لبثت بعض الإتجاهات القديمة كما هي. إنما البعض الآخر أصابه قسط ضئيل من التغيير والتجديد. « ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخيا من النصف الأول من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن السادس عشر. وكما كانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوروبا في هذا العصر.»²

يرى شوفالييه أن النهضة عودة للعهود القديمة مع الإصطلاح البروتستانتية الذي قام بإسم الدين الحقيقي الذي شن هجوما على البابوية. ولم يخرج منه العالم المسيحي إلا وهو منقسم إلى قسمين. وأخيرا الحروب الأهلية والسياسية والدينية التي إجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وإنكلترا خلال النصف الأول من القرن الموالي. «كل هذه الأزمات لم يكن بالإمكان إلا أن تترك آثارا على تطور الفكر السياسي وكان نتيجة ذلك ظهور الفكر اللائكي العلماني عند ماكيافيلي»³

يضيف أنها بالمعنى الواسع الواقعة الكبيرة. ألا وهي السلطة المزدوجة للبابا في الروحي وللإمبراطور. «فتتوطد الدول الملكية الموحدة العظمى فرنسا إنكلترا وإسبانيا التي يمضي ملوكها قدما في إعتبار مزاعم البابا والإمبراطور مزاعم تافهة. بينما إكتشاف أمريكا

¹ . أنتوني جوتليب : حلم العقل ، ص 128 .

² . مُجد علي مُجد . علي عبد المعطي مُجد : السياسة بين النظرية و التطبيق، ص 111 .

³ . جون جاك شوفالييه : تطور الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 18 .

على يد كولومبوس وإكتشاف طريق الهند عبر مضيق الرجاء الصالح سيقبلان الإقتصاد العالمي»¹

وهناك عوامل ساعدت على ظهور النهضة. الحروب وما أدى إلى زيادة إحتكاك أوروبا بالشرق وجمع المخطوطات ونسخها و نقيحها. وإختراع الطباعة مما ساعد حركة الإنسانيين على الإنتشار. وهروب بعض المفكرين إلى الغرب. بالإضافة إلى نمو الوعي القومي وتأسيس الجمهوريات في بعض مدنها. علاوة على أن إيطاليا كانت الإمبراطورية الرومانية.

في الحقيقة يرى كوبلستون أنه من العبث أن نتحدث عن عصر النهضة بحقبة تاريخية ذات حدود زمانية واضحة، أو أنه في إستطاعة المرء أن يقدم تواريخ دقيقة لبدائها ونهايتها. بل يمكن أن يقال أن عصر النهضة بدأ مبكرا في القرن الثاني عشر. القرن الذي أعلن فيه « جون سبالسبوري على سبيل المثال نقده العنيف ضد البرابرة في أسلوب لاتيني. والمذهب الإنساني في القرن الرابع عشر نجد بترارك (1304 – 1374) لا يضع نفسه فقط في معارضة الجدل الأرسطي. بل أيضا فصل من خلال قصائده المحلية على نمو روح المذهب الفردي الإنساني»²

لقد لازمت الظروف السياسية في إيطاليا نمو عصر النهضة الأنساني. وزامن ذلك شراء النسخ الخطية وبناء المكتبات بالإضافة إلى ظهور مثل عليا في التربية كان هدفها تطوير الشخصية الإنسانية ودفعها إلى أقصى مداها. ونظر إلى الأدب القديم على أنه أفضل وسيلة للتربية. بل أصبحت حركة النهضة الإيطالية من الناحية العملية مرتبطة بنمو المذهب الفردي في الأخلاق.

¹ : المرجع نفسه، ص 19 .

² . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز، المجلد الثالث ، ص 288 .

ومن دون شك أن الخطوط الأولى التي نسجت النهضة ترجع إلى الأفكار اليونانية والرومانية. فالنهضة تدين كذلك للمذهب الإنساني أين عارضت المجتمع البورجوازي لسلطة الكنيسة. فأشاد بالإنسان الحر الذي يقرر مصيره بيده على الرغم من أنه لم يوفر جهدا ليحرر الضمير الإنساني من سلطة التصورات الدينية. وبرز النزعة الإنسانية التي تتمحور حول الفرد وقيمه بإعتباره محور السلوك الإنساني. يقوم على إتخاذ موقف خاص بالنسبة للاعتبارات الدينية والأخلاقية .

لذلك كانت النهضة في جوهرها تلك الروح النقدية للفلسفة والأدب وجميع المعارف والفنون. هذا ما سمح بنمو الأدب القومية في إيطاليا وأوروبا وظهور ما يشبه الأدب السياسي الذي كان يشكل خطرا على الملوك. حيث قدمت هذه الأخيرة أمثلة رفيعة من الذوق الأدبي يسمو على التصورات الخيالية التي سادت العصور الوسطى وتشكيل روح جديدة تجد التجديد هدفا لها في كل المجالات السياسية والأدبية والفنية وحتى العلمية. وهو بدوره ما سارع في تعزيز الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة والعالم بدل التصورات الباطلة التي أدت إلى التشبث بالأخرة وهجران حياة الدنيا بكل تفاصيلها. من جهة أخرى فإن عصر النهضة كان يمثل الإرهاصات الأولى للدولة القانونية. حيث ما إن انطوى القرن الخامس عشر حتى لاحت في الأفق مؤشرات تميزت بظاهرتين أولهما الدعوة إلى السلطة المطلقة للملوك. وهذا ما كان يوازي إختيار النظام الإقطاعي وتعويضه بنظام الحكم المطلق. أما الظاهرة الثانية فتميزت بظهور الحريات السياسية والدينية مع إنقسام الكنيسة و ظهور المذهب البروتستانتي.

تجسدت الإرهاصات الأولى في مؤشرات ظهور التعددية في الديانة المسيحية. وقد سبق وأن تحدثنا عن إسهامات بادوا في ذلك. حيث حاول البروتستانت أن يدافعوا عن أنفسهم من مظالم الكاثوليك وطالبوا بحقوقهم. بل وبحقوق الشعوب أمام الملوك. ومن هنا تنطلق إسهامات الطوائف البروتستانتية في مهاجمة السلطة المطلقة وإنطلاق صفارة

إنذار كانت بمثابة قفزة نوعية في سياق تطور الأفكار السياسية. « لم يكتفوا بالحرب والقتال بل أثار مشكل البحث في مسألة مشروعية السلطة السياسية والأساس الذي تقوم عليه. وكذا مسألة الحدود التي تقيدتها. وما إذا كان للشعب الحق في المقاومة والثورة أمام إنتهاكات السلطة الحاكمة. »¹

لذلك يعود الفضل في ظهور الأفكار الديمقراطية للفكر البروتستانتي. ومن هنا بدأ الإهتمام بمحاولة التنصل للأساس الديني للسلطة إلى الأساس التعاقدية وما له علاقة بالإنقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية السياسية. مع العلم أن الطائفة البروتستانتية هي تلك الحركة المنشقة عن الكاثوليك الرومان كنتيجة لظهور حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر كينج وكالفين. حيث أخذت هذه الحركة تعيد المزج بين النظرية السياسية والمسائل اللاهوتية والدينية، مما سبب إنشقاها داخل الكنيسة ومهد لإنفصال الدولة عن الكنيسة البابوية سياسيا.

وإذا كانت حركة الإصلاح ظاهريا تعمل لصالح تقوية النظام الملكي، إلا أنها بالمقابل كان وجهها الآخر تحرير الفرد من وصايا الكنيسة لتلقتي في النتيجة مع التطورات الإقتصادية ومع قوة الطبقة الوسطى. الصاعدة والداعية إلى العمل للحصول على الثروات. فكان لها دور في تطور الفكر السياسي عن طريق الإقرار بالحريات الفردية وإستقلال الفرد بشخصيته وفكره. وحق الأقليات في المقاومة إذا ما كانت هذه الأقلية تعتبر نفسها على حق بمعتقداتها الدينية. وتكون الإشارة هنا إلى طائفة البروتستانتية التي كانت مضطهدة. وطرح الإصلاح الديني مسألة أحقية المقاومة أم تجريمها.

أما بالنسبة إلى إسهامات الإصلاحات الدينية، فظهرت نتائجها في نظرية روسو في الكتاب المقدس « إستنادا إلى الإفتراض اللوثيري بأن جميع الميادين السياسية يجب أن

¹ . ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ، ص 230 .

تستمد من الكتاب المقدس حيث بين طبيعة الواجبات التي يدين بها الرعايا على موقفه للعقيدة البوليسية. لذلك قيل لو لم يكن لوثر لما كان لويس الرابع عشر.¹

1. المذهب الإنساني.

في الحقيقة أن ما يجب الإدلاء به دون إغفال أثره عن طريق إسهاماته العظمى في تطور الفكر الديمقراطي عن طريق تغيير مسار النظريات السياسية في القرون الحديثة هو المذهب الإنساني الذي يقوم على الإهتمام بالوجود الإنساني. فهو رد فعل ضد تركيز الكنيسة على عالم الآخرة والغلو في الرهبانية المبنية على الاعتقاد بالثالوث المسيحي. وتقديس القديسين. وسار في هذه الحركة دانتي وشكسبير . فهو تعبير عن أرقى ما وصلت إليه النهضة الأوروبية في إكتشاف الجنس البشري لقيمه وأهميته التي أضاعتها الكنيسة وعصور الإقطاع. وهم يعنون بتلك القيمة للإنسان من الناحية المادية البحتة بالانتقال من سماع صوت الشهوة والهوى التي لا تتقيد بأي دين أو فضيلة أو أخلاق لدرجة « العودة إلى الإباحية الرومانية. وبعث مذهب التمتع باللذات والشهوات الحسية المحرمة، وإشباع النزوات والغرائز والإهتمام بالجسد وهو كل شيء.²»

وقد سمحت هذه الإباحية ببعث غرائز التراث الآثيني الإغريقي وما له علاقة بالأفكار الإلحادية. والحقيقة أن العصور الحديثة التي يجعل البعض القرن السادس عشر بداية لها لكونها أرضية خصبة للبذور الأولى للفكر الديمقراطي. ولأنه مهّد الطريق أمام المفكرين اللاحقين إلى وضع القيود على السلطات الحاكمة. والدعوة إلى الحريات الدينية والسياسية صوب ترسيخ دولة القانون. مع العلم أن هذا التطور حتى الآن لم يتعد النظري فقط. لأنه واقعياً كان الحكم المطلق هو السيد فدولة القانون كانت بذورها الأولى فيما تركه الإنسانون من أفكار زعزعت الجمود الفكري .

¹ . كوينتين سكينر : أسس الفكر السياسي الحديث، الإصلاح الديني، ص 193 .

² . عبد الرحمان بن حماد العمر : هذه هي الديمقراطية، دار الخلية للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان،

وفي هذا يرى كوينتن في مؤلفه أسس الفكر الحديث أن الثورة التي قام بمهندستها الإنسانيون وكان يقال هذه القصة بتارك هي إن مفتاح تفسير المذهب الإنساني عند بتارك. أنهم تحولوا إلى مدافعين متعصبين عن المثل الشيثرونية ذاتها. وحدث تحول في النظرة الطبيعية للإنسان ولمقدار قدراته. فيقول: « لقد لعب رفض السكولاستيكية دورا أساسيا في المساعدة على تأسيس فلسفة تشريعية أصولية إنطلاقا من الحاجة إلى معاملة الدستور الجوستيني على أنه من صنع ثقافة غربية.»¹

وسيكون لهذه الحركة أثر عميق في تطور الفكر الاجتماعي والسياسي حتى القرن السادس عشر. حيث ساعدت هذه الدراسات على إرساء أسس صلبة لدراسة مقارنة للأنظمة القانونية المختلفة. وهذا بدوره وقّر للفرنسي جون بودان مادة تاريخية دسمة. وكذا المنظور الفكري. وهذا ما مكنه من صياغة علمه السياسي خاصة في فكرة السيادة. فطعن الإنسانيون في منهجية منافسيهم السكولاستيكيين.

في ذات المضمون يضيف سكينير أن تطور القضاء الإنساني في نهاية القرن الخامس عشر أدى إلى نشأة القانون الروماني. « فيبدأ عدد من رجال القانون الإنسانيين بدراسة الظروف الدقيقة التي منحت فيها السلطة من قلب مجلس الشيوخ وشعب روما.»² هذا وكانت أهم خصائص القرن السادس عشر إحياء التومائية. لقد كان توما الإكويني أول التحريريين في نظر البعض، لأنه كان لها وقعا و أهمية حاسمة في تطور نظرية القانون الطبيعي الحديث من أهم دعائها فيتوريا.

في علاقته بالمضمون يذهب بول هازار في أزمة الوجدان الأوروبي أنه لن يكون هناك سوى إنقساماً للبذور الفتاكة المغروسة آنذاك في الأذهان والقابضة في القلوب. لن يكون هناك سوى هوس البحث والإكتشاف والمطالب النقدية والفحص الحر المتعش

¹ . كوينتين سكينير: أسس الفكر الحديث ، ص 211 .

² . المرجع نفسه، ص 222 .

لكل فكر دوغماتي لتمزيقه وتمزيق كل سכולاستيكا. بل أكثر من ذلك والأكثر دهشة هو ذلك الغرور الإنساني الجريء المستعد بل و المندفع لمجابهة الإله عن طريق فلسفة إلا والرفض صوب الإله الخالق. بطلها الإنسان المتباهي بذاته. الإنسان الذي لم يعد مجرد إنسان بل أصبح إلهًا. حينئذ « سيموت ذلك العملاق المخزي الملكية. لأن الإنسانية برجعها إلى الطبيعة ستفهم أنه لا يوجد إلا قانون واحد هو الإجتماعية. ولا توجد إلا رذيلة واحدة هي الجشع. ولا توجد إلا مؤسسة مضرّة واحدة هي الملكية.»¹

هنا بالضبط تلوح الإرهاصات الأولى للفكر العلماني واللائكي عن طريق فصل الدين والأخلاق عن السياسة. بل حتى فصل الدين عن الفكر الإجتماعي والإقتصادي والثقافي والعلمي. وهذا ما سمح بتشديد بذور العلمية السياسية عند ماكيافيلي وبودان ومونتيسكيو بعد ذلك. بلغة واضحة سيكون الإنسان حرا في أن يفكر تبعا لعقله. وفي أن يعبر عن فكرته بالكلام والكتابة . « وحرًا في أن يختار دينه تبعا لضميره سواء أكان الكاثوليكية أو البروتستانتية أم البوذية أو الإسلام إذا أراد ذلك. وقد كانت كل تلك الحريات تتأسس وتنظم في صورة واحدة هي صورة الدولة الحرة.»²

في الواقع لقد لعبت الإنتصارات العلمية المرافقة لعصر النهضة دورا حاسما في إعطاء الثقة للإنسان الحديث. أي الثقة في مكانته العقلية والنفسية التي بإمكانها أن تغير مجرى التاريخ. لا تكون إلا بقلب موازين القوى السياسية وهذا ما تجسد في العقلية الحديثة التي صنعتها أياد إنسانية محضة. لكن إنسانية من طراز رفيع المستوى تغذيه الماهية الحقيقية الفاعلة للإنسان. وليس ظل الإنسان الذي وأد الإنسان.

لقد كان من الطبيعي أن يتغير الفكر السياسي، خاصة بعد الإكتشافات العلمية الحديثة في القرن السابع عشر مع جاليلي ونيوتن. حيث أصبحت المادة تدرس على

¹ . بول هازار : الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتيسكيو إلى ليستنج ، ترجمة مُجّد غلاب، مراجعة إبراهيم

بيومي مذكور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958 ، ص 223 - 224 .

² . المرجع نفسه .

أسباب التفسير الهندسي. حيث لا تتحكم في حركتها إلا قوانين الميكانيكا. فجاءت فلسفة ديكارت مغير بوجه خاص عن هذه السمات أين ميزت بين المادة والنفس وخصت المادة بالإمتداد و الحركة الآلية. وخصت النفس بالفكر.

هنا بالضبط سوف يكون للأفكار دفعا جديدا لمسار الأحداث السياسية والأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لتكشف عن آثارها العاملة الحقيقية إلا إذا إستمدت الحضارة في بنائها ونمائها إلى إستعداد نفسي. فالإنسان لن تكون له قيمة حقيقية إلا إذا إستند إلى المعايير الأخلاقية. لكن أخلاقية من نوع آخر يتماشى مع روح العصر. و وروح الثورة بعد ذلك. « لقد كانت الفلسفة تقود الأفكار و ترشدنا خلال القرن الثامن عشر والشرط الأول من القرن التاسع عشر. وكانت تهتم بالمسائل التي تقيد الإنسانية في كل فترة. فتحمل فكر الإنسان إلى المضمون العام وتحافظ على الحماسة للحضارة.»

ولقد أعطت الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر بما شهدته من صراع بين المصالح الإجتماعية والبرامج السياسية دفعا قويا لتطور الإيديولوجيا البورجوازية لاحقا. بما ساهم المفكرون الإنكليز في القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر في تفجير الأفكار السياسية الرائدة. ولعل جون لوك أب الليبرالية يستحق إمتياز الشرف لدفع التغيير الجذري لمسار الأفكار السياسية. ليس فقط على الصعيد التنظيري بل أكثر على صعيد الممارسة والتطبيق.

وما ساعد ذلك « التصور البورجوازي للعالم. فلم يجد تعبيره الأوضح و الأكثر إكتمالا إلا في القرن الثامن عشر في فرنسا ما قبل الثورة. ففي القرن الثامن عشر بلغ

تطور الفكر البورجوازي ذروته، فكانت القوى المناوئة للنظام السياسي تنمو وتتضاعف إلى درجة إنفجار العصب الشعبي في عهد لويس الرابع عشر.¹

وفي هذه الأثناء لم يعد في وسع الملكية المنحدرة من النظام الإقطاعي التغلب على التناقض القائم بين النظام الإقطاعي والمقتضيات الجديدة للتطور الاجتماعي. «وفي ظل هذه الظروف الساخنة صاغ المفكرون الفرنسيون تصورات جديدة عن المجتمع وجهاز الدولة.»² وكذا طبيعة النظام السياسي الذي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المستجدات الجديدة بغرض التكيف معها وفق عقلانية تقف في وجه الطموحات الشرسة للملكية المطلقة.

لا أحد ينكر أن من أهم نتائج النهضة وفكر الحداثة الذي صنعته بالدرجة الأولى الروح الفلسفية الشرسة. فلم تكن المظالم الشعبية أو الأسباب الاقتصادية أو المؤسسات البالية، أو أي عامل مادي آخر، أو حتى الحاجة إلى الحرية. بل كانت الروح الفلسفية التي دمرت كل شيء. دمرت العرش والعقيدة. فهي ثورة في الذهن توجت في تلك المؤلفات السياسية الكبرى.

المبحث الثالث : فكر الحداثة

لا أحد ينكر ما لفلسفة أفلاطون وأرسطو من فضل كبير على الفلسفة الأوروبية. أين شهدت هذه الأخيرة تأثيرها الواضح مع ظهور نظريات سياسية ذات ثقل ووزن كبيرين. فلقد مهّدت الفلسفات الكلاسيكية الطريق لغيرها من المذاهب القيمة الحديثة. حيث مهّدت الأفلاطونية لظهور العقلانية ذلك الصرح الصلب والذي سائر

¹ . غوستاف لوبون : روح الثورات والثورة الفرنسية ، ترجمة عادل زعيتر، دار الأدب العربي للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 2019، ص 11 .

² . ف. فولغين : فلسفة الأنوار، ترجمة هنديت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت- لبنان، 1981، ص 16 - 17 .

مسار الأفكار السياسية نحو الأفق بكل جدارة وإستحقاق مع تجلياتها المثالية مع عمالقة المثالية الألمانية كانط وهيغل . بداية بالهندسة الديكارتية. حيث يعد ديكارت بدون منازع بحق الشخصية المحورية في الإنتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة.

وهنا بالضبط يكون التلميح أكثر في كل التعاليم التي جاء بها ديكارت، بل في تصوره للبحث الفلسفي. وهو إبتكاره للمنهج الذي حرره من الإفتراضات المسبقة والمتراكمة. وكل المكتسبات الماضية بمنهجه الشكي. فلقد وسع ديكارت منهجه الشكي إلى حد الريبة الأشد تطرفا. « فإن كان يوجد شيطان مضلل فأنا من دون ريب موجود أيضا. وإن كان يضللني ليضللني على قدر إستطاعته. فأنا موجود.»¹

هذه هي نقطة الإنطلاق في النظام الفلسفي الديكارتية. هنا يكون التطابق مع نظام الطبيعة ونظام العقل. فكان من نتائج تقدم العلم الحديث الرياضيات والفيزياء في القرنين السادس عشر والسابع عشر. حيث تبلورت في القرن الثامن عشر مع نيوتن النظرية الآلية للطبيعة، والتي زعزعت كامل النظام المعرفي وشككت حتى في مصداقية المفاهيم العلمية و الفلسفية التي كانت سائدة من قبل. فتطورت العلوم لذلك عرف هذا العصر بعصر التنوير والعقل. فدخلت الرياضيات إلى كل العلوم حيث صاغ نيوتن نظرية الجاذبية العامة في صورة قانون رياضي عقلي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة. فأصبح مفهوم الطبيعة يعني النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاما كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه. فجاءت بالتالي المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو عقلي.

ولنا في مفهوم القانون عند مونتيسكيو دليلاً على إنتقال المنهج العلمي إلى العلوم السياسية وإنتقال مفهوم النسبية إلى فكرة تعددية القوانين من الطبيعة وروح القانون. وهو ما سوف نتعرف عليه في باب الفلسفة الفرنسية ممثلة بكتاب روح القوانين

¹ . جون كوتنغهام : العقلانية : ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز النماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب - سوريا، 1997، ص 51.

لمونتيسكيو. وهنا أُسندت للعقل مهمة الكشف عن الجانب الطبيعي أي المعقول في كل مجال بحث، والتخلي عن كل ما هو غير طبيعي بعيدا عن الأفكار الميتافيزيقية. وإذا كان القانون العلمي هو العلاقات الكلية الثابتة للظواهر الطبيعية؛ فهذا يعادل قانون الحياة المتمثل في منظومة المثل العليا التي تتصف بالعلمية. وهذا لا يكون إلا بنبذ الموروث وهو بدوره يبين زيف المفاهيم الباطلة و أغاليط الكهنة ورجال الدين. إن الروح الفلسفية تجلت أكثر في روح الجدل الذي كان قائما بين أكبر صرحين فلسفيين وفق طرح إشكالية أصل الفلسفة. فإذا قالت العقلانية بالعقل فإن التجريبية الحسية التي مهدت لها الواقعية الأرسطية.

هنا إستخدمَ الواقع التجريبي كمختبر لإختبار وإمتحان أثقل الأفكار السياسية التي مثلها بكل براعة الطبيب المعالج والذي قال بشأنه الفرنسي فولتير: « قط لم يكن ذهن أكثر حكمة من السيد لوك ». والمتتبع لسياق الأفكار يدرك دون عناء ما مدى تأثير هذه الأفكار من بعده عند الفرنسي مونتيسكيو. فتجربة لوك تتجسد أكثر في نقد الأفكار النظرية لديكارت بحيث أخضعها لأدق التفحص في كتابه المقال المتعلق بالفهم البشري 1690 . وهو أكثر النصوص تأثيرا في تاريخ الفلسفة. وليس هدف المثال أقل من البحث في أصل المعرفة البشرية ويقينها ومداها وحدودها. « نتيجة المركزية هي أن المعرفة كلها تنشأ عن التجربة. حيث أبدى لوك هجومه على الفطرة في الصفحات الأولى من الباب الأول من المقال.»¹

هذا ما يجعلنا نلاحظ أن بعد عصر النهضة أصبحت الذات العارفة هي نقطة البداية للروح الفلسفية المتنورة وجها لوجه في مواجهة الجهل والغباء الذي إكتسبه العقل الأوروبي طيلة قرون. فالإنتفاضة العقلية هي وحدها ما يظهر أوهام الغباء والفكر السياسي وأصبح مقياس التقدم يقاس وفق نمو العلم والتنوير والسيطرة التكنولوجية على الطبيعة. وفي

¹ . جون كوتنغهام : العقلانية ، ص 51 .

الرفاهية المادية « صارت أفكار الذات العارفة العاملة بالإستقلالية وأفكار التقدم والعقل هي أهم التصورات المميزة للحدثة»¹

1. مفهوم الحدثة .

الحقيقة أنه عندما قلنا أن التقدم العلمي في القرون الحديثة كان بفضل دخول الرياضيات والعلوم الفيزيائية إلى باقي العلوم الإجتماعية والسياسية؛ حيث إستعارت هذه الأخيرة لغة الكم المجرد، بإعتبار الرياضيات هي لغة العلوم جميعا. ألم يقل زعيم الوضعية الفرنسية أوغست كونت إن الرياضيات أكثر من علم. إنها النظام العام للكون والأشياء جميعا. وهذا ما عبر عنه كذلك زعيم النسبية الألمانية المعاصرة آينشتاين لاحقا.

ومع ذلك لا يمكن أن تتطابق المفاهيم السياسية مع المفاهيم الرياضية المجردة لكونها تقوم على الدقة، وبإعتبارها كائنات ذهنية مجردة. الأمر الذي جعل المفاهيم السياسية تفلت من الدقة المطلقة. ومن هذه المفاهيم كما تم معرفته سابقا مفهوم النهضة. فنجد كذلك الرؤى تختلف في تقدير المدة الزمنية لإنطلاق الفترة الحديثة. بداياتها ونهاياتها. ويُعرّف لالاند الحدثة في موسوعته الفلسفية: « كل ما يتعارض مع الوسيط والتاريخ الحديث يبدأ مع الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية في سنة 1453. وكذلك مع بدايات الفلسفة الحديثة في القرن السادس عشر الميلادي»²

بينما يذهب رمز آخر من رموز الفكر السياسي على عبود المحمداوي أنه « لا بد أن نميز بين كلمة حديث، وهي ما يقابل كلمة قديم وبين مفهوم الحدثة الذي يعطى اليوم دلالة معرفية أكثر منها زمانية.»³ هذه الدلالة المعرفية تميزت بنمو أفكار جديدة

¹ . غنار سكيربيك، نيلز غينجي : تاريخ الفكر الغربي اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 2012 ، ص 933 .

² . أندري لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ج 2 ، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، 2001 ، ص 822 .

³ . علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدثة من فلسفة التراث إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت لبنان ، كلمة النشر و التوزيع ، الطبعة 1 بيروت لبنان ، 2015 ، ص 85 - 86 .

حول الكون والإنسان والمجتمع والدولة. فهو ذلك النشاط الفكري الهائل من أجل وضع نظريات فلسفية وإقتصادية وإجتماعية.

لقد حمل عبء الأنوار عدد كبير من المفكرين. فكان عصر مناظرة فكرية أكثر مما هو إجماع. هذا ويعتقد البعض أن المنظور الفلسفي للحدث ينحصر بين بعدين . وهذان البعدان يشكلان ماهية الحدث. « فالبعد الأول هو البعد التاريخي ذو دلالة حاسمة في تحديد مسارات البشرية. أما البعد الثاني فهو البعد المعياري الذي يعد أساسا في فهم الحدث تاريخيا.¹»

يذهب المحمداوي في بقايا اللوقوس أنها الفترة التي تلي مباشرة القرون الوسطى أي منذ القرن السادس عشر. ونجد من يؤرخ لها بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين. أي أن هناك من يرى في القرون المعاصرة مزامنة للعصور الحديثة. بينما نشأت الحدث مع مهندسها ديكارت وتأسيس فكرة المنهج. وهناك من يعرفها بحقبة كانط كهابرماس. معتقدا أن نشأة الحدث إقترنت مع سؤال كانط ماهي الأنوار؟

ويجب كانط الأنوار هي خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. لأن سببه يكمن ليس في عيب العقل، بل في الإفتقار إلى القرار الشجاع في إستعماله دون إشراف الغير. والشعار هو تجراً على إستعمال عقلك أنت. هذا هو شعار الأنوار. يقول المحمداوي: « الحدث ذلك العابر و الهارب من الزمن الذي يشكل نوعا من المؤقت. ²»

الحدث في جوهرها كنتيجة لما قيل سابقا تقوم على مقولات أساسها التمرکز حول الذات العارفة. فتعيد للذات الإنسانية ثقفتها بنفسها. وتعيد لها جميع المعايير والحقائق.

¹ . محمد جديدي : الحدث و ما بعد الحدث في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم، ناشرون ، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2008 ، ص 44 .

² . علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدث، ص 85 – 86 .

فهي تحتفي بالفرد بأنه مركز الحداثة ولأنه نموذج عملية المعرفة. وتزامنت مع الكوجيتو الديكارتي. أنا أفكر إذن فأنا موجود. هذا إستنتاجه العقلانية الإنسانية التي تستند كشرط لنهضتها وتطورها إلى العلمية وفق فلسفة خاصة للتاريخ تؤمن بالتقدم. وتفسر التاريخ على أنه مسار تقدمي دائم إلى الأمام؛ تتحكم في نسيجه مجموعة أفكار سياسية قوامها عالمية حقوق الإنسان وفق النموذج الديمقراطي دون إغفال دور الأفكار الإقتصادية مثل الليبرالية والرأسمالية والملكية الفردية، ومجموع الحريات التي حققها الإنسان بعد خروجه من الوصايا وإستخدامه لعقله وهذا ما أدى بالألماني ليو شتراوس في تعريفه للحداثة إلى القول: « هي نوع من التقدم الضروري في الأنساق أو في الفهم الأكثر كمالا لمضامين المبدأ الأصلي بالإضافة إلى إنقراض تابع أو تحطيم لتراث الحضارة الغربية ما قبل الحديث.»¹

2. الفكر التنويري و الثوري.

من دون شك أن المتبع لمسار الأحداث يدرك بكل وضوح أن فكر النهضة عموما والفكر الحدائي بشكل خاص كانا قاعدتين صلبتين كما هو لاحق. وما هو لاحق هو الأهم، لأنه يمثل المرحلة النهائية لتخمير الفكرة تلوح تجلياته في إلحاح فكر الأنوار إلى جوهرية الحرية.

حيث تطور هذا المفهوم إلى درجة الهوس الإنساني. هوس الشعوب الحرة التي تستحق الحياة. ولا يكون لها ذلك إلا بالخروج من الهيمنة والوصايا عن طريق التجرد في إستخدام العقل. وهو بدوره ما يحمل الثورة نتيجة حتمية ومتلازمة فيما بينها. هذا ما يمكن إسقاطه على إيدولوجيا الثورة في الخطاب الغربي في نهاية القرن الخامس عشر.

فالديمقراطية بكل مبادئها التي تغذيها وتقويها وتضمن سلامتها من حرية ومساواة وإخاء كانت وثيقة الصلة بأفكار التنوير الجديدة بعدما كانت المجتمعات المبكرة

¹ . ليو شتراوس و جوزيف كروسي : الفلسفة السياسية ، ج 2 ، من جون لوك إلى هيدغر ، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد افتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة 2005 ، ص 62 .

لا سيما قبل الثورة أشد انغماسا في النظام التقليدي والمذهب اللاهوتي، وهالة الغموض والإلتباس الذي كان بمثابة البلاط للأنظمة الملكية، فضلا عن إستسلامها الكامل والمسرف لأباطيل الشرعية المتجددة في الماضي البائس.

فالثورة الشاملة جاءت نتيجة أفكار التنوير الراديكالي الذي هدم البنى الأخلاقية والإجتماعية والثقافية والسياسية بغرض مأسسة أنظمة بديلة قابلة للتطبيق على أي مجتمع وما شابه من العصيان والحروب الداخلية والأهلية والطائفية قبل الفترة الحديثة إنما كانت تستجيب لتطلعات الطبقة الحاكمة وفق شروط لاهوتية ثيوقراطية محضة. بينما النضال الذي ساد في أعقاب الفترة الحديثة هو فعل واسع النطاق ثاقب الأفاق تبرره مفاهيم أكثر ثقة بنفسها. لأنها الإيديولوجية الجديدة بحيث كان هناك من يرى أنه لم يوجد منظور فكري قبل الثورة الفرنسية. فكان هناك من أدرك أن الثورة حين تفهم أنها المحرك الأساسي للحدثة.

إنها أساسا مسألة أفكار. ولعلّ الفرنسي إدموند بيرك كان محقا في كتابه "تأملات في الثورة الفرنسية " حين ذهب إلى أن الجديد في الثورة الفرنسية والتي تتميز حتما عن كل الإضطرابات السياسية التي عرفتها من قبل لم يتمثل في المشاركة الشعبية و فقط، أو النزاعات الطبقيّة أو التغييرات الإقتصادية أو التحولات الثقافية، أو الضغوطات الإجتماعية. بل في الحقيقة أنها كانت ثورة مذهب وعقيدة. هذه العقيدة يقول بيرك: «نحن الإنكليز نخاف من تعريض البشر لأن لا يعيشوا ويتعاملوا إلا مع الرصيد الخاص من عقل الذي يملكه كل واحد لأننا نشتهه بأن هذا الرأسمال ضعيف في كل فرد.»¹

ويذهب بيرك إلى أن الثورة الفرنسية كانت نتيجة أفكار باطلة. فما ليس طبيعيا المساواة العريزة على الثوار الفرنسيين. مساواة مزعومة لأنه في المجتمعات الطبقيّة ينبغي أن تكون هناك طبقة واحدة تحكم وتسيطر. ولأن مطلب المساواة مناف للطبيعة؛ وعلى هذا

¹ . جون جاك شوفالبييه : المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافيلي الأمير إلى ماين كامبي كفاحي، ترجمة إلياس مرقص، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، العراق - بغداد 2022 ، ص 286 .

النحو يرتكب الثوار الفرنسيون أسوأ الإغتصابات « إغتصاب صلاحيات الطبيعة التي هي وحدها تعلم ما يجب أن يكون تحت وما يجب أن يكون فوق.»¹

وبالمثل لم تتوج أفكار الإنكليز إلا بالثورة. ومن بين هذه الأفكار فكرة الحرية التي سوف يكشف بعض الفلاسفة أباطيلها. من بينهم روسو وفكرة وهم التمثيل. وفي السياق نفسه يقول غوستاف لوبون: « لم ينجح الإنكليز سنة 1688 في ختم النزاع الذي إستمر قرنا بين العرش الذي أراد أن يكون مطلقا وبين الشعب الذي يسعى أن يكون محكوما من نوابه إلا بالثورة. ولم تنته الملكية في فرنسا يوم قُطِعَ رأس لويس السادس عشر. بل يوم إمتنع جنده عن الدفاع عنه.»²

إن مسألة الحداثة ما كان لها لتكون لو لم تقم بقطيعة فكرية هائلة مع الماضي. بحيث يتطلب ذلك إستحداث ميكنزمات وبراديجمات تأويلية جديدة. تماما كإشارة إنطلاق لفلسفة جديدة تؤمن بأفاق كبرى لتخليص السلطة من كل تبعاتها ومصادراتها التقليدية. وهذا صراحة لم يكن لو لم تكن هناك ثورة علمية أنتجت بدورها الثورة الفكرية والسياسية. هنا تكمن المعادلة الأساسية والجوهرية في الفكر الثوري بداية بهندسة ديكرات لروح العصر. « إن الديكراتية هندست لعملية حرق شامل للسلطة العلمية والفلسفية وكل معايير الشرعية المؤسسة على السلطة والمعرفة و الممارسة السابقة.»³

وبهذا تصبح الثورة العلمية ثورة تأسيسية لما سوف يأتي من بعد. ووفق هذا فإن التصور الحديث للثورة هو نتاج للتنوير المبكر بوجه خاص. هذه حقيقة غاية في الأهمية لأي فهم موضوعي يحيط بكل حيثيات فلسفة التنوير والحداثة. فكما تمكنت السفسطائية من تحقيق نهضة علمية وفكرية في المفاهيم والتصورات في القرون الكلاسيكية؛ الشيء

¹ . المرجع نفسه ، ص 282 .

² . غوستاف لوبون : روح الثورات و الثورة الفرنسية ، ص 19 .

³ . جوناثان أي عيزرايل : التنوير متنازعا فيه ، الفلسفة والحداثة وإنعتاق الإنسان 1670 – 1752 ، ترجمة محمد زاهي المغربي و نجيب العصادي، مراجعة صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة و الآثار، الطبعة الأولى، بيروت 2020، ص 33.

نفسه فعله ديكرات في بدايات القرون الحديثة. وهو ما يفصل بين ما قبل الحداثي والحداثي.

فالتغيير الثوري على مستوى العلم إنتقل بعد ذلك إلى بسط الفكرة نفسها على السياسة ومؤسستها. وكل الأشكال الحكومية والإدارية التقليدية مثل نظرية الحق الإلهي والدستور القديم، والقوانين العرفية، والحقوق. كل ذلك أخضع للنقد والتشكيك، فأصبح يشكل تهديدا واضحا للأنظمة التقليدية من الملكيات والأرستقراطيات وسلطة الكنيسة. بل إمتد ذلك أيضا إلى المنظومة الأخلاقية.

ويمكن تفسير ذلك بإنطلاق صفارة إنذار تتحرك شيئا فشيئا صوب التغيير الجذري. وبواسطة هذه الثورة العظيمة في الفكر ككل « دأب الفلاسفة بداية القرن الثامن عشر إلى إستخدام كلمة ثورة في الإشارة إلى تغيير عظيم و أساسي بوجه خاص وليس بالضرورة أي تغيير إيجابي في التفكير الأساسي والمؤسسات البشرية.»¹ فصارت الفلسفة السياسية إختزالا لكل الفلسفات إلى حد ما، لأنها تأليفا فسيفسائيا لجملة من المبادئ والمفاهيم والتصورات التي شكلت ما إصطلح عليه بمصطلح الحداثة أو الرؤية الحديثة للعالم.

وكنتيجة حتمية لهجوم العقل على كل ما هو قديم والنتاج هو زيف وتناقض الأفكار المخادعة والمضللة التي كبلت العقول طيلة القرون الماضية. لقد كانت الأفكار بمثابة السيف الحاد الذي حملة رجال التنوير يقول ديدرو: « أكثر ما أصبوا إليه هو أن أجعلك تفكر بطريقة عقلانية. فإنه لا يهم بالنسبة لي أن تتبنى أفكارا أو ترفضها، شريطة أن تستحوذ على إنتباهك. فيكفي أني جعلتك تجرب قدرتك الفكرية لأول مرة.»²

¹ . جوناثان أي إيزرايل : التنوير متنازعا فيه ، الفلسفة والحداثة وإنعتاق الإنسان 1670 – 1752 ، ص 34 .

² . تمارا دلوكليج : إفتتاحات فلسفة التنوير، دنيس دييرو، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 2013 ، ص 9 .

إن الحديث عن الثورة الفرنسية يجرنا من دون شك إلى أن مجمل الشعب الفرنسي ثار وأعلن العصيان ضد النظام الملكي القديم بورجوازيون وحرفيون وفلاحون. إنتصروا في هذا الكفاح. لكن ما كان لهم ذلك لولا فعل الأفكار فعلتها. فالمكاسب التي حققها الثوار من الإطاحة بالنظام والإنتصار للقيم الديمقراطية؛ إنما تعود في الجوهر إلى هؤلاء الفلاسفة التنويريين الذين أسسوا بعقولهم فلسفة إنسانية جديدة و وضعوا المهام الملحة على كاهلهم وكاهل الفلسفة. فهؤلاء هم الذين صنعوا الثورة.

في ذات السياق يقول عزرائيل: « صحيح أن الثورة الفرنسية هي ثورة مذهب وعقيدة نظرية. غير أن التحدي الفكري الذي يواجه المؤرخ هو تفسير أفكار التنوير في سياقها التاريخي الدقيق. وهذه المهمة أُغفلت في العقود الأخيرة»¹

إن قوة الأفكار هذه لا يمكن إثباتها و تعزيزها إلا بفلسفة ثورية تؤمن بوجود الانتقال من إطار التنظير إلى إطار التطبيق العملي. والحقيقة أن الثورة الفرنسية هي التي عملت على إكساب الديمقراطية قوة حقيقية بروح جديدة. ونتيجة لها تشكلت عقلية الثورة على غرار الثورة الإنكليزية التي إعتقد الكثير بصددها أنها غير شرعية وغير مبررة.

لكن بالمقابل كان هناك عدد لا بأس به من الويغ المتطرفين والجمهوريين في بريطانيا و هولندا ممن رأوا أن الثورة المجيدة شكلت نقطة تحول عظيمة. فما كان ثوريا في الثورة المجيدة التي قامت في (1681 – 1688) « هو أنها خلافا للثورة الإنكليزية لم تقم بالإطاحة نهائيا بعرش أسرة ستيوارت فحسب، بل خلقت نمطا جديدا مؤسسا من الملكية البرلمانية عبر دور الحكم الملكي والبرلماني في بريطانيا. فأضعف من سطوة التماثل الديني والكنيسة، بحيث كرس تسامحا شاملا إزاء الكنائس المختلفة.»²

كما أنها أخضعت إسكتلندا وإيرلندا لإنكلترا ضمن سياق قانوني ومؤسسي مختلف. كما حولت نظام الحكم البريطاني وخطابه في أمريكا الشمالية. لهذا السبب كان

¹ . جوناثان أي إيزرايل : التنوير متنازعا فيه ، ص 32 .

² . المرجع نفسه ، ص 36 .

هناك مبرر لقيام المدافعين عنها بتبرير هذا عبر فلسفة جديدة تقوم على مبادئ السيادة الشعبية ومبدأ التسامح والحقوق الطبيعية، ومقاومة الطغيان إلى حد شرعية المقاومة والثورة. كل هذه الإعتبارات سوف تكون حجر الزاوية في فلسفة لوك.

والحق أنه كما تأثر الفلاسفة الفرنسيين بالنظام البريطاني وأفكار الفلاسفة الإنكليز خاصة منها الأفكار السياسية للوك. وبالمقابل فعلت الثورة الفرنسية فعلتها في العقلية الإنكليزية حيث دفعت الإصلاحيين الإنكليز إلى الخطوة التالية بإصدار لائحة الإصلاح عام 1832 . فأعطى الشعب القوة العليا حيث « نقلت السلطة إلى الطبقة الوسطى، وبعدها ظهرت عدة إصلاحات منها توسيع حق الانتخاب بين عامي 1867 – 1918 . فأصبح كل البالغين رجالا ونساء لهم حق الانتخاب. وأصبحت الطبقة العاملة هي صاحبة الأغلبية في كل المقاطعات. »¹

إن الواقع يؤكد أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لإحداث أي تغيير جذري لكل أشكال الطغيان والإستبداد الذي تمارسه الأنظمة الردعية والإمبريالية. في هذا يذهب مابلي 1751. « إلى أن الفتوحات العربية للشرق الأدنى وإيران وشمال إفريقيا في القرن السابع بسبب طابعها الخطي المغير هي من بين الثورات الأكثر مدعاة للدهشة في التاريخ. »²

وفي كتاب حياة مُحمَّد لبولاقليه عام 1730 . وصف الفتح الإسلامي للشرق الأدنى بعد وفاة النبي مُحمَّد ﷺ. ثورة ذات نطاق أعظم من أي ثورة أخرى دونها التاريخ. « لذلك كان محتما ومنطقيا جدا أن يتزعزع القبول والثقة في التراتيبية الإجتماعية. والملوك والأساقفة والأرستقراطية؛ فتعرض هذه الأسس للخطر بمجرد أن بدأت الأنساق الفكرية

¹ . لاري دايمند و مارك ف بلانتير : الديمقراطية أبحاث مختارة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ص 26 .

² . جوناثان أي إيزرايل : التنوير متنازعا فيه ، ص 36 .

والعلمية والفلسفية والسياسية والثورية في عزو الوعي العام. و كأننا نشهد فلسفة جديدة يقودها المجتمع المدني الذي شكك في سطوة السلطة والتقليد الأعمى.

المبحث الرابع : إتجاهات الفكر الديمقراطي الحديث :

1. ماكيافيلي و الفكر اللائكي :

إذا كانت القوة الفكرية هي القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب. وإذا نعت القرن السابع عشر بأنه عصر العقل. فإن القرن الثامن عشر هو عصر الأنوار لتمييزه بإشعاعات جديدة من الأفكار كان روحها النقد الموجه لكل شيء. فسقط جدار القداسة وأصبح قابلا للدحض و التقويض. ومن يسقطه هم المحدثون الذين حملوا على عاتقهم تحطيم الصليب إلى حد الإلحاد.

لذلك كانت فلسفة ماكيافيلي مُقاومةً للجمود السياسي الغربي عن طريق تدخل الكنيسة في شؤون الدولة. لقد كان لهذا التدخل تأثيره الكبير في نظريات الفلاسفة الليبراليين في العصر الحديث، مثلما كان له تأثيره في ممارسات الحكام المستبدين. فكان هدف ماكيافيلي هو بناء الدولة الآمنة القوية المستقرة المستقلة. الدولة التي يحكمها دستور يحفظ حقوق الأمير و النبلاء وعامة الناس بنسب تتفق مع مراكزهم.

وفي مثل هذا الوضع يصعب قيام ثورات وإنقلابات، ويستمر قيام النظام السياسي. وتكون قوة النظام هي الجسم الذي يربط الوسيلة بالغاية. وبالتالي يتبادر إلى المواطنين أنهم لم يصلوا إلى أهدافهم فحسب؛ بل حققوا فضائلهم وإكتشفوا ذواتهم. وهوياتهم .

في هذا الوقت بالذات هيمن فكر ماكيافيلي على عصر النهضة وعلى المدى البعيد على كل العصور الحديثة. بل حتى المعاصرة لا لشيء إلا لوضوحه القاطع الذي فصل به السياسة عن الأخلاق مؤكدا إستقلالية السياسة. وهو ما يجعل من الماكيافيلية

ضربة موجعة لكل سلطة دينية لاهوتية. فهي لم تكن غريبة بالنسبة للأخلاق المسيحية فقط؛ وإنما كذلك للأخلاق الرواقية والأخلاق الوثنية والأخلاق المثالية الأفلاطونية بل والأرسطية كذلك. معلنا المنهج العالمي الجديد الذي يؤمن بالواقعية بعيدا عن الإعتبارات الشيوقراطية واللاهوتية الخرافية.

ومع أنه لم يكن ملحدا فهو يرضى بالمسيحية لكن بشرط تطهيرها من كل ما دنسها طيلة قرون؛ حتى تصبح أكثر عقلانية. يقول شوفالييه مع ماكيافيلي أصبحنا حقيقة في عالم آخر تماما. لقد ماتت العصور الوسطى. ويبدو أكثر من ذلك أنها لم توجد إطلاقا. فكل قضاياها كالله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الدنيوي، والأساس الإلهي للسلطة غير موجودة. «بالنسبة لماكيافيلي ليس هناك إلا حقيقة واحدة هي العولمة؛ و واقع واحد هو السلطة، وهناك قضية واحدة هي كيف يمكن تثبيت وحفظ الدولة.»¹

إن النزعة الواقعية يثبتها ماكيافيلي في كتابه الأمير. والحقيقة أنه علينا دينا كبيرا إتجاه ماكيافيلي. لأنه إنتقل مباشرة من ما يجب أن نفعله إلى الواقعة كما هي. أي ما يفعله البشر ذلك ما صرح به في الأمير. بأن نيته تتجه لكتابة أشياء مفيدة لمن سيسمعها. فيقول: « فقد بدا لي من الملائم أكثر تتبع الحقيقة الفعلية والواقعية للشيء بدل تخيله. هناك بعد شاسع بين ما يعيشه المرء و ما ينبغي أن لا يعيشه. بحيث أن الذي يترك ما يحدث ويهتم بما يجب أن يحدث سيتعلم كيف يضمحل بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته.»²

إن أفكار ماكيافيلي هي نتيجة حتمية للتمزق السياسي الذي شهدته إيطاليا إلى درجة أن ما كان يهم الرجل هو الأمن والأستقرار. فعلى الرغم من أن تعزيز السلطة المركزية ونمو الحكم المطلق لم يتضمنا بالضرورة قبول الحكم المطلق على مستوى النظرية السياسية.

¹ . جون جاك شوفالييه : تطور الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 229 .

² . ماكيافيلي : الأمير ، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطباعة و النشر و التوزيع، ص 231 .

ناهيك عن بعض أفكار الفلاسفة كالسياسة المستخلصة من الكتاب المقدس لبوسويه وكتب الجمهورية الستة لجان بودان. ولوثيان لتوماس هوبز.

هذه الأفكار كانت تمثل المرحلة الأولى من مراحل الفكر الحديث والتي من دون شك كانت في خدمة النظام المطلق. فإن دولة ماكيافيلي كانت بمثابة تعبير عن الحاجة إلى الوحدة كحل للتأزم و التصدع الذي نخر البنى السياسية الإيطالية.

في هذه الفكرة يقول كوبلستون لقد شدد ماكيافيلي على الحكم المطلق. فلا يرجع ذلك إلى أوهام نظرية الحق الإلهي. « بل يرجع إلى إقتناعه بأن الوحدة السياسية القوية والمستقرة يمكن تحقيقها بهذه الطريقة. ونفس الشيء قام به هوبز. لذلك فهوبز وماكيافيلي آمنا بالطبيعة الأنانية للأفراد. فيستوجب الأمر سلطة مركزية.»¹

لقد حاول ماكيافيلي الذي كثيرا ما يعد المنظر الأول لسياسة الدول الحديثة إستكشاف السبل المفضية إلى إحتمال إقامة توازن سليم بين صلاحيات أو سلطات الدولة من جهة؛ وصلاحيات المواطن من جهة أخرى. وبالتأكيد كان كتابه الأمير المساهمة الرئيسية. وقد ذهب إلى أن العالم السياسي كان على الدوام متقلبا وغير مستقر و زاخرا بإحتمالات الفوضى. لذلك يستبعد وجود مبدأ تنظيمي محدد. أي إستراتيجية محددة لضمان الحقوق الطبيعية للأفراد.

هذا ما يستوجب أن الهدف الأساسي من السياسة خلق النظام أي تنظيم العلاقات. ويرى ماكيافيلي « أن الحكومة المختلطة مرشحة تماما لأن تكون قادرة على تحقيق التوازن بين مصالح التجمعات الإجتماعية والمنافسة ولاسيما بين مصالح الأغنياء والفقراء.»²

يضيف هيلد أنه لا يجب الخلط بين رأي ماكيافيلي وبين وجهات نظر لاحقة داعية إلى فصل السلطات داخل الدولة. وإلى الحكم التمثيلي القائم على التنافس الحزبي. ومع ذلك

¹ . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة ، المجلد الثالث ، ص 428 .

² . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 97 .

يمكن لمس بعض الروح الديمقراطية. ويكفي أن رأيه مهد للجمع بين الأغنياء والفقراء. كما يقول ليو شتراوس مستندا إلى دور ماكيافيلي من حيث أنه منشأ السياسة الحديثة لكن «فلسفة ماكيافيلي لا تعد إكتشافا حقيقيا أو توسيعا للأفق. بل في حقيقة الأمر تضيق للأفق. وفسر هذا على أنه فعل إنساني. لأنه حاول أن يضمن التحقق الفعلي للنظام الصحيح. فهو نهاية جاء في ظروف حتمت ذلك.»¹

وبالمثل حاول هوبز بصورة مماثلة أن يكفل التحقق الفعلي بين النظام الصحيح على أساس المعرفة العلمية والتنوير الشعبي عن طريق إستنباط تأويل جديد للقانون الطبيعي من الخوف والموت. لذلك فقيمة ماكيافيلي التاريخية حسب بعض المؤرخين كليون شتراوس « أنه أثبت حدائته في تشديده على الدولة من حيث أنها جماعة ذات سيادة تدعم قوتها وحدتها عن طريق سياسة القوة و السياسة الإمبريالية. وبهذا المعنى فإنه تنبأ بمجرى التطور التاريخي في أوروبا.»²

2. ماكيافيلي و الأفكار الديمقراطية

من دون شك أن من أهم شروط الدراسة الأكاديمية التحلي بالموضوعية. ولتحقيق هذا المطلب يستوجب الأمر تسليط الأضواء أكثر على ساحات الفكر المظلمة. هو ظلام نجده ينجيم على بعض الإرث الفكري المهمل أو شبه المهمل لأسباب ربما إيولوجية، أو تاريخية تستند إلى سطوة المركزية الأوروبية مستخدمة ليس فقط مفارقة «الغرب والشرق» أو المسيحية والإسلام. بل قد تستخدم مفارقة تخص نطاق غرب بواجهة غرب . هذه المركزية لا تحتكر فقط القرار السياسي. بل تحتكر أيضا الأفكار التي تخدم هذا القرار. و وفق ذلك نجد أن الكثير من الأفكار السياسية لم يتم إنصافها كما يجب. ولم تستوف حقا من التقدير؛ ويستوجب ذلك حتما الحفر في هذا الإرث السياسي الزاخر.

¹ . ليو شتراوس و جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية، ص 626 .

² . فريديريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة ، ص 436 .

لقد سعينا في الواقع إلى إظهار حدود الفكرة المسيطرة التي ترى أن الأصول العقائدية للثورة الفكرية لاسيما السياسية منها إنما تقع ضمن إمتدادات الليبرالية. وبشكل أدق ضمن ترسانة لوك السياسية. لقد بقى هذا التفسير الليبرالي موضع إتفاق مثل أكثر من ذلك يكاد يكون إجماعا لفترة طويلة. فأشير إلى لوك بعبارة « لوك أو لا أحد ». باعتباره أبو الليبرالية والتحررية، وصانع الثورات الأمريكية والفرنسية. لوك صاحب نظرية المقاومة والتمرد. حيث ألصق إسمه بفلسفة الحقوق الفردية وحق الملكية والحريات الدينية والفكرية.

وكان الهدف من ذلك بإختصار نص المواقف الدغمائية التي تركز فقط على ما يسمى اللحظة اللوكية. والنتيجة الحاصلة وجوب الكشف عن الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة بفلسفة أخرى تقوم على الإعتراف بالآخر وشعارها " لا للتهميش والتشويه والتحريف. " ولعلّ من أكبر الفلاسفة الذين إستهجنوا شخصية مكيافيلي الذي كثيرا ما إقترن إسمه بالخديعة والمكر واللاأخلاقية . هو الهولندي بينيديكت إسبينوزا الذي هو الآخر إقترن إسمه بالإلحاد والمهرطقة. بعد أن نسبت هذه الصفة لفيلسوف كان له أثر كبير في تغيير مجرى الفكر السياسي في القرون الوسطى نحو التأسيس للفكر الديمقراطي. إنه مارسيلوس أوف بادوا كما تم ذكره سالفًا. وقبل أن ننتقل إلى إسهام إسبينوزا في الفكر الديمقراطي دعنا نتعمق قليلا في أفكار مكيافيلي السياسية. علنا نلمس بعض الأبعاد الديمقراطية في ثناياها.

في الحقيقة لقد كان لمكيافيلي أعداء كثر. وكذا مفكرين لم يستطيعوا أن ينفذوا إلى عقل الرجل. وجحدوا بدور الرجل الفاعل في صناعة الأفكار السياسية الحديثة من شاكلة الألمانين ليو شتراوس ويورغن هابرماس؛ الذي وجه له أحد المهتمين بفكر مكيافيلي الجمهوري الإيطالي ماوريتزو فيرولي (M. Viroli) لأنه يبسط بطريقة متعجلة جدا الإسهام الجمهوري من خلال حصره في الصيغة الأرسطية « ويعكس هذا التبسيط جزئيا قلة الإنتباه

التي خص بها هابرماس التقاليد الغنية بالوطنية الجمهورية الكلاسيكية. والتي كان ماكيافيلي أحد وجوهها السياسية. وذلك لإعادة تشكيل مفهوم الوطنية الدستورية.¹

الواقع أن الفكر السياسي المعاصر يشتهي من أخطار الليبرالية وتأليه الإنسان. فإنه في المضمون يدافع عن فضاء حقوقي يسعى من خلاله إلى المحافظة على حقوق الأفراد الذين استطاعوا أن يتحرروا من معوقات حرية القدماء. ولكي يتفرغوا بشكل كامل لنشاطاتهم الخاصة التي تكفلها القوانين. وتبعاً لذلك أفرغت الفلسفات الحقوقية الإنسان من إنسانيته من كثرة تكالبه على مصالحه التي كثيراً ما كانت سبباً رئيسياً في كل النزاعات والحروب التي تنشأ بين الأفراد.

هذا بدوره يهدد الفضائل الوطنية وفوضى فساد الحياة العامة. كان هذا الإهتمام خارجاً عن دائرة التيار الدستوري الليبرالي الذي يهتم بالشكل القانوني للمؤسسات السياسية بعيداً عن قلق حياة الإنسجام والتناغم بين المواطنين لتحقيق أمن وإستقرار الدولة. فكان ماكيافيلي بإعتباره من الجمهوريين يهتم بالمشاركة السياسية والإلتزام الفعال للمواطنين في حياة مدينتهم؛ وما هي الوسائل للحفاظ لأطول وقت ممكن على سلامة الدولة والمحافظة على حرية المواطنين.

إن ثبات مشروع ماكيافيلي في تحرير إيطاليا. يكمن في أهمية فكرة الحرية الفردية. وبهذه الطريقة يكون الفضل لماكيافيلي في فتح الطريق التي سوف يسلكها الليبراليون الجدد. كان هدف المفكر قبل كل شيء تأهيل المواطنين بقدرتهم على المساهمة في حياة الحاضرة لمواجهة مخاطر الفساد الذي يمكن أن يحدث حين سيقوم بعض الأفراد خاصة الأكثر غنى بتحويل المال العام لمصالحهم الخاصة.

¹ . سيرح أوديه : ماكيافيلي في النزاع والحرية، ترجمة نجيب غزاوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2015 ، ص 14 .

هنا بالضبط يشدنا كثيرا تنبأ ماكيافيلي بما تعانيه الشعوب المعاصرة لاسيما المتخلفة من خطر نهب المال العام. وهذا بدوره يحسب لماكيافيلي بكونه رائدا ليس فقط للحدثة؛ بل لقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه كارل ماركس في مشكلة الصراع بين الطبقات « إن إحدى فرضياتنا تقوم اليوم على العودة الفرنسية إلى ماكيافيلي، لأنها حملت بكل تأكيد أجوبة عن صعوبات وعن مآزق الماركسية.¹»

إن اللحظة الماكيافيلية تدعو إلى التفكير في شروط الربط بين النزاع والتوافق ضمن منظور يحقق الأفكار الكونية للحدثة الديمقراطية. وإن نحن نتحدث عن ماكيافيلي لدوره الفاعل وأثر أفكاره على العقلية الفرنسية، سوف يكون لها شأن كبير في الساحة السياسية. إنها شخصية مونتيسكيو المعجب بالإمبراطورية الرومانية، وبالأفكار السياسية الماكيافيلية.

لهذا السبب بالذات « لا يجوز أن نضع إرث ماكيافيلي ضمن تيار أسطورة الدولة، بل يجب أن نضعه ضمن التيار الجمهوري البريطاني للقرن السابع عشر. هذا التيار الذي يركز على نقد المجتمع التجاري والزبائنية السياسية. ويحرص على وسائل ردع الفساد السياسي.²»

يذهب صاحب كتاب الأسطورة والدولة إرنست كاسير إلى اعتبار ماكيافيلي رائد في التصور العلمي للسياسة. و وفق ذلك فهو قائل بالسياسة. إن خاصية التنبؤ بالمسار التاريخي للأفكار السياسية ذات الصلة بالفلسفة الأمريكية الذرائعية التي ظهرت في القرون المعاصرة على يد زعمائها جيمس وديوي وبيرس. فقد سبق ماكيافيلي هؤلاء للتأسيس للفكر البراغماتي الذي ينتهج الوسائل لتحقيق النجاح باعتبار هذا الفكر ردة فعل لكل الفلسفات التأملية المجردة.

¹ . سيرج أوديه : ماكيافيلي في النزاع والحرية ، ص 25 .

² . سيرج أوديه : ماكيافيلي في النزاع والحرية ، ص 12 .

في هذا المضمون يقول سكينر: « ستعرف الحرية السياسية من خلال منهجية ذرائعية تقوم على تحويل قيام المواطنين بواجبهم. ليس لأن غايتهم تكمن في ذلك. بل لأنهم يستطيعون بهذه الطريقة المحافظة على حريتهم الشخصية عند سطوة السلطة السياسية.»¹

يضيف سكينر موضحاً أنهم يتحررون ليس فقط من سطوة السلطة. بل كذلك من سطوة المجتمعات الإقتصادية. وهو ما يعادل التحرر من التصور الكلاسيكي للحرية بالمفهوم الإغريقي. فيكون الإخلاص للحياة العامة من أجل تحقيق مكاسب خارج نطاق الحاضرة. وليس بمفهوم ذوبان الفرد في الجماعة.

وبروح منصفة نود رد التهم التي بقيت ملتصقة بماكيافيلي إلى حد اللاأخلاقية والإلحاد، والإنتهازية. يدافع التيار الفرنسي الممثل بميشال فوكو الذي إقترن إسمه بمصطلح بيوسلطة فيقول: « كي نفهم حرفياً ما أراد ماكيافيلي أن يقوله لنا في غايته أن يعلم أميراً، هو المحافظة على ملك إستولى عليه أو ورثه أو يتمسك به لا لشيء أكثر.»²

وتبعاً لذلك لا يمكن نعتة بنصير الحكم المطلق الإستبدادي. وأن السكريتير الفلورانسى لأخلاقياً، و لا مفكراً ثاقباً. بل يعد بطلاً للفكر الأكاديمي الجاد والواقعي. صاحب الآفاق المستقبلية. إن المشكل أن هؤلاء فهموا ظاهر القول وليس باطنه. فتصريحه مثلاً في الأمير . من أن هذا الأخير ليس من الضروري أن يمتلك كل الصفات الصالحة. غير أنه من المهم أن يتظاهر بأنه يمتلكها. ربما أن هذا القول في قرارة نفس ماكيافيلي يرد على من يغتصب السلطة فقط بعيداً عن القبول الشعبي.

لم يكن على الإطلاق الملك المستبد مثله الأعلى. ففي مقالات كثيرة يؤكد أن الناس من جهة الفطنة والثبات يتفوقون؛ فهم أكثر فطنة وأكثر ثباتاً. يرى سباين في هذا أن الجمهورية

¹ . كوينتن سكينر : أسس الفكر السياسي الحديث، ص 460 .

² . سيرج أوديه : ماكيافيلي في النزاع والحرية ، ص 27 .

الحرّة التي تصوّرها ماكيافيلي على غرار الجمهورية الرومانية تفوق الملكية المستبدّة. « فإذا تمّ تدعيم القانون الدستوري وتعزيزه. وكان لدى الناس المشاركة في الحكومة. فإن الدولة تكون أكثر إستقراراً مما لو حكمها أمراء بالوراثة ومستبدون.»¹

إن المحافظة على حرية الشعب لا تراعى في أي مكان إلا في الجمهوريات. ذلك لأنّ الملك المستبد يهتم ببساطة بمصالحه الخاصة. لقد كان ماكيافيلي معجباً بالحكم الجمهوري الروماني ومؤمناً بنظام الحكم الإستبدادي. في حين أنه كان يرى أن الحكم الديمقراطي هو أصلح الأنظمة وذلك شرط أم يكون الشعب مستنيراً وتمسكاً بالأخلاق الفاضلة. والدولة مستقرة الأوضاع.

أما إذا كانت الدولة ناشئة حديثاً أو فاسدة، فإن أنسب الأنظمة لها هو الحكم المطلق. وبالمقابل فإن ماكيافيلي لا يثق بنظام الحكم الأرستقراطي وبطبقة النبلاء. بل إنه دعا إلى إلغاء هذه الطبقة إن لم يكن في الواقع قد دعا إلى القضاء عليها حتى يتحقق إستقرار الحكم. حتى وإن إستحسن النظام الديمقراطي لكونه قريب من الحرية؛ إلا أن ذلك لا يمنع من إستخدام القوة بإعتبارها جزءاً لا يتجزأ من عملية صيانة الحرية.

ولبلوغ هذا الهدف يجب وضع أهداف الدولة أو الجماعة فوق أهداف الفرد على الصعيدين الداخلي والخارجي. ومن شأن إستخدام القوة أن تحافظ على سلامة القانون. والواقع أن المتأمل لأفكار ماكيافيلي يستشف بعض البذور الديمقراطية. حيث يذهب الإنكليزي ديفيد هيلد في كتابه " نماذج الديمقراطية " أنه من المهم إضفاء معنى واضح على الزعم بأن المفكر الفلورانسى مدافع عن عناصر الحكم الديمقراطي. فينبغي التأكيد أنه كان ديمقراطياً بمعايير عصره. حيث تصور مشاركة سياسية من منطلقات أوسع بكثير من مجرد إشراك الأثرياء أو النبلاء في الشؤون العامة.

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ص 428 .

وبعض النظر عن هؤلاء أراد ماكيافلي أن يدخل الحرفيين وصغار التجار في إطار عملية الحكم. فالشعب أو كتلة المواطنين كانوا أولئك المتوفرين على اسباب مستقلة ممن قد يكونون حسب التوقعات ذوي مصلحة جدية بالشؤون العامة. « نظام ديمقراطي مجسد لعدد كبير من العناصر مثل حقوق الأفراد بصرف النظر عن إنتماءهم الطبقي وحكم الأكثرية التي ما لبثت أن أصبحت مركزية بالنسبة إلى الليبرالية والفكر الديمقراطي الحديثين.¹»

لذلك فالمشاركة السياسية كشرط أساسي من شروط الحرية الشخصية. لأنه إذا لم يقم المواطنون بحكم أنفسهم فإنهم سيخضعون لحكم الآخرين. ولخلق توازن القوة بين الشعب والأرستقراطية، والملك فهذا مرهون بدستور مختلط أو حكم مختلط يكون من عناصره العامل الديمقراطي. مع شرط تمكين جميع هذه القوى السياسية الريادية من الإطلاع بأدوار فعالة في الحياة العامة.

هذا هو مضمون فضيلة المواطنة التي تكون كفيلة بتحقيق الإستقرار؛ في حين يجب أن تكون « مشاركة المواطنين محققة عبر آليات مختلفة ممكنة بما فيها إنتخاب المجالس أو الممثلين لتولي عضوية مجالس الحكم، مع تنافس فئات إجتماعية معززة لمصالحها ومدافعة عنها. ولا تكتمل سيادة الشعب إلا بتجسيد مبدأ حرية الكلام والتعبير والإجتماع الذي يضمهما سيادة القانون.²»

يلح ماكيافلي على دور المواطنة بإعتبارها البوتقة التي تضم إنصهار جميع الإنتماءات لصالح الوطن. ضمن أطر نظامية، و من خلال الإلتقاء على أرضية المصلحة الوطنية العامة .

إن عملية التقصي في تطور مسار الأفكار السياسية في القرون الحديثة يشهد قفزة نوعية عملاقة توجت بوصفها نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر السياسي الحديث. لتأسيس

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 101 .

² . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 102 .

الواقعية الحدائية التي تتماشى مع روح العصر، والتي تفتك مكانا لها بعدما كانت حكرًا على أرسطو. فواقعية ماكيافيلي تتميز عن واقعية الكلاسيكيين عن طريق تركيز الإهتمام بمعطيات العالم السياسي الواقعي دون الإكتراث بالإعتبارات الأخلاقية مادامت الطبيعة البشرية هي لا تتغير. ليس فقط كقاعدة عامة تنطبق على جميع الطبائع، بل يمكن إسقاطها حتى على ماكيافيلي في حد ذاته بدليل أن كتاباته تتميز بكثير من التناقض. حتى أن علماء السياسة الأكثر دهاءًا لا يزالون يبذلون قصارى جهدهم لفهم باطن أقوال الرجل.

والغموض ينتاب هؤلاء حول حقيقة توجه ماكيافيلي أكان واضح نظريات الإستبداد ذو القبضة الحديدية شخصًا وطنيًا مؤيدًا للحكم الجمهوري يعجد الحرية والحكومة الشعبية. وإلا فكيف يمكن تفسير التناقض من كتاب الأمير إلى كتاب المطارحات؟ ربما يرجع السبب إلى شخصية الرجل وكثرة ميوله وتوجهاته والمسؤوليات التي كانت تقع على كاهله. فهو ديبلوماسي ومزارع ومهندس عسكري، وقائد لمليشيا عسكرية « جعلت منه بحق نموذجًا رائعًا لعصر النهضة شأنه في ذلك شأن صديقه ليوناردو. فطبعي جدًا أن تختلف مواقفه لتعدد إختصاصاته.»¹

إن الوقائع التاريخية تثبت أن الطبيعة البشرية تعمل بقدر الإمكان لتحقيق أكبر قدر من الرغبات والشهوات. ولهذا السبب لا توجد قناعة عقلانية ومنطقية توحى بإمكانية إصلاح هذه الطبيعة. أما بالنسبة لموقفه من الدين؛ فلقد نظر إليه نظرة براغماتية صرفة ترى أن قيمة الدين تكمن فيما يسديه من خدمات لصالح السياسة، ولصالح الأمن والإستقرار. فقد كانت الفضائل المسيحية تعبيرًا عن الذلة والهوان « تمجد المسيحية بهذا المعنى الناس الوضيعين الذين

¹ . روس كينج : ماكيافيلي فيلسوف السلطة، ترجمة فاروق جرجس، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة، كلمات للترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 2013، التقديم .

يكرسون وقتهم للحياة التأملية. وتطالب بقوة النفس، ولكن من أجل تحمل الآلام وإعداد البشر من أجل الذهاب إلى الجنة لتقي ضربات الأشرار.¹

لقد هاجم ماكيافيلي الأخلاق المسيحية الداعية للإستسلام ومجد الأخلاق الرومانية « وفسر أن الطبيعة الإنسانية تسعى إلى تحقيق المتعة لصاحبها، وهو في هذا يخالف تطلعات الفلاسفة الكلاسيكيين الذين نظروا نظرة أخلاقية ولم ينظروا إلى الطبيعة الإنسانية.»²

لكن جوهر وأساس القضية أن ماكيافيلي الذي يؤمن بالسياسة والدولة أخذ روما القديمة نموذجاً له. لا يقبل التضحية إلا في سبيل الوطن. لذلك قوة العبقورية الإنسانية لا تتضح إلا في بناء الدولة. فالقيمة المعرفية في الأمير تكمن في المحافظة على الأمن. بعد ذلك يكون الإتجاه صوب طلب الشرف والمجد و الشهرة.

وخلافاً لذلك كانت القيمة الأساسية في كتاب " خطابات " هي الحرية وبالضبط مركزية الحرية السياسية. لأن الهدف الرئيسي لكل مشرع في تأسيس الجمهورية هو الحفاظ على الحرية. حتى أن عظمة الجمهورية الرومانية يمكن عزوها وبمقدار كبير إلى الحقيقة المفيدة أن قادتها لم يتوقفوا عن إدخال مؤسسات جديدة دعماً للحرية.

والحرية عند ماكيافيلي هي في الإستقلال من العدوان الخارجي والطغيان. وكما يرى البعض لقد إجتمعت الظروف التاريخية لتجعل ماكيافيلي ينظر إلى الحاكم المطلق بإعتباره منقذاً لوطنه. ولأن الأفراد أنانيون بالفطرة، فإنه لا مناص من حاكم قوي يحفظ إستقرار الدولة. هذه الفكرة بالذات شكلت أساساً صلباً لاحقاً لفكرة هوبز للحكم الملكي المطلق؛ بل الأساس الذي قامت عليه كل الفلسفات السياسية الإطلاقيه في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

¹ . جون جاك شوفالبيه : تطور الفكر السياسي ، ص 242 .

² . أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص 73 .

والحقيقة أن هوبز قد تأثر بنظام الحكم المطلق الذي ساد أوروبا في القرن السادس عشر. فقد بدأت الملكيات المطلقة في الظهور بعد هدم لنظام الإقطاع الذي ظل سائدا طوال القرون الوسطى. في ذات السياق تقول حلمي مطر: « إن النزعة الماكيافيلية ليست بغريبة على فلسفة هوبز، لأن كلاهما وليد ظروف بلاده التي سادتها الحروب والمنازعات. فستقوم فلسفتها على النظرة الواقعية أو الإتجاه المادي، وإقرار العنف والقوة شريعة لا بديل لها.»¹

ولعل من أكبر نقاط الإتفاق بين هوبز وماكيافيلي هي النزعة اللائكية؛ فيعارض من يقحم المناقشات الدينية في أمور السياسة. وبهذا الشكل لا يمكن أن تكون للكنيسة سلطة مهمة « فقد إنتهى إلى معارضة عصمة البابا وسيادته، وعارض كنيسة روما Roma لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية.»²

3. إسبينوزا و الفكر الراديكالي :

لقد كان أهم هدف لمفكري بداية النهضة تحقيق الوحدة القومية الأوروبية. و إرتأى هولاء أن الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي السلطة المطلقة. ما دام هذا النظام حتى ولو كان إستبداديا تعسفيا. لكنه بالمقابل يحقق الأمن والسلام ويكون العلاج لكل الأزمات التي عاشتها الدول الأوروبية بعدما كبلت الخرافة وسيادة الأهواء العقل الأوروبي؛ فكبّل الخوف عقول الشعوب كي لا تنهض أبدا سيادة المغلوطة لهؤلاء.

لكن قد تعاكس آمال هذه الشعوب ضد هذا التيار نحو التخلص من القيود لتحقيق الأفضل. وهذا ما حدث بالضبط. حيث أخذت السلطة المطلقة بالتراجع لتفسح الطريق أمام مرحلة جديدة في تطور الفكر السياسي نحو الإطاحة بهذه السلطة التي هددت أمن وسعادة الإنسان. وهددت آماله في الحرية والمساواة والسيادة الشعبية.

¹ . أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص 78 .

² . نفسه : ص 82 .

لقد بدأت هذه المرحلة من أواخر القرن السابع عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر مع الفيلسوف الإنكليزي جون لوك. رائد الفكر الليبرالي في الفكر السياسي الحديث. لكن ما كان لهذا الفكر أن يظهر في الأفق لولا إسهام الفكر الراديكالي. وكان الرائد الأول دون شك الذي صنع الحدث هو الهولندي بنديكت إسبينوزا.

إن التيار الراديكالي مفهوم سياسي يطلق على كل من ينادي بالتغيير الأساسي والجذري. مع العلم أن جذور الراديكالية أبعد من إسبينوزا وبيل. فلقد كانت هناك بعض التيارات الراديكالية الكالفينية للثورة. فكل مواطن قطع وعدا لله بمقاومة وإزاحة جميع الحكام الوثنيين أو الطغاة. لكن بدافع أنه واجب ديني مقدس. رتبته الله لا على الملوك والحكام فقط؛ بل على كل الجسم الشعبي ككل.

ففي خمسينيات القرن الخامس عشر 1550 يقول سكينر كوينتن أن الكالفينية الراديكالية إفتقرت إلى مفهوم المقاومة السياسية بوصفها حقا شرعيا. بل إستمروا في القول أن السبب الرئيسي لوجود المجتمع السياسي هو تأييد ودعم نوايس الله وممارسة الإيمان الحقيقي والتعامل مع الطغيان على أنه شكل من أشكال الهرطقة. « ولأن مشروعية المقاومة واجب ديني وليس حقا شرعيا. فهناك ثغرات فكرية تفصل نظريات بونيه وغودمان ونوكس عن النظرية الليبرالية الخاصة بالثورة الشعبية. »¹

الحقيقة أن هؤلاء لم يتمكنوا من الذهاب بعيدا لدفع النظرية إلى أقصى مداها وإكسابها المدلول الليبرالي الحديث إلى أن جاء جون لوك وأعطاهها مفهوما جديدا. فزادت أكثر ثقة وجرأة. مع العلم يضيف سكينر « أن الحجج التي إستعملت من قبل الثوريين الكالفينيين

¹ . كوينتن سكينر : أسس الفكر السياسي الحديث، ص 396 .

الأوائل في الخمسينيات كانت لوثرية في معظمها. وكان اللوثريون قد أخذوها أصلاً من القانون المدني والكنسي. فمن وضع أسس نظرية الثورة كانوا خصومهم الكاثوليك. ¹»

إن عملية التنقيب في أصول التيار الراديكالي تقتضي أولاً دحض الفرضية التي ترى أن لوك والنزعة الليبرالية الإنكليزية التنويرية المبكرة هما الأساس الحقيقي للتقليد الليبرالي الغربي الحديث. خاصة أن الأفكار اللوكية كان لها دور كبير في دفع الأفكار الديمقراطية والليبرالية لاسيما في أهم أسسها مجال الحريات الفردية ونظرية فصل السلطات التي هيمنت ولا زالت تهيمن إلى يومنا هذا. وتحتكر الكثير من المفاهيم السياسية لرصيدا الخاص وتقييم الحجج التي تؤكد هذا الزعم، وتتجه ضد التركيز على التقليد الجمهوري الأنقلو-أمريكي «وإبعاد و تهميش الأخوين دولاكور وإسبينوزا، إلى جانب فان دن وإندن وكورباخ وفيللم فان دير مولين، وإيريكوس فالتن. وفريدريك فان لينهوف. وجان روسي دوميسي وجان فريدريك برنار وغيرهم من الكتاب السياسيين. الهولنديين الهيقونوتيين. فهو خطأ يعوق بشكل جوهرى الفهم المناسب لأصول الجمهورانية الديمقراطية الحديثة.» ²

ففي حين كانت الجمهورانية الإنكليزية لطبقة ملاك الأراضي ونادرا ما كانت ديمقراطية بشكل قاطع. بل بالمقابل كانت الجمهورانية الهولندية تمثل إيديولوجيا سكان المدن التي كانت مصالحهم غالبا مدنية وتجارية وغير زراعية. « وهكذا يمكن المحاجة بأن الجمهورانية الديمقراطية الهولندية في القرن السابع عشر كانت حديثة بشكل متميز على نحو لا يصدق بأي معنى على الجمهوريات الأخرى في تلك الفترة بما فيها بريطانيا.» ³

هذا ما يفسر أن فكر إسبينوزا يمثل ثورة في التاريخ. ثورة دشنت العصور الحديثة ومهدت لها. وإذا كانت أوروبا الحالية تنعم بالحرية الفكرية والنظام الديمقراطي والعلمانية؛ فإن

¹ . كوينتن سكينر : أسس الفكر السياسي الحديث ، ص 529 .

² . جوناثان أي إزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 280 .

³ . المرجع نفسه ، ص 280 .

الفضل في ذلك يعود إلى إسبينوزا. ففكره يعتبر صرخة فلسفية للدفاع عن حرية الضمير والمعتقد ضد تعصب اللاهوتيين ورجال الدين. لأن رجال الدين يجهلون الفلسفة والمكتشفات العلمية الحديثة التي كانت تحققت في ذلك الزمان.

في هذا المضمون يقول إرنست رينان عن الفيلسوف. ربما لم ير أحد الله عن كتب مثلما رأي هنا من قبل إسبينوزا. فهذا الشخص الذي إتهموه بالإلحاد كان حتما أقرب إلى الله أي إلى الحقيقة. فإن دعوته إلى العقل وفصل الدين عن السياسة كلها أفكار أصبحت بعد ذلك من المكتسبات الأساسية للحدثة الأوروبية بإعتبار الحدثة فلسفيا هي حزمة مجردة من القيم السياسية تشمل التسامح، والحرية الشخصية والديمقراطية، وحرية التعبير، والحق الشامل في المعرفة.

والواقع أن الحدثة شملت أنواعا من التنوير الراديكالي والمحافظ «غير أن الحدثة تاريخيا خلطة دسمة نتجت عن صراع مستمر بين النزاعات المتلاحقة للتنوير المضاد. والتي بدأت ببوسويه. وتوجت فيما بعد الحدثة. ولا شك أن الغلبة والتأكيد الرسمي كان للتنوير المحافظ.»¹.

لهذا يمكن ترجمة ما قيل سابقا أنه كان هناك نزاع بين القول بالعقل فقط. والقول بالعقل مصحوبا بالإيمان والتقليد والصراع لم يكن فقط بين هذين التنويرين، بل بينهما وبين النزاعات المتلاحقة للتنوير المضاد الذي كان رافضا لكل مبادئ التنويريين وسعى للإطاحة بتياري التنوير على حد سواء.

إن طبيعة الفكر الحداثي التنويري لا يمكن ضبط معاملة وضبط فلسفته إلا بإسهام الفلسفة الديكارتية التي تأثر بها الكثير من الفلاسفة ومن بينهم بنيدىكت إسبينوزا. فمذهب ديكارت يستجيب لفضوله، خاصة لفهم علم الأخلاق. فكان الرجل يقدم على تحوير ديكارت تارة ويتجاوز تارة أخرى الثنائية الديكارتية والتي تجاوزها الفكر الراديكالي ككل. هذا

¹ . المرجع نفسه ، ص 39 .

ما جعل هوبز موضع إعجاب لهؤلاء لأنه رفض القول بالثنائية. وكان تجاوز إسبينوزا لديكارت بقوله: « إن الله لو كان أنه لا جسماني إلا أنه ينبغي مع ذلك أن يفهم على أنه يشتمل في ذاته على كل الكمالات التي في الإمتداد. »¹

من دون شك أن هذا الكلام لا يوجد عند ديكارت. فالتأمل في القول يدرك تماما أن إسبينوزا فيلسوف ديكارتي أكثر من ديكارت نفسه. وحتى لو افترضنا أنه كان تلميذا لديكارت لتبنيه أقواله و طروحه الفلسفية. إنما ينتهي حتما إلى تجاوزه لفكر ديكارت لأن الرجل يتميز بأصالة فكره كما يقول عنه جون دن. ومن ثم يستوجب الأمر أن ينفرد بأفكاره وهو متجاوز بذلك أفكار المعلم. « فأغلب الظن أنه كان بهذا يهيئ العقول لفلسفة أكثر جرأة. هي تلك التي يعرضها في كتابه " الأخلاق " بوجه خاص. »²

ويظهر التأثير الديكارتي لدى إسبينوزا في فكرة إنسجام البراهين الرياضية التي تجعل من الفيلسوف مستقل ليس بعقله السياسي فحسب، بل بعقله الرياضي. ولطالما نجد هذه السمات عند أعظم الفلاسفة حيث تظهر فلسفة إسبينوزا على شكل منظومة فكرية واضحة المعالم محكمة التنظيم بواسطة ترابط الأفكار والعلل العقلية للحقائق الرياضية الضرورية للفكر المنطقي التي وصفها إسبينوزا. خاصة فكرة وحدة الوجود. من أن هذه الفكرة كانت مطروحة للنقاش، إلا أنها لم تشكل خطرا إلا مع طرح إسبينوزا. فطرحه للمشكلة كان جها بما كان معاصروه يقولونه همسا لا لشيء إلا لقناعاته الفكرية. « فلم يكتف عما يخفيه الآخرون، وإنما أعرب عن ذلك بأسلوب لا يدع معه مجالا للشك والتردد. وهو أسلوب علماء الهندسة الذين لا يسلمون إلا بعد البرهان، ولا ينتقلون إلى القضية الموالية إلا بعد التحقق من المقدمة. »³

¹ . إسبينوزا : رسالة في إصلاح العقل ، ترجمة جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر ، ص 12 .

² . المصدر نفسه : ص 12.

³ . إسبينوزا : رسالة في إصلاح العقل ، ص 14 .

إن أهم مؤلفات إسبينوزا صدرت أثناء المجادلات المحترمة حول مسائل الدين والوحي والنبوة والمعجزات. وحول حرية الإعتقاد والتفكير. أما الأسباب والدواعي التي جعلت صدور الرسالة في اللاهوت والسياسة، فكانت من دون شك السبب الأول ما كان يتخبط فيه اللاهوتيين من أحكام مسبقة لا تمت بأي صلة بالفكر العقلاني والمنطقي السليم. وهي في نفس الوقت من العوائق أمام دراسة الفلسفة.

ولهذا السبب بالذات إجتهد إسبينوزا لتخليص العقول من زيفها وأباطيلها الأمر الذي يبرر صدور " رسالة في إصلاح العقل ". أما السبب الثاني فهو إتهام الفيلسوف بالإلحاد. فمن دون شك أن الأصولية الدينية لا تتغير مبادئها الإقصائية من زمن لآخر. لكن عُرف عند الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمصلحين أنهم لم يهاجموا الأديان بحد ذاتها؛ بل كان إنتقادهم شديدا لطريقة تفسير الدين. ورغم كل التهم التي رمي بها إسبينوزا، ومنهم حتى الإلحاديون حاولوا أن يثبتوا أن الفلسفة ليست ضد الدين بقدر ما هي ضد إعادة صياغة العقل الإنساني المفكر بإسم الدين والإيمان. فالرجل لم يكن يرفض الدين، إنما ما يرفضه هو طريقة تأويل التوراة والإنجيل. ومن هنا لا بد من تحرير السياسة من ربق اللاهوت عن طريق تحرير اللاهوت أولا من زيف هؤلاء.

ومن بين معاصريه نجد أن إسبينوزا كان الوحيد الذي طبق المنهج الديكارتي في السياسة. لأن المتأمل لفكره السياسي خاصة في كتابه " رسالة في اللاهوت والسياسة " يلاحظ تطرق الرجل لأنظمة الحكم عن طريق المقارنة بينها، ونقد الأنظمة التسلطية القائمة على حكم الفرد المطلق وإنتهائه.

إن الإعتراف بمشروعية الديمقراطية لأنها أكثر النظم إتفاقا مع الطبيعة ومع العقل. في هذا المضمون يقول: « الواقع أن كل من يفعل شيئا طبقا لما تمليه قوانين الطبيعة إنما يمارس

حقاً مطلقاً لأنه يسلك طبقاً لما تمليه عليه طبيعته. ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك. فمن لا يعرف العقل بعد يعيش طبقاً لقوانين الشهوة وحدها.¹

أما الهدف الثاني والذي يتعلق بإتهام إسبينوزا بالإلحاد فلدفاع عن نفسه إستناداً إلى دراسة العلاقة بين الدين والدولة، وبين اللاهوت والسياسة والعلاقة بين السلطات السياسية واللاهوتية فهي دراسة واقعية لأوضاع تداخل السلطتين. فكلاهما يقوم على منع حرية الرأي والقضاء على العقل. « ولما كانت حرية الرأي ضرورة للإيمان الصحيح، فهي ضرورية كذلك للسلام الداخلي في الدولة. و إذا قُضي على حرية الرأي قُضي على إستقرار الدولة.»²

وعلى السلطات العامة أن لا تتدخل في الحريات الفردية. فكل فرد حر في طبيعته بإعتبار الحق الطبيعي عنده ليس قوة أو سلطة شرعية يمتلكها الإنسان. لأنه لا توجد في الطبيعة قوة شرعية أو لا شرعية. ولأن « الحق الطبيعي هو حق السلوك طبقاً لقوانين الطبيعة العامة وطبقاً لطبيعة من يقوم بالفعل. أي أن حقه في المحافظة على وجوده. والحق الذي يتمتع به كل فرد.»³ فلا إحتكار للفكر ولا حجر ولا رقابة عليه. فلكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء. بينما التسلط والتحزب هو ما يقضي على الإيمان.

فالرسالة بهذا المعنى تحوي ما يسمى بفلسفة الرفض والتمرد و المقاومة باعتبار أن تاريخ الفكر السياسي من قديمه إلى معاصره هو تاريخ لتمرد العقل الفلسفي الحر. فكما كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو وسقراط وديكارت، وتوماس مور فلسفات تمردية؛ بالمثل كانت رسالة في اللاهوت والسياسة. وهذا ما يستوجب علاجاً فورياً عن طريق الإستثمار في النور الطبيعي وتطبيقه في مجال الدين و السياسة.

¹ . إسبينوزا : رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، التنوير للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية، لبنان - بيروت 2012 ، ص 12 .

² . المصدر نفسه : 367 .

³ . المصدر نفسه .

والهدف هو تقويم عقول الناس من البدع والتعاليم المغلوطة، والتصديق الساذج الذي كثيرا ما كان سببا للفتن والنزاعات والتقاتل والتناحر بين الطوائف بإسم الدفاع عن الدين. ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق حرية التفلسف التي لا تشكل إطلاقا خطرا على العقيدة والإيمان والوحي. بل بالعكس فإن الإبتعاد عن التفلسف يبعثنا عن الفهم الصحيح للدين. فهذه المشكلة لا تعتبر فقط من إهتمام الفكر الغربي الأوروبي الذي عانى من مخاطراتها. بل لقد عانت بالمقابل الدويلات الإسلامية من فتنة التنازع بين الطوائف الدينية بسبب الإختلاف في تفسير النص. وكانت النتيجة الحاصلة التكفير والتجريم والتصفية الجسدية.

ولعل صرخة إبن رشد كانت كافية للرد على من يكفر الفلسفة ويعتبرها زندقة. فوفق إبن رشد فيلسوف قرطبة بين العقل والنقل، ولأن العقل هو أساس الإيمان. وعندما يغيب يكون الطريق معبدا للخرفات. هذا ما قام به إسبينوزا بذهنه الثاقب للأفاق المستقبلية التي يرمي إلى تحقيقها. فليس هدف الرسالة هو اللاهوت فقط أو السياسة فحسب، أو حتى الصلة بينهما كما كان طرح إبن رشد. بل نرى أن إسبينوزا تجاوز إلى ما هو أبعد؛ والدليل على ذلك أن مخابر التاريخ أثبتت وثبتت كل مرة أن الحروب والفتن كانت بإسم الدين وخرافاته.

إن المشكلة أخطر مما قد يتصوره عقل إسبينوزا. ونحن نعيش نزاعات وفتن بين الأفراد والشعوب والقوميات، والإيديولوجيات سببها الأول هو الأثر السلبي للوحي في التاريخ. أو كيف ينقلب الوحي إلى ضده إذا لم يستند إلى دور الفلسفة في إظهار الحقيقة، وإبطال كل الخرافات التي تشوه الدين.

إن التاريخ يحدثنا كيف إنقلب الوحي لدى المسيحيين من دعوة للسلام والطمأنينة، إلى مجتمع متخلف ضحية لغباء العقل الأوروبي طيلة القرون الوسطى. غباء صنعته أياد قذرة متعطشة للسلطة مثلتها طبقة الملوك ورجال الدين والكهنوت. وكيف إنقلبت اليهودية إلى دعوة للتعصب العرقي والديني وإلى أسلوب مختاتلة وخديعة. وحتى الإسلام لم يسلم؛ بل إنقلب بإسم الدين إلى جمود وتخلف أو ذوبان في الآخر. فسقط فريسة للمؤامرات والتواطؤ والإستعمار.

إن ذكاء إسبينوزا ينبهنا إلى كل هذه المخاطر. أين استُغل الدين لأغراض لأخلاقية إمبريالية تعصبية ظالمة. وكتابه هذا أهداه إلى وطنه يدعو من خلاله إلى حرية الفكر في هولندا أولاً. ثم إلى كافة الشعوب الأخرى. هذه الحرية يجب تحقيقها في السياسة دون أن تكون مجرد شعارات براءة. فلا ريب إذن أن عملية إصلاح العقل في مفاهيمه حول الدين يكون بفضل الفلسفة ودورها الفاعل في صنع الحداثة والتنوير.

لهذا السبب يظل من غير المعقول أساساً أن تكون المفاهيم الحديثة حول المساواة والديمقراطية، والحرية الفردية قد نبعت من عملية تغير إجتماعي وثقافي. وكان بإستطاعتها أن تتغلغل في المجال العمومي. أي في عقول الأفراد من دون أن تمر بعقول النخبة في المجتمع لكي تنقحها من خلال مجادلات فكرية عميقة صنعتها عقول الفلاسفة الذين غيروا مسار الأحداث؛ بل غيروا التاريخ.

إن المناظرات الفلسفية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قد أنتجت الطرف الراديكالي من التنوير الغربي. في هذا الشأن يقول جوناثان آي إزرائيل: «وهديني هو تأمين إعادة تقويم أوسع وأعم بكثير للتنوير كما تطور حتى القسم الأول من المعركة حول الموسوعة " Encyclopédie " »¹.

والفكر الراديكالي هو الذي عارض صراحة قبل عام 1752 ليس الطغيان وعدم التسامح والسذاجة والخرافة والهيمنة الكنسية فقط. مثل كل رجالات التنوير الذين حملوا رباح التغيير وما ضمته من إصلاح ديني وثقافي وسياسي وإجتماعي؛ إنما يعارض كذلك حتى التيارات التنويرية المعتدلة. ولأن التغيير الحقيقي هو التغيير الجذري الذي يختلف في الجوهر مع التنوير المحافظ. فقد بقي هذا الأخير على بعض البنى التراتبية ويفضل الملكية. وقد يقع فريسة للمساومات لأنه يخفي أهدافاً شخصية نفعية. بل أكثر من ذلك «فالسارويون ينكرون كل

¹ . جوناثان أي إزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 17 .

المعجزات والوحي واللاهوت الطبيعي والأمبريقية اللوكية، وروبوية العناية الإلهية. فضلا عن النظام الملكي والأرستقراطية، وكل الترتيبات الإجتماعية العنصرية.¹

إن المرجعية الفكرية التي إستلهم منها إسبينوزا أسسه الفلسفية فيما يتعلق بالنظرية السياسية رمز من الرموز السياسية الإنكليزية. لأنه لا سبيل لإنكار أن مفكرين راديكاليين قاموا بإستخلاص مكونات رئيسية من السياسة الهوبزية. وربما على وجه الحصر أفكاره حول الديمقراطية باعتبارها أول نوع من المجتمعات المؤسسة في نظام الزمان. ومذهبه في السيادة وعلاقته بالإرادات الفردية. فلقد ساعدت إستخلاصات هوبز في جهازه النظري للدولة على تحديد مفهوم الدولة وكل أسسها خاصة لدى الجمهوريين المبكرين. وطبيعي أن يتأثر الجمهوريون الإنكليز. فكانت لأفكارهم صدى على تطور مسار الأفكار .

ومن بين هؤلاء جيمس هارينغتون James Harrington ، الذي تأثر بفكر هوبز في أن الديمقراطية هي الأولى بين كل الحكومات في نظام الزمان الحديث. أن الديمقراطية سابقة زمنيا ومنطقيا لأشكال الحكومات الأخرى. فإن الحاكم يجوز أن تنسب له صفة الجمهورية الإنتقائي. وبهذا يكون هوبز هو السلف الحقيقي للديمقراطية الليبرالية الدستورية.² وهو ما شكل بدوره قاعدة صلبة للأفكار الراديكالية لاحقا.

لقد قرن علماء اللاهوت المسيحي إسمي هوبز وإسبينوزا ضمن قائمة الإلحاد. ومن دون شك هو مكسب لصالح الراديكاليين من أنصار إسبينوزا وبيل. وبصفة عامة كانت فلسفة هوبز تمثل حافزا رئيسيا عند الإتجاه المادي المعادي للكتب المقدسة التي إعتبرها الفلاسفة الراديكاليين من أنصار إسبينوزا الجناح الراديكالي الفرنسي بيل وديدرو أفكارا جوهرية بالنسبة للفكر الراديكالي بشكل عام، وإسبينوزا بشكل خاص. الذي كان قريبا من هوبز في صلاحيات رجال الدين وما مدى القيود التي يجب أن تفرض عليهم. « إنه من المدمر للدين وكذلك

¹ . جوناثان أي عيزرايل : التنوير متنازعا فيه: ص 77 .

² . المرجع نفسه ، ص 264 .

للدولة السماح لرجال الدين بإصدار المراسيم، أو بإشغال أنفسهم بالتشريع أو القرارات السياسية. فمن الجوهري ليس للمجتمع فحسب. بل أيضا للدين أن السلطات العليا للدولة يجب أن تملك تحديدا ما هو صواب وما هو خطأ.¹

إن غاية الدولة ليست السيطرة. فلم يتم تأسيسها من أجل إخضاع الإنسان بالخوف؛ بل بالعكس تماما تأسست لأداء وظيفة وغاية واحدة من أجل تحرير الإنسان من الخوف لكي تتمكن أرواحهم وأجسادهم من القيام بأمان بكل الوظائف. إن غاية الدولة هي الحرية، هي الإستثمار في العقل الحر.

وبهذا المعنى فإن الدعامة الأولى التي تنطلق منها الدولة الإسبينوزية في تصورهما للأساس من خلال إجراء عملية تلازم وترابط بين السلطة والحرية مشيدا بذلك مبدأ عقليا منطقيًا هو مبدأ التلازم في الحضور بين العلة والمعلول. إن الغرض من إقامة نظام سياسي ليس السيادة أو القهر أو إخضاع الشعب لنير فرد آخر. بل التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام. أي المحافظة على الحق الطبيعي في الحياة وفي السلوك. « ليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل البشر إلى حيوانات أو آلات. بل الحصول على سلامة الذهن والبدن. أي أن الغرض من التنظيم هو الحرية.»²

إن الجمهورية الديمقراطية في أوروبا الحديثة نشأت عن حركة فلسفية قوامها خلية فكرية ثقافية مشحونة سيطر عليها صراع لا هوادة فيه من مدارس فكرية متنافسة. ومن غدى هذا التعارض جمهور قارئ نشط وحذر ويقظ، وكأنه يقوم على مواصفات المجتمع المدني والوعي العام بالمفهوم المعاصر. فظهر إتجاه متطرف من الديكارتيين يسعى لتحرير العقل؛ مع العلم أن حلبة الصراع الفكري لم تكن فحسب من إتجاه إلى آخر. بل كان التيار الراديكالي في داخله يشهد هذا التوتر والتشاحن.

¹ جوناثان أي عيزرايل : التنوير متنازعا فيه: ص 275 .

² . إسبينوزا : رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 104 .

هذا ما كان سائدا بين الأخوين دولاكور. يوهان دولاكور فقط من كانت له ميول ديمقراطية أقوى من أخيه. لدرجة أن كتابه " إعتبارات حول الدولة " الصادر عام 1660 هو الوثيقة المؤسسة بلا شك للجمهورية الديمقراطية الهولندية في القرن السابع عشر. وفي ذلك الكتاب يقر يوهان دولاكور « أن الجمهورية الديمقراطية نوع من الدول أفضل وأكثر ملائمة من الدول الملكية الأرستقراطية فحسب. بل أسس تفوقها لأنها تقوم على المساواة والعقل. إنها الحكومة الأكثر عقلانية لكونها النظام الذي يخدم المصالح العامة.»¹

والأرجح أن إسبينوزا قد تأثر بهذا القول عندما صرح في الفصل السادس عشر في رسالة في اللاهوت والسياسة أنه يعتبر الديمقراطية أعلى مرتبة من الأنواع الأخرى ومن كل الكيانات السياسية. لأنها تبدو الشكل الأكثر طبيعية للدولة. ولأنها تقترب من الحرية التي منحها الطبيعة لكل البشر.

وتبعاً لذلك إتفق الجناح الراديكالي الإسبينوزي على القضاء الكامل على سلطة الكهنة المستقلة. وكل ما يمت بصلة بامتيازاتهم وأملاكهم وكل وظائفهم، وخاصة منها وظيفة التعليم لدورها الفاعل في التأثير على العقليات. وكان مبررهم في ذلك أنه لو منحت الصلاحيات الكاملة لرجال الدين فبالمقابل لن تكون المصلحة العامة في مأمن وسوف تستبعد مصالح الناس تماما من دائرة الشرعية السياسية.

إن الديمقراطية بهذا المعنى أقرب من حيث البنية إلى الأساس الذي تقوم عليه كل سلطة سياسية تمارس على البشر والإتفاق الكامل سواء كان تاريخيا أو عقلاانيا. فهي المرجع الأخير الذي تصدر عنه الأنظمة السياسية جميعا. هنا نجد إسبينوزا مقتربا أكثر إلى هوبز؛ لكن ينفصل عنه في الطبيعة الأنانية للأفراد التي قد تكتسي وظيفة إيجابية في المجتمع المدني. فيجب الكف عن نعتها بالسلبية والتخريبية، وإنما قد تقوم بدفع المصلحة العامة. فنظر الإسبينوزية

¹ . جوناثان أي إزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 22 .

وكذلك بنظر مانديقل الدولة لا تضمن الأمن والسلام فحسب؛ بل تؤمنان أيضا فرصا ومجالات للمشاركة والتغيير سياسيا وإقتصاديا من نوع مختلف، أو على الأقل مدى أعظم من نموذج هوبز.

4. الأفكار الديمقراطية عند فلاسفة العقد الاجتماعي

1. هوبز و الليفياتان

لقد كانت أهم أفكار هوبز ملخصة في كتابه " التنين " الذي يستند إلى دعامة القوة. ولأن مؤلف " الليفياتان " يستلهم أفكاره من كل فلسفات القوة التي عرفها التاريخ. بداية بالحركة السفسطائية ونظرية القوة أساس الحقوق الفردية عند تراسيماخوس؛ مروراً بماكيافيلي الذي تأثر به هوبز كثيراً إلى سيقموند فرويد. فهو أول فيلسوف ينتمي إلى العصر الحديث يضع نظرية سياسية يمكن وصفها بالمتكاملة. وله يرجع الفضل في صياغة أكثر أشكال العقد الاجتماعي تماسكا و قوة.

« إن فلسفة هوبز السياسية أروع بيان لا يحتمل المقارنة؛ أنتجته فترة الحروب الإنكليزية. وهي مشهورة بوضوح الحجج المنطقية.»¹ هذه الحجج العقلانية ترى في النظام المطلق مبررا للطبيعة الإنسانية الأنانية التي تستند إلى قانون شرس أساسه إعلان حرب ضد الكل. وهو ما يسود " التنين " أو الدولة في الحالة الطبيعية. « فالحق الطبيعي يقتضي تحقيق الوسائل التي تحفظ حق الحياة؛ الأمر الذي يستوجب أن أول حق هو تحقيق الأمن.»²

إن طبيعة الدولة في السياسة الهوبزية ذات كيان صناعي صنعه الإنسان. أما ما هو طبيعي حالة الفوضى التي تستلزم إيجاد أسس عقلانية. فالعقل يلزمنا بالخروج من حالة الطبيعة

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص 642 .

² . Thomas Hobbs : Léviathan, de la forme, et de pouvoir de la république, ecclésiastique et civil, première partie, introduction, original de Philippe Folliot, 2002, Chapitre XVI lois naturelles, P 12 .

لأنها تقوم على التناقض الذاتي. ولأن هذا المجتمع الصناعي هو الذي يحفظ الحقوق الطبيعية – كما قلنا سابقا – « والعقلانية بهذا المعنى تسمح بجواز التنازل عن بعض الحقوق وليس كلها بطريقة التخلي أو التحويل إلى شخص آخر. وبواسطة العقد الاجتماعي يتحول الأفراد إلى مواطنين.»¹

الواقع أن القرون الحديثة شهدت إحياء المذهب الأفلاطوني؛ خاصة في إرتكاز منظومته النسقية على أسس رياضية، كما فعل أفلاطون في الجمهورية. والشيء نفسه يتكرر مع فلاسفة النهضة والقرون الحديثة. ونستثني خاصة من هؤلاء هوبز بإعتباره أول من وضع سياسة تقوم على أسس عقلية بحتة، بحيث تكون كفيلة بالقضاء على الفوضى التي عاصرها في الحرب الأهلية وما صاحبها من عنف سياسي يستوجب إقليدس جديد لعالم السياسة لكي يصل إلى اليقين الرياضي، وبعيد عن الإعتبارات الدينية اللاهوتية التي هيمنت طيلة القرون الوسطى.

وما دامت روح العصر تشهد إنتصار العلم وإكتساحه لكل مجالات المعرفة الإنسانية بما فيها السياسية؛ وعلى غرار إقليدس السياسة، الفيلسوف الإنكليزي نصير الحكم المطلق. نجد الفرنسي جان بودان وهو كذلك من أنصار الملكية المطلقة. الذي قدم أول بحث علمي في القرون الحديثة. فكانت بذلك أول محاولة لوضع نظرية في الدولة تقطع الصلة مع مفاهيم القرون الوسطى. وتقدم تفسير النظرية للسلطة المطلقة ذات السيادة بوضوح تام لدرجة أن روح العصر شهدت دخول كلمة السيادة في مفردات الحقوق تماما كما فعلت كلمة دولة مع ماكيافيلي.²

ولبودان الفضل في الدراسات ذات العلاقة بالشخصية القانونية مفرقا بين مصطلحي الدولة والحكومة. أما البعد الديمقراطي الذي يهمننا أكثر فيتمثل في فكرة التسامح الديني وحرية الإقتصاد، وعدم السماح بالمساس بالملكية الفردية. على الرغم من أنه لم يبحث في البناء

¹ . إمام عبد الفتاح إمام : هوبز فيلسوف العقلانية، الدار الثقافية للنشر و التوزيع 1985 ، ص 401 .

² . جون جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسي ، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص 283 .

الفلسفي لنظرية السيادة. ولقد فتح هذا الغموض بدوره الباب على مصراعيه لمجادلات متواصلة أفرزت مشكلة نظرية السيادة في ضوء السلطة. أين تولى هوبز هذا الإشكال في مؤلفه التينين.

أما الدراسة الأكثر حقوقية والأحق بالإهتمام لصلتها مباشرة بالبناء الديمقراطي لكونها تصنع القيود على السلطة، مع إضفاء طابع عصري وعلماني أكثر تقدما في مجال الدراسات القانونية والدستورية التي كانت من أهم مؤلفات فلاسفة القانون الطبيعي لكل من غروتيسوس وجون لوك ومونتيسكيو الذي تأثر كثيرا بنظرية جان بودان وهذا ما سنتعرف عليه لاحقا. فأهمية بودان المعرفية ترجع إلى أنه « أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجل اللاهوت أكثر من إحيائه لمذهب أرسطو. ولكنه إن فعل هذا فلأنه حلل السيادة وأدرجها في النظرية الدستورية.»¹

2. لوك و الحكم المدني

من دون شك وبناء على ما ذكره سالفا أن الفكر الهولندي مارس تأثيرا كبيرا على القارة الأوروبية والفكر الغربي لجرأة أفكاره. فلقد وجد الفكر الإنكليزي ضالته فيه. ومن دون شك أن ألمع أسمائه جون لوك * بمقالتيه في الحكم المدني ورسالة في التسامح الديني تعدان من أهم المصنفات السياسية. وفكرة الحقوق الطبيعية التي نظر إليها على أنها تقييد للطغاة. وتبرير للتسامح والدفاع عن الحريات والحقوق الفردية.

لقد قيل في المقاليتين أنهما « بمثابة تبرير للثورة المجيدة في 1688 . وإنتصار للمبادئ السياسية التي كُتبت لها الغلبة على إثر فوز الحزب البرلماني على أنصار الملكية المطلقة. وإقصاء

¹ . جورج سباين : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث ، ص 548 .

* . للتعرف على السيرة الذاتية للوك إرجع إلى.

أسرة ستيوارت عن العرش، وتقييد الملكية في بريطانيا بالقيود الدستورية التي مازالت قائمة حتى اليوم.¹

إن هيمنة الفكر السياسي اللوكي من دون شك له ما يبرره واقعياً وتاريخياً، لكن ما هو بديهي أن عقلية الرجل تم صقلها بفضل مرجعيات فكرية سابقة لها حتماً. لقد رحل لوك بدافع الخوف والحذر إلى هولندا التي قضى فيها ست سنوات إنصرف خلالها إلى وضع أهم مؤلفاته التي جعلت منه فيلسوفاً سياسياً محنكاً. « لقد شهد خلال إقامته في هولندا هجرة الكثير من بروتستانت فرنسا الخائفين من خطر الموت، بعد أن ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانت في عام 1685 . فازداد حقد لوك على أسرة ستيوارت. وعلى فكرة الحق الإلهي لإعادة الكاثوليكية إلى إنكلترا. وفي عام 1689 عاد لوك إلى إنكلترا حاملاً معه ثروته السياسية القيمة.»²

إن المتأمل هنا يدرك تماماً ما لدور الأفكار السياسية الهولندية الإسبينية في صقل موهبة لوك؛ بالإضافة إلى تعدد المعتقدات الدينية فضلاً عن الإنقسام المعروف بين الكاثوليك والبروتستانت. بل أكثر من ذلك إنقسام الطائفة في حد ذاتها. ولقد صاحب ذلك إنشقاق بعض التيارات عن الكنيسة بالتمرد ضد النظام الأبوي.

ولا ريب في أن هذه الإنشقاكات و التصدعات في المجتمع الإنكليزي مهّدت الأرضية لظهور المذهب الفردي الذي يؤمن بحرية الأفراد بعيداً عن الجماعة. فكانت فلسفته السياسية حتماً نتيجة لكل هذه الظروف. فحقوق الأفراد، والمشاركة في الحكم، وحق الأغلبية المقيدة بقيود دستورية. ولعل أهم ما إستحدثه لوك و دعم به المبادئ الليبرالية دولة القانون من حيث ناحية وفكرة إقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة.

¹ . جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة العربية مجاد فخري، اللجنة العربية لترجمة الروائع، بيروت - لبنان، 1959، ص5.

² . مهدي محفوظ : إتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ص 89 .

والواقع نجد أن كبار الفلاسفة عندما يؤسسون مذاهبهم ونظرياتهم السياسية؛ نجدهم يحرصون على عدم التناقض بين منظومتهم المعرفية وأنساقهم السياسية. وهذا ما نلمسه بالضبط عند لوك. حيث شكّلت نظرية المعرفة أساسا صلبا لفلسفته السياسية. فجاءت متفقة معها في الاتجاه. فكما رفض الأفكار الفطرية، نجده يرفض نظرية الحق الإلهي.

ففي الرسالة الأولى من " الحكم المدني " وجّه نقده إلى روبرت فيلمر . فهؤلاء لا يولدون وفي دمائهم يسري حق إلهي أو فطري. فالناس جميعا يولدون وعقولهم صفحة بيضاء. فلا فطرة ولا أفكار مسبقة تجعل البعض منهم يتميز على البعض الآخر. فهم متساوون في عدم المعرفة عند الولادة. وعلى الرغم من أن نظرية الحق الإلهي التي هيمنت في العصور الوسطى قد تلقت ضربات وإنتقادات لاذعة على يد المفكرين السياسيين؛ لكنها عادت من جديد في كتاب الإنكليزي روبرت فيلمر .

إن مركز الثقل في النظرية السياسية الغربية عموما مفهوم حالة الطبيعة، بإعتباره من المفاهيم المؤسسة للفكر السياسي الحديث. وإمتداده حتى عصر الأنوار. ولعل مدرسة العقد الإجتماعي هي من حملت على عاتقها الإسهاب في حالة الطبيعة كشرط للإنتقال إلى المجتمع المدني والسياسي. وهذا بدوره ما جعل من فلسفة العقد الاجتماعي ضربة موجعة لفطرية الحق الإلهي بهدف تقويض الحكم المطلق. فقد شكل منطلقا حاسما لمدرسة القانون الطبيعي عند غروتسيوس و بنفدروث، وهوبز وكتابات الإنكليزي ريتشارد هوكر.

يقول لوك : « فحالة الطبيعة تسودها حالة من الحرية والمساواة، حيث يكون الشخص هو السيد المطلق على شخصه وأملاكه، ولا يخضع لأي سلطة إنسان آخر. ومن البديهي جدا أنهم من نفس النوع، ومن نفس النظام. يولدون متساوون، فيتقاسمون نفس الإمتيازات في حالة الطبيعة.»¹ يتساءل لوك فلماذا يتخلون إذن عن هذه الحالة؟

¹ John Locke : du gouvernement civil, traduit de l'anglais par Edition revue galixte volland, Paris 1802, P163.

أما جواب لوك في أن طبيعة التعاملات الفردية بعد دخول النقد، ومع إنفتاح حدود الملكية، ومع تراكم الثروة؛ أدى كل ذلك إلى تهديد حرية الإنسان وممتلكاته. فصار الأشخاص معرضون لسطوة الآخرين، فهي حالة تميل إلى الإضطراب رغم حالة الحرية التي تتصف بها. فالحالة الطبيعية بهذا الشكل بقيت عاجزة عن تقديم ضمانات حقيقية ودائمة لحرية الأفراد وممتلكاتهم. فحالة الطبيعة وفق لوك كانت تفتقد إلى عدة شروط متمثلة في «عدم وجود قانون ثابت متعارف عليه، وإعتباره مقياسا للحق والباطل. وأساسا للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم. مع عدم وجود قاض كفؤ وغير متحيز يتمتع بصلاحيه الفصل في جميع الخلافات. مع عدم وجود السلطة القادرة على تنفيذ الأحكام»¹

لكن ماذا بشأن حدود الدولة التي نشأت بموجب العقد ؟

من الطبيعي أن هذه السلطة لا يمكن لها إلا أن تكون مقيدة بالغاية التي من أجلها تنازل الأفراد عن حقهم. ويكون التنازل ليس مطلقا عن كامل الحقوق الطبيعية. وهي نقطة الخلاف مع هوبز وبودان. فإن العقد الإجتماعي لا يؤسس لعلاقة خضوع بين الحاكم والمحكوم؛ بل لعلاقة من نمط آخر مضمونها أن السلطة هي وديعة يسندها المجتمع المدني الناشئ من الميثاق الأصلي للحكام. هنا يوضح لوك في الحكم المدني أن الطغيان يبدأ عندما تنتهي سلطة القانون. أي عند إنتهاك القانون و إحق الأذى بالآخرين.

ولأن الطغيان بصور مختلفة، فمتى إستغلت السلطة الحاكمة سلطتها لإرهاق وإذلال الشعب، تحولت في الحين إلى طغيان. ومن هذا المنطلق فإن السلطة المطلقة على طريقة هوبز لن تكون حلا على الإطلاق لعلاج المشكلة. لكن بالمقابل يختلف لوك عن إسبينوزا في نظرية السلطة السياسية المحدودة والمقيدة. لأن الإنسان لا يتنازل إطلاقا عن حرته بمجرد الإنتقال إلى المجتمع السياسي، لأنه لا يعقل أبدا لإنسان عاقل أن يقوم بتغيير وضعه إلى وضع أسوأ منه.

¹ . جون لوك : مقالات في الحكم المدني، ص 125 – 126 .

ويترتب عن ذلك حتما حق الشعب في الدفاع عن نفسه من بطش السلطة. وفي ذات السياق يقول كوينتن سكينر: « عندما دافع لوك عن مشروعية المقاومة، كان مدافعا عنها بوصفها حق الشعب في الدفاع عن النفس الذي يتمتع به الشعب بفضل المجتمع السياسي وغاياته.»¹

لقد كان لوك يريد حق الشعوب في مقاومة الطغيان، ويبرر الثورة مع أنه لم يصل في أفكاره لإعطاء الشعب سلطة كاملة في حكم نفسه بنفسه مثل جون جاك روسو؛ بل أعطى الشعب الحق في تغيير الحكومة عندما تخون الأمانة. وهذا ما جعل ليو شتراوس يقول: « إن حق المقاومة عند لوك لا يساوي ما يعرف بحق الثورة. فلا يمكن أن يوجد حق يعرض المحافظة على المجتمع للخطر. فالثورة تهديد لأمن المجتمع وإستقراره السياسي.»²

فبنظر شتراوس فإن لوك نادرا ما يستخدم كلمة الثورة مفضلا كلمة التمرد. لأن ليس هناك حق في الانقلاب، بل هناك فقط الحق في مقاومة العودة إلى الحرية؛ لأن لجوء الناس للثورة معناه تعريض حكوماتهم للخطر. والمبرر في ذلك ليس هناك حق قانوني ودستوري ينص على ذلك. ففي الفصل الأخير من الرسالة الثالثة في حل الحكومة. « يصر لوك على حق الناس من أجل قضية عادلة ليس فيها إلا لإستبدال حكامهم ولتغيير شكل الحكومة نفسها. حتى أن لوك لا يقصد بكلمة الشعب البرلمان أو حتى مجلس العموم. بل المجتمع السياسي العام الذي يعتبر كيانا منفصلا.»³

إن صيانة الحريات الفردية تستطيع أن تكون من خلال إنشاء هيئة تشريعية تُمكن الأفراد من إعالة أنفسهم. وهذا ما يسمح بتغيير شكل الحكومة أو الأشخاص أو كليهما

¹ . كوينتن سكينر : أسس الفكر السياسي الحديث، عصر الإصلاح الديني، الجزء الثاني، ص 396 – 397 .

² . ليو شتراوس ، جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الثاني، ص 56 .

³ . Julian, H , Franklin : J Locke and the theory of sovereignty, mixed , monarchy and the right of resistance in the political thoughtsof the English revolution, Cambridge univercity press 1978 , P 1

حسبما يرون من أجل سلامتهم وغيرهم. وهنا بالذات « يظهر لوك مكتفيا بالوسائل لتفعيل الإصلاحات الدستورية التي إعتبرها ضمانات لا غنى عنها لتحقيق الحريات الفردية العامة.»¹

أما في الشق المتعلق بنظرية التسامح الديني، فإن توحيد المجتمع الليبرالي خلف رؤية أخلاقية مشتركة؛ لا يعني أنه يجب أن يكون إتفاق إجتماعي على جميع المسائل الدينية أو حتى أحقية دين عن آخر. إن نظرية لوك تسعى إلى تبرير مجتمع مسيحي متعدد الطوائف والأديان. « لكن هذا المجتمع لا يمكن أن يتماسك إلا إذا إمتلك الشجاعة الأخلاقية لقناعاته الليبرالية. فمطالبة الأعضاء بالقواعد الأخلاقية لحمايته من الإتهاب أمر ضروري.»²

بهذا المعنى فإن نظرية لوك في التسامح تستند إلى حرية الضمير وليس إلى حرية الفكر والجدل وحرية الصحافة. فنظرية التسامح اللوكي « تنكر صراحة حرية الفكر على منكري الوحي الإلهي؛ على خلاف إسبينوزا وبييل والجناح الراديكالي، يقترح لوك نسقا من التسامح الديني يستطيع إستيعاب الطوائف حيث أضعف تحكم الدولة في الكنيسة. بينما رفض إستيعاب أفكار الدين والكفر.»³

الواقع أن المتأمل قليلا في تصريح لوك حسب إعتقاد جون دن أن القلب النابض لنظرية لوك السياسية لا يكمن في شقه المؤسساتي الدستوري، ولا حتى في الفصل بين السلطات التي تحللها الغموض وعدم الوضوح. ولكن حجر الزاوية في السياسة اللوكية يكمن في القانون الأخلاقي الذي صممت به تلك الآليات. لأنه عندما يصرح لوك في رسالة في التسامح قائلا: « إن ما يطالب به البعض من حرية الضمير ما هو في الواقع إلا مطالبة بحرية الفعل.

¹ . John Dunn : Democracy a History , Atlantic monthly press, New York

2011 , P 249 .

² . Ibid : P 249.

³ . جوناثان أي إيزرائيل : التنزير متنازعا فيه ، ص 176 .

وهذا ما يؤدي إلى إشاعة الإضطراب. فلو أتخنا للشعب حرية غير محدودة في ممارسة الدين، فأين يتوقف؟ إن الشعب لا يصبر على القيود فينساقي إلى فوضى لا حدود لها.¹

والمتمأمل قليلا لقراءة لوك يدرك ويلمس نوعا من التراجع للعقيدة اللائكية التي تفصل الأخلاق عن السياسة. فلا يظهر تحرر لوك بالكامل. ولأن روح العقل الديمقراطي الغربي لم يكن ليكون لولا فاعلية الفكر الثوري الشامل الذي أسس له الفكر الراديكالي. حتى أن المقاربة اللوكية بعداوتها للتسامح الشامل جعلت المضامين الليبرالية اللوكية غير كاملة ومشكوك في أمرها. بل حتى أنه إذا ما قرناه مع بني جيله ومن أكبر معجبيه الفرنسي مونتيسكيو لوجدنا إسهاماته لا يستهان بها في شأن التنظير السياسي الحديث والذي كان من أكبر صانعيه العقل الفرنسي المبدع، فيلسوف دولابريد.

3. : روسو و الإرادة العامة .

إذا أردنا على سبيل الحصر معرفة نصيب كل فيلسوف و مفكر في تحريك الثورة الفرنسية. هنا يكون الجدل كبيرا؛ و قد تختلف الإجابات و الإتجاهات، ربما بتأثير الإيديولوجية أو النزعة العرقية. فلا وجود لإجابات دقيقة واضحة، ولكن ما هو واضح ولا يمكن إنكاره أن كل واحد من هؤلاء نادى بالحرية وتشجيع لها. يمكن أن يكون له أثره في إشعال الثورة الفرنسية. ولكن لا يمكن إنكار أن التغيير الجذري يكون نتيجة للفكر الراديكالي. وقد نستشف بدور هذا الفكر في كتابات روسو التي أثرت كل الأثر في وثائق الدستور الصادرة عن الثورة الفرنسية. هنا نصطدم بثمار الفلسفة الجمهورية الهولندية التي إنتقلت إلى فرنسا إن المسارات الفكرية الأخيرة في فرنسا إستلهمت من أنصار الفكر الإسبينوزي. فقد أنتجت نوعا جديدا وخطيرا من الفلسفة يتناقض مع كل المبادئ والمؤسسات، « ومدونات الأعراف والمراسيم

¹ .جون لوك : رسالة في التسامح ، ترجمة و تقديم عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1958 ، ص

الملكية القائمة آنذاك تستوجب ثورة شاملة في الأفكار، فخلقت مجتمعا متغيرا بشكل هائل.¹ وبناء على ذلك نخطئ كثيرا أن الفلسفة الإلحادية من الضرب الذي نادى به الإسبينوزية. فعلت القليل بل هددت بتصفية الملوك وبلاطاتهم.

من دون شك أن تأثير إسبينوزا لم يدمر اللاهوت فحسب؛ بل منحت نظريته السياسية لكل فرد الحق في التحريض على التمرد السياسي. وهنا يكون الفارق كبيرا بين فلسفة إسبينوزا وباقي الفلسفات الأخرى. فبديهي أن ثورة الفكر يجب أن تترجم في النهاية إلى ثورة سياسية. فكانت هذه الثورة في فرنسا التي تعاضمت هيمنتها الفكرية وجدل النقاشات فيها إلى إنبثاق أفكار راديكالية ديمقراطية ومساواتية وتطورها. وما زاد من سطوتها أنها أصبحت تتحدى كل الأنظمة الملكية والأرستقراطية.

في ذات السياق يرى عزرائيل أن الموقف الذي يرفض وجود أي أثر لإسبينوزا على الأجيال التالية هو خاطئ تماما. لأنه لم يفهم من فلسفة إسبينوزا إلا النزر القليل. «حتى أنه ما نُقِلَ إلى منتصف القرن الثامن عشر على أنه إسبينوزية شوه كليا فكر إسبينوزا إلى حد جعله أقرب ما يكون إلى مجرد صورة كاريكاتورية تافهة.»²

ولربما المبرر في ذلك هو شجاعة وجرأة إسبينوزا؛ بل جرأة أفكاره في زمن كانت هذه الأفكار محرمة لكونها من الطابوهات التي أبقى على خصوصيتها. وما ساعدها في ذلك الحماية التي وفرها ديكارت لا بأفكاره العلمية، بل بأفكاره الدينية والأخلاقية. فما زاد في تجريم الأفكار السياسية الإسبينوزية الإلحادية، أنها كانت مقابلة للتيارات المتدينة. ولقد كان لدى مؤلفي نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر فهم سطحي لأفكار إسبينوزا. بل إختزال إسبينوزا بالمفكر المادي الملحد.

¹ . جوناثان أي إزرائيل : التنوير متنازعا فيه، ص 15 .

² . المرجع نفسه، ص 74 .

الحقيقة أن الإسبينوزية الجديدة الفرنسية كانت قوة متنامية ذات خطر داهم على المستوى الاجتماعي والسياسي لوزن وثقل أفكارها حول الحرية والديمقراطية والتسامح. ولعل من أروع ما قيل في دستور الحرية والتسامح مقولة الفيلسوف الفرنسي الراديكالي الإسبينوزي الموسوعي، والذي عبّد الطريق أمام نوع من التحالف الإستراتيجي بين الطبقة البورجوازية والناس. وكأن الكتل الفرنسية بكل إنتماءاتها وبنيتها التراتيبية بدأت تتوحد وتستعد للضربة الموجعة. يقول ديدرو: « إن أكثر ما أصبو إليه هو أن تفكر بطريقة عقلانية. فإنه لا يهم بالنسبة لي أن تتبنى أفكارى أو ترفضها، إذ يكفي أني جعلتك تجرب قدرتك الفكرية لأول مرة.»¹

إن أهم الأفكار الفرنسية تبلورت في مشروع الموسوعة أو الأنسوكلوبيديا في أجواء من التهديدات الحكومية ومضايقاتها. ولولا الموسوعة لم يكن للنظام البورجوازي أن يرى النور في فرنسا. « بحلول الثلاثينات والأربعينات من القرن الثامن عشر إنتقل المشهد إلى المقاهي الباريسية التي تقود التنوير الراديكالي لإسبينوزا وبيل وديدرو. وعن هذه الحركة السرية والمنكرة والمضطهدة إنبثقت قيم الديمقراطية وحرية الفكر والتعبير والحرية الفردية والتسامح الشامل؛ والتي شكلت منذ القرن الثامن عشر وعلى نحو متزايد القيم الجوهرية للحدثة الغربية»².

كانت الموسوعة بالنسبة للثورة الفرنسية التي تميزت عن باقي الثورات العالمية كونها ثورة فكرية وسياسية وإجتماعية وإقتصادية. ولكونها فكرية لأنها صُنعت بأيادي فلسفية ثورية. فكانت الموسوعة بالنسبة للثورة بمثابة الأساس الفلسفي الوطيد. وتمثلت في تأثير الكتب الثورية والكراسات والنشر بواسطة ديدرو والآخرين بتوجيه السهام مباشرة صوب النظام الإستبدادي الملكي، وصوب سيكولوجية الطبقة الإقطاعية.

¹ . تمارا د لوكج :إفتتاحيات فلسفة التنوير ، دنيس ديدرو ، ص 9 .

² . جوناثان أي إيزرائيل : التنوير متنازعا فيه، ص 73 .

لقد صيغت في هذه الموسوعة بإعتبارها عملا جماعيا وأفضل وثيقة إجمالية من الأفكار البورجوازية الفرنسية. أو هي « المعجم العقلاني للعلوم الفنون والمهن - إستوتحت فكرته من موسوعة أصدرها الإنكليزي تشامبرز سنة 1729. وتولى الإشراف عليها ديدرو ودالمبير. وكان الغرض منها التعريف بالتقدم العلمي والفكري. ويطلق إسم الموسوعيين على جميع العلماء والفلاسفة الذين شاركوا في تحريرها.»¹

هنا بالضبط تشكلت المفاهيم الأساسية لفلسفة الثورة الفرنسية. مفاهيم خاصة بالإنسان الطبيعي والمساواة والعدالة. وهي مبادئ نوقشت وسط حمى المجادلات الفلسفية العالية. فكانت ثورة مجمل الشعب بكل شرائحه. فالثوار الذين قلبوا النظام إنما كان ذلك بفضل دور الفلاسفة التنويريين خاصة منهم الراديكاليون مثل ديدرو نصير الجناح اليساري الإسبينوزي. « فمذ عام 1730. فإن مصالح الأمة الفرنسية بدأت تعبر عن نفسها من خلال الصراع العلماني الدائر بين البلاط والبرلمان والناس. فكان البرلمان يعي جيدا حجم التهديد الذي كان يمثله هذا النوع من الأفكار فأصدر أمرا بحرق معظم الكتب الفلسفية التي كانت تهاجم الدين.»²

إن القراءة الحاصلة والناجحة عن هذه الأحداث تجعلنا ندرك لا محالة أن عصر الثورات الإجتماعية يشكل في الواقع مرحلة جديدة يقودها وعي الإنسان الذي تجرأ على إستخدام عقله للخروج من الوصايا. فيظهر الكتاب والفلاسفة في المشهد يرفضون المثال الكلاسيكي للإنسان الذليل. ويعملون جاهدين على صياغة مثال جديد.

ومن دون شك كان أكبر الفلاسفة إلى جانب ديدرو ودالمبير وفولتير الذي كان له إسهام لا يستهان به في الوقوف بقوة ضد نظام القنانة والإمتيازات الإقطاعية الظالمة. ودفاعه

¹ . إيميل برهيه : تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1983 ، ص 28 .

² . تمارا د. لوكج : إفتتاحيات فلسفة التنوير، ص 34 .

عن حقوق ومصالح الفلاحين. «لقد وضع فولتير برنامجا كاملا مكرسا لأجل الصراع الإيديولوجي ضد أنظمة الاستبداد لدرجة أن المزاج العام في داخل تلك المؤسسات قد أصبح جمهوريا بنمط لا يقبل الشك. حيث بدأ هذا المزاج يقتحم حتى داخل العائلات النبيلة.»¹

لقد كانت الثورة الفرنسية ثورة سياسية لأنها إنتهت بقلب نظام الحكم إلى نظام جمهوري، وكونها إجتماعية فلأنها أدت إلى إلغاء إمتيازات الأشراف والنبلاء ورجال الدين. فمحت الفوارق التي كانت قائمة بين الطبقات، فأصبحت فرنسا كلها طبقة واحدة بعد أن كانت ثلاث طبقات مختلفة. أما كونها إقتصادية، فلأنها غيرت نظام الضرائب والرسوم الجمركية وألغت نظام الإحتكار ومحت القيود التي كانت على الصناعات، وإنتزعت أملاك الكنيسة وجعلتها ملكا للأمة.²

إن الثورة الفرنسية كانت ثورة إستثنائية بامتياز لدرجة أن بعض المؤرخين الإنكليز والألمان يرونها فلتة من الجنون تنبراً منها فرنسا. والمقارنة الكبرى أن خطأ هؤلاء يتمثل في أنهم أرادو الحكم على أعمال فرنسية وتقييمها، لكن بعقول إنكليزية. في حين أن ما كان سائدا إبان الثورة ومهيمننا هو روح الجماعة هو الروح العامة، هو بسيكولوجية الجماهير النائرة.

لقد ورد في صحيفة ذي مورنينغ بوست The morning post حول سقوط الباستيل « إن الإنكليزي الذي لا ينحني إحتراما و إعجابا للأسلوب الجليل الذي تجري فيه الآن واحدة من أهم الثورات التي شهدها العالم، لابد أن يكون عديم الإحساس بالفضيلة والحرية.»³

لقد دفع هذا الأمر بعض المؤرخين المحدثين إلى الحديث عن الثورات الديمقراطية التي كانت الثورة الفرنسية إحداها. وإن كانت الأعمق وقعا والأبعد أثرا. لقد كانت ثورة جماهيرية

¹ . تمارا د. لوكج : إفتتاحيات فلسفة التنوير ، ص 42 .

² . حسن جلال : الثورة الفرنسية، دار طيبة للطباعة، الطبعة الثانية، 2015 ، ص 6 .

³ . إيريك هوبز باوم : عصر الثورة أوروبا 1789 – 1848 ، ص 125 .

وأكثر تطرفا جذريا من أية نهضة أخرى؛ وعلى نحو مغاير تماما كانت الثورة الفرنسية حاملة رسالة ثورية. فعملت على ثورنة العالم كله. وأول ما ثارت عليه مفهوم الحرية الذي كان يستخدم قديما بصورة أساسية باعتباره تعبيراً قانونياً يقابله الرق والعبودية. فأصبح له مضمون سياسي. وكان وجه الغرابة في الثورة الفرنسية هم اليعاقبة الذين أصبح إسمهم مرادفاً للثورة الراديكالية الجذرية في كل مكان.

وبحلول الربع الثاني من القرن الثامن عشر لم يعد فلاسفة بلدان أوروبا الغربية الراديكاليون يشكون أساساً من عوز الحرية الدينية. حيث أصبح محور صراعهم معركة الحرية الفكرية وحرية التعبير والنشر. يقول سان قوست حول دستور فرنسا في خطاب ألقى في المؤتمر في 24 أبريل 1793 إن الأمم المستنيرة ستتسارع على محاكمة أولئك الذين حكموها حتى الآن. سيهرب الملوك إلى الصحراء ليعايشوا الوحوش الضارية التي يضاهاونها وحشية. وسوف تستوفي الطبيعة حقوقها.

لقد كان للجناح الراديكالي الفرنسي كُتَّاب يؤلفون أعمالهم الفرنسية أمثال بيل تلميذ إسبينوزا بالإضافة إلى دومارسي، دوماييه وميرابوا ماركيز بوفون، ديدرو، دالمبير، هلفسيوس، بولانقلييه، موريللي مابلي، دولباك وروسو قبل منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر.¹ هؤلاء جميعاً أسلاف الراديكالية الجمهورية الهولندية من المفكرين والمؤلفين فكرياً وإيديولوجياً. إسبينوزا، إندن، كورباخ، و الأخوان دولاكور، فان لينهوف.

يبدو بكل وضوح أن الأفكار الهولندية قد حققت المزيد من التغلغل بحلول العقد الأخير من السابع عشر. وقد كان يغذي هذا الفكر الطبيعة الجارفة الشرسة والروح الشمولية للتغيير العام الذي طرأ على المجتمع والأخلاق والسياسة والتعليم إستناداً إلى قناعة أساسها قدرة العقل على هزيمة السلطة. وهو في هذا لا يكتفي بالإطاحة بالنظام؛ إنما يريد حلاً إستعجالية

¹ . جوناثان أي إيزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 73 .

قائمة على هندسة تغيير إجتماعي وثقافي وسياسي واسع النطاق بإسم العقل والتسامح والمساواة.

إن ميزة إسبينوزا أنه أقام النظرية الديمقراطية في تصور الأساس المباشر من خلال إجراء عملية إلتقاء ومقابلة بين السلطة والحرية. فلسفة الحرية هذه التي هندس لها أسلاف إسبينوزا الثوريين. ومن أهمهم روسو الذي يقول فيه شوفالييه بالعقري العجيب. مواطن جونيف والوريث بشكل جزئي لجون لوك وهوبز. « لكنه المتجاوز لكل إرث سياسي ليضع على القرن علامة لا تمحى. وسيحضر المذهب الحاسم لدولة الشعب أكثر من أي مفكر آخر للأزمة الجديدة للسياسة.»¹

إن ديمقراطية روسو تستند إلى مفهوم السيادة الشعبية المتمثلة فقط بالإرادة العامة؛ والتي تتناقض تماما مع فكرة التمثيل الشعبي. لذلك يرى روسو أن حرية وديمقراطية الإنكليز لا تعد حرية ولا تعد ديمقراطية، بإعتبار أن الحرية الشعبية تتوفر فقط عند إنتخاب أعضاء البرلمان. لكن ما إن يتم الإنتخاب يُبَعَدُ الشعب نهائيا. هنا يوجد القاسم المشترك بين روسو وإسبينوزا، لكون فيلسوف لاهاي يرفض الثورة الإنكليزية وإستسلامها لديكتاتورية كرومويل بوصفها فشلا في مواجهة مشكلة القضاء على الملكية بالفعل لا بالقول. ونفس الشيء يريد بيل مقتبسا الفكرة عن هوبز في " الليفياتان " بقوله: « لقد أسس الإنكليز ديمقراطية، لكنهم دفعوا ثمن جرائمهم بفقدانها في الوقت نفسه تقريبا لقد سيطر طاغية.»²

الواقع أنه ليس ثمة جديد في أن يتحدث روسو عن العقد الإجتماعي. ولكن الجديد هو فكرته الأصيلة حول الإرادة العامة. في ذات السياق يقول الشنيطي: « إن الإرادة في صميمها روح عامة. ترسم الخطوط الواضحة كما ينبغي أن يكون عليه الحكم. فهي إلاّ ضمان

¹ . جون جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ، 390.

² . جوناثان اي إيزرائيل : التنوير متنازعا فيه، ص 267.

للمعاني الأصيلة التي تنبع من طبيعة الإنسان الحرة والإخاء والمساواة. ¹ « والقانون هو أداة العدالة. إن ضمان حقوق الأفراد يأتي من الحدود اللازمة للسيادة.

إن روسو يمثل مرحلة إنتقال من النظرية التقليدية للدولة في القرون الوسطى إلى الفلسفة الحديثة حول الدولة. وخلافا لما صنع مونتيسكيو وفولتير كونهما من أبناء الطبقة العليا؛ فكانا يقتصران على المطالبة بالإصلاح السياسي والديني. وبالمقابل كان ابن الشعب روسو يريد التغيير الجذري، وتحديد الدولة تحديدا كليا. فبالنسبة إليه لم يهدف مونتيسكيو إلى معالجة مبادئ الحق السياسي بجدية؛ وإنما إكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومة القائمة.

يقول روسو في أصل التفاوت بين الناس « أما الذين لم يكن بينهم تفاوت كبير بالثروة والمواهب، والذين كانوا أقل الناس بعدا عن حالة الطبيعة. فقد إحتفظوا مشتركين بالإرادة العليا فألفوا حكومة ديمقراطية. ²»

لقد تفوق روسو على لوك في كثرة ما كتبه. وأكثر من ذلك في جمال أسلوبه الأخاذ. فكتب باللغة الفرنسية التي كانت آنذاك اللغة الرسمية للقرن الثامن عشر. وإستطاع أن يجذب الجمهور الأوروبي كله. وهذا ما لم يفعله لوك أبو الليبرالية. ولعلّ أروع ما إبتدأ به روسو العقد الإجتماعي « ولد الإنسان حرا طليقا، ومع ذلك فهو مثقل بالقيود في كل مكان. وهو يرسف في أغلال من العبودية هي أثقل من أغلالهم. كيف تم هذا التبدل من حال إلى حال؟ إنني أجهل ذلك، وما الذي يجعل هذا التبدل مشروعا؟ أظن أنه في إستطاعتي أن أحل هذا المشكل. ³»

¹ . مُجدّ فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية ، ص 99 .

² . جون جاك روسو : أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، دار طيبة للطباعة، الطبعة الأولى، 2015 ، ص 107.

³ . جون جاك روسو : في العقد الإجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس عاصم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، الطبعة الثالثة ، بيروت - لبنان 2012 ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، ص 13 .

يظهر تفضيل روسو للديمقراطية مع كل مخاطراتها. فما من حكومة تتعرض إلى الحروب الأهلية والفتن الداخلية كالحكومة الديمقراطية أو الشعبية. وذلك لأنه ليس من حكومة مثلها بقوة وإستمرار إلى تغيير شكلها. هذا ما يستدعي أن يتسلح المواطن بالقوة والثقة وأن يردد ما كان يقوله في أعماقه أمير وستانيا في مجلس نواب بولونيا. إنني أفضل الحرية مع الخطر على السلم مع العبودية.

والموقف نفسه الذي ذهب إليه إسبينوزا أو الجناح الراديكالي الهولندي بشكل عام. ومع ذلك تبقى الديمقراطية أقل الأنظمة سوءا. بل أكثر من ذلك أن سماحة الديمقراطية في كونها عقيدة تؤمن بأن التسامح بين جميع الأديان ما دامت عقائدها لا تتناقض مع واجبات المواطن.

إن الدولة هي الكنيسة. ومن يجرؤ أن يقول لا خلاص خارج الكنيسة يجب أن يطرد من الدولة. هذا ما قاله في الفصل الثامن من الكتاب الرابع. والحق أن روسو ينفرد عن معاصريه بأفكاره حول الإرادة العامة ومفهوم السيادة. فيصبح لفظ صاحب السيادة إشارة إلى أن مصدر كل مشروعية هو الشعب بوجه عام من حيث أن يقابل الملك، أو الأرستقراطيين. فمهما كان وجه الحكومة. غير أن حقها في الحكم يستمد فقط من الشعب وصوت الشعب هو الذي يؤسس للقانون. وهنا تطيع الحكومة سوى القانون وإرادة الشعب هي القانون الوحيد والأوحد. يقول ليو شتراوس « يجد المواطن نفسه في علاقة مزدوجة مع الدولة بوصفه مشرعا. من حيث أنه عضو من أعضاء صاحبي السيادة. ومن حيث أنه يخضع إلى القانون الذي صنعه هو. فلا بد أن يطيعه.»¹

يؤمن روسو بالفرد الحر الذي يولد حرا في كل مكان. والأهم أنه يؤمن بخطة عالمية من القانون السياسي حتى أننا نكاد نجزم أنه داعية للحقوق الطبيعية، ومبشرا بالحركات

¹ . ليو شتراوس ، جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدغر ، الجزء الثاني ، ص 151 .

التحررية. إن جديد روسو في نظرية الإرادة العامة أنه مهد الطريق للفكر الألماني الذي آمن بعد ذلك في مسألة تقديسية الفرد والأمة. وأضاف للقانون طابعا تاريخيا عاما بوصفه تعبيرا عن الإرادة العامة.

هنا بالضبط يرجع روسو الرومانسي بحنيه إلى الوراء ليرتمي في أحضان حلم الدولة الشمولية الأفلاطونية. وهيأت الأرضية للفلسفة الهيقلية والعقيدة الألمانية فتصبح لا محالة فلسفته مقدمة لفلسفة هيقل بعد ذلك. وظهر فكرة الدولة القومية. يقول شوفالييه تنبع سيادة روسو منطقيا من الأصل التعاقد المكون من قبل العقد الإجتماعي. فهو شعب في جسم راسما للإرادة العامة « وهي سلطة الجسم السياسي على كل أعضائه فتتطابق في الهوية مع الإرادة العامة وتتميز بصفات ثابتة لا تتغير. فهي لا تنخلع ولا تنقسم. ومعصومة من الخطأ. وهي كذلك مطلقة. »¹

إن المتأمل لفلسفة روسو السياسية يجد أنها تحاول إيجاد حلول لمشكلة التعارض والتصادم بين الحرية الفردية وسلطة الدولة. فهذه المشكلة كانت تمثل نقطة الخلاف الجوهرية بين فلاسفة السياسة. هذا ما جعل معظم المنظرين للسياسة يدركون لا محال أن التعارض أمر واقعي. ولحل هذا التصادم لابد من إقامة توازن بينهما. لكن مجموعة الحلول شكلت تناقضا صارخا بين الإتجاهات. فكان الحل هو الحكم المطلق لمن يخشون الفوضى والحروب الأهلية، والفتن الداخلية. وهذا ما دفع ماكيافيلي وهوبز إلى القول بأن الحرية يجب أن تكون محدودة بشدة لإفساح المجال لسلطة الدولة. وكان المبرر الطبيعية الأنانية للأفراد التي يلجمها فقط الحكم المطلق.

في ذات الوقت ذهب الموقف الآخر كما لاحظنا عند بعض الفلاسفة الإنكليز مثل جون لوك أن سلطة الدولة يجب أن تكون محدودة بشكل مطلق، حتى تترك أكبر مساحة ممكنة

¹ . جون جاك شوفالييه : المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافيلي الأمير إلى ماين كامب كفاحي ، ص 216 .

للحرية. لكن هذا لم ينقذ لوك من التناقض والغموض، خاصة في مفهوم السيادة. فعلى الرغم من أنه توصل إلى فكرة السيادة الدائمة للمجتمع التي ستعمل بصفة مستمرة بإعتبارها شرطا أساسيا من شروط السياسية الديمقراطية؛ فإنه بالمقابل للآليات التي تجعلها فعلية بالنهاية يجذب أن تترك السلطة العليا في يد الملك في البرلمان؛ ويكتفي بأن يحيي إصلاح البرلمان.

ما من شك أن في رسالة لوك الثانية نلاحظ نوعا من الإستباق لفكرة روسو عن السيادة. حيث يقول، لما كانت الأغلبية تمثل قوة المجتمع فإن لها أن تستعمل كل تلك القوة. وعندئذ تكون صورة الحكم ديمقراطية كاملة. والحقيقة أن قوة المجتمع لا تظهر إلا عندما تكون هناك حاجة إلى التدخل. وعليه فمن النادر جدا أن تعمل إرادة المجتمع بشكل مستديم. ومنها تكون سيادة لوك منقوصة، وغير دائمة وغير كاملة. ناهيك عن الغموض الذي تحلل نظرية نظرية فصل السلطات. فهو لم يتحدث كثيرا عن السلطة القضائية؛ وغموض في فكرة مشروعية المقاومة.

هنا يستعد لوك للتضحية ببعض الحقوق الفردية خوفا من الفتنة. وهذا ما يجعل فلسفة الحقوق الفردية منقوصة ويصبح هاجس لوك الإستقرار والهدوء حتى في حالة بعض تجاوزات السلطة. هنا يكون الفارق كبيرا عندما يشير روسو في تفضيله للحرية مع الحرب على الهدوء والإستقرار لكن عن طريق السقوط في العبودية.

من هنا يمكن إعتبار حل روسو توفيقيا بين الموقفين السابقين. فتصبح كلية إختصاص الدولة هي السبيل الوحيد لضمان الحريات الكاملة. والحقيقة لأن هذا الكيان بالضبط هو الذي يسمح بصقل مواهب الفرد في كنف هذا النوع من النظام الذي يستند إلى بنية أخلاقية. فالإرادة الروسية لا تؤذي نفسها إطلاقا. والمفارقة هنا أن الإجبار الذي سوف تمارسه سيطرة هذه الإرادة العامة يمكن أن تجعل الفرد أكثر حرية وليس أقل. فتقيد القانون في الواقع من أجل تحقيق غايات أخلاقية.

هنا يصبح القهر الذي يمارسه جهاز الدولة إنما هو الكفيل بتطوير الملكات الطبيعية والتي يمكن صقلها وتطويرها بالتربية الصحيحة التي يجب أن تُلقن للطفل من المراحل الأولى، فيصبح إميل في التربية الصحيحة التي ترسخ أكثر عقيدة حرية الأمة. يقول روسو في إميل: «إن الحرية الحقيقية أن لا يرغب الإنسان الحر إلا في ما يستطيع فعله. ويفعل في ما يرغبه ويعجبه. هذه هي فكري الجوهرية لقنوها للأطفال.»¹

إن فلسفة روسو السياسية لا تقبل الوسط وتؤمن به. الوسط الذي كان يؤمن به الإنكليز أمثال لوك وباربيراك. « لقد ترك روسو بسحر أسلوبه سحرا عظيما في كل الدول الأوروبية. خاصة عندما تكون اللغة هي اللغة الفرنسية التي كانت اللغة العالمية آنذاك. وعرفت مؤلفات روسو في ألمانيا وإنكلترا إنه نبي الأنوار.»² ولعل هذا ما أسهب فيه فيلسوف من أكبر الفلاسفة الليبراليين الديمقراطيين الإنكليز. إنه مل . لقد ذهب جون ستيوارت مل إلى أن تاريخ الفكر السياسي هو تاريخ نزاع و نضال مرير لإستعادة الحرية.

لقد كان معنى الحرية قديما حماية حقوق الأفراد من إستبداد حكامهم. لقد إتخذوا الإدراك بمنحهم سبيلين. أولا إجبار الحاكم على منح ضمانات وعهود تسمى الحقوق السياسية، بحيث يعتبر الإعتداء عليها إخلالا بواجبات الحاكم . ومع تطور الوسائل السياسية المستخدمة لفك النزاع أخذت عليها بإقامة الحدود الدستورية التي بمقتضاها أصبح الرضى الشعبي وموافقة الأمة وبعض الهيئات كممثلين للأمة شرطا لا بد منه. و ظهرت فكرة الوكالة.

ومع تطور الأحداث أصبحت الغاية في توحيد الحاكم والأمة توحيدا يجعل مصلحة الحاكم وإرادته هي مصلحة الشعب وإرادته. « فلا حاجة إلى إتخاذ التدابير لحماية الأمة من

¹ . Daniel Mornet : Rousseau, connaissance des lettres, hartier, 8 Rue d'assas, Paris-6 , P 181 .

² . J.J Rousseau , Emile : de l'éducation, Ernest Flammarion, 26 , racive 26, Paris, P78 .

إرادتها بلا خوف من إستبداد الشعب على نفسه مادام يستطيع محاسبة الحكام على تصرفاتهم حسابا عسيرا. ويسوغ لهم عزلهم متى شاء عزلا سريعا وما سلطة الحاكم إلا سلطة الأمة بمرمتها مجموعة في يده.¹

إن قيمة إسبينوزا العلمية تكمن في أنه يحاول ملاحظة الظواهر السياسية كما لو كانت ظاهرا طبيعية. ولأن الظواهر البشرية تسجل وتحلل مثل ظواهر أي علم آخر. وبالتالي فإن النظام البشري يستنبط من النظام الأزلي الذي يتم الكشف عنه علميا. هنا يقوم إسبينوزا بطرح الإشكال حول تأسيس الدولة والمجتمع المدني. وحول أهم العوامل التي تجعل البشر رغم إختلاف طبائعهم. ويخضعون لرغباتهم وأهوائهم ومصالحهم إلا أنهم يفضلون الإجتماع مع بعضهم البعض ويتجاوزون إختلافاتهم. وهذا ما يجعل الإجتماع مشكوكا فيه لأنه قائم في الجوهر على التناقضات.

في ذات السياق يقول ليو شتراوس: « إن إسبينوزا ابن ماكيافيلي. حيث يقلد كل منهما النية في تقديم طريقة جديدة مفيدة. ولأنها تقدم فهما كما هو، وليس كما يرغب المرء أن يكون بتجريد الإنسان من أوهامه وتخيالاته. »² هذا ما استدعي أن نظرة إسبينوزا واقعية علمانية متأثرة بروح العصر؛ عصر الكشوفات العلمية وانتصار النزعة الوضعية في العلم على النزعة الميتافيزيقية. وبالتالي فالمفاهيم الكلاسيكية ورؤيتها للأديان بما فيها المسيحية واليهودية ظلت طرقها لأنها أفرغت الإنسان من محتواه ومن طبيعته بحثا عن المثالية.

بينما يؤكد الواقع أن الإنسان في طبيعته الوضعية التي ترجع إلى هيمنة الإنفعال على العقل « إننا لكي نصل إلى الغاية العليا لا بد أن يقوم العقل بتنظيم الإنفعال، ويتمكن من

¹ . جون ستيوارت مل : الحرية، تعريب طه السباعي، مطبعة الشعب، الطبعة الأولى 1922 ، ص 19.

² . ليو شتراوس : جوزيف كروسي ، الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدغر، ص 666 .

ذلك عن طريق إستدعاء الإنفعالات الأخرى. أي الاختلاف في الإنفعالات يؤول بنا إلى تصور جديد وإلى رفض الأرستقراطية لصالح الديمقراطية.¹

هنا يدخل الإنسان في صراع مع الدين التقليدي «لأن الدين ينصح بالتنازل و الإستسلام للنظام الأزلي. أي الإستسلام للرغبات والأهواء ولصالح الدين. هذا ما جعل إسبينوزا يواصل في تحرير العقل من الديانة التقليدية. في ميدان السياسة وتفسير جذري جديد للكتاب المقدس.²»

وعلى شاكلة العالم الرياضي تصبح معايير الخير والشر والإنفعالات والعواطف والأمزجة مشابهاة تماما للأشكال الهندسية. يحلل إسبينوزا النظام البشري إلى أسسه الأولى وإلى ذراته التي ينتهي إليها. وهذا ما قام به لينيتز عندما حلل النفس إلى موناتات بإعتبار الدراسة النفسية تخضع هي الأخرى للخطوات الطبيعية البشرية السابقة على ما هو إجتماعي؛ فينشأ المجتمع. ولأن الفرد يدرك مزايا الإتحاد بإعتباره الوسيلة لإشباع الرغبات. وهذا النظام الذي تكون وظيفته تنظيم تنوع الآراء، لذلك كانت وتبقى الديمقراطية هي أحسن نظام يتوافق مع كثرة الآراء والطبائع.

إن دولة إسبينوزا الديمقراطية تحول الإنفعال إلى خادم للعقل عن طريق الفهم العقلي للطبيعة الإنسانية. ومن ثم فالديمقراطية العاقلة تقوم بوظيفتها عن طريق الموازنة بين القوة والذكاء حتى تتم المحافظة على كليهما. ولا يتم ذلك إلا عن طريق دور المؤسسات السياسية بوصفها التجسيد العقلي لضوابط القوة اللاعقلية للجمهور.

بهذه الأفكار صُمم التنوير الراديكالي بحماسة مهندسيه. ولا شك أن زعيم المهندسين هو العبقرى إسبينوزا. إن مكسب الديمقراطية يمكن تحقيقه ليس فقط نظريا. بل عمليا في

¹ . ليو شتراوس : جوزيف كروسي ، الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدثر: ص 666 .

² . نفسه : ص 666.

الميدان عن طريق التغيير المتطرف في أنماط الإعتقاد أولاً؛ ثم التنظيم السياسي والإجتماعي عن طريق عقلنة عقيدة الحرية.

4. مونتيسكيو و روح القوانين

في الحقيقة يعد مونتيسكيو أهم فيلسوف من بين كل فلاسفة السياسة الفرنسيين في القرن الثامن عشر. ولعله من بينهم جميعاً من وضع فلسفة سياسية قابلة للتطبيق على أوسع نطاق من الظروف والأحوال. فيصبح مفهوم الحرية عنده نتيجة ليس لأخلاقية مدنية سامية؛ بل لتنظيم صحيح للدولة. وقد تعلم من صديقه بلنبروك «بموجب هذه القوى السياسية الثلاث التي توازن بعضها بعضاً أمكن الحفاظ على دستور حكومتنا الحرة مدة طويلة دون إنتهاك»¹

يصر مونتيسكيو على أن الحرية السياسية توحد في أنظمة الحكم المعتدلة مهما اختلف شكلها. فلا تتوفر الحرية السياسية إلا حين لا تُنْقِصُها تجاوزات السلطة. ولكي لا تتجاوز السلطة حدودها فلا بد أن تكون السلطة كابحة للسلطة. يقول مونتيسكيو في " روح القوانين " « يبدو أن التجارب الأزلية بينت أن كل إنسان ذو سلطان يميل إلى إساءة إستعماله. وهو يسترسل في ذلك حتى يلاقي حدوداً. حتى أن الحرية تحتاج إلى حدود. ولا بد أن تقف السلطة عند نظام الأمور لكي لا يُساء إستعمالها. »²

إن المتأمل لروح القوانين سيكتشف من دون شك ميل مونتيسكيو للنظام الملكي على طريقة الدستور الإنكليزي. ولتأمين إعتدال هذا النظام يجب فصل السلطات وعدم تركيزها في يد واحدة. وفي هذا يقول : « كل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو

¹ .. جورج سباين : تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع ، ص 749 .

² . مونتيسكيو : روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة جورج الكافوري وإدموند رباط ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت 1953 ، ص 228 .

الأشراف أو الشعب نفسها هذا السلطات الثلاث. سلطة وضع القوانين، وسلطة تنفيذ الأوامر العامة، وسلطة القضاء في الجرائم أو خصومات الأفراد.¹

وعن سؤال قد يتبادر إلى الذهن؛ ألن تقف هذه القوى المضادة في وجه بعضها البعض أو في وجه الشعب أكثر من وقوفها في وجه الملك؟ هذا ما يؤدي بدوره إلى خلل يحول دون تحقيق مهام هذه السلطات؟

وللإسهاب أكثر في هذا الموضوع يجب الإشارة إلى أن تفضيل مونتيسكيو للنظام الملكي هو رد فعل في الوقت نفسه على موقف أرسطو من الملكية. بل الحكم الملكي هو نظام معتدل، ولتأمين إعتداله يجب فقط فصل السلطات وعدم تركيزها في يد واحدة؛ فتصبح وظيفة هذه السلطات أن تقاوم بعناد وبأظافر حادة التجاوزات التي قد يرتكبها الملك. « إن لعبة القوى المضادة تكبح آليا حركة التمرد. فالمراتب المتوسطة لا تريد أن يتفوق الشعب كثيرا. وبفضل هذه اللعبة تبقى الملكية حكما معتدلا.»²

وعليه ففساد الملكية يكون فقط عندما تكون المناصب الأولى علامات العبودية، وعندما يغيب إحترام الشعوب ويصبحون مجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية. وهذا ما يجري في مضمونه إشارة لفساد الملكية الفرنسية. ويضيف مونتيسكيو قائلاً: « ليس علي مطلقا أن أبحث في هل يتمتع الإنكليز بهذه الحرية أم لا؛ وإنما يكفيني أن أقول أن هذه الحرية مؤيدة بقوانينهم ولا أبحث فيما هو أكثر من هذا.»³

هنا يتفوق مونتيسكيو على لوك في تفصيل أكثر يتعمق في نظرية فصل السلطات. ناهيك عن العلمية التي يجسدها أكثر في فكرة القانون السياسي كأساس صلب لنظرية الحرية. وفي الوقت ذاته فإن مفهوم روح القانون الذي إستجده مونتيسكيو يحسب له بإعتباره نقطة

¹ : مونتيسكيو : روح الشرائع ، الباب الحادي عشر ، الفصل السادس ، ص 229 .

² . جون جاك شوفالبيه : تطور الفكر السياسي من المدنية الدولة الى الدولة القومية، ص 421 .

³ . مونتيسكيو : روح الشرائع ، الباب الحادي عشر ، الفصل السادس ، ص 241 .

تحول جذري لكل المفاهيم الكلاسيكية بداية باليونان ثم الرومان، فإقترب بذلك من المفهوم الطبيعي بإعتبره ينبثق من طبيعة الأشياء لا من الإعتبرات الميتافيزيقية.

يقول إميل برهيه: « مونتيسكيو هو واحد من أولئك الذين قوموا حصيلة القرن السابق، ووزارة ريشيليو ولويس الرابع عشر. فأوا أن ثمة خطرا يتهدد بقلب الملكية الفرنسية إلى إستبداد على الطريقة الشرقية.¹ »

ومن دون شك إن إسهام مونتيسكيو الكبير إذا ما قارناه مع لوك الذي كان يعتقد أن القوانين والدساتير تكون بإتفاق حر بين الإرادات الفردية. هنا يتعد مونتيسكيو عن لوك ويدخل دراسة التشريع؛ ذلك المنهج الطبيعي من موقف تاريخي.

وبشكل عام فإن إسهام فلاسفة عصور الحداثة إنطلاقا من ديكارث الأب الروحي للعقلانية الحديثة. هو أول من استخدم مصطلح التنوير بالمعنى الحديث، كونه حزمة من الحقائق التي يصل إليها الإنسان عن طريق إستخدام العقل. لكن مع التذكير أن الرجل لم يستخدم هذا المصطلح ضد رجال الدين كما سيفعل فيما بعد الفلاسفة الراديكاليون. بينما يستخدم ديكارث التنوير في سياق الإحترام الكامل للقيم الدينية.

وإحتذاء به جاء الألماني لينينز وقال إن العقل هو سلطة الحقائق التي نعرفها بواسطة النور الطبيعي الذي وُهينا إياه. وإستخدمه مالبرانش، وجاء بعده الفرنسي بيار بايل وقال إن الله نفسه ندرکه بالنور الطبيعي للعقل. وبناء على ذلك فإن الملكة الفطرية لم تتحرر من الوصايا واللاهوت الديني دفعة واحدة؛ وإنما على دفعات بفضل إسهام كل فلاسفة الحداثة ولكن بدرجات متفاوتة.

لقد إتخذ مفهوم الأنوار في القرن الثامن عشر شكل المشروع الفكري النضالي الذي يريد تخلص البشرية بكل جرأة من هيمنة رجال الكنيسة. وبالطبع كانت البدايات الأولى

¹ . إميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، ص 84 .

ضمنية ولم تكن علنية بسبب خوف الفلاسفة من السلطة والكنيسة. ولم يتبلور المشروع بوضوح إلا على يد الفرنسي كوندورسييه في كتابه المشهور " مخطط البيان لتقدم الروح البشرية " والمبرر لكي نوضح المسافة المقطوعة بين مفكري التنوير الأوائل الذين مهدوا الأرضية للتنوير. والإشارة هنا تتجه إلى هوبز ودوره في صناعة التنوير الراديكالي الذي من دون شك كان محل إحترام وتقدير.

غير أننا لا نستطيع أن نجازف بالقول أن أفكاره السياسية مثلت تحولا ثقافيا وإجتماعيا بعيد المدى كما هو الحال بالنسبة لإسبينوزا. فالقدر الذي سمح نسق هوبز بتسليط الأضواء على أهم المصطلحات السياسية ودورها الفاعل في دفع النظرية السياسية. ومع ذلك لم يكن على وجه التأكيد برنامجا ليبراليا وتحريريا ينزع نحو تحرير الفرد صوب مساواة عامة على غرار التنوير الراديكالي. فالفارق كبير بين هوبز وإسبينوزا.

ولأن هوبز آثر الملكية وسلطة الفرد الواحد من باقي كل أشكال الحكم. أما تفرد إسبينوزا فلكونه إختار إرادة الكل من خلال إتحاد إجتماعي ديمقراطي « إنه النظام الذي تكون الأوامر اللامعقولة فيه من أعقل الأمور التي يُحْشَى حدوثها. ومصدر ذلك من غايتها نفسها التي تكمن في تخليص البشر من السيطرة اللامعقولة. إنه النظام الأقل بعدا عن الحرية والمساواة الطبيعيةين.»¹

وفي ظل هذا النظام يمارس الفرد سيادته في نقل حقه الطبيعي لأغلبية المجتمع الذي يشكل في حد ذاته جزءا منه. وما يزيد من الفارق أكثر أن الحق الطبيعي يختفي جذريا في الحالة الطبيعية. فتصبح عملية التجاوز من الحالة الطبيعية إلى دولة الليفياتان كلية مطلقة. بينما عند إسبينوزا فإن الحق المنقول يبقى حيويا وفاعلا.

¹ . جون جاك شوفالبييه : تطور الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص 363 .

ولأن الهدف الحقيقي للدولة هو تمكين الأفراد من الإحتفاظ بحقوقهم كاملة وغير منقوصة شريطة عدم إيذاء الآخرين. بينما تكون نقطة الإختلاف الجذرية بين هوبز وإسبينوزا متمثلة في الإحتفاظ بعقيدة الحرية كفلسفة ثابتة لا تتغير. ومن ثم لا يستطيع أحد أن يتنازل عن حقه وعن حريته في إصدار الحكم، والتعبير عن الرأي كما يريد. فكل فرد هو سيد أفكاره بمقتضى حق طبيعي. ولأن غاية الدولة لم تتأسس من أجل إخضاع الإنسان بالخوف.

إن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها أن إسبينوزا لم ينل التقدير الذي يليق بأفكاره الجذرية التي تجعله يفتك لقب فيلسوف الحرية والليبرالية. بينما كان هذا اللقب من حق الإنكليزي لوك. هنا تكون المفارقة والمقارنة بين التمهيد للتنوير وبين الفلاسفة التنويريين الحقيقيين. ويكفي جدا أن نقارن بين إسبينوزا وبيير بايل، وبين فولتير ومونتيسكيو أو ديدرو وروسو. صحيح أن بايل إنتقد رجال الكنيسة وتسلطهم على العقول. صحيح كذلك أنه طالب بالحرية الفكرية والعقائدية في وقت كانت فيه فرنسا تعيش أسوأ أحوالها، وأبشع لحظات التعصب الديني إلى حد إضطهاد الفلاسفة والمفكرين بطريقة بشعة. ولكنه لم يجرأ على تلك القفزة التي تدفع نحو تحرير العقل كليا.

صحيح أن لوك أرسى دعائم مبدأ الفصل بين السلطات ودعائم الحكم المدني. وسدد أقوى الضربات للحكم الشمولي. ويكفي أنه نُعتَ بأبو الليبرالية والتسامح الديني. وهو أول من قال بسيادة القانون مدافعا عن الحكم الدستوري. فقال في بحثه عن الحكومة المدنية بأن الحكومة ومن فيها من ملك وبرلمان مسؤولة أمام الشعب. وأن سلطة الحكومة مقيدة بالإلتزام بقواعد الأخلاق والتقاليد الدستورية.

وقد تبنى فولتير أفكار لوك عن الحرية والتسامح وظل طوال حياته يهاجم كل ما له علاقة بالتعصب والفكر. وينادي بالحرية المدنية والمساواة. فأخذ عنه مونتيسكيو فكر الحرية وفصل السلطات، وفكرة التوازن، وأخذ عنه روسو فكرة العقد الإجتماعي.

إلى هنا يعتبر لوك زعيم الليبرالية والديمقراطية الحديثة. هنا يمكن مساءلة الرجل بغرض إستنتاج نصوصه السياسية؛ ليس بدافع الترف الفكري والأمر الإعتباطي، بل المبرر في ذلك هو سطوة وهيمنة الفكر السياسي اللوكي. هذا ما يستدعي تفكيك المفاهيم إلى وحداتها الأساسية بغرض تقييمها.

لقد كان أهم سؤال طرحه إسبينوزا إلى أي مدى يمكن المضي في ممارسة حرية الفكر والقول في أفضل الدول؟ الحقيقة أن فلسفة الحرية في الفكر الراديكالي تشمل المشاركة و ولو بطريقة ما، ولو بمجرد تعبير الفرد عن رأيه في صنع الدساتير والقوانين وقرارات الدولة. وبالطبع تتعاضد أهمية المشاركة كلما كانت الدولة أقل ملكية. في حين أن أساس الرؤية الراديكالية إلى الجهات الحاكمة فيما يخص الملوك والوزراء وشاغلي المناصب الرسمية العالية أنهم ليسوا فوق القانون، وإنما يخضعون له ويحمونه.

من هذا المنطلق تأخذ فلسفة إسبينوزا منحى آخر مختلف عن منحى فلاسفة العقد الإجتماعي في عملية الانتقال من المجتمع الطبيعي إلى المدني السياسي. إن أفضل مجتمع هو الأقرب إلى الطبيعة لأنه هو الذي يزيد من قوة الفرد بإجتماعه مع غيره ولا ينقص منها شيئا. ولأن غاية المجتمع هي الحرية وليست العبودية، ويمكن أن تُحصَل ذلك بالأساليب الطبيعية لأنها تشمل العقل والغريزة على السواء.

إن مشكلة العقد في صورتها الهوبزية واللوكية تجعل الأساس لمشروعية السلطة كامنا في الموافقة الحرة للمحكومين على الإمتثال لهذه السلطة. فهل يترتب على هذا الافتراض أن هذه الموافقة فُصِلت فعلا؟ هل هناك أدلة معروفة تبين نشوء الدول تاريخيا على النحو الذي تصوره لوك؟

يستدعي ذلك حتما أن كل حالة إفتراضية هي في الجوهر غير حقيقية لحالة الشعب الذي يشكل غموضا على المستوى المفاهيمي في نصوص لوك. هذا الغموض الذي يجعل من

إستعماله يتعد تماما عن الوضوح. فمن جهة يقول لوك بأن السلطة الأصلية تعود للشعب. ومن جهة تقوم صيغة الإستكبار والتعالي بتجريده فاعليته ومعناه. فهناك دالتين الشعب برمته والشعب كمجموعة من الأفراد المتساوين والمكونين للمجموعة. هذا ما يؤول حتما إلى إستثناء النساء والأطفال والعبيد.

هنا يظهر أن إسبينوزا أعطى مساحة أوسع لحرية الفرد والحقوق البشرية من لوك. فحرية الفكر عنده وعند تلميذه بيار بايل متجذرة في فلسفة الحرية. حرية التعبير مع السياسة المضادة للملكية والأرستقراطية. ففكر إسبينوزا يسعى إلى تعظيم الحرية الفردية في ظل الدولة من خلال إبراز و تأكيد التفاعل الإيجابي بين المصالح الفردية والجماعية وسلطة الحاكم، وإستقرار الدولة.

الواقع أن هناك إختلاف أساسي بين التسامح الديني للجناح المعتدل للوك وبلمبروك ولوكلارك من جانب، والتسامح الأوسع لدى الجمهوريين الديمقراطيين. ويتضح في المبدأ الذي يعتبره الراديكاليون جوهريا، ويرفضه التيار المعتدل. وهو تسامح مستقر ومستمر يعمل بميكانيزم دمج القوة والموارد الكنيسية في الدولة؛ لأنه لو تركت الكنائس مستقلة في المجتمع والسياسة والتعليم، خاصة بإعتباره يمثل بنية تحتية رئيسية في صقل و تشكيل الذهنية عند الأفراد، فإن رجال الدين حتما سوف يستغلون مركزهم و هيبتهم لتعبئة الجماهير ضد أي قرار سياسي أو ضد خصومهم الذين يرفضونهم. وهذا ما يمثل خطر الأغلبية والتيارات الشعبوية كمفاهيم معاصرة تحاول جاهدة عرقلة النظام العام وإستقرار الدولة.

إن فلسفة التسامح عند لوك مسألة مركزية لا شك في ذلك لدى فيلسوف التسامح. وكان الدافع من طرح لوك لهذه المشكلة كثرة الطوائف الدينية لمنع أي فتنة. فيقترح لوك فلسفة تحول مباشرة للحاكم المدني، وهذا ما أشار إليه في " رسالة في التسامح ". والواقع أن مشكلة الطوائف الدينية التي زعزعت البنى التحتية للمجتمعات الأوروبية كانت مطروحة من قبل لوك. ولعل إسبينوزا أسهب كثيرا في مناقشاته.

وإذا كان إسبينوزا وبايل وكل التيار الراديكالي نصيرا للحريات الفردية غير المحدودة والحقوق غير المنقوصة، كان تسامح هؤلاء تسامحا شاملا غير محدود. وبالمقابل كانت رسالة لوك ردة فعل إزاء الإشكال الذي كان مطروحا هل يكون التسامح مشروطا أو كاملا ؟

والحقيقة التي يجب الإشارة إليها أن موقف لوك يتحدد بأنه إمتداد للأفكار السابقة. إن المطالبة بحرية الضمير هي مطالبة بحرية الفعل. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى الفوضى، ويحول دون إستقرار الأمن. يقول لوك في " رسالة في التسامح : « من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه بواسطة أي قوة خارجية. صادر إن شئت أمواله و أسجن بدنه وعذبه. فإن أمثال هذه العقوبات لا تجدي نفعا إن كنت ترجوا من وراء ذلك أن تحمله على أن يغير عقله على الأشياء.»¹

إن لجوء الحكام إلى سياسة التعسف والإضطهاد التي يمارسونها ضد المخالفين والمنشقين عن الدين الرسمي أمر لاعقلاني. لأنه ليس بالإمكان معرفة من هم الأفراد الذين لا تنفع معهم هذه الوسائل لتغيير قناعاتهم وجعلهم يتخلون عن معتقداتهم القديمة. فتناقض لوك أنه أقر بالتسامح مع هذه الطوائف، ولكنه في الوقت نفسه وضع شروطا وقيودا. وهذا ما يجعل التسامح منقوصا وغير كامل. لأنه لا تسامح مع الكاثوليك والملحدين. فلا تسامح مع الكاثوليك لأنهم يدينون بالولاء لأمرأ أجنب. أما عدم التسامح مع الملحدين فالمبرر هو أنه من لا يؤمن بالله لا يمكنه أن يوفي بالعهود ويحفظ المواثيق. ومن لا يؤمن بالله يمثل خطرا كبيرا على تماسك المجتمع.

حتى أنه في كتابه " المسيحية المعقولة " ذهب إلى حد تجريم الإلحاد ووجوب ردع مرتكبيه وهذا ما يشكل تناقضا صارخا مع عقيدة الحرية والليبرالية. فهو من جهة يؤكد حرية الضمير عن طريق حرية الأفراد في تبني العقائد المختلفة، وإتباع المذاهب الدينية حسب قناعة هؤلاء. وفي نفس الوقت يشير إلى أن الملك بإمكانه نشر العقائد الصحيحة. وهذا بعينه ما يجعل أب الليبرالية يقلص ويقوض من ليبراليته شيئا فشيئا. لأن جوهر الدولة اللاتكنية

¹ . جون لوك : رسالة في التسامح ، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988 ، ص 71 .

والليبرالية أنها تضمن حقوق جميع الطوائف الدينية إنطلاقاً من قانون المواطنة الذي يستوجب تعايش الأفراد مع بعضهم البعض.

والحقيقة أن الذاكرة التاريخية تنقل لنا صوراً من التعايش في الدولة الإسلامية التي سعت إلى تألف الشعوب مع بعضها البعض على الرغم من اختلاف أديانها وعقائدها. فلا يجوز للسلطة العمومية من إختراق الفضاء الروحي للأفراد. وهذا ما يجعل بدوره من التقليد الهولندي الذي بدأ من الأخوين دولاكور وفان دن إندن قبل أن يظهر في عمل الجمهوريين الفرنسيين في منتصف القرن الثامن عشر نموذجاً للتسامح وحرية التعبير أكثر إتساعاً مما كان سائداً في أي مكان؛ خاصة لدى التيار المعتدل الذي مثله لوك.

لقد إستلزمت فلسفة التسامح الشامل تقليصاً هائلاً من قوة السلطة السياسية، مع العلم أن التسامح الشامل لم يكن مسموحاً به حتى في موطن الأفكار الراديكالية هولندا. فكانت تفرض هي الأخرى كباقي الدول سياسة المراقبة على هؤلاء المفكرين، خاصة الأخوين دولاكور وكورباخ وإسبينوزا وبييل وفالنتن وفان لنهوف الجناح اليساري الراديكالي الهولندي. وغيرهم من راديكاليين أوائل القرن الثامن عشر الهولنديين والفرنسيين والبريطانيين وحتى الألمان والإيطاليين؛ وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على إكتساح الأفكار الراديكالية الهولندية من باقي الدول الأوروبية الأخرى.

إن التسامح الحقيقي عند هؤلاء الراديكاليين يسمح بالتعبير عن كل وجهات النظر، حيث يستوعب ليس فقط كل الطوائف والهرطقات الدينية، بل كذلك الإلحادية و الربوبية. ويوضح في المضمون بيل أن الإعتقاد بالعناية الإلهية «ليس شرطاً كافياً ومسبقاً للأداء المنظم للمجتمع المدني بغرض الحفاظ على النظام الأخلاقي. فالنظم اللاأخلاقية التي تعتمد عليها المجتمعات. فلا السلطة الكنسية ولا الدولة تملك سلطة قسراً أو تقييداً للضمير الأخلاقي.»¹

¹ . جوناثان أي إيزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 295 .

إنه من الطبيعي والممكن جدا أن يتعايش المسيحيون والملحدون ناهيك عن تحفظ لوك بما يتعلق بالكاثوليك واليهود لا تقبل المماهة مع حرية الفكر والتعبير. فالحرية الدينية لا تعني بالضرورة حرية أكبر في التعبير عن الأفكار، وبالتالي فإن نظرية التسامح التي ظهرت خلال التنوير المبكر مع إسبينوزا تعارض بشكل حاد العقلانية المسيحية عند لوك ولوكلروك. وفي بعض النقاط والجوانب تتجاوزها بشكل حاسم نظرية بيل خصوصا فيما يتعلق بمطلب الحرية والتعبير والنشر.

هنا بالضبط وعلى نحو يقابل لوك ويتجاوز بيل تتراجع الكنائس وكل أشكال العبادة إلى الوراء لكي تحل محلها حرية الفكر والصحافة. والمبرر في ذلك أن حرية العبادة لا تناقش عند إسبينوزا إلا بشكل هامشي في "رسالة في اللاهوت والسياسة". فاهتمام الفيلسوف بحرية الدين أمر ثانوي بمقابل جوهرية مسألة حرية الفكر التي يمنحها مجالا أوسع في إطار مشكل سياسي. وليس كأمر ضروري لخلق مجتمع صالح حيث تذهب قناعة إسبينوزا إلى أن الحريات الدينية متضمنة في حرية الفكر العامة. فهي مسألة فرعية وليست جوهرية. ولعل إسبينوزا يريد القول أن فكرة إدراك الله متضمنة أساسا بإعتقاد عقلائي سابق لها. وليس من حق أي شخص أو سلطة أو هيئة أن تنتهك هذه الحريات.

وختاما للفصل نقول أن الهدف الأساسي للدولة إنهما يتعين في واقع الأمر في الحرية. نعم كان تسامح لوك أبو الليبرالية كما يراه الكثير مفضلا إلى حد كبير. ومهمنا لفترة طويلة. غير أنه قطعا لم تكن حجة لوك المسيحية الحجة التي تبناها الجناح الراديكالي. إلى هنا يظهر إسبينوزا أنه أتاح مسافة أوسع للحرية والحقوق الفردية من لوك. ومهد الطريق أكثر نحو الليبرالية والفردانية. هذا ما تثبته الحقائق التاريخية من أن هذا النوع من التسامح هو الذي تبناه التنوير الراديكالي الفرنسي في منتصف القرن الثامن عشر. والذي يمثله ديدرو وكل الموسوعيين. وإستثناء منهم دونيس ديدرو الذي تأثر كثيرا بإسبينوزا في الكثير من إنشغالاته خاصة الميتافيزيقية.

لقد كان ديدرو مفكر فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر، حيث تولى مهمة البحث في طبيعة حرية الفكر وتأسيس مجتمع قائم على هذه العقيدة. ولم يكن في وسع ديدرو قبول فكرة لوك بالسماح للكنائس بأن تعمل بحرية. فهذا لا يشكل على الإطلاق حلا جذريا إيجابيا. هنا يندفع ديدرو إلى أبعد من بيار بايل وإسبينوزا نفسه. والمبرر في ذلك هو تخوفه من التأثير الأخلاقي والإجتماعي للتعاليم المسيحية على ذهنية الأفراد.

وخلافا لديدرو وبايل فإن الدين عند الفرنسي المعتدل، بل المحافظ مونتيسكيو أبعد من أن يكون غير مهم. فهو على العكس عامل ثابت وجوهري، بل وأساسي لفهم أي مجتمع ومؤثر أولي على المؤسسات السياسية ونسيج السياسة؛ فضلا على أسلوب الحياة والأخلاق. هذا ما قاله مونتيسكيو في روح القوانين.

الواقع أن مونتيسكيو الذي تشكلت معارفه من زيارته لإنكلترا؛ حيث أُعجِبَ بديناميكية مجتمع لندن الحضري السريع النمو بوصفها المركز العظيم لما سماه الحرية والمساواة. فبدت إنكلترا لفيلسوف دولبريد فضاء حرا يمتاز يستطيع الناس فيه التصرف بحرية. فتظهر الحرية والمساواة شيئا مختلفا تماما عن حرية الجمهوريين الديمقراطيين. فكانت الحرية والمساواة المعيارين الأساسيين للنوع الأفضل إجتماعيا وثقافيا. أي هي حرية تُبقَى على محيط تراتبي بشكل قاطع. حيث النبلاء والطبقة العليا يسيرون البرلمان. فهي حرية أرستقراطية « تختلف عن حرية هولندا الأقل تضيقا إجتماعيا. حيث حرية الحقير حرية كئيبة و وضعية تناسب الرجل العادي.»¹

إن السؤال الجدير بالطرح هل كان البارون دي سكوندا ليبراليا ؟ لقد رآه البعض كمحافظ، ورآه البعض الآخر متخلفا رجعيا. فلم يدع إلى أي إصلاح جذري. وما من ثورية في أفكاره. حتى أنه يفضل القوانين القديمة بينما يرى الجديدة هي قوانين تعسفية. لم يكن

¹ . جوناثان أي إيزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 409 .

هاجسه تغيير المؤسسات السياسية الفرنسية، بل كان يطالب بإستعادة الدستور الفرنسي ومعه السلطات والإمتيازات الممنوحة للنبل؛ بإعتبار أنه كان من أعضاء البرلمان.

ومقارنة بلوك وإسبينوزا؛ إن هدف مونتيسكيو هو تحقيق الحد الأدنى من الحرية، بما لا يتنافى مع الوضع التاريخي لفرنسا. فبالرغم من إيمانه بالحرية؛ إلا أنه أظهر عدم تحرره بتبنيه النظام الطبقي الذي يميز بين الأفراد بسبب المولد والثروة، وما يقرره من إمتيازات لطبقة على أخرى. لم يقر بتساوي الأغنياء مع الفقراء في الأصوات، على الرغم من أن فلسفته تقرر بالتمثيل الشعبي. لقد بالغ في حديثه عن النبلاء متأثراً بمركزه الإجتماعي. ورأى فيها أحسن سند للملكية. وأفضل ضمان للحرية. وهو الذي هاجم كل نظرية تنادي بمعقولية العبودية، ولكن بالمقابل لم يفعل شيئاً إلا ترسيخ أكبر لحجم العبودية. بعيداً عن المفهوم الحقيقي للحرية التي يتمناها كل إنسان بغض النظر عن إنتماؤه الإجتماعية وفق البنية التراتبية.

الفصل الثالث :

خطاب الحداثة السياسية

و إمتداداته الفكرية على التنظير

الديمقراطي المعاصر

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إذا كان هدف فكر الحداثة هو الخروج من الوصايا التي فُرضت على الإنسان قسرا وتعسفا. هذا ما إستدعى أن يكون حجر الأساس لفكر الحداثة هو حقيقة الإنسان. مع تعريف الذات بأنها وعي حر. ولذات السبب قامت الحداثة على سند العقلانية. فهي المنظمومة المعرفية وما تتضمنه من قضايا الأخلاق، والدين والمجتمع والسياسة. فتصارعت وتجادلت مواقف وإتجاهات فلسفية في الرؤى بغرض الإستناد إلى العقل في قضايا الفكر السياسي؛ كقضية الأساس الأخلاقي للإلتزام السياسي، وحدود السلطة، وما مدى إرتباطها بالقيم الديمقراطية من حرية وحقوق فردية وعدالة ومساواة، وتسامح ديني وقضايا العلمانية.

وبالطبع يتموقع الفكر الليبرالي في مركز الإهتمامات كونه الإيديولوجية الغالبة التي إستجدت في عصر الحداثة والتنوير. مع التلميح بالطبع إلى الإرهاصات الأولى للفكر الليبرالي. لكن مع إنتهاء الصراع الإيديولوجي شرق - غرب؛ وما خلفه من تداعيات كصعود الأبعاد الثقافية والحضارية في ظل نظام العولمة الإيديولوجية. وبروز قضية البعد الثقافي، وصعود دور الأديان على طاولة الطرح السياسي المعاصر.

هذا ما حتم بالضرورة تجديد الطرح بغرض أقلمته مع المستجدات الراهنة، وربما المستقبلية. والسؤال الجدير بالطرح: كيف نظم الفكر السياسي المعاصر مساحة لكل هذه المتغيرات؟

وما هي أهم تجليات فكر ما بعد الحداثة؟

المبحث الأول : الدعوة إلى عولمة الديمقراطية وتداعياتها الفكرية.

إن الواقع يؤكد أن الدولة الحديثة ذاتها كشكل مؤسسي تناقص أهميته تدريجيا لأن ضغوط العولمة تدعم إنتقال السلطة بعيدا عن الدولة ذات السيادة.. ربما كان الإتفاق نظريا واردا حول أن الديمقراطية تعني سيادة الشعب. لكن ليس ثمة إجماع، خاصة مع المستجدات والتطورات التي أفرزتها نتائج العلاقات السياسية العالمية. « والواضح أن البعد الثقافي للعولمة يستهدف توحيد القيم الإنسانية وفق أحداث مهيمنة.»¹ خاصة على إمبراطورية الإعلام والإتصال. وبالتالي فإن أخطر ما تواجهه الدولة القومية في نظر فقهاء الإجتماع والسياسة هو التحدي الذي تواجهه في ثقافتها وهويتها وأصالتها.

إن الواقع يؤكد أنه منذ نهاية النزاع (شرق - غرب) تأسست كل الدول على معايير ديمقراطية إلى درجة أن البعض يصفها بالدستور الإنجليزي (برغسن). لكن من ناحية أخرى تمثل العولمة الأفول الصارخ للديمقراطية وتبعاً لذلك « تميزت أوهام نشر إستراتيجية الديمقراطية التناقضات الواضحة التي توجد بين المجاهرة بالمبادئ الديمقراطية الكونية والتزدي القاسي للديمقراطية.»²

فمع بداية الألفية الثالثة إستبدلت فكرة السياسة الواقعية بالسياسة الكوسموبوليتيكية. يضيف أوليريش بيك أما في الواقع فإن ما بعد اللعبة ينطوي على إمكانية تغيير مثال براديقم المشروعية ويبلغ مجاز اللعبة هنا مداها. وكما أظهرت حرب كوسوفو 1999، فإن تغيير المشروعية هو الذي أطاح بالسيادة الوطنية المثبتة بالقانون الدولي وجعلتها مبررة. فتحولت الدعوة للعدالة والإنتصار لحقوق الإنسان إلى سبق يشهر بهدف إجتياح بلاد غريبة. فكيف

¹ : جون سي درايزيك ، باتريك دنلبي: نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة و تعليق هاشم أحمد مجد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 ، التقديم .

² : أوليريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة ، ترجمة جورج كتورة، إلهام الشعراوي، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 2010 ، ص 569 .

يمكن الدفاع عن المشروع الكوسموبوليتيكية إذا كانت تصل إلى مواقف تتسم بالتأزم وبالخروب؟ كيف يمكن التحدث عن مبدأ أخلاقي يتحدث عن السلم ويسمح ويسارع للحرب.

فقد تحولت مشروعية القانون السائدة إلى أداة لغايات إمبريالية غاية في الإغراء. بل أكثر من ذلك « إن أنماط التحالفات وأهداف الدولة النيوليبرالية تجعل الدولة أداة تهدف إلى شرعنة المصالح الخاصة بالرأسمال وتحسينها. أما شكل الدولة الكوسموبوليتيكية فهو يهدف إلى السيطرة على التنوع المتنازع حوله.»¹

هذا وإذا حاولنا إجراء دراسات مقارنة للسياسة في جانبها النظري والتطبيقي نجد أن الكثير من المواقف النظرية إن جاز التعبير تتميز بالتواطؤ الصارم. وأنها تحاول إيجاد تبريرات للعبة السياسية التي كثيرا ما أخفاها السياسيون. ومن بين هذه الأفكار التي أحدثت دويا على الساحة الفكرية العالمية؛ " كتاب نهاية التاريخ " للمفكر الياباني الأصل فوكوياما. والتي يعلن فيها صراحة إنتصار الديمقراطية الليبرالية لكن « إتضح أنها غير ناضجة وسرعان ما إنفجرت إلى أنواع جديدة من النزاعات أطلق عليها البعض " صراع الحضارات ". وإعتبرها البعض الآخر تشطيا لكل السرديات الكبرى. ولازال يعتبرها آخرون نتيجة للعولمة وردود أفعال ضدها.»² فيما يعتبر أنصار ما بعد الحداثة حديث العولمة على أنه مجرد شكل آخر من أشكال الظلم. وهو ما أفرز بعض الإمكانيات للتجديد الديمقراطي في بعض الحركات ضد العولمة.

لقد تحدث تيزيفتان تودوروف عن كيف تم فرض النظام الديمقراطي بإعتباره رؤية قانونية عقلانية. خاصة في أثناء فكفكة الاستعمار. ولاحظ أن الهويات أكثر إرتباطا بالثقافة وأقل ميلا نحو الكونية. فأُنكِرَت السيادة تارة هنا وإِحْتَفِلَ بها تارة هناك. كما أن هذه السيادة

¹ أوليريش بيك: السلطة و السلطة المضادة في عصر العولمة ، ص 73 – 74 .

² جون سي درايزيك ، باتريك دنلبي: نظريات الدولة الديمقراطية ، ص 16 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

تم بناؤها خارج الفضاء القومي ودون أخذ هذا الفضاء بعين الاعتبار. ومن هنا يثبت عجز الديمقراطية وأزمة القيم الأخلاقية التي نعيشها اليوم.¹

الحقيقة أن نظام العولمة لم يفرغ الشعوب من محتواها الثقافي فقط كما يرى تودوروف. بل أكثر من ذلك أصبح يشكل تهديدا واضح المعالم أمام تفاوت التنمية الإقتصادية والتغيير الإجتماعي في أرجاء العالم أمام التناقضات والتباينات. إنها ليست إلا نماذج مصغرة من اللامساواة القائمة بين العالمين. العالم المتقدم والمتخلف، العالم الأول والعالم الثالث.

لقد وجد المنظرون السياسيون أنه من الطبيعي جدا مناقشة ما إذا كان بلد ما ملائما للديمقراطية في القرن التاسع عشر. وتغير هذا التفكير في القرن العشرين مع الإعتراف بأن السؤال نفسه كان خطأً. فلا يتوجب على بلد ما أن يكون ملائما للديمقراطية. بدلا من ذلك يجب أن يصبح ملائما من خلال الديمقراطية. هذا ما يفسر أنها أصبحت معتقدا مسيطرا على الذهنية المعاصرة كقيمة كونية عالمية تُفرضُ فرضا عن قناعة منطقية. وهو الأمر المتعارف عليه كونية ديمقراطية أو عولمة الديمقراطية كإيديولوجيا تحاول وضع شعوب العالم بأسره في قوالب فكرية موحدة.

وكان المبرر في ذلك إسعاد الشعوب عن طريق المزيد من الحقوق والحريات والإستقرار السياسي والإقتصادي، والحياة الآمنة بعيدا عن شبح المتناقضات. كالعزلة التي تقذف ببعض الشعوب إلى مستوى الإحتقار. بإعتبارها متخلفة عن الركب الحضاري. ونتيجة لذلك يكون من اليسير والمقنع تقسيم العالم إلى شعوب متقدمة ومتحضرة يجوز لها قيادة العالم. وشعوب متخلفة عن معايير التحضر. فتصبح منقادة لا قائدة.

¹. تيزيفيتان تودوروف : تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة مُجد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر،

والواقع أن الحضارة المهيمنة في أي حقبة تاريخية هي التي تفرض نموذجها كاملا بكل أبعاده على الآخر. والحاصل أن من يمتلك المعلومة والتكنولوجيا والعلم هو الذي يمتلك دوما الورقة الرابحة التي تصدر للآخرين في إطار خطاب إيديولوجي. وتساعد في ذلك برادغمات تسرع في فاعلية وإنتشار هذا الخطاب.

ومن أهم هذه البرادغمات إمتلاك إمبراطورية الإعلام والإتصال والصحافة بغرض تسريع عجلة إنتشار الديمقراطية. حيث وفق الدراسات السنوية التي تقوم بها مؤسسة فريدين هاوس Freedom House « كان عدد الديمقراطيات في عام 1989 - 69 دولة فقط. لكن هذا العدد إرتفع إلى 120 دولة بحلول عام 2000 . وفي نهاية القرن كانت نسبة الدول التي تتمتع بديمقراطية كاملة 62 بالمئة من أصل 192 دولة. و 45 بالمئة منها أصبحت دولا حرة.

و حتى الآن لم يبد القرن الحادي و العشرون إحتراما لمبدأ الديمقراطية. حيث سجلت إحصائيات فريدين هاوس لسنة 2008 - 89 دولة حرة. أي بتغيير لا يكاد يلحظ عن إحصائيات عام 2000.¹

وكقراءة لذلك ندرك أنه على الرغم من عدم و جود ما يسمى بالموجة المعاكسة للديمقراطية التي كان يخشاها ويتخوف منها ذوو التخصص في مجال الدراسات الديمقراطية المعاصرة. فيمكن تقييم النتائج حسب فريدون هاوس أنه نوع من الركود والتراجع. وقد سجلت حالات من التراجع نحو النظام الديكتاتوري كروسيا . في حين بقيت دول أخرى معلقة بين الديكتاتورية و الديمقراطية. إلى درجة قد نطلق عليها إسم شبه ديمقراطية، أو النظام المختلط أو الهجين، أو ديمقراطية صورية فقط. نظرا لأنها لا تتطابق مباشرة مع المبادئ والأهداف المتوخاة. إلى درجة أن هناك من ينعتها بالحركات الرجعية.

¹ . لاري دايموند ، مارك بلانتير : الديمقراطية أبحاث مختارة ، ص 7 - 9 .

هذا الواقع المتردي يشهد حركة إنتشار الديمقراطية. ويكشف عن نوع من التأزم يفرض فهم أسبابه والكشف عن ملابساته. فعلى الرغم من أن الديمقراطية الصيغة الأكثر صعوبة من أنظمة الحكم التي تحتاج إلى عناية فائقة وتتطلب صبرا وحصافة. حتى أن الإنكليزي جون دن يقول: « إن كنا مضطرين للإلتزام بالديمقراطية، فإن هذا الإلتزام قائم على التردد وعدم اليقين، وضعف الإقناع.¹ »

إن هذا الواقع التجريبي لإختبار نجاعة الديمقراطية عمليا و واقعا يحتاج إلى إعادة قراءة. يحتاج إلى معقولية فكرية تحاول فهم مشكلاته على المستوى العملي. وهذا ما أثمر بدوره منظمات فكرية نقدية تحاول تجاوز مخلفات الحداثة الغربية ومشكلاتها التي إمتدت حتى القرون المعاصرة.

المبحث الثاني: فكر ما بعد الحداثة (ريتشارد رورتي ونانسي فرايزر أنموذجا)

لقد إنبنى نقد الحداثة على فكرة نقد هيمنة العقل والعقلانية إلى أخلاقية صورية تتجاهل البعد البيولوجي والإجتماعي والتاريخي للإنسان. أما في مجال التنظيم الإجتماعي، فقد تطابقت العقلانية مع إستنباط نماذج صورية على مجتمعات تنفرد بخصوصيتها الثقافية والحضارية، وسياقاتها التاريخية.

ففكر ما بعد الحداثة إتجاه مضاد لجميع الأنساق الفكرية السائدة في حقبة الحداثة. أي مضمونه فكر ضد النسقية. ضد الأنساق الفكرية السائدة في حقبة الحداثة. حيث كان مضمون الفكر النسقي الإستناد إلى الفكر العقلاني الذي ينظر إلى الأشياء بطريقة كلية شمولية مجردة. في حين أن إعتبار العقل مركز الكون هو إعتقاد خاطئ. والمبرر في ذلك الإعتقاد

¹ . Jhon Dunn : Democracy a History , P 70 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

بمطلقية الحقيقة. ففكر ما بعد الحداثة « واقع يتمرغ في موجة من التشظي والتغير كما لو كان ذلك هو كل ما في الأمر. »¹

وعلى عكس الفكر النسقي فإن إيمان فكر ما بعد الحداثة هو الحقائق الجزئية المتناثرة. وفق ذلك قوضت الأنساق الفكرية العقلية المطلقة. ولأن الذات الإنسانية الحداثية راحت تفرض تصورات ميتافيزيقية ومثالية، فأبعدت القداسة الإلهية جانبا وأحلت محلها القداسة العقلانية إلى حد تأليه الإنسان. في ذات السياق يقول المحمداوي « إن خطاب ما بعد الحداثة يمثل الرؤية النقدية للمركزية والذاتية الإنسانية، وكذلك العقلانية والعلموية بوصفه خطابا طاردا لها. »²

في تيار ما بعد الحداثة أصبح الإنسان لا يطمئن إلى جملة المفاهيم التي أشاعتها العقلية الحداثية، كالحقيقة والتقدم، والسعادة. والواقع أن مراكز السلطة التقليدية التي تمت زعزعتها تحت تأثير الواقعية المفرطة التي سارعت في إنتشارها مسائل الثقافة الجماهيرية، والواقعية تستدعي الواقع الحقيقي للإنسان كما يرغب هو، لا كما يفرض عليه من الخارج. فما بعد الحداثة نظرية إنتقادية تدمر إيديولوجيا إسمها الوضع القائم والثابت.

ففكر ما بعد الحداثة هو تفكير إنعكاسي ذاتي يهدف إلى « إسقاط التسلسل الزمني للأحداث التاريخية وكل ما له علاقة بالتميزات الثنائية. مثل الحقيقة والخرافة مع إسقاط مبدأ

¹ . هارفي ديفيد : حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة مُجد شيا، مراجعة ناجي نصر ، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 2005 . ص 67 .

² . المحمداوي علي عبود: بقايا اللوقوس، دراسات معاصرة في تفكك العقلية الغربية، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، بيروت لبنان ، 2015 ، ص 45 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

عدم التناقض الذي هو حجر الأساس في الفكر الحداثي. وما يتبعه من تزعزع مفهوم الهوية، وظهور ونشوء الميثارفة.¹

بناء على ذلك فإن فكر ما بعد الحداثة يستند إلى التشكيك بيقين أفكار الحداثة؛ ومن ثم نزع الشرعية عنها. والإشارة إلى الخلل والضعف في هذه اليقينيّات بهدف إزاحة مركزية العقل الغربي. والتي ترجع إلى التنوع والكثرة. وبيان إفلاس فكرة الحداثة أمام ما جاءت به ما بعد الحداثة من عقلانية لانسقية لا تتوفر على الإنفتاح. تغذيها قناعة كاملة أن الإنسان في جوهره قائم على الإختلاف أكثر من الوحدة.

ويمكن عد الفكر العدمي من أكبر الإتجاهات المناقضة والناقدة لفكر الحداثة. ولقد دشّن نيشته هجومه الشرس على مشروع الحداثة وهيمنة العقل الغربي ومركزيته. فلحظة الشك ولحظة التقويض للعقل الغربي وتفكيكه. فلا يجدر أن ننسى دور الإتجاهات البنيوية في نقد العقل الأوروبي ونقد مسلماته ومبادئه. ولا شك أن أكبر مسلماته له هي الحرية والديمقراطية. وكان مبرره في ذلك الإنتقال إلى قضايا أكثر أهمية هي التفكير بالأخطار المحدقة بالإنسان المعاصر مستعملاً لغة الإخفاء والإستعارة بدل الوضوح والتصريح. ففلاسفة بعد الحداثة لا يؤمنون بالعقل بكونه جوهر المعرفة؛ بل ينظرون إليه كأداة فقط. إن ما أنتجته الديمقراطية الحديثة إنحطاط الدولة ومعالمها.

إن ما يميز فكر ما بعد الحداثة نمط الواقعية المفرطة. يفترض في عالم الواقع الافتراضي تفجير التمييز بين الواقع والافتراض. وأن يعيشان معا من دون إختلاف. كبديل وردة فعل للعقلانية والمنطقية الصارمة. أو قد يتجاوز الواقع. إذا لم يكن يحاكيه فهو نوع من الهروب من

¹ . ليندا هتشيون : سياسة ما بعد الحداثة ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة ،

الطبعة الأولى بيروت، لبنان ، 2009 ، ص 10 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

الفكر النسقي الذي يرهق النفس وإسترخائها. ولهذا إنغمس هذا الفكر في نظرة إنتقادية تعادي أي مذهب فلسفي أو أي إيديولوجية مهيمنة هدفها الإبقاء على ثبات الوضع القائم.

1. ريتشارد رورتي و مفهوم التضامن:

وفلسفة ما بعد الحداثة تشير إلى التشكيك بوثوقية أفكار النهضة. والحداثة عن طريق الكشف عن ضعفها و تناقضها. ومن ثم محاولة إسقاط شرعيتها وبريقها الذي إستولى على العقول. هذا ما يستوجب أن الفكر ما بعد الحداثي يقوم على فرضيات ومسلمات عدم شرعيته. وإفلاس الأفكار الحداثية الفلسفية عموما والسياسية على وجه الخصوص، هي إستنتاجات وصل إليها رموز فكر ما بعد الحداثة. ومن بينهم ريتشارد رورتي الذي يمكن إعتباره إنعطافة مهمة في الفلسفة السياسية الأمريكية المعاصرة من خلال موقفه الراض للفلسفات التأسيسية والنسقية. والإيمان باللاماهوية واللاتأسيسية. وكذا الإستغناء عن فلسفة العلوم والإبيستيمولوجيا. لأنها قامت بخداع الناس بالسعي حول إمتلاك الحقيقة المطلقة. فكانت دعوته موجهة صوب تظاهرات الثقافة وما تحويه من الفن والنقد الأدبي.

أما في مجال السياسة فلقد إهتم بقضايا العلمانية والعدالة والليبرالية والديمقراطية. ولا شك أن هذه القضايا لم يكن أول من طرحها. بل كانت ومثلت حجر الأساس في الفكر الحداثي والتنويري بما هو مستجد عند رورتي، ورموز آخرين لفكر ما بعد الحداثة، هو إعتقاد السخرية بإعتبارها من أكبر المعولات النقدية للواقع، والممارسة السياسية. فيصبح مشروع التضامن هو الذي يزرع الأمل والثقة. وهو البديل لمشروع الصراع. فيقوم منهجه على مسار نقدي تهكمي.

ونجد بالطبع لهذا المنهج رموزا أخرى تستند إليه. كما هو معلوم عند الفرنسي سارتر. أما رورتي « يقيم للعرضي مقاما بالضد من الدائم والمستمر. وللخصوصي مقالا بالضد من الكوني. وللحوار والحجاج دورا بديلا عن المقايسة والمطابقة. إنها مسارات تهذيبية تكوينية

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

وعملية هيرمينوطيقية تعمل على التعدد واللامركز. ومن ذلك نكشف الإستعارة أو التوليف والإبداع.¹

لا يؤمن رورتي بوجود ما يسمى بالأوليات العقلية الدائمة. فالعقل لا يمتلك مقولات خالدة مطلقة. وهذا نقد موجه للعقلانية التي تؤمن بالأفكار الفطرية وثباتها وكتبتها. فعلى غرار فكر الأنساق الوثوقي الماهوي الذي يجد للبراهين المنطقية الموضوعية أساسا له. فإن الفلاسفة الإنشائيين « فلسفتهم تفاعلية تنطلق من شكوكها حيال المزاعم المعرفية. وتوجهها في الغالب أخلاقي. ولا تركز إلى نزعة وثوقية. بل شككية؛ فهي لاماهوية تأسيسية لاتطابقية لا تمثيلية.»²

وكان لرورتي الفضل في تفجير الفلسفة التحليلية من الداخل التي سيطرت على المجال الفلسفي الأمريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. والفلسفة التحليلية تيار واسع الانتشار في الفلسفة المعاصرة. وعلى غرار إنتشارها في أمريكا، إنتشرت كذلك في بريطانيا. ويعرفها رورتي «أنها توحيد التحول من مناقشة التجربة إلى مناقشة اللغة. وإن ما يميزها في القرن العشرين؛ هي الفكرة بأن هذا التحول يسير مع إستخدام المنطق الرمزي. وجعل تحويل الفلسفة إلى فرع معرفي علمي.»³

أما عن موقف رورتي من الديمقراطية. فقد كان يؤمن بالديمقراطية التي تساوي بين الجميع. بإعتبار أن المؤسسات السياسية الديمقراطية تخول لها مهمة تحسين الديمقراطية طريق فعالية آدائها عمليا. لكن تغيرت هذه النظرة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فأصبح من الواضح أن اليمين السياسي سيسعى إلى إستبدال مناهضة الشيوعية بالحرب على الإرهاب

¹ . علي عبود المحمداوي : بقايا اللوقوس في تفكيك العقلية الغربية، ص 194 – 195 .

² . مُجَّد جديدي : الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2008 ، ص 218 – 220.

³ . ريتشارد رورتي : الفلسفة التحليلية و الفلسفة التحويلية ، ترجمة عبد الله راضي حسين ، مجلة الثقافة الأجنبية ، بغداد، العراق ، العدد 4 ، 2009 ، ص 80 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

العالمي. ليس كذريعة للمحافظة على الأمن القومي للدولة؛ بل لتقويض المؤسسات السياسية الديمقراطية القديمة.¹

وعلى غرار الكثير من الفلاسفة الذين يرون أن الفلسفة ضرورية للسياسة. ويجدون تلازماً بين حرية التفلسف وحرية الفكر، والإعتقاد. وتعدد الآراء في مجتمع قد تتعايش فيه أطراف دينية مختلفة. تُعَبِّدُ لها الأرضية الروح الفلسفية كإسبينوزا مثلاً..

فذا النظام الأمثل من حيث أنه إختار أنجح الحلول السياسية وأفضلها. دون أن ننسى أن مفهوم رورتي للديمقراطية ينطلق من الإيديولوجية الليبرالية، حيث « يظهر رورتي بمظهر المدافع عن النظام الديمقراطي الليبرالي إلى درجة التضحية بالفلسفة من أجل الديمقراطية باعتبار أن هذه الأخيرة تمثل أولوية مقارنة بالفلسفة. فيكون الطموح والأمل الإجتماعي بديلاً عن المعرفة.»²

في هذا الموضوع هناك من يرى أن تكون الفلسفة خادمة للديمقراطية. أي أن يكون بإمكانها تسوية الديمقراطية وقادرة على حمايتها من المخاطر التي تهدد بإختيارها من الداخل. أي في مبادئها. وقال بهذه الفكرة كل من تودوروف وليو شتراوس وجاك دريدا. أما تخلي رورتي عن الفلسفة « لا يعني إطلاقاً التخلي عن مهمة التنظير لمصلحة النص السردي التاريخي. أو لمصلحة النص الأدبي أو لمصلحة النص الطوباوي بحجة أن التجربة الديمقراطية قد أصبحت مستقرة ولا خوف عليها.»³

¹ . مُجَّد حسن فيصل : الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة دراسة في النظريات الأمريكية ، دار قناديل للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى، بغداد 2020 ، ص 132 .

² . مُجَّد جديدي : الحداثة و ما بعد الحداثة . في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 340 .

³ . المرجع نفسه ، ص 340 .

2. نانسي فرايزر و مفهوم الفضاء العمومي :

يعد مفهوم الفضاء العمومي عند الفيلسوفة السياسية والإجتماعية. من رواد الجيل الثالث مدرسة فرانكفورت نانسي فرايزر أحد المفاهيم المحورية في نظريتها حول العدالة. فهو الركيزة الأساسية لتحقيق الديمقراطية الجذرية بمعناها النقدي، وبلورة الفعل السياسي الديمقراطي في المجتمعات الحديثة بشكل عمومي. فنانسي لم تضع نظرية للفضاء العمومي كما نجدها عند الألماني يورغن هابرماس. وهذا طبيعي جدا لأن فكر ما بعد الحداثة تيار معاكس للأنساق والنظريات الفلسفية المتكاملة التي تقوم على الإنسجام المنطقي بين المنطلقات والنتائج.

فهي ترى أن هذه النظرية تتجاوز متغيرات العالم في الظروف الراهنة لاسيما ما أفرزه نظام العولمة. فيستوجب إعادة النظر في أسس الدولة الأمة. ومبررها في ذلك أنه في النظرية الديمقراطية عامة نرى أننا بحاجة إلى فضاء عمومي ما بعد بورجوازي بديل. أي فضاء عمومي مختلف عن فضاء هابرماس الذي يخص فقط فضاء المثقفين.

هذا ما يجعلنا نستحضر الفضاء العلمي والفكري الثقافي لقرون الحداثة والتنوير. والإشارة هنا تعود إلى فكر الموسوعة. فهذا النوع من الفضاء يضيق الأفق ولا يتسع لكل الشرائح الإجتماعية بكل مجالاتها وإهتماماتها، وبنيتها التراتيبية، وما تتصل بها من مستوى ثقافي وإقتصادي وإجتماعي.

لذلك فالفضاء العمومي الحقيقي يقوم على قيمة مفهومية تساعدنا على فهم بعضنا البعض. فهو يستحضر مشكلاتنا المعاصرة المتصلة مباشرة بتكيف الديمقراطية وفق هذه المستجدات. إذ تمر المشاركة السياسية عبر اللغة. إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة. فضاء يؤسس تفاعلا تداوليا.

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فنظرية هابرماس التي ترى أن الفضاء العمومي « ليس مؤسسة ولا منظمة، ولا حتى بنية معيارية، ولا نسقا؛ بل إن أفضل وصف له هو أنه شبكة تسمح بإتصال المضامين وإتخاذ المواقف. ومن ثم الآراء العامة مجتمعة وفق موضوع نوعي.»¹

إن نظرية هابرماس لا تقدم بديلا للنظام الإجتماعي كالتوزيع غير المتكافئ والإحتقار وغياب التمثيلية السياسية للفئات المهمشة، والبعيدة عن مجال التواصل مع الفضاء العمومي. وعن وظيفة الفضاءات العمومية و وسائل تأسيسها خارج دولة الأمة قالت نانسي فرايزر بإعتبارها مهتمة بنظرية هابرماس. يكمن دور الفضاء العمومي في مراقبة سلطة الدولة. هل يتعلق الأمر بسلطة الدولة أو سلطة الشركات المتعددة الجنسيات التي تفوق سلطتها أحيانا سلطة الدولة.؟

تجيب فرايزر « عند هابرماس الأمور واضحة. لكن اليوم تعقدت الأمور. فلا يمكن لهذه الحركات غير الوطنية كسلطة مضادة من أن تؤثر إلا إذا كانت لها سلطة سيادية ممارسة إلى حد ما للإهتمام بالمصلحة العامة. وفي غياب تحول مؤسسي كبير لا يمكن لهذه الحركات ولا الفضاءات أن تنهض بدورها التحرري للدمقرطة.»²

ولتبرير نظرية الفضاء العمومي ترى فرايزر أنه فضاء منقوص وغير مكتمل. لأنه لا يتسع للعنصر النسوي. ضف إلى ذلك فإن تأثير العولمة ومشكلة الهوية الثقافية تنتقص من حجم مردودية هذا الفضاء. حتى أنها تقول: « ليس هناك حركات نسوية في أمريكا حاليا.

¹ . نقلا عن حنيفي جميلة : إعادة بناء الحق والديمقراطية لدى يورغن هابرماس، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا و إشكاليات ، تحت إشراف خديجة زيتلي، منشورات ضفاف ، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2014 . ص 157 .

² . حوار مع نانسي فرايزر : أشار إليه نور الدين علوش ضمن حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت ، لبنان 2013 ، ص 84 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فالعامل النسائي أخذ يشكل مجموعة ضغط. حيث تتم الممارسة في الفضاءات السياسية. ونظرا إلى دورها فهي لا تختلف كثيرا عن أي مجموعة ضغط. فهي ليست حركة.¹

والحقيقة أن الواقع التاريخي من قديمه إلى معاصره يشهد أنه كثيرا ما كانت المرأة تستخدم للجوسسة لمصلحة أجهزة الدولة كجهاز المخابرات مثلا لكشف أسرار عسكرية أو حربية. وهو الأمر الذي يجعل الوظائف التي تتقلدها العناصر النسوية غير متحررة بالكامل. إنما إستُغِلَّت كورقة رابحة لمصلحة جهات خاصة.

المبحث الثالث الإتجاهات البنيوية و النزعة التفكيكية لفكر ما بعد الحداثة.

في الحقيقة إن النزعة البنيوية تستدعي التهديم أولا. وخير ممثل لذلك نيتشه المحارب. إن نيتشه محارب. ولهذا فإنه عندما يتفلسف فإنما يحمل مطرقة لهدم القديم، وتشيد الجديد. ومن خلال هذا الهدم يدعو إلى زرادوشة جديد. ذلك المفكر الفارسي القديم الذي من الظلام يشع النور على يديه. وفي الوقت ذاته يدعو إلى ديونيسيوس جديد. ذلك الإله اليوناني القديم الذي ينسب إليه الظلام. ولهذا فهو الأكثر تمكنا من الغوص في الأعماق بحثا عن نور جديد.

في الموضوع يقول مترجم كتاب نيتشه "هذا الإنسان" « لقد أدرك ببصيرة شديدة أن الثقافة والعلم الحديثين قد فقدوا البصر. إنهما يكتفیان بإنتاج الهمجية. وكان نيتشه في هذا نذير النزعة العدمية، والتهديم التي سيشهدها من بعده القرن العشرون. »²

إن رجل المعرفة بالنسبة لنيتشه لا يجب أن يقتصر على محبة أعدائه. بل هو مطالب أيضا أن يكره أصدقاءه. وهنا نلمس رمزا من رموز التخفي. هذا الأخير من بين الآليات التي يستخدمها فلاسفة ما بعد الحداثة. يقول في كتابه " هذا الإنسان " إن أعظم الكلمات صممتا

¹ . نور الدين علوش: حوار مع نانسي فرايزر ، ضمن حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة ، ص 85 .

² . نيتشه : هذا الإنسان ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الآفة، حلب، دمشق 2009 ، ص 10 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

هي المبشرة بالعاصفة يقول نيشته مستندا إلى الألباز والتخفي « إن التينات تتساقط من الأشجار وهي طيبة وحلوة. إنني ربح شمالية بالنسبة للتينات الناضجة. وهكذا تمثل هذه التينات تتساقط العقائد. يا أصدقائي فلتمتصوا الآن عصيرها و مادتها الحلوة. إن الخريف من حولنا و السماء صافية، وكذلك أو ثمار عصارى الأيام.¹»

الواقع أنه مع الفلسفة الألمانية الفكر لا يصبح ممكنا إلا بقدر ما يعي إستحالته الذاتية، ونظرا لهذه المقتضيات الخاصة به. لا يعود لمسألة الواقعية والمنطقية العقلانية أهمية فعلية.

يقول هابرماس في كتابه "الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي" « هناك أنواع ثلاثة من الفلسفات. فلسفات تصغي إلى قلب الأشياء، وثانية إلى قلب الإنسان فقط . وثالثة إلى قلب المفاهيم. وهناك نوع رابع فلسفة تسمع إلا لدقات قلب النصوص.²»

إن الفلسفة السياسية المعاصرة مطالبة بالبحث واللاتقصي في نظرية الديمقراطية، حتى تقترب أكثر من أهدافها. وهذا ما يستوجب فهم جوهر المشكلة. وقد يستدعي الفهم الرجوع إلى الإرث السياسي القديم؛ كما فعل الألماني ليو شتراوس لينتقد الغرب. إعتقادا من أن هذا الغرب يمر بأزمة أخلاقية وسياسية بسبب الإفتقار للدين. حيث إرتكز فكره السياسي على ثلاث قواعد كحل لمشكلة التأزم. ويتصدرها إيجاد هدف قومي شامل يوحد الغرب. وهذا لا يكون إلا بالإرتكاز على الوضوح الأخلاقي بدلا من النسبية الأخلاقية التي قد تكون سببا فاعلا للإختلاف والتصادم مع الإيمان بجمية الصراع الأزلي ما بين الدين والمجتمع. وبين المجتمع والفلسفة السياسية. لذلك يقترب الوضوح الأخلاقي إلى المبادئ الأخلاقية الكلاسيكية

¹ . نيشته : هذا الإنسان ، ص 16 .

² . يورغن هابرماس : الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة وتقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ، الطبعة

الأولى، الدار البيضاء، بيروت 1995 ، ص 76 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

الأفلاطونية. كون شتراوس مفكر نخبوي يعوّل كثيرا على دور النخبة في الفاعلية السياسية. وهذا ما يذكرنا بوجود تولي الفلاسفة لأمر الحكم. وكحل وسط يرى شتراوس أن هذه النخبة يجب أن تكون على إتصال دائم ومباشر مع المتخصصين في الفلسفة.

ونظرا لإنتمائه إلى الأصول اليهودية مثلت المشكلة اليهودية معتبرا إياها مشكلة إنسانية. ومعللا في الوقت نفسه تحول اليهود نحو الصهيونية، والنزعة القومية بسبب إنفتاح اليهودي نحو الصهيونية والنزعة القومية على الفكر الألماني. ولاسيما ذلك الجزء المتعلق قد أدى إلى بلورة مفهوم الدولة عندهم. ولا يكون ذلك إلا بفهم الفلسفة السياسية فهما حقيقيا بغرض إزالة الغموض بقدر الإمكان.

في ذات السياق يرى ميشال ميتياس أن وعينا السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، مر بأزمة عنيفة نتيجة أربعة أخطاء أدت بنا إلى الإرتقاء ثانية في أحضان الطوباوية وأباطيل الخيال، بعد تسارع تطور الفكر السياسي. وقطع أشواطا لا بأس بها سعيا لتطوير التنظير السياسي الديمقراطي. بغرض جعله أكثر قربا. وتحقيقا لآمال الشعوب.

يقول ميتياس أن خطأنا الساذج تمثل في « التوحيد الباطل بين الحكومة والدولة. والفهم الزائف لمفهوم الحرية الفردية. وإعتبار القانون أداة للسيطرة. وإعتبار الشغل وسيلة للشقاء والتعاسة. »¹

يكمل ميتياس قائلا أن فلسفة هيقل تفيدنا في تصحيح هذه الأخطاء. ومن ثم الخروج من الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر في حياته السياسية، والإجتماعية. هذا ما يفسر

¹ . ميشال ميتياس : هيقل والديمقراطية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة

الأولى بيروت، لبنان، 1990 ، ص 6 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

الفهم الصحيح للديمقراطية. وغالبا ما يكون الصراع بسبب صعوبة التوفيق بين نزوع وهواجس الأفراد المختلفة أو المتناقضة.

إن إسهام هيقل السياسي لم يشير إليه ميشال ميتياس فقط. بل كذلك نجد مدرسة فرانكفورت النقدية المتمثلة بأكسيل هونيث في كتابه "الصراع من أجل الإعتراف" في عام 1992. بمثابة حدث فلسفي بارز في تاريخ هذه النظرية. في الموضوع يقول كمال بومنير إن مقارنة مفهوم الإعتراف حسب هونيث تستدعي العودة إلى كتابات هيقل الذي لطلما إهتم بالمعاداة للديمقراطية والداعم والنصر للدولة الشمولية. أول من حاول دراسة العلاقات الإجتماعية بوصفها علاقات تهدف إلى تحقيق مبدأ الإعتراف المتبادل. فهذه الفلسفة تختلف في جوهرها مع التقليد الغربي الحداثي الذي إستنادا لمنطق الطبع الأناني للإنسان. فإن العلاقات الفردية قائمة على علاقة الصراع من أجل إلغاء الآخر في إطار حرب الكل ضد الكل في النظرية السياسية الهوبزوية، والماكيافيلية. فهو صراع دارويني شرس من أجل البقاء. وهو صراع الرغبات المتنافرة والمتناقضة. هو صراع المصالح. فبعد فهم حقيقي لجملة الآليات الإجتماعية لعملية الإعتراف. فالإعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الإجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الإجتماعي. فيستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متمثلة في « الحب بإعتباره الصورة الأولية للإعتراف. والحق، وفيه يتم الإعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما. من الناحية القانونية والسياسية والتضامن. وهو الإنسجام الإيجابي مع الوضع الإجتماعي. »¹

إن اللحظة الهيقلية حاضرة في روح الأمة. وحاضرة في روح تشريعها. يقول هيقل في أصول فلسفة الحق « إن التشريع لا ينبغي أن يعالج على أنه شيء معزول. وإنما على أنه لحظة

¹ . نور الدين علوش : نقلا عن كمال بومنير . الفلسفة السياسية، كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى ،

عمان، الأردن، 2013 . ص 154 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

معتمدة ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التي تشكل شخصية أمة. وهنا يكون للقانون ما يبرره.¹

إن أهم ميزة للفكر المعاصر في النزعة النقدية الشكية في كل فكر جاهز. فالعقل المعاصر لا يمتلك اليقين. إنما ميزته وما هيته الإختلاف والإلتباس في جميع معاني الفلسفة المعاصرة. خاصة منها في الأخلاقيات والسياسية. في نفس الفكرة يقول رمز من رموز مدرسة فرانكفورت الألمانية أدورنو لقد بات من المستحيل على الفلسفة أن تستمر بإدعائها الموهوم بأنها تقتحم المطلق. « لا بل عليها أن تقلع عن ذلك لكي لا تخون منطلقاتها. وتتاجر بفكرة الحقيقة السامية بأسعار رخيصة. وهذا التناقض هو العنصر الذي يحكم حركتها. أي أن النمط النسقي على شاكلة الفلاسفة العظام بدأ يلفظ أنفاسه.²»

إن الامعقول واللاماهوي والنسبي الذي يخرج من دائرة المطلق. هي أهم الصفات الجوهرية للفكر السياسي الديمقراطي المعاصر فسرّه أن لا يرغب في الإكتمال. وهذا بالضبط ما يمثل روح الديمقراطية. فأصالتها تكمن في عدم إمكان تطابقها مع نموذجاً تتوق إليه. هذا ما يعتقد به رمز من رموز البنيوية المعاصرة الفرنسي جاك دريدا الذي يصرح قائلاً: « إنها مسار تاريخي وضرب من الإستكمال اللامتناهي الذي يجعل منها شيئاً ننتظر مجيئه، وقدمه بإستمرار ولكنه لا يأتي مكتملاً.³»

بهذا التصور يتناقض دريدا مع فوكوياما الذي قال بفكرة نهاية التاريخ الذي وصل إلى منتهاه مع الديمقراطية الليبرالية بإعتبارها الشكل النهائي للحكومة الإنسانية. ونهاية التطور

¹ . هيقل : أصول فلسفة الحق ، ص 99 .

² . يورغن هابرماس : الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ص 12 .

³ . عمل جماعي إشراف حميد بن عزيزة ، شغف الديمقراطية، وحدة البحث. التفكير في المعقولة اليوم، أعمال الندوة

السابعة، تونس 2014 ، ص 18 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

الإجتماعي والثقافي. ويضيف دريدا مؤكداً أن الديمقراطية تحتاج إلى التفكيك باعتباره ضرباً من إعادة النظر في الإرث السياسي الغربي. والكشف عن ما هو مكتوب منسي وغير معلوم. بالبحث عن التناقضات التي تدحض ما تدعيه الديمقراطية من إكتفاء. فالتفكيك ينقض الديمقراطية من الإنغلاق ومن ثم الموت.

إن المعقول في الذهنية المعاصرة تراها وتجسدها أكثر في تظاهرات العمل النقدي التفكيكي البنيوي. فهذا أمر ضروري حتى تتمكن الديمقراطية من إمتصاص تناقضاتها. والتنفيس عن مشكلاتها. إن مثل هذا العمل كفيل بأن يظهر تناقضات الديمقراطية. إن أزمة الغرب في مجال الديمقراطية من العهود الكلاسيكية إلى اليوم تتمثل في إقصائها لبعض العناصر المكونة لها.

ولعل من بينها المواطنة. فهي منقوصة لأنها تقوم على إقصاء المرأة و المهاجر. وقوام الفكر الغربي من زمن الديمقراطية الأثينية إلى القرون الحديثة. قوامه العنصر الذكوري. فالمرأة مطرودة خارج الفضاء العمومي بينما تفعيل السيادة في ظل الدولة تطرح معضلة لا مثيل لها. بل قد تكون مصدراً للكثير من الآلام والأحزان. فالديمقراطية كثيراً ما تتعارض مع وسائلها وآلياتها التي تستخدمها كإتخاذ الدولة لبعض القرارات المفاجئة بدافع الحفاظ على السلم والأمن القومي. وتفادي بعض الأخطار المستجدة مثلاً التي من شأنها أن تخلق تازماً على مستوى السلطة السياسية. كتوقيف المسار الإنتخابي مثلاً. هنا بالذات نشهد إنتحار الديمقراطية يقول دريدا: « إما أن تقتل الديمقراطية أعداءها قبل أن يجهزوا عليها. وإما أن تنتحر بآلياتها. »¹

المشكلة أن الإنتخابات تحول دون تحقيق أهدافها إما في حالة تفعيلها أو توقيفها. ففي الحالتين فإن الديمقراطية لا تتطابق مع نفسها. الأمر الذي يفسر هشاشتها . في هذا الموضوع نكون قد إقترنا من مفهوم فوكو في بيوسلطة. لأن الجسم السياسي يصبح مشابهاً

¹ . عمل جماعي تحت إشراف حميد بن عزيزة : شغف الديمقراطية ، ص 132 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

للكائن العضوي. فالكائن الحي يصاب بالهشاشة عندما يفقد قوامه وتوازنه. وبالمثل يفقد الجسم السياسي الديمقراطي قوامه بسبب هشاشة آلياته. ومن دون شك أن الانتخابات تعتبر من أهم الآليات. والانتخابات السياسية التي لم تعد الجماهير تثق فيها.

إن الواقع التاريخي يثبت أن الأنظمة النازية والفاشية صعّدت إلى السلطة عن طريق الانتخابات بطريقة ديمقراطية. هنا بالذات نسجل موت وإنتحار الديمقراطية بالانتخابات كونها لحظة مصيرية. ولأنها تكتب تاريخاً جديداً يحدد مصائر الشعوب. وهذا ما ينسب للأنظمة الكليانية والتوتاليتارية التي قامت بهذا الشكل. فعملية التفكيك إذا هي نوع من إعادة إحياء الجسم السياسي الديمقراطي من أمراضه. من أزماته التي لطالما نخرت بناه. فليس من باب الترف الفكري أن تكون أزمة الحرب حاضرة على طاولة النقاش لدى أكبر الفلاسفة ومنظري السياسة كتودوروف، وليو شتراوس، وجاك دريدا، وميشال فوكو، وكارل بوبر، وهابرماس.

بجلول القرون المعاصرة أصبح وجه الغرب شاحبا فاقدا لنظارته وحيويته. والسر أن أوروبا العجوزة المتعفنة تحت قناعها أخذت تتمسك منذ القرن التاسع عشر بتلابيب الأحياء في كل البقاع. بل أخذت تقلع قناع موتها، فإندلعت حروب خلفت وراءها دمارا . فظل نتن الجثث المتراكمة والمتكدسة شاهدة على أن أوروبا تريد أن تقتل الوجود من باب الموت لتخلق الحياة.

إن البحث بالمفهوم النيشتوي يتجاوز إلى أبعد الحدود في نقد المركزية الغربية. فهو « الحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية و وضعها موضع تساؤل. وهنا نحتاج إلى معرفة شروط وظروف نشأتها وتطورها. »¹

¹ . نيتشه فريديريك : جيانولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحى المسكين ، مراجعة مُجَّد محمودي ، المركز الوطني للترجمة ، تونس،

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إن النقد هو الذي يكشف عن التناقضات الكامنة في صلب الثقافة الملتفة حول ذاتها. فهو الفاعلية التي بها نكشف بدقة الممارسات الإلتوائية. فتكون وظيفة النقد تغيير مسار التلقي بعيدا عن أساليب الإستماع فقط، والولاء و التبعية. وتعيد الطريق لفلسفة الإختلاف. في السياق يقول عبد الله إبراهيم في المركزية الغربية « إن النقد يهيئ لهوية ثقافية جيدة قائمة على مسار متحول متجدد، ومتشعب الموارد. من المنظورات والمكونات المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية.»¹

وبهذا تنظر ما بعد الحداثة إلى الثقافة بإعتبارها تضم عددا من القصص المتنافسة على الدوام، والمتصارعة لذلك فإن هوية الإختلاف تعتبر أحسن نقيض للإيديولوجيا التي ترتكن لموقف دون آخر. فدور الإصطدام مع الآخر لقلب الموازين وتبادل الأدوار والسيطرة على الوعي الغربي. « وتفكيك طغيانه إلى جزئيات وردة إلى أصله وحدوده الطبيعية، والقضاء على أسطوره الطبيعية.»²

ولأن من خصائص الأسطورة ثبات المفهوم والمعنى؛ بينما في التأويلية المعاصرة يشير مفهوم التمعني La signification إلى عدم إستقرار الدلالة. وبمقتضاه يصبح النص فضاء متعدد الدلالات. لما يشير إلى فكرة مشاركة القارئ في عملية الإنتاج النصي. وعليه يختلف المفهوم عن مفهوم الدلالة من حيث هو مفهوم يرى النص منتجا يحوز دلالة موضوعية مكتملة على القارئ.

إن فكر ما بعد الحداثة يحدد بتجلياته في المناهج التأويلية المعاصرة المتجاوزة للرؤية التقليدية للنظرية التأويلية. في الموضوع يقول بول ريكور إن التأويلية الحديثة ليست ترميما منطقيًا لضعف ما أصاب الأدلة التأويلية عند تطبيقها. « إنما هي مغادرة لليقين، وشك جذري

¹ . عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي) ، المركز الثقافي العربي ،

الطبعة الأولى ، الدار البيضاء - بيروت 1997 ، ص 10 .

² . المرجع نفسه، ص 7 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

مرجع مؤلم. بل إن في المسلمات التأويلية اليوم ليس اليقين من النصوص؛ إنما الشك فيها الظن عليها.¹»

وكقراءة لنص ريكور؛ فإن التأويلية الحقيقية ليست شرحا يستند إلى أسس ثابتة لكونها عقلانية مقنعة، بقدر ما هي تحرر من الصرامة المنطقية عن طريق التمرد عليها بإضافة معان قد تكون متناقضة. فهو تأويل متناثر. ومن بين تظاهراته الفلسفة النقدية التي مثلتها العدمية النيشتوية. التي تقوم على نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسمية. وما إستدعته من مدارس و نظريات أخرى كمدرسة التحليل النفسي لفرويد، والأركيولوجيا لدى ميشال فوكو. فإن التأويلية المعاصرة هي ردة فعل لمنهجية التأويل.

ولقد إستند هذا الفكر النقدي في القرون المعاصرة إلى المنهج الجيانولوجي "methode généalogique" الذي هدفه هو البحث في نشوء الظواهر الإنسانية، بالعودة إلى الأصول الأولى للبشر في الحقيقة الأولى. « فهو العلم المتخصص في ذكر أصول ونسب العائلات، وعلى سلسلة من الأسلاف. ويفترض أن قرابة نسبة تجمع هؤلاء الأسلاف لكونهم ينحدرون من أصل مشترك. وبهذا فإن التأويلية هي تلك التي تتمرد على الأطر الميتافيزيقية الموروثة.»² والواقع أن أهمية البحث الجيانولوجي كمصطلح زامن الحقبة المعاصرة. وبغض النظر في مهمة الكشف عن الأسرار المتخفية وراء المفاهيم. فإن هذا النوع من أن يكشفها.

¹ . بول ريكور : من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، ترجمة برادة حسان وبورقيبة ، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ، الطبعة الأولى، القاهرة 2001 ، ص 85 .

² . عبد الرزاق الداوي : حوارات الفلسفة و العلم و الأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع المدرسي، الدار البيضاء 2001 ، ص 184 .

والتمييز بين هذين المفهومين ضروري. ذلك أنه ينطوي على تمييز آخر بين مفهومين عن النص الأول. «يرى النص إنتاجية وممارسة دلالية تمتاز بمقتضاها الدلالات وتتأرجح فتتعدد. والأخر يرى النص موضعا تسكن فيه دلالة موضوعية و وحيدة بالضرورة.»¹

والواقع أن رهان الحقيقة هو رهان وجودي متعدد المشارب والأشكال. يستلزم المراجعة المستمرة لمقولات الفكر وبنائه ومفاهيمه، واللغة التي نعبر بها لأنها أداة للتواصل. وما دامت الحقيقة كما يقول البنيوي الفرنسي كلود ليفي شتراوس « ليست معطاة مباشرة أبدا. تكمن في البنى التي تشرح التحولات ويعاد تكوينها من خلال عمل منهجي مقارن.»²

وبنفس المفهوم يرد شتراوس أن كل تقدم إنساني يعطي أملا معلقا بكل صعوبة جديدة. ولكن ملفها لا يغلق أبدا. أو بتعبير دريدا يتوق إلى الإكتمال ولا يأتي مكتملا لنموذج برغماتيته. هذا ما يجعل حتمية تفكيك الحقيقة وإعادة إستخدامها. فلا يمكن فصلها عن الكتابة. ويستلزم الأمر أن أهم أساس صلب يمكن التعويل عليه هو الفلسفة المطالبة بالمخاطرة دوما عن طريق هجران نفسها بأن تقدم ذاتها.

يجب أن نساءل الفلسفة وأن نضع على المحك إفتراضات هذا الخطاب الميتافيزيقي الذي يدعي فهم أشكال الخطاب الأخرى كلها أو يعلوها أو يتجاوزها. إن التفكيك هو المصطلح الذي يرتبط من الآن فصاعد بإسم المفكر التفكيكي البنيوي جاك دريدا الذي يقول: « إن البنية الطفيلية

¹ . جاك دريدا و بول دي مان و آخرون : مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة) ، تحرير و ترجمة حسام نايل ،

تصدير مُجد بدوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 ، ص 135 – 136 .

² . روجي بول دورا : أساطين الفكر في القرون المعاصرة ، ترجمة علي نجيب إبراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان

2012 ، ص 202 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

هي التي أحاول تحليلها في كل مكان تحت تسميات الكتابة والدمغة والهامش، التباين، الطعم غير قابل للإقرار.¹

يبحث دريدا عن منطق آخر بمنهجه التفكيكي. فالتفكيك مجرد منهج وليس بمدرسة فكرية. ناهيك عن أن يكون نظاما أو فلسفة. والأمر بالأحرى هو مساءلة لإفتراضات النص، ومقولاته، وهوامشه، وحدوده يفتحه على دلالات أخرى ممكنة غير الدلالات المترتبة تقليديا على مر القراءات. أي قراءة النصوص « إن التفكيك ليس تقويضا أو تخليا. كما أنه ليس تحريبا. إنه إعادة إستخدام، إنه إعادة فتح منظورات حركة في أفكار متحجرة أو جامدة. ومن جديد نكتشف المسألة التي تشغل دريدا. مسألة الإنفتاح. والممكن غير المسموع، وإحتياطي المستقبل.»²

ومن كل هذا فإن هدف الرجل هو الدفاع عن الفلسفة ضمن منظومة المدرسة بإعتبارها الأساس الأول للتنشئة التربوية والتعليمية التي يمكن أن نعول عليها مستقبلا. وما دامت التفكيكية ما بعد الحداثية عبارة عن مواقف متناثرة ومتباينة؛ فهناك من يرى في تفكيك دريدا للميتافيزيقا الغربية « أنه إكتفى فقط بالتفكيك ولم ينتقل إلى التهديم. في حين أن أهم المهام الملقاة على عاتق كل جيل تتمثل في أن يعيد تحديد دواله. ومن ثم يجب أن يقدم هذا البرنامج التفكيكي بنزعة راديكالية متشددة.»³

إن فكر ما بعد الحداثة في جوهره إعادة نظر في فكر الحداثة، وما أنتجه هذا النوع من الفكر من أنظمة إستبدادية أنتجت فلسفة جديدة تتغذى من روح الهيمنة والسيطرة والإبادة الجماعية. وإذا كانت بدايات فاعلية الخطاب ما بعد الحداثي ترجع إلى رائد الفكر النقدي نيشته، لأنه يمثل البدايات الأولى لتهديم هذه البنية الفكرية الحداثية. وما تضمنه نقده

¹ . فرانسوا أوبرال، جورج سعد : معجم الفلاسفة الميسر ، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت لبنان 1993 ، ص 50 .

² . روجي بول ، دروا : أساطين الفكر في القرون المعاصرة ، ص 156 – 257 .

³ . جاك دريدا ، بول دي مان و آخرون : مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة) ، ص 126 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

من التقليل من شأن التنوير لكونه منحازا أو سطوحيا، ومضللا، وأوروبي التمركز، وإمبريالي، وهدام.

ويشارك هذا الموقف صوت آخر من الأصوات الألمانية ذات الأصول اليهودية. وهي حنة آرندت التي أسهبت كثيرا في الموضوع. فكان كتابها الصادر سنة 1917 بمثابة دراسة تفصيلية للأنظمة الشمولية إستنادا إلى كل ما إتخذته؛ كأسس صلبة لكل بنية متسلطة ومتوحشة سادت القرن العشرين كالنازية الألمانية والبولشفية الستالينية الروسية وما خلفته من تداعيات إجتماعية وسياسية وثقافية.

لقد كانت نزعة حنة آرندت تفكيكية بإمتياز لكل الأنظمة الكليانية وكل مظاهرها الهمجية. ولقد شكل هذا الإنحراف الخطير في مسار التاريخ نوعا من السقوط الحر في مزلق حالة الغاب، وما ترتب عنها لكل القيم الإنسانية السامية.

لكن الصواب لا يجب أن نبالغ في مناصرة تيار ما بعد الحداثة في كل مآخذه وإنتقاداته. يكفي أن وجود وهوية هذا التيار تحدد كنتيجة حتمية لأفكار النهضة والتنوير. لذلك يقول جوناثان إزرائيل: « التنوير كان ولا زال إلى حد بعيد العامل الأكثر إيجابية في تشكيل الواقع المعاصر لدى كل من يأمل في العيش وفق مقتضيات العقل. »¹

لا نختلف حول حقيقة واحدة أن الحضارة من صنع الإنسانية ككل، كما يقر بذلك البنيوي الفرنسي كلود ليفي شتراوس. الحضارة تراث إنساني مشترك، وبما أن التاريخ هو تتابع لصور الوعي كما أقر بذلك هيجل. فحتما سينتفض لتلك العقلانية المرصصة برؤية طوباوية تتضمنها توجيهات وإندفاعات إيديولوجية. وبإسم البحث عن الحقيقة ترتكب الجرائم في حق الفكر الواقعي الذي يجب أن ينطلق من واقع الأفراد أينما كانوا رافضا التحجر والدغمائية.

ولأن سلطة العقل بإمكانها دحض وتكذيب كل التخمينات التي تقوم على الفكر العنصري الإقصائي. وتفرض على هذا المنطق بالقوة فلسفة إحترام الآخر والتعايش معه

¹ . جوناثان إزرائيل : التنوير متنازعا فيه ، ص 11 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

مادامت روح الديمقراطية في جوهرها هي الإنطلاق من مبدأ الإتفاق على الإختلاف. إن الديمقراطية تتمثل في الطرح الجريء الذي يتعلق بتوجيه النقد للبنية الأساسية لمنظومة القيم الأخلاقية والسياسية والإجتماعية. ألم يقل فولتير: إني أختلف معك في كل كلمة تقولها، لكنني سأدافع عنك حتى الموت عن حقلك في أن تقول ما تريد .

وكما أسقط هذا الطرح الكثير من الإيديولوجيات فسينتفض كذلك ليقوظ حضارات. ويسجل بقلمه قيام حضارات أخرى مادام الوعي ملازم لصيرورته. والنتيجة الحاصلة أن ينتصر هذا التاريخ ويحتفل بهذه الحرية الإنسانية التي دونتها أمهات الكتب العالمية حتى تكون أكبر شاهد على نضالات ذلك الشقي الذي ظفر بحقه بعد عناء طويل. لكن أيعقل أن يكون هذا الحق منقوصا ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التريث والتشبهت بالعلم الذي آمن به كل إنسان يسعى إلى تحقيق العدالة على أرض الواقع. هل ستفي الديمقراطية بوعدها؟ نعتقد جزما بأن ليو شتراوس كان على حق عندما قال أن تاريخ الفلسفة السياسية مكون حاسم للتربية الليبرالية. « ولا يتم ذلك إلا عن طريق الكتب العظيمة التي تذكر النفس بالتفوق والعظمة فتعطي الحرية لمن يهتمون بالتفوق الإنساني عن طريق الوعي بالمشكلات الإنسانية، وعندما يفهمها العقل يتحرر من القيود التاريخية. »¹

بالطبع أن ثمن التحرر والإنتصار لكرامة الإنسان التي ديست لأمد طويل، هذا إنتصار للعقل و العقلانية في كل شيء. فأعلن هذا الإنسان إنتماءه السياسي فقط للمنهج العقلاني الديمقراطي الذي ينصّب التاج لسيادة الشعب. ومعناه أن الشعب هو من يملك

¹ ليو شتراوس و جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيقل، الجزء I، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 ، ص 623 – 624 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

السلطة و يمارس الحكم. ذلك ما عنته الكلمة، وذلك ما تعنيه الكلمة اليوم. هكذا قال جون دن في كتابه " قصة الديمقراطية "، ليس لنا من خيار سوى إختيار الخيار الديمقراطي.

إنه ليشدنا بإثارة تساؤل جون دن في كتابه قصة الديمقراطية. فوضع هذه المشكلة على المحك بإعتبارها حديث الساعة. بل قل الحديث الوحيد الذي إحتكر لنفسه كل زمان ومكان وخطف كل الأضواء من المشكلات الأخرى التي فقدت قيمتها أمام الحضور القوي لثقل وزن الديمقراطية بكل إهتماماتها وإنشغالاتها وإشكالياتها. فهي الهاجس لكل عام وخاص. ولا تقتصر فقط على رجالات السياسة حيث يشعل جون دن شرار النار صوب القضايا الراهنة بعرض ديمقرتها بأسلوبه الثاقب، لدرجة أننا نجد أنفسنا مجبرين على نعتها بالتنين الذي يلتهم كل المفاهيم الأخرى بالمفهوم الهوبزي لا يشبع أبدا.

ورغم تعاطي رجال الفكر والسياسة لهذه المشكلة منذ القدم إلا أن الطرح القديم لا يلبث إلا أن يولد طرحا جديدا بفلسفة مغايرة تماما لما تم طرحه من قبل كأنها لغز يتجدد باستمرار. فخصوصيتها في غموضها. فهي تجربة إنسانية أثبتت جدارتها وحق لها البقاء. فقد ظهرت أنظمة كثيرة وزالت لعدم قدرتها على مقاومة هذا الوحش المفترس. لكن إفتراسه من نوع خاص جوهره الحماس المفعم بإندفاعات إمتزجت فيها الرغبات العاطفية الشهوانية والأنانية المتعطشة للأفضل.

هذا ما يؤكد فكرة الفيلسوف الإنجليزي هاربرت سبنسر Harbert Spencer

القائلة بأن الصراع من أجل البقاء ليس قانونا ينطبق على البيولوجيا فحسب. إنما ينطبق كذلك في ميدان النظم السياسية. فكل التجارب لم تثبت جدارتها أمام الديمقراطية. « فحتى إن بقيت

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فلا بد أن تغلف نفسها بإسم الديمقراطية. ولم تتحاجم الديمقراطية صراحة سوى الفاشية لما تقوم عليه من نزعة عنصرية.¹

وفي هذا الصدد يقول جون دن: كيف يمكننا تسيير هذه القوة المهيمنة التي تمارسها الديمقراطية اليوم. وكيف يمكن فهم وتفسير هذا الحضور بعرض نفسها بقوة على الخطاب السياسي في العالم الحديث؟ ثم كيف نفسر ظهورها مؤخرا؟ ولماذا تبنت أكبر القوى السياسية في العالم أمريكا وبريطانيا بإسم الديمقراطية؟ وهل هذا الحضور القوي على الساحة له ما يبرره على المستوى العقلي والأخلاقي والسياسي؟ أم أنه مجرد وهم لا يمت بأي صلة بالحقيقة؟²

يضيف جون دن أن تاريخ الديمقراطية يؤكد تطور مفهومها عبر مراحل. حيث بدأت كعلاج إرتجالي لا يخضع لشروط الدراسة الموضوعية مع الإغريق. وتطورت برهة من الزمن ثم إختفت عن الأنظار طوال ألفي عام.³ ؛ وبعدها عادت إلى الظهور كخيار سياسي مع تأسيس الجمهورية الأمريكية الجديدة. وتزامنت مع الصراعات التي خاضتها الثورة الفرنسية. ثم سجلت صعودا بطيئا، ثم إنتصاراتها الكبيرة في 1945. « وهذا ما يدل حتما على مدى حجم الولاء لها.»⁴

بينما يذهب ألان تورين إلى أن المجتمع لم يعد جهازا عضويا. فهو قائم على علاقات وفاعلين معروفين بتوجهاتهم الثقافية وعلاقاتهم في حالة النزاع أو التعارف مع فاعلين إجتماعيين آخرين. ومن ثم فهو يركز على فعالية أفراد المجتمع فيقول: « لم تعد الديمقراطية منذ ذلك الوقت

¹ . إمام عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني و العشرون، العدد الثاني، 1993، ص 6 .

² . Jhon Dunn : Dmocracy A history, OP CIT, P 13 .

³ . Jhon Dunn : Dmocracy A history: P 14 .

⁴ . جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 14 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

كإنشاء سياسي للمدينة، وإنما كاختراق من قبل العدد الأكبر من الفاعلين لحيز القرار على نحو يجعل مكان السلطة فارغا.¹

بهذا يستند مفهوم الديمقراطية إلى فلسفة ترى أن المجتمع يقوم على طبقات يترتب على وجودها علاقات ومنافسات وصراعات. وإذا لم ينجح المجتمع في تنظيم هذه الصراعات بوسائل سلمية، فإنه يتعرض لمخاطر عدم الإستقرار الذي قد يصل إلى حد إستخدام العنف الذي قد يتخذ أشكالا كالحرب الأهلية. وبناءا على ذلك « فإن الديمقراطية كإطار عام تعمل على تنظيم الصراع سلميا داخل المجتمع. ونجاحها يعتمد على توفير نظام علاقات إجتماعية وإقتصادية وثقافية يعمل بألية معينة على تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع من ناحية وبين الدولة والمجتمع من ناحية أخرى.»²

فمضمون المجتمع الديمقراطي هو مجتمع متعدد تنعشه العقول الواعية للمواطنين المسؤولين على قاعدة التواصل العقلاني. والذي يشكل النقاش فيه إحدى الآليات المهمة لعقلنة العمل السياسي. في هذا الصدد يضيف تورين في كتابه "ما الديمقراطية". تركز الروح الديمقراطية على هذا الوعي للترابط بين الوحدة والتعددية. يغذيها جدل دائم على الحدود المتحركة على الدوام وحول أفضل السبل لتدعيم إئتلافهما. « فالديمقراطية لا تقتصر على أن يكون الكائن البشري مواطنا فقط. بل تعترف به كفرد حر لكنه ينتمي إلى جماعات إقتصادية وثقافية.»³

إن روح الديمقراطية تقدر فلسفة التناغم بين عقلانية الفكر وحرية الفرد. وخصوصية الهوية الثقافية. وهذا ما يفسر إنتقال الصراع من من الذي يحكم؟ هل الأغلبية أم الأكثرية؟ هل

¹. ألان تورين : ما الديمقراطية ، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2000، ص 44 .

². المرجع نفسه: ص 26 .

³. ألان تورين : ما الديمقراطية ، ص 27 .

اليسار أم اليمين؟ إن هذا التصور يقول بصدده كارل بوبر: « كان خاطئا كل من أفلاطون إلى ماركس إذا كان الأمر لا يتوقف على من يحكم ما دام من الممكن التخلص من الحكومة دون إراقة الدماء. فنجد الحكومة أن وجودها مرهون بأن تسلك طريقة يرضى عنها الناس والعكس صحيح.»¹

والفحوى من ذلك أن لا يصل إلى السلطة قادة ضد إرادة الأغلبية. وأن نتعلم كيف نعيش معا رغم إختلافاتنا، بينما اذا أخذنا مفهوم شومبيتر: « ترتيب مؤسسي للوصول إلى قرارات سياسية يكتسب الأفراد بموجبها السلطة ليقرروا عن طريق وسائل الصراع التنافسي القائم على أصوات الشعب.»²

وعليه فالديمقراطية السياسية تفهم على أنها محاكاة للسباق التنافسي القائم على المصلحة في الأسواق الإقتصادية. هذه الأفكار تم تناولها من طرف علماء السياسة والإجتماع التجريبيين في الولايات المتحدة في الخمسينيات من القرن الماضي مثل روبرت داهل الذي طور الفكرة القائلة أن الديمقراطية تتطلب مشاركة المواطن المدني المحدودة « ولقد ركز على موضوعات رئيسية أهمها النماذج المتنافسة للديمقراطية. والنظريات المعيارية التي تدعم أو تقيم واحدا أو آخر من هذه النماذج. مع دراسة الشروط التجريبية للتحقق الجزئي أو الكلي لهذه النماذج الديمقراطية.»³

إنه من الضروري التنويه أن جزءا كبيرا من النظرية السياسية في القرن العشرين كان من صنع غير رجال السياسة. فكما كان كثيرا منها إنبتق من سياسات رجال بيدهم السلطة. فقد

¹. علي عبود المحمداوي، حيدر ناظم مُجَّد : مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني، دراسة في الأسس والمقومات والسياق التاريخي ، صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ، دمشق، سوريا، 2011، ص 20 .

². روبرت بنويك ، فيليب جرين : موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترجمة مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة 2000 ، ص 465 .

³. روبرت بنويك ، فيليب جرين : موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين: ص 101 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

كان بعضها على يد فلاسفة كديوي وبوبيو وغرامشي. وعلى يد رجال إقتصاد كفيدريك فون هايك. وعلى يد علماء إجتماع أمثال ماكس وإيميل دوركايم. وعلى يد علماء نفس أمثال إيريك فروم وفرويد. وعلى يد علماء تربية أمثال جون ديوي وعلى يد مهندسين أمثال جورج سوريل.

ومما لا شك فيه أن نجاح التنظير يعتمد على شيء من الممارسة. أي أن رجالات السياسة الذين كانوا يباشرون مهام الدولة يتفوقون أكثر من غيرهم في التحكم أكثر في شؤون السياسة. ولعل من بين هؤلاء وودرو ويلسن الذي كان دور الدولة في تصوره محدودا جدا. فكتب يقول: « إن الدساتير ليست إختراعات. وهي لا تخلق حريتنا. إنها متأصلة الجذور في الحياة والواقع والظروف والبيئة. إنها ليست مصدر حريتنا بل هي تعبير عنها. فالديمقراطية تأتي أولا كواقع. أما الأنظمة فهي تجسيد لها.»¹

هذه الحرية المتأصلة فينا بتعبير ولسن يعبر عنها بنجامين كونستان بقوله: « القدر ينادينا والحرية السياسية أقوى وسيلة وأكبر طاقة لتحقيق سيادة الإنسان. أعطها لنا القدر. فطبيعتها المقدسة تكسبها نبل الأفكار والمساواة الفكرية هي التي تجسد قوة وإنتصار شعب ما.»²

إن التاريخ السياسي الأمريكي يمجّد أفكار فرانكلين روزفلت مهندس التعامل الجديد الذي أشاد بالديمقراطية وقال: « إنها أكثر صور المجتمع البشري إنسانية وتقدما. وأقدرها على

¹ : روبرت بنويك ، فيليب جرين : موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ص 23 .

² : إدوارد بيرينز : النظريات السياسية في العالم المعاصر ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، دار الآداب، الطبعة الثانية، بيروت -

لبنان 1988 ، ص 25 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

المقاومة حتى النهاية. وأن سلطة الشعب هي أضمن حماية ضد الحريات الغربية التي توجه طعناتها إلى أسس الجمهورية.¹

هذا ما يفسر أن الديمقراطية بالنسبة لروزفلت لم تكن مجرد مسألة حق الإلتخاب العام. والتعبير الحر عن إرادة الشعب. فهي فلسفة في الحياة اليومية ولا تقتصر على الحياة السياسية فقط. و يضيف أستاذ العلوم السياسية بجامعة روتجرز إدوارد بيرينز: إنه من الخطأ أن نفترض أن نظرية الديمقراطية في العهود الأخيرة لم يطورها سوى شاغلي المراكز الكبرى. فقد كانت هناك إضافات أسهم فيها بعض الأكاديميين أمثال شارلس مريام الذي قال أن الديمقراطية ليست مجرد صورة؛ بل وسيلة يمكن بواسطتها تحقيق أسس المثل البشرية العليا. و إذا أريد للديمقراطية فعالية كاملة. « فلا بد من أقلمتها. و لا يوجد أي تناقض بين الديمقراطية و بلوغ أرفع درجات الإدارة العلمية المطبقة حاليا في الصناعة والتجارة و الحرية و الكفاءة ليستا متعارضتين بل الواحدة تكمل الأخرى.²»

فطبيعة هذا النظام أن يقوم على إفتراض أن مكاسب المجتمعات في جوهرها هي مكاسب الجماهير. وينبغي توزيع هذه الأخيرة بأسرع وسيلة ممكنة. وقد كتب بحماسة مدافعا عن الديمقراطية: «إنها تتيح إمكانية لا حدود لها في قيادة الجنس البشري على أرض الحرية. فسوف يكون العلم تحت رعاية الديمقراطية قادرا على التخلص من الحرب والمجاعة والفقر والمرض. هذه هي الوظيفة الأولى للديمقراطية.³»

إنه لمن الضروري الإشارة إلى أن هذه المواقف وإن إتفقت على المنطلقات والأسس؛ فإنها تختلف في بعض النقاط. ولا يضر ذلك، بل بالعكس فإن هذا علامة على صحة الفكر

¹. إدوارد بيرينز : النظريات السياسية في العالم المعاصر ، ص 25 .

². المرجع نفسه: ص 27 .

³. المرجع نفسه: ص 27 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

وسلامته. فعلى غرار بعض الإتجاهات الفكرية التي ترى بأن الديمقراطية غير صالحة لكل الشعوب كجون سيوارت ميل. فإن روبرت ماكيافر على الرغم من أنه لم يسلم بهذا الرأي فإنه يقول في الديمقراطية: هي أولا طريقة لتحديد من الذي يحكم. والخطوط العريضة لأهداف الحكم. وتتطلب أساسا ثلاثة أشياء حق الإنتخاب العام، وحرية مناقشة القضايا السياسية، والفرصة الكاملة للأحزاب السياسية. « فحيث لا يوجد نظام يمكن في ظله تحديد ما يريده المواطنون، ولا توجد وسيلة تستطيع بها التيارات المتغيرة للرأي أن تعبر عن نفسها. ولا توجد حرية الرأي فيما يتصل بالسياسة يكون من الخطأ أن نعتبر النظام ديمقراطيا.¹»

في الواقع أن من أهم النقاط التي تثري موضوع الديمقراطية هي إرتباطها بالعلم. فكما تم الإشارة إليه من قبل مع مريام يذهب الأمريكي جون ديوي الذي يقارن المنهج الديمقراطي بالمنهج العلمي. فما هو مهم بالنسبة للضمانات الرسمية لحرية التعبير والإنتخابات وباقي المؤسسات الديمقراطية الأخرى هي أنها تشكل العقلانية الممكنة للتجربة. والسياسة الديمقراطية الناجحة هي التي تقوم على تفاعل بين أحكام الأفراد والجماهير لتحقيق براغماتية الديمقراطية.

يقول ديوي: « الديمقراطية طريقة إتخاذ القرار. وهي العملية التي تتسم بحرية الإعلام وحرية الإنضمام إلى الإتحادات. فحينما يتواصل المواطنون ويتحدثون ويتشاركون ويجربون أفكارهم لإختبار نتائجها؛ فيتحدد جوهر الديمقراطية كنمط من الممارسة الإجتماعية التي تعمل من خلالها معا لتكوين الأحكام السياسية.²»

المبحث الرابع: الديمقراطية والمعايير الأخلاقية لفلسفة العدالة (جون راولز أنموذجا)

إن الواقع السياسي الراهن يثبت أن الكثير من الأنظمة الحالية تخفي سماتها التسلطية بمظهر ديمقراطي. وتعتمد مختلف الحكومات، ولأسباب مختلفة. فمن مصلحتها أن تظهر بمظهر

¹ . المرجع نفسه، ص 28.

² : روبرت بنويك ، فيليب جرين : موسوعة المفكرين ، ص 117 – 118 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

ديمقراطي إما تجنباً لقطع المساعدات الأجنبية عنها، وإما رغبة منها في أن تصبح مؤهلة للانضمام في أفضل النوادي والمنظمات العالمية.

ويفسر كل هذا أن الديمقراطية تعاني على مستواها العملي. وحتى في عالم الأفكار مازالت تعاني تأخراً كبيراً رغم الدراسات. بل أكثر من ذلك ترسانة من الدراسات المختصة في مجال الديمقراطية هدفها الأساسي هو أن تكون مبادئ الديمقراطية عملية إجرائية في أرض الواقع فلا جدال في كون التآزم الذي نعايشه يجعل الأسس الأخلاقية مطلوبة. بل حتمية في الواقع السياسي، و حياة الأفراد و الجماعات، بل و الشعوب.

إن الإنسان المعاصر يرغب في الحياة الهادئة العادلة. لذلك شكلت مسألة العدل أكبر القضايا الشائكة التي مثلت لغزاً محيراً لما أفرزته من تحديات في بنية الفكر والممارسة. فجدلية العدالة هي أساس الفكر السياسي وبنيتها الأولى لكونها الحجر الأساس للفلسفة الأخلاقية والسياسية منذ القدم إلى يومنا هذا.

ولا زالت هذه المشكلة تطرح غموضاً منذ الطرح اليوناني لدى سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. فقد لمّح أفلاطون قديماً أن مشكلة العدالة بسيطة لو كان الناس بسطاء. فهم لا يقنعون بالحياة البسيطة. وهم بطبعهم يميلون إلى الغيرة، والحسد، والطموح، والمنافسة، وإمتلاك ما ليس لهم. وهذا ما يدفع إلى النزاع والحروب.

بينما يذهب أرسطو إلى المساواة الهندسية. فهي مساواة تراتيبية تحافظ على التمييز بين الطبقات. لذلك فهي تلائم أكثر النظام الأرستقراطي. وجاءت الفلسفة السياسية المعاصرة ممثلة بالأمريكي جون راولز، من الذين أضافوا إضافة معتبرة في مسار البحث السياسي، والأخلاقي المعاصر. راولز الذي قال عنه ألان تورين ظاهرة الفلسفة السياسية المعاصرة، وبالتحديد في القرن العشرين عموماً. وفلسفة العدالة على وجه الخصوص إلتصق بإسم راولز بكتابه " نظرية في العدالة ". تلك النظرية التي هيمنت على الفكر السياسي بإعتبارها تصوراً

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

ملائما للديمقراطية. فهي تصور ممنهج و معقول، وإجرائي لكونه يقدم بديلا فعليا عمليا، وليس ميتافيزيقيا. هدفها الكشف عن الأسس التنظيمية للعدالة في إطار مجتمع يقوم على التعددية.

وعلى غرار بعض النظريات التي لم يتفق معها الفيلسوف كنظرية آدم سميث، والنزعة البراغماتية التي تنطلق من واقع الطبيعة الإنسانية. وتبحث في تلبية الميول والغرائز. هذا ما قد يؤدي إلى التصادم والإختلاف. الأمر الذي إستدعى أن يكون السؤال الجوهرى والحاسم الذي طرحه راولز . ما هي شروط تأسيس عدالة توزيعية حقيقية في المجتمعات المعاصرة التي تبنت نظام السوق الحر ؟ وبمனால் مختلف يرى راولز لو كان الأفراد متساوون لكانت العدالة تعامل كل فرد بنفس الكيفية.

لكن الواقع التجريبي يثبت الإختلافات والتباينات أين تقتضي الضرورة أن نعطي أكثر للذين لديهم أقل إذا أردنا العدل الحقيقي. هذا من أجل تأسيس مساواة حقيقية. فهذه العدالة تدعوا إلى نسبة من اللامساواة في إعادة توزيع الخيرات في المجتمع. وهنا بالضبط يكون معيار العدالة في كونه لا يستند إلى مساواة فعلية في توزيع الخيرات إذا رغبتنا في إنصاف الكل. فلا تأخذ كمساواة حسابية. فكانت أفكاره متضمنة في أهم كتبه نظرية في العدالة، والليبرالية السياسية، وقاعدة الشعوب.

فالعدالة كإنصاف هو منهج نحو ليبرالية سياسية معدلة. وهو في نفس الوقت مشروع السلام بين الشعوب. والحقيقة «أن فكرة العدل هي الحجر الأساس في فلسفة راولز السياسية. فهي الفضيلة الأولى للمؤسسات الإجتماعية مثلما تعتبر الحقيقة هي عامة الأنساق الفكرية.»¹

مع العلم أن نظرية العدالة لا تصل إلى هدفها إلا إذا إمتثلت القوانين إلى الأهداف المتوخاة. ومن أجل تحقيق ذلك يمكن إصلاح القوانين أو إبطالها إن كانت لا تمتثل لقيمة

¹ . John Rawls : Théorie de la justice, Traduit de l'anglais (Etas Unis) par Catherine Aundard , (Edition du seuil, Paris 1997) , P 29

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

العدل أو تغييرها أو تكييفها. يقول راولز يعاب على بعض النظريات السياسية التي تسقط بعض الحقوق على بعض الأشخاص. والحجة في ذلك أنهم لا يدركون خيرهم.

يرد راولز على هؤلاء، وأصابع الإتهام توجه إلى جون ستيوارت مل. دون أن ينفي مشكلة الطبيعة الإنسانية. وهنا « يتفق مع أفلاطون في أنه لو كانت الطبيعة ليست أنانية، فإنه لا يصبح هناك معنى لضبط معايير العدل. ولأن كل الصراعات تنشأ من طبيعة الإنسان.»¹

إن فحوى نظرية العدالة التي قامت على فلسفة العقد الإجتماعي بلمسة راولزية متفردة. تريد دفع النظرية إلى أعلى مدى في التجريد. فنظرية العدالة كإنصاف هي موضوع الإتفاقية الأصلية. مادام الأفراد المريدون هم كائنات عقلانية حرة. وهي أساس لكل شراكة إجتماعية.

فلا يجب على الدولة أن تتدخل وتقمح نفسها في العقيدة الفلسفية والدينية. أي ما يتعلق بالأخلاق والدين. لكنها تنظم سعي الأفراد لمصالحهم الأخلاقية والروحية طبقا لمبادئ متفق عليها. ويجب على المجتمع أن يكون منظما إستنادا إلى نفس المفاهيم عن العدالة. فهو أشبه بالعقل العمومي بإعتباره أساسي في الوعي السياسي والإجتماعي. فهو الذي يسمح بعد ذلك بتهديب الطبيعة الإنسانية الأنانية، وما يعقبها من خوف وذعر، وحذر بعضهم من البعض الآخر. إلى تصور شراكة آمنة إستنادا إلى مبادئ العدالة، حيث يشير المبدأ الأول إلى تكافؤ الفرص في الحقوق والواجبات بين جميع الأشخاص.

بينما يقوم المبدأ الثاني على إنصاف الأشخاص الأكثر حرمانا داخل المجتمع من أجل تعويضهم ومنحهم حقوقا أفضل. بهدف الحد من حجم وحدة التفاوتات واللامساواة الإجتماعية. و يستلزم المبدأ الأول المساواة الدستورية و القانونية في ممارسة الحقوق. بينما الثاني

¹ . Véronique Munoz dardé : la justice sociale, le libéralisme égalitaire de

John Rawls , (, Armand colin , France, 2005) , P 73 – 74 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

يقتضي تنظيم أشكال التفاوت الإجتماعي والإقتصادي؛ من خلال الإنصاف في توزيع الخيرات، وبالتالي فهي تستجيب لطموحات النظام الديمقراطي الدستوري.

يقول جون راولز في كتابه " نظرية في العدالة " « تكون مبادئ العدالة نتيجة إتفاقية أو صفة منصفة. إذ انه بإفتراض الشرط للوضع الأصلي المتمثل في علاقات كل شخص مع الآخر. يكون هذا الوضع المبدئي منصفا بين الأفراد كأشخاص أخلاقيين. بمعنى أنهم كائنات عقلانية تمتلك غايات ذاتية. فتبدأ العدالة بتصور أكثر الإختيارات عمومية. ¹»

الواقع أن تصور الشراكة الآمنة عند راولز يجعلنا نلاحظ نوعا من الإقتراب أو نوعا من التزاوج بين مفهوم الشراكة ومفهوم الصداقة عند أرسطو. بإعتبارها ضرورية لنظرية العدالة. فلو كان الناس أصدقاء كلما إحتاجوا إلى العدل.

فتصور راولز يريد أن يقدم تفسيراً مقنعا للحقوق والحريات السياسية، ولأولوياتها. الهدف الأول العدالة كإنصاف. وكان الهدف الثاني هو دمج ذلك التفسير لفهم المساواة الديمقراطية، ومبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة، ومبدأ الفرق.

يذهب راولز في الليبرالية السياسية إلى أن هدفها في الكشف عن شروط إمكان قاعدة عمومية معقولة التبرير عند معالجة القضايا السياسية الكبرى. فمهمتها تكمن في شرح مضمون تلك القاعدة و الأسباب التي تجعلها مقبولة. فينبغي أن يتم التمييز بين وجهة النظر العمومية وسائر وجهات النظر الأخرى غير العمومية. بمعنى آخر ما يتعين على الليبرالية.

فمفهوم العقل العمومي عند راولز خاصة من خصائص الشعب الديمقراطي. وهو في الحقيقة ليس سوى عقل المواطنين. أي كل من يشترك في صفة المواطنة المتساوية. أما موضوع

¹ . جون راولز : نظرية في العدالة الإجتماعية، ترجمة ليلى الطويل ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

هذا العقل، فهو الخير العام. أي كل ما يطلبه المفهوم السياسي للعدالة. وهو يقترب من عقل الرأي العام.

لذلك يستخدم راولز صفة ديمقراطي على أنها وصف لنوع من المجتمع لا لنظام سياسي. حيث يذهب إلى أن مبدأي العدالة عنده يعبران عن تصور كامن في العمق. فهو تصور ديمقراطي للمجتمع بوصفه نظام تعاون بين أشخاص متساوين. وعليه فمبادئ العدالة تعبر عن فكرة الديمقراطية من خلال محاكمة بعضهم لأهداف البعض الآخر. ويشير إلى مبدأ العدالة الثاني على أنه المساواة الديمقراطية.

فمعيار ديمقراطية المجتمع عندما يحق لكل فرد أن يُعاملَ بإحترام. أما في المجتمعات الأرستقراطية، فيشترط على النقيض من ذلك إحتراماً متساوياً، وحقوقاً متساوية في إطار مراتب إجتماعية. ويستوجب إحتراماً متبايناً وحقوقاً متباينة بين المراتب. بينما يكون أساس المساواة كامن على نحو خاص في القدرة على إمتلاك إحساس بالعدالة. نحن مدينون يقول جون راولز بعدالة متساوية لأولئك الذين يتوفر لديهم الحد الأدنى الكافي من القدرة على فهم شروط التعاون المنصف والمفيد تبادلياً.

وفي طبيعة العلاقة بين العدالة والديمقراطية يقول راولز في وجوب إسناد الديمقراطية إلى أساس أخلاقي. « على الرغم من أن العدالة كإنصاف وليست نظرية على الديمقراطية. فإنها مساهمة في الفكر الديمقراطي. وتجادل هذه النظرية قائمة إلى أن أي نظام سياسي ديمقراطي إن هو بحد ذاته إلا مطلب للعدالة.»¹

إن المتفحص لمسار تطور الأفكار السياسية وما يمت بصلة بالفكر السياسي من دون شك يجد أساس هذا الفكر في صلب حركة الإصلاح البروتستانتي، وما لحقها من تحولات

¹ . صامويل فريمان : إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجاً ، ترجمة فاضل جمر ، مراجعة معين رومية ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسيات ، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 2015 ، ص 217 .

جذرية لها علاقة بمفهوم التسامح الديني التي كانت من أكبر الإشكاليات السياسية في الطرح الحديث خلال القرن السابع عشر والثامن عشر.

ولقد تزامن هذا الطرح مع تبلور مشروع ما إصطلح عليه المحدثون بحرية الضمير والإعتقاد. وهذا ما سمح بدوره برواج فكرة مجتمع تعددي ومتناغم، ومستقر بصورة معقولة. حتى أن هذه الأفكار كما تم ذكره سابقا، كانت سائدة في نهاية القرون الوسطى مع بادوا.

وعن سؤال يطرحه صامويل فريمان؛ ما الذي يعنيه راولز حين يقول إن العدالة كإنصاف هي من أجل مجتمع ديمقراطي ؟ وإلى أي مدى ينجح راولز في التوفيق بين العدالة والديمقراطية ؟ يجيب صامويل فريمان في الموضوع. إن العدالة كإنصاف من أجل مجتمع ديمقراطي. ونبين ذلك بشرح ثلاث طرق تكون بها العدالة كإنصاف.

والطرق الثلاث مرتبطة بثلاث أفكار عن الديمقراطية. « نظام سياسي ديمقراطي يعني ترتيبا سياسيا فيه حقوق مشاركة وإنتخابات، وحقوق إجتماع تنظيم وتعبير مصممة لجعل المشاركة وليدة إطلاع وفاعلية. ومجتمع ديمقراطي يعني مجتمعا يكون أعضاؤه متقاربين في الثقافة السياسية بوصفهم أشخاصا أحرارا. وديمقراطية تداولية، تعني مجتمعا يتولى الخطاب لمناشدة عقول متناسية. والتفويض بممارسة السلطة الجماعية.»¹

فتصور العدالة كإنصاف، هو عبارة عن تقديم مجموعة المبادئ التي توفر المعايير الأكثر معقولة لترشيد الأحكام السياسية لأعضاء أي مجتمع ديمقراطية لدى ممارسة مسؤولياتهم بوصفهم مواطنين يسعون للصالح العام.

إن محاولة إستنتاج فكر الرجل لمعرفة حقيقة تصورات إزاء موقفه من الديمقراطية. ومن هو أولى من الآخر، وأسبق . يظهر وكأن نظرية العدالة عند راولز تستخف بالديمقراطية.

¹ . صامويل فريمان : إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا ، ص 117 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فإنه من المفاجئ أن يقول راولز في مقدمة الطبعة الأولى لنظرية العدالة كإنصاف. بوجود الإنطلاق من الأساس الأخلاقي لأنه أنسب لأي مجتمع ديمقراطي. « إن أفكار وأهداف العدالة كإنصاف هي تلك العائدة إلى تصور فلسفي من أجل ديمقراطية دستورية. فالعدالة كإنصاف تصور جوهرى للعدالة. ليس فقط مجرد تصور إجرائي. »¹

ومن الطبيعي جدا من أجل مجتمع ديمقراطي، فإن محتوى العدالة يتحدد نسبة إلى ثقافة المجتمع السياسية. فكلما كانت هذه الثقافة ناضجة مكثفة بذاتها من حيث غناها، وإمتلائها بالمفاهيم الحقيقية للعدل والديمقراطية. كان المجتمع أكثر تجانسا وتناغما وإقترابا. وهذا ما يسعى له العقل العمومي.

في ذات السياق يقول صامويل فريمان إن كتاب " العدالة كإنصاف " من أجل مجتمع ديمقراطي. المبرر في ذلك أنها تقوم على ثلاث نقاط جوهرية في تصور العدالة لديمقراطية لأنها تخص الأفراد المندمجين مع بعضهم البعض بحق متساوي في المشاركة. وهذا لا يقوم به إلا نظام ديمقراطي يدير دواليب الحكم. أما المبرر المنطقي الثاني. « لأنها موجهة إلى مجتمع يستند إلى المساواة ويعتقد بها. أي بالوعي السياسي الديمقراطي. ولأنها مكلفة بتوجيه المحاكمة والحكم السياسيين لأعضاء أي مجتمع ديمقراطي في ممارستهم لحقوقهم السياسية. »²

ولتحقيق السلام الديمقراطي يتوجب مساواة منصفة في الفرص. فرص التعليم مع توزيع الدخل والثروة على أسس سلمية، مع تأمين الرعاية الصحية لجميع المواطنين. بالإضافة إلى ذلك التمويل العام للإنتخابات، ولوسائل التأكد من توافر المعلومات العامة.

من دون شك أن أفكار راولز السياسية يجسدها كذلك في كتابه " الليبرالية السياسية " التي تستجيب في الواقع لقيم أقل إثارة للجدل. وأقل إثارة للخلافات والتناقضات الفلسفية.

¹ . صامويل فريمان : إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجاً ، ص 120 .

² . المرجع نفسه ، 118 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

وهي قيم تم التعرف عليها في نظرية العدالة. كلها هي قيم الإنصاف والإحترام. يضيف راولز؛ ومن هنا يمكن لمفهوم العدالة أن يكون أو يصبح أساسا للإجتماع بين ممثلي معتقدات وآراء مختلفة بمصطلحه « إجتماع للفرقاء المتخاصمين ».

هذا وتعتبر نظرية في العدالة كمجموعة مبادئ لا تخص فقط المجتمعات. بل تخص العلاقات بين الشعوب. حيث يوسع راولز نطاق فكرة العقد الإجتماعي مع مفهومي الوضع الأصلي وستار الجهالة. للتوصل إلى مبادئ عامة تكون بمثابة مجموعة معايير لتنظيم العلاقات بين الشعوب. وينقسم هذا العمل إلى قسمين. القسم الأول يخص قانون الشعوب. والقسم الثاني يخص فكرة العقل العام أو العقل العمومي. فهو يبحث المختلفين في المعتقدات على قبول نظام ديمقراطي جديد. وكيف يمكن لديمقراطية دستورية كمفهوم سياسي ليبرالي على أساس أنه نظام مقبول.

إن واقع السلام الديمقراطي في الأوقات الراهنة يشهد تمزقا وتصدعا شديدين إلى درجة تجعلنا نفقد الثقة في وجود ديمقراطيات فعلية. تمثل لمبادئها عند الشعوب بعضها. ففي بعض الديمقراطيات هناك الكثير من المظالم من إتجاهات أوليغارشية، ومصالح إحتكارية. دول تتناول على دول أخرى عن طريق المساس بسيادتها. فتتدخل في بلدان أضعف منها. وهذا ما يجعلها بعيدة عن مبادئ العدالة.

وفي سياق مفهوم العولمة التي كانت من أكبر مشكلاتها إذابة مقومات الدولة الوطنية. وإذابة خصوصية هويتها. فإن تكوين المجتمعات الديمقراطية الليبرالية لا يكون إلا بالإعتماد على بعض مبادئ العدل المألوفة. كالتالي يمكن يمكن لأثرها أن يكون واقعا عمليا. وليس بالمفهوم البراغماتي. بل في إطار تبادل المصالح بين مختلف الشعوب الديمقراطية. وليس المقصود هنا تأسيس دولة عالمية مشابهة لنظام العولمة وما تخلقه من ظلم و تداعيات يجب تجاوزها لكونها مهددة لأسس العدالة الإجتماعية

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فمضمون الأسس الأخلاقية لنظرية العدالة تقوم على وجوب إحترام حرية وإستقلال الشعوب. وإعتبار مبدأ التكافؤ من حيث أن الشعوب متساوية الفاعلية في الإتفاقيات والفعاليات التي تحول لها الحق في الدفاع الذاتي في حالة المساس بسيادتها. وهذا لا يعني إطلاقا الحق في الحرب. « إحترام سيادة الدول الأخرى عن طريق عدم التدخل في شؤونها. متوخية بقدر الإمكان من التضييق من باب الأسباب المساعدة والدافعة إلى الحرب. في إطار سيادة عقيدة إحترام حقوق الإنسان التي تعتبر حقا مقدسا لا يجب خرقه. »¹

إن المشكلة السياسية المطروحة في هذا الكتاب هي كيف يمكن للمبادئ التي يتضمنها قانون الشعوب أن تنشأ عن فكرة ليبرالية عن العدالة تكون أكثر عمومية تشبه فكرة العدالة كإنصاف ؟

إن راولز الإنسان يريد بالعقل العمومي أن تستوعب كل العقول وكل الشعوب أن العدالة هي القيمة الأساسية للوجود الإنساني. تنطلق من مداها الضيق في المجتمع وتجاوزه إلى المجتمعات الأخرى والشعوب الأخرى. لذلك فهذا العقل يرفض كل أساليب العدوان والظلم والإستبداد، والهيمنة. ولأن أساس المجتمع الديمقراطي أن يشعر أفراداه بالإحترام المتبادل. ونتيجة لذلك فإن أفكار راولز لم تكن فحسب أفكارا مجردة. إنما عمتها مواقفه الشجاعة الإنسانية إتجاه السياسة الوحشية التي إستخدمتها أمريكا عندما كان في الخدمة العسكرية في الجيش الأمريكي في الستين الأخرتين من الحرب العالمية الثانية.

في ذات السياق يقول مترجم كتاب " قانون الشعوب " : « لم يكن راولز بعيد عن مسرح إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناغازاكي. حيث إنتقد في كتابه " قانون الشعوب "

¹ John Rawls : le droit des gens, traduit de l'américain et avant-propos de Bertrand guillaume , (Bibliothèque 10 / 18 Edition Esprit , Paris 1996) P 10.

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

القرار الأمريكي باللجوء إلى هذه الوحشية إنتقادا عنيفا. ¹ « حيث يرى أن القرار لم يكن له أي مبرر عسكري. لأن اليابان أدركت أنها خسرت الحرب. و إنتقد " تشرشل " لكونه بعيدا عن أن يكون رجل دولة لقراره بقصف مدن ألمانية. وقتل المدنيين في وقت أصبح واضحا أن ألمانيا خسرت الحرب. ولا يشكل ما بقي منها أي خطر على الحلفاء.

يقول راولز عن مبادئ العدالة لدى شعوب حرة مستقلة وديمقراطية متمثلة فيما يأتي:

1. الشعوب حرة ومستقلة. كل شعب يحترم حرية وإستقلال الشعوب الأخرى.
2. يجب على الشعوب أن تحترم المعاهدات والتعهدات .
3. الشعوب على قدم المساواة. وهي أطراف في الإتفاقيات التي تلتزم بها.
4. تحترم الشعوب واجب عدم التدخل. ولها الحق في الدفاع عن النفس. وليس لها الحق في شن الحرب أو التحريض عليها لأسباب غير الدفاع النفس.
5. إحترام حقوق الإنسان.
6. تلتزم الشعوب بقيود معينة محددة في ممارسة الحرب .
7. يجب على الشعوب مساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها والتي تعيش تحت وطأة ظروف غير مواتية. تمنعها من أن يكون لها نظام سياسي.²

فمشروع السلام الديمقراطي عند راولز يمكن تحقيقه من خلال قابلية الأنظمة السياسية والإجتماعية في تغيير أشكالها. وهذا ما قامت به الشعوب فعلا في عصور الحداثة والتنوير. بالإضافة إلى دور المفاهيم الأخلاقية، والقيم الحميدة في إدارة السياسة والإقتصاد. فالفضائل الأخلاقية تعمل على إستقرار النظام الديمقراطي. وهذا الأمر يذكرنا بكتاب جون ديوي

¹ . جون راولز : قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام ، ترجمة مُجَّد خليل ، المجلس الأعلى للثقافة ، الطبعة الأولى،

القاهرة 2007 ، التقديم

² المصدر نفسه ، ص 55 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

"الديمقراطية و التربية " . ففي المعاملات الإقتصادية والتجارية يجذب الإستناد إلى قيم الإجتهد والإتقان في العمل والحرص على المواعيد والإستقامة والأمانة. فبإمكاننا بواسطة هذه القيم جعل الناس أكثر هدوءا وسعادة.

في المفهوم يقول راولز أعني بقانون الشعوب تصورا سياسيا محمدا عن الحق والعدالة يتفق مع مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسات الدولية. « وسوف أستخدم مصطلح قانون الشعوب لأن هذه القوانين تلتزم بالمثل العليا للشعوب على إختلاف حكوماتها. ديمقراطية، ليبرالية دستورية، أو حكومات غير ليبرالية ولكنها سمحة. »¹.

بكل هذه الأفكار القيمة ترك جون راولز بصمته في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة بتزويد قاموسها بمصطلحات مستحدثة. في فترة عانت فيها الفلسفة السياسية من جمود وركود. تراجعت وتركت الطريق معبدا للمنطق وفلسفة اللغة والتيارات التأويلية. فكانت نظريته في العدالة محاولة لبث الروح من جديد لإنعاش الطرح السياسي المعاصر.

لا جدال في كون التأزم الذي نعائشه يستدعي فهم أسبابه. ولتحقيق ذلك فلا بد من أن نتيقن من حقيقة أن السياسة تنزف اليوم لأنها تشتاق إلى مقومها الروحي الأخلاقي. هنا نجد من أكبر دارسي الفلسفة السياسية المعاصرة الفيلسوف المؤرخ الألماني ليو شتراوس الذي إستعاد الفلسفة الكلاسيكية لدراسة فكر الحداثة. فيرى أن الفهم الحقيقي لها ضروري في عصرنا فيقول: «فالتقاليد قد تكون لها ميزة عارضة هي أنها تمكننا من أن نفهم بطريقة غير تقليدية أو جديدة ما لا نفهمه حتى الآن بطريقة تقليدية أو مشتتة. »²

إن أهم ما يميز الفكر السياسي عند شتراوس أنه ينظر إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية كما تنظر هي إلى نفسها. لا من خلال عدسات الفلسفة السياسية الحديثة.

¹ . جون راولز : قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام ، التقديم .

² . جوزيف كرسبي ، ليو شتراوس : تاريخ الفلسفة السياسية ج 2 ، ص 627 - 628 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

والواقع أن أزمة الديمقراطية هي في الميل إلى الإفراط في الحرية التي سبق أن تحدثنا عنها في الفكر السياسي عند تودوروف لكونها البنت غير الشرعية للديمقراطية. وما دامت لم تولد من رحمها وأحشائها فحتمًا لا تحمل حنان الدفء لأصالتها. وهنا يذهب كارل بوبر صاحب نظرية المجتمع المفتوح فيقر بخطرها لأنه من الخطأ، بل الخطر أن يمتدح شخص الحرية عندما يقول للآخرين أن كل أمورهم ستكون بكل تأكيد على ما يرام بشرط أن يكونوا أحرارًا. نحن لا نختار الحرية السياسية لأنها تعدنا بهذا أو ذاك. بل « نحن نختارها لأنها تجعل الصورة الوحيدة التي يمكن أن نكون مسؤولين عن انفسنا مسؤولة كاملة.»¹

وعلى الرغم من وجود كثير من نقاط الاختلاف بين بوبر و شتراوس إلا أنهما يتفقان على نقطة غاية في الأهمية و هي الحرية، فيقول شتراوس: « إن الواقعة الخطيرة هي أن الإنفتاح الخالص للمجتمع المفتوح يحتوي بداخله جرثومة محطمة لذاتها، فهناك ميل التسامح الديمقراطي إلى الإنحطاط. إن الديمقراطية معرضة للخطر.»²

وتبعًا لذلك فإن الدعوة للمجتمع المفتوح تقدم نقدا لاذعا للمفاهيم الكلاسيكية. لكونها تتفوق عليها في نظر من يعتقدون هذه الإتجاهات. وهذا في حد ذاته يمثل ضربا لروح الديمقراطية فيكشف عن نظرة متصلبة عنصرية. كيف لا و الكثير من هذه الإتجاهات ترى أن الديمقراطية حكر فقط على الأمم الغربية المتحضرة. بينما « إذا أصر أحدهم على ديمقراطية مثالية في أحد المجتمعات قبل الإعتراف بصلتها الجامعة بتاريخ الديمقراطية. فإن الديمقراطية ليس لها تاريخ ولن يكون لها أبدا.»³

¹ : كارل بوبر: الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية 1998، ص 178.

² جوزيف كروسي، ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ص 648 .

³ . ستيفن ستوكيل، بنجامين عيسى خان: التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، قطر 2015، ص 19 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فهي ليست إلا إعتناقاً لثقافة الحوار والتعايش مع الآخر والإعتراف به. وإذا إفتقدنا هذه المعاني نصبح أمام خداع مصطلحي ومفاهيمي. وفي هذا المعنى يقول جورجيو أغامبو: «القانون ليس له معنى إلا إذا إعترف بفضاءات أخرى التي يدخل معها في علاقات جدلية للتقييد المتبادل فإذا فشلت هذه الجدلية فستتغول سلطة القانون حيث يصبح بالإمكان وضع معايير مشابهة لتلك التي وضعها النظام النازي.»¹ معنى مهذب على المثال الديمقراطي يقترب أكثر إلى المعقولية.

الواقع أن إضفاء المعقولية يتعلق خاصة بالمبادئ المكونة للديمقراطية. فالمساواة والتمثيل والحرية لإعطاء مفهوم جديد للشرعية. فالنفوذ الحكومي يصبح غير شرعي عندما يبقى ثابتاً أمام تغير فضاءات السلطة الإجتماعية فيقول يكتسب شرعيته بإستمرار عبر تناسبه مع هذه التأثيرات المحاثية للمجتمع. « هي الوظيفة السياسية للغرف البرلمانية وللنقاشات العمومية للإنتخابات والصحافة الحرة كمؤسسات تقوم بوظيفتها عن طريق إبراز المتفوقين في كل الفئات، وتمكينهم من السلطة ودعوتهم إلى البرهنة على إستحقاقهم لها وإلا إنهم سيفقدونها.»²

فلا يتعلق الأمر بالحد من سلطة الحكومة من أجل حماية الحريات الفردية بل إستعمال الحرية الإجتماعية من أجل الزيادة في سلطة الحكومة. وبين الدولة والمجتمع ستتوقف السلطة في كونها فعلاً إكراها أحادي الجانب. بل ستصبح عملية متحركة بين هذين القطبين. كما ستزداد وتيرتها عبر الإعتراف المتبادل بينهما.

وحول مشكلة التمثيل أي الحل في الحيلولة دون بقاء السلطة من حيث المبدأ في الوقت الذي لم تعد فيه موجودة فعلاً. وضعها بين المتفوقين الحقيقيين القادرين على ممارستها

¹. نور الدين علوش : حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2013، ص 43 - 44 .

². غيوم سبيرتان بلان : الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عزالدين خطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2011، ص 65 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

وفق الأهداف المحددة لها. « هكذا سيتمكن نظام الحكومة التمثيلية من حل مشكلة تحالف السلطة مع الحرية. وذلك بمنح هذه السلطة للمتفوقين من جهة وإجبار هؤلاء بفعل القانون على إبراز مهارتهم وقدرتهم الدائمة على إحراز رضى الآخرين.»¹

ومع ذلك لا زالت الديمقراطية تعاني من تناقضاتها. ولعلّ من أكبر الإشكاليات التي تستحق الطرح على طاولة النقاش هي كيف ينظم القرن الحادي والعشرين الحالي مساحة للتغيرات المستقبلية المحتملة لكيفية عمل الديمقراطية على مستوى الدولة القومية والعالم ككل ؟

المبحث الخامس : التأسيس العلمي للنظرية الديمقراطية

إننا نسعى في الوقت الراهن إلى تجسيد موضوعية تستند إلى الروح العلمية. وإنطلاقاً من هنا فإن تطور سياق الأفكار يجعلنا نسلط الأضواء على بعض النظريات التي حاولت بقدر الإمكان الإقترب إلى علمية السياسة حتى لا نكون جاحدين لجهد بعض الإتجاهات السياسية التي جعلت من الانتصارات العلمية في مجال الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا قاعدة صلبة لها لتطبيق المنهج العلمي.

1. ميشال فوكو و مفهوم بيوسلطة

ومن ممثلي هذه الإتجاهات الفرنسي ميشال فوكو الذي يرى أنه لطالما إغتر الإنسان الغربي إبن الحداثة بالحرية والديمقراطية. فلسفته النقدية ذات الطبيعة البنيوية التفكيكية التفتيتية هي بمثابة ردة فعل ضد النزعة الإنسانية. وحسبه أن الإنسان الغربي الذي أنتجته الحداثة لم يكن حراً وسيداً. فالذات الغربية كانت دوماً مهمشة مقصية. ومشروعه يطمح إلى بناء الذات بناءً متزناً خالياً من كل صور القمع والإستيلاب والتسلط. والسياسة من دون شك ترتبط بعناصرها الأولى التي تنحل عندما ترتبط بالمنهج الذري التفتيتي الذي يرجعها إلى جزئياتها

¹ غيوم سبيرتان بلان: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، ص 65 .

الأولى، ولأن فوكو عايش ظروفًا خاصة جعلته ينطلق من الواقع كونه يجمع بين النظرية والتطبيق. فلقد كان من أبرز الناشطين السياسيين. ومشروعه النقدي ولّد مفهوما مغايرا عما كان موجودا من قبل. فأدخل مصطلح بيولوجيا السلطة أو ميكروفيزياء السلطة. فبعد أن إصطلح الفرنسي أوغست كونت مصطلح الفيزياء الإجتماعية. ها هو فوكو يدخل الميكروفيزياء والتشريح البيولوجي السياسي.

وبعد أن سبق لمونتيسكيو أن أدخل تعديلا على مفهوم القانون لكونه يرتبط بطبيعة الأشياء. يأتي مصطلح فوكو في ميكروفيزياء السلطة. ولعل هذا يذكرنا بمصطلح المونادولوجيا عند الألماني لينتزر. فعلم التشريح السياسي ينطلق من بيولوجيا السلطة أو السلطة الحيوية فيصبح. فالمنهج النقدي العلمي يستدعي تجاوز الطابع القمعي للسلطة. ويستوجب دراسة وصفية تحليلية تشريحية تفتيتية تجزيئية تبين خصائص السلطة كما تُمارس فعلا « فلا يجب أن نفهمها إمتيازات أو تعاقدًا أو إستحواذا. فهي ليست شيئا يحصل عليه أو ينتزع أو يقتسم. إنما يُمارس إنطلاقا من نقاط لا حصر لها في خضم علاقات متحركة غير ثابتة ولا متكافئة. »¹. وهو ما عبر عنه بلغة الأجساد والمؤسسات والتقنيات وشبكة العلاقات المتحولة

وبالتالي تتحول السلطة إلى معطى مجسد مهمته التغلغل في عمق النسيج الإجتماعي الذي يمنع فهم السلطة كمجرد علاقة بين دولة مهيمنة ومواطنين خاضعين. أو مجرد هيمنة طبقية. « ذلك لأن الطبقة لا يمكن أن تهيمن إلا إذا تشكلت كطبقة. هذا ما يفترض آليات سلطوية تمارسها على مجموع أفرادها. »²

إن هذه السلطة قادرة على الإختراق والنفوذ نظرا لطبيعتها الميكروفيزيائية الدقيقة جدا. فتمر عبر الجسد الإجتماعي كله. وهذه السلطة التي توجه لها البحث الجيولوجي هي

¹. عبد العزيز عيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان 1994، ص 63 .

². ريجيس دبريه : نقد العقل السياسي، ص 20 .

ميكروفيزياء. لأنها نوع من التشريح السياسي الذي يجب أن يخضع للدراسة المجهرية كتفكيك آلياتها. « فبين سرية العقد النفسية وعلانية التعاقد الإجتماعي وبين سلاطة اللسان وعلم القتل المنظم. وبين سرية الأحلام على مستوى الفرد وسرية قوى التحكم المنظورة على مستوى الدولة.»¹

وبعد تشريح فوكو لنظام السلطة يستنتج جيانولوجيا المعرفة « وأنا لا أقصد بالسلطة نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر أو جماعة على أخرى بحيث يسري مفعوله في الجسم الإجتماعي بكامله. فلا ينبغي أن نطلق من مفهوم الهيمنة. فهذه ليست إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة.»²

هذا ما يستدعي أن الحركة التي تحول تلك وتزيد من حدتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. وهي أخيرا الإستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها. فالسلطة حاضرة في كل مكان، ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على ضم كل شيء تحت وحدتها. وإنما لأنها تتولد في كل لحظة عند كل نقطة³. هذا وبعد تطبيق المنهج العلمي أوضحت الطبيعة التفتيتية أن السلطة تقوم على جزئيات أو عناصر متمثلة في :

خاصية التعقيد :

كونها شبكة من العلاقات وليست مجرد مؤسسة وحيدة. وفي ذات السياق يقول مطاع صفدي في تقديم كتاب المراقبة و العقاب: إن هرمية السلطة العليا للدولة ليست هي الوحيدة. فهناك هرميات أو تراتيبات سلطوية كثيرة. « ولها جاهزية شغلها الخاص المتميز والتي تعبر عن تموضع

¹. ميشال فوكو: جيانولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر ، الطبعة

الثانية، الدار البيضاء- المغرب 2008 ، ص 106 .

² . نفسه، ص 106 .

³ . نفسه، ص 106 .

المؤسسة الوظيفية للمجتمع ككل مع مجموع مؤسساته. فالجسم الإنضباطي ترميزه الكلياني هو الجسد الإنضباطي.¹»

خاصية الغموض

يقول فوكو في نظام الخطاب «حسبنا أن نسجل في زماننا المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة. وتكثر فيها الخانات السود. إنها تلك التي تتعلق بالحياة الجنسية والحياة السياسية. إن الخطاب في هذه المناطق بدل أن يكون عنصرا شفافا محايدا يتجرد فيه الجنس من كل أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الهدوء فيغدو ذلك المكان المحظوظ لأنماط الحضر.

خاصية الإنتاج و الإبداع

إنها منتجة لأنها تحمل دائما صفة الردع والقهر. بل لها دور إيجابي فهي تنتج الخطابات والمعارف. ولولاها لما كانت المعارف.

خاصية التحليل السيميولوجي

بفضل إمام فوكو بعلم اللغة يميز بين الدلالة النصية والدلالة البصرية. وفي ذات السياق يقول: «إن النظام القانوني والعقل القضائي يشكلان الأرضية الدائمة لعلاقات الهيمنة وتقنيات الإخضاع المتعددة الأشكال. فلا يجب النظر إلى القانون من جانب تثبيت الشرعية ولكنه من جانب إجراءات الإخضاع التي يقيمها.²»

أما الدلالة البصرية لفوكو «تتميز بمهندسة السجن بحيث يقوم البرج في الوسط والزرنانات تكون حوله. ولا يمكن للمساجين أن يروا الحراس. فالسجن عبارة عن قابلية رؤية ومراقبة تنتشر

¹ . ميشال فوكو : المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن ، ترجمة علي مقلد ، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990 ، ص 35 .

² . ميشال فوكو : يجب الدفاع عن المجتمع ، ترجمة وتقديم وتعليق الزاوي ياغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2003 ، ص 52 .

حولها في الزنانات كالحلالي في الجسد في حين أن القانون الجنائي عبارة عن نظام لغوي في الانتقال بين النظامين وهو الفارق المنهجي بين فكر مواقعي وفكر مفهومي. ¹ « وهذا في حد ذاته يحمل الصفة الترهيبية القمعية.

خاصية النفاذ و الإختراق

وهي تنتشر في المصانع والثكنات والمدارس والملاجئ والسجون. وهذا ما يعرف بميكروفيزياء السلطة. يقول فوكو في "يجب الدفاع عن المجتمع" أريد القول أن الأهمية الحيوية العضوية في ممارسة السلطة أنها الشرط الذي بواسطته تستطيع ممارسة حق القتل. فيجب أن تمر عبر العنصرية. « طبعا لا أعني الإماتة الموت الفعلي المباشر. ولكن كل ما يميت بطريقة غير مباشرة كتعرض الناس للموت ومضاعفة أخطار. أو ببساطة الموت السياسي كالتهميش والرفض والاقتضاء. ²»

هذه العنصرية التي كثيرا ما تبنتها الدول التوتاليتارية ذات الحزب الواحد. وفي هذا تقول الألمانية حنة أرنت إعمدت هذه الأخيرة تفتيت وتحويل المجتمع إلى ذرات حيث كل جمعية عائلية، صداقة، دين، نقابة عمال، جمعية، وأجهزة إعلام تسيطر عليها الدولة. « وفي رؤية أعطت أيضا تعبيرا واضحا عند جورج أرويل في روايته المتحمس 1984؛ جادل فيها بأن إختراق الدول الإستبدادية أو دعايتها المتواصلة والواسعة الإنتشار والإستعمال المنظم للإرهاب. حيث سعت هذه الدول إلى خلق جمهور من الأفراد المعزولين لديهم ولاء مطلق للدولة. ³»

أما عن وظيفة السلطة رفض فوكو المفاهيم الكلاسيكية في مشروع النقد لمفهوم الحداثة وما أنتجه من أوهام الحرية الانسانية. ورفض بالمقابل إختزال السلطة في المفهوم القمعي

¹ . مطاع الصفدي : عن كتاب ميشال فوكو المراقبة والمعاقبة، ص 36 .

² . ميشال فوكو : يجب الدفاع عن المجتمع، ص 247 .

³ . جون س دراينك ، باتريك دنلفي : نظريات الدولة الديمقراطية، ص 74 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

حيث يقول: إن لم تكن السلطة سوى جهاز قمعي وإذا لم تكن شيئاً سوى سلطة تقول لا. «فهل تعتقد حقا أن الناس سوف يطيعونها ؟ إن ما يجعلها تستوي في مكانها ويجعل الناس يتقبلونها لكونها لا تثقل عليهم كقوة تقول لا.»¹

الواقع أن فكر ما بعد الحداثة يركز على تجاوزات خرافات الحداثة. ومن بينها مشكلة الفصل بين الذات و الجسد كفكرة مركزية طرحها الفكر الحداثوي عموماً. وديكارت خصوصاً. مُبْعِداً قيمة الجسد. هذا ما يستدعي أن فوكو رفض القطيعة التي أحدثها ديكارت من المفهوم الهامشي إلى المفهوم المركزي ينطلق فوكو من فكرة مركزية الجسد بإعتبارها الحاوي والحامل لكل صور الفكر والوعي الإنساني. فهو الذي يحمل كل إنعكاسات الأنا الواعية بذاتها من سلوكات وإشارات، بل أكثر من ذلك فهو يمثل إنعكاساً حقيقياً لوعي إنساني متعدد الأبعاد. فردي أولاً، ثم ثقافي إجتماعي.

ولعل أهم ميزة تصنع إنفراد الرجل عن بني جنسه هو إقتحامه لمنطقة المحرمات والهوامش التي ظلت لزمن بعيد من الممنوعات التي تجاهلها الفكر قصدياً. فقضايا المثلية والجنس هي من أهم القضايا التي تعيد للجسد أهميته ونفوذه، بل ومركزيته بعدما مارست الذات هيمنتها لطيلة قرون وذابت في ميتافيزيقا صورية تقضي على رغبات وأهواء الإنسان منذ زمن غابر. منذ عهد الفلسفات الكلاسيكية والمثالية. وربما هذا ما قصده فوكو في نظام الخطاب فيقول: « منذ زمن الإغريق لم يعد الخطاب الحقيقي هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة.»²

¹. ميشال فوكو : نظام الخطاب ، ترجمة مُجَّد سبيلا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتنوير، بيروت - لبنان 2007 ، ص

إن الخطاب الحقيقي هو الذي ينطلق من الجسد يقول فوكو في جيانولوجيا المعرفة: «أفترض أن إنتاج الخطاب داخل كل المجتمع مراقب ومنتقى ومنظم. يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دورها في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثة الإحتمالين وإسقاط ما فيه من مادة رابعة وثقيلة.»¹

إن ما يجب التركيز عليه أنه في إطار نقد وتهديم الذات الترسندنالية بالمفهوم الكانطي. ففلسفة ميشال فوكو ترى أن كل خطاب يتضمن تموضع للسلطة، وبالتالي يتحول إلى خطاب سلطوي. ومن ثم متسلط. والمبرر في ذلك لكونه يكبل الحريات ويقمع الرغبات والأهواء. ومن دون شك أنه السبب المباشر لكل الصراعات والنزاعات بين الأفراد. ولأن هذه القوة الخارجية السلطوية تفعل الكثير بالجسد بإعتباره حاويا لذلك الصراع الداخلي. ومن ثم يصبح الخطاب في علم النفس أو بالأحرى التحليل النفسي. ليس ذلك الخطاب الذي يعلن رغبة أو يخفيها يقول فوكو: « إنه موضوع الرغبة، فليس هو الذي يفصح عن معارك وأنظمة من السيطرة. بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع. إنه السلطة التي نسعى للإستحواذ عليها.»²

إن الأثر الترهيبى يتجسد في الجسد الذي يمارس عليه كل أنواع التعذيب التي تمارسها السلطة السياسية والإجتماعية. هذه السلوكات التعديبية تجد تجلياتها في كتابة المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن. وبهذا المعنى يصبح التاريخ تاريخ ميلاد السجن بإعتبارها من أهم السلطات التعديبية وبالمثل يمارس المجتمع هو الآخر السلطة ذاتها من خلال نظام العادات والتقاليد والأعراف. والعقائد و المعتقدات التي يتضمنها النظام الإجتماعي أو السلطة العرفية الإجتماعية.

¹ : ميشال فوكو : جيانولوجيا المعرفة، ص 7 .

² . نفسه ، ص 7 .

وفي مظاهر التحديد وأشكاله يقول فوكو في ذات السياق: « إن كل أشكال الإعتقال والأشغال الشاقة والمؤبد، ومنع الإقامة، والأبعاد التي تقوم بها الأنظمة الجزائية تشكل بالتأكيد عقوبات جسدية. فهي بخلاف الغرامة تتناول وبصورة مباشرة الجسد.»¹

ووفقا لذلك تعمل سلطة السجن العقابية بإعتبارها مأمورة من السلطة العليا على ردع إنتهاك الحريات. وكأن العقوبة تمثيل لإستخدام الجسد كرهينة. تماما كما تستخدم الرهائن كورقة رابحة لصالح أجنداث ذات خلفيات سياسية وإقتصادية وإيديولوجية. وهذا ما يوضحه في الكتاب نفسه. « لقد أصبح الجسد موقع الأداة أو الوسيط، ويتم ذلك من أجل حرمان الفرد من حرية تعتبر بأن واحد الحق وملك.»²

وتماشيا مع فلسفة الحرية التي ثارت من أجلها ثائرة الشعوب. فبأي حق تنتهك حرية الأجساد وحرمتها؟ إن الجسد يقول فوكو « بموجب هذا النوع من العقاب إنما يأخذ ضمن نظام من الإكراه والحرمان. فالألم الجسدي وألم الجسد بالذات ليس بالعناصر المؤسسة للعقوبة.»³

إن فلسفة فوكو النقدية الثورية لا تكتفي بالأقوال فقط؛ بل بالثورة على كل الأنظمة الردعية للإرتقاء بها إلى أخلاقيات أخرى أكثر تهديبا مادامت الطبيعة الإنسانية قابلة للخطأ. فالطابع التهذيبي للعقاب هو الأكثر تكيفا مع هذه الطبيعة. لذلك يجب التخفيف من وطأة سلطة التعذيب التي تريد إخراج الإنسان عن طبيعته عن طريق تأليهه وجعله من الملائكة عن طريق تجريده من غرائزه وأهوائه ورغباته ونزوعه. يقول فوكو في خطاب الجنسانية: « هكذا عقد

¹ . ميشال فوكو : المراقبة و المعاقبة، ص 53 .

² . المصدر نفسه ، ص 53 .

³ نفسه، ص 53 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إنمحي في مطلع القرن التاسع عشر . المشهد الكبير للعقاب الجسدي المعذب. وإستبعد من العقاب عن طريق الدخول في حقبة الرزاة العقابية.¹ «

لذلك نادت بعض النظريات الوضعية الحديثة لعلم الجريمة بإعادة النظر في النظريات العقابية الكلاسيكية، بداية بالمثالية الأفلاطونية إلى حد أن بعضها يسقطه بدافع وبدعوى الجريمة الوراثية. وهذا ما نادت إليه بعض النظريات البيولوجية، خاصة الإيطالية منها الخطاب الجسماني من الهوامش إلى التفتيت و التفكيك.

يشير مصطلح السياسة الحيوية إلى ذلك التحول في ممارسات السلطة وتوجهاتها نحو إعتماها على سلطة الضبط بين نهاية القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر. حيث دعا فوكو إلى وضع الحدود على كل التجاوزات. وإعتبار السلطة السياسية وحدها من تمتلك الصلاحية لضبط مثل هذه الممارسات بعد هدم ميتافيزيقا الحداثة الغربية. لذلك يقر أن السلطة السياسية وحدها من تستطيع قمع وضبط التقنيات لأنها وحدها محولة برقابة شاملة عن طريق مؤسساتها التي سبق أن تحدثنا عنها. فالسياسة و الطبقة السياسية جسد يحاith الأجساد الأخرى. فالجسد قابل دائما للضبط والإنضباط.

وربما نجد نوعا من التشابه بين فوكو ومونتيسكيو يعرف بقانون الضبط والتوازن والمراقبة أنه إلتصق بمونتيسكيو إستنادا إلى فكرة مفادها أن السلطة تحتاج إلى سلطة تضبطها وتراقبها. فإذا نظرنا وتعمقنا هنا نجد إمتدادات فلسفية لفلسفة الحداثة السياسية عند لوك ومونتيسكيو، «السلطة توقف السلطة» التي بعدها وتراقبها. ومن ثم فهي تجبرها بالقوة على الإنضباط.

¹ . ميشال فوكو : المراقبة و المعاقبة ، ص 55 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إن البعد الديمقراطي في مجتمع البيوسلطة يتمثل في أثر السلطة الإيجابي من باب أنها تساهم في الأجساد و ما صاحبها من صراع بين الطبقات بالمفهوم الشيوعي الماركسي، أو صراع العبيد والأسياد بالمفهوم الهيكلي. بل أكثر من ذلك فهي ترفض المفاهيم الصورية التي تأبى التطبيق. والفكرة ذاتها يركز عليها كارل بوبر في مفهوم الهندسة السياسية. فالبيوسياسة الجديدة تريد زرع ثقافة أخلاقيات البيوسلطة أو القوانين المؤسساتية من أجل أخلقة عملية التواصل بين الأنا والآخر. هذا الوجه من العلاقات يسمح بتجاوز الأخلاق الترنستندنتالية المثالية.

لقد إستحدثت البيوسلطة الجديدة ميكانيزمات أخرى. فبعدها كانت تستخدم الحركات الإستعمارية المباشرة إنتقلت في معاملاتها إلى ميكانيزم آخر أكثر فعالية وأكثر هدوءاً وأكثر خبثاً. كل الحديث يتعلق بإستحداث بروتوكول جديد إسمه ثقافة الموت الهادئ كبديل للسلاح المباشر. تماماً كما تلجأ السياسة الإستعمارية إلى أساليب أكثر جهنمية عن طريق زرع الفتن لإشعال نار الحروب الأهلية بغرض التصفية الجسدية، خاصة في الدول التي تنتشر فيها الطائفية.

إن البيوسلطة إنتقلت من سياسة الحياة إلى سياسة الموت. يذهب فوكو إلى أن مجتمع المراقبة وسلطة الضبط إستطاعت فرض هيمنتها بشكل غير مباشر على الجسد قصد تطويعه حسب إحتياجاتها. مع أن الواقع يثبت أن هذه السياسة لا تعمل على التطويع فقط بل تتعدى ذلك إلى الإذلال وتفتيت وإضعاف عزيمة وجهد هذه الأجساد وترهيبها.

ولعل إنتهاج السلطة السياسية لسلطة أدنى منها هي سلطة البيروقراطية كوسيلة من أنجع الوسائل لتعذيب الجسد. في هذا يقول فوكو في تاريخ الجنسانية: « لا يمكن أن يكون القانون مسلحاً. وسلاحه الأمثل هو الموت. فهو يرد على الذين يخالفونه بهذا التهديد الأقصى

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

كسبيل أخير يلجأ إليه. فالقانون يرجع دائما للسيف. غير أن السلطة مهمتها أخذ الحياة ستحتاج إلى آليات ضابطة وتصحيحية.¹

مع مفهوم بيوسلطة تغيرت مفاهيم كثيرة، فالتشريع السياسي عن طريق إخضاع الجسد لسلطة معينة تقنيه كلي يتماشى مع إرادة السلطة. يقول فوكو في تاريخ الجنسانية : «لقد عاصر علماء تحسين النسل الأوائل الانتقال من الدمغائية إلى الجنسانية، في حين أن الأحلام الأولى لتحسين النوع البشري ستتوقع كل مسألة الدم في إرادة جبرية للجنس عن طريق فن تحديد نوع الزيجات الصالحة وإحداث الخصوبة المنشودة، وضمنان صحة الأولاد.»²

لقد إعتقد الكثير أن بعد إنقضاء الحرب العالمية الثانية بكل دمارها ومآسيها ومحكمة مجرمي الحرب أن تيار تحسين النسل قد إنقضى إنقضى الجنون النازي الفاشي، فللمس موقف فوكو في كتابه "يجب الدفاع عن المجتمع" عندما يقول: « عندما يكون مصطلح نقاء السلالة والجنس حاضرا، أعتقد جزما أن العنصرية قد ولدت. وهذا ما نسميه بالعنصرية البيولوجية.»³

لكن نفاجي بإستراتيجية مرونة المكنزمات بظهور نوع جديد من تحسين النسل يتم بهدوء على «شكل ديمقراطي و نجبت أيضا. فالممارسة لا تتم عن طريق سلطة سياسية معينة، إنما تتم عن داخل المختبرات التجريبية العلمية، وبالموافقة الظاهرية للجميع. هذا ما يسميه هابرماس بتحسين النسل الليبيرالي.»⁴

¹ . ميشال فوكو : تاريخ الجنسانية 1 ، إرادة المعرفة ، ترجمة محمد هاشم ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب 2004 ، ص 145 .

² . المصدر نفسه ، ص 149 .

³ . Michel Foucault : il faut defendre la société, cours au collège de France, (1975 – 1976) , Edition CD Rom le Foucault electronique, 10 12 .

⁴ . عمر بوفتاس : البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2011 ، ص 351 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

على النقيض من ذلك يقول فوكو لقد كان معروفا أن الديمغرافيون وأطباء الأمراض العقلية الأوائل في بداية القرن التاسع عشر فيما كان عليهم أن يшиروا إلى الجنس، فيرون أنه ينبغي لهم أن يلتمسوا العذر عن كونهم يلفتون قراءهم إلى موضوعات ساقطة وتافهة. أما نحن اليوم يقول فوكو: « نتحدث عن المستقبل بكثير من التمرد ومن الحرية، ومن عصر مقبل لقانون آخر يمر بسهولة في هذا الخطاب حول إضطهاد الجنس.¹

و بما أن دراسة جيانولوجيا إنسان الرغبة عند فوكو بالرجوع إلى المراحل الغابرة من عهد اليونان إلى القرون الأولى المسيحية تجعل علمية وواقعية فوكو تنظر إلى إنسان الرغبة بتجسيد واقعي لتاريخ الجنسية. لذلك من أهم إهتمامات فوكو لماذا يشكل السلوك الجنسي موضوعا لإنشغال أخلاقي؟ لماذا صُنِّفَ ضمن مشكلات الأخلاق ناقشته الحضارة الغربية المنافقة؟ ولماذا لم تسلط الأضواء على المشكلات الأخرى المتعلقة بالحياة الفردية والإجتماعية والبيئية؟ لماذا لا تصنف السلوكيات العنيفة التي تعبت بجرمة الأجساد ضمن السلوكيات اللاأخلاقية؟ فتتحكم وتقر متى تضع حدا لإنهاء حياة الأفراد وتعبث بأجسادهم كفتران تجارب لتجريب مشاريعها العلمية و التكنولوجيا.

يقول فوكو « ما يمكن تسميته عتبة الحداثة البيولوجية لمجتمع معين، فإنه يتحدد حين يدخل الجنس البشري كرهان في إستراتيجية السياسة الخاصة.²

والحقيقة أن بروز العلمانية ومركزيتها في عصر ما بعد الحداثة ودمقرطة العالم والسياسة، كل هذا ساهم في التسريع من نمط الإفراط في طلب الحريات كحق فردي ومشروع كنتيجة حتمية أو بالأحرى من إفرازات اللائكية اللعينة وفصل ما هو سياسي عن ما هو ديني. وبالطبع كانت من بينها الحريات الجسدية والجنسية والتي إفتكت مساحة شاسعة ضمن أفكار

¹ . ميشال فوكو : تاريخ الجنسية ، إرادة العرفان ، ص 8 .

² . ميشال فوكو : تاريخ الجنسية 1 ، إرادة المعرفة ، ص 100 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

فيلسوف الهوامش والممنوعات الفرنسي ميشال فوكو الذي كان التناقض ضمن مسلماته. فكيف للسلطة كوسيلة قمعية أن يكون لها اثرا إيجابيا؟ ثم إنه يستدعي الأمر طرح الإشكال الآتي : ألا يمكن لتاريخ الجنسانية أن يعدم إنسانية الإنسان ؟ فما مصير سؤال الأخلاق أمام تبجح الجسد و إفتتانه بغرائزه البهيمية ؟

إن ما هو جدير بالذكر أن الفكر السياسي المعاصر إستند إلى مبدأ أصيل جعله يتفرد ويتميز عن أي فكر آخر هو الفكر النقدي لمفهوم الحداثة. وهذا يتجسد في فكر الحداثة التي قيل بصدها لم تزدهر إلا في الربع الأخير من القرن العشرين في ضرب مجالات العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع على الرغم من أنه معقلها كان في دراسات اللغة والأدب والثقافة بالإضافة إلى مدرسة ما بعد التمويه والتي يمثلها إتحاه ميشال فوكو بإعتباره مهتما بكشف البناء الاجتماعي للأفكار المسلم بها عن الموقف العقلي الجنسي. بعدها حوّل فوكو إهتمامه إلى السياسة والدولة التي ترجمها في مفهوم سماه الحكومة.

2. كارل بوبر والهندسة السياسية

وكذا قد نجسد الفكر الموضوعي في المشروع النقدي محدثا ثورة في الفكر الاجتماعي والسياسي في إطار الهندسة السياسية وفي سياق ضرب المفاهيم الكلاسيكية لمصطلح الديمقراطية المعبرة في حكم الأغلبية لأنها لا تستند إلى أي معيار عقلائي صحيح ودقيق. ولأن معيار الصواب والخطأ لا يحدد إطلاقا إنطلاقا من الحكم الهائل للأفراد والجماهير. فلا يأسس أبدا لدولة القانون في نظر كارل بوبر والميرز في ذلك أن الجماعة قد تنطلق من إيديولوجية مزيفة. وهذا ما سبق ذكره بالإنذفاعات العشوائية والغوغائية التي تحدث عنها غوستاف لوبون في سيكولوجية الجماهير. فالمشروع الإصلاحية للفكر الديمقراطي يقتضي تطبيق المنهج العلمي بالعلوم الطبيعية في السياسة.

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إن السياسة العقلانية التي يقدمها كارل بوبر في الهندسة السياسية تبين ضعف الحكم؛ فيقول في " المجتمع المفتوح": حتى أن الحكومة لا يمكن إسقاطها بسبب إتفاق الأغلبية الشعبية « لأن هذه الأخيرة هي الأخرى يحميها القانون من أوهام الإيديولوجيا المقربة للشعوب. بل إن إسقاط الحكومة من صلاحيات مؤسسات قانونية تتم هندستها مسبقاً»¹

هنا نلمس أن الليبرالية البوبرية تستند إلى أسس عقلية إندفاعية عشوائية تحكمها دولة القانون وفق شرعية القانون. إن المشروع النقدي عند بوبر إنطلق من نقاط أساسية كفكرة العدالة والشمولية عند أفلاطون. وفكرة القومية وعبادة الدولة عند هيجل والثورة وصراع الطبقات عند ماركس. فعند هؤلاء دعوة إلى المجتمع المغلق الذي يجمع كل الحريات. حرية الكلام والصحافة.

وفي ذات السياق يرى مترجم كتاب "الحياة بأسرها حلول مشاكل" تأتي أهمية فكر بوبر بأنه يبحث عن الأساس العلمي للنظرية. ويرى أن كتاب الحياة بأسرها حلول لمشاكل تمثل حلقة دائرية فلسفية من الصعب الفصل بين نظرياته والحديث عن إحداها بمعزل عن الأخرى. « فكل منها يؤدي إلى غيرها. وتعتمد العقلانية النقدية على مسلمة أن دون فكر حر لا يمكن للمناقشة أن تقوم، فالحياة السياسية شرط مسبق لإستخدام الفرد لعقله إستخداماً حراً»²

ويقول في " المجتمع المفتوح" إن الخطأ البين أن نلوم الديمقراطية بسبب عيوب سياسية لدولة ديمقراطية. وإنما بدلا من ذلك أن نلوم أنفسنا أي نلوم مواطني الدولة الديمقراطية. إن أولئك الذين ينتقدون الديمقراطية على أرضية أخلاقية يخفقون في التمييز بين مشكلات شخصية وأخرى مؤسسية. وإصلاح الوضع هو من مسؤولياتنا. « إن المؤسسات الديمقراطية

¹ .كارل بوبر : المجتمع المفتوح و أعداؤه ، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، لبنان 1998، ص 130 .

² .كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية 1994 ، المقدمة .

لا يمكن أن تطور نفسها إلى الأفضل وإنما تعود المسألة إلى الأشخاص أكثر منها إلى المؤسسات.¹

وبهذا يكون منهج بوبر النقدي قائما على إصلاح الرأي والرأي الآخر. صورة تنتقد كل توجه إيديولوجي متعصب من أجل الانتقال من المشكلات إلى الحلول. والتفكير الحر بإمكانه الوصول إلى حلول عقلانية بعيد عن الصورة الخيالية الطوباوية. فرؤية الديمقراطية تنطلق من الواقع. والواقع يثبت أن قرار الأغلبية ليس دوما على حق. فيقول في تناقض الديمقراطية في المجتمع المفتوح والذي يقبل بقرار الأغلبية لكي يجعل المؤسسات تؤدي عملها إلا أنه سيشعر بأنه حر في معارضته بأساليب ديمقراطية، وفي السعي نحو مراجعتها. « وإذا عاش ليرى ذلك اليوم الذي يدمر فيه إقتراع الأغلبية المؤسسات الديمقراطية فإن هذه التجربة الحزينة ستخبره فقط بأنه لا توجد طريقة مضمونة لتجنب الطغيان.²

وتؤكد أفكاره حول موقفه من ديمقراطية الأغلبية في كتابه بحثا عن عالم أفضل فيقول: «نحن ديمقراطيون، ليس لأن الأغلبية دائما على حق وإنما لأن التقاليد الديمقراطية هي الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد. فإذا رأيت الأغلبية أن تدعم الإستبداد فليس على الديمقراطي تناقض قاتل. إنما عليه أن يدرك أن الديمقراطية في بلده ليست قوية بما يكفي.³

إن تمجيد بوبر للديمقراطية والتسامح والحرية ليس بالسعي إلى تحقيق هذه الشروط بصفة مطلقة. عندئذ تصبح متناقضة وغير قابلة للتحقيق. فالتسامح المطلق يدمر نفسه عندما ندافع عن التسامح مع أفعال غير متسامحة. هذا ما يستوجب قبول الحرية العقلانية فيقول نحن نحتاج إلى الحرية لكي نمنع سوء إستخدام الحرية. « هذه مشكلة لا يمكن أحد من حلها لا بصورة

¹ . كارل بوبر : المجتمع المفتوح و اعداؤه، ص 130 .

² . المصدر نفسه ، ص 128 – 129 .

³ . كارل بوبر : بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، مصر 1999، ص 191 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

تجريدية ولا بإستصدار قوانين. بل عن طريق محكمة دولة بل يتطلب إرادة خيرة. لا نسمح لحبنا للحرية أن يجعلنا نغفل مشكلات سوء إستخدامها.¹

ولأن الديمقراطية لم تكن في معناها الصحيح تعني سيادة الشعب. بل في المقام الأول مؤسسة تقف ضد الشخص الديكتاتور. بمعنى أنها تحاول الحد من عنف الدولة. إن الديمقراطية الحقيقية هي التي تقدم إصلاحا لمؤسساتنا السياسية بدون إستخدام العنف. بل بإستخدام العقل في تصميم مؤسسات جديدة أو تعديل أخرى قديمة. دون أن ننسى حتى لا نكون مثاليين فهي كذلك لا يمكن أن تقدم تبريرا أو تعليلا. لأن مشكلة المستوى الثقافي والأخلاقي لمواطنيها تعد مشكلة شخصية بدرجة كبيرة. الديمقراطية هي محكمة الشعب وليست سيادة الشعب. وتستند هذه المحكمة إلى فعالية متى توفرت لديها نسبة من الحرية فيقول: إذا خسرتنا الحرية فسنخسر كل شيء. الحرية فقط تقدم لنا حماية مطمئنة وإذا بالغنا في التخطيط أو قدمنا قوة كبيرة للحكومة عندها تفقد الحرية. وحتما تكون النهاية لجميع الخطط الهندسية. « فمن الأفضل أن لا نقدم المزيد من القوة للدولة إلا إذا كانت ضرورية لحماية الحرية.²»

وبناء على ذلك تقوم الهندسة السياسية على صراع دارويني مميت أثناء التنفيذ والمشروع الأفضل هو الذي يصمد أمام التحديات. ثم تشرع المؤسسات الإعلامية في نشر النتائج بعيدا عن التوجهات الإيديولوجية المتعصبة. وإستكمالا لذلك يجب أن تتجسد فعليا ثقافة الرقابة لتحقيق النزاهة والشفافية. فتتحول اللعبة السياسية إلى مخطط هندسي يمر عبر مراحل. وحتى وإن كان هناك إحتمال وقوع أخطاء يجب إنشاء مؤسسات ديمقراطية يمكنها تصحيح الأخطاء دون إثارة فوضى. وإذا كان النظام لا يعمل بشكل جيد يجب تنحيته بطرق سلمية.

¹ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 234 .

² . كارل بوبر : المجتمع المفتوح وأعداؤه ، ص 130 .

والحقيقة أن ما هو جدير بالذكر في الفكر السياسي المعاصر أُسند إلى العصر مبدأ أصيل جعله ينفرد ويتميز عن أي فكر آخر. ونعني به بالطبع الفكر النقدي لمفهوم الحداثة. محدثا ثورة مفاهيمية في الفكر الاجتماعي السياسي في سياق ضرب المكتسبات الكلاسيكية خاصة منها فكر حكم الشعب وسيادة الشعب. وإستنادا الى ذلك يقول بوبر في مقدمة كتاب "المجتمع المفتوح": « أن دافعي إلى ذلك هو تيقني بأن حضارتنا إذا ما أُريدَ لها أن تبقى وتستمر فينبغي في أن تقلع عن عادة الدفاع الأعمى عن أولئك المفكرين العظماء. فهؤلاء ليسوا معصومين عن الخطأ.¹»

وبالمثل يجب أن تقلع عن بعض المفاهيم المتناقضة للديمقراطية الكلاسيكية. ومن بينها فكرة حكم الشعب. فمن الظواهر العامة للمدنيات القديمة جميعا ظاهرة السلطان الكلي للدولة. فقد كانت الدولة تتدخل في كل شيء. ولا تعترف للأفراد بأية حرية. فالأفراد ملك للجماعة يخضعون لتنظيمها الشامل خضوعا مطلقا. إذ إقتصرت فيها على حق المواطنين الأحرار في ممارسة الحكم دون أن تعترف لهم بحقوق أو حريات فردية في مواجهة الجماعة. فكان بإمكان الحكام « أن يسلبوا الأفراد أموالهم أو حرياتهم دون أن يكون بإمكان الأفراد أن يحتجوا بحقوق مكتسبة أو حريات مقدسة لا تمس. فلم يكن للأشخاص حرية شخصية أو حرية عقيدة أو حرية تملك أو حرية مسكن.²»

إن حكم الأغلبية لا يستند إلى أي معيار عقلائي صحيح ودقيق. ولأن معيار الصواب والخطأ لا يحدد إنطلاقا من الحكم الهائل للأفراد والجماهير. ولأنه من دون شك لا يؤسس إنطلاقا لدولة القانون والمقرر في لك أن الجماعة قد تنطلق من إيديولوجية مزيفة وخاطئة، وهذا ما سبق ذكره بالإندفاعات العشوائية والغورانية التي تحدث عنها غوستاف لوبون في سيكولوجية الجماهير.

¹ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 169 .

² . كارل بوبر : المجتمع المفتوح وأعداؤه ، المقدمة .

مشروع بوبر الإصلاححي

إن المشاريع الإصلاحية للأنظمة الديمقراطية تقوم في جوهرها على سياسة عقلانية وقدمها بوبر في الهندسة السياسية كإقتراح لمشكلة تناقضات الديمقراطية كرد وجيه على كل الإجتاهات التي تجعل من الإصلاح أمرا مستحيلا وميؤوسا منه. فيقول في كتابه به " البحث عن عالم أفضل " « نحن ديمقراطيون ليس لأن الأغلبية دائما على حق. وإنما لأن التقاليد الديمقراطية هي الأقل شرا بين كل ما نعرف. ولأن الديمقراطية ليست قوية بما يكفي. »¹

هذا ما يفسر إنضمام بوبر لجمهرة الفلاسفة الذين لا يثقون بحكم الشعب على الرغم من أنه يضطر إلى الإحتفاظ المؤقت بهذا الموقف. فالمجموع هو الذي يجلب الكوارث والفوضى والحروب. علينا أن نكون حذرين. فالشواهد التاريخية تثبت أن الشعوب تقترف على الدوام الأخطاء وفق تأثير الإيديولوجية. و من ثم تتحول إلى نوع خطير من الإرهاب. و من الخطر أن نجعل القرارات السياسية رهينة للفرد والمجتمع على حد سواء. ألم نقل سابقا في إنسياق الجماهير وراء هتلر؟ ألم الفرنسي بنجامين كونستان : « بشر حقيقيون يضحى بهم في سبيل فكرة مجردة. وأفراد يقكون قرابين في معرفة على مذبح الكيان الجمعي * . »²

إن المتصفح للفكر السياسي لدى بوبر يدرك دون عناء أن مشروعه الإصلاححي ينطلق أولا من المشروع النقدي إستنادا إلى نقاط أساسية تقوم في جوهرها على فكرة العدالة والشمولية عند أفلاطون. فكرة القومية وعبادة الدولة عند هيقل والثورة وصراع الطبقات عند ماركس. فعند هؤلاء دعوة إلى المجتمع المغلق الذي يقمع الحريات كحرية الكلام والصحافة. وتعتمد العقلانية على مسلمة الحرية. أي إستخدام الفرد لعقله إستخداما حرا. فهي تنتقد كل

¹ . ثروت بدوي : النظم السياسية وأصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص 49 .

* . هذا ما تقوله مدام دوستايل : « يا أيتها الحرية، كم من الجرائم إقترفت؟ » جون جاك شوفالبيه من المدينة الدولة إلى

الدولة القومية ، ص 115 .

² . جون ستوارت مل : نقلا عن بنجامين كونستان ، ذهنية الإخضاع ص 39 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

توجه إيديولوجي متعصب من أجل الإنتقال من المشكلات إلى الحلول. والتفكير الحر بإمكانه الوصول إلى عقلانية تنبذ الصور الخيالية الطوباوية. فرؤية الديمقراطية تنطلق من الواقع. والواقع يثبت أن قرار الأغلبية ليس دوماً على حق. في ذات السياق يقول كارل بوبر "في المجتمع المفتوح" « من الخطأ أن نلوم الديمقراطية بسبب عيوب سياسية، بدلا من ذلك يجب أن نلوم أنفسنا. أن نلوم مواطني الدولة الديمقراطية، إن المؤسسات الديمقراطية لا يمكن أن تطور نفسها إلى الأفضل. وإنما تعود المسألة إلى الأشخاص أكثر من المؤسسات. »¹

ومن هنا يصبح دور العقلانية إظهار زيف المفاهيم الكلاسيكية حتى تلك التي نجدها لدى عمالقة الفكر السياسي كأفلاطون وأرسطو وحتى فكر الحداثة وزعماء الفكر الليبرالي كجون لوك، الذي يقول في الحكومة المدنية « إن الشعب الذي أعطى السلطة للحكومة بإمكانه أن يسحب منها تلك السلطة إذا ما إنحرفت عن غاياتها وهي حماية الأفراد وضمان حرياتهم والمحافظة على خيراتهم ولعل أعظم الخيرات الملكية الفردية. »²

بهذا يصبح التأكيد خاطئ على تعيين الحكومة باسم الشعب وعن طريق إرادة الشعب. ولكن ما الذي يعرفه الشعب؟ وما هي حجم الأخطاء والجرائم التي سوف ترتكب باسم الشعب؟

أما النقد الموجه لأفلاطون فليست المسألة مسألة من الذي يحكم؟ ولكنها مسألة كيف يتم الحكم؟ والمسألة الأساسية أن لا يتركز الكثير من الحكم في يد الحكومة فالسؤال كيف تدار الدولة؟

لقد كانت هذه المسألة هي الأرضية التي إنطلقت منها الديمقراطية الآتينية. وإن كان هذا قد تم بشكل غير واع، فإن ما هو أهم يجب إسقاط الحكومة دون إراقة دماء. وبهذا فإن

¹ . كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص 186.

² . John Locke : essai sur l'entendement humain, trd Pierre Coste, classique de la philosophie, p 218

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

الفكر الكلاسيكي كان يمارس نوع من السيطرة والهيمنة وهذا بدوره ما يعادل المجتمع المغلوق. في حين أنه يجب أن تتعامل مع المستقبل دون إرتداء نظارات إيديولوجية، « وأنه يمكن تفسير نشأة الفلسفة ذاتها فيما أعتقد كردة فعل لإنهيار المجتمع المغلق ومعتقداته السحرية عن طريق إحلال الإيمان العقلي بطريقة نقدية. »¹

والتاريخ يشهد أن الإسهام الأعظم الذي قُدِّمَ لهذا الإيمان فكان من سقراط الذي مات من أجله، مع أنه لم يكن قائدا للديمقراطية الاثينية كبركليز، أو منظرا للمجتمع المفتوح كبروتاغوراس. وإنما كان منتقدا للمؤسسات الديمقراطية الاثينية، وربما قد يكون هذا شبها سطحيا لقادة المقاومة. ولكن ليس ثمة حاجة الرجل عدو للديمقراطية، لأن الديمقراطيون الذين لا يرون إختلافا بين نقد ودي وآخر عدائي هم أنفسهم مشبعون بالروح الشمولية. « وبالطبع لا يمكن أن ينظر النظام الشمولي لأي نقد على أنه ودي لأن كل نقد للسلطة يعتبر بمثابة تحديا لمبدأ السلطة ذاتها. »²

وبالطبع من خلال دفاع سقراط وُلِدَتْ فكرة جديدة عن الإنسان. الحر عن إنسان يستطيع أن يحكم نفسه وأن يقبل بحرية حكم القانون. جميعنا يكره الإستبداد والقمع والعنف. ولعل هذا ما قصده كانط : « إن كل إنسان حر ليس لأنه قد ولد حرا، بل لأنه قد ولد و على كتفيه مبدأ القرار الحر. »³

إن الديمقراطية ليست حكم الشعب بل هي محكمة الشعب، إن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضلل من بعد إليه بالسلطة؟ السلطة تنسب للفلاسفة أصحاب الخبرة.

¹ . كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ، ص 186

² . المصدر نفسه ، ص 188 .

³ . المصدر نفسه ، ص 168 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إن غرور أفلاطون يتمثل في أنه لم يعترف حتى لنفسه بأنه يقاوم بعنف حرية الفكر . « فالدرس الذي تعلمنا إياه أفلاطون هو درس عكس ما يحاول أن يعلمنا إياه. إنه علاج أسوأ من الشر الذي أراد محاربته، فليس العلاج هو كبح التغيير السياسي. »¹

وهذا ضرب من الشمولية والكلبانية حتى أن النزعة الكلبانية نجدها كذلك عند تلميذه أرسطو والذي يمكن مقارنة مجتمعة بالمجتمع المغلق لأنه عضوي يرتبط بالنظرة البيولوجية للدولة. فهو إلى حد ما يشبه القطيع. ومجتمع كهذا قائم على العبودية. « إنه في مجتمع مفتوح يكافح أعضاء كثيرين من أجل الصعود الاجتماعي وإحلال أُمَّكِنَة أعضاء آخرين. وقد يؤدي هذا إلى الصراع الطبقي وهذا ما لا يمكن أن نعثر عليه في المجتمع العضوي.»²

وهذا نفسه ما نجده عند روسو والذي قدم الإجابة المضادة سلطة الشعب ستحكم سلطة الكثرة. هذا ما ورد في نظرية الإرادة العامة. يا لها من إجابة خطيرة لأنها تؤدي إلى التأليه الأسطوري للشعب. إن الأغلبية كثيرا ما تصل إلى قرارات خاطئة ومع ذلك للأقليات حقوق لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية.

أسس الهندسة السياسية ومعايير الوضعية العلمية عند بوبر

(1) معيار الوضعية وإمكانية التنفيذ والإختبار أو التأكيد. فحتى تكون النظرية سواء كانت طبيعية أو سياسية هي أن تكون ممكنة التأكيد. وكانت نتيجة التأكيد هو رده على أفلاطون وكارل ماركس بقوله: «لا حل لمشكلة حكم الصفوة. ففي التطبيق العملي يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة والعصابة ولا يجب أن ننسى أن الشيوعية أسوأ شرور عصرنا، فقد ولدت من الرغبة في مساعدة الآخرين والتضحية من أجلهم.»³

¹ . كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ، ص 137 .

² . كارل بوبر : بحثا عن عالم أفضل ، ص 266 .

³ . المصدر نفسه، ص 266.

وبالمثل يوجه النقد إلى إسبينوزا في فكرة الحرية لكونها غير قابلة للنقل أو التصرف. والحق أنه بدون تبادل فكري حر لا توجد حرية فعلية. فنحن بحاجة إلى الآخرين لكي نجرب أفكارنا عليهم وفي محاربة للمجتمع المغلق الذي نادى به الكثير من النظريات يقول بوبر في المقالة التاسعة نحو نظرية للدولة الديمقراطية. « رغم أن كتابي المجتمع المفتوح لم يتناول أي ذكر لهتلر والنازية، إلا أنه بعد إسهاما

للحرب على هتلر. فهذا الكتاب دفاع عن الديمقراطية ضد أعدائها القدامى والمحدثين.»¹

فالعقلانية النقدية دورها الرئيس يتمثل في توضيح تناقض المفاهيم. فإن الديمقراطية لم تكن في معناها الصحيح تعني سيادة الشعب، بل في المقام الأول مؤسسة تقف ضد الشخص الديكتاتور بمعنى أنها تحاول الحد من عنف الدولة. في ذات السياق يوضح « هكذا نؤمن بالديمقراطية، وليس لأنها حكم الشعب لا أنت ولا أنا نحكم على العكس نؤمن بالديمقراطية كصورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السلمية ومن ثم مع الحرية السياسية.»²

إن مبادرة الشعب تعبير خاطئ وتعبير له طابع الدعامة. فالمبادرة عادة ما تأتي من قلة والتي تدفع الشعب على أحسن تقدير للحكم النقدي. ومن هنا فإنه من المهم في مثل هذه الحالات أن نعرف ما إذا كانت التدابير المقترحة خارج إختصاص الناخبين.

ويواصل مؤكداً أنه لم يحدث إطلاقاً أن ساد الشعب. فالحكومات هي التي تسود أي طبقة الموظفين التي لا يمكن أو من الصعب تربيتها على المسؤولية، نحن جميعاً عرضة للخطأ وكذلك الشعب أو كل مجموعة أخرى من الناس. وإذا كنت أعيد فكرة إمكانية إسقاط الشعب للحكومة، فما ذلك إلا لأنني « لا أجد طريقة أفضل لتجنب الحكم الإستبدادي. فالديمقراطية من حيث هي محكمة للشعب أقرب إلى أن تكون خالية من الخطأ.»³

¹ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 213 .

² . كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ، ص 266 .

³ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 213 .

(2) عقلنة الحرية أي الحرية العقلانية التي يحكمها القانون. إننا نفضل نظاما يضمن الحماية الكاملة القانونية حتى لفئة المجرمين فلا يجب أن يعاقبوا في حالة الشك. في ذات المضمون يقول: « نحن نحتاج الحرية لكي نمنع سوء إستخدام سلطة الدولة كما نريد من الدولة أن تمنع سوء إستخدام الحرية.»¹

فنحن نختار الحرية لأنها الصورة الوحيدة التي تجعلنا مسؤولين عن أنفسنا مسؤولية كاملة هذا لا يعني أننا نثق بها فقد تؤدي إلى العبودية إلى نقيضها. إن الإيمان بالحرية والديمقراطية يمكن أن يتحول إلى كارثة. « فمن الخطأ الاعتقاد أن الإيمان بالحرية يؤدي دوما إلى الإنتصار، فقد يؤدي إلى الهزيمة. فمتى إختارنا الحرية يجب أن نكون على إستعداد للفناء معها.»²

يذهب بوبر في مقدمة كتابه " بحثنا عن عالم أفضل " إننا في الديمقراطيات الغربية نحيا في مجتمع أفضل، لأنه معد للاستجابة للتقويم ولا زالت التحسينات مطلوبة باستمرار وبالبحاح في مشروعنا الإصلاحية. الأمر الذي جعله يطرح سؤالا مضمونه كيف يمكن أن تتطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام أن يتسببوا في أذى أكبر ؟

ويجيب إن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هي مشكلة ضبط التوازنات. مشكلة مؤسسات يمكن أن تروض القوة السياسية وتحكمها وتراقب سوء إستغلالها وإختيار أقل الأضرار مادامت الدولة المثالية غير ممكنة.

(3) التوازن يعني كبح سلطة الدولة وهذا ما يستدعي نظرية توازن السلطات عند لوك ومونتيسكيو. وإن كان مونتيسكيو هو الذي تنسب له النظرية العلمية التي قوامها وجوهرها " السلطة توقف السلطة."

¹ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل ، ص 243 .

² . المصدر نفسه ، ص 179 .

والحفاظ على مبدأ التوازن يعني كذلك لا بد أن تكون الدولة خطراً أو شراً لا بد منه. « كذلك لأنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها فلا بد أن تكون لها قوة أكبر مما يتمتع به أي مواطن أو أية نقابة عامة. بالرغم من أننا قد نُنشأ مؤسسات كي نقل بها من عنفوان وخطر إساءة استخدام السلطة.»¹

فحتى وإن تتفق سلطة الدولة مع آمال الشعوب يمكن التخلص من الحكومة دون إراقة دماء. فالليبرالية البوبرية تنبذ العنف والإستبداد. وإلا كيف نفسر تحول بوبر عن الماركسية لأنها تشرع لإستخدام العنف. ونتيجة لنقد الماركسية ألف كتابه " بؤس التاريخانية " دون أن ننسى المحافظة على هيبه الدولة عن طريق قضاة مكرسون لدولة القانون والذين يشعرون بالمسؤولية.

(4) المؤسسات وحدها ليست كافية ما لم تزود بالتقاليد. وفي غياب التقاليد قد تحرم المؤسسات الهدف النقيض. لذلك هي مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بينها وبين نوايا الأفراد.

(5) يمكن الحد من سلطة الدولة عن طريق فاعلية المجتمع المدني، الصحافة، الأحزاب السياسية، الجامعات، المؤسسات المسؤولة عن نشر الكتب، الإذاعة، المسرح، السينما.

(6) الإصلاح يلعب دوراً إيجابياً لمؤسسات التربية والتعليم. فيجب العمل على إبعادها عن مجال السياسة. وهنا يعاود بوبر إتهام أفلاطون الذي أقحم السياسة في التعليم، حيث حول برنامجه التربوي إلى نظام يبحث عن الحاكم الأصلح، هذا ما ورد في الجمهورية. وأصابع الإتهام توجه كذلك إلى هتلر الذي غرس الإيديولوجية النازية في ذهنيات المتعلمين تحت نقاء وسمو الجنس الأري الجرمانى.

¹ . كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل، ص 190 .

(7) خطر وسائل الإعلام. يقول بوبر: « يجب أن نجعل وسائل الإعلام ترى وتقول الحقيقة. يجب أن تجعلها ترى المخاطر التي تحيط بها، وأن تقوم مثل كل المؤسسات السليمة بالنقد الذاتي. فهي مطالبة بآداء هذه المهمة. »¹

لقد أصبح التلفزيون سلطة موازية تهدد إستقرار الديمقراطية في عقر دارها عن طريق زرع أخلاقيات جديدة تهدد نقاء الحس العام خاصة شريحة الأطفال. والروح الديمقراطية ترفض بالطبع ذلك وتحث على نشر القيم الإنسانية والأخلاقية. يقول في مقالة قانون للتلفزيون: « إن قنوات التلفزيون كثيرة جدا، وهي دائما في حالة تنافس وذلك من أجل استحواذ أكبر قدر من المشاهدين، فلم يكن الهدف أبدا من أجل غايات أخلاقية . »²

إن الديمقراطية لا يمكن أن تستمر إلا إذا خضع التلفزيون للرقابة. فيجب أن يلعب دوره في تنمية الروح الديمقراطية. وإصلاح التلفزيون يكمن في إقتراح مستخلص من البروتوكول الصحي والطبي « فإذا كانت الدولة تراقب الأطباء فيجب أن تضع جهازا ماثلا لأجل كل من يلتزم بإنتاج الحصص على أن يحصل على شهادة أو رخصة يمكن أن تسحب منه في حالة تصرف مناقض للمبادئ التربوية الصحيحة والشعور بالمسؤولية الكاملة بالمخاطرة بفقدانه للرخصة. »³

(8) لمحاربة سير وظائف المؤسسات والأجهزة الإدارية « تشكل مشكلة البيروقراطية إحدى النقاط الهامة في كل نظرية للدولة الديمقراطية. أنظمة بها عدد من صغار الديكتاتوريين الذين لا يشعرون بالحاجة لتبرير تصرفاتهم وأفعالهم. »⁴

¹ . المصدر نفسه ، ص 244 .

² . Karl popper : une loi pour la télévision, un danger pour la démocratie, Anatolia édition 18/10 / bibliothèque , Paris1994 , P 19

³ . IBID .

⁴ . كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 242 .

فالجوهري عند بوبر أن تصبح السياسة علمية عن طريق هندسة إجتماعية تدريجية كما رفضه هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل فذلك مستحيل.

فنحن لا نستطيع أن نحول كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون العكس فإنهم لا يصيرون طوباويين فحسب، بل يميلون أيضا لأن يصبحوا تسلطيين يرغبون في أن يصير كل شيء وفقا لخططهم. بل يجب أن نسير بشكل منظم وخطوة خطوة « وبنحو علمي متفتح بمعنى أن نستقصي ما إذا كانت النتيجة هي كما إفترضنا ونكون راغبين بتكييف خططها. »¹

(9) الهندسة السياسية ومفهوم التوزيع النسبي: في سؤال طرحه بوبر كيف يؤثر التوزيع النسبي للأفراد في البرلمان في الواقع، وكيف يؤثر أولا في تشكيل الحكومة، وثانيا في الإمكانية الهامة التي تحدد حل الحكومة؟ فالديمقراطية الحقيقية هي التي تقدم إصلاحا للمؤسسات السياسية بدون إستخدام العنف، بل بإستخدام العقل في تصميم مؤسسات جديدة وتعديل أخرى قديمة. وحتى لا نكون مثالين فهي كذلك لا يمكن أن تقدم تبريرا أو تعليلا لمشكلة المستوى الثقافي لمواطنيها. فتعد مشكلة شخصية بدرجة كبيرة، وما دامت هي محكمة للشعب وليست لسيادة الشعب فحتمًا يجب أن تستند هذه المحكمة إلى فعالية لديها نسبة من الحرية. «فالحرية هي التي تقدم لنا حماية مطمئنة تكون ضمانا لكل الخطط الهندسية. »²

الإنتخاب النسبي هو شكل من أشكال التمثيل النيابي حتى تكون كل الأحزاب ممثلة في البرلمان بنسبة العدد الذي تم إنتخابه من قبل الشعب. يرى بوبر أنه كلما كانت أحزاب أكثر كلما كانت عملية تشكيل الحكومة أمرا أكثر صعوبة. فهذه إحدى وقائع الخبرة، وثانيا إحدى وقائع العقل. ولو كان هناك سوى حزبين لكانت المسألة أسهل. يذهب إلى أن أفضل صورة للديمقراطية هي التي تتكون من حزبين، وهذا ما يؤدي إلى النقد الذاتي للأحزاب متى

¹ . غنار سكيربيك ونيلز غنجي: تاريخ الفكر الغربي، اليونان القديمة إلى القرن العشرين، المقدمة .

² . كارل بوبر : المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص 130 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

خسر أحد الحزبين المعركة. الأمر الذي يسمح بتغيير جذري داخل الحزب ومن ثم تضطر الأحزاب إلى أن تتعلم من أخطائها.

فوظيفة الحزب تقوم بمهمة إحداث التوازن بين مصالح فئتها ومصالح فئات أخرى. «إن وظيفة الحزب إعطاء الطبقة وعيا بنفسها وبعينيتها أي بمهامها. فلا تستحق الطبقة إسمها إن لم تع بنفسها كطبقة، هذا ما يعادل رؤية شاملة + برنامج سياسي.»¹

إن السياسة البوربرية تقوم على أسلوب سلس ومرن و غير متعصب، تمقت العنف وتكره الإستبداد وكأنها ترغب في سياسة الوسط المعتدل الهادئ فيقول: « أنا لا أقصد بالديمقراطية شيء غامض مثل حكم الأغلبية ، لكن أقصد المؤسسات التي تسمح للشعب أن يراقب القوانين. و عدم تطبيق القوانين و هذا ما يجعل الإمكانية للإصلاح دون اللجوء إلى العنف.»²

وكاستنتاج لكل ما قيل:

1. يتراءى لنا أن الهندسة الإجتماعية مشروع علمي إجتماعي سياسي وضعت قاعدته في كتابه الكشف العلمي الذي هيأ القاعدة للعلوم الطبيعية.
2. الترابط في سياسته واضح من خلال الوحدة المنهجية بين إستيمولوجيا العلوم الإجتماعية والإنسانية.
3. تجاوز الطرح الكلاسيكي العقيم حول إمكانية تطبيق المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية إلى محاولة تقديم الحل.

¹ . أنطونيو غرامشي : الأمير الحديث، قضايا عالم السياسة في الماركسية، ترجمة زاهي شرفان، قيس الشامي، منشورات الجمل، ص 48 .

² . Karl Popper : The Open society and its enemies , the high tide of Hegel and Marxand after math, volume 2, routledge and kergain Paul, london, 1996, P151 .

4. بوبر مفكر موسوعي يذكرنا بموسوعية أفلاطون في إطار نسق متكامل من علم التربية والإقتصاد والسياسة والإجتماع والبيولوجيا والفيزياء والإعلام والتاريخ. بالإضافة إلى حوصلة لخلاصة عمالقة الفكر السياسي بداية بأفلاطون وهيقل وماركس وعمالقة الفكر العلمي كآينشتاين الذي تتميز نظريته في النسبية بالتواضع والتفتح نحو المجتمع المفتوح الذي لا يستند إلى أي تكرار حتمي.
 5. إن الهندسة السياسية أكبر موضوع قُدم يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية الميالة لإرتكاب الأخطاء. حيث تستغني هذه الأخيرة على كل الخطابات المحركة للجماهير، وتتجاوز التفاصيل المتعلقة بالترويج للحملات الإنتخابية.
 6. دحض الديمقراطية الشمولية والسيادة المتناقضة مع ذاتها.
 7. تكنولوجيا الرقابة أصلح من الإستبداد.
 8. هندسة دولة القانون حل وسط بين الحرية الليبرالية وتدخل الدولة.
 9. دحض التاريخانية المناقضة للهندسة الإجتماعية الجزئية.
- ومنه فالإصلاح يكون فقط بالخروج من بوتقة أوهام المجتمعات المغلقة، ولأن الديمقراطية طريقة سلمية وحضارية تقوم على تربية الحس الأخلاقي والروحي والجمالي لدى مواطنيها، هذا ما ترغب به السياسة البوبرية.
- وليس ببعيد عن الفكر النقدي التنويري تعتبر مدرسة فرانكفورت من أكبر المدارس التي حملت لواء فكر الحداثة. ولعل أكبر ممثليها الذين أطروا في الفكر الديمقراطي بفلسفة الفضاء العمومي يورغان هابرماس

3. يورغن هابرماس و نظرية الفضاء العمومي

إن ديناميكية المجتمعات الحديثة يمكن فهمها بشروط إختلاف النظم التي تعمل من خلال وسائل الإعلام. إن أمراض المجتمع الحديث بإضفاء الجانب البيروقراطي على مجالات الحياة. بهذه الطريقة تخلى عن فكرة من أفكار ماركس وهو الإعتقاد بأن النظم هي أشكال من التخريب يتعين القضاء عليها في النهاية. بل إن الهدف من الديمقراطية هي إضفاء الطابع الديمقراطي بشروط تنظيم مراكز الإتصالات المكثفة التي تنشأ من الممارسات اليومية والتي يمكن أن تتحكم وتكبح إنتهاكات وتجاوزات النظم.

فوظيفة النظرية النقدية كما تصورها هابرماس هي الإسهام في فهم الفعل الإتصالي. وبالتالي تسهيل التقدم نحو المرحلة الأعلى من التطور الثقافي بتطوير نظرية منهجية أكثر مما تهتم بتوسيع النظرية النقدية. وهابرماس ينظر نظرة شك إلى النظرية التي لا تشير بوضوح إلى وضع الأحداث الاجتماعية القليلة للملاحظة. « فكان إهتمامه بالعمل على الإرتفاع بالظواهر إلى مستوى الأشياء القابلة للملاحظة والتي يمكن أن تصبح هي المركز لإنعكاس التأمل و النقد.»¹

وفي شرعية الدولة يقول هابرماس: إن شرعية الدولة الحديثة لم تعد تركز على التقاليد أو القيم المطلقة ولكنها تقوم في مفاهيم الإجراء الصحيح. « وتعتبر الإجراءات شرعية إذا أقيمت طبقاً لمعايير قانونية ودستورية. وإذا كانت مطابقة لمفاهيم معينة من المواطنة والتمثيل النيابي. كما أن القصد منها أن تكون بمثابة آليات لسياسات التفاوض الموجه لتحقيق الصالح العام.»²

¹. أعمال بيتر بيدجر ، ماري دوغلاس ، ميشال فوكو – يورغن هابرماس :التحليل الثقافي، المحررون روبرت وشنو . جيمس ونسن هنتر . ألبرت يارجين. إيديت كريزويل . ترجمة فاروق أحمد مصطفى، مُجد حافظ دياب. مرفت العشماوي. نادية أحمد مُجد . هندومة مُجد أنور ، مراجعة و تقديم أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2009 ، ص 52 .

². المرجع نفسه ، ص 86 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

يؤمن هابرماس بالعقل التواصلي والفهم المتبادل بين المواطنين لأنه يعتبرهم شركاء قانونيين وإجتماعيين. وفقا للمنظور التواصلي للحق يتخذ المواطن دور المشرع. فيداول ويناقش ويقرر طريقة من الحقوق. وبذلك يضيف على مبدأ المناقشة الصورة القانونية للمبدأ الديمقراطي. كذلك فمن الضروري أن تضمن الحقوق السياسية مشاركة الكل في مسارات المداومة والقرار ذي الصلة بالتشريع. وهذا المفهوم الجديد للحق سوف يشكل الأرضية اللازمة لصياغة المفهوم الجديد الذي يتعلق بالديمقراطية المداولانية التي سوف تكون بديلا للديمقراطية الليبرالية والجماعية.

يتحدث هابرماس عن المفهوم الإجرائي لشرعية الديمقراطية التي تتوفر فقط عندما تكون مؤسسة على معايير شعبية ضمن نموذج الديمقراطية المداولانية الضمنية والعدالة أين يتسنى لكل المواطنين المشاركة بكل حرية. هذا المفهوم للديمقراطية يجب أن يظهر بالصفة التداولية. فالمداومة الشعبية الحرة بين مواطنين متساوين هذا من شأنه أن يحقق الأساس لمعيار الشرعية السياسية عن طريق الخطاب الشعبي. « وبالتالي فإن هذه الديمقراطية الإجرائية تقترح ضرورة خلق فضاءات عامة فسيحة للمداولات وللقرارات المشتركة المتخذة من طرف المواطنين من أجل إيجاد حلول للصراعات والمشكلات السياسية المتعلقة بالمصلحة العامة.»¹

ويعتبر كتاب الحق والديمقراطية بين المعايير والوقائع من أهم الإنجازات في الفلسفة السياسية المعاصرة بعد نظرية العدالة لجون راولز. حيث تقوم دولة الحق والديمقراطية على معيار

¹. Jürgen Habermas : Délibération et Démocratie , Fernand O Danner , Société , Philosophie , (NOSOHI) de l'Université Paris 1 . Panthéon-Sorbonne Bolsista . Copes . P45.

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

أو « براديقم الديمقراطية التشاورية. وعلى المشاركة الفعالة للمواطن في الفضاء العمومي. هذا البراديقم له إرتباط وثيق بالمجتمع المدني الفاعل. وهو بديل للديمقراطية التمثيلية»¹

ويقول هابرماس: « وفقا للمنظور التواصلي يتخذ المواطن دور المشرع. فيداول و يناقش

ويقرر طريقه بين الحقوق. وبذلك يضيف على مبدأ المناقشة الصورة القانونية للمبدأ الديمقراطي. فالمفهوم الجديد للحق يقوم على مشاركة الكل في مسارات المداومة»²

والحقيقة التي يجب التأكيد عليها أنه يصعب علينا ذكر كل الأعمال السياسية والإمام بكل رموزها في القرون المعاصرة. فقد حاولنا بقدر الإمكان ذكر بعض الأفكار التي أحدثت قفزة نوعية وعملاقة في سياق المفاهيم المعاصرة للفكر الديمقراطي. دون أن ننسى ذكر أكبر المؤلفات السياسية التي لها وزنا كبيرا ورنينا ثقافيا في إثراء الفكر السياسي "ككراسات في السجن " لأنطونيو غرامشي. الذي كان يدعو هو الآخر إلى إحداث تغييرات تستبدل المضامين القديمة للوعي بمضامين جديدة تتعلق بالفكر الحزبي البروليتاري. وكذا إستحداث قراءات جديدة لها ولبعض مفاهيمها كما فعلت مدرسة فرانكفورت.

لكن خصوصية غرامشي أنه إستخدم فلسفة الممارسة. ولكونه الفيلسوف المضطهد الذي أسكت قلمه في هذا الصدد يقول عادل غنيم مترجم كتاب غرامشي كراسات في السجن « تتمثل خصوصية كراسات في السجن في تصورهما للتغيير الثوري. « لتلك المرحلة في ضوء الجمع بين مفهومي الأمة العضوية وحرب المواقع وفي تعريفها بأنها نظرية الهيمنة والقيادة بما

¹. Jürgen Habermas : sur le droit et la démocratie , traduit de l'anglais par Eric Vigne , Gallimard Bedebat , 1997 . N 97 . page 42 à 47 .

² . Jürgen Habermas : Délibération et Démocratie, OP CIT , P 46 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

يتضمنه هذا التعريف من مفاهيم الكتلة العضوية الجديدة والتحالف الطبقي والدولة ودور المثقفين.¹

إن ما يجب التسليم به دون أدنى شك أن الجدل هو محرك الفكر. والتناقض هو وحده يغذي روح التفلسف. وهو ما يسمح بدوره بتجديد الرؤى وإنعاشها عن طريق إستحداث قراءات جديدة لمفهوم الديمقراطية محاولة لإصلاح ما يمكن إصلاحه. لكن ما تبين أن مفهومها لا يكتمل على الإطلاق لخصوصية الموضوع الذي نجده لصيقا بخصوصية الانسان الذي لا يركن أبدا إلى حياة مطمئنة وهادئة. بل حياة كلها لإستقرار ونزاع وصراع. حتى عندما نعتقد أننا وصلنا إلى المبتغى متى نحاول توحيد شتات أفكارنا وإختلاف توجهاتنا وتعتقد هو اجسنا.

ونرجع مرة أخرى إلى نقطة الإنطلاق علني أجد هنا تجسيدا للمعنى الإستشهاد بمصطلح الفضاء العمومي عند هابرماس كبراديقم جديد لمحاولة تقليص حجم الإختلافات والتعارضات. كحل لمشكلة الصراع بين الأفراد في المجتمع كما ذهب إلى ذلك المحمداوي حينما قال: « يعتبر الفضاء العمومي مجالا للممارسات الفكرية المبنية على الإستعمال العام للعقل والمنطق من أفراد خواص حيث قدراتهم النقدية غير مرتبطة بإنتمائاتهم إلى جهاز رسمي أو بلاط الملك. ولكن يرتبط بنوعية قراءاتهم للقضايا بجمعهم منفعة الحوار التعايشي.²»

لكن المصادفة التي نصطدم بها أن المنطق الإنساني لا يرغب في أن يتمنطق والديمقراطية لا تريد الديمقراطية. وثقافة التعايش رغبتها النرجسية في أن لا تتعايش. والواقع أننا عندما نقرب قليلا من الإتفاق سرعان ما يختفي ويدير ظهره إلى كل ما هو تسامحي. فيحن مرة أخرى إلى

¹ . أنطونيو غرامشي: كراسات في السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، مصر الجديدة - القاهرة 1994، ص 12 .

² . علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحداثة ، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل ، هابرماس أنموذجا ، دار الأمان ، الطبعة الأولى ، المغرب 2004 ، ص 65 .

التعطش للنزاع والصراع. والمبرر في ذلك أن المخيال السياسي لا يمكن إطرأؤه إلا في ظل الصراع. فيزيح براديقم الصراع من حلبة اللعب براديقم التواصل والتعايش والتفاهم .

ها هو هذا المصطلح يتردد صراحة مع الفيلسوفة البلجيكية شانتال موف بديمقراطية الصراع، والتي ترى أن الألماني كارل شميث على حق حينما قال أن السياسة لصيقة بالصراع في المجتمعات البشرية. ومن هناك تصرح موف وتأجج النار من جديد بدعوى الصراع الدامي هو من يغذي روح الديمقراطية. وليس الركون إلى الإجماع العقلاني وتكوين الهوية الجمعية التي تحاول إيجاد إجماع عام يقرب الرؤى .

تذهب شانتال موف إلى أن الديمقراطية جاءت لتنظيم الصراع وشرعنته. فهي ترفض النظر للآخرين ليس باعتبارهم أعداء وإنما خصوما. هكذا تكون غاية السياسة الديمقراطية تنظيم الصراع. « فيكون الخصم هو المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية. والخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على تأويل لتلك المبادئ. ولا يجب لهؤلاء أن يمنعوا من ترويج أفكارهم. هذا هو المعيار الحقيقي للديمقراطية الصلبة والقوية.»¹

الأمر الذي يوحي بأهمية التراجع عن وهم المجتمع التوافقي، فالذين يقولون بنهاية الصراع في المجال السياسي فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية للخطر. تضيف شانتال موف: لا وجود لديمقراطية نشيطة بدون صراع أفكار. فالتركيز على الإجماع والنفور من المواجهة تؤديان إلى لامبالاة الجماهير سياسيا. ففي الديمقراطية التعددية الاختلافات ليست شرعية فقط. بل هي أساسية. « فحينما تغيب الديناميكية عن الديمقراطية لا يمكن للمشاعر الجمعية أن تتمظهر بطريقة ديمقراطية. وعلى هذه الأرضية تنمو مختلف أشكال هويات وجودية متحررة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية.»²

¹ . نورالدين علوش : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص 21 .

² . المرجع نفسه ، ص 23 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

إن الحديث عن طبيعة وتطور الفكر الديمقراطي يدفعنا إلى الإقرار إستناد إلى المعطيات الواقعية أنه من المحتمل أن لا يتفق المواطنون في الأهداف الثابتة للعمل السياسي لدور الدولة. ومن المحتمل أيضا ألا يقيم الحكام أيضا وزنا متساويا لمطالب وأولويات الكل بالرغم من أن المواطنة الحقيقية تنص على أن الأفراد والجماعات يجب أن يحصلوا على فرصة متساوية للتعبير عن أولوياتهم. بل عدم الإتفاق ينتج نماذجا وليس نموذجا واحدا كان أولها ديمقراطية مباشرة أسست لها السياسة الآثينية التي قامت على إشراك الجماهير بشكل مباشر في إتخاذ القرارات المصرية. لذلك تعتبر الديمقراطية الآثينية أهم شكل لأنها النموذج الأول الذي أسس لظهور الفكر والممارسة الديمقراطيةين.

وبالمقابل تعتمد الكثير من الدول الحديثة النموذج الذي عرف في أمريكا بالنموذج التقدمي. وهي حركة تمثل الديمقراطية في عصرها الذهبي التي إزدهرت في الولايات المتحدة الأمريكية سنوات 1934. « فكان مفهوما في صورة الحق المقدس للأغلبية بما تريده الجماهير أيا كان هو بالنسبة له المعيار النهائي للحق الأخلاقي والسياسي بحيث لم تكن الدولة بالنسبة للتقدميين شرا لا بد منه. بل أداة قوية من أجل الرفاهية العامة. »¹

فالديمقراطية في الحقيقة هي ثقافة الإعتراف بالآخر والتعايش معه. وهذا ما قصده تماما ألان تورين في كتابه ما الديمقراطية « إن تصور الكائن البشري الذي يبدي المقاومة الأشد صلابة في وجه الحكم المطلق. لذلك فالأرجح أن نكتشف ثقافة ديمقراطية يتمثل تعريفها أولا في أنها الإعتراف بالآخر. »².

¹ غسان سليم غرنوس: النظم السياسية 2 . فلسفة التلازم بين السلطة و المسؤولية، الإعصار العلمي للنشر والتوزيع،

الطبعة الأولى، عمان - الأردن 2017 ، ص 20 .

² . ألان تورين : ما الديمقراطية ، ص 194 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

والتعايش مع الآخر يفرض على الديمقراطية أن تكون أسلوب حياة قد تأخذ أشكالاً لا حصر لها. متعددة بتعدد مجالاتها وثقافتها. ومقومات الثقافة تستحضر ضرورة أشكالاً لا حصر لها. فإذا ذكرنا ألتوسوس مثلاً يقتزن إسمه بالديمقراطية التجمعية. أما إذا ذكرنا رمزا من رموز المدرسة النقدية من الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت الألمانية؛ فنستحضر بالضرورة يورغان هابرماس. والديمقراطية التشاورية القانونية التي تقوم على التنوير الجماعي الذي يمارسه الفضاء العمومي. لأن أكبر قدر من الديمقراطية يعني أكبر قدر من التفتح نحو تواصل عمومي أكبر وأفضل

في الواقع إن من أكبر الدراسات الأكاديمية والإستراتيجية التي أسهمت وبقسط وافر في موضوع الديمقراطية على غرار كتاب جون دن (قصة الديمقراطية). وألان تورين (ما الديمقراطية). وماكفرسون (الديمقراطية وأزماتها) وجاك رانسيير (كراهية الديمقراطية) يضاف لهذه القائمة ديفيد هيلد رمزا آخر من رموز الفكر السياسي المعاصر بكتابه (نماذج الديمقراطية). وبكل روح إنصاف نجد أنه لا يقل وزناً وقيمة بمقابل كتاب جون دن مثلاً الذي يعتبره الكثير الكتاب الأكثر أصالة في التفكير من بين الكتب التي صدرت في إنكلترا منذ سنوات عديدة.

يقول هيلد في نماذج الديمقراطية أن هذه الأخيرة تنطلق من التجربة الأولى وهي الديمقراطية الآثينية. أما النموذج الثاني يتعلق بالتصور الجمهوري الجماعة ذاتية الحكم. معالجا عبر بديلين النزعة الجمهورية الحمائية ونظيرتها التنموية. إنطلاقاً من الحرية والمشاركة السياسية. أما النظرية الجمهورية الحمائية تقوم على عناصر من التراث الديمقراطي الكلاسيكي. وعلى أسس المدنية البوليس. أما النظرية الجمهورية التنموية فترتكز على الأهمية الطاغية لصون الحريات الشخصية وفي الفلسفة السياسية نجد الإيطالي مارسيليو أوف بادوا والذي سوف يكون له شأن كبير في دفع الفكر الديمقراطي.

وعلى الرغم من أن ملامحها لم تكتمل إلا مع ظهور كتابات روسو في القرن الثامن عشر. بينما النزعة الجمهورية الحمائية فيمكن ربطها بماكيافيلي على الرغم من أنها تطورت فيما بعد على أيدي أعلام مرموقين كمونتيسكيو. والتقييم كان حسب إختلاف مميزاتها. « فبينما التنمية تؤكد القيمة المتأصلة للمشاركة السياسية من أجل تعزيز آلية اتخاذ القرار وتنمية كتلة المواطنين. في حين أن الحمائية تؤكد على القيمة الغائية للمشاركة السياسية من أجل حماية أهداف المواطنين. ويمثلها إلى جانب بادوا الذي تم ذكره ماركس و إنكلز.¹»

بالمقابل يضيف هيلد أن الديمقراطية في التصنيف الحديث أخذت الشكل الليبرالي والتمثيلي. والليبرالية هي الأخرى تقوم على نوعين الليبرالية الحمائية والليبرالية التنموية ونظرا للتداخل بين المصطلحات فثمة صعوبات على المستوى الإصطلاحي توجب الإتيان على ذكرها. تبقى الليبرالية إحدى المدارس السياسية الأكثر محورية. فالعالم الغربي كان ليبراليا أولا. وبعد نزاعات واسعة أصبح ديمقراطيا ليبراليا. غير أن تطور الليبرالية كان جزءا من تطور الديمقراطية الليبرالية. لذلك سوف أقوم بإستخدام ليبرالية للدلالة على الليبرالية والديمقراطية الليبرالية على حد سواء.

ولذلك فإن هيلد لم يختار إلا النماذج التي تعتبر ذات أهمية مركزية بالنسبة إلى الحوار السياسي في شقيه الكلاسيكي والمعاصر. أما بالنسبة للنماذج المعاصرة للديمقراطية فترتكز مصطلحاتها تحت عنوان الديمقراطية النخبوية التنافسية وديمقراطية المشاركة والديمقراطية التعددية والحقوقية. إلى جانب الديمقراطية الكوزموبوليتيكية. أما بالنسبة للديمقراطيات الإجتماعية على غرار السياسية؛ فظهرت لها هي الأخرى نماذج متعددة كالديمقراطية الشعبية والديمقراطية الإشتراكية والديمقراطية المركزية .

¹ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 81 .

كل هذه النماذج إعتمدت في جوهرها على النموذج الأصيل وهو النموذج الماركسي. ذلك الجدار العملاق الذي حول البشر من تذلل لاهوتي إلى لحظة زمن تاريخية. لقد زرع ماركس في صلب العقل البشري إحساسا كثيفا بالفقراء والمهمشين والمقهورين. لقد تجدر في وعي البشر سواء كانوا أصدقائه أم أعداءه. فأثارت أطروحته في أذهان المنظرين ثورة مفاهيمية. بل ترسانة مفاهيمية لغرض إعادة قراءتها أو إصلاحها أو تفكيكها وإعادة بنائها وإثرائها.

من منا لا ينتفض ثائرا وساخطا على كل سياسة سلطوية مهيمنة. ماركس اللغز هو الذي تم إغتياله لمرات عديدة أولا عندما حرقت مبادئه لأغراض أخرى نفعية. وثانيا عندما إغتيل في شخصيات أخرى حاولت الدفاع عن فكره. أعتيلت لا لشيء إلا لأنها رأت فيه آمال المعدمين. فكان من ضمن هذه القائمة روزا لكسونبرغ وترونسكي وتشيفيفارا. وإضطهاد وسجن العديد من الأسماء أمثال غرامشي ونفري.

لكن هذا الأمر لا يمنع بالمقابل من رموز أخرى أرادت إحياء الفكر الشيوعي بعد ماركس. وبالتالي تعزيز الديمقراطية الشيوعية. فبعد روزا لكسونبرغ التي قامت بتحرير الفكر الماركسي ضد أرثوذكسية الحزب الشيوعي في روسيا وضد بعض أطروحات لينين وترونسكي. إقتراح الفيلسوف الفرنسي ألتوسير تجديد الفكر الماركسي إعتمادا على البنيوية والتحليل النفسي والألسنية. وكان الغرض تطهير هذا الفكر من الإيديولوجية الستالينية واللينينية .

حتى أن الألماني يورغن هابرماس يرى أن الماركسية نظرية يجب أن تكون محل مراجعات حول عدة نقاط. كما أن طاقتها التحفيزية لم تستنفذ بعد ربما هنا تكون نقطة الإلتقاء بين أفلاطون الثوري الكلاسيكي وماركس الثوري المعاصر. فلطالما حمل فكرهما ألبازا لازالت إلى اليوم تحير عقول المنظرين. لدرجة أنها لا تستنفذ إعادة القراءات وربما هنا نستحضر قول جاك دريدا: « في أن الديمقراطية تكمن أصالتها في عدم إمكان تطابقها مع ما تعتبره

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

نموذجا واحدا تتوق إليه. إنها مسار تاريخي وضربا من الإكتمال اللامتناهي الذي يجعل منها شيئا ننتظر مجيئه وقدمه ولكنه لا يأتي متكملا.¹

وليس بعيد عن هذا السياق يقول هيلد: « أنا لا أقول إن الديمقراطية هي الجواب على جميع الأسئلة، لا بالتأكيد. » غير أنه إذا ما فُسِّرَت وشرحت على نحو صحيح يمكنها أن تبدو واضحة برنامج تغيير ستجد فيه فرضية أفضل للحوار والحل مقارنة بما يمكنها أن تجده في ظل أنظمة بديلة.²

إن ما يجب التنويه به أن هناك إجماع وتوافق عام بين أنصار الديمقراطية ودعاتها بأن هذه الأخيرة يمكن أن تأخذ أشكالا متعددة ومن المستحيل تطبيق نموذج واحد في كل بلدان العالم. فلقد أعرب المدير التنفيذي السابق لمنظمة اليونيسكو ما يدور بوضوح إلى أنه إذا كانت التطلعات نحو الديمقراطية والممارسة الفاعلة للمواطنة المعبر عنها في جميع نواحي العالم تشير إلى أن الديمقراطية قد أصبحت قيمة عالمية لكونها تعبر عن تنوع التجارب التاريخية والثقافية فهناك تصورات عديدة.

ولهذا الغرض أشار الأمين العام السابق للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي: « إن الديمقراطية قابلة لأن تأخذ أشكالا متعددة حتى تعكس واقع الشعوب. فهي ليست نموذجا للإستنساخ ولكنها هدف تسعى إليه الشعوب لتحقيقه.³ » ومن دون شك فإن إختلاف المفاهيم يستند إلى مرجعية أساسها إختلاف تجارب الشعوب. فهذه الأخيرة التي تتحكم فيها إختلاف الظروف الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والدينية. بالإضافة إلى بني الدولة التي تعتمد عليها في الممارسة. أي مجموعة المؤسسات الرسمية ترتبط في قيامها وإستمرارها بدستور

¹ . حميد بن عزيزة في الإشراف : شغف الديمقراطية ، عمل جماعي ، ص 122 .

² . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 510 - 511 .

³ . ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية ، ص 511 .

الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر

مسبق. والمرتبطة في ذات الوقت بإيديولوجية مجتمعها بإعتبارها فكرا مذهبيا يتصل بالبناء الإجماعي والسياسي والإقتصادي بغرض تحديد الأهداف العليا التي تسعى لها كل الدول.

وبناء على ذلك يمكن للديمقراطية أن تختلف في درجة تفضيلها للإجتماع والتمثيل الشعبي والمنافسة ومشاركة السلطة وحجم الحرية. و وصول المواطن إلى السلطة وفي الضوابط والتوازنات الرقابية وفاعلية الأحزاب والتعددية السياسية والمؤسسات الدستورية. وكل ما له علاقة بالبنى التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية.

ألا يمكن بواسطة هذا الكم الهائل من النماذج المختلفة في صورها من أن نكون قد أقمنا الحجة على ديمقراطية الديمقراطية؟

الفصل الرابع :

الديمقراطية مشكلات و تناقضات

مهما كانت الفكرة، ومهما كانت مشروعيتها، فهي لا تسلم من خبث الإنفعال، ولؤم الطبيعة الإنسانية الأنانية التي تسعى جاهدة لتحويل أي فكرة لتحقيق مآربها ومصالحها وفق نظام إيديولوجي مضلل وخادع بغرض الإستثمار فيها متى أمرت الغريزة بذلك. وحتى تبلط نواياها السيئة تلجأ إلى تغليفها بشعارات براقة، ووعود سحرية بتحقيق السعادة الأبدية، والحياة الهادئة.

هذا ما ينطبق بالضبط على فكرة الديمقراطية كما يراها البعض في المكافأة الناجحة التي يقدمها التاريخ للمجتمعات التي نجحت في إكتشاف وإبداع حلول لمشكلاتها؛ لاسيما منها مشكلة حقوق الإنسان التي أثبت الواقع التاريخي زيفها وأباطيلها جراء الإنتهاكات البشعة، بعد أن وجدت غطاء لها بإسم الدين والخلاص الدنيوي والأخروي الذي يعد الحضارة الإنسانية العالمية بدولة الرفاه. خاصة بعد زوال الإتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة. ففتحت آفاقا حاملة بأن البشرية سوف تنعم بالحرية والعدالة الإجتماعية في كنف حماية القانون لكل حقوقها.

لكن الحلم لم يدم طويلا حتى تم إدخال برادغمت بديلة أكثر تسلطا. كالتدخل الإنساني لفك الصراع، وفك العزلة، وإسقاط الأنظمة الديكتاتورية المتعجرفة. ومسؤولية الحماية للدول العظمى صاحبة القرار السياسي. ووفق ذلك سيتغير نمط الخطاب السياسي الغربي؛ من خطاب مثالي يعد الجميع بديمقراطية شاملة لكل الإنسانية، إلى خطاب تملأه المركزية التي تتجدر أكثر فأكثر نحو إلغاء الآخر عن طريق إستعباده.

إن مظاهر هذا الزعم تتجلى أكثر في التناقضات التي تنخر بناها. وهو ما يستوجب

طرح الإشكال الآتي :

- إلى أي مدى إستطاعت الديمقراطية أن تفي بوعودها؟ وهل بإمكانها أن تجد الوسائل

الكفيلة بإمتصاص مشكلاتها وتناقضاتها؟

المبحث الأول في نقد المركزية الغربية

1. سقوط الديمقراطية الاثينية

إن المتأمل للأحداث التاريخية يدرك كل مرة هدف نظرية آرنولد توينبي من أن التاريخ يكرر نفسه، وأن في كثير من الأحيان يكرر نفسه في شكل مهزلة كما يقول ماركس. أما توينبي فيقول أنه يبدأ من مرحلة الإزدهار خاصة في سنوات رونقها في عصر بركليز. لكن فقدت بريقها بموته، فماتت الحكمة والرّصانة والإتزان لأنها سرعان ما عرفت تحولا وإنحرافا خطيرا في مسارها بمجيء الساسة الديمقراطيين المتطرفين أمثال كليون الذي شن هجوما على سياسة بركليز وقام بإعدام كل من تمردوا على أثينا وألكياديس.

وهنا إنتهت أثينا بديمقراطية عرجاء لا تسمن ولا تغني من جوع، بل فضاضتها ووحشيتها عندما إتخذت قرارا بتحريض وإلحاح من كليون. ويضيف توينبي في كتابه الشهير "العالم والغرب" « أن ننظر في تاريخ اللقاء الحضاري الذي تم بين الإغريق والرومان وبين مختلف الشعوب فنجد في سجل هذا اللقاء الحضاري ملفا للتاريخ منذ بدايته إلى نهايته. ويصبح هذا السجل القديم كتابا مفتوحا في متناولنا للنظر فيه. وقد يكون في إستطاعتنا بعد أن إستوعبنا العبر للإغريق والرومان أن كل رموز المستقبل الغامض الذي ينتظرنا. فإن كان للتاريخ من نفع فهو تفهم الأزمنة الحاضرة.»¹

في حديث آخر يقول توينبي من حقائق التاريخ المذهلة أن كل أمة من الأمم القديمة ذات النفوذ والعظمة في حقل السياسة أقامت لنفسها أولا نظاما ديمقراطيا، ثم مع مر الزمن فقدت ثقتها به وخضعت لحكم رجل فرد، كما حدث عندما بلغت بلاد الإغريق ذروتها في النصر. وكان رجلها الحاكم الإسكندر المقدوني وأغسطس قيصر عند الرومان. « ونحن إن إستطعنا أن نجد السبب في إيمان الناس بإمكانيات الديمقراطية. ثم في تخليهم عنها ليس مرة

¹ : آرنولد توينبي : تاريخ الحضارة الهلينية ، ص. 150.

واحدة في سياق التاريخ أو مرتين، بل مرات متتالية. أقول إن إستطعنا أن نتوصل إلى معرفة الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة فأنا نكون قد إكتشفنا سرا من أسرار عِبَر التاريخ.¹

ربما تكون من بين الأسباب التي تؤدي إلى السقوط طبيعة الإنسان في حد ذاتها التي لا تثبت على حال واحدة، بل إن الرغبة في التبدل والتغيير تسبق التغيير ذاته. فطبيعة الديمقراطية من طبيعة الإنسان. ولقد كان السبب في سقوط الديمقراطية حسب توينبي، إلا أن الثورة كانت ثورة صراع طبقي غايته رفع جماهير الشعب بمن فيهم الصعاليك إلى القمة. وربما ترجع خسارة أثينا في الحرب ضد منافستها إسبارطة. فهناك الصراع الحزبي وجشع الجماهير وتطرفها البشع، والقائمة طويلة من الزعماء الغوغائيين. فبالرغم من ظهور مفكرين عظماء مثل أفلاطون الذي عاش في القرن التالي. « فإن الفردية والولاء للحزب أو القبيلة إتخذ بخلاف محل الولاء للدولة. ولربما كان هذا أمرا محتما حيث أخذ الناس يفكرون بالطبقة التي كانوا ينتمون إليها، ومن جهة أخرى فإن القرن الرابع قبل الميلاد يمثل فترة إنحلال وتفكك في المجتمع. فترة تتميز بالحزبية واليأس والقنوط والتحاسد بين الفقير والغني.»²

ربما تكون من أكبر الأسباب إنسحاب الطبقة المثقفة وإغتيالها وإخراص لسانها. ألم يحكم على سقراط بالإعدام؟ ألم يتم بيع أفلاطون في سوق النخاسة؟ لقد فقد الناس ثقتهم بالدولة أو نظام دولة المدينة بنظرهم الجديدة إلى دولة أوسع رقعة، دولة يكون المجال فيها للتطلع إلى المستقبل على مستوى عالمي عوضا عن التطلع إلى سياسة إقليمية ضيقة.

في ذات السياق يقول توينبي كان بعض مفكري الإغريق مثلا يقولون إنه من المؤسف حقا أن الشعب الإغريقي عوضا أن يجمع أمره على محاربة عدو مشترك راح يسرف في الإقتتال بين الأخ وأخيه. وراح بعضهم يقول أن الحل الوحيد الذي يخلصهم من جميع متاعبهم هو إقامة

¹ . تشارلز ألكساندر رونسون : أثينا في عهد بركليز ، ، ترجمة أنيس فريجة ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك 1996 ، ص 251 .

² . المرجع نفسه ، ص 256 .

الملكيّة، « وأن تكون حروبهم ضد عدو مشترك وهذا ما حصل عندما إتحد الآثينيون مع الإسكندر المقدوني في حرب ضد الفرس. ولاشك أن الإسكندر كان عاملا قويا في بعث الحضارة اليونانية. ولكن في إتجاه مختلف عما وضعه بركليز.¹»

لقد كانت قراءات أفلاطون على حق وهو ينظر إلى التناقضات التي وصل إليها القرن الرابع قبل الميلاد. فأرجح سقوط أثينا إلى غياب دور العقل والحكمة لتجنب الكوارث والمصائب. ولعلّ أفضل تفسير يعطيه لنا أرسطو زعيم الواقعية كما نرى في الجانب التنظيري للديمقراطية الأثينية. أن الحل في الإتران والإعتدال والتوسط، فالحكمة والرصانة « أكلت الديمقراطية الأثينية بعض رجالاتها العظام وهكذا تشفت إسبارطة وانتقمت من الزعيم الأثيني وأقام السور حول أثينا ودعم مينائها وكانت النتيجة أنه إنهم بالخيانة.²»

إذن ما يتوجب التركيز عليه ونحن نبحث في خلفية الأسباب لسقوط الديمقراطية اليونانية، وفي تقديرنا دون أن يكون ذلك جزما قاطعا أن من أهم أسباب السقوط هو فقدانها للقيم الروحية والأخلاقية التي تغذي الروح الديمقراطية. ولاشك أن أهمها وأكبرها يقوم على فلسفة إحترام الآخر والتعايش معه، بل إحترام طبيعة الإنسان التي تتوق دوما إلى أن تكون سيّدة لكن دون الغلو في طلب الحرية. فالإفراط فيها يلتهم الديمقراطية بحد ذاتها.

هذا ما حصل بالفعل مع القادة الطغاة والذين إتجهت سياستهم وإستخدِمت لتصفية حسابات أخرى بإسم الديمقراطية بعيدة كل البعد عن الشأن السياسي والعسكري. فسياسة التنكيل والقتل والإبادة الجماعية في أثينا زمن الطغاة والتي كان سببها ظاهريا التآمر ضد الديمقراطية، إنما كانت في الحقيقة لأسباب أخرى « لأن بعضهم قتل على أيدي الدائنين الذين

¹ . تشارلز روبنسون : أثينا في عهد بركليز ، ص 257 .

² . مُجد عبد الغني : السياسية الأثينية ، ص 175 .

كانوا يطالبونهم بالديون. فقد كانت أسباب القتل متعددة، فكل ما يمكن أن يقع من جريمة بشعة في أثناء هذه الثورات وقعت في المدينة في هذه الفترة بالذات»¹

من دون أدنى شك أن لهذه الثورات إنعكاسات سلبية تتجلى بوضوح في حدوث الإضطرابات في المدن. ودفعها إلى نطاقها الأوسع والأكثر وحشية سواء تعلق الأمر بالأساليب التخريبية أو ما له علاقة بالأساليب الجهنمية. بل عندما نستقرأ هذه الشواهد التاريخية كعينة للمقارنة تتقارب هذه الممارسات المعادية لكل صلة بالنظام والإنضباط مع نظيرتها في الدول المعاصرة؛ فيسلك المعاصر خاصة في الدول السائرة نحو النمو نفس الأساليب التخريبية، وتطال حتى المؤسسات التي تصب لصالح المال العام. فتغيرت بذلك المفاهيم المفتاحية للديمقراطية. فبعد أن كانت تعني في جوهرها الرقي والسمو الحضاري في كل مظاهره تغيرت إلى مفاهيم جوفاء عرجاء باردة لأنها فارغة من الروح التي تغذيها.

وفي أسباب سقوط الديمقراطية اليونانية يقول روبنسون: « أصبحت المغامرة غير المسؤولة تعد شجاعة وولاء. وأصبح التأيي حجة يتذرع بها الجبان وصار الإعتدال في الأمور ستارا يتستر به الصعلوك. وأصبح الخمول بديلا عن المعرفة والحكمة. وأصبحت القوة الجسدية العاشمة الفضيلة الحقيقية. ولكي ينجو المتآمر وحائك الدسائس راح يطالب الرحمة والعفو تحت ستار من التخفي. وأصبح رجل العنف والقسوة إنسانا يثق الناس به. ورجل الرحمة والشفقة إنسانا يشك الناس في حقيقته.»²

بالطبع ما كان ينجح في حياكة الدسائس والمؤامرات رجل فطن ذكي يلتف به الناس. بينما المواطن الصالح الذي لا يشترك في الدسائس لوطنيته وولائه لهذا الوطن رجلا هذا غايته تفكيك وحدة الصف. بينما ينعت بالنقاء والوطنية والشرف والنبل ذلك الراذل الذي لا يجد مانعا في إقتراف جميع الشرور. حتى أن الرابطة الحزبية حلت محل رابطة الصداقة والدم إلى

¹ . مُجَّد الغني : السياسية الأثينية، ص 160 .

² . تشارلز روبنسون : أثينا في عهد بركليز ، ص 207-208 .

وسيلة من وسائل التشتت والتصادم والتصارع من أجل التملك والتفرد بالسلطة والقوة. وأصبح الإتهام يوجّه بدناءة إلى من لا ينحاز لأي حزب.

ولتحقيق السلم بكل هذه الوسائل أفسد حب السلطة الطبيعة الإنسانية. ألم يقل علماء السياسة أن مشكلة السلطة هي هي. لأن طبيعة الإنسان نفسها لا تتغير ولأن التشبث بالسلطة والطمع فيها يقف عائقا أمام كل دعوة للمصالحة والتعايش مع الآخر؟ ذلك لأن الروح العدائية الشرسة هي من أهم ما أسفر عنه مخاضها. فكانت الإضطرابات والصراعات و التناحرات ملازمة لها. وانتشرت بذلك كل الشرور في جميع أنحاء اليونان. فمن قيم الديمقراطية السامية إلى الحقد والإنتقام والوحشية. هكذا كانت سلالة بركليز بعد أن خلفه حفيده ألسيبياديس « الذي أقنع الآثينيين بضرورة الحرب وتجهيز حملة عسكرية ضد جزيرة ميلوس التي وقفت على حياد طوال هذه المدة. إن هذا العمل الوحشي الفظيع الذي أثار حفيظة الناس عامة ضد أثينا جعل يوربيدس في السنة التالية ببلاغته المعهودة في رواية نساء طروادة شارحا من خلالها التطور المخيف للنظرية التي تأخذ بها الشعوب الطاغية من أن الحق إلى جانب القوة»¹

إن الحقيقة التاريخية التي أكدتها الشواهد التاريخية أن كل إنحراف عن مبادئ الديمقراطية يعجل بسقوطها لا محالة. يضيف روينسون قائلا هكذا كانت نهاية الحرب الصقلية التي قادها نيسيلاس وديموستينوس؛ والتي إنتهت بتدهور معنويات الآثينيين بصورة لا يمكن تصورها. « فلا يمكن لأثينا من إستعادة روحها الهجومية. وبعد موت ثيوسيديد نعتد مؤرخا آخر يخبرنا عن سقوط أثينا وهو أكزينوفون الذي ترك وصفا بليغا ومؤثرا عن الأيام الأخيرة للإمبراطورية

¹ . تشارلز روينسون : أثينا في عهد بركليز ، ص 111 .

الديمقراطية. عندما وصلت سفينة الدولة ذات الطبقات الثلاث إلى ميناء بيرايوس تنقل الخبر المفجع أن الأسطول الآثيني قد تحطم في المعركة.¹

لهذه الأسباب وصلت الديمقراطية إلى منتهاها، فبعدها كانت المبادرة الرئيسية في توقيت الموعد المناسب لإطلاق الديمقراطية والتي كانت بدايتها مع تركيز صولون على التحديات السياسية التي تواجه البلاد. وبعدها أحضر رسمياً كليسينيس إلى أثينا عام 507 ق.م. وما صار الآثينيون يسمونه فيما بعد الديمقراطية. وبعدها شهدت رونقها في زمن بركليز. فقدت بريقها وذبلت روح الديمقراطية في حكم الطغاة.

2. الديمقراطية الآثينية من ممارسة السلطة إلى أداة للتسلط .

من دون شك أننا لا نختلف حول إجماع الكل على البريق الذي تحتص به الديمقراطية اليونانية التي تعتبر أوروبا الوريث الشرعي لها ولتراثها وحضارتها. حيث شكلت ممارسات الإغريق للديمقراطية ووظائف الجمهورية الرومانية القاعدة المؤسسة لفهم الغرب للسياسة. ولترسيخ هذه الإيديولوجية قامت على نشرها في الكتب المدرسية فكانت وثيقة الماغنا كارتا ونصوص البرلمان الإنجليزي وحيثيات الإستقلال الأمريكي والكتب والروايات التي تروج لنجاح الثورة الفرنسية .

كل هذه النقاط شكلت الخيوط الرئيسية للإنتشار العالمي التدريجي للنموذج الديمقراطي الغربي. فقد سيطرت هذه المعقولة كعقيدة مقدسة لا يجوز المساس بقديستها ولا تقبل النقد والمساءلة لدى أوساط صناع السياسة والأكاديميين ووسائل الإعلام. تتصدى لهذه المعقولة مجموعة من الكتاب والأكاديميين المعاصرين متفقين ومجمعين على وجود تاريخ سري للديمقراطية يصعب تصديق أنه حاشد بالأسرار التي تثير الدهشة و الغرابة.

¹ . تشارلز روبنسون : أثينا في عهد بركليز ، ص 242 .

ومن بين هؤلاء بنجامين عيسى خان الذي يقول: «علينا توخي الحذر عند إستخلاص إستنتاجات عامة إعتقادا على هذه المصادر. وفي واقع الأمر نحن لا نعرف الكثير عن الديمقراطية اليونانية أو كيف إشتغلت أو المبادئ الجوهرية التي تأسست عليها ونمت»¹

والواقع أن المشكلة الرئيسية تكمن في الإعتقاد على كتابات الإغريق القدماء وأبحاثهم. وحتى نتحلى بالموضوعية والأمانة العلمية فإن معظم المواقف المستقاة هي لفلاسفة كانوا بدرجات متفاوتة متعاطفين مع حكم القلة المستبدة نظرا لإنتماءاتهم الإجتماعية.

وهنا يكمن أصل الغموض والإلتباس لوجوب طرح الإشكال التالي: إلى أي مدى يتوفر معيار الدقة والصدق والحقيقة عند فلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو و إزوكراتوس و ثيوسيديس وإكرينوفون والأوليقيارشي؟ فكل هؤلاء نظروا إليها بوصفها نموذجاً سيئاً من نماذج الحكم حيث تغتصب الإرادة الوحشية والبهيمية السلطة.

وفي هذا يصرح الباحث المعروف في السياسية الآثينية الكلاسيكية جوسيان أوبر بقوله: « ليست لدينا نصوص باقية تثبت بغرض تفسير المبادئ التي إعتمدت عليها الديمقراطية الآثينية. بل كتبت أغلبية النصوص القديمة بواسطة النخب من أجل صفوة القراء على وجه الخصوص»²

وعلى كل حال أسس الإغريق أفكارهم على خلفية تخلف غير الإغريق وبربريتهم أيضا وتاريخهم على الإستبداد والطغيان والإضطهاد. وكان المقصود أنظمة الحكم الأجنبية مثل نظام الحكم في الإمبراطورية الفارسية . والملاحظ أن هذه النزعة العنصرية والعرقية نجدها لدى أكبر مفكرها حيث يقول جونز: « تبقى أثينا حسب المعايير الدقيقة دولة ذات كفاءة ممتازة وأن

¹ . بنجامين عيسى خان و ستيفن ستوكيل : التاريخ السري للديمقراطية ، ص 39 .

² . المرجع نفسه.

سياستها الداخلية والخارجية قد أديرت على نمط المدن المعاصرة إن لم يكن أفضل منها وفق أنظمة يبدو أنها كانت أكثر واقعية.¹

في الحقيقة إن الحقوق الفردية لم تعترف بها الديمقراطية اليونانية. وهذا ما يؤكد روجي قارودي في كتابه "حوار الحضارات" أن أفضل تسمية يمكن إطلاقها على الديمقراطية الآثينية هي الأوليغارشية الإستبدادية. ولا يمكن جواز تسميتها بالديمقراطية فيقول: « لأن النظام الديمقراطي لا يقبل التكيف مع نظام الرق وأي نوع من الديمقراطية. إذا كانت أثينا تستولي على خزينة حلف ديلوس والواقع يثبت أن عامة الشعب كانوا مجردين من الحقوق السياسية.»²

والحقيقة أن الذين يدعون أن الإغريق هم مهد الحضارة يمكن تفنيده بدراسة تركيبة

المجتمع اليوناني حيث يكتشف « أن الديمقراطية اليونانية لم تكن بالمعنى التام للكلمة. ففي الوقت الذي وصفت فيه أثينا بمدينة البشر الأحرار. كانت هذه المدينة متكونة من أربعين ألف مواطن من الأصل الإجمالي لسكان البلاد مقسمون إلى 110000 من العبيد و40 ألف أسرى من الغرباء. وخلالها كانت المرأة محرومة من جميع الحقوق. »³ بل أكثر من ذلك .

عندما ندرك أن الأدلة المقدمة سالفًا يمكن تعزيزها بحجة دامغة مفادها أن مجال البحث في عمق التاريخ يشوبه الكثير من عدم الدقة والشك والتعقيد في ظل غياب المادة التاريخية ونقصها. وهذا يجعل ما حظي به العقل الإغريقي لا يجب التسليم بصحته. إذا كان الغرب هو الذي يمتلك كتابة التاريخ.

¹ أ ه جونز : الديمقراطية الآثينية ، ص 153 .

² . روجي قارودي : حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوار، عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الرابعة ، ، بيروت ، لبنان ، 1999، ص 28 .

³ . Cohen .R : la Grece et l'allenation du monde antique, presse, P 226.

فمنذ أربعينيات القرن الماضي والعقل الأوروبي يراجع نفسه في وقت تراجعت هيمنته. ومنذ بداية ستينيات نفس القرن تفجر بركان الغضب ليشمل الأزمة العقل الأوروبي غامر لتهتز مقولات رسخت على الساحة لزمان بعيد. وتزامن ذلك مع ظهور قوى جديدة بثقافتها وتطلعاتها تمثلت في الصين واليابان ودول العالم الثالث الباحثة عن هويتها التاريخية المتجذرة في عمق التاريخ.

هذا ما إستلزم ظهور نهج مغاير في النظر والبحث إستنادا إلى تيارات فكرية باحثة عن دور الإيديولوجيا في العلوم الإنسانية بطريقة لافتة لتدافع عن ثقافة الغرب وهيمنة عقله لتتمكن هذه التيارات الجديدة من إثبات حقائق جديدة. و كتاب "أثينا السوداء" هو واحد من تلك الجهود التي ناهضت هذه الرؤية لمؤلفه مارتن برنال.

فنظرية الطبائع تقر بأن الأوروبيين المنحدرين من الجنس الإغريقي يكتسبون ميلا فطريا إلى ممارسة الحرية والعقل في الوقت الذي يتصف فيه الشرقيون بإستمرار العبودية و عجزهم عن ممارسة العقلية الصحيحة؛ وبالتالي فإن التفاوت بين الأعراق هو نظام الطبيعة. والأعراق الدنيا غير مؤهلة لقيام الحضارة. إنما خلقت لتكون عبيدا.

وحول نظرية التفوق العرقي ودور الطبائع في صناعة التاريخ يرى صاحب الإتجاه البنيوي الفيلسوف كلود ليفي شتراوس في كتابه "العرق والتاريخ" كل المجتمعات الإنسانية بنفس الدرجة من العظمة تقريبا. « ولكن نتعامل مع بعض المجتمعات على أنها مراحل منذ آلاف السنين. هناك أناس أحبوا وكرهوا، تألموا وإخترعوا وقاتلوا. وفي الحقيقة لا وجود لشعوب طفلة؛ فكل الشعوب راشدة حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها بنفسها.»¹

¹ . كلود ليفي شتراوس : العرق و التاريخ ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ص 23

وكإستنتاج للقول نرى أن كل الحضارات الإنسانية بما فيها حضارة الإغريق مرت بالمرحلة البدائية في العصور الحجرية ولم تخلق لتكون ناضجة من الوهلة الأولى. وإذا كانت هذه النظرية صحيحة في تفوق الإرث الأوروبي المنحدر من العرق الإغريقي. فكيف نفسر المشاكل السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي سارعت إلى سقوطها؟ وكيف نفسر قرون الظلام الدامس الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى؟ بينما كان العالم الإسلامي يزخر وينعم بريقه العلمي والفكري والفلسفي إستنادا إلى قوة وصلابة نظامه السياسي الذي يعتمد في جوهره على أسس ديمقراطية مستوحاة من الدين الإسلامي.

لقد ثبت اليوم أن الإغريق لم يكونوا شعبا تجمعهم وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة، بل كانوا قوما مختلطي الأصول وشعبا متعددة إرتبطت بروابط الجوار والمصالح والحروب. ولعلنا نجد في موقف الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرس في كتابه "تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية" أنه لا يجب أن نجس أنفاسنا داخل عالم ثقافي رائع ومتنوع إلى أبعد حد؛ بل نجد أنفسنا مندفعين للرجوع إلى الأصل الذي تنبع منه. وهناك نعود لإكتشاف الخصائص الأولية للإنسان. ونتفتح على دوافعه الأساسية، ومواقفه الجدية، ونحاول أن نلتمسه في جذور الحضارة الأخرى الإغريقية وغير الإغريقية وعند الشعوب البدائية. « إن الجوهر الذي إنتعشت منه الفلسفة كان ولا يزال ينبعث من جذور بعيدة إلى ما قبل التاريخ.»¹

في المضمون نفسه يقول الألماني فريدريك نتشه في كتابه الفلسفة في العصر المأساوي للإغريق: « من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة. إنهم بالعكس هضموا الثقافة الحية للشعوب الأخرى. وإذا ما إستطاعوا أن يتوغلوا في البعد؛ فذلك لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه الشعب الآخر لكي يلقوا به إلى أبعده.»²

¹ . فريدريك نتشه : الفلسفة في العصر المأساوي للإغريق ، ترجمة سهيل الغيثي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان 1986 ، ص 40 .

² . كارل ياسبرس : تاريخ الفلسفة نظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار تنوير للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان 2007، ص 67.

ويرى لويدي " Lioyed " ما ذهب إليه سارتون أن « العلم لم يكن إغريقي المولد. بل سبقه في النيل وبلاد ما بين النهرين والصين ويعود ذلك ربما إلى 3000 ق.م؛ حيث شيدت هذه الحضارات إنجازات هامة.»¹ إن المدن الأولى في تاريخ البشرية هي التي تأسست ببلاد ما بين النهرين حيث توفرت هذه المدن على المستلزمات المغربية والداعمة للحياة العامة كإنشاء المراكز الحكومية، والقوة العسكرية التي تضمن المحافظة على هذه المنجزات ضد أطماع القوى المعادية. « ورغم خصوصية أنظمة الحكم التي عرفتها المنطقة إلا أنها قد شكلت الدعائم الأولى للممارسات السياسية في تاريخ الإنسانية. وبذلك تكون قد سبقت الإغريق بألفي عام.»²

إن الحقيقة التي يجب الإقرار بها أن هناك أدلة دامغة على أن المجتمعات الشرقية القديمة مارست نوعا من الأنظمة الديمقراطية، أو على الأقل تعرفت على الأسس التي تستند إليها هذه العقيدة. لأن القيم الديمقراطية هي قيم شمولية ذات جذور عالمية لا غربية. فعملية التنقيب أسفرت إلى أن الكثير من المجتمعات قامت على دعوات تؤيد التعددية والتنوع والحريات السياسية.

في المضمون يؤكد بنجامين عيسى خان في فصل ما هو بدائي في الديمقراطية أنه «كانت هناك مجالس وجمعيات عامة في كثير من المدن والدول الشرق أوسطية، حيث كان يتمتع المواطن هناك بالحق في الكلام والتصويت فيما يتعلق بالأمر الإجتماعية والسياسية والإدارية.»³

¹ G.E.R Lioyd : L'avènement de la démocratie,III À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974), Edition Gallimare, P 2.

² . عبد الحكيم التنون : بدايات الحضارات ، دار علاء الدين ، سوريا 2009 ، ص 63 .

³ . بنجامين عيسى خان ، ستيفن ستوكيل : التاريخ السري للديمقراطية ، ص 28.

فالحقائق التي تتكشف أمامنا والتي أثبتتها الوثائق والوصايا والنقوش القديمة تؤكد بما لا يترك أثرا للتشكيك أن الشرق القديم قد بلغ درجة من الوعي والنضج السياسي ومثال ذلك أن الأنظمة المصرية والرافدية والصينية والهندية قد تعرفت على ممارسات ديمقراطية.

في هذا يقول ول ديورانت في "قصة الحضارة: « لقد سجل كونفوشيوس في كتاب "الأغاني" حوار بينه وبين طلابه عن فن الحكم. فقال على الحكومة أن تحقق أموراً ثلاثة : كفاية الناس من الطعام والعتاد الحربي ومن الثقة بحكامهم. وأهمها الأخيرة. ففي غياب ثقة المحكومين بحكامهم تزول الدولة.»¹ هذا ما يجعل الشعب هو مصدر السلطة عند كونفوشيوس. ولأن هدف الحكومة هو تحقيق سعادة الشعوب وهذا دليل كاف على أن المجتمعات الصينية القديمة قد إستبقت العالم الإغريقي ليس فقط للديمقراطية، بل كذلك للقيم الأخلاقية بإعتبار الإنسان هو كائن أخلاقي في الجوهر.

3. في نقد الحداثة السياسية :

إن طبيعة الخطاب الغربي أنه شديد الوثوقية والامتلاء بمركزية ثقافية إلى حد النرجسية. ومن مظاهر ذلك إرجاع ما يسمى بعبقرية الغرب وتفردته وتفوقه على سائر الأمم الأخرى إلى ميراثه المسيحي، ومصادره اليونانية؛ بالمقابل تخلف سائر الأمم الأخرى البعيدة في كل قيم التحضر والعلم و التقنية. إن مركز الحضارة الغربية قائم على الأنانية وحب الهيمنة، وإقصاء الآخر.

لقد صرح إريك وولف قائلاً: «لقد علمونا داخل الفصول المدرسية وخارجها أنه يوجد كيان يسمى الغرب. وكأنه يمكننا أن نفكر في هذا الغرب بصفته حضارة مستقلة عن الحضارات الأخرى. وبلغ الأمر أن كثيراً منا شب معتقداً أن هذا الغرب له سلسلة نسب

¹ . ول ديورانت : قصة الحضارة ، إعداد و ترتيب محمد عبد الرحيم ، لمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجليل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ، 1992 . ص 270 ،

مستقلة بذاتها. تبعا لهذا النسب أنجبت اليونان القديمة روما، وتولد عن روما أوروبا المسيحية، وأنجبت أوروبا عصر النهضة وعصر التنوير. وأنجب التنوير الديمقراطية السياسية، والثورة الصناعية. وأثمر هذا بدوره الولايات المتحدة. إن في ذلك أكبر تضليل لأنه يحول التاريخ السياسي إلى سباق يسلم خلاله كل متسابق غربي شعلة الحرية إلى من يتبعه.¹

إن القراءة المتعمقة لهذا النص تثبت كل مرة هيمنة المركزية الغربية، ومحدداتها الثقافية والإيديولوجية، خاصة حينما يندفع لإختزال وإلغاء الثقافات غير الغربية بإعتبارها الثقافة الكونية؛ وهذا ما يكشف عن نظرة نرجسية مرضية. يقول عبد الله إبراهيم في المركزية الغربية: «من الواضح أن صفة الحديث إلتصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية لما يوافق منظورها. وأفضى كل ذلك إلى التمرکز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد كل شيء. وإحالة الآخر إلى الهامش. فلا ينطوي على أي قيمة إلا إذا إندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة على نفسها.»²

هذا ما يوحي بوجود تمرکز حول أنا متسلطة ومسيطرة وخادعة، ومضللة. لأنه إذا ما حاولنا مطابقة هذه الديمقراطية لمعاييرها لاتضح العكس تماما. فعند النظر في كافة العواقب المباشرة وغير المباشرة والناجمة عن إستراتيجيات الهيمنة وما تسببت فيه من عنف « فإننا نكف عن النظر إلى الغرب من المنظور الذي يجعل منه أساسا مستودع قيم رائعة، وشمولية يحسن تجسيدها أكثر من بقية العالم. فتنحول نظرنا إليه أيضا بإعتباره مصدر معاناة وآلام معتبرة.»³

¹ . جون هوبسن : الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة 2006 ، ص 11 .

² . عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية إشكالية التكون و التمرکز حول الذات من منظور نقدي ، المركز الثقافي العربي ، 1997 ، المقدمة.

³ . جون بريكمون : الإمبريالية الإنسانية، حقوق الإنسان، حق التدخل و حق القوى، تقديم نعموشومسكي، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، منشورات APIC ، عدن 2010 ص 7

لقد توصلت الدراسات بوجود قناعات تنتهي إلى إستحالة إنكار وجود فكر شرقي بالمعنى العام، وفكر ديمقراطي بالمعنى الخاص. وللتقصي في هذا الزعم يجدر بنا الإستماع إلى مؤرخ منصف للفكر الشرقي إيميل بريهييه الذي يذهب في موقفه إلى أنه لا يوجد إنسان يستطيع الإعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبا في القرون الوسطى والحديثة هم سواهم أرباب التفكير. ففي وجهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير يقول: « يجب الإعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي نفسه بنفسه. وأن تفسير التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي.»¹

الواقع أن غرور المركزية الغربية ذهبت إلى حد الزعم بأن بعض الشعوب لا تمتلك الخلفية التاريخية أو الثقافية المطلوبة لممارسة الديمقراطية بنجاح. ومن بين الإتجاهات التي ناصرته هذا الزعم الباحث في العلوم السياسية صامويل هنتغتون الذي كرّس أعماله لتقديم الحجة على أن لكل منطقة من العالم جوهرها الفردي الديني والثقافي الذي يؤدي دورا في قابلية تأثير المنطقة بالأنظمة الديمقراطية. لقد « وصف الإسلام والكونفوشيوسية بالعداء الشديد للديمقراطية، زاعما أنهما يعملان على عرقلة إنتشار المعايير الديمقراطية في المجتمع وحرمان المؤسسات الديمقراطية من الشرعية.»²

إن مصدر الخطر الذي نواجهه الآن في الأوقات الراهنة جرّاء تغول أكبر القوى السياسية في العالم والتي تلتهم بكل فضاة الدول الضعيفة؛ إنما يرجع إلى المفاهيم الخاطئة التي قامت عليها الديمقراطية الحديثة. والتي كانت نتيجة حتمية لإنتصار الفردانية والحرية الإنسانية؛ بحيث جعلت الإنسان هو مصدر الكون. فغولته وأهته إلى درجة لا تجد لها حدود. لذلك شرّح لنفسه كل أساليب الغطرسة والإبادة الجماعية. فتحولت الإنسانية من هوس إثبات لماهية الإنسان إلى إتهامه. وهذا ما أدى إلى حرب الكل ضد الكل.

¹ . إيميل بريهييه : الفكر السياسي في القرن الثامن عشر، ص 265 .

² . ستيفن ستوكيل، بنجامين عيسى خان : التاريخ السري للديمقراطية ، ص 29 .

هنا بالذات يفرض هذا الشعار الهوبزي نفسه. بينما مفهوم الحرية الحقيقية للإنسان في ضوابطها؛ في حين أن الإنسان خليفة في الكون يخضع لأوامر ونواهي. ولأن الحرية الحقيقية في إحترام القيود التي لا يجب خرقها. في السياق ذاته يقول الألماني ليو شتراوس: « إن الديمقراطية الحديثة معرضة للخطر في طموحاتها العليا. وفي حاجتها الملحة إلى الدفاع المخلص.»¹

إن الخطر الذي يتحدث عنه ليو شتراوس في الحقيقة خطر مزدوج، لأن له خصمين إذ تواجه الديمقراطية من ناحية عدوا محددًا بوضوح هو حكم التعسف أو الحكم بلا حدود؛ الذي يطلق عليه إستبداد أو الديكتاتورية أو الشمولية. لكن هذه المواجهة الواضحة تخفي مواجهة أخرى أشد حميمية. فالحكم الديمقراطي الجيد هو ذلك القادر على السيطرة على شر اسمه الحيوية الديمقراطية.

إن ما يثير أزمة الحكم الديمقراطي ليس سوى كثافة الحياة الديمقراطية. يقول جاك رانسيير: « إن ما نسميه ديمقراطية هو أداء دولي وحكومي مناقض لتلك القواعد. منتخبون أبديون يتبادلون المناصب الإدارية، أو الإقليمية، أو التشريعية، أو الوزارية. أحزاب يجري تمويلها بالشراء، ورجال أعمال يستثمرون أموالًا طائلة في محاولة الحصول على تفويض إنتخابي. رؤساء، إمبراطوريات إعلامية يستحوذون على إمبراطوريات الإعلام.»²

بإختصار نحن نشهد في الواقع السياسي الدولي أن أصحاب صنّاع القرار يحتكرون الشأن العام. من جانب تحالف متين وجشع من طرف أوليغارشية الدولة والأوليغارشيا الإقتصادية والبارونات. وفي الحقيقة لا تعتمد هذه الأشكال من الإستهلاك المفرط للوظائف

¹ . ليو شتراوس . جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية II ، ص 643 .

² جاك رانسيير : كراهية الديمقراطية ، ترجمة أحمد حستان، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، بيروت- القاهرة - تونس

العامة بالشورور التي تعاني منها ديمقراطيتنا. « هي بالدرجة الأولى الشورور المرتبطة بشهية الأوليغارشيا التي لا تشبع إطلاقا. »¹ .

المبحث الثاني : تناقضات الديمقراطية :

1. تناقض الحرية :

إن ما يميز السياسة المعاصرة هو عدم الإستقرار والإنفجار « فأوروبا 1914 تشهد الكثير من التوترات والتشنجات المتراكمة، كثيرا من التناقضات والإختلافات في السياسة الداخلية أو بين الحكومات. والإختلافات بين الطبقات والكثير من التغيرات في السياسة والإقتصاد، وفي الأعراف والآداب والأخلاق. التاريخ يبقى معلقا يتبعه إنفجار وجهها لوجه لنظام التحالفات.»²

إن الديمقراطية تعاني خارجيا وداخليا، فأما على المستوى الخارجي فالعالم في حالة غليان نتيجة تصدع العلاقات الدولية بفعل إستراتيجية الهيمنة والتسلط التي تستخدمها الدول الكبرى صانعة القرار ضد الدول الأخرى خاصة منها السائرة في طريق النمو. أما على المستوى الداخلي فيقوم أساسا على مبدأ المساس بالحريات الفردية، فيقول جون دن في كتابه "قصة الديمقراطية" : إن فازت الديمقراطية في الوقت الراهن بواسطة الإحتكار العالمي كأساس للحكم المشروع « فإن ذلك يتناقض إلى حد بعيد مع دعواها لقيامها على سياسة التسلط، وهذا ما يجعل فجوة وهوة كبيرتين بين الديمقراطية ككلمة وجوهرها.»³ ويتمثل جوهر الديمقراطية في ترسيخ قيمة الحرية كصفة جوهرية ملازمة للديمقراطية، وفي بطلانها تبطل هذه الأخيرة.

¹ . المرجع نفسه، ص 50 .

² : Marcel Gauchet : l'avènement de la démocratie III A l'épreuve totalitarisme 1914 . 1974 , édition Gallimard, introduction .

³ John Dunn: Democracy A Hsitory Atlantic monthly press, New York, P 18 .

ومما لا شك فيه أنه يستحيل الحديث عن دولة ديمقراطية تصادر فيها حرية مواطنيها بكل أنواعها السياسية والمدنية، بحيث توجد علاقة وثيقة بين الديمقراطية والحرية. يقول دي توكفيل في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" : « إن الدولة الديمقراطية بصفتها دولة للحق تسمح لجميع المواطنين الذين ينتمون إلى الطبقات الإجتماعية الدنيا، وهي أهم الفوائد التي يجنيها الناس من النظام الديمقراطي.»¹

و الحقيقة أن معظم الفلاسفة الذين تناولوا إشكالية الحرية خلصوا إلى إثبات مفارقاتها لكون التعسف في ممارسة الحرية قد تؤدي إلى إلغائها، هذا فضلا عن كون هذا المفهوم يتضمن دلالات مختلفة حسب السياقات التاريخية والفكرية، ويعد الفرنسي Benjamin Constant أول من تفتن لهذه المفارقات حيث ميز بين ما سماه حرية القدماء مقارنة مع حرية المحدثين، وهو عنوان المقالة التي كتبها سنة 1819. إذ نظر إلى حرية القدماء بوصفها سيادة وإلى حرية المحدثين باعتبارها إستقلالا كما ميز بين حرية المواطن وحرية الفرد، فالأولى تمارس والثانية يتم الإستمتاع بها، حيث قال: «إن هدف القدماء هو إقتسام السُلطة الإجتماعية بين جميع المواطنين المنتمين لنفس الوطن. وهو ما يسمونه حرية، أما هدف المحدثين فهو ضمان التمتع الخاص، ويسمونه حرية تضمنها المؤسسات.»²

لذا فحرية المحدثين تعني الإستقلال الذاتي للفرد والتمتع بالحقوق من قبل الحق في التعبير والتملك والتجمع والتنقل. في حين أن حرية القدماء تتمثل في الممارسة الجماعية والمباشرة للسيادة على مستوى إتخاذ القرارات في الساحات العمومية والتصويت على القوانين أو النطق بالأحكام القضائية. في حين حصر ريمون آرون في منتصف القرن العشرين في أربع

¹ . أليكسيس دي توكفيل : الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، القاهرة 1995، ص 217 .

² .Constant Benjamin : de la liberté des anciens comparée à celle des modernes de l'esprit de la conquete et l'usurpation , GF flamberies Paris 1986, P256 ,

دلالات مختلفة تسود الأنظمة الديمقراطية. أما الدلالة الأولى تشير إلى «فكرة المواطنة، حيث أن لكل مواطن الحق في التمتع بالحرية السياسية التي تخول المشاركة في ممارسة السلطة. أما الدلالة الثانية تعني الشعور بالأمن والحماية ضد تعسف الحكام. في حين أن المعنى الثالث يسمح للأقليات داخل المجتمع من التمتع بحريتها السياسية والمدنية. وأخيراً فالحرية تعني الإستقلال الذاتي بمعنى القدرة التي تمكن الفرد من إستقلاله النسبي من ضغط تأثيرات الجماعة التي ينتمي إليها»¹

إن حماية الديمقراطية هي الحرية، فقد تصل الرغبة في الحرية إلى حد التطرف، وهذا ما فهمه أفلاطون وأرسطو على إعتبارها ضرباً من ضروب الفوضى التي تهدد النظام السياسي داخل المدينة في هذا يقول أرسطو في كتابه السياسة: «مبدأ الحكومة الديمقراطية هو الحرية، فالحق السياسي هو المساواة على حسب الأهلية، بل حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة ينتج عنها أن قرارات الأغلبية والأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، ومن ثم فالفقراء في الديمقراطية هم السادة دون الأغنياء لأنهم هم الأكثر عددا.»²

ونحن نقول أنه على الرغم من إختلاف الحقب التاريخية فإن الكل يجمع على التأثيرات السلبية للحرية على النظام الديمقراطي بحيث تتحول هذه الدول إلى فوضى تسلب فيها الحرية في نهاية المطاف. وبمقابل ذلك فإن مميزات الحرية تختلف من بلد لآخر. فهذا ألكسي دي توكفيل يقول أن هناك تأثيرات إيجابية للحرية في بلد ديمقراطي كالولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي ليس كذلك بالنسبة لبلد أوروبي آخر كفرنسا، فإذا كانت حرية الصحافة في الولايات المتحدة الأمريكية لها تأثيراتها على مستوى التعبير عن آراء المواطنين و تعديل عاداتهم و قوانينهم إلى درجة أنها تكون ملازمة للمبادئ الديمقراطية « فإن حرية الصحافة مثلاً في فرنسا

¹ . خالد العبيوي : مشكلات الديمقراطية ، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2015 ، ص

² . أرسطو: في السياسة . ص 359

تتسم بالعدوانية والعنف، والسبب هو عدم إستقرار الحالة الإجتماعية لهذه البلاد بالإضافة إلى أهواء الفرنسيين السياسية و مشاعرهم المفعمة بالقلق و العنف»¹

ونجد هوبز في كتابه التنين (le Léviathan) يقول: « تمنح الحرية لجميع البشر الحق على جميع الأشياء حتى على أجساد الآخرين.»² فهي إذن في غياب العراقيل الخارجية بينما إذا توجهنا إلى هيقل في أصول فلسفة الحق فيقول: « تعتمد حرية الأفراد في التعبير عن الآراء الخاصة و أحكامهم الشخصية، و يعبرون عنها فضلا عن توصياتهم في شؤون الدولة، وتتجلى في الرأي العام الذي يرتبط بما هو كلي وجوهري. إن الرأي العام على نحو ما هو موجود هو تناقض ذاتي صارخ للمعرفة بوصفها ظاهرا وللماهوى بعرضه مباشرة على أنه ماهوى.»³

ومما لا شك فيه حسب الأدلة التاريخية أن السعي وراء الحرية لا يسلك دوما طريقا نحو الإنتصار، بل يؤدي في كثير من الأحيان إلى كوارث وحروب و سفك من أجله الدماء. وهنا نجد كارل بوبر يراها في إختيار الأفعال وتحمل المسؤولية فيقول: « نحن لا نختار الحرية السياسية لأنها تجعل الصورة التي يستحقها البشر للحياة الإنسانية المشتركة ممكنة. الصورة الوحيدة التي يمكن أن نكون فيها مسؤولين عن أنفسنا مسؤولية كاملة.»⁴

لقد تبنت الفلسفة الليبرالية مفهوما ميتافيزيقيا للإنسان، وترتب عن ذلك أن للإنسان حقوقا طبيعية ملازمة لوجوده، فهي مقدسة لا يمكن المساس بها، فهي مكسب طبيعي وبالتالي فهي دائمة وثابتة. يقول زعيم الليبرالية جون لوك: « فالشعب الذي أعطى السلطة للحكومة

¹ . أليكسيس دي توكفيل : الديمقراطية في ص 161 – 163 .

² : Hobbs Thomas : Le Léviathan , Trad F Tricart Siry 1971 , PP 128 – 129 .

³ . هيقل : أصول فلسفة الحق، ص 212 .

⁴ . خالد العبيوي : مشكلات الديمقراطية، ص 127 .

بإمكانه أن يسحب منها تلك السلطة إذا ما انحرفت عن غاياتها المجردة وهي حماية حياة الأفراد وضمان حرياتهم والمحافظة على خيراتهم. ولعل أعظم الخيرات الملكية الخاصة.¹»

يحافظ جون ستيوارت ميل عن المفهوم ذاته في كتابه "عن الحرية" ، بينما إذا إيجها صوب المفهوم المادي الماركسي فيراها مكسبا مستقبليا. فالإنسان لن يكون حرا قبل أن يحطم بواسطة العلم والثروة قيود الحتمية لذلك يكون شعار الليبرالية نحو الحرية بواسطة الحرية؛ بينما عند الماديين نحو الحرية بواسطة التحرر، وهنا يكمن التعارض بين المفاهيم.

في هذا الشأن يقول منذر الشاوي: لا شك أن هذين المفهومين سيكون لهما انعكاسات أساسية وجوهرية على التنظيم السياسي وعلى طريقة ممارسة السلطة وتنظيمها، «حيث تسعى الليبرالية إلى تحقيق التوازن بين ضرورة وجود السلطة وبين ضرورة التسليم بحرية سابقة الوجود. أما الديمقراطية الماركسية فتهم بخلق الظروف الموضوعية للحرية ، وبالتالي لا تطرح فيها مسألة إحترام حرية لم توجد بعد، وإن وجدت فهي بشكل ناقص.»²

ولعل أكبر أزمة تصطدم بها الحرية هي أزمة فقدانها لمبدأ الإلتزان والوسط لا إفراط ولا تفريط ، وهذا ما تجسد في الفلسفة الأرسطية قديما، كما أن إختلاف طبيعتها وأشكالها عبر مراحل التاريخ وفق صيرورة الظروف التي يمر بها الأفراد، فبعدها كانت في بدايتها الأولى روحية ثم إنسانية ثم نظرية ميتافيزيقية ثم عملية مادية تبحث في تحقيق أكبر قدر من المنافع.

وفي وسط هذا الإختلاف والتعدد والتعارض والتناقض ضاعت قيم الحرية الإنسانية خاصة أمام تواطى القوانين والدساتير الجوفاء الصورية جاعلة من مطلب العدالة شعارا معصوبا العينين لا يرى النور. وهو وهم جميل من أوهام القانون، فتحمي مصالح الأقليات على حساب

¹ Loke John : Essai sur l'entendement humain, Trad, Pierre Coste, Classique de la philosophie, PP 21-56.

² منذر الشاوي : تأملات في فلسفة حكم البشر، الذاكرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بغداد 2013، ص 255.

الأغلبية، ففيها تنفع الحريات المدنية المنصوصة في الدستور إذا كانت حرية الصحافة بإعتبارها السلطة الرابعة التي تقوم مهمتها الرئيسية في تنوير الرأي العام عندما تلتزم الصمت أمام تهديد أصحاب رؤوس الأموال والبارونات، وعصابات المافيا. وفيما تنفع حقوق الإنسان الديمقراطية عندما تتحول آلياتها إلى قاذفات صواريخ وميليشيات حربية تدوس ليس فقط على حرية الإنسان. بل على حق طبيعي في أن يعيش آمنا، ألم تندفع أمريكا والدول الأوروبية متكالبة على الوطن العربي متخذة مبدأ الحرية لقتل الحرية من أجل ضرب المعالم الحضارية والثقافية والدينية والاجتماعية؟

وفي هذا الصدد يضيف منذر الشاوي: لم يظهر هذا التناقض بين الحرية و النظام إلا عندما نسي الأفراد الجانب الأخلاقي للحرية، « وحيث تحرر الفرد من القاعدة الأخلاقية وإستقلاله يعني تبرير أنانية الأقوياء، وهنا بالذات عندما تفتقد الحرية أهدافها تقع في أزمة إسمها أزمة الحرية.»¹ ومما لا شك فيه أن الليبرالية المتطرفة تضع السيادة الإقتصادية التي تجسدها إرادة بعض الأفراد فوق سيادة الإرادة السياسية، ومهما كانت طبيعتها وهي أن تقوم بذلك فإنها تنتهك بشكل متناقض المبدأ المؤسس للفكر الليبرالي القائم على الحد من سلطة ما بسلطة أخرى. وفي هذا الشأن يوضح تودوروف: أدركت منذ مدة أن إستعمالا معيناً للحرية قد يشكل خطراً على الديمقراطية. « إن التهديدات التي تخيم بثقلها على الديمقراطية لا تأتي من الخارج بل من الداخل من الحرية الإبنة الغير شرعية للديمقراطية.»²

وما يجب تأكيده أن الصراع بين الحرية والسلطة هو أحد الصفات الأكثر وضوحاً في أجزاء التاريخ منذ القدم، فمنذ زمن اليونان وروما وإنجلترا التي شهدت أكبر الديمقراطيات، وهذا ما جعل جون ستيوارت ميل يقول في كتابه عن الحرية: « ما من مجتمع حر بشكل تام إلا إذا وجدت فيه الخيارات مطلقة وغير مشروطة والحرية الوحيدة التي تستحق الإسم هي تلك القائلة

¹ . منذر الشاوي : تأملات في فلسفة الحكم ، ص 256 .

² . تيريفتان تودوروف : تأملات في الحضارة و الديمقراطية و الحرية ، ص 44 .

بسعينا وراء مصلحتنا بطرقنا الخاصة طالما كنا لا نحاول أن نحرّم الآخرين من حقوقهم أو نعقل جهودهم.¹»

ولعلّ أجمل مقولة قالها ميل: « فلو أن كل البشرية ما عدا شخصا واحدا فقط كانوا متفقين على رأي واحد وكان ذلك الشخص الواحد برأي مغاير، فإن البشرية كلها لن يكون لها الحق في إسكات ذلك الشخص أكثر من حقه لو أنه إمتلك السلطة وأقدم على إسكات البشرية.»².

وإذا كان التاريخ عملية إستحضار الصور الماضية فإن عملية إستحضار الديمقراطية اليونانية ملازمة للإضطهاد والمساس بمقدسات الحقوق الأساسية بوقوع حادثة تناقض المبدأ السياسي لها وهو حرية الرأي والفكر في أعقاب تقديم الفيلسوف سقراط للمحاكمة التي خلدت في محاورات أفلاطون كمحاورة الدفاع وكتابات إكسينوفون " الذكريات " والتي تعتبر أشهر المحاكمات في التاريخ، لأنها وضعت الديمقراطية الآثينية في موضع الظلم وعدم إحترام حرية الرأي التي تغنى بها المحدثون، ألم يقل فولتير: « إني أختلف معك في كل كلمة تقولها، لكنني سأدافع عنك حتى الموت في أن تقول ما تريد.»³

والواقع أن أغلب الفلاسفة إضطهدوا من طرف الديمقراطيين مثل أفلاطون الذي بيع في سوق النخاسة، وأرسطو الذي نفي بعد سبعين سنة من محاكمة سقراط، والمصير نفسه واجهه أناكساغوراس الذي كاد أن يعدم لولا تدخل صديقه بركليس. ثم كيف للديمقراطية أن تقبل بنظام الرق ؟ هذا ما يعنيه روجي غارودي في حوار الحضارات بقوله إن أفضل تسمية يمكن إطلاقها على الديمقراطية الأوليغارشية الإستبدادية، حيث لا يمكن تسميتها بالديمقراطية لأن النظام الديمقراطي لا يقبل التكيف مع نظام الرق.

¹ . جون ستيوارت ميل : عن الحرية ، ترجمة هيثم كامل الزبيدي ، منتدى محكمة الاسكندرية، ص 23 .

² : جون ستيوارت ميل : عن الحرية ، ص 23 .

³ خديجة زيتلي: الفلسفة و السياسة المعاصرة قضايا و إشكاليات، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2014، ص 5.

في الحقيقة إن تاريخ الحرية مثقل بالتجاوزات اللاأخلاقية، مثقل بالعنف والدموية والتصفية الجسدية، فلا يوجد إختلاف كبير بين مسارها الكلاسيكي إذا ما قارناها بالحديث والمعاصر، فلقد مارس اليعاقبة حقهم الكامل في إضطهاد خصومهم، أما في الوقت الراهن فتاريخ الإغتيالات السياسية ثقیل بالأرواح البشرية التي أزهقت ظلما. تشير الأرقام إلى أنه خلال فترة النصف الأخير من القرن العشرين « فقد ذهب 78 من رؤساء الدول في العالم ضحية لأعمال الإغتيال السياسي، أما المفاجأة الكبرى التي تؤكد كافة البحوث والدراسات الأكاديمية أن الدول العربية تأتي في المرتبة الأولى بين مختلف بلدان العالم من حيث حوادث الإغتيال السياسي بواقع 21 عملية إغتيال، فيما قتل 19 رئيسا في القارة الآسيوية، وستة فقط في أمريكا اللاتينية.»¹

فالحوادث التاريخية تؤكد أنه أينما وجدت السلطة يوجد الصراع عليها، وأينما وجد الصراع على السلطة وجدت الإغتيالات السياسية، مع العلم أن السلطة ليست دافعا وحيدا للإغتيالات، فهناك النزاعات العرقية أو الطائفية بين الجماعات المختلفة أو داخل الجماعة الواحدة، وشعار هذا الإغتيال " أقتل عدوك قبل أن يقتلك "

إن مشكلة المساس بالحریات الفردية ينتهك حتى في أكبر الدول العلمية التي تحمي الحریات الديمقراطية. كأمریکا حامية الديمقراطية. في هذا يقول جون دن في "كتابه قصة" الديمقراطية: « إن عولمة الديمقراطية وفق هذا المعنى المحدود الذي يتفق مع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية مشروع سياسي بالغ التكلفة وبعيد كل البعد عن الوضوح، بل أصبح الإرهاب هو السلاح الجديد الذي تستخدمه أمريكا بإسم الديمقراطية.»² فإنتهاك الحرية ليس فقط على المستوى الدولي بل إن إدارة بوش إقترح برنامجا لتجسس المواطنين على بعضهم

¹ . عصام عبد الفتاح : أشهر الإغتيالات السياسية التاريخ، دار الكنوز للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، الإسكندرية

² John Dunn : Democracy Of history, OP CIT, P 159 .

البعض، وهذا ما يمكن تفسيره على أنه تفويض لملايين الأمريكيين في التجسس على غيرهم من المواطنين من أجل الوصول إلى معلومات شخصية.

ورغم رفض الكونغرس وتحت عنوان حماية الأمن القومي يعلن الرئيس بوش أن لديه سلطة طبيعية لإعتقال أي مواطن أمريكي. لذلك يضيف جون دن إن عالم اليوم خال من السحر منهك المعنويات. « إن الديمقراطية اليوم تفتقد إلى حد بعيد الثقة، بل حتى الولاء حتى ولو إنتصرت فإن هذا النصر يتميز بالفتور والبرودة وإنعدام الحماس الذي أضفاه بركليس على مواطنيه في زمن الديمقراطية الآثنية.»¹

لقد كان الدفاع عن الديمقراطية شرسا، لكن المشكلة المترتبة عن ذلك الدفاع أن الحرية تسمح بالتعددية الثقافية، حيث يقول بعضهم: « لقد دافعت أربعين سنة عن نفس المبدأ للحرية في كل الميادين، الدين، الفلسفة، الآداب الصناعة، السياسة، وبفضل الحرية أسمع إنتصار الفردية، إن الطغيان لا يستند لأي حق شرعي.»²

والحقيقة أن السياسيون في الوقت الراهن هم مصدر الكثير من الأزمات والآلام خاصة أمام تغول بعض الفئات التي تركز على قوة الثروة والمال. فأصبحت الديمقراطية مغتصبة مسلوبة القرار. وحرية الشعب هي ديمقراطية لا تعترف بالثروة الفكرية والروحية أمام طغيان رأس المال الذي أصبح يتحكم حتى في الإعلام. « فأصبح عائقا أمام حرية الصحافة و أكبر خطر يدهمها عندما تصبح الوسائل الإعلامية تتحكم في تاريخ الإنتخابات وتجعلها خادمة لمصالحها وأهدافها.»³ إن مشكلة تناقض الديمقراطية تفرز هي الأخرى مشكلة مترتبة عنها ألا وهي مشكلة التعددية الثقافية.

¹ : John Dunn : Democracy Of hsitory, OP CIT, P 184.

² IBID : P 184.

³ laurent Louis : la biographie de l'occident de la démocratie, Ebout édition, Octobre 2014 , P 196 .

2. الديمقراطية و تناقض فكرة القانون

إن دولة القانون هي الدولة التي تكون فيها السيادة للقانون حيث يعلو هذا الأخير على الجميع. إن الفكرة الجوهريّة من وراء سيادة القانون هي كفالة الحماية من السلطة الغاشمة . ويتفرع عن ذلك الإقرار أن تركيز السلطة أمر خطير، وأن من المرغوب توزيع هذه السلطة حتى لا توجد سلطة ديكتاتورية.

بهذا المعنى ينشأ القانون تلقائياً مع نشأة الحياة ذاتها، ويعيش في ضمير المجتمع لما له علاقة كالعدل والصالح العام، ويتطور بتطور هذا المجتمع ليتسع لكل التغيرات التي قد تطرأ على معنى العدل والصالح العام. وتنقسم مصادر سيادة القانون إلى مصادر مكتوبة كاللوائح والمواثيق واللوائح، ومصادر غير مكتوبة كالأعراف.

فالمشكلة تكمن هنا ليس فقط في إختلاف مفهوم القانون، بل في تناقضاته الداخلية؛ فإذا تحدثنا عن الإختلاف في المفاهيم نجد ممثل المدرسة الكلاسيكية أرسطو في كتابه السياسة إن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسة على العقل، وهي نسبية من حكومة إلى أخرى «فإن هذا القانون لم يشرع قط للناس الأفراد لأنهم هم أنفسهم بمثابة قانون، ومن السخرية محاولة إخضاعهم له، ذلك أنه في كل دولة يوجد فرد أو عدة أفراد هم الأهلية والأهمية والنفوذ السياسي تجعلهم فوق المقارنة ببقية الرجال، هؤلاء يجوز نعتهم بالآلهة.»¹

أما إذا انتقلنا إلى الفكر الحديث فنجد مونتيسكيو في روح القوانين يتحدث عن الحرية السياسية التي تحدد فقط بقوة القانون. فالقانون حسب هذا الأخير يقيد الحريات فيقول: « الحرية هي الحق في كل ما تجيزه القوانين. وإذا أراد أحد المواطنين فعل ما تحرمه القوانين فإنه سيفقد الحرية لأن الآخرين ستكون لهم نفس القدرة.»²

¹ . أرسطو : السياسة ، ص 219 .

² . مونتيسكيو : روح القوانين الجزء الأول ، ص 244 .

بينما تكمن أهمية القانون عند رجل من رجالات الثورة الفرنسية كروسو تنبثق في كونه يمنح الشرعية للدولة، لأنه صادر عن الشعب صاحب الإرادة العامة أي صاحب السيادة، وفي الفصل السادس من كتاب " العقد الإجتماعي " يتناول روسو القانون معتبرا إياه الأداة التي تمنح الهيئة السياسية الحركة والإرادة بعدما حصلت بالميثاق على الوجود و الحياة.

يقول روسو: « أنه يجب أن لا نعود فنتساءل إلى من يرجع حق سن القوانين. لأنها من أعمال الإدارة العامة، ولا هل كان صاحب الأمر هو فوق القانون لأنه عضو في جسم الدولة، ولا هل يمكن أن تكون القوانين جائرة، لأن لا أحد يظلم نفسه، ولا كيف نحن أحرارا.»¹ وخاضعون للقوانين. إن هذه القوانين سجلات لإرادتنا. ويقول أيضا: «و القوانين ليست بحد أنفسها إلا شروط الشركة المدنية، فالشعب الخاضع لهذه القوانين يجب أن يكون هو الواضع لها، لأن الشركاء الذين يؤلفون الشركة يملكون وحدهم حق وضع شروطها.»²

الواقع أنه عندما نأتي إلى تفحص القوانين ومقارنتها ببعضها البعض من نظام إلى نظام آخر فنلمس الكثير من التناقضات لا على المستوى المفاهيمي فقط بل حتى على المستوى التطبيقي العملي. « فالديمقراطية هل هي دولة القانون؟ لكن دولة القانون تتجسد كذلك في الحكومات المتسلطة، وفي هذا النوع من السلطة التي تعتمد على قوة القانون تكون الدولة قوية وهنا يكون القانون حاكما. وهل تثبت الديمقراطية بالمساواة بين مواطنيها أمام القانون؟ لكن في الأنظمة الشيوعية كذلك المواطنون هم سواسية على الأقل أمام القانون، وهل التمثيل هو ما يميز الديمقراطية؟ لا الملك هو الآخر يمثل الشعب.»³

¹ . جون جاك روسو : في العقد الإجتماعي ، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولسن غانم ، المكتبة الشرقية ، الطبعة الثالثة ، ص 60 .

² المصدر نفسه ، ص 60 .

³ Massimo Fini : Le Vice Obscure de l'Occident, La Démocratie et ses Sujets , OP CIT , P 97 .

في حين أن السؤال الرئيسي في دراسة فلسفة القانون عند هيقل ليس وجود القانون، بل كيف نقيم مشروعيته ؟ فيكون القانون عند هيقل عقليا ومشروعا بقدر ما يكون حقا، يقول هيقل: « القانون الوضعي يملك بقدر ما فيه من حق تلك القوة الملزمة التي ظهرت فحسب بسبب الهوة بين طابعه الضمني وطابعه الموضوعي، ويكتسب الحق وجودا متعينا نظر لوضعه في القانون الوضعي.»¹

هذا ما يمكن إثباته واقعيًا. فإذا كانت الديمقراطية دولة القانون فإن صرامة القانون وفاعليته وهيبته قد تتجسد كذلك في الدول ذات الأنظمة التسلطية أو التوتاليتارية. بحيث يكون القانون فيها السلطة العليا التي تخضع الكل تحت إمرتها. وبالمقابل فإن هذه الصرامة قد نفتقدها تماما في الدول الديمقراطية، أي يصبح القانون فيها نصا شكليا يفتقد إلى أي مصداقية. وفي هذا الشأن يقول منذر الشاوي في كتابه " الإنسان والقانون " : « فالصفة الفنية المتزايدة للنصوص القانونية لا تنسجم مع إجراءات المناقشة العامة في البرلمان، ولا مع عدم إختصاص أعضائه بصورة عامة، والتعددية الحزبية من شأنها أن تؤدي إلى المصانعة في التشريع الأمر الذي ينتقص بشكل أو بآخر من قيمة القاعدة القانونية، كما أن ضغوط فئات المصالح من شأنها أن تجر أعضاء البرلمان إلى الدخول في مناقشات تفصيلية الأمر الذي سيفقد القانون منحاه وسلطته.»²

والإشارة هنا إلى عجز الهيئة التشريعية قد يؤدي إلى اللجوء إلى إجراءات تشريعية أخرى من الصعب التسليم بأنها تتلاءم مع المبدأ الذي كانت عليه الديمقراطية، وهو القانون تعبير عن الإرادة العامة، وضمن هذا الوضع يكتفي البرلمان بدور الرقابة على النشاط الحكومي، مما يؤدي إلى ترك المبادرات التشريعية للحكومة في أغلب الأحيان.

¹ . هيقل : أصول فلسفة الحق، ص 212 .

² . منذر الشاوي : الإنسان والقانون ، ص 541 .

هنا يضيف مندر الشاوي: هنا يفقد القانون الهبة التي كان يستمدّها من إقامته الكاملة من ممثلي الأمة، « فلم يعد إلا نصا شكليا بالكاد أكثر رسمية من مرسوم يسجل فيه إستسلام البرلمان، وليس الإرادة التي تعترف مصدرها في السيادة الشعبية. »¹

إن ما يجدر الإشارة إليه أن هناك تناقضات أخرى تحول دون تحقيق مصداقية وصحة القوانين. فإذا ما سلمنا بأن المجتمع مقسم إلى فئات وطوائف فقد تعترف بعضها به وترفضه أخرى بحجة أنها لا تتفق ومصالحها، دون أن ننسى أن الأفراد ينتظرون قرارات فورية وسريعة، بينما إقامة القوانين الوضعية بطيئة. وهذا ما يفرز بدوره مشكلة الحكم وفق معايير قصيرة المدى. فالناخبون يميلون عادة إلى الحكم على آراء الحكومة وفق معايير قصيرة المدى بينما قد تكون الدول قادرة على تحسين أدائها الاقتصادي بشكل سليم فقط من خلال الإصلاحات الهيكلية التي قد تستغرق سنوات عدة لكي تعطي ثمارها.

في هذا المضمار يقترح لاري ديموند بشأن هذه الإصلاحات « مساعدات خارجية في المدى القصير والتفاوض على إتفاقية أو ميثاق واسع الأفق بين الأحزاب المتنافسة، والقوى الإجتماعية فيما يخص الظروف العامة للسياسة الاقتصادية. »²

3. الديمقراطية و تناقض حكم الشعب

إذا كانت الإيديولوجية الديمقراطية ذاتها تقوم على حكومة الشعب بواسطة الشعب وللشعب، فإن هذا التعريف يصطدم بحقيقة حكم الأفراد من قبل بعض الأفراد، وهذا هو التناقض بعينه بين النظرية والواقع. والحقيقة أنه على المستوى النظري كما يقول جيوفاني سارتوري: « إن الديمقراطية الليبرالية تتألف من عنصرين مختلفين، إعطاء الحرية للشعب ويعني تطبيق حكم الشعب. الديمقراطية الليبرالية تتألف من الحماية الشعبية تعني حماية الشعب من

¹ . مندر الشاوي : الإنسان و القانون ، ص 544 .

² . لاري دياموند ، مارك بلانتير : الديمقراطية أبحاث مختارة ، ص 20 .

طاغية تفويض الشعب. وتعني تطبيق حكم الشعب تاريخيا، كأن خلق شعب حر هو إنجاز الليبرالية من لوك إلى بنجامين كونستان. الدستوري الفرنسي الشهير ويمتاز هذا العنصر بمفاهيم الديمقراطية الدستورية، فالشعب يحصل على ما يطلبه، وهذه هي الديمقراطية بحد ذاتها.¹ لكن هذه النظرية تثبت خطأها بمعزل عن مشاعرنا الشخصية .

في المضمون ذاته يقول منذر الشاوي: « لم يتطابق عبر التاريخ إلى يومنا هذا تقريبا مفهوم الشعب كحقيقة سوسيولوجية مع مفهومه السياسي.»² و يضيف موضحا أنه في المدن الإغريقية كان التمييز قائما بين المواطنين الأحرار الذين يساهمون في تكوين مجالس الشعب وبين الرقيق والمقيمين خارج حدود المدينة الذين لم يكونوا يتمتعون بأي حقوق سياسية . أما في روما فإن الشعب ليس مجرد تجمع أفراد، بل هو هيئة ذات بناء قانوني لها هدف مشترك، وفي القرن السادس عشر حين تتكلم النظريات الديمقراطية عن الشعب، فتعني الممثل بالهيئات الحكومية، فحتى المرأة لم تكن جزءا من الشعب حتى إعتُرف لها بحق التصويت بعد الحرب العالمية الثانية.

يضيف إمام عبد الفتاح إمام في كتابه الطاغية؛ أن فقهاء القانون يفرقون بين مصطلح الشعب بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية .

إذا كانت الديمقراطية تعني أن الشعب هو صاحب السلطة ومصدرها فإن ذلك ينصرف إلى الشعب بمدلوله السياسي أو من لهم الحق في الانتخاب أو هيئة الناخبين أو في ما يسمى مبدأ الإقتراع العام فيقول: « وعلى ذلك فكلما إقترب مصطلح الشعب من بمدلوله

¹ . لاري دياموند ، مارك بلانتير : الديمقراطية أبحاث مختارة ، ص 108 – 109 .

² . منذر الشاوي : الإنسان و القانون ، ص 115 .

السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الإجتماعية كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي.¹ والحقيقة أنه إذا كانت الديمقراطية تقوم على المحرك الرئيسي لها وهو الشعب بإعتباره يكتسب سيادته من العدد الأكبر، لكن هذه السيادة مهددة من طرف جهات ضاغطة مختلفة من شأنها أن تنقص وتهدد هذه السيادة. والتاريخ يشهد بذلك إثر صعود إيديولوجيات سياسية كالنازية والفاشية والستالينية والقومية العنصرية وما تحمله من أفكار معادية لحقوق الإنسان. والتاريخ يسجل تواطئ وخبث هذه الإيديولوجيات التي إستغلت الشعوب كورقة رابحة لصالح أصحاب النفوذ بغرض تحقيق نزواتهم وهو ما يعرف حالياً بخداع الشعب أو بمصطلح الدماغوجية الذي يلجأ إليه السياسيون لإغراء الشعب أو الجماهير بالوعود الكاذبة والبراقة من أجل الوصول إلى الحكم بواسطة السيطرة على المخيلة الجماعية على بعض الجماهير. وبناءً على كل ما قيل نجد أن سائر الأنظمة الديمقراطية لم تسلم من إحتيال وخداع العقل الذي أنتج الإيديولوجيا والوهم واليوتوبيا.

4. المجتمع المدني و تناقضاته :

يشير إلى ذلك النوع من الإلتزام الذي يشارك فيه جميع الأفراد في تحديد القواعد والمعايير التي سيتم وفقها حكم الجميع حيث يدخل الأفراد في التشاور العام كأفراد مستقلين وفي نفس الوقت يسهم في خلق توجه سياسي عام ومشارك ومساحة واسعة لإستيعاب الآخرين إن الناس في هكذا مجتمع يتعلمون التفكير في أنفسهم كمواطنين بالدرجة الأساس وأفرادا مستقلين أيضاً. وتكون الأولوية للمواطنة « في حال كان هناك نوع من التفضيل بين الفرد بإعتباره يفكر ويسعى إلى تأمين حاجاته، والمواطنة بصفتها بوصلة إلى الصالح العام وإقرار الفضيلة المدنية وبالتالي خلق توافق بين المصلحة الشخصية والصالح العام.»²

¹ . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية، ص 211 .

² . علي محمود الحمداوي ، حيدر ناظم مُجَّد : مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني دراسة في الاسس والمقومات والسياق التاريخي، صفحات للدراسات والنشر الاصدار الاول، دمشق - سوريا 2011 ، ص 75.

بهذا المعنى يتكون المجتمع المدني من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات غالبا ما يطلق عليها جماعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر والمنظمات الدينية وإتحاد العمال والجمعيات الخيرية، هذه التنظيمات توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة تشير إلى حيز مستقل للأفراد بخبراتهم المتنوعة. التي يستطيع الأفراد الانضمام إليها. « فالمجتمع المدني مصدر ضد سلطة الحكومة المركزية، ويشجع على وجود مناخ يسمح للجماعات المختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخل الدولة.»¹

من دون شك أن أهمية المجتمع المدني تتمثل فيما يكتسبه من دور في التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية عبر تاريخ طويل. يرى عزمي بشاره: يميل المجتمع المدني إلى تعريف الخير العام للفضائل المبنية عليه، « أي أنه يتضمن في العادة نوعا من الجمهورية المتميزة من الفردية الليبرالية المتطرفة، ويدفعها مشاركته الفرد أكثر فاعلية، فهو معادلة لحل التناقض بين الإنسان والمواطن الذي يتخذ شكل تناقض بين الدولة والمجتمع.»²

الحقيقة أن مفهوم المجتمع المدني مثله مثل مفهوم الديمقراطية يكتنفه الإلتباس والغموض ويفتقد لوحدة التعريف بل أكثر من ذلك يختلف استعمال المفهوم من بلد إلى آخر. فهناك من يعتبر العملية الديمقراطية جانبا من جوانبه، وهناك من يعتبرها عاملا معززا ومرسحا للقيم الديمقراطية، وفي هذا الصدد يضيف عزمي بشاره إن الصدى الذي أثارته إستخدامات تعبير المجتمع المدني المختلفة ليس وحده كفيلا بالتعبير عن مضمون موحد. وتختلط وظائف هذا التعبير النظري كأداة تحليلية في العلوم الاجتماعية والنظرية السياسية المعاصرة أو كمفهوم معياري في البعد النقدي لهذه العلوم؛ وفي برامج الحركات اليسارية أو ما بعد اليسارية والديمقراطية الراديكالية. « وعودة المصطلح المتكرر بعد مراحل غياب مختلفة منذ فلسفة القرن السابع عشر

¹ .ستيفن ديلو : التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة ،مراجعة علا ابو زيد، المشروع القومي للترجمة، 2003، ص 65 .

² . عزمي بشاره : المجتمع المدني، دراسة نقدية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة السادسة، بيروت

في أوروبا تعني في كل مرة شيئا مختلفا لأنها تأتي في سياق متغير بنيويا وتاريخيا إلى جانب تطور النظرية وتراكم المعارف الإنسانية كسياق آخر يعود إليه مفهوم المجتمع المدني.¹

قد يرتبط تاريخ المجتمع المدني بكل تأكيد بتاريخ الحرية الإنسانية كما يقول ريمون أرون: « الحرية ليست مفهوما بل تاريخ، الحرية هي جوهر وروح الثقافة الغربية وأساس نجاحها في سر تأثيرها. »² لذلك فالمجتمع المدني بمفهوم آخر تماما قاد إلى الديمقراطية في الغرب. فهو ببساطة كان يعني في مرحلة معينة الحقوق المدنية. وفي مرحلة أخرى إعتبار المجتمع قائما على تعاقد. وفي مرحلة ثالثة الإنتخابات البرلمانية وتوسيعها وشموليتها. وفي مرحلة رابعة حقوق المواطن. « المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها والمؤسسات المجتمعية هي بشكلها المعاصر آخر تجلياته. »³

لكن الواقع يثبت حقائق مناقضة لدور المجتمع المدني فكثيرا ما يتحول إلى أداة تسلط وقمع يعتمد على أجنداث خارجية لصالح الدولة الممولة. فإذا ما أخذنا الجهاز البيروقراطي فهو يخضع في تعييناته لمبدأ الإنتماء الحزبي والجهوي والعرقى؛ وفي الحقيقة فإن هذه الوظيفة منوطة بالمجتمع المدني كونه الوسيط الوحيد المنظم لعلاقات الأفراد وبالمقابل للدولة، ولأن النظام الديمقراطي كثيرا ما يمتص هذه الوظيفة كعائق يحول دون تحقيق أي تغيير ديمقراطي. وهنا يكون قد مارس نوع من القمع والإستبداد ضد المواطن الذي ينتمي للدولة التي من المفروض أن تضمن حقوقه.

يرى عزمي بشارة أن طرح المجتمع المدني بمفهومه المتأخر « قد يعني عمليا هروبا من المعركة السياسية لدمقرطة الدولة إلى مؤسسات غير حكومية تهدف إلى الإستقلال عن الحكومة

¹ . عزمي بشارة : المجتمع المدني : ص 44 .

² Remond Aron : penser la liberté , penser la démocratie, Quatre éditions , Gallimand 1965 , P23 .

³ عزمي بشارة : المجتمع المدني، ص 67

كأنها تعيش في دولة ديمقراطية بدلا من الصراع مع الحكومة من أجل الديمقراطية.¹ ناهيك على أن المنظمات المدنية قد تنحرف عن الوظيفة المنوطة بها تقوم هذه الأخيرة بالتغطية مصالحة جزئية لمجموعات ضغط صغيرة مدعومة من أوساط ممولة كأن تطرحها كقضايا أخلاقية من دون التصريح عن النوايا السيئة والمصالح الضيقة التي تختفي وراءها.

ولقد إنتبه المفكر الإيطالي نوبرتو بويو لضيق وجزئية المصالح التي تمثلها المؤسسات المدنية يقول بويو: « إن المؤسسة المدنية تتمثل في أسوأ ما في النظام البرلماني من دون إيجابياته مثل الجزئية والحزبية والمصالح الضيقة كما أنه يحول هذه المسائل إلى شيم و إيديولوجيات يفاخر بها.»² ضف إلى ذلك أكبر التناقضات التي قد يصطدم بها واقعا أثناء مشاركة المواطنين في عملية إتخاذ القرار السياسي والإجتماعي الذي يهمهم. قد تزوده بإمكانية التعصب لمصالحه هو أكثر مما تعطيه تحكما على مستوى المجتمع وهنا يكون الإنحراف، و المبرر في ذلك أنانية الأفراد المفرطة التي تحدث عنها توكفيل في مشروعه الديمقراطية في أمريكا.

ويؤرخ التاريخ لأفلاطون أنه أول من عرف الدور الخطير الذي يمثله المجتمع المدني بإعتباره من أكبر منتقدي الديمقراطية؛ أو ما يسمى بديمقراطية الغوغاء التي تسوي بين الجميع فأنانية الذات تشكل مرضا خطيرا يهدد الوحدة والقضاء على هذا الداء من بين الأولويات لأنها سبب الإختلاف والإقتتال والكراهية وإعتبر أفلاطون العقل القوة الموحدة للروح والمجتمع المدني الذي كثيرا ما يضلل به إذا غابت فاعلية هذه القوى، وهذا التضليل الذي قد تمارسه حتى السلطة الحاكمة لإضعاف سلطة الشعب .

كتب جيمس مايديسون في الورقة الدستورية مادام عقل الإنسان غير معصوم من الخطأ و لديه الحرية في إرتكابه؛ ستتشكل آراء متباينة، «و ما دامت الصلة مستمرة بين عقله ووجه لذاته سيكون لآرائه وعواطفه تأثير متبادل على بعضها البعض. وستكون الآراء أهدافا

¹ عزمي بشارة : المجتمع المدني ، ص 67 .

² . المرجع نفسه ، ص. 85 .

تتعلق بها العواطف.¹ وبعبارة أكثر توضيحا لا بد أن ينفصل العقل عن حب الذات لدى الأفراد الذين لا يستخدمونه وأن يركزوا على المصلحة العامة. عن طريق ضمان أن لا يتاح لفرد أو جماعة صغيرة ممارسة السلطة دون التفاوض مع الآخرين الذين لا بد من أن يقتنعوا بأن ممارسه السلطة يجب أن تتفق مع العقل حتى لا يكون عبدا للإنسان.

بقدر ما إعتد على جماعة المواطنين الواعية لممارسة سلطة العقل وحرية التعبير لحماية الديمقراطية أثبت إختبار الواقع بأن العقل وحده ليس كافيا لضمان بقاء الديمقراطية بما فيها سلطة الرئيس التي قد تتحول إلى تسلط إذا ما زاد تركيزها. قد حصل الإرتباط مع سلطة الشعب الممثلة بالمجتمع المدني.

وإذا كان الوعي السياسي هو ذلك الإدراك الصحيح لمجريات الواقع السياسي وكما يحصل فيه من أحداث وتطورات للقوى المؤثرة في العالم ومعرفة الأهداف المختفية وراء مواقفها وتحركاتها ومشاريعها. فإن هذا الوعي التابع للمجتمع المدني قد يقف ضعيفا مكتوف الأيدي إذا ما سقط ضحية لبعض مناورات السلطة الحاكمة وما يتبع ذلك من تغيير في خطتها وإستراتيجيتها مستبدلة سلاحا بآخر أكثر بريقا وجاذبية. وهذا بالضبط ما تقوم به الدول العظمى صانعة القرار كأمريكا مثلا التي تستخدم حاليا ما يسمى بالقوة الناعمة التي هي القدرة على الحصول على ما تريد عن طريق الجاذبية بدلا من الإرغام أو دفع الاموال؛ « فعندما تبدو سياستنا مشروعة في عيون الآخرين تتسع قوتنا الناعمة وفي الحقيقة أن القوة تأتي بأزياء ومظاهر كثيرة والقوة الناعمة ليست ضعفا بل هي شكل من أشكال القوة والفضل في دمجها بإستراتيجيتنا الوطنية غلطة خطيرة.»²

¹ . آل جور : هجوم على العقل ، ترجمة ماهر كرم الله ، العبيكان ، الطبعة الأولى ، المملكة العربية السعودية 2009 ، ص 321.

² . جوزيف سي ناي : القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمه مُجد توفيق البحريني، تقديم عبد العزيز عبد الرحمان الشيبان ، العبيكان للنشر ، الطبعة الأولى ، المملكة العربية السعودية 2007 ، المقدمة.

قد تكون هذه القوة الناعمة في ترديد شعارات فارغة جوفاء. فليس أخطر على الديمقراطية من ترديد بعض الشعارات والرموز دون أن تنفذ إلى جوهر وروح الديمقراطية. فلا يكفي أن نقول إقامة برلمانات ومجالس نيابية وحديث في التعددية السياسية؛ والتناوب على السلطة وتنافس الأحزاب وتمثيل المجتمع المدني كل ذلك مهم وضروري « ولكنه دون أن يندرج في نسق متكامل منسجم مع روح وجوهر المجتمع الديمقراطي سيظل قاصرا شكلا بلا مضمون ومؤسسات بلا روح»¹

من هنا تكون الروح متمثلة في مجموعة الشروط الذاتية التي تكون كفيلا بترسيخ إرادة الديمقراطية. يقول الجابري في كتابه " الديمقراطية وحقوق الإنسان" إرادة الديمقراطية تتوقف على الوعي بضرورتها. والوعي بضرورة الديمقراطية يتوقف على مدى تأصلها في الفكر والثقافة وفي المرجعية الحضارية كصورة عامة. « وإذا كانت الديمقراطية غير مستهدفة بذاتها مباشرة، فإن تأجيلها أو صرف النظر عنها أو ترجمتها إلى ما ليست هي إساءة كأن يكفي لإقصائها من دائرة الإهتمامات المؤسسة للوعي»²

5. الديمقراطية وتناقض المواطنة

مما لا شك فيه أنه كلما تعمقنا أكثر في دراسة مفهوم الديمقراطية كلما تأكدنا بنسبة أكبر من السابق أن تناقض مفهومها إنما راجع لغموض وتناقض العناصر والمبادئ المكونة لها. وهذا ما يجعلنا نتفق مع آلان تورين عندما صرح في كتابه " ما الديمقراطية" « الديمقراطية التي أصيبت بالضعف على هذا النحو يمكن تدميرها إما من فوق على يد السلطة المستبدة وإما من تحت عن طريق الفوضى والعنف والحرب الأهلية، وإما إنطلاقا من ذاتها عن طريق المراقبة التي تمارسها على السلطة فتحول المواطنين إلى مجرد ناخبين ليس إلا»³

¹ . حازم الببلاوي : عن الديمقراطية الليبرالية، قضايا ومشاكل، دار الشروق، الطبعة الاولى ، بيروت 1993 ، ص 8 .

² . مُجدّ عابد الجابري : الديمقراطية و حقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب في جريدة منظمة اليونيسكو، عدد 95، بيروت - لبنان 2006، ص 5 .

³ . آلان تورين : ما الديمقراطية ، ص 13 .

وكقراءة لما قيل نرى أن من أهم العناصر الذاتية المدمرة للديمقراطية فقدان المعنى الحقيقي للمواطنة، فإذا ما أتينا إلى تتبع مسار تاريخ المواطنة فنجد أن مفهومها لم يستقر على معنى واحد، بل خضع لمسار ديناميكي على طول الأزمنة في التاريخ السياسي.

مع ذلك فإن موقفها حول هذه الفكرة يكتنفه الكثير من الغموض والتناقض، إذا كانت المواطنة تجسيد لسياسة الشعب وسيادة الشعب الذي يحكم نفسه بنفسه؛ فإن هذه السيادة منقوصة وقائمة على الكثير من التناقضات وبالمثل توجه أصابع الاتهام للمفهوم الحديث والمعاصر، ولربما هذا ما يفسر قله الرغبة لدى الناس في المشاركة السياسية الإيجابية وما يصحبه من إنعدام الولاء وضعف الوطنية بل إنعدامها عند الكثيرين. أو ما يبرر النفور من الفكرة لأنها متناقضة وغير موجودة. عندما يتحول الشعب صاحب السيادة إلى ورقة رابحة لصالح أصحاب القرار الذين يتلاعبون بمشاعر و آمال الشعوب.

كما نخص بالذكر أن مشكلة المواطنة لا تنحصر فقط في مستواها العلمي والتطبيقي إنما في مستواها النظري حيث سجلنا إختلافا وتضاربا في المفاهيم. فعملت القرون الحديثة على الرغم من أنها قرون الحداثة والتنويرية قواسمها المشتركة لتقديس العقل ومنحه السلطة العليا على كل شيء. فكان من مبادئها السيادة الشعبية والدستورية بإعتبارها الآلية القانونية لتجسيد وترسيخ المبادئ الديمقراطية ومن بينها مبدأ المواطنة، فأصبحت هذه الأخيرة إبداعا غربيا بإمتياز خدمته وصنعته أسباب سياسية وإقتصادية وإجتماعية ودينية، ولكنه إبداع يفتقد إلى الإجماع وحدة المفهوم بل ظلت التناقضات والنسبية تطارده، فمواطنة كانط ليست هي مواطنة روسو ولا هي مواطنة جون لوك ولا هي مواطنة الفكر الليبرالي ولا هي مواطنة الفكر الماركسي ولا هي مواطنة القرون المعاصرة التي أفرزتها تحديات أكبر وأخطر من سابقاتها، إنها تحديات العولمة التي لا تعمل فقط على خدش وتضييق وخنق المفهوم بل إتهامه بالقضاء على هويته وأصالته التي بها يكون ويتميز ويتجذر في التاريخ .

هنا يطرح الإشكال « وفي نهاية المطاف ماذا يتبقى منها سوى تلك الانتخابات المتكررة كل خمس السنوات لمجموعه مرشحين لا يمثلوننا؟ فهي تحتفظ بشرعية شكلية للحاكم بعيدا عن طموحات المواطنين. تماما كما كانت تسند الشرعية للملوك في القرون الوسطى وثانيا إن الانتخابات هي طريقة شكلية تثبت التداول على السلطة بطريقة سلمية¹. »

6. الديمقراطية و تناقض فكرة السيادة

في الحقيقة هناك إرتباط وثيق بين السيادة والمواطنة حيث تعتبر السيادة نتيجة حاصلة للمواطنة، فمتى تجسدت هناك مواطنة حقيقية تمتع الشعب أكثر بسيادة كاملة، لكن كتحصيل حاصل لما قيل سابقا تنتج السيادة المنقوصة والمتناقضة. ثم أنه إذا كانت معلولا لعلة سابقة وسلمنا بأن العلة متعددة المفاهيم ولا تقف على معنى واحد. هذا ما يستدعي تعدد معلولاتها. والواقع أن مفهوم السيادة عرف هو الآخر إختلافا كبيرا بين المفكرين والفلاسفة.

فإذا كانت العقلية اليونانية على لسان أرسطو وعلى سلطة القانون المؤسس على العقل بإعتباره سلطة عليا تخضع الجميع. ففكرة تقديس القانون التي طالما تغني بها الفلاسفة وأكبر رجال السياسة فلقد سجل التاريخ تناقض هذه الفكرة حيث ديس القانون بأقدام من وضعه وحماه، وفي هذا نسجل إنتهاك أكبر زعيم ديمقراطي لسلطة القانون لأغراضه الشخصية. « فلقد هاجمه أعدائه من أجل عشيقته أساسا وقد أنجبت له إبنا خلفه بشكل شرعي على الرغم من أن القانون الذي دافع عنه هو نفسه كان يمنع زواج المواطنين بالغرباء المقيمين² »

ضف إلى ذلك فإذا كانت السيادة بنوعيتها سيادة السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة وميزة الدولة الأساسية لها ومركز إصدار القانون والتشريعات والجهة الوحيدة المخولة لوسائل القوة بمهمة حفظ النظام والأمن والمحتكرة الوحيدة لوسائل القوة فإن هذا النظام بإمكانه أن

¹ : Marsimo Fini : le vice obscure de l'occident , la démocratie et ses sujets , OP CIT , P 129 .

² . بيبير ديفانبييه وآخرون : معجم الحضارة اليونانية الجزء الأول، تقديم ومراجعته احمد عبد الباسط حسن مراجعه عيان ، المركز القومي للترجمة ، الطبعة الاولى، القاهرة 2014 ، ص 297 .

يهدد عندما ينتهك النظام القائم سيادة المواطن. وهذا ما حذر منه أرسطو بأسباب الثورات والحقيقة « لقد كان التعذيب يمارس على العبيد الذين كان عليهم الإدلاء بشهاداتهم أمام المحكمة¹ » ناهيك على أن جزءا كبيرا من هذه السيادة يتمثل في كون الشعب هو السيد في إختيار حكامه عن طريق إنتخابات حرة ونزيهة .

لكن الواقع يسجل إنتهاكات متكررة لنزاهة وشفافية الإنتخابات الأمر الذي أجبر الباحثين إلى إعادته النظر في الحدود الفاصلة بين الديمقراطية والإستبدادية يقول لاري داييموند : « إن المعيار الرئيسي لمعرفة ما إذا كان النظام الإنتخابي التنافسي ديمقراطيا هو نوعية الإنتخابات التعددية بنسبة مقبولة من الحرية والعدل والشمولية، بتقويم حرية الإنتخابات ونزاهتها عملية صعبة وتتطلب أحكاما حذرة متأنية فيما يتعلق بحجم الإنتهاكات وسيافاتها.² »
ودائما في سياق إختلاف المفاهيم حول مصطلح السيادة يذهب روسو إلى وضع السيادة في إطار إرادة الشعب العامة للمجتمع والديمقراطية عند روسو غير كفيلة وحدها بتحقيق الإرادة العامة إلا إذا تمكن المجتمع من طرح النوازع الأناثية في إرادة الأفراد.

يقول روسو في العقد الإجتماعي: « أما هيئة السيادة لا تتكون إلا من الأفراد الذين يؤلفونها، فليس لها ولا يمكن لها أن تطمح في مصالح مناقضة لمصالحهم، وإستنادا إلى ذلك فسلطة هذه الهيئة لا تحتاج إلى من يضمنها إتجاه الرعايا فمن المستحيل تعتمد الإضرار بأعضائها، وليس في إستطاعتها أن تنزل الضرر بأحد وهذا ما يجب أن تكون عليه دائما.³ »

¹ . بيير ديفانبييه وآخرون : معجم الحضارة اليونانية الجزء الأول ، ص 334 . .

² . لاري داييموند ومارك بلانتير : الديمقراطية ابخات مختارة ، ص 30 .

³ Jean Jacques Rousseau : Du Contrat Social , ou – 1 – 1 principes du droit politique , la bibliothèque Paul – Emile – boulet ; de l’université du Québec , a Chicoutimi , Edition réalisé par Jean Marie Tremblay 2002 , livre II , Chapitre 7 , P 16 – 17

والحق أنه ما من أحد يقلل من شأن الأفكار الثورية لروسو ودورها الكبير في إشعال الثورة الفرنسية، إلا أن التناقض الذي نلمسه يتمثل في تلك الطوباوية التي تفتقد إلى الطريقة التي تضمن تجسيد الإرادة العامة في سيادة الدولة ومن ثم فإن سيادة الرعايا مشكوك فيها عندما يتعلق الأمر بالممارسة لا التنظيم.

أما عن مضمون المفهوم في القرن التاسع عشر فقد برزت النظرية الماركسية كنظرية ثورية تطالب بالقضاء على الدولة البرجوازية وتنقل السيادة لصالح دكتاتورية البروليتاريا تمهيدا لخلق المجتمع الشيوعي و إلغاء سبب وجود الدولة كأداة قمع طبقي .

وفي هذا يقول البريطاني هارولد لاسكي: « إن مبدأ السيادة مبدأ خطر جدا لأنه يؤدي إلى تكتيل صلاحيات مركزية واسعة جدا في يد الدولة وهذا ما يهدد حقوق الفرد وحرية¹. » على كل حال إن السيادة بنوعيتها سيادة الدولة أو الشعب تحمل في مضمونها تناقضات خطيرة جدا فإن نحن تحدثنا عن الأولى فمن حالة تركيز القوة في يدها فهذا من شأنه أن يهدد مصالح الأفراد، أما عندما يتعلق الأمر بسيادة الشعب فقد لا يكون أهلا لها. وهذا ما يفرز الشعبوية التي تهدد الإستقرار السياسي والإجتماعي وقد تصل إلى حد تدمير الديمقراطية من الداخل بعناصرها الذاتية أو قوى خارجية كأن يتحكم نظام العولمة في سيادة الدول والشعوب ويقضي على معالمها ومبادئها التي بها تكون وبدونها تبطل.

7. الديمقراطية و تناقض الشرعية و أزمة المشروعية

من أكبر الإشكاليات السياسية التي كانت وسوف تظل النواة الأساسية لمشكلة الحكم هي مصدر السلطة في المجتمع وطريقة ممارستها وكيفية إنتقالها ومن ثم يتم الحكم عليها بالشرعية متى قامت على سيادة الشعب وإختياره ومتى توافقت مع المعتقدات الأخلاقية والدينية والقيم السائدة في المجتمع حتى تفرض الطاعة والولاء. والحقيقة أن المنطق السليم يحكم أن تكون السلطة ضرورية لتنظيم قواعد السلوك لأن الطبيعة الإنسانية مفطورة على الأنانية

¹ . عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسة ، ص 360 .

وحب التسلط والهيمنة، فيصبح الأفراد بحاجة ماسة لأن يحكموا عن طريق القوانين بحيث تلعب هذه الأخيرة على تقليص الهوة بين الفرد و الدولة. وهو ما يضيفي الشرعية على الأنظمة السياسية الديمقراطية الأمر الذي يستند إلى العقلانية عندما يخضع للتغيير. هذا ما عناه توكفيل في كتابه " الديمقراطية في أمريكا" فيقول: « الناس في الولايات المتحدة يطيعون القانون لأنه من الميسور تغييره إذا ما ظهرت أضراره فيصبح شرا عابرا لا يلبث أن يزول¹. »

إن هذا التغيير هو الذي يسمح بضبط الغرائز والرغبات والميول وهنا تتجسد شرعيته من إرادة الشعب، لكن الواقع يؤكد عكس ذلك فكثيرا ما يتحول القانون إلى مصدر قوة في يد الأوليغارشيات والبارونات لحماية مصالحهم على حساب الضعفاء. فلقد شهد تاريخ مشرعي السلطة في الفكر السياسي مسارا جدليا لكونه يحمل تناقضات مفاهيمية.

الواقع أن الديمقراطية اليونانية لم تطرح مشكلة الشرعية. في هذا يقول منذر الشاوي لم يتساءل فلاسفة اليونان والرومان عما إذا كانت السلطة السياسية شرعية أم لا؛ أو ما هو أصل هذه السلطة ؟ بل تناولوا السلطة كواقعة ضرورية وكتبوا عن الحكومة من الناحية العملية وأعطوا التصور المثالي للمدينة الفاضلة. « بينما كان عالم اللاهوت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ملجأ لتحريك الفكر السياسي، فهو الذي تصدى للسلطة وطالبها بالسند الذي بمقتضاه تفرض نفسها على الأفراد². »

هذا ما يبطل الرأي الشائع أن مسألة الشرعية هي حصيلة تأملات عصور التنوير الأوروبية، ربما كانت بمضمونها وتطلعاتها وليدة أفكار القرن الثامن عشر، لكن أصول الفكرة ترجع إلى الفكر الوسيط. ومن بين الذين تساءلوا عن مسألة الشرعية الإنجليزي جون دن الذي قال أن الديمقراطية عند اليونان لا تستند إلى أية شرعية أو أنه نظام يعرف بحسن نواياه أو نبل رسالته، بل إنه مجرد شكل من أشكال الحكم بل هي مجلبة للكوارث من حيث الممارسة ومع

¹ . اليكسيس ديتوكفيل : الديمقراطية في أمريكا، ص 217 - 219 .

² . منذر الشاوي : الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، ص 41 - 42.

ذلك فهي تتصل بالنظام السياسي. « فلم يكن لتلك البلاد ديمقراطيين على وجه الدقة فأصبحت إسم النظام الذي إرتضاه كليسيين لأثينا. فإسمها يشير إلى نظام في الحكم¹. »

إذا ما رجعنا إلى طبيعة النظام الديمقراطي إستنادا إلى مؤسساته القانونية والدستورية الذي يقوم في جوهره على مفاهيم موضع إجماع الكل. كالحياة الحزبية والنظام البرلماني والنظام الرئاسي و إحترام مبدأ فصل السلطات ومبدأ الإلتخاب وغير ذلك من المبادئ من أجل ضمان الحريات المدنية والسياسية منها كما هو معمول به في الأنظمة الحديثة والمعاصرة من كوابح لتقييد السلطة. في هذا يتساءل هوبز: « فهل حقا سياسيو أثينا كانوا يستندون على هذا النحو من الحكم؟ أم كان هناك صورة ما لحكومة ما بمعناها الحديث رسمية كانت أو غير رسمية؟ هل كانت هناك أحزاب سياسية تشبه الأحزاب السياسية الحديثة تتناوب على السلطة وتعتنق سياسة مغايرة كانت هدفا واحدا؟² »

فما هو ثابت أن الإنسان يريد أن يحكم لكن بإرادته حتى يكتسب الحكم الشرعية اللازمة في ظل توفر عنصر السيادة لكن إذا كان مفهوم السيادة غير متفق عليه، هذا ما يجعل الشرعية مختلف فيها، والتاريخ شاهد على الأحداث التي عاشتها أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر؛ كنوع من تنازع وتصارع الشرعيات فكان الصراع داميا بين الشرعية الملكية والشرعية الديمقراطية. بل أكثر من ذلك التناقض يحدث في الشرعية الواحدة، فهناك من يقول أن السيادة تعود إلى الشعب وإلى كل فرد فيه. وبالمقابل هناك من يقول أن السيادة تعود إلى الأمة وبالتالي فإن إلتخاب الحكام لا يعود إلى كل المواطنين، بل إلى أولئك الذين تعينهم الأمة لممارسة الوظيفة.

ومع تطور سياق الأحداث ذهب البعض الآخر إلى أن السلطة تعود إلى البروليتاريا وهي وحدها من يكتسب الشرعية التي إغتصبتها الدولة الرأسمالية، وهي وحدها من تختار من

¹ . جون دن : قصة الديمقراطية ، ص 17 .

² . أ.ه جونز : الديمقراطية الأثينية، ص 179

ينوب عنها. وهذا ما يمثل الصراع الجديد في الشرعية الديمقراطية في حد ذاتها بين شكلها المباشر أو النيابية التمثيلية، أو البرلماني أو الشيوعي ولما نتحدث عن أي أزمة شرعية فهي أزمة سلطة في نهاية المطاف. وهو ما يقترن في أساسه بأزمة القانون أو نوعيه قوانين الدولة التي قد تكون زعزعة داخلية أم خارجية تتمثل في زعزعة الاستقرار والأمن فيؤدي إلى فقد قوتها وسلامتها أمام المواطن والمجتمع المزعزع في شرعية سلطته هو مجتمع فاقد للقوة التي تفرض النظام.

والتاريخ يسجل أن أخطر الفترات في تاريخ الشعوب هي تلك التي زعزعت فيها شرعية النظام وما يتصل به من أزمة إجتماعية خانقة. هذا ما قد تسبب في إختيار الأمن والاستقرار، وهو ما يوشك في الدخول في فتن داخلية أو حرب أهلية والرجوع إلى حالة الغاب، ولعل العالم الثالث أكبر دليل على ذلك، أما زعزعة الاستقرار الخارجي فإن الساحة الدولية تشهد إنتهاكات خطيرة في حق سيادة الدول الأخرى وما ينجر عن ذلك المساس بحرمة مؤسساتها السياسية والقانونية والعسكرية عندما تقاس في سيادتها تقاس في شرعيتها. فالمساس بشرعية الدول معناه زعزعة إستقرارها من طرف الدول القوية صانعة القرار كالولايات المتحدة الأمريكية.

إن تاريخ الأحداث السياسية يثبت ذلك. خاصة في الدول العربية والإسلامية من أجل إضعافها عن طريق محاربة معالمها الحضارية وفي مقدمتها الدين الإسلامي، والأمثلة كثيرة منها العراق وسوريا وإيران وليبيا عن طريق الحرب غير المباشرة مثل إثارة الفتن الداخلية والحروب الطائفية وتحريض الفئات المعارضة وتدعيمها ماليا ونفسيا بواسطة القوى الداعمة التي تم الحديث عنها سابقا والتي تستبعد فلسفة القوة في معاملتها السياسية إلى فلسفة أخرى أقل هدوء وأكثر فائدة، منها التغيير من إستراتيجيتها وجعلها أكثر مرونة كتشجيع التغيير الداخلي في البلاد المعادية وحتى الحليفة والصديقة من أجل إضعاف بنيتها الإقتصادية وبهذا تحافظ على هيمنتها الكاملة خاصة السياسية والإقتصادية فلا تتمكن أي من هذه الدول من منافساتها

وتهديد مصالحها لتلجأ الإستخبارات الأمريكية إلى التعاقد مع المافيا العالمية وغيرها من المنظمات الإجرامية الدولية بغرض الإغتيال والتصفية الجسدية للشخصيات المعارضة لسياستها ومصالحها الإمبريالية وهو الأمر الذي يرتبط في أساسه بأزمة المشروعية
أزمة المشروعية

في الواقع قد نخلط كثيرا بين بعض المفاهيم السياسية المتشابهة والمتداخلة إلى درجة أن البعض يستعملها بنفس المفهوم والمعنى في حين أن هناك إختلافا بين مصطلح الشرعية والمشروعية، أما بالنسبة للأول والذي تم التحدث عنه والتسليم على أنه ما يحكم الشرعية مرجعية سياسية تقوم على سيادة الأفراد في إختيار حكامهم. فيكون بذلك معيار الشرعية هو الرضا الشعبي. بينما المشروعية تدرك وتقدر بالنسبة لممارسة السلطة في إطار النظام القانوني. وعليه فإن دولة المشروعية تعني أن كل التصرفات والقرارات التي تتم في الدولة تجب وفق القانون الوضعي.

وعليه فإذا كان ما يحكم الشرعية هو ما هو كائن فإن ما يحكم المشروعية ما يجب أن يكون. وعندها يكون الحديث على سلطة القانون هنا ما يستوجب في جوهره علوية الدستور ولكي يتميز بالعلوية أي أنه أعلى من الجميع يجب أن يتميز بالجمود والثبات والإستقرار ولقد كان الهدف الأساسي للدستور وجهوده عند مفكري الثورة الفرنسية هو ضمان الحقوق الفردية للمواطنين. « هذا ما أكدته المادة 16 من إعلان الحقوق الفرنسية 1789، حيث قالت بأن كل مجتمع لا تؤمن أو تضمن فيه هذه الحقوق ليس له دستور، فالدستور أعلى حتى من المشرع الذي يمارس السلطة بقوانينه.»¹

وما يهمنا أنه إذا كانت المشروعية تستند إلى قاعدة إحترامها هذه للقانون هذا ما فسره العديد من فقهاء القانون أمثال دكي وكلسن، إلا أن الجهود التي قدمت من طرفهما

¹ . منذر الشاوي : الإنسان و القانون ، ص 486 .

لتحديد القانون غير موفقة وكان السبب الأساسي في التناقضات التي وقعت فيها هذه المذاهب كانت بعيدة عن تحقيق العدالة.

والواقع والمنطق يؤكد أنه لا وجود للقانون إلا في مجتمع سلطة القابضون على السلطة. ومن هنا تبدأ الانحرافات عن تطبيق القانون، وتبتعد الدولة شيئا فشيئا عن دولة المؤسسات القانونية. وهذا ما يولد أزمة مشروعية السلطة. ضف إلى ذلك فإذا كانت معادلة السلطة تقوم على معادلة بين طرفين الحكام والمحكومين، وأن طبيعة العلاقة بينهما تقوم على علاقه الأمر والطاعة. هنا يطرح الإشكال إلى أي مدى يمثل هؤلاء سلطة القانون، والأدلة الواقعية تؤكد أن كثيرا من الأنظمة دمرت بناها بسبب هذا الخرق السلطة والقانون.

هذا ما يحتم الرقابة على القوانين لمعرفة ما إذا كان قانون ما يخالف الدستور. ثم الحكم بإلغائه أو عدم تطبيقه في حالة التأكد من ذلك. هذا ما يستوجب إسناد المهمة للهيئة القضائية، فالقضاة من مهمتهم الرقابة على دستورية القوانين ويتمثل ذلك في سلطة المحكمة العليا. في السياق يقول منذر الشاوي في الواقع تصبح المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية إحدى الهيئات التشريعية. « بل أصبحت المشرع الأعلى بحيث تعود لها الكلمة في إعطاء القوانين صفتها الملزمة ولا تصبح ملزمة للأفراد ما لم تبد المحكمة العليا رأيها فيها. أي ما لم تصادق عليها.»¹

وبناء على ذلك فإن الرقابة القضائية على دستورية القوانين قد أعطت القضاة في الولايات المتحدة الأمريكية ليس فقط مهمة وضع القواعد القانونية ولا جعلت منه فقط المشرع الأعلى؛ بل مكنتهم من إقامة دستور خاص بهم، وفي هذا يضيف دي توكفيل في دور المحكمة العليا: « تشغل المحكمة العليا مركز أسمى من مركز أي محكمة أخرى في الولايات المتحدة الأمريكية سواء من حيث طبيعة حقوقها أو من حيث أنواع الأطراف المتقاضين الذين يلجئون إليها. فهي أعلى مربع قضائي. وتنظر في القضايا التي تمس الدستور أو القوانين الاتحادية فهي

¹ . منذر الشاوي : نقلا عن جورج بورديو ، القانون الدستوري و المؤسسات السياسية ، 583 .

محكمة الأمة الوحيدة التي تتوقف عليها سلامة الإتحاد، بل إن وجوده منوط بها ولولاها لأصبح الدستور الأمريكي حبرا على ورق. ¹»

إلى حد الآن يبدو الكلام غاية في الكمال والمثالية على المستوى النظري ولكن على المستوى العملي التطبيقي الواقعي هناك وقائع تسدل الستار على نبل القيم الأخلاقية ونزاهة الأهداف، فظهور المحكمة العليا بشكل واضح منذ عام 1890 لم يكن من قبيل الصدفة؛ بل كان مرسوماً ومخططاً له من قبل لتحقيق مآرب شخصية. في ذلك يقول مندر الشاوي: لقد عرف الربع الأخير من القرن التاسع عشر نمواً للرأسمالية الأمريكية صاحبه في الوقت ذاته نمو الحركة العمالية المستغلة من طرف الرأسماليين. ومن أجل حماية الثروات المكتسبة وجد الرأسماليون حليفاً لهم في المحكمة العليا. « فتحوّلت إلى أوليغارشية قضائية تعطي تعبيراً قانونياً لحماية الأهداف الرأسمالية ².»

8. الديمقراطية وتناقض فكرة العدل

إذا كانت الديمقراطية في جوهرها تسعى إلى تحقيق العدالة فإن مفهوم العدالة من أكبر التصورات والمفاهيم الفلسفية التي تناقض فيها الفلاسفة منذ القدم إلى يومنا هذا. والإشكال المطروح أي عدالة نقصد بها؟ وهل فعلاً تحققت هذه العدالة على أرض الواقع؟ فلا يوجد مفهوم قام على مفارقات لا حصر لها تفضي كلها إلى مأزق نظري لفلاسفة الديمقراطية ذات صعوبة التفعيل الواقعي لنظرية العدالة بوصفها مساواة سواء كانت مساواة في الحقوق والواجبات أو في توزيع الخيرات أو فقط تكافؤ الفرص والشروط.

و إذا كان الأمر ممكناً بالنسبة لأفكار ميتافيزيقية تأملية فهو ليس كذلك بالنسبة لأفكار واقعية تريد تأسيس نظريات على أسس طوباوية خيالية تؤمن بالأحلام أو تصورات مثالية صورة بعيدة عن التطبيق الواقعي. وسبب ذلك هو مأزق مفاهيمي بالدرجة الأولى

¹ : De Tocqueville Alexis : De la démocratie en Amérique, Tome 1 , 6

éditions Gallimard, Paris, 1951 , P 153 – 154 .

² . مندر الشاوي : الإنسان و القانون ، ص 185 .

باعتبارها أهم هدف تسعى الديمقراطية إلى تحقيقه سواء على مستواها النظري أو العملي التطبيقي.

وإذا افترضنا مسبقا أن العدالة تقوم على ثلاث مبادئ جوهرية المساواة في الحقوق المدنية والسياسية ومساواة الجميع أمام القانون ومساواة في توزيع الخيرات والمسؤوليات فلقد اختلف الفلاسفة في تصوراتهم إزائها.

بينما إذا إتجهنا إلى النظريات الحديثة فنجد روسو يقدم ويؤسس المساواة في إطار فلسفة العقد الإجتماعي بين الجميع ويضمن المساواة والحرية المدنية بدلا من الحرية الطبيعية، والإنخراط في العقد الإجتماعي معناه هم أعضاء كاملوا السيادة. في تشكيل الإرادة العامة فالمساواة تكون في الميثاق الإجتماعي يقول روسو: « أن يبيع كل مشترك نفسه وجميع حقوقه إلى الشركة بأكملها بيعا كاملا. وذلك أولا لأن كلا من الشركاء قد وهب نفسه كلها فتمت المساواة بين الجميع. وإذا الشرط يقيم المساواة للجميع فليس لأحدهم من مصلحة في أن يجعله شديد الوطأة على الآخرين¹. »

إذا كان مفهوم المساواة يرتبط أساسا بسيادة الميثاق الإجتماعي بعد أن تنازل الكل وبعد أن يعتبر كل واحد نفسه جزءا لا يتجزأ من هذا الكل. هكذا قالها روسو في العقد الإجتماعي فإن توكفيل في "الديمقراطية في أمريكا" تناول المساواة بشكل إجرائي من خلال إنطلاقه من تجربة واقعية للنظام الديمقراطي فقال : « الأمم الديمقراطية في أمريكا تحب المساواة أكثر من حبها للحرية². »

في حين إذا إتجهنا إلى التصورات المعاصرة لمفهوم العدالة نجد بعض النظريات التي توجب الخلافات بين المفكرين والفلاسفة في نظرية العدالة بوصفها إنصافا كشكل من أشكال الليبرالية السياسية في سياق نظام دستوري بعيدا عن التصورات الميتافيزيقية. ويؤدي الخوض فيها

¹ . جون جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل السادس ، ص 28 .

² : Alexis de Tocqueville : de la démocratie en Amérique , OP CIT ,
Quatrième partie , Chapitre 1 , P 382 .

إلى صعوبة إيجاد الحلول للكثير من القضايا السياسية العالقة لإشكالية ضبط صحيح ودقيق للعدالة وعلاقتها بالديمقراطية. وهذا ما يؤكد عدم وجود رؤية واضحة لتصور العدالة. وإذا كان من أكبر أهداف الديمقراطية المحافظة على سيادة الدول والشعوب.

لكن واقع السيادة يواجه حاليا ضغطا متزايدا حملها على التطور والتكيف مع الأوضاع الدولية المعاصرة إلى درجة أن البعض أصبح يتحدث عن التآكل في مبدأ السيادة « ففرض الديمقراطية بالقوة والإعتداء على بلد ذي سيادة لغرض تغيير نظام الحكم فيه وإحلال نظام ديمقراطي محله هذا العمل يقوم إما على إنكار سيادة البلد وإما إحلال نظام ديمقراطي محله. بل هناك من يقول بأن الأنظمة غير الديمقراطية تقوم بنفسها بحرق سيادة دولها وشعوبها.»¹

بل أكثر من ذلك فإن اللافت للنظر هو تعالي الأصوات مؤخرا في العالم الغربي تطالب بضرورة فصل حقوق الإنسان عن الديمقراطية. ولكن لأسباب مختلفة. فقد طالب أستاذ القانون في جامعه السوربون الفرنسية جون لويس هاروي بضرورة فصل الديمقراطية عن حقوق الانسان. « فالديمقراطية أصبحت خطورة لأن قاعدة عدم التمييز قد إستُغلت من جانب الشعوب الوافدة. وخصوصا المسلمين داخل أوروبا. هذا الدين الجديد جرد الحكومات الغربية من سلاحها في مواجهه المسلمين.»²

هذا ما كان له أثره لدى اليمين المتطرف ولدى الحركات الشعبوية. ضف إلى ذلك فإذا كان الربط بين التنمية وطبيعة النظام السياسي مسألة قديمة تعود جذورها إلى آدم سميث إلا أن المصدر الرئيسي لإختلاف الثراء بين الأمم المختلفة يعود إلى حكمة أو جنون السياسة الحكومية. إلا أن هذه الآراء مشكوك فيها واقعا. فبعض الدول المصنفة غير ديمقراطية إستطاعت تحقيق قدر كبير من التنمية. والصين الشعبية أكبر مثال على ذلك، ثم إن

¹ . الشيباني منصور أبو حمود : الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية و القوة ، مركز دراسات الوحدة العربية،

الطبعة الأولى ، بيروت - لبنان 2017 ، ص 208 .

² . المرجع نفسه ، ص 206 .

الديمقراطية ليست جميع قوة متطورة إقتصاديا بل وصلت بعض الأبحاث إلى أن مستوى معين من المركزية والدكتاتورية شرط أساسي لتحقيق التنمية. وقد أشارت بعض الدراسات إلى أن التنمية هي التي تؤدي إلى الديمقراطية وليس العكس. «ثم إن الدراسات القانونية تثبت أن القانون الدولي لم يفرض الديمقراطية على الحكومات لأن ليس هناك قانون ينص على شرعية الديمقراطية.»¹

9. الديمقراطية وتناقض الهدف

إن المتتبع لتسلسل حلقات التاريخ خاصة في مجال التطبيق السياسي الواقعي إلتجاه الشعوب. فلاشك أنه يسرد لنا نماذج خطيرة عن العرقية والتطرف والعنصرية وإلغاء الآخر. فمنذ اليونان القديمة التي كانت تتزعم الحضارة إلى أوروبا الحديثة، إلى العرقية النازية والبربرية الصهيونية؛ ومن ثم فلا حرج أن تكون هناك قناعة أمريكية كعالمية المبادئ والقيم. وهنا يمكن الإشارة أنه في الولايات المتحدة تسود قناعة بأن الولايات المتحدة بأن الشعب الأمريكي هو شعب الله المختار. وقد أعلن الرئيس ويلسون أن الله قد إختاره لقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لكي يبين للأمم الأخرى الطريق التي يجب أن تسلكها للوصول إلى الحرية. وبالمثل لم يتردد الرئيس أوباما* في خطاب تنصيبه سنة 2009 بالقول أن ما ينتظرنا الآن مرحلة جديدة من المسؤولية ومن الإعتراف من قبل كل مواطن أمريكي بأن لدينا إلتزاما إلتجاه أنفسنا و إلتجاه أمتنا و إلتجاه العالم. « هذه الإلتزامات قبلناها لأننا نعرف بأننا نتميز بأن نكون على مستوى التحديات الصعبة. هذا هو ثمن المواطنة. هذا هو مصدر ثقنا بأن الله قد دعانا إلى مصير غير معلوم.»²

¹ : الشيباني منصور أبو حمود : الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية و القوة ، ص 206 .

* . أنظر براك أوباما: أحلام من أبي، قصة عرق و إرث، ترجمة هبة نجيب السيد مغربي، إيمان عبد الغني نجم، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة، كلمة للترجمة و النشر، الطبعة الأولى ، أبو ظبي، الإمارات العربية 2009.

² الشيباني منصور أبو حمود : الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية و القوة ، ص 29 .

إن القناعة الأمريكية بمثالية نظامهم السياسي نادت بالضرورة إلى القناعة بسمو القوانين على ما عداها. لقد لخص أحد القانونيين الأمريكيين هذا الواقع بالقول الآتي إن أغلبية الأمريكيين يعتقدون بأن الدستور الأمريكي هو ضمانة مختبرة عبر القرون ضد إنتهاكات حقوق الإنسان. « فالأمريكيون لا يعتقدون بأن الأجانب الذين لم تكن لهم يوما نفس الضمانة و لم تكن لهم تجربة مع النظام الديمقراطي المستقر يستطيعون إعطاء الأمريكيين دروسا في حقوق الإنسان التي نعتقد بحمايتها على الصعيد الدولي.¹ »

لكن كل هذه الشعارات المظللة بعيدة عن التطبيق الواقعي. والتاريخ يسجل أنه في كل مرة سعى فيها رؤساء أمريكا لتبرير تدخلهم حتى في شؤون الدول الأجنبية؛ هذا ما يثبت «أن هدف الديمقراطية لا الحرية ولا المساواة بينما فقط السلم المدني. هذا كل ما تهدف إليه فقط الديمقراطية.² »

والواقع أن إنحراف الديمقراطية عن أهدافها التي جاءت من أجل تحقيقها ناجمة عن أخطاء الديمقراطيين بالدرجة الأولى. هذه الإنحرافات التي تسببت فيها طبيعة الإنسان الأنانية بالدرجة الأولى حالت دون تحقيق أهم هدف وهو إسعاد الانسان.

ومرورا إلى الفكر السياسي الحديث نجد أن السعادة عند ماركس تقوم على مسلمة تؤمن بجمية التغيير عن طريق إنتصار البروليتاريا على أرباب العمل وإمكانية خلق مجتمع عادل عن طريق الثورة. مجتمع شيوعي ينتزع الملكية من أيدي الرأسماليين وتوضع بين أيدي الدولة الشيوعية التي تؤمن بعالم أفضل يحقق السعادة للجميع بعدما تم إنتهاك كل حقوق الأفراد في الدولة الرأسمالية.

والسعادة تبعا لذلك تتحقق عن طريق الثورة. وهذا ما يختلف أو يتناقض مع الفلسفة البراغماتية التي تأسست إبتداء من القرن الثامن عشر على يد فلاسفة أمثال بنتام

¹ . الشيباني منصور أبو حمود : الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية و القوة ، ص 31 .

² . Massimo Fini : Le Vice Obscure de l'Occident, la democratie et ces sujets, OP CIT ,

وجون سيوارت ميل ودعاة الفلسفة البراغماتية الأمريكية ويليام جيمس وجون ديوي. والسعادة القصوى هي في تحقيق المنفعة لأكبر عدد ممكن من الأفراد وغاية الدولة الديمقراطية هي ضمان ذلك .

الواقع أن هذه الإتجاهات تصب كلها في مسعى خيالي يوتيوبي لا علاقة له بالواقع. فلا تستطيع كل هذه الفلسفات إسعاد المواطن، بينما الديمقراطية هي مجرد نظام سياسي يحاول التخفيف فقط من معاناه مواطنيه. بل أكثر من ذلك أن تاريخ الديمقراطية هو تاريخ الوعود الكاذبة. فهي كما يقول بويو : أفضل طريقة لإكتشاف الغطرسة التي لاحد لها إنها تنطوي على نزعات شخصية، وميول ذاتية مثل الغليان المستمر لأي نوع من الحكم الديمقراطي في إستخدام القوة في مجال السياسات الدولية، مع نمو مؤسسات شبه حكومية تعمل في هامش الظل للبرلمان. « وحتى أن مؤسسات المجتمع المدني تضل غير كافية لممارسة دورها السياسي كجماعات ضاغطة تؤثر في السلطة مع بقائها خارجة عنها تضغط على السلطة. ومن ثم جاء إسمها وتحاول أن تؤثر في الرجال القابضين على زمام السلطة. والمشكلة أن بعض هؤلاء مبعوثون في المجالس والحكومات بطريقة سرية ومتخفية¹. »

ولعلّ إنشغال حنة أرنت يترجمه بدقة فائقة ريجيس دوبرييه في كتابه نقد العقل السياسي حينما قال: السياسة جعلت من الناس في جميع الأزمان مجانين أو متوحشين أو خطرين. وبكلمة واحدة فاقد العقل. « والحق أن لكل إنحراف عقلي سببه. والسؤال المهم لماذا ينبغي أن تنحرف عقول الناس بمجرد أن يعيشوا في مجتمع. فيؤول بهم الأمر إلى هذيان جماعي يترجم في ذلك اللاشعور السياسي.»²

¹ : Duverger Maurice : Sociologie Politique, troisième édition, presse universitaire de France, Paris 1968 , P 44 .

² . أوليريش بيك : السلطة و السلطة المضادة ، ص 683 .

هذا الجنون والتوحش تُحدثنا عنه الوقائع التاريخية البشعة. هذه البشاعة والدموية نلمسها أكثر في الفكر النازي والروسي الستاليني. وهنا تختزل فكرة مسح المجتمع لجنة آرندت لكل المسار السياسي الجنوني عند كل من هتلر وستالين. والمؤلم أن هذا تم عن طريق الانتخابات الديمقراطية؛ فلم يكن بإستطاعة هتلر أن يبيد قري بما فيها لو لم يكن شعبه مرحبا بذلك. وما كان ستالين هو الآخر ليجرؤ على تصفية طبقات بأكملها لو لم يوافق الروس. فإقبال الألمان على هتلر تقول حنة آرندت في كتابها العنف¹: « غريزة الخضوع والرغبة الحادة في الطاعة والإمتثال لحكم يمارس من قبل إنسان قوي مثل الرغبة في التسلط .² »

وتوضح آرنت أن هذا الدعم الشعبي لحد عبادة هتلر وستالين إستند على خطة إستراتيجية متمثلة في مسح ملامح المجتمع. فخطة الترهيب جعلت منه فاقدا للهوية متشتت الذهن يكفي فقط بأبسط الحقوق وهو حق الحياة أمام تهديد هتلر للتضحية به في أي لحظة زمنية. وعندما يفقد الشعب حقوقه يفقد إنسانيته التي ناضل من أجل الحصول عليها، لكن عندما إنتصر بانتصار الديمقراطية أفرغته هذه الأخيرة من محتواه. فصدق جون آدمز حينما قال: «الديمقراطية لا تعني شيئا سوى مقولة شعب ليس له حكومة على الإطلاق.»³

والحقيقة أن الدارس للفلسفة السياسية المعاصرة عامة وللنظرية الديمقراطية خاصة يجب أن ينطلق من مسلمة أنها تكتسي أهميتها من مساءلة تحولات الصيغ و الإكراهات والتناقضات لمحاولة فهم لعبة السياسة وإن إستعصت عن الفهم. « فلا ينبغي أن نستنتج أن السياسة بطبيعتها تستعصي عن البحث العقلاني. بل نستنتج أنه قد يكون للبحث مصلحة كبرى في إتخاذ أدوات أخرى بعدما تكشف أن علم السياسة عاجز حيال المنطق الداخلي للأمر

¹ . حنة آرندت : في العنف ، ترجمة إبراهيم بيومي ، دار أنساق ، الطبعة الأولى ، بيروت 1996 ، ص 36 .

² . ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي ، ترجمة عفيف دمشقية ، دار الآداب ، الطبعة الأولى ، بيروت 1986 ،

المقدمة.

³ . جاك رانسير : كراهية الديمقراطية ، ص 225 .

السياسي بقدر ما كان علم النفس القديم الباحث في ملكات النفس عاجزا أمام واقع الحياة النفسية.¹»

إن الأمر الذي يجعل الديمقراطيات عرضة لمناقضة نفسها لا لشيء فقط لأن طبيعة الإنسان تزداد شغفا بها. فأحرقه هذا الشغف بسبب سحرها ورونقها وحيويتها وجرئتها التي لا تعترف بأي حدود جغرافية ولا دينية ولا أخلاقية ولا ثقافية. « فبنيتها ذات السلطة المفتوحة لن تساعد مناهضيها العاملين كالديدان وحسب؛ بل يساعد إنفتاحها على بروز أحزاب وقادة يسعون للانتقام. »²

وهذا ما يفسر بدوره طبيعة العلاقات الفردية والإجتماعية تاريخ حرب لا هوادة فيها. حرب الكل ضد الكل. فهذه الطبيعة العنيفة لا تدع الإنسان وشأنه ليعيش في هدوء. بل أكثر من ذلك فكلما إزداد نضال الناس لكبح جماح دوافعهم العنيفة « إزدهرت هذه الدوافع. فالأسلحة ذاتها التي تستخدم لمكافحة العنف توجه ضد مستخدميها. فالعنف مثل نار متأججة تقنتت على الأشياء عينها المعنية بإحماء لهيها. »³

وهو ما يجعل العنف أكثر المشكلات غموضا. وإنطلاقا مما قيل فلا يشكل الوعي جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات جوهر الحياة السياسية للجماعات. فالوجود الإجتماعي هو الذي يحدد هذا الوعي. وهذا ما قصده ريجيس في قوله: « إن للعقل السياسي أسبابه التي يجهلها العقل. »⁴

¹ . ريجيس دوبرييه : نقد العقل السياسي ، المقدمة ، ص 44 .

² . جون كين : العنف و الديمقراطية ، ترجمة هيثم فرحت ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق 2011 ،

ص 10 .

³ . المرجع نفسه ، ص 14 .

⁴ . ريجيس دوبرييه : نقد العقل السياسي ، ص 72 .

فالوجود الإنساني المضطرب يجعل مبادئ الديمقراطية مستحيلة التجسيد في أرض الواقع. ولأن الواقع الإستعماري يؤكد كم من مرة أن الدول الكبرى، و واسطة التنمية تستولي على الجماهير. وتعني التبعية أن دول المركز تحتاج إلى الوصول إلى المواد الأولية وإلى أسواق أضخم لسلعتها لكي تزيد من ثروتها، فوجدت دول المركز حلاً مؤقتاً لصراع الطبقات فيها بقدرتها الإمبريالية على إستغلال المحيط. وفي نفس الوقت أبقت مناطق المحيط على علاقة تبعية كمركز سوق لصادراتهم الأولية. « وتسلط هذه العملية الضوء على الطابع العالمي للرأسمالية. بل على تأكيد الطبيعة التسلطية المتأصلة والمتجذرة للعلاقات على المستويين العالمي والقومي.»¹

هنا بالضبط يشدنا طرح ريجيس دوبرييه حين تساءل إلى أي منطوق يستجيب غباؤنا اليومي وهو مكتوب بهذا المعنى من الذاكرة ؟ ذاكرة مخادعة ومراوغة مخلفة لعودها الكاذبة. تعد الشعوب والأمم والأفراد بالرفاه مدعية أن لا مجال لتحقيق ذلك إلا بالرأسمالية والديمقراطية. ألم يحن الوقت لكي نستفيق من سباتنا العميق ونتنفض بالثورة ضد هذه الأوهام التي لم تتحقق ولن تتحقق، فلنكن موضوعيين منطقيين عقلايين. لكن أي موضوعية نرغب فيها ؟

ألا يمكن إذا أن يكون روسو محقا عندما قال في العقد الإجتماعي. لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا. لأن حكما بهذا الكمال لا يلائم بني الإنسان.

هكذا كما يقول جون دن كان لديمقراطية أثينا أعداء كما كان لها مناصرون ملتزمون بها في الداخل والخارج. فوُئِدَتْ الديمقراطية اليونانية وعادت أثينا إلى الحكم المستبد وخرجت من التاريخ. بل وكذا من تاريخ الفكر السياسي. ولكن الروح كانت قد رسخت في كل الأذهان. وصارت جزءا من النسيج والتراث اليوناني إلى أن زعزعتها مرة أخرى الظروف السياسية والتاريخية في أوروبا القرن السادس عشر. لكن بصنع أقلام فلسفية وبإمضاء فلاسفة

¹ . تيموز روبرتسون و إيمي هايت : من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمير الشيشيكلي، محمود ماجد عمر ، عالم المعرفة ، مطابع السياسة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 2004، المقدمة .

من طراز تنويري توارى تحت تأثير ظروف أخرى صنعت أفكارا سياسية غاية في التحدي. وتحت تأثير ظروف أخرى مختلفة؛ فبدل أن تساير أجماد الماضي وجدت نفسها محاصرة من كل الاتجاهات، لكن هذه المرة بأنامل ظاهريا أخلاقية مثالية. لكن في جوفها نارية متوحشة متسلطة ولكنها مخادعة ومباغطة إسمها القوة الساحرة والناعمة. وهنا بالتحديد إختفت الديمقراطية بألغامها ودُفنت إلى الأبد.

وهذا ما يذكرنا بموقف كارل بوبر في كتابه المجتمع المفتوح وأعدائه، حيث يصرح فيه قائلا: « إن العيب في الديمقراطيين وليس في الديمقراطية. و لأنالعيب كامن في الطبيعة البشرية.» وفي دليل آخر يقول بورا : « لقد كان للديمقراطية الأثينية أخطاء و عيوب كثيرة، غير أن أي تقدير صحيح لها لابد أن يضع موضع الإعتبار كما يرى البعض الآخر أنها فشلت . غير أن هذا الحكم إن كان صحيحا فإنه يصدر على مدى إمكانيات الطبيعة البشرية أكثر مما يصدر على نظام سياسي معين.»¹

المبحث الثالث : مشكلات الديمقراطية :

1. الديمقراطية ومشكلة التعددية الثقافية :

يعد مفهوم التعددية الثقافية من أهم المفاهيم في المجتمع الحديث الذي بات يضم جماعات متنوعة ثقافيا، الأمر الذي يطرح إشكاليات حول الوحدة في إطار التنوع والإنسجام وسط الاختلاف، وهو من أكبر المشكلات التي تصطدم بها الديمقراطية، ونظرا لأن مفهوم المواطنة يقدم لنا إطارا قانونيا وثقافيا وإجتماعيا للتعايش الايجابي بين مواطنين متنوعين ثقافيا؛ وهذا ما يولد إنفجارا بين المواطنة الحقيقية وتحدياتها أمام التعددية الثقافية.

وفي ذات السياق يرى البروفيسور ويل كليمنكا: أن الخطاب الكوني الجديد قائم على التعددية الثقافية، وأن تدويل العلاقات مع الآليات في الدول قد وصل حدا ما عاد بالإمكان

¹ : س. م. بورا ، التجربة اليونانية ، ص 186 .

الرجوع عنه؛ فيقول : « وهو اليوم موضع جدل على مستوى العالم يلاقي تأييدا عند بعض الأطراف المحلية الفاعلة، ويواجه بالرفض الكامل من قبل الأطراف الأخرى وهو موضع مقاومة فعلية من أطراف ثالثة وانتقاد. غالبا ما يجادلون أن الهموم الغربية ليس لها علاقة بمفهوم الأمم الأخرى.»¹

إن مسألة التعددية الثقافية تطرح إشكالا لا يتميز بالإنسداد والإغلاق، ويتحول عائقا أمام الإنسجام الإجتماعي. وهذا ما يتجسد في المستوى الضيق على مستوى العلاقات الفردية داخل المجتمع أو على المستوى العام عندما يتعلق الأمر بعلاقات الشعوب والأمم ببعضها البعض. في هذا التساؤل dvn تودوروف أنه إذا كان للغرب كامل الشرعية في ترسيخ قيمه والدفاع عنها بحزم، فإنه يخاطر بالإستسلام لهيمنة الشعور بالخوف الذي يقوده إلى القيام بأفعال مفرطة وغير مناسبة كالحرب في العراق وسجن غوانتانامو. « كيف يمكننا الخروج من هذه الدوامة لترسيخ قيم التسامح والتعددية من دون الوقوع في سياسة القوة والعنف»²

هذا يستوجب ويحتم القيام بتجديد ديمقراطي عميق إزاء القضايا التي هي على المحك في الوضع الحالي، فيجب أن يكون تغيرا في الرؤيا الفكرية والسلوكيات الكفيلة بإضفاء معنى على المثال الديمقراطي، خاصة مع تفاقم عنف الوسائل المستخدمة الذي يلغي نبل الهدف.

2. الديمقراطية ومشكلة العنف

إن تاريخ الديمقراطية حافل بالصراعات والأعاصير والمزيد من العنف، ولعلّ هذا ما مثل السبب الرئيسي في سقوط أثينا والكثير من الدول والإمبراطوريات العظمى. بالتأكيد إن الديمقراطية لا تهدف إلى راديكالية القوة في العالم؛ بل على العكس من ذلك تقوم على فضيلة حضارية خاصة في الدول التي تعمل على ترسيخ مبادئها الحقيقية، « لكن الواقع يثبت عكس

¹ . نورالدين علوش : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ، ص 136 .

² . تيزفيتان تودوروف : تأملات في الحضارة، ص 44 .

ذلك لأنه يتناقض تماما مع هذه الأسس والمبادئ فتصبح الديمقراطية خادمة لكل أشكال القوة.¹

ومما لا شك فيه أن الديمقراطية تستدعي إلى الذاكرة مجتمعا متحضرا متشبعا بالقيم الإنسانية، أما القوة متناسبة تماما مع الشعوب والأمم البربرية المتوحشة، لذلك فإن ممارسة الرعب والعنف هي مهمة البرابرة أصبحت اليوم مهمة نبيلة تمارس من طرف أناس يدعون الديمقراطية، إن الديمقراطية اليوم إنحرفت عن طبيعتها وتجردت من معناها الحقيقي لصالح أصحاب المصالح الأنانية. « إنها مصدر شر أكثر مما تجلب الخير للدول المتخلفة، خاصة منها الإفريقية. وفي الوقت الذي يمارس فيه العنف والإرهاب والرعب في الدول الإفريقية بإسم الديمقراطية، وفي الوقت ذاته هناك إرادة قوية لترسيخ قيم الديمقراطية.»²

إن هذا الأمر سمح بترسيخ ديكتاتورية إيديولوجيا القوة والترهيب، الأمر الذي يتناقض مع إعلان فوكوياما بنهاية التاريخ. « والحقيقة أن التاريخ لم ينتهي، بل يشهد بدايته، إن التاريخ ينتهي عندما يصبح كل شخص فوق الأرض ينعم بالسلام والديمقراطية، حرية الإنسان الديمقراطي بالطبيعة.»³

وبهذا الشكل تصبح الديمقراطية غير ديمقراطية، إنها تشبه نقيضها الديكتاتورية أو

التوتاليتارية في حين أن الديمقراطية ترحب بكل الأفكار المنافسة لكل أشكال القوة، وهذا ما

يسميه كارل بوبر بالمجتمع المفتوح، فهو النظام النهائي أو كما يسميه فوكوياما نهاية التاريخ.⁴

¹ : Fodjo, Kadjo Abo : la pratique de la terreur au nom de la démocratie, l'harmattan , 2009 , Paris , Afrique liberté, collection dirigé par Claude Voudou , P 9 .

² . IBID, P 13 – 14 – 15 .

³ : Massimo Fini : le vice obscure de l'occident, la démocratie et ses sujets, OP CIT , P 67 .

⁴ : Ibid, P 134 – 135 .

إن كراهية الديمقراطية للعنف معروفة للغاية إلا أنها و للأسف لا تمثل نهاية القضية كما يقول جون كين: « إن الديمقراطية تقوم بلعب لعبة ألغاز بعنف الآخرين كالمترزة والديكتاتوريين والجيوش والعصابات وشبكات الإرهابيين المزودين بأسلحة مختلفة من العنف، فتقوم الحكومات الديمقراطية بتأمين دعم سري للمتسلطين دمويين، وتجد نفسها بمواجهتها لعنف مناهضها محاصرة ضمن لغز محير، أي متى وكيف تطور وسائل عنفها الذاتية وتنشرها لصد عنف الآخرين وإبادتهم»¹.

كفانا قولاً أن الديمقراطية اليونانية هي من أسكتت قلم سقراط وأعدمته بإعتباره أول شهيد في تاريخ الديمقراطية، وبالطبع فالتاريخ يعيد نفسه حيث يخلص العديد من المراقبين إلى قناعة مفادها أن الأنظمة السياسية جميعها، بما فيها الأنظمة الديمقراطية تركز على العنف؛ يرى لوبون: أن إستبداد المتعلمين أشد من إستبداد العوام في بعض الأحيان، إذ سرعان ما يسهل عليهم ضرب الرقاب. فيقول: « فالمتعلمون والأساتذة والمحامون الذين أن ما نالوه من التهذيب المدرسين آلات طباعهم هم الذين إقتروا أشد المظالم أيام الثورة الفرنسية»² «

وقد تعرض ليون تروتسكي إلى نفس المصير، فقد تعرض للإضطهاد لسنوات طويلة، وقتل بأمر من ستالين سنة 1940، وعلى كل فالتاريخ حافل ومثقل بأرقام قياسية للإغتيالات السياسية التي وضعت حدا لصوت الكلمة والقلم، بل ما ذكر إلا البعض منها، بل بعض النظريات ذهبت إلى أبعد من ذلك بكثير عن طريق تبجيل العنف أو التركيز على تأثيراته التطهيرية لدى الكائنات البشرية، إذ يعد العنف من الناحيتين الجمالية والوظيفية وسيلة رائعة لتحقيق غايات عظمى.

وبالمعنى نفسه تذهب نظرية كارل ماركس في كتابه " رأس المال " إنه في الفتح التاريخي الحقيقي تلعب العبودية والسرققة والجريمة والعنف الدور الأعظم؛ إن العنف هو القابلية القانونية

¹ . جون كين : العنف و الديمقراطية، ص 09 .

² . غوستاف لوبون : روح الثورات و الثورة الفرنسية ، ص 174 .

لكل مجتمع قديم يحمل بداخله مجتمعا جديدا. « إنه أ نموذج لقناعة نشأتها مرتبطة بنشوء الغرب وولادته ، الدولة الإقليمية والإمبراطوريات الحديثة، إن العنف صفة لازمة من صفات الشؤون البشرية يمتلك عقلا بجد ذاته. ¹ »

ويؤكد هذا القول لينين الذي يرى أن إستقراء التاريخ يؤكد في كل مرة إستخدام العنف الذي من دون شك يمارس في جوهره تهديدات على الطرائق الديمقراطية، وهنا تكمن المفارقة الخطيرة في جدلية العقلانية بين الديمقراطية وإستخدامها للعنف يقول كين: « إن إمكانية إستغلال الديمقراطية لهزيمة الديمقراطية يفرض قوانين تتحول في نهاية المطاف إلى شكل من أشكال الديكتاتورية العسكرية. ² »

وعلى الرغم من كل أشكال العنف الذي عاشت البشرية ويلاتة ومع ذلك كانت حياة المجتمعات حياة نضال وكفاح، وهذا ما يعنيه تماما زعماء الإشتراكية بأن تاريخ أي مجتمع إلى الآن ليس سوى تاريخ صراعات طبقية بين عبد وحر، ونبييل وعامي، وبارون وقن. «وكانت هذه الطبقات تخوض حربا متواصلة تارة معلنة وتارة مستترة حربا كانت تنتهي كل مرة إما بتحول ثوري للمجتمع كله، أو بهلاك كلتا الطبقتين. ³ »

ومن أمثلة العنف كتب جورج أورويل بعد القصف الذري على هيروشيما وناقازاكي بفترة وجيزة : « تمثل عصر الديمقراطية العظيم وحق تقرير المصير الوطني بعصر البندقية. ⁴ » ثم أضاف منوها بأن قدوم العصر النووي دفع الإنسانية إلى نظام أكثر إختلافا وتعاسة. وتابع بالقول: « لو إكتشفنا أن القنبلة الذرية أمر رخيص يصنع بيسر كما تصنع دراجة هوائية أو ساعة منبهه لأجبرنا على العودة إلى البربرية، إلا أنه من ناحية أخرى قد يعني نهاية السيادة

¹ . جون كين : العنف و الديمقراطية ، ص 15 .

² المرجع نفسه ، ص 15

³ . كارل ماركس و فريدريك إنكلز : البيان الشيوعي، مركز الدراسات الاستراتيجية 1848، ص 4 .

⁴ . جون كين : العنف و الديمقراطية، ص 19 .

الوطنية والدولة البوليسية.¹ « ومن هنا فالكائن البشري يجازف بتحطيم ذاته بأسلحته الذاتية التي صنعها، بتحطيم الديمقراطية بنوع جديد من العبودية.

3. الديمقراطية ومشكلة الثورة :

إن الحقيقة التي يجب الإشارة إليها أن العنف ظاهرة من أكبر المشاكل الأكثر غموضاً وتناقضاً، فمن جهة يكون العنف وسيلة هدامة تخريبية لكل القيم الإنسانية وحتى إسقاط أكبر الحضارات العالمية، يقول لوبون في هذا الشأن: « إن مقاتلة الجماعات العظمى بصفوة الرجال من الأمور التي جرت سنة التاريخ عليها، وما أكثر المدنيات التي قضى عليها إنتصار الحكومات الشعبية، فالخواص يبنون والعوام يهدمون، وهو الأمر الذي زعزع عظمة روما وأدى إلى قضاء البرابرة عليها.²»

لكن قد يكون العنف إيجابياً لاسيما عندما يأخذ شكل العنف الثوري الذي إتخذته الشعوب طريقاً من أجل التحرر والإنعتاق. فلنا في موقف رمز من رموز الفكر السياسي العربي الإسلامي دليل على ذلك. فلقد صاغ الزعيم جمال عبد الناصر في كتابه فلسفة الثورة أهداف الثورة السياسية والإجتماعية حين قال: حيث نجد أن قصص نجاح الشعوب لا توجد فيها فجوات يملأها الهباء ، كذلك لا مفاجآت لها تقفز إلى الوجود دون مقدمات ، إن كفاح أي شعب جيلاً بعد جيل عبارة عن بناء يرتفع حجراً بعد حجر. فقال: « فكما أن كل حجر في البناء تتخذ من الحجر الذي تحته قاعدة يركز عليها، فكذلك الأحداث في قصص كفاح الشعوب، فكل ما حدث منها هو النتيجة للحدث الذي سبقه، وهو في الوقت ذاته مقدمة لحدث مازال في ضمير الشعب.³»

¹ . جون كين: العنف والديمقراطية، ص 19 .

² . غوستاف لوبون : روح الثورات و الثورة الفرنسية، ص 186 .

³ . مُجد ثابت : ماكيفيلي الأمير ، ص 266 .

هذا ما يجعلنا نستنتج إختلافا وتعارضا للإتجاهات حول هدف الثورة، فيعتبر جمال عبد الناصر أن المواطن الحر هو حجر الأساس في المجتمع إستنادا إلى مجموعة القيم النفسية والروحية التي إشتقت من الأديان فيقول: « لأن ترشد الإنسان وأن تضيء حياته بالإيمان وأن تثير في نفسه طاقات وافرة من أجل الخير والحق والمحبة والرسالات جميعها من الناحية الإنسانية ثورات هادفة لتحقيق الكرامة.»¹

ويتقاسم هذا الموقف هاربرت ماركيز الذي يدعو إلى حتمية التغيير السياسي، ويقترن ذكر ماركيز بذكر حريات التمرد الطلابية في أوروبا بإعتباره الأب الروحي لها، ومرد ذلك إلى ما ينطوي عليه فكره من إحتجاج وإستياء دون أن ننسى تأثير الأفكار السياسية لفيدال كاسترو في كتابه "كوبا الإشتراكية" 1965 حيث يذهب إلى أننا نؤمن بعقيدة ثورية جدلية لا بعقيدة تحمل صفات الجمود، وعلى هذه العقيدة أن تكون دليلنا في العمل الثوري لا أن نتقل عنينا كعقيدة جامدة، « إن محاولة سجن الماركسية داخل نوع من الديانة هو بحد ذاته عمل مضاد للماركسية.»² والشيء نفسه عند أكبر رموز الثورة العالمية كشيغيغارا الذي كرس فكره للبحث في قضايا الحرب و الثورة والكفاح المسلح .

4. الديمقراطية وأزمة الصراع التنافس على السلطة :

إن فلسفة السلطة من أهم الدراسات التي تناولها الفكر السياسي والتي تفرض مأزقا إشكاليا يحول دون تحقيق الإستقرار والأمن. « وإذا كانت السلطة في مفهومها السياسي هي المقوم الأساسي لمفهوم السياسة والدولة من حيث أن هذه السلطة مشخصة بأفراد معينين، أو من حيث أنها متموضعة بنظام علاقي تحدده القوانين والأنظمة و الدساتير.»³

¹ . مُجَّد ثابت : ماكيفيلي الأمير ، ص 266 .

² . المرجع نفسه ، ص 271 .

³ . قربان ملحم : قضايا الفكر السياسي القوة ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى

1983، ص 143 . 266 .

لا شك أننا على المستوى العملي نواجه تناقضات وإختلافات في التعريفات لمفهوم السلطة، ولعل ما جعل شوفالبييه يقول على لسان ريمون آرون: « إن مشكلة السلطة قائمة سواء حرثت الأرض بالمعول أو الجرافة.». فأول إشكال نعترضه هو عدم الإتفاق حول مفهوم واحد، فإذا كان روبرت ماكيفر يراها في ذلك الحق القائم داخل أي نظام إجتماعي لتحديد السياسات وإصدار الأحكام حول المسائل العامة، وفض المنازعات والتصرف في ضوء فكرة قيادة توجيه الآخرين. « فعندما نقول سلطة نعني حق شخص أو مجموعة أشخاص في الرئاسة، ويكون قوامها الحق وليس القدرة.»¹

إننا نجد تعارضا في ضبط مفهومها. فها هو ماركس فيبر يقول مجموعة مسيطرة تستعين بتنظيم إداري من أجل فرض إرادتها مستخدمة الإلجبار المادي الشرعي أو التهديد. والإختلاف يظهر أكثر في تفسير قيبر للإكراه بأنه شرعي بالقواعد الدستورية والقانونية.

بينما تراه الماركسية بالإستغلال الطبقي حيث يراها ماركس أنها أداة من أجل إضطهاد الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الحاكمة. وهو بذلك أداة مهمة من أدوات الصراع يلجأ إليها كل مالكي وسائل الإنتاج، ومن لا يملك سوى عمله إبتداءا من النظم العبودية مرورا بالإقطاع ووصولاً إلى النظام الرأسمالي. « فهي سلطة طبقة مهيمنة تستخدم أدوات العنف والإكراه الجسدي أو اللجوء إلى ما يزيغ وعي الأفراد عن طريق إستخدام الإيديولوجيات أو بعض الأفكار الماورائية.»²

والحقيقة تثبت وجود تناقضات كثيرة للحكومات الديمقراطية بمقابل السلطة. فالفرد إن سلك بضرورة سلطة الدولة يظل يريد لها سلطة تمارس عبر محددات وضوابط. فإبتدع الدساتير ولم يجد فيها مبتغاه في تحقيق إنسانيته فنشد الحرية والمساواة ليحكم نفسه بنفسه، فوقع

¹ . غسان سليم غرنوس: السلطة و المسؤولية ، ص 41 .

² : علي عبود المحمداوي ومجموعة مؤلفين : الماركسية الغربية وما بعدها ، عامر عبد زيد الوائلي، رهان الثورة في خطاب ماركس ، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2014 ، ص 89 .

في التناقض الديمقراطي. حيث يكون صاحب السلطة وموضوعها، حاكما ومحكوما في الوقت ذاته والمشكلة تكمن في: « هل نتجاوز السلطة أم نتجاوز الإنسان؟ فالرهان هنا على أن الإنسان كيف يمكنه أن يكون حاكما ومحكوما في نفس الوقت؟¹ .

فإذا كان للفرد حرية وفق الإيديولوجية الديمقراطية فإن التناقض سنلمسه عندها بين حرية الفرد التي يسهم بها في ممارسة السلطة وفي نفس الوقت هو جزء من مجموع الشعب يتلقى أوامره هذه السلطة يقول منذر الشاوي: «كيف نوفق بين هذه الثنائية والإزدواجية؟ هذا التناقض الديمقراطي يكمن في الصفتين اللتين تنسبان إلى الفرد هو مواطن ورعية. هذا هو مواطن التناقض»²

إن الديمقراطية بحكم طبيعتها هي نظام مؤسس من التنافس على السلطة. لكن المنافسة متى اشتدت يمكن أن تؤدي إلى إختيار النظام بأكمله. « فعلى الديمقراطيات أن تجد آليات لتخفيف حدة الصراعات وإنقسام الآراء. وقد يحدث ذلك في المدى البعيد من خلال ظهور الثقافة المدنية وعلى الديمقراطيات أن تمسك بزمام المبادرة للتخفيف من التفاوت الإجتماعي والإقتصادي من خلال عمليات الإصلاح عبر إقامة البنى والإتفاقيات الملائمة مثل الفيدرالية وإتفاقيات تقاسم السلطة لإدارة الصراعات والإنقسامات العرقية والحزبية»³ ويتجلى هذا الصراع في هرم السلطة منذ القدم ما يولد بالفعل أزمة سلطة أو سلطات متناحرة على الحكم.

في هذا الشأن يقول لوبون في كتابه " روح الثورات والثورة الفرنسية " حول تناقض السلطة في الحكومات الديمقراطية: «و من نواميس التاريخ الثابتة يتضح أنه متى عظمت شوكة إحدى الطبقات كطبقة الأشراف أو الإكليروس أو الجيش أو الشعب لا تلبث أن تستعبد الأخرى، فعلى هذا الوجه صارت الجيوش الرومانية تعين الأباطرة وتسقطهم، ولقد لقي الملوك

¹ . منذر الشاوي : تأملات في فلسفه حكم البشر ، المقدمة .

² . منذر الشاوي : فلسفه الحياه السياسية، الذاكرة للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بغداد 2015 ، ص 275 .

³ . لاري ديموند و مارك بلانتير : الديمقراطية أبحاث مختارة، ص 19 .

مصاعب شديدة في مكافحة الإكليروس، وقد إبتلع مجلس النواب السلطة أيام الثورة الفرنسية، ثم حل محل الملك.¹

حتى أن من إفرازات أزمة السلطة كما وضع لوبون تغول سلطات على حساب أخرى، وهذا بدوره يغيب نظام الإنسجام والتوازن والتكامل الذي يعتبر أساسا من أسس الديمقراطية الصحيحة. فيحل محل نظام آخر يقوم على الديكتاتورية والإرهاب وفي الواقع «إن ديكتاتورية السلطة التشريعية تنطوي على ما هو أدهى وأمر من ديكتاتورية السلطة التنفيذية لأن التدابير العامة أبعد مدى في الإستبداد من التدابير الخاصة لذلك إستحقت الديكتاتورية التشريعية وحدها إسم الإرهاب.»²

5. في تأثير الإيديولوجيا على الذهنيات

ويرى قيبر يتواصل تأثير الإيديولوجيا بوصفها قوة تضيي الشرعية لعدم وجود نظام شرعية عقلاي على نحو مطلق. « ويصح ذلك على تلك الأنظمة التي تدعي أنها قطعت صلتها تماما مع كل من سلطة التراث وسلطة القيادة الكاريزمية، حتى أكثر أنظمة السلطة بيروقراطية تبني لنفسها شيفرة ما تشبع بها إيمانها بشرعيتها.»³

وكإستنتاج لما أدلاه بوبر يتضح بشكل جلي أنه ينظم إلى جمهرة الفلاسفة الذين لا يثقون بحكم الشعب على الرغم من أنه إضطر للإحتفاظ المؤقت به، ولأنه قائم على رضى المجموع. هذا الرضى هو الذي يجنبنا الفوضى والحروب، ولكن علينا أن نكون حذرين من حكم الشعب، فالشواهد التاريخية تثبت أن الشعوب تقترف على الدوام الأخطاء وفق تأثير الإيديولوجيات، ومن ثم تتحول إلى نوع خطير من الإرهاب.

¹ . غوستاف لوبون : روح الثورات و الثورة الفرنسية ، ص 155 .

² . غسان سليم غرنوس: السلطة و المسؤولية ، ص 20 .

³ . بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا، تحرير و تقديم جورج تيلور، ترجمة فلاح وحيد، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، الطبعة الأولى 2002 ، ص 62 .

من السهل جدا أن نتخذع الأغلبية بفعل تأثير هذه الإيديولوجية المتمرسة في التأثير على الجماهير، ومن الخطر أن نجعل القرارات السياسية رهينة للفرد والمجتمع على حد سواء. ألم نقل سابقا عن إنسياق الجماهير العريضة وراء هتلر. هذا النوع من القرارات المتناقضة للسيادة الشعبية من ذاتها بحيث يجعل مصداقية الحكم السياسي غير نابعة من قيم ثابتة، بل من قرارات شعبية متهورة ومتغيرة لا تستند لأي قرار عقلائي. « فالشعب هو الذي يختار الحكام الأغلبية، وبعد ذلك يقوم بتنحيته عن طريق حكم الأغلبية، فهذه الشمولية هي التي تؤدي إلى الحكم الإستبدادي.»¹

كنتيجة لتأثير الإيديولوجيا نجد أنفسنا نصطدم بمشكلة أكثر خطورة على المستوى العملي كما يرى الإنجليزي جون دن فقال: فقبل أن تكون الديمقراطية مفتاحا لجميع الأبواب الأخرى، فهي نفسها بحاجة إلى مفتاح. « ولعل بابها لا يفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فتحت، فلا يمكن إعتبارها مفتاحا سحريا لتحقيق معجزة النقلة الفجائية»².

الأمر الذي يستلزم التحلي بالحذر واليقظة إن أردنا الموضوعية في التحليل، خاصة عندما يتعلق الأمر بعرض مفاهيم على طاولة النقاش والوثوق فيها باعتبارها مفاهيم تخطف الأضواء بسحرها وجاذبيتها كالسيادة الشعبية، والحرية والمساواة والعدالة، والسعادة والتسامح والتعايش مع الآخر لبلوغ مجتمع متحضر يليق بسمو الإنسان، بعيدا عن ضيق الإيديولوجيات المتعصبة وفق المراوغة المخادعة التي تخدر العقول وتعمي الأبصار لرؤية واقع كامل بعيدا عن التناحرات والصراعات التي تفقد الإنسان أخلاقه وروحانيته.

مع ذلك فهو نظام سياسي مفتوح على كل الإقتراحات الإصلاحية التي تقع على كاهل ذوو التخصص والكفاءة الذين يسعون إلى ديمقراطية النظام السياسي بدلا من التحايل على هؤلاء المستضعفين الذين يلمون بتغيير جذري يضمن الحياة الكريمة لذلك الإنسان. هذا

¹ . بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا ، ص 62 .

² . جورج طرابيشي : هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية ، دار أنساقى ، ص 12 .

ما يؤول إلى صدق قول تودوروف: « إن أفضل نظام في العالم ليس إلا النظام الأقل سوءا وحتى إن كنا نعيش فيه.»¹

ومع ذلك فبإمكاننا تدارك تناقضات الديمقراطية بمجتمع ديمقراطي حقيقي متشعب بثقافة المواطنة التي تسندها الروح الوطنية، مجتمع يقوم أساسه على الاختلاف والتعدد المبني على التناغم والإنسجام الذي تغذيه العقول الواعية للمواطنين المسؤولين والغيريين على مكتسباتهم التي يحافظون عليها بواسطة فلسفة التواصل العقلاني عن طريق النقاش السياسي تحت قيادة وسيادة المحكمة العليا محكمة نور العقل .

يعد ريكور أول من حاول مناقشة الإيديولوجيا واليوتوبيا منذ كارل مانهايم ضمن إطار مفهومي واحد فيقول أن نصف شيئا بأنه إيديولوجي ليس أبدا مجرد حكم نظري، لكنه ينطوي على ممارسة معينة ورأي في الواقع تقدمه لنا هذه الممارسة، وقد وصف ريكور إخفاق كارل مانهايم بأنه محاولة يائسة لإعادة بناء الروح الهيقلية في نظام تجريبي.

بنظر ريكور أن ما لا بد لنا من إفتراضه هو أن الحكم على الإيديولوجيا صادر دائما عن يوتوبيا، وتلك هي قناعتي، فالطريق الوحيد للتخلص من الدائرة التي تبلغنا وفقها الإيديولوجيا هو أن نفترض يوتوبيا معينة ونحكم على الإيديولوجيا وقتها، أقول : « وذلك يصل أخيرا إلى نقطة يحل فيها التعالق إيديولوجيا يوتوبيا محل التعلق المستحيل إيديولوجيا.»²

للتوضيح أكثر يقول ريكور بالنسبة لمانهايم تدخل الإيديولوجيا واليوتوبيا في علاقة لا تطابق مع الواقع، لكن الإيديولوجيا تضيف الشرعية على النظام القائم بينما اليوتوبيا تدمره. وينتقد ريكور فكرة مانهايم على أن اليوتوبيا قوة مدمرة، وأن اليوتوبيا والإيديولوجيا تتسمان باللاتطابق والانحراف عن الواقع، فالسبب في ذلك يرجع إلى أن مانهايم لا يضم تحليله البنية

¹ . مجلة الاختلاف : دورية ثقافية ، طبع ANEP ، العدد 3 ، 2003 ، ص 52 .

² . بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا، ص 63 .

الرمزية للحياة، ويجب في النهاية على ماهايم فيقول: « إن كانت أفضل وظيفة للإيديولوجيا هي الدمج أي الحفاظ على هوية شخص أو جماعة، فإن أفضل وظيفة لليوتوبيا هي إكتشاف الممكن، تشكك اليوتوبيا فيما هو قائم، إنها تنوع خيالي على طبيعة السلطة والعائلة والدين.¹، فالليوتوبيات ليست حلما فقط، إنها حلم يريد أن يتحقق. فموت اليوتوبيا هو موت المجتمع لأن هذا الأخير سيفتقد إلى أي مشروع مستقبلي.

6. الديمقراطية ومشكلة الشعبوية :

إن الديمقراطية تعني حكم الشعب أي حكم الأغلبية. وهذا ما يراه البعض مساويا لإستبداد الشعب، فكلما كان الحكم المستبد مؤيدا بعدد كبير من الأفراد كلما زاد خطره. إن الحكم الشعبي غير مسؤول عن جهله، فهو خطر وبهذا المنحى الديمقراطية الشعبية نوع آخر من الطغيان يسميه بوبر كما قلنا سابقا بطغيان الأغلبية. « والشعبوية تيار سياسي مثالي يعتبر الرجوع إلى الشعب والإعتماد الكامل على عفويته وإندفاعه الثوري أساس العمل السياسي الناجح، وسيلة فعالة لتغيير المجتمع ودفعه بإتجاه الثورة الكاملة². والشعبوية هي غير الشعبية التي تعني الإيمان بالشعب والثقة به والإعتماد عليه و إعتبره مصدر السلطة وحامي السيادة.

يثبت الواقع أن هناك أزمة يواجهها العالم مضمونها أن الديمقراطية تلتهم نفسها عندما ظهرت مشكلة الشعبوية وطرحت نفسها كبديل للديمقراطية أرادت أن تغير النظام؛ وهنا يكمن الخطر لأنها لا تتق في نواياها، بل ترى حقها في التعبير عن نفسها. فمشكلة الشعبوية لم تؤطر وتحدد وتنظم نفسها في إطار نظام سياسي يدير دواليب الحكم. و نتيجة لذلك دخلت الديمقراطية إلى نفق مظلم عندما بدأت تتحكم فيها النقاشات الشعبوية العشوائية غير المنظمة خاصة و أنها لا تستند إلى أي فكرة أو إلى سياسة واضحة ذات أبعاد مسطرة ومهيكلية من شأنها أن تتحكم في زمام الأمور وتقود هذه الكتل الشعبوية المتدفقة. « وهذا ما يحكم ضرورة

¹ . بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا و اليوتوبيا ، ص 64 .

² . عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسة ، الجزء الثالث ، ص 481 .

مراجعة الديمقراطية لمبادئها وأسسها حتى تكون مضطربة على إهتمامات الشعوب خاصة وأنها أصبحت لا تنق في ممثليها الذين لا يمثلون إلا مصالحهم.¹

والحقيقة أن النظام الديمقراطي إذا لم يراجع نفسه من الداخل لن يعرف كيف يجب أن يستمع إلى الشعب، أن يحتوي هذا الشعب. ولكي يتحقق لها ذلك عندما تدير النظام المعرفي التكنولوجي. أما المشكلة الثانية إن جل إهتماماتها تنصب في العلاقات الدولية وتعالج المؤشرات الإقتصادية وإبتعدت عن القيم الإنسانية. فعليها أن تدرس المعايير التي تتحكم في ردود فعل الإنسان بعد التحولات والتغيرات الإقتصادية هذا ما تفرضه هذه الأخيرة من ضغوط على جميع المستويات لأن العالم إنتقل من مركزية الدولة إلى مركزية الفرد أي إلى كتل شعبية تفتقد إلى أي نظام وتأطير فيجب أن تغير الديمقراطية في شكلها وممارساتها. فحتى أن الرأي العام الشعبي أصبح خاضعا للإندفاعات الإنفعالية والعاطفية ولا يستمد قوته من أحكام عقلية وموضوعية وذكية؛ في حين أن هذه الحركات تحتاج إلى من يقودها وفق قواعد وقوانين. «فالرأي العام بحاجة إلى من يقوده بدلا من أن تقوده الإنطباعات الغامضة والأحكام المسبقة التي تشكل عائقا يعمل على تضيق مستقبل الديمقراطية²»

يستدعي الأمر أنه في غياب تجديد وتغيير الديمقراطية لبرنامجها ومنظومتها وأسسها، أغلب الكتل الشعبية تفتقد الوسائل التي بواسطتها تسلم القيادة لكفاءاتها من المواطنين الفعالين الذين هم وحدهم القادرين على قيادة هذه الجماهير، وإيصالها إلى تجسيد مطالبها وأهدافها. وهو الأمر الذي يطرح مشكلة أخرى تتفرع عن مشكلة الشعبية فهي مشكلة الوعي السياسي لدى الرأي العام لأن الديمقراطية الحقيقية تستلزم وجود شعب واع له القدرة على التمييز بين الوهم والواقع بين الحقيقة والخداع ولكن ماذا نعني بالرأي العام؟

¹ . Christopher Lasch : la révolte des élites et la trahison de la démocratie , A Robert , westbevo K. P 22

² . IBID. P 23

7. الديمقراطية ومشكلة الوعي السياسي :

إن ما يجدر الإشارة إليه أنه مع تطور وتعذر الأخذ بأسلوب الديمقراطية المباشرة لجأ الفقه الديمقراطي إلى الأخذ بأسلوب الديمقراطية النيابية التي أثارت مسألة كيفية تحقيق المشاركة الشعبية في ممارسه السلطة والضمانات التي تكفل هذه المشاركات بحرية وفاعلية، هذه الأخيرة التي تتجسد أكثر في الوعي السياسي والحس المدني للرأي العام بإعتباره من أكبر التقاليد الديمقراطية.

تختلف أهمية الرأي العام في النظم الديمقراطية عنها في النظم الغير ديمقراطية؛ حيث يلعب الرأي العام دور الحكم. لأن الديمقراطية تقوم أساسا على تكوين الرأي العام، وحرية التعبير، وتمكينه من القيام بوظائفه في التأثير على سلوك وقرارات الحكام، ونشاطات وأفعال المحكومين. لأن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة. وإنطلاقا من ذلك فمن حقه أن يبدي رأيه في كافة المسائل العامة. فيصبح الرأي العام هو الضمان الأخير لحقوق الأفراد وحررياتهم ضد التعسف. وإذا كان ناضجا أمكنه أن يرغم الحكام في الدولة على إحترام القوانين. كما أنه الضمان الأكثر إقرارا لمبدأ الشرعية، ومبادئ الدولة القانونية، وإعلان مسؤولية الحكام « فبوجود إستطلاعات الرأي العام يصبح في وسع المشرعين والخبراء ومحرري الصحف إلى جانب المواطنين العاديين الحصول على مقاييس أكثر موضوعية تضمن الديمقراطية.»¹

هذا فقط ما يؤكد تجاوب الحكومة ومشية الشعب. فالرأي العام في الدول الديمقراطية هو الذي يقوم بمهمة الرقابة الشعبية على السلطة الحاكمة وتأييدها إذا ما سارت في طريق آمال الجماهير وإقصائها إذا ما انحرفت عن الصالح العام فلا بد من أن يتولى هذا الشعب الرقابة على هؤلاء النواب والممثلين وعزلهم لذا تحاول بعض الأنظمة الديمقراطية المباشرة الحديثة أن تدعم نظامها السياسي ببعض مظاهر الديمقراطية المباشرة «و تأخذ بما يعرف بنظام

¹ . غسان سليم غرنوس : النظم السياسية I ، فلسفه التلازم بين السلطة و المسؤولية دراسة مقارنة بين النظم الديمقراطية

والنظم الدكتاتورية، دار الاعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان - الأردن 2017 ،ص 415

الديمقراطية شبه المباشرة لتزيد من السلطات التي تمنح للشعب ليتسع نطاق إشتراكه، وبالتالي تزداد فعاليته.¹

هذه الأخيرة تفرض وزنها على الساحة عندما تقتزن بشروط وجودها وفعاليتها في أدوارها التي تقوم بها، والمتمثلة أساسا في الإستفتاء الشعبي، والإعتراض الشعبي، الإقتراح، وعزل رئيس الجمهورية متى ثبت إنحرافه عن المصلحة العامة. وهذا لا يتحقق إلا بوجود شعب واع له القدرة على التمييز. شعب متشبع بالقيم الحقة كالحرية والمساواة والتسامح والتداول السلمي على السلطة ويؤمن بالمشاركة الفاعلة وبالوعي بالحقوق والواجبات حمل المسؤوليات في الفضاءات الخاصة والعامة وهذا ما يتجسد في فاعلية المجتمع المدني.

8. الديمقراطية ومشكلة الرقابة الشعبية

من دون شك أن إرادة الديمقراطية الفعلية التي يتحدث عنها الجابري تتمثل في أهم جوانبها، وهي وظيفة الرقابة الشعبية وفي الواقع أن الديمقراطية بوصفها سيادة شعبية يمكن أن تفرز أشخاصا أو حكومات منافية للديمقراطية نفسها. وهذا ما يؤكد التاريخ ومن بين الأمثلة على ذلك تولي هتلر الحكم في ألمانيا لأنه حصل على السلطة بطريقة شرعية. وأن القانون الذي خول له جميع السلطات قد تمت المصادقة عليه من طرف الأغلبية البرلمانية، ولكنه واقعا مارس دكتاتورية مرعبه لذلك. لا تكفي السيادة الشعبية بل يجب أن تتجاوز إلى المؤسسات التي تزود المواطنين بوسائل الدفاع ضد الإستبداد وهذا ما يستلزم مراقبة فعلية على الحكام الفاسدين أو الفاقدين للكفاءات.

لعلنا نجد أنفسنا مجبرين على إقحام بعض الأنظمة العربية السياسية كأكبر مثال على الفساد، بل بلغ الفساد السياسي ذروته إلى حد التعفن لاسيما في مجال التلاعب بأموال

¹ . غسان سليم غرنوس : النظم السياسية I ، فلسفه التلازم بين السلطة و المسؤولية دراسة مقارنة بين النظم الديمقراطية

الشعوب المظلومة لفائدة المصالح الخاصة. ومن دون شك كان هذا السبب الرئيس في فقر الشعوب العربية التي أفقرتها أنظمتها السياسية.

يقول كارل بوبر: « الديمقراطية لم تكن أبدا حكما للشعب، ولا يمكنها أن تكون، ولا يجب أن تكون، إن الديمقراطية نظام سياسي جيد حتى ولو كان سيئا. لأنه يسمح بالحوار العقلاني والنقاش النقدي. ¹ » إنه يتيح إمكانية تغيير الحكام والمؤسسات السياسية الفاسدة بطريقة سلمية أو على الأقل يجعلهم يقعون تحت نير المراقبة الدائمة والمحاسبة المستمرة ويضيف قائلا إن الحكومات الديمقراطية هي الأنظمة الأقل راحة لأن الحكومة تظل مهددة باستمرار بالإقالة.

يضيف ألان تورين في كتابه "ما الديمقراطية" أن حكم الشعب هي عبارة مضللة وخادعة وغير صحيحة يكتنفها الكثير من الغموض والوهم. فهي غير صحيحة من الناحية الواقعية. فهي يوتوبية ومثالية. فيقول: « فبدل أن يعيش الناس على وهم حكم الشعب عليهم أن يفهموا أن الديمقراطية آلية من آليات إختيار الحكام ومراقبة أعمالهم ومحاسبتهم لاحقا. ² »

بينما الواقع التجريبي يناقض الواقع النظري بحيث لا يمكن الحديث عن سيادة شعبية ممثلة في المراقبة ما دام الشعب خاضع لقرارات حكامه. وبالتالي فهو مجبر على تقديم الطاعة والولاء؛ لأن الممارسات الفعلية تبقى للسلطة الحاكمة والتسيير الفعلي يبقى للمؤسسات السياسية لا المدنية. ناهيك عن تدمير المواطنين وعدم رضاهم إتجاه النظام السياسي واليأس منه، ما دام لا يصل إلى مستوى تلبية حاجياتهم في ظل تنامي سلطة الدولة البيروقراطية التي أجمت كل مؤسسات المجتمع المدني عن وظيفتها الحقيقية وألحقتها بالدولة إما عن طريق القمع أو عن طريق المساومة والمناورة.

¹ . خالد العبوي : مشكلات الديمقراطية ، ص 62 .

² . ألان تورين : ما الديمقراطية ، ص 37 .

9. الديمقراطية وإشكالية الكفاءة السياسية :

إذا تم تسليط الضوء سابقا على فاعلية المجتمع المدني ودوره في الرقابة التي يفرضها على حكامه فإن هذه الأخيرة لن تكون سارية المفعول إلا إذا إرتبطت بالكفاءة السياسية من جهة الحكام والمحكومين، فلقد كانت هذه الأخيرة من أمهات المشكلات السياسية التي طرحت على طاولات النقاش بداية من فلاسفة اليونان؛ نظرا لأهميتها في النتائج التي يفرزها النظام القائم بعد ذلك. بداية بأفلاطون في كتابه الجمهورية نجده يتحدث عن الحاكم الفيلسوف لتوفره على جملة الصفات التي يفتقد إليها الآخرون، وهي الصفات التي يختلف بها أفلاطون عن سقراط، فينعت الفيلسوف المحب للحكمة العاشق للحقيقة يسعى جاهدا إلى معرفتها دون أن تكون لديه القدرة على إمتلاكها.

حتى ولو سلمنا بأن الديمقراطيين ينطلقون من فرضية أن الذين يظفرون بالسلطة في الغالب هم أفراد حصلوا على الأغلبية في إنتخابات ديمقراطية قد تنقصهم الكفاءة وأن الأولوية الملقاة على النظام الديمقراطي هي عزل الحكام الفاسدين. فإن الذين سيحاسبون الحكام هم الشعب نفسه الذي قد لا تتوفر فيه الكفاءة المطلوبة. وهذا ما يفتح الباب على مصراعيه لمحاولات الدماغوجيين للسطو على السلطة مستغلين جهل المواطنين بالسياسة، أو عدم مبالاتهم بها.

لقد حذر فلاسفة السياسة قديما وحديثا عن خطر الدماغوجية على الأنظمة الديمقراطية فلقد أرسطو صفة الدماغوجية بالديمقراطية فقال في كتابه السياسة: «الدماغوجية في النظام الديمقراطي موضوعها هو المنفعة الخاصة للفقراء وهذا ما يجعل الدماغوجية مرتبطة أشد الإرتباط بالديمقراطية.»¹ وهو ما تخوف منه الآثينيون وحدث في الفترة المعاصرة عندما حصل هتلر ديمقراطيا على صوت الأغلبية، بفضل ما كان يتمتع به من شعبية فتم إنتخابه في النمسا بنسبة 94% من أصوات الناخبين، حولته إلى طاغية ديكتاتوري.

¹ . أرسطو : السياسة ، ص 207 - 208 .

وهنا تكمن خطورة الديماغوجي والشعبي عندما يشعر بأن السلطة للشعب وفق قانون الأغلبية، فيوظف دهائه السياسي من أجل خداع البسطاء وإستمالتهم مستعملا الحيل والمكر والوعود الكاذبة والهدايا، والنتيجة الحاصلة أنه عند الحديث عن الديمقراطية نتوخى منها محاسبة الحكام الفاسدين فنصطدم أمام نتائج إنتخابية تعيد إنتاج نفس الحكام. لذلك فإن محكمة الشعب يفتقد الكثير من أعضائها إلى الأهلية والكفاءة؛ وهذا ما يصدق على السياسة المعاصرة عندما تسند المهمة للبرلمان أو المجلس الدستوري أو مؤسسات سياسية موازية، فمهما اختلفت تسميتها فإنه قد تم إنتخاب أعضائها كليا أو جزئيا من طرف الشعب وفق اللعبة الديمقراطية، فمحكمة الشعب مشكوك فيها. وهذا ما جعل أزمة السلطة حاضرة دوما.

10. الديمقراطية و أزمة التمثيل السياسي

إمتدادا لما قيل فإن الأزمة تنخر كذلك عملية التمثيل السياسي، وفي ذلك يذهب ألان تورين في كتابه " ما الديمقراطية " إلى أن أسباب ضعف الدولة الديمقراطية سياسيا حين يفقد الناخبون الثقة بأنهم ممثلون. وهذا ما يعبرون عنه وهم يشيرون بأصابع الإتهام إلى طبقة سياسية، طبقة لا هم لها سوى تعزيز سلطتها الخاصة فيشعرون بنقص في مواظنتهم. « ذلك عائد إما إلى إحساس العديد من الأفراد بأنهم مستغلون أو مهمشون أو منبوذين داخل مجتمع لا يشعرون بأنهم يساهمون فيه لأسباب سياسية أو إقتصادية أو عرقية أو ثقافية.»¹

هنا تكمن الرسالة الأخلاقية للمثقفين الديمقراطيين في التنبيه إلى خطورة التعريف التقليدي لحكم الشعب الذي كثير ما يستغل لأغراض خاصة. في هذا الصدد يرى كارل بوبر الخطر الكامن وراء ما نعلمه للشعب وللأطفال، بقولنا أنهم يعيشون تحت نظام حكم الشعب وهو غير صحيح. وعندما يدركون هذا بسرعة سيبدون تدمرا ويشعرون بالخدعة لأنهم يجهلون اللبس اللفظي للديمقراطية.

¹ . ألان تورين : ما الديمقراطية ، ص 18 .

هذا الخداع الذي نجسده ونلمسه حاضر في شقها التمثيلي الذي لا يمثل إطلاقاً مصالح الشعب وفكره التمثيل بالتحديد عارضها روسو في كتابه " العقد الاجتماعي " الفصل الخامس عشر حيث قال: « أما السيادة فلا يمكن أن تمثل لأنه لا يجوز التصرف بها ، وفي جوهرها تقوم بالإرادة العامة والإرادة لا تتمثل أبدا فهي هي أو غيرها ولا وسط لهذا، فنواب الشعب إذا لا يمثلونها بل هم مندوبون عنها. ¹ » وهذا ما يجعل التمثيل إيديولوجيا فارغة تظلل الشعب وتجعله يتوهم أن هناك من يمثل مصالحه. هذا ما يدعو إلى التشكيك في فكرة المواطنة.

يضيف روسو الشعب الإنجليزي يعتقد أنه حر ولكنه محطى في إعتقاده لأنه لا يكون حرا إلا أثناء إنتخاب أعضاء البرلمان، وإن تم إنتخابهم فهو عبد؛ بل ليس هو شيء. «و مبرره أن الفكرة التمثيلية حديثة وصلت إلينا من الحكومة الإقطاعية، من تلك الحكومة الغاشمة التي بها إنحط النوع الإنساني. ولم يكن قديما للشعب ممثلين قط، وعند الإغريق كان الشعب يمثل نفسه. لذلك فمنذ الساعة التي فيها يتخذ الشعب ممثلين له يصبح شعبا غير حر ويزول وجوده.»²

ولهذه الإعتبارات يرى هيجل أن السلطة السياسية يجب أن تسند للملك ومجلسه الإستشاري وقراره ليس شخصا بل يساعده في ذلك مجلسه الإستشاري ويقول: « العقلانية تتطلب النظام الملكي الدستوري أي الملكية المقيدة لا المطلقة، وهي الفكرة ذاتها التي قال بها أفلاطون في الجمهورية إستجابة لمعيار الكفاءة.»³

11. الديمقراطية ومشكلة فصل السلطات

إن مبدأ السيادة التي تحدثنا عنه سابقا يرتبط في مضمونه بمبدأ فصل السلطات السياسية في الحكم يقوم على أساس فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وبعضها عن بعض خوفا من الإستبداد والقمع لكن، التطبيق العملي لهذا المبدأ على المستوى

¹ . جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي، الفصل الخامس عشر، ص 135 .

² . المصدر نفسه ، 136 .

³ . هيجل : أصول فلسفة الحق، ص 454 .

الواقعي في إستحاله الفصل المطلق بين السلطات حيث نجد ألان تورين يقر أن الأهم ليس الفصل بقدر ما هو تحديد السلطات من أجل ضمان الحقوق والحريات. ذلك أن النوع الأول من الفصل يظل في خدمه الليبرالية الإقتصادية التي يَمَكَّنُها ذلك من تشكيل غطاء للسيطرة على السوق وإزدياد الفوارق. « فكلما كان فصل السلطات تاما إلا وإختفت الديمقراطية وفقد النظام السياسي المنغلق على ذاته تأثيره على المجتمع المدني وعلى الدولة على حد سواء. لذلك فالديمقراطية لا تعترف بفصل السلطات وإنما بطبيعة الروابط التي تجمع بين المجتمع السياسي والدولة. »¹

بناء على ذلك فإذا كانت أهم خاصية تميز النظام الديمقراطي هي الحرية السياسية التي تتجسد في مبدأ الفصل بين السلطات لكي نحصل على دولة الحق والقانون فلقد كان هذا المبدأ موضوعا لنقاشات فلسفية مستفيضة تتراوح بين رافض ومؤيد لها. وإذا كان من أكبر مؤسسيها لوك ومونتسكيو وتوكفيل الذي يقدم مثلا واقعيا عن حالة الديمقراطية في أمريكا كون جميع السلطات تتركز في يد الشعب والشعب هو الذي يعين أعضاء السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الذي يختار ممثليه مباشرة. وبهذا يحقق الشعب صاحب السيادة سلطته بعيدا عن سلطة الدولة. فالإرادة الوطنية حاضرة بقوة. « فهي ليست مستترة بل تتميز بالخصوبة. إنه الشعب الوحيد في العالم الذي يمارس سيادته وحرية هذا البلد هو أمريكا. »²

وإن كان توكفيل يراها متركزة في يد الشعب فهذه الفكرة نجدها عند روسو لكن بفلسفة أخرى تتخذ من الإرادة العامة عقيدة لها ومنطلقا صلبا لكل الأفكار السياسية في العقد الاجتماعي. « السيادة غير قابلة للتجزئة والإنقسام كما قدمناه من الأسباب المانعة

¹ . ألان تورين : ما الديمقراطية ، ص 52 .

² . Alexis de Tocqueville : de la deomcratie en Amerique , Tome 1 , ouvrage présenté par Said Chikhi , collection dérigé par Ali El Kenz , ENAG Editions,1988,Chapitre IV, P 59 – 60 .

للتصرف كلما حُيِّل لنا أن السيادة مقسمة وقعنا في الخطأ وأن الحقوق التي سوف نحسبها أجزاء من هذه السيادة هي كلها خاضعة لها.¹

هذا ما يستدعي أن الإعتماد على الحس المدني والوعي السياسي وممارسة حرية التعبير عن طريق إجبار سلطة العقل على حماية الديمقراطية غير كاف لضمان بقاء القيم الجمهورية. ولذلك ناقش مايدسون مسألة أن الإعتماد على الشعب دون شك هو الرقابة الأساسية على الحكومة، لكن التجربة علمت الإنسان ضرورة وجود إحتياطات إضافية. فكانت الإحتياطات الإضافية التي يقصدها هي نظام المسائلة والمحاسبة الذي إستخدمه مؤسسونا عند تخطيط الدستور لمنع أي تركيز خطر لقدر كبير من السلطة في أيدي عدد قليل. وبذلك « إجبار من هم في السلطة على تعليل آراء بعضهم بعضا بتطبيق حكم العقل. وعندئذ فسوف يقوم العقل بدوره المركزي. »² هذا ما يتسبب في فصل السلطات. ونظام المحاسبة والمسائلة جوهريان في الديمقراطية.

الحقيقة أن مبدأ فصل السلطات يحتاج إلى من يعمل وظيفته؛ فلم يعد الفصل يتعلق فقط بمؤسسات الدولة التقليدية، بل أصبح يشير إلى وجود إستقلالية المجتمع المدني عن الدولة وإغراءاتها حتى يصبح أكثر فعالية. فكلما تحقق ذلك كلما إعتبرت الدولة أكثر ديمقراطية وكلما إبتعدت عن التوتاليتارية التي تعني ذوبان المجتمع المدني في الدولة بوصفها سلطة مركزية. ومن جهة أخرى ففي علاقة السلطات ببعضها البعض يجب التركيز على إستقلالية السلطة القضائية عن باقي السلطتين، وفي هذا كتب فيلسوف الحرية مونتيسكيو لن توجد حرية إطلاقا لو لم تنفصل سلطة القضاء عن السلطتين التنفيذية والتشريعية. وعن وظيفة السلطة القضائية قال ألكسندر هاملتون في الورقة الدستورية رقم 78 « قد ثبت بما لا يقبل الجدل أن السلطة القضائية هي أضعف أقسام السلطات الثلاث بلا منازع. وأن كل ما يلزم عمله قدر الإمكان هو أن تتمكن من الدفاع عن نفسها ضد

¹ . جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني ، ص 45 - 46 .

² آل جور : هجوم على العقل ، ص 336 .

هجوميهما. هي في خطر دائما من أن تخدعها نظيراتها وإن إجمعت السلطة القضائية مع أي من السلطتين الأخيرتين فإن الحرية نفسها ستكون في خطر بالغ.¹

والسلطة القضائية توصف بكونها الحكم الدستوري الذي يقيد هيئات الحكومة بمحدود سلطاتها الخاصة. وأن تراعي الحريات المدنية وتلتزم بسلطة القانون، فهذا ما عرض جيمس مايديسون في وثيقة الحقوق للدراسة يقول فيها: « إن المحاكم ستكون حارسة حقوقنا، وحصنا منيعا ضد أي إدعاء للسلطة من جانب أي من السلطتين التنفيذية والتشريعية. »² وهذا ما يتنافى تماما مع روح دستور الولايات المتحدة وكانت هناك أمثلة عديدة أين هُددت المحاكم من طرف مناورات سياسية. ولكن بمرور الزمن ترسخت أكثر سلطة القضاء و ترسخ دورها.

¹ آل جور : هجوم على العقل ، ص 340 .

² : المرجع نفسه، 340.

الإستنتاج

إن الفكر المنطقي السليم يقر من دون شك أن تاريخ الفكر الإنساني ككل والسياسي منه يرجع إلى أول مدرسة أسست للفكر النظري المجرد. بما فيه التنظير الديمقراطي إسمها مدرسة اليونان. وهذا الإقرار يستند إلى مسلمة مفادها أن الفكر العالمي سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيه السابق على اللاحق. ويأخذ اللاحق مما أنتجه السابق ليستفيد منه.

وحتى يصل إلى هدفه يتحتم عليه أن يأخذ بعين الإعتبار مقتضيات الظروف، والزمان والمكان والتاريخ الذي يتحكم في الذهنيات والثقافات بشكل عام. وتكون الإستنتاجات التي توصلنا إليها كالآتي:

- لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نجعل الديمقراطية الغربية الحديثة إمتدادا للديمقراطية الآثينية. ذلك أن لكل تجربة فرادتها وخصوصيتها وظروفها. فلا يمكن إختزال ديمقراطية أوروبا الحديثة. أوروبا صانعة الأنوار في مجرد تجربة محدودة لا تتسع لكل الشروط والمعايير الحقيقة التي يتم بها الحكم على ديمقراطية الديمقراطية. فكل تجربة تنفصل عن الأخرى

وعلى الرغم من أن أثينا أمدت الإنسان بمفاهيم الحرية والمشاركة السياسية والمواطنة؛ إلا أن طرحها كان ناقصا ومحدودا. فلم يتساءل الفلاسفة الإغريق عن أهم سؤال شكل المحور الجوهري للطرح السياسي الحديث والمعاصر. وهو مساءلة الحكام في شرعية السلطة. ومفهوم السيادة إلى أن جاءت القرون الوسطى، وبالتحديد مع علماء اللاهوت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. أين بدأت المواجهات الفعلية في وجه السلطة لمساءلتها عن السند الشرعي. وهنا نعتبرها فرصة لإزالة الغموض عن فكرة كان مفادها التعظيم على الفكر السياسي الوسيط، كونه أبعد ما يكون فكرا فاعلا و مؤثرا.

ويكفي أن الفلسفة الرومانية كان لها الفضل في إرساء النظريات الحقوقية والدستورية، مثل معاني القانون، والدستور، والمواطنة. وبفضلها إنتقل الطرح السياسي من مجاله النظري التجريدي إلى العملي التجريبي.

لقد درج مؤرخو اليونان في الوقت الحاضر على موازنة تاريخ اليونان القديمة بتاريخ العالم الحديث. والحقيقة أن هناك بعض الصواب لإلتقاء الفكرين في نقاط عديدة تثبت صراحة أن حركة الإستنارة في أوروبا الحديثة أخذت الكثير من الأفكار. فلقد كان الطرح اليوناني سابقا لطرح الكثير من الإشكاليات. ولعلّ أهم النظريات الديمقراطية الحديثة تجسدت في فكرة ونظرية العقد الإجتماعي عند هوبز ولوك وروسو.

وفعلا لقد بدا تأثر هوبز واضحا بالسفسطائيين في فكرة التعاقد، وفكرة القوة. أي إسناد القانون إلى القوة. وأن الأخلاق من صنع الضعفاء. وهذا ما قال به فيلسوف العدمية الألماني نتشه. وتجسدت أفكار الأبيقوريين عند لوك في فكرة الإلتزامات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم.

أما في نظرية أنواع أنظمة الحكم وأسباب فسادها، فقد بدا مونتيسكيو متأثرا بأفكار أرسطو في كتابه روح القوانين. أين فسر الأسباب التي تعجّل بسقوط الأنظمة. وبالمثل مفهوم القانون وعلاقته بروح القانون. وبمقابل قدسيته عند اليونان. أما إذا سلطنا الأضواء على روح الديمقراطية بالرجوع إلى أهم مبادئها كالعدالة، وإحترام القانون، والمواطنة والولاء للوطن. فهذا ما ظهر عند لوك ومونتيسكيو في إطار النزعة المعتدلة المحافظة التي تهدف إلى إبقاء القوانين القديمة. والتي نجسد بعدها الواضح في أفكار مونتيسكيو في روح القوانين.

ومن دون شك أن النزعة الثورية تنادي بالتغيير الراديكالي والتي تجسدت عند البعض من السفسطائية. فلقد حملت شعار الثورة من أجل التغيير. وهذا ما لمسناه جليا في فكر التيار الراديكالي لاسيما منه أفكار إسبينوزا. أما في كون سيادة الشعب تكمن في مبدأ فصل السلطات. فلقد عالج ذلك أرسطو. و وجدت هذه الأفكار صداها في نظرية الحرية السياسية عند فيلسوف دولا بريد مونتيسكيو بعدما طرحها قبله لوك. لكن تفوق مونتيسكيو في طرحه وتحديدده لكل السلطات. خاصة منها السلطة القضائية لما لها من دور في تحقيق العدالة بعدما أحققها لوك لباقي السلطات الأخرى.

وإذا كانت الديمقراطية مستقرة، فلا يكون ذلك إلا بالنظام التربوي الذي قال به روسو. وخصص له كتابه " إميل " . وعلى نفس المنوال خصص الأمريكي جون ديوي كتابه " الديمقراطية والتربية " . لقد كان أفلاطون أول من سبق هؤلاء في الكشف عن فكرة مفادها أن الدولة منظمة تعليمية، لدرجة أن روسو يعترف أن كتاب " الجمهورية " لم يكن مؤلفا سياسيا فحسب. بل كان من أعظم ما كتبه أفلاطون على الإطلاق.

وبالمثل نادى أستاذه سقراط بسيادة المعرفة. ولقد أولى إكزبنوفون أهمية كبرى للشخصية القوية التي يجب أن يتمتع بها الحاكم. والقول ذاته نجده عند أفلاطون. لا يوجد خير تجسيد لهذا المبدأ من كتاب " الأمير " لماكيافيلي. ولكي يكتمل المبدأ يجب أن يدعم بالحكم المطلق.

إن النزعة الشمولية التي نادى بها أفلاطون في كتابه " الجمهورية. إنما نادى بها هيقل وقال بصددها من الواجب إحترام الدولة وتقديسها إلى حد إعتبرها إلها على الأرض. وإذا كانت النظرية الأفلاطونية في مفهوم أبوة الحاكم على مواطنيه على أساس أن الأب يعامل أطفاله بإعتبارهم قُصراً، فمن حقه توجيههم؛ بل عقابهم. فقد لبست هذه الأفكار ثوبا آخر تحت عنوان نظرية الحق الإلهي التي كانت بمثابة الشرارة الأولى لإشعال نيران الإنتقادات اللاذعة من طرف فلاسفة القانون الطبيعي. ولقد أخبرنا التاريخ مثلها في محاورات أفلاطون السفسطائية. وأخبرنا التاريخ كذلك نظرية أرسطو في أساس الدولة من إجتماع الأسر، ومن إجتماع القرى تكونت الدولة. وهذا ما قال به الفرنسي جان بودان في نظرية التطور العائلي.

أما بالنسبة للتأسيس العلمي للدولة فقد تجسد في تقارب الأفكار بين النظرية العضوية للدولة عند اليونان بمقابل علمية مفهوم القانون عند مونتيسكيو وبودان. الذي تأثر بالعوامل الطبيعية والمناخية. إلى جانب علمية التنظير للدولة في الفكر السياسي المعاصر عند ميشال فوكو وكارل بوبر. وإذا أشار الكثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين إلى خطر الأغلبية على الوعي العام. فقد سبقهم في ذلك أفلاطون، وأشار إلى خطر الرعاع على السياسة وعلى النظام الإجتماعي.

إن إعجاب المحدثين أمثال مونتيسكيو وفولتير بالنظام الدستوري الإنكليزي بإعتباره يقوم على توزيع السلطة وتوازنها. فقد أشار أفلاطون قديما في محاوره القوانين بفكرة النظام المختلط. وبإدماج عناصر من النظام الملكي وأخرى من النظام الديمقراطي بإعتبارهما النظامين الرئيسيين للحكم. وعن طريق هذا الدمج يتحقق مبدأ تقييد السلطة. في حين يبدو تأثير روسو بجمهورية أفلاطون واضحا عندما يقول أن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الإنسان هو المعضلة الكبرى في السياسة.

إن إنتصارات الديمقراطية وما تسوقه لنا من أفكار مثالية لا يجعلنا بأي حال من الأحوال نغفل عن إخفاقاتها في معالجة القضايا السياسية. فكثيرا ما تحولت المبادئ الديمقراطية بإسم العدالة وخير الإنسانية إلى فرض حروب للإبادة الجماعية والتصفية الدموية والعرقية. وهذا ما شكل نقطة إتفاق على خطر الديمقراطية بسبب عدم إستنادها لمبدأ الإلتزان والوسطية. وهو بعينه ما نادى به المدارس الكلاسيكية. وجاءت الفكرة مجسدة في نظرية فساد الأنظمة وأسبابها عند أرسطو وتناولها بإسهاب مونتيسكيو في روح القوانين. وأشار إليها فلاسفة معاصرون أمثال بوبر وتودوروف ورانسيير. وهذا ما يثبت ضرورة المعايير الأخلاقية. هذا ما نادى به فلاسفة اليونان مرورا ببعض الإتجاهات الحديثة، على غرار تيارات لائكية وحتى إلحادية.

- أما الإتجاه الذي يجعل من الديمقراطية الحديثة إمتداد للآثنية نرى أن التاريخ السياسي حتى وإن حقق تشابها وإتقاء في بعض النقاط. إلا أن لكل حادثة ماضية خصوصية تجعلها تتميز عن الأخرى. ولا شك أن أكبر نقطة إختلاف بينهما هو مطالبة الفكر الحديث بالمعايير الموضوعية والعلمية. وهذا بدوره ما جعل الفكر السياسي الحديث يسجل إنفصالا عن الأخلاق والدين. فكان ماكيافيلي هو السباق للفكر السياسي اللائكي.

- إن النظريات السياسية يمكن أن تختلف إلى حد التناقض. وهذا يحسب لها بإعتبارها

دليلا قاطعا على صحة الفكر وسلامته. فقد يختلف الفكر من أفلاطون إلى أرسطو إلى توما الإكويني، إلى لوك وروسو، إلى ماركس. لكن كل هذه الأنساق الفكرية منطقية على الأقل لأنها قابلة للتحليل العقلاني.

- نظرت الحداثة إلى الإنسان وذاته كوعي ذاتي حر. بمعنى أنه يقوم على خاصيتين العقلانية والحرية. أما العقلانية تحيل إلى البعد الإبيستيمولوجي للحداثة. بينما الحرية تحيل إلى البعد الأكسيولوجي. والسياسة العقلية هي سياسة ليبرالية. وربط مشروعية السلطة بقانون الطبيعة.

- التوجه العقلاني للمناخ الثقافي الذي ساد أوروبا القرن السابع عشر. فهو مناخ الحداثة الليبرالية التي تبلورت في نظريات فلسفية وأخلاقية محورها الإنسان الفرد.

- إشتراك الفلاسفة السياسيين المحدثين في تقريظ العقل وتصور السياسة كمجال لإنتصاره على الأهواء. فالعقل السياسي عند هؤلاء (إسيبنوزا، هوبز، روسو) هو عقل حسابي رياضي.

- إن الدعوة إلى الدولة اللائكية كإطار مؤسسي هي المجال الأنسب لتجاوز مشكلة الطوائف الدينية وفق نظرية التسامح الديني كمبدأ للإعتراف بجميع الأديان والطوائف. وإن كان ظاهريا نوع من التعزيز للروح الديمقراطية بما تقتضيه من حماية لجميع الحقوق والحرريات. لكنه باطنيا كان يقوم على التناقضات التي لم تجعله متحررا بالكامل (تسامح نسبي).

- إن تيار ما بعد الحداثة تورد على العقل والعقلانية. ورجوع إلى نوع من اليوتوبيا السياسية التي يحركها المخيال الاجتماعي. وهذا ما يفسر الطابع اللاعقلاني للسلطة من خلال هلاميتها ولا تعيينها، وفي إنتشارها فتنفلت من كل تنظيم وتقنين.

- إن النظريات ما بعد الحداثة التفكيكية والبنوية هي من أجل التغيير السياسي نحو إحداث برامج إصلاحية. فهي نظرة عميقة تتجه إلى الأقليات المهمشة في المجتمع (المضطهدين والشواذ، والأقليات العرقية، والمعوقين).

- لا وجود لديمقراطية مطلقة يمكن أن تكون مطابقة لماهيتها. لكنها ضرب من الإكتمال.

- إن نظرية الديمقراطية بوصفها النظام السياسي الذي لم يغادر جغرافيا أوروبا من قديمها إلى حديثها، هو بمثابة ضرب للآخر غير الأوروبي وإقصاء له. فهي نظرة عرقية تخفي من ورائها خلفية إيديولوجية تنظر إلى الذات الغربية كونها المرجع الأساسي لكل فكر. عندئذ ينحرف التاريخ لخدمة عرق معين على حساب الأعراق الأخرى التي أثبتت الدراسات أسبقيتها للمفاهيم الديمقراطية.

وعلى الرغم من أن سياسة القرون الحديثة إستحدثت سلطة الشعب كسلطة مضادة لسلطة الدولة؛ فإننتصرت مبادئ من قبيل الفردانية والحرية. أما التغيير الفاعل والحاسم في الإنقلاب الجذري. فكان بفضل الأفكار الراديكالية الثورية. ومع ذلك لم يتحرر بالكامل من تناقضاته ومن مخاوفه ومن بنيته التراتيبية لاسيما في أفكار مونتيسكيو.

- إن إخضاع أي منظومة فكرية للنقد والمساءلة لغرض معرفي. بحيث تجعلنا نكتشف دونية وهشاشة الديمقراطية كنظام سياسي بعيدا عن كونه يمثل حقيقة مطلقة. بل هو نظام سياسي مفتوح على قابلية الإصلاح والتعديل والتحسين. وهذا ما يستلزم التحلي بالحيطه والحذر عندما نتناول مفاهيم من قبيل السيادة الشعبية والحرية والمساواة والعدالة.

- حتى و إن أخفقت الديمقراطية واقعيا في تحقيق كل قيمها إلا أنها تبقى أفضل بكثير من باقي الأنظمة الأخرى. بإعتبارها تمثل قمة العقلانية الإنسانية. هذا ما يبرر في كثير من جوانبه على نوع من الإجماع على صالحية وجاهزية هذا النظام لخدمة المواطنين. فهو نوع من الإنتصار المحتشم أمام سقوط الأنظمة الديكتاتورية والسلطوية والشمولية.

- إن الديمقراطية مذهب فلسفي. ونظام للحكم. وهي كمذهب لأنه لا يكاد يكون هناك إجماع على أن الشعب هو مصدر السلطة. وإرادته أساس السيادة. وهي كنظام عملي لأنه يكفل الحقوق والواجبات كشرط أساسي للمواطنة.

- ضرورة نشر ثقافة القيم الديمقراطية. لأن هذا النظام بالذات لا يسلم من مكر الأهواء. ولكي تشفي غليلها و تصل إلى مآربها تغطت بالشعارات المضللة. والوعود الكاذبة. فإبتكرت كل أنواع الخداع والعنف، والأوهام. لذا يستلزم الأمر إقحام المثقفين في قيادة الجماهير حتى لا

تترك ضحية وفريسة سهلة لألاعيب الجهلة والأعميين الذين يفتقدون إلى الكفاءة اللازمة. فتسند لهم مهمة تنوير الشعوب حيال ألعاب السلطة، وأطماع الإنتهازيين.

- وجوب تعزيز الوعي العام والحس المدني الذي تمثله كل مؤسسات المجتمع المدني الذي كان حاضرا بقوة في الخطاب الغربي الحديث. وبواسطته إنتقلت هذه المجتمعات إلى الديمقراطية والتداول على السلطة. فهو مجتمع التعدد والإختلاف، والتناقض، والتعارض من أحزاب سياسية، ونقابات، ومجالس نيابية، وصحافية، ووسائل إعلام تلتزم الحياد والموضوعية بعيدا عن الموالاة. بالإضافة إلى الجمعيات التطوعية والخيرية، والنوادي والمؤسسات الخاصة.

- إن التركيز والتعويل على دور المجتمع المدني لأنه يساهم في التحول الديمقراطي. ولأنه يمثل صراع ضد الدولة. وبالمقابل يكون دور السلطة تأسيس إطار قانوني من أجل تسجيل وتنظيم المنظمات المجتمعية لحماية من المصالح السياسية. فهو الذي يقيد سلطة الدولة بإعتباره سلطة موازية لسلطتها.

وبالمقابل تعمل السلطة على مراقبة عمله. فلا تقوم بدورها على إنتهاك حريته، أو تهديد حركته، وفعاليته. هي التي تضمن التحول الديمقراطي من الأنظمة السلطوية بكل أشكالها و أنواعها ليحل محلها فاعلية المؤسسات السياسية التي تتمتع بالشرعية. وحرية الراي والتعبير مطلوبة. بل هي مسألة جوهرية. حتى لا يتحول الخطاب السياسي إلى خطاب أحادي الجانب يعمل لصالح أهداف براغماتية ضيقة الأفق. يستبعد المالك الشرعي ويغيبه. ويتعزز الدور أكثر عندما يكون خطاب المعارضة حاضرا وبقوة. من خلال دور الأحزاب السياسية المعارضة للسلطة بإعتبارها الشريك والوسيط السياسي الذي يمثل المصالح الشعبية.

ولا يكتمل ذلك إلا من خلال تواصل الكتل الجماهيرية في إطار فضاء عمومي تساعد فيه شبكات التواصل الإجتماعي. حتى تخضع سلطة الدولة لمراقبة الشعب. وعندما تحضر سيادة الشعب تحضر معها الديمقراطية الحقيقية. لا ديمقراطية الشعارات الجوفاء والعرجاء. فلا مجال إذا لسحب بعض الأمم خارج التاريخ لأن الإنسان هو عنوان لتاريخ الديمقراطية.

البيولوجيا الجزيئية

المصادر باللغة العربية :

1. أرسطو : دستور الآثينيين، عرّبه من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغسطين باربارة، الباب الأول الفصل السادس عشر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2013 .
2. أرسطو : فن الطغيان في بلاد اليونان، ترجمة وإعداد مصطفى مولاي رشيد، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2012.
3. أرسطو : في السياسة ، ترجمة أوغسطين باربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 1980.
4. إسبينوزا : رسالة في إصلاح العقل ، ترجمة جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر .
5. إسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، لبنان - بيروت 2012 .
6. أفلاطون : الجمهورية، حنا خباز، دار العلم، الطبعة الثالثة، بيروت 1980 .
7. أفلاطون : القوانين، نقله من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور، ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986 .
8. أفلاطون : طيماويس، تقديم وتحقيق ألبر ديغو، ترجمة فؤاد جرجي باربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، الطبعة الأولى، دمشق 2014 .
9. أفلاطون : في السفسطائيين والتربية، محاوره بروتاغوراس ، ترجمة وتقديم عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001 .
10. أليكسيس دي توكفيل : الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، القاهرة 1995 .
11. برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود ، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2010 .

12. بول ريكور : محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج تيلور، ترجمة فلاح وحيد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2002 .
13. بول ريكور : من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة برادة حسان وبورقيبة، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، القاهرة 2001 .
14. جاك دريدا وبول دي مان وآخرون: مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، تحرير وترجمة حسام نايل، تصدير مُجد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 .
15. جون جاك روسو : أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، دار طيبة للطباعة، الطبعة الأولى، الجيزة 2015 .
16. جون جاك روسو : في العقد الاجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس عاصم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، الطبعة الثالثة ، بيروت - لبنان 2012 .
17. جون راولز : قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام ، ترجمة مُجد خليل ، المجلس الأعلى للثقافة ، الطبعة الأولى، القاهرة 2007 .
18. جون راولز : نظرية في العدالة الاجتماعية، ترجمة ليلي الطويل ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011 .
19. جون ستيوارت مل : الحرية، تعريب طه السباعي، مطبعة الشعب، الطبعة الأولى 1922 .
1. جون ستيوارت ميل : عن الحرية ، ترجمة هيثم كامل الزبيدي ، مندى محكمة الاسكندرية .
20. جون لوك : رسالة في التسامح ، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988 .
21. جون لوك : في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة العربية لترجمة الروائع، بيروت - لبنان 1959 .
22. حنة آرندت : في العنف، ترجمة إبراهيم بيومي، دار أنساق، الطبعة الأولى، بيروت 1996 .

23. روبرت ماكيافر : تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1984 .
24. روجي قارودي : حوار الحضارات، ترجمة عادل العوار، عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الرابعة، بيروت- لبنان 1999.
25. ريتشارد رورتي : الفلسفة التحليلية و الفلسفة التحويلية ، ترجمة عبد الله راضي حسين ، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، العراق، العدد 4، 2009، ص 80 .
26. فريدريك نتشه : الفلسفة في العصر المأساوي للإغريق، ترجمة سهيل الغيثي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، لبنان 1986 .
27. كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية 1994 .
28. كارل بوبر : المجتمع المفتوح و أعداؤه ، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، لبنان 1998.
29. كارل بوبر : بحث عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، مصر 1999 .
30. كارل بوبر: الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية 1998.
31. كارل ماركس و فريدريك إنكلز: البيان الشيوعي، مركز الدراسات الاستراتيجية 1948 .
32. كارل ياسبرس : تاريخ الفلسفة نظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار تنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان 2007 .
33. كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .
34. ماكيافيلي : الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر و التوزيع .

35. مونتييسكيو: روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة جورج الكافوري، إدموند رباط، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1953 .
36. ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990 .
37. ميشال فوكو : نظام الخطاب، ترجمة مُجَّد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتنوير، بيروت - لبنان 2007 .
38. ميشال فوكو : يجب الدفاع عن المجتمع ،ترجمة وتقديم وتعليق الزاوي ياغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2003 .
39. ميشال فوكو: جيانولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر ، الطبعة الثانية، الدار البيضاء- المغرب 2008 .
40. ميشال فوكو : تاريخ الجنسانية 1 ، إرادة المعرفة ، ترجمة مُجَّد هاشم ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، المغرب 2004
41. فريديريك نيتشه : جيانولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكين ، مراجعة مُجَّد محمودي ، المركز الوطني للترجمة ، تونس .
42. فريديريك نيشته : هذا الإنسان ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الآية، حلب، دمشق 2009 .
43. هيجل : أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت 2007 .
44. يورغن هابرماس : الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، بيروت 1995 .

1. . Platon, La République, VI-VII, Trad , P, Pacht Gallimard, 1993, Paris,
2. .Xénophone : Mémorable , livre premier , librairie Choupolgne , Paris , 1902 .
3. Alexis de Tocqueville: de la deomcratie en Amerique, Tome1, ouvrage présenté par Said Chikhi, collection dérigé par Ali El Kenz. ENAG Editions, 1988.
4. Constant Benjamin : de la liberté des anciens comparée à celle des modernes de l'esprit de la conquete et l'usurpation , GF flamberies Paris 1986 .
5. J.J Rousseau , Emile : de l'éducation, Tomme premier, Paris, Ernest Flamarion, Editeur racive 26 .
6. Jean Jacques Rousseau : Du Contrat Social , ou principes du droit politique , la bibliothèque Paul – Emile – boulet ; de l'université du Québec , a Chicoutimi , Edition réalisé par Jean Marie Tremblay 2002 .
7. John Rawls : le droit des gens, traduit de l'americain et avant-propos de Bertrand guillaume , (Paris Bibliotheque 10 / 18 . Edition Esprit 1996).

8. John Rawls : Théorie de la justice, Traduit de l'anglais (Etas Unis) par Catherine Aundard, (Paris, Edition du seuil 1997).
9. Jürgen Habermas : sur le droit et la démocratie, traduit de l'anglais par Eric Vigne, Gallimard Bedebat, 1997.
10. Jürgen Habermas: Délibération et Démocratie, Fernand O Danner, Société, Philosophie, (NOSOHI) de l'Université Paris 1 . Panthéon-Sorbonne Bolsista . Copes ..
11. Loke John : Essai sur l'entendement humain, Trad, Pierre Coste, Classique de la philosophie.
12. Michel Foucoult : il faut defendre la société, cours au collège de France, (1975 – 1976) , Edition CD Rom le Foucoult électronique,
13. Platon : Alcibiad ,traduction de Victor Cousin, revue et introduction et commentaire par Jean Claude Fraisse , 1 ere Edition , septembre 1990 .
14. Platon, Apologie de Socrate, traduction Notice et Note par Emile Chamberg, Bibliothèque électronique du Québec, volume 3, version 1-10, édition Flarmarion, N° 75.
15. Platon : Œuvres Complets la République traduction nouvelle avec introduction et Notes par Robert Baccoupere, Paris librairie, Oarvier, freres Rue Samits,.

16. Remond Aron : penser la liberté , penser la démocratie,
Quatre éditions , Gallimand 1965 ,.
17. Thomas Hobbs: Léviathan, de la forme, et de pouvoir de
la république, ecclésiastique et civil, première partie
introduction, original de Philippe Folliot 2002.
18. Thuecydid : la guerre du Péloponnèse, traduction par De
Rommily, Paris 1953 .

المراجع باللغة العربية :

1. أحمد أمين ، نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي الطبعة الثانية 1935.
2. أحمد شمس الدين: أفلاطون سيرته و فلسفته، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1990.
3. أحمد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية، دار الحمامة للطباعة النشر، القاهرة 1961.
4. إدوارد بيرينز : النظريات السياسية في العالم المعاصر ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، دار الآداب، الطبعة الثانية، بيروت – لبنان 1988 .
5. إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة مُحمَّد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
6. إرنست كاسيير : الدولة و الأسطورة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة حاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985 .
7. آرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963 .
8. آل جور : هجوم على العقل ، ترجمة ماهر كرم الله ، العبيكان، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية 2009 .
9. ألان تورين : ما الديمقراطية ، ترجمة عبود كاسوخة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2000 .
10. إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق السياسية ودراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
11. الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا و إشكاليات، إشراف و تقديم خديجة زيتلي، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، لبنان، 2014 .
12. إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية، دراسة فلسفية لصور الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1994 .

13. إمام عبد الفتاح إمام : هوبز فيلسوف العقلانية، الدار الثقافية للنشر و التوزيع 1985 .
14. أميرة حلمي مطر : تطور الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، القاهرة، 1999 .
15. أنتوني جوتليب : حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة مُحمَّد طلبة نصار، مؤسسة هندراوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى ، القاهرة 2015 .
16. أنطونيو غرامشي: كراسات في السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، مصر الجديدة - القاهرة 1994 .
17. أولريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة ، ترجمة جورج كتورة، إلهام الشعراوي، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 2010.
18. إيريك هوبز باوم : عصر الثورة أوروبا 1789 - 1848 ، ترجمة فايز الصباغ، تقديم مصطفى العمارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2007 .
19. إيزاليا برلين : الحرية ، إعداد هنري هاردي ، ترجمة معين الإمام ، منشورات دار الكتاب، مسقط 2015 .
20. إيميل برهيه : تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1983 .
21. باراك أوباما: أحلام من أبي، قصة عرق و إرث، ترجمة هبة نجيب السيد مغربي، إيمان عبد الغني نجم، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة، كلمة للترجمة و النشر، الطبعة الأولى ، أبو ظبي، الإمارات العربية، 2009 .
22. بنجامين عيسى خان . ستيفن ستوكيل : التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى ، قطر 2015 .
23. بول هازار : الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتيسكيو إلى ليستنج ، ترجمة مُحمَّد غلاب، مراجعة إبراهيم بيومي مذكور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958 .

24. بيتر بيدجر ، ماري دوغلاس ، ميشال فوكو - يورغن هابرماس : المحررون روبرت وشنو .
 جيمس ونسن هنتر . ألبرت يارجين . إيديت كريزويل . ترجمة فاروق أحمد مصطفى ، مُجد حافظ
 دياب . مرفت العشماوي . نادية أحمد مُجد . هندومة مُجد أنور ، مراجعة و تقديم أحمد أبو زيد ،
 الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2009 .
25. تشارلز ألكساندر روبنسون : أثينا في عهد بركليز ، ، ترجمة أنيس فريجة ، مؤسسة فرانكلين
 للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك 1996 .
26. تمارا دلوكلج : إفتتاحات فلسفة التنوير، دنيس دييرو، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، الطبعة
 الأولى، بيروت - لبنان 2013 .
27. تيزيفيتان تودوروف : تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة مُجد الجرطي، وزارة
 الثقافة والفنون والتراث، قطر، أغسطس 2014 .
28. تيموز روبرتسون و إيمي هايت : من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمير الشيشيكلي، محمود
 ماجد عمر، عالم المعرفة ، مطابع السياسة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،
 2004 .
29. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي و النظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة
 العربية، القاهرة 1970 .
30. جاك رانسيير : كراهية الديمقراطية ، ترجمة أحمد حستان، دار التنوير ، الطبعة الأولى ،
 بيروت - القاهرة - تونس 2012 .
31. جان توشار وآخرون ، (لويس بودان ، بيار جانين ، جورج لافو ، جان جان سيرينلي) :
 تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية،
 بيروت ، لبنان 1983 .
32. جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، الجزء الأول، ترجمة
 علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983 .

33. جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 2012 .
34. جميل حليل نعمة : المحلة ، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2016 .
35. جورج زباني : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، درا المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت – لبنان ، 1993 .
36. جورج سباين : تطور الفكر السياسي – الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال لعروسي، مراجعة وتقديم مُجد فتح الله، دار المعارف، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية، القاهرة 1969 .
37. جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة 1984 .
38. جورج طرايشي : هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية ، دار أنساق، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 2006 .
39. جوزيف سي ناي : القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمه مُجد توفيق البحريني، تقديم عبد العزيز عبد الرحمان الشيبان ، العبيكان للنشر ، الطبعة الأولى ، المملكة العربية السعودية 2007 .
40. جون بريكمون : الإمبريالية الإنسانية، حقوق الإنسان، حق التدخل و حق القوى، تقديم نعوم تشومسكي، ترجمة أحمد بن مُجد بكلي، منشورات APIC ، عدن 2010 .
41. جون جاك شوفالبيه : المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافيلي الأمير إلى ماين كامبي كفاحي، ترجمة إلياس مرقص، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، العراق – بغداد 2022 .

- جون جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة مُجدَّ عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع. الطبعة الرابعة، بيروت، لبنان، 1998 .
42. جون دن: قصة الديمقراطية، ترجمة عبد الإله الملاح، العبيكان ، ، الطبعة الأولى ، الرياض، 2012 .
43. جون سي درايزيك ، باتريك دنلفي: نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة و تعليق هاشم أحمد مُجدَّ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 .
44. جون كوتنغهام : العقلانية : ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز النماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب - سوريا، 1997 .
45. جون كين : العنف و الديمقراطية ، ترجمة هيثم فرحت، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2011 .
46. جون هوبسن : الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة 2006 .
47. جوناثان أي عيزراييل : التنوير متنازعا فيه ، الفلسفة والحداثة وإنعتاق الإنسان 1670 - 1752، ترجمة مُجدَّ زاهي المغربي و نجيب العصادي، مراجعة صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة و الآثار، الطبعة الأولى، بيروت 2020 .
48. حازم الببلاوي : عن الديمقراطية الليبرالية، قضايا ومشاكل، دار الشروق، الطبعة الاولى ، بيروت 1993 .
49. حسن جلال : الثورة الفرنسية، دار طيبة للطباعة ، الجيزة، الطبعة الثانية، الجيزة 2015 .
50. حميد بن عزيزة ، عمل جماعي ، شغف الديمقراطية، وحدة البحث. التفكير في المعقولة اليوم، أعمال الندوة السابعة، تونس 2014 .
51. حنيفي جميلة : إعادة بناء الحق و الديمقراطية لدى يورغن هابرماس، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا و إشكاليات ، تحت إشراف خديجة وتيلي، منشورات

- ضفاف ، بيروت لبنان، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، دار الأمان ، الرباط ، المغرب ، الطبعة الأولى ، 2014 .
52. حنين عماد : الفكر السياسي عند ليو شتراوس، دار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 2017 .
53. خالد العبيوي : مشكلات الديمقراطية ، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 2015 .
54. خليل تادرس: أحلى الأساطير الإغريقية، كتابنا للنشر ، لبنان .
55. د. هـ. كيتو : الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، مراجعة مُحمَّد صقر خفافجة، دار الفكر العربي، القاهرة 1962 .
- درويش مصطفى و إبراهيم السايح: مقدمة في تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية، تاريخ اليونان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1998 – 1999 .
56. ديفيد رفائيل : إشكاليات الفلسفة السياسية، ترجمة عمر فتحي، دار الرافدين ، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 2020 .
57. ديفيد هيلد : نماذج الديمقراطية (1) (11)، ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، مراجعة الترجمة معهد الدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى، بغداد، بيروت، 2006.
58. روبرت ودفين ، جودي جروفس : أرسطو ، ترجمة إمام عبد الفنّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة 2005 .
59. روجي بول دورا : أساطين الفكر في القرون المعاصرة ، ترجمة علي نجيب إبراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان 2012 .
60. روس كينج : ماكيافيلي فيلسوف السلطة، ترجمة فاروق جرجس، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبه، كلمات للترجمة والنشر ، الطبعة الثانية، القاهرة 2013 .

61. ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي ، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب ، الطبعة الأولى، بيروت 1986 .
62. س . بورا : التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة، مُجدّد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989 .
63. س. و داوسن : الدراما والدرامية، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مراجعة عناد عزوان إسماعيل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، باريس، 1989 .
64. ستيفن ديلو : التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، المشروع القومي للترجمة، 2003 .
65. ستيفن ستوكيل، بنجامين عيسى خان: التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى ، قطر 2015 .
- سيد أحمد الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربية، ط 2 ، القاهرة .
66. سيرح أوديه : ماكيافيلي في النزاع والحرية، ترجمة نجيب غزاوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 2015 .
67. الشيباني منصور أبو حمود : الديمقراطية في القانون الدولي بين المشروعية و القوة ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ، بيروت – لبنان 2017 .
68. صامويل فريمان : إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجاً ، ترجمة فاضل جكتر، مراجعة معين رومية ، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسيات ، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 2015 .
69. عبد الحكيم التنون : بدايات الحضارات ، دار علاء الدين ، سوريا 2009 .
70. عبد الرحمان بدوى : أفلاطون ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الثانية، القاهرة 1944 .
71. عبد الرحمان بن حماد العمر : هذه هي الديمقراطية، دار الخلية للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 1424 هـ .

72. عبد الرزاق الداوي : حوارات الفلسفة و العلم و الأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع المدرسي، الدار البيضاء 2001 .
73. عبد العزيز عيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان 1994 .
74. عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز حول الذات من منظور نقدي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1997 .
75. عزمي بشارة : المجتمع المدني، دراسة نقدية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة السادسة، بيروت 2012 .
76. عصام عبد الفتاح: أشهر الإغتيالات السياسية، منتدى مجلة الابتسامة، دار الكنوز للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2012 .
- علي بن ابراهيم النملة : مجالات التأثير والتأثر بين الثقافات والمثاقفة بين شرق وغرب، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الطبعة الأولى، الرياض، 2010 .
77. علي عبد المعطي مُجَّد : الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية 2005 .
78. علي عبود المحمداوي : الإشكالية السياسية للحدثة من فلسفة التراث إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت لبنان ، كلمة النشر و التوزيع ، الطبعة 1 بيروت لبنان ، 2015 .
79. علي عبود المحمداوي : بقايا اللوقوس، دراسات معاصرة في تفكك العقلية الغربية، منشورات ضفاف ، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2015 .
80. علي عبود المحمداوي ومجموعة مؤلفين : الماركسية الغربية وما بعدها ، عامر عبد زيد الوائلي، رهان الثورة في خطاب ماركس ، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2014 .

81. علي عبود المحمداوي، حيدر ناظم مُحمَّد : مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني، دراسة في الأسس والمقومات والسياق التاريخي ، صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ، دمشق، سوريا، 2011 .
82. عمر بوفتاس : البيوأيتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ، 2011.
83. غسان سليم غرنوس : النظم السياسية I ، فلسفه التلازم بين السلطة و المسؤولية دراسة مقارنة بين النظم الديمقراطية والنظم الدكتاتورية، دار الاعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان - الأردن 2017 .
84. غسان سليم غرنوس: النظم السياسية 2 . فلسفه التلازم بين السلطة و المسؤولية، الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان - الأردن 2017 .
85. غنار سكريك و نيلز غنجي : تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2012 .
86. غوستاف لوبون : روح الثورات والثورة الفرنسية ، ترجمة عادل زعيتر، دار الأدب العربي للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 2019 .
87. غيوم سبيرتان بلان: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عزالدين خطابي، مركز دراسات الوحدة العربية ، ، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان 2011 .
88. ف. فولغين : فلسفه الأنوار، ترجمة هنديت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت - لبنان، 1981 .
89. فريدريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سواريز ، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، محمود السيد أحمد ، المراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى، القاهرة 2013 .

90. فضل الله مُجَّد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة و التطور، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الإسكندرية 2007 .
91. قربان ملحم : المنهجية و السياسة، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الثالثة.
92. قربان ملحم: قضايا الفكر السياسي القوة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1983.
93. كوينتن سكينز: أسس الفكر السياسي الحديث – عصر الإصلاح الديني، الجزء الثاني، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 2012 .
94. لاري دايمند و مارك ف بلانتير: الديمقراطية أبحاث مختارة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 2016 .
95. لطفي عبد الوهاب يحي: اليونان، مقدمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية 2008.
96. ليندا هتشيون: سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 2009 .
97. ليو شتراوس ، جوزيف كروسي : تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوسيديد إلى إسبينوزا ، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة 2005.
98. ليو شتراوس و جوزيف كروسي : الفلسفة السياسية ، ج 2 ، من جون لوك إلى هيدغر ، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد افتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة 2005 .
99. ماريا لويزا برنيري : المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود ، مراجعة عبد الغفار مكايوي ، عالم المعرفة، رقم 22 ، الكويت 1997 .
100. مجموعة مؤلفين ، تاريخ الفكر السياسي ، تحرير جان توشار : الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، 1987 .

101. مُجَّد جديدي : الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، مؤسسة مُجَّد بن راشد آل مكتوم ، الطبعة الأولى 2008 .
102. مُجَّد حسن فيصل : الفلسفة السياسية لتيار ما بعد الحداثة دراسة في النظريات الأمريكية ، دار قناديل للنشر و التوزيع ، بغداد ، الطبعة الأولى 2020 .
103. مُجَّد عابد الجابري : الديمقراطية و حقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب في جريدة منظمة اليونيسكو، عدد 95، بيروت – لبنان 2006.
104. مُجَّد علي مُجَّد . مُجَّد عبد المعطي مُجَّد : السياسة بين النظرية و التطبيق، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1995 .
105. مُجَّد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي أفلاطون دار المعارف،، الطبعة الرابعة ، القاهرة .
106. مُجَّد ممدوح : المقاومة في الفكر السياسي من النظرية إلى التطبيق. دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى أرسطو، تصدير مصطفى النشار، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر . دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى بيروت 2016 .
107. مُجَّد نصر مهنا: الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 1999
108. مُجَّد وديع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلاميا، فصل الدولة الدستورية و نظرية فصل السلطات، دار الفكر، الطبعة الأولى 2010 .
109. محمود درويش مصطفى ، إبراهيم السايح : مقدمة في تاريخ الحضارة اليونانية والرومانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991 .
110. مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، الطبعة الأولى، عمان ، الأردن، 2012 .
111. منذر الشاوي : الإنسان والقانون، الذاكرة للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى، بغداد 2015.

112. منذر الشاوي : الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، الفكرة الديمقراطية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت- لبنان. 2000 .
113. منذر الشاوي: تأملات في فلسفة حكم البشر، الذاكرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بغداد 2013.
114. منذر الشاوي: فلسفة الحياه السياسية، الذاكرة للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بغداد 2015 .
115. مهدي محفوظ : إتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .
116. موريس كروزيه، أندري آيمار، جانين أوبوايه : تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديمة، نقله إلى العربية فريد م و فؤاد ابو الريحان. منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، مارس ، 1986 .
117. ميشال ميتياس : هيقل والديمقراطية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 1990 .
118. نور الدين علوش : حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2013 .
119. نور الدين علوش : نقلا عن كمال بومثير . الفلسفة السياسية، كنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى ، عمان، الأردن، 2013.
120. هـ. م جونز : الديمقراطية الآثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الدار البيضاء، 1976 .
121. هارفي ديفيد : حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة مُحمد شيا، مراجعة ناجي نصر ، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 2005.
122. ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1920، القاهرة 1984 .
123. ويل ديورانت: مباحج الفلسفة . الكتاب الأول ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، تقديم إبراهيم بيوم مذكور و سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2015 .

1. André Aymand, et Jeanine Ambore : Histoire générale des civilisations , Tome 1, l'orient et la Grèce antique , presse universitaire de France, 108 Boulevard Saint Germain , Paris 1955 .
2. Christopher losch : la révolte des élites et la trahison de la démocratie , A Robert , westbevo K.
3. Claude Mousse : Au Nom de la lois , justice et Politique à Athènes à l'époque classique, Edition Payot, 106 Bd Saint Germain, Paris, 2010 .
4. Cohen, R: La Grece et l'hellénisation du monde antique , P, U,F, Paris , 1948 .
5. Cyril Morana et Eric Oudin : découvrir la philosophie antique, ED Eyrolles, Com 61, Bd Saint Germain, Paris Cedex 05 .
6. Daniel Mornet : Rousseau, connaissance des lettres, hartier, Paris, 1950 .
7. Duverger Maurice : Sociologie Politique, troisième édition, presse universitaire de France, Paris 1968 ,
8. Fodjo, Kadjo Abo : la politique de la terreur au nom de la démocratie, l'aumathan, Afrique liberté, Paris, 2009 .

9. G.E.R Lloyd : early Greek science , Thales to Aristotle , Chatto and winds , london , the congress library, USA 1970.
10. Jérôme Laurent : Platon, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 1^{ière} édition-Septembre 1999.
11. John Dunn: Democracy a History, Atlantic monthly press, New York 2011.
12. John Dunn : la pensée politique de John Locke, trad F.R, Paris 1990.
13. Julian H Frankli : J.Locke and the theory of sovereignty mixed, monarchy and the right of resistance in the political thoughts of the English revolution, Cambridge university press 1978 .
14. Laurent Louis : la biographie de l'occident de la démocratie, Ebooks édition, Octobre 2014 ,
15. Luc Brisson : La Démocratie en Grèce ancienne, Unité de la recherche, Hamid Ben Aziza, la passion démocratique, 7^{ème} colloque international , 07 et 08 Mars 2014.
16. Marcel Gauchet : l'avènement de démocratie, III A l'épreuve du totalitarisme, 1914 . 1974 . Edition Gallimars.

17. Odile Wattel : La politique dans l'antiquité grecque ,
Armand Golin, 21 rue du mont parnasse, Her , Paris
1999.
18. Stephan Salkever : ancient Greek thoughts,
Cambridge collection online, univercity-predss. 2009
19. Véronique Munoz dardé : la justice sociale, le
liberalisme égalitaire de John Rawls , (France , Armand
colin , 2005.

الموسوعات و المعاجم

1. أندري لالاند : الموسوعة الفلسفية ، ج 2 ، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، ، 2001 .
2. بيير ديفانييه وآخرون : معجم الحضارة اليونانية الجزء الأول، تقديم ومراجعته احمد عبد الباسط حسن مراجعته عيان مُجَّد ، المركز القومي للترجمة ، الطبعة الاولى 2014 .
3. روبرت بنويك ، فيليب جرين : موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترجمة مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة 2000 .
4. فرانسوا أوبرال، جورج سعد : معجم الفلاسفة الميسر ، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1993 .
5. عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسة، المجلد الثالث، دار الهدى للنشر و التوزيع .
6. جميل صليبة: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982.

المجلات و المباحث

1. مجلة الإختلاف : دورية ثقافية ، طبع ANEP ، العدد 3 ، 2003 .
2. مُجَّد السيد، مُجَّد عبد الغني: السياسة الآثينية في القرن الخامس قبل الميلاد بين الإزدهار والإنكسار، مجلة عالم الفكر، العدد 2، رقم 38 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009.
3. إمام عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني و العشرون، العدد الثاني، 1993 .
4. عزت قرني : أثينا والفلسفة ، مجلة عالم الفكر ، العدد 2 ، الرقم 38 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2009 .

الفهرس

| رقم الصفحة | العنوان |
|------------|---|
| 3 | المقدمة |
| 10 | الفصل الأول : الديمقراطية اليونانية من الممارسة إلى التنظير |
| 13 | المبحث الأول : الديمقراطية في مرحلة التأسيس |
| 15 | عوامل نشأة الفكر السياسي الديمقراطي اليوناني |
| 15 | 1. مصادر دراسة التاريخ السياسي اليوناني |
| 16 | 2. العوامل التاريخية و الأدبية. |
| 21 | 3. العوامل السياسية و الإجتماعية |
| 24 | 4. نظام دولة المدينة |
| 26 | 2. الممارسة الديمقراطية |
| 26 | 1. صولون وبداية النظام الحزبي |
| 30 | 2. بيزيستراتوس |
| 31 | 3. كليسينيس |
| 34 | 4. بركليز و الزعامة السياسية و العسكرية و الحضارية لأثينا |
| 36 | 5. مميزات الديمقراطية اليونانية |
| 45 | المبحث الثاني : الديمقراطية اليونانية في مرحلة التنظير |
| 51 | 1. أفلاطون و الإرهاصات الأولى للديمقراطية |
| 54 | 2. سقراط و السفسطائية |
| 59 | 3. موقف أفلاطون من الديمقراطية |
| 68 | 4. مفهوم الديمقراطية المعتدلة عند أرسطو |
| 69 | 5. موقف أرسطو من الديمقراطية |

| | |
|-----|---|
| 77 | 6. القيمة السياسية للأفكار الديمقراطية اليونانية |
| 82 | المبحث الثالث : تجليات الأفكار الديمقراطية بين أفلاطون وأرسطو (مقارنة) |
| 101 | الفصل الثاني : التنظير الديمقراطي للعصور الحديثة |
| 103 | المبحث الأول : عوامل نشأة الفكر الديمقراطي الحديث |
| 104 | 1. الفكر السياسي الروماني |
| 108 | 2. الفكر السياسي في القرون الوسطى |
| 121 | 3. مفهوم الفكر الرشدي اللاتيني |
| 125 | المبحث الثاني : فكر عصر النهضة (la renaissance) |
| 130 | 1. المذهب الإنساني |
| 134 | المبحث الثالث : فكر الحداثة |
| 137 | 1. مفهوم الحداثة |
| 139 | 2. الفكر التنويري و الثوري |
| 145 | المبحث الرابع : إتجاهات الفكر الديمقراطي الحديث |
| 145 | 1. ماكيافيلي و الفكر اللائكي |
| 148 | 2. ماكيافيلي و الأفكار الديمقراطية |
| 157 | 3. إسبينوزا و الفكر الراديكالي |
| 169 | 1. الأفكار الديمقراطية عند فلاسفة العقد الإجتماعي |
| 169 | 1. هوبز و الليفياتان |
| 171 | 2. لوك و الحكم المدني |
| 177 | 3. روسو و الإرادة العامة |

| | |
|-----|--|
| 191 | 4. مونتيسكيو و روح القوانين |
| 203 | الفصل الثالث : خطاب الحداثة السياسية و إمتداداته الفكرية على التنظير الديمقراطي المعاصر |
| 205 | المبحث الأول : الدعوة إلى عولمة الديمقراطية وتداعياتها الفكرية |
| 209 | المبحث الثاني : فكر ما بعد الحداثة (ريتشارد رورتي و نانسي فرايزر أمودجا) |
| 212 | 1. ريتشارد رورتي و مفهوم التضامن |
| 215 | 2. نانسي فرايزر و مفهوم الفضاء العمومي |
| 217 | المبحث الثالث : الإتجاهات البنيوية و النزعة التفكيكية لفكر ما بعد الحداثة |
| 236 | المبحث الرابع : الديمقراطية والمعايير الأخلاقية لفلسفة العدالة (جون راولز أمودجا) |
| 250 | المبحث الخامس : التأسيس العلمي للنظرية الديمقراطية |
| 250 | 1. ميشال فوكو و مفهوم بيوسلطة |
| 262 | 2. كارل بوبر والهندسة السياسية |
| 278 | 3. يورغن هابرماس و نظرية الفضاء العمومي |
| 289 | الفصل الرابع : الديمقراطية مشكلات و تناقضات |
| 291 | المبحث الأول : في نقد المركزية الغربية |
| 291 | 1. سقوط الديمقراطية الاثينية |
| 296 | 2. الديمقراطية الاثينية من ممارسة السلطة إلى أداة للتسلط |
| 302 | 3. في نقد الحداثة السياسية |
| 306 | المبحث الثاني : تناقضات الديمقراطية |

| | |
|-----|---|
| 306 | 1. تناقض الحرية |
| 315 | 2. الديمقراطية و تناقض فكرة القانون |
| 318 | 3. الديمقراطية و تناقض حكم الشعب |
| 320 | 4. المجتمع المدني و تناقضاته |
| 325 | 5. الديمقراطية و تناقض المواطنة |
| 327 | 6. الديمقراطية و تناقض فكرة السيادة |
| 329 | 7. الديمقراطية و تناقض الشرعية و أزمة المشروعية |
| 335 | 8. الديمقراطية و تناقض فكرة العدل |
| 338 | 9. الديمقراطية و تناقض الهدف |
| 344 | المبحث الثالث : مشكلات الديمقراطية : |
| 344 | 1. الديمقراطية ومشكلة التعددية الثقافية |
| 345 | 2. الديمقراطية ومشكلة العنف |
| 349 | 3. الديمقراطية ومشكلة الثورة |
| 350 | 4. الديمقراطية وأزمة الصراع التنافس على السلطة |
| 353 | 5. في تأثير الإيديولوجيا على الذهنيات |
| 356 | 6. الديمقراطية ومشكلة الشعبوية |
| 358 | 7. الديمقراطية ومشكلة الوعي السياسي |
| 359 | 8. الديمقراطية ومشكلة الرقابة الشعبية |
| 361 | 9. الديمقراطية وإشكالية الكفاءة السياسية |
| 362 | 10. الديمقراطية و أزمة التمثيل السياسي |
| 363 | 11. الديمقراطية ومشكلة فصل السلطات |

| | |
|-----|---------------|
| 368 | الإستنتاج |
| 376 | البيليوغرافيا |
| 400 | الفهرس |