تاريخ الديمقراطية

الباحثة: العسكري زينب
تحت إشراف: أ.د سواريت بن عمر
جامعة وهران -2-

ملخص:
إن الديمقراطية كمفهوم ومؤسسات وثقافة وطريقة حياة ونظرة إلى العالم من أكثر الموضوعات التي شغلت الفلسفة السياسية الغربية والعربية منذ زمن بعيد، فهي ليست قضية مجردة بل لها علاقة بنظام الحكم وبالحياة اليومية والتطلعات المستقبلية، لذا فهي تنسب إلى زمان معين ومكان محدد، والمقال المقدم يتناولها ضمن هذين الإطارين، نتناول فيه الديمقراطية في الزمن المعاصر لدى الفلاسفة الذين نظّروا لها في الفلسفة الغربية، دون إغفال الرجعية التاريخية التي تعود إلى اليونان، مرورا بالواقع العربي في الحضارة الإسلامية، وصولا إلى ما أفرزته العقلية الفرنسية كتصور للديمقراطية ممكن التجسيد.

الملخص باللغة الفرنسية:

Cet article étudie les différentes étapes de la démocratie , de sa naissance a Athènes ,En passant par les reformes de Solon et Périclès , puis dans la civilisation islamique(elfarabi et ibn rochd), puis dans le temps moderne (j.j rousseau) comme exemple,Et a la fin dans le marxisme présenté par karl Marx.

الكلمات المفتاحية للمقال:
الديمقراطية، المدينة الفاضلة، المدينة الجماعية، الحق الطبيعي، العقد الاجتماعي، المجتمع المدني، الماركسية،

نحن في عصر العولمة لا يسعنا إلاّ الرجوع إلى البدايات الأولى للحضور الديمقراطي الذي عرفته اليونان، إذ يجب العودة إلى الأصل، إلى دراسة ما أفرزته العبقرية اليونانية ليس من باب الكرونولوجية التاريخية فحسب وإنما من باب الممارسة الأولى للديمقراطية.

أولا الديمقراطية عند اليونان

1_ صولون: بوقفة تاريخية نجد أن (صولون) (559_638: ق.م) و(بركليس) (429_495: ق.م) كانا من أكبر المدافعين والممثلين للشعب الأثيني، فقد كانا من النبلاء الذين يترفعون عن مصالحهم الذاتية من أجل مزاياهم مع المواطنين، والرفع من مدينة أثينا التي تعني الرفع من شأنهم وقيمتهم. ففي بداية القرن العاشر الميلادي رأى (صولون أن العدل لا يؤسس بالاحتكام إلى بعض الشخصيات المؤثرة آنذاك، وإنما يبنى على جملة من القوانين التي يتساوى أمامها الجميع، ففي تصور(صولون) جميع الناس سواء أمام العدل والكل ملزم بتهيئة الوسط للحفاظ على هذا العدل والدفاع عن مقوماته. بالإضافة إلى أن (صولون) أسس المؤسسات الديمقراطية وركائزها، ولكن هذه الإصلاحات الديمقراطية تلاشت وأضحت أمرا منتهيا على يد بعض الطغاة وذلك بعد مرور قرن بأكمله، فالأليغارشيون لم يكن لهم أدنى اهتمام بالعدل مما جعلهم في اقتتال دائم، إذ كان قانون الغاب هو المسيّر بل هم أنفسهم أصبحوا ضحايا لهذا القانون، وفي هذه

الآونة وعى الفقراء قوتهم المستلهمة من مساعدة طبقة جديدة هي طبقة التجار والبنكين والذين أصبحوا من كبار ملاك الأراضي، وهكذا بدأ التحضير لأكبر انعطاف تاريخي في صيرورة البشرية، والمتمثل في بداية الدخول في (دولة القانون) هذا الحكم الذي يفترض ضرورة توظيف العقل في كل ما هو كوني.[1]

إن الدخول في العالمية يشترط إقصاء كل أطماع ومصالح وأحكام مسبقة ممكنة من طرف هذه الفئة أو تلك. وببداية القرن الحادي عشر الميلادي بدأ اليونانيون يتسامون على هذه الأطماع لكي يتمكنوا من تقييم فكرة العدل، هذه الأخيرة التي حلم بها البشر عبر التاريخ، بل هي موجودة في وجدان كل إنسان منذ القدم لكنها كانت محجوبة عن الرؤية وغير واضحة المعالم، ممزوجة بالخوف والقلق، ولكن الأثينيين استطاعوا أن يخلصوا هذه الفكرة من كل المخاوف، وفي كل مكان ما عدا البعض القليل من هذه الأماكن وهذا بفضل دعم وتوجيه (صولون)، ففي مدينة ما بين النهرين بدأ التجسيد لدولة القانون وبدأ العدل يتأسس ممزوجا بالقوة بطريقة توحي بأن هذا المزج كان أكبر فرصة لكي تحترم القوانين وتسود سيادتها.

ولنا أن نتصور مدى دهشة الأثينيين بهذا الإنجاز، هؤلاء الأثينيون الذين شاهدوا ولأول مرة ظهور عدل مختلف عن القوة من حيث المعنى ولكن يحتويه من حيث المضمون، أي أخذ من القوة الجانب الإيجابي المتمثل في إرساء العدل بمعنى القوة في خدمة العدل مثل الشمس التي تشرق ولكن في الوقت نفسه توازن وتخفف من شدة وقوة الرياح. وبهذا يعد (صولون) المنظّر الذي رسم خطة هذا التحقق الاجتماعي في أدق تفاصيله، وأول من وضع أصول الفكر الديمقراطي الذي قام عليه النظام الديمقراطي المباشر في مدينة أثينا، تولى منصب الأركون_رئيس الحكومة_ ويعتبر (صولون) المشرّع الأول في أثينا ومنشئ السياسة لأن تشريعاته وإصلاحاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية تشكل الأسس التي قامت عليها الديمقراطية والتي أدت إلى نشأة المدارس الفكرية السياسية على اختلاف اتجاهاتها.[2]

ولقد استهدفت تشريعات (صولون) مجالين عريضين أولهما: العمل على تكديس مصالح الطبقة التجارية الصاعدة والسعي لتحقيق تكافؤ مادي اقتصادي بين مصالحها ومصالح الطبقة الأرستقراطية القديمة.

وثانيهما: لإصلاح أحوال الطبقة الشعبية. وقد انتخب (صولون) مسؤول رئيسي في عام 594 ق.م وأعطي قوة لحل النزاع بين الطبقات وضرب بشدة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية ووقف على حافة النزاع المدني العنيف، وقد استاءت القوى الحزبية في ذلك الوقت من إجراءات (صولون) خاصة عندما قضى بتوزيع معظم أراضي الأغنياء على الفقراء.[3]

لقد ربط (صولون) في تشريعاته أولا بين الثروة بوجه عام وبين الحقوق السياسية بحيث يصبح مقدار الدخل السنوي للفرد هو الأساس الذي تقوم عليه درجة تمتعه بهذه الحقوق، وعلى

[1] Graf, Alain, « les grands courants de la philosophie ancienne », éd. Du seuil, Paris, 1996, p 28.
[2] تنيره، بكر مصباح، "تطور الفكر السياسي في العصور القديمة"، (بنغازي، جامعة قار يونس)، س 1994 م، ص 166.
[3] لطفي، عبد الوهاب، "اليونان مقدمة التاريخ الحضاري"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س 2003 م، ص 126.

أساس هذا التقسيم كان المجتمع الأثيني ينقسم إلى طبقات أربع حسب كل فرد في السنة مقدارا بمعايير من الحبوب أو الزيت أو النبيذ.

الطبقة الأولى: ينتمي إليها كل من دخله في السنة خمسمائة معيار وتسمى طبقة " أصحاب الخمسمائة معيار".

الطبقة الثانية: ينتمي إليها كل من كان دخله في السنة لا يقل على ثلاثمائة معيار وتسمى طبقة "الفرسان".

الطبقة الثالثة: وهي الطبقة التي لا يقل دخل أصحابها عن مائتي معيار، وتسمى طبقة "أصحاب النير".

الطبقة الرابعة: وهي طبقة الأجراء أو العمال اليدويين التي يقل دخل أفرادها عن مائتي معيار، ولم يحرم(صولون) هذه الطبقة السفلى من حق الانتخاب، لكنه حرمها من حق الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية.[4]

أما المجال الثاني من هذه التشريعات فقد استهدف معالجة مشاكل العامة وأول التشريعات في هذا الصدد هو ما عرف باسم "التخلص من الأعباء".

وبموجب هذا التشريع ألغيت جميع الديون، ثم اتجه بعد ذلك إلى تحرير الأثينيين الذين يبعثوا رقيقا في الخارج مستغلا كل مال عام أو خاص استطاع الحصول عليه لهذا الغرض، واعتبر تنازل الرجل عن حريته نظير النقود عملا باطلا وغير قانوني، وقد أعيدت إلى الفلاحين ملكية الأرض التي ورثوها عن أسلافهم، وسنت عدة قوانين عملية لتحسين حال الزراعة.

ومن أجل إصلاح الأوضاع السياسية أقام (صولون) دستورا مؤسس على أربعة ركائز هي:

أولا: مجلس الشيوخ القديم أو "هيئة الحكام التسعة" : كان يتم اختيارهم بالقرعة، ويتمتع أفراد المجلس التسعة بالسلطات العليا وهي سلطة الحاكم الأول وسلطة الملك الاسمية وسلطة أمر الحرب وسلطة المشرعين الستة.

ثانيا: مجلس الشورى: ويدعى مجلس "البولا" وكان مكونا من أربعمائة عضو بمعدل مائة عضو من كل طبقة من الطبقات الأربع السالف ذكرها وكان ذلك المجلس مختصا في مناقشة الأمور والتشريعات التي تعرض على الجمعية العامة.

ثالثا: الجمعية العامة وتدعى "الاكليزيا": وهي الجمعية التي تضم كافة المواطنين ويتم انتخاب أعضائها سنويا من بين أفراد الطبقة الأولى_ الاركونيين_ وكان من حق الجمعية محاكمة أي موظف ومحاسبته على سلوكه ولها أن تحرمه من حق عضوية مجلس الشيوخ.

رابعا: هيئة الحكام المعروفة ب "الهيليانيا": وهي هيئة مكونة من ستة آلاف محلف، وكان اختيارهم يتم بالقرعة من بين جميع أفراد الطبقات الأربع، ومن هذه الهيئة كانت المحاكم تتألف بأنواعها المختلفة في كل الدعاوى والمنازعات إلاّ ما يتعلق منها بقضايا القتل والخيانة.

[4] زيمرن، ألفرد، "الحياة العامة اليونانية السياسية و الاقتصادية في أثينا في القرن الخامس ق.م"، ترجمة: محمد محسن الخشاب، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س 1948 م، ص 151.

وقد كان من أهم التغيرات السياسية التي أحدثها (صولون) هي في إخضاعه المحاكم لرقابة المواطنين، حيث أصبح من حق الشعب وحده اختيار المحاكم عن طريق أغلبية المواطنين، وتلك كانت خطوة هامة في التاريخ السياسي لأثينا.[5]

والملاحظ أن (صولون) انتهج أسلوبين في تعرضه لمشكلات السلطة السياسية:

الأسلوب الأول: الملاحظة المباشرة للوقائع: لم يركن (صولون) إلى التعبير عن مشاكل المجتمع من خلال الانفعالات والعواطف بل وضع حلولا لها على أساس من الخبرة التي اكتسبها عايشته لظاهرة ما وربما كان ذلك سببا من أسباب نجاح إصلاحاته.

الأسلوب الثاني: البحث في التاريخ: عمد (صولون) إلى دراسة وقائع الماضي والنظم السياسية في اليونان وغيرها للتعرف على أفضل النظم ودراستها لتطبيقها في أثينا وتحقيق السلام بين مواطنيها.

وقد امتدح (أرسطو) في كتابه "السياسة" دستور (صولون) قائلا: "إن (صولون مشرّع عظيم القدر لأنه قضى على كل مفاهيم الاستبداد، ومنع استعباد الشعب، وفتح أمامه باب الوظائف القضائية، فأقر سيادة الأمة ووضع نواة الحكم الديمقراطي"[6]

لقد كان (صولون) حكيما قام بدور المفاوض ليمكّن الفقراء من مشاركة الأغنياء الأراضي، وفتح مجال لسداد الأقساط الموجودة على هذه الأراضي، وبهذا استطاع أن يهدئ كل من الأغنياء والفقراء، وهذا ما أعطاه وقتا كافيا ليقنع مواطنيه بأفكاره.

وهكذا استطاع (صولون) أن يمنع محاكمة الأغنياء للفقراء الذين عجزوا عن تسديد الأقساط بل وضمن للفقراء ماء الوجه، وهكذا وجدت أخيرا دولة القانون رغم قوة هؤلاء وضعف أولئك. يقول (صولون): "سأضع قوانينا مطابقة لحد بعيد مع ما يطمح إليه المواطنون مما يجعلهم غير قادرين على معارضتها أو خرقها بل سيعملون على احترامها والمحافظة عليها".

أولى هذه القوانين التي توضح لنا معنى الدخول في دولة القانون بعد قرون من المعاناة من اللاقانون وبالتالي اللاعدل هي تلك القوانين المتعلقة بالعمال (القوانين العمالية). فما كان موجودا آنذاك هو قمع الزعماء للعمال بل كان العمال مهددون بالموت جوعا في حالة فقدانهم عملهم، وكان هذا الأمر معروفا من طرف الزعماء، لذا كانت عينهم على الحكومة التي كان مخولا لها الدفاع عن العمال نظريا، ففي ظروف كتلك، كان العامل فاقدا لكرامته كإنسان واستقلاليته كذات، لها حق الحياة لأن وجوده كان ملغي فهو لاشيء لأنه كان تحت رحمة طغيان الزعماء، وكان ينظر إليه كسلعة أو مجرد آلة ليس إلاّ. فالسيطرة كانت شبه مطلقة على العامل في حين كان من المفروض محاربة هذه القوة، وتأسيس حق الدفاع ضدها وضد شرورها، فهنا تصبح الديمقراطية فنا لضرر لا بد منه ولكنه ضرر مخفف.

وفي هذا الفن برع (صولون) الذي نظر إلى الناس نظرة مساواة ولكنها مساواة بمنظور محدد يتمثل في أن الديمقراطية هي للبعض وليس للكل، فهي ليست لكل الأثينيين وإنما للمواطنين فقط، فلا يستطيع كل الأثينيين الحصول على الوظائف المطلوبة.

---

[5] درويش، ابراهيم، "النظرية السياسية في عصرها الذهبي"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، س 1983 م، ص 30.

[6] الشرقاوي، محمود، "الديمقراطية عند العرب"، (القاهرة: الدار القومية للطباعة و النشر)، س 1961 م، ص 09.

وإذا كانت قوانين (صولون) تسمح بمحو ديون الفلاحين التي كانت تؤدي بهم إلى العبودية في حالة عدم تسديدها، فإن هذه القوانين لم ترفع الفقراء إلى مصاف الأغنياء.

ورغم حكمة (صولون) فإن ما نظّر له خلق استياء الأغنياء وغضبهم كما تسبب في عدم رضا الفقراء على وضعهم وكأن (صولون) كان مهتما بمتعة التنظير للقوانين أكثر من حبه للقانون وربما هذا ما جعله سياسيا بارعا.

لقد شكل (صولون) بداية نشأة الفكر السياسي في اليونان من خلال قوانينه وتشريعاته وإصلاحاته ودستوره من جهة ومن خلال تعرضه للسلطة بالبحث والتحليل من جهة أخرى، وسار على طريقه (بركليس).[7]

2- بركليس: (462_429 ق.م): حكم بركليس أثينا لمدة ثلاثون سنة، من أصل أرستقراطي، كان محبوبا من الأثينيين لأنه كان أمينا لأن ثروته بعد إعتلائه الحكم هي نفسها قبل اعتلائه له ، فقد أعطى الكثير لمدينة أثينا أكثر مما أعطته هي.

ولنا أن نتساءل: هل مثّل (بركليس) الشعب الأثيني الذي اختاره أحسن تمثيل؟ أم كان ديماغوجيا استخدم الديمقراطية بكل مكر؟ أم أنه كان خادما حكيما وواعيا لما يريده شعب أثينا؟

يبيّن التاريخ أن الشعب الأثيني وهبه الحكم لمدة طويلة، فقد كان محبوبا ومحترما ولكن ليس إلها أو قديسا، كان يخشى الشعب الذي اختاره حاكما أكثر من خوف الشعب منه، فحينما أمر بتعمير (أديون) سخر منه أحد الشعراء (كرياتوس) فتقبل ذلك وحينما قاد حربا ضد (ساموس) وعند انتصاره الساحق فيها تقبل نقد بعض المواطنين له، لأنه تسبب في قتل وخسارة الكثير من المواطنين الشجعان، تقبل هذا النقد بنفس الرحابة التي تقبل فيها افتخار الناس به، وعندما رفض الشعب الأثيني تمويل مشاريعه في بناء بعض جوانب العمران الفائقة الجمال، كالتماثيل والمعابد .. خاطبهم قائلا:" كما تريدون ففي مثل هذه الظروف، أنا الذي سيدفع ثمن الأشغال، ولكن اسمي هو الذي سيخلد على كل تحفة تنجز ولا يخلد الشعب الأثيني".

وبهذه الكلمات تغيّر موقف الأثينيين الرافض لتمويل المشاريع وهتف الشعب باسمه ومجده وقبل بدفع المصاريف بل وطالب (بركليس) بتوظيف أموال الخزينة.

بالفعل كان (بركليس) خطيبا من الدرجة الأولى، فحينما كان يخطب في الناس كثيرا ما كان يتعمد مواطنوه معارضته فيما يقول من أجل متعة الاستماع إليه وهو يسترسل في خطبه الرائعة.

لقد خاض (بركليس) العديد من الحروب، كما كان عاشقا للجمال والفن، وسعى إلى تجسيدهما؛ فأمر بانجاز الكثير من الأعمال الفنية الجليلة : كتمثال أثينا الذي أنجزه (فيدياس) والذي صنعه من الذهب. وما أن أتى القرن السابع قبل الميلاد

حتى سمي هذا القرن بقرن الذهب أي قرن (بركليس)، فهذا التمثال التحفة أعطى الخلود لمختلف الانجازات الفنية والجمالية التي خلدت أثينا ولا تزال، فارتبط اسمه بالانجازات العظيمة والخالدة.[8]

[7] Graf, Alain, « les grands courants de la philosophie ancienne », éd. Du seuil, Paris, 1996, p 29, 30.

[8] Ducassé, Pierre, “les grandes philosophies”, 1976, p 30.

هل كان حكم (بركليس) راشدا؟ لقد تم نقد حكمه بشدة، إذ اتهم بتبذير أموال الخزينة التي صرفت في الأشغال التي قام بها (فبركليس) كان ضحية لحبه الكبير للفن والجمال لدرجة أنه قاد أثينا إلى انجازات تفوق قدرتها، فالأموال التي كان من المفروض أن تصرف في الحروب تم هدرها في تجميل البلاد. ورد (بركليس) على هذه الانتقادات بأنه أراد أن يخلّد أثينا من خلال الفن والجمال، هذا الجمال الذي كان يراه جانبا حضاريا انفردت به أثينا.[9]

لقد شجع الشعب الأثيني مسعى (بركليس) لكن أمام التاريخ تمت إدانته، لأن ما أنجزه وما أنفقه من أموال على تحفه الفنية والجمالية عجّل بسقوط أثينا، وبتوسعاته العمرانية عجّل بخرابها، وذلك بتحريض المدن التي كانت في السابق معها ضدها كما أضعف شعبه بطرق عديدة من جراء توسعاته التي حصدت الكثير من الأموال وأوقعت الشعب في حاجة مالية، كما غذّى الأوهام عنده وعند شعبه أهمها أوهام المجد المطلق والخلود. (فبركليس) لم يفكر سوى في غزو جديد لمدن جديدة تحقق له الثراء، وحرب تلو الأخرى قاد شعبه إلى كارثة صقلية وخسارة إسبرطة.[10]

إن طريقة حكم (بركليس) تجعلنا نتساءل:_ هل لتحقيق العدل داخل مدينة ما يجب ممارسة اللاعدل اتجاه الخارج أي الدول الأخرى؟ فما هو ملاحظ أنه ومنذ وجود دولة القانون والديمقراطية في أثينا، أصبحت هذه الأخيرة في وضع يلزمها بممارسة اللاعدل تجاه دول أخرى من أجل إبقاء التوازن بين الفقراء والأغنياء، وتحسين ظروف هؤلاء وظروف أولئك.

إن أروع ما فعله (بركليس) هو عندما فرض تعويضات بالنسبة لبعض المهن مما سمح للفقراء الشديدي الفقر من القيام بمسؤولياتهم دون الحاجة أو الضياع، دون إغفال قدراته كخطيب والتي دفعت الجميع إلى الرغبة في المشاركة في الحروب لحماية الوطن.[11]

وما يمكن إضافته لما أعماه هذا الخطيب الرائع هو أن الديمقراطية في عهده قامت على مبدأين هما: سيادة الشعب وأهلية المواطنين جميعا للإسهام في تسليم مناصب الحكم، وبذلك أصبح أفقر مواطن أثيني يصل إلى المشاركة في السلطة.[12]

ويتحدث (بركليس) عن نظام أثينا الديمقراطي قائلا:" إن نظامنا الديمقراطي لم نتعلمه أو نكتسبه من أحد، إنه نظام رائد سبّاق تحتذي وتقتدي به الدول الأخرى، إنه مدرسة اليونان بأكملها، إن هذا النظام المطبق في أثينا يستحق عن جدارة لقب النظام الديمقراطي. حيث السلطة في يد الأغلبية وليس في يد الأقلية من الحاكمين، وهي الميزة الأولى للديمقراطية".[13]

كما شجع (بركليس) المواطنين على تثقيف أنفسهم عبر مشاهدة المسرحيات والألعاب في الأعياد العامة مانحا إياهم أجر المشاهدة اعتقادا منه أن تلك الأعمال الأدبية تساعد على رفع المستوى العقلي والثقافي لدى الناس.[14]

---

[9] المرجع نفسه، ص 31.
[10] المرجع نفسه، ص 32.
[11] المرجع السابق، ص 33، 34.
[12] عبد الوهاب، مروان، "النظرية السياسية بين اليونان و الإسلام"، (قدمس للنشر و التوزيع)، س 2000 م، ص 208.
[13] بريليو، مارسيل و ليسيكية، جورج، "تاريخ الأ فكار السياسية"، (بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع)، س 1993م، ص 24.
[14] عبد الحي، عمر، "في الفكر السياسي في العصور القديمة"، (الإسكندرية: المؤسسة الجامعية للنشر)، س 2001 م، ص 60.

لقد استطاعت أثينا في القرن السادس والخامس وحتى الرابع ق.م أن تسجل قفزة حضارية رائعة في تاريخ البشرية كلها.

3- سقراط : (399-470) ق.م لقد كان (سقراط) وطنيا مخلصا شجاعا وصادقا، محدثا لبقا بارعا دقيقا، سخر من أمهر السوفسطائين وتهكم عليهم واستطاع أن يؤثر ببياته في شباب أثينا وأن يوجههم نحو الحياة السياسية والاجتماعية والأخلاقية الخيّرة.[15]

قضى (سقراط) شبابه في عصر (بركليس) الزاهر، وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط الحرب، وساهم مساهمة كاملة في الواجبات المدنية للعصر الذي عاش فيه، وكان عضوا في المجلس وهو في سن الخامسة والستين من عمره.

وقد تميزت حياة (سقراط) كمواطن أثيني بخاصيتين اثنتين:

الأولى: وهي الثبات في أداء الواجب المدني، والثانية: الإصرار على رفض تخطي حدود القانون المدني.[16]

أما السياسة بالنسبة لسقراط فهي فن وأكثر من فن في آن واحد، ففي حين أنها كانت بالنسبة للسفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة يجلب المال والسلطة والنجاح، كان (سقراط) يرى فيها أحد فروع السلوك الإنساني الذي يسعى للخير الحقيقي وليس للخير الظاهري، ولهذا فإن الإعداد الخاص لربان المدينة يجب أن يكون أعلى من الإعداد الذي يحتاج إليه ربان السفينة أو جنرال أو طبيب من أجل السيطرة على فنه الخاص.[17]

وقد تعرض (سقراط) إلى الفكر السياسي من خلال نقده للحياة السياسية في ظل النظام الديمقراطي الأثيني، فقد وضع أصول النظرية السياسية على مبدأين أولهما : أن الفضيلة هي المعرفة، وثانيهما: نظرية تخصيص العمل الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي.[18]

لقد انتقد (سقراط) الديمقراطية في المدن اليونانية القديمة وخاصة أثينا، يقول في هذا الصدد:" إن الاقتراع أو التصويت العام لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم الصحيح، لأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح الذي لا نجده إلا عند العلماء والحكماء، ومن هنا اعتبر (سقراط) عدوا للديمقراطية ومن دعاة الأرستقراطية، أرستقراطية العقلاء التي آمن بها بعده تلميذه (أفلاطون) فالسياسي في نظر(سقراط) ليس الذي يفوز في الانتخاب أو تعينه القرعة أو الذي يستولي على السلطة بالقوة وإنما ذلك الذي يعرف فن الحكم ويعرف كيف يطاع ويحظى باحترام المواطنين.[19]

فالديمقراطيون الأثينيون لم يحظوا بعطف أو تفهم (سقراط) بما في ذلك (بركليس) رائد الديمقراطية الأثينية، فالحكم الديمقراطي في نظره حكم ارتجالي وهواية فقط ولا مجال للإصلاح

---

15 علي عبد المعطي، محمد، "الفكر السياسي الغربي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س 1981 م، ص 42.

16 فضل الله، إسماعيل، "الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي و الفكر الإسلامي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س 1998 م، ص 113.

17 شوفاليه، جون جاك، "تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية"، تر: محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع)، د.س، ص 34.

18 تنيره، بكر مصباح، "تطور الفكر السياسي"، ص 176.

19 بدوي، ثروت، "أصول الفكر السياسي و النظريات و المذاهب السياسية الكبرى"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، س 1968 م، ص 54.

والإنقاذ سوى باعتماد حكم أرستقراطي الفكر متميز بالأخلاق والفضيلة، وان سلوك الحكام مثله مثل سلوك المحكومين في المدينة أساسه معادلة سقراطية ثابتة ومتساوية الأطراف وهي أن المعرفة فضيلة وأن الفضيلة معرفة.[20]

ولم يهتم (سقراط) بدراسة أشكال الحكومات أو كيف تكون السيادة وإنما كان يبحث عن حقائق الأشياء فحسب دون أن يكون لديه مذهب معين يريد أن يقنع به الخصم أو المحاور، فكان يسلك طريق الجدل والحوار حتى يثير التفكير في النفوس ويدفع إلى البحث عن الحقيقة.[21]

ولقد وجه (سقراط) نقده إلى الحكام الذين عاصرهم والذين كانوا يصلون إلى الحكم بفضل مواهب شخصية لا تجعل منهم الأقدر على إدارة دفة الحكم.[22]

فالحاكم عند (سقراط) يجب أن يكون حكيما فيلسوفا، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس، ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع.[23]

كان يرى (سقراط) أن أهم المبادئ السياسية التي يجب أن تقوم عليها الدولة تتمثل في مبدأين أساسين هما: سيطرة أحكام القانون، والفضيلة هي المعرفة.

وقد كان موقف (سقراط) المعادي للديمقراطية هو السبب الحقيقي في إدانته أمام المحكمة، حيث وجهت إليه تهمتين:

الأولى: دينية تقوم على الكفران بآلهة الدولة، والثانية: أخلاقية تقوم على أساس إفساد الشعب.

ويرى الباحثون أن السبب الحقيقي وراء إعدام (سقراط) سبب سياسي وليس ديني ولا أخلاقي، فقد رأى النظام السياسي لدولة المدينة أن (سقراط) أصبح خطرا على النظام السياسي نفسه.[24]

4- أفلاطون: (348_428) ق.م: يرى (أفلاطون) أن الديمقراطية التي حاول (صولون) إرساء قوانينها، كان (سقراط) أول من طبقت عليه هذه القوانين أمام الجميع وذلك عندما أعدم أمام القضاء اليوناني بتناول عشبة الشكران. بل رأى (أفلاطون) أن هذه الديمقراطية أصلا غير مؤسسة فهي في الأصل طغيان البطن، فالجماعة ذات ستة آلاف رأس هي في الحقيقة
صورة للبطن ذو ستة آلاف شهوة.

كما رأى (أفلاطون) أن هناك رجل ديمقراطي ورجل أرستقراطي، وعليه فأنظمة الحكم يجب أن تكون بتلك الصورة:

1_ حكم ديمقراطي.
2_ حكم أرستقراطي.[25]

---

[20] عبد الوهاب، مروان، "النظرية السياسية بين اليونان و الإسلام"، ص 217.
[21] جعفر، محمد أنس، "النظم السياسية"، (جامعة القاهرة: كلية الحقوق)، س 1994 م، ص 47.
[22] تنيره، بكر مصباح، "تطور الفكر السياسي"، ص 177.
[23] علي عبد المعطي، محمد، "السياسية بين النظرية و التطبيق"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س 1928 م، ص 177.
[24] باركر، أرنست، "النظرية السياسية عند اليونان": تر: لويس إسكندر، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب)، س 1966 م، ص 175.
[25] Platon, « La république », garnier, éd. Flammarion, Paris, 1966, p 160.

فهذه الجماعة التي شجعت (بركليس) هي ذاتها التي شجعت على قيام حرب غير عادلة، وغير مبررة، وهي ذاتها التي أعدمت (سقراط). فالشعب ليس سواء بل هناك طبقات مثل الإنسان الذي يتكون من طبقات؛ ولكي يعرف هذا الأخير تناغما بينها يجب أن تعمل كل طبقة وفق الوظيفة المنوطة بها، فالإنسان يحتوي في ذاته ثلاثية هي:

1_ في القمة النوس_ الحكمة_ مصدرها العقل.

2_ في الوسط تيموس_ الشجاعة_ مصدرها القلب.

3_ في الأسفل ليبيتيوس_الشهوة_ مصدرها البطن.

وعلى هذا الأساس، فالعقل هو المسيّر لقوى الإنسان ومن المفروض أن يكون هو المسيّر في المدينة المجسد في رجل الحكمة أو الفيلسوف، لذا فالحكم يجب أن يكون:

1_ إما موناركيا يجسده رجل متنور أو ما يسمى بالفيلسوف الذي له الحكم لوحده.

2_ وإما أرستقراطيا تجسده النخبة المتنورة.[26]

فالديمقراطية عند (أفلاطون) هي انعكاس لهذا النظام الموجود في الإنسان، فالرجل الديمقراطي هو ذلك الرجل الذي تتحكم فيه شهوة البطن، والخطأ كله يكون في المساواة بين أناس غير متساوون في الأصل، والخطأ الذي وقع فيه الأوائل هو عندما سووا بين النخبة والرعاع، أي بين الذي يعلم و الذي لا يعلم، بين الذي يملك المعرفة وبين الفاقد لها.

نفهم من هذا أن (أفلاطون) استنتج أن الشعب اليوناني يسيّره بطنه عندما لاحظ أنه مال إلى خوض حرب غير عادلة من أجل استهلاك أكبر ومن أجل تمكين الديماغوجي (كليون) من النجاح في حكمه.

فالرجل الديمقراطي في نظر (أفلاطون) هو ذلك الرجل الذي لا يستطيع أن يفرق بين الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية. يقول (أفلاطون) في كتابه "الجمهورية" في الحوار التالي[27]:

- إن الحكومة تصبح ديمقراطية عندما ينتصر الفقراء على الأغنياء، يقتلون بعضهم ويطردون البعض الآخر ويتقاسمون مع ما تبقى منهم كل المهام الإدارية، وبهذا تتحقق الديمقراطية سواء عن طريق السلاح أو بخوف الأغنياء على أنفسهم من الموت فيختارون الانسحاب.

_ ما هي أهم التعاليم الدستورية لهذه الحكومة الجديدة ؟

_ أولا، أن يكون الجميع أحرارا في هذه الدولة، بمعنى أن الكل ينعم ويتنفس الحرية ويتحرر من أي قيد، ويصبح كل واحد سيد نفسه ويفعل ما يريد.

_ هل هذا ممكن ؟

_ بالتأكيد، ففي أي مكان يكون هذا النوع من الحكم الديمقراطي نجد أن كل مواطن يعتمد على نفسه ويختار بقصدية نوع الحياة التي تناسبه.

---

[26] Chatelet, François, « Platon », Paris, gallimard, collection « folio », 1989, « folio »-éssais-1993, p 15.

[27] المرجع نفسه، ص 16.

_ وبالنتيجة، يجب أن يكون في حكومة كهذه رجال يمتهنون كل المهن.
_ نعم.
_ في الحقيقة، حكومة كهذه تظهر على أنها أحسن وأفضل الحكومات لأن هناك تعدد للطباع والعقليات التي تبدو رائعة في تنوعها.
_ لما لا؟ ففي دولة كهذه يا عزيزي يستطيع كل واحد منا البحث عن نوع الحكومة التي تناسبه.
_ لما لا؟
_ لأن كل واحد له الحرية في العيش كما يريد، بالفعل فمن الواضح أنه إذا أراد أحدهم تصور مخطط لدولة ما مثل ما نفعل نحن الآن، فما علينا إلاّ أن نتصور الدولة الديمقراطية، لأن الديمقراطية هنا تبدو كسوق معروضة فيه كل أنواع الحكومات، فما على الإنسان إلا إختيار وتنفيذ فيما بعد النوع الذي اختاره.[28]

_ إن غاية الديمقراطية ليست الفضيلة وإنما الحرية أي حرية الفرد في أن يعيش إما نبيلا أو وفق رغبته، لذا فالديمقراطية أدنى من الأوليغارشية لأن هذه الأخيرة قائمة على القهر في حين أن الأولى تنبذ القهر. ويؤكد (سقراط) هنا أنه لا يجبر أي أحد على أن يحكم، أو يكون محكوما في ظل الديمقراطية إن لم يرغبها ويحبها فهو يستطيع أن يعيش في سلام في حين تكون مدينته في حرب. والشخص المحكوم عليه بالإعدام لا يتعرض إلى أي عقوبة حتى وإن كان مذنبا بل ولا يسجن كذلك، وتكون هناك مساواة بين الذكر والأنثى، ففي الديمقراطية نظام الحكام والمحكومين يتغيّر تماما.

إن الإنسان الديمقراطي هو الكسول، الممتلئ، الناعم، المبذر واللعوب الذي يشعر بالسعادة وراحة البال في عيشة الكسل، بين أشياء متساوية وغير متساوية، يعيش يوما في استسلام كامل لرغباته الدنيا ويعيش اليوم الذي يليه زاهدا ومتقشفا.

كما جمع (سقراط) بين الديمقراطية والطغيان، وقال أنهما يتميزان بالاستسلام للرغبات الجنسية بما في ذلك الرغبات غير المشروعة.

يقول (أفلاطون) في كتابه "الجمهورية":

_ بقي أمامنا أبدع نماذج الحكم وخير طبائع الناس، أعني الطغيان والطاغية.
_ كيف؟
_ فلنتأمل، أيها الصديق كيف ينشأ الطغيان فمن الواضح أنه ينشأ في الأصل من الديمقراطية.
_ أجل.
_ فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان بنفس الطريقة التي يتم بها الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية؟
_ على أي نحو؟
_ إن الغاية التي اختارتها الأوليجاركية لنفسها، والتي كانت هي دعامتها، هي الثراء المفرط، أليس كذلك؟

[28] المرجع السابق، ص 18.

_أجل.
_ كما أن آفة الأوليجاركية هي الجشع للمال، وتجاهل الأمور الأخرى.
_هذا صحيح.
_فهل للديمقراطية أيضا غايتها، التي تطرفت في التطلع إليها كان في ذلك آفتها.
_ أي غاية تعني؟
_ أعني الحرية؛ فهي في النظام الديمقراطي يقولون لك أن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية، ومن هنا قيل أنها الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص ولد حرا.
_أجل، إن هذا قول يتردد كثيرا.
_ إذا، فقد كنت أود أن أقول أن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية، وتجاهل كل ما سواها، قد تؤدي إلى تغيير هذا النظام
والمطالبة بالطغيان.[29]

5_ أرسطو والديمقراطية: تناول (أرسطو) (384-322) ق.م: تصور الديمقراطية بطرح أكثر واقعية وطرح التساؤل التالي هل منح السلطة لكل المواطنين بدل منحها لهذه المجموعة أو تلك، هل يحل كل المشكلات؟ يجيب (أرسطو) بالإيجاب، من دون التباس، لكن مع بعض التحفظات.

لقد ظهر هذا النظام الجديد حسب (أرسطو) في بداية القرن الخامس في أثينا؛ ومن المرجح أنه لم يكن يسمى ديمقراطية إنما "إيزونومية". لقد كانت جدة النظام تتجلى بوضوح: في كونه يتحدد بمساواة الجميع وليس بسلطة هذا أو ذاك. يستخدم (أرسطو) كلمة ديمقراطية بالمعنى العام من أجل الإشارة إلى كل نظام (يكون الشعب فيه سيدا)، ويعارض به عندئذ كلمة أوليجاركية، فالاستخدام الأرسطي للديمقراطية للدلالة على نوعين من النظام الشعبي، النوع المفسد بالتعارض مع النوع الطبيعي، النظام الدستوري.

الديمقراطية هي نظام تكون فيه "غالبية من الناس الأحرار لكن الفقراء، أسياد السلطة".[30]

أما إذا أخذت كلمة ديمقراطية بالمعنى الواسع وأردنا أن نعرف موقف (أرسطو) بصدد السيادة الشعبية بحد ذاتها فإن تقديره إيجابي تماما، فهي النظام الأشد استقرارا والأكثر توازنا اجتماعيا لأنه من الصعب إفساد الشعب بكامله أو إغواؤه. هي النظام الوحيد الذي يسمح بالتناوب الفعلي للمواطنين على تحمل الأعباء وهذه الممارسة تتناسب بالنسبة (لأرسطو) لمتطلبات الأقوى في الحياة السياسية، تصبح القاعدة المثالية في الجماعة السياسية التي تربط المتساوين، أن يحكم "الجميع الجميع "، دائما وبصورة متزامنة، ولأن ذلك مستحيل؛ تكون قاعدة التناوب هي القاعدة الممكنة الأكثر عدالة.[31]

---

[29] أفلاطون، "الجمهورية"، د (ط، س)، ص 482-483.
[30] وولف، فرانسيس، "أرسطو و السياسة"، تر: أسامة الحاج، (بيروت)، ط1، س 1994، ص 134.
[31] المرجع نفسه، ص 135.

إن المدينة الفاضلة التي نظّر لها (أفلاطون) هي غير موجودة، لأن بلوغها يجب الإعداد له وذلك بواسطة التربية والتعليم وتكوين الجند، ويجب أن يكون حاكمها قمة في الحكمة والمعرفة أي فيلسوف لأنه وحده القادر على التغيير...

فهل هذا ممكن؟ يجيبنا (أفلاطون): الواقع أن مكان المدينة الفاضلة في الحقيقة يكون خارج هذا العالم.[32]

وبالرجوع إلى واقعنا العربي، هل لنا أن نبحث عن مدينة فاضلة خاصة بنا؟ الإجابة بالتأكيد تكون بالنفي لأن في وجود الحكم اشترط (أفلاطون) الفلسفة، ونحن في حلقات التاريخ تم تجاهل الفلاسفة والمفكرين الذين درسوا (أفلاطون) ورأوا الواقع العربي بواسطة رؤيته في الحكم الأنسب، مكيفيّن إياها حسب معطيات الحضارة العربية الإسلامية.

ثانيا: الديمقراطية في الفكر الإسلامي

1- الفارابي: لقد كان (الفارابي) (872 م-950 م) أول من عرض نظرية (أفلاطون) في الحكم والسياسة، عاش في مدينة (سيف الدولة الحمداني) الذي تشابهت إمارته مع "المدينة"، ولكنها في المضمون بقيت إمبراطورية "الخلافة العباسية" ولذلك عندما فكر (الفارابي) في "المدينة الفاضلة"، والحاكم المنشئ لها لم يحصر رئاستها في الفيلسوف وحده، كما فعل (أفلاطون) بل أضاف إليه النبي، لذلك جعل ل: "آراء المدينة الفاضلة" مصدران:

أ_ الفلسفة التي يتعود الإنسان الخارج من الكهف الاتصال بها عن طريق الترقي بعقله بدراسة المنطق والفلسفة وبالتالي الحصول على الحقائق.

ب_ مشكاة النبوة أي الوحي الذي يختص بتلقيه الإنسان عن نفس المصدر الذي يتلقى منه الفيلسوف الحقائق، متى كانت له فطرة مخيلة قوية معدة لذلك وهذا نجده عند النبي.[33]

وهكذا يرجع (الفارابي) بالفلسفة والدين إلى أصل واحد، فيقيم إلى جانب مدينة الفلسفة التي تعطي حقائق الأشياء بالبرهان، مدينة الوحي التي يسميها "الملة الفاضلة". ومع أن (الفارابي) يسكت عما صرح به (أفلاطون) في نهاية كتاب (الجمهورية): "أن المدينة الفاضلة التي يرأسها الفيلسوف لا يمكن أن تنشأ في الواقع السياسي على أرض البشر، بل مكانها في عالم المثل، عالم التصور للأفضل وللأمثل". إن (الفارابي) يصرح بوضوح أن الملة الفاضلة قابلة للنشوء في الوسط الاجتماعي البشري، إذا ظهر فيه نبي وسار خلفاءه على سيرته، مع قيام هؤلاء بإدخال تغيّرات فيما أقره رئيسهم الأول إذا تغيّرت الظروف، متبعين سننه فاعلين لما كان لا بد أن يفعله هو من التغيّر لو وجد، في وقت يحتاج إلى التغيير".

إن المدينة الفاضلة عند (الفارابي) عبارة عن تعاونية يساعد أهلها بعضهم بعضا على ما يجلب السعادة. والمهم، هنا، أن وجود المدينة الفاضلة يعتمد على الرئاسة الفاضلة وما يتمثل فيها من حكمة، والرئيس يوجّه ويعطي الأوامر للآخرين ولا أحد يشرف عليه. أما أهل المدينة فهم فئات على مراتب متدرجة، كل واحدة تشرف على ما دونها، والعليا يشرف عليها الرئيس،

---

[32] المرجع السابق، ص 40.

[33] الجابري، محمد عابد، "الضروري في السياسة"، (سلسلة التراث الفلسفي العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، س 1998، ص 169.

فصلة الرئيس بالمدينة توازي صلة الرأس بالجسم، وكأن المدينة هي التعبير الاجتماعي في الجسم من حيث الترابط والتعاون وتدرج المسؤولية. وهكذا فمؤهلات الرئيس متميزة وفائقة بل مثالية. وحين يتعرض (الفارابي) لمضادات المدينة الفاضلة يذكر من بينها "المدينة الجماعية" وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما يشاء؛ لا يمنع هواه في شيء أصلا، ومن يحكم يحكمهم (كما جاء في السياسة المدنية يتولى ذلك بموافقة المحكومين).[34]

2_ إبن رشد: (1198-1126 م): إذا رأى المنظّر صعوبة تحقق المدينة الفاضلة في أرض البشر، ولا تكون إلا في سماء التصورات المثالية فإن (إبن رشد) آمن بمكانها في أرض البشر.وتحديدا في الأندلس في عهده، فاختلفت نظرة (ابن رشد) إلى المسألة السياسية التي رآها تبدأ من الواقع لا من المثال، أي استبعد تشييد النموذج المثالي للحكم بعيدا عن معطيات الواقع.

وقال أنه يجب النظر إلى الممكن الواقعي وبناء الإصلاح على أساسه، وصولا بالتدريج إلى تحول الممكن الذهني إلى واقع فعلي. وأن الطريق المسدود الذي وصل إليه (أفلاطون) ليس وحده الطريق الممكن، لأن الشؤون الإنسانية تتميز بالإرادة فلا تحكمها الحتمية التي تتحكم بالظواهر الطبيعية. وينقد (ابن رشد) (أفلاطون) في صفات الحاكم الفيلسوف، إذ يرى من الصعوبة واقعيا الحصول على من تتوفر فيه تلك الصفات والشروط، وبالتالي الشك في قيام "المدينة الفاضلة" على أرض الواقع كما تصورها (أفلاطون)، ولكنه يرفض استحالة قيامها نسبيا في أرض الأندلس.[35]

يصرح (ابن رشد) قائلا:" يمكن أن نربي أناسا بالصفات التي حددها (أفلاطون)، وإلى جانب ذلك ينشئون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من الأمم من اختياره _ يقصد هنا الإسلام _ وإلى جانب ذلك تكون لهم شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت في عهدهم غايتها. وذلك كما هو الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه (الإسلام) فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة (حكم)، وذلك في زمان لا ينقطع صار ممكنا أن توجد هذه المدينة فهي ممكنة في الأندلس".

ومن أسباب عدم قيام "المدينة الفاضلة" في الواقع: هو عدم استفادة الناس من الفلسفة، ويعطي (أفلاطون) أمثلة من زمانه ومكانه، وكذلك فعل (ابن رشد) الذي يعطي أمثلة من زمانه ومكانه الأندلس، إذ كان هناك سفسطائيون في عهده مثل ما كان موجودا في عصر (أفلاطون)، فهؤلاء هم خصوم الفلسفة الذين حاربوها وضيّقوا عليها الخناق.

وفي رؤية (ابن رشد) للواقع العربي الأندلسي، توصل إلى أن الحاكم لا يتوفر على هذه الصفة الرفيعة (النبي أو الفيلسوف) والذي يجب أن يكون عارفا بالشرائع التي سنها الأول، وتكون له القدرة على استنباط ما لم يصرح به الأول "فتوى فتوى" و"حكما حكما"، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا بصناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد. ومن المتفق عليه أنه لا تجتمع هاتان الصفتان في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها أو

[34] الفارابي، محمد أبو نصر، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، د ط، س 1969 م، ص 234.
[35] الجابري، محمد عابد، "الضروري في السياسة"، ص 139.

العكس، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام، عند البعض الآخر لم تتوفر.

أما المدينة الجماعية (الديمقراطية) والتي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم، حسب ما يقرره كبراؤهم ورؤساء بيوتهم، وهنا يستحضر (ابن رشد) نماذج من الواقع العربي الإسلامي، يقول في هذا الصدد:"...إن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول والمدينة إنما هي من أجله ولذلك كانت المدينة أسرية (أي تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل على عكس ما هو عليه الحال في "المدينة الفاضلة". ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد أن يستمتع بجميع الطيبات، ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية، والرجل الذي هو فيها سيد حقا متى كانت له قدرة التدبير بها، يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم يعتقد ببادئ الأمر أنه أحق بأن يكون حرا".

ويستحضر (ابن رشد) تجربة الحكم الجماعي في قرطبة فيقول:" يتبيّن لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى التسلط مثل الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى التسلط".

ويضيف قائلا:" والاجتماعات في الكثير من المماليك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى (الكسب الضروري من العيش) وبيّن أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات. ولذلك يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما هو غالي الثمن من ممتلكاتهم ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم فيعرض من ذلك غرامات، والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة (الأمراء)، كما كان عليه الحال في كثير من مدننا وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا وفي مدننا هذه.[36]

وعند تحليل تصرفات رؤساء المدن الجماعية هم رؤساء البيوت فيها يلاحظ (ابن رشد):" وإذا اتفق مع هذا أن هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل الأموال المأخوذة من العامة، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على (العامة). وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة التسلط. والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت السادة ولذلك فالجزء الإيماني منها (الخليفة وأهله) هو اليوم جزء من التسلط بإطلاق، فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.[37]

وهذا ما يعكس صورة الحاكم المستبد الذي تكلم عنه (أفلاطون) في الكتاب التاسع من "الجمهورية"، فجميع ما كتبه هذا الأخير كان عن تجربة ومعاناة عاشها الفيلسوف في اليونان،

[36] المرجع السابق، ص ص 175-176.
[37] المرجع السابق، ص 177.

إذ عايش الاستبداد عن قرب ، فكأن المعاناة تتكرر مع (ابن رشد) ولكن هذه المرة في مكان وزمان مغايرين هما زمان ومكان (ابن رشد) وبلده الأندلس. فقد نقل ما كان موجودا آنذاك من إفرازات المدينة الجماعية الديمقراطية مستعملا مصطلحا أصيلا "وحدانية التسلط " للتعبير عن الحكم الإستبدادي وهذا التعبير الذي اختاره (ابن رشد) له معناه، ذلك أن الاستبداد العربي القديم لم يكن مدانا بإطلاق، ف(أرسطو) ميّز بين الاستبداد المطلق وهو المدان والاستبداد المقيّد وهو المطلوب، وينصرف معناه إلى الحزم ومن هنا عبارة "العادل المستبد" التي رفعت أحيانا كشعار للحكم الصالح.

ثالثا: الديمقراطية في الفلسفة السياسية الأوروبية:

جون جاك روسو نموذجا:

في نظرية العقد الاجتماعي: بدأ (جون جاك روسو) (1712-1778)م بنقد الفكر السياسي الحديث من وجهة نظر السعادة البشرية، فالحل السياسي الذي لا يحقق السعادة ليس سوى تجريد. لماذا؟ لأن السياسة الحديثة كما يرى (روسو) تقوم على فهم ناقص للإنسان، فالدولة الحديثة تتجه إلى المحافظة على بقائها الخاص وبالتالي المحافظة على بقاء رعاياها، ولذلك فهي سلبية تماما، لا تضع في اعتبارها إلا شرط السعادة، أي الحياة، بينما تغفل السعادة نفسها، فهذه الدولة تشق طريقا يناقض الطريق الذي يجعل الناس سعداء.

إن الأمم الكبيرة توصف بالتجارة وبالتالي توصف بالتمييز، بين الغني والفقير، فالمال هو معيار الجدارة البشرية، ويتم نسيان الفضيلة.

إن حساب المنفعة الخاصة هو أساس العلاقات البشرية، وقد لا يؤدي هذا إلى حرب دائمة فقط، بل يحطم أسس الثقة والألفة السهلة، ويفضي إلى الأنانية، وإلى المواطنة الفقيرة. وفضلا عن ذلك ولأن هناك ندرة وبالتالي لا يمكن إشباع حاجات كل الناس ورغباتهم في المجتمع فإنه يتم حماية الأغنياء واضطهاد الفقراء.

إن المجتمع المدني هو حالة من الاعتماد المتبادل بين الناس، لكن الناس سيئون، وتجبر الغالبية على أن تتخلى عن إرادتها لكي تعمل على إشباع القلة. ولما كانت هذه القلة هي التي تنظم القوانين، فإن الغالبية لا تتمتع حتى بالحماية التي يفترض أنهم دخلوا إلى المجتمع من أجلها. ونتيجة التركيز المفرط في البساطة وذي الجانب الواحد على البقاء هي تحطيم الحياة الخيّرة التي هي الغرض الوحيد للبقاء.[38]

إن (روسو) جمهوري وهو صاحب مقولة " ولد الإنسان حرا" فهو يعتقد أن الناس أحرار ومتساوون بالطبيعة والمجتمع المدني الذي يعكس هذه الطبيعة هو الجدير بأن يتبع بل هو الذي يجعل كل الناس سعداء.

كل الناس متساوون بالطبيعة، فهم لا يملكون سوى صنوف من الوجود الفيزيائي؛ وإذا كانت هناك اختلافات في القوة فإنه يكون لها معنى ضئيل، لأن الأفراد ليس لديهم اتصال ببعضهم البعض. لا يمكن أن يستمد من حالة الإنسان الطبيعية حق شخص ما في أن يحكم الآخر. إن حق الأقوى ليس حقا، فالمستعبد يمكن أن يثور باستمرار، كما أنه لا يستطيع شخص ما أن يستعبد

[38] ستراوس، ليو، و كروبسي، جوزيف، "تاريخ الفلسفة السياسية"، تر: أسامة الحاج، بيروت، ط 1، س 1994، ص 138.

شخصا آخر في حالة الطبيعة، لأن الناس في تلك المرحلة لا يحتاج بعضهم البعض، فلا سلطة، ولا واجب. يقول (روسو):" إن مصدر جميع السلطات هو الشعب الذي ولد حرا وهذا ما أعطاه الحق في أن يحكم نفسه وهذا ما حدث فعلا منذ النصف الأخير من القرن الثامن عشر، إذ اندلعت الثورة الفرنسية الكبرى، وثورات الحرية التي أخذت تتوالى في سائر أنحاء أوروبا، في أوقات مختلفة وبأشكال شتى".[39]

إن حالة الطبيعة هي حالة مساواة واستقلال، وهنا نتساءل: ما حاجة الإنسان إلى تكوين مجتمع مدني؟

إن ما يدفع الإنسان إلى التفكير في ضرورة الخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، هو تأسيس الملكية الخاصة "إن مؤسس المجتمع المدني السياسي، والإنسان الذي جلب الشرور العظيمة للبشرية هو أول إنسان قال (إن هذه الأرض تخصني) وكانت زراعة الأرض هي مصدر الملكية الخاصة، وما صنع الإنسان وما أضافه إلى عمله يمكن أن يقال أنه يخصه وينتمي إليه" بالإضافة إلى ذلك إن أصل التفاوت بين الناس كان بسبب الملكية الخاصة لأن الناس الذين يمتلكون مهارات ومواهب مختلفة تمكنوا من زيادة ممتلكاتهم بينما البعض الآخر لديهم أقل، وهذا التفاوت ليس طبيعيا بل من صنع الإنسان، وتنشأ حالة حرب بالضرورة، بين الأغنياء والفقراء. ومحافظة على ثروة الأغنياء من الخطر يقترح شخص ما من بين الأغنياء تأسيس المجتمع المدني لحفظ السلام، وحماية الجميع من الظلم. وتجعل الحالة المخيفة للحرب هذه الخطوة ضرورية، وتكفل خضوع الفقراء، ويتظاهر الأغنياء بمشروعية تنظيمهم للملكية، ويصبح التفاوت الذي ظهر بصورة تدريجية مشروعا.

لا يمكن أن يقوم المجتمع المدني على حق طبيعي، لأن الطبيعة لا تملي إلا المصلحة الذاتية. ويتصور (روسو) أن المجتمع المدني يتطلب أخلاقا لأن سلوك الإنسان الطبيعي لا يكفي لأن يلزمه ، إنه يحتاج إلى حياة سياسية بصورة لا مناص منها، وتجعل عواطفه المتأججة حديثا أقل مناسبة للمجتمع.

إن المجتمع الذي يقوم على حساب كل شخص لمصلحته لا يدفع إلا تلك العواطف لأن تتطور إلى أبعد حد لأن مصلحته تحددها عواطفه، وستؤدي إلى الطغيان أو الفوضى لا محالة، ولذلك وطالما أن الأخلاق ليست طبيعية بالنسبة للإنسان فلا بد أن يخلقها وهذا هو مشروع (روسو) المعروف بالعقد الاجتماعي.[40]

وما دام الإنسان حرا، فإن له القدرة على إبرام العقود والاتفاقيات التي تكون دلالة واضحة على حريته: لأن إرادته لا تحددها الطبيعة، وإلى حد يكون الإنسان هو صانع الأخلاق، والدولة هي تحقيق فكرة الإنسان من حيث أنه حر، وإذا كان من الممكن تجنب الطابع التعسفي البسيط للاتفاقيات فإن من الممكن القول أن المجتمع المدني الاتفاقي هو تحقيق لطبيعة الإنسان، ويستحق احترامه وطاعته. لذا فالتعاقد هو الحل للتخلص من المشكلة القائمة بين الحر والدولة، أي إيجاد

[39] Rousseau, J-J, « du contrat social : procédé de la démocratie selon rousseau », par J.r, simeon, édition : seuil, Paris, 1977, p p 106-107.

[40] Rousseau, J-J, « le contrat social », gallimard, collection, folio- essais, Paris, 1993, p 140.

شكل من الاتحاد يدافع ويحمي بكل القوة المشتركة، كل شخص مشارك بشخصه وأمواله، ورغم أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما كان من قبل. وكيف يتخلص من ذلك؟ من هذه الحرية المفرطة؟

الحل كما يرى (روسو) هو: أن يتنازل كل شخص عن حقوقه وملكيته، وكل واحد يعطي لكل الجماعة هذا الاتحاد.

ولذلك لا يكون هناك مصدر للنزاع بين الفرد والدولة؛ لأن الفرد قد تعهد بأن يقبل القانون بوصفه المعيار المطلق لأفعاله وما يريده الجميع هو القانون.

إن القانون هو نتاج الإرادة العامة ويساهم كل فرد في التشريع، والفرد بدوره من حيث أنه مشّرع لا بد أن يسن قوانين يمكن أن تطبق، بصورة يمكن تصورها، على كل أعضاء المجتمع. إنه يجعل إرادته القانون ويجب أن يعمم إرادته، ولا يستطيع أن يريد كونه مشرّع إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه، ويطيع، من حيث أنه مواطن، ما يريده هو نفسه من حيث أنه مشرّع. وعلى الرغم من أن أشخاصا ذوي أذواق وأفهام متنوعة يكوّنون كيان المشرّع "صاحب السيادة"، فإنه لا يستطيع أحد أن يفرض إرادته على الآخرين إذا لم يستطع الآخرون أن يريدوها بأنفسهم.

إن القانون تنتجه إرادة كل شخص يفكر عن طريق الجميع، والوظيفة الأولية للعقد الاجتماعي هي تكوين نظام حكم يمكن أن يعبر عن الإرادة العامة، وهذه الإرادة العامة هي إرادة صورية أي أنها خالصة، وهذا جانب آخر من المحافظة على الحرية الطبيعية. والشيء الوحيد الذي يميز الإرادة العامة من الإرادة الجزئية هو أنها لا تستطيع أن تريد إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه بصورة معقولة.[41]

يشكل العقد الاجتماعي "صاحب السيادة" ، ويستخدم (روسو) لفظ "صاحب السيادة" لكي يشير إلى أن مصدر كل مشروعية هو الشعب بوجه عام من حيث أنه يقابل الملك، أو الأرستقراطيين، أو أي قطاع آخر، ولا بد أن تكون هناك حكومة، وقد تكون ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية غير أن حكمها في الحكم يستمد من الشعب، ولا يمارس إلا طالما أنه يرضيه، وطالما أن الطبيعة والدين الموحى به مستبعدان، فإن صوت الشعب هو وحده الذي يمكن أن يؤسس القانون، أي لا بد أن يرجع كل تشريع إلى الشعب، أي إلى إرادته.

فإرادة الشعب هي القانون الوحيد، ولا تطيع الحكومة سوى القانون فقط، وكل مواطن هو باستمرار عضو من أعضاء المجموعة التي تسن القانون، فكل مواطن يجد نفسه في علاقة مزدوجة مع الدولة: بوصفه مشرّعا، من حيث أنه عضو من أعضاء "صاحب السيادة"، ومن حيث أنه يخضع للقانون أي بوصفه فردا لا بد أن يطيع.[42]

إن الإرادة العامة هي التعبير الوحيد عن الرغبة في عمل شيء ما وقوة الإرغام على فعله ضرورية أيضا. وهذه الضرورة تجلب إلى الوجود التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بين "صاحب السيادة" والحكومة، لأن "صاحب السيادة" لا يستطيع سوى أن يسن قوانين

[41] المصدر نفسه، ص 141.
[42] المصدر السابق، ص 146.

بصورة منزوعة تخص موضوعات عامة، أما تطبيق القوانين على أفعال معينة، أو على أشخاص فليس من اختصاصه، بل يخص ذلك الحكومة.

يرى (روسو) أن العقد يشكل المجتمع الذي يسبق الحكومة، ويحافظ على نفسه على الرغم من التغيرات التي تطرأ على الحكومة، ولذلك فإن الموضوع الأكثر تشويقا للدراسة هو المجتمع، ويتجه الولاء إلى المجتمع وليس الحكومة.

إن الواقعة الأولية للسياسة ليست هي حكومة الناس؛ لأن الحكومة شر ضروري؛ لأن الناس يحتاجون إلى من يوجههم في ممارسة حرياتهم، وكلما كان تواجد الحكومة أقل كان ذلك أفضل، ولهذا اهتم الناس اهتماما كبيرا بتحديد نطاق الحكومة ومنعها من أن تناقض الإرادة العامة.[43]

فهم ينظرون إلى الحكومة بشك وريبة باستمرار، ولا بد أن يعي المواطنون أن وجود وظائفها لا يمنعهم من ممارسة حريتهم إن الحكومة تكوّن صنوف التفاوت في المنزلة والسلطة التي تكون ضرورية لها، بيد أن هذه الفروق لا تؤسس عن فروق حقيقية في الجدارة بين المواطنين الذين هم متساوون على حد سواء.

إن الحكومة تعتمد تماما وباستمرار على إرادة الشعب، ومن الممكن ردها إلى مساواة أصلية معه. لقد علم التراث القديم أن تأسيس الحكومة هو الفعل الأساسي في تكوين مجتمع ما، وأن أحكام الحكومة يرادف تحطيم المجتمع، ولذلك فإن التفاوت الذي تتضمنه الحكومة يتزامن مع المجتمع، وينجم عن ذلك أن سلطة الحكومة لا تكون مستمدة من الشعب كله أو الإرادة العامة.[44]

رابعا: الديمقراطية في العصر المعاصر:

في المادية الماركسية: يرى (ماركس) (1818_ 1883)م أن الدولة تعبير عن سيطرة طبقة من الطبقات الاجتماعية على سائر الطبقات الأخرى، فهي نتاج الصراع الطبقي في المجتمع ومحصلته، نشأت في التاريخ بإنقسام المجتمع إلى طبقات وظهور الملكية الفردية، وسوف تنتهي وتزول معها الدولة وتحل محلها إدارة الأشياء الدولة إذن بحكم هذا التعريف هي أداة قهر ومن ثم فإن كل الدول هي ذات طابع دكتاتوري وغير ديمقراطي، فهي تعبير عن الصراع بين الطبقات، والسلطة السياسية تكون دائما تمثيلا لدكتاتورية طبقة اجتماعية ضد بقية الطبقات الأخرى، وسلاح الطبقة السائدة في المحافظة على الوضع القائم الذي يكرس مصالحها، الدولة بهذا المعنى تكون أداة قسر وإكراه تعكس مصالح الطبقة المسيطرة في مرحلة تاريخية معينة.

وصف (ماركس) الدولة في كتابه" الحرب الأهلية عام1871م" بأنها ظاهرة طفيلية وهذا واضح في قوله: "الدولة تمتص دماء الشعب ويمثل الحكام سلطة مستقلة عن الشعب ومسّخرة لخدمة مصالح معينة".[45]

لقد أكد (ماركس) في نظرته العامة للمجتمع أم ماهية الإنسان تكمن في جانبه الاجتماعي وليس السياسي لذلك رفض ما ذهب إليه (هيجل) من أن الدولة تجسيد سام للعقل يسمو على الحياة الاجتماعية ويستقل عنها، ورأى أن المجتمع المدني هو القاعدة الحقيقية للدولة وليس

---

[43] المصدر نفسه، ص 147.

[44] المصدر السابق، ص 148.

[45] هلال، علي الدين، "مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث" ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، ط 1، س 1983 م، ص 44.

العكس يقول (إنجلز):" من الثابت، في التاريخ الحديث على الأقل، أن كافة الصراعات هي صراعات طبقات وأن كل الصراعات التحررية للطبقات، برغم شكلها السياسي تدور في المقام الأخير حول التحرير الاقتصادي ومن ثم تشكل الدولة والنظام السياسي العنصر الثانوي، بينما يكون العنصر الحاسم في المجتمع المدني، ومجالات العلاقات الاقتصادية ". وبذلك خلعت الماركسية عن الدولة ثوبها الروحاني الذي دثرها به (هيجل) حين جعلها تجسيدا لفكرة مطلقة وحكما أعلى يمثل قمة الأخلاق وسلطة فوق البشر، فالدولة لا تستطيع أن تنسلخ عن أساسها الاقتصادي وقاعدتها المادية بل تستمد واقعها من العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة.[46]

ويمكن أن نتبع تطور الفكر الماركسي في مسألة الديمقراطية وذلك بتحليل الاتجاهات المختلفة إزاء مفهوم دكتاتورية البروليتاريا وموضع الديمقراطية منها باعتبار أن هذا المفهوم يمثل المرحلة التي تلي الثورة الاشتراكية والذي يعبر عن النظم الموجودة في المعسكر الشرقي، فمرحلة البروليتاريا لا تعرف الديمقراطية الكاملة أو ديمقراطية الجميع، بل هي ديمقراطية للبروليتاريا ودكتاتورية ضد البرجوازية.

هي أساسا فترة صراع بين الرأسمالية المتدهورة التي هزمت ولكنها لم تتحطم بعد. وقوى الشيوعية الناشئة التي ولدت وما زالت ضعيفة، وفي هذه المرحلة لن يعطى حق الاشتراك في مجالس السوفيت للطبقة الرأسمالية، وكذلك فإن حرية الصحافة لن تمارس إلا عند التأكد من زوال إمكانية تأثير رأس المال عليها. ووفقا لوجهة النظر الماركسية فإن المجتمع الوحيد القادر على تحقيق الحرية هو المجتمع الشيوعي الذي تختفي منه كل أنواع العبودية، وفي هذا المجتمع فإن الديمقراطية تختفي أيضا، فالديمقراطية ما هي إلا شكل من أشكال الدولة وبالتالي تفترض الاضطهاد وتطبقه. ولكن مع استمرار الدولة في البقاء في فترة دكتاتورية البروليتاريا واستمرار الحاجة إلى أساليب القمع التي كانت تستخدمها الرأسمالية، فإن الفارق الأساسي بينها وبين كل نظم الحكم السابقة هو أن دكتاتورية البروليتاريا تعني اضطهاد الأقلية بواسطة الأغلبية، ففي ظلها تتغير أشكال ومؤسسات الديمقراطية ويتم توسيع نطاق التمتع بها للأغلبية، ففي المجتمع الرأسمالي، لا يوجد سوى ديمقراطية الأقلية أما في مجتمع دكتاتورية البروليتاريا فإنه توجد لأول مرة ديمقراطية حقيقية لأغلبية الشعب يصطحبها اضطهاد للأقلية.[47]

ومن التطورات المهمة في الفكر الماركسي نجر المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام 1956م الذي قدم فكرة تعدد طرق وأشكال الانتقال إلى الاشتراكية، والمؤتمر الثاني والعشرين الذي أعلن عن الانتقال من دولة دكتاتورية إلى دولة الشعب كله. عدّل المؤتمر العشرون بعض الأفكار التي سادت الفكر الماركسي بخصوص الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية وإمكانية الوصول إلى الاشتراكية بالطرق السلمية، وأوضح (خروشوف) في تقديره للمؤتمر أن لجوء البروليتاريا إلى العنف يتوقف على مدى مقاومة البرجوازية واستخدامها للقوة،

[46] Marx, Karl, « Critique du programme du parti ouvrier allmand », œuvre 1, par gallimard collection, la pléiade, 1963, p 12.

[47] عصفور، محمد، "الخطط العامة لفلسفة النظام السوفياتي"، المجلة المصرية للعلوم السياسية، العدد 31، ص 27.

وأن اختلاف الديمقراطية الشعبية في الصين عن تجربة الاتحاد السوفيتي يؤكد إمكانية اختلاف أسلوب ومرحلة الانتقال، فمن الممكن الوصول إلى الاشتراكية عن طريق البرلمان إذا استطاعت البروليتاريا أن تكتل حولها الفلاحين والمثقفين وكل القوى الوطنية للوقوف ضد القوى الرجعية وأن تفوز بأغلبية برلمانية، وبذلك يتحول المجلس إلى كونه تعبيرا حقيقيا عن القوى الشعبية، ومن ثم يمكن من خلاله تحقيق تغيّرات اجتماعية جذرية، وهكذا عن طريق البرلمان يمكن التحول تدريجيا من ديمقراطية برجوازية إلى ديمقراطية اشتراكية.

أما المؤتمر الثاني والعشرين، فقد أعلن عن تحول الدولة السوفيتية تحت قيادة الطبقة العاملة من دكتاتورية البروليتاريا إلى دولة الشعب بأسره، هذه الدولة لا تعبر عن دكتاتورية أية طبقة ولكنها أداة للمجتمع وللشعب كله، ووفقا لهذا التصور تفقد الطبقة العاملة طبيعتها الدكتاتورية أو القهرية بعد أن قضت على كل الطبقات المستغلة، وتتطور الديمقراطية البروليتارية لتصبح ديمقراطية اشتراكية للشعب كله.[48]

وتتحول الدولة من دكتاتورية البروليتاريا إلى دولة الشعب كله، كذلك يتحول الحزب الشيوعي من حزب الطبقة العاملة إلى حزب الشعب كله.

انعكست هذه المفاهيم في البنى السياسية التي أقامها الاتحاد السوفيتي والأنظمة المشابهة له، وتمثل ذلك في عدة صور:

1_ إنكار إمكانية الفصل بين السلطات والأخذ بمبدأ وحدة السلطة على أساس وحدة الطبقة التي تتولى السلطة، ووحدة المصالح التي تدافع عنها، وتستخدم جهاز الدولة لتحقيقها، ومن ثم الفصل بين السلطات يغدو مسألة نظرية وإجرائية فحسب.

2_ رفض مبدأ التعددية السياسية على أساس أن لكل طبقة حزبها السياسي، وأن تولي الحزب الشيوعي – الذي يفترض تمثيله لمصلح الطبقة الكادحة- الحكم لا يجعل من المتصور قيام أحزاب أخرى غير أحزاب الطبقات المعادية لمصالح العمال والفلاحين. أضف إلى ذلك ضرورة أن تتآزر كل التنظيمات والنقابات لتحقيق الثورة الاشتراكية، ومن ثم ضرورة ربط هذه التنظيمات بالحزب الشيوعي وجعلها تحت قيادته وتوجيهه.

3_سيطرة الحزب الشيوعي والدولة على كل أجهزة الإعلام، ورفض السماح لأي تيار سياسي آخر بالتعبير عن ذاته، باعتبار أن ذلك يعيق عملية التحول كما يسمح للأفكار المعادية لمصالح الطبقات الكادحة بفرص الانتشار.

4_ أن الديمقراطية من وجهة النظر الماركسية تتمثل أساسا في توسيع دائرة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للطبقات الكادحة وأن كل أشكال الدولة هي صور للقهر وأن الحرية الكاملة لا يمكن أن تتحقق في ظل المجتمع الشيوعي.

إن إشكالية الديمقراطية في التجارب الاشتراكية الماركسية تتمثل في الجانب السياسي المتعلق بالحريات الشخصية والسياسية، وعدم قدرة هذه النظم على تحمل النقد، وغياب الحوار العام حول السياسات، وغلبة التعبئة على المشاركة.

[48] المرجع نفسه، ص 28.

إن تجاوز التجارب الاشتراكية لأزمة الديمقراطية فيها، يكمن في إدراك أن العدوان على الحريات الشخصية والسياسية، والتي هي إحدى خصائص وممارسات النظم الاشتراكية اليوم هي ليست سمة ضرورية للفكر الاشتراكي و للدولة الاشتراكية.

إن هذه الخصائص والممارسات ارتبطت بالظروف التي مر بها الاتحاد السوفيتي وتم تعميمها وتنظيرها بعد ذلك، وأنه لا يوجد نظريا ما يحتم الربط بين استمرار النظام الاشتراكي ووجود حزب واحد، وأن ما يناقض إمكانية تداول السلطة بين أحزاب اشتراكية تتفق في الغاية وتختلف في الأساليب والبرامج والخطط، أو ما يجعل العنف هو الطريق الوحيد للوصول إلى السلطة في كل المجتمعات.

يبقى القول أن هذا النقد الخاص بغياب فرص الحريات الشخصية والسياسية، يجب أن يقابله النظر في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي يتيحها النظام الاشتراكي لجميع المواطنين ككل.[49]

المراجع والمصادر المعتمد عليها في هذا المقال

_1_ المراجع باللغة العربية:_

1-بريلو، مارسيل،وليسيكية،جورج " تاريخ الأفكار السياسية"، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع)، س1993م

2-عمر، عبد الحي " في الفكر السياسي في العصور القديمة "، (بيروت:المؤسسة الجامعية للنشر)، س2001م

3- علي عبد المعطي، محمد " الفكر السياسي الغربي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س1981م

4- فضل الله، إسماعيل " الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س1998م

5- شوفالييه، جون جاك "تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية"، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) س 2000م

6- تنيره، بكر مصباح " تطور الفكر السياسي في العصور القديمة "، (بنغازي: جامعة قار يونس)، س1994م

7-بدوي، ثروت " أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى"، (القاهرة: دار النهضة العربية) ، س1968م

8- عبد الوهاب، مروان " النظرية السياسية بين اليونان والإسلام"، (قدمس للنشر والتوزيع)،س 2000م

9- جعفر، محمد أنس " النظم السياسية "، (جامعة القاهرة: كلية الحقوق) س1994م

[49] مكريدس، روي، "مناهج السياسة الخارجية في دول العالم"، تعريب حسن صعب، بيروت، س 1961 م، ص 267.

10- عبد المعطي محمد، علي " السياسة بين النظرية والتطبيق"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س1928م
11- عبد الوهاب، لطفي " اليونان مقدمة التاريخ الحضاري"،(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، س2003م
12- زيمرن، ألفرد " الحياة العامة اليونانية السياسية والاقتصادية في أثينا في القرن الخامس ق.م "، ترجمة: محمد محسن الخشاب، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، س1948م
13- درويش، إبراهيم، " النظرية السياسية في عصرها الذهبي "، القاهرة: دار النهضة العربية ، س1983م

14- الشرقاوي، محمود، " الديمقراطية عند العرب "، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، س1961
15- باركر،أرنست، " النظرية السياسية عند اليونان" ، تر: لويس إسكندر،(مؤسسة سجل العرب)، س 1966م
16- وولف، فرانسيس،" أرسطو والسياسة "، تر: أسامة الحاج، (بيروت)، ط1، س1994م
17- الجابري، محمد عابد،" الضروري في السياسة"، (سلسلة التراث الفلسفي العربي) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، س1998م
18- ستراوس ليو، كروبسي جوزيف،" تاريخ الفلسفة السياسية"، تر: أسامة الحاج، بيروت ،ط1، س 1994م
19- هلال، علي الدين، " مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث" ضمن كتاب " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، ط1، س1983م
20- عصفور، محمد " الخطط العامة لفلسفة النظام السوفيتي "، المجلة المصرية للعلوم السياسية، العدد31 د(ط.س).
21- مكريدس، روي "مناهج السياسة الخارجية في دول العالم "، ترجمة: حسن صعب، بيروت، س 1961م

المصادر باللغة العربية:_

1_ أفلاطون، "الجمهورية "، تعريب: نظلة الحكيم، محمد مظهر سعيد، دار المعارف القاهرة،
س1963م.
2_الفارابي، محمد أبو نصر، " آراء أهل المدينة الفاضلة "،د(ط)، س1969م.

المراجع باللغة الفرنسية:-

1* graf, alain,” les grands courants de la philosophie ancienne”, ed,du seuil,paris,1966.
2*ducasse,pierre,” les grandes philosophies”,vendome_ paris,France,1976

3- chatelet, francois, « platon », paris,gallimard collection, « folio » 1989,folio_essais ,1993

المصادر باللغة الفرنسية:_

1_ platon ; « la republique » ;garnier,flammarion ; paris ; 1966

2_ rousseau, j,j ; « le contrat social » ; gallimard, coll, folio_essais ; paris,1993

3_rousseau,j,j ; « du contrat social procede de la democratie selon rousseau » ; par j,r ; simeon ; ed seuil, paris ;1977

4_marx,karl « critique du programme du parti ouvrier allemand »,œuvres 01,paris,gallimard collection, « la *pleiade* »,1961