

الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو

محمد عثمان الخشت *

قصور مبدأ الحرية وأوهام النزعة الإنسانية

ليس بصحيح ما يشيع من رأي حول سيادة الديمقراطية كلية على الحياة الإغريقية؛ فلم تكن الديمقراطية حالة إغريقية عامة، بل كانت فقط حالة تخص أثينا، فضلاً عن أنها كانت ديمقراطية منقوصة وقاصرة وحصرية، كما كانت مرفوضة على المستوى الفلسفي خاصة عند أفلاطون (347–428 Plato ق.م)، وأرسطو (323–384 Aristotle ق.م).

ولم تكن الشرعية في المجتمع الإغريقي دوماً هي المستمدة من مبدأ الانتخاب بالقرعة في الديمقراطية، فقد كانت تستمد أحياناً من المال وفقاً للمبدأ الأوليغاركسي، وتستمد أحياناً أخرى من القوة في النظام التيموقراطي ونظام الطغيان، وأحياناً ثالثة تستمد من وراثة الطبقة وشرف المحتد حسب الشرعية الأرستقراطية... تبعاً لأنماط الحكومات المختلفة التي تعاقبت على المدن الإغريقية.

والأمر نفسه يتكرر فيما يتعلق بزعم غياب الدوجما الدينية وحضور النزعة الإنسانية، فليس بصحيح ما يشيع من رأي حول سيادة تلك النزعة كلية على الحياة الإغريقية، سواء على مستوى الحياة السياسية أو مستوى الحياة العامة أو مستوى رؤية الوجود.

ومع أننا نسير في هذا التقويم على خلاف التقويم الشائع؛ فإن هذا لا يعني بالضرورة أننا ننفي كلية حضور قدرٍ ما من حرية الكلام والنزعة الإنسانية والنهج الديمقراطي؛ فقد كان لكل هذا بطبيعة الحال حضور نسبي محدود في أثينا، ومع ذلك فقد كان حضوراً أكبر من أي مكان آخر في العالم، وسلبيات الديمقراطية الأثينية لا تنفي إيجابيتها.

وما نريد التأكيد عليه فقط هو ألا نفرط في التغني بالديمقراطية الأثينية، وألا نبالغ في تقدير النموذج السياسي والفكري الذي قدمته.

وحتى ينضبط هذا التقويم، يجب أن نفهم أن تأكيد وجود الرؤية الدينية ليس معناه بالضرورة تأكيد وجود سلطة زمنية للمؤسسة الدينية (كهنة المعابد) على شاكلة المؤسسة الكنسية في العصور الوسطى الأوروبية، بل معناه وجود نفوذ للرؤية الدينية للعقائد الأولمبية نفسها، وأحياناً حضور الكهنوت الديني في بعض القرارات المصيرية، على ما يتجلى من أحداث الإلياذة والأوديسة، ومن استطلاع القادة رأي العرافين عند الحروب!

كما كان الكهنة يعطون الغطاء الديني المتمثل في رضى الآلهة على سياسات الحكام، وكانت الاحتفالات المقدسة والطقوس والشعائر تواكب الأعمال المؤثرة للحكومة والجيش، كما كانت تصاحب المحاكمات القضائية واجتماعات الجمعية التشريعية!

أضف إلى هذا أحكام السجن والنفي والإعدام الصادرة على عدد من الفلاسفة وأصحاب الرأي والساسة بالاستناد إلى مبدأ التكفير.

ومن تلك التهم التي تؤكد قصور مبدأ الحرية ومحدودية النزعة الإنسانية ووجود نزعة دينية عارمة: الحكم بتكفير الفيلسوف أنكساجوراس (500-428 Anaxagoras ق.م)؛ مما اضطره إلى الهرب. كما اتهمت أسبازيا بالخروج عن تعاليم الدين، وعدم احترام الآلهة. وتعرضت هذه المرأة المثقفة لأبشع التهم التي تمس العرض نتيجة لحسها النقدي وآرائها الحرة، ولم ينفعها دفاع بركليز القوي عنها.

وتم اتهام البطل والسياسي ألقبيادس بأن أصدقائه عبثوا بتمائيل الإله هرمس التي تحفظ من الضرر وتعطي الخصوبة، وقطعوا أعضائها الذكورية وأذانها وأنوفها. كما تم اتهام ألقبيادس وأنصاره بأنهم سخرُوا من الطقوس الإلوريتية، وحكمت الجمعية الأثينية عليه بمصادرة أمواله وممتلكاته، كما قضت بإعدامه. لكنه كان قد هرب إلى إسبرطة.

أما النزعة الإنسانية عند السوفسطائيين، فقد كانت تغرد خارج السرب، بدليل سجن بروتاجوراس (481-411 Protogoras ق.م) الفيلسوف السوفسطائي صاحب المقولة الشهيرة (الإنسان مقياس كل الأشياء فهو الذي يقرر أن الأشياء الكائنة كائنة، وأن الأشياء غير الكائنة غير كائنة)(1).

والقائمة لا تزال مليئة. فقد جوعت أثينا أرستيدس، ونفت ثيمستكليس، وملتيداس، وطردت أنكسانموراس.

وحتى فيلسوف الفلاسفة سقراط (469 – 399 Socrates ق.م)، ومن بعده أرسطو المعلم الأول، لم يفلتا من تهم التكفير. وإذا كان أحد لا ينسى اتهام الجمعية الأثينية لسقراط بالكفر بالآلهة، ومن ثم حكمت بإعدامه؛ فمن الغريب أنه يوجد صمت يكاد يكون مطبقاً حول اتهام أرسطو أيضاً بالكفر بالدين، بالاستناد إلى عبارات من مؤلفاته، واضطر إلى الهجرة من أثينا في آخر أيام حياته؛ ومع ذلك تم الحكم عليه بالإعدام، لكنه كان بعيداً عن أيدي الأثينيين طوال الأشهر التي قضاها من حياته بعد صدور الحكم، فمات غالباً من مرض لم يستطع التغلب عليه نتيجة معاناة الهروب طوال تلك الأشهر.

فتهم التكفير كانت شائعة، وكان الأمر يتجاوز الحكم بالتكفير إلى توقيع العقاب سواء بالجوع أو النفي أو السجن أو الإعدام! مما يؤكد عدم وجود حرية الرأي المزعومة في المجتمع الإغريقي الكلاسيكي.

وقد كان بإمكان أعضاء الجمعية وفق نظام (الحرمان) الذي وضعه كليستينز

Cleisthenes أن تحكم بالنفي عشرة أعوام على كل من تظن أنه خطر على البلاد، ومن ثم دعت ذوي الطموح السياسي إلى التزام الحذر! وبعض الروايات التاريخية تذكر أن كليستينز نفسه كان من بين من حكم عليهم بالطرد.

لكن كل هذا لا يعني أننا نريد أن نثبت العكس بالضرورة؛ فقد كان للديمقراطية حضور، لكنه لم يكن حضوراً نموذجياً عاماً؛ بل كان حضوراً نسبياً وخصوصاً ومليناً بمهاترات العامة. وكان للنزعة الإنسانية حضور غير أنه أيضاً كان للنزعة الدينية حضور أكبر.

فما يقال عن غياب السلطة الزمنية للكهنة الديني عند الإغريق، ما هو إلا مبالغة. كما أن الزعم بغياب الرؤية الدينية للعالم كلية ليس بصحيح؛ فالحضور النسبي للنزعة الإنسانية لم يبلغ النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني.

فقد تمثل اليونان الآلهة على أنها ذات طابع إنساني، وصورت الإنسان على أنه ذو جوهر إلهي، ورغم وجود قدر من الحرية السياسية؛ فقد ظل الوعي اليوناني يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تتحكم في كل الأشياء بما فيها الآلهة (2). وقد كان هناك ثقة عمياء في قوانين الآلهة الأزلية، وكانت الألعاب والاحتفالات تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة.

وفي الدين اليوناني تفوقت الروح على الطبيعة، حيث صارت القوة الحقيقية للسياسة وليست للطبيعة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذي انتصر تماماً على كل الأقوياء والعمالقة، وتمكن من السيطرة على قوى السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما. وتصالحت الروح مع الطبيعة في الفن اليوناني حيث تم التعبير عن آلهة اليونان في صور جسدية حسية، فالروح تجلى في العمل الفني، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، والعنصر الروحي مع العنصر الحسي، وتجلى الروحي الباطني بتمامه في المادي الخارجي، وصار الباطني الداخلي معروفاً بتمامه في الظاهري الخارجي (3).

فأين إذن السيادة التامة للنزعة الإنسانية عند الإغريق؟! وأين هي الشرعية الديمقراطية في كل المدن الإغريقية عدا أثينا؟! وحتى الديمقراطية الأثينية رغم إيجابياتها لم يتسع عقلها لآراء أنكساجوراس وسقراط وأرسطو.

ولم تكن أثينا تعرف -على الرغم من نهجها الديمقراطي (المحدود) في الشأن السياسي- ما يستلزم النهج الديمقراطي من قبول للتعددية الدينية والعرقية واللونية والجنسية، كما كانت حرية الرأي ليس كما يقال في أزهى عصورها، خاصة حرية الرأي الديني.

نشوء الشرعية الديمقراطية وازدهارها وانكساراتها

تعني الديمقراطية في أكمل أشكالها أن الأمة مصدر السلطات، وأن الشعب يحكم نفسه بنفسه. ومعنى هذا أن تقوم الأمة بانتخاب وكلاء عنها انتخاباً سليماً صالحاً، وأن يكون

للحكومة وزراء خاضعين لمراقبة نواب الأمة، ويكون لنواب الأمة حق التشريع، وإقرار الضرائب، ومراقبة صرفها ومحاسبة الوزراء على تصرفاتهم، ومسئوليتهم أمام النواب، ومنحهم الثقة أو سحبها منهم لبقائهم أو بقاء بعضهم أو خروجهم من الوزارة، وبالجملة تنسيق الأعمال على الوضع الذي ترتضيه. وعلى ذلك فالديمقراطية معناها أن تحكم الدولة بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب. هذا هو مبدأ الديمقراطية ومعناها.

والديمقراطية لغوياً هي (حكم الشعب)، وأصلها الاصطلاحي يوناني؛ فهي معربة من مصطلح هو (democratia) الذي يتكون من مقطعين: **المقطع الأول** هو (demos) أي الشعب، و**المقطع الثاني** (kratos) أي الحكم.

وإذا أردنا أن نعرف أسس وتنوع الشرعية في المجتمع الإغريقي الكلاسيكي، فربما يكون من الأوفق البداية بالقرن السابع قبل الميلاد؛ ففي هذا القرن كانت أثينا درة المدن الإغريقية خاضعة لنظام الحكم الأرستقراطي، في شكله المستبد؛ وكانت الشرعية في هذا النظام تستمد من المال ووراثة النبالة الطبقية؛ حيث كانت تحكمها طبقة أرستقراطية وراثية مكونة من الملاك بالغي الثراء تعمل بالنظام الاقتصادي الربوي الذي كان من جرائه أن تفقد أسر كاملة حريتها وتباع كعبيد عند العجز عن سداد المديونيات للطبقة الحاكمة!

وازدادت الهوة بين تلك الطبقة والشعب الذي بلغ الذروة في الفقر، وكان القانون يشرع لصالح الأغنياء، فأخذ الشعب ينادي بالإصلاح وضرورة إعلان القوانين ونشرها. وتحت الضغط، رضخت الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، وفوضت (دراكون) بإعلان القوانين في عام 621 ق.م.، لكن هذه القوانين كانت قاسية للغاية على الفقراء. وعندما ظهر (صولون) المصلح، رغم أنه كان من الطبقة الأرستقراطية، وجه انتقادات شديدة إلى الأرستقراطيين، ورفض أساليبهم القائمة على الالتماء والطمع وخداع الشعب، كما رفض نظام الوراثة الأرستقراطي.

وقد تولى حكم أثينا عام 594 ق.م، وقام بعدة إصلاحات سياسية واقتصادية، لعل من أهمها تقسيمه المجتمع الأثيني إلى عدة جماعات شرعية، لكل جماعة مجموعة من السلطات والحقوق وعليها مجموعة من الواجبات، وأعطى للمواطنين الحق في انتخاب الحاكم. وكان من أهم الإصلاحات الاقتصادية سحب الشرعية من القوانين التي كانت تقضي بفقدان الحرية نتيجة العجز عن سداد المديونيات، فرفض صولون تحول العاجزين إلى عبيد، وحرر كل من كان عبداً لعجزه عن دفع ديونه. ومع ذلك استمر نسبياً بدرجة أقل تميّز الأرستقراطيين الأثرياء وكان نفوذهم أعلى من نفوذ أية جماعة أو طبقة أخرى.

ولم تكن هذه هي الديمقراطية الأثينية كما تشكلت بعد ذلك، بل كانت خطوة على الطريق، لكن الغريب في الأمر أن البعض طالب من صولون أن يتخلى عن هذا القدر الضئيل جداً الذي لا يكاد يستحق وصف الديمقراطية، ويستبد بالحكم! لكنه رفض وأصر على مواصلة الإصلاحات، ثم ترك الحكم وغادر أثينا.

وبعد وقت غير طويل قام أحد الطغاة بتولي الحكم وهو بايسستراتوس Peisistratus، لكنه تمكن من تحقيق الرفاهية لأثينا لقرابة عشرين عاماً. وبعد موته تولى الحكم كليستينز Cleisthenes، وهو أرستقراطي أيضاً، لكنه لم يكن مستبداً مثل خلفه، بل انحاز إلى مجموع الشعب. وبدأت في عصره الديمقراطية الأثينية التي تغنى بها الغرب بعد ذلك؛ ففي عام 508 ق.م. تم إعادة تنظيم أثينا على أساس إداري انتخابي جغرافي، وليس على أساس الوراثة، إلى مجموعة من الوحدات يمثل كل منها مجموعة مختارة عن طريق القرعة في (مجلس الخمسمائة) كل عام. وكان المواطنون فقط من الرجال الذكور فوق سن الثامنة عشرة يجتمعون في الساحة العامة ويقترحون القوانين ويصوتون عليها، ثم يتم اختيار بعض الرجال بواسطة القرعة لتنفيذ ما تم الاتفاق عليه. أما هيئة المحلفين فكانت تتشكل بالقرعة وعددها غير محدود.

وهذا النوع من الديمقراطية هو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، وأهم سماته هي:

- 1- مباشرة الحق في مناقشة الشؤون المدنية العامة بما فيها الشأن السياسي- بحرية في الساحة العامة أو الجمعية العامة.
- 2- المساواة مع الأفراد الأحرار أمام القانون.
- 3- الصلاحية لتولي وظائف المحلفين.

ولم تكن الديمقراطية بما يترتب عليها من حقوق وواجبات غطاء يشمل جميع الشعب، بل خرج منها النساء والعبيد والأطفال تحت سن الثامنة عشرة؛ فلم يكن يوجد في ذلك الوقت أي دور للمرأة في السياسة والإدارة، فالديمقراطية الأثينية استبعدت المرأة والعبيد، ولم يكن مفهوم (حقوق) المواطن معروفاً لديهم كما هو متعارف عليه في عصرنا(4).

ومن ثم لم تكن المشاركة الديمقراطية حقاً عاماً لكل الشعب، فالديمقراطية اليونانية كانت تعتبر المواطن هو الذكر الحر فوق سن الثامنة عشرة من ساكني دولة المدينة الأصليين.

وبناء عليه كانت الديمقراطية اليونانية ديمقراطية قاصرة وحصرية، لا- تساوي بين الجميع. فالمواطنة الشاملة لم تكتمل إلا في العصر الحديث مع وصول التقليد الليبرالي إلى ذروته في القرن العشرين. ومع هذا فإن مفهوم المواطنة اليوناني هو أصل مفهوم المواطنة في الفكر الغربي؛ وقد مثلت الديمقراطية اليونانية مثالا له، خاصة مع إقراره لحق المساواة بين طائفة من الأفراد، وتأكيديه على حقهم في المشاركة السياسية(5). فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة اليوناني، إلا أنه يعد الرافد الرئيسي لمفهوم المواطنة الغربي؛ لاسيما وأنه الأقرب له من حيث المعنى(6).

إذن فبدايات الديمقراطية في أثينا كانت في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ابتداء من سنة 508 ق.م. حسبما تشير المرجعيات الغربية؛ فالإرهاصات الأولى لمفهوم الديمقراطية قد ظهرت في أثينا؛ إذ تمتعت بعض الفئات الاجتماعية بميزة المواطنة التي

تعطيها حق المشاركة في وضع المبادئ التي تحكم المدينة، وتشريع القوانين، وحق المشاركة السياسية، والمشاركة في المحاكمات القضائية.

وقد ذكر المؤرخ الإغريقي توسيديس (400-460 ق.م) في كتابه (تاريخ الحروب البلوبونيزية) أن أثينا كانت محكومة بدستور ديمقراطي يقوم على حكم الأغلبية، ويطبق فيه القانون. ومما يؤكد أن الديمقراطية حالة خاصة بأثينا أن بركليز حاكم أثينا كان يؤكد في خطبته التي ألقاها في جنازة الجنود الذين قتلوا في الحرب البلوبونيزية - كما ذكر توسيديس - أن دستور أثينا ليس له مثال في المدن الأخرى، وأن نظامها الديمقراطي غير موجود خارجها، وحكامها منتخبون على أساس الكفاءة لا- الانتماء الطبقي، وتسود فيها الحرية والحوار والإبداع والانفتاح.

وبطبيعة الحال يجب ألا نأخذ هذا الكلام بحذافيره؛ فهو كلام سياسي يصف الوضع في مدينة يحكمها! لكن لا شك في وجود تلك الديمقراطية القاصرة التي بين أفلاطون وأرسطو عورتها. وهي على أية حال - من وجهة نظرنا - أفضل من غيرها من نظم الحكم الأخرى التي تفوق سلبياتها أية سلبيات ممكنة من أي نظام ديمقراطي حقيقي مهما كان قصوره!

ولا- شك أن موقف أفلاطون وأرسطو من الديمقراطية يعد من العوامل التي أدت إلى إضعاف الديمقراطية بعد ذلك، حيث ساهم مع عوامل أخرى عديدة على انتهائها، منها الفشل في مواجهة هجمات الغزاة، وعدم استقرار النظام الداخلي، وازدياد صراع الطبقات، وسيطرة الغوغاء الطماعين المنحرفين على العملية الديمقراطية داخل الجمعية، وفرض الضرائب والجبايات؛ ومن ثم انتحرت الديمقراطية بأيديها، لكنها لم تلفظ أنفاسها الأخيرة إلا على يد الاحتلال المقدوني. والدرس المستفاد هنا أن الديمقراطية بدون بشر ناضجين لا قيمة لها.

ولم تنته الديمقراطية فقط من هذه البقعة الوحيدة من العالم التي كانت تعرفها، بل بمرور الوقت فقد مصطلح الديمقراطية دلالاته، وصارت له دلالة أخرى هي (كل ما هو غير فلكي)، ولم يعد معناه مثلما كان من قبل (حكم الشعب). وفي الحالات التي احتفظ فيها بمعناه، ظل حاملا الاستهجان الأفلاطوني الأرسطي باعتباره حكم الغوغاء! على ما يظهر من مواقف شرّاحهما من الفلاسفة التاليين، سواء في الحضارة الإسلامية، أو في العصر الوسيط الأوروبي، وذلك حتى مطلع العصور الحديثة.

ورغم أن الشرعية الديمقراطية لم تعرفها إلا أثينا دون بقية المدن الإغريقية، ورغم أنها كانت قاصرة، وخضعت لفترات طويلة لسيطرة المنتفعين الجهلاء. لكن لا- شك أن ديمقراطية أثينا المحدودة كانت أفضل بكثير مما حدث بعد ذلك عند الرومان في العصر الهلينيستي، وعند الأنظمة الحاكمة لأوروبا طوال العصور الوسطى، بل أفضل من كثير من الأنظمة في عصر الحداثة!

فرغم أي نقد يمكن توجيهه إلى النظام الديمقراطي في أثينا، تظل الشرعية في أثينا في

ذلك الوقت أفضل مما سبقها، بل وأفضل مما تلاها في أوروبا حتى مطلع الحداثة السياسية. وعلى سبيل المثال في العصر الروماني كانت الدولة هي الغاية القصوى على حساب الشعب(7)، والتصور العام للإنسان ظل يفقد لكثير من العناصر الجوهرية، وأهمها الذاتية واللامحدودية. وقد بلغ اغتراب الإنسان منتهاه في السياسة والدين الرومانيين، لا- لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمناً على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظم كاله، لأنه كان هو هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد. ويعبر جارودي بشكل مكثف عن هذا الوضع، فيقول: (في الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشداً في هذا الكائن المحدود، وفي الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذي جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله)(8).

ومن ثم (أصبحت الثقة عمياء في قوانين الآلهة الأزلية، ولم تعد تماثل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أي مضمون روحي إيماني، وخلت موائد الآلهة من أي نزعة روحية، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الذي لا- يتزعزع -على نحو ما عبّر عنه الوعي الرواقي بتأكيد ذاته في جرأة وشجاعة- إلى إحساس قوى بفقدان أي عنصر إلهي في ضوء سيادة الوعي الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعي العالم الأخلاقي). (9). يقول هيجل: (الوعي الشقي هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعي الشقي، ضاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصية المفكرة، سواء بسواء..)(10).

إن القلق والألم واليأس والا-غتراب النابعين عن ذلك الوضع الذي آل إليه العصر الروماني، والشقاء الكلي، والتناقض بين المحدود واللامحدود، سيؤدي إلى دخول أوروبا في العصور الوسطى؛ حيث عانت أوروبا لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما الشعوب فكانت مثل القطيع لا تفكر ولا تريد ولا تختار. ومن ثم كان الجدل المسيطر هو جدل العبد والسيد. ولم تكن هناك أية شرعية للإنسان كإنسان، فقد كانت الشرعية هي شرعية المال أو القوة أو الكهنوت حسب اختلاف الأحوال؛ حتى الفلسفة غدت خادمة للاهوت!

أشكال الحكومات بين أفلاطون وأرسطو

رغم إغراق أفلاطون في التصورات غير الواقعية في وصفه للمدينة الفاضلة، فإنه كان واقعياً إلى حد كبير في تحليله لأشكال الحكومات الموجودة على أرض الواقع، وفي كثير

من الأحيان أجد أوصافه تنطبق على كثير من الأنظمة المشابهة في كل العصور؛ حتى أنظمة عصرنا! هذا إذا استثنينا تحليله للنظام الديمقراطي؛ فقد كان ذلك التحليل مؤقتاً ومحلياً إلى أبعد الحدود، ولم تستطع بصيرته الفلسفية أن ترى ما به من مميزات، كما لم تستطع أن ترى ما يمكن أن يصلحه ويجعله أفضل!

لقد حل أفلاطون أنظمة الحكم، ورتبها من الأفضل حتى الأسوأ حسب المتاح أمامه في الواقع، باستثناء الجمهورية الفاضلة المثالية التي يحكمها فيلسوف والتي لا-توجد في الواقع، فأفضل نظام واقعي عنده هو حكومة الأخيار (الأرستقراطية Aristocracy)، وهي أكثر قرباً من غيرها إلى جمهوريته الفاضلة، وأسوأ نظام حكم عنده هو الحكم الاستبدادي، وبين الأفضل والأسوأ تأتي أنظمة الحكم الأخرى على المدرج النازل وهي: نظم الحكم التيموقراطية، والأوليغاركية، والديمقراطية. وهي تتعاقب وفق المنطق التالي:

1- الحكم الأرستقراطي Aristocracy

هو حكم القلة الفاضلة أو (حكومة الأخيار) التي تسعى إلى تحقيق العدالة والخير على نحو مباشر. وهذا النظام عادل وأكثر قرباً من غيره إلى الجمهورية الفاضلة، ولكن هذا النوع من الحكم تدخل عليه متغيرات تؤدي إلى تفككه واضمحلاله، مثل سوء التزاوج وفساد التربية.

2- الحكم التيموقراطي Timocracy

نتيجة اضمحلال الحكم الأرستقراطي ينشأ نظام حكم تتغلب فيه طبقة لا تزال تملك القوة وتسعى إلى المجد والتفوق والغلبة العسكرية (11)، ويقوم هذا النظام على الطمع، فعندما تسيطر تلك الطبقة على الحكم تكوّن نظام الحكم التيموقراطي أي الحكم الذي يستمد شرعيته من الثروة واليسار والقوة العسكرية (مثل نظام إسبرطة)؛ فهي مدينة التغلب التي يتعاون الناس فيها على أن يكون لهم الغلبة على غيرهم. وهي تجمع الأموال وتتراكم فيها الثروة. لكن يحدث فيها سوء توزيع للثروات، فتتحل، نتيجة سيطرة الأغنياء الذين ينشأ معهم نظام حكم آخر.

3- الحكم الأوليغاركي Oligarchy

هو الذي يسود فيه الأغنياء، ويكون محور الشرعية فيه هو المال والثروة (12). وهذا هو نظام الحكم في المدينة التي سماها الفارابي (المدينة البدالة) لأنها تقوم على جمع الأموال والتجارة وتتراكم فيها الثروة في أيدي الأغنياء الذي لهم وحدهم حق الحكم والوصول إلى الحكم، أما الفقراء فليس لديهم هذا الحق حتى ولو قاموا بأعمال مميزة (13). لكن هذا النظام بدوره يأخذ في الانحلال؛ نتيجة ازدياد طمع الأغنياء وسيادة النظام الربوي، وازدياد الشباب فقراً؛ فيأخذون في التمرد وإثارة الشعب.

4- الحكم الديمقراطي Democracy

عندما ينجح الفقراء في الإطاحة بحكم الأغنياء الفاسد، ومن ثم تتغلب الأكثرية، تنشأ الديمقراطية التي تعطيهم حق المشاركة في الحكم(14).

فالديمقراطية هي (حكم الشعب نفسه بنفسه)، والشرعية في هذا النظام هي الشرعية المستمدة من رأي الأغلبية. والمدينة الديمقراطية تقابل عند الفارابي (المدينة الجماعية) التي يكون الناس فيها متساويين أحراراً يفعل كل منهم ما يريد.

وهي في الحقيقة ليست الديمقراطية كما نفهمها اليوم، بل هي شكل من أشكال الديمقراطية، يمكن أن نطلق عليه الديمقراطية المباشرة الفوضوية؛ لأنها قائمة على أهواء الناس، وقد تشتري فيها الرئاسة بالمال. وهذا الشكل الذي تحدث عنه الفارابي هو نفس الشكل الذي تحدث عنه أفلاطون، ومن الواضح أن كليهما لم يعرف الأشكال الأخرى للديمقراطية، مثل الديمقراطية التوافقية، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاشتراكية.

لقد توهم أفلاطون أن الديمقراطية بعامه هي حكم الرعاع، ومن اللافت للنظر في عصر الحداثة السياسية أنه قد انتقد المفهوم الديمقراطي؛ لأنه يعطي المواطن الحرية التي تعطيه حق الحياة حسب الميول والأهواء، كما تعطيه حق المشاركة السياسية، والمشاركة في إدارة شؤون الدولة حسب الأهواء(15)، وحق الحكم القضائي من خلال هيئات المحلفين، تلك الهيئات التي تمخضت واحدة منها، عن الحكم على سقراط (469 – 399 ق.م)، بالإعدام بعد أن أسندت إليه تهمة الإلحاد وإفساد الشباب(16).

وزعم أفلاطون أن هذا النوع من التنظيم السياسي مقترن (بحكم الرعاع) الذي يتأثر بالخطابة التي تحرك عواطف الجمهور أكثر من تأثره بالفكر العقلاني النير (والخاص بالقلّة أو بالملك- الفيلسوف، كما جاء في جمهورية أفلاطون)(17). بل اعتبر أفلاطون النظام الديمقراطي (أحد أنظمة الحكم الفاسدة، وجعله يحتل المكانة قبل الأخيرة في دورته لأشكال الحكومات الفاسدة، بل جعل الطغيان- وهو أشد أشكال الحكم فساداً وسوءاً- نتيجة مباشرة للديمقراطية)(18).

ويعكس أفلاطون وجهة نظر نخبوية متعالية وضيقة الأفق، ولا تقل في مساوئها عن مساوئ الحكم الثيوقراطي (Theocracy) (19)؛ فهو لا يدرك قيمة الحرية ولا قيمة المساواة، فقد فهم الحرية على أنها نظير الفوضى، وظن أن الناس طبقات بحكم المولد، وليس بحكم العمل والجهد، ومن يولد عبداً أو يولد من أب من فئة العمال لا يمكن أن يتحول عن طبقته(20)!

وربما تكون مساوئ التطبيق الأثيني للديمقراطية هي المسؤولة عن موقف أفلاطون، ومن بعده أرسطو، لكنهما لم يستطعا أن يرى إيجابياتها، كما لم يستطعا أن يريا عوضاً عنها نموذجاً ديمقراطياً آخر أقل سوءاً وأكثر إحكاماً.

على أية حال يرى أفلاطون أن الديمقراطية لا تستقر، إذ تضرب الأوضاع العامة نتيجة الحرية المعطاة للغوغاء، وتنتهي إلى الاضمحلال؛ نتيجة الفوضى، ومن ثم ينشأ

نظام نقيض هو الطغيان. فطريق الديمقراطية يتمخض في النهاية عن الاستبداد(21).

5- حكم الطغيان Tyranny

يكون على رأسه طاغية؛ وفي بدايته يكون عادلاً؛ ثم يتحول ظالماً فاجراً، فيغيب القانون، ويرفض العقل، ولا يعرف الخجل من السرقة، ولا يستحي من الظلم، ولا يتورع عن التعذيب؛ في سبيل إحكام سيطرته واستمراره في الحكم(22).

وهناك أساس آخر لتقسيم الحكومات عند أفلاطون هو الأساس الدستوري الذي قدمه في محاورات أخرى؛ فالدستور يفصل بين حكومات الهوى والحكومات الدستورية؛ وفي محاوره (القوانين) وهي المحاور ذات النزعة الواقعية والتي اقترب فيها أكثر من الواقع؛ تكتسب الدولة شرعيتها من الدستور، والدولة الدستورية قد تكون محكومة بفرد أو يحكمها أقلية أو يحكمها الجميع(23).

وهنا لا- أرى مفراً من مقارنة أفلاطون بالفارابي؛ رداً على من زعم أن الفارابي أخذ الكثير عن فلسفة السياسة عند كل من أفلاطون وأرسطو، مركزين على جوانب الشبه، ومهملين جوانب الاختلاف حتى لو كانت جوهرية، مثل بطرس غالي وعبد الرحمن بدوي ودي بور، وسيمون بلاكييرن... إلخ. وعلى سبيل المثال يزعم الأخير أن (مدينة الفارابي الفاضلة نسخة a version من جمهورية أفلاطون)(24). وهو نفس رأي ريتشارد نيتون Ian Richard Netton الذي يزعم هو الآخر أن (المدينة الفاضلة للفارابي نسخة a copy أو استنساخ a clone من جمهورية أفلاطون)(25).

وهذا خطأ كبير؛ لأن ثمة جوانب اختلاف أساسية بين الفارابي وأفلاطون من ناحية، وبينه وبين أرسطو من ناحية أخرى؛ حيث نجد أن كلا من الفيلسوفين اليونانيين لم يعرفا فكرة الدولة العالمية؛ إذ كان النموذج المثالي عندهما هو (دولة- المدينة)، أما مدينة الفارابي (فإنها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً أكبر لا تتم السعادة إلا فيه. ولذلك من عدم الإنصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية أفلاطون)(26). فالفارابي: (لم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينا وإسبرطة، بل فكر في اتحاد الأمم كلها، واجتماعها حول ملك واحد. فهو إذن أوسع تصوراً من اليونانيين؛ لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية)(27).

وقد يأخذ الاجتماع عند الفارابي أشكالاً كاملة، وأشكالاً غير كاملة. والأشكال الكاملة ثلاثة، لم يعرف أفلاطون منها إلا واحدة هي دولة المدينة، والأشكال الثلاثة عند الفارابي هي: الدولة العالمية، والدولة الأمة، والمدينة. والمدينة كجزء من الأمة تعد أدنى وأصغر درجة في الأشكال الكاملة للاجتماع عند الفارابي، في حين أنها كانت النموذج الأمثل عند أفلاطون وأرسطو واليونان عامة، عدا الرواقيين.

وربما يبدو واضحاً أن الرؤية العالمية للفارابي متنسقة مع الرؤية القرآنية لإله عالمي

إنسانية واحدة. وقد ظن بدوي -على طريقة المستشرقين الذين يردون الفلسفة الإسلامية إلى اليونان- أن الفارابي قد تأثر بالرواقيين، الذين ينظرون إلى (الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل، وما الاعتقاد الرواقي في (العالم- الدولة) أو (الدولة- العالم) إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون. وعند الرواقية (أن الكون بأسره جوهر واحد، طبيعة واحدة). والكون كله مجتمع كوني واحد، ودولة واحدة)(28).

لكن من وجهة نظر كاتب هذه السطور لأبد من بيان أن قول الفارابي بالدولة العالمية، يتسق مع طبيعة العقيدة الإسلامية في مفهومها عن الله رب العالمين؛ فمفهوم الإله العالمي ينسجم مع مفهوم الإنسانية الواحدة، وهذا يستلزم منطقياً على المستوى السياسي مفهوم الدولة العالمية. وهذا ما يؤكدته جميل صليبا الذي يقول: (ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا بتأثير الاعتقاد الديني)(29). على عكس التصور اليهودي لإله خاص لشعب خاص، مما يستلزم منافاة فكرة العالمية.

ويحصر الفارابي المدن غير الفاضلة في (آراء أهل المدينة الفاضلة) في أربع، هي:

1- المدينة الجاهلية، ولها أنواع: المدينة الضرورية التي تقوم على تأمين الحاجات الضرورية، والمدينة البدالة التي تجمع الأموال والتجارة وتتراكم فيها الثروة، ومدينة الخسة التي هدفها المتعة واللذة والسعادة الحسية والخيالية والتخمة ومعاشرة النساء، ومدينة الكرامة التي تهتم بتحقيق المجد ورفع الشأن لنوال التكريم والمدح، ومدينة التغلب التي يتعاون الناس فيها على أن يكون لهم الغلبة على غيرهم، والمدينة الجماعية التي يكون الناس فيها متساويين أحراراً يفعل كل منهم ما يريد، وهي شكل من أشكال الديمقراطية، كما سبق القول.

2- المدينة الفاسقة: تأخذ بالآراء النظرية لأهل المدينة الفاضلة، لكنها تفعل أفعال المدن الجاهلية.

3- المدينة المتبدلة: التي تحولت من مدينة فاضلة إلى مدينة غير فاضلة.

4- المدينة الضالة: التي ضلت طريق السعادة، فاعتنقت أفكاراً ضالة خاطئة عن الله والوجود والآخرة، وسلكت سلوكاً لا يوصل إلى السعادة القصوى؛ لأنها اتبعت رئيساً أو هم أنه يوحى إليه، ويعتمد على الغرور، الخداع، والتمويه(30).

وكما نرى؛ إذا كان يوجد تشابه في بعض النقاط بين أفلاطون والفارابي، فإن ثمة اختلافات كثيرة، في تقسيمات أنواع الحكم وأسسها(31).

وغني عن البيان أن الانتصار للفارابي في هذا السياق، ليس على حساب أفلاطون والتقليل من ريادته، بل فقط من أجل بيان قيمة الفارابي وأصالته أيضاً. فرغم استفادته من الحكيم الإلهي أفلاطون؛ فإنه لم يقدم أبداً نسخة جديدة من جمهوريته الفاضلة.

وإذا ألقينا نظرة على أشكال الحكومات عند أرسطو؛ فسوف نجد قسم الحكومات وفقاً

لمعيار كفي، هو خدمة المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، وتبعاً لهذا المعيار تنقسم الحكومات عنده إلى قسمين: حكومات صالحة، وحكومات فاسدة. ويعود ليصنف كل قسم وفقاً لمقياس كمي عددي؛ فيكون لدينا ثلاثة أنواع داخل كل قسم: حكم الفرد، وحكم القلة، وحكم الكثرة. والمجموع ستة أنواع من الحكومات: الحكومات الصالحة ثلاثة، والحكومات الفاسدة ثلاثة أيضاً. وكل حكومة صالحة في مقابلها حكومة فاسدة، ولكل منها دستور. والدساتير منها الصالح ومنها الطالح تبعاً لنوع كل حكومة، ومن ثم يكون لدينا ستة دساتير(32).

أولاً: حكم الفرد

ينقسم إلى نوعين:

1- النظام الملكي Kingships: فيه يحكم فرد واحد هو الملك الذي يلتزم بالقوانين ويستهدف المصلحة العامة ويحقق العدالة للجميع(33).

2- النظام الاستبدادي Tyranny: وهو نظام الطغيان يحكم فيه فرد واحد هو الطاغية الذي لا يلتزم بالقوانين ولا يستهدف المصلحة العامة ولا يحقق العدالة؛ لأنه لا يستهدف إلا مصالحه الشخصية وجني الثروات وإشباع الشهوات(34).

ثانياً: حكم الأقلية

وهو أيضاً ينقسم إلى نوعين:

1- النظام الأرستقراطي Aristocracy: فيه تحكم نخبة قليلة صالحة تتمتع بالكفاءة، وتلتزم بالقوانين وتستهدف المصلحة العامة وتحقق العدالة للجميع(35).

2- النظم الأوليغاركسي Oligarchy: فيه تحكم نخبة قليلة فاسدة لا تستهدف إلا جمع الثروات وزيادة النفوذ ولا تلتزم بالقوانين وأبعد ما تكون عن تحقيق المصلحة العامة ولا تعباً بتحقيق العدالة في المجتمع(36).

ثالثاً: حكم الأكثرية

وهو أيضاً نوعان:

1- نظام الحكومة أو الدولة Polity (البوليتيا Politeia): أي حكم الشعب الذي تحكم فيه الكثرة لصالح الكل؛ حيث تلتزم بالقوانين وتستهدف المصلحة العامة وتحقق العدالة للجميع. ويشير أرسطو إلى حكومة الأكثرية لصالح الجميع ب اسم حكومة (البوليتيا (37) Politeia). وهذا أفضل نظام للحكم عند أرسطو؛ لأنه الوسط بين حكم الأغنياء وحكم الفقراء، وهو خليط من النخبة الصالحة والديمقراطية؛ حيث يمارس العامة أو الشعب جزءاً من السلطة، لكنه ليس الشعب على عامته من الغوغاء، بل من تكون لديهم الكفاءة. كما تمارس النخبة الصالحة (لا- الفاسدة) جزءاً من السلطة(38). وتعتبر هذه

الحكومة عن الطبقة الوسطى التي توازن بين مصالح الأوليغاركيين الأغنياء ومصالح الطبقة الشعبية الفقيرة التي تعبر عنها الديمقراطية.

2- النظام الديمقراطي Democracy : هو الذي تحكم فيه الأغلبية الفقيرة المتدنية (39)، وهي فاسدة لا تلتزم بالقوانين ولا بالعقل، بل تسير وراء الأهواء والأحقاد، ولذا فهي غوغائية وفوضوية (40). إذن فالشرعية تستمد عند أرسطو من الدستور الصالح، ومن تنفيذ القانون، وتحقيق العدالة للجميع، وعدم العمل من أجل المصلحة الخاصة أو لحساب طبقة على حساب أخرى. لكن أرسطو لم يوضح الآليات التي تكفل وصول النخبة الممتازة إلى الحكم، كما لم يوضح آليات القدر الهزيل المشروط من الديمقراطية في ظل هذا النظام المختلط.

وإذا كانت التوليفة الأرسطوية مستمدة من الواقع اليوناني، فإنها لا تملك ضمانات تكفل تحققها مرة أخرى.

فالتوليفة الأرسطوية تستخدمها الآن بعض الأنظمة الفاسدة لتعطي نفسها الشرعية بقدر هزيل من الديمقراطية، لكن حتى هذا القدر الهزيل ما هو إلا ديكور أو مسرحية يختار فيها النظام الأشخاص المدججة لتعلب أدواراً محددة!

ومشكلة أفلاطون وأرسطو أنهما لم يستطيعا أن يرى أبعد من الواقع الذي كانا يعيشان فيه، وعندما حاول أفلاطون في مدينته الفاضلة تجاوز هذا الواقع غرق في مثالية مفرطة غير ممكنة التحقيق!

من مساوئ ديمقراطية أثينا إلى مساوئ ديمقراطية الحداثة

يجب التأكيد على أن الديمقراطية آلية للحكم وطريقة لتداول السلطة، وليست مضموناً محدداً؛ لأن المضمون يختلف بين حزب وآخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن أيديولوجية إلى أخرى. كما أن تلك الآلية تأخذ أشكالاً متعددة حسب طبيعة العلاقة بين مؤسسات وأركان النظام السياسي، تلك العلاقة التي تختلف من دولة ديمقراطية إلى أخرى.

ولا شك أن الديمقراطية الحقيقية كآلية عامة للحكم (على عكس ما يذهب أفلاطون وأرسطو) تظل هي أقل الآليات سوءاً، أي أن سوءاتها أقل من غيرها، وأكثرها قدرة نسبياً على تحقيق العدالة الاجتماعية؛ لأن الديمقراطية -أو هكذا ينبغي أن تكون- تعزز حكم الأغلبية التي لا تملك رؤوس الأموال ولا يملك أفرادها كل على حدة نفوذاً اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً، وبالتالي تساعد على موازنة المصالح بينهم وبين أصحاب رؤوس الأموال وذوي النفوذ والمتمتعين بشرف المحتد.

كما أن الديمقراطية تعزز فرص منع الطغيان بأنواعه (على عكس ما يذهب أفلاطون من أن الديمقراطية يعقبها نظام الطغيان)، كما أن الديمقراطية ليست فوضى (على عكس ما يقول أفلاطون وأرسطو أيضاً)، لأنها تؤدي إلى تعزيز الطابع السلمي للصراع بين

القوى السياسية، وبالتالي حفظ السلام السياسي والاجتماعي. وليست الديمقراطية هي حكم الرعاع أو الغوغاء (مثلما هو الحال عند فيلسوفينا)، لأنها ببساطة في بعض أشكالها الحديثة تحقق الفرز السياسي والاجتماعي، وتجدد الروح السياسية باستمرار، وترسم الحدود التي تضمن الحقوق وتصون الحريات دون خلط بين ما هو عام وما هو خاص، بل ودون طغيان ما هو خاص بفرد على ما هو خاص بفرد آخر؛ لأنها تحدد معالم الحرية الخاصة وفي الوقت نفسه تضمن هذه الحرية. كما تدعم مفهوم المواطنة حيث كل فرد يساهم بصوته في تقرير مصير بلده، وله الحق من خلال القنوات المشروعة في التعبير عن رأيه... إلخ.

والديمقراطية لا معنى لها دون أن تكون شاملة؛ فهي في النظام السياسي غير منعزلة عن الديمقراطية في سائر قطاعات المجتمع العام. وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة النظام السياسي، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل ولا- يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقية، دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى، بحيث تصير ديمقراطية كاملة وليست ديمقراطية مبتورة بمعناها الغربي التقليدي أو بمعناها الشرقي المزيف؛ حيث إنها -بالمعنيين- ليست ديمقراطية بشكل كامل.

ربما لو كان أفلاطون وأرسطو يعيشان في عصرنا لوجها انتقادات عديدة إلى نظم عصرنا مثلما سبق أن وجها الانتقادات للديمقراطية في عصرهما. وبنفس منطقيهما السابق كان سيرفضان ديمقراطية عصرنا لما بها من عيوب عديدة.

فالعالم المعاصر الذي يرفع شعار الديمقراطية يشتمل على جوانب كثيرة غير ديمقراطية؛ فالدعاية الممولة من جماعات المصالح التي تملك الأموال والإعلام المنحاز غير المحايد، يضلل الجماهير أثناء فترة الانتخابات. وتملك مجموعات الضغط القوية حتى وإن كانت قليلة العدد تحقيق رغباتها إذا كانت متغلغلة في النظام العام للدولة. وفي الولايات المتحدة الكلمة النهائية ليست للأصوات الناخبة، وإنما للمجمع الانتخابي (Electoral College)، فالمجمع الانتخابي لكل ولاية باستطاعته أن يرفض الشخص الذي انتخبه الشعب. وأعضاء المجمع يعينون للقيام بهذه المهمة ولهم الحق أن يرفضوا الشخص الذي انتخبه الشعب إذا لم يكن (مؤهلاً-) بحسب تقييم الكليات الانتخابية في الولايات المتحدة. والتعيين يتم تقاسمه (بالأساس) بين أفراد الأحزاب السياسية المسيطرة على الساحة السياسية. وفي بريطانيا تضمن الأحزاب القوية عدم وصول أي أشخاص لا- ترغب فيهم إلى منصب رئيس الوزراء. ويفرض قانون الانتخابات الرئاسية في فرنسا على الذين يرشحون أنفسهم الحصول على ترقية عدد غير قليل من الشخصيات الفرنسية البارزة في المجتمع قبل أن يسمح لهم الدخول في الانتخابات. فالانتخابات في الدول الغربية أو في غيرها ليست ديمقراطية بشكل كامل.

أضف إلى هذا أن أعضاء المجالس البرلمانية المنتخبة في معظم دول العالم لا يهتمون غالباً إلا بمصالح دوائرهم الانتخابية الخاصة ولا يركزون إلا- على أولوياتهم الخاصة،

وأولويات الجهات التي مولت حملاتهم الانتخابية. وفي كثير من النظم الديمقراطية تراعي الأحزاب المصالح الفردية لأعضاء الحزب على حساب الأحزاب الأخرى، كما أنها لا تراعي إلا المصالح الحزبية، وتضعها في المقام الأول على حساب المصلحة العامة!

وتتسم الإدارات الحكومية في معظم دول العالم، والأحزاب الفاشية أو ما يناظرها، والمؤسسات الكبرى، بأنها ذات طابع استبدادي مطلق السلطة، وبيروقراطية، ورغبة صاحب أو أصحاب السلطة فيها هي أساس الشرعية. ولذا فهي تسلطية، فضلاً عن كونها تضيق الخناق على المجتمع المدني ومنظماته، وتبذل كل جهودها للانفراد بمناطق التأثير والنفوذ، وتستحوذ على مصادر الثروة، ولا تركز جهودها على تحقيق المصالح العامة إلا بشكل مظهري دعائي وبمقدار ضئيل لذر الرماد في العيون لزوم المظهرية الإعلامية وتضليل الجماهير، وتعمل جاهدة على تحقيق مصالح النخبة من كبار الساسة والموظفين وأصحاب رؤوس الأموال ورجال الأعمال وأصحاب النفوذ.

ولا- تظهر هذا الأمور غير الديمقراطية في الدول الديمقراطية على مستوى السياسة الداخلية لكل دولة، بل تظهر أيضاً وبشكل أكبر وأكثر حدة في السياسات الخارجية التي تحكم العلاقات بين دول الغرب ودول الشرق الأوسط خاصة العربية والإسلامية، وباستثناء إسرائيل المدللة، كما تظهر في العلاقات بين دول الشمال والجنوب والدول الغنية والفقيرة والقوية والضعيفة. ثم إن المنظمات والمؤسسات الدولية تحت سيطرة الدول القوية التي أنشأتها، وتنتظر بالديمقراطية، ولا تمارسها إلا بالقدر الذي يحقق مصالح الدول الكبرى؛ واستخدام حق الفيتو من الأمثلة على ذلك. ومن هنا فمن الواضح أن السياسات التي تنتهجها الدول الديمقراطية الكبرى في العلاقات الدولية ليست ديمقراطية، فالدول الديمقراطية الكبرى نفسها غير ديمقراطية في سياستها الخارجية(41).

أقول إذن مكرراً- ربما لو كان أفلاطون وأرسطو يعيشان في عصرنا لوجها نفس الانتقادات إلى نظم عصرنا مثلما سبق أن وجها الانتقادات للديمقراطية في عصرهما. وبنفس منطقيهما السابق كان سيرفضان ديمقراطية عصرنا لما بها من عيوب.

وهو منطقي أراه غير متماسك؛ وقد أثبت فشله؛ لأنه ضد مصالح الناس، وتأكيده لمصالح النخبة، ولأنها ضد قانون الارتقاء الطبيعي الذي يعمل على الفرز والتمحيص ويجعل البقاء للأصلح.

وكل من ينحاز إلى مصالح الناس لابد وأن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي إرادة الشعوب المساحة اللائقة بها، وفي ظني أنه لا- يمكن أن يوجد نظام سياسي يعبر عن مصالح الشعوب تعبيراً حقيقياً إلا بتفعيل الديمقراطية غير المبتورة.

وإذا كانت أزمت الديمقراطية في المجتمع الإغريقي الكلاسيكي هي أحد أسباب موقف أفلاطون وأرسطو القاسي من الديمقراطية، فهذا الموقف من وجهة نظرنا لم يكن حلاً؛ فالحل دوماً هو في الديمقراطية. إن أزمت الديمقراطية لا تحل بالقضاء على الديمقراطية،

بل بمزيد من الديمقراطية(42). والدليل على ذلك أن الدول المتقدمة والقوية والتي تشغل العدالة فيها مساحة أوسع من غيرها- هي الدول التي تطبق الديمقراطية بدرجة أكبر من غيرها على الأقل على مستوى السياسة الداخلية، وإن كانت غير ديمقراطية بشكل كاف.

إن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، بتفعيل وثائق حقوق الإنسان، وتفعيل الدساتير المكتوبة، وحق الانتخاب الفعلي للجميع، والاقتراع السري، والدوائر الانتخابية المتكافئة، وتناوب المناصب، وتداول السلطة العليا، وعدم التدخل في إرادة الجماهير!

الحواشي

(* أكاديمي من مصر.

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy,-1
Translated by L.R, Palmer , London, Kegan Paul, 1931. p. 81.

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures -2
of 1827, ed. P.C. Hodgson , trans. R.F. Brown, P.C. Hodgson, and
J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris, University of
California Press, 1988. p. 339, 355.

Ibid., p. 333. - 3

4- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين،
القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ج2/ص746.

5- Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship,
New York, Harvester Wheatsheaf, 1994.pp. 11-13.

David Miller, (ed), The Blackwell Encyclopaedia of -6
Political Thought. New York, Blackwell, 1995. p.74.

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , p. 378.-7

8- روجيه جارودي، فكر هيجل، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1983م،
ص238. وهذا أيضا قدر الإنسان في الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة.

9- انظر: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، القاهرة، مكتبة مصر، 1970م.
ص428.

10- هيجل، ظاهريات الروح، ج 2، ص 261-262، مقتبس عن جارودي، فكر هيجل، ص 47-11-148.

12- Grube, Plato's Republic, p. 205, 545.

13 -Ibid., p. 221, 551.

14 -Ibid.

15 -Ibid., p. 227, 556, 557. Grube, Plato's Republic, 2nd edition revised by C.D.C. Reeve, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1992. p. 227, 556-7.

16- محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، نهضة مصر، 2006م، ص 89.

17- انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج 2/ص 753.

18- انظر: إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطية، مصر، دار الحكمة، ط 2، 1998م. ص 60.

19- أي حكومة الكهنة أو رجال الدين الذين يعتقدون أنهم ممثلو الله في الأرض.

20 - انظر تفاصيل رأيه في محاوراة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص 475-477.

21-Ibid., p. 231-32, 561.

22 Ibid., p.236, 240, 265. -

23- Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy, pp. 140-144.

Blackburn, S., The Oxford Dictionary of Philosophy,-24 Oxford University Press, 1996. p.11.

Netton, Ian Richard, «AL-Farabi» in: Routledge -25 Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge,2000, p.273.

26- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ط 3، 1983م. ص 468

27- جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس، ط 4، ص 65.

28 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية، 1984م،

29- جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص65.

30- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، 1973م، ص132-133. وانظر مزيداً من التفصيلات في كتابه: السياسة المدينة، تحقيق فوزي متري، بيروت، 1964م، ص101 وما بعدها. وأيضا: كتاب الملة، ص54-56.

31- انظر مزيداً من الاختلافات بين الفارابي وأفلاطون في بحثنا: (جدلية الدولة العالمية والدولة القومية: مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيغل)، في: مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 24، 2005م.

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy,-32
p. 194.

Aristotle, The Politics, edited and trans. By Ernest, New York, Oxford University Press , 1965. p. 158.

Ibid., p. 236-237.-34

Ibid., p. 175-76.-35

Ibid., p. 115-16.-36

Ibid., p. 180-81.-37

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy,-38 p.195.

Aristotle, The Politics, p. 114-115.-39

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy,-40 p.195.

41- محمد عثمان الخشت، (الطريق الثالث في عالم متغير)، جريدة الأهرام، صفحة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 15/11/1999م.

- انظر: إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطية، ص17. وانتوني جيدنز، الطريق 42 الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد ومحمد محيي الدين، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999م، ص107. ومحمد عثمان الخشت، المجتمع المدني عند هيغل، القاهرة، دار قباء، 2002م، ص169.