

الأخ الدكتور يوسف الصواني المحترم

معاون المدير العام والمدير العام بالوكالة / مركز دراسات الوحدة العربية

إشارة إلى كتابكم المؤرخ في 2012/2/1 و المتضمن أخذ رأينا "حول علاقة الدين بالدولة" في دارنا العربية.

نبين لكم فيما يلي رأينا حول الموضوع:

علاقة الدين بالدولة في دارنا العربية

تلجأ كافة العلوم الحديثة إلى تأسيس نتائجها، أي رده إلى فكرة أساس تنبثق عنها جزئياتها وأبعاضها، ولعلّ الفكرة الأساسية في الفكر الإسلامي هي:

وحدانية الوجود والكون الطبيعي والإنساني، ولقد عبر عن ذلك أحسن تعبير سيد قطب بقوله:

ينطلق الإسلام من فكرة ((الوحدة المتكاملة)) في وجود سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة لله، فهذه الوحدة لا تفرض التناقص والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، وإنما بين أفراد الجنس الإنساني أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعامل والتكامل بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الإله وتوحيد الأديان فحسب، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية جميعاً والوحدة بين العبادة والمعاملة وبين العقيدة والسلوك وبين الروحانيات والماديات وبين القيم الاقتصادية والمعنوية¹.

أما قولة السيد المسيح: دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، فهي قولة تشطر الوجود الذاتي الإنساني إلى شطرين، لكنها في الحقيقة أريد به تجنب الشرك الذي نصب له والمتضمن إقراره رفض السلطة والخضوع لها، وقد علق على هذه القولة الدكتور ثروت بدوي في معرض شرح فكرة فصل الدين عن الدولة بقوله:

ميزت المسيحية بين الفرد بوصفه إنساناً، وبين الفرد بوصفه مواطناً، فقد نزع الفرد من الجماعة، وجعلت له وجوداً مستقلاً، على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة، وإذا

1_ د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، بيروت، 1972، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص. 517

2_ د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، 1964، القاهرة، دار النهضة العربية، ص. 14

3_ د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص. 20.

4_ د. عبد الحميد براهيم العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص. 200.

كانت قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر، فإنها لم تبين ما هو لقيصر وما يترك لله، والأمر الوحيد الذي سعت إلى تحقيقه هو حرية العقيدة، أما خارج نطاق الدين، فقد ظل الخضوع للحاكم كما كان، وكأما المسيحية لم تبين الروابط بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات، ولم تدرك أنه لا وجود للأولى بغير الأخريات².

وفي النتيجة فكل شيء في الإسلام - بما في ذلك السياسة - عبادة³. وهناك الآيات القرآنية العديدة التي تبرز الوحدة بين الفكر والعمل، بين السياسة والاقتصاد وغير ذلك⁴.

وإذا انتقلنا إلى الفكر السياسي الغربي - مع تذكرنا موقف الفكر الشيوعي والمتمثل في دكتاتورية البلوريتاريا - نطالع رأي الفقيه الكبير بوردو:

((إن الفكر الليبرالي، معتبراً أن التمييز بين المجتمع والدولة أمر مفيد، لا يسعى إلى إقامة سلطة الدولة على حاجات الجماعة الحقيقية أو أمانها، إن تنوعها شرعي إذ أنه عامل تقدم، كما أن المساس بثروة إمكاناتها اللامتناهية يؤدي في نظر الليبرالية إلى تشويه المجتمع، إلا أن جعل السلطة أداة لمتطلبات المجموعة الحقيقية، يهدد إما بآثاره الولاية عبر خلط المصالح وإما برؤيتها تستعمل لقلب النظام الاجتماعي القائم، لذلك تفصل الليبرالية السلطة عن الإرادة الفجة للمجموعة، ولكن بما أنه من الضروري إعطاء السلطة قاعدة عريضة ما أمكن ذلك، يقوم الفكر الليبرالي بعملية انقسام بالمجموعة، فهو يفصل فيها، بنوع من التقاطع الأفقي، الجسم السياسي عن حقيقته السوسولوجية، الحقيقة السوسولوجية هي الجماعة كونها معطى أساسي غير منجز، تحركه منطلقات تارة متوازية وطوراً متناقضة، وتم تمويهه بفعل تنوع الشروط وكذلك اختلاف التطلعات، أما الجسم السياسي، فهو كذلك مجمل أعضاء الجماعة ولكن باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني أنهم، بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية، لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمتطلباتها المصلحة العامة.

إن الجسم السياسي باعتباره منبثقاً من المجموعة، وعلى الرغم من قيامه على قاعدة الفصل بين المواطنين، فإنه يرفع شأن التنوع، وبالتالي يمكنه أن يقدم للدولة هذه القاعدة الاجتماعية الموحدة التي تصبح السلطة من دونها عاجزة أو عدوانية.

هذه التعليقات التي دافعت بها الدولة الليبرالية عن تضيق سلطة الشعب لم تحل دون اعتبارها بالنسبة للتاريخ، الدولة البورجوازية كانت مستندة على أساس جعل السلطة خاضعة لتأثير المصالح والآراء الاجتماعية للبورجوازية¹)).

وكلنا يعلم أن العلاقة في أوروبا بين الكنيسة والدولة اجتازت ضروباً متعددة من الشد والجذب، من الصحو والعكر، وانتهت هذه الدراما إلى ما انتهت إليه من فصل الدين عن الدولة، ولكن هذا الفصل لم يكن مطلقاً بل نسبياً، ولعلنا نجد دليلاً فيما عبر عنه الفقيه الفرنسي برنار _ وفرنسا طليعة التطرف العلماني _ بقوله: ((إن فكرة النظام العام تبغي الدفاع عن الحضارة التي تعتمد

¹ _ جورج بوردو: الدولة. ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص122.

على فرض احترام المبادئ القانونية التي تتبنى عليها ثروتنا الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية¹.

كيف لا والمفكر (فيبر) يرد النهضة الأوروبية بفاعل بروز البروتستانتية².

ونعتقد أنه لا إستزادة في الموضوع، ولا فصلة عندما نتعرض قليلاً إلى ارتباط مفهوم الحرية بالديمقراطية وثمرات وقطاف ذلك، وتطوره في الحضارة الأوروبية، مبتدئين بذلك بالعهد الإغريقي، لاسيما أن بعض السلطات في البلاد العربية قد تكون شعبية تأتي عبر البرلمان، لكنها لا تحترم حرية الآخرين.

يقول الدكتور ثروت بدوي:

((على خلاف ما يعتقد البعض، لم تكن الديمقراطية الإغريقية مثلاً للنظم الديمقراطية الحرة الحديثة؛ بل على العكس تماماً، لأن النظام الديمقراطي في بلاد الإغريق كان يهدف إلى جعل السلطة في يد الشعب (المواطنين) دون أن يعبر اهتماماً بمركز الأفراد، أو أن يعترف لهم بحقوق قبل الجماعة.

فالحياة الخاصة للأفراد كانت تخضع لتنظيم دقيق من جانب السلطات الحاكمة في المدينة، تستوي في ذلك أثينا الديمقراطية واسبرطة الأرستقراطية، والكثير من المدن اليونانية القديمة كانت تلزم الرجال بالزواج في سن معينة، وكانت أثينا تجعل العمل إجبارياً، بل كانت تتدخل في الحرية الشخصية للفرد إلى درجة تحديد كمية الملابس التي تحملها المرأة عند السفر، فتحرم عليها أن تحمل معها أكثر من ثلاثة أثواب، كما كانت اسبرطة تفرض على النساء إتباع طريقة معينة في تصفيف شعورهن، وعلى الرجال حلق الشارب، بينما كان حلق الذقن محرماً في بيزنطة وفي رودس.

ومن ذلك يتضح أن تلك الديمقراطية القديمة لم تكن ديمقراطية حرة، بل كانت نظاماً تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة (أي المدينة)، ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات قبل الحكم.

وخلاصة القول، فالديمقراطية الإغريقية تلتقي بالديمقراطية المعاصرة في بعض الأمور وتختلف عنها في بعضها الآخر، فهي تتفق مع الديمقراطية الحديثة إذ تجعل السلطة في يد مجموع المواطنين وتعترف لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية، وفي أنها تقوم على المساواة بين المواطنين، وأخيراً في أنها تقيم حقوق الأغلبية مع إقرارها حرية الرأي لجميع المواطنين.

ولكن الديمقراطية الإغريقية تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إذ تضيق نطاق المجتمع السياسي ولا تعترف بصفة المواطن إلا لنسبة ضئيلة من مجموع السكان لا تجاوز العشر، كما أنها كانت ديمقراطية تسلطية غير حرة تكتفي بالمظهر دون الجوهر، فتضع السلطة في يد الأفراد ثم لا تعترف لهم بحقوق أو حريات قبل الجماعة، ومن ثم كانت الحرية في أثينا

¹ د. محمد عصفور: الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، الدراسات العليا، 1971، ص134.

² د.حسن صعب، المقاربة المستقبلية للإنماء العربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1971، ص35.

مقصورة على حرية الاشتراك في شئون المدينة، دون أن يكون للأفراد الحريات المدنية الحديثة مثل الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية العقيدة وحرية المسكن.¹

والأمر نفسه في الفطر الأوروبي الحديث، فقد عرف اتجاهين رئيسيين هما: الفكرة الحرة عن حقوق الفرد، والفكرة الديمقراطية بمعناها الصحيح التي تعلن المساواة في الحقوق والسيادة الشعبية²، وقد يغيب عن النظرة العابرة ما بين هذين الاتجاهين من تمايز يبلغ في بعض الأحيان حد التعارض، ولذلك كان التوفيق بين الاتجاهين الديمقراطي والحر _ ولا يزال _ المشكلة الأساسية للديمقراطية:

فالاتجاه الحر (الذي يدافع عن حقوق طبيعية مقدسة للإنسان) يحد حتماً من سلطة الدولة ولو كنت سلطة الشعب صاحب السيادة.

والاتجاه الديمقراطي إذا هو بالغ في تأكيد سيادة الشعب قد يؤدي إلى تحيف الحريات الفردية التي تعد إلى حد كبير قيماً على هذه السيادة.

ولقد بذلت الجهود لكي تجمع الديمقراطية التقليدية بين الاتجاهين، ولذلك سميت بالديمقراطية الحرة Democracy Liberal تمييزاً لها عن الديمقراطية الجماعية Totalitarian Democracy التي تختفي فيها حقوق الفرد ولا تنور فيها على الإطلاق مشكلة الموازنة بين حريات الفرد وسلطة الجماعة.

وقد عرضت هذه المشكلة الأخيرة منذ وقت مبكر في القارة الأوروبية في عصر النهضة، غير أنه لما لم تكن مشكلة السلطة الشعبية قد تبلورت بعد، فقد كانت معظم الحلول التي انتهى إليها المذهب الحر تغلب (الحرية). حتى إذا استتب في القارة الأوروبية نظام الحكم الديمقراطي، وتأكدت فكرة سيادة الشعب من الناحية العملية، صارت تعارض بين السلطة الشعبية والحريات مشكلة عملية وخطيرة، حاول الفكر والنظام الديمقراطي أن يوجد لها الحلول النظرية والوضع.

والواقع أن التعارض محتوم بين أي سلطة _ ولو كانت ديمقراطية _ وبين الحرية، فطالما اعتبرت حقوق الفرد وحرياته ومطالبه غاية الحكم، واعتبرت السلطة الشعبية الوسيلة الشرعية الوحيدة للحكم، فمن المؤكد أن يقع التصادم بين الغاية الفردية والوسيلة الجماعية، يضاف إلى ذلك أن الديمقراطية والحرية تصفان اتجاهين فكريين متميزين، بل ومتعارضين في بعض الأحيان، وسبب هذا التعارض هو أن كلا منهما دافع عن مصالح مختلفة، وهذه حقيقة تبينها الفكر السياسي من تحليل الأحداث السياسية للقرن الثامن عشر، فقد ثبت منها أن مذهب الحريات العامة (أي احتفاظ الأفراد بجزء من حقوقهم الطبيعية يواجهان بها سلطة الدولة) والمذهب الديمقراطي (الذي نادى بالسيادة الشعبية وسخر للدفاع عنها نظرية العقد الاجتماعي) سارا جنباً إلى جنب لتحقيق غرض واحد هو الحد من الاستبداد الملكي، غير أنهما بعد أن حققا هذا الغرض ظهر التعارض بينهما، وربما كان الأدق أن يقال أن التعارض بين الاتجاه الفردي

¹ _د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، النظريات والمذاهب الفكرية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص49.

² مؤلف: friedman: legaltheory, 3rd edition.

الحر (الذي تمثله نظريتنا القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) والاتجاه الشعبي الديمقراطي (الذي تمثله نظرية العقد الاجتماعي) كان واضحاً منذ اللحظة الأولى، لأنه التعارض الأبدي بين السلطة (ولو كانت تقوم على الرضا) والحرية، أو بين السيادة الشعبية وحقوق الحكوميين وحررياتهم.

وقد حاولت نظرية العقد الاجتماعي إزالة التعارض القائم بتقسيم الحقوق الطبيعية إلى طائفتين: طائفة يهدرها العقد الاجتماعي في سبيل إنشاء السلطة السياسية، والطائفة الأخرى يحتفظ بها الأفراد وتعتبر أسمى من هذه السلطة، وهذا هو ما جعل فكرة الحريان الفردية لا تفقد أهميتها حتى بعد انتقال المبدأ الديمقراطي إلى القانون الدستوري الوضعي، وسبب ذلك أن سلطة الحكم الديمقراطية لا تكفل بذاتها ووحدها الحرية، وإنما لا بد من الاعتراف للحريات بكيانها حتى تقف في وجه الاستبداد البرلماني، وذلك حيث تعتبر سيادة البرلمان تعبيراً عن الإرادة العامة، وما تردد الفقه الديمقراطي التقليدي في أن يرجح الحرية عندما تتعارض مع السلطة ولو كانت ديمقراطية مستنداً في هذا الترجيح إلى التأريخ وأسس الديمقراطية ذاتها؛ وقد ظهر هذا الترجيح في صورتين هامتين:

الصورة الأولى_ وتبدو في إضفاء معاني الحرية على السلطة، وذلك بإخضاع السلطة للقانون، وإقامتها على أساس من الرضا والاختيار.

الصورة الثانية_ وتبدو في التفاوت في تقييم كل من السلطة والحرية؛ ففي حين اعتبرت الحرية ذات قيمة مطلقة، اعتبرت السلطة ذات قيمة نسبية، وقد ترتب على ذلك إثارة الحرية عند التعارض بينها وبين السلطة الشعبية، ويظهر ذلك بصفة خاصة في تقييد إرادة الأغلبية بحقوق لا يجوز المساس بها¹، فلقد أكد السياسيون الغربيون أن الفلسفة الديمقراطية تخضع السلطة لمعاني الحرية والقانون، بحيث لا تطاع إلا إذا قامت على الرضا، ومن قبل ممثلين منتخبين من الشعب، فالسند الشرعي الوحيد لقيام سلطة الحكم هي إرادة الحكوميين أنفسهم وحقهم في تحديد نظام الحكم الذي يخضعون له، واختيار حكامهم، فبدون رضا المحكومين أو بدون اختيار المشاركة الفعالة في اختيار المحكومين لحاكمهم ونظام الحكم، تنجرد سلطة الحكم من أساسها الشرعي وتصبح قوة مادية، وتأسيساً على ذلك لا تكون سلطة الحكام (كأشخاص مفوضين من الشعب صاحب السيادة) سلطة مطلقة، وقد عبر الفقه الديمقراطي عن هذين المبدأين السياسيين تعبيراً قانونياً فأكد أمرين:

أولهما_ أن السلطة ليست قوة مادية، وإنما هي ضرورة اجتماعية وتكون مشروعة بقدر استمداها من رضا الشعب، وبقدر ممارستها بصورة مقيدة غير مطلقة.

وثانيهما_ أن للسلطة كياناً شرعياً بحيث تخضع دائماً لحكم القانون ولضوابطه أيّاً كان هذا القانون، وهذا المعنى الشرعي للسلطة معنى ملازم لها في كل وقت، ولو كانت أكثر الأوقات بعداً عن معنى الشرعية، فحتى في أثناء الانقلابات والثورات صور الفقه الديمقراطي سلطة الحكم الفعلية أو الثورية سلطة قانونية تخضع لمعنى من معاني الحرية، وإن زایل الوصف القانوني هذه المعاني بسقوط الدساتير أو الوثائق التي تكفلها.

¹ _ د.محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص26.

أما الصورة الثانية لتغليب الحرية على السلطة: فتظهر في تأكيد الفكر الديمقراطي التفاوت بين قيمتهما¹: فلقد أعلن النظام الديمقراطي أن الحرية هي مثله الأعلى السياسي والقانوني، وأن المعيار الوحيد الذي يستند إليه في الحكم على مجتمع ما بأنه مجتمع ديمقراطي هو اعتبار الفرد أسمى قيمة في المجتمع وأهم من كافة نظمه وأن حريته ورخاءه هما غاية النظم السياسية، وقد عبر الفكر القانوني القديم عن هذا المعنى بتصوير (الحقوق الفردية) على أنها سابقة على سلطة الدولة، وأن الحكومة لا تخلقها، أو تحددها وإنما تفسرها وتطبقها فحسب، فلا يدخل في سلطة الحكومة أن تخلق أو تحدد حقوقاً، وإنما أن تفسر وأن تطبق الحقوق التي تعد موجودة فعلاً.

وتترتب على ذلك نتيجتان هامتان:

الأولى_ أن السلطة لا تعد شيئاً مقدساً أو غاية في ذاتها، وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق نمو الفرد وازدهار شخصيته، ولذلك تعد السلطة أو أي نظام تسانده أمراً نسبياً دائماً، إذ لا يستقيم أن تشارك السلطة الحريات في صفتها المطلقة، كما وأن النظم السياسية والاقتصادية مسخرات لخدمات الإنسان، لا للاستيلاء عليه أو تعطيل إرادته. والسياسة وإدارة الجماعة تخضع في النظام الديمقراطي للتجربة، وهي لذلك تحتل الخطأ والصواب، أما الحرية فهي حقيقة مطلقة وليست أمراً يخضع للتجربة، فهي الأصل الأول الذي تقوم عليه عقيدة الديمقراطية في وجوب خضوع السلطة، بل وتسخيرها، لكي تزدهر شخصية الفرد باستخدام ملكاته وتصرفه فيها وفي شخصه، ولقد سائر الفكر الديمقراطي على هذا المنطق إلى نهايته، فجرد نظام الحكم من أية صفة مطلقة يدعيها مؤكداً حق الشعب أو أغليته في تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي الذي يعيش في ظله، معلناً أنه حق أصيل لا يمكن أن يسلب منه، وإذا كانت بعض الدساتير قد تضمنت قيوداً ثقيلة من حيث تعديلها، فإن هذا التقييد لا يرد في نظر واضعي هذه الدساتير على الحرية، وإنما هو يرد على إرادة الأغلبية التي قد تهدد بها الحرية بالمساس بأوضاع رؤى أنها أصدق من غيرها في كفالة الحرية، والنتيجة الثانية، هو أن سلطة الحكم الديمقراطية مقيدة حتماً ودائماً، فلا يجوز لها أن تستخدم ما يناهض الغايات العليا للديمقراطية وأسمائها هو ازدهار شخصية الفرد، ومؤدى ذلك أنه لا يجوز أن يفرض على الأفراد بالقوة أو الإكراه أي شكل خاص للمجتمع أو نظام خاص من أنظمة السياسة، وهذا الاختلاف في تقييم الحرية والسلطة دفع الفكر الديمقراطي إلى أن يحتاط حتى لا تتعرض حقوق الأفراد أو الأقلية للخطر إذا أطلقت إرادة الأغلبية من كل قيد، فقد تصور أن التعارض واقع حتماً بين المطالب التي يتحدى بها الأفراد و يعتبرونها أسمى القيم، و بين سلطة الحكم الديمقراطية التي تشعر أنها المعبرة عن سيادة الشعب ومصالحه، فتدعي أنها بهذا الوصف أقدر على تحقيق الخير العام بنظرة متسامية لا يستطيع أن يبلغها الفرد الذي يكون متحيزاً لمصلحته الشخصية والأنانية، فقد يقوم حكم

¹ _ ويقول (بورديو) إن التاريخ بين أنه قد سبق الديمقراطية _ كنظام للحكومة _ مجهود طويل للتححر الروحي ولدت خلاله فكرة الشخص الإنساني، ومعنى ذلك أن الحرية في صورتها الأصلية (استقلال الإنسان (autonomie) تسبق وتسمو فكرياً على الحرية السياسية بصفة نسبية فحسب، فهي ليست غاية، وإنما هي مجرد وسيلة، أم الحرية الأساسية فهي التي تفرضها طبيعة الإنسان بأن يكون حر التصرف في ذاته، واختياره لتصرفاته ومسئوليته. ولذلك تعد الديمقراطية في صلتها هذه بالحرية الإنسانية مجرد أداة فنية أو مجموعة من الوسائل أو أساليب الحكم التي تهيب أسباب الموازنة بين حرية الإنسان ومقتضيات النظام السياسي، فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية _ Burdeau: La Démocratie, Essai Synthétique، ص10.

وانظر د.محمد عصفور: الحرية، المرجع السابق، ص26.

ديمقراطي ولكنه يكون مستتبداً ولذلك فإن الفقه الديمقراطي لم ير أن إقامة السلطة الشعبية على أساس من الرضا كفيل وحده بتحقيق الحرية، وإنما لا بد من نظام للحريات قائم بذاته يحمي الأفراد من استبداد الأغلبية..... ولقد أقام الفكر الديمقراطي هذا النظام على أسس متعددة تدور كلها حول معنى واحد: هو المحافظة على الحرية في كافة القطاعات.

وأما بالنسبة لصلة النواب بأساس الحكم الديمقراطي فتتأكد الحرية في مواجهة الأغلبية التي قد تتحرف أو تناهض الحرية، إما بتقييد إرادة الأغلبية بنص أو بنظام أو بقيم معينة، أو بإبطال النتائج التي ينتهي إليها الاقتراع العام وتكون مناهضة للحرية.

ولا شبهة في أن أظهر الصور تأكيداً لمعنى الحرية هي الصورة التي تفيد فيها إرادة الأغلبية بحيث يحال بينها وبين الاستبداد بالأقلية، ولقد أكد بعض الفقهاء أن الديمقراطية لا تجعل إرادة الأغلبية في صلتها بالحرية ذات قيمة مطلقة، وهم يشيرون إلى أن (روسو) نفسه _ وهو المناادي بالسلطان الشامل للإرادة العامة _ لم يسلم في نظريته عن العقد الاجتماعي بأن تبلغ هذه الإرادة الصفة المطلقة، فالأقتراع العام وإن كان مبدأ لا تجوز المنازعة فيه، وهو الشكل العادي للنظام الديمقراطي، إلا أنه مع ذلك ليس ذا صفة مطلقة، وسبب ذلك أن الديمقراطية لا تعني بالشكل بقدر ما تعني بالجوهر، وأن الحلول التي يتوصل إليها في هذا الشأن تتوقف مشروعيتها على النتائج العملية التي تنتهي إليها، فما يعد مشروعاً في وقت، لا يعد كذلك في وقت آخر، ويشير الفقه إلى بعض مظاهر عجز الأغلبية عن أن تفعل ما تريده، ومن قبيل ذلك ما يقيمه النظام الديمقراطي في بعض الأحيان من حواجز أمام الأغلبية العددية تمنعها من أن تهدر ما يراه دعائم للحياة الأساسية الحرة؛ ويظهر ذلك بصفة خاصة فيما تفرضه كثير من الدساتير من حريات مكفولة دائماً حتى في مواجهة المشرع نفسه، ومن أوضاع للحكم ثابتة تراها ضمانات للحرية لا يجوز تعديلها، ولقد فعل الجمهوريون الفرنسيون ذلك منذ سنة 1884 فأضافوا إلى المادة 8 من قانون 25 فبراير سنة 1875 هذه الفقرة التي تعد إنكاراً شديداً لسلطان الأغلبية وهي تقضي بأنه: ((لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لاقتراح بالمراجعة)).

ولقد أخذ نفس النص في المادة 95 من دستور 27 من أكتوبر سنة 1946، ونجد نصوصاً مماثلة في المادة 139 من الدستور الإيطالي الجديد وهي تنص على أنه ((لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لمراجعة دستورية))، ويقول الفقه إن هذه النصوص وأمثالها تعد حواجز قانونية تقيمه الحرية في وجه العدد (أي الأغليات البرلمانية) حتى لا يعيب بأوضاع قانونية وسياسية رؤي أنها دون غيرها التي تكفل الحرية¹.

غير أن مدرسة أخرى في الفكر الديمقراطي تغفل ضمناً هذا التعارض بين السلطة والحرية، لأنها تفترض أن ما بين الديمقراطية والحرية من صلات من شأنه أن يستبعد أي تعارض، ومن ينتمون إلى هذه المدرسة يؤكدون الارتباط الوثيق بين معنى الحرية ومعنى الديمقراطية، حيث يرون أن الحرية أساس فكرة الديمقراطية ذاتها،

¹ B. Geutzevitch: Les Constitutions Européennes, p.140 _
وانظر: د.محمد عصفور: الحرية، المرجع السابق، ص30.

وفي هذا النظر نصيب كبير من الحقيقة لأن هناك معنى مشتركاً بين الديمقراطية والحرية يعبر عنه تعريف النظام الديمقراطي بأنه حكومة الشعب بالشعب، أو نظام الحرية السياسية، والذي تقوم فيه سلطة الحكم استناداً إلى الرضا لا إلى القهر، ولذلك لا يخفي على المتأمل أن الأساس المشترك بين التيارين الحر والديمقراطي هو الحرية بمعناها العام: حرية الفرد في مواجهة سلطة الحكم، وحرية الشعب التي تتحقق في سيادته وحكمه نفسه بنفسه، وكذلك الخضوع إلى سلطة أساسها اختيار الحكام بحرية.

ولقد قيل أيضاً في التدليل على أن فكرة الحرية كامنة في أعماق الديمقراطية، إن الديمقراطية فلسفة إنسانية متفائلة، وهي على خلاف المذاهب الرجعية تنفق في الإنسان، في تفكيره السليم وفي إرادته المستقلة وفي نواياه الطيبة، ولذلك ترى أن النظام القائم على الحرية هو خير الأنظمة وأنه يجب أن يبقى سوف يبقى.

ولهذا يقول (جوتزفيتش): ((إن الديمقراطية عقيدة المدينة الحرة، بل وهي التبرير المنطقي لقيامها، وهي لا تعد عقيدة فحسب، وإنما هي أيضاً مصير، وهي شكل اجتماعي يتطور مع تطور الإنسان)).

ويؤكد (بورديو) هذا النظر مقررًا أن الديمقراطية تفرض أساساً وحيداً للنظام هو كرامة الحر، فمنذ كتابات رجال الكنيسة في القرون الوسطى حتى فلاسفة القرن الثامن عشر كانت تتردد فكرة هامة في المعاهدات السياسية وفي الأبحاث والنشرات.. هي أن نظام الحكم لم يقم إلا من أجل الشعوب، وأن الشعوب ليست مسخرة لحساب الملوك، وهذا يعني في عبارة أخرى سمو شخص المحكومين على مصالح الحكام، وأنه إذا كانت السلطة ضرورية، فإنها لا يمكن أن تمارس بدون قيد ولا شرط، ليس هذا فحسب وإنما فرض على النظم السياسية أن تحافظ على حرية الناس الذين يولدون ويظلون أحراراً ومتساوين قانوناً.

وفي الحقيقة فالتكافل بين الديمقراطية والحرية يقوم استناداً إلى فلسفة تعلن أن الحرية قبلتها حتى عندما تنادي بالسيادة الشعبية، وهو فضلاً عن ذلك قد سعى إلى أن يقوي تيار الحرية المشترك بين النظم الديمقراطية ونظام الحريات وذلك بكفالة الحقوق السياسية في ظل الحرية، وهو يصدر في ذلك عن عقيدة معينة هي استحالة قيام نظام للحرية لا يجمع بين الحريات وبين الحقوق السياسية التي تكفلها الديمقراطية، وكذلك استحالة قيام نظام ديمقراطي صحيح بدون حريات تحميه، فمن جهة لا ضمان في أن تقوم الحريات أو أن تستمر بدون نظام ديمقراطي، إذ لا يتصور أن يكفل نظام الحكم الحرية للأفراد وهو ينكر على الشعب حريته السياسية الكبرى، وكذلك لا ضمان في أن يستمر نظام ديمقراطي بدون حريات مكفولة تمنع تحوله إلى نظام استبدادي، ولذلك قيل إن كلاً من النظام الديمقراطي والحرية العامة يكفل أحدهما الآخر:

(أ) أما كفالة النظام الديمقراطي للحريات فواضحة من أنه ما لم تطبق فكرة سيادة الشعب عملياً فيضطلع بمهام الحكم ممثلون للشعب يختارون بحرية، فإنه لن يكون هناك عاصم يعصم الحريات العامة من العصف بها من جانب الحكم الغير شعبي.

وقد أصاب Lowenstein عندما أكد أن صحائف التاريخ لم تسجل أن حكومة غير ديمقراطية قد احترمت الحريات التي قد ينص عليها دستورها، وأنه إذا اعترض على ذلك بأن الملكيات

المستبدة قد منحت شعوبها حريات مدنية وحافظت عليها، فالجواب هو أنه في حين أن الإدارة قد شعرت بأنها مقيدة بالقانون الوضعي العام (تحت تأثير فكرة ((دولة القانون))) إلا أن الحريات لم تراخ إلا إلى المدى الذي لا تتعارض فيه مع الأغراض السياسية لحكومة مستبدة لم تكن للشعب الألماني أية رقابة عليها.

ومع ذلك فإن الحريات التي سلمت بها الملكيات المستبدة كانت حريات وهمية؛ فلم تنتسح حرية القول لنقد القيصر، ولم تكن حرية تكوين المنظمات السياسية تشمل الأحزاب التي دمغت بأنها هدامة، وأما تقلد الوظائف العامة فلم يكن حقاً يتساوى فيه المواطنون، بل حرم منه المعارضون السياسيون.

فلا مبالغة إذاً في القول بأن الحق في إقامة الحكومة وإسقاطها هو حجر الزاوية في بنيان الحريات المدنية كلها، وهذا هو الدرس الذي علمتنا إياه الدكتاتوريات المعاصرة، وهو أنه بدون الحق السياسي تتعطل الحريات الأخرى، ولقد أشار ((لونشتاين)) إلى أن الدساتير الديمقراطية قد حرصت على أسلوب تقليدي هو تقسيمها إلى قسمين:

قسم خاص بشكل الحكومة Frame of government

وقسم آخر خاص ((بوثيقة الحقوق)).

ولم تكن هذه الدساتير تنص صراحة على حق الشعب في المشاركة في الحكومة. خلال انتخابات ديمقراطية، وإن كان ذلك أمراً متضمناً في التكوين النظامي للحكومة. ويرى ((لونشتاين)) أنه لكي تغدو الشرعية الديمقراطية حقيقة حية، وتمشياً مع روح العصر، يجب النص (في باب الحقوق والحريات) على حكم صريح لا يقبل التأويل يكفل لكل مواطن حق المشاركة السياسية في الحكم، وهو يبرر هذا الاقتراح بأن كافة الضمانات الدستورية لا تكون في أمان إلا في ديمقراطية سياسية بالمعنى الصحيح، ولذلك يجب أن يتغلغل حق المشاركة السياسية في ضمير الشعب، وأن يترجم ذلك دستورياً بأن يدرج في قائمة الحريات الفردية شكلاً للحكم الديمقراطي كحق ذي صفة عالمية يتساوى مع حريات الدين والعقيدة والرأي والحرية الشخصية، فلا يصبح مجرد إجراء نظامي institutional technique أو مجرد شكل فني للحكومة technical device of government، بل يقوم على أنه اعتراف رسمي بحق لا يمكن التخلي عنه أو التفريط فيه inalienable right، فإذا تضمنت كافة الدساتير في باب الحريات حقاً سياسياً هو حق المشاركة في الحكومة the right to participate in the government عن طريق انتخابات ديمقراطية، قامت الدولة على أساس ((المشروعية الديمقراطية))، كما يترتب على مساهمة كل مواطن في تكوين إرادة الدولة أن يغدو الشعب حارساً على حرياته¹.

وقد يبدو أن الحق الذي استلزم ((لونشتاين)) النص عليه صراحة متضمن في كافة الدساتير الديمقراطية بتقريرها مبدأ السيادة الشعبية، ذلك أن النص على أن الشعب أو الأمة هي مصدر السلطات يسبغ الصفة الديمقراطية على نظام الحكم وشكله، فإذا خرجت نظم الحكم على هذا

¹ _ د.محمد عصفور، د.محمد عصفور: الحرية، المرجع السابق، ص33.

الأصل فإن ذلك لا يكون نتيجة لعدم النص صراحة في باب الحريات على حق المشاركة السياسية في الحكم، وإنما هو نتيجة للرغبة في إهدار المضمون الديمقراطي لنظام الحكم.

غير أننا نرى مع ذلك أن ما ذهب إليه ((لونشتاين)) يحقق ضمناً أوفى، فلا يغني نص الدستور على سيادة الأمة وكفالة الحريات العامة كلها عن النص الصريح على حق المشاركة السياسية في قائمة الحريات، فضلاً على أن في مثل هذا النص إبرازاً لهذا الحق السياسي وارتفاعاً بقيمته إلى مستوى الحريات الفردية التي تعتبر نابعة عن طبيعة الإنسان.

(ب) على أن الفكر الغربي لا يرى فقط أن مصير الحريات يتوقف على نظام ديمقراطي، وإنما هو يرى أيضاً أن نظام الحكم الديمقراطي لن يقوم ويستتب إلا في ظل الحريات، وسبب ذلك أن تكوين أجهزة الحكم الديمقراطي بالمعنى الصحيح لن يتم إلا عن طريق حريات التفكير والتعبير وغيرها؛ فهي التي تكفل أن يكون الانتخاب حراً وهي التي تحقق جوهر الحكومة الديمقراطية الحرة التي هي حكومة رأي، فالنظام السياسي الحر سوف يكون خرافة إذا لم يمارس حق الاقتراع بصورة حقيقية وغير وهمية، ولن يأتي ذلك إلا إذا أجريت الانتخابات (التي هي عماد الحياة السياسية) في جو تمارس فيه كافة الحريات العامة باطمئنان، ففضلاً على أن استمرار نظام الحكم ديمقراطياً صحيحاً يتوقف على استمرار التمتع بالحريات:

فلو أجريت الانتخابات في جو من الحرية ثم تعطلت الحريات بعد ذلك لسبب ما، فلن يتاح أن يتولد في ظل الكبت تفكير أو نشاط سياسي سليم يأمن على نفسه من الانتقام، فالحريات ضمان لاستمرار الرضا الصحيح للناخبين، ذلك أنه بدون حرية شخصية أو حرية رأي أو حرية الصحافة أو الاجتماع، لن يأمن الأفراد على أنفسهم من القبض التعسفي، وقوانين التأييم التي كان يشيع استعمالها في الماضي، ومن تفتيش مساكنهم وأوراقهم بطريقة تعسفية، وذلك كله بقصد إسكات المعارضة السياسية، ولن يتمكن الأفراد من أن يتقدموا بطلباتهم ويعلنوا مظالمهم. فكفالة الحريات لا تعد شرطاً ضرورياً لقيام نظام شعبي حر فحسب، بل هي شرط أساسي لإمكان استمرار هذا النظام شعبياً حراً.

على هذا النحو صور الفقه الديمقراطي وحدة الحرية *monisme de liberté* في ذاتها وفي علاقتها بالسلطة، فأوضح كيف تترابط معاني الحرية والديمقراطية:

فلا قيام للحريات بدون نظام سياسي حر، كما أن الديمقراطية تنهار إذا لم تكن هناك حريات مكفولة، وهذا أمر طبيعي لأن نظام الحكم الديمقراطي هو مظهر ممارسة الحرية الكبرى للشعب والحريات هي التي تكفل استمرار نظام الحكم ديمقراطياً، ولا مناص من أن تتكافل الحريات مع النظام الديمقراطي لضمان الحريات من جهة، ولضمان استمرار نظام الحكم ديمقراطياً، وعلى نحو يتسم بالانسجام والوحدة من جهة أخرى.

غير أن هذه الوحدة الظاهرية بين النظام الديمقراطي والحريات لا تستطيع أن تحجب تعارضاً أصيلاً بين السلطة الديمقراطية والحرية؛ فالمصدر الديمقراطي للسلطة وتأكيد أبتناء السلطة على أساس من الرضا لا يمكن أن يعني بحال تجريد السلطة من عدوانها المحتمل على الحريات، وهو أمر لم يفت الفقه الديمقراطي، بل زاد انتباهه إليه نتيجة التجارب المؤلمة التي مرت بها الشعوب التي لم يعصمها نظامها الديمقراطي من أن تتردى في هاوية الاستبداد

والقضاء على الحريات، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من الأهمية بمكان بحث موقف الفقه والنظام الديمقراطي من هذا التعارض، وما إذا كان الفقه قد غلب اعتبارات السلطة أم أنه غلب اعتبارات الحرية.

الفقه الديمقراطي الحديث يعيد تأكيد أن الحرية هي القيمة الأساسية في نظام ديمقراطي:

وقد كان يمكن إخفاء التعارض الأصيل بين الحرية والديمقراطية، إما بدعوى تغليب الحرية، وإما بدعوى التكافل بين الحرية والديمقراطية غير أن هذا الإخفاء لا يلبث أن ينفصح أمره إذا كان من شأن الوسائل الديمقراطية القضاء على الحرية، وقد كان هذا هو ما حدث بالفعل، فلقد وقعت أحداث خطيرة في ((أوروبا)) أدت إلى تولي الفاشية الحكم بطريقة تبدو ديمقراطية في ظاهرها، وقد دفع ذلك الفقهاء إلى إعادة النظر في مشكلة التعارض بين الحرية والسلطة، ولو كانت ذات أساس ديمقراطي، وإلى أي حد يسمح لسلطة الشعب الديمقراطية أن تختار نظاماً للحكم لا يؤمن بالحرية، ولم يخرج الفقه الديمقراطي الحديث عن تقاليد الديمقراطية الحرة ومثلها العليا، بل هو قد أعاد تأكيدها موجباً تغليب الحرية على السلطة في جميع الأحوال، ولو أدى ذلك إلى عدم الاعتداد بنتائج النظام الانتخابي نفسه، وقد كان ((جوتزفيتش)) أقوى المدافعين عن هذا النظر وسنده في ذلك أنه من الخطأ أن يصور حق الاقتراع العام على أنه ذو صفة مطلقة.

فالاقتراع العام وإن كان أمراً أساسياً في الديمقراطية إلا أنه ليس سوى عنصر من العناصر المكونة للنظام الديمقراطي، وهو على أي حال وفي كافة الأوضاع التي تقيمها سلطة الحكم الديمقراطية وسائل محدودة القيمة لا يجوز أن تناقض الحرية.. وتطبيقاً لذلك يرى أن السيادة الشعبية المؤسسة على الانتخابات تعجز عن المساس بالجوهر الحر للنظام الديمقراطي وأن تقيم نظاماً دكتاتورياً. فالاقتراع العام في الصياغة السياسية للديمقراطية الحديثة ليس سوى عنصر من عديد من العناصر المكونة لها، ولذلك كان إعطاء الأساليب الديمقراطية قيمة مطلقة ينطوي على مخاطر كثيرة تهدد الحرية، لأنه قد يؤدي إلى أن يختار الناخبون الدكتاتورية اختياراً حراً.

ويشير ((جوتزفيتش)) إلى أن تجارب ((نابليون الثالث)) أو ألمانيا الأيمراطورية أو جمهورية ((فايمار)) تؤكد أنه لا يجوز اعتبار الاقتراع العام الأساس الوحيد للحرية أو العلامة الوحيدة الدالة عليها، ولو لم يكن الأمر كذلك لما وصل ((هتلر)) إلى الحكم، وأنه لا يجوز الأخذ في هذا الصدد بحجج شكلية، والإدعاء بأن الانتخابات السوفيتية أو تلك التي أجراها ((بيرون)) أو ((فرانكو)) لم تكن حرة، ذلك أنه حتى مع التسليم بأن هذه الانتخابات كانت حرة بصفة مطلقة، فإنها رغم ذلك تكون باطلة، لأن الدول التي أجريت فيها ليست حرة، بل إن ((جوتزفيتش)) يسلم بأن كثير من الانتخابات التي تمت في دكتاتوريات عديدة كانت انتخابات حرة، فلقد كانت الانتخابات الأرجنتينية أو غيرها حرة بصفة مطلقة: فلم يقع ضغط أو عنف على المواطنين الأرجنتينيين الذين أدلوا بأصواتهم، ولقد اختارت أغلبية الناخبين الفاشية، فهل يبرر ذلك الحكم الدكتاتوري؟

إن ((جوتزفيتش)) لا يجيز أن يكون انحراف الأغلبية مبرراً لقيام النظام الفاشي من النواحي الأدبية والسياسية والتاريخية، كما أنه لا يرى أن الديمقراطية ملزمة أن تتحني أمام تصويت مخلص من أجل الاستبداد يكون من نتائجه قلب النظام الديمقراطي واغتصاب سلطاته، وهو

يقول في ذلك: ((إن تصويتاً سليماً مخلصاً وشعبياً من أجل الاستبداد لا يمكن أن يكون صحيحاً من الناحية السياسية أو الأدبية أو حتى القانونية، ذلك أن الحريات لا يمكن المساس بها، وأي تصويت يتجه إلى قمعها يكون باطلاً، وإذا كانت الأغلبية انهزامية، وإذا كانت غير مبصرة، وإذا هي كانت منزلة نحو الاستبداد، تكون كالقاصر في حاجة إلى من يحميه؛ والحرية وحدها هي الحامي من التردّي في مهاوي الاستبداد، ويؤكد ((جوتزفيتش)) أيضاً أنه لا يجوز للضمير الديمقراطي أن يقرّ شرعية هذا الاختيار بل عليه أن ينكره على أساس تفرقة أصيلة بين الشرعية الشكلية وغير المبالية التي تؤيد حق الاقتراع العام مهما كانت نتائجه، وبين الشرعية الديمقراطية الصحيحة التي تؤمن بالجور وتحافظ على روح الحرية وتتنكر شرعية الغضب القائم على الخطأ أو الجهل أو غياب الأغلبية¹.

وهذا الرأي الذي عرضناه يؤدي في صورته المتطرفة إلى نتائج غاية في الخطورة من حيث المدى الذي يمكن أن يبلغه النظام الديمقراطي في حماية ما يرى أنه أسسه الحرة وحتى أوضاعه الظاهرية؛ ذلك أنه وإن كان من السهل من الناحية النظرية تقرير هذا المبدأ غير أنه عسير التطبيق من الناحية العملية من وجهين:

الأول_ أن هذا النظر يغفل الصفة النسبية التي تلازم حتماً نظم الحكم، وقد كان من شأن هذا الإغفال الخلط بين ((الحرية)) وبين أشكال بعض النظم السياسية تعتبر تجسداً للحرية، في حين أن نظاماً استبدادياً بصفة مطلقة تستطيع أن تتخفى وراء أشكال حكم ديمقراطية، كما أنه ليس هناك ما يمنع من حدوث تطور ما تصبح بعده النظم السياسية والاجتماعية_ في صورتها التي اعتبرت في يوم من الأيام مظهراً للحرية_ عقبة فعلية في وجه الحرية.

أما الوجه الثاني فهو أن إقرار مبدأ الوقوف في وجه الأغلبية لمنعها من التردّي في الاستبداد مبدأ محفوف بالمخاطر عند التطبيق، لأنه يزود أي حاكم (سواء أكان فرداً أم أقلية) بسلطة تقديرية هائلة تمكنه من أن يعصف بنظام ديمقراطي فيقيم حكماً استبدادياً يجمد الأوضاع السياسية والاجتماعية لمجرد اعتقاده بأن الأغلبية تنزلق إلى الاستبداد لأنها لا تحافظ على الأوضاع.

وربما كان أقرب إلى روح الديمقراطية الحرة التسليم بعجز الأغليات عن المساس بالحريات العامة والتقليدية بصفة خاصة، أما أوضاع النظم السياسية أو الاجتماعية فيجب_ طبقاً لمنطلق الديمقراطية ذاتها ومبادئها الأساسية_ أن تكون للأغلبية عليها سلطة التعديل الكامل بشرط أن لا تهدر الحريات تحت ستار الحق في تعديل النظم السياسية والاجتماعية.

وواضح مما قدمناه أن الفلسفة الديمقراطية تؤكد معاني أساسية لا يستقيم النظام الديمقراطي بدونها، وهذه المعاني تعبر عن ثلاث اتجاهات: أحدها يقيد السلطة، والآخر يطلق الحرية، والثالث يخضع السلطة للحرية في جميع الأحوال:

فلقد نظرت الفلسفة الديمقراطية إلى السلطة من زاوية الحرية، بمعنى أنه يجب أن يتغلب فاعل الحرية في السلطة، فلا تفرض سلطة ما أساسها القوة المادية، وإنما يجب أن يسود الرضا، هذا

¹ _ راجع هذا المؤلف.. p149. B. Geutzevitch: Les Constitutions Européens. وانظر د.محمد عصفور: الحرية، المرجع السابق، ص37.

الرضا الذي يعبر عن حرية الحكوميين في اختيار الحكام ، ((ولذلك فإذا قيل إن الديمقراطية نظام للحرية السياسية، فلأن السلطة فيها تتركز على إرادة الذين تلزمهم))، وإذا كانت الفلسفة الديمقراطية قد اعتبرت السلطة ضرورة ولم تغفل وظيفتها، إلا أنها ألزمتها حدودها، مؤكدة أن السلطة ليست غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لتحقيق الحرية والمحافظة عليها.

ولقد أعلنت الفلسفة الديمقراطية أن الحرية قيمة إنسانية خالصة، لا بمعنى أنها تتصل بالإنسان فحسب، وإنما على أنها تنبع عن وجوده¹، وتؤكد في الوقت نفسه حرمة وتحميه، وهي لذلك لا تتحقق إلا إذا اعترف بالإنسان: بكيانه وعقله، وأنه هو غاية القانون والدولة وسائر النظم الاجتماعية، ولا يتصور أن تكون الغاية أدنى من الوسائل، وإنما هي أسمى منها حتماً، والأخيرة هي مجرد أدوات مسخرة لتحقيقها، فالحرية هي جوهر المذهب الديمقراطي وهي بهذا الوصف لا تحدد المدى الذي تبلغه سلطة أي نظام الحكم فحسب، وإنما هي تخضع لمبادئ الديمقراطية الأخرى لهيمنتها. وكما أن القواعد الدستورية تعد أسمى من القواعد التشريعية العادية، فكذلك تعد مبادئ الحرية أعلى مكاناً من وسائل الديمقراطية وأوضاعها وأشكالها، فمركز الحرية في النظام الدستوري كوضع ((النظام العام)) في النظام القانوني كله، ألا وإن الحرية هي النظام العام في الديمقراطية، فهي جوهرها الفلسفي والسياسي والقانوني وروحها المعبرة عن أسمى مبادئها التي لا يجوز مخالفتها أو الخروج عليها، فإذا تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية وجب تغليب الحرية، لأن مبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المسخرة لتحقيقها، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر.

ولقد اعتنق جانب من الفقه الحديث هذا النظر إلى أقصى مدها موجباً احترام الحرية مهما كانت الظروف، حتى لو أدى ذلك إلى تعطيل النتائج السياسية المترتبة على استخدام الأساليب الديمقراطية_وأهمها حق الاقتراع العام_ إذا هي أدت إلى إهدار الحرية.

وأما صلة السلطة بالحرية فلم تتردد الفلسفة الديمقراطية في إعلان أن هذه الصلة هي صلة تبعية كاملة، ولذلك فرضت على السلطة احترام الحريات باعتبارها أسمى القواعد القانونية، كما أنها أكدت أنه حيثما يقع تعارض بين السلطة الديمقراطية والحرية، وجب أن تغلب الحرية.

والعلاقة بين الدين والدولة لدى أمتنا أكثر دفئاً وعمقاً وانغراساً في الزمن مما هو الحال في أوروبا، وذلك منذ عهد سيدنا إسماعيل_ بل نلمسه على لسان سيدنا الخليل إبراهيم الذي لم يكن يهودياً أو نصرانياً بل حنيفاً مسلماً_ الذي تفتق لهاته بالعربية كما أكدته العلامة جاحظ، ثم صعدت مع الزمن حتى تكاملت حميمية وتنظيماً وتكاملاً ونضجاً مع رسالة الرسول الأعظم (ص).

¹ يقول ((بورديو)) إن المعنى الأول للحرية هو الذي يسوي بينها وبين الاستقلال *autonomie*، وهذه الحرية بمعنى الاستقلال *liberté-autonomie* يمكن أن تعرف بأنها انعدام الإكراه، أو الشعور باستقلال مادي وروحي، وتختلف طبيعة هذا الاستقلال تبعاً للمعنى الذي يعطيه له الفرد الذي يتمتع به، غير أن هذه الحرية هي دائماً استبداد، لأنها المكنة التي يستطيع الإنسان أن يتصرف في نفسه.. فالحرية بهذا المعنى تتطبع بالطبيعة البشرية ذاتها وهي تصرف الإنسان في نفسه، واختياره لتصرفاته فهي حرية نابعة من جوهر الإنسان نفسه. مؤلف ((الديمقراطية)) ص10.

هكذا ترعرعت الأمة العربية في رحم الإسلام حتى أن الفقه الإسلامي صاغ الأصل الآتي: العربية جزء ماهية القرآن، كما أن أحد العروبيين لم يتوان عن ترداد القول: الإسلام جزء ماهية العروبة.

وإذا كانت إشادة العروبة حضارياً قد تمت وبنيت في القرون الوسطى على أساس ثقافي اجتماعي (الثقافة العربية والثقافة الإسلامية)، فقد اصطبغ التوجه الحديث بالسمة السياسية القومية¹. خلافاً في رأينا لمبادئ التأسيس التي تقضي بالوحدة بين الجذور والفروع.

وعلى كل، فهذه المقدمة الطويلة نسبياً تسمح لنا بتقديم الملاحظات التالية:

1_ المطلق في نظر حياة العقل هو الدين، والمطلق في نظر حياة العاطفة هو الحب، والمطلق في الحياة الفاعلة هو الحرية².

فهل يجوز أن نلغي أو نحذف أو نقلص بشكل من الأشكال هذا المطلق في حياتنا ووجودنا، لا بل علينا أن نضعه كفعالية اجتماعية في مكانه المناسب دون زيادة أو نقصان.

يقول أبو حامد الغزالي بما معناه: لا يكفي أن نحافظ على التثبيت من وجود عناصر المنظومة الثقافية، بل على ترتيب عناصرها في نسقها الطبيعي.

2_ لقد صنف المفكر ريمون بولان علاقة الدين بالسياسة على الشكل الآتي: دين بدون سياسة _ السياسة بدون دين _ السياسة الشاملة للدين _ الدين الشامل للسياسة³.

3_ لقد رد بعض علماء النفس جوهر الشعور الديني بأن محتده سمو ورفعة وعلو في أريج النفس والروح والضمير، لكن هذا الإنسان المتدين يلوذ بإرادته وضميره ووجدانه وشعوره بهاتيئك القوة العليا كنوع من الملاذ والاطمئنان والضمان النفسي.

4_ هذه القوة النفسية للشعور الديني نلمسه لدى بعض فرقاء مدرسة التحليل النفسي التي تؤكد على إمكان مداواة بعض الأمراض والحالات النفسية عن طريق الأوراد الدينية.

5_ يرى الأستاذ وليد نويهض (أن الدولة في أوروبا هي فوق ((البنية الفوقية)) والمجتمع هو تحت ((البنية التحتية))، وتطور الجماعة المسلمة، جاء مندمجاً في الإسلام بعلاقات الدولة التي تجد أساسها وأصلها في العقيدة، فالدولة في العالم الإسلامي سبقت الأمة، والأمة مشروع كوني لانتهائي ومفتوح على التطور التاريخي كما تقضي الرسالة الإسلامية، وعندما كان يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد تجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة

¹ د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسات في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص120.

² شارل لالو: الفن والأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1965، ص113.

³ ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق دار طلاس، ط1، 1988، ص210 وما بعدها.

(السلطان) في حياة المجتمع، وإذا حاصرت السلطة المسجد كانت الجماعة المؤمنة تلجأ إلى مكان آخر لتجديد الدور وإعادة إنتاج الموقع وهو أمر ما زال مستمراً حتى تاريخنا الحاضر)¹.

6_ يورد ابن القيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين والطرق الحكمية المناظرة التي دارت بين أبي الوفاء بن عقيل وبين بعض فقهاء الشافعية حول السياسة وعلاقتها بالشرع، فالسياسة التي تستجيب للمصلحة لا تخالف الشرع حتى وإن لم ينزل بها الوحي، فإذا أردت في قولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم تخالف إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط².

وعلى ضوء ذلك نقول إن كثيراً من النشاط السياسي في بلادنا يوافق الشرع ولا يخالفه دون أن يكون قد نطق به الوحي.

7_ وإذا دللنا إلى تجربتنا التدشينية الحضارية التاريخية الخلاقة المبدعة في المدينة المنورة، فإننا نواجه تلك الثروة الحضارية، ألا وهي الصحيفة التي صاغت أول دستور لحقوق الإنسان³.

وأهم سمة في هذه الصحيفة هي أنها أرست التجربة العربية التاريخية في السياسة وهي أن هذه الظاهرة (السياسة) لا تتطابق مع الظاهرة الدينية، أو تنفصل عنها، ولكنها تتميز منها وهذه أخص خصائص التجربة العربية الإسلامية في السياسة.

يقول الدكتور ثروت بدوي: ومما لا شك فيه أن محمداً (ص) قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنورة، وأن خلفاءه من بعده أقاموا دولة، وأن جميع أركان ومقومات الدولة من شعب وإقليم وسلطة حاكمة قد توافرت في هذه الدولة، فهذه وقائع لا تحتمل المناقشة.

لقد دار جدل شديد حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة، أم أنه مجرد دعوة دينية (رأي عبد الرزاق مثلاً) لا تنظم شيئاً من أمور الحكم والسياسة، على أن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة لما كان ثمة خلاف، ولما لم ينكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال⁴.

ومما لا شك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل زمان ومكان مثل مبادئ: الشورى_ الحرية_ المساواة_ العدالة_ التكافل الاجتماعي⁵.

8_ في ربيعنا العربي الحديث امتلأت الشوارع بالجماهير الشعبية، وبالطبع كان في عداد هؤلاء من حركتهم الدوافع والنوازع الإسلامية: الاجتماعية والدينية والشعبية والوطنية.

¹ _ وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز الدراسات الإستراتيجية في البحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ص134.

² _ د.محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص242.

³ _ هناك نصوص قانونية مثل قانون حمورابي تضمنت بعض الحقوق للأفراد، لكنها لم تقيد السلطة، وهذا التقيد هو جوهر الحق الدستوري، راجع د.برهان زريق: الصحيفة، ميثاق الرسول، دولة يثرب، دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، ط1، 2007، دار معد.

⁴ _ د.ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص115.

⁵ _ د.ثروت بدوي: المرجع السابق، ص115.

يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري: وهذه البنيات السلفية إذا كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فإنها قد مثلت في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، ويكاد أن يكون قانوناً عاماً في تاريخ الإسلام ازدهار السلفية في أزمان الغزو الأجنبي وما نشأ عنه أو يمهد له من تفكك داخلي حيث يتطلب الموقف التاريخي صمود السلفية وحسمها¹.

لقد امتلأ تاريخنا بهذه الحال الإسلامية دفاعاً عن الأمة في حال الجوائح الاجتماعية، من ذلك حركة العيارين والشطار، وفي مطلع كل ذلك جماعات الفتوة الذين تشبه حالتهم حال شبابنا في راهنتنا، والذين لعبوا دوراً هاماً في تاريخنا، وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة _بويهيّة وسلجوقية_ موقفاً عدائياً من هذه المنظمات الشعبية².

9_ يجب أن نفتتح الشخصية السياسية والدستورية بكل أبعادها ومظاهرها وتمثلاتها وملاحمها ورموزها، ونصغي إلى نياك التطور الهائل في الفكر الدستوري الإنساني، فهذا الفكر يقوم موضوعياً على قواعد عامة ومجردة تخاطب الأفراد بصفاتهم لا بذواتهم، بحيث لا يظهر الدستور وكأنه مفصل على شخص بذاته، أو تظهر جماعة معينة وكأنها تمثل تاريخاً للأمة، كالقول بأن السيادة للبروليتاريا ودكتاتوريتها، أو لأي حزب آخر تبرز له امتيازات وتخل بمبدأ المساواة المطلقة.

لقد اختلفت من الدساتير العالمية نظرية سيادة الأمة التي كانت تبرز الأمة كشخص معنوي عام، وتنصب فئة لتعبر عن إرادتها، هذه الفئة هي البرجوازية.

أجل، لقد اختلفت سيادة الأمة _وإن بقيت رواسبها كأفئعة في بعض الدساتير_ لتبرز نظرية سيادة الشعب التي تجعل كل فرد يمتلك جزءاً من السيادة، وعن طريق امتلاك هذا الجزء يصبح ممثلاً مباشرة حقاً دستورياً ثابتاً وأصيلاً³.

هذا ونشير إلى أن الفكر السياسي العربي الإسلامي طبق مبدأ سيادة الشعب، ويظهر تجليات ذلك في موافقة الرسول الصحابية أم سليم _وهي امرأة عادية_ وإجازتها فيما يتعلق بإجارة رجل قريشي غير مسلم، وقوله (ص): لقد أجرنا من أجارته أم سليم⁴.

10_ ألا يجب أن نستضيء بتجربة الصحيفة فنقيم وحدتنا الوطنية⁵، ومن ثم وحدتنا العربية امتثالاً للمادة الأولى من هذه الصحيفة القائلة: هذا كتاب من محمد رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس (في مرحلة لاحقة انضم اليهود للصحيفة، ثم نكثوا العهد).

¹ _د.محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1992، ص35.

² _عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص116.

³ _د.ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ط1، ص25.

⁴ _د.محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ط2، ص103.

⁵ _د.محمد عمارة: السلطة الدينية، ص107، وراجع كتابنا الصحيفة _ميثاق الرسول، ص13.

ثم ألا يجب أن نستضيء بنور التجربة الأوروبية التي جمعت بين الحرية والديمقراطية تدليلاً بعظمة الإحساس بعمق هذه التجربة وزنة المعاناة، ومن ثم إذا أخطأنا بادئ الأمر في معانقتها وتطبيقها، فسرعان ما نتحاشى الخطأ لاسيما أن الشعب العربي من أعرق الشعوب أصالة ونجابة وعمقاً وتمسكاً بالحرية.

وفي هذا الصدد ندلل برأي الدكتور محمد جابر الأنصاري في دفاعه عن الديمقراطية بصورة عامة، وضرره مثلاً على ذلك في تجربة الغرب، يقول المذكور:

(لو ألقينا نظرة على التاريخ الحديث للغرب لوجدناه يجدد نفسه عقب كل حرب وأزمة، وبعد كل إنذار بالسقوط من خلال نظامه المتفتح والمتقبل لكل الاختيارات والاحتمالات الحضارية، أن تطرف في التحرك نهضت القوة المحافظة لتوازن الكفة، وإن زاد في الاشتراكية، نهضت القوة الرأسمالية لتعدل الميزان، وإن انحرف لدارون أو لماركس أو لكارتير، نهضت قوى الكنيسة وقوى الإيمان المتحرر لترد العافية للجدلية الحضارية والأهم من كل ذلك أن الانتقال بين تلك الخيارات يتم بالحوار)¹.

11_ إن التجربة السياسية العربية الإسلامية كانت لا تفصل الفصل التام السياسية عن الدين وإنما تميز بينهما، فالدين وضع إلهي لكن السياسة أمر دنيوي بشري، ولهذا فإنه عندما كان يدور حديث بين الرسول (ص) والمسلمين فقد كانوا يسألونه عن طبيعة هل هي من الدين فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين أم هي من السياسة والدنيا فيعملون فيها الرأي ويجتهدون، بل ازدانت السنة النبوية بالعديد من المواقف التي رجع فيها الرسول (ص) عن رأيه².

فيما طرحناه من جدل التاريخ نستطيع أن نقرر أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج باتجاه التغيير نهجاً طبقياً أو عرقياً أو لاهوتياً. فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت لدى الغير في أوروبا وآسيا وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقيّة (فرنسا 1789/الاتحاد السوفييتي 1917) أو الثورات القومية العرقية (ألمانيا 1933) أو الثورات اللاهوتية (الكنيسة البابونية في مواجهة خصومها)، لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة الصيحات الطبقيّة أو العرقية ولا يكون بديلها الصيحة اللاهوتية أياً كانت مبرراتها، ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ.

فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حللنا مكوناته لا يمكن أن يتجه إلا إلى (الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، البنية الطبقيّة لا أساس لها في مكوناتها وكذلك البنية الحضارية الأحادية. فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر _ القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أياً كان أمرها. إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل

¹ _ د.محمد جابر الأنصاري: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999، ص157.

² _ د.محمد عمارة: المرجع السابق، ص113.

مؤسساتها أياً كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تمييز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبت إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة، تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورت الأهداف وتحدت:

(واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله آياته لعلمكم تهتدون. ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم) آل عمران: 103_105.

وهذه (الأمة) من ذات الأمة، ليست طائفة وليست فئة وليست حزباً، فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود (إذ كنتم أعداء)، وكل مصدر لخلاف لاحق مردود (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) فهي أمة تتأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أياً كان مصدرها، وتتأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة أياً كان مصدرها، ولهذا أمر الله _ سبحانه وتعالى _ بتكوين هذه الأمة داخل الأمة: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) آل عمران: 104 إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق (الآية 103) وحذر من خلافت قد تقع (الآية 105) ولم يقل _ سبحانه _ فئة أو طائفة وإنما (أمة).

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله _ سبحانه _ الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها، وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى الأمة من خلال الإنسان في الأمة، وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيماً وحزباً وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معالج السلطة، ولو حسنت المقولات، وتكون النهاية إهلاك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد:

(ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام. وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهادر. ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد. يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين. فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) البقرة: 204_209.

إذن، فالخطاب الإلهي مجدد:

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا _ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا _ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة _ ولتكن منكم (أمة) يدعون إلى الخير، فهي أمة تكون (منا _ منكم) تخرج من صفوفنا، مهمتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشروعيتها (من) المجتمع (ولتكن منكم أمة)، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه الأمة. منا تستمد صلاحياتها وبشكل جمعي: (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعوى الحزبية والتنظيمية: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) البقرة: 204.

ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر) فيجب أن نكون (أحراراً) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلبنا، والحرية تتطلب (نفي الاستلاب)، أيأ كان نوعه، طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً، فالأمة (البكماء غير القادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم)، فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه حيث يأمره يتوجه، فالعبد المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فهو (يسجد) كرهاً لمن لا يملك له رزقاً من السماوات والأرض شيئاً، يسجد بالولاء والطاعة العمياء، فلا يستطيع أن يسجد هذه (المنكم)، لأن العبودية قد اتجهت لغير مقصدها وانتهت إلى الاستلاب البشري.

هذا وقبل أن ننهي هذا الموضوع لا بد من تقديم الملاحظات الآتية:

1- إن المنحنى التطوري للأساس السياسي قد انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حد لحالة الفصام النكد، بين الحياة السياسية والاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية وحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة الوازعة والسلطة المشرعة في المجتمع ومؤسساته، أي أن تكون الدولة للإسلام، بما في ذلك من صعوبة في امتطاء هذا الجواد الأرعن المحفوف بالمخاطر والشهوات.

2- من أبرز ما ينبغي على مفكري الإسلام المحدثين أن يعوه هو ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الإسلام من حيث هو تراث، فلا يضعوا التراث في مرتبة العقيدة.

3- لا مفر من أن على مفكري الإسلام أن يعترفوا بأنهم لا يستطيعون الاستمرار في مواقفهم الراديكالية المتفردة التي ترفع وتشجب كل فكر مباين، وبأن عليهم أن يعدلوا من مطالبهم الجذرية ويقبلوا بمركب تحتل فيه التطلعات القومية والتطلعات الاجتماعية والإنسانية أركاناً صميمية، أي أن يقبلوا بالتركيب الآتي:

1- الإسلام ثقافة وحضارة.

2- القومية العربية انتماء تاريخياً.

3- العدالة الاجتماعية حلاً إنسانياً لقضايا الفوضى والظلم والاستقلال.

الدكتور برهان زريق

اللاذقية 2012/4/28

