

الديمقراطية وفضيلة الحوار

الكتاب: الديمقراطية وفضيلة الحوار

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2017

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

114643 تاريخ 2017/7/31

د. برهان زريق

الديمقراطية وفضيلة الحوار

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهدي زريق



نهيد

ظهري في حضارتنا صيغ لإفراغ الإرادات وسكبتها في متخذات عقلية مصلحية، أهمها تجربة (الملا) في مدنيات اليمن، ثم (ملاً) قريش في مكة (كما سنعرض له في المستقبل).

ولكن الديمقراطية في اليونان، كانت تجربة جديدة لعمل العقل، بل ولنظامه والدليل على ذلك أن هذه الكلمة لا تزال تحمل الاشتقاق اللغوي الذي يدل على هذا الأصل Demos أي الشعب، وKratia أي الحكم ولكن هذا المختبر اليوناني للديمقراطية تطور تطوراً بعيد المدى، يختلف اختلافاً جذرياً عن التجربة القديمة، بحيث مما يمكننا القول إنه لم يبق يونانياً سوى الكلمة، فالديمقراطية وليدة عمليات تحول طويلة الأمد قبل أن تتوصل إلى هذا الوضع الذي نحن عليه.

إنها تجربة الروح البشري الساري في التاريخ حسب التعبير الهيجلي - الذي يختم بأن تتحقق الحرية والمساواة للإنسان بما هو إنسان أو يتحقق العقل في عالم الواقع، وهو يقضي بأن يحكم (الفرد نفسه)، كما يحكم (الشعب نفسه) سواء بسواء فيتحقق الاستقلال الذاتي Autonomy للفرد - كما أشار "كانط"، وتكون

حريته «كما أشار هيجل» هي التحديد الذاتي Self Determination، بحيث يأتي سلوكه معبراً عن ذاته، أو أن يضع هو نفسه القوانين التي يسير عليها، فيصبح هو الذي يحدد نفسه بنفسه، ويكون سلوك الفرد في هذه الحالة صورة مصغرة من الديمقراطية الكبرى التي تعني أن يضع هو الشعب قوانينه بنفسه وأن (يحكم نفسه بنفسه لنفسه).

وفي الواقع هنالك نظم مختلفة وتنوعه ظهرت مع الديمقراطية عند اليونان سقطت كلها ولم يخلد سوى التجربة الديمقراطية التي أثبتت جدارتها وقيمتها، فأصبحت الشكل السياسي النموذجي Paradigm، ثم تجرع هذا المصطلح شحنات انفعالية ليعكس هذه الحالة الزاهية التي هو عليها.

لقد ذكر "هيروود" ذكر في كتابه التاريخ مشهداً لسعة الحكومات المختلفة: حكومة الفرد (أو النظام الملكي) والحكومة الارستقراطية والديمقراطية...إلخ.

ومزايا كل نظام وعيوبه، وينتهي الحوار فيفصل الحكم الديمقراطي الذي يحقق رغبة الإنسان في مساهمة الأغلبية في شؤون الحكم، كما يحقق المساواة للجميع أمام القانون⁽¹⁾.

لقد بدأت الديمقراطية بتجربة بالغة البساطة في مدينة أثينا ثم تلاها الشعب بذاته في (جمعية شعبية Ecclesia)، تضم من تتوافر فيهم الشروط، وتتولى هذه الجمعية سلطات البرلمانات الحديثة التشريعية ومراقبة أعمال الحكومة، أما رجال

¹ - د. إمام عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية - رؤية فلسفية، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 22، عام 1993 ص9.

الحكومة أنفسهم: كالمواطنين العموميين، والقضاة، وقادة الجيش والضباط... إلخ، فيختارون بالانتخاب.

لكن إذا كانت الديمقراطية المباشرة في أثينا قد بذرت الكثير من البذور الصحيحة، فقد كان لها أيضاً عدد من المثالب:

1- لم يكن مفهوم الشعب عاماً، بل اقتصر على الأثينيين واستبعد الأجانب والرقائق والنساء.

2- لم تكن الحرية الشخصية مكفولة، وكان من الممكن نفي المواطن الذي أدى للشعب خدمات جليلة لمجرد الخوف من احتمال استبداده بالحكم!

3- لم يكن لحرية الفرد وجود (حرية العقيدة - الملكية... إلخ)، فالدولة كانت تسيطر على الأفراد سيطرة تامة، فلا بد للفرد أن يعتنق دين الدولة وأملاك الفرد وثروته لا بد أن تكون تحت تصرف الدولة⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة لإنجلترا فقد سادها النظام الملكي المطلق، ثم تطور إلى حكم الأغلبية الأرستقراطية من أعضاء البرلمان، ثم انقلب حكماً ديمقراطياً منذ سنة/1832م، بعد أن تقرر حق الاقتراع العام وأصبح مجلس العموم الممثل لجميع طبقات الشعب، وصاحب السلطة الحقيقية في البلاد.

على هذا الشأن الإنساني العام نبدي ما يلي:

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، 1970، دار النهضة العربية، ص 49، وأنظر د. عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 10.

1- لا ينبغي أن يقال إن الديمقراطية تجربة عريقة، بل تجربة تشكلت خلال تجارب الإنسان المديدة التي خاضها الإنسان.

2- تجربة تتحقق خلال الحياة الإنسانية، وفي رحمها، فهي تخضع باستمرار للنقد والفحص والمراجعة والتصحيح.

3- لم تتخذ شكلاً واحداً ثابتاً لا يتغير، فالمبادئ كالحرية والعدالة والمساواة... إلخ، وهي وحدها الثابتة، لهذا اختلفت الديمقراطية الإنجليزية عن الديمقراطية في الولايات المتحدة وفي فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا... إلخ.

لكن ما هي هذه المبادئ؟

فالمقصود من الشعب... أجل الشعب لكن ليست الإجابة سهلة ميسورة بل إن الأمر احتاج إلى كفاح مرير لتحديد هذا وهي:

الواقع أن للشعب مفهومين أساسيين:

الأول اجتماعي، والثاني سياسي، فالشعب بمدلوله الاجتماعي يشمل جميع الأفراد الذين ينتمون للدولة، أما الشعب بمدلوله السياسي فيقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية⁽¹⁾.

كما ذكرنا لقد فهم اليونانيون مدلول الشعب فهماً قاصراً، الأمر نفسه بالنسبة للرومان، إذ كان المواطن الروماني الحر الذكر، هو وحده الذي يحق له الاشتراك في إدارة شؤون الدولة السياسية.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، 1964م، دار النهضة العربية ص 21، د. إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 12.

واستمر نظام العبودية قائماً طوال العصور الوسطى بعد اليونان والرومان، بل وأضيف إليه نظام جديد هو (رق الأرض Serfdom) أو القنية جو القنانة... إلخ، حيث عاش الفلاحون في درجات متباينة من التبعية للسيد الإقطاعي، فمنهم من كان في طبقة القن، ومنهم من كان في حالة قريبة من حالة المزارع الحر...

وعمد الأوروبيون منذ القرن السادس عشر إلى (صيد) الأفارقة، والسيطرة عليهم واستعبادهم، فتاجروا بالرق، ونقلوا الكثير من الزنوج إلى أمريكا للعمل في مزارع البيض، فضلاً عن استعباد الزنوج وتشغيلهم في أرضهم الأفريقية نفسها.

ولهذا السبب فقد كافح المفكرون والفلاسفة طويلاً في سبيل إلغاء الرق واحترام الإنسان بما هو إنسان وإعطائه حقوقه المدنية، فمع مطلع القرن الثامن عشر ظهر تيار فكري قوي يدعو إلى التحرر من الظلم والاستبداد وينبه الأذهان إلى ما يلقي الهنود الحمر من ظلم المستعمرين الإسبان، وقد انبثق هذا التيار أشهر فلاسفة العصر، وفي طليعتهم "مونتسكيو Montesqueay /" 1689 – 1755م و"فوليتير Voltaire /" 1664 – 1778، و"جان جاك روسو J.J. Rousseau /" 1712 – 1778، إذ حمل الأول في كتابه روح القوانين على جميع مظاهر الرق، فعنداً المصادر الثلاثة التي وضعها فقهاء الرومان للرق.

وأهم فكرة ظهرت لدى هؤلاء الفلاسفة هي فكرة العقد الاجتماعي Social Contract التي تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام، وهي فكرة كانت ملاذاً لجأ إليه المفكرون للدفاع عن المذهب الفردي ضد المذهب المطلق.

تدور حول هذا الموضوع وكتابه رسالة التسامح عام/1689م، كتبه دفاعاً (الحرية الدينية)، وكتابه رسالتان في الحكومة عام/1690م كتبه دفاعاً عن الحرية السياسية، وقيمة المال عام/1691م كتبه دفاعاً عن الحرية الاقتصادية، فكل مؤلف من مؤلفاته عبارة عن دراسة لمبدأ من مبادئ الحرية البشرية.

لذلك لجأ "جون لوك" إلى فكرة العقد الاجتماعي، وهو يعتقد أيضاً أن (الحالة الطبيعية) التي كان يحياها البشر يعبر عن المساواة وعن الحرية التامة والواقع أن "جون لوك" أمد مسيرة الديمقراطية بكثير من الأفكار الأساسية التي ظهرت فيما بعد منها:

- 1- الناس جميعاً أحرار وسواء في حقوقهم السياسية.
- 2- الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وإنما هي خصائص للذات البشرية.
- 3- الناس جميعاً متساوون.
- 4- تقوم السلطة السياسية أساس التعاقد الحر.
- 5- الحكم يكون للأغلبية.
- 6- تقوم الحكومة على أساس الفصل بين السلطات، وهو يرى أن السلطة التشريعية، وهي تقوم إلى جانب سن القوانين بوظيفة القضاء، هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية⁽¹⁾.

¹ - د. إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 19.

"جان جاك روسو" /1712 - 1778/م هو أول من أشار إلى الحرية بمعناها الإيجابي، فقد أخذ فكرة "لوك" القائلة بأن الناس جميعاً أحرار، فكانت أول عبارة وردت في كتابه الشهير **العقد الاجتماعي** حيث يقول ((لقد ولد الإنسان حراً، لكننا نراه مكبلاً بالأغلال في كل مكان....

وهذه الأغلال تعود إلى الأنظمة السياسية السيئة التي حولتهم إلى قطيع من الأغنام: ولكل قطيع راعيه الذي يحرسه ليفترسه)).

فالحرية عند "روسو" ليست أن يفعل الفرد ما يريد، بل ألا يخضع لإرادة شخص آخر، والحرية بدون العدالة هي تناقض حقيقي، فلا حرية بغير قوانين، ولا حرية عندما يكون أي شخص فوق القانون، والشعب حر بطبعه، يطيع لكنه لا يخدم، لديه قضاة، لكن ليس فيه سادة، وهو لا يطيع شيئاً سوى القوانين.

ويقول: ((الإنسان يكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن سلوك الإنسان لو حكمته الشهوة وحدها فهذه هي العبودية، في حين أن الحرية هي طاعة القانون))، ونحن هنا نلمح لأول مرة بواكير فكرة "هيجل" الشهيرة في تعريف الحرية بأنها التحديد الذاتي **Self determination**، وهي الفكرة التي اعتمدت هي نفسها على فكرة "كانط" في استقلال الإرادة **Autonomy** التي تشرع لنفسها قانوناً تسيير عليه بحيث تصبح الحرية هي أن يطيع الإنسان نفسه أو إرادته الكلية، فهو عندما يطيع القانون الذي اشترك في سنه، فهو يطيع نفسه، وهكذا يصبح سلوك الفرد وحرية صورة مصغرة للديمقراطية أي: أن يحكم المرء نفسه!.

لقد كان "كانط" يتفق مع "روسو" في أن الحرية جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإن هو فقدتها فقد معها إنسانيته، فالحق الفطري الوحيد هو

الحرية بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش المرء مع حرية الآخرين وفقاً لقانون كلي، هو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان.

غير أن "كانط" هو الذي حدد الحرية، بمعناها الإيجابي تحديداً أكثر دقة من "روسو"، وفي سياق فلسفته الأخلاقية التي اعتمدت على ثلاث قواعد:

آ- أن يضع المرء في ذهنه وهو يسلك سلوكاً معيناً إمكان تعميمه ليصبح قانوناً عاماً.

ب- أن يعامل الإنسانية في شخصه، أم ممثلة في أي شخص آخر على أنها غاية في ذاتها وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية، وهذا هو أساس الكرامة الإنسانية.

ج- قاعدة الحرية وتقول (افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة المشرع الذي يسن للناس قانوناً عاماً، وهذه القاعدة أهم القواعد جميعاً لأنها ستؤدي بنا مباشرة إلى فكرة الحرية).

وهكذا تصور "كانط" المجتمع المثالي على أنه مجموعة من الأحرار يعد كل منهم غاية في ذاته، أو أنهم خضعوا جميعاً لمبادئ واحدة، إذ تبدو كلمات "كانط" صحيحة من صيحات التحرير، ونداء للديمقراطية الحقيقية في أيامنا الحاضرة⁽¹⁾.

وجاء "جون ستيورات مل J.S.Mill" /1806 - 1873م/ وقد وضع كتاباً خاصاً عن الحرية من منظور (الليبرالية السياسية) دافع فيه عن حرية الفرد دفاعاً مجيداً، بل أعظم من كتب عن الحرية، فهو يذهب إلى أن الحكومة أو المجتمع، لا يجوز لها أن تتدخل في حرية الفرد أو تعترض على تصرفاته ما لم يكن ذلك الأذى

¹ - د. إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص21.

عن الآخرين، يقول: ((الغاية الوحيدة التي تسوغ للناس، التدخل في حرية الفعل لأي عضو هي: حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره)).

ويعتقد "مل" أنه قد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه، أو مناقشته أو مجادلته أو إقناعه... أو التوسل إليه... إلخ، لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو تهديده، ولا يجوز القول بأن على المجتمع أو الحكومة، التدخل في سلوك الفرد لمصلحته هو أو لأنه لا يعرف مصلحته الخاصة أو لإجباره على فعل هو في رأينا بحاجة غليه.

ويحدد "مل" منطقة الحرية بأنها تشمل:

أولاً- مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معنى لها، وحرية الفكر، والشعور والحرية المطلقة للرأي والعاطفة حول جميع الموضوعات عملية أو نظرية، أو أخلاقية أو لاهوتية.

ثانياً- حرية التذوق والسعي وراء أهدافنا، والحرية في تخطيط حياتنا على نحو يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا، وحرية العمل الذي نهواه متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج، ما دام ما نفعله لا يلحق بهم أي أذى، حتى لو ظنوا أن سلوكنا أحمق وفاسد.

ثالثاً- حرية اجتماع الأفراد بعضهم ببعض، وحرية الاتحاد والتعاون.

والمجتمع الذي لا توجد فيه هذه الحريات ولا تحترم في جملتها لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً مهما يقيم شكل الحكومة، كما أن المجتمع لا يكون حراً ما لم توجد

فيه هذه الحريات على نحو مطلق وبلا تحفظ، والحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية السعي وراء مصالحنا الخاصة بطرقنا الخاصة، ما دمتنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة، فكل فرد منا هو الحارس الخاص على صحته البدنية أو الذهنية أو الروحية⁽¹⁾.

لقد جاء "مل" ليقوم للبرالية السياسية على أساس المذهب النفعي، وليقول إنه إذا كان هدف السلوك الفاضل تحقيق أعظم قدر من السعادة الأكبر عدد من الناس، فهدف الحكومة الصالحة تحقيق السعادة للناس جميعاً، كذلك تحقيق التقدم عن طريق التعليم، وذلك كله لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الحرية فالحرية أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي، وحرية الفرد مطلقة ما دامت لا تضر الآخرين: (حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد فلإنسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله أن لا يعتقد في شيء قط وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها، وله أن يخالف الجماعة كلها فيما تعتقده ولا ضير عليه في ذلك ولا قيد على الإطلاق، وحرية الرأي - والتعبير عن هذا الرأي لا قيد عليها .

كذلك ولا يجوز للجنس البشري أن يقيد حرية الفرد في التعبير عن رأيه يقول: ((إذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد بأعظم من حقه في إخراس البشرية إذ تهيات له القوة التي تمكنه من ذلك، حتى ولول كان الرأي لا قيمة له إلا عند صاحبه...)).

وهذا الرأي الذي نعبر عنه إما أن يكون صواباً أو خطأ، أو أن يدور بين الصواب، فإذا كان الرأي صواباً، فصالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي، وإذا

¹ - د . إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص22.

كان الرأي خطأً فإننا لا نستطيع أن نكشف عن خطئه إلا إذا عبّر صاحبه عنه وتمت مناقشته علانية، وبالتالي رفضه وذلك خير للمجتمع البشري، أما إذا كان الرأي الذي تعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ، فعرضه ومناقشته كفيلان بالاستفادة من جانب الصواب فيه⁽¹⁾.

ولكن هل يجوز تطبيق الديمقراطية في جميع المجتمعات أم أنها شكل خاص من أشكال الأنظمة السياسية؟...

هناك فلاسفة يرفضون إمكان التطبيق (العام) ويجعلون الديمقراطية (وقفاً) على مجتمعات دون غيرها، فـ "مونتسكيو" يعتقد أن الحكومة الديمقراطية المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، أما الحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي، وهو قول يكرر بصورة قائمة.

وجاء "مونتسكيو" ليجعل التعصب هذه المرة دينياً، ويعمد إلى التفرقة بين الشعوب على أساس الدين فالشعوب المسيحية هي التي تصلح للديمقراطية، أما الشعوب الإسلامية فهي بطبيعتها لا تطبق الحكم الديمقراطي لأنها لا تعرف الحرية ولا تطلبها!.

وهناك رأي "جون ستيورات مل" الذي يدخل في نطاق القصر ما أسماه بالمجتمعات المتخلفة، ويعتبر الشعب نفسه لم يبلغ بعد سن الرشد، ثم ينتهي إلى أن أفضل نظام لمثل هذا الشعب هو استبعاده، يقول: إن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة، شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم،

¹ - د. عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 23.

فالحرية من حيث المبدأ، لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها، وتكون لديهم المقدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة.

وهكذا ينتهي "مل" إلى نتيجة في غاية الخطورة لأنها تقدم مبرراً لاستبعاد الشعوب المختلفة وحجة للاستعمار الذي يرفع شعارات إصلاح الشعوب المتخلفة الجاهلة حتى تصل إلى سن الرشد .

وهذه هي حجة بعض الكتاب العرب الذي يرون تأجيل الديمقراطية حتى ترسيخ الدولة والتخلص من الرواسب .

والحقيقة أن الحرية هي (ماهية الروح) كما قال "هيجل" بحق: ((فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فمن التأكيد أن ماهية الروح هي الحرية، والناس جميعاً يسلمون بأن الروح تمتلك خاصية الحرية، والفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته لحاكم، أو لأي شخص آخر، إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته))، فيما يرى "روسو" .

صحيح أن الإنسان كثيراً ما يسيء استخدام حريته عن جهل أو بسبب سيطرة الغريزة، لكنه يحتاج إلى تصحيح نفسه، وإلى أن يتعلم من أخطائه، ولهذا قيل إن الديمقراطية، التي هي التطبيق العملي للحرية، فهي ممارسة بالدرجة الأولى .

لا شك أن الاستبداد «بل كل معوقات الديمقراطية، سواء في المجتمعات المتخلفة أم النامية» يقف حجر عثر في سبيل تطور المجتمع وتقدمه، ذلك لأنه يغير الشعور بالمساواة «المعنوية والمادية» وبدون ممارسة الحرية والمشاركة في أنشطة المجتمع يصعب تفجير طاقات المواطن، وتحرير مكنوناته الدفينة التي يسحقها الكبت والحرمان والخوف والتردد والشعور بالإهمال، وبدون التقاليد الديمقراطية يغير

(الرأي العام) عن ممارسة تأثيره الضروري في فرض احترام قيمة الإنسان والعمل على توفير أسباب تقدمه - بل ويصعب تحقيق السلام الاجتماعي⁽¹⁾.

وهناك مسألة ثانية تتعلق بطغيان الأغلبية، وقد نبهنا إلى ذلك المفكر الفرنسي "ألكسي دو توكفيل Alexis de Tocqueville" /1805 - 1859م في كتابه الهام الديمقراطية في أمريكا، فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكل تهديداً خطيراً للحرية في هذا الطابع الدكتاتوري والاستبدادي للأغلبية، وللرأي العام الذي ينعكس على حرية الفرد، كما ينعكس على حقوق الطوائف والجماعات والأقليات الصغيرة في المجتمع، وهو يعتقد أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات بل من المغالاة في قوتها .

ويستطرد قائلاً: ((عندما يلحق الأذى بفرد، أو بحزب أقلية فيألى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى...9... إذا ما اتجه إلى الرأي العام، وجد أن هذا الرأي العام يشكل الأغلبية، وإذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية، وجد أنها تمثل الأغلبية، وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية، وجد أنها معينة من قبل الأغلبية لتكون أداة طيعة في خدمتها، وإذا ما اتجه إلى قوى الأمن العام، وجد أنها الأغلبية شاكية السلاح، وإذا ما اتجه إلى المحلفين، وجد أنها الأغلبية شاكية السلاح، وإذا ما اتجه إلى المحلفين، وجد أنهم الأغلبية، وقد منحت حق الفصل في القضايا القانونية، بل القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات، فمهما يكن الشر الذي يصيبك جائراً أو غير معقول فعليك أن تدعن له قدر استطاعتك)).

¹ - د . عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص39.

ولقد تأثر "جون ستيورات مل" تأثراً قوياً بأفكار "توكفيل"، يقول المذكور: ((أصبحت فكرة طغيان الأغلبية من بين الموضوعات السياسية التي تعني شراً وخطراً ينبغي على المجتمع أن يحترس منهما؟)).

وفي مصر شن الدكتور "زكي نجيب محمود" حملة عنيفة على: ((ذلك الإله الزائف الجديد المسمى بالرأي العام معلناً أن وجد فرد واحد لا يرى الرأي الذي هو «رأي عام» ينفي عن الرأي العام عموميته، وحتى لو كان من حق الرأي العام أن يضغط بقوته العددية في اتخاذ القرارات، فليس له ذلك الحق نفسه في منع الآراء والأفكار التي لا تعجب جمهوره...)).

ذلك أن للفرد حرّيته الكاملة في عرض الفكرة التي يراها صالحة، ومصالحة لحياة الناس، ولجمهور الناس حق القبول أو الرفض، دون أن يتعرض صاحب الفكرة للأذى، إن للرأي العام قيمته، لكن ليس له شيء من التقديس الذي يتوهمه البعض، فليس تنزيلاً من التنزيل، بل هو رأي ينقد، إذ لا بد للجديد أن يتسلل ولو خلسة لكي يوضع تحت الامتحان: فمن الذي يفتح له الثوب التي يتسلل منها خلال الجدران المصمتة؟ إنهم أفراد أخلصوا للفكر إخلاصهم لشعبهم الذي هم من أبنائه، وهكذا يصبح الأفاضل من الأفراد حملة المشاعل الجديدة، ولا بد أن يسمح لهم بمعارضة رأي الأغلبية ونقد الرأي العام⁽¹⁾.

المشكلة الأخيرة التي تواجه الديمقراطية، هي تلك التي أثارها "روبرت مايكلز Robert Michels" /1876 – 1936/م فيلسوف الاجتماع الألماني وعالم الاقتصاد الشهير، في قانون صاغة وأطلق عليه اسم (القانون الحديدي

¹ - د. عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 40.

للأوليغاركية)، فهو يرى أن السلطة في أي تنظيم سياسي تميل دائماً إلى السقوط في أيدي مجموعة قليلة من الأفراد أو عدد ضئيل من القادة، فالسلطة في التنظيم الديمقراطي تميل شيئاً فشيئاً إلى أن تصبح أكثر تعقيداً، وأشد بيروقراطية، وكلما اتسع حجم التنظيمات السياسية تعقد صنع القرار وأصبحت مشاركة جميع الأعضاء عملية مستحيلة ويقدم "مايكلز" سببين لذلك الأولى: حجم التنظيمات السياسية وتعقدها يستدعي وجود وظائف متخصصة، مما يجعل من المستحيل على الأعضاء العاديين أو أفراد الشعب أو أعضاء أي تنظيم متابعة ومراقبة (المتخصصين) الذين يتخذون القرارات الرئيسية في الحرب بمبادرة شخصية منهم.

والسبب الثاني فهو أن الناس، لديهم حاجة سيكولوجية داخلية تدفعهم إلى أن يصبحوا منقادين بواسطة قائد، وهكذا ينظر إلى جماهير الشعب على أنها ذرات غير منظمة عاجزة عن الفعل الجمعي ما لم تقدها الأقلية النشطة⁽¹⁾.

والخلاصة، فالنظام الديمقراطي يستهدف تنمية ملكات الإنسان وقدراته إلى أقصى حد ممكن، ولهذا ينذر جداً أن تجد إبداعاً أو أصالة في المجتمعات التي تحكم حكماً دكتاتورياً أو تسلطياً يقتل مواهب الفرد، ويهدر إمكاناته ويدمر ملكاته، يقول "آدم سميث" في كتابه الشهير *ثروة الأمم*: إن العامل الحر يفضل العبد في الإنتاج، لأن القهر يحجب نشاط الإنسان وذكاءه وإبداعه وعبودية الإنسان فيما يقول "ب. روسي P. Rossi" / 1787 - 1848م تعطل مواهبه،

¹ - د. عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص 41.

وتقييد إرادته، ولا يقتصر ضررها على ميدان الأخلاق، بل يتعداه إلى الإضرار بالنظام الاقتصادي.

لقد لخص "توماس جيفرسون" فكرة الديمقراطية في عبارة جامعة بقوله: ((إن الناس خلقوا متساويين، فقد وهبهم الله حقوقاً فطرياً لا يمكن التنازل عنها، وهي تشمل حق الحياة والحرية في طلب السعادة... إلخ، ولتأمين هذه الحقوق ظهرت بين الناس، واستمدت الحكومة سلطتها العادلة من موافقة المواطنين، ومن حق الشعب أن يغير هذه الحكومة أو يلغيها إذا تعارضت مع هذه الأهداف، وأن يقيم حكومة جديدة تستند أسسها إلى هذه المبادئ بحيث يرى الأفراد أن الغاية منها هي تأمين أكبر قسط ممكن من أمنهم وسعادتهم))⁽¹⁾.

والواقع فالتنظيم الديمقراطي بدأ يمتد وينتشر، والحركات السياسية في الدول الغربية تنادي بقوة بتطبيق النظام الديمقراطي في مجالات أخرى وعلى نحو أكثر فعالية بحيث تكون مساهمة العضو أكبر وأشمل وأوضح في اتخاذ القرارات، ومن هذه المجالات المصانع (ويسمونها بالديمقراطية الصناعية)، ومنها الجامعات (ويسمونها بالديمقراطية الطلابية)... إلخ، ومعنى ذلك أن المسار الديمقراطي يدعم نفسه أكثر، ويصحح من أخطائه ويعالج الثغرات على نحو تدريجي كلما تعمقت التجربة الديمقراطية هذا وسنقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول نتكلم في الفصل الأول عن المختبر العربي للديمقراطية، أما الفصل الثاني فسيتسع لتبيان ما إذا كانت الشورى تتقاطع أم تتنافس مع الديمقراطية، وأخيراً فسيخصص الفصل الثالث للديمقراطية في ديارنا ووطننا العربي.

¹ - د . عبد الفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية...، ص42.

الديمقراطية في التجربة الغربية

بصفتها الأنموذج للشأن وللتجربة الإنسانية العامة

وهنا سنتكلم على مفهوم الديمقراطية، والتعريف بها، ثم سننبري إلى الإطلالة على الديمقراطية الغربية باعتبارها أنضج وأثمن مختبر للشأن الإنساني العام وسيقودنا البحث للحديث عن جذور الديمقراطية الغربية، ثم تجسدها عملياً لأول مرحلة في المذهب الفردي، حيث ستظهر عجز مدرسة هذا المذهب عن مواجهة التطورات الجديدة في أوروبا، وهنا سنتعرض إلى تجرع الديمقراطية لمطلب الحرية، ثم أنواء هذا التلاؤم أو التوأمة الجديدة وغير ذلك من الأمور.

الديمقراطية وضبط مدلولها وماهيتها

ولا نقصد بالتحديد هنا تحديد المصطلح فلسفياً، وإنما نقصد به التحديد القائم على مفهوم الديمقراطية - التعريف بها - ماهية الديمقراطية - معيار الديمقراطية.

الفرع الأول

مفهوم الديمقراطية ومسألة النسق الديمقراطية

«المفهوم في حال المخاض قبل الولادة»

ولقد فضلنا هنا استخدام مصطلح الجهاز المفاهيمي (نسق)⁽¹⁾ على الجهاز المفاهيمي لا أسلوب حياة⁽²⁾، أو الجهاز (نظام أو منتظم)⁽³⁾، لسبب بسيط هو أن جرعة الانسجام والاتساق في (نسق) أكبر منها في الأجهزة المفاهيمية الأخرى، هذا فضلاً عن أن كلمة (نسق) تتطوي على عناصر اجتمعت متسقة مع بعضها، في حين أن الجهازين المفاهيميين الآخرين لا يتسعان لذلك.

¹ - استعمل هذا المفهوم في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، بحيث الحرية في الوطن العربي (نيو يورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، 2004).

² - استعمل هذا المفهوم د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، /1967م، ص 47.

³ - د. حسن صعب: علم السياسة، ط 13، دار العلم للملايين، بيروت، /1972م، ص 4.

هذا ونشير بداية إلى أن مفهوم الديمقراطية اكتسى وأكتسب مركزاً وجاذبية كبرى لدرجة أنه سمي بالمفهوم العملاق، وقد اعتمد شعار العصر، حيث أسمى هذا العصر بعصر الديمقراطية أو الموجة الثالثة للديمقراطية⁽¹⁾.

مملوك مجاعة، حالم ثقافة، هارب سلطة، وقد بذلك للخلاص من هذا المثلث الدموع الغزيرة والجهود المضنية، واستطاع من خلال ذياك الغضب والتعب أن يحقق في الطور الأول «على صعيد الديمقراطية» جانبها الشعبي، أي سلطة الشعب دون حريته.

ويتابع مفكرنا قوله: الديمقراطية مشروع عقلي قوامه الرهان على إمكان تسالم لإرادات وانصهار المصالح والعقلييات في متحدات أو إيلافات اجتماعية مشتركة⁽²⁾.

ويذهب الفيلسوف "فرانسوا شاتليه" للقول بأن الديمقراطية سلطة تقام وسط الشعب، وبين الناس، للخروج من تراجيديا المؤلف التاريخي، حيث يسود شكلان للسلطة: السلطة فوق الشعب والمجتمع، يملكها فرد واحد أو عائلة طغمة⁽³⁾.

لقد قلنا إن نسيج الديمقراطية يتحدد في: العلم والفن science et technique، ولقد حددنا باختصار عقدة اللباب، أو العروة الوثقى في العلم.

¹ - د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التيارات الإسلامية وغضبة الديمقراطية المستقبل العربي، عدد 170، 1993/م، ص77.

² - د . خليل أحمد خليل: نحو ديمقراطية مثقفة، مقال منشور في مجلة الفكر العربي، عدد 7/السنة/13، بيروت، ص6.

³ - المرجع السابق، ص6.

وقلنا إن ذلك يتحدد في الحرية والمساواة والعدل، ولكن ماذا بالنسبة للفن والتقنيات، أي بهذا النسق المتقدم من المؤسسات والآليات والأساليب والمناهج والقواعد والإجراءات والأدوات قبل الإجابة عن هذا الدور المحوري، لا بد من أن نشير إلى أن الديمقراطية تحتوي «على صعيد القيم» ما يتجاوز الحرية والمساواة والعدل، فقد نهجت السير في طريق تنظيم الحياة والحكم، فإذا بها تتخذ بمحورية الفعل في سبيل هذا التنظيم⁽¹⁾.

والكرامة الإنسانية دخلت معرزة في هذا النسق حتى أنها كانت موضوعاً لمؤتمرات دولية⁽²⁾.

والديمقراطيات تتجرع بين الفنية والأخرى جرعات وشحنات في الحقوق الاجتماعية تحقيقاً للعدل الاجتماعي⁽³⁾.

ولا يمكن للديمقراطية أن تحيا وتزدهر دون ثورة ثقافية تدعو إلى قيم التسامح والحوار والتعاون واحترام الآخر والتنافس السلمي⁽⁴⁾ ناهيك عن نسق الحقوق بمضمونه الواسع الذي يمتزج بآدمية الإنسان، ويصون كرامته ويعلي من مكانته

¹ - وحيد عبد المجيد: الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربيين عدد/138/آب/1990، ص80.

² - د. محمد عصفور: سيادة القانون، القاهرة.

³ - سمير سعفان: الديمقراطية، ما هي ولماذا، مجلة دراسات، اشتراكية، دمشق عدد/22/العام/1992، ص27.

⁴ - محمد سيد أحمد: هل الديمقراطية ملازمة للرأسمالية، مجلة النهج، دمشق عدد/44، فلسفة/11، لعام/1996م ص32.

وسموه وعزته وكبريائه، والديمقراطية إذا لم تعن ذلك، فهي كلمة جوفاء خالية من أي مضمون⁽¹⁾.

هذا غيظ من فيض من المعاني التي أفرزتها التجارب الديمقراطية، ونعتقد أنه كلما كان المجتمع رهواً رخياً ندياً، أي كلما انغرس فيه مقومات الاستعراب والازدهار، كلما أنجست عوامل نشوء قيم جديدة، وكأننا حيال قوله تعالى ﴿ادْفَعْ بِأَلْتِي هِي أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصلت/34.

فهناك علاقة دياكتيكية بين الأعمال الصالحة وردود الفعل تجاهه، ومن يدفعني للعمل الصالح يحرك في الكثير من كوامن الخير، وبالعكس، وهذه هي مسألة القيم في الديمقراطية، فكلما سمت الديمقراطية كلما سمن المجتمع وأفرز قيماً إيجابية جديدة.

وهذا ما يتعلق بالقيم، أما ما يتعلق بالتقنيات (الفن) والأوليات والأدوات والمؤسسات والأساليب التي تسهر على تطبيق الديمقراطية فهي كثيرة ومتنوعة، وتأخذ الأحكام الآتية:

1- (فتح الذرائع أو سدها)، إذ لكل رؤية منهجها الخاص بها، فالمنهج هو الطريق القويم المستقيم ببلوغ الرؤية، ولا يجوز الاستهانة بالإجراء أو أصلهم، وفي ذلك يقول الفقيه الألماني "إبهرنك": ((ولا تستهينوا بالمنهج، فهو القانون)).

2- لقد انطلقت أوروبا مع انطلاق المنهج، أي مع "فرانسيس بيكون وديكارت" خروجاً على الأوسطية ورواسب القرون الوسطى، وإقبالاً لأعلى منهج الملاحظة والترتيب.

¹ - علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد/171،/5/1993/ص105.

3- لقد اكتشفت حضارة الغرب أهمية المنهج والإجراء، فراحت تنقب وتبحث لدرجة أن أحد الباحثين يرى (أن الآليات أخذت تستظل من المبادئ الفلسفية على يد الليبرالية الجديدة، لاسيما على يد "سيتورات مل" و"توماس غرين" وهويتها و"جون دبوي" و"رولز وبرنارد" و"يونسكاين" وغيرهم⁽¹⁾).

وهذا ما حدا الدكتور "برهان غليون" للتدليل بأن (الديمقراطية المعاصرة نظام يغلب فيها المنهج على العقيدة)⁽²⁾.

ونظراً لكثرة التحديدات والتفاسير والمعاني التي هنت بالديمقراطية فإننا حيال هذا الركام نعانق التحديد الصادر عن الأستاذ "علي خليفة الكواري" والمتضمن: ((الديمقراطية منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين فيها، وهي منهج ضرورية يقتضيه التعايش بين أفراد المجتمع وجماعته، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي وتمكن المجتمع من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية))⁽³⁾.

فالديمقراطية دعوة إلى كلمة السواء، أساسها مشروع عقلي قوامه الإرادات وانصهار المصالح والعقلييات في متخذات جديدة هذا ونظراً لغنى المفهوم وثنائه

¹ - وحيد عبد المجيد: الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 138، آب 1990، ص82.

² - د. برهان غليون: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مجلة المستقبل العربي، عدد 212، 11/1996، ص42.

³ - مقال الأستاذ الكواري، مفهوم الديمقراطية، قراءة أولية في خصائص الديمقراطية المستقبل العربي عدد 168، 2/1993، ص24.

وما ينطوي عليه من تشنجات وتجارب، وما يتسع لأفاق وامتدادات، فسنتابع إثراء هذا الموضوع والقاء الضوء عليه.

وأول ما يقتضي التنويه به هو تلك الخلخلة التي أمت بالحتميات والبنى الكلية في الفكر، وذلك بسقوط الإيديولوجيات والفكرات الشاملة بفعل ما يمكن إجماله بما بعد الحداثة، حيث برزت العدالة الاجتماعية باعتبارها مكوناً أساسياً من مكونات العدالة⁽¹⁾ وقريب من ذلك رأي المؤرخ "جاك برازن"، فهو لا يرى أن هنالك نظرية واحدة للديمقراطية بل يجب التعريف بين جهور الديمقراطية (حكم الناس بالناس لمصلحة الناس)، وبين المؤسسة كآلية تدخل في باب التكتيك، حيث أعطى الفقيه "أوديو" المضمون النظري للمؤسسة الذي يعتمد على جود قاعدة موضوعية عامة ومجردة تحديد الاختصاص⁽²⁾.

ولقد أكد "عبد الباسط عبد المعطى" أنه يجب استخلاص الجذر الفلسفي في الديمقراطية، وعلى ضوء هذا الجذر الفلسفي تحديد خصوصية المجتمع العربي في الديمقراطية.

وينبني "إبراهيم سعد الدين" للكلام على هذا الجذر الفلسفي⁽³⁾، وفي رأيه إنه إذا قلنا تداول السلطة علينا أن نبحث عن مغزى هذا التداول، وإذا ما وصلنا إلى

¹ - السيد ياسين: راجع مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة) المستقبل العربي، عدد 138 - 1990/8.

² - مداخلة الدكتور يحيى الجمل في الندوة السابقة، ص 102.

³ - يقارب د. إسماعيل صبري عبد الله ويشير إليه مقاله المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 9 - 79/9، ص 78.

الجزر الفلسفي، فيجب تحرير الإرادة الإنسانية وإرادة المحتوى الاجتماعي في ممارسة خيارات واعية وضمان أي طرف يصل إلى السلطة من الانحراف، وهنا تبرز شرعية المؤسسات وتقييمها على أساس الشرعية الجماهيرية...

وأضاف "الظاهر لبيب" إلى مناقشات الندوة بأن الديمقراطية صيرورة اجتماعية فلسفية قياسية تاريخية تتحول فيها الحرية إلى تحرره وبالتالي الإنسان الحر إلى إنسان لا يتحرر، وجزر من الآخر بالنموذج الغربي، بل يجب فهم المراحل التاريخية للتجربة، وهنا يجب التساؤل: هل المجتمع العربي مهياً للأخذ بتمام التجربة الغربية؟⁹⁹ وطرح الدكتور يحيى الجمل تجربة كل من نهرو وتيتو وعبد الناصر، فالأولى ديمقراطية والثانية شمولية والثالثة شعبية وقد نجحت فقط الأولى.

وانتهت الندوة للتدليل بأن الديمقراطية لما نزل في ديارنا ترقيقاً ونحن نأمل في الثورة الديمقراطية الثانية، حيث تتضافر مع حركة الإنسانية الشاملة.

فالديمقراطية جوهرأ ممارسة يومية تطال جميع مناصي الحياة، وهي أسلوب للتقليد والسلوك والتعامل، وليست فقط أشكالاً مفرغة من الروح، أو مجرد مظاهر⁽¹⁾، ولقد حددها الموسوعة البريطانية بأنها: Encyclopedia Britannia.

حكم الشعب، وهذا المفهوم يتضمن ثلاثة معان:

1) حكومة يمارس بها المواطنون جميعاً حق اتخاذ قرارات سياسية مباشرة وتعمل من خلال إجراءات حكم الأغلبية (الديمقراطية المباشرة).

¹ - عامر الديك: الديمقراطية أولاً... الديمقراطية دائماً، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي

عدد 171، 1993/5، ص148.

(2) نوع من الحكومة يمارس فيه المواطنون الحق نفسه من خلال ممثلين مختارين، فهي المسؤولة تجاههم، وتسمى (الديمقراطية التمثيلية).

(3) شكل من الحكومة «ديمقراطية تمثيلية عادة» تمارس فيه حقوق الأغلبية من خلال إطار من المحددات الدستورية التي تهدف إلى ضمان تمنع جميع المواطنين بحقوق معينة فردية أو جماعية مثل: حقوق التعبير والدين، وتسمى الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية الدستورية وإذا أدركنا التوسع بهذا النوع الأخير قلنا إن الديمقراطية هي:

مجموعة من القيم والوسائل والآليات، مثل التعددية السياسية واحترام الرأي الآخر، أو تداول السلطة وحرية التعبير والدين والنظم والمساواة، بغض النظر عن العرق أو الدين أو المذهب، وحرية الانتخابات... إلخ⁽¹⁾.

هل يمكن قيام ديمقراطية في مجتمع غير مدني؟؟؟... وهل من الممكن بناء مجتمع مدني بأسلوب غير ديمقراطي... المجتمع المدني هو المجتمع الذي تنظم فيه العلاقات بين أفرادها على أساس ديمقراطي⁽²⁾.

والديمقراطية على أنواع منها الذي ينشأ في مجتمعات متجانسة، مثل بعض المجتمعات الغربية، حيث الفرد أساس المجتمع، وحيث الحكم للأكثرية، وهذه الديمقراطية هي التي أطلق عليها ديمقراطية (الكم)، والثاني هو الذي عرفته بعض

¹ - د. خير الدين حسيب: مقاله المنشور مجلة المستقبل العربي الموسوم بعنوان: دور المثقفين

العرب في الإصلاح الديمقراطية، ط1، عدد 43، 3 - 2007/9، ص40.

² - د. محمد عابد الجابري: إشكالية الديمقراطية والمجتمع العربي، المستقبل العربي، عدد

167، 1993/1، ص5.

المجتمعات العربية، وقد أطلق عليها ديمقراطية (الكيف)، لأن هذه المجتمعات تقوم على التوازن والتعاون بين جماعات بشرية الطوائف، عشائر، قبائل⁽¹⁾.

ويرى بعضهم أن الديمقراطية مفهوم مركب ذو أبعاد مختلفة، فهي ممارسة نسبية قابلة للنمو، مثلما هي قابلة للتراجع⁽²⁾.

لكنها أفضل صيغة للحكم، حكم الجماعة نفسها بنفسها⁽³⁾.

وينبري الدكتور "كمال أبو المجد" لتقويم نظام الحكم الإسلامي بالديمقراطية فيقول: ((غير أن نظام الحكم في الإسلام ليس نظاماً ثابتاً فصلته النصوص، إنما يكون الحكم إسلامياً بقدر ما يلتزم بالمبادئ الأساسية التي وردت في القرآن والسنة على رأس تلك المبادئ: الشورى - مسؤولية الحكام عن أعمالهم - مبدأ سيادة التشريع على كل سلطة وجماعة - مبدأ احترام حقوق الأفراد وحياتهم⁽⁴⁾). والديمقراطية نظام بشري وتجربة حضارية من إفرازات العقل الإنساني في بحثه عن مصالحه التي تكيفها الذاتية أو البيئة أو الحقوقية⁽⁵⁾)).

¹ - سناء عسيان: إشكالية دراسة الديمقراطية في البلدان العربية، المستقبل العربي، بيروت، عدد 127، 1995/7، ص127.

² - علي خليفة الكواري: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، قراءة أولية في خصائص الديمقراطية، المستقبل العربي، عدد 168، 1993/2.

³ - د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص1.

⁴ - د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية أمة إسلامية، معاصرة مركز الأردن، 1991، ص30.

⁵ - إبراهيم سعد الدين وآخرون: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة) العربي، السنة 13، عدد 138، 1990/8، ص100.

يقول الدكتور "أحمد صدقي الدجاني": ((سألت نفسي ما الذي تعنيه الديمقراطية، فجمعت عند ألف صفحة من التعريفات، لكنها تعني في النهاية مجموعة من الناس يتداولون أمرهم فيما بينهم ليحكموا أنفسهم بأنفسهم وليستخلصوا الأفضل، وكلمة الشورى تعطي المدلول نفسه، وهنا يقتضي الاهتمام بالتجمعات الصغيرة في الدفاع)).

ويقول الدكتور "يحيى الجمل": ((الديمقراطية ليست نظاماً غريباً⁽¹⁾، إنما هي نظام إنساني ساهمت الإنسانية كلها في تطويره باتجاه إيجاد توازن بين السلطة كضرورة والحرية كمطلب أساسي للناس⁽²⁾)).

وهي عند "أسامة الغزالي" حرية مجموعة من المؤسسات والآليات لتنظيم الحكم بما يضمن أن يكون هذا الحكم بواسطة الشعب ومن أجله وحكم الكثرة فيه⁽³⁾.

ويتضح من هذه التحديات مسألة نسبية تمر بحقب ومراحل وأدوار، وتواجه مآزق وأزمات، ولكن تبقى هنالك ميزة تميز الحكم الديمقراطي هي قدرته على حل مشاكله والتفوق على نفسه⁽⁴⁾.

والواقع أن مبدأ المساواة هو القوة المحركة للديمقراطية⁽¹⁾.

¹ - إبراهيم سعد الدين وآخرون: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة) العربي، ص101.

² - المرجع السابق، ص104.

³ - مداخلة الكواري: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المرجع السابق، ص35.

⁴ - الكوارري: المرجع السابق، ص36، ود. أحمد صدقي الدجاني: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)، المستقبل العربي، عدد 138، 1990/8، ص100.

ونحن نصنف الحرية إلى جانب المساواة، بل نعتبرها القيمة المركزية فالديمقراطية ممارسة نسبية قابلة للنمو مثلما هي قابلة للتراجع، فهي عملية تاريخية، تبدأ عندما يتوفر الحد الأدنى من شروط ممارستها وتتحسن نوعيتها ويتسع نطاقها باستمرار الممارسة وانتشار الثقافة الديمقراطية، وتصبح سلوكاً اجتماعياً وطريقة حياة عندما تنتشر ممارستها في البيت والمدرسة والمؤسسة، ومن هنا يصعب تعريف الديمقراطية تعريفاً هاماً مانعاً يصلح لكل زمان ومكان وتبقى مفهوماً حياً يمكن استجلاؤه واستيعاب معانيه من خلال النظر إليه من زوايا مختلفة تبين أبعاده المختلفة⁽²⁾.

وفي مقالته الموسومة بعنوان نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية تكلم الأستاذ على خليفة الكواري عن شرطين أساسيين لقيام الديمقراطية:

أولها المبادئ والمؤسسات والآليات والضمانات العامة.

وثانيهما ثوابت مجمعنا، وهي الدين الإسلامي وأضاف بأن مفهوم الديمقراطية يقوم على خمسة شروط، خامسها تحول الديمقراطية إلى قيمة اجتماعية ومعياري أخلاقي.

والديمقراطية كشعار جوهري يقوم على الدفاع عن العلمانية اتجاه ذرائعي يعيش في إطار الهاجس السياسي، وهناك خرج يتجه إلى المحتوى التاريخي والفلسفي للمفهوم، وإلى ضوء التحولات السياسية والتاريخية عربياً ودولياً، وهذا السياق يسلم المحدودية المفهوم في صورته التنويرية، من حيث شحنه بدلالات الحادية

¹ - عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص6، القاهرة، مؤسسة المعارف، ص241.

² - الكواري: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، ص44.

وارتباطه بالصراعات الدينية السياسية، كما يأخذ في الاعتبار التغيرات التي لحقت بالمفهوم تاريخياً⁽¹⁾.

وإذا قبلنا أن يكون للمفهوم محتويات متباينة ومتناقضة، فقد طابعه العلمي وأصبح مصطلحاً إيديولوجياً، وبالتالي أداة للانقسام العقائدي والصراع السياسي بدل أن يكون وسيلة لتجاوز الخطاب الإيديولوجي نحو المقاربة العلمية التي يقبل ثمراتها العقل⁽²⁾.

ذلك أن نشوء المفهوم أو تصنيفه من أكبر المخاط التي يتعرض لها الفكر النظري، فالمفهوم أداة نظرية محض لفهم واقع متغير ومتبدل ومتمايز باستمرار⁽³⁾.

والديمقراطية بنيه وآليات وممارسة سياسية تقوم على المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية، وعلى أساس من التنافس⁽⁴⁾.

فالمشاركة السياسية هي المظهر الرئيسي للديمقراطية⁽⁵⁾.

¹ - ثناء فؤاد عبد الله: خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي، المستقبل العربي، عدد 187، 1994/1، ص 19.

² - د. برهان غليون: المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، في تحقيق الديمقراطية المستقبل العربي، عدد 179، 1994/2، ص 141.

³ - د. برهان غليون: المرجع السابق، ص 145.

⁴ - محمد علي محمد: أصول الاجتماع السياسي، السياسة والمجتمع في العالم الثالث، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1980، ج 2، ص 238.

⁵ - حسين علوان الشيخ: الديمقراطية وإشكالية التناف على السلطة، المستقبل العربي، عدد 236، 1998/10، ص 96.

كما أن البحث عن أصلها لا يعني التشبث بمدلولها الأصلي، ولكنه يعني فقط تحديد الوجهة التي تتبع منها⁽¹⁾.

والديمقراطية لم تستقر على طريق دقيق صالح لكل زمان ومكان⁽²⁾ ولقد أجرى استبيان لحساب اليونسكو حول أبرز المشاكل التي تواجه البشرية في القرن العشرين وقد تم ذلك الاستبيان مع حوالي ألفي شخص من المثقفين حيال السياسة، فكانت النتيجة الكاملة لصالح الديمقراطية⁽³⁾، بل وهناك اتجاه على مقدسة وتحل كل شيء⁽³⁾.

ولقد قلنا إن الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه وبنفسه، وكان ذلك ممكناً عندما كان الحيز ممدوداً كما في عملية المبايعة في العصر الإسلامي الأول، وكانت التجربة شبيهة بالممارسة الديمقراطية المباشرة⁽⁴⁾ هذا ونخلص من ذلك فنقول: (بأن الديمقراطية هي الإطار التنظيمي الدستوري والقانوني والمؤسسي لممارسة الحرية في شتى موازين الحياة بخاصة السياسية)⁽⁵⁾.

¹ - إبراهيم أبراش: الديمقراطية من عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، المستقبل العربي، عدد 249، 11/1999، ص56.

² - إبراهيم أبراش: الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، ص56.

³ - إسماعيل صبري عبد الله: مستقبل الديمقراطية من الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 137، 7/1990، ص4.

⁴ - د. سليم الحص: الديمقراطية في لبنان، المستقبل العربي، عدد 170، 4/1993، ص103.

⁵ - المرجع السابق، ص24.

فهي إذاً الإطار التنظيمي لممارسة الحرية، وكما أن الحرية هي أول حقوق الإنسان، وكما أن العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص هي من تجليات الممارسة الديمقراطية الصحيحة، وهي أيضاً من صلب حقوق الإنسان فالديمقراطية هي ضمان حقوق الإنسان وحصنها الحصين⁽¹⁾.

هكذا نلخص جماع ما قلناه بالتدليل بأن الديمقراطية مفهوم وعر المسالك آخذ بالصقل والتهديب وهو صيغة للعمل الوطني تفرغ في مؤسسات وأليات وأدوات، وتتعلق من قيم أهمها الحرية والمساواة، وهذه الصيغة لا يمكن تحديدها بأنموذج معين، وغنما تختلف حسب حيوية الشعب، وحيويتها هذه هو الذي يضي عليها سمته العالمية ويبعدها عن أي تحديد صارم.

والديمقراطية مفهوم مركب له أبعاده المختلفة، وينظر إليها من زوايا متعددة، وفضلاً عن ذلك فهي ممارسة نسبية قابلة للنمو والعكس، وتبدأ عندما يتوفر بها الحد الأدنى، ويتسع نطاقها وفعاليتها بانتشار الثقافة الديمقراطية باستمرار، بحيث يصبح أسلوب حياة عندما تنتشر ممارستها في البيت والمزرعة والمصنع، وبهذا التحديد فالديمقراطية ليس مفهوماً غامضاً، وإنما مفهوم تصيغه شروط وتحكمه مبادئ وتضعه موضع التطبيق مؤسسات وآليات⁽²⁾.

الديمقراطية ليست نموذجاً مثالياً غير قابل للتطبيق وإنما نموذج نحس ونكتشف من أعماق المجتمع وخلافه وموقعه من الزمن والحياة، وهي تصدر عن حافات المجتمع،

¹ - د . سليم الحص: الديمقراطية في لبنان، المستقبل العربي، ص30

² - قريب من هذا المعنى، علي خليفة الكواري ومفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، عدد 168، 1993/2، ص44.

ومن ثم، فهي لا تقبل الاستساخ والتقليد، وإنما هي عمل إبداعي يجب اكتشافه بالغوص داخل البنى العميقة للمجتمع ومن قراه الفاعلة الظاهرة والخفية⁽¹⁾.

وباعتبارها تقوم على اتحاد إرادات ومصالح، فهي تؤسس «على الأعم الأغلب» على أساس الحد الوسط⁽²⁾.

والديمقراطية بوصفها لحمة وسداة للدمج والبتوقّة والصهر والتفاعل لتجلى هدفها في التوحيد قوة، فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى القوة السابقة والشعب هو جوهر الديمقراطية⁽³⁾، وسيتاح لنا مستقبلاً تبيان أن المقصود بالشعب أكثرية الشعب، وفضلاً عن ذلك فإن نظرية السيادة أخذت في آخر مرحلة من تطور الديمقراطية معنى سيادة الشعب لا سيادة الأمة، حيث أصبحت السيادة توسد في كل عضو بها الشعب⁽⁴⁾.

هذه الأهمية للديمقراطية حدت بعضهم للقول: (الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً)، فهي صالحة لكافة الأوقات، وتطال جميع عناصر الحياة، فهي أسلوب للتفكير والسلوك والتعامل في جو من التكافؤ، أي شرط للأقلية والأكثرية⁽⁵⁾.

¹ - إبراهيم أبراش: الديمقراطية بين عالمية الفكر وخصوصية التطبيق، مجلة المستقبل العربي، عدد 249 - 1994/11، ص 52 و 61.

² - أبراش: المرجع السابق، ص 59، وأنظر عصام سليمان: أي انتخابات لمزيد من الديمقراطية في لبنان، مجلة المستقبل العربي، عدد 162، 1992/8، ص 77.

³ - إبراهيم أبراش: المرجع السابق، ص 57.

⁴ - أحمد جزولي: دولة الحق والقانون في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 211 - 1996/5، ص 52.

⁵ - عامر الديك: الديمقراطية أولاً والديمقراطية دائماً، مجلة المستقبل العربي، عدد 171 - 1993/5، ص 148.

وقريب من الرأي السابق رأي "الدكتور خير الدين حسيب"، فهو يرى أن الديمقراطية ضرورية للتغيير والإصلاح والتقدم، ولكنها غير كافية⁽¹⁾. وإذا كانت هكذا الأهمية للديمقراطية فلها شأن خاص في المجتمعات الغربية، فقد ارتبط هذا النظام بالمشروع الخاص والملكية الفردية، والجزء الأكبر من المجتمع الغربي ليس رأسمالياً، ومع ذلك تترسب في أعماق المجتمع اعتناق هذا النظام، وأصبح الفصل ما بين الديمقراطية السياسية والنظام الرأسمالية متعزراً على الرغم من نقدهم للرأسمالية⁽²⁾ وهذا هو رأي "جوزيف بارتلي" و"بول فودة" تلغي ولكن دون جدوى⁽³⁾.

ويحاول "يوسف شويري" أن يرسم لنا خطأً بيانياً في تطور الديمقراطية إذ كانت ليبرالية في بدايتها، ثم تحولت إلى ديمقراطية اجتماعية، هي الآن ديمقراطية يسارية سياسية ثقافية اجتماعية تشمل كافة دوائر المجتمع. ونشير استطراداً إلى أن هذا المفهوم استظل حجية أكثر مع بروز النظام الدولي الجديد الذي اعتمد الديمقراطية والتعددية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان⁽⁴⁾.

¹ - د. خير الدين حسيب: دور المثقفين العرب في الإصلاح الديمقراطية، المستقبل العربي، عدد 343، 8-7/9.

² - د. إسماعيل صبري عبد الله: المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 90، 1979/9، ص 82.

³ - د. ضاهر غندور: ضرورة الديمقراطية، مجلة الفكر العربي، بيروت، 1993، السنة 14.

⁴ - د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المستقبل العربي، عدد 170، 1993/4، ص 76.

فالديمقراطية بالوصف السابق ليست مجرد مبدأ سياسي أو مجرد هدف سياسي، فهي أعمق من ذلك بكثير، إذ تعد جهازاً بشرياً يمثل جوهر الحركة ويحدد شكل العلاقة السياسية وأبعادها وقيمتها ونظمها وإجراءاتها ومقاصدها⁽¹⁾.

والديمقراطية بالتحديد السابق لا تتأبى المراجعة والتعديل فقط فهي بحاجة إلى مراجعة مستمرة ضمن الأنماط الحضارية المختلفة⁽²⁾ فالديمقراطية «كما نوهنا» ليست من طبيعة واحدة أو موحدة، بل هي ذات معان متفاوتة وأشكال متعددة، وهي ترتبط بنقطة ثبات مركزية ترسم دائرة العملية الديمقراطية، وتمثل المحور كما يمكن تسميته بالجوهر الديمقراطي، وإن قناعتنا بإمكان تبديل وتطوير المفهوم زماناً ومكاناً إلى إمكان نظيره لاعتبارات المكان والإنسان والأنماط الحضارية المختلفة التي لا تخرج عن سنة الاختلاف وجوهر التعدد والتنوع⁽³⁾.

والديمقراطية «بوصفها فكرة منطوية» تشمل على إطار قيمي عام يمتد ليرتبط الجانب الوظيفي، أي الهدف الحقيقي للحركة السياسية ويشير هذا وذاك وعلى تنوعاته إلى تنظيم العلاقة السياسية، ويترجم هذا جميعه إلى كيان من الإجراءات المتنوعة، وإلى عناصر الخبرة التجريبية لإرادة كل ما يتعلق بالعملية الديمقراطية، وهذه التكوينات أو الأبعاد، يجب أن لا تجعلنا نغفل عناصر خصوصيتها في الخبرات الحضارية⁽⁴⁾.

¹ - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 78

² - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: المرجع السابق، ص 86.

³ - المرجع السابق، ص 83

⁴ - المرجع السابق، ص 78.

ويرى الدكتور "عمارة" أنه ليس من الطبيعي أن ندعو إلى الاجتهاد وفي الدين وتعلقه بالنسبة للديمقراطية⁽¹⁾.

وجذر الأروقة والاشتقاق اللغوي لكلمة الديمقراطية (Demos يعني شعب Kratia تعني سلطة) لا يشير إلى أية علاقة سلطة للديمقراطية بالرأسمالية، بل الاقتراع هو النقطة الحاسمة من الديمقراطية⁽²⁾.

ويقول "عطية مسوح": ((أتينا هنا إلى نقطة مركزية هي أن المفروض بالنظام الاشتراكي أن يكون أكثر صلة بالديمقراطية من النظام الامبريالي، وأكثر تطويراً لها، والسيرورة سمة مميزة للديمقراطية، وبالتالي فهي سيرورة دائمة لا نمون باكتمالها، وهناك دائماً هامش ديمقراطي في حال الاتساع والضييق))⁽³⁾.

ويرى الأستاذ "كواري" ضرورة تحديث ثوابت أمتنا، في هذه التجربة، وهذه الثوابت وهي الدين الإسلامي والانتماء العربي⁽⁴⁾.

¹ - مناقشات الورقة الخلفية للندوة السابقة، 104.

² - محمد سيد أحمد: هل الديمقراطية ملازمة للرأسمالية، مجلة المنهج، دمشق، السنة 11، عدد 44، لعام 1996.

³ - عطية مسوح: الديمقراطية الاشتراكية بين النظرية والتطبيق، مجلة دراسات اشتراكية، دمشق، عدد 119، 1991م، ص50.

⁴ - علي خليفة الكواري: نحو رؤية مستقبلية للديمقراطية، المستقبل العربي، عدد 167، 2001/5، ص9.

والديمقراطية عند "الأستاذ كوارى" هذا المفهوم منهج لإدارة الاختلاف في الرأي والتعارض في المصالح من خلال إقرار وحماية وضمن حق الممارسة السياسية واتخاذ القرارات الملزمة للجماعات السياسية⁽¹⁾.

ووصفاً للديمقراطية بأنها صيرورة حدث "جاك برازن" للقول بأنه ليس هناك نظرة واحدة لها لأنها ليست مقولات وإنما كيف تعمل؟.

وخاصية المنهج هي التي ساعدت على فك ارتباط الديمقراطية بمحتواها العقائدي الليبرالي العربي، وابتعد عنها شبهة العقيدة الجامدة⁽²⁾.

هذه المرونة في حقيقة الديمقراطية هي التي أتاحت لنموذج الديمقراطية الغربي أن ينقل السلطة إلى حزب اشتراكي شاركه حزب شيوعي⁽³⁾.

ولعل السيد "أحمد الدين" قد جمع فأوى عناصر المفهوم الديمقراطية في النسق التالي: (تقوم) الديمقراطية على مبدأين هما الحرية والمساواة وعلى قيم التسامح والحوار والتنوع والتعددية وآليات النظام الانتخابي تضمن المشاركة في صنع القرار ومراقبته، وتعتمد التصويتات واعتماد قرار الأغلبية وحماية مصالح الأقلية والتعددية السياسية كما تعتمد تداول السلطة أو الضمانات الدستورية، مثل سيادة الأمة وكونها مصدر السلطات وصاحبة الولاية على نفسها وانفصال الدولة على أشخاص الحاشية وضمن الحقوق والعدالة تكافؤ الفرص وسيادة القانون وضمن التوازن بين المصالح المناهضة وخضوع السلطة للقانون ومسؤوليتها أمام

¹ - علي خليفة الكواري: نحو رؤية مستقبلية للديمقراطية، ص9.

² - المرجع السابق، ص9.

³ - المرجع السابق، ص83.

ممثلي الأمة ومساءلتها والرقابة عليها وفصل السلطات مع تعاونها، والسلطة التشريعية يضعها مجلس نيابي، أما الحكومة الممثلة والمسؤولة والقضاء مستقل والمجتمع مدني لا وصاية حكومية عليه⁽¹⁾.

¹ - أحمد الدين: الديمقراطية والانتخاب في الكويت، المستقبل العربي، عدد 347 - 2008/1
للسنة 30.

آفاق ونتائج البحث

وفي الحقيقة لقد تكلمنا كثيراً عن مفهوم الديمقراطية وعرضها الكثير من وجهات النظر بل الكثير من الأوصاف والتحديدات والتكليفات والأوصاف الطويلة المتداخلة والمتشابكة، بل التي قد تبدو بأنها شائكة ومتناقضة عند الرجل العادي، وملتبسة عند المثقف، ولكن التوتر الأكبر لنا أنني أواجه ثراء هذه الظاهرة وغناها، ثراء في أوساطنا العربية الغربية العهد والتعامل.

مع هذا المفهوم، وهذا هو عهد في التاريخ بالمفاهيم الكبرى عند ولادتها، مثل مفهوم الدولة القانونية⁽¹⁾، ومفهوم الحكم الصالح أو الرشيد⁽²⁾ فالمصطلح الأخير لا يزال تهب عليه الرياح الشديدة بين الشرق والغرب، بين رياح البنك الدولي الذي تغيره على أنه (مفهوم إداري) وبين رياح الدول النامية الذي تريد أن تعطيه مدلولاً سياسياً⁽³⁾ ذلك أن المصطلح يمر بمرحلتين: سياسية، ثم قانونية، وهو في المرحلة الأولى يخضع لعسر الولادة والأوجاع⁽³⁾.

ثم يعقب ذلك مرحلة الاستقرار والتحديد، وهي المرحلة القانونية، والقانون ما هو معلوم هو: علم التحديد.

¹ - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار السامي، 10، ط1، 1995.

² - المرجع السابق، ص25.

³ - المرجع السابق، ص22.

هذا هو سبيلنا في تحديد مفهوم الديمقراطية بأنه منهج وليس عقيدة، تمهيداً للوصول إلى شاطئ التعريف بالديمقراطية، فما هذا التعريف؟ هذا وقبل أن نختم هذا البحث لا بد من التنويه لما قدمه لنا آلاف تورين حول هذا الموضوع⁽¹⁾.

○ تسعى الثقافة الديمقراطية لحماية التنوع⁽²⁾.

○ حق كل امرئ باختيار طبيعة وجوده⁽³⁾.

○ جهد مبذول للجمع بين الوحدة والتنوع⁽⁴⁾.

○ نسعى إلى انخراط أكبر عدد ضمن حقل صنع القرار⁽⁵⁾.

○ الديمقراطية حرية وتراث⁽⁶⁾.

○ الاعتراف باتساقه بين الدول والحياة الخاصة⁽¹⁾.

¹ - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار الساقى، 10 ط1، 1995.

² - المرجع السابق، ص25.

³ - المرجع السابق، ص22.

⁴ - المرجع السابق، ص25.

⁵ - المرجع السابق، ص38.

⁶ - المرجع السابق، ص29.

- لا نكتفي بديمقراطية تشاركية أو تشاورية، بل ديمقراطية تحررية⁽²⁾.
- رفض الدولة التعبوية الشديدة الاعتداء بالنفس والغطرسة⁽³⁾.
- الأحزاب أمر لا غير للديمقراطية ورفض الدولة المتماهية بالشعب⁽⁴⁾.
- استقلال المجتمع المدني هو الشرط الأول في الديمقراطية⁽⁵⁾.
- الديمقراطية وساطة مؤسساتية بين الدولة والشعب والمجتمع⁽⁶⁾.
- الليبرالية ضرورية للديمقراطية، لكنها منطقة وسيطة قلقة بين القوى المتعارضة⁽⁷⁾.
- توفير الشروط المؤسساتية لعمل الذات الشخصية⁽⁸⁾.
- الحقوق الأساسية شرط لقيام الديمقراطية⁽⁹⁾.
- يجب التمييز بين الديمقراطية الجمهورية القائمة على المواطنة والمساواة والديمقراطية التعددية القائمة على الحرية والثقافة⁽¹⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 40.

² - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 67.

³ - المرجع السابق، ص 10.

⁴ - المرجع السابق، ص 57.

⁵ - المرجع السابق، ص 60.

⁶ - المرجع السابق، ص 71.

⁷ - المرجع السابق، ص 64.

⁸ - المرجع السابق، ص 162.

⁹ - المرجع السابق، ص 163.

- الذات عقل وحرية وذاكرة وذلك بتبيان ما وسع الديمقراطية (2).
- الديمقراطية محل الحوار والانفصال (3).

¹ - المرجع السابق، ص 167.

² - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 167.

³ - المرجع السابق، ص 253.

الفرع الثاني

التعريف بالديمقراطية

إذا كان الالتزام باعتبارات المنطق الصرف أن يلجأ الباحث إلى التعريف بعد الانتهاء من موضوع بحثه، حيث يبلور من خلال التعريف كافة ما أدى إليه البحث من نتائج، إذا كان الأمر كذلك فالاعتبارات العملية تدفع إلى التضحية بالاعتبارات المنطقية، وبحث الباحث إلى أن يستند عمله بتعريف بواطن الموضوع ويوجه أبحاث الدراسة وجوانبها المختلفة.

والتعريف ليس شرحاً مفصلاً للظاهرة، وإنما محاولة لضبط مقومات الشيء وإسقاط كل ما هو عرضي وطارئ. وصياغة التعريف من أشق الأمور، وقد أثر عن الرومان قولهم: إن التعريف أمر خطير.

وفي هذا الصدد قلت في أحد مؤلفاتي: ((إذا كان من الصعب التعريف بالزمن، فما هو أصعب من ذلك وإجراء أي تعريف))⁽¹⁾.

¹ - د. برهان زريق: نحو نظرية عامة في العرف الإداري- رسالة دكتوراه - في القانون العام، دمشق، 1986، ص23.

والتعريف من عمل الفقه، ويجب أن ينطلق من الخصائص الذاتية للظاهرة لا من إرادة المشرع التحكيمية، ذلك أن القانون إرادة وحكم أما التعريف فمهمته الكشف عن العناصر المكونة للظاهرة⁽¹⁾.

ولقد لاحظنا عدم إيلاء العناية الكافية واللازمة للتعريف بالديمقراطية وأن الباحثين لم يعيروها الاهتمام الكافي، وهكذا فقد واجهنا العديد من التعاريف الميسرة عند الجامعة (والمادة) التي تولي الديمقراطية حدها الكامل أو التام كما يقول المناطقة العرب.

فالديمقراطية علم وفن، أسلوب وقيمة باعتبارها مؤسسة على الحرية والمساواة (القيم الأم)... إلخ، وهي تقوم على الأسلوب أو الفن باعتبارها توظف آليات وأدوات.

ومع ذلك فقد وجدنا من تبغي قيام الديمقراطية على القيمة، وبالتالي فالديمقراطية ليست قيمة بحد ذاتها لأنها في ذلك لا تستند إلى أي أساس أخلاقي⁽²⁾.

ولا شك أن الحرية والمساواة هما القيمتان الأساسيتان في الديمقراطية الأمر الذي حفزنا مجريتين عميقين في الديمقراطية: سلطة الديمقراطية الشعبية يضاف إليها الليبرالية، بما يتفرع على ذلك في تمجيد الحرية وحقوق الإنسان وإعلانها وسموها.

¹ - د . سمير تناغو: النظرية العامة للقانون، 1974م، منشأة المعارف بالإسكندرية، ص434.

² - أحمد عوض الرحمون: في الثقافة العربية والقيم الديمقراطية، مقال منشور مجلة المستقبل العربي، عدد 138، 1991/8، ص160.

والمعلوم أن المساواة هي التي تأسست عليها الديمقراطية الشعبية، هذا فضلاً عن أن الحرية هي أساس الليبرالية، وفي الوقت نفسه فالحرية والمساواة هما من عداد القيمة⁽¹⁾، فأحكام القيمة تزيد على أحكام الوجود حيث تنفرد فلسفة القيم والتفكير القيمي بإتاحة الفرصة أمام العقل الإنساني كما يضيفي على الحياة معنى يكفل اختبار لمصيره ومصير العالم بأسره⁽²⁾، وقد شبه "شارل لالو" دور القيمة في الفكر الحديث بدور فكرة الأمة⁽³⁾.

ولا حاجة للتنبؤيه بأن القانون يحتاج كي يشرب روح الحيوية - بعض القواعد الخلقية، وقد شبه الفقهاء هذا الامتياح بمصفاة تتسلل من خلالها الظاهرة الخلقية إلى الكيان القانوني، الأمر الذي حمل الفقيه الكبير "جيني" للقول: ((إن القانون علم الديمقراطية لم تستقر على موقف دقيق صالح لكل زمان ومكان، بل عبر التاريخ الديمقراطي الناجحة منها والمخفضة مجموع من المبادئ والأسس والقواعد والآليات تؤمن بأنها ديمقراطية⁽⁴⁾ science et technique، والعلم ولا شك هو الحامل للقيمة)).

¹ - د . عادل العوا: العمدة في فلسفة القيمة، دمشق، دار طلاس، ص318.

² - المرجع السابق، ص285.

³ - المرجع السابق، ص49.

⁴ - إبراهيم أبراش: الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، 249، 11/1999، ص56.

ويرى الأستاذ "كواري" أنه ليس هناك تعريف جامع مانع للديمقراطية بل هي مفهوم في منتهى المرونة ولو كان لها هذا الجمود لما استطاعت الانتشارت عبر القارات رغم الاختلاف بين الشعوب وغيرها⁽¹⁾.

وقد تعرضنا لرأي "الدكتور الدجاني" القائل بأنه أطلع على أكثر من ألف تعريف الديمقراطية.

بيد أنه إذا كان هنالك صعوبة في التعريف بالديمقراطية فإن بهذه الظاهرة ثلاثة مبادئ أساسية:

1- التعددية التنظيمية والفكرية.

2- الاعتراف بالحرية الأساسية.

3- التداول السلمي للسلطة من خلال الانتخابات، وحق الأغلبية في تسلم المسؤولية العمومية⁽²⁾.

ولقد أفرع الدكتور "سليم الحص" التعريف بالحرية من الصيغة الآتية:

((الديمقراطية الإطار التنظيمي الدستوري والقانوني والمؤسسي لممارسة الحرية في شتى مجالات الحياة وخاصة السياسية))⁽¹⁾.

¹ - علي خليفة الكواري: نحو رؤية مستقبلية للحرية، المستقبل العربي، عدد 267، 5/2001، ص9.

² - د. برهان غليون: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، المستقبل العربي، عدد 212، 11/1996، ص37.

ومأخذنا على هذا التعريف أنه لم يبرز ركن الشعب الذي هو الحد التام، كما لم تظهر ركن المؤسسة في استيعاب أداء التعبير أي الإرادة، ولهذا فسنفرغ التعريف التالي:

(الديمقراطية نظام للحياة والحكم الشعب الحر بذاته ولذاته ومن أجل مصلحته وأهدافه، ومن خلال مؤسسات، آليات وإجراءات تختلف من تجربة لأخرى).

ويلاحظ من هذا التعريف أننا نعتنا الشعب بأنه حر تدليلاً يكون ذلك مركزاً في التعريف كما أكدنا على ركن الوسيلة ووصفناها بأنها شبكة من المؤسسات والأدوات، وما ذلك إلا لأننا اعتمدنا الركن الذي يدون لا توجد الظاهر، هذا فضلاً عن أننا أصدقنا عن ذكر الشر والمؤسسات التي لا ترقى إلى مستوى الركن⁽²⁾.

هذا وسيتاح لنا تحديد المقصود من الشعب وهل هو الشعب الاجتماعي الحقيقي réelle، أم الشعب السياسي، وفي جميع الأحوال فالشعب الذي يمارس الظاهرة السياسية ليس هو عملاً إنه الشعب الاجتماعي، وبالتالي فالنظرة إلى الشعب نظرة قانونية هي نظرة مثالية لم تتحقق إلا بصورة نسبية.

ومن ثم يجب النظر إلى الشعب نظرة واقعية بما تتخلله من ظروف وأحوال، ولهذا جاء تعريف للشعب الذي يحكم بأنه الأكثرية polyarchy، ولعل "روبرت وال" الأهم بين منظري الديمقراطية ومدرسيها في الغرب، بل هو الذي أعاد التعريف

¹ - د . سليم الحص: الديمقراطية في لبنان، المستقبل العربي، عدد 170، 1993، ص6.

² - قريب من ذلك تعريف فهمي هويدي للديمقراطية بأنها آلية في إدارة المجتمعات بعامة وفي الإدارة السياسية بوجه أخص راجع مقالة الموسوم بعنوان الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مجلة المستقبل العربي، عدد 269 - 8/2001، ص133.

بالشعب بأنه: حكم الأكثرية⁽¹⁾، وننوه بن التعريف بالشعب هو غير التعريف بالديمقراطية فالشعب ركن هام في التعريف، بل هو التام فيه، لكنه وحده لا يكفي للتعريف، وبهذا فنحن لا نتفق مع الأخ "الكواري" إذ بعد وسم التعريف بالعنوان: إعادة تعريف راح يشرح هذا العنوان ويتكلم فقط عن الشعب بأنه الأكثرية العملية التي تمارس المجتمعات بعامة وفي الديمقراطية وانتهى في بحثه للتعريف بممارسة الديمقراطية الراهنة بأنها نظام حكم الكثرة⁽²⁾، والموضوع هو التعريف بالديمقراطية كنظام، وليس التعريف بها ممارسة، وأضاف بأنه صفة المنهج هي الخاصة الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة، وبالتالي فتأثير العقائد على الممارسة الديمقراطية المعاصرة نتيجة وليس سبباً، والعقائد تؤثر في مضمون الديمقراطية من خلال تأثير على اختيار الأفراد والجماعات التي يتكون منها أي مجتمع، ومن ثم فتأثير العقائد تأثير غير مباشر⁽³⁾.

وهكذا يبدو جلياً أن "الأستاذ الكواري" يعني بالتعريف بالديمقراطية بوصفها تطبيقاً وممارسة أي يعني بها كظاهرة اجتماعية من اهتمامات علماء الاجتماع لا كظاهرة قانونية تتأرجح وتتوس بين الانعقاد والتكوين وبين التطبيق والممارسة.

¹ - الكواري: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، عدد 168 - 1993/2، ص26.

² - المرجع السابق، ص24.

³ - المرجع السابق، ص28.

الفرع الثالث

معيار الديمقراطية

إذا كان الأساس في الظاهرة هو الجواب عن السؤال لماذا: فالمعيار هو الجواب على السؤال: متى.

وإذا كان للديمقراطية المعاصرة حدود عليا لا تستطيع «حسب تصورنا الحالي للتعريف الفلسفية المفضلة المسك بها أو مقاربتها» الممارسة كذلك فللديمقراطية المعاصرة حد أدنى لا تهبط تحته الممارسة، وإلا فقدت صفة الديمقراطية.

ولقد وضع روبرت لوال خمسة معايير للدلالة على وجود ممارسة ديمقراطية⁽¹⁾.

وهذه المعايير هي:

1) المشاركة الفعلية: Effective participation وتتحقق في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة بقدر ما يتاح على أرض الواقع من فرص متساوية، وتتوفر معطيات كافة تسمح للمواطنين بالتعبير عن اختياراتهم حول ما يجب أن تكون عليه القرارات الجماعية الملزمة.

¹ - Robert A. Dahl: Democracy and its critics , Yale university press.

2) تساوى الأصوات في الأوقات الحرجة: decisive stage، وهذا يعني أن يكون وزن صوت كل مواطن مساوياً لوزن صوت غيره من المواطنين عندما يكون القرار المطلوب اتخاذه حرجاً، ومن أبرز المراحل الحرجة مرحلة إقرار الدستور...

ويرد على هذا المعيار ملاحظتان:

- 1- أن يكون إقرار الدستور أو ما يماثله من قرارات حرجة بأغلبية مطلقة.
 - 2- أن ينص الدستور على أغلبية مرجحة لاتخاذ قرارات هامة ذات طبيعة خاصة.
 - 3- الفهم المستنير: Enlightened understating، أي مدى امتلاك متخذي القرارات الديمقراطية للمعرفة السياسية التي تتطلبها سلامة اتخاذ القرارات وإطلاعهم على المعلومات المتعلقة بالقرارات المطلوب اتخاذها.
 - 4- سيطرة متخذي القرار الديمقراطي على جدوى أعمال العملية الديمقراطية control of the Agenda، وهذا يتطلب أن لا يترك أمر اختيار القضايا والمسائل المطلوب حسمها ديمقراطياً لفرد أو فئة.
 - 5- نطاق المشاركين في اتخاذ القرار: ويختص هذا المعيار بتحديد أشكال المشاركة في العملية الديمقراطية.
- من جماع ما تقدم فالديمقراطية الحرة المعاصرة تنفي عن نفسها شبهة القسوة الليبرالية التي طبقت الممارسة الديمقراطية في الغرب بصفاتها العقائدية، ومن جهة أخرى لا تناقض لها مع جوهر الإسلام كما سنرى.

الديمقراطية بصفاتها شأن إنساني عام

«الديمقراطية الليبرالية الحرة في المختبر الغربي أنموذجاً»

على الرغم من أن الديمقراطية الليبرالية (الحرة) أُنعت وأُتت أكلها في كل من الهند واليابان، ومن جهة أخرى، فعلى الرغم من أن هذه الظاهرة بالأساس شأن إنساني عام، وجهد إنساني عام وعطاء إنساني عام، على الرغم من ذلك فقد بزغت وسطعت وأعطت ثمراتها اليانعة الحية في ديار الغرب، لذلك فسيكون وكدنا وجهدنا إبراز هذا الشأن العام وتعميقه، ثم إعطاء قدرأ من الأهمية والعناية للسّمات والثمرات الخاصة بالغرب، منوهين بأننا وصفنا هذه الديمقراطية (في المختبر الغربي) باعتبارها تكافآت في تلك الديار واستقرت واجتازت العقبات السياسية الكؤود، وهي الآن «في الغرب» يغلب عليها الصبغة الفنية كما سنحدد.

الفرع الأول

حافات وإرهاصات الديمقراطية في الغرب

وسنستقرئ في هذا البحث الفروع الآتية:

المطلب الأول:

العوامل التاريخية

ونبرز في هذا الفرع الحقائق الآتية:

الحقيقة الأولى:

هي أن الديمقراطية ظاهرة حديثة جداً في تاريخ البشرية الطويلة تكتمل بالشكل الذي نراه في الغرب إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، مع أن الديمقراطي بدأ قبل ذلك بـ 400 سنة، هذه ظاهرة حديثة، وأهمية هذه الفكرة، أنه من نستمد أصولاً تاريخية لتصوير ديمقراطي.

أوروبا قامت بهذه التمثيلية ابتداء بالقرن السادس حين ابتعدت عن إيديولوجيات العصور الوسطى، وانتسبت مباشرة إلى ما أسموه الديمقراطية الأثنية، فكان هذا النسق المرجعي الذي استند إليه المفكرون في دعوتهم من أجل الديمقراطية ونحن نعرف جميعاً أن ديمقراطية أثينا كانت أوليغاركية في الواقع، لأن الذين كانوا

يجتمعون في (الأغوار) كانوا المواطنين الأحرار، وتعريف المواطن الحر هو من يملك أرضاً، وبالتالي يضاف إلى ذلك أن ثقافة هؤلاء القوم كانت تحتقر العمل اليدوي، فالمواطن الأثيني كان يقضي وقته في تأمل أوضاع الكون، وفي المناقشات الفلسفية التي خلقت لنا حوارات تركها لنا أفلاطون، والتي بانث مثلاً في مدرسة المشائين، ولكن المعنى الآخر، أن هذا المنشأ حياته الإنتاجية، كان يعتمد على مواطنين غير أحرار، وبالتالي كان عددهم أكثر بكثير من المرابطة الأحرار.

الحقيقة الثانية:

إن وضع الديمقراطية الغربية اليوم، وصل إلى ما وصل إليه عملية تاريخية، هذه العملية التاريخية بدأت بثورة ثقافية، بالكتابة عن الديمقراطية، الكتابة في اتجاهين الحديث عن ديمقراطية أثينا، وبالكتابات الكثيرة التي أطلق عليها اسم (يوتوبيا)، ولم يكن في ذلك تناقض بين الاثنين، سيكون الذي خلف لنا منهج البحث العلمي المبني على الملاحظة والاستقراء، كتب هو نفسه كتاباً جميلاً اسمه (Atlantis New) هو (يوتوبيا - قارة غارقة)، ويصف أحوال الناس فيها، بما يمكن أن يتأمله إنسان يفكر في الحرية في أوائل القرن السابع عشر، في هذا الوضع كانت الرأسمالية المتمثلة أساساً في ذلك الوقت في كبار التجار، وكانت تريد نظاماً للحكم لا يعطل أعمالها وبدأت مسعاها بأنها اشترت أحياناً في مدن معينة حقوق الإقطاع بمبلغ من المال مقابل إدارة المدينة لنفسها، فكل مدينة تسمى (Freetown أو Frei borg) بالألمانية، أو (Vitle franche) بالفرنسية وظهرت تاريخياً بهذا المستوى، وفي إيطاليا إذ لا توجد دولة إيطالية موحدة، أمكن لبعض هذه البلديات أن تعلن نفسها جمهوريات مستقلة لعبت دوراً اقتصادياً وثقافياً متقدماً جداً، نذكر منها «على سبيل المثال» البندقية.

الحقيقة الثالثة:

في أنه في ظل الملكيات المطلقة التي وجدت في بلد مثل فرنسا، تحالفت الفئة الرأسمالية والمتقنون معها، أو حاولوا هذا في البدء، تحالفوا مع سلطة الملك في مواجهة تجاوزات الإقطاعيين، وحين بدأت الملكيات المطلقة تؤدي بعض الخدمات التي تقدمها الدولة الحديثة، ففي ظل الإقطاع، كانت المشكلة كلها من يدافع عن الإقطاعية، وبعد ذلك لا شيء آخر، احتاجت الدولة إلى كوادر علمية، أبناء الأرستقراطية كانوا موجهين أصلاً ليبنوا حياتهم إما في الجيش أو في الكنيسة، وليس لهم أي اتصال بعمل آخر، أما أولاد الرأسمالية فتعلموا وابتدعوا علوماً جديدة مثل علم المحاسبة.

فالشاهد أن أعمال الدولة في مرحلة التطور هذه كانت تحتاج إلى نوع معين من الكوادر لم تجدها، ولم تكن ترغب أن تجدها بين الأرستقراطيين، فأخذتها من بين أبناء البرجوازية، وكان تتويج هذا كله وصول هذه الفئات إلى الإطاحة بالملكية، وكانت الإطاحة بداية بالرأس أولاً ثم بالجسد، والفئات التي أصبحت تسيطر على السلطة بالفعل هي الفئات الرأسمالية، حين تولت الرأسمالية الحكم، حددت مفهومها عن الديمقراطية.

فالديمقراطية في نظرها كانت صورة موسعة لحكم من يملكون، في كل بلاد أوروبا الغربية، الصورة الأولى للانتخابات كانت تشترط في الناخب أن يكون يملك شيئاً، أو التعبير غير المباشر عن الملكية هو أن يدفع ضريبة، وحتى الآن المواطن الأمريكي يصف نفسه بأنه دافع Tax payer دون استخدام تعبير المواطن Citizen وكل تطور جرى على الأرض التي نحن عليها هو تطور ديمقراطي بدأ من قاعدة واحدة، وهي مشروعيتها (لا ضرائب بدون تمثيل No Taxation Without Representation)، ذلك أن الملك كان في البدء يحتاج إلى أموال الناس، كانوا يسمونها (Contribution)، يعني

إسهامات ومساعدات، ثم انتظمت فأصبحت ضرائب، وأنه لا يستطيع أن يفرض ضريبة على أناس لم يستشرهم في هذا وهم الملاك بكافة أصنافهم، وامتد هذا بالضرورة، أن ممثلي دافعي الضرائب، يبحثون في اتجاه كيف يصرف الملك حصيلة الضريبة، فبدأت رقابة على الصرف أيضاً، ففيه رقابة على الفرض ورقابة على الإنفاق، وممن مجموع هذه الأمور النظام البرلماني في فرنسا إبان الثورة الكبرى بكل أحداثها الدرامية.

في لحظة معينة حق الاقتراع العام: إن حق التصويت في الانتخابات حق مكفول لكل مواطن ولو كان لا يملك، ولكن سرعان ما ارتدت عن هذا الأمر، وكما هو معروف تحالفت الفئات ذات الاهتمام بالسلطة مع نابليون لتصفية كل المكاسب الشعبية التي كانت مرتبطة بالثورة، الثورة ذهبت إلى مما كان يراد منها، فحدث أنها انقضت ثانية، والذين صوتوا على إعدام لويس السادس هم أو أخوتهم الصغار أو أولادهم، من باركوا عودة البوربون إلى العرش في سنة/1815، واشتروا على لويس الثامن عشر شرطاً واحداً هو عدم المساس بالقانون المدني الذي وضع في عهد نابليون، لماذا القانون المدني؟ لأنه الذي يحمي الملكية الفردية، ويحكم المعاملات التي تتم حولها، فغير العائدون إلى السلطة كل شيء مما أحدثته الثورة إلا قوانين نابليون، وبالذات القانون المدني، في مستوى المسؤولية الانتخابية، فرنسا لم تعد لإقرار مبدأ الاقتراع العام إلا بعد مائة سنة من إقراره في المرة الأولى من خلال الثورة الفرنسية، هذه السنوات المائة شهدت في فرنسا ثلاث ثورات في الأعوام/1830، 1848، 1871م، أكثر من هذا، لم يكتمل الاقتراع العام في فرنسا، بالنسبة إلى نصف المجتمع أي بالنسبة إلى المرأة، إلا في نهاية الحرب العالمية الثانية أي من سنة/1945، وأنتم تعرفون أن نقطة

حق الاقتراع للمرأة ما زالت محل نزاع في سويسرا، وترك أمر حلها لسلطة الكانتون، فهناك كانتونات تسمح للمرأة بأن تنتخب وترشح، وكانتونات أخرى كان أحدها يجري فيه مؤخراً استفتاء دستوري للموافقة على إعطاء المرأة حق التصويت، ولن ينجح هذا الطلب فاستمر أهل الكانتون رجالاً فقط.

لن نطيل في هذا عبث، ولكن لأعطي تصوراً كيف ناضل المجتمع ودفع تضحيات وبلور نظاماً، وليس صحيحاً إطلاقاً، القول بأن الرأسمالية لا تزدهر إلا في الديمقراطية، هذا خطأ شنيع، الرأسمالية ميزتها أنها تستطيع أن تزدهر في ظل الديمقراطية، لكن ليس معنى ذلك أنها تحب الديمقراطية ولا بد أن تحققها، لا بد أن ندرك هذا المعنى العميق، والتميز ما بين طبقة أو قوى اجتماعية يمكن أن تحمي مصالحها وتحكم البلاد كلها في إطار ديمقراطي، ولكن هم يطوعون أمراً لهذا الإطار، ولم يكن هذا شرطاً لوجودهم، أكثر من هذا، السنوات أو العقود الأولى من تطور الرأسمالية الصناعية شهدت أنواعاً من الاستغلال والقمع لم يتصورها العقل، وإن فترات الحكم الديكتاتورية هي التي نمت فيها البرجوازية، مثل فترة نابوليون، ثم فترة نابليون الثالث (بالنسبة إلى عملية التصنيع بالذات) في فرنسا، والمطلب الأساسي، كان مطلب الناس المحرومين من هذه اللعبة، لأن غير المالكين، كانوا محرومين، حتى من حق تكوين الجمعيات، وحق تكوين النقابات، ناهيك عن أن يكونوا أحزاباً، فالنضال الشعبي ونضال المثقفين والمفكرين (لا يجوز أن نهمل دورهم) نضال أدى إلى تحقيق هذه المكاسب التي استطاعت الرأسمالية الحاكمة أن تطوعها وأن تطوع نفيها لكي تعيش ولكي تزدهر، وهنا يدخل اعتبار كثيراً ما ينسى، التطور السياسي كالتطور الاقتصادي والاجتماعي، في بلاد الغرب، لا يمكن فهمه وتحليله إذا أغفلنا واقع نهب العالم الثالث، المشكل، وأسف لأن أضرب مثلاً اقتصادياً، هي أنه لكي تستطيع رأسمالية حاكمة أن تزيد من

أرباحها، وترفع مستوى معيشة الجماهير عندها في الوقت ذاته، تحتاج إلى مصدر إضافي، هذا المصدر الإضافي جاء لأوروبا وأمريكا من الظاهرة الاستعمارية، من عملية النهب الاستعماري، وما زال العالم حتى الآن يعيش تحت ظل هذا، وأود أن أضرب مثلاً وحيداً، الولايات المتحدة الأمريكية تعيش، حالياً، أكبر عجز شهده التاريخ في ميزانيتها، وأكبر عجز شهده التاريخ في ميزان مدفوعاتها، ول يخرب الاقتصاد الأمريكي ول تنهر الديمقراطية الأمريكية لأن أمريكا الدولة الوحيدة التي تستطيع تسديد ديونها بلا شيء بطبع النقود، تسدد بالمطبعة، هي الدولة التي استطاعت أن تجذب المدخرات من أنحاء العالم كافة لكي تسد العجز في ميزانيتها، بدليل أن الدولار لم يهبط سعر صرفه، كان المفروض، في حصول العجز في ميزان المدفوعات والعجز في الميزانية، أن يؤدي في النهاية إلى تدهور قيمة العملة، هذا التدهور لم يحدث، حتى في سنوات معينة كان سعر صرف الدولار يرتفع عن طريق سعر الفائدة، ولا أريد أن أدخل هنا في تفاصيل (التكتيك) الاقتصادية، لكن هذا مثل أضربه، على أن القوى الاستعمارية موجودة، ومؤثرة، وحاكمة في أمور العالم، بوسائل أكثر دقة، وأكثر لطفاً وأقل وضوحاً من وسائل الاحتلال، وإرسال الأساطيل البحرية والجوية، تلك الأساليب الفجة لأنها تنتمي إلى القرن الماضي أكثر من انتمائها إلى القرن الحالي.

ففي كل ما يتعلق بالدول الرأسمالية، كان البعد الاستعماري ظاهرة أساسية في نموها، وهذا من البداية مثل بسيط جداً، كلنا في العالم الثالث نشتهي من أزمة تزايد السكان وبالتالي تزايد العاطلين أو الذين لا يعملون أبداً والذين نسميهم الطبقات المهمشة، وعندئذٍ، ليس في وسع المرء إلا أن يتساءل: ألم يحدث في هذا في أوروبا؟! وماذا فعلت أوروبا بهذا؟ حدث، ولكن أوروبا صدرت كل هؤلاء الفقراء إلى العالم الجديد، لينشئوا مستعمرات يبيدون أهلها ويحلون محلهم

ببساطة، فحتى في هذا الجانب السلبي، كان لا يمكن فهم ما يحدث إلا بهذا، لما احتاجت المستعمرات إلى عمالة عادوا إلى نظام الرق، وطالما يشتمون العرب ويتهمونهم بأنهم الذين نشروا الرق في إفريقيا، وهذا غير صحيح، فالرق كان موجوداً في إفريقيا قبل أن يدخلها العرب، كما أن الرق في البلدان العربية كان بالخدمة العسكرية أو الخدمة المنزلية، ولم يكن وسيلة إنتاج، وبالتالي كانت الأعداد الموجودة معقولة، والمعانة كانت في مجملها معقولة، والذي استخدم الرقيق كوسيلة إنتاج أساسية مثل البهائم والأنعام، هم الأوروبيون في أمريكا الشمالية والوسطى الجنوبية، هذا البحث في تاريخ هذا التطور ليس معناه تبني الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن تزدهر الديمقراطية إلا عندما نتقدم اقتصادياً واجتماعياً إلى أقصى الحدود، هذا خطأ، لأن التاريخ لا يكرر نفسه، والتجارب التاريخية نستمد منها دروساً كما يقال، ولكن أي تفكير في تكرارها، هو ما يسمى في عالم السينما (Remake) أي أن تعمل فيلماً مرة ثانية، وهذا غير ممكن في تاريخ البشر، والمجتمعات تتغير، والأوضاع الفكرية تتغير، وسائل الإنتاج تتغير، والعادات تتغير، وكل شيء يتغير، ولكن نأخذ من هذا الدرس، إن الديمقراطية لم تكن منحة في يوم من الأيام، بل كانت محصلة نضال واستجابة لهذا النضال مرات بالقوة ومرات بالتنازلات، إن هذه الديمقراطية تحتاج دوماً إلى وجود قوى داخلية في المجتمع تدافع عنها حتى تصبح مطلباً عاماً يمكن للناس أن يثوروا بسببه.

وبالتالي يكون له ضغط كان للتطور الديمقراطي، وإن ما هو وارد أمامنا ليس بهذه السذاجة، أن تأتي، مثلاً، في مصر بدستور الجمهورية الفرنسية الخامسة وتترجمه إلى العربية، وتصبح مصر مثل فرنسا وثاني يوم يصبح عندنا ديمقراطية، هذا تفكير خيالي وليس له أساس، وحين يقال لي هذا، أقول دائماً: لماذا لا تأتون بالدستور الإنكليزي، فيخرج القائلون لأنه لا توجد، ولم توجد وثيقة أسماها الدستور الإنكليزي أصلاً، إن الديمقراطية تبني بممارسات، وبأوضاع،

تجعل الناس يتصرفون تصرفات متسقة مع ما يدعون إليه من ديمقراطية، ولذلك علينا نحن المؤمنون بالديمقراطية أن نربط في نظر الجماهير الشعبية ربطاً وثيقاً تماماً بين حاجاتها المعيشية وبين قضية الديمقراطية الحاجات المعيشية تسعى للضغط على الحاكم، ولا يهملها عملية الانتخاب، خصوصاً أنها تعودت على أشياء كثيرة من هذا القبيل، إذ لا ليست الديمقراطية قضية سهلة، ولا بد من وجود الفكر والممارسة داخل المجتمع لتصبح الظاهرة الديمقراطية نابعة من داخلنا، وليست مجرد محاكاة للغرب أو مجرد أن نكون حديثين ولسنا متخلفين، ذلك لا يكفي وحده، لا بد من أن تكون هناك قوى اجتماعية تربط تقدمها الاقتصادي والاجتماعي بالمطلب الديمقراطي، وهنا تبرز أمامنا صعوبات⁽¹⁾، بينما كان حلق الذقن محرماً في بيزنطة وفي رودس⁽²⁾.

ومن ذلك يتضح أن تلك الديمقراطية لم تكن حرة، بل كانت نظاماً تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي لله وله، ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات تجاه الحكام، ويمكن القول إن الديمقراطية الإغريقية تتفق مع الديمقراطية الحديثة باعتبارها تجعل السلطة في يد مجموع المواطنين، وتعترف لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية، ويسماواتهم أمام القانون، وأخيراً باعتبارها تقييم حكم الأغلبية مع إقرارها حرية الرأي لجميع المواطنين.

¹ - د . إسماعيل صبري عبد الله: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 137، 1990/7، ص6.

² - د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص49.

ولكن الديمقراطية الإغريقية تختلف عن الديمقراطية المعاصرة في أنها تسلطية غير حرة وتكتفي بالمظهر دون الجوهر، فتضع السلطة في يد الأفراد لكنها لا تعترف لهم بحقوق أو حريات تجاه الجماعة⁽¹⁾.

هذا ونعتقد مع بعض الفقهاء⁽²⁾ أن تضيف النظريات والمذاهب السياسية إنما يقوم على تحديد علاقة الفرد بالجماعة، وعلى أساس هذه العرقلية يمكن وصف النظام بأنه فردي أو إطلاقي (شمولي)، أو اجتماعي.

فالتصنيف المذكور يبحث عن دور الفرد أو السلطة في الجماعة، وهل السلطة في خدمة الفرد ولحسابه أم العكس، أم أن النظام الإيجابي أحداً، ولا يفرض في الآخر في محاولة دائبة لتحقيق التوازن الدقيق بين الفرد والجماعة⁽³⁾.

فتحديد المركز الذي يشغله الفرد في الجماعة ومعرفة ما إذا كانت القواعد القانونية التي تسنها السلطة تستهدف مصالحه الذاتية بطريق مباشر أو غير مباشر أم كانت تلك القواعد تبتغي مصلحة أعلى من مصلحة الفرد، كل ذلك يكون حجر الزاوية في بناء النظام السياسي ويعد الفيصل الرئيسي في التمييز بين الأنظمة السياسية المختلفة⁽⁴⁾.

¹ - د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص49.

² - د . طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، ص38، د . ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، سنة 1964، القاهرة، دار النهضة، ص355 وما بعدها .

³ - د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص38.

⁴ - د . ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ص355.

فإذا لم يكن الفرد غاية في ذاته بل مجرد وسيلة لتحقيق مصلحة العامة الجماعة، لذلك يعني أن النظام قد ضحى بالفرد من أجل الجماعة، وينتج عن ذلك أن يتخذ التشريع طابعاً جماعياً مما يؤدي إلى أن تهدر «أو تتحدد وتقيّد على الأقل» حقوق الفرد باسم الجماعة، أما إذا اعتبرنا الفرد غاية النظام القانوني للدولة، فالنظام يهيئ للفرد مكانة عليا في حماية حقوقه وحرياته، ولكنه يكون قد أدخل في كيان الجماعة عنصر التفكيك والهدم⁽¹⁾.

لذلك لن نعجب إذا وجدنا الارتباط الوثيق بين نظرية الحقوق والحرريات العامة أو الفردية وبين ظهور المذهب الفردي.

ففكرة الحقوق والحرريات الفردية كانت ثمرة جهود المفكرين والفلاسفة منذ القرن السادس عشر فقال بها فلاسفة العقد الاجتماعي ودعاة القانون الطبيعي، ثم تؤدي بها إبان الثورتين الفرنسية والأمريكية⁽²⁾.

بل فالمطالبة بالحقوق السياسية للمواطنين والمناداة بسيادة الشعب دون الملوك، وبضرورة الحد من السلطان المطلق فلم يكن ذلك كله إلا بقصد تقرير الحقوق والحرية الفردية ومنع السلطة من الاعتداء عليها وتنظيم الضمانات الكفيلة بتمتع الأفراد بتلك الحقوق في حرية ومساواة، أي أن الدعوة إلى الديمقراطية وسيادة الشعب اقترنت بالدعوة إلى تقرير الحقوق والحرريات الفردية⁽³⁾.

¹ - جورج بيردو: الوسيط في القانون العام - الحريات العامة، باريس، 1948، ص12.

² - د. ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ص356.

³ - د. ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ص357، د. طعيمة الجرف: مبدأ
المشروعية...، ص43.

بل فدعاة المذهب الفردي لا يتصورون إمكان قيام نظام ديمقراطية دون تقرير الحقوق والحريات الفردية وجعلها في مأمن من كل اعتداء أو تقييد من جانب السلطة.

فهم يربطون بين الحقوق والحريات السياسية والحقوق والحريات الفردية، ويجعلون من الأولى وسيلة لخدمة الثانية، بحيث يكون من اللازم تضحية الحقوق السياسية كلما معارضة مع الحقوق الفردية⁽¹⁾.

¹ - د . ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، ص357.

الفرع الثاني

الجدور الحضارية التي أقرت الديمقراطية الفرصة

قال "ممين" و"بولان" الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات⁽¹⁾.

وقال "بوتول": اجتماع اليوم هو سياسة الغد.

وقال: السلطة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية.

وقال "ميشيل دوبريه": إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الإيديولوجيا، فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية.

وفوق كل ذلك، فقد رأى "أوغست كونت" زعيم الوضعية، أن جذور السياسة في الفيزياء الاجتماعية⁽²⁾.

¹- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس "1986، ص301.

²- جان وليام لابييار: السلطة السياسية، بيروت، منشور عويدات، ص17..

فالفيزياء الاحتياطية هي الحضارة التي تحتضن السياسة، بل إن السياسة تعدي من الحضارة ومن المجتمع وترتبه ومقوماته ونحن هنا في هذه الإرهاصات للديمقراطية الغربية سنتولى ونوضح ذلك، كما عرضها وبحثها الفقيه الدستوري أندريه "هوريو"، وكما يلي:

- ✓ الثقة بالفرد.
- ✓ الإيمان بفضيلة الحوار.
- ✓ التنظيم العقلاني.

المطلب الأول:

الثقة بالفرد⁽¹⁾

في الغرب يتجلى بكل تأكيد، الإيمان الموروث بقيمة وأهمية الفرد، وكأنه إحدى الإيديولوجيات الأساسية التي تقوم عليها المؤسسات السياسية المنبثقة عن القارة الأوروبية، وهذا التراث، في مجمله.

نتيجة مصادر أربعة متتالية هي:

الإقطاع- فلاسفة القرن الثامن عشر، وبصورة خاصة، "جان جاك روسو".

آ- دور العصور القديمة:

يمكن أن يتلخص بمجموعة من الأفكار الأخلاقية والاجتماعية والسياسية أهمها في نظرنا هي:

¹ - يراجع في ذلك أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص51، بيروت.

قبل كل شيء التأكيد على الشخصية الإنسانية، الحرة المسؤولة، أي على الفكرة القائلة بأن كل فرد لكونه إنساناً عاقلاً، يجب أن يعتبر منطلق مبادرات ومسؤوليات، وهذا المفهوم الجذري يمتد، على الصعيد الاقتصادي، ويكتمل بمؤسسة الملكية الفردية، التي تبدو، في هذه الحال، وكأنها نوع من الحماية المتقدمة للشخصية وللحرية، حماية مقررة في العالم المادي.

ومن جهة ثانية، مبادئ الفلسفة الرواقية التي تتلخص بأمرين:

التأكيد على سمو القيم الأخلاقية، المتعلقة ببناء على القيم المادية، التي ليست إلا عوارض من العالم الخارجي، والتي يجب علينا أن لا نتعلق بها، ثم هذه الفكرة بأن كل إنسان وضعه الله في مركز يتوجب عليه القيام به، وهذه هي فكرة الواجبات الذاتية، التي اعتمدها فيما بعد المسيحية بكل قوة.

وفي مرحلة ثالثة، ترك لنا الأقدمون هذه الفكرة، بأن العلاقات الاجتماعية يجب أن تركز على العدالة ويتوجب على كل إنسان، مهمة مزدوجة: أن لا يؤدي أحداً وأن يؤدي لكل إنسان ماله.

وأخيراً فنحن ندين لليونان ولروما المدينة، بالدولة وبالسلطة السياسية.

ب- دور المسيحية:

إن ركيزة هذه الأفكار الحضارية، الموروثة عن العصور القديمة، قد شغلت المسيحية التي أدخلت عليها دقة ولهجة جديدة.

ففكرة الإنسان الحر المسؤول أعطيت مزيداً من القيمة عن طريق التأكيد على النفس والخلاص الفرديين، وتلقت أيضاً أهمية إضافية من جراء رفض المسيحية لهذه الخدعة التي كانت إلى حد بعيد، ركيزة المدينة القديمة والتي كانت تسمى بالرق.

ولكن مفاهيم الشخصية والحرية، أعيدت إلى حدودها المعقولة بفضل عقيدة الخطيئة الأصلية، هذه العقيدة التي كانت تركز على عجز الإدارة البشرية وعلى الحاجة إلى سلطة تحيط بالمبادرات الفردية.

وأكملت فكرة العدالة بفكرة الإحسان، فنحن سنحاسب في العالم الآخر، ليس فقط عما نكون قد عملنا من شر أو من ظلم، بل أيضاً عن تقصيرنا في إنجاز عمل الخير الذي كان بالإمكان عمله.

واكتملت الفكرة الرواقية القائلة بسمو القيم الروحية على القيم المادية بتحذير صارم من أخطار الغنى: (أنه لأسهل على الجمل أن يمر في سم الخياط، من أن يدخل غني باب السماوات).

ونحن مدينون للمسيحية بهذه الفكرة، وهي أن المسؤوليات الاجتماعية تزداد مع القدرة، وإن الغنى من بين جميع أشكال القدرات، هو الأخطر والأرهب بالنسبة إلى صاحبه.

وأخيراً حافظت المسيحية على جميع الأشكال الكلاسيكية للحياة السياسية: كالمدينة، أو الجمهورية، ومكانة المواطن في الدولة، وقد قال المسيح نفسه: ((أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)).

وهناك مجال للإشارة مع ذلك، إلى أن مساهمة المسيحية في التراث السياسي الغربي لم تكن خيراً كلها، فبناء على قول "موسكا Moska" وهو مؤرخ إيطالي

للعقائد السياسية، فالمسيحية قد ضربت التوازن بين الدولة والمواطن، هذا التوازن الذي كان قائماً في المدينة القديمة⁽¹⁾.

وقد حل المعتقد المثالي المسيحي (الزهد في أمور هذا العالم، وبالتالي، في كل ما له علاقة بالدولة، والتوق إلى السعادة الأبدية، المفهوم الروحي للحياة، المعتبرة وكأنها منفى مؤمن، وحتى بالنسبة إلى البعض، عاتقاً دون الكمال المسيحي)، محل المعتقد المثالي الوثني (المساهمة الفعالة من انب المواطن في شؤون الدولة، الإحساس بالواجب المدني والعسكري، المفهوم الدنيوي للحياة، فالفرد يشعر بتضامنه، إن لم يكن مع العالم، فمع إقرانه من المواطنين).

وما لا شك فيه إن نمو المسيحية قد ساهم في انحلال الروابط الاجتماعية والسياسية في الإمبراطورية على الانتقال إلى مرحلة ثالثة هي الإقطاع والقرون الوسطى، مرحلة ساهمت بدورها هي أيضاً في تزايد نفوذ الحركة الإنسانية الموروثة عن العصور القديمة.

ج- دور القرون الوسطى والإقطاع:

يبدو أننا مدينون للإقطاع بما يلي:

- نمو الفردية القوية، بطبيعة الأرستقراطية، وظهرت فيما بعد كأحد جذور الحرية⁽¹⁾.

¹ - Gaetano.Mosca: Histoire des doctrines politiques, traduction paris payot,1955.

- تطور العلاقات بين إنسان وإنسان، والفكرة القائلة بأن المجتمع يركز في قسم كبير منه على تبادل الخدمات.
- تعظيم الإحساس بالشرف والأمانة عن طريق الفروسية، وتحول هذا الإحساس بالتالي، إلى ولاء تجاه الأمير، وفيما بعد إلى روح المواطنة الحديثة.
- وأخيراً نمو الاعتقاد بأن الطبقة الاجتماعية يجب أن تتعادل كفتها بالإيمان بالمساواة بين الناس، هذا الإيمان الذي كان موجوداً في القرون الوسطى، التي كانت عهد إيمان ملتهب بالمساواة أمام الله.

الاندماج في عصر النهضة

هذه المجموعة من العناصر المقدسة من قبل الأقدمين، ومن قبل المسيحية، والإقطاع، والملتزمة فيما بينها، والتي أعيد العمل بها في عصر النهضة، تشكل ما يمكنه أن يسمى بالتراث الإنساني في البلدان الغربية.

ويعتبر هذا المفهوم للحياة فردياً، بمعنى أنه يهدف إلى تأمين احترام الشخصية الإنسانية يركز في النطاق الاقتصادي على مؤسسة الملكية الفردية، إلا أنه يمتاز أيضاً بمظاهر جماعية، وذلك بالنظر إلى الإنسان في واقعه المعقد، على أنه نهاية الخلق وأنه الإثم، وأن التنظيم الاجتماعي يعتبر ضرورياً جداً لتقويم عاهات الطبيعة الإنسانية في كل حين.

¹ - C.f. Tocqueville: État social et politique de la France avant et depuis 78, l'Ancien régime et la Révolution, livre ii, chap, XI.

ويمكن القول بعد ذلك، بأن المفهوم التقليدي هو ذو أساس من (الفردانية الخاطئة) أي من الفردانية النسبية، وليس هذا بالتأويل المتشائم للحياة، بل هو أولى أن يكون تطلعياً واقعياً، والإرث الغربي يأخذ الإنسان كما هو فعلاً، مزيج من الخير والشر، ذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو يحتاج لأن يكون محاطاً به وأحياناً لتوجيهه على طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة.

ولكن هذه المجموعة من العناصر المعقدة، هذا التعادل في الحقوق والواجبات، وهذا المزيج من الفردانية، ومن السلطة السياسية، ومن المؤسسات الجماعية، المتناغم مع فكرة الخير المشترك، كانت تبدو محسوسة أكثر مما كان يعبر عنها، أن أسس الحركة الإنسانية الغربية كانت ضمنية.

وستظل كذلك، طيلة كل العهد الملكي، حالها في ذلك، أيضاً كحال الكثير من المؤسسات التي استطاعت في الماضي أن تلعب دوراً خيراً والتي تدهورت فيما بعد، وللاكتفاء بمثل واحد، هو المؤسسات الإقطاعية، التي كانت في الأصل، تبادل منافع، والتي أصبحت بعد عدة قرون، مناسبة لفرض الحقوق دون أي مقابل.

في هذا الوقت بالذات، حيث ضاعت أسس التراث الإنساني والفرداني، الضمنية منذ أمد بعيد، وبهتت في أحاسيس الناس، قامت حركة فكرية كبرى تعمل، في فرنسا بصورة خاصة، على توضيحها في الأذهان وفي العقول، وها نحن نتكلم عن عمل الفلاسفة والاقتصاديين في القرن الثامن عشر.

كانت الفكرة المحركة عند الفلاسفة، من "هلفينوس وديدرو، وفوليتير وروسو"، كما كانت عند الفيزيوقراطيين¹، إخضاع، ليس فقط الظواهر الفيزيائية وحدها لسلطان العقل ولمحك التحليل المنطقي، بل أيضاً المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

1 - الفيزيوقراطية (Physiocrats)، أو المذهب الطبيعي مذهب نشأ في فرنسا في القرن الثامن

عشر، وذهب أصحابه إلى القول بحرية الصناعة والتجارة وبأن الأرض هي مصدر الثروة كلها.

ومن هذا الجهد العظيم الرامي إلى إعادة التراث الكلاسيكي إلى العقل الواضح النير، نشأت الفردية الحديثة، وتختلف هذه الفردية بشكل محسوس عن التراث الكلاسيكي، من جهة أكثر إطلاقية وأكثر صرامة، الأمر الذي جعلها في متناول النقد العنيف بحيث ولدت تناقضاً شكلياً هي الاشتراكية، وتختلف حدة هذا التناقض تبعاً للاشتراكية: اشتراكية ديمقراطية أم الشيوعية.

الفردية المتفائلة أو المطلقة لدى

فلاسفة القرن/18/ولدى رجال الثورة

بالنسبة إلى فلاسفة (عصر النور) والموسوعيين و"جان جاك روسو" (في بعض مظاهر كتاباته) وبالنسبة إلى رجال/1789/م، يعتبر الإنسان خيراً بطبيعته، والمؤسسات الاجتماعية هي الفاسدة ويكفي إذاً أن نحرر الإنسان من المؤسسات القائمة وأن نعطيه أقصى حد من الحرية، وأن نمنحه أكبر قدر من الثقة حتى نحصل على نظام اجتماعي كامل وبشكل أكثر وضوحاً يمكن توضيح هذه الفكرة بالأحكام التالية:

- إن المجتمع هو مجرد اشتراكية أفراد تجمع فيما بينهم روابط العقد الاجتماعي، أي بمجرد اتفاقهم الإداري.
- المهم في تنظيم المجتمع، تحديد حقوق الفرد: إن السلطة السياسية يجب أن تقتصر على أضيق نطاق ممكن، ثم إن فلاسفة القرن الثامن عشر لم يكونوا قابلين بجميع الحريات، وكذلك رجال الثورة، فحرية المشاركة والتأسيس كان مرفوضة، لأنها تساعد على بعث تنظيم اجتماعي لا يتلاءم مع الفردية المطلقة.

• إن المجتمع يفسر فقط عن طريق الانسجام بين مختلف الحريات الفردية في ظل القانون.

• وأخيراً ليست الشريعة بذاتها إلا تعبيراً عن الإرادة العامة أي عن إجماع المواطنين، وتتلخص هذه العقيدة الفردية المطلقة في نوع من التمجيد للإنسان الذي يمكن منح عقله ثقة وإيماناً كاملين، ومن أجل هذا سميت (بالفردية المتفائلة).

والملاحظ أنه لم يكن صدفة ظهور هذه العقيدة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فأخر القرن الثامن عشر كان عصر الإنجازات العملية والتقنية الكبرى.

فالثقة اللامحدودة الممنوحة للإنسان، وبفهمه للمشروع، وسيطرته في المجال الفكري، يتوافق مع اكتشاف القوانين الميكانيكية والكيميائية، ومع تحقيق الأفران العالية والمصانع الأولى واكتشاف محطة الساعة، والمنطاد، وفيما بعد الآلة البخارية وبدا في ذلك الحين، أن الإنسان مستبد عادل باسم الطبيعة، وأنه جدير بأن تفتح له أبواب كبيرة واسعة في المجال الاجتماعي والسياسي، شبيهة بالأبواب التي يفتحها قهراً في العالم المادي.

أثر الثقة بالفرد في المؤسسات السياسية الغربية في القرنين/18 و 19/

مظاهر الثقة بالفرد، كمواطن وكعنصر أساسي في المجتمع

آ- إن الشهادة الأولى بالثقة الممنوحة للفرد تتكون من الاعتراف بالحريات التي تسمح له بالتصرف في المجال الاجتماعي والسياسي، فهذه الحريات تفهم على أنها (حريات إمكان) أي أنها طرق مفتوحة أمام استقلال ونشاط كل فرد، فالثقة تمنح لكل إنسان لكي يحقق ذاته، وبهذا، يحتل مكانه الحقيقي في المجتمع بفضل الذهاب والإياب، وبفضل الحريات الاقتصادية، وحرية الفكر والكلام والصحافة،... إلخ.

ب- المساواة هي شهادة ثانية بالثقة بالفرد، وهذه الثقة ظهرت في مفهوم

سنة/1789/وكانها في آن واحد:

- مظهر من مظاهر الحرية: لو كان الناس جميعهم أحراراً تماماً فهم، بذات الوقت، متساوون.
- تكافؤ الفرص على الصعيد الحقوقي: لا يمكن الرجوع إلى الوراء فيما خص إلغاء النقابات والطبقات والامتيازات التي كانت موجودة في ظل النظام القديم، ولكن القضية ليست قضية مساواة في الواقع، أو مسألة تساوي عام، في الأوضاع بين الجميع على الصعيد المادي، أو أن تم فإنه ينقل الناس من الفردية إلى الجماعة، ثم نلاحظ، أن قصر المساواة على الصعيد الحقوقي، يسير في منطلق الثقة بالفرد لأن الدولة إن سعت بذاتها إلى مساواة المدخيل والأوضاع، فذلك يعني في الواقع عدم ثقتها بالإنسان.

ج- الصفة الشاملة للاقتراع، هي أخيراً، شهادة ثالثة بالثقة الممنوحة على الصعيد السياسي، للفرد، في فرنسا، وفي ظل الثورة/1791، كان الاقتراع ما يزال محصوراً قليلاً، ولكنه أصبح شاملاً سنة/1793، وفي الولايات المتحدة، لم يصبح الاقتراع شاملاً إلا بالتدريج، ولكن منذ البداية كانت ضريبة الانتخاب زهيدة، وفي بريطانيا العظمى، تحقق الاقتراع الشامل خلال القرن التاسع عشر.

والاقتراع الشامل، الممنوح للرجال والنساء، عندما يقترن فعلاً، يمنح الناخب حق الخيار الفعلي (سرية التصويت، كثرة المرشحين... إلخ، هو إثبات مدهش للثقة الممنوحة للفرد، خصوصاً إذا اقترن تعميم الاقتراع بالضرورة بتعميم حق الترشيح.

أثر الثقة على مستوى النظام التمثيلي والتنظيم السياسي

آ- يمنح المنتخب الثقة، لكي يمثل ناخبيه، ولكي يمثل أيضاً البلد، والوكالة الأمرة محظورة، وكذلك أيضاً عملية طرد المنتخب، من قبل الناخب، وتتمتع التنظيمات السياسية المختلفة، أي الأحزاب السياسية، مبدئياً بذات الثقة في بعض البلدان، إلا ما تقرر بشأن الأحزاب التي ترفض بشكل رسمي النظام الاجتماعي الموروث، مثاله أن الجمهورية الفدرالية الألمانية تمنع الحزب الشيوعي، والحزب النازي الجديد، ولكن تعدد الأحزاب مقبول بوجه عام، وهذا يبدو، إلى حد ما، كنتيجة للتركيب التعددي، في اقتصاد مرتكز على الملكية الخاصة، وعلى تعددية المشاريع الفردية، ولكنه أيضاً تعبير، في إطار النظام التمثيلي، عن حرية المعتقد والرأي، فكل الآراء لها الحق، في أن تدافع عن نفسها، وأن تتمثل بأحزاب سياسية منظمة، حتى ولو كان وجودها يضايق أحياناً سير النظام.

ب- تعطي الأكثرية الثقة، عندما تتولى السلطة، لكي تتكفل بمصالح المجموعة، بالرغم من أنها التعبير عن آراء ومصالح جزئية.

ج- تمنح الثقة أيضاً للمعارضة، لكي تمارس انتقاداً بناءً، يساعد الأكثرية على القيام بمهام المصلحة العامة.

إن المراكز الممنوح في بريطانيا العظمى، لزعيم المعارضة، هو من غير شك، وفي الوقت الحاضر، التعبير الأكثر تمدناً عن هذه الثقة، بمعارضة ترتضى القواعد الأساسية للنظام.

وهكذا نرى أنه ليس من المبالغ فيه القول، بأن الركيزة الإيديولوجية الأولى للأنظمة السياسية الغربية الكلاسيكية، هي الثقة بالفرد، وربما كان هو الأهم.

وفي مطلق الأحوال، في الأخص، تتعارض الأنظمة السياسية ذات الصفة الشيوعية مع الأنظمة السياسية الغربية: أنها أنظمة تركز على (عدم الثقة) بالفرد، فهي تثق بتنظيم المجتمع، وبصاحب مركز في خدمة المجتمع، وليس بالفرد كفرد، أو كمركز مستقل، وبديهي لأخذ المبادرات وحمل المسؤوليات، صحيح أن هذه الأنظمة كلما تطورت، كلما نزعت إلى قبول الفكرة القائلة بأن الفرد كفرد هو عنصر في المجتمع يستحق الاعتبار.

المطلب الثاني:

الإيمان بفضيلة الحوار

آ- تعريف الحوار:

من أجل تعريف الحوار وتحديد أهمية في مجال الفكر الغربي، نجد من الأفضل أن نلجأ إلى كلمة أوردها "فرانسو بيرو La Perroux"، في المقدمة التي كتبها للجزء الأول من مؤلفات "كارل ماركس"، المنشورة في منشورات الابلياد:

(يعتبر الحوار ظاهرياً، وبإيجاز كأنه تبادل الكلام الحر والعمل الحر)، فالكلام المتبادل يحمل الصور والأفكار، والآراء والأحكام، وأحد الطرفين يأخذ المبادرة أو يستردها، ولكل منهما القدرة والإمكانية على القول وعلى النقض.

(وتجربة الحوار تنطلق من ينابيع في حضارتنا، والحوار السقراطي هو عملية، القصد منها اكتشاف الحقيقة، عبر التناقضات، في حركة تبادلية بين الخاص والعام، المحدود والمجرد، ففي الحوار اليهودي المسيحي تبرز فكرة تبادل الكلام بين اللا مخلوق والمخلوق، وتتم المحاولات الناشطة، العضوية التي تستعمل النقاش الوجيه من أجل تكوين مقترحات صحيحة أو آراء قريبة للحقيقة، بحضور قاض يحكم على الكاذبين وعلى شهود الزور).

(ومهما نسي الحوار منابعه، في الفكر الغربي، فهو يحتفظ بصفة مميزة: أنه لا يهتم بفردين فقط، أنه يفرض دائماً حداً ثالثاً: قيمة فوق التاريخ: الحقيقة والعدالة مثلاً، وعنهما ينجم سلوك أخلاقي: الحقيقية أو الاستقامة.

وبصورة مبدئية، يقتضي الحوار أن يكون الاتصال ممكناً، وعندها تصبح حيوية الحوار مضاعفة: أنه ينطلق من عفوية الفكر الذي يقول ويناقض قوله أنه يتغذى من معين القيم الذي لا ينضب، فالحوار لا يختلط أبداً بالتطبيق العلمي الذي يتوصل أن يجعل من الحقيقة، نقيضها، ومن الظلم، عدالة).

وشرح "فرنسوا بيرو يمكن أن يفسر برأينا كما يلي:

- إن رقي الحضارة يتطلب القناعة بوجود حقيقة وعدالة أو على الأقل، وفي جميع الأحوال، بإمكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة.
- الإحساس بأن البحث واكتشاف الحقيقة يتعلقان بصورة رئيسية بنوع من تجربة المقترحات والأفكار الأولى عن طريق مرورها عبر عقول متتابعة تعمل بما لها من ذاتية، على تنقيتها كلها أو في جزء منها من الأخطاء التي تمتزج بالحقيقة عند محاولة الوصول إليها لأول مرة.
- وأخيراً أن النزعة إلى الحوار تتطلب هذا الاعتقاد بأنه يوجد نوع من التعادل الفكري بين الناس، وفي مطلق الأحوال، تتوفر فيهم قدرة على المساهمة في الحوار من هنا كان الإيمان بفضل الحوار مرتبطاً بالمعتقد الموروث وهو الثقة بالإنسان، والذي سبق وأشارنا إليه.

ب- الحوار في المؤسسات السياسية الغربية الكلاسيكية:

من السهل تتبع آثار الاتجاه نحو الحوار في الحركة الدستورية الغربية:

- آلية تطور التمثيل السياسي يتجه بصورة أساسية إلى إقامة حوار بين النائب وناخبيه، وفي كل البلدان التي يقوم فيها نظام سياسي تمثيلي، يذهب

المنتخبون كل أسبوع إلى دوائرهم للاتصال بناخبيهم، للاستماع إلى شكاواهم ثم ليعرضوا عليهم، بالمقابل، عملهم السياسي، وعمل الحكومة والمعارضة، وبهذا الشأن يستحسن لفت النظر إلى أفضلية الاقتراع الفردي على الاقتراع على أساس اللائحة، لأن الأول يقيم علاقات أضييق بين النائب والناخبين، وكذلك من جهة الحوار بين الممثلين والممثلين، تعتبر فكرة الانتخابات الفرعية أفضل من نظام البديل المعين أثناء الانتخابات العامة، وبذات الوقت الذي يتم فيه تعيين النائب الأصيل.

■ إن عقد الأحزاب السياسية يساعد أيضاً على إقامة حوار بين مختلف الوسطاء الموجودين بين السلطة والمواطنين، حوار من شأنه، هو أيضاً، المساعدة على تطوير الحرية السياسية، ذلك أننا نعلم جميعاً أن الحياة السياسية في البلدان ذات الحزب الواحد تجري لا على أساس الحوار، بل على أساس التفرد بالرأي.

■ إن الجمعيات البرلمانية تعمل بصورة طبيعية، خصوصاً في البلدان المتعددة الأحزاب، وفقاً لتقنية الحوار، والمناقشة التي هي أسلوب التعبير في المجالس النيابية، هي إجراء يتميز أساساً بتنظيم الحوار بين ممثلي مختلف الأحزاب السياسية، بين الأكثرية والمعارضة، بين ممثلي الحكومة والذين ينتقدونها... إلخ.

■ وأخيراً يعمل فصل السلطات على إقامة حوار أساسي بين السلطات السياسية وخصوصاً بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وليس من الممكن التشديد أكثر على هذا الوجه من المؤسسات السياسية الغربية، إلا أنه يمكن القول، بوجه عام، إن القانون الدستوري الكلاسيكي، هو، في قسم كبير منه، تجسيد لرقى الحوار.

المطلب الثالث:

الميل إلى التنظيم العقلاني

إن النهضة العملية التي تطورت في الغرب منذ أواخر القرن الوسطى والتي تأكدت بشكل نهائي، خلال القرن الثامن عشر، تنطلق من هذه القناعة بأن العالم يفهمه المراقب المخلص، وأنه منتظم، بشكل عقلاني، وإنما عندما نمسك بالقوانين الأساسية التي تتحكم بسلسلة من الظواهر المعينة، يمكن أن نستخلص عدداً من النتائج، تثبتتها الوقائع بشكل عام.

هذا الإيمان بفضل التنظيم العقلاني الذي هو انعكاس لحظة عامة، للعالم، يظهر أيضاً، وبشكل أكيد، في الفن الغربي، وبالأخص في العصر الكلاسيكي، فيما يتعلق بالأدب، وبالمسرح خصوصاً أو بالفنون التشكيلية وبالأخص في التصوير⁽¹⁾.

وأخيراً، نجد لهذا الإيمان، تفسيراً مؤثراً في مجال القانون الدستوري خصوصاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أشرنا في الفصل الأول من هذا المدخل أن المعنى العميق للقانون الدستوري كان إقامة تعايش سلمي بين السلطة والحرية، في إطار الدولة - الأمة).

¹ - في الوقت الحاضر ما تزال العقلانية تطبع الفن الغربي: البحث عن التأليف في الشعر، والقصة، والتصوير، وعلى كل فالمجال الموسيقي هو المجال الذي تظهر فيه هذه السيطرة بصورة واضحة. إن أبحاث Schoenberg، وفاريز Vare'se وماسيان Messiaen وستوك هوزن Stock hausen وكزيناكيس Xenakis تحاول أن تعطينا آفاق وإيقاعات وتسلسلاً في الأنغام جديدة أحياناً ومنظمة، على أساس من المنطق الخاص بعالم الأصوات (المسموعة من قبل الأذن البشرية)، حتى لو ادخلنا على هذا العالم المحتمل، وحساب الاحتمالات. إن الموسيقى المعاصرة تنتشر في الوقت الحاضر، في العالم أجمع (كالقانون الدستوري) فتجدها في بولونيا واليابان كما في فرنسا وألمانيا.

ومنذ الآن نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك، والإشارة إلى أنه، إذا كان القانون الدستوري الغربي هو تنظيم للدولة- الأمة، فيها يتعايش عنصر أن نقيضان: سلطة الحكام وحرية المحكومين (الذين هم بآن واحد مواطنون)، فإن هذا التنظيم ذو صفة منهجية أكيدة وإذا أخذنا بهذا الشأن كنقطة انطلاق، (الدولة الأمة) والثنائي (سلطة - حرية) نرى عدداً من النتائج المنطقية، التي تعتبر بحق المميزات للقانون الدستوري الغربي، في العصر الكلاسيكي: النظام التمثيلي، إقامة ممثلين كمراقبين للحكام، التحديد الزمني للوظائف التكميلية، انتخابات على أساس التنافس، إجراءات بالأكثرية... إلخ⁽¹⁾.

آ- التنظيم السياسي يجب أن يكون بصورة رئيسية تمثيلاً:

في إطار المدينة القديمة، كان يمكن للحكومة أن تكون مباشرة حيث كان يمكن جمع كل المواطنين في مكان عام من أجل التصويت، بلا أو ينعم، على المسائل التي تهم تنظيم الجهاز السياسي.

ولكن عندما يتعلق الأمر بالدولة - الأمة، التي تضم عادة عدة عشرات من ملايين السكان، وكل واحد يعلم أن الحكم المباشر مستحيل خاصة في عصر الحصان أو حتى في عصر القطار، فيجب إذاً أن يكون تمثيلاً لا شك أن بعض البلدان، كسويسرا أو كعض بلدان الجمهورية الأمريكية قد تبنت، منذ القرن الثامن عشر إجراءات الديمقراطية نصف المباشرة: الاستفتاء الشعبي، المبادرة الشعبية، حق

¹ - لا تؤخذ الحرية (والمعارضة) من قبل السلطة أخذ المسلمات، كما سبق أن أشرنا، ولكن بعد أن تدخل الحرية أو المعارضة في النطاق السياسي، فمن المؤكد أن عدداً من النتائج تنفرع عنها بشكل منطقي ومعقول.

الرفض الشعبي، ولكن الأمثلة المعطاة ظلت محدودة ومحصورة في الواقع، ببلدان ليس لها أية مسؤوليات دولية.

سنرى فيما بعد أن النظام التمثيلي قد تكامل تدريجياً في بريطانيا العظمى، انطلاقاً من القرون الوسطى قبل أن تعتمد البلدان الأوروبية الأخرى، في أواخر القرن الثامن عشر، وبالطبع لا يمكن منذ الآن إعطاء تفصيلات حول تطور تقنية التمثيل.

إنما من المفيد أن نذكر بكلمة أن بريطانيا العظمى قد سارت بهدوء وبحذر وتعقل في إقامة نظامها التمثيلي، بمعنى أنها بدأت بإقامة قواعد سير النظام لصالح طبقة سياسية ضيقة نوعاً ما، وانها لم تعهد بإدارته إلى الشعب بكامله إلا تدريجياً.

كما قال الاختصاصيون في العلوم السياسية أن دستورية السلطة السياسية سبقت الديمقراطية في إنكلترا.

صحيح أن الطبقة المميّزة (الارستقراطية والبورجوازية) تجد لها ميزة أكيدة بكونها الوحيدة التي تتصرف في الشؤون السياسية.

ولكن منطق النظام يقتضي توسيع الجسم الانتخابي، وأخيراً فإن فكرة الانتخاب العام للرجال والنساء فرضت في كل البلدان.

وفي الوقت الحاضر جاءت عناصر من الديمقراطية المباشرة تكمل، في كثير من البلدان الإجراءات التمثيلية أو تعطيها معنى جديداً: تعيين رئيس السلطة التنفيذية عن طريق الانتخاب العام، توجيه الانتخابات التشريعية نحو دعم الحكومة القائمة أو الحل محلها، استخدام الاستفتاء الشعبي... إلخ.

ولكن هذه الظاهرات التي يرتبط تصميمها، في أكثره، بانتشار الوسائل السمعية البصرية (أي إدخال تقنيات جديدة، تلغي في بعض الأحيان) الكثافة والامتداد الديمغرافي) في الدولة - الأمة تعتبر من الدلائل على أن زمن القانون الدستوري الكلاسيكي قد ولى.

ب- الممثلون، رقباء على الحكام:

ربما أمكن القول إن الممثلين هم (مندوبو الحرية لدى السلطة) ومهمتهم الأساسية إقامة تعايش حقيقي ومحدد بين السلطة والحرية، بواسطة الحوار الذي يعتبرون فيه أطرافاً لا غنى عنهم، وهذا الحوار يقتضي بالطبع، وضع الممثلين في موقف المراقبين للحكام.

والبرلمان هو قبل كل شيء جمعية مراقبين، ومهمته الأولى، وربما الأكثر أهمية من التصويت على القوانين، إجبار الحكام، عن طريق الأسئلة والاستجابات، ومناقشة الموازنة على تبرير تصرفاتهم أمام الجمهور، وعلى عرض أسباب سياستهم على الرأي العام.

ج- الحكام ومراقبوهم من الممثلين:

إن عمل المراقبين، سواء تجلى بالتصويت على سحب الثقة، أم برفض الموازنة أم برفض أي قانون تعتبره الحكومة ضرورياً، يمكن أن يؤدي، إذا تكرر أو امتد، إلى شل الجهاز السياسي، وينتج عن ذلك أن هناك مصلحة للطرفين، حكاماً ومراقبين، أن يتفاهموا وأن يعملوا معاً بفعالية نظراً لكونهم منبثقين عن المنبع نفسه، وبما أن مراقبي الحكام هم بالضرورة ممثلون فمن المنطق أن يكون الحكام كذلك، أي أنهم يستمدون سلطتهم من الانتخابات، وفوق ذلك، وبشكل عام، فإن منطق النظام التمثيلي يقتضي أن يكون الحكام والمراقبون جميعاً من الممثلين.

د- الانتخاب لمدة معينة:

وهذا الاستنتاج يبدو وكأنه لا يحتاج إلى دليل، ولكنه في الواقع لم يحصل دائماً وبصورة عفوية، ففي الدستور الفرنسي الأول، ودستور/3/أيلول سنة/1791/، ظل الملك رغم إطلاق وصف (الممثل) أو (النائب) عليه، على رأس الدولة عملاً بالقوانين الموروثة المتعلقة بوراثة العرش، وهذا التناقض بين ممثل دائم لمدى الحياة، الجالس على العرش بحكم الوراثة، وبين مجلس تمثيلي ينتخب ويتجدد انتخابه كل سنتين، كان إلى حد كبير في أساس الصدام بين الملك والجمعية، الصدام الذي انتهى بشكل مأسوي معروف.

وحل هذه المشكلة العويصة، مشكلة التعايش، في إطار نظام تمثيلي، بين عاهل ورأي ومجالس منتخبة لفترة زمنية محددة، وجدته بريطانيا من قبل: الملك يملك ولا يحكم، إنه في مقام القاضي الأعلى، ولكن رئيس الوزراء هو الرئيسي الفعلي الحاكم، وهذا الرئيس ممثل: فهو يجب أن يبدأ بأن يكون نائباً في مجلس العموم قبل أن يعين رئيساً للسلطة التنفيذية، هذه الخطة تبنتها جميع البلدان التي احتفظت بنظام الملكية الوراثية، مع التزامها بالقانون الدستوري الغربي.

ونعرف من جهة ثانية أن الرئيس في الولايات المتحدة، لا ينتخب إلا لمدة أربع سنوات وأنه لا يستطيع تجديد ولايته إلا مرة واحدة.

ه- الانتخابات مجالاً للتنافس:

إن الحرية الحقيقية، في بلد متطور، تقتضي تعدد الآراء والمسالك (ضمن الحدود التي تتناسب مع النظام العام، وبكلام آخر، إن المجتمع الذي يعترف فيه بحرية الأفراد هو بالضرورة مجتمع تعددي، فالتعددية تجر وراءها، انتخابات تنافسية،

أي انتخابات يتقدم لها مرشحون عديدون، ذوو برامج مختلفة، ومنتمون، أحياناً، إلى أحزاب سياسية مختلفة، ويتصارعون من أجل الحصول على أصوات الناخبين. ومؤسسة الانتخابات التنافسية، مع ما تقتضيه من حرية الاختيار، هي إحدى المميزات الرئيسية للديمقراطية الغربية وللقانون الدستوري، وهي على اتصال وثيق بالاعتراف بالحرية كعنصر ذي كيان مستقل، بل وثابت في إطار الدولة - الأمة.

و- إتباع رأي الأكثرية دون التقيد بمبدأ الإجماع:

وهذا الأمر هو نتيجة التعددية الآراء والأحزاب، وفي النهاية، نتيجة للحرية بالذات، وبالطبع أن هذا التأكيد يستدعي تحفظات فيما خص الحكام، الذي هم، في ظل القانون الدستوري الغربي ممثلون في الأصل، إذ من المتعارف عليه في مجلس الوزراء الفرنسي وفي الوزارة البريطانية إن لا تصويت. في حين إنه يجب أن نعلم أن صوت الرئيس في الولايات المتحدة الأمريكية حاسم، ألم يقل "لنكولن" كلمته المشهورة، يوم صوت ضد رأيه سبعة من وزرائه: (سبعة لا، نعم واحدة، النعم تغلب).

وفي مطلق الأحوال يستفيد الحكام عبر منشأهم التمثيلي من اعتماد الأساس الأكثرية سواء في تعيينهم أم في توليتهم الحكم، فالرئيس في إطار النظام الرئاسي ورئيس الوزراء، في إطار النظام البرلماني، هما حين تنصيبهما، تعبيران عن رأي أكثرية المواطنين.

ويجب أن لا يغيب عن البال أن الأساس الأكثرية هو القاعدة الركن فيما يتعلق بسير عمل الجمعيات التمثيلية النيابية.

ومن الحق القول أنه يوجد في القانون الدستوري الغربي ترابط، ومنطق داخلي ضخمين يتمخضان عن هذه الواقعة، وهي: إن كل بلدان الغرب التي ارتضت هذا (الحوار بين السلطة والحرية داخل الدولة - الأمة).

قد تبنت مؤسسات تبدو، بالرغم من توزعها بيد أنظمة سياسية متباينة، وكأنها في جو عائلي.

وهذا الجو العائلي، في الوقت الحاضر، آخذ بالتلاشي، إذا نظرنا إلى ما أصبح عليه القانون الدستوري بعد أن هاجر إلى قارات جديدة وبعد أن احتك ببيئات مختلفة كلية، ولكن هذا الجو كان محسوساً في ما يمكن أن نسميه بالقانون الدستوري الكلاسيكي، ذلك الذي تطور في الغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى الحرب العالمية الأولى والذي يجدر بنا أن نقول فيه شيئاً ما .

تطور الديمقراطية الليبرالية (الحرّة) في الغرب

وله نمسك إلا بمرحلتين: المرحلة الإدارية الشعبية المطلقة التي سادتها اليقويية والجيروندية¹ المنظرتين ومظهر ذلك تغليب الإرادة الشعبية على ما عدها من اعتبارات، مثل حقوق الأقليات العرقية والدينية وغيرها .

وفي المرحلة الثانية تغلغل مذهب الحرية في عروق الحياة وارتشقت الديمقراطية الصرفة كؤوس الحرية، وتعانقت توأمة الديمقراطية مع توأمة الحرية صبغة الديمقراطية الحرّة، وها نحن ماضون في تشريح جثة هذا الوليد، وتبيان سماته وخصائصه .

بيد أننا وسنقتصر في هذا التطور على التصريح على مرحلتي المذهب الفردي، ثم مرحلة تكلل الديمقراطية بالحرية فيما نسميه بالديمقراطية الحرّة.

1 - أعضاء حزب سياسي نشأ أثناء الثورة الفرنسية . وجاءت تسمية الحزب بهذا الاسم لأن معظم القادة المنظمين له ينتمون لمقاطعة جيروند، والجيرونديون جمهوريون، ويمثلون البراجوزية (الطبقة المتوسطة)، ويؤمنون بالملكية الخاصة . ويخشون من سيطرة نواب باريس على فرنسا كلها .

الفرع الأول

المذهب الفردي

يقوم المذهب الفردي على تمجيد الفرد واعتباره محور النظام السياسي، وبالتالي جعل السلطة في خدمة الأفراد، وتحديد نشاطها في أضيق الحدود الممكنة، وبالقدر الضروري للمحافظة على حقوق الأفراد، فما هي مصادر المذهب وأصوله الفكرية، وما هو مضمونه؟ وبماذا يمكن تبريره، وما هي الانتقادات التي وجهت إلى المذهب؟

أولاً- مصادر المذهب⁽¹⁾:

آ- المسيحية:

ولا شك في أن تحديد أهداف السلطة لا يتصور ما لم نحدد مجالات نشاطها، وقد كان للمسيحية بعض الفضل في هذا التحديد، إذ فصلت بين الدين والدولة، وأخرجت عن نطاق السلطة الزمنية كل ما يتعلق بالدين⁽²⁾.

والمسيحية بمبادئها بحرية العقيدة واعترافها بالفرد بوصفه إنساناً، خلصت الأفراد من التبعية الدينية للحاكم، فاستشعروا وجودهم مستقلين عن الجماعة

¹ - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ص310.

² - راجع جورج بيردو: العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص152.

التي يدخلون في تكوينها، ولذلك لما ضعفت الرابطة الدينية التي كانت تربطهم بالكنيسية، وتخلصوا من سيطرتها، كانوا قد وصلوا إلى درجة من الاستقلال واستشعار الذات، كافية لمنع وقوعهم تحت سيطرة الدولة من جديد⁽¹⁾، أي أن المسيحية ساهمت «بدعوتها إلى حرية العقيدة» في استشعار الأفراد حقوقهم، ومنع السلطة من التدخل في كل ما يتعلق بحرية الديانة أو الحرية الشخصية للأفراد.

ب- نظرية العقد الاجتماعي:

منذ عصر النهضة قامت نظرية العقد الاجتماعي التي تقول بأن الأفراد كانوا يعيشون على البدائية الطليقة قبل انتظامهم من جماعات سياسية، وأن تلك الحياة التي كانوا يعيشونها قبل الانتقال إلى حياة المدينة، قد اتسمت بالحرية والمساواة، ولذلك فليس من المتصور أن يكون الأفراد قد قبلوا الخضوع لسلطة سياسية إلا من أجل المحافظة على حقوقهم الطبيعية والتمتع بحرياتهم الفطرية. فنظرية العقد الاجتماعي إذاً تقول على تمجيد الفرد وتقديس حرياته وحقوقه إذ تحسبها سابقة على الجماعة، وأن الجماعة ما قامت إلا من أجل تلك الحقوق والحريات، والجماعة إذاً في خدمة الفرد، وليس العكس، لأن الجماعة قامت على الفرد ومن أجل الفرد، وبالتالي يكون الفرد غاية الدولة، ومصالحه هي التي تحدد مجال نشاطها، ولذلك تعد نظرية العقد الاجتماعي من أهم المصادر الفكرية والفلسفية للمذهب الفردي.

¹ - راجع جورج بيردو: العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص 155 - 156.

ج- مدرسة القانون الطبيعي:

كان لآراء فلاسفة القانون الطبيعي أكبر الفضل في تحديد أهداف السلطة وتعيين مجالات نشاطها، فهو يؤسس الدولة على إرادة الأفراد ويعدها منظمة قامت من أجل الأفراد وحرّياتهم، وهو قانون أزلي يجد مصدره في ذاته وينبع من طبائع الأشياء، شرعه العقل الفطري ليحكم البشر جميعاً، فهو يقول إن للفرد حقوقاً استمدتها من طبيعته الإنسانية، تولد معه وتبقى لصيغة به، وهي تقيّد السلطة السياسية بل وتكون المحافظة عليها هدف الجماعة الرئيسي.

ولئن كانت فكرة القانون الطبيعي تجد أصولها منذ عهود الإغريق القدماء، وانتقلت منهم إلى الرومان، ثم انحدرت عبر القرون الوسطى حتى اتخذت صورتها الحديثة على لسان جروتس (grotius) في القرن السابع عشر، فهي لم تستخدم في تحديد نشاط السلطة وتعيين أهدافها إلا منذ القرن السابع عشر.

د- مدرسة الطبيعيين:

المذهب الفردي يتخذ مدلولات مختلفة، سياسية وقانونية واقتصادية وفلسفية⁽¹⁾، يهمنها منها المدلول السياسي والمدلول الاقتصادي، فالأول يتعلق بركز الفرد تجاه السلطة، وتحديد ما إذا كانت حقوق الفرد تعد هدف الجماعة، أم أن الفرد يعتبر أداة في يد السلطة تحقق بها أغراض الجماعة، أما المدلول الاقتصادي فهو يتعلق بدور الحكومة في النشاط الاقتصادي، ويقوم على أسا الحرية الاقتصادية، ولذلك فهو يختلط بالمذهب الحرب.

¹ - راجع في تحديد هذه المدلولات المختلفة مؤلف الأستاذ فالين عن الفردية والقانون ص 8 وما بعدها.

والمذهب الحر يجد أصله في تعاليم مدرسة الطبيعيين أو الفيز وقراط التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر بزعامة "كينية" في فرنسا و"آدم سميث" في إنجلترا، ووفقاً لتعاليم هذه المدرسة، يجب أن تترك الحكومة للأفراد أكبر قدر من الحرية في ممارسة نشاطهم الاقتصادي، وألا تتدخل في الحياة الاقتصادية، والنظام الاقتصادي يخضع لقوانين طبيعية، لا يد للإنسان في إيجادها .

هذه القوانين الطبيعية هي التي تحقق المصلحة العامة على أحسن وجه، لأنها إذ تترك للأفراد حرية ممارسة نشاطهم الاقتصادي، فسيبدلون غاية جهودهم خدمة مصالحهم الشخصية، وبالتالي تحقيق المصلحة العامة⁽¹⁾.

وعلى ذلك يقتصر دور الهيئات الحاكمة على مجرد حماية البلاد من الاعتداءات التي تأتي من الخارج، وحفظ الأمن في الداخل، وتنظيم القضاء بين الأفراد، أما النشاط الاقتصادي فسيتترك للمجهود الفردي، والنظام الاقتصادي يقوم على اعتبار الفرد وحدة النشاط الاقتصادي ودعامته الأساسية، وبالتالي يفترض تقرير الحرية الاقتصادية، حرية التملك وحرية العمل وحرية المبادلات، وفقاً للشعار المعروف: (دعه يعمل، دعه يمر).

هـ- إعلانات الحقوق:

وقد تبلورت تعاليم المذهب الفردي، وتأكدت بصفة رسمية في إعلانات الحقوق الأمريكية والفرنسية: فقد تضمن إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الصادر في مؤتمر فيلادلفيا في يوليو سنة/1776م، وإعلانات الحقوق التي احتوتها

¹ - راجع د. ثروت بدوي في النظم السياسية، سابق الإشارة إليه، ص155 وما بعدها .

دساتير الولايات، نصوصاً تؤكد أن للأفراد حقوقاً ثابتة وسابقة على نشأة الجماعة، وأن حماية هذه الحقوق تعد الهدف الرئيسي لكل جماعة سياسية.

وكذلك جاء إعلان حقوق الإنسان الصادر في سنة/1789م عقب الثورة الفرنسية مؤكداً أن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية والثابتة¹، فالدولة لا تخلق الحقوق الفردية، لأنها حقوق طبيعية ولصيغة الفرد بحكم آدميته، وما قامت الجماعة السياسية إلا لحماية تلك الحقوق والمحافظة عليها، ومن ثم يكون هدف الجماعة فردياً².

فلكم هي المصادر التي استمد منها المذهب الفردي أصوله، والعناصر التي أقام عليها مبادئه في تحديد أهداف السلطة وتعيين مجالات نشاطها، ومن مجموع العناصر يتكون مضمون المذهب الفردي.

ثانياً- مضمون المذهب:

يرى دعاة المذهب الفردي أن نشاط الدولة يجب أن يتحدد في نطاق المحافظة على البلاد ضد الهجمات التي تأتي من الخارج، والسهر على الأمن والنظام العام في الداخل، وإقامة القضاء بين الأفراد⁽³⁾.

¹ - Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme.

L'article 2 de la déclaration de l'homme et du citoyen.

² - راجع فالين: الفردية والقانون، ص44.

³ - راجع في التفاصيل، بيردو: العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص6 وما بعدها، ص336 - 339، ص266 - 280، وأنظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص314.

فالدولة لا يجوز لها أن تتدخل في الحياة الاقتصادية، بل يجب أن تتركها حرة للنشاط الفردي، أي يمتنع عليها إقامة المشروعات العامة الاقتصادية كما أنه يجب عليها أن تترك المشروعات الخاصة حرة، فتكون لها حرية الإنتاج وحرية التوزيع وحرية تحديد الأثمان والأجور، لا تحكّمها إلا القوانين الطبيعية، مثل قوانين العرض والطلب.

ووفقاً لهذا المذهب تعد الحقوق الفردية حقوقاً ثابتة ولصيغة بالفرد لا يمكن النزول عنها أو التعرض لها، فهي تابعة للفرد بوصفه إنساناً، والسلطة لا تمارس بشأنها إلا اختصاصات سلبية، لأن السلطة أنشئت من أجل الفرد، ولخدمة مصالحه وحماية حرياته وحقوقه، وكل الذي تستطيع أن تعمله السلطة هو تنظيم وسائل استعمال هذه الحقوق والحريات من أجل حمايتها والمحافظة عليها.

فالفرد هو محور النظام، وحقوقه وحرياته هدف الجماعة، وعلى ذلك لن تأخذ الحكومة على عاتقها تحقيق الخير العام، وإنما يقع عبء ذلك على الأفراد الذين سنترك لهم الحرية الكاملة في سبيل تحقيق مصالحهم الشخصية، التي تتكون من مجموعها مصلحة الجماعة.

وما دام النشاط الفردي هو أساس النظام الاقتصادي والاجتماعي فالسلطة لن يكون لها أن تتدخل من أجل تعديل النظام الاقتصادي أو الاجتماعي، الأخذ بيد الضعفاء، أو إعانة الفقراء والنهوض بالعاجزين، أخذاً بقانون البقاء للأصلح، ولأنه لا يصح للدولة أن تغير سير القوانين الطبيعية⁽¹⁾.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 315.

قد يكون للحكومة أن تتدخل بصفة ثانوية محض من أجل الحماية أو التنظيم، لكن مهمة التنظيم أو الحماية لا يمكن أن تسمح بتعديل الوضع الاجتماعي، وليس معنى ذلك أن الأوضاع الاجتماعية ستبقى ثابتة مستقرة، لأن تعديلها يمكن أن يحدث تلقائياً بإرادة الجماعة نفسها وبفعل الظواهر الطبيعية، لا بفعل السلطة⁽¹⁾.

ثالثاً- مبررات المذهب:

يقوم المذهب الفردي على مبررات مختلفة، تاريخية وقانونية واقتصادية ونفسية.

التبرير التاريخي:

يقول البعض إن الفرد سابق على الجماعة، ومن ثم فهو يسمو عليها، والأفراد حينما انتظموا في جماعات سياسية كانوا يهدفون إلى حياة أحسن، وبالتالي لا يتصور أن يكونوا قد أرادوا أن ينقلوا حقوقهم إلى الجماعة حقوقهم وحررياتهم.

التبرير القانوني:

أما من الناحية القانونية، فالمذهب يقوم على أساس أن للفرد حقوقاً لصيقة بشخصه، ومن ثم لا يمكن المساس بها، ولا تستطيع السلطة إلا احترامها والمحافظة عليها، والسلطة لا يتمتع عليها التعرض لتلك الحقوق فقط، بل يجب عليها أيضاً أن تيسر للأفراد وسائل استعمالها والتمتع بها.

ووفقاً لهذا الاعتبار القانوني، يتحدد نشاط الحكومة من ناحيتين، سلبياً إذ يتمتع عليها كل ما من شأنه المساس بتلك الحقوق الفردية، وإيجابياً إذ تلتزم بواجب تشجيع التمتع بهذه الحقوق وإنمائها⁽²⁾.

¹ - راجع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص 168 - 169.

² - المرجع السابق، ص 160-16.

وراجع د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 316.

وهذا التبرير القانوني يجد أساسه في فكرة العقد الاجتماعي، فالعقد الاجتماعي لا يبين أساس السلطة السياسية فقط، بل يحدد أهدافها كذلك، والأفراد إذ يقيمون الجماعة السياسية بمقتضى الاتفاق، لا ينزلون عن حقوقهم الفردية إلا بالقدر اللازم لإقامة السلطة من ثم يبقى الجزء الباقي من حقوقهم بمنأى عن سلطان الدولة، وكل اعتداء من جانب السلطة على الحقوق الفردية التي لم ينزل عنها الأفراد في العقد، يعد بمثابة نقض للاتفاق الذي تستمد منه السلطة وجودها .

التبرير الاقتصادي:

ويجد المذهب الفردي أساسه أيضاً من الناحية الاقتصادية في وجود قوانين طبيعية يخضع لها النظام الاقتصادي، وهذه القوانين الطبيعية تحقق للأفراد السعادة والرخاء على الوجه الأكمل، ذلك أن إطلاق الحرية للنشاط الاقتصادي الفردي يساعد على كثرة الإنتاج وتحسينه بسبب المنافسة بين الأفراد من ناحية، ولأن الأفراد سيسعون إلى الابتكار ومضاعفة الجهود تحقيقاً لأكبر قدر ممكن من المصالح الشخصية من ناحية أخرى، والنظام الاقتصادي المثالي هو الذي يقوم على الحرية ويمنع الدولة من التدخل .

التبرير النفساني:

والمذهب الفردي يقوم على اعتبار نفساني أيضاً، فدعاة المذهب يقولون إنه لا يتصور أن يقبل الفرد إفناء شخصيته في الدولة التي لا يحد نشاطها إلا هوى الحكام، إذ أن الفرد لا يقبل الخضوع للسلطة ما لم تكن هذه السلطة تستهدف مصالحه وحياته، أي ما لم تكن السلطة في خدمته، أما أن يكون الفرد أداة في يد السلطة، فهو ما لا يقبله الفرد راضياً مطمئناً النفس .

رابعاً- نقد المذهب:

تعرض المذهب الفردي لأشد الهجمات، على الخصوص من أنصار الاتجاهات الاشتراكية، حتى لم يعد أحد يؤمن به اليوم على إطلاقه، فالسلطة لا يمكن أن يقتصر نشاطها على حماية البلاد من الاعتداء الخارجي وإقرار الأمن وسلامة المعاملات في الداخل.

والفكر الحديث يأبى أن تقف السلطة موقف المتفرج من النظام الاجتماعي ولا يرضى أن تبقى مكتوفة الأيدي إزاء الفوارق الصارخة بين الطبقات والمظالم الاجتماعية التي يؤدي إليها المذهب الفردي، بل يفرض عليها أن تعنى بهناء الجماعة وسعادتها، وأن تمد نشاطها إلى كل ما يحقق هذا الهدف.

والمذهب الفردي بما يدعو إليه من الحرية الاقتصادية وعدم تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي، إنما يؤدي إلى أبشع المظالم، لأن الحرية ستسمح بقيام الرأسمالية الكبيرة وتجعل صاحب العمل يتحكم في العمال، ويفرض عليهم أجوراً زهيدة، ويستبد بهم، كما أن المنتج سيراعي في إنتاجه مدى الأرباح التي يحققها دون أن يأبه بمدى احتياجات الجماعة، ومن هنا تنشأ الأزمات.

والمذهب الفردي إذ يمجّد الفرد ويقّس حقوقه ويجعلها غاية الجماعة العليا، يؤدي إلى تناقض غريب في تطبيق الفكرة الديمقراطية، فمقتضى الأخذ بالمبدأ الديمقراطية الخضوع لإرادة الأغلبية، لكن المذهب الفردي وهو يؤكد الحقوق الفردية وبعدها القيد المنيع على سلطان الدولة، لا تملك إزاءها إلا الحماية والرعاية، دون إمكان المساس بها أو التعرض لها، هذا المذهب في الواقع يتناقض مع المنطق الديمقراطي الذي يخضع السلطة لإرادة الأغلبية، إذ ماذا يكون الحل لو أن

أغلبية الشعب أرادت المساس بحق من تلك الحقوق الفردية المقدسة، فقررت تقييده أو إلغاءه كلية!!.

ولو جارينا منطق المذهب الفردي الذي يعلى الحقوق الفردية بوصفها لصيقة بالطبيعة الإنسانية، على إرادة الأغلبية، لقلنا بعدم إمكان التعرض لذلك الحق وبإهدار تلك الإرادة التي عبرت عنها الأغلبية، ولكن أليس من الغريب أن نقول بأن نظاماً ديمقراطياً على الرغم من عدم احترامه لإرادة الأغلبية كلما تعارضت تلك الإرادة مع قداسة الحقوق الفردية!.

قد يقال بأن هذا التعارض غير متصور بحجة أن إرادة الأغلبية لا يمكن أن تتعارض مع الحماية الواجبة لحقوق الإنسان المسندة من طبيعته، فالأفراد - في نظرنا أنصار المذهب الفردي - لا يمكن أن يريدوا شيئاً يتنافى مع استعمال تلك الحقوق، لأنها حقوق طبيعية، وحمايتها والمحافظة عليها لا بد أن تكون غاية كل إنسان.

ولكن الواقع يكذب هذا الزعم، فليس من المستبعد، أن تريد الأغلبية أمراً فيه مساس بتلك الحقوق الفردية، أو إهدار لها، فمن ينكر مثلاً أن إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج كان نتيجة اتفاق الأغلبية الشعبية في الاتحاد السوفيتي؟.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن إنكار الصفة الديمقراطية على مثل هذا الإجراء الذي أهدر حقاً يعد من الحقوق المقدسة في نظر دعاة المذهب الفردي؟.

لا شك في الإجابة بالنفي، لأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية، وما دامت الأغلبية قد قررت أمراً، فالخضوع لإرادتها لا يمكن أن يكون إلا ديمقراطياً.

لذلك فالمذهب الاشتراكي يقدم إرادة الأغلبية على حقوق الإنسان على عكس المذهب الفردي، أي أنه بينما تقوم الديمقراطية في المذهب الفردي على تقديس حقوق الفرد، نجد الديمقراطية الاشتراكية تقوم على إرادة الأغلبية فأيهما تسمو على الأخرى⁽¹⁾؟.

وأخيراً فالمذهب الفردي يعوزه التبرير العلمي الصحيح، فهو يقوم على أسس تاريخية وقانونية وفلسفية منهرة، فليس صحيحاً أن الفرد سابق على الجماعة وأنه كان يعيش في عزلة قبل دخوله في جماعة سياسية، كما أنه يستند إلى مغالطة مكشوفة، فهو إذ يقول بوجود حقوق طبيعية ثابتة للفرد قبل دخوله في الجماعة، وأن الفرد يستمد هذه الحقوق من ذاته البشرية وبحكم كونه إنساناً، إنما يصدر عن منطق متناقض لا يمكن التسليم به⁽²⁾.

على أن يلزم التنبيه إلى أن تعاليم المذهب الفردي، سواء تعلقت بالحرريات السياسية أم بالحرريات الاقتصادية كانت رد فعل ضد عهد السُلطان المطلق في القرون الوسطى والعصور السابقة على قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية، وكانت تبررها الرغبة في التخلص من مظالم تلك العهود وما شهدته من استبداد الملوك بالسلطة دون أن يشاركهم فيها أحد، ومن كتب الحرّيات والتميّز بين أفراد الأمة، وتقرير امتيازات لبعض الفئات دون الآخرين، كما أن حرية التجارة والمبادلات كانت مكبلة بالقيود؛ فالجمارك والرسوم باهظة ومتعددة، والمكوس كانت تفرض على نقل البضائع من مقاطعة إلى أخرى، إلى غير ذلك من صور التحكم والطفغان.

¹ - لا شك في أن الديمقراطية الكاملة هي التي توفق بين إرادة الأغلبية وحقوق الأفراد .

² - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 319 .

لذلك كان من الطبيعي أن يتجه الفكر إلى التخلص من هذه القيود المفروضة على حرية التجارة والمبادلات، والقضاء على تلك الامتيازات المقررة لبعض الطوائف، وأن تقوم الدعوة إلى نظام أساسه المساواة والحرية الكاملة، الحرية في المجال السياسي، والحرية في المجال الاقتصادي، وبالتالي منع الدولة من التدخل في كل ما لا يتعلق بحماية البلاد في الخارج، أو تحقيق الأمن وسلامة المعاملات في الداخل.

ولكن سرعان ما تبين أن الحرية الاقتصادية قد جعلت من الحرية السياسية مجرد وهم وخذعة، فقد أصبحت الحرية الاقتصادية صلاحاً في يد الأقوياء اقتصادياً، استخدموه في مضاعفة قواهم، وزيادة ثرواتهم، حتى تكشفت المساواة التي يدعو إليها المذهب الفردي عن أكذوبة تقوم على المغالطة والخداع وتناقض الواقع، وتنافى الحقيقة.

فالأفراد ليسوا متساوين فعلاً، بل خلقتهم الطبيعية مختلفين من حيث الكفاءة والمواهب والملكات، والمساواة القانونية التي تجعل القانون واحداً بالنسبة للجميع، وتمنع من تقرير امتيازات لبعض الأفراد دون البعض الآخر إنما تؤدي في الواقع إلى تأكيد عدم المساواة الفعلية بين الأفراد، وتعد بمثابة إقرار من جانب الدولة لها، وإبقائها عليها وحمايتها.

فما دام الأفراد غير متساوين من حيث القوى والمواهب الطبيعية، فإن إخضاعهم لقاعدة قانونية واحدة، دون تمييز أو تفضيل، يؤدي إلى الإبقاء على عدم المساواة الفعلية الناتجة من الاختلاف بين الظروف والملكات الخاصة بالأفراد، بل ويفتح الطريق أمام الأقوياء لكي يزيدوا من قوتهم، ويضاعفوا من ثرواتهم، وبذلك تتسع

الهوة بين أفراد الأمة، وتتأكد عوامل الاختلاف بين طبقة الأقياء الموهوبين، وطبقة الضعفاء المحرومين.

كما أن الحرية الاقتصادية قد جعلت الحريات السياسية غير منتجة، وأحالتها إلى كلمات جوفاء لا قيمة لها في الواقع، فالحرية السياسية لا معنى لها في ظل نظام يقوم على الحرية الاقتصادية ويسمح بقيام الفوارق بين الطبقات، ويؤكد عدم المساواة في الواقع، إذ ماذا تكون قيمة حق التشريح لرجل يسعى للبحث عن قوته اليومي، ويعوزه المال اللازم للتعليم، وإدراك حقوقه، كما يحول الفقر بينه وبين تحمل نفقات الترشيح والدعاية.

ولذلك نجد الأفراد الذين يتحكمون في الحياة الاقتصادية هم أنفسهم الذين يسيطرون على الحياة السياسية ويخضعون الحكام لإرادتهم، فمواردهم المالية الضخمة تيسر لهم سبل السيطرة على الصحافة ووسائل الدعاية، وتمكنهم من الحصول على تأييد الناخبين، بل سيكون الكثيرون من الناخبين تحت إمرتهم مباشرة، يأترون بأمرهم، ولا يملك هؤلاء الناخبون إلا الطاعة والخضوع وغلا فقدوا مصادر رزقهم، كما أن طبقة الأقياء هذه تستطيع أن تمارس ضغطاً اقتصادياً على الحكام يضطرهم إلى التسليم بما يريدون.

وعلى ذلك فالحرية الاقتصادية التي يدعو إليها المذهب الفردي تميز ذوي المواهب والملكات، وتقسو على فئة الضعفاء الذين قترت عليه الطبيعة في القوى والقدرات، فتزيدهم فقراً على فقر وبؤساً على بؤس.

غير أن الشعور المسيطر في الفكر الحديث يأبى هذه القوة، ويدعو إلى أن تأخذ الدولة على عاتقها تحقيق مستوى لائق من المعيشة للمواطنين، وأن تقوم بتوزيع عادل للثروات، منعاً للتفاوت بين الدخول، وتقادياً للاستغلال والسيطرة، وأن

تنظم العمل بما يكفل العدالة الاجتماعية، ويومن الطبقات الكادحة ضد مخاطر
العمل والمرض والشيخوخة.

الفرع الثاني

التعارض بين السلطة والحرية في الفكر الديمقراطي الحر

المطلب الأول:

التعارض بين السلطة والحرية

آ- إن حيادية الدولة أو نظام الحكم فيها تجاه الأخلاق الخاصة (private morality)، أو تجاه الأهداف النهائية والمثل العليا والتصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة أو بشأن ما يعطى معنى للحياة، هو مبدأ ثابت وقوة محرّكة في التوجه الليبرالي منذ أكثر من قرن ونصف القرن من الزمان، وسواءً كان هذا المبدأ أولياً مكوّناً أم مشتقاً من مبدأ أولي ومكون آخر هو المساواة، كما يدعي أحد الفلاسفة السياسيين المحدثين⁽¹⁾.

¹ - يقول رونالد دوركين بأن المبدأ المكون والأولي (Constitutive principle) للتوجه أو الموقف الليبرالي هو مبدأ المساواة (الاهتمام والاحترام المتساويين)، وليس مبدأ حيادية الدولة أو نظام الحكم فيها.

المبدأ الثاني يؤكد رونالد دوركين في أكثر من مقام، مشتق من المبدأ الأول، أنظر في هذا الخصوص:

لا شك بأن رونالد دوركين وجون رومان يعتبران من أشد المدافعين المعاصرين عن الليبرالية:

فلا مجال لإنكار علاقته الوثيقة والأكيدة بمواقف والتزامات ليبرالية يبرز من بينها الديمقراطية النيابية أو التمثيلية كنظام حكم في الدولة، شبكة الحقوق والحريات المتساوية التي من شأنها توسيع الرقعة المحمية protected area للأفراد والجماعات، والحد من التدخل الإكراهي للسلطة الحاكمة أو الجماعة الأكبر عدداً أو الأشد بأساً، أو تدخل أي شخص آخر، التأكيد على أهمية المجتمع المدني (أي أهمية الحياة والفعاليات الإنسانية خارج نطاق الدائرة السياسية)، والتصدي لمسألة التوزيع المنصف للمنافع والأعباء الاقتصادية والاجتماعية بما لا يتنافى ضرورة مع اقتصاد السوق، وإن كان يعدله ويكمّله بخطط وبرامج لإعادة توزيع الثروة.

وإذا كان الخلاف ما زال محتدماً بين أوساط المنظرين الليبرالي حول مسألة التوزيع المنصف للثروة، فانقسموا إلى مؤيدين للمبدأ الرأسمالي ودولة الحد الأدنى libertarians وإلى مؤيدين للاقتصاد المختلط وبرامج دولة الرفاه من جهة ثانية (equalitarian liberals)⁽¹⁾.

LIBERALISM. By Ronald Dworkin: Edited by Stuart Hampshire public and private Morality, (Cambridge: cambridge University press. 1978), P133 – 143 and especially p127, and (Neutrality Equality, and liberalism,) in: Maclean and Mills, eds-ibid, p 1-11.

¹ - هناك نوعان رئيسيان ومتميزان من الليبرالية: الليبرالية القائمة على المساواة (المساواة في توزيع المنافع الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى المساواة أمام القانون) وتعرف باسم (egalitarian liberalism) والليبرالية المرتبطة بالمبدأ الرأسمالية والسوق الحرة وتعرف باسم libertarianism (حيث تؤكد على المساواة أمام القانون من جهة، وعدم المساواة من جهة

إلا أن التزامهم بمبدأ حيادية الدولة، أخلاقياً وقيماً، ظل ثابتاً وراسخاً، وتحت راية هذا المبدأ ناضل الليبراليون من أجل التعددية (السياسية والفكرية) ومن أجل التسامح الذي يُشر عنها، ومن أجل الحقوق والحريات المتساوية للأفراد (السياسية والمدنية)، ومن أجل الديمقراطية النيابية نظاماً للحكم في الدولة.

ب- لقد كان نظام الحكم في أثينا القديمة (وبعض المدن اليونانية الأخرى) ديمقراطياً، على الأقل بالنسبة إلى أبنائها من الرجال المواطنين، ولكن ديمقراطية أثينا، على مآثرها التي عدّها وتغنى بها "بيركليس" في (خطاب الجنازة)، لم تكن ذات نزعة ليبرالية⁽¹⁾، ولو كانت كذلك، لما حكمت على سقراط بالموت بتهمة إفساد الشباب والتشكيك في وجود أو استقامة الآلهة، ولما تصرف القضاة الأثينيون كشرطي أخلاقي من واجبه فرض الأخلاق الخاصة على جميع المواطنين والمقيمين، وتكفير من يحيد عنها أو يعطن في صحتها، ولكن نقمة أفلاطون على تجريم أستاذه جاءت في الاتجاه المعاكس تماماً، فبدلاً من الدفاع عن مبدأ حيادية

ثانية)، ويرتبط بكل من هذين النوعين مفهوم مرافق للعدالة الاجتماعية انظر في هذا الشأن كما في شأن المفاهيم المتباينة للعدالة:

Tom campbell justice: issues in political theory (England: Mac Millan Education, 1988) especially chapters 1-3.

¹ - (خطاب الجنازة) هو ذلك الخطاب الشهير الذي ألقاه بيركليس في تأبين شهداء أثينا أثناء حربها مع أسبارطة، في هذا الخطاب يعد د. بيركليس مآثر الحضارة الأثينية بعامه وديمقراطية أثينا المباشرة بخاصة، حول خطاب الجنازة، أنظر:

Thucydides: The speeches of Pericles, translated with an introduction ,notes and comments Notes by Edinger, (New york Published by Frederick Ungar, 1979)P 31- 41.

أما عن ديمقراطية أثينا المباشرة، حدودها والمشاركين فيها، فانظر:

Robert A. Dahl: Democracy and its critics, p 13 - 23.

الدولة - المدينة (polis) تجاه مسألة الحياة الخيرة أو الفاضلة (الإيمان مقابل الإلحاد أو اللا إدارية في هذه الحالة)، راح في كتاب الجمهورية يحيل نسيج دولة يوطوبية ذات نظام حكم شمولي ترعاه العين الساهرة للحاكم - الفيلسوف (العارف والفاضل على حد سواء)، ولم يكن "سقراط" ليبرالياً في ردوده على القضاة أولاً، وعلى الأصدقاء الذين راودوه عن نفسه للخلاص من السجن والموت ثانياً، فاختار الموت بالسم على الهرب.

ولقد كان "توماس هوبز" ذا نزعة ليبرالية غير خافية، رغم عدائه المقيت والصريح للديمقراطية نظاماً للحكم والمجتمع، فقد كانت مقدماته ومنطقاته في غالبيتها ليبرالية، تؤكد على الحرية والمساواة الطبيعيتين للفرد، الفرد المستقل والعاقل الذي يسمى حثيثاً لتحقيق مصالحه وإشباع رغباته كما يحددها هو، أو على الأصح، كما حددتها له نوازعه وعواطفه، ولكن نظرتة المفرطة في التشاؤم للطبيعة البشرية، وكابوس الحرب الأهلية والفتنة الداخلية الذي كان يؤرق مضجعه، أعمياه عن تبصر مآثر الديمقراطية في تنظيم وتنسيق سعي الأفراد نحو تحقيق الأهداف وإشباع الرغبات التي لا تهدأ إلا بالموت، وإذا كان العاهل، حسب "هوبز"، مهووساً بالاستقرار والأمن الداخليين، إلا أنه ليس بالضرورة مهووساً بفرض الأخلاق الخاصة على الخاضعين لحكمه، ومع أنه هو القاضي النهائي بشأن المذاهب والنظريات والعبادات والأخلاق الخاصة والعامة، بذريعة أن أفكار الناس وثيقة الصلة بأفعالهم⁽¹⁾ إلا أن همه الرئيسي ليس فرض تصور محدد بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة، بكلمات أخرى، لا أجد تناقضاً ضرورياً بين

¹ - Thomas Hobbes: leviathan, part 3 chap 37.

أما حول نظرتة التشاؤمية للطبيعة البشرية وما يتمخض عنها من (حزب الكل بالكل) في غياب السلطة السياسية، فيمكن الرجوع إلى الجزء الأول، الفصل 13 .

سلطوية الحاكم عند "هوبز" أو عند غيره من المنظرين لنظام الحكم السلطوي وبين قسط كبير من الليبرالية في الدولة أو في المجتمع. والعبرة من هذين المثليين يجب أن تكون الآن غاية في الوضوح:

• العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية ليست علاقة منطقية ومفهومة فهناك ديمقراطية من دون الليبرالية (أثينا القديمة، مثلاً). وهناك في المقابل ليبرالية (أو قدر كبير منها) من دون الديمقراطية أو في ظل نظام حكم سلطوي مستتير.

• إن الفكرة الليبرالية هي التي تحرص على تثبيت وترسيخ مبدأ حيادية الدولة أو المجتمع تجاه الأخلاق الخاصة أو التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة.

• إن الديمقراطية كنظام للحكم لا تتناقض بالضرورة مع قدر كبير من الإكراه الأخلاقي، والديمقراطي الشعبية، التي ينادي بها روسو، مثلاً، لا تستثنى إجبار المواطن المتساوي على أن يكون حراً، لقد كان روسو، دون أدنى شك ديمقراطياً غير ليبرالي حين أحكم الربط المفهومي بين الحرية وبين الأخلاق والسياسة⁽¹⁾.

¹ - الديمقراطية الشعبية (Popular Democracy) التي ينادي بها جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي تختلف عن الديمقراطية النيابية التي يدافع عنها الديمقراطيون الليبراليون، فهي ديمقراطية مباشرة أولاً، ومرتبطة بمفهوم الحرية الإيجابية (Positive liberty) ثانياً، والحرية الإيجابية تتطلب التصرف وفق القانون أو المبدأ الأخلاقي، بعكس الحرية السلبية

ج- وإذا لم تكن العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية علاقة منطقية أو مفهومية، فلا مجال، لإنكار تزامن اللحظة الليبرالية مع ولادة الدولة الديمقراطية الحديثة، وذلك بعد أن تداعت أسس شرعية أنظمة الحكم السلطوية السابقة، ومن جهة ثانية، إذا كان لا يجوز إنكار العلاقة التاريخية بين الديمقراطية الليبرالية والنظام الرأسمالية، فإن العلاقة الضرورية أو النظرية بينهما ما زالت خلافية وغير محسومة، وهناك من الشواهد والأدلة ما يكفي للطعن في علاقة الاتصال المفهومي بين الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق الحرة؟.

وعلى كل حال، لقد جاءت الفكرة الديمقراطية وراجت لحسم مسألة شرعية الحكم أو السلطة بعد أن بانث هشاشة دعائم الشرعية القائمة على الحق الإلهي للسلوك في الحكم، أما الفكرة الليبرالية فجاءت وراجت بسبب المخاوف التي رافقت ولادة الدولة الحديثة، ديمقراطية كانت أو غير ذلك، وقد تم التواني والتلاقي بين الفكرتين الديمقراطية والليبرالية، حوالي منتصف القرن الماضي.

د- الفكرة الديمقراطية، كما نعرف جيداً، تصوّر على أن المواطن المتساوي في الحقوق هو وحده مصدر شرعية الحكم في الدولة الديمقراطية الحديثة، في النظام الديمقراطي تحكم أغلبية المواطنين أو من ينوب عنهم من ممثلين وصلوا إلى سدة الحكم بانتخابات سرية ومتساوية وعامة ودورية، في جول لا يعكس صفوه التلويح بقطع الأرزاق أو الأعناق أو شراء الذمم، ومن الضروري أن تتوفر شروط

(Negative liberty) التي تؤكد على غياب الإكراه الاجتماعي أو السياسي عن هذين المفهومين للحرية التبعات الفكرية والسياسية لكل منهما، أنظر:

Sir Isaiah Berlin: Two concepts of liberty in: Anthony Quinton, ed...
Political philosophy (Oxford: Oxford university press 1967: 1978) P 141
- 152.

أخرى كي يصبح الوصول إلى السلطة واستعمالها شرعياً، ومن بين هذه الشروط، الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، احترام تعددية الأحزاب والحركات المتنافسة للوصول إلى السلطة، حماية الحريات السياسية الأساسية وعلى رأسها حرية التكتل والتنظيم والتعبير وتدفق المعلومات، والدستور الذي ينص على الحقوق والحريات المتساوية للمواطنين من جهة، والذي يخطر إلغاء النظام الديمقراطي من جهة ثانية، والذي يردع السلطة الحاكمة إذا نزعت إلى التمييز (ضد الجماعات الأقليات) والتجاوز من جهة ثالثة، وبصورة عامة، لا يكون الوصول إلى السلطة شرعياً، ولا يكون استخدامها كذلك، إذا قامت السلطة الحاكمة بإلغاء التعددية السياسية أو ميزت بين المواطنين في المعاملة، أو أساءت استخدام السلطة بصورة فاضحة ومنظمة، فالديمقراطية إذاً هي إجراء لاتخاذ القرار الجماعي الملزم للجميع، إجراء يقوم على عد الرؤوس وتساويها عوضاً عن تهشيمها، إجراء يتم بموجبه اتخاذ القرار الجماعي بالأغلبية العديدة للمواطنين أو للمشرعين الذين ينوبون عنهم)⁽¹⁾.

هـ- إذا كانت الفكرة الديمقراطية تعنى أساساً بوضع الحكم في أيدي الناس (حكم الشعب)، وعملياً في أيدي الأغلبية العديدة أو من ينوب عنها من ممثلين

- حول المقاييس والسمات والمؤسسات الرئيسية والمميزة للنظام الديمقراطي النيابي، أنظر: ¹ Robert A. Dahl: Democracy and its critics, P 221.

يطلق المؤلف نعت Polyarchy على النظام الديمقراطي النيابي في الدولة القومية، وذلك للتمييز بينه وبين المثل الأعلى الديمقراطي.

Zehra F. Kabasakal Arat: Democracy and Human Rights in Developing countries (London: MacMillan.... Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1991), P21.

منتخبين، فإن الفكرة الليبرالية تعني أساساً بتقييد السلطة الإكراهية لأي حاكم ولاية سلطة حاكمة، بكلمات أخرى، الليبرالية تؤكد دائماً على تأمين (رقعة محمية) واسعة ومحصنة قدر المستطاع من الحياة الخاصة للأفراد، محمية من الإكراه الأخلاقي الذي يمارس بالقانون (الدولة) أو بغير القانون (المجتمع).

وباختصار شديد، الفكرة الليبرالية تقول: الشعب (أو الأغلبية العديدة للنواب) تحكم في الأمور والساحات العامة فقط، وليس في الأمور الخاصة للأفراد أو على عتبات بيوتهم أو داخل غرف نومهم، ومن هنا، فليس صدفة أن نضال الليبراليين، منذ "جون ستيورات مل" وحتى أيامنا هذه، يتم تحت راية الحريات والحقوق المتساوية للأفراد والجماعات، الحريات والحقوق التي تتجاوز في اتساع مجالها تلك الحريات السياسية التي تتطلبها الديمقراطية كنظام للحكم، الحريات والحقوق الليبرالية التي من شأنها حماية أسوار القلعة التي يكون فيها الفرد محصناً وسيداً.

إن الزواج بين الفكرة (أو النزعة) الليبرالية والفكرة (أو النزعة) الديمقراطية منذ ما يقارب القرن ونصف، هو الذي أنجب النظام الديمقراطي الليبرالي الحديث أو الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة، ككل زواج، فقد تطلب هذا الزواج التاريخي تنازلاً وتكيفاً متبادلين، وفي الوقت نفسه لا يخلو من أسباب التناظر أو التوتر (الذي يهدد، في نظر البعض، بالطلاق) هذا التكيف المتبادل وهذا التوتر الملازم مردهما إلى التالي الفكرة الليبرالية تؤكد وتشد باتجاه، توسيع حدود الرقعة المحمية للمواطن - الفرد، وذلك عن طريق تأمين شبكة واسعة من الحريات والحقوق المتساوية والمثبتة دستورياً، وكلما اتسعت الرقعة المحمية للأفراد، كلما ضاق وتقلص مجال الخيار الديمقراطي الجماعي، وفي المقابل: الفكرة

الديمقراطية تؤكد على اتساع مجال انطباق الخيار الديمقراطي الجماعي، وتطلب ذلك أو تمخض عنه، تقليص أو تضيق الرقعة المحمية للأفراد والأقليات.

وانسجماً مع ذلك، فالفكرة (أو النزعة) الليبرالية حريصة ودائبة في التأكيد على أهمية المجتمع المدني غير الخاضع للسياسة، كمسرح للفعاليات الإنسانية الأساسية، بينما تحرص الفكرة الديمقراطية في تأكيدها على أهمية الدائرة السياسية والقرارات الديمقراطية الجماعية، وإن تطلب ذلك أو تمخض عنه المس باستقلالية مؤسسات المجتمع المدني وفي ضوء هذا التوتر الملازم، يعمل النظام الديمقراطي على التوفيق والموازنة بين كفتي ونزعتي الديمقراطية والليبرالية، وقد كان موقفاً حتى الآن في جسر الهوة من الناحية العلمية، وإن تم ذلك بدرجات متفاوتة من النجاح، أما من الناحية النظرية، فإن الخلاف والتوتر ظللاً أشد حدة، والهوة أكثر اتساعاً.

وربما كان "أندرو ليفين" على حق، بأن الديمقراطيين الليبراليين هم ليبراليون أساساً أو في المقام الأول، بينما هم ديمقراطيون على مضض ليس إلا، وأن النظرية السياسية التي يلتزمون بها هي حقاً وبصدق ليبرالية، ولكنها ليست ديمقراطية وساء بالتزاماتها النظرية أو تطبيقاتها العملية) بالدرجة نفسها من الصدق والجدية⁽¹⁾، وهذا التناظر والتوتر الدائمين والملازمين بين الليبرالية والديمقراطية، حسب ادعاء ليفين، يهدد التعايش بينهما أولاً، ولا يتم حله أو حسمه إلا على حساب المركب الديمقراطي ثانياً وهذا الحل يتمثل بالأمرين التاليين:

¹ – Andrew Levine: liberal Democracy: A critique of its theory, New york, Columbia university press 1981) P 7 and 139-146.

آ- فصل السياسة عن المجتمع وإخضاعها له، المجتمع المدني هو، في نظر الليبرالي، المسرح الحقيقي للنشاطات الإنسانية ذات المعنى وذات الأهمية، وهذا الفصل والإخضاع يجبران ضرورة إلى الانتقاص والحد من قيمة وأهمية السياسة والخيار الديمقراطي الجماعي.

ب- تفضيل الديمقراطية التمثيلية representative democracy على الديمقراطية المباشرة، وإعطاء الدور البارز للسيطرة الشعبية بدلاً من وعلى حساب المشاركة الشعبية الواسعة في اتخاذ القرارات الجماعية⁽¹⁾ صحيح أن الجمع أو التوفيق بين المربين، الديمقراطي والليبرالي، لا يكون متاحاً أو ممكناً دون تضيق مجال انطباق القرارات الجماعية الديمقراطية، وصحيح أيضاً أن الليبرالية لا تكف عن التأكيد على أهمية الحياة في المجتمع وخارج نطاق الدائرة السياسية، إلا أن هذا لا يؤدي ضرورة إلى الانتقاص من قيمة أو أهمية الدائرة السياسية، وهل يجوز الحديث عن تهميش السياسية إذا ظلت القرارات أو الأفضليات السياسية، باعتراف الليبراليين، هي الحاسمة بشأن توزيع الأعباء والمنافع والفرص في المجتمع، ناهيك عن الأمن بشقيه الداخلي والخارجي؟ هناك هوة سحيقة بين المطالبة بتضييق مجال القرارات الديمقراطية الجماعية من جهة (وهو ما يسعى إليه الليبراليون حقاً)، وبين الحد من قيمة أو أهمية هذه القرارات أو الدائرة السياسية التي تتخذ من خلالها، وليس صحيحاً أو مقنعاً ذلك الادعاء

¹ - حول التأكيد على السيطرة الشعبية بدلاً من المشاركة في اتخاذ القرار الديمقراطي الجماعي، أنظر المرجع السابق.

Zehra F. Kabasakal Arat: Democracy and Human Rights in Developing countries, P 17-31.

الثاني الذي مفاده أن الليبرالية سيئة الظن بالديمقراطية المباشرة التي تفسح في المجال واسعاً للمشاركة الشعبية في اتخاذ القرار الجماعي الديمقراطي.

وإذا كان صحيحاً أن الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة نعطي وزناً أكبر للسيطرة الديمقراطية منه للمشاركة الديمقراطية، إلا أن ذلك ليس ناتجاً من ضغط الليبرالية أو تأثيرها أو أفضليتها، ربما يرجع السبب في ذلك إلى اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الحديثة أولاً، وإلى الزيادة الهائلة في عدد السكان - المواطنين ثانياً.

وبكلمات أخرى، إن ابتعاد الدولة الديمقراطية الحديثة عن المثل الأعلى الديمقراطي، الرذي يتطلب ممارسة الشعب للسلطة مباشرة أو على الأقل، قدرأ كبيراً من المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، والاكتفاء عوضاً عن ذلك بالسيطرة الديمقراطية الفعالة على صاحب القرار، ليست من نتائج القيود التي يفرضها المشروع أو المركب الليبرالي، وقد يكون من المفيد في هذا الشأن استبدال كلمة (ديمقراطية) بكلمة (بولياركية Polyarchy) لوصف النظام الديمقراطي الحديث الذي ابتعد عن مثله الأعلى: الديمقراطية المباشرة، غير أن الابتعاد عن، أو الاقتراب من، المثل الأعلى الديمقراطي ليس جزءاً أساسياً من المشروع الليبرالي، ولم يكن كذلك يوماً.

وفي الإجمال يمكن القول بأن الالتزام الليبرالي، بعد القضاء على نظام الحكم الاستبدادي من النوع السلطوي، يتخلص في ثلاثة محاور مترابطة هي:

آ- حماية الأفراد والأقليات من خطر طغيان الجماعة الأكثر عدداً أو نفوذاً (أو كليهما) في الدولة أو وفي المجتمع، فإذا كانت القرارات الديمقراطية الجماعية تقوم على مبدأ الأغلبية العددية (ولا مفر من ذلك النظام الديمقراطي)، فإن

خطر التدخل الإكراهي للدولة أو المجتمع في شؤون الفرد الخاصة يصبح وارداً وداهماً، ومن هنا، فقد سعى الليبراليين حديثاً ومثابراً لرسم وتوسيع حدود الحياة الخاصة للفرد، حدود لا يجوز اقتحامها أو اختراقها من قبل الأغلبية الحاكمة في الدولة الديمقراطية أو الأغلبية السائدة قيمها وأخلاقها في المجتمع، وقد تم النضال ضد النزعة شبه الطبيعية لطغيان الأكتريية في الدولة أو المجتمع تحت شعار الحرية أو الحريات الأساسية (السياسة منها والمدنية) وفضائلها الكثيرة التي عددها مل وغيره من الليبراليين.

ومن فضائل هذه الحرية حماية الفرد والأقلية من فرض الأخلاق الخاصة، وقد كان واضحاً منذ البدء أن رسم الحدود الواضحة والمميزة المعالم بين حياة الفرد الخاصة (نطاق حرته) وبين التدخل الإكراهي للدولة أو المجتمع أمر فائق الصعوبة، سواء تمت الاستعانة بمبدأ الضرر أو غيره من المبادئ الأخرى⁽¹⁾.

¹ - يعتبر جون ستيورات مل (في كتابه الشهير *on liberty*) من أشد وأبرز المدافعين في القرن الماضي عن حرية الفرد وما تتطلبه من الحد من الإكراه الاجتماعي والسياسي، ويعتقد مل أن المبرر الوحيد لإكراه الفرد، سواء بالقانون أو بالاستنكار الأخلاقي (الرأي العام)، هو لدفع الضرر عن الآخرين لمنافسة موقف مل ضد الإكراه القانوني والأخلاقي وما يقتضيه من رفض للأبوية المتطرفة، أنظر:

David Lyons: *Ethics and the Rule of Law* (Cambridge university press 1984) especially chap 6, pp, 170 – 183.

أما حول الصعوبات الفاتكة في رسم الحدود بين مجال حرية الفرد الحياة الخاصة ومجال الحياة العامة بواسطة مبدأ الضرر، فانظر:

Andrew Levine: *liberal Democracy: A critique of its theory*, p 105 – 120.

ب- حماية الأفراد والأقليات من النزعة شبه الطبيعية للأكثرية العديدية أو للجماعة الأكثر قوة أو نفوذ لفرض التصورات بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة أو بشأن الأهداف والمثل العليا وطرق الخلاص في الدنيا أو في الآخرة، وقد تم النضال ضد خطر الدولة الغائية أو الحركات الغائية المتنفذة في الدولة أو في المجتمع تحت شعار حيادية الدولة أو نظام الحكم تجاه التصورات المتنافسة أو المتعارضة بشأن ما يعطي الحياة معنى أو قيمة، وقد كان خطر فرض الأخلاق الخاصة وارداً وداهماً نتيجة قوة وتأثير التوتاليتاريين على تعدد أنواعهم ومنطلقاتهم: القوميون المتطرفون (الفاشية).

الأصوليون المتدينون (التعصب الديني)، الماركسيون العقائديون، وغيرهم من مثاليين ومحافظين.

والفكرة الليبرالية هنا تقول: إذا كنت لا تستطيع منع أكثرية غائية (أو من ينوب عنها) من الوصول إلى السلطة في الدولة الديمقراطية، فالواجب يحتم أن يكون نطاق صلاحياتها ضيقاً بحيث لا ينطبق على مجال الحياة الخاصة، أو التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة، وهذا يعني أن فرض الأخلاق الخاصة أو الإكراه الأخلاقي، من هذا النوع أو ذلك، من قبل هذه الحركة أو تلك، هو خارج نطاق الخيار الديمقراطي الجماعي، هذه هي الفكرة المحركة وراء مبدأ حيادية الدولة أو نظام الحكم تجاه الأخلاق الخاصة، الأهداف النهائية، المثل العليا، طرق الخلاص، وخطط الحياة ذات القيمة وذات المعنى، وعلى سبيل المثال، إذا لم يكن بمقدور أو من حق الجزائري الليبرالي أن يحرم ممثلي أغلبية إسلامية أصولية من الوصول إلى السلطة بانتخاب سرية ومتساوية وعامة، فقد كان من حقه، ولزاماً عليه، أن يلح في الطلب، قبل الانتخابات أو بعدها، بدستور ينص صراحة، ومن دون لبس أو إبهام، على عدم جواز فرض الأخلاق الخاصة (الصيام في رمضان،

مثلاً) من قبل السلطة الحاكمة، أياً كانت برامجها ومنطلقاتها، وهذا بالطبع إضافة إلى الالتزام بالقيود الديمقراطية الأخرى التي من شأنها خطر التمييز والحماية من القمع والطفغان ضد الأفراد والأقلية.

ج- وانسجماً مع المبدأ الليبرالي الذي يؤكد على القيمة الذاتية Intrinsic Value للفرد الحر والمتساوي والمستقبل لتحقيقها، وفي ضوء الفشل الفعلي في تطبيق كل من المثل الأعلى الرأسمالي والمثل الأعلى الاشتراكي المنافس بشأن التوزيع المنصف للثروة والفرص⁽¹⁾، فقد تم تطعيم وتكميل التوجه الليبرالي بنظريات تتعلق بالتوزيع المنصف للمنافع والأعباء الاقتصادية والاجتماعية، وفي وجه الرأسماليين الأحرار libertarians والاشتراكيين الراديكاليين من سلالة ماركسية - لينينية، فقد تم نضال الليبراليين في الدولة الديمقراطية الليبرالية ذاتها تحت شعاري حيادية الدولة وعدالة توزيع الثروة والفرص، وما الديمقراطية الاشتراكية، حسب هذا الفهم، إلا الجناح اليساري للديمقراطية الليبرالية، أو قل هي الديمقراطية الليبرالية مضافاً إليها تصور ليبرالي أو نظرية ليبرالية بشأن عدالة توزيع الموارد والمنافع والفرص.

الحرية والحقوق الأساسية المتساوية (السياسة منها والمدينة)، حيادية الدولة أو نظام الحكم فيها أخلاقياً وقيماً تجاه التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة أو التي تستحق أن تعاش الديمقراطية التمثيلية، وعدالة توزيع المنافع

¹ - حول طبيعة المثل الأعلى (الاشتراكي أو الرأسمالي أو القومي) والعلاقة بينه وبين التطبيق العلمي، أنظر:

Robert Nozick: The Examined life: philosophical Meditations (New york; touchstone, 1996) Chap. 24(the Ideal and the Actual), p 279- 285.

والأعباء الاقتصادية والاجتماعية، هي المحاور الرئيسية الأربعة لليبرالية الحديثة القائمة على المساواة egalitarian liberalism، وربما كان "جون رولز ورونالد دوركين" من أفصح وأشد المدافعين عن هذا المشروع في العقدين الأخيرين.

للنظر إلى المبدأين، مبدأي العدالة، اللذين يقترح رولز تطبيقهما على المباني الأساسية في المجتمع المنظم جيداً well-ordered society والمبدأن، كما يؤكد "رولز"، مرتبان قاموسياً lexically ordered بمعنى أن على المبدأ الأول في الترتيب أن يتوفر ويستوفي قبل الانتقال إلى استيفاء المبدأ الثاني، والمبدأ الثاني لا يدخل في اللعبة تبعاً لذلك إلا إذا تم استيفاء أو توفر المبدأ الأول، أو إذا تبين أن المبدأ الأول لا ينطبق⁽¹⁾، ومن هنا ينتج أن للمبدأ الأول في الترتيب وزناً مطلقاً في مواجهة المبدأ الثاني.

وينطبق نتيجة ذلك بلا استثناءات والمبدأن هما :

آ- لكل فرد الحق في أوسع منظومة شاملة من الحريات الأساسية المتساوية، وبما ينسجم مع منظومة مماثلة من الحريات للجميع.

ب- التفاوت الاقتصادي والاجتماعي يجب تنظيمه بحيث يكون⁽²⁾ للمنفعة القصوى للجماعة الأقل خطأً، ومرتبباً بالوظائف والمناصب المفتوحة للجميع

¹ - John Rawls: A Theory of justice (Cambridge: Harvard university press, 1971),P43 and 250.

² - المرجع السابق، ص82، 250 حول المزيد عن مبدأي العدالة عند رولز وارتباطهما بنظرية العقد الاجتماعي كما يطورها، أنظر:

ضمن شروط الإنصاف في تساوي الفرص، على أن يأخذ (2) الأولوية على (1) الذي أصبح يعرف بمبدأ الاختلاف (The Difference principle)⁽¹⁾.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المجتمع المنظم جيداً ذو نظام حكم ديمقراطي، وإذا أخذنا أيضاً بعين الاعتبار أولوية المبدأ (أ) على (ب) وأولوية (ب) على (ب1)، نجد أن مبدأي عدالة المباني الأساسية Basic structures للدولة أو النظام أو المجتمع المنظم جيداً يؤكدان على الحيادية الأخلاقية للدولة من جهة، وعلى مسؤولية الحكومة تقليص التفاوت الاقتصادي وفق ما يتطلبه (مبدأ الاختلاف) من جهة ثانية إن حيادية الدولة أو نظام الحكم هنا هي النتيجة المباشرة لانطباق المبدأ الأول بشأن عدالة المباني الأساسية، بكلمات أخرى، الحيادية الأخلاقية للدولة مشتقة من مبدأ أصلي أو أولي يضمن ترك الناس أحراراً كي يعيشوا ما يعتقدون أنه خيرهم وخلصهم، طالما أنهم لا يضررون غيرهم أو لا يتجاوزون حدودهم.

وكما يؤكد "دوركين" في أكثر من مناسبة، هناك شقان أو نتيجتان للبيرالية القائمة على المساواة كمبدأ مكون Constitutive principle، الأول يعني بمقاومة الإكراه الأخلاقي (الحيادية الأخلاقية)، والثاني يعني - بمقاومة التفاوت الاقتصادي (المساواة الاقتصادية)، الأول يقول: ((بما أن المواطنين يختلفون في تصوراتهم بشأن الحياة الخيرة أو ما يعطي الحياة معنى وقيمة، فإن الحكم لا يعاملهم

Campbell: Justice Issues in political theory, chap3(justice as contract Rawls and welfare), P 66 – 95.

كمتساوين إذا فضل تصوراً واحداً على التصورات الأخرى، لأن هذا التصور يحظى بموافقة الجماعة الأكبر عدداً أو الأشد حماساً⁽¹⁾.

أما المبدأ المشتق الثاني فيؤكد على مسؤولية الحكومة تقليص التفاوت الاقتصادي من خلال تبني برامج رفاه تهدف إلى إعادة توزيع الثروة بشكل منصف.

ولضمان تطبيق مبدأ المساواة في الاحترام والاهتمام كمبدأ مكون، أو لضمان تطبيق المبدأين المشتقين منه، يختار الليبرالي السوق كمؤسسة يتم من خلالها إنتاج وتوزيع الخيارات الاقتصادية، والديمقراطية النيابية كإجراء لاتخاذ القرار الجماعي بشأن التصرف الواجب منعه أو تنظيمه⁽²⁾ ولكنه في الوقت ذاته يعمل على إصلاح السوق بخطط لإعادة التوزيع من جهة (حقوق الرفاه Welfare rights)، ويفيد قرار الأغلبية الديمقراطية بشبكة من الحقوق المدنية التي من شأنها حماية الأفراد من الإكراه الأخلاقي، أو حماية الفرد والأقلية من (الأفضليات الخارجية) أفضليات الأكثرية فيما يخص خير الفرد أو الأقلية (أفضليات المؤمن فيما يخص طريق خلاص الملحد، مثلاً)⁽³⁾.

الحقوق المدنية وحقوق الرفاه إذاً هي التي تترجم الحق الأخلاقي الأولي في معاملة الحكم للناس كمتساوين في الاحترام والاهتمام (equal consideration and respect)، وهذه الحقوق كما يؤكد "دوركين"، هي (أوراق طرنيب) في يد الأفراد، تمكنهم من

¹ -Dworkin, (liberalism), p 127.

² - المرجع السابق، ص 120.

³ - المرجع السابق، ص 122 - 124.

مقاومة قرارات معينة رغم أن هذه القرارات قد تم التوصل إليهما من خلال العمل العادي للمؤسسات التي لا يتم تحديها⁽¹⁾، والمؤسسات المعنية هي، كما ذكرت، الديمقراطية النيابية واقتصاد السوق (سواء رأسمالية تم إصلاحها، أو اقتصاد مختلط أو اشتراكية محدودة) إن اعتبار الحقوق (سواء المدينة أو الاقتصادية) أوراق طرنيب في يد الأفراد يعني، في المقام الأول، وضع قيود هائلة على القرارات الجماعية الديمقراطية، وإلى حد إجهاض أو إلغاء قرارات تصدر عن المشرعين المنتخبين تناقض في منطلقاتها أو نتائجها المحتملة تلك الواجبات التي تقابل الحقوق.

وإذا كانت الديمقراطية التمثيلية إجراءً لاتخاذ القرار الجماعي بالأغلبية (أغلبية المقترعين لانتخاب النواب، وأغلبية النواب لاتخاذ القرارات وسن التشريعات)، فإن اعتبار الحقوق أوراق طرنيب في يد الأفراد يعني شيئاً واحداً، إن لكل شخص حق النقض (المحدود طبعاً) في ما يتعلق بمعاملة الآخرين له، وهذا بدوره يتطلب استيفاء شرط الإجماع في ما يتعلق بقبول أو اتخاذ الإجراءات والأفعال، فالحقوق، إذا كانت مطلقة، ليست منسجمة مع المبدأ الديمقراطي القائم على أخذ القرارات بالأغلبية، فالحقوق يتوجب احترامها في كل حالة تنطبق فيها.

¹ - المرجع السابق، ص126، عن فكرة الحقوق كأوراق طرنيب في وجه الاعتبارات النفعية، والأفضليات الخارجية، أنظر أيضاً:

Ronald Dworkin: "Rights as trumps," in Jeremy Waldron, ed, Theories of Rights (Oxford: Oxford university press, 1984), P 158.

وهي تبعاً لذلك منافية لمبدأ اتخاذ القرار بالأغلبية، وتتضمن إمكانية نقض القرار الجماعي الديمقراطي إذا انطوى على خرق هذه الحقوق أو إلغائها⁽¹⁾.

من هذه التأمّلات حول التزامات الليبرالية على المساواة يمكن استخلاص الاستنتاجات التالية:

آ- إن الحقوق المدنية التي تحظر الإكراه الأخلاقي وحقوق الرفاه انحدرت من أصل ليبرالي.

ب- إن قائمة الحقوق (السياسية والمدنية والاقتصادية) التي تبررها الليبرالية القائمة على المساواة أكثر اتساعاً وأبعد مدى من قائمة الحقوق السياسية التي يتطلبها الالتزام بالديمقراطية كنظام حكم (وهي أساساً حقوق ضد التمييز وضد القمع أو الطغيان)، وإن هناك خلافاً وجدالاً ساخين حول اتساع الهوية بين القائمتين.

ج- إن اتساع الرقعة المحمية بالحقوق الفردية المتساوية يضع قيوداً هائلة على القرارات الديمقراطية الجماعية، وذلك على مستويين مكملين: الأول، تضيق مجال القرارات الجماعية الديمقراطية، والثاني، إجهاض هذه القرارات إذا انطوت على خرق لحقوق متساوية تعطي الفرد حق النقض.

¹ - عن الحقوق المطلقة وتعارضها مع مبدأ الديمقراطية الذي يتطلب اتخاذ القرارات بالأغلبية العددية أنظر:

Thomas Nagel: Mortal Questions (Cambridge: Cambridge university press. 1979-1991)P 112- 118.

الحقوق المطلقة كما يوضح ينجل، تتطلب استيفاء شرط الإجماع، لأنها تعطي الفرد حق النقض.

د- إن الحقوق، خصوصاً المطلقة منها، تتطلب استيفاء شرط الإجماع في اتخاذ القرار الجماعي، وذلك على نقيض ما تشد إليه الفكرة الديمقراطية القائمة على الأغلبية العددية.

ه- إن حيادية الدولة تجاه التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة أو الفاضلة أو ذات المعنى وثيقة الصلة بالحقوق المدنية التي تحظر الإكراه الأخلاقي، وكلاهما مشتقان من مبدأ أصلي هو التصور الليبرالي للمساواة (حسب رونالد دوركين)، أو مبدأي العدالة الاجتماعية اللذين يدافع عنهما "رولز"، وفي كلتا الحالتين تبرز أولوية حيادية الدولة أو نظام الحكم فيها، أخلاقياً وقيماً، على مسألة التوزيع المنصف للخيرات المادية.

و- إن الليبرالية القائمة على المساواة لا تنكر للعلاقة التاريخية بين الليبرالية من جهة وبين الرأسمالية من جهة ثانية، ولكنها لا تكف عن إنكار العلاقة المفهومية أو النظرية بينهما، وهذا ينطبق على العلاقة بين الليبرالية والامبريالية أيضاً⁽¹⁾.

إن النقاط ب-د هي التي تثير حفيظة وسخط بعض المنظرين الديمقراطيين الذين يرفضون تلك القيود الهائلة على القرارات الجماعية الديمقراطية نظراً لانتقاصها من قيمة التجربة الديمقراطية أولاً، ولإعطائها دوراً كبيراً لقضاة غير منتخبين على حساب دور المشرعين المنتخبين ثانياً (وهو الأهم)⁽²⁾ فسواء تم تثبيت الحقوق

¹ - عن الفصل المفهومي أو النظري بين الليبرالية من جهة، وبين كل من الرأسمالية والامبريالية من جهة ثانية أنظر:

Dworkin: "Liberalism," P 118 – 119, and Williams, Liberalism and Two conceptions of the state", P125.

² - أنظر في هذا الخصوص:

المتساوية في الدستور فأصبحت حقوقاً وضعية ملزمة، أو تم تسويغ وتبرير الرجوع إلى المبادئ الأخلاقية وضعية ملزمة، أو تم تسويغ وتبرير الرجوع إلى المبادئ الأخلاقية الأولية التي تشتق منها هذه الحقوق، فإن دور الجهاز القضائي بعامة، ودور المحكمة العليا بخاصة، يظل حاسماً في مجال تطبيقها، وفي كلتا الحالتين، فإن للقضاة غير المنتخبين صلاحية إلغاء قرارات تصدر عن المشرعين المنتخبين، وذلك من خلال إجراء قانوني يعرف بالمراجعة القضائية (judicial review).

ومن هنا فليس صدفة أن ينزع الليبراليون في النظام الديمقراطي الليبرالي إلى إعطاء دور فعال لصلاحية واسعة للمحكمة العليا أو المحكمة الدستورية في مراجعة قرارات المشرعين أو الإجراءات الحكومية، صلاحية تتعدى تطبيق القوانين وفرض الحقوق الوضعية، وهذا الدور الجديد للقضاة - الأوصياء هو مصدر توتر دائم بين السلطتين التشريعية والتنفيذية من جهة، والسلطة القضائية من جهة ثانية.

فإذا كان المنفذون الحكوميون والمشرعون يشدون باتجاه اتساع نطاق القرارات الجماعية الديمقراطية التي تتخذ بالأغلبية، فإن السلطة القضائية تعمل على

Michal Walker: "philosophy and Democracy," political theory Vol, no.3 (August 1981), P 379 – 399.

أنظر بشكل خاص ما يقوله المؤلف في صفحة 291:

"AS soon as the philosophical list of rights extends beyond the twin bans on legal discrimination and political repression, it invites judicial activity that is radically intrusive on what might be called democratic space".

وبصورة خاصة، فإن التطبيق القضائي لحقوق الرفاه، يشكو منه وولزر، من شأنه تقليص مجال القرار الديمقراطي بصورة جذرية.

تكبيل أيديهم، وتضييق نطاق القرارات الجماعية التي يتخذونها، أو ضرورة انسجامها مع الحقوق المثبتة دستورياً أو المبادئ الأخلاقية الأساسية التي تبرر هذه الحقوق.

هذا التوتر بين الديمقراطيين والليبراليين ملازم للديمقراطية الليبرالية، على المستويين النظري والعملي (الدولة الفعلية)، ولكن هذا التوتر لا يشكل خطراً على النظام الديمقراطي الليبرالي، فعدو الليبرالي ليس الديمقراطي، وإنما التوتالييتاري الذين يؤمن بأن فرض المثل العليا والأهداف النهائية وطرق الخلاص هو واجب أو فريضة.

ورغم التوتر الملازم، فإن التزام الليبرالية بالديمقراطية نظاماً للحكم في الدولة الحديثة ثابت لا يتزعزع، وهو التزام مبدئي، وليس مجرد خيار آني أو عرضي، فمن يدافع عن الفرد الحر والمتساوي والمستقبل أخلاقياً، ويعتبره قيمة أولية، لا يستطيع أن يتكرر للفكرة الديمقراطية التي تقول بأن المواطن المتساوي في الحقوق هو المصدر الوحيد لشرعية السلطة الحاكمة.

وإذا كانت الديمقراطية تحرص على مشاركة الفرد - المواطن في عملية اتخاذ القرار الديمقراطي أو، على الأقل، السيطرة عليه، فإن الليبرالية القائمة على المساواة تحرص على حماية الفرد والأقلية من بعض مخاطر الإكراه الأخلاقي واللامساواة في توزيع الموارد والفرص.

إن الموازنة بين المشاركة في اتخاذ القرار الديمقراطي الجماعية (أو السيطرة عليه) وبين تضييق مجال انطباقه لفرض حماية الفرد والأقلية، ليست مستحيلة أو بعيدة المنال.

وإذا كان التوتر بين الديمقراطيين والليبراليين ملازماً، إلا أن الطلاق ليس من مطالب أحد الطرفين⁽¹⁾، اللذين تمخض رواجهما عن نظام حكم وطريقة حياة لا يسهل الطعن في قوة جذبهما، خصوصاً في هذه الظروف التي بان فيها للعيان وللأذهان هشاشة و"ردالة" أنظمة الحكم وطرائق الحياة البديلة.

التحليل الأنف الذكر للتصورين المتنافسين بشأن الدولة الحديثة (تصور الدولة الغائية مقابل تصور الدولة المحايدة أخلاقياً).

ولعلاقة الاتصال والانفصال بين المركبين أو التوجهين، الديمقراطي والليبرالي، في النظرية السياسية وفي الدولة الديمقراطية الليبرالية، قد يساعدا كثيراً في استكناه طبيعة الصراع المحتدم هذه الأيام في كثر من قطر عربي، بين الحركات الإسلامية الأصولية وبين أنظمة الحكم السلطوية المدعومة بالجيش وبعض النخب المثقفة.

آ- هناك انقسام مجتمعي حاد في الجزائر (وفي غيرها من الأقطار العربية)، لا يتم حسمه أو تجاوزه بمجرد تطبيق مبدأ الانتخاب العام الذي يشرعن حكم الأغلبية العددية، جبهة الإنقاذ الإسلامي هي حركة دينية - سياسية (سلفية وأصولية) تتبنى، ودون أدنى تردد أو تحفظ، التصور الغائي للدولة، وتلتزم بما يرتبط بهذا التصور أو

¹ - الهوة بين أنصار المركب الديمقراطي وأنصار المركب الليبرالي في الديمقراطية الليبرالية (فكراً وممارسة) ليست سحيقة إلى الحد الذي يصوره أندرو ليفين في:

Levine: liberal Democracy: A critique of its theory P7 and 139 – 148.

أو الذي يشكو منه وولزر، حول تضييق الهوة بين المركبين، أنظر:

Amy Gutmann: "How liberal is Democracy" in: Maclean and Mills.

Eds. Liberalism Reconsidered p25- 50

ينساب عنه من تبرير الإكراه للدولة الأخلاقي والقيمي، ومن جهة ثانية، هناك ما يبرر المخاوف من عدم التزام الجبهة، إذا وصلت إلى السلطة، باحترام الحريات والحقوق الأساسية التي تحظر التمييز والقمع، بالمفهوم الواسع الذي يشمل حظر إلغاء النظام الديمقراطي ذاته، ومن جهة ثالثة، هناك مخاوف حقيقية من اغتصاب استقلالية مؤسسات المجتمع المدني التي بدأت تظهر وتتمو خلال الفترة الوجيزة التي سبقت أجزاء الانتخابات التشريعية، بكلمات أخرى، الجبهة هي حركة توتاليتارية قائمة على عقيدة دينية ورسالة سماوية وطريق خلاص واحد .

هذا يعني، في ما يعنيه، أنها حركة غير ديمقراطية (بالمعنى الدقيق) وغير ليبرالية، وغير منجذبة لتصور الدولة المحايدة أخلاقياً، وعلى الأقل، هناك ما يبرر المخاوف بأنها كل ذلك، رغم التفاف الجماهير، وفي مقدمتها معذبو الأرض، حولها .

ب- وكان خطأً تراجعياً أن تجرى الانتخابات التشريعية في غياب دستور متفق عليه ينص صراحة على حماية الحريات والحقوق الأساسية المتساوية للمواطنين (السياسية منها والمدنية)، التي من فضيلتها، كما رأينا، تضيق مجال القرارات الديمقراطية، التي تتخذ بالأغلبية، دستور يؤكد على الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث، ويعطي للسلطة القضائية أنياباً تمكنها من ردع السلطة التنفيذية إذا طغت.

ويمكن تلخيص ما سبق فيما يلي:

آ- الديمقراطية هي طريقة أو إجراء لتوزيع السلطة السياسية وشرعنة استخدامها، طريقة تعتبر المواطن المتساوي في الحقوق المصدر الوحيد لشرعية الحكم، وهي لذلك تنحي جانباً أي (حق) مزعوم في الحكم مصدره وفرة المال أو الجمال أو أطيب النسب أو المناقب الحميدة أو حدة السيف أو توقد الذهن أو حتى صدق الوحي، فالديمقراطية تعني أساساً في وضع الحكم في أيدي الناس (حكم

الشعب)، وعملياً في أيدي أغلبية النواب أو الممثلين المنتخبين والخاضعين لسيطرة المواطنين المتساوين في الحقوق.

ب- الليبرالية تعني أساساً في تقييد السلطة الإكراهية لأي حاكم أو سلطة حاكمة، وهي تقوم على تأمين (رقعة محمية) (واسعة قدر المستطاع) من الحياة الخاصة للأفراد والأقليات، رقعة محمية من الإكراه الأخلاقي والقيمي الذي يمارس بالقانون (الدولة) أو/بغير القانون (المجتمع).

وسبيلها إلى ذلك هو تضييق مجال القرارات الجماعية الديمقراطية من جهة، وتحصين الأفراد بشبكة واسعة من الحقوق والحريات المتساوية، إضافة إلى تلك الحقوق والحريات المتساوية التي تتطلبها الديمقراطية.

ج- الديمقراطية الاشتراكية هي الجناح اليساري للديمقراطية الليبرالية، هي الديمقراطية الليبرالية مضافاً إليها تصور ليبرالي أو نظرية ليبرالية بشأن عدالة توزيع الموارد والفرص، نظرية عدالة تتسجم مع الاقتصاد المختلط أو اقتصاد السوق مكماً ببرامج رفاه.

د- هناك توتر ملازم بين المركب الديمقراطية والمركب الليبرالي في النظرية السياسية وفي الدولة الديمقراطية الليبرالية، وقد نجح النظام الديمقراطي الليبرالي في تحقيق الموازنة الدقيقة بين الالتزامات الليبرالية التي تتطلب تضييق مجال القرارات الديمقراطية الجماعية وبين الالتزامات الديمقراطية التي تتطلب عكس ذلك.

هـ- وكان أن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية هي علاقة تاريخية فقط، وليست مفهومية (كما يظن البعض)، فالعلاقة بين الديمقراطية الليبرالية والنظام الرأسمالي هي علاقة تاريخية فقط، وليست مفهومية (كما يظن البعض الآخر).

و- إن العدو المشترك للديمقراطيين والليبراليين معاً، الذي في مواجهته يبتهت خلافهم، هو نظام الحكم التوتاليتاري (الشمولي) الذي لا يسلم بأن المواطن المتساوي في الحقوق هو مصدر شرعية الحكم أو السلطة أولاً، والذي لا يستثني الإكراه الأخلاقي والقيمي باسم قدسية الأهداف أو الأمة أو الطبقة أو العقيدة أو الأرض أو طريق الخلاص كما حدده الأوصياء - الحكام ثانياً.

ز- إن النظام الديمقراطي الليبرالي منجذب لتصور الدولة المحايدة أخلاقياً، الدولة المحايدة تجاه التصورات المتنافسة بشأن الحياة الفاضلة أو الخيرة التي يتبناها الأفراد في المجتمع، بينما ينجذب النظام التوتاليتاري، وربما النظام الديمقراطي غير الليبرالي (ناهيك عن بعض أنواع الحكم المطلق) لتصور الدولة الغائية، ولأن الديمقراطية الليبرالي محايد أخلاقياً وقيماً تجاه الأهداف النهائية والمثل العليا والتصورات المتنافسة بشأن ما يعطي الحياة قيمة أو معنى، فإن همه الرئيسي هو وضع القيود على الوسائل والأفعال.

وفي الختام فالخطاب السياسي العربي حول المسألة الديمقراطية ساكت عن الإقرار الصريح بالعلاقة الوثيقة بين الليبرالية من جهة، وبين الفردية، التعددية (السياسية والفكرية)، التسامح، حقوق الإنسان والمواطن، المجتمع المدني وحيادية الدولة في مجال الأخلاق الخاصة، من جهة ثانية، كما أنه ساكت تماماً عن الاعتراف بأن هناك مفهوماً ليبرالياً للعدالة (الشكلية والمادية) لأي جوز تجاهله أو التغاضي عنه، بالنسبة إلى الليبرالي المعاصر، فإن العدالة هي حقاً، الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية)، كما يقول جون رولز⁽¹⁾.

¹ - Rawls: A Theory of justice, P 3.

حل المركز الممتاز للحرية

ما يميز الديمقراطية عن غيرها من فلسفات الحكم الأخرى هو أنها عقيدة مرنة ومتطورة، فهي من جهة ثمرة تطور تاريخي طويل، ولا تزال في حالة مستمرة من التطور، وهي من جهة أخرى عقيدة واسعة المدى تتطوي على معظم النظريات القانونية الكبرى للحضارة الغربية.

ولكن على الرغم من تعدد الآراء والنظريات التي يشملها الفكر الديمقراطي، فهناك اتجاهان رئيسيان تتوزع بينهما هذه الآراء والنظريات وهما:

الفكرة الحرة عن حقوق الفرد، والفكرة الديمقراطية التي تعلن المساواة في الحقوق والسيادة الشعبية⁽¹⁾.

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 كانت سلطة الشعب صاحب السيادة والاتجاه الديمقراطي إذاً هو بالغ في تأكيد سيادة الشعب، قد يؤدي إلى تحيف الحريات الفردية التي تعد إلى حد كبير قيوداً على هذه السيادة ولذلك سيمت بالديمقراطية الحرة liberal Democracy تمييزاً لها عن الديمقراطية الجماعية

¹ -Friedman: legal theory, 3rd edition, p 477.

Totalitarian Democracy التي تختفي فيها فكرة حقوق الفرد ولا تتور 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 السيادة الشعبية من الناحية العملية، صار التعارض بين السلطة الشعبية والحريات مشكلة عملية وخطيرة، حاول الفكر والنظام الديمقراطي أن يوجد لها الحلول النظرية والوضعية⁽¹⁾.

ومن 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 كلاً منهما يدافع 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 يواجهون بها سلطة الدولة) والمذهب الديمقراطي الذي نادى

¹ - وقد اتخذت مشكلة الموازنة بين الحريات والسلطة السياسية صورة جديدة تماماً عندما اكتسحت أوروبا والعالم الغربي كله موجة الاشتراكية، واضطرت الديمقراطيات إلى أن تتوسع في فكرة المساواة القانونية أو السياسية، وأن تمدها إلى الميدانين الاجتماعي والاقتصادي، فقد ترتبت على ذلك مشكلات أخرى تتعلق بالضمان الاجتماعية والتوجيه الاقتصادي سنعرض لها في مكان آخر، "فريدمان": المرجع السابق، ص 477. وأنظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 24.

بالسيادة الشعبية وسُخر 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 إن التعارض بين الاتجاه الفردي 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 المحكومين 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 الحريات الفردية لا تفقد أهميتها حتى بعد انتقال المبدأ الديمقراطي إلى القانون الدستوري الموضوعي، 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 التاريخ 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 إيثار الحرية عند التعارض بينها وبين السلطة الشعبية، ويظهر ذلك بصفة خاصة في تقييد إرادة الأغلبية بحقوق لا يجوز المساس بها .

وفيما يلي كلمة مختصرة عن كل صورة من الصورتين السابقتين:

أما الصورة الأولى لتغليب الحرية على السلطة:

فتظهر في إصرار الفكر الديمقراطي «وهي في هذا تختلف عن المذاهب السياسية الأخرى» تخضع السلطة لمعاني الحرية والقانون، بحيث لا تطاع إلا إذا قامت على الرضا، ومن قبل ممثلين منتجيتين من الشعب، فالسند الشرعي الوحيد لقيام سلطة الحكم هي إرادة المحكومين أنفسهم وحقهم في تحديد نظام الحكم الذي يخضعون له، واختيار حكامهم، فبدون رضا المحكومين أو بدون المشاركة الفعالة في اختيار المحكومين لحاكمهم ونظام الحكم، تتجرد 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 والضوابط أيضاً كان هذا القانون، وهذا المعنى الشرعي للسلطة معنى ملازم لها في كل وقت، ولو كانت أكثر الأوقات بعداً عن معنى الشرعية، فحتى في أثناء الانقلاب والثورات صور الفقه الديمقراطي سلطة الحكم الفعلية أو الثورية سلطة قانونية تخضع

لمعنى من معاني الحرية، وإن زایل الوصف القانوني هذا المعاني بسقوط الدساتير أو الوثائق التي تكفلها .

أما الصورة الثانية لتغليب الحرية على السلطة:

فتظهر في تأكيد الفكر الديمقراطي التفاوت بين قيمتهما⁽¹⁾، 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 «أيأ كانت هذه الحكومة» أن تخلق أو أن 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

¹ - ويقول "بورديو" إن التاريخ يبين أنه قد سبق الديمقراطيات مجهود طويل للتحرر الروحي ولدت خلاله فكرة الشخص الإنساني الاجتماعي والاقتصادي أما الحرية الأساسية فهي التي تفرضها طبيعة الإنسان بأن يكون حر التصرف أما الحرية الأساسية فهي التي تفرضها طبيعة الإنسان بأن يكون حر التصرف في ذاته، واختياره لتصرفاته ومسؤوليته، ولذلك تعد الديمقراطية في صلتها هذه بالحرية الإنسانية مجرد أداة فنية أو مجموعة من الوسائل أو أساليب الحكم التي تهيء أسباب المواءمة بين حرية الإنسان ومقتضيات النظام السياسي، فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية.

أمراً نسبياً دائماً، إذ لا يستقيم أن تشارك السلطة الحريات في صفتها المطلقة، كما وأن النظم السياسية والاقتصادية مسخرات لخدمة الإنسان، لا للاستعلاء 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 هذا المنطق إلى نهايته، فجرد نظام الحكم من أي صفة مطلقة يدعيها مؤكداً حق الشعب أو أغلبية 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، فهذا التقيد لا يرد في نظر واضعي هذه الدساتير على الحرية، وإنما هو يرد على إرادة الأغلبية التي قد تهدد الحرية بالمسام بأوضاع رؤى أنها أصدق من غيرها في كفالة الحرية، ومع ذلك فالفرصة متاحة أمام الأغلبية الخاصة لإجراء التعديل الدستوري بالأسلوب المعقد الذي ينص عليه دائماً في كل دستور.

الثانية: أن سلطة الحكم الديمقراطية مقيدة حتماً ودائماً، وهي مقيدة بوجه خاص من حيث الوسائل التي تستخدمها، فلا يجوز لها أن تستخدم منها 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، لأن الإكراه شر في ذاته ولأنه يخرج «عن

سلطان الدولة ونشاطها السياسي» تلك الحريات الفردية التي تمثل الحدود الدنيا من النشاط الذي يجب أن يترك للفرد وابتكاره.

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 ويعتبرونها أسى القيم، وبين سلطة الحكم الديمقراطية التي تشعر أنها المعبرة عن سيادة الشعب ومصالحه، فتدعى أنها بهذا الوصف أقدر على تحقيق الخير العام بنظرة متسامية لا يستطيع أن يبلغها الفرد الذي يكون متحيزاً لمصلحته الشخصية والأنانية.

وبعبارة أخرى قد يقوم حكم ديمقراطي، ولكنه يكون رغم ذلك مستبداً بالأفراد، ولذلك فالفقه الديمقراطي لم ير أن إقامة السلطة الشعبية على أساس من الرضا كفيل وحده بتحقيق الحرية، وإنما لا بد من نظام للحريات قائم بذاته يحمى 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، سواء في صلة نواب الشعب بالشعب نفسه أم فلي صلة النواب بعضهم ببعض من حيث وضعهم كأقلية أو أغلبية.

أما بالنسبة للصلة بين الشعب ونوابه، فمعنى الحرية يتأكد في أن يختارهم الشعب نواباً عنه اختياراً حراً لا يفقدون حرياتهم.

وأما بالنسبة لصلة النواب بأساس الحكم الديمقراطي فتأكد الحرية في مواجهة الأغلبية التي قد تتحرف أو تتاهض الحرية: إما بتقييد إرادة الأغلبية بنص أو

بنظام أو بقيم، أو بإبطال النتائج التي ينتهي إليها الاقتراع العام وتكون مناهضة للحرية.

ولا شبهة في أن أظهر الصور تأكيداً لمعنى الحرية هي الصورة التي تقيد 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 المنادى 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 النص نفسه 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 تقيّمها الحرية في وجه العدد (أي الأغلبية البرلمانية) حتى لا يعيث بأوضاع قانونية وسياسية رؤى أنها دون غيرها التي تكفل الحرية⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو موقف الديمقراطية بالنسبة للأوضاع التي اعتبرتها الدساتير مظاهر للحرية، فموقف الديمقراطية يجب أن يكون أكثر تطرفاً في حماية الحرية نفسها، إذا أريد بها شراً ولو كان ذلك عن طريق الوسائل الديمقراطية ذاتها .

غير أن مدرسة أخرى في الفكر الديمقراطي تغفل ضمناً هذا التعارض بين السلة والحرية، لأنها تفترض أن ما بين الديمقراطية والحرية من صلوات 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 .

وفي هذا النظر نصيب كبير من الحقيقة لأن هناك «في الواقع» 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.

¹ - B. Geutzevitch: les constitutions Européennes,p140.

ولا يخفى 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 (التي تدعو إلى الحكم المطلق بحجة أن الإنسان شرير بطبيعته) تثق في الإنسان: في تفكيره السليم وفي إرادته المستقبلية وفي نواياه الطيبة، ولذلك ترى أن النظام القائم على الحرية هو خير الأنظمة، وأنه يجب أن يبقى وسوف يبقى، ولهذا يقول "جوتزفيتش" إن الديمقراطية عقيدة المدينة الحرة، 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 الإنسان الحر، فمنذ كتابات رجال الكنيسة في القرون الوسطى حتى فلاسفة القرن الثامن عشر كانت تتردد فكرة هامة في المعاهدات السياسية وفي الأبحاث والنشر... 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، فلا يمكن أن تمارس بدون قيد ولا شرط، وليس هذا فحسب وإنما فرض على النظم السياسية

أن تحافظ على حرية الناس الذين يولدون كما أعلن حقوق الإنسان سنة 1789-
ويظلون أحراراً ومتساوين قانوناً⁽¹⁾.

التكافل بين الديمقراطية والحرية

وتقول هذه المدرسة إن النظام الديمقراطي، يقوم استناداً إلى فلسفة تعلن أن الحرية قبلتها حتى عندما تنادى بالسيادة الشعبية، وهو فضلاً عن ذلك قد سعى إلى أن يقوى 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:

1- 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 غير الشعبي.

¹ - جورج بوردو: المرجع السابق، ص 9.

وقد أصاب "lovrenstein" عندما أكد أن صحائف التاريخ لم تسجل أن حكومة غير ديمقراطية قد احترمت «زمناً طويلاً» الحريات التي قد ينص عليها دستورها، وأنه إذا اعترض على ذلك بأن الملكيات المستبدة « كألمانيا الإمبراطورية سنة/1871/» قد منحت شعوبها حريات مدينة وحافظت عليها، فالجواب هو أنه في حين أن الإرادة قد شعرت بأنها مقيدة بالقانون الوضعي القائم (تحت تأثير فكرة دولة القانون)، إلا أن الحريات لم تراعى إلا إلى المدى الذي لا تتعارض فيه مع الأغراض السياسية لحكومة مستبدة لم تكن للشعب الألماني أية رقابة عليها، ومع ذلك فالحرريات التي سلمت بها الملكية المستبدة كانت حريات وهمية، فلم تتسع حرية القول لنقد القيصر، ولم تكن حرية تكوين المنظمات السياسية تشمل الأحزاب التي دفعت بأنها هدامة (حتى لقد أثم الحزب الاشتراكي في عهد "بسمارك" لمدة اثني عشر عاماً)، وأما تقلد الوظائف العامة فلم يكن حقاً يتساوى فيه المواطنون، بل حرم منه المعارضون السياسيون والألمان اليهود، ولا مبالغة إذاً في القول بأن الحق في إقامة الحكومة وإسقاطها هو حجر الزاوية في بنیان الحرية 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 خاص (بوثيقة الحقوق).

ولم تكن هذه الدساتير تنص صراحة على حق الشعب في المشاركة في الحكم خلال انتخابات ديمقراطية، وإن كان ذلك أمراً متضمناً في التكوين النظامي للحكومة.

ويرى "لونشتاين" أنه لكي تندد الشرعية الديمقراطية حقيقة حية، وتمشياً مع روح العصر، يجب النص (في باب الحقوق والحريات) على حكم صريح لا يقبل التأويل بكفل 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 شكل الحكم الديمقراطي كحق ذي صفة عالمية يتساوى مع حرية 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 التخلص عنه أو التفريط فيه *inalienable*، وإذا 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 حرياته"⁽¹⁾.

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 «من الناحية النظرية» الصفة الديمقراطية على نظام الحكم وشكله، فإذا خرجت نظم الحكم على هذا الأصل

¹ - د. محمد عصفور: الحرية في الفكر الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة، ص 66.

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

ولا شك أن ما ذهب إليه "لونشتاين" يحقق ضماناً أوفى، فلا يغني نص الدستور على سيادة الأمة وكفالة الحريات العامة كلها عن النص الصريح على حق المشاركة السياسية في قائمة الحريات، فضلاً عن أن في مثل هذا النص إبرازاً لهذا الحق الأساسي وارتفاعاً بقيمته إلى مستوى الحريات الفردية التي تعتبر نابعة عن طبيعة الإنسان.

2- على أن الفكر الغربي لا يرى فقط أن مصير الحريات يتوقف على قيام 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 وغيرهما، فهي التي تكفل أن يكون الانتخاب حراً، وهي التي تحقق جوهر وغيرهما، فهي التي تكفل أن يكون الانتخاب حراً، وهي التي تحقق جوهر الحكومة الديمقراطية الحرة التي هي حكومة رأي، فالنظام السياسي الحر (الذي يرتكز أساساً على حق الاقتراع العام) سوف يكون خرافة إذا لم يمارس حق الاقتراع بصورة حقيقية وغير وهمية، ولن يتأني إذا أجريت الانتخابات (التي هي عماد الحياة السياسية) في جو يمارس فيه كافة الحريات العامة باطمئنان، فضلاً عن أن استمرار نظام الحكم ديمقراطياً صحيحاً يتوقف على استمرار التمتع بالحريات:

فو أن الانتخابات جرت في جو من الكبت أو الإرهاب، أو الإرغام أو تعطيل الحريات لغدت مجرد تسليم من جانب المحكومين يكرهون عليه، كما هو الشأن في

معظم الاستفتاءات التي قامت في ظل النازية والفاشية، وهذا ما يجرد نظام الحكم من صفته الديمقراطية فيصدق عليه ما قاله الأمير "جيروم نابليون" في خطاب له سنة/1854/ من أن "الديمقراطية لدينا تتوج شخص الزعيم أن تكون قد اختارته"!.
.

وحتى لو 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 التآثيم 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 *unité 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، فلا 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.

بيد 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 يعنى بحال تجريح 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 تنردى 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 بيد أن هذا الإخفاء لا يلبث أن ينفضح أمره إذا كان من شأن الوسائل الديمقراطية على الحرية، وقد كان هذا هو ما حدث بالفعل، فلقد وقعت أحداث خطيرة في "أوروبا" أدت إلى تولى 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، إلى 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 «في الفكر أو النظام الديمقراطي» على أنه ذو صفة مطلقة، فهو وإن كان أمراً أساسياً في الديمقراطية إلا أنه ليس سوى عنصر من العناصر المكونة للنظام الديمقراطي، وهو على أي حال وكافة الأوضاع التي تقيمها سلطة الحكم الديمقراطية وسائل محدودة القيمة لا يجوز أن تناقض الحرية...

وتطبيقاً لذلك يرى أن السيادة الشعبية المؤسسة على الانتخابات «ولو كانت حرة» تعجز عن المساس بالجواهر الحر للنظام الديمقراطي وأن تقييم نظاماً دكتاتورياً، فالأقترع 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 الإمبراطورية أو جمهورية "فايمار" تؤكد أنه لا يجوز اعتبار الاقتراع العام الأساس الوحيد للحرية أو العلاقة 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، فهي رغم ذلك تكون باطلة، لأن الدول التي أجريت فيها ليست حرة، بل إن "جوتزفيتش" يسلم بأن كثيراً 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 تحني 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 منزلقة نحو الاستبداد، تكون كالقاصر في حاجة إلى من يحميه، والحرية وحدها هي الحامي من التردّي في مهاوى الاستبداد)).

ويقول "جوتزفيتش" أيضاً: ((إنه لا يجوز للضمير الديمقراطي أن يقر 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 بالجواهر وتحافظ على روح الحرية وتنكر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية)).

ويميضي "جوتزفيتش" إلى أبعد من ذلك، فيقرر أنه ((ليس هناك سوى سبيل واحد لوقوف الديمقراطية أمام النظام السوفيتي غير الديمقراطي والفاشية الجديدة المتعاضمة، وهو أن تستفيد من الدروس الكبرى لليعقوبية «في تعصبها للقيم التي تؤمن بها»...، وذلك بأن تحمي النظم القائمة فعلاً على أن تنشأ بعد ذلك نظم

أحسن، ويجب أن تتعصب الديمقراطية للحرية وما يستتبعه ذلك من وجوب حماية الحرية عن طريق الاقتراع العام وأغلبية الناخبين⁽¹⁾.

وهذا الرأي الذي عرضناه (والذي يجد ما يسانده في فهم بعض الأصول العريقة للديمقراطية الحرية) 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:

الوجه الأول: أن هذا النظر يغفل الصفة النسبية التي تلازم حتماً نظم الحكم، وقد كان من شأن هذا الإغفال الخلط بين "الحرية" وبين أشكال النظم السياسية تعتبر «في نظر البعض وفي وقت ما» تجسيدا للحرية، في حين أن نظاماً استبدادية 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 هو «الذي لا يقبل مناقشة» بأن الأغلبية تنزلق إلى الاستبداد لأنها لا تحافظ على هذه الأوضاع.

¹ -B. Geutzevitch: les constitutions Européennes, p 149.

وربما كان أقرب إلى روح الديمقراطية الحرة التسليم بعجز الأغليات عن المساس بالحرريات العامة والتقليدية بصفة خاصة، أما أوضاع النظم السياسية أو الاجتماعية (وهي بطبيعتها قابلة للتبديل والتغيير) فيجب «طبقاً لمنطق الديمقراطية ذاتها ومبادئها الأساسية» أن تكون للأغلبية عليها سلطة التعديل الكامل بشرط أن تهدر الحرريات تحت ستار الحق في تعديل النظم السياسية والاجتماعية.

صورة أخرى للتعارض بين السلطة والحرية

بيد أن هناك صورة أخرى للتعارض بين السلطة والحرية تشير اليوم أدق المشكلات في الديمقراطيات الغربية، ومبناها تحديد الوضع الدستوري لمن تتهمهم الديمقراطية بأنهم يعادون الديمقراطية والحرية أو يهاجمونها، وقد لا يبرز طرح المسألة على هذا النحو حقيقة المشكلة كما يواجهها الفكر والنظام الديمقراطيان، إذ لا جدال في أن من حق الدولة الديمقراطية (شأنها في ذلك شأن أي نظام آخر للحكم) أن تدافع عن كيانها، ولم تكن الدولة الديمقراطية متخلفة أبداً في هذا المضمار، وإنما أظهرت إجراءاتها الصارمة ضد الدعايات والحركات الفاشية أن النظام القانوني الديمقراطي يستطيع أن يدافع بقوة عن الأصول السياسية للنظام الديمقراطي، دون أن ينتهك في ذلك مبادئه أو يخون فلسفته.

والواقع أن مقاومة الديمقراطية لأساليب العنف والبطش التي كانت تنتهجها الحركات الغاشية لم تثر إشكالات دستورية تذكر، لأن الإجراءات التشريعية وجهت إلى أعمال عنف بلغت حد ارتكاب الجرائم.

غير أن الأشكال الذي تواجهه الديمقراطيات الآن هو إلى أي حد تستطيع أن تقاوم الدعوات الانقلابية الاجتماعية (الشيوعية وغيرها) التي لا تبلغ المظهر الخارجي أو مظاهرها المادية حد ارتكاب الجرائم أو الشروع فيه.

وقد اعتنقت الغالبية العظمى من مشرعي الديمقراطيات هذا الرأي وطبقته عملياً في التشريعات العديدة التي حاربت فيها مجرد الدعاية أو الرأي الذي تدفعه بالانقلاب، غير أن هذا الاتجاه لم يسلم من نقد جانب من الفقهاء الديمقراطيين البارزين الذين أكدوا أن الديمقراطية تعنى بالوسائل عنايتها بالغايات، وأن هذه الفلسفة الحرة لا تجيز استخدام كل الوسائل مهما كانت مناهضة للحرية.

ولذلك فقد اعتبروا مسلك المشرعين اليوم تصرفاً سياسياً تقوم به سلطة الحكم على خلاف ما تقضي به أصول الديمقراطية ومبادئها، من كفالة الحريات حتى لمن يعادون الديمقراطية طالما أنهم لا يقومون بعمل عدواني عنيف تكون له آثار مادية ملموسة، وطالما أنهم يلجؤون في الدعاية لمذهبهم بالطريقة السلمية.

ولا يقيم هؤلاء الفقهاء وجهة نظرهم على أساس الحرية، وإنما يقيمونها أيضاً استناداً إلى أصول الديمقراطية التي تكفل للشعب أن يغير نظامه السياسي أو الاجتماعي حسبما يريد، وهم يرون أن ذلك لن يتاح للشعب إلا إذا خلى بينه وبين من ينادون بهذا التغيير مهما كانت دعوتهم بغيضة ومكروهة.

ولقد كانت لهذا الخلاف الدستوري العميق آثار بعيدة المدى في وضع الحريات اليوم في رقابة القضاء، باعتبارها مظهراً هاماً للتعارض بين السلطة (مطعوناً في أسسها الاقتصادية والاجتماعية) وبين الحرية في أشد صورها حيوية وأكثرها أهمية وهي حرية التعبير عن الرأي والعقيدة.

وواضح مما قدمناه أن الفلسفة الديمقراطية تؤكد معاني أساسية لا يستقيم النظام الديمقراطي بدونها.

وهذه المعاني تعبر عن ثلاثة اتجاهات: أحدها يقيد السلطة، والآخر يطلي الحرية، والثالث يخضع السلطة للحرية في جميع الأحوال:

فلقد نظرت الفلسفة الديمقراطية إلى السلطة من زاوية الحرية، بمعنى أنه يجب أن يتغلغل تيار الحرية في السلطة، فلا تفرض سلطة ما أساسها القوة المادية، وإنما يجب أن يتوفر هذا الرضا الذي يعبر عن حرية المحكومين في اختيار الحكام، "ولذلك فإذا قيل إن الديمقراطية نظام للحرية السياسية، فلأن السلطة فيها تركز 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 تتبع من وجوده⁽¹⁾، وتؤكد في الوقت نفسه حرمة وتحميه، وهي لذلك لا تتحقق إلا إذا اعترف بالإنسان: بكيانه وعقله، وأنه هو غاية القانون والدولة وسائل النظم الاجتماعية، ولا يتصور أن تكون الغاية أدنى من الوسائل، وإنما هي أسمى منها حتماً، والأخيرة مجرد أدوات مسخرة لتحقيقها.

¹ - يقول "بورديو" إن المعنى الأول للحرية هو الذي يسوى 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 استعباد، لأنها المكنة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يتصرف في نفسه... فالحرية التي تنطبع بالطبيعة البشرية ذاتها وهي تصرف الإنسان في نفسه، واختياره لتصرفاته، حرية نابعة من جوهر الإنسان نفسه، مؤلف (الديمقراطية)، ص 10.

فالحرية هي جوهر المذهب الديمقراطي وهي بهذا الوصف لا تحدد المدى الذي تبلغه من نظام للحكم 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، ومركز 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 مداه 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 تغليب الحرية⁽¹⁾.

¹ - تأكدت منذ البداية الصفة النسبية للحرية السياسية وأنها ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لكفالة استقلال الفرد ذاته، وقد أوضح "بورديو" أن الشعوب قد فكرت في حماية الحرية بهذا المعنى سواء ضد المخاطر التي تهددها أو بالأقل ضد تلك التي تتولد من وجود السلطة السياسية ذاتها.

وهكذا ولتصوير آخر للحرية يمكن أن يسمى بحرية المشاركة *liberte- participation* ويتكون من إشراف المحكومين في ممارسة السلطة لكي يحول بين هذه الأخيرة وبين أن تفرض عليهم إجراءات تعسفية وغير أنه يجب أن يلاحظ أن الحرية السياسية والحقوق السياسية ليست غاية في ذاتها، وإنما لم تقم إلا لكفالة حرية المحكومين بمعنى استقلالهم، وتكملة ما ق يشوب الآداب السياسية من تقص، وقد قال *C. Beudant* في ذلك: "عندما تنمو الآداب نحو معنى التقدم، تتناقص أهمية هذه الحقوق السياسية المزعومة، أما حيث تلقى هذه الحقوق من الرأي العام الاهتمام الأول، وتتجلى أن تتفوق على الحقوق المدنية، فإن ذلك يكون علامة أكيدة على انحراف وردة إلى الماضي"، والواقع أن تاريخ التطور البطيء لقيام الفكرة الديمقراطية يدعو إلى الاعتقاد بأن الحرية تسبق من الناحيتين التاريخية والمنطقية حرية المشاركة... ومنذ التحرر من الفكر الإقطاعي نسقت كل حركة من الحركات الفكرية الكبرى وعي الإنسان الذي استمدته من صفته كائناً حراً، وكان النشاط الذي يغذى الحرية ويوجهها مصدره بصفة مطلقة استقلال الإنسان، فالحرية التي اعترف بها على التوالي كانت مكنتها يستمدتها الفرد من طبيعته بل إن فكرة ترتيب الحكومي بطريقة تجعله يحافظ على التمتع بالحرية لم تأت إلا في وقت متأخر، فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية، وهو لا يبرر غلا بها ولا غاية له سوى تحقيقها، والفلسفة السياسية للثورة الفرنسية تركز بصفة مطلقة على فكرة مؤداها إخضاع لحرية السياسية للحرية المدنية أو الحرية الشخصية للفرد: *G.Burdeau la Démocratie*.

الديمقراطية الليبرالية

تستوي على سوقها ويكتمل بناؤها

ولا نقصد بالاستواء هنا حدها النهائي ببلوغها آخر مرحلة في النمو والتكامل، وإنما نقصد اجتيازها مرحلة هامة في النمو والتطور...

فالديمقراطية لها حد أدنى «وقد تجاوزت هذا الحد» أما حدها، فيضعنا حيال الكمال الذي تبلغه حتى الآن، بل تحاول مديدها والقبض عليه، ولكنه يهرب منها عبثاً...

هذا وسنقسم هذا البحث إلى فرعين تتكلم في الأول على مبدأ السيادة، وهو الأساس والقرار المكين ثم تطلب إطلالة عامة على مجمل بناء هذا النظام.

الفرع الأول

أيلولة¹ مبدأ السيادة

في الديمقراطية الليبرالية (الحرّة)

ونشيد بأن حرصنا الشديد على دراسة السيادة وتحديد طبيعتها، هي أن السيادة هي القرار المكين الذي تتبع منه جماع مقررات ومقومات النظام السياسي، وهذه الخصيصة تجدها في كافة الأنظمة السياسية ولكنها بسمّة خاصة في كل نظام، فالسيادة في النظام الملكي تكون للملك في النظام الجمهوري تورد للأمة أو الشعب.

هذا وندلل بأنه إذا كان وجود السلطة يكون ركناً من الأركان التي تقوم عليها الدولة، فالدولة لا تختلف في ذلك عن الجماعات الاجتماعية الأخرى، لأنها تفترض جميعاً قيام سلطة تنظمها السلطة التي تتمتع بها الدولة لها طابع خاص وصفات ذاتية تميزها من غيرها من السلطات العامة والخاصة على السواء، ونظراً إلى ما للسلطة السياسية في الدولة من صفات ذاتية، فقد أطلق عليها الفقه الفرنسي اسم "السيادة"⁽²⁾، وبالطبع فهذا خلط بين السلطة في ذاتها، إذ السيادة ليست إلا الصفة التي تتصف بها السلطة السياسية في الدولة، لأن

¹ - حقّ الرجوع الذي تعود بموجبه أموال إلى شخص تصرف فيها لمصلحة شخص آخر عندما

يموت بدون عقب، عودة ملك أو حقّ عند حلول أجل معين أو تحقّق شروط بعينها.

² - راجع كاريه دي ملبرج: النظرية العامة للدولة، الجزء الأول، ص 9.

السلطة ركن من أركان الجماعة، أياً كانت هذه الجماعة، تستوي في ذلك الدولة والأشخاص العامة الأخرى والجماعات الخاصة، أما السيادة فهي وصف أو خاصية تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة، وعلى ذلك يلزم التمييز بين سلطة الدولة وسيادتها⁽¹⁾.

وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع⁽²⁾ ومقتضى السيادة أيضاً أن سلطة الدولة سلطة أصلية "originaire" لا تستمد أصلها من سلطة أخرى⁽³⁾، فالهيئات الإدارية الدنيا تستمد سلطاتها من الهيئات الإدارية العليا، وهذه تستمد سلطاتها من القانون، والقانون من وضع الهيئة التشريعية أو البرلمان، والبرلمان يستمد سلطته من الدستور، والدستور من صنع الأمة، وسلطة الأمة لا تعلوها سلطة، ومن ثم تكون سلطة أصيلة.

والنظرية التقليدية المتعلقة بالسيادة تجعل من سلطة الدولة وحدة لا تتجزأ، فمهما تعد الحكام في الدولة، فالسلطة التي يمارسونها واحدة لا تتجزأ، وهم ليسوا إلا مجرد أدوات لممارسة السلطة، دون أن يكون لأي واحد فيهم حق في هذه

¹ - قارن بيردو الذي يميز بين السلطة السياسية والسيادة على أساس آخر: جورج بيردو، العلوم السياسية، الجزء الثاني، ص 258 وما بعدها.

² - راجع كاريه دي ملبرج: النظرية العامة للدولة، الجزء الأول، ص 70 نمرة 26، هنري بارثلمي: أساس السلطة السياسية، مجلة القانون العام الفرنسية/1915، ص 671.

H.Berthelemy: Le fondement de autorité politique, R. D. P,1919 P 671.

³ - راجع جوليان لافريير: القانون الدستوري، الطبعة الثانية، سنة 1947، ص 358.

السلطة، أي أن الهيئات الحاكمة في الدولة وإن مارست كل منها اختصاصات مستقلة، فهي لا تتقاسم فيما بينها السلطة العامة، وإنما تتقاسم الاختصاصات فقط.

ونتيجة لتأسيس السلطة وقيام الدولة صاحباً لها، تكون هذه السلطة سلطة دائمة، تمتد إلى ما وراء الحكام العرضيين الذين يمارسونها⁽¹⁾.

وأخيراً فإن السيادة تعنى مجموعة من الاختصاصات تتفرد بها السلطة السياسية في الدولة وتجعل منها سلطة أمرة عليها، ولعل أهم هذه الاختصاصات هو قدرتها على فرض إرادتها على غيرها من الهيئات والأفراد بأعمال من جانبها وحدها، تكون نافذة من تلقاء نفسها، أي دون توقف على قبول المحكومين لها، وهذا الامتياز الذي تتمتع به الدولة لا يقتصر أثره في مجال التشريعات والقوانين المنظمة للجماعة، بل يشمل أيضاً المجال الإداري العادي، فيكون للدولة سلطة نزع الملكية الخاصة وسلطة إصدار أوامر التكليف للأشخاص وسلطة الشرطة... إلخ، كما يكون لها أن تنظم نشاط الأفراد والهيئات التي تضمها، وتضع الحدود على ذلك النشاط، وتعديل فيها في كل لحظة، حتى إنه إذا قام خلاف بين الدولة، وإحدى الهيئات الداخلية فيها فإن حسم هذا الخلاف إنما يكون بواسطة أعضاء الدولة نفسها⁽²⁾.

على أن للسيادة وجهين: سيادة خارجية، وسيادة داخلية، الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول، ومقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأية دولة أجنبية، والمساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة، ومن ثم فالسيادة الخارجية

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 37.

² - راجع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الثاني، رقم 238.

مرادفة للاستقلال، والدولة التي تتمتع بالسيادة الخارجية ليست «في المجال الدولي» سلطة عليا، ولكنها دولة مستقلة تقف على قدم المساواة مع غيرها من الدول ذوات السيادة ومن ذلك يظهر أن السيادة الخارجية دورها سلبي محض، لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق في اتخاذ أي إجراء إيجابي يمس استقلال دولة أخرى، والسيادة الخارجية بهذا المعنى السلبي لا تتنافى مع إمكان تقييد الدولة بالتزامات دولية وارتباطها بمعاهدات مع الدول الأخرى.

سبق أن قلنا إن تأسيس السلطة معناه قيام الدولة صاحباً للسلطة السياسية والحاكم لم يعد إلا مجرد أداة في يد الدولة تمارس به سلطتها⁽¹⁾، أي أن الدولة هي صاحبة السلطة ومستقرها .

ولكن الدولة شخص معنوي مجرد، ولا بد للسلطة من صاحب محدد يمارسها بصورة فعلية، ومن ثم لا يكفي القول إن الدولة هي صاحبة السلطة ذات السيادة، بل يلزم أيضاً تحديد الأشخاص الذين سيمارسونها في الواقع، وما يهمنا الآن تحديد صاحب أو صاحب السلطة السياسية حيث برزت نظريتان بهذا الخصوص هما نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب.

¹ - راجع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص 387 وما بعدها .

المطلب الأول:

نظرية سيادة الأمة

ظهرت فكرة السيادة أول ما ظهرت على لسان القانونيين الذين كانوا يدافعون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا والإمبراطور في العصور الوسطى ويؤكدون أنه يتمتع بالسيادة الكاملة في مملكته، وقد تأكدت هذه الفكرة ووضح مدلولها في القرن السادس عشر، وأصبحت السيادة هي السلطة الأصلية التي لا تتبع سلطة أخرى والتي لا تجد لها سلطة منافسة أو مساوية في داخل الدولة، وهذه السلطة العليا كانت للملك، ثم استعمل بودان نفس الفكرة لوصف السلطة السياسية في الدولة، منظوراً إليها في ذاتها بصرف النظر عن صاحبها الفعلي، وكان بودان يخلط بين السيادة والسلطة السياسية ويستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان⁽¹⁾.

ولما قامت الثورة الفرنسية، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الإطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة، ولكن بدلاً من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكاً للأمة.

¹ - راجع في التطور التاريخي لفكرة السيادة، لافريير: القانون الدستوري، سنة 1947، ص 36 هامش رقم/1، راجع أيضاً تأصيل الفكرة في القرون الوسطى في مؤلف الأستاذ مارسيل دافيد عن السيادة وحدود السلطة الملكية منذ القرن التاسع حتى القرن الخامس عشر.

Marcel David: La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle, Paris, Librairie Dalloz, 1954.

والنظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة، هي أن السيادة للأمة، منظوراً إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد الكونين لها، أن السيادة لم تكن ملكاً لأفراد الأمة مستقلين، فلم يكن كل منهم مالكاً لجزء من السيادة، وإنما كان للسيادة صاحب واحد، هو الأمة، التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يتبعونها⁽¹⁾.

غير أن نظرية سيادة الأمة قد لقيت هجوماً عنيفاً ونقداً شديداً من جانب الفقه، إذ أنها تؤدي إلى الاعتراف للأمة بالشخصية القانونية، وبالتالي إلى قيام شخصين معنويين على إقليم واحد وهما الدولة والأمة، يتنازعان السلطة معاً.

ودفعاً لهذا النقد قال البعض إن الدولة والأمة شخص واحد، ولكن يبقى أن نظرية سيادة الأمة بالمعنى المتقدم تصبح عديمة الجدوى، لأنها إذا تقول بأن السيادة للأمة، وأن الأمة والدولة شخص واحد، تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة صاحبة السيادة، والمشكلة هي تحديد صاحب الفعل للسيادة في الدولة، أو من له ممارسة السيادة في الدولة.

ولكن أهم نقد وجه إلى نظرية سيادة الأمة، هو أنها تؤدي إلى السلطان المطلق وإهدار الحريات والحقوق الفردية، فوفقاً لهذه النظرية، يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة، كما أن الانتخاب يصبح وظيفة وليس حقاً للناخب، ومن ثم يستطيع القانون أن يعين شروط الوظيفة، أي الشروط اللازمة لاكتساب صفة الناخب، وبالتالي يضيق من عدد الناخبين كما يشاء.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 40.

المطلب الثاني:

نظرية سيادة الشعب

ولذلك قامت نظرية جديدة تتفق مع النظرية السابقة في أن السيادة للجماعة ولكن لا على أنها «أي الجماعة» وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ولكن بوصفها تتكون من عدد من الأفراد، وبالتالي تكون السيادة لكل فرد فيها، فالسيادة وفقاً لهذه النظرية، تنقسم بين جميع أفراد الجماعة، أي أن كل فرد سيكون له جزء من السيادة، وبالتالي سيكون الانتخاب حقاً لا وظيفة⁽¹⁾.

والنتائج التي تترتب على كل من النظريتين تختلف تماماً:

1- يكون الانتخاب حقاً في نظرية السيادة الشعبية، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقاً لنظرية سيادة الأمة، ومن ثم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى تقرير حق الاقتراع العام، أما نظرية سيادة الأمة فهي لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو من حيث الأصل أو الجنس.

2- وفقاً لنظرية سيادة الأمة، يكون النائب في البرلمان ممثلاً للأمة كلها، وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذي ينتمي إليه، أي أنه ليس وكيلاً عن ناخبيه وإنما هو وكيل عن الأمة، ومن ثم فالوكالة الإلزامية محظورة، أي أنه ليس للناخبين إعطاء تعليمات إلى النائب وتكليفه بالاقتراع في البرلمان على وجه معين يحد دونه له، بل يبقى النائب حراً في إبداء آرائه بالطريقة التي يراها والتي يستريح لها ضميره، متحريراً في ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 41.

وعلى العكس من ذلك في نظرية السيادة الشعبية التي توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلاً منهم مالِكاً لجزء من السيادة، يكون النائب «في حالة الأخذ بالنظام النيابي نظاماً للحكم» ممثلاً لجزء من السيادة، ذلك الجزء الذي يملكه ناخبوه، وعلى ذلك فللناخبين إعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها عند التصويت، كما أنه يكون مسؤولاً أمامهم عن تنفيذ وكالته ويلزم بأن يقدم لهم حساباً عنها، وللناخبين عزله في كل وقت.

3- الأمة بوصفها وحدة دائمة، لا تتمثل في هيئة الناخبين في وقت معين فقط، بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة والأجيال القادمة.

والأخذ بنظرية سيادة الأمة من شأنه أن نضع في الاعتبار مصالح الأجيال القادمة، وعلى ذلك فليس من المحتم النزول على إرادة أغلبية الناخبين دائماً، لأن مثل هذه الإرادة قد لا تمثل إلا نزعات أو نزوات عارضة، فاعتبار الأجيال القادمة يبرر الحالات التي يؤجل فيها الدستور الأخذ بإرادة الأغلبية ريثما يثبت أن هذه الإرادة تمثل الإرادة الحقيقية والمستقرة للأمة، وأنها لم تكن نتيجة نزوات عارضة أو رغبات وقتية.

وتطبيق هذه الفكرة يظهر في حالة وجود مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين، بحيث يكون أحدهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة الهادئة، فقد ينص الدستور على عدم العمل بقرارات المجلس الأول ما لم تحز على موافقة المجلس الثاني الذي يمثل الاتجاهات المحافظة، في هذه الحالة، أي حيث لا يتفق المجلسان يمكن القول إن إرادة الأمة لم تظهر بعد في صورة أكيدة مستقر، وبالتالي يستحيل العمل بما قرره المجلس الأول الذي لا يعبر عن الإرادة الأكيدة للأمة حتى لو كان هذا المجلس ممثلاً لأغلبية الشعب.

أما في نظام السيادة الشعبية، فلا مندوحة عن الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما إذا كانت تمثل إرادة أكيدة دائمة أم لا⁽¹⁾.

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنسية وأن معظم البلاد التي تأثرت بها قد قررتها في دساتيرها ونصت على أن السيادة للأمة لا للأفراد المكونين لها، فالالاتجاه الحديث يرمى إلى جعل السيادة للشعب، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية.

ولقد كان مشروع الدستور الفرنسي الصادر في/27/أكتوبر سنة/1946/ينص على أن السيادة للشعب، وبعد مناقشات طويلة في اللجنة التأسيسية استعرضت فيها مزايا كل من النظريتين، عدل النص بطريقة ترمي إلى التوفيق بين الاتجاهين وجرت صياغته على الوجه الآتي: (سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي).

La. Souveraineté nationale appartient au peuple français.

المدلولات المختلفة لكلمة الشعب⁽¹⁾

¹ - راجع في هذا المعنى، فيدل: القانون الدستوري، سنة/1949/، ص131 - 132.

إن كون الجماعة لا الحاكم مستقر السيادة وصاحبها يحتمل تفسيرات مختلفة، ويؤدي إلى نتائج تتباين من نظام سياسي إلى نظام آخر بحسب وجهة النظر التي يأخذ بها، ولذلك فلا عجب إذا كانت جميع الحكومات في الوقت الحاضر تدعى أنها تتبثق عن الشعب، وتستند إليه في نشأتها وبقائها.

ومرد ذلك إلى أن الشعب من حيث هو حقيقة اجتماعية (réalité social orgique)، أي من حيث هو مجموع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة، ليس هو الشعب صاحب السلطة السياسية في الدولة، أي ليس هو الشعب الذي تستمد منه النظم السياسية المختلفة وجودها وترتكز إليه أساساً فعلياً لسلطتها.

فالشعب الذي يمارس السلطة السياسية في الدولة يختلف دائماً عن الشعب في حقيقته الاجتماعية، لأنه مهما توسعنا في تقرير حق الانتخاب مثلاً، فلن يشمل جميع الأفراد الذين تتكون منهم الدول، والدول الحديثة، وإن كانت قد جعلت حق الانتخاب عاماً بالنسبة للرجال والنساء على السواء، فهي لا زالت تحرم القصر وناقصي الأهلية من هذا الحق، ومن ثم يكون الشعب السياسي، أي بوصفه صاحب السلطة السياسية فعلاً، أضيق نطاقاً من الشعب الحقيقي.

وبلاحظ أن النظم السياسية في الوقت الحاضر توسع من قاعدتها الشعبية ما وسعها الأمر، والفكرة الحديثة عن الشعب تقرب كثيراً من الحقيقة، أي أن

¹ - راجع في هذا الموضوع بيردو: العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص 101 وما بعدها، بيردو: النظم السياسية، ص 135 وما بعدها، بيردو: الديمقراطية، ص 15، وما بعدها، بيردو: العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص 359 وما بعدها، وأنظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 43.

الشعب صاحب السلطة السياسية في النظم الحديثة يقرب كثيراً من الشعب في حقيقته الاجتماعية، مع خلاف في الدرجة من نظام سياسي إلى نظام سياسي آخر.

ففي المدن السياسية اليونانية القديمة كان عدد المواطنين الأحرار الذين يشتركون في الجمعيات الشعبية، محدوداً جداً إذا قورن بمجموع سكان المدينة⁽¹⁾ ومن ثم فالشعب صاحب السلطة في تلك المدن كان يختلف كثيراً عن الشعب الحقيقي.

والشعب في نظر دعاة المبادئ الديمقراطية في القرن السادس عشر كان مقصوراً على أعضاء المجالس والهيئات السياسية، وحينما انعقدت الهيئات العمومية (Etats généraux) في فرنسا سنة/1484، وقام أحد أعضائها منادياً بسيادة الشعب، إنما كان يقصد سيادة الهيئات العمومية.

والفكرة التي أخذت بها الثورة الفرنسية عن الشعب، والتي سادت زمناً طويلاً حتى أوائل هذا القرن، تبعد كثيراً عن الحقيقة، فقد كان الأخذ بمبدأ سيادة الأمة من شأنه أن يبرر جميع نظم الحكم، ومن بينها نظم الحكم المطلق.

فالشعب «وفقاً لنظرية سيادة الأمة التي سادت في الدولة الحرة أي دول الديمقراطية التقليدية» كان ينظر إليه بحسبانه وحدة مجردة مستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يدخلون في تكوينها، وهذا الشعب هو صاحب السيادة، ومن ثم فإنه لا يحق لأحد الأفراد الادعاء بحق ممارسة السلطة، تلك السلطة التي

¹ - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، الكتاب الأول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، الطبعة الأولى، سنة 1961، ص30.

ليس لها من صاحب إلا الأمة بوصفها وحدة مجردة ومستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يتبعونها .

وهذا الفصل بين الأمة والعناصر المكونة لها يمكن أن يؤدي إلى أشد أنواع النظم السياسية استبداداً، إذ يكفي للحكام الذين يمارسون السلطة أن يظهروا بمظهر الممثلين الحقيقيين لتلك الوحدة المجردة، أي الأمة، وهذا هو ما حدث فعلاً في فرنسا عقب الثورة الفرنسية، إذ عرفت تلك البلاد نظماً استبدادية ادعت أنها قائمة على أساس مبدأ سيادة الأمة .

هذه النظرية إلى الشعب لم تكن نظرة واقعية، بل تعتمد على التجريد القانوني، وقد استعان بها حكام الماضي في سبيل تدعيم سلطاتهم، فما دامت السلطة للشعب، وحيث أن الشعب هو الأمة منظوراً إليها نظرة مجردة من التفاوت بين طبقاتها واختلاف أفرادها من حيث المولد أو الظروف الاقتصادية والاجتماعية أي بحسبانهم متماثلين ومتحدين ومتساوين .

فمن اللازم قيام ممثلين عن الأمة « تلك الوحدة المجردة » لممارسة السلطة نيابة عنها، وتحديد الشروط اللازمة لتمثيل الأمة أمر متروك تقديره لأولئك الذين يدعون تمثيلها ويمارسون السلطة فيها أثناء وضع الدستور .

وبذلك أمكن الفصل بين الشعب الحقيقي وبين من في يدهم السلطة الفعلية أي بين صاحب السلطة اسماً، ومن يمارسها فعلاً .

غير أن التطور الحديث في النظم السياسية يتجه إلى جعل السلطة في يد الشعب الحقيقي (le peuple réel) بما تنازعه من قوى مختلفة، وما تتخلله من اتجاهات متعارضة، أي منظوراً إليه على أنه يتكون من أفراد لكل منهم وجود مستقل، لا

الشعب بوصفه وحدة مجردة مكونة من أفراد متجانسين فمنذ قيام النهضة الصناعية، وإحساس الطبقة العاملة بحقوقها، وظهور قوتها وأثرها في الانتخابات انهارت الفكرة الصورية عن الشعب، تلك الفكرة التي كانت تعده وحدة متجانسة متفقة يرتبط أفرادها برباط النعرة القومية المضللة، وظهر الشعب بمدلوله الحقيقي وبطبقاته الاجتماعية وهيئاته المتعارضة، فمنذ ذلك الوقت عادت السلطة إلى صاحبها الأصيل، أي الشعب بمدلوله الاجتماعي الحقيقي، ولم يعد من الممكن أن ترجع السلطة إلى تلك الوحدة المجردة الوهمية.

على أن الخلاف لا زال قائماً بين النظم السياسية المختلفة من حيث نظرتها إلى الشعب، ففي النظم الاشتراكية تختلط فكرة الشعب بفكرة الطبقة الاجتماعية الغالبة، أي طبقة العمال أو طبقة البروليتاريا، والطبقة البورجوازية يجب القضاء عليها، بوصفها طبقة استغلالية، ومن ثم لا يمكن عداها جزءاً من الشعب أو الأمة، فالنظم الاشتراكية تقوم على أساس سيادة الطبقة العاملة أو البروليتاريا، أي أن الشعب صاحب السلطة السياسية في النظم الاشتراكية ليس هو مجموع الشعب الحقيقي، وإنما يشمل طبقة العمال فقط، أما الملاك السابقون والتجار وغيرهم من أفراد الطبقة البرجوازية، فهم أعداء الشعب لا مكان لهم في ظل النظام الاشتراكي كذلك نجد النظم السياسية الغربية، التي تقوم على أساس المذهب الحر ومبادئ الديمقراطية التقليدية كان في الماضي تأخذ بفكرة سيادة الأمة، وتجعل من الشعب وحدة مجردة لا يدخل في تكوينها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الدولة، الأمر الذي يجعل الشعب صاحب السلطة السياسية أضيق كثيراً من الشعب الحقيقي، كما أن حق الاقتراع العام لم يتقرر إلا حديثاً، وعلى الرغم من أن حق الاقتراع العام أصبح مقراً في الدول الحديثة، فهناك من القيود

التي توضع على ممارسة ذلك الحق ما يجعل جزءاً كبيراً من الشعب بعيداً عن الاشتراك الفعلي في ممارسة السلطة.

فالشعب في مدلوله الاجتماعي يتكون من جميع الأفراد الذين يحملون جنسية الدولة، بيد أن جميع الأنظمة السياسية تحرم القصر وناقصي الأهلية من الحقوق السياسية، وبالتالي لا تدخلهم في مضمون الشعب السياسي.

ولا شك في أن الدول التي تفرق بين رعاياها لأسباب عنصرية «كإسرائيل» تفرق واضحاً بين الشعب الحقيقي والشعب السياسي.

الفرع الثاني

إطالة عامة على الديمقراطية الليبرالية

خصائصها ومقوماتها⁽¹⁾

هناك من الأدلة ما يبرر رأياً مفاده أن الديمقراطية الليبرالية هي (البديل العملي الوحيد للاستبداد غير المقيد)⁽²⁾، ذلك أن الاستبداد الذي تقدر على ممارسته أجهزة الدولة الحديثة، إذ بفضل ما وفرته ثورة المواصلات والاتصال والمعلومات من وسائل وأدوات، فقد أصبحت الدولة الحديثة قادرة على الوصول إلى كل فرد وإلى كل بيت، وهي أقدر من الدولة أو الامبراطورية القديمة في مجال توزيع الأعباء والمنافع، النعمة والنعمة، على الأفراد والجماعات، وهكذا فقضية وضع القيود على السلطة الهائلة للدولة الحديثة تكتسب أهمية قصوى وإلحاحاً خاصاً.

ومن فضائل الديمقراطية الليبرالية أنها الأكثر قدرة وأهلية للإسهام في هذا الشأن.

¹ - بالأصل هذا البحث للسيد سعيد زيداني منشور في مجلة المستقبل العربي عدد 135 -

1999/5، ص4، وقد للمقال بالعنوان وأجريت بعض الصقل على هذا المقال.

² - peter L. Berger: "Democracy in today's World," Commentary (1983),P 124.

وهناك الفرق الكبير بين سلطة حاكمة تملك الحق في الإكراه، وتحول طاعة المحكومين إلى واجب (قانوني وأخلاقي) من جهة، وبين سلطة حاكمة لا تملك مثل هذا الحق وتكون إطاعتها بدافع الخوف فقط⁽¹⁾ وبكلمات أخرى فالسلطة (الشرعية) هي تلك السلطة التي تملك الحق في استعمال القوة والديمقراطية الليبرالية liberal democracy تتعارض شكلاً ومضموناً مع كل من السلطوية والتوتاليتارية، فهي تعبر عن اقتران فكرتين (أو مبدأين) منفصلتين يسهل الجمع بينهما، فهي تعني أولاً بتقييد السلطة الإكراهية لأي حكم، لأن التسامح من خصائصها الأساسية، والحرية قيمتها العليا، وهي تعني ثانياً في وضع الحكم في أيدي الناس (حكم الشعب) أو، عملياً في أيدي الأكثرية، والانتخابات الدورية سبيلها إلى تحقيق ذلك⁽²⁾ بكلمات أخرى.

فالديمقراطية هي حكم الأغلبية التي تصل إلى زمام السلطة عن طريق الانتخابات العامة، بينما الليبرالية تعني بتحديد رقعة محكمة من الحياة الشخصية والدفاع

¹ - أنظر:

Jean Jacques Rousseau: The Social contract (London: Everyman's library, 1947), book1, chap.3.

² - من بين الذين يميزون بين الديمقراطية والليبرالية كل من:

H.L.A. Hart: "Immorality and treason," in Ronald Myles Dworkin, ed, The philosophy of law (London: Oxford university press, 1977), P87-88, Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty," in: Anthony Quinton, ed., political philosophy (London: Oxford university press; 1967) PP. 147 - 148, and Hayek, The constitution of liberty, chap.7,p103 - 104.

عنها إذ لا يجوز للسلطة الحاكمة «مهما كانت» اختراقها أو المساس بها، فبما أن الأكثرية قد تنزع إلى فرض إرادتها على الأقلية المعارضة، تصر الليبرالية على أن يظل هذا الفرض في حده الأدنى، وقد كان "جون ستيورات مل" من أفصح المطالبين بتوسيع الرقعة المحمية من الحياة الشخصية، محمية، في رأيه، من تدخل القانون والرأي العام على حد سواء⁽¹⁾.

ولتوضيح التمييز بين الديمقراطية والليبرالية نقول: ليس هناك تعارض بين الليبرالية من ناحية، وبين نظام حكم سلطوي يترك الناس وشأنهم، أي يتمتع عن التدخل في الشؤون الشخصية للمواطنين الأفراد، أما الديمقراطية فهي العدد اللدود للسلطوية، فهي التي تدأب إلى سحب بساط الشرعية من تحت أقدام السلطويين، على تعدد أنواعهم، وتعتبر محاولة (جون لوك) لتنفيذ مقولة (الحق الإلهي) للملوك خير مثال على ذلك، فقد كان (الحق الإلهي) المصدر الرئيسي لشرعنة Legitimation السلطوية في العصور السابقة لعصر التنوير، وهذا يفسر، لماذا تم النضال ضد السلطوية تحت شعار (العلمانية) (فصل الدين عن الدولة)، ولكن الفكرتين، الديمقراطية والليبرالية، ترابطتا وتشابكتا فكرياً وممارسة، وتمخض عن هذا الترابط نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية.

¹ - حول صياغة مل للمبدأ الليبرالي، أنظر:

John Stuart Mill: On liberty (London: J. W. Parker and son, 1859)
chap.2

فإذا كان الديمقراطية عدو، ونقيض السلطوي، فالليبرالية هي عدو ونقيض التوتاليتارية، والديمقراطية الليبرالية تكون تبعاً لذلك عدو ونقيض السلطوية والتوتاليتارية في الوقت ذاته.

وإذا كانت (الأبوية) المتطرفة Extreme Paternalism هي إحدى السمات الملازمة لجميع التوتاليتاريين وبعض السلطويين، فالتسامح Tolerance هو إحدى السمات الملازمة للنظام الديمقراطي الليبرالي، وإذا كانت أبوية التوتاليتاريين تعتمد على (المعرفة خاصة) أو الحياة المحتكرة لـ (الحقيقة الكونية)، فإن تسامح الليبراليين الديمقراطيين يعتمد، في المقابل، على (الجهل الضروري Necessary Ignorance أو الارتياحية Skepticism) في مجال المعرفة النظرية بعامة، والمعرفة العملية بخاصة وبكلمات أخرى، فالموقف المعرفي الأكثر انسجاماً مع توجه الديمقراطي الليبرالي المتسامح هو إما البراغماتية pragmatism التي تعتبر الحقيقة المكتشفة غير نهائية وجزئية وناتجة عن السعي المشترك، أو الارتياحية التي تشك في وجود أو إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو الكلية⁽¹⁾.

ولنستمع من المزيد عن الديمقراطية الليبرالية (الحرّة).

¹ - عن العلاقة بين الارتياحية أو البراغماتية من جهة، وبين الليبرالية المتسامحة من جهة أخرى، أنظر تبعاً:

Hayek: The constitution of liberty, "Postscript", especially p406 – 407
John Dewey: "Democracy and Educational Administration," in: John Roy Burr and Milton Goldinger, eds, philosophy and contemporary Issues, 2nd ed. (New York: Macmillan. (1976), PP. 265 – 269, and "Toleration and fanaticism" in: Richard Mervyn Hare, freedom and Reason (Oxford: Clarendon press, (1963), chap, p180 ff.

الديمقراطية الليبرالية

1- الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم تعرف من خلال بعض سماتها الأساسية، وكطريقة للحياة (أو نظام للمجتمع) تعرف من خلال المبادئ والقيم التي تقوم عليها، هذه السمات وتلك المبادئ والقيم لم تعط حقها من البحث والتحليل حتى الآن في الخطاب السياسي العربي، الحديث منه والمعاصر، وذلك على الرغم من وجود نزعة ديمقراطية ليبرالية واضحة في كتابات ومواقف بعض المفكرين العرب، خاصة في النصف الأول من هذا القرن⁽¹⁾.

والسمات والقيم المميزة للديمقراطية الليبرالية تختلف تمام الاختلاف عن السمات والقيم المميزة للسلطوية والتوتاليتارية، لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية الليبرالية هي نظام الحكم في المجتمع العادل أو الفاضل أو اليوطوبي، ولكنه يعني، في ما يعنيه، أن الديمقراطية الليبرالية، على علاتها (وهي كثيرة)، ليست نظام حكم يسهل الطعن في شرعيته، ونحن في زمن بدأت تبرز فيه للعيان هشاشة شرعية أنظمة الحكم البديلة، الأمثلة كثيرة ولا داعي لتعدادها أو حصرها، وهناك انجذاب عالمي واضح، لا يجوز تجاهله أو التغاضي عن أبعادها، نحو الديمقراطية الليبرالية، انجذاب لم تعد تبرر مقاومته شعارات مثل الاستقلال الحضاري، العودة إلى أصول الدين، أو أولوية المسألة الوطنية أو الاجتماعية.

2- ومن فضائلها ومصادر قوة الديمقراطية الحرة، أنها نظام حكم وطريقة حياة تعتمد (عد) الرؤوس بدلاً من قطعها أو كسرها، فهي أولاً، طريقة أو منهج أو إجراء لاتخاذ القرار في حالات تتحدد فيها الآراء والمواقف، وتتنافس فيها المصالح

¹ - سعيد زيداني: إطلالة على الليبرالية الديمقراطية الليبرالية، ص 90.

والقناعات والأهداف، وهي طريقة لحسم صراع المطالبين بالحصول على السلطة أو الوصول إليها، هي طريقة لحسم الصراعات واتخاذ القرارات دون اللجوء إلى العنف والإرهاب، وهي كذلك لأنها تعتمد على الحجة والإقناع وعد الأصوات، وليس على السيف أو النقد أو طيب النسب، وحل الصراعات سلمياً - مع تساوي بقية الأشياء أو توافر بقية الشروط - يظل أفضل من حلها بالقوة قد يتأرجح المنظرون في تعريفهم للديمقراطية الليبرالية بين التأكيد على الأمثلة الواقعية أو بين التركيز على (النموذج Paradigm)، فيتم تعريفها في الحالة الأولى على أنها ذلك الترتيب المؤسسي الذي يتم من خلاله وصول الأفراد أو الجماعات إلى السلطة عن طريق صراع تنافسي على الأصوات⁽¹⁾، ويتم تعريفها في الحالة الثانية على أنها ذلك الإجراء لاتخاذ القرار (Decision - procedure) الذي يتميز بأنه (الحل الوسط المنصف) بين المطالب المتنافسة للحصول على السلطة.

ويتمثل شرط الإنصاف هنا بتوافر شروط ضرورية من بينها: معاملة الأقلية من قبل الأكثرية بقدر متساو من الرعاية والاهتمام، احترام الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، إفساح المجال أمام المواطنين للمشاركة في صناعة القرار والتأثير في اتخاذها⁽²⁾.

¹ - أنظر:

Joseph Schumpeter: Two concepts of Democracy, in Quinton, ed, Political philosophy, p173 - 188, Especially, P 173 - 174.

² - أنظر:

Peter singer: Democracy and Disobedience (Oxford: clarendon press, 1973),P32 and 133 - 135.

وهي في كلتا الحالتين، طريقة لتوزيع السلطة السياسية وشرعنة استخدامها، طريقة تعتمد الإقناع بدلاً من البنادق، ولذلك فهي تستثني الوصول إلى الحكم عن طريق انقلاب عسكري أولاً، وتحمي جانباً أي (حق) في السلطة مصدره وفرة المال أو طيب السلالة أو صدق الوحي.

3- إذا كانت الديمقراطية الليبرالية نظام حكم الأغلبية «أغلبية تتمخض عنها انتخابات دورية، حرة وسرية وعامة، أغلبية ليس بوسعها أن تفرض ما تشاء أو تشترع ما تهوى، أغلبية تواجهها أقلية محصنة ببطارية من الحقوق والحريات» فكيف أمكن (لينيـن) تجاوز حدود اللياقة الفكرية والزعـم بأن الديمقراطية الليبرالية هي بالفعل دكتاتورية الأقلية المسيطرة اقتصادياً؟ كيف أمكنه، وكيف ردد من ردد بعده، هذا القلب للمفاهيم، وهذا التلاعب بالألفاظ؟.

في زعمه هذا غير القليل من التجني قد يكون ما (يعقلنه) من الذرائع، وإن لم يكن ما (يبرره) من الأسباب، والمسألة ليست كما يفهمها ويعرضها "لينيـن"، خياراً بين الرأسمالية المقترنة بـ (الديمقراطية) (= دكتاتورية الأقلية) وبين الاشتراكية المقترنة (الدكتاتورية) (= ديمقراطية الأكثرية)⁽¹⁾ هذا الخيار المعروض هنا ترافقه نظرة أحادية البعد للدولة، نظرة تعتبر الدولة جهاز قمع ليس إلا، فقد كان على لينيـن أن يثبت أولاً، أن هناك علاقة ضرورية (أو مفهومية) بين الرأسمالية والديمقراطية

يرتكز (singer) على المبررات لإطاعة أو عدم إطاعة الحاكم في نظام ديمقراطي ليبرالي، ويخلص إلى وجوب الطاعة إذا كانت الديمقراطية حقاً إجراء لاتخاذ القرار يتصف بأنه (حل وسط منصف).

¹ - هذا القلب للمفاهيم يجد تعبيراً له في:

Vladimir Llich Lenin: The state and Revolution: Marxist teaching on the state, and the task of the proletariat in the Revolution , united communist party of America,1917).

الليبرالية، أو إن هناك «كحد أدنى» تناقضاً أو تعارضاً بين الاشتراكية والديمقراطية الغربية، وإذا كانت الدولة مجرد جهاز قمع، كما يزعم، فكيف تعتبر وصية على حريات الناس، أو حتى وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية؟.

بقطع النظر عن نيات لينين ودوافعه، فقد أثبتت التجربة العملية، وبصورة متطرفة في الآونة الأخيرة، سطحية النظرة إلى الديمقراطية الليبرالية من جهة، وعقم فكرة (دكتاتورية البروليتاريا)، وما تمخضت عنه تطبيقاتها من مصادرة للحقوق والحريات من جهة أخرى، والعبرة يجب أن تكون واضحة وقاطعة: الطريق إلى المجتمع الحر والعاقل لا يمكن أن تمر عبر مرحلة توتاليتارية تتحكم فيها السلطة الحاكمة، أي كانت دوافعها، بأرزاق الناس وأعناقهم.

4- والأقلية في النظام الديمقراطي الليبرالي محمية من تعسف السلطة ومن طغيان الأكثرية، فهي محصنة بمجموعة لا يستهان بها من الحقوق والحريات المعترف بها دستورياً والملزمة للسلطة الحاكمة، سلطة تخضع بدورها للرقابة والمحاسبة (القضائية منها والشعبية)، وإذا كانت (الحقوق والحريات السياسية) لا تضمن المساواة في السلطة أو التأثير، فلا مجال لإنكار دورها وأهميتها في العملية الديمقراطية، فهي تفسح المجال، وتوفر الفرص، أمام المشاركة والتأثير، وإن كانا بدرجات متفاوتة، ومن بين هذه الحقوق المتساوية يبرز ما يلي:

الحق في التصويت والترشيح، حرية التفكير والضمير، حرية التعبير، حرية وسائل الإعلام، حرية تدفق الحقوق، حرية التجمع والتنظيم (الحزبي وغير الحزبي)... إلخ.

وهناك مجموعة أخرى من الحقوق (المدنية) (وعلى رأسها الحق في الحياة، وفي الملكية الخاصة والأمن الشخصي) التي تساعد على اتساع الرقعة المحمية من الحياة الخاصة للفرد، والحقوق الأساسية هذه (سياسية ومدنية) هي بمثابة قيود

على السلطة الحاكمة، قيود تفرض عليها القيام بأعمال معينة والإحجام عن القيام بأعمال معينة أخرى، وهي أيضاً، وعلى حد تعبير أحد فقهاء القانون، (ورقة طرنيب في وجه الاعتبارات ذات العلاقة بالمصلحة العامة)⁽¹⁾.

والعلاقة بين الحقوق والحريات الأساسية أو الطبيعية كما تسمى أحياناً وبين الديمقراطية الليبرالية هي علاقة تاريخية ومفهومية في آن واحد⁽²⁾.

وكما أن الاعتداء المنظم على حقوق الأفراد والجماعات لا ينسجم مع النظام الديمقراطي الليبرالي، كذلك فالتمييز ضد الأقلية (الأقليات) يتناقض مع متطلبات هذا النظام.

إن خرق حقوق الأقلية من قبل الأكثرية، إذا كان موجعاً ومنظماً، يجعل الأولى في حل من واجب الطاعة السلطة الحاكمة، ويبرر لها العصيان (المدني وغير المدني).

ولكن إذا أخذنا بالحسبان تلك القيود الدستورية على تصرفات السلطة الحاكمة، وغذا أخذنا بالحسبان أيضاً أن الأغلبية ليست ثابتة أو مضمونة لطرف أو حزب

¹ - أنظر:

Ronald Dworkin: "Rights as trumps," in Jeremy Waldron, ed, Theories of Rights (Oxford: Oxford university press, 1984),P153 – 167, and Jeremy Waldron taking Rights seriously (Cambridge, Mass: Harvard university press, 1977), chap 7,P 184 – 205.

² - سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي، ورقة قدمت إلى ندوة حول حماية، تطبيق، وتعليم حقوق الإنسان في الوطن العربي، 3 سيراكوزا (إيطاليا)، 14 كانون الأول/ديسمبر 1988.

أو ائتلاف، وأن أقلية اليوم قد تصبح أكثرية في الغد، لرأينا أن هناك أسباباً إضافية لمعاملة الأقلية بقدر كبير من العناية والاهتمام المتساويين، أضف إلى ذلك كله، ما تقوم به أجهزة الرقابة والمحاسبة الشعبية والمهنية والقضائية في هذا الشأن.

5- والديمقراطية الليبرالية هي نظام حكم قائم على مبدأ سيادة أو حكم القانون Rule of law والمساواة أمامه، ومفهوم سيادة أو حكم القانون مفرع في غموضه وفي تركيبه، مما يتيح (لا أقول يبرر) لأنظمة حكم متناقضة أن تزعم أنها ملتزمة به، وإذا اعتبرنا أن القانون (أو شبكة القوانين) السائدة، في أي بلد هو السيد، فإن مفهوم سيادة القانون يصبح مفرغاً من المعنى أو عديم الجدوى، وللاعتبارات التالية شأن في تحديد مفهوم (أو مبدأ) حكم القانون:

آ- القانون السيد هو قانون وضعي positive law، وليس قانوناً منزلاً أو موحى به، وهو بهذا مختلف جذرياً عن "فتاوى" رجال الدين واللاهوت، وهذا بدوره يعني أن حكم القانون يفترض فصل الدين عن الدولة (العلمانية)، بالرغم من حيادية القانون نفسه إزاء القناعات والانتماءات الدينية وغير الدينية للأفراد والجماعات⁽¹⁾.

¹ - Yirmiyahu Yovel: Theocracy and the territories, Jerusalem post, 18/8/1989.

في هذا المقال الصحافي الطريف ينتقد المؤلف تدخل رجال الدين في الحوار السياسي حول مصير المناطق المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة) عن طريق إصدار الفتاوى الدينية المختلفة، وفي هذا المقال التأكيد على أن التيقراطية (حكم رجال الدين) تتعارض مع مقومات الدولة الديمقراطية الليبرالية (ذات الطابع العلماني).

ب- القانون، وليس الحاكم، هو السيد، فهو ينطبق على السلطة الحاكمة كما ينطبق على المحكومين (أو الرعية)، والحاكم الخاضع لحكم القانون محاسب حسب القوانين نفسها التي يحاسب ويعاقب بموجبها المواطنون، المواطن والحاكم متساويان في هذا الصدد.

ج- القانون السيد هو الذي سنته هيئة تشريعية شرعية هي بدورها خاضعة لحكمه.

د- ويكون القانون سيداً إذا كانت هناك سلطة قضائية منفصلة عن السلطتين، التشريعية والتنفيذية، تسهر وتحرص على تطبيقه وعلى احترامه من قبل العاملين باسم السلطة.

هـ- وهو ليس أي قانون يصدر عن السلطة التشريعية، وهل هو القانون كما يجب أن يكون.

و- وهنا شروط شكلية مهمة مثل عمومية Generality القانون، علانيته قابليته للتطبيق، وقدرته على معالجة القضايا المستقبلية.

إن مبدأ حكم القانون في نظام حكم ديمقراطي ليبرالي يفصل بين السلطات الثلاث، يعطي السلطة القضائية أنياباً ويساعدها على تقييد ومراقبة السلطة الإكراهية للدولة والعاملين باسمها، والخاضعة تصرفاتهم للمراجعة القانونية Judicial Review، وهو من جهة ثانية، يؤمن للمواطن الشروط الضرورية للمحاكمة المنصفة كما ويؤمن للقاضي الشروط اللازمة لإصدار الأحكام بموضوعية، وللمساواة أمام القانون، بغض النظر عن اللون والجنس والرتبة والثروة والانتماء الحزبي، إسهام هائل في ردع السلطة الحاكمة من جهة، وفي توفير

الأمن والأمان للمواطن العادي من جهة أخرى، وهذا لا يعني، بالطبع، أن الممارسة العملية منسجمة ومتطابقة دائماً مع المبدأ ولكن يكفي أن تكون عادة كذلك، على أن يظل الباب مفتوحاً أمام الإصلاح والتحسين.

6- والديمقراطية الليبرالية قائمة دون شك على اعتبار الحرية قيمة أولية primary value، وربما القيمة الأولية الرئيسية، وهذه الحرية ليست مطلقة، بل مقيدة، ومنسجمة تماماً مع مبدأ المساواة أمام القانون، والقانون بدوره يثبت حقاً متساوياً في أكبر قدر من الحرية يتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين.

وهناك من يزعم بأن المساواة أمام القانون (المساواة الشكلية formal Equality) هي النوع الوحيد من المساواة التي يمكن الحصول عليها دون التضحية بالحرية، وبكلمات أخرى، هناك صراع وتعارض بين الحرية والمساواة أمام القانون من ناحية، وبين المساواة المادية Material Equality من الناحية الأخرى، وعلى حد قول أحد الليبراليين الرأسماليين المتطرفين، فإن المساواة أما القانون والمساواة المادية ليستا فقط مختلفين وإنما متصارعتان أيضاً، وإن كان يمكن الحصول على الواحدة دون الأخرى، فإنه لا يمكن الحصول على كليهما معاً، فالمساواة أمام القانون، والتي تتطلبها الحرية، تؤدي (بالضرورة) إلى عدم المساواة المادية⁽¹⁾.

وتعليل هذا الزعم الشائع يأخذ عادة الشكل التالي: تحقيق المساواة المادية يتطلب سيطرة الدولة على معظم أو كل وسائل أو دوائر توزيع الخيرات (السوق، المناصب، الوظائف، التعليم... إلخ)، وكلما زاد تدخل الدولة زادت معها سلطتها الإكراهية، وزيادة السلطة الإكراهية للدولة يتناسب عكسياً مع الزيادة في حرية الأفراد.

¹ - Friedrich A. Hayek: The constitution of liberty, chap 6, p 87.

وفي نهاية المطاف، فتحقيق المساواة المادية يتطلب نظاماً توتاليتارياً يفتصب حرية الأفراد في تصميم خطط حياتهم الخاصة⁽¹⁾.

هذا الزعم في تعليه نواة من الحقيقة، ولكن هناك قدراً غير يسير من المبالغة، ومع الاعتراف بأن القضية شائكة وخلافية، فإن الأمانة الفكرية وأهمية القضية تدفعان مراجعة مثل هذا التصور المنحاز والمتطرف وإعادة النظر فيه، وللملاحظات الثلاث التالي فضيلتنا التوضيح والإيحاء:

آ- المساواة المادية هي مسألة قابلة للتدرج: هناك مساواة أقل مثلما هناك مساواة أكثر، وهي أيضاً مسألة ذات طابع مقارن، والسؤال المهم هنا هو: إلى أي حد، بأية طرق، وحسب أية مبادئ، يمكن الحصول على أكبر قدر من المساواة المادية مع الإبقاء على أكبر قدر من الحرية المتساوية؟ الحرية، كما ذكرت سابقاً، ليست مطلقة، والمساواة البسيطة التوزيع المتساوي للخيرات المادية والاجتماعية مستحيلة حتى في حالة سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج والتوزيع.

التوزيع المتساوي الآن يخلق بالضرورة وضعاً غير متساو لاحقاً، وذلك نظراً للفتاوت في قدرات الأفراد، مواهبهم، أولوياتهم، وسوء أو حسن حظهم، والمبادئ كالتى وضعها جون رولز John Rawls بشأن عدالة توزيع الخيرات الاقتصادية والاجتماعية جديرة بالاهتمام، وبخاصة مبدأ الاختلاف

¹ John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard university press 1971),P83.

أما المبدأ الثاني، والذي يعطيه Rawls أولوية أولى، فهو مبدأ الحرية المتساوية للجميع، أنظر: المرجع السابق ص61، وعن النظريات المختلفة بشأن العدالة في توزيع الأعباء والمنافع، أنظر: Tom campbell: Justice issues in political theory (England: Mac Millan Education, 1988).

(the difference principle) الذي ينص على ما يلي: "يجب ترتيب عدم المساواة

في توزيع الخيرات الاجتماعية والاقتصادية بحيث يكون الأمر:

أ- لما فيه أكبر الفائدة للأقل انتفاعاً.

ب- مرتبباً بدوائر ومراكز مفتوحة أمام الجميع في ظل أحوال مساواة منصفة في الفرص.

وهناك مجال واسع للاجتهاد في إيجاد أو صوغ مبادئ أقل عمومية تعنى بإعادة

التوزيع، مبادئ من شأنها إنصاف المحرومين والضعفاء والعاجزين Disabled.

ت- وهناك ما يوحي بأن الحرية والمساواة المادية ليستا متصارعتين بقدر ما

هما مترابطتان، وأن الواحدة منهما تتطلب الأخرى، فالأسباب التي تبرر حق الناس

في الحرية والمساواة أمام القانون (المساواة الشكلية) هي الأسباب نفسها التي تبرر

حق الناس في سن القوانين التي تخدم الحرية والمساواة معاً⁽¹⁾.

وفي المقابل فالحرية والمساواة أمام القانون تظلان في خطر في غياب المساواة

المادية، وهناك من المنظرين من يذهب بعيداً في الدعوى إلى دمج المفهومين

المتراطيين (الحرية والمساواة) في مفهوم مركب واحد هو "الحرية - المساواة"

(Freedom - Equality) أو الحريات المتساوية (libertés égales).

أنظر إلى الكلمات التالية التي يتوج بها الكاتب هذا الربط المحكم بين المفهومين في

ظل نظام حكم ديمقراطي ليبرالي: (الحرية - المساواة، باختصار، تشكلان مفهوماً

¹ - من أنصار هذا الطرح، نجد:

E. P. Carritt: "liberty and Equality" in: Quinton, end, political philosophy, see closing, P 140.

واحداً لا يتجزأ، ويصور أولئك المؤمنون بالقيم الديمقراطية تبادل العلاقات المعقد بين الأفراد في المجتمع كأنه نظام حريات متساوية⁽¹⁾.

الحرية والمساواة (المادية)، حسب هذا التصور، هما وجهان لعملة واحدة، يؤكد الوجه الواحد على الفردية، بينما يؤكد الوجه الآخر على تدخل المجتمع ودوره، وبما أن الفرد والمجتمع مكملان لبعضهما البعض، كذلك فالحرية والمساواة غير قابلتين للتجزئة، تماماً كالزمان والمكان حسب النظرية النسبية لأينشتاين.

ج- وليس هناك من الأدلة التجريبية (Empirical) ما يؤكد الزعم بشأن التعارض بين الحرية والمساواة، فقد فشلت كل من الرأسمالية غير المقيدة والاشتراكية التوتاليتارية في تأمين الحرية المتساوية والمساواة المادية في آن واحد⁽²⁾، وفي المقابل، فقد ولدت "دولة الرفاه" (Welfare state) في رحم النظام الديمقراطي الليبرالي، وانسجمت معه تمام الانسجام، كما في النمسا والسويد وبعض أقطار أوروبا الغربية الأخرى، والنموذج السويدي الديمقراطي الليبرالي الاشتراكي، يعتمد عناصر من بينها: سوق مقيدة، سخاء في الضمانات الاجتماعية، نظام الضرائب التصاعدية، قدر من التأمين للمرافق العامة، تكافؤ

¹ - Leslie Lipson: The philosophy of Democracy international Affairs 1985,p. 130, and the Democratic civilization (New york: Oxford university press 1964), chap.16,PP 517 - 544.

² - الرأسمالية غير المقيدة اختفت تماماً عن الوجود، أما فشل الاشتراكية المقترنة بالتوتاليتارية فواضح للعيان هذه الأيام، أنظر بهذا الشأن ما يقوله اشتراكي ملتزم: واليوم يمكن إدراك عدم إمكانية توفير الخبز، الحرية والعدالة بدون ديمقراطية واسعة متعددة الجوانب) في: يائي تسابان، "الاشتراكية تتنصر رغم كل شي" حد اشوت 1989/8/25.

الفرص في أشغال المناصب العامة، مجانية التعليم... إلخ، وبدل النموذج السويدي، في ما يدل عليه، على إمكانية تحقيق قدر كبير من العدالة الاجتماعية دون المساومة على الحريات والحقوق الأساسية.

7- والديمقراطية الليبرالية قائمة على (حياد قيمي) يفترض وجود التعددية بقدر ما يبررها ويعيد إنتاجها، فهناك تعددية في الآراء والعقائد، في الأحزاب والمذاهب، في الأولويات والأهداف، في المواقف والمصالح، في القيم والأذواق، وفي المشارب والطبائع.

لكن كيف يمكن العيش والتعايش مع هذه التعددية دون اللجوء إلى العنف والإرهاب؟ التعايش غير ممكن، في غياب عامل التثقيف الليبرالي، تثقيف متعدد الجوانب والمستويات والأطراف: في الحضارة والمدرسة والورشة، في الحي والبلدة والمقاطعة، تشارك فيه بقدر ما تمارسه وسائل الإعلام والأحزاب، النقابات المهنية والجامعات والمنظمات، الحكومية منها وغير الحكومية... إلخ.

ما هو مبدأ التثقيف الليبرالي هذا؟

المبدأ الليبرالي للتربية السياسية (والاجتماعية) قريب الشبه بمبدأ القاعدة الذهبية في ميدان التربية الأخلاقية، وربما كان القاعدة الذهبية نفسها تطبيقاً للمبدأ الليبرالي في مجال علم الأخلاق، فالقاعدة الذهبية، كما نعلم، لا تقول بأن علينا أن نعامل الناس كما يحبون أن نعاملهم، أو أن نعمل لهم ما يحبون، إنها تؤكد على جوب معاملتنا للناس كما نحب أن يعاملونا⁽¹⁾.

¹ - عن القاعدة الذهبية في الأخلاق (كمبدأ أخلاقي)، انظر:

والقاعدة الذهبية، تبعاً لذلك، لا تتدخل في الأهداف التي يسعى المرء إلى تحقيقها، أو في قناعاته أو مثله العليا، لكنها تعني كل العناية بوضع القيود على الوسائل التي يجوز أو لا يجوز استخدامها لتحقيق الأهداف المرجوة، هذا يعني، أن القاعدة الذهبية محايدة تجاه القيم العليا والأهداف النهائية ولكنها ليست كذلك في مجال الوسائل، فهي ترفض، مثلاً، فرض المثل والأهداف والقناعات عن طريق التشريع أو عن طريق احتكار وسائل الإعلام والمبدأ الليبرالي في الحياة السياسية والاجتماعية، تماماً كالقاعدة الذهبية في الأخلاق، لا يتحيز لعقيدة دون الأخرى، أو رأي دون الآخر، أو حزب دون الآخر، أو هدف دون الآخر، أو خطة حياة دون الأخرى، أو ذوق دون الآخر...إلخ، إذ بفضل هذا المبدأ، يصبح التعايش والتعاون رغم الاختلاف ممكناً مثمراً، وهو كالقاعدة الذهبية تماماً، يعني بجواز أو خطر الوسائل، لا الأهداف والمواقف.

فهو يقول لكل منا: لك الحرية في السعي من أجل تحقيق أهدافك ومصالحك مثلما لغيرك الحرية في العي من أجل تحقيق أهداف ومصالحه، وإذا اصطدم سعيك بسعي الآخرين يصبح التحكيم ضرورياً، وتلج الحاجة في وضع حدود للتسامح والمتعصب، بعكس الليبرالي المتسامح، هو الذي لا يتردد في استخدام الوسائل المختلفة لفرض أهدافه ومثله العليا على الآخرين، وسائل لا تستثنى العنف والإرهاب، المادي منه والمعنوي⁽¹⁾.

R.M. Maclver: "The deep Beauty of the Golden Rule," in: Burr and Goldinger, eds, philosophy and contemporary Issues p 203-209 and Marcus G.Singer, "The Golden Rule philosophy no.38 (1963)P 293 – 314.

¹ - عن الفرق بين التسامح الليبرالي والتعصب، أنظر:

إن التمييز بين الوسائل والأهداف غاية في الأهمية بالنسبة إلى انطباق المبدأ الليبرالي (والتسامح في جوهره، كما رأينا)، وهذا التمييز يفسر، مثلاً، الفرق الهائل بين حرية التفكير والضمير من ناحية وحرية التعبير من ناحية ثانية، مع أن كليهما حقان سياسيان معترف بهما دستورياً، ففي النظام الديمقراطي الليبرالي لا يحاسب المرء أو يعاقب على مكنونات صدره، على أحلامه وعقائده وأهدافه النهائية، لا عقاب على زنى في القلب أو في العقل، المحاسبة أو المعاقبة تكون مقصورة على الوسائل والأفعال فقط، وحرية التعبير، بعكس حرية التفكير، تطرح مباشرة قضية الوسائل، أو "أفعال التعبير" Acts of Expression، كما يسميها Scanlon⁽¹⁾، التي يلجأ إليها الفرد لتحقيق أغراض مختلفة، هنا تكون مسألة وضع القيود ورسم الحدود وإرادة، وأحياناً، ملحة، هذا بالأساس لأن "الأفعال يجب أن لا تكون حرة كالآراء"⁽²⁾.

هناك أفعال تعبير من الواضح وجوب حظرها أو إجازتها، وهناك أفعال تعبير يصعب الحسم القانوني بشأنها الإيحاء بالتحريض على العنف أو حرق العلم الوطني مثلاً، وعملية رسم الحدود بين المحظور والمسموح قانونياً، بخاصة في الحالات الخلافية، غاية في الصعوبة واجهها مل منذ منتصف القرن الماضي وما زال يواجهها المنظرون السياسيون حتى هذه الأيام، وإذا كانت الحلول غير سهلة،

Hare, freedom and reason, chap 9, P 160 – 184.

¹ – Thomas Scanlon and Ronald. Dworkin: A theory of freedom of Expression , The philosophy of law, P 153 – 171.

في هذا المقال القيم يحلل الكاتب ويعلل مبدأ مل لحرية التعبير ويتعرض للعوامل المختلفة التي تدخل في عملية وضع القيود على حرية التعبير.

² – Mill.on liberty, chap3, p1.

وغير موحدة، فيمكن التعرف على أهم القضايا ذات العلاقة، ومن أهمها: المنافع (والمخاطر) الناجمة عن حرية التعبير بصورة عامة على المدى القصير والبعيد، الموازنة بين حرية التعبير من جهة، وبين حقوق وقيم أخرى من جهة ثانية، والمخاطر الناشئة عن تدخل السلطة الحياة الخاصة للأفراد والجماعات⁽¹⁾.

العبرة من وراء هذا التعرج القصير على حرية وأفعال التعبير هي التالية:

المبدأ الليبرالي محايد في مجال الأهداف والقيم والعقائد، لكنه ليس كذلك في مجال الوسائل والأفعال، والوسائل أو الأفعال التي يتم حظرها هي تلك التي يقبل بحظرها مواطنون أحرار، عقلاء ومستقلون ومواطنون أحرار عقلاء ومستقلون يرفضون على الأرجح نظام حكم يعاملهم بشكل أبوي paternalistic، ويصادر حرياتهم باسم (أو بذريعة) درايتهم بمصالحهم الحقيقية، وبأوجاعهم والدواء - والمواطن الحر، والعامل أو العقلاني أدري بمصالحه وأوجاعه، أو هكذا يعامله المبدأ الليبرالي، والتتقيف الليبرالي يفترض، بقدر ما يحرص على إعادة إنتاج هذا المواطن الحر، العقل والمستقل.

8- والديمقراطية الليبرالية قائمة أيضاً على الفردية Individualism، والفردية تعني في هذا السياق أن الفرد هو القيمة، القيمة العليا، وأنه هو الهدف النهائي، وما الدولة أو السلطة السياسية إلا وسيلة لتأمين حقوق الأفراد والموازنة بينها، وكذلك لتحقيق المصالح المشتركة أو النفع العام.

وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية قائمة على الفردية، فالفردية، لا تتطلب بالضرورة نظام حكم ديمقراطي ليبرالي، فقد بين هوبس منذ منتصف القرن

¹ - يتوسع (T.scalon) في مناقشة مثل هذه الأمور والقضايا في: Scanlon I bid.

الـ (17) كيف يمكن التوفيق بين الفردية ونظام حكم سلطوي، وقد جاء توفيقه هذا عبر نظريته التشاؤمية إلى مصير الأفراد في غياب سلطة سياسية تحول دون حرب الكل ضد الكل⁽¹⁾، ولكن نظرة متفائلة للطبيعة الإنسانية تظهر عميق التناغم بين الفردية والديمقراطية الليبرالية، الفرد الذي تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية هو كائن حر ومستقل عقلا، يملك حقوقاً ويتعاون مع الآخرين من أجل تحقيق مصالحه والمصلحة المشتركة، وليس فرداً تحركه نزعتا الخوف والرغبة فقط.

لقد نشأت الفردية في القرن الـ17، وترعرعت في القرون الثلاثة التالية، وارتبطت في نشأتها بعري وثيقة بالبروتستانتية والطبقة البرجوازية وإعلانات حقوق الإنسان والمواطن، وهنالك دون شك علاقة متبادلة بين هذه الأمور جميعها، وإن كان من الصعب تحديد طبيعة هذه العلاقة بصورة دقيقة وقاطعة: هل هي علاقة تزامن تاريخي فقط؟ أم أنها أيضاً علاقة مفهومية أو سببية⁽²⁾؟

¹ - حرب الكل ضد الكل هو وضع الحرب الذي يسود في حالة طبيعة مفترضة، تكون فيها السلطة السياسية غائبة تماماً، هذا الوضع يتوصل إلى افتراضه هو بس من خلال نظريته إلى طبيعة الإنسان، دوافعه ونزعاته المختلفة عن وصف حرب الكل ضد الكل وتبعاته، أنظر:

James Adams Hobbes: Leviathan or the Matter form, and power of the commonwealth Ecclesiastical and Civil, chap. 13

² - حول العلاقة بين الفردية، الطبقة البرجوازية، البروتستانتية وحقوق الإنسان أنظر: Eugene Komenka: "The Anatomy of on Idea , Human Rights (New York: st, Martin's press, 1978),P7-8, and Adamant Polis and peter schwab, "Human Rights: A western construed with limited Applicability" in:

هذه الفردية قاومها وناصبها العدا، قديماً وحديثاً، كل من يرى في الجماعة العائلة، القبلية، الطائفة، الحزب، الفصيل، الطبقة، الدولة) لا الفرد، القيمة العليا، قاومها المثاليون (وعلى رأسهم هيغل)، وقاومها الماركسيون (وعلى رأسهم ماركس)، وقاومها المسلمون الأصوليون والمسيحيون الأنقياء (Puritans)، وقاومها النازيون والفاشيون وبعض المحافظين، وليس مصادفة أن هؤلاء جميعاً من أعداء الديمقراطية الليبرالية أيضاً.

9- والديمقراطية الليبرالية قائمة أيضاً على (العقلانية Rationality) عقلانية تحرص على تأكيد دور الحل الوسط المنصف في التوفيق بين المصالح والأهداف المتنافسة، وتتجلى هذه العقلانية في المقاضاة العلنية، وفي التشريع، وفي عملية اتخاذ القرار السياسي، كما تتجلى في التأكيد على الحوار والإقناع والمحاكمة في جولا يعكسه الإرهاب أو التلويح بقطع الأرزاق والأعناق.

والقرارات المتخذة من قبل الهيئات المختلفة خاضعة للمراجعة والتحليل والتقييم والنقد، وهي قرارات يتوجب تبريرها والدفاع عنها والرد على معارضتها، وتتمثل العقلانية أيضاً في أمور كالتالية:

آ- حرية تدفق المعلومات وسهولة الوصول إليها أو إيصالها إلى الناس المعنيين إن وضع الحقائق والمعطيات أمام الناس يساعد كثيراً في بلورة الموقف وتكوين الرأي المستقل والمتزن، وهنا يكمن الدور الحيوي لوسائل الإعلام الجماهيرية؟ وهي حقاً السلطة الرابعة في النظام الديمقراطي الليبرالي)، ومن هنا أيضاً فإن

Amanita polis and peter schowb, eds., Human Rights: Cultured and Ideological perspectives (New york:, 1979),P 1-18.

احتكار مصادر المعلومات وإخضاعها للرقابة الصارمة يتنافى مع متطلبات الديمقراطية الليبرالية وقيمها .

ب- الابتعاد قدر الإمكان عن الشعبوية Populism وما تتطوي عليه من غوغائية تعمي الناس عن رؤية القضايا المطروحة بكل أبعادها وتركيباتها، ولهذا السبب وغيره، فالديمقراطية الحديثة هي ذات طابع برلماني نيابي، وليست مباشرة كما كان في أثينا القديمة، وليس مصادفة أن الديمقراطية النيابية لا تعطي للاستفتاءات الشعبية موقعاً مركزياً في عملية اتخاذ القرار، هذا إن لم تحظرها كلياً .

ج- أهمية الحوار العلني داخل المؤسسات وبين المؤسسات، حوار يسهم فيه الخبراء والمستشارون في عملية تحليل القضايا والحلول المطروحة وتقويمها، حوار تتم من خلاله عملية بلورة الأهداف والسياسات والأولويات، وهو حوار يحظر فيه اللجوء إلى الشتائم والكلام البذيء، (القوانين ضد البذاءة) أو الرشوة (تدخل المال في غير محله) وغيرها من الرذائل، هذا الحوار بأشكاله المختلفة، من شأنه أن يثقف المواطن بقدر ما يثقف صاحب القرار.

د- استقلالية الهيئات والمؤسسات المختصة بجمع المعلومات تصنيفها وتقويمها، فاستقلال وسائل الإعلام والحرية الأكاديمية، واستقلال البحث العلمي... إلخ، هو في صميم العملية الديمقراطية، ودون استقلال هذه الهيئات وغيرها لا تتوافر للمواطن فرصة اتخاذ الموقف أو تكوين الرأي الذي يلزم السلطة على أخذه بجديته، ومن دون المواقف والآراء المبنية على المعطيات، كيف يمكن معرفة مقومات الحل الوسط المنصف؟.

والقول بأن الديمقراطية الليبرالية قائمة على العقلانية يجب أن لا يعني أن القرارات المتخذة هي دائماً عقلانية أو أنها دائماً حلول وسط منصفة، إنه يعني، على الأقل، أن الشروط الضرورية لاتخاذ القرار العقلاني وللوصول إلى الحل الوسط المنصف متوافرة في مجتمع ديمقراطي ليبرالي يتسم بالانفتاح .openness

إن استغلال أو عدم استغلال هذه الشروط يلفت النظر إلى تمييز بين ديمقراطية تثقف وتحسن وديمقراطية تقتصر على التمثيل فقط، الديمقراطية من النوع الثاني تجنح عادة نحو الشعبوية، بينما تنزع الأولى نحو تشجيع التداول والتفكير على مستوى الشعب والسلطة الحاكمة⁽¹⁾ والشعبوية عادة نذير لحظر محقق.

10- والديمقراطية الليبرالية تقوم على المشاركة في اتخاذ القرار، والمشاركة لا تنحصر فقط في عملية تصويت دورية تتم كل أربع أو خمس سنوات.

تتطلب المشاركة الفعلية تعدد المواقع والمستويات التي تتخذ فيها أو من خلالها القرارات، وهذا بدوره يتطلب توزيعاً أفقياً وعمودياً للصلاحيات والأدوار والمهام، يوازيه توزيع للسلطة، وهذا التوزيع بدوره يشد باتجاه اللامركزية، وإذا كانت اللامركزية متناغمة مع الديمقراطية الليبرالية، فإن نقيضتها المركزية هي من السمات البارزة للنظام السلطوي بعامة، والتوتاليتاري بخاصة.

¹ - عن التمييز بين ديمقراطية متقنة وديمقراطية تمثل فقط وعن نزعة الثانية نحو الشعبوية، أنظر المقالة التالية عن وضع الديمقراطية الإسرائيلية: شولا لميت هارثفن، الديمقراطية الإسرائيلية: صورة عن الواقع، يدعوت أحرونوت، 1986/10/12 بالعبرية.

في نظام حكم سلطوي أو توتاليتاري تتمركز الصلاحيات وتتساب القرارات من قمة الهرم إلى القاعدة عبر حلقات وصل متشعبة، لكنها مسلوقة القدرة على اتخاذ القرارات أو المشاركة الفعلية في اتخاذه، وحلقات الوصل هذه تفعل من فوق وعن بعد ووفق إرادة الزعيم أو الحزب أو الطبقة الحاكمة، والحكم المحلي، على أهميته يظل رهين الحكم المركزي وتحت رحمته اللامركزية، في المقابل، تعكس توزيع السلطة على الناس في المواقع والمجالات المتعددة في مجال النقابة كما في مجال الثقافة، كما في مجال الحكم المحلي، كل في موقعه سيد، وكل محاسب على تصرفاته من خلال الموقع الذي يشغله، فحاكم الولاية ليس وكيلاً أو مندوباً عند رئيس الدولة أو الحكومة، وكذا بالنسبة إلى رئيس المحكمة، ونقيب المحامين أو المهندسين، ورئيس البلدية... إلخ للمؤسسات وللمناصب في ظل اللامركزية اعتبار ومحتوى جدي، وهي ليست مجرد أدوات ترديد لأصحاء إرادة هابطة من أعلى.

إذا صح ما قلته عن اللامركزية وهنالك الكثير مما يمكن أن يقال، فإن المركزية الديمقراطية تخبئ وراءها تعارضاً في المفاهيم أو على الأقل تلاعباً فظاً بالألفاظ، فيه إهانة لصاحب العقل السليم، ولا تقل الإهانة إذا نادينا بالديمقراطية داخل أو في إطار الحزب الواحد، أو داخل أو في إطار الجبهة الوطنية⁽¹⁾، الحزب الواحد الحاكم أو الجبهة الوطنية والمركزية يصبان في مجرى واحد: الدكتاتورية.

¹ - المركزية الديمقراطية حسب المفهوم الشيوعي الشائع، هي الديمقراطية داخل الحزب الوحيد الحاكم، على ألا تتعداه أو تتجاوزها، ألا يعني هذا في نهاية التحليل ديمقراطية للسلطة الحاكمة ورجالها فقط؟ من المدافعين العرب عن الديمقراطية في إطار الحزب الواحد، نجد: الأخضر الإبراهيمي وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ندوة في: هلال وآخرون الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص 79 - 103.

أما الديمقراطية الليبرالية فمتناغمة مع اللامركزية المتناغمة بدورها مع تعدد الأحزاب والمعارضة في ظل اللامركزية تكون المعارضة أو الأقلية شريكة في الحكم وفي السلطة على عدة مستويات وفي عدة مجالات .

ويكون المستقلون غير المؤطرين حزبياً شركاء أيضاً أما معارضة يكون شاغلها الأول والوحيد الوصول إلى الحكم من أجل تغيير نظام الحكم ذاته، فهي إما معارضة هامشية أو محظورة قانونياً .

11- وتكتسب الترجمة المؤسسية لما تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية من مبادئ وقيم، ولما لها من سمات مميزة، أهمية خاصة، ويمكن النظر إلى الديمقراطية الليبرالية نفسها على أنها ذلك الترتيب المؤسسي Institutional Arrangement الذي يعبر عن تلك السمات ويحتضن تلك المبادئ والقيم المشار إليها سابقاً والنقاط التالية ترمش بعض الضوء على خصائص هذا الترتيب المؤسسي:

آ- المؤسسات في النظام الديمقراطي الليبرالي تحكمها وتنظم عملها شبكة معقدة ومحكمة من الضوابط والتوازنات المؤسسة كل مؤسسة رسمية تعمل وفق أحكام محددة، وفق أسس للتوظيف والتمويل وتقويم الأداء، ووفق مقاييس معروفة وعلنية للنجاح والفشل، وهناك أجهزة رسمية وشعبية للمتابعة والمراقبة والمحاسبة مثلما هناك أجهزة للتنسيق بين المؤسسات .

ب- والعمل المنظم في المؤسسات وبينها لا يتزعزع أو يتعطل أو ينقطع نتيجة لتغيير أصحاب المناصب السياسية، هناك فصل واضح بين المناصب المصنفة على أنها سياسية، وبين المناصب التي يشغلها أصحاب الكفاءات والمهنيون، والمناصب السياسية، والتي تتغير وفق نتائج الانتخابات العامة، تظل محدودة في عددها رغم

أهميتها الفائقة في بلورة الأهداف ورسم السياسات العامة، ومحدودية المناصب السياسية تبرز الدور المهم والرئيسي للمناصب المصنفة على أنها خدمة مدنية وغني عن القول أن العمل المؤسسي في النظام الديمقراطي الليبرالي لا يتجمد أو يشل إذا تعذر أو تأخر تشكيل حكومة أو إذا مرض أو مات رئيس الدولة.

ج- رغم أن المؤسسات تحمل عادة الأسماء نفسها في نظام سلطوي وفي نظام ديمقراطي ليبرالي، غلا أن المعنى والمضمون يختلف من النظام الواحد للآخر.

في النظام السلطوي، تكون المناصب عادة قائمة على أساس الولاء للحاكم أو السلطة، وليس فقط على أساس الكفاءة والمهنية، وهذا يجعل المؤسسات بعامّة، وأصحاب المناصب بخاصة، في قلق دائم على مستقبلهم، قلق له انعكاسات مباشرة على قيام المؤسسات بواجباتها تجاه المواطنين.

د- وللمؤسسة وعملها في النظام الديمقراطي الليبرالي طابع لا شخصي

. Impersonal

هذا بدوره يعني أن توزيع المنافع الأعباء من خلال المؤسسات يجب أن يتم حسب مبدأ المواطنة، وليس حسب مبدأ الوساطة أو المحسوبية الذي يركز على من أنت، وما تملك، وما حزبك، أو عائلتك...إلخ).

والخدمة العسكرية خير مثال على ذلك.

ثالثاً- ملاحظات ختامية:

1) في صلب هذه الدراسة تركيز واضح على النموذج Paradigm Type الديمقراطي الليبرالي، وليس على الأمثلة الواقعية، فالأمثلة يمكن اشتقاقها من النموذج الذي يوفر التبرير لها بقدر ما يضع الضوابط عليها، فإن تقول مثلاً إن

الديمقراطية الليبرالية هي كذا أو إنها قائمة على كذا، لا يعني ذلك أو ينتج منه أن النظام الديمقراطي الليبرالي في هذا البلد أو ذاك يتصرف دائماً وفق كذا أو حريص دائماً على مراعاة كذا، هناك دائماً فارق بين النموذج والمثال، فارق يترك مجالاً واسعاً لرجال الإصلاح.

والنموذج يتميز أيضاً بالعمومية، مما يترك المجال فسيحاً أمام حرية الإبداع والاجتهاد في تعبئة التفاصيل، فهو أشبه ما يكون بالقطعة الموسيقية Score، بينما يكون المثال أشبه ما يكون بالأداء الموسيقي Performance، فكل نظام ديمقراطي ليبرالي يتطلب، مثلاً، الفصل بين السلطان الرئيسية الثلاث، ولكن توزيع المهمات والصلاحيات داخل كل سلطة غير محدد، ففي إحدى الدول الديمقراطية الليبرالية تجد برلماناً من مجلس واحد للنواب بينما في الدول الثانية تجد برلماناً من مجلسين، وعلى مستوى السلطة التنفيذية، هناك النظام الرئاسي وهناك، في المقابل، نظام مجلس الوزراء، وهكذا ولكن جميع الأمثلة تحرص في التأكيد على فصل واستقلال السلطة القضائية.

(2) التناقض بين الديمقراطية الليبرالية والدكتاتورية ومن ضمنها دكتاتورية البروليتاريا لا ينتج منه تناقض بين الأولى وبين الاشتراكية أو العدالة الاجتماعية، وهناك أدلة تجريبية موجبة، وإن لم تكن قاطعة، فقد نجحت كل من السويد والنمسا في خلق دولة الرفاه مع المحافظة على النظام الديمقراطي الليبرالي، ويمكن مط النموذج السويدي يساراً دون المساس بهذا النظام، ومن جهة أخرى، غن لما يحدث الآن في الاتحاد السوفياتي وغيره من دول المنظومة الاشتراكية دلالات واضحة: الفشل النظري والتطبيقي للزواج بين الاشتراكية والدكتاتورية، وبعبارات أدق، فشل تلك الاشتراكية التي تبدأ بالدكتاتورية، حتى وإن كان همها

الوصول إلى الديمقراطية في نهاية الطريق، وعلى أية حال، فإن قضية العدالة الاجتماعية أو قل المساواة المادية غاية في الصعوبة والتركيب، وهي موضع نقاش وخلاف طويل.

(3) وكما أننا نشهد اليوم حدث فشل النموذج التوتاليتاري، فإننا كذلك نشهد ولادة المرحلة الثانية من تداعي النموذج السلطوي في العديد من بلدان العالم الثالث، والتي اعتقد البعض أنها محصنة في وجه الغزو الديمقراطي الليبرالي.

هذا بالطبع إذا اعتبرنا أن المرحلة الأولى قد بدأت في القرن الـ18 وشملت دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية إن رياح الديمقراطية الليبرالية بدأت هبوبها في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، رياح سوف تعصب في رأي بالكثير من الأنظمة السلطوية القائمة.

(4) لم تكن الديمقراطية الليبرالية سبباً في تخلف العرب إذا كانوا متخلفين أو في تراجع المشروع القومي إذا تراجع، أو في تقزيم الإنسان العربي إذا تقزّم وهناك من الأسباب ما يبرر زعماً مفاده أن الأنظمة السلطوية السائدة في بلدان الوطن العربي، والقائمة على حرمان المواطن من حريته وحقوقه الأساسية، كانت سبباً في كل ذلك⁽¹⁾.

لقد كانت تجارب العرب مع الديمقراطية الليبرالية قصيرة العمر، مبتورة، ومحاصرة وغير كافية لاستخلاص العبر، فقد تزامنت اللحظة الدستورية مع

¹ - عن النتائج والتبعات السلبية لغياب الديمقراطية في الوطن العربي، أنظر: محمد عصفور ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية في: هلال وآخرون المرجع السابق، ص 215 - 245، ومنذر عنبتاوي: دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي في المرجع السابق، ص 277 - 312.

ظروف غير مواتية بتاتا⁽¹⁾، والتجارب السابقة والفاشلة في لبنان وسوريا ومصر والعراق لا تعطي دليلاً على عدم انسجام الديمقراطية الليبرالية مع معطيات الوضع أو الواقع العربي المعاصر، ولم يكن الديمقراطيون الليبراليون العرب في النصف الأول من هذا القرن مؤهلين لمواجهة التحديات الفكرية الهائلة للإسلام الأصولي من جهة وما له من جذور عميقة في الفكر العربي، وللماركسية العقائدية من جهة ثانية وما لها من طروحات مغرية في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، كل ذلك في غمرة وزخم المعركة من أجل التحرر الوطني من الاستعمار الغربي، كان الديمقراطيون الليبراليون العرب منذ البداية في موقف دفاعي، وكانت تصوراتهم حول الديمقراطية ومقوماتها ناقصة أو مغلوطة فوقعوا فريسة سهلة لعقائدية ضغطت عليهم من اليسار ومن اليمين في آن واحد⁽²⁾.

(5) وأخيراً فالديمقراطية الليبرالية:

آ- هي نظام الحكم المجرب الوحيد الذي يقدم البديل العملي للاستبداد والطغيان أكان مصدره سلطوياً أم توتاليتارياً.

¹ - عن تزامن اللحظة الدستورية في بعض الأقطار العربية مع ظروف غير مواتية أنظر: غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية، 10 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 58 - 68.

² - أنظر في هذا الصدد ما يقوله الجابري عن العوائق الكامنة في بنية الخطاب (Discourse) العربي السياسي الحديث منه والمعاصر، تلك العوائق التي تمنع صاحبها حتى وإن كان ليبرالياً من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع، الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص 77 - 96.

ب- تقوم على الحرية الفردية والمساواة أمام القانون (المساواة الشكلية) وبشكل لا يتعارض بالضرورة مع متطلبات العدالة الاجتماعية أو المساواة المادية.

ج- ليست مجرد عملية انتخابات دورية ومجالس نيابية، وإن هناك قيماً ومبادئ الحقوق والحريات الأساسية، الفردين العقلانية، التسامح... إلخ) وترتيبات مؤسسية، تجعل منها نظام حكم وطريقة حياة من الواجب التعرف عليها بصورة أفضل وأعمق.

د- محايدة قيماً وأيديولوجياً، وإن ارتباطاتها بالرأسمالية ليست مفهومية أو منطقية.

هـ- لم تكن يوماً سبباً في تأزم مشاكل العرب في العصر الحديث، وربما كانت الحل لجزء منها، وفي غمرة ما يحدث في العالم هذه الأيام، لم يعد ما يبرر مزاعم مفادها أن الديمقراطية الليبرالية ترف برجوازي أو غزوة حضارية غربية، من الواضح أن هناك أكمة حقيقية، وأن وراءها ما وراءها أيضاً!.

في تحليل الديمقراطية الحرة

بعد أن أجبنا سابقاً عن السؤال: هل الديمقراطية عقيدة أم منهج سنتساءل في هذا البحث: هل الديمقراطية صيغة أم مبدأ .

الفرع الأول

هل الديمقراطية صيغة أم تقوم على المبادئ؟

عندما تكلمنا على التعريف بالديمقراطية، قلنا إنها لم تستقر في حقيقة ثابتة، بل هي مجموعة أو آليات ومبادئ آخذة بالتمدد ضد الانكماش والجمود . ولقد قلنا أيضاً إن الديمقراطية هي إيلاف أو تحالف أو توازن بين إرادات ومصالح، ومتحدات، والتوازن حقيقة اجتماعية تأخذ طابع التغيير والتطور، ارتقاء أم انكفاء .

والحقيقة أن لا مجتمع يتكافأ كلياً مع مجتمع آخر كمحصلة لاختلاف المحددات التاريخية والثقافية والاقتصادية، وحيث إن النسق السياسي هو جزء من النسق الاجتماعي العام، فمن المنطقي إذاً أنه يأخذ التطبيق الديمقراطية هذه الصيغة المتباينة من مجتمع لآخر.

ولا شك أن أمتنا جزء لا يتجزأ من الشأن الإنساني العام، ولكن لهذه الأمة ثوابتها الخاصة، حتى في المجال الديمقراطي ملاً اليمن وملاً قريش وصحيفة المدينة المنورة وصيغتها المثلى في التعددية والديمقراطية والشورى، إذاً نحن لا نستسخ الديمقراطية عن الغير ولا نقلدها⁽¹⁾.

إتباع الأمة وتطغى العزة بالعزة ولنتذكر حديث الرسول الكريم ﷺ: ﴿لَا تَكُونُوا إِمْعَةً، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَ لَكِنَّ وَطَنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحَسِّنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظَلَمُوا﴾.

فهل يمنع مثلاً أن ننشئ صيغة ديمقراطية نستقيها ونستشققها من الشأن الإنساني ومن المبادئ العامة للدين الحنيف.

الديمقراطية ليست مؤسسات فحسب بل هي قبل كل شيء ثقافة وروح تبدع وتبتكر وتنشئ...

أجل الديمقراطية تنشأ بالتدرج من خلال المؤسسات ولكن هذه المؤسسات الأوعية تنشأ بحد ذاتها من الروح والثقافة ولاسيما مؤسسات المجتمع المدني.

¹ - إبراهيم أبراش: الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق المستقبل العربي، عدد

على هذا الأساس فنحن نخالف "آلان تورين" بأن اقتصاد السوق والعلمانية هما من مبادئ الديمقراطية⁽¹⁾ ومن دونهما لن يكتب للديمقراطية النجاح، وهنا يمكن أن نطرح سؤالاً حول قدرتنا في سلوك طريق ديمقراطية غير استتساخي، دون الطريق المرسوم من قبل تورين الديمقراطية آلية يرتقي عليها المجتمع خطوة بعد خطوة وليست شيئاً يفرغ وينسكب دفعة واحدة، إنها سلم مدرجاته الأولى معلومة والعكس بالنسبة للمدرجات الأخيرة، المهم متانة الخطى وصبرها وأنها هذا الموقف من الديمقراطية لا يختلف عما وقفته أمتنا تجاه المعاصرة والتجدد الحضاري وغير ذلك، وهذا هو موقف الرسول الكريم ﷺ مع الصحابي معاذ بن جبل عندما أرسله قاضياً على اليمن.

والخلاصة فالديمقراطية حقيقة، وإيلاف إرادات، ولكن هذه الإرادات تحمل عقائد وقيم تحرك الإرادية بصورة غير مباشرة.

¹ - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت 1955، ص6.

الفرع الثاني

السمات الموضوعية للديمقراطية

«عقلانية الديمقراطية»

نميز الحقل القانوني بين المصدر الشكلي: formelle أو الرسمي الذي يصدر منه العمل القانوني، وبين المصدر الموضوعي: objective أو المادي matérielle، وهو جسم العمل القانوني الذي يمثل حيويته Vitality لا شرعيته: Validity. ونحن هنا نتكلم عن العنصر العقلاني في الديمقراطية.

الفرع الثالث

الديمقراطية حال مرتقى بارتقاء المجتمع

«العقلانية أنموذجاً»

سننلمس ظاهرة الديمقراطية كحال وواضع قبل أن يدخل في القناة الرسمية: *formelle*، لاسيما أن الديمقراطية أصبحت ضرورية وهي بتلك الصفة شعار الواقع الراهن وهاجس.

وهذا هو وكد رجال القانون الذين يدرسون الظاهرة كحال واقعية *réelle* أو مادية: *Matérielle* قبل أن تدخل في القناة الرسمية.

وفي الحقيقة، فالعقلانية «ومثلها معها الديمقراطية والإنسانية» امتحان طويل وسؤال يطرح نفسه باستمرار وإجابة أبداً لا.

يبد أنه يمكن التدليل بأن الديمقراطية ليست غريزة أو فطرة *instinct* لدى الإنسان، ولو كان الأمر كذلك، لكان جميع البشر ديمقراطيين، بل فالديمقراطية

تحتاج كي تنمو وتزدهر وتترعرع إلى وعاء حضاري واستعداد عقلي ومناخ ثقافي اجتماعي يسدده احترام عقل وحرية وكرامة الإنسان⁽¹⁾.

الديمقراطية تعني قبل الجماعة البشرية إلى عقلنة شؤونها وتنظيمها وإدارتها بكثير ما يمكن من الاشتراك في صيغ القرار والرضاء والاقتناع وأقل ما يمكن من القسر والعنف.

والديمقراطية «بصفتها شعار الواقع وهاجس الواقع» هي من القضايا الفكرية الاجتماعية التي تتداعى مع جملة من المسائل المترابطة: العقلانية - الحرية - حقوق الإنسان، بل الأصح أن نقول إن الحرية والمساواة هي عناصر وتكوين الديمقراطية الحرة.

نخلص من كل ذلك للتأكيد بأن الديمقراطية أصبحت ضرورة مسلم بها وقد نشأت بالتدريج وسادت وارتقت مع تطور الحياة وسننها وارتقائها والعقلانية والديمقراطية كانت بالنسبة لأوروبا حالة من حالات الوثوب والارتقاء والعلو والرفعة في الحياة والتقديم، قيم لا يمكن فصل بعضها عن بعض.

وهكذا يصح القول بارتباط العقلانية بالديمقراطية وجدلها معاً، بحيث أن العقلانية تستدعي الديمقراطية والعكس، فالديمقراطية مثلما هي خليفة ثقافية وتقاليد، هي في الآن نفسه علاقة "وهكذا فمن أصول الديمقراطية الحوار، أما المونولوج فلا يصبح إلا المعاشقة والنرجسية"⁽²⁾ والاختلاف هو المحرك الأول

¹ - عدنان حافظ جابر: مقال موسوم بعنوان العقلانية والديمقراطية، منشور في مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 254 - 4 - 2005، ص131.

² - د. عبد الإله بلقزيز: لماذا الحوار القومي الإسلامي، هوامش نقدية على مقالة عزيز العظمة، القدس العربي 1993/6/20.

للإبداع⁽¹⁾، وهذا الاختلاف هو الذي يقيم الجسر بين العقلانية والديمقراطية، ويجعل من العقلانية شرط ودعامة ولادة وتطور واستمرار الديمقراطية⁽²⁾.

والديمقراطية الليبرالية تقوم على العقلانية *rationality*، عقلانية تحرص على تأكيد الحل الوسيط المتضمن التوفيق بين المصالح والأهداف المتنافسة وتتجلى هذه العقلانية في المقاضاة العلنية وفي التشريع وفي اتخاذ القرار السياسي، كما تتجلى في الحوار والإقناع والمحاكمة في جو لا يعكس الإرهاب، أو التلويح بقطع الأرزاق والأعناق، والقرارات المتخذة من قبل الهيئات المختلفة خاضعة للمراجعة والتحليل والتقويم والنقد، هذا وتتمثل أيضاً العقلانية فيما يلي:

1- حرية تدفق المعلومات.

2- الابتعاد عن الشعبوية *populism* وما ينطوي عليه من غوغائية

3- أهمية الحوار العلني

4- استقلالية الهيئات والمؤسسات المختصة⁽²⁾.

وهذا لا يعني أن كل قرار في الديمقراطية عقلانية، ولكن يعني على الأقل أن الشروط الضرورية لاتخاذ القرار العقلاني والوصول إلى الحل المنصف متوافرة في مجتمع ليبرالي يتسم بالانفتاح *openness* وأن استغلال هذه الشروط بلغت

¹ - عدنان حافظ جابر: العقلانية والديمقراطية، ص136.

² - سعيد زيداني: إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، المستقبل العربي، عدد 135، 5-1990.

النظر إلى التمييز بين الديمقراطية السليمة وبين ديمقراطية تقتصر على التمثيل⁽¹⁾.

ولا يعني هذا غياب أي مفهوم جامع مانع أي مشترك للديمقراطية إذ المقصود أن المفهوم ليس نظرية جاهزة ناجزة، وليس حتماً مفهوماً جامداً، ولكنه بناء حي وأداة متغيرة بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحريكه، نحو القاعدة هي تبني لأبسط قبول للمفهوم على شرط أن لا تحل ذلك بالجوهر.

وهذا الجوهر يقوم على ثلاث مبادئ:

(1) التعددية التنظيمية والفكرية.

(2) الاعتراف بالحقوق الأساسية

(3) التداول السلمي للسلطة وسيادة القانون قاعدة أساسية لتحقيق المساواة.

وأخيراً فالديمقراطية ليست الناتج لتحقيق بعض الشروط الموضوعية الأساسية، ولكنها قيمة سياسية لا تبرز الحاجة لها إلا إذا أصبحت مطلباً واعياً أما إلا إذا ارتبطت بعوامل ذاتية إرادية إن إرادة الديمقراطية النابعة من تطور الحرية والاستقلالية الفردية تعني أنها «قبل أن تكون الأساسية ثمرة لتطور لبعض الظروف الاجتماعية والاقتصادية» قيمة أساسية وهي تترجم من أجل تحقيقها النجاح في معركة الأفكار والقيم والعقائد، أي كفاحاً سياسياً لا يتم إلا بوجود فاعل اجتماعي يربط مصيره بمصيرها .

¹ - سعيد زيداني: إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، ص 19.

الديمقراطية ليست مفهوماً جاهزاً ومجرداً ونظماً ثابتاً لا يحتاج إلا التطبيق وإن هي معركة تاريخية مستمرة.

ويرى "د. حسن حنفي" أنه في تاريخنا اختفى التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد، ووظيفة العقل في نسقنا القيمي الحضاري ارتكزت على مهمة إيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع بمقولات متوسطة، وبدلاً من تحليل المعطيات لعناصرها الأولية قام العقل بتبريرها وتوقيت الإطار المعقول لشمولها⁽¹⁾.

¹ - د. حسن حنفي: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية وحداتنا المعاصرة، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ص188.

المكونات والمدولة الأساسية في الديمقراطية

ذكرنا سابقاً أن النظام الديمقراطي ابتداءً في الغرب في صورة المذهب الفردي لكنه أخذ يتزحزح عن تطورات المذهب الفردي للأسباب التي ذكرناها ولبروز القوى الشعبية والمنتورة والعمالية وغير ذلك من أسباب، وهكذا أخذ يقرر حقوقاً مهدورة، ويقوم بعملية إشادة النسق الفاعل من المؤسسات التي تنهي حكم الفرد .

لقد أتى هذا النظام الديمقراطي الحديث حصيلة تاريخية لفاعلية عوامل ثلاثة فكرية واجتماعية وتاريخية - تعاقبت أو تزامنت آثارها لترسم ملامحه في مسار من التطور التاريخي جاوز قرنين من الزمن، والعوامل تلك كناية عن مصدرين فكريين، انتهل منهما النظام، وعن أوضاع تاريخية تطور في ظل تأثيراتها النافذة أما المصدران اللذان نعني فهما: المنظومة الفكرية الليبرالية الحديثة لعصر (الأنوار) وما تلاه، ثم منظومة الأفكار الاجتماعية الاشتراكية منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيما نعني بالأوضاع التاريخية مجمل التحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الديمقراطيات الغربية بتأثير نضالات طبقات اجتماعية أخرى (أي الطبقات الكادحة) لتصحيح علاقات النظام السياسي الديمقراطي.

وفي الحقيقة فمن رحم عصر الأنوار خرجت الفكرة الديمقراطية الحديثة إلى الحيز⁽¹⁾، فقد قارع الموسوعيون السلطة الفكرية الضارية للكنيسة، والسلطة السياسية النافذة للملكيات المستبدة في أوروبا، وأرسوا دعائم فكرة الحق المدني، منتزعين الوصاية على مجال السياسة من رجال الكليروس ليعيدوه إلى المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ودافعوا عن نظام سياسي قائم على التعاقد، وعلى حق المواطنين في إدارة الشؤون العامة، أي انتحبوا منظومة حقوق جديدة هي منظومة حقوق الإنسان، في معركة أسطورية ضد حقوق البابا وحقوق الملك.

لقد انتصبت فكرة (الحق الطبيعي) ضد مزاعم (الحق الإلهي) وفكرة المواطنة ضد إيديولوجيا الرعية، وفكرة التعاقد ضد التفويض المطلق للحاكم، وفكرة التمثيل ضد وراثة الحكم، ونظام المؤسسات ضد سلطة الفرد، وتقييد الحاكم ضد حقه المطلق في احتكار إدارة شؤون الدولة... إلخ.

هكذا صارت السياسة ملكية أعم يحق لغير هؤلاء - السابق ذكرهم - أن يدخلوا في عداد المعنيين بأمرها، وكانت هذه الطبقة الجديدة الصاعدة البرجوازية، ناهيك عن سائر الطبقات المالكة، القديمة والمتجددة.

وما كان في وسع النظام السياسي الديمقراطي الحر أن ينشأ في المجتمع الأوروبي، لولا هذه الثورة الفكرية والثقافية التي أنجزها الأنواريون⁽²⁾ وكان حصيلتها منظومة الأفكار الليبرالية التي نعرف، وكانت هذه الأفكار تحتاج إلى أن تنتقل من (الوجود بالقوة) إلى (الوجود بالفعل) أي كانت تحتاج إلى حامل سياسي يحملها إلى الواقع

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكرة السياسية والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص55.

² - مجموعة في أوروبا خاضت في القرن الثامن عشر صراعات مع رجال الكنيسة، لتحرير الأخلاق والأفكار من سلطة المعتقدات الدينية التي كانت سائدة.

الاجتماعي، فكانت الثورة الفرنسية الكبرى وما أعقبها من ثورات في أوروبا لكن الثابت أن هذه المنظومة الفكرية كانت هي مرجعية الثورة ومرجععية الديمقراطية في أوروبا .

هكذا و يجدر الإشارة إلى مسألة جوهرية هي أنه توطن في الأذهان أن الفكر الاشتراكي وضع نفسه في مقابل الفكر الليبرالي، وهذا صحيح من أوجه، ولكن من المفيد أن نعرف أن هذا المنزع إلى التجاوز في الفكر الاشتراكي إنما هي حصيلة موقف نقدي حيث تراءت له الثورة البرجوازية، وقد تخلت عن مبادئها وانحرفت عنها، والرغبة في التجاوز لديه أشبه ما تكون بعملية تصويب خلل في المنظومة الفكرية الليبرالية وفي تجربتها السياسية البرجوازية .

وبالإضافة التي قدمها الفكر الاشتراكي للمنظومة الديمقراطية الحرة في تشديده على الجوانب التي أغفلها النظام السياسي الحديث وهي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

كان جوهر ذلك النظام «في لحظته الليبرالية» إقرار الحقوق السياسية حصراً، ومع الاشتراكيين باتت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تشكل جوهرًا جديدًا في تصور النظام السياسي الحديث⁽¹⁾.

ولا ننسى هنا النضال الاجتماعي فقد بدأ النظام الديمقراطي نظاماً سياسياً قاصراً عن شمول سائر حقوق الطبقات والأفراد، إذ كانت البرلمانات والمجالس التمثيلية المنبثقة عنه قاصرة على من لهم حيازة الملكية العقارية أو الرأسمالية، ولم يكن يحق للمنتخبين أن يتمثلوا في هذه المؤسسات والأمر نفسه منطبق على المرأة

¹ - د . عبد الإله بلقزيز: نحن والنظام الديمقراطي، مجلة المستقبل العربي.

التي لم تكن تتمتع بحق التصويت والترشيح وبتأثير نضالات الطبقات الكادحة، والحركة النقابية، والحركة الديمقراطية جرت تلك العملية من التصحيح والتصويب للنظام الديمقراطي ويات في وسعه أن يكون نظاماً عمومياً يستحصل الرضا الجماعي.

أي أنه صار إطاراً سياسياً مقبولاً للتنافس السياسي وكفالة الحقوق لدى سائر أفراد المجتمع وهكذا يضعنا النظام الديمقراطي الحر أمام ما يلي:

أولاً- فقد حملت البرجوازية معها تاريخياً مشروع هذا النظام، وشرعت في بنائه، لكنها فصلته على مقاسها وكادت تنهي دوره لولا ما شهدته من تغذية وتزويد من طبقات ومرجعيات فكرية أخرى.

ثانياً- ليس النظام الديمقراطي الحر نظاماً برجوازياً - على نحو ما أشاعته البلشفية مثلاً - بل هو نظام المجتمع الحديث، على خلفية مساهمة سائر قوى هذا المجتمع في تنميته، كما على خلفية كفالاته حقوق سائر مواطنيه فكما أن الرأسمالية وخيراتها ليست ثمرة جهد (أو رأسمال) البرجوازية فحسب، بل وجهد (عمل) الطبقات الكادحة أيضاً، كذلك الديمقراطية الحرة ليست ثمرة عمل البرجوازية حصراً، بل هي عمل جميع الطبقات والقوى الاجتماعية والسياسية⁽¹⁾.

ثالثاً- إن الذين يقفون موقفاً سلبياً أو عدمياً من الديمقراطية الغربية، يخلطون بينها وبين البرجوازية، أو بينها وبين الاستعمار فيتجاهلون الإجماع الثقافي والاجتماعي، الذي تستند إليه ويشكل خلفيتها المرجعية، ليجعلها نظاماً عاماً لممارسة السياسة.

¹ - د. عبد الإله بلقزيز: نحن والنظام الديمقراطي، ص 77.

وهكذا كان النظام الديمقراطي الحر على ما هو عليه القرن، ونحن ماضون في دراسة وتحليل هذه المداخلة والتي هي: وجود دستور «حرية الرأي والتعبير» مبدأ التعددية «مبدأ النظام التمثيلي» مبدأ نداء السلطة بيد أننا سنضيف إلى هذه المبادئ مسائل أخرى مثل المجتمع المدني - الديمقراطية السياسية، وغيرها .

الدستور، وهو النظام الأساسي للدولة، والسلطة المرجعية العليا للكيان الوطني أو القومي، التي إليها يجري الاحتكام، ومن رحمها تنتظم القوانين والمؤسسات، وتنشأ السلطة وتتمايز من بعضها : صوناً للحقوق، وتوزيعاً للاختصاصات، ومنعاً للاحتكار وتفعيلاً لآليات الرقابة .

مسألة الدستور الديمقراطي

البحث الأول

المبادئ العامة للديمقراطية

إصدار الدستور في صورة وثيقة مكتوبة وفي شكل خاص، يضيف عليه قدسية وجلالاً يجعلانه بمنأى عن كل اعتداء، كما أنه يشعر الفرد بمكانته في الجماعة، ويعرفه بمدى التضحيات التي قام بها ن أجل الجماعة، ومدى الحقوق التي احتفظ بها باعتبارها حقوقاً لصيغته بشخصه وطبيعته البشرية⁽¹⁾.

ولقد اقترنت الحركات التحررية المختلفة في غضون القرن التاسع عشر بالمناداة بدساتير المكتوبة، لذلك كان تحرر المستعمرات الأسبانية والبرتغالية في أمريكا

¹ - بوردو: الوسيط في القانون الدستوري، ط5، 1947، ص39.

الوسطى والجنوبية مصحوباً دائماً بصدور دساتير مكتوبة على غرار دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

ولقد اتسع نطاق حركة تدوين الدساتير في أعقاب الحرب العالمية الأولى سواء بالنسبة للدول التي هزمت في الحرب أم للدول التي نشأت أعقاب الحرب أم بالنسبة لبعض الدول المنتصرة التي أرادت أن تكافئ مواطنيها⁽¹⁾.

ونتيجة هذه الأسباب هباء أصبحت الدساتير المكتوبة جزء لا يتجزأ من كيان الدولة الحديثة، وبالتالي لا وسيلة للعدول عن هذه الطريق وعن الرجوع إلى فكرة الدساتير العرفية التي أخذت تدريجياً نحو الزوال⁽²⁾.

وبصورة عامة فالدستور الديمقراطي يقوم على خمسة مبادئ ديمقراطية تميزه من غيره من الدساتير، وهذه المبادئ الديمقراطية يتم تجسيدها في مؤسسات ديمقراطية تكفل أمرين جوهريين: أولهما تنظيم السلطات في الدول ووضع القيود على ممارسة السلطة، ثانيهما، كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد⁽³⁾. وهذه المبادئ الخمسة يلاحظ وجودها جميعاً في صلب كل دستور ديمقراطي فهي القاسم المشترك بين نظم الحكم التي استقرت بها الممارسة الديمقراطية وهي بحق المبادئ العامة المشتركة التي لا تقوم للدستور الديمقراطي أية قائمة إذا انتقص منها أو أطل بمتطلباتها المؤسسية.

¹ - د . ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص36.

² - د . ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، ص37.

³ - محمد رفعت عبد الوهاب: القانون الدستوري، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1990، ص17.

وعموماً الديمقراطية لا تكتمل في دستور دولة ما إلا بعد أن تمر هذه الدولة بتحويلات سياسية وثقافية عميقة تسمح لها بالانتقال إلى ممارسة ديمقراطية مستقرة على أساس شرعية دستورية⁽¹⁾.

ما هي المبادئ الدستورية التي تميز الدستور الديمقراطي؟
هذه المبادئ هي:

1- السيادة للشعب:

مثل الشعب ولا سيادة لفرد أو لقلعة عن الشعب ولقد عرضنا مفصلاً لمفهوم السيادة وأنها السلطة الأصلية *orgenaire* التي لا تحدّها سلطة والتي تعلو على كل سلطة ثم أوضحنا كيف أتجه هذا المفهوم وتطور السيادة للشعب، متجاوزاً بذلك التفسير القديم بأن السيادة للأمة.

2- المبدأ الثاني:

وهذا هو مبدأ سيادة القانون أو مبدأ الدولة القانونية، حيث تتسربل الدولة بأحكام القانون من رأسها إلى أخمص قدميها، بحيث تسري أحكام القانون على الدول وعلى الأفراد.

ويتفرع مبدأ الدولة القانونية أو مبدأ سيادة القانون إلى ما يلي:

(1) وجود دستور.

(2) خضوع الإدارة للقانون.

¹ - علي خليفة الكواري: السيادة العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، المستقل العربي، عدد

(3) مبدأ الفصل بين السلطات.

(4) احترام الحقوق والحريات العامة.

(5) تدرج القواعد القانونية⁽¹⁾.

ونحن بدورنا سنركز قدر الإمكان على المجتمع المدني باعتباره البناء التحتي في صرح دولة المشروعية والقانون.

¹ - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ص121 .

الفرع الأول

المجتمع المدني ودوره كحضانة للديمقراطية

المجتمة المدني هو مجموع اجتماعي حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب، إنه «كما يقول علماء الاجتماع» مجتمع كلي⁽¹⁾.

فالمجتمع المدني يتميز بمجموع خاص معقد ومتنوع من البنى والمسالك والمواقف الجماعية، ثقافية ورموز ومعتقدات وقيم خاصة، إنه يتميز بتنظيم مشترك وذهنية مشتركة⁽²⁾.

إن علاقات المجتمع المدني تزيل المسافات لكنها تزيد من حدة الفروقات، توسع مجالات الاتصال، لكنها تغنيها أيضاً، وهكذا تسعى إلى دفع الفئات الاجتماعية

¹ - جان وليام لايبان: السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت،

ط3، 1983، ص52.

² - المرجع السابق، ص52.

المتشعبة والمتزايدة باستمرار في وحدات شاملة تسير أكثر فأكثر نحو الاتساع والتقارب⁽¹⁾.

والإمبراطورية ليست مجتمعاً مدنياً لأن وحدتها تقوم على السيطرة، لا على المشاركة الاجتماعية، بمعنى أنها تقوم على علاقات القوة لا على مجموع من القيم والأفكار والعادات والتقاليد والرموز والآمال والمصالح المشتركة⁽²⁾ والمجتمع المدني «كما قلنا» مجتمع كلي ومنظم ومتميز بالظواهر الآتية:

1- قيام العلاقات الاجتماعية، بين الأفراد والجماعات، وهذه العلاقات هي المحركة للواقع الاجتماعي وقوته الدافعة للتغير، لأنها علاقات عمل وإنتاج، وكل ما يعمل الفرد أو الجماعة يدخل في تحريك المحيط الاجتماعي وتغييره⁽³⁾.

2- الفئات الاجتماعية: يحسن النظر إليها "العقد" في شبكة العلاقات الاجتماعية وكلما زخرت الجماعة بعلاقات اجتماعية إيجابية على شيء من الاستقرار وبنسبة ما تكون هذه العلاقات منتظمة وقائمة على مبادئ وأصول وأنماط التي لا تتبدل، كلما قلنا إن هذه الجماعة ذات بناء مدني.

3- المؤسسات الاجتماعية التي هي الصيغ التنظيمية للمبادئ والقواعد والطقوس والعادات والتقاليد التي تحدد تنظيم البنى الاجتماعية⁽⁴⁾ والمجتمع المدني هو ذياك المجتمع الذي تنظم فيه العلاقات بين أفرادها على أساس الديمقراطية أي:

¹ - جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص 62.

² - المرجع السابق، ص 65.

³ - المرجع السابق، ص 73.

⁴ - المرجع السابق، ص 75.

المجتمع الذي يمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية جزئية وتحترم فيه حقوق المواطن السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في حدها الأدنى، إنه المجتمع الذي تقوم فيه دولة المؤسسات بالمعنى الحديث لـ"المؤسسة": البرلمان القضاء المستقل الأحزاب، النقابات الجمعيات... إلخ".

وهنا ننتقل مباشرة إلى الواقع العربي الراهن الذي يحملنا إليه سؤالنا، المزدوج السابق: هل يمكن قيام ديمقراطية في مجتمع غير مدني؟... وهل يمكن بناء مجتمع مدني بأسلوب غير ديمقراطي؟؟ وقد أشرنا إلى آراء: "ريمون دوبولان - بونول - كونت - ميشيل دوبري" في دور المجتمع المدني وفاعليته على صعيد الظاهرة السياسية وأنه يشكل البناء التحتي للسياسة ومن ثم فالمجتمع المدني هو كما قال "بوتول وكونت"، الفيزياء الاجتماعية في فرز الظاهرة السياسية وهو الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية.

هكذا اتضح لنا من الأقوال السابقة أن السياسة تتبع من المجتمع وظاهر من موقف الدكتور الجابري الذي يحل الخلاف بين من يتمسكون بغير المجتمع المدني وتعبير المجتمع الأهلي، أنه من يحدد المجتمع المدني بأنه ذيك المجتمع الذي تسوده علاقات وأدوات ومناهج ومؤسسات تحتضن الديمقراطية وتعانقها، أما المجتمع الأهلي «وكما تشير فيه التسمية» فهو المجتمع المؤسسي على علاقات ومعاني القرابة والعشيرة والقبيلة وغيرها.

وهناك نقطة جديرة بالذكر هي أن المؤسسات الليبرالية في الدولة الأوروبية الحديثة نفات وجعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء متطور هذه الدولة نفسها مما أدى إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي والدولة، بينما نجد أن بنى الدول الحديثة في الأفكار العربية قد غرستها غرساً «وبالقوة أحياناً» الدولة

المستعمرة، فالسلطة الحاكمة هي التي أنشأت المؤسسات التي تحتاج إليها، أما المضمون الديمقراطي لهذه المؤسسات فقد امتصته السلطة امتصاصاً⁽¹⁾.

لقد نشأ لدينا «ولا شك» من كل ذلك دولة الثورة أو ما نسميها دولة المعسكر الدولة التقليدية والدولة شبه الليبرالية أو شبه الديمقراطية، هذا إلى جانب تعاقب النخبات بوتائر سريعة على شكل النقيض الذي يخرج من جوف الشيء⁽²⁾، وقد ترتب على كل ذلك بروز الخوف من الديمقراطية لدى كافة النخبات⁽³⁾.

بعد هذا المسار الطويل، نتساءل هل يمكن إقامة الديمقراطية بهذه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في الوطن العربي؟؟

وفي الواقع إن الديمقراطية في الوطن العربي يجب ان تبدأ معالجتها في طرح العوائق ووعيتها، ولكن تشخيص الداء ليس معناة إقامة الدليل على استحالة الشفاء، بل إن التشخيص الدقيق الذي يبرر معطيات المرض «مهما كانت مؤلمة» هو السبيل الوحيد لتعيين الدواء المناسب والفعال والديمقراطية هي بمنزلة الشفاء من المرض، بمعنى أنها مطلب مبدئي مستقل عن المرض ونوعه وأسبابه.

إن الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة، والشرعية الثورية التي قادت بتأجيل الديمقراطية، وقد فشلت أهداف تطرحها اليوم لا يجوز وضعها

¹ - د . محمد عابد الجابري: إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 167-1993/1، ص6.

² - د . الجابري: إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، ص9.

³ - المرجع السابق، ص12.

فوق "حقوق الإنسان والمواطن"، أما الشرعية التاريخية، فيجب أن تكون من آثار الماضي⁽¹⁾.

إن الديمقراطية كمبدأ أي كإطار الإنسان حقوق المواطنة سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها تماماً مثلما أن حق المريض والشفاء سابق على توافر أو عدم توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومؤسسات.

صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم عبر ما نسميه مؤسسات المجتمع المدني، ولكن بناء هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها فممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني وتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها هي أيضاً⁽²⁾.

وباختصار هنالك علاقة جدلية متبادلة الأثر والتأثير بين ممارسة الحقوق الديمقراطية وبين تغلغل وتفاعل نشوء وارتقاء الديمقراطية، بين فاعلية الشيء، وبين قيامه ونموه وتكامله فالديمقراطية هي الإطار السلمي البناء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات فيه لصالح تقدم الأمة.

المسألة مسألة انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقريبة إلى حضارة المدينة، من مجتمع المؤسسة الطبيعية، إلى مجتمع المؤسسة العقلانية ونقطة الحرج في هذا التحول إنما تتم بوتائر سريعة، ذلك أن دوافع الانتقال وبواعثه ليس نابعة من جوف المجتمع، بل انتقال يتم تحت ضغط الحضارة العالمية.

¹ - د. الجابري: إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، ص 13.

² - المرجع السابق، ص 14.

من هنا تبدو الديمقراطية ضرورة تاريخية، فهي وحدها القادرة على مأسسة دخولية عملية التحول الكبرى هذه، فالتغيير الديمقراطي والاعتراف بالاختلاف، هي الشروط الضرورية التي تضمن، أو على الأقل تساعد على تصريف الحركة والصراع، داخل عملية التحول تلك تصريفاً سليماً، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني، المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحول داخل المجتمع⁽¹⁾ وبذلك تغدو الديمقراطية بالوصف السابق سبباً وتتجه في الآن نفسه.

وتشير إلى أن مركز دراسات الوحدة العربية، ببيروت أصدر كتاباً بأحوال المجتمع المدني، ثم أقام ندوة لمناقشة هذا الكتاب لكن الدكتور برهان غليون قدم نقداً لبعض الأفكار التي خرجت في الأعمال الندوة⁽²⁾.

مثل تطور الأحزاب في مصر والسودان من خلال مراعاتها النسيج الاجتماعي التقليدي في هذين النظرتين، ثم مسألة بناء مؤسسات المجتمع المدني العربية القومية وعلاقتها بالبنى الفطرية لاتحاد نقابات المحامين العرب⁽³⁾. ولقد أثار "الدكتور غليون" نقطة هامة هي الاحتضان بين السلطة والمعارضة، والمجتمع المدني مجتمع مفتوح وعبر قنواته يتم التفاعل والمنافسة، ولا قيام الديمقراطية إلا بوجود هذه المؤسسات التي يجرى عبرها التنافس.

¹ - د. الجابري: المرجع السابق، ص 15.

² - المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره وتحقيق الديمقراطية عدد 279 - 1/1994، ص 142.

³ - حسين علوان البيج: الديمقراطية وإشكالية التنافس على السلطة، المستقبل العربي، عدد 236 - 10/1998، ص 333.

الفرع الثاني

نظم الديمقراطية

وهذه النظم هي: حرية التعبير - التعددية السياسية - النظام التمثيلي - المشاركة السياسية.

وسنتولى الحديث عن هذه النظم، وإن كنا تحدثنا كثيراً عن حرية التعبير في مغان متعددة.

التعددية السياسية

هذا المبدأ نتيجة طبيعية لمبدأ المساواة ولحق المواطنة، بل لمبدأ السيادة، ولقد عرضنا لمبدأ سيادة الشعب (لا لأنه) بحسابانه مبدأ يعطي لكل عضو حق المساهمة في بناء وتشكيل الآراء العامة.

ومبدأ التعددية تعبير مباشرة عن حرية التعبير وعن حق تأسيس الجمعيات، من حق سواها من الحقوق المدنية والسياسية، ثم بحسابانه تعبيراً ضمانياً عن إرادة كسر اختيار المجال السياسي من قبل فريق دون آخر، وتحويل السياسة إلى شأن عام، والعمل السياسي إلى حق عمومي.

والبون شاسع بين تعددية سياسية شكلية تزدها إلى حد تفريخ الأحزاب بالعثرات «كما في بلداننا العربية» وبين تعددية حقيقية تحترم فيها السلطة حرمة هذا الحق، فلا تتدخل لهندسة مخلوقاتنا الحزبية على مقتضى مشيئة: كن فيكون⁽¹⁾.

وهذا المبدأ نتيجة طبيعية للتعبير عن الذات الإنسانية والوجود الإنساني فهو الشرط العشري لكرامة الإنسان ووجوده والاعتراف به، والسؤال المطروح هو لماذا يفضل أو يتميز إنسان على إنسان؟.

فالتعددية منهج ينظر إلى الحياة وعلى أساس أن هناك أشياء متعددة على جميع الأصعدة، ومن ثم فهذا المنهج يرفض الواحد: monism، أي يرفض أن يكون هناك منهج غائي واحد، بل هناك تنوع في القيم والممارسات الإيديولوجية والمؤسسية والاجتماعية.

ولقد شهدت النظرية التعددية تطورات هائلة أهمها فلسفة ما بعد الحداثة، تلك الأرضية الفكرية التي وضعت خاضعة الرؤية لذلك، فقد عمدت هذه الفلسفة إلى خلخلة فكر الحداثة وأخلاقيته والدعوى إلى النسبية أي سقوط الكليات السائلة والتركيز على الاختلاف⁽²⁾.

¹ - د . عبد الإله بلقزيز: نحن والنظام الديمقراطي، المستقبل العربي.

² - ندوة مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 267 - 2001/5، ص84، والحديث للأستاذ د . سعد الدين إبراهيم.

الفرع الثالث

النظام التمثيلي

يربط الكثيرون بين المبدأ الديمقراطي والانتخاب كوسيلة لأسناد السلطة إذ لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب هو وسيلة اختيار الحكام وبقدر التوسع في تقرير حق الانتخاب وتصميم تطبيقه في شكل السلطات المختلفة في الدول بقدر ما يكون النظام ديمقراطياً.

وبالطبع فمن الصعوبة ممارسة الديمقراطية المباشرة بسبب اتساع رقعة البلاد وتضخم عدد المواطنين فيها لذلك يتم الميل إلى الأخذ بالنظام النيابي الذي يقوم على انتخابه الشعب لنواب عنه يندلون باسمه الحكم وبذلك أصبح الانتخاب الوسيلة الأصلية لإسناد الحكم⁽¹⁾ ولا قيمة لتقرير الحرية الشخصية أو حرية الفكر أو حرية الاجتماع أو حرية العمل أو حرية الملك، لا قيمة لهذه الحقوق ما لم تكفل بحرية أو حق الانتخاب إذ ما دام كل فرد يمتلك جزءاً من السيادة فيكون له حق الانتخاب بواسطته يستطيع أن يمارس السيادة.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظرية السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص191.

ولقد شهد القرن التاسع عشر صراعاً طويلاً من أجل تقرير مبدأ الاقتراع العام وكانت سويسرا أسبق الدول إلى الأخذ به في سنة 1830، أما فرنسا فقد قررتة في دستور 1848⁽¹⁾.

هذا ونؤكد أن لا قيمة لأية حريات عامة أو لأنه حقوق مدنية وسياسية، ولا لأية تعددية سياسية، إن لم يقترن ذلك ببناء الحياة السياسية مبدأ التمثيل الذي تتأنى به المشاركة السياسية وهي شرط وجود للديمقراطية، والذي يتحقق به قيام السلطة الدستورية التشريعية بوصفها من أركان الدولة الوطنية الحديثة.

ومن الناقل القول إن الاقتراع الانتخابي لا يكفي لإرساء هذا النظام، وهذه الحياة التمثيلية، بل إنهما وقف على إحاطة عملية الاقتراع تلك بالضمانات الدستورية والقانونية حتى تكون نزيهة وشفافة وقادرة على إقرار مؤسسات تمثيلية حقاً، ومتمتعة بالمصداقية لدى الشعب⁽²⁾.

المطلب الثالث:

المشاركة السياسية

وفضلاً عن ذلك تعتبر أزمة المشاركة السياسية من أبرز الأزمات التي تواجه الأنظمة السياسية للدول النامية، فقد كانت المصدر المباشر لتفشي حالة عدم الاستقرار السياسي بانعكاساتها السلبية على الحياة السياسية فيها بشكل عام.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 206.

² - د. عبد الإله بلقزيز: نحن والنظام الديمقراطي، المستقبل العربي، عدد ص 78.

وإذا كانت هذه الأزمة ناجمة عن تزايد أعداد القوى السياسية الراجبة بالمشاركة السياسية والساعية إليها واتساع مجال تأثيرها في الحياة السياسية لهذه الدول، فالعوامل النابعة من طبيعة العملية السياسية الجارية في أنظمتها السياسية تعد العامل الرئيسي في نشوء هذه الأزمة أيضاً والمشاركة السياسية نشاط سياسي يرمز إلى مساهمة المواطنين ودورهم في إطار النظام السياسي، وتعني تحديداً، كما يقول "صموئيل هنتجتون"، ذلك النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون بقصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي، سواء أكان هذا النشاط فردياً أم جماعياً، منظماً أم عفويّاً، متواصلاً أم متقطعاً، سلمياً أم عنيفاً، شرعياً أم غير شرعي، فعلاً أم غير فعال⁽¹⁾.

وكما يقول "مايرون وايتير"، تعني أي فعل طوعي، ناجحاً كان أم فاشلاً، منظماً أم غير منظم، عرضياً أم متواصلاً، مستخدماً وسائل شرعية أم غير شرعية، القصد منه التأثير في انتقاء السياسات العامة وإدارة الشؤون العامة، واختيار القادة السياسيين على أي مستوى حكومي محلياً كان أم وطنياً⁽²⁾.

¹ - أنظر:

Samuel P. Huntington and Joan M. Nelson: No Easy Choice
Cambridge, MA: Harvard University press, 1976, P3.

² - أنظر:

Myron weiner: political participation: Crises of the political process in:
Leonard Binder et al, eds Crises and Sequences in political
Development (Princeton, NJ): Princeton university press,
1971),P164.

والمشاركة السياسية شكل من الممارسة السياسية يتعلق ببنية النظام السياسي وآليات عملياته المختلفة، إذ يكمن موقعها داخل النظام السياسي في المدخلات سواء كانت لتأييد المساندة أو المعارضة، ولكنها تستهدف تغيير مخرجات النظام السياسي بالصورة التي تلاءم مطالب الأفراد والجماعات الذين يقدمون عليها⁽¹⁾.

وفي كثير من الأحيان لا تقف المشاركة السياسية عند حد مدخلات النظام السياسي، وإنما تتعدى ذلك إلى مرحلة تحويل المطالب، وبخاصة إذا وجدت جماعات أو أفراد قريبة من تكوين المؤسسات ومن نطاق عملها⁽²⁾.

وهكذا تتمحور عملية المشاركة السياسية حول مساهمة المواطنين «دوراً أو تأثيراً» في العملية السياسية الجارية في إطار النظام السياسي، وفي الوقت الذي تتوقف فيه على إرادة المواطنين من حيث الإقدام عليها أو الامتناع عنها، تعتمد أيضاً على طبيعة النظام السياسي من حيث انفتاحه أو انغلاقه على مساهمة المواطنين وتوافر القنوات والآليات التي تيسرها أمامهم.

وتختلف أشكال المشاركة السياسية من جانب المواطنين في الدولة، تبعاً لاختلاف الأنظمة السياسية، حيث تتوقف مستوياتها على طبيعة النسق السياسي، وتتخذ أشكالها وفقاً لنمطه لأن كل نسق يتضمن العديد من الأدوار التي يؤديها الأفراد داخله، كالمواطن الذي يتوقف دوره على الإدلاء بصوته في الانتخابات العامة

¹ - أنظر، عبد المنعم المشاط: التنمية السياسية في العالم الثالث- نظريات وقضايا، العين، مؤسسة العين للنشر والتوزيع، 1988، ص306.

² - المرجع السابق، ص306.

والسياسي المحترف وأعضاء الحزب النشطين، وتنظم العلاقة بينهم على أساس النظام الهرمي في شغل الأدوار، فهي علاقة تنظيمية تتحدد وفقاً لشكل المشاركة ومداهما، أي الدور الذي يقوم به المشارك⁽¹⁾.

ولهذا تتعدد أنماط المشاركة السياسية، ولكن من أهم هذه الأنماط⁽²⁾:

آ- النشاط الانتخابي.

ب- اللوبي أو ممارسة الضغط على النظام السياسي.

ج- النشاط التنظيمي.

د- العنف.

هـ- الاتصال الفردي بالمسؤولين.

وتعد المشاركة السياسية من سمات المجتمعات والأنظمة السياسية الحديثة والمتطورة.

وتتأتى من أجل احتواء التشنجات التي تتولد من عملية التعبئة الاجتماعية المرافقة لعملية التحديث السياسي والتنمية السياسية، وهذا الأمر هو ما يجعل منها

¹ - أنظر إسماعيل علي سعد: مقدمة في علم الاجتماع السياسي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1987 ص363.

² - أنظر:

Robert Clark: Power and policy in the third world new york, john Wiley and sons, 1982,p75 – 95,and Huntington and nelson, no easy choice, p 12 – 13.

عملية شاملة، بمعنى أنها عملية متعددة الأبعاد، فلا تنحصر أبعادها في حجم الضغط السياسي عن رغبة القوى الاجتماعية المتعددة الساعية إليها، وإنما في مدى استجابة النخب السياسية الحاكمة لمشاركة هذه القوى ونطاق مشاركتها، ومن ثم في القدرات المؤسسية للنظم اللازمة لاستيعاب هذه القوى وحفظ الاستقرار السياسي وإدامته أيضاً⁽¹⁾.

إن المشاركة السياسية كمنشآت سياسي تتوقف على إرادة المواطنين الذاتية ورغبتهم الشخصية في دخول ميدان العمل السياسي والمساهمة في الحياة السياسية لبلدانهم، فهي أنشطة وفعاليات طوعية إرادية⁽²⁾.

ولكنها كمنارسة سياسية ترتبط برؤية النخب السياسية من جانب القوى الاجتماعية الساعية إليها، فبعضها يتقبلها ويهيئ لها كل المستلزمات الضرورية لممارستها، وبعضها الآخر يقربها على نطاق محدود أو جزئي، بينما تميل نخب أخرى إلى معارضتها وقمعها ومصادرتها بشكل كامل.

وترتبط كذلك بطبيعة البنى السياسية للأنظمة وملاءمتها للنشاطات السياسية للمواطنين ومدى انفتاحها على مساهمتهم الفعلية في العملية السياسية، أو بتعبير آخر بمدى توفر المؤسسات السياسية القادرة على استيعاب النشاطات السياسية للمواطنين، فالمشاركة السياسية إجراء نظامي يسمح به الهيكل السياسي⁽³⁾.

¹ - حسين علوان البيج: المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، المستقبل العربي، عدد 223 - 19/1997، ص66.

² - أنظر كمال المنوي: أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1987، ص340.

³ - حسين علوان البيج: المشاركة السياسية في العملية السياسية في الدول النامية، المستقبل العربي، عدد 223 - 9/1997، ص66.

وعلى قدرات المؤسسات السياسية يتوقف مدى المشاركة السياسية ونطاقها، ولهذا تتباين الأنظمة السياسية من حيث نطاق المشاركة السياسية الذي تسمح به، تبعاً لتوافر المؤسسات وتنوعها، فضلاً عن قدراتها على استيعاب مطالب المشاركة السياسية للقوى الاجتماعية.

ومن الطبيعي أن تكون الأنظمة السياسية التي تتميز بدرجة عالية من المؤسسة السياسية قادرة على ضمان أعلى مستوى من المشاركة السياسية من جانب القوى الاجتماعية الساعية إليها، من الأنظمة السياسية التي تتميز بدرجة منخفضة من المؤسسة السياسية، ومن هنا تتأتى ضرورة التناسب بين درجتي المؤسسة السياسية والمشاركة السياسية، فتوسع نطاق المشاركة السياسية يتوقف بدرجة أساسية على نطاق المؤسسة السياسية التي يتمتع بها المجتمع⁽¹⁾.

وتشكل المشاركة السياسية، المظهر الرئيسي للنظام الديمقراطي، غير أن توسيع نطاقها دون التوسع بعملية المؤسسة السياسية يحمل معه تهديداً خطيراً للاستقرار السياسي، فلا شك في أن عملية التعبئة الاجتماعية تعمل على رفع درجات الميل نحو المشاركة السياسية لدى القوى الاجتماعية وتدفع بها باتجاه النظام السياسي من أجل التأثير فيه والحصول على مكانة أكبر في إطاره، ومن ثم دور أوسع في الحياة السياسية مما قد يؤدي إلى زعزعة الاستقرار السياسي، إذا ما عجز النظام عن استيعاب هذه القوى بواسطة المؤسسات السياسية القائمة، أو تباطأ في بناء المؤسسات السياسية الجديدة.

فالاستقرار السياسي يركز على التناسب بين عمليتي المشاركة السياسية من جهة، والمؤسسة السياسية من جهة ثانية، فلا يمكن ضمان استمرار الاستقرار السياسي إلا إذا تطورت المؤسسات السياسية بصورة تواكب التوسع السريع في

المشاركة السياسية من أجل استيعاب القوى الاجتماعية التي باتت تهتم بالحياة السياسية وتشارك فيها، كي يستمر الاستقرار السياسي الذي كان سائداً قبل قدوم هذه القوى إلى ساحة العمل السياسي ودخولها في إطار النظام السياسي⁽¹⁾.

إذا تدفع عملية التعبئة الاجتماعية القوى الاجتماعية باتجاه المشاركة السياسية والانخراط بالنظام السياسي بكثافة متزايدة، تفترض ضرورة بناء المؤسسات السياسية اللازمة لاستيعابها، ومن ثم استبعاد إمكانية لجئها إلى العنف لفرض مشاركتها على النخب السياسية الحاكمة عن طريق القوة وتقويض الاستقرار السياسي.

والثقافة العربية لما تؤمن بعد بوجود الشريك للحاكم، من هذا المنطلق فالديمقراطية تمثل انقلاباً تاريخياً على صعيد الفكر والمعتقد وانقلاباً في الوعي قوامه الفصل التام النهائي «في الوحدانية» في مجال الدين والتعددية في مجال الحكم والسياسة⁽²⁾.

والمشاركة لا تنحصر في عملية تصويت دورية، بل تعدد المواقع والمستويات التي تتخذ فيها أو من خلالها القرارات، وهذا بدوره يتطلب توزيعاً أفقياً وعمودياً للصلاحيات والأدوار والمهام بوازع توزيع للسلطة، وهذا التوزيع بدوره يشد باتجاه اللامركزية.

¹ - أنظر عبد المنعم المشاط: التنمية السياسية في العالم الثالث، نظريات وقضايا، ص 333 - 334.

² - ثناء فؤاد عبد الله: خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي، المستقبل العربي، عدد 187 - 1994، ص 8.

وإذا كانت اللامركزية متناغمة مع الديمقراطية الليبرالية، فنقيضها المركزية من السمات البارزة للنظام السلطوي بعامة والتوتاليتاري بخاصة معنى نظام حكم سلطوي أو توتاليتاري تتمركز الصلاحيات وتساب القرارات من قمة الهرم إلى القاعدة، عبر حلقات الوصل متشعبة لكنها مسلوقة القدرة على اتخاذ القرار إلى المشاركة الفعلية في اتخاذه، وحلقات الوصل هذه تغفل من فوق وعي بعده ووقف إرادة الزعيم اللامركزية تعكس توزيع السلطة على الناس في المواقع والمجالات المتعددة أما الديمقراطية الليبرالية متناغمة مع اللامركزية، المتناغمة بدورها مع تعدد الأحزاب والمعارضة.

ومن حق اللامركزية تكون المعارضة أو الأقلية شريكة في ذلك على عدة مستويات ويكون المستقلون عند المؤطرين جزئياً شركاء أيضاً⁽¹⁾ لكن ما هو قطاف من يشملهم حق المشاركة في اتخاذ القرارات لا شك أنه بتحقيق الشمول الكامل عندما يتسع نطاق المواطنة، وتمنح حقوق المشاركة السياسية البالغين من الجنسين كافة.

هذه هي المعايير التي يستدل بها، على وجود عمله الديمقراطية وقيم بها أداء الممارسة الديمقراطية، وهي معايير ذات صيغة قانونية تسمح لنا أن نتأكد من عملية اتخاذ القرارات الجماعية المعترفة لم تنحصر في فرد ويخلص ذلك إلى أن النظام الذي تتحقق فيه المعياران الأول والثاني نظام ديمقراطية من الناحية الإجرائية أما النظام الذي تتحقق فيه المعيار الثالث فتعتبر أفضل من سابقه وكذلك فالنظام الذي يستقر فيه متخذو القرار الديمقراطي على حدود الأعمال يعتبر نظاماً أفضل بالنسبة إلى من يتمتعون بحق اتخاذ القرار أما إذا شمل حق

¹ - سعيد زيداني: إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، المستقبل العربي، عدد 135-5، 1990.

اتخاذ القرار جمع البالغين الذين يخضعون للحكومة ما ويلزمون بقراراتها معنى هذه الحال يعتبر النظام ديمقراطياً بالمقابل النتيجة⁽¹⁾.

في الوقت الذي تعني المشاركة السياسية مساهمة المواطنين في العملية السياسية فالغالب في الدول النامية عدم المؤسسة وعدم الثقافية والشخصانية.

هذه العوامل تمنع تحقيق أدنى مستوى من المشاركة السياسية وأدى ذلك إلى:

1- سلطوية عملية صنع القرارات السياسية.

2- حرمان القوى الشعبية من حقها في تمثيل الشعب.

3- إشاعة ثقافة الخصوم.

4- عدم وجود المؤسسات القنوات مشاركة⁽²⁾.

أولاً- مقومات ديمقراطية المشاركة:

وفي سياق هذا العنوان يسطر السيد محمد سيد أحمد الشروط الآتية لتحقيق المشاركة ألا وهي:

(1) احترام التعددية الناجمة عن تعدد وسائل الإنتاج.

¹ - علي خليفة الكواري: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، عدد 168 - 1993، ص 39.

² - حسين علوان البيج: المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، المستقبل العربي، عدد 223 - 1997، ص 77.

(2) احترام التعددية السياسية والنقابية والثقافية .

(3) إنهاء القيود على قيام مجتمع مدني .

(4) توافر حد أدنى من الوحدة (طبعاً بقصد الوحدة المجتمعية).

(5) توافر حد أدنى من الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية وحرمة المسكن والحياة الخاصة وعدم التضمن واحترام السياسة وخاصة اعتناق الرأي والدعوة إلى حرية تكون أحزاب ونقابات وجماعات أهلية، من خلال ديمقراطية تؤمن بالحوار واحترام الرأي الآخر، والتسامح واحترام رأي الأغلبية .

(6) توطيد إعلام ديمقراطي يكفل تدفق المعلومات والآراء .

(7) حكم محلي شعبي حقيقي .

(8) التوسع في الإدارة الذاتية لمنشآت الإنتاج والخدمات من خلال مجالس شعبية منتخبة .

(9) إقامة مؤسسات المجتمع المدني، أي بناء شبكة واسعة من التنظيمات الجماهيرية والنقابية والثقافية في مختلف قطاعات المجتمع المدني، فهذا المجتمع هو البنية التحتية للديمقراطية، أي للتعبير عن الرأي والاستماع إليه⁽¹⁾ ولا يخفى على كل ذي بال أن المشاركة في النظام العربي يسمح بانفصال السلطة إلى حزب اشتراكي بمساعدة أحزاب شيوعية .

¹ - محمد سيد أحمد: هل الديمقراطية ملازمة للرأسمالية، مجلة النهج، دمشق، عدد 44، السنة 11، سنة 1996، ص33.

ثانياً- قنوات المشاركة السياسية:

تمثل المؤسسات السياسية القنوات التي تمكن المواطنين في المشاركة السياسية والديمقراطية السلمية تعتمد على قوة المؤسسات التي تقف بين الحكومة والمواطنين⁽¹⁾.

ويرى "هنتغتون" و"فيريا" بأن المسألة الحاسمة بالنسبة لأزمة المشاركة السياسية ليست في التساؤل كيف تستجيب النخبة الحاكمة لمطالب المشاركة السياسية بل السؤال عن المؤسسات الجديدة التي تنشأ من الأزمة فمن دون المؤسسات يندم أو يتضاءل وجود أي مستوى من المشاركة السياسية وغياب المؤسسات عن العملية السياسية يلغى إمكانية وصول المواطنين إلى جهاز صنع القرارات للإسهام أو التأثير فيه، فالإسهام الفعلي للمواطنين في العملية السياسية يتم عبر قنوات المؤسسات السياسية، وإن غياب الطابع المؤسسي عن العملية السياسية لا يؤثر في نطاق المشاركة السياسية فحسب، بل ينال من جوهرها ومضمونها⁽²⁾ وعن الديمقراطية ووجود المؤسسات تعبير عن مدى الفعالية في المشاركة ونجاحها، حيث ترتفع درجة المؤسسة السياسية، بما يسمح بأعلى درجات المشاركة، أما إذا فشلت المؤسسة فتتحول إلى نظام بريتوري جماهيري يقول على التعبئة على حساب المشاركة ويطلق على هذا التنوع من المجتمعات "المجتمعات الجماهيرية"⁽³⁾.

¹ - محمد أحمد إسماعيل علي: دور المثقفين في التنمية السياسية، القاهرة، 1986، ج2، ص405.

² - حسين علوان البيح: المشاركة السياسية والعملية السياسية، ص70.

³ - عبد المنعم المشاط: التنمية والسياسة في العالم الثالث "نظريات وقضايا العنف الإمارات العربية المتحدة، مؤسسة العين للنشر والتوزيع، 1988، ص332.

وهي أنظمة تتميز بارتفاع أعداد الراغبين بالمشاركة مقابل انخفاض درجة المؤسسة السياسية .

والمشاركة السياسية تتم عن طريق الأحزاب وجماعات السلطة وجماعات المجتمع المدني⁽¹⁾ .

فالنظم الجماهيرية تفتقر إلى الأبنية والمؤسسات السياسية المنظمة التي تربط الرغبات والأنشطة السياسية وبين أهداف وقرارات القيادة السياسية، مما يجعل العلاقة بين القيادة والجماهير مباشرة من دون وساطة مؤسسة .

أما في النظم المشاركة فيتم خلق درجة عالية من الانخراط في العمل السياسي في إطار المؤسسات والمنظمات، أي تنظيم المشاركة في قنوات شرعية فمؤسسات المجتمع المدني هي القنوات التي يجري عبرها التنافس فلا وجود للديمقراطية الحقيقية إلا بوجود مؤسسات المجتمع المدني التي من خلالها يجري التنافس⁽²⁾ .

¹ - المرجع السابق، ص333 .

² - حسين علوان البيج: الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، المستقبل العربي، عدد 1998/10-236، ص97 .

الديمقراطية وفعاليتها في الحقل الثقافي

الثقافة هي الوعاء الذي يضم مبادئ حياة الأمة وقيمها وتراثها وأساطيرها وملاحمها ومستودع تجاربها وخبرتها وأنينها المقموع وأريجها الروحي وزهوها وعلائها، أنها باختصار ومختبر تجاربها وحياتها وذكرياتها، ولا عجب أن انبرى "ساطع الحصري" للقول: ((أعطني ثقافة أضمن لكم الوحدة...)).

شاع لدى إحدى القبائل في أفريقيا أن من يأكل من أموال رئيس القبيلة يموت، وهدف أن عمد رجل بسرقة بعض الأموال لرئيس القبيلة وأكلها، وقد أصيب على أثر ذلك باضطراب شديد وأمغاص في جسده، وعيت كافة محاولات المعالجة حتى جاء كاهن القبيلة ليقول له: إن هذه الأعياء التي تعاني منها ليست من رئيس القبيلة، وهكذا سرعان ما شفي المريض، وما دامت هذه الأهمية للثقافة بحسبانها قدرة فيجب ترشيدها وتوجيهها وتنهيجها، واعتبارها العمل الصالح وتسخير هذا العمل الصالح في سبيل الأمة وأن يشكل المثقفون الكتلة التاريخية لقيادة الأمة،

وينبرون لبذل جهودهم في سبيل الوطن مشيرين بأن امتلاك القدرة والثقافة كما قلنا قدرة «كما يقول الدكتور حسن صعب» هو موضوع وغاية علم السياسة⁽¹⁾.

الديمقراطية في الحقل الثقافي

أكدنا سابقاً أن الثقافة هي أداة اللحم وأسدية الجمع والربط، وهو اسمنت الصهر، والمكوك الذي يغزل ما هو مشترك في المجتمع والأمة، فالثقافة في نظرنا كل ما يحيط بمبادرات الإنسان وخياراته وشوقه للحياة، وتصميمه اكتناه أسرار الطبيعة ومعانقته المطلق اندراجه في التاريخ وانخراطه في صميم الحياة. على هذا الأساس تعدد الرؤى حول هذه الظاهرة وحسبنا تحديد مالك بن بني لها بأنها فلسفة الإنسان والمجتمع، أما عناصرها فهي:

✓ الدستور الخلفي.

✓ الذوق الجمالي.

✓ المنطق العملي.

✓ الصناعة.

وهذا ما ذهب إليه "بارسور" بأنها ممنوعة الرموز التي توجه العقل وتدفع العناصر الذاتية في الشخصية وتسوس الأنظمة الاجتماعية، وتحكم الأفكار والمعتقدات والرموز التعبيرية والمعايير العلمية وآليات الضبط الاجتماعي.

وإذا انتقلنا إلى الدائرة التقويمية أمكننا القول إن الثقافة هي أساس كل بناء والحامل الذي يقوم عليه صرح المجتمع، والثقافة الحية أهم من النظم السياسية

¹ - د. حسن صعب: علم السياسة، بيروت، دار العلم للملايين، ص 238.

والمناهج الاقتصادية والخطط الدستورية والقوانين القانونية، وأنه لا انبثاق ولا انطلاق إلا بالشخصية الحضارية للأمة.

بهذا الشرط الإنساني القائم على تصور متكامل للحياة ومنظومة متكاملة للقيم، نفهم وثبة أمتنا في صدر الإسلام، كما نفهم انطلاقة ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أحييت اليابان ثقافة "الشننتو" ورجعت الصين إلى "الكونفوشية".

ويمكن التأكيد على أن أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي محمول على الشرط الإنساني، وأن ملحمة النهوض ومغامرة الانطلاق والعملقة والتجوهر، إنما تزكو ويصلب عودها بهذا الناهض، وبالتالي فالأمم والثقافات والجامعات قبل أن تكون بالثكنات والمدافع، والتقنيات والقيم للأمة قبل الدواء والهواء، والثقافة هي المضاد الحيوي والجنة التي تحمي الأمة، عند الملمات، والتنمية وما أدراك ما التنمية دون مشروع ثقافي، والديمقراطية ما الديمقراطية إذا لم تحمل على ثقافة ديمقراطية، تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتفعل مسيرة التقدم.

إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرساً ومنعه في وجه العدو من الدبابات والمدافع، بل لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكبير من الجزائر الشقيق، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعملقتها، وهذا ما وجدناه في شموخ شعبنا في مصر والأردن في مواجهة التطبيع وأخطبوطه وتاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وإعطائها وعاهاتها، بالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفيت والطمس والتهميش والإقصاء.

ما هي الثقافة الحية التي نعتبرها رافعة لحياتنا؟؟

الثقافة كأية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلص، الموت والحياة، وعلى هذا الأساس فالثقافة التي تشف عن روح أمتنا وتستشرف آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية، وتحذير الشعور بالمواجهة ومقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو على هذا الأساس، نقول لا لثقافة الياس والتشاؤم والانتظار، ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة للإمبريالية، ثقافة الخواء والزمن الضائع والاستلاب والاعتراب ثقافة الوعي المزيف غير المطابق، المتعثر والمنخلع. والحديث عن الثقافة يقودنا إلى تلمس جدلية ثقافة/سلطة، بل إلى إشكالية هذه المزدوجة.

وحقيقة الأمر فالصراع سرمدي بين هاتين المقولتين، وهو ما تفترضه طبائع الأشياء، إذ الثقافة حرية والسلطة قوة، الثقافة إنتاج المعنى وإسباغه على الحياة، والسلطة هي الهيمنة على المعنى والقيمة، وهذا ما عبرت عنه أسطورة جالينوس في صورة رأس ذي وجهين، الأول يفيض بالنور، والآخر تعلوه قسماات القترة والكدرة.

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة، فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى لا على شحنات الغرائز، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لما ترق إلى مرحلة تأسيس السلطة، حيث تذوب في المشروع المجتمعي التاريخي، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا، وحيث تصفي إلى قول الثقافة واشترك معها في صنع القرار، وبالعكس، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في السلطة، ويتوقف على نزواتها العارضة، لاسيما في حقل اغتيال الثقافة

وتدجينها وإخضاعها لدواعي السلطة، وفي حقل حشر المثقفين في أقصاف من ذهب وفي خطائر الصمت.

والثقافة العربية الحقبة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية هي التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام، على قاعدة الإسلام في العروبة، والعروبة في الإسلام، العروبة انتماء وإطار، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتزين بالإطار، العروبة هي الغمد والإسلامي هو الحسام، وكم هي معاهد العزة في تاريخنا، عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق من الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة الإنسانية، وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة، إنما هي ثقافة الخواء والاستلاب، والاغتراب عن مبادئ الحياة التي صاغت العروبة والإسلام على أرضنا، حيث يتماهى الإسلام في العروبة والعروبة في الإسلام، وحيث تعاوننا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي وزفيرنا المقموع، ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا الوطني وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة.

والتأصيل الثقافي الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث، حيث الماضي «حافزاً- لا عبئاً»، الماضي - نقطة انطلاق، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشود، ويترتب على ذلك نتيجة هامة، هي أن الثقافة عملية إبداع لا نقل، لا يمكن لثقافة أن تثري الحياة على أساس النقل الميكانيك الصرف.

وهذه هي جدلية الأصالة والمعاصرة وهي جدلية تتنفس هواءها اليومي، ونعيشها في دقائق حياتنا .

وعلى هذا فهناك عملية فصل ووصل ضرورية لقراءة التراث، فصل نقرأ فيه التراث «حقيقة موضوعية» ووصل حيث تتم القراءة المعاصرة من أجل توظيفه

«ناهضاً ورافعه» لحركة الحياة على أرضنا، دون أن نعني قراءة التراث لذاتها، ومع التنويه بأن هذا التراث لا يخلو من السلبيات الداكنة والظلامية المنحدرة إلينا من العصر الوسيط، والنظر النقدي والمنهجي هو الذي يقوم بعملية الغريسة والتحميص وفرز القمح من الذؤان.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية، إذ الاستلاب الاقتصادي يقودنا إلى الاستلاب الثقافي، وبالمقابل فالتنمية الحية، لا تنطلق إلا من ثقافة حية، كذلك فالثقافة لا تزكو وتسمو إلا بتنمية اقتصادية تحقق إشباع الحاجات العامة لكل مواطن، إضافة إلى تحقق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكمبيوتر، وهندسة العلوم، إلا بمأسسة المجتمع العربي على قاعدة القومية المعرفة، وقومية المؤسسات، وقومية السوق، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية.

إننا نعيش ولا شك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي نطرح فيه سؤال الوجود والهوية، والحداثة لا التحديث، قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق، حسب رأي فلاسفة التغريب وسماسرته، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً كما حدث في أوروبا إذ أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية، وكان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق ودينامية الاندفاع للثورة الصناعية، حسب مقولة عالم الاجتماع "فيبر" الذائع صيتها.

وبالطبع فليس المقصود من إصلاح العقيدة مس المقدس الإسلامي بقدر ما نقصد النعي على بعض الشوائب والحشويات وروح الجمود والتكلس والجبرية والغيبيات والشعوذات التي علقت على تراثنا الديني والدين منها براء.

واستطراداً فالالاقتصاد هو عنوان الحضارة الشيعية، في حين أن الثقافة هي عنوان الضمير، والشعوب لا تمتلك ثقافة حية، تعورها عقد الأمراض النفسية، فيخفف توترها الروحي، وتركن إلى الخنوع والتمزق والتواكل واليأس، وتضعف لديها روح المبادرة والعمل والإقدام على الحياة والشوق إلى بهجتها، هذا فضلاً عن أن أي تأسيس اقتصادي لا يقوم على تأصيل الهوية، لا يعني إلا الاغتراب والحوار والاستلاب والحديث عن الثقافة يقودنا إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا ألا وهي بعدها الإنساني وقدرتها على الاستيعاب، والمناقشة والحوار، ومن البدهة أن أمتنا هي وريثة ثقافات الحضارات القديمة لاسيما الحضارات التي ترعرعت على تراب أمتنا، حيث صهرت هذه الثقافات وصبت عليها عصارتها الهاضمة، لتنتج لنا الحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً إنسانياً ضخماً، وتعتبر من أهم الحضارات في العالم، وهي مرشحة لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة، وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً، (الأطلنطي) أو الحيلولة دون أن تلعب هذه الحضارة دورها المنشود.

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد، على قاعدة "دع الزهور تتفتح ولنتبار"، وليس على قاعدة المركزية الأطلنطية مع التنويه بأن هذا النظام الجديد ليس إلا صورة جديدة للرأسمالية، في مرحلة ما بعد الحداثة، وهذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته، وبذلك فالقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ما هي سياسية، مع العلم بأن الخيارات الحضارية تثري الحياة الدولية، وتزيدها غناءً خالفاً لموقف النظام العالمي الذي يقتصر على المفهوم الاقتصادي الاستغلالي، وما يتصل به من أنساق قيمية، وأنماط سلوكية وحياتية رخيصة ومبتذلة وركيكة في الفن والحب وروابط الأسرة والمجتمع والدين، إنها ثقافة الكوكاكولا والجينز، التي لا ترقى إلى صعيد

الشخصية القومية، التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها، وهذا ما أكده المفكر القومي المرحوم عصمت سيف الدولة، بتدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية.

والمشروع الثقافي العربي، لا يمكن أن يكون محمولاً إلا على عبقرية اللغة العربية وفقاً لجدلية لغة، فكر، وليس على المشروع القائم على التفرنس والتمغرب، لما في ذلك من ارتباط وشيخ بين اللغة والأمة، بين المشروع الاجتماعي والسياسي ومشروع اللغة/الفكر.

والثقافة العربية هي التي تحيط مكانه مبادرات وأبعاد الإنسان، العلم الفلسفة، الدين، العلم ومملكته الأسباب الفلسفة ومناطقها الغايات، الدين ووجهته إعطاء روح وضمير المجال: الاقتصادي - السياسي.

الثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقلي معانقة الطبيعة واكتشاف أسرارها بمنهج التجربة والملاحظة والنقد ورسالة العقل وأنسنته وهذا هو مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان واستخلافه لعمران الحياة والشروع الثقافي في العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية ومصيرها على قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة مضاءً، وعلى قاعدة التنوع في التشابه والتشابه في التنوع، والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا إذا كانت هذه الإيديولوجيا تعانق معنى من معاني الأمة، وتبقى الأمة وقيمها وضميرها ومستقبلها معنى المعاني والمشروعية العليا التي تسوس وتحكم وتوجه كل إيديولوجيا خلافاً للطائفية والقبلية والفئوية التي تتعارض قيمها وثقافتها مع تحقيق المواطنة - كرابطة- سياسية وحقوقية وحيدة بين الفرد والدولة.

والثقافة العربية لا تترسخ وتتوطن إلا على آلية المشروع القومي واستراتيجية العليا، وفقاً لجدلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس إستراتيجية ثقافية وقيمية تربية، تستهدف أهداف الأمة العربي وتنمي القيم الضرورية لتحقيق هذه الأهداف، مثل حب العمل والإنجاز واتخاذ القرار والتفائل والإقبال على الحياة، والحرص على الأموال وعدم الهدر، ودفع الضرائب، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة للحياة.

والحديث عن الثقافة العربية يقودنا إلى التعرّيج على المثقفين قاصدين من ذلك المثقفين العضويين المبدعين لا القوالين، أي صانعي الكلمة الحية ومهندسيها وحراس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي للأمة، وبالتالي فالثقافة ليست مسألة أكاديمية بقدر ما هي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط بين ظهرائها جماهيرها والتعبير عن مطالبهم، وليس تعالياً على هذه الجماهير، كما تفعل النخب المغترية التي تجيد الهرولة وتقبيل الأقدام، مشيرين إلى أن الاختلاف بين المثقفين يجب أن لا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن يحسموا فكراً قضايا الأمة على قاعدة الإيلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي أجل، لقد تكلمنا حتى الآن عن الثقافة العامة وعلينا الآن أن نتكلم عن الثقافة الشعبية التي تمثل النسيج الحضاري لأمتنا وعمادها وقوامها ومادتها وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس.

لذلك فالمشروع الثقافي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيش أفكارها، ويعبئ طاقاتها، ويستفز حماسها ويحرك كوامنها، وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن

تكون موضع اهتمام وترسيخ، لأن القيم الشعبية، هي الفلسفة الأخلاقية للجماهير، ولاسيما أن هذه الجماهير بقيت مسكونة في العروبة والإسلام، ورفضت التحديث على حساب التغريب، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هي الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية.

كلم هي المرات «في تاريخنا» التي سقط فيها العسكري والسياسي وبقي الشعبي بإرادته وقيمه⁵.

نجد في مصداق ذلك في هبة الجماهير الشعبية هي في قطرنا المصري، عقب نكبة حزيران عام 1967، وتصميمها على الثأر للكرامة بقيادة عبد الناصر، كما تجد مصداق ذلك في وقفة الشعب اللبناني الشقيق في قانا، وأخيراً في هذا المثل الحي في وقفة الباقورة من فعل الجندي الأردني الذي وعى بضميره صحيفة السوابق الإجرامية الصهيونية، فثار البركان في نفسه مدمراً كل شيء.

وعلى هذا فالتحصين السوسولوجي الثقافي يتم من خلال العز بالنواجذ وعلى منطلقنا الشعبي وما أنتجه روح الجماهير من أهازيج وأفراح وتقاليد وأساطير ورموز وحماس وشهامة وثقة بالنفس والاعتزاز بالكرامة، وغير ذلك من القيم وأساليب الحياة الشعبية.

والخلاصة فالثقافة ماضي وحاضر ومستقبل وزحف يفجر ثورة ثقافية عربية، تقوم على ثقافة الوحدة، ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية، ثقافة الخيار الحضاري، ثقافة ترشيد المجتمع وعقليته ومأسسته، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوحد، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة، وتعليه كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة للحياة.

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة والتي كانت تقضي بانحدار الزوجة إذا توفيت زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزة ضمير.

ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة أحد .

والمسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية هي الطريق للوحدة (يبني) ورحم الله "ساطع الحصري" الذي قال: اضمنا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة.

بقي علينا أن نبحث عن نقطة جوهرية هي مسألة دور الثقافة في بناء اللحم التي تجتمع إليها الأمة، أي السلطة بعد أن علمنا أن السلطة هي الإطار الذي يوحد الأمة، وبدون هذا الإطار فتنهار الأمة وينحل عقدها، ومن جهة أخرى قلنا إن السياسة تنجح إلى المركزية في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتتويج والتعارض.

أجل عرضنا سابقاً لرأي المفكر العربي ساطع الحصري القائل: أعطني ثقافة أعطك الوحدة، فهل تستطيع الثقافة أن تقوم بهذا الدور التوحيدي، ومن أهم خصائصها العموم والتنوع والبعثرة.

وفي الحقيقة إن تكون الأمم يتبلور في سيوررتين أساسيتين، السيورة الأولى تتضمن نشوء ثقافة عليا مشتركة، ولا تنشأ هذه الثقافة إلا من خلال علاقة معقدة تمر بمراحل:

تبلور ثقافة نخبوية مرتبطة بالسلطة، ويقدر ركوب هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية تخلق عوامل نموها وتفتحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها وإشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني، أي تخلق في الحقيقة نظاماً من القيم الإنسانية العليا وتبلوره كبديل عن منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمثل محلية تعكس هذه ذاتها ضيق المصالح المحلية وانغلاقية الجماعات التي تكون كل مجتمع.

يعكس نشوء ثقافة عليا، أي منظومة قيم إنسانية كونية، الطموح إلى تكوين دولة مركزية تجمع أنظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية، ولدينا مثالان معروفان على ذلك، الأول: هو مثال الحضارة العربية، والثاني هو مثال الحضارة الغربية الحديثة، فالعقيدة الإسلامية لم تتحول إلى ثقافة عليا بها ثقافات أخرى مختلفة ومتنوعة وتتوحد فيها، إلا لأنها حققت الشرطين الأساسيين: الطموح إلى أن تكون عقديّة سلطة، وهذا ما ميزها عن العقيدة المسيحية السائدة في زمنها، والطموح إلى أن تكون عقديّة كونية، وهذا ما ميزها عن العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها أيضاً كعقيدة مغلقة.

ولقد خلقت الثقافة الإسلامية، كعقيدة كونية لسلطة اجتماعية، مفهوماً خاصاً جديداً للسلطة ومفهوماً خاصاً جديداً للأمة أيضاً، وهذان المفهومان المترابطان في الواقع هما اللذان شرطا تكون الدولة الإسلامية، كدولة لا جنسية أولاً، أي

مفتوحة لكل الأجناس وكدولة "دينية ثانياً"، أي تجد شرعية سلطتها في تحقيق إجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية⁽¹⁾.

وقد ظهرت الثقافة الغربية الحديثة أيضاً كثقافة كونية فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت عنها كل قيم التحرر العقلي والسياسي، ولأئحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية، وكانت ثقافة تطمح إلى بناء سلطة سياسية مستندة على لائحة القيم هذه التي لا يمكن تحقيقها إلا في إطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لكل الأفراد المشاركة في القرارات الاجتماعية.

ونشوء ثقافة عليا لا يعني أبداً القضاء على الثقافات الدنيا القائمة، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين، ولكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات وبشكل عام لن تكون هذه الثقافات الدنيا إلا ثقافات محدودة الأثر ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوكيات الاجتماعية والفردية في الميادين الخارجة عن إطار السلطة المباشرة، بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة، والصعيد الثقافي الموحد إذاً لكل الجماعة، عندئذ يصبح انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، وهو مصدر الصعود الفردي وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقي، هكذا تفرض الثقافة العليا ذاتها أيضاً وتتطور بقدر استمرار نموها كثقافة الدولة والسلطة، بقدر ما تتضمن من إمكانات كونية وسلوكية يزداد الانتماء الفردي لها، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة قومية جامعة، فيما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط⁽²⁾.

¹ - د . غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص 109.

² - المرجع السابق، ص 110.

ولكن عندما تبدأ هذه الثقافة لسبب من الأسباب بالابتعاد عن السلطة تضطر إلى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا، أو تستعيد الثقافات المختلفة حيويتها وقيمها وتقضي على وحدة الثقافة الماضية وتحدد إذناً نشوء أمة أو أمم جديدة.

فمع تدهور وضع الثقافة الإسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والإدارية التي أتت بها وتبنتها النخبة الاجتماعية الحالية، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الإسلامية بالانبعاث، ومنها الثقافات الأقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية إلى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الإسلامية وقد ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا العربية الإسلامية وقد ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصمود الثقافة العليا العربية الناهضة وسيادة لائحة القيم الكونية الإنسانية من جهد وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية، وبسبب فقدانها للائحة قيم كونية واجتماعية من هذا النوع، وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التماثل مع الثقافة العليا فرصة تحولها إلى ثقافات سلطة ودولة، أمكن لها في الكثير من الحالات أن تقيم دولتها القومية لكن هذه الدولة بقيت أيضاً واهية الأسس لسببين:

السبب الأول:

هو أن الثقافة العليا الإسلامية كانت قد قضت في الكثير من الحالات نتيجة لتاريخ سيطرتها الطويل كلياً أو إلى حد كبير على منظمات القيم الدنيا القديمة وإزالتها نهائياً من الوجود، فأصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليس فقط «منظومة قيم النخبة» هي المنظومة الإسلامية.

واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الأقطار الإسلامية السابقة مع مفاهيم الإسلام، ويرجع ذلك لعدة أسباب منها انفتاح الثقافة الإسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة، فتاريخ العرب هو تاريخ الفتوح وتاريخ محمد وعلي وعمر ومعاوية والغزالي... إلخ، أكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء، وتاريخ الفرس هو تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين أكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى.

السبب الثاني:

فهو أن الثقافة الإسلامية التي بقيت النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية... إلخ، خلال الحقبة أو الحقب الأولى، قد تحولت فيما بعد، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة، إلى ثقافة الشعب عندما أصبحت أساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز أمام الغزو الأجنبي. وقد بقيت الدول القومية الراهنة واهية أيضاً لسبب ثان بالإضافة إلى تفكك الثقافات القديمة القومية، هو أن الثقافة العليا التي تم فصلت عليها ما كان من الممكن أن تتفاعل مع الثقافات القديمة وتوحدت معها وتتحول بسرعة إلى ثقافة عليا محلية وشعبية، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب أيضاً منها أن دخول منظومة القيم الجديدة قد ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة إلى السلطة وسد الطريق أمام النخب الجديدة من شتى الجماعات الفردية أو الجنسية أو غيرها، ومنها أيضاً ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري، ومنها أيضاً الأزمة العميقة التي بدأت تعاينها اليوم في بلدانها هذه الثقافة العليا وظهور الثقافات القومية الدنيا كرد فعل شعبي ضد التجريد الدائم للشخصية وتحجيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو.

وهذا ما يفسر الأزمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الإسلامية.

ها هي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا وأهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت أسس قيام الدولة المركزية؟ بتقديمها نموذجاً أسمى للقيم تعيد الثقافة العليا صياغة قيم النظم القديمة أو الجزئية للجماعات دون أن تلغيها، بالرغم من بقاء الأشكال القديمة لا تكف الثقافات الدنيا عن استيعاب نموذج القيم السائدة وهضمه، ومن هذه العملية يتبلور تصور أكثر فأكثر وضوحاً وثباتاً للإنسانية القائمة في حقة من الحقب التاريخية.

وتلعب الثقافة العليا دور زيادة تزداد جاذبيته بالنسبة للثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الإنساني والكونين وأصبح أكثر شمولية وأقل تمييزاً، عندئذ يصبح الانتماء لهذه الثقافة العليا هو أساس الانتماء للأمة، لأنه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة، فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة⁽¹⁾.

والثقافة العليا، لا تصبح ثقافة شاملة وشمولية بالمقارنة مع الثقافات الدنيا إلا لأن محركها الأساسي يكون بناء الدولة لا بناء المذهب، أي لأنها تطمح إلى أن تتجاوز الثقافة لتتحول إلى سلطة، لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه تفقد الثقافة العليا أيضاً مصدر نموها، وهو التمايز الاجتماعي بين الأفراد والطبقات، فإذا لم يعد الانتماء للثقافة العليا مصدر رقي فردي أو جماعي للنخبة فقدت الريادة الثقافية محركها، بأن تعميم الثقافة العليا إذاً الذي يعكس الميل إلى المساواة

¹ - د . غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص 112.

والديمقراطية والاشتراك في السلطة، أساس عملية تكوين الأمة، يقود بحد ذاته إلى موتها لأنه يفقد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي، فتحقق الثقافة العليا كثافة شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي وتحولها إلى ثقافة دنيا، أي ثقافة لا تستطيع أن تلعب دورها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي، عندئذ تميل النخبة السائدة إلى تبني ثقافة عليا جديدة، أو إذا فشلت إلى أبعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة.

وبذلك لن تتطلع السلطة الجديدة إلى شرعية مصدر ثقافي، ولكنها ترجع إلى مصدرها الأول: القوة والغلبة.

فالثقافة العليا إذاً وظيفة أساسية هي تحقيق شرعية السلطة، وهذه الشرعية تستند إلى الإجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعي للأغلبية في لائحة قيم مشتركة، وهذا الإجماع ضروري لبروز سلطة أغلبية، فإذا فقدت الثقافة العليا الشمولية والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية، فقد الإجماع ولم يبق للسلطة من أساس تقوم عليه إلا ميزان القوى والغلبة، وفقد التطابق من ثم بين الثقافة والسلطة وفقدت الطبقة السائدة أو النخبة السائدة وحدتها⁽¹⁾.

بهذا المعنى أيضاً كل ثقافة قومية عليا تتكون من خلال الصراع لتكوين إجماع قومي، أي لتكوين أساس شرعي للسلطة لكن هذا الأساس الشرعي للسلطة لا يلبث عندما يتحقق أن يخلق نقيضه: الانشقاق والهرطقة، والمروق أو المعارضة، فالسلطة التي تتطلب الإجماع كي تستمر لا بد أن تخونه بقدر ما هي في جوهرها

¹ - د. غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص113، هنا نستعيد قول الدكتور عبد العزيز الدوري بأن خط سير الأمة غير، فبعد أن كان ثقافياً اجتماعياً أصبح سياسياً قومياً، إذاً كيف التوفيق بين المسارين؟؟.

سلطة أقلية، وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة، كما لو كان تكوين الإجماع القومي، أي بمعنى ما، الأمة، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكارياتها للسلطة، وتتقضي إعادة صياغة إجماع جديد .

وإذا كانت الثقافة العليا أساس نشوء إجماع ثقافي فإن هذا الإجماع هو إطار تحقيق الهوية التي تشكل بحد ذاتها شرط قيام الإجماع السياسي، والإجماع الثقافي يختلف دون شك في بنيته .

فالانتماء للثقافة العليا الإسلامية كان يعني الانتماء إلى الدين ويفترض إذاً وحدة العقيدة، ومهما كانت الممارسة الفعلية للأفراد المنتمين إلى الدين، فإن هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين إجماع، أي أغلبية ثقافية، وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة، لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو أساساً انتماء للشرعية الدينية كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبق الشريعة، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو الجنسية أو لنعد الآن إلى مبدأ المساواة في عقدنا الجديد ألا يتحول هذا المبدأ عند التطبيق إلى إضرار في الإسلام، نقول إسلام لا مسلمين، وهو الذي يلعب دوره إلهام تيار العروبة.

هل يقبل مبدأ المساواة العلماني أن يساوي مساواة مطلقة بين الإسلام والصابئة أو الأيزيديين؟⁵⁹.

لقد زحزحنا سابقاً مبدأ الانتخاب لصالح الأقلية، لكن لماذا لا تزحزح هنا مبدأ المساواة لصالح الإسلام الذي قام وسيقوم بالمبادرات التاريخية العظمى .
أجل لقد تمت هذه الزحزحة للإسلام في التشريع الوطني الوضعي التقليدي، حيث قرر ما يلي:

- رئيس الدولة مسلم.
- الأحوال الشخصية فيما يتعلق بالمسلمين مستتبطة من أحكام الشريعة الإسلامية.
- مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الأول أو الثاني للتشريع.
- استمداد بعض الأحكام التشريعات من الشريعة "التشريع المدني والجزائي أو غير ذلك.

لكن هذه المبادئ المقررة في الدساتير أو القوانين المدنية بقيت حبراً على ورق، وهذا ما قاد إلى ركوب الشجرة المعلونة من قبل الشارع الشعبي والإسلام السياسي. ما الحل؟ ما العلم؟

- 1- ضمان حرية الشارع الشعبي بكافة حقوقه وأوليائه وتقنياتها في ذلك الجامع والكنيسية، كل ذلك مع عدم تسييس الدين أو تعالي السياسة.
 - 2- مجلس تشريعي عدلي وطني بغزل خيوط السياسة الوطنية والعربية في الشأن الإنساني العام والمبادئ الإسلامية العليا ومبادئ الشريعة المسيحية العليا السمحاء الغراء، وبذلك نستخلص عجينة سياسية وطنية لا تتطلق من حقد دفين ولا من دكان سياسية، وإنما من عجين ومجبول الإسلام والعروبة ومن توأمه الإسلام والمسيحية، ومبادئ الشأن الإنساني العام عندئذ تتحقق معادلة "ابن القيم": ((الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، مساواة كلها)).
- لقد واجهت أمتنا في غمار نشأتها جدلية الوحدة والتعدد، ووضعت كل وكدها وجهدها لحل هذه المعادلة بالعلن والتماسك الذي هو أبرز خصيصة لهذه الأمة.

يقول الأنثروبولوجي الفرنسي الشهير "لويس دومون": ((ما يميز الحضارة العربية التماسك بالمقارنة بالحضارة الغربية والهندية اللتين تعطيان مكاناً مرموقاً للفرد)).

وتفسير ذلك أن الإسلام طلع على الحياة يحمل رسالة من السماء، ولعل أبرز ما بهذه الرسالة التوحيد، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

والتوحيد في الإسلام ينصرف إلى المعنى الواسع: lato-sensuel وليس المعنى الضيق: stricto-sensuel أي الحياة والوجود الطبيعية والأخلاق والاقتصاد والاجتماع.

وكان ترجمان هذا المبدأ الفلسفي على صعيد الاجتماع والتماسك والتحابب والوفاء والعهد والأمة: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ آل عمران/64.

وفحوى هذا التماسك وجوهره التوحد مع أهل الكتاب، ولكن المسلمين توسعوا في تفسير المقصود من أهل الكتاب ومدوا نظامه « كما سبق قوله» مع أن هناك آية قرآنية أشارت إلى أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى.

هكذا كان المضمون الإنسي الأنثروبولوجي للتوحيد لدى أمتنا في القرون الوسطى واسعاً شمل مجمل الحياة وامتداد إلى الدين والاجتماع، وعلى الرغم من ذلك فإننا نعاني راهنياً انقساماً وتوتراً عميقاً وحاداً يمزق الوطن، ويصل إلى قاع المجتمع العربي، ولا ندري، وكأننا هاجس وأمل ورنو إلى أن هذا الغليان وصل إلى الدرجة الحرجة وسيعقبه نشوء وتحول جديدين، وهذه المحصلة الوخيمة التي نعانيها ليس مردها القاعدة الحضارية لأمتنا أو حضانتها وبنيتها العميقة، أي رواسب أفرزتها الذات العربية بأصالتها، لكنها إفراز النكسات والعاهات والترسبات عبر الزمن الطويل.

يقول الزعيم المصري "مصطفى كامل": ((أن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد، والأساس المتين الذي تبنى عليه الدولة القوية، وكل ما ترونيه في أوروبا من آثار العمران والمدينة ما هو إلا ثمار الوطنية))⁽¹⁾.

وقول "عبد الله النديم": ((يا بني مصر ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الاثنان إلى القطبي وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى إلى خلق شيء واحد هو فقط المصريين))⁽²⁾.

العرقية للفئة الحاكمة، ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة أو في أي نوع من المشاركة الشكلية، ولكنه كان يعني فتح الدين أمام جميع المؤمنين، باعتباره علماً شرعياً، وباعتباره سلطة دينية أيضاً، ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الإسلام وفي معاداته للعصبية المحلية والجنسية يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النخب الاجتماعية⁽³⁾.

إن المواطنة والشعور بالانتماء لأمة من الأمم ترتبطان بعنصرين:

- عنصر الإجماع الثقافي، أي الانتماء العقيدة واحدة مماثلة.

¹- د. عبد العزيز الدوري: الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب، ورقة قدمت إلى ندوة القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1982.

²- د. عبد العزيز الدوري: الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب ورقة قدمت إلى ندوة القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1982.

³- د. غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص114.

- وعنصر المشاركة السياسية، أي المساهمة في تكوين السلطة.

والإجماع الثقافي لا يعني الوحدة، ولكن الاعتراف بقيم مشتركة كما أن الاشتراك لا يعني النفوذ إلى السلطة ولكن يعني حق التمثيل فيها، ويختلف هذا التمثيل باختلاف القيم العليا السائدة، ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء إلى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة، ولكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة، لكن حتى هنا لا تتيح السلطة "القومية"، كما لم تكن تتيح السلطة الدينية الاشتراك الفعلي لجميع الأفراد في بلورة العقيدة أو في تكوين السلطة، والديمقراطية لا تعني هنا إذاً شيئاً مختلفاً عن التمثيلية النسبية في إطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة أمام جميع الأفراد نظرياً، أو في إطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين.

هدف كل إجماع «ثقافياً كان أم سياسياً» هو تحقيق الإجماع القومي، والإجماع القومي يعني المشاركة في السلطة، الذي يمكن أن يتم عن طريق المشاركة الثقافية أو السياسية، لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة الحركية ابتعد عن الحاجة إلى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الإجماع الثقافي.

وهذا يعني أنه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة، أي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للأفراد والجماعات التي تكون الجماعة، نقص الحماس للوحدة الثقافية السديمية ونشأت ظاهرة التعدد والقبول بالاختلاف.

فبعد الحقبة الأولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية خف الضغط عليها في الحقبة الثانية وبدأت فترة تسامح حقيقية، والأساس في هذا هو قبول الجماعة الشعبية

الإسلامية، بقدر انفتاح الدولة على نخبها الاجتماعية القادمة من مختلف الأجناس والأصول العربية وغير العربية، بالتخلي عن تأكيد هويتها وتمييزها في المطابقة الثقافية أو فرض الوحدة الدينية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للجماعة القومية الغربية في العصر الحديث فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية أو للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها، أدى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام إلى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الأوروبية ذاتها.

وهنا لا بد من تسجيل النقاط الآتية:

- 1) مبدأ المساواة التامة بين كافة أفراد الشعب لا فرق بذلك بين السلم وسواه.
- 2) الحرية الكاملة للشعب التي تضمن حيويته وأهداف ودوره التاريخي في التجديد والرقابة وفي المبادرات الكبرى، ويبرز في هذه الحرية المتعاضمة أهمية ودور الجامع، والكتب في بناء الحضارة العربية الإسلامية، وبمعنى آخر، أن يكون الشارع الشعبي بوتقة واحدة تلتقي فيه الإفرازات السياسية الوطنية من كافة الأفراد وبالتساوي.
- 3) بعد أن يتم الضخ الشعبي الخام من ساحة الجماهير تنتقل إلى مرحلة التمثيل البنائي، حيث التقنيات السياسية الوطنية العربية، وحيث نأخذ هذه الولادة الجديدة كل مبادرة بما فيها المبادئ العليا في الشريعة الإسلامية أو في الشريعة الإنجيلية أو في الشأن الإنساني العام وهنا نلفت الانتباه إلى النقاط الآتية:

1- نذكر مبادرة أبي حنيفة في كتابه **العالم والمتعلم** والتي كشفت عن الجذر الحضاري لأمتنا وخرقت بين الدين لله والشريعة، تلك المبادرة التي جلاها وصفها "الفارابي" بقوله: ((الدين الإسلامي هو الدين المسيحي، وقد نقل معدلاً إلى الأمة العربية، والدين المسيحي هو النواميس النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة اليونانية لتأديب الجمهور والمنقول إلى الأمة العربية هو أصل الدين المسيحي))⁽¹⁾.

أجل ماذا يضير العربي إذا ما أخذ تشريعنا ببعض أحكام الشريعة الإسلامية ومبادراتها العليا، وبالمقابل ماذا يضير المسلم إذا تبنى تشريعاً قائماً على أحكام شريعة المسيح عليه السلام، والإسلام متمم للناموس الأعظم الذي نشر مع سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام.

مرة ثانية نقول: ((ماذا يضير لو تبينا بعض الأحكام الغربية، وكانت هذه الأحكام إنسانية تنشف عن المسيرة الكبرى للإنسان ومعراجه، وتقدمه في طرق الحق والعدل والمساواة)).

ألم يصنع "ابن القيم" المبدأ الآتي مستنبطاً إياه من مبادئ الشريعة والقائل الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، مصلحة كلها مساواة كلها⁽²⁾.

نخلص من جماع أقوالنا للقول للتأكيد بأن المشكلة الأساسية تكمن في غياب الثقافة الديمقراطية، فالديمقراطية ليست مؤسسات فحسب، لكنها روح وثقافة

¹ - د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ط2، 2016، ص125.

² - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزُّرعي الدمشقي المشهور بابن قيم الجوزية: مقدمة إعلام الموقعين عن رب العالمين.

وما يحدث في الوطن العربي هو أن خلق المؤسسات الديمقراطية سبق بنشر الفكر الديمقراطي عكس ما حدث في الغرب، حيث مهد عصري النهضة والأنوار لتأسيس النظم الديمقراطية، ومن هنا نجد تعارضاً بين الثقافة الجماهيرية الغالبة التي هي إما أصولية دينية أو ثورية انقلابية أو ثقافة خضوع للحاكم من جهة، والثقافة الديمقراطية من جهة أخرى⁽¹⁾.

فالديمقراطية لا تقوم فقط، بل فعل كل شيء على ثقافة لا يمكن أن تنشأ ما لم يكن هناك فهم وإدراك للمجتمع السياسي، ما هو تركيبة مؤسساتية ترقى بالدرجة الأولى إلى التوفيق بين حرية الأفراد ووحدة النشاط الاقتصادي⁽²⁾.

إن الانسجام بين الثقافة الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية من الأهمية بمكان، إذ المؤسسات الديمقراطية وعاء يقوم بوظائف متعددة من تمثيل وتأطير ورفقي والتنمية تنشئة، وهذا ما يتطلب ثقافة تستوعب ذلك.

فالاختلاف يحد مجتمعه لا يمكن الفقر فوقها والمجتمع الديمقراطي يحترم التنوع العرقي وهدمه صهر الانتماءات المختلفة في إطار المواطنة والموجة السلبية للثقافة العربية الإسلامية هو أننا لا نواكب التاريخ بقدم ما نجد هذا التاريخ يعيش فينا

¹ - إبراهيم أبراش: الديمقراطية في الفكر وخصوصية التطبيق، المستقبل العربي، عدد 249 -

11، 1999، ص55.

² - المرجع السابق، ص57.

باستمرار وكما يقول "د. حسن حنفي": ((إننا لا نعيش حاضرننا إلا بقدر تدخل ماضينا فيه))⁽¹⁾.

ومن ناقل القول التدليل بغياب الثقافة الديمقراطية شعبياً وفضلاً عن ذلك فالثقافة الدينية أعاقت عمليات التحول الديمقراطية⁽²⁾ فالثقافة الشعبية لم تكن على الدوام ثقافة جماهيرية وقد ساعد الإسلام على ذلك⁽³⁾.

¹ - د. حسن حنفي: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وحدتنا المعاصرة، المستقبل العربي، السنة الأولى، عدد 5، 1979.

² - د. عزمي بشارة: التحول الديمقراطي والتدين الشعبي، المستقبل العربي، عدد 236 - 10، 1998، ص 99.

³ - محمد عبد القادر الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور المجتمع والدولة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 31.

هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة

قبل ترسيخ دولة (مكتملة النمو)... تحتل تعدد ديالاتها؟

تبين ضمن سياق هذه الدراسات أن الظاهرة المتكررة والمتواترة التي تواجهنا في مشرق الوطن العربي ومغربه على السواء هي تلك الازدواجية أو الجدلية المتأرجحة المزمنة بين الوحدات المجتمعية الصغرى في انقساميتها، وبين الفضاء (العربي الإسلامي) الموحد الواسع الذي يضمها في نوع من الوحدة في الوقت ذاته. فهذه الوحدات رغم واقعها الانقسامي تبدو بمثابة "انقسامية على أرضية وحدة معيارية" لكونها تنتمي إلى فضاء حضاري واحد هو الأمة العربية الإسلامي الواسعة⁽¹⁾.

لذلك فبعد التسليم بأن تلك الانقسامية السياسية كانت شديدة، فإنه لا بد من التنبه بالمقابل، كما يلاحظ "د. الهرماسي" من قراءته تاريخ المغرب الذي يمكن أن

¹ - محمد عبد القادر الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور المجتمع والدولة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص15.

ينطبق على تاريخ المشرق من دون فارق كبير إلى أن تلك الوحدات الانقسامية كانت ترجع دوماً في ضبط أشكال التصرف وقياسها داخلها، وفي ما بينها وبين الآخرين، إلى قضاء معياري موحد ومتجانس «الفضاء الإسلامي» إن أية محاولة في تجاهل هذا البعد لا تصل إلى إدراك المحركة للدناميكية الاجتماعية داخل هذه المجتمعات فضلاً عن كونها لا تفسر لنا كيف أن تلك التركيبة بالرغم من انقساميتها كانت أرضية لنمو تنظيمات دولوية بل وإمبراطورية⁽²⁾.

غير أنه على أهمية إدراكنا جانبي الصورة في انقساميتها وتوحيدها، إلا أن هذا الإدراك «في حد ذاته» لواقع هذه الجدلية الناقصة والمتأرجحة تاريخياً بين الانقسام والتوحد، والتي لا تصل نهائياً إلى توليفتها المتكاملة، والثابتة على صيغة جديدة تصهر الانقسام في الوحدة كما يجب أن تكون الجدلية المكتملة الناضجة... نقول إن إدراكنا تلك الجدلية المتأرجحة غير المكتملة «والتي صارت تدرج مصطلحياً في إطار الدورة الخلدونية» لا يؤدي إلى تجاوز الإشكالية التاريخية والمعاصرة التي تعانيها المجتمعات العربية والمتمثلة في تعذر توصلها «حتى الآن» إلى صيغة سياسية مؤسسية وكيانية ثابتة تؤطر التعدد باتساق ضمن الوحدة.

فعبير التاريخ وإلى يومنا هذا، لا الوحدات الصغرى تتصهر سياسياً في الفضاء المعنوي الموحد لتشكل في إطاره كياناً سياسياً واحداً ثابتاً، ولا هي تتفصل أو تنفك عنه بصورة نهائية لتقوم بذاتها في كيانات لا صلة لها به، إنه الانفصال في الوحدة، والوحدة في الانفصال، أو هو التوحد عبر التجزؤ، والتجزؤ مع التوحد... إلى ما لا نهاية من أشكال ومحاولات التوحيد السياسي تعقبها مباشرة حالات تجزؤ وانفصال تعمر أزماناً، وهكذا دواليك... عبر هذا التجاذب الشبيه بحالة الدراما المتوترة من دون استقرار نهائي على حالة بعينها، وهذا ما عيناه بالقول إنها ليست

جدلية كاملة تصل إلى نهايتها الطبيعية بدفع النقيضين في مدمج واحد جديد ...
وإنما هي جدلية غير مخصصة لا يتحقق عبرها اللقاح الطبيعي.

ويبدو أن عدم تمكن العرب بعد من إيجاد صيغة عملية ناجعة للتوازن
الصحي بين قوتي الجذب في حياتهم «الوحدة والتعدد» يمثل سبباً من أهم أسباب
هذه الظاهرة الدرامية.

فهل يكون تأسيس الدولة القطرية واندماجها الداخلي العضوي بداية كسر هذه
الحلقة المتأرجحة، والخروج من إسار الدورة الخلدونية وبنءولها المتأرجح بين
التوحد والانقسام، إلى البدء في تكوين وحدات ثابتة ومنتامية «لا تعود القهقري
إلى انقسامات أصغر» وإنما تنزع تدريجياً إلى نمو يكبر مع الزمن ويتسق عضوياً
ضمن إطار يتسع إلى أن يتخذ صيغة متوازنة ومستقرة؟.

ونظراً إلى ما يتهدد بعض الدولة القطرية العربية في هذه الآونة من مخاطر العودة
إلى هذه الانقسامية، فالمنزع العام هو ثبات هذه الكيانات ومقاومتها للانقسام، بل
وميلها إلى المزيد من المركزية القطرية، كما تبين ومن هذه الزاوية، فإن الحفاظ
على وحدة الكيانات القطرية القائمة «ضد تهديد العودة إلى التجزء الذري» يبدو
الآن مطلباً تاريخياً تقديمياً!.

وإذا كان هاجس نظرية التآمر الاستعماري التجزيئية قد طبع الوعي السياسي
الوطني والقومي في المشرق «خطأً أو صواباً» فالوعي السياسي في المغرب العربي
كان أقرب إلى الموضوعية التاريخية في نظرته إلى الدولة القطرية باعتبارها عملية
توحيد وطني دون أن يعتبرها تجزئة، وبالتالي نقيضاً الوحدة الشاملة.

ذلك أن اعتبار الكيانات السياسية كوحدات قطرية عابرة وظيفية لا يتطابق مع التجارب الموضوعية والذاتية لأغلب المغاربة، فالواقع يحتم علينا أن نقول إن إطار الدولة الوطنية مقبول تماماً، وإن كان الناس لا ينظرون إليه بمعزل عن الوطن العربي⁽¹⁾.

أو كما لاحظ "د. الجابري"، فالوحدة في المغرب لم تكن غير وحدة النضال ضد المستعمر أما الهدف القريب والمباشر فكان استرجاع الدولة القطرية وبناءها أو إعادة بنائها وتأكيدا⁽²⁾.

واسترجاع الدولة القطرية وإعادة بنائها يعنيان أنها كانت موجودة كواقع وطني قبل مجيء الاستعمار، وأنها ليست ضيعته، بل على العكس من ذلك يمثل تأكيدها دحراً لإرادته، وهذه نظرة لم تتضح بمثل هذا الحسم في المشرق.

هكذا تصلح التجربة المغاربية لنرى من خلالها، بشكل موضوعي أكثر وضوحاً الوظيفة التاريخية الطبيعية للدولة القطرية «كمرحلة توحيدية وطنية مهمة» بما يغاير التباس الوعي المشرقي «المشوب بالإثم» بشأن طبيعتها.

ولعل المفكر المغربي "د. محمد عابد الجابري" قد استوحى أساساً تلك التجربة المغاربية عندما نظر إلى وجود الدول القطرية المستقلة على الأرض العربية بمثابة

¹ - محمد عبد القادر الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور المجتمع والدولة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص127.

² - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989) ص92.

(الشرط الموضوعي) لإمكانية قيام وحدة عربية ما، ذلك "لأنه كان يستحيل عملياً قيام وحدة عربية أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية، وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، دول كان من المحتم عليها أن تنصرف إلى بناء كيائها وتحقيق ذاتها⁽¹⁾.

إذا صحت هذه المستحيلات التاريخية التي يشير إليها "الجابري": ((استحالة تحقيق الوحدة إثناء الحكم العثماني والسيطرة الاستعمارية، واستحالة الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة، واستحالة الوحدة بين دول حديثة الاستقلال، فإنه لا يبقى من إمكانية فعلية للوحدة غير قيام الدولة القطرية ونموها والتدرج بها ومعها نحو الوحدة، وجميع الشواهد التاريخية المجتمعية التي عرضنا لها في هذا البحث تؤشر بدورها، كما أتضح، نحو مثل هذا الاستنتاج)).

ونحن لو عرضنا أفكار ومشروعات الوحدة العربية غداة الثورة العربية ضد الأتراك عام 1916 بقيادة الشريف حسين على محك الواقعية السياسية وشروط الممكن، لوجدناها في فكر قيادتها «بحسب تعبير أمين الريحاني وهو أحد المفكرين العرب المهتمين بقضية الوحدة في ذلك الحين» عمومية إلى حد الإبهام⁽²⁾.

¹ - محمد عابد الجابري: وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 204 - 205.

² - أمين الريحاني: ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية، 2 ج، ط8 (بيروت: دار الجيل د.ت)

ص 57.

وعندما عالج الريحاني هذه المسألة عام/1924/ في كتابه ملوك العرب، كان واضحاً في تفكيره أن إخفاق مشروع الوحدة العربية لا يعود كلياً إلى مخطط سايكس - بيكو، وإنما ثمة أسباب عربية ذاتية وموضوعية ساهمت مع ذلك المخطط في جلب الإخفاق.

يقول: ((أيجوز أن نقول إذاً إنه لولا المعاهدة السرية بين فرنسا وانجلترا التي تقدمت المعاهدة بين انجلترا والشريف حسين لكانت تحققت الوحدة العربية؟ ليس من ينكر أن تلك المعاهدة قضت على القضية في الشمال، في سوريا وفلسطين، ولكنها لم تصل بكل أسبابها المدمرة إلى شبه الجزيرة، واني في هذا القول لا أنطق بغير نصف الحقيقة أما نصفها الآخر فهو أن الشريف لم يكن ليهتم بشبه الجزيرة يومئذ اهتمامه بسوريا وفلسطين، ولا في جزء من هذا الاهتمام وماذا في شبه الجزيرة.

إذ مال بوجهه إليها غير الأمراء الأعداء، والقبائل المتمردة، والصحارى والقفار؟ أما سوريا وفلسطين قبلة العرب الفاتحين.

ينبغي أن تكون جزءاً من الحجاز أو يكون الحجاز جزءاً منها، لا فرق عند الشريف وفي هذا الانضمام تتحقق الوحدة العربية، أفلا ترى في هذه الخطة أن صاحبها يهتم بسقف البيت قبل اهتمامه بالأساس؟ وليس الأساس... في سوريا وفلسطين، بل هو في نجد واليمن وعسير، في الأمراء والأعداء والقبائل المتمردة.

فلو تمكن الشريف حسين من ضم كلمتهم إلى كلمته وجمع شتاتهم تحت رايته لكانت له سيادة تذلل عندها عقبات الشمال، وتزول ألوان المناطق السياسية كلها،

ولكنه، وقد فشل في سوريا وفلسطين أمسى لا نفوذ له يذكر في شبه الجزيرة))⁽¹⁾.

هكذا نظر الريحاني إلى مشروع الشريف حسين أكثر مشاريع الوحدة العربية بروزاً في ذلك الوقت ومن الواضح أن "الريحاني" في نظره هذه ينطلق من أولية توحيد الجزيرة العربية في ذلك الوقت.

غير أن "الريحاني" ذاته عندما اقترب عملياً من هذا المشروع مشروع توحيد الجزيرة العربية كمنطلق للوحدة العربية وجد أن روح القبائل لا تزال سائدة... ومتغلبة في أكثر أقطارها على الروح القومية⁽²⁾، فضلاً عن انتشار العصبية المذهبية المتغلبة على روح الدين ذاته.

كما لاحظ من جهة أخرى حاجة الدولة الموحدة إلى الاتصالات والمواصلات الحديثة "ليس في شبه الجزيرة كلها، وإذا استثنينا سكة حديد المدينة والتلغرافات السلكية واللاسلكية في اليمن والحجاز شيء من البرق والنجار"⁽³⁾.

ويخلص الريحاني من معالجته هذا الموضوع إلى القول: ((إذاً لا أمل للعرب في تحقيق الوحدة العربية الكلية اليوم (1922)).

فهل من الممكن أن يتفاهم ملوكهم ويتكاتفون؟ أجيب نعم. وأقول فوق ذلك إنه من الممكن أن يؤلفوا وحدتين أوليتين تقسمان شبه الجزيرة شطرين في الحكم كما

¹ - أمين الريحاني: ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية، ص 69 - 70.

² - المرجع السابق، ص 918.

³ - المرجع السابق، ص 919.

قسمتها الطبيعية، أي الشطر الغربي والشطر الشرقي... إذا سلمت بهذا أتقدم وإياك إلى ما يليه.

لنفرض أن الملك (الشريف) حسيناً قبل الزعامة الدينية (الخلافة الرمزية)، فمن من ملوك العرب اليوم يستحق الزعامة المدينة ويحقق آمال العرب بها؟ لا أظنك إذا كنت قرأت ما تقدم تتردد في الجواب نعم ابن سعود في نجد وابن حميد الدين في اليمن فيحكم الأول شطر البلاد الشرقي، والثاني شطرها الغربي، فلماذا لا تساعد كلاً منهما إذاً ليبسط حكمه على سائر الشطر الذي هو اليوم السيد الأكبر فيه))⁽¹⁾.

ويبدو أن الريحاني، بعد أن تحقق من تعذر الوحدة القومية السياسية الكاملة، يدعو إلى ما يشبه المركزية القطرية التي لم يحن وقتها أيضاً في زمنه والتي نرى بروز بعض مؤشراتهما في زمننا هذا كما تقدم.

وخلاصة الأمر، إن مشروعات الوحدة العربية، بعد انتهاء الحكم العثماني في المشرق، لم تكن تتجاوز مثل هذه التصورات سواء في مطامح السياسيين، أم أحلام المفكرين والمناضلين من أجل الوحدة، وأن العقبة في واقع الأمر لم تكن فقط مؤامرة سايكس - بيكو.

نعم كان يمكن لولا تلك المؤامرة، أن يشمل العراق أجزاء من سوريا، أو أن تشمل سوريا أجزاء من العراق، أو من الأردن، أو من فلسطين... إلخ، ولكن قيام وحدة عربية شاملة في آسيا الهلال الخصيب والجزيرة العربية كان فوق طاقة الواقع المجتمعي والسياسي العربي، الشعبي والرسمي، بأكمله.

¹ - أمين الريحاني: ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية، ص 919 - 920، ومن البين أن الريحاني كتب ذلك قبل قيام ابن سعود بضم الحجاز وعسير إلى دولته.

بل لقد كان المضي في إنجاز عملية التوحيد القطرية في كل قطر عربي بمفرده، يبدو في حالات كثيرة عملاً صعباً محفوفاً بالمحاذير والعقبات.

فحتى عام/1933، أي بعد قيام الدولة القطرية العراقية باثني عشر عاماً كان هناك حوالي "أكثر من 100 ألف بندقية في يد العشائر والأهالي" بينما كانت الحكومة لا تملك غير 15 ألفاً فقط" بكل ما يعنيه ذلك من ضآلة قوة السلطة المركزية أمام التعديات المتفلتة.

وفي العام ذاتها/1933 كان فيصل الأول ملك العراق يكتب في مذكرة سرية: ((أقول وقلبي ملآن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أي فكرة وطنية، متشعبة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة... مستعدون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت، نحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذه وندر به، ونعلمه، ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين وهذا التشكيل))⁽¹⁾، وهي نظرة «على حدتها وربما مبالغتها» لا تقتصر بالضرورة على المجتمع العراقي وإنما تتسحب على مجتمعات عربية أخرى عديدة.

فمثل هذا الاعتراف بالواقع التعددي للمجتمعات العربية ينسب أيضاً، في موقف تاريخي آخر، إلى الرئيس السوري الأسبق شكري القوتلي عندما سلّم رئاسة

¹ - عبد الرزاق الحسني: تاريخ الوزارات العراقية، 10 ج، في ط2 (صيدا: مطبعة العرفان، 1953 - 1960) ج3، ص 286 - 293.

الإقليم السوري في دولة الوحدة للرئيس جمال عبد الناصر حيث أشاد بنوع من الدعاية السوداء في معرض تقديره الأعباء التي تنتظر قائد الوحدة إلى أنه سيحكم قطراً تتعدد فيه الجماعات والأهداف والميول والعقائد، بما لا يستطيع إلا الله سبحانه تحقيق الوحدة بينها ...

وأياً كان الأمر، فقد كانت هذه الخليفة المجتمعية التعددية هي التي تحكم مشروعات التوحيد القطري والقومي على السواء في آسيا العربية بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية التي "وحدت" تلك الأجزاء «من فوق» دون صهرها في بوتقة عضوية واحدة.

أما إدخال مصر وأقطار المغرب العربي في مشروعات الوحدة العربية حينئذ فإنه كان يتجاوز أحلام أكثر المفكرين الوجوديين العرب طموحاً في تلك المرحلة وفي أفريقيا العربية ذاتها تعثرت مشروعات الوحدة في وادي النيل بين مصر والسودان، أما أقطار المغرب فإنها لم تفكر قط جدياً في وحدة سياسية حتى في أشد فترات النضال ضراوة ضد الاستعمار الفرنسي، وإنما فكرت وسعت للتنسيق والتضامن.

وقد رأينا أن الهويات الوطنية والكيانات القطرية في المغرب كانت مقبولة ومشروعة في الضمير العام لشعوبها، ولم يتعرض الإنسان العربي لازدواجية بين ولائه القومي المثالي وانتمائه الوطني الواقعي كما حدث لأهل المشرق.

ودفعاً لأي التباس، يهمننا التأكيد في النهاية أن ما عرضنا له في هذا البحث من شواهد التجزئة وعجز مشروعات الوحدة لم يكن القصد منها دحض فكرة الوحدة العربية، وإنما التبنية علمياً لطبيعة القاعدة السوسولوجية «وبالتالي السياسة» التي حاولت الحركات العربية الوجودية إقامة مشروعات الوحدة السياسية فوقها، فكان الإخفاق مصيرها حتى الآن لسبب أساسي هو الطبيعة

الانقسامية للبنية المجتمعية في القاعدة المذكورة والتي يتطلب تجاوزها بناء مجتمع مدني منسجم يصهر تلك البنى في بوتقته الموحدة.

وإذا كانت هذه القاعدة السوسيولوجية -السياسية ما زالت تستعصي على المشروعات الوحدوية إلى زمننا هذا، فكيف كان يمكنها حمل مشروعات الوحدة العربية عشية انهيار الحكم العثماني وبدء المرحلة الاستعمارية؟ وإلى أي مدى تصمد «علمياً» المقولة (القومية) التي صاغت الفكر والسلوك السياسيين لأجيال عدة من العرب في العصر الحديث والتي مؤداها، أنه كان من الممكن توحيد العرب سياسياً وإقامة دولة الوحدة العربية عشية انهيار الدولة العثمانية لولا مؤامرات الاستعمار وأنانيات بعض الحكم العرب؟.

ومن دون أن نبرئ هذه المؤامرات والأنانيات مما هو منتظر منها بهذا الصدد، فيجب أن نضيف أن "القاعدة" التي انطلقت منها المؤامرات والأنانيات لتحقيق أغراضها ومآربها، وظلت تتغذى منها حتى الآن، هي تلك القاعدة المجتمعية الانقسامية ذاتها التي حالت دون قيام الوحدة، وما لم تتعامل الأجيال الجديدة من المفكرين العرب والشباب العربي بوعي علمي صارم مع طبيعيتها هذه القاعدة، وتدرک مدى إعاقتها حركة الوحدة، وكيفية معالجتها وتخطيها، علمياً وواقعياً، فإن مقولات واعترافات "الندم" بشأن أحلام الوحدة المهضمة ستكرر في الخطاب السياسي العربي لقرن آخر...

إن ما يوحد العرب من روابط الدين واللغة والثقافة والحضارة والشعور لهي مقومات حقيقية قائمة في حياتهم، ولكن يجب عدم تحميلها أكثر مما تحتمل، فهذه الروابط المعنوية على أهميتها في توحيد الأمة لا تكفي وحدها لإقامة

البيان الأساسي المؤسسي للدولة الواحدة في العصر الحديث، كما لم تضمن استمرار وحدتهم السياسية في عصور التاريخ.

إن هذا البيان يحتاج أيضاً بالإضافة إلى ذلك، إلى قاعدة مجتمعية موحدة عضوياً بمفهوم المجتمع الحضري والمدني القائم على وحدة التفاعل الحياتي والمعيشي، وما لم تتوافر هذه القاعدة المجتمعية الأهلية في الأقطار العربية وفي الوطن العربي، فالبناء السياسي المؤسسي للكيان الواحد، أو حتى للكيانات المتقاربة المتعاونة، لا يمكن أن يتأسس وينمو ويتواصل.

لا بد من روابط مادية وآليات متصلة الحلقات لبناء الدولة، وإلا فالروابط المعنوية ستجهض وتتضرب مع توالي الإخفاقات وانحيار الآمال المعلقة عليها، وإذا كان الحب العذري وحده لا يكفي لتأسيس بيت وإنشاء عائلة وإنجاب ذرية وتربيتها، بل لا بد من مقومات واقعية وعملية لتجسيد ذلك الحب على أرضية الواقع، فالروابط المعنوية بين العرب ستبقى كالحب العذري المعلق في الفضاء... فإما أن ينزل إلى أرض الواقع بمستلزماته المادية، وإما أن يظل نجماً بعيداً في الأفق إلى أن يخبو.

والتاريخ ليس شركة تأمين ضد حوادث الإخفاق والفشل في المشاريع التاريخية الكبرى، وهو لا يوزع ضمانات على أحد بذلك، وعلى المعنيين بالأمر أخذ زمام الأمور بأيديهم عملياً أو الاستسلام لأنواع الاحتمالات المهلكة جميعها.

استخلاصات فكرية

استخلاصاً لهذه الدراسة التطبيقية في الوقائع العينية للتعديات المجتمعية العربية وظواهر انبثاق الدول القطرية العربية في الأغلب كعمليات "توحيد لها، نخرج بالتفسير النظري التالي لظاهرة الدولة القطرية، وظاهرة "الدولة" عامة المجتمع العربي:

1- خرجت "الوحدات" والبنى المجتمعية العربية الصغيرة «التي كانت تعيش في بوتقاتها الخاصة في ظل زعاماتها المحلية» خرجت من الإطار الإمبراطوري الواسع للسلطة العثمانية البعيدة والغربية عنها، دون أن تكون لها في مناطقها وأقاليمها مؤسسات دولة وطنية أو قومية «بأية صفة للدولة الحقيقية العضوية» تجمعها وتحميها، أو حتى إدارات نظامية حكومية وأهلية منبثقة من كوادرها البشرية ومن بيئاتها الأمر الذي عرضها لأخطار الانفلات الأمني والتبعثر والتشتت في المحيط الإقليمي والدولي.

2- وعلى ما بين تلك (الوحدات) العربية المتعددة من روابط معنوية وثيقة في الدين واللغة والثقافة والحضارة والمشاعر المشتركة، فإن ذلك لم يكن كافياً لتوحيدها سياسياً ولم يمثل بديلاً «واقعياً وعملياً» من ضرورة إقامة مؤسسات سلطة ودولة ملموسة قائمة على الأرض «بشكل أو بآخر» تؤدي الوظائف التنفيذية والأمنية والمعيشية اللازمة التي يحتاج إليها أي تجمع سكاني مشترك،

خاصة في العصر الحديث، وكما لاحظ "د. عبد الله العروي" بحق، فإنه لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة⁽¹⁾.

3- وحيث إنه لم تكن هناك، في تلك المرحلة التاريخية بالذات، إمكانية سياسية عملية لا بد من الواقع المجتمعي والسياسي المحلي لا من الواقع الدولي لإقامة دولة عربية موحدة تستند إلى مشروع محدد المعالم، ومؤسسات قائمة، ومقومات وركائز عملية ملموسة، وذلك لمجموعة متشابكة من الأسباب من أهمها الغياب التاريخي لتقاليد الدولة ومؤسساتها الأهلية أو الوطنية المنبثقة من المجتمع السياسي العربي ذاته، وكثرة التعديات أو العصائب «حسب المصطلح الخلدوني» التي حالت دون التماسك الاجتماعي اللازم لبناء الدولة، ثم التباعد والانقطاع والعزلة بين مراكز الحضار العربي بسبب الفراغات الصحراوية الهائلة المجدية التي حالت منذ البداية دون قيام (مجتمع عضوي ودولة عضوية) في المنطقة العربية عبر التاريخ، هذا فضلاً عن عدم مرور المقاطعات العربية بمرحلة تنمية (إقطاعية) حقيقية تلحم نسيجها وتقوي لحمتها كما تبين من حلقة سابقة في هذه الدراسة.

4- لذا، فقد جاءت الدولة القطرية، القائمة أساساً، في الأغلب، على التقارب المكاني الجغرافي، والتماثل البيئي والسكاني والإمكانات الأولية للتكامل الاقتصادي والاندماج السياسي، لتمثل الإطار والشكل السياسي العملي الممكن لإعادة تشكيل هذه الوحدات والبنى وتجميعها في مشروع دولة قابلة، نوعاً ما، للتعايش مع مقتضيات البيئة الإقليمية الدولية ومتطلباتها (بما في ذلك مخططات

¹ - عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988، ص170.

ومصالح الدول الاستعمارية والقوى الكبرى في العالم، فضلاً عن صراع التوازنات بين الكيانات والقيادة العربية ذاتها).

ومن الأهمية بمكان، أن نلاحظ بهذا الصدد أن عدداً لا يستهان به من الدول والكيانات القطرية كالمغرب ومصر ونجد وعمان واليمن قد اكتسب وجوده واستمراره ككيانات وسلطنات ودول سياسية مستقلة قبل انهيار الدولة العثمانية ورغم إرادتها، بل إن بعضها لم يخضع للسلطة العثمانية أصلاً (كما في حالة المغرب الأقصى وسلطنة عمان)، الأمر الذي يدل على أن هذا (النمط) القطري في الدولة كان يأخذ طريقة ويتبلور تاريخياً قبيل العصر الحديث ومع بداياته، وهو لم يظهر كله فجأة مع مخططات الاستعمار بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، كما افترض الفكر القومي، وما نشأ من كيانات قطرية بعد الانهيار العثماني يمثل، إجمالاً، استمراراً نمطياً للظاهرة ذاتها، بشكل أو بآخر، مع اختلاف في الجزئيات، لا في الأسس.

5- إذا صح هذا النسق من التحليل، ولا نرى بديلاً منه لتشخيص الواقع السياسي العربي التاريخي والحديث، فإن الدولة القطرية لم تمثل فقط إقامة السلطة السياسية العملية الممكنة «وبالتالي نواة الدولة» وإنما مثلت بالإضافة إلى ذلك «في أكثر الحالات» مشروعاً عملياً توحيدياً بين ولاياتها ومناطقها وأجزائها غير الملتحمة مجتمعياً وسياسياً ودولياً (نسبة إلى دولة) في السابق.

فهي بمنظور هذا الواقع الفعلي للتاريخ خطوة "وحدوية" أيضاً، ليس في حالاتها (التوحيدية) البارزة والبينة فحسب، كما في حالة السعودية وليبيا والسودان، وإنما في الأخرى أيضاً كما في حالة العراق وسوريا والجزائر، مثلاً، التي يكشف التدقيق المجتمعي والتاريخي أنها لم تكن تعيش هي الأخرى حالة وحدة عضوية حقيقية قبل نشوء الدولة القطرية فيها .

وضمن هذه الوجة والخاصية التوحيدية للدولة القطرية، وتعميقاً لها، فقد أخذت بعض الدول القطرية في أقاليمها الجغرافية المتجانسة تنزع تدريجياً إلى الانتقال إلى مرحلة القطرية المركزية مؤخراً بعد أن وحدت كل منها نواحيها، وليس قيام دولة اليمن الكبير إلا أبرز الأمثلة على ذلك بين أمثلة أخرى، لم تكتمل بعد، كشفت عن إرهاباتها هذه الدراسة هكذا تبدو الدولة القطرية نواة وتأسيساً للدولة وللوحدة في وقت واحد، فلا وحدة (في السياسة) دون مقومات دولة ولا بد لهذه المقومات أن تنتشر تدريجياً في مختلف أراضيه "المشروع الوحدوي" قبل أن تبدأ مرحلة الوحدة الفعلية الشاملة فوق تلك الأرضية المشتركة ولأول مرة في تاريخ العرب تخضع كل ناحية ويقعة عربية لإدارة دولة مباشرة تنميتها وتصهرها في بوتقتها .

6- ولكن يجب التنبيه لأمر وهو أن الدولة القطرية الحالية في معظم بيئاتها وأقطارها ما زالت تمثل (مشروع دولة) ولم تصل بعد، إجمالاً، إلى مرحلة الدولة المكتملة التكوين والنضج والمؤسسات والتقاليد والنظم وإلا فإنها ستتجاوز ذاتها، وهذه مرحلة "شبه" الدولة القطرية من ذاتها التي أشار إليها د. الجابري⁽¹⁾، لكنها لم تجن بعد على نطاق عربي شامل.

فلقد قام مشروع الدولة القطرية أصلاً لسد فراغ سياسي وسلطوي ومؤسساتي وإداري بيروقراطي، ولم تكن هناك غير الزعامات المحلية التقليدية المشخصة، وبقايا التركة البيروقراطية العثمانية في بعض الحالات، دون وجود ركائز تذكر لدولة فاعلة (ربما، عدا دولة المخزن في المغرب والإدارة الحكومية القديمة في مصر).

¹ - د. محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص 205.

لذلك فقد باشرت الدولة القطرية، أولاً، إقامة حكومتها وإدارتها وجيشها قبل أن تنتقل إلى ترسيخ مؤسسات الدولة الأخرى من مجالس وهيئات وتنظيمات، أي أنها بدأت بطبيعة الحال بالحكومة (السلطة) قبل الدولة، وما زالت عملية تأسيس الدولة مستمرة بدرجة أو بأخرى بين أقطار سبقت تاريخياً، وأخرى لحقت بها مؤخراً.

ولا بد من انتظار نضج معظم هذه السلسلة من التجارب القطرية في بناء الدولة، وتبقى السلسلة محكومة بأضعف حلقاتها، فقد ثبت من التجربة أن "أقوى" هذه الحلقات، وهي الدولة المصرية، لم تستطع إنجاز المشروع الوحدوي بمفردها لأن الحلقات الأخرى في السلسلة لم تكتمل بعد .

وعلى العموم، فما زال الوضع العام للدولة القطرية العربية كما حدده "العروي" من حيث ((إن جهازها قوي متطور، بل هو القطاع الأكثر تطوراً في الغالب، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها موضع شك وتساؤل))⁽¹⁾.

وإكمال بناء الدولة بطبيعة الحال، عملية نمو تاريخي لا يمكن إنجازها بين عشية وضحاها، في ضوء ما أضحناه من غياب تاريخي للدولة أصلاً، وهناك مراحل في التاريخ لا يمكن حرقها، ومن تجارب معاصرة (في المعسكر السوفيياتي السابق مثلاً)، اتضح أن من يحاولون "حرق" مراحل التاريخ، عليهم، بعد وقت طويل من إعادتها من جديد، ربما من نقطة الصفر!.

¹ - عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص 146.

7- ينجم عن كون المرحلة التاريخية الراهنة مرحلة ترسيخ "الدولة" وإنضاجها في المجتمعات الغربية، ملحظ واعتبار دقيق هام، قد يفسر لنا سر "ثبات" و"قوة" سلطة الدولة القطرية الراهنة في وجه الثورات وحركات المعارضة والتغيير السياسي مع بقاء جميع رموزها الحاكمة، تقريباً، في ربع القرن الأخير دون تغيير حتى على صعيد الأشخاص.

وقد يكون مرد ذلك، من هذا المنظور الذي نطرحه، إلى أن التطور التاريخي اللازم لتأسيس ونمو واستقرار الحكومة والدولة - معاً- في المجتمع العربي يتطلب مثل هذا الشباب إلى حين إنجاز المهمة التاريخية في استكمال بناء الدولة ومقوماتها ومؤسساتها الثابتة.

وإذا كانت حركات المطالبة بالديمقراطية والتغيير السياسي «ثورياً كان أم سلبياً» تطالب بتغيير الأنظمة والحكومات، فيبدو أن منطق التطور التاريخي الموضوعي الخاص بعملية تأسيس السلطة والدولة في المجتمعات العربية يتطلب ويقتضي أولاً نضج مؤسسات الحكومات والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة دون تعجل الانقلابات والتغييرات الجذرية، حتى إذا ترسخت ونضجت هذه المؤسسات والركائز، أمكن حركات التغيير السياسي «ضمنها وفي إطارها» أن تحدث التغيير والتطوير المطلوبين ديمقراطياً وسياسياً وغير ذلك.

إن التطور التاريخي الموضوعي يفرض منطقاً دون اعتبار الرغبات والمشاعر الذاتية أياً كان مداها .

بمعنى آخر، إذا كنت تريد أن تقوم بثورة أو بتغيير سياسي عميق، فيجب أن تكون لديك "دولة" أولاً، بالمعنى الصحيح، كي تقوم بثورة في إطارها، وإلا فهي ثورة على

أية قاعدة وضمن أي إطار؟ إذاً الثورات السياسية الهادئة والفاعلة «بخلاف حركات التمرد والإحباط المنفعل» لا يمكن أن تقوم وسط فراغ كيانى ومؤسساتى وسياسى، ولا بد من مركبة دولة قوية وصلبة لتطلق الثورة وبواسطتها إلى أهدافها التاريخية، وإلا فهي ثورة في فراغ وفي العراء، ولا تلبث أن تتشتت وتذوب، أي إنها أقرب إلى التمرد والعصيان منها إلى مفهوم الثورة التاريخية الملتزمة بتحقيق هدف محدد .

فالملاحظ تاريخياً أن الثورة الفرنسية لم تتوافر الشروط الموضوعية لقيامها إلا بعد أن ترسخت الدولة الفرنسية واكتمل نضجها ووصلت إلى ذروة قوتها وسلطتها في عهد لويس الرابع عشر .

بعدها كان ممكناً لرحم الدولة أن يحيل بثورة وأن يحملها ويغذيها وينميها، فكان الثورة الفرنسية... وكانت دولة نابليون التي لم تفعل أكثر من مواصلة أهداف "الدولة" الفرنسية بوسائل ثورية .

هل كان يمكن أن تحقق هذه الثورة ما أنجزته لو قامت قبل عصر لويس الرابع عشر؟ وهل كان يمكن الثورة الروسية (السوفييتية) أن تحدث التغيير العميق الذي أحدثت في روسيا لو قامت قبل إصلاحات بطرس الأكبر في بناء مقومات ومؤسسات "الدولة" الروسية؟ بإيجاز: هل كان يمكن تصور لينين وستالين... قبل بطرس الأكبر؟! .

لا يمكن موضوعياً، تصور جنين ثورة حقيقية «بالعنف أو بالتغيير السلمي» دون "رحم" دولة... دولة ناضجة مخصبة أنشأت نفسها وبلغت سن الرشد... ودخلت مرحلة الإنجاب... الثوري!.. أي إنجاب نقيضها الجدلي .

فالموضوعية thesis لا تصل إلى مرحلة توليد الموضوعية المضادة anti - thesis إلا عندما تصل إلى كامل نضجها ومن هذا المنظور، ربما أمكننا تفسير إخفاق حركات الثورة والتغيير السياسي في أقطار العربية كونها جاءت قبل "نضج" و"اكتمال" مؤسسة الدولة ورسوخ ركائزها .

لذلك وجدت "الثورات" العربية نفسها تعود «قبل إحداث التغيير السياسي المطلوب» إلى ممارسة دور السلطة والحكومة والدولة بوتيرة متسارعة ومباشرة وضاغطة متخفية عن "أهدافها الثورية"، كما هو شائع .

بل ربما أمكننا القول إن الثورة الناصرية استطاعت أن تكون أكثر الثورات العربية الحديثة تأثيراً في الواقع العربي «إيجاباً وسلباً على السواء» لأنها قامت ضمن بوتقة أرسخ مؤسسة دولة في الوطن العربي وهي "الدولة" المصرية، مما أتاح لها بداية ذلك التأثير القوي، غير أن وضعية "اللا دولة" أو وضعية الدولة الهلامية غير المكتملة وغير الناضجة، السائدة في المحيط العربي حول مصر من مختلف الجهات كانت ما تزال بحاجة إلى مرحلة تاريخية أطول تكتمل فيها "الدولة" قبل أن تتم فيها "الثورة"، فكانت العودة إلى "التعامل الرسمي" بين مصر والبلدان العربية، على صعيد ومستوى "الدول" التي كانت وما زالت تنمو، بدلاً من التعامل الثوري الرادي لم يجن موعده التاريخي بعد في جميع الأقطار العربية المحيطة بمصر مشرقاً ومغرباً .

هكذا دفعت الثورة المصرية ثمن وضعية "اللا دولة" في الوطن العربي عندما تحولت إلى مشروع ثورة عربية عامة، ولم تشفع لها قاعدتها المحلية في مصر «قاعدة الدولة المصرية وحدها» في التحول إلى ثورة عربية شاملة، بل ناءت بأثقائها وأعبائها لأنه لم تكن قد قامت في الوطن العربي عامة بعد الدولة التي

وصلت في نضجها إلى مستوى استيعاب الثورة وتحويلها إلى حركة إيجابية في مجرى التقدم.

وحتى عندما قامت دولة الوحدة بين مصر وسوريا بقيادة سياسية واحدة، كان جانباً مهماً من جوانب أزمة الوحدة "والدولة" الموحدة أو المتحدة «التي انتهت إلى الانفصال» أن أحد شرطها وهو سوريا لم تقم فيها "تاريخياً سلطة مركزية قاهرة متصلة بينما الدولة في مصر قديمة راسخة في تقاليدھا منذ الفراعنة"، كما يسجل أحد المشاركين التاريخيين في حكومتي الوحدة والانفصال، هذا يعني أن الوحدة تتطلب، حداً أدنى من التقارب، إن لم يكن التماثل في مستوى نمو الدولة ومؤسساتها، بين أي قطرين يريدان تحقيق الوحدة، فمن مفارقات المشاريع والمحاولات العديدة غير المجدية لإقامة الوحدة بين مصر وليبيا - بعد ثورة الفاتح من أيلول/سبتمبر.

أنه بينما تمثل مصر أقدم هيكل دولة في المنطقة، تكاد ليبيا تمثل وضعية "اللا دولة" فيها، إذ حتى نواة حكومتها لم تتأسس إلا بعد توحيد مناطقها الثلاث منتصف القرن العشرين.

لذلك فعندما تطرح أدبيات الثورة الليبية فكرة "إلغاء الدولة" في ليبيا، فإنها في الواقع تتجاوب مع حقيقة قائمة في المجتمع الليبي هي وضعية "اللا دولة" أي غيابها تاريخياً وعملياً، والمفارقة أنه إذ تدعو الثورة الليبية إلى إلغاء الدولة، فإنها في واقع الأمر تباشر تأسيسها بكل ما أوتيت من قوة! وذلك ما ينطبق أيضاً على معظم "الأنظمة الثورية" في الوطن العربي التي تمارس دور الأنظمة التقليدية السلطوي نفسه، في واقع الأمر.

وإذا أمعنا النظر، فحتى "الدولة" في مصر ذاتها ينقصها أحد المقومات الهامة للدولة الكاملة، فكما لاحظ "محمد حسنين هيكل"، في ضوء الدراسات المصرية

المتعمقة التي أجريت للكشف عن الأسباب الجوهرية لهزيمة حزيران/يونيو 1967.

فإن "وظيفة الحرب" الفعلية لم تكن ضمن الوظائف التي كانت ملقاة على عاتق الدولة والشعب المصري معظم فترات التاريخ حيث اضطلع بها القديم الجند المملوكي والتركي المستجلب، واحتكرتها في العصر الحديث الدولة الاستعمارية الحامية، ولم يشترك أبناء المصريين الحقيقيين في المؤسسة العسكرية للدولة المصرية إلا في وقت متأخر.

هكذا لم يتح لمصر أن "يتمرس جيشها على أساليب القتل ويتمكن شعبها من استيعاب فكرة الحرب"⁽¹⁾... والمحصلة "أنه حتى منتصف القرة العشرين لم يكن العرب (ومن بينهم مصر) قد تعرفوا بعد على فكرة الحرب وعلى دورها في صهر وصب وصياغة معادن الأمم"⁽²⁾.

هكذا، فحتى أعرق وأرسخ "دولة" في المنطقة العربية ظل ينقصها حتى وقت قريب التمرس بوظيفة أساسية من وظائف الدولة المكتملة، بل أخطر وظائفها بالنسبة إلى وجودها وسيادتها، إلا وهي وظيفة الحرب الوطنية أو القومية.

وهذا يعني أن مختلف التكوينات والتشكيلات الدولية (نسبة إلى دولة) في المنطقة العربية ما زال بحاجة إلى مزيد من النمو والتطور والنضج ليصل إلى اكتساب جميع مقومات الدولة التامة في تكوينها.

¹ - محمد حسنين هيكل: الانفجار، 1967 (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1990)، ص 802.

² - المرجع السابق، ص 806.

إذاً ، فهل مسألة الطبيعة السلطوية أو التسلطية الحادة للأنظمة العربية «من راديكالية وتقليدية على السواء» هي مسألة عطش الحاكم العربي إلى السلطة ليس إلا؟ ومسألة الإرث الاستبدادي للدكتاتورية ليس غير؟.

أم أن للمسألة وجهها الموضوعي الآخر... هو وجه التطور التاريخي بمنطقة الذي يحتم اكتمال وإنضاج الدول وسلطاتها وركائزها قبل الشروع في تغييرها ديمقراطياً أو ثورياً أو نحو ذلك؟ والملاحظ أن جميع الدول، في الشرق والغرب، قد جنحت نحو المركزية السلطوية المفرطة في عهود تأسيسها وتشبيتها (حتى تلك ذات الإرث الليبرالي منها).

وغني عن البيان أنه يجب التفريق بين النظام الحاكم وبين مؤسسة الدولة ككل، هذا من الناحية النظرية، وفي الحالات الطبيعية لأوضاع الدول، ولكن مسألة التفريق ليست بمثل هذه البساطة عندما يكون الجهاز الحاكم ذاته، وأحياناً الفرد الحاكم ذاته، هو "صمام الأمان" بالنسبة إلى بقاء الدولة...، كما في حالات عربية عديدة أوضح من أن يشار إليها .

وفي عملية النمو التاريخي للسلطة والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة ليس من السهل الفصل الواضح بين ما للسلطة وما للدولة، فالسلطة هي التي تبني الدولة ومؤسساتها وأجهزتها في هذه المرحلة من التاريخ العربي حيث لا دولة من قبل، والسلطة في الوضع العربي الراهن، هي حاضنة الدولة وليس العكس أو كما يجب أن يكون، لذلك فالقضاء على الحاضنة يتضمن تهديد وليدها بالخطر وربما بالموت (إن لم يتم الانتظار حتى يبلغ الوليد سن الرشد).

ولعل الإحساس الغريزي أو العفوي لدى عامة المجتمع بهذا الواقع الخطر، وهذه المفارقة المرة من ضمن الأسباب التي تساعد الأنظمة الحالية في الوطن العربي

على الاستمرار في مواقع السلطة، السلطة التي تتماهى مع الدولة ومع الكيان العام للوطن، بحيث لو انهارت انهار معها هذا الكيان على رؤوس مواطنيه.

ومن لبنان، حيث شهد واحدة من أعرق التجارب السياسية العربية، إلى الصومال حيث شهد أكثر التجارب تواضعاً، نجد المفارقة المريبة ذاتها تتكرر، عندما تنهار السلطة بأجهزتها، يبدأ انهيار الدولة عاجلاً أم آجلاً ويأخذ الوطن ذاته بالتفكك، وتشرب التعديات والعصائب الكامنة في حرب أهلية، وهذا ما يهدد كيانات عربية أخرى أكبر وأقوى من لبنان والصومال ولو كانت الدولة العربية مكتملة التكوين راسخة الأسس من حيث هي مؤسسة دولة بالمعنى الصحيح، لما واجهنا بطبيعية الحال مثل هذا الوضع.

هكذا نجد أن الوضع السياسي العربي يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان اعتبار موضوعي وآخر ذاتي.

الاعتبار الموضوعي:

يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب «من حيث عملية بناء الدولة» في أول مراحلها.

أما الاعتبار الذاتي:

فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتغييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، أسوة بالدول المتطورة والمتقدمة.

والإشكالية فكيان الدولة العربية من حيث وجودها كدولة ما يزال لا يحتمل التعددية الديمقراطية لأن التعديات العصابية المترسبة لم تصهر بعد في بوتقة

الدولة الحديثة والمجتمع الحديث، وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية، فكيف يمكن ممارسة الحرية والديمقراطية دون كيان وسياس دولة يوفر لها البوتقة اللازمة والحامية؟ علماً أن الدول الديمقراطية العريقة، نمت أولاً واستقرت من حيث هي دول، ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديمقراطية، فهل يمكن أن تكون حرية وديمقراطية خارج الدولة؟ إذا كانت الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية⁽¹⁾.

وهذا ما يتطلب من السلطة العربية، بالضرورة، إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري للدولة، فإن الوجه الآخر للمسألة (أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة)⁽²⁾، كما أن الثورة بمعزل عن الدولة تصور وهمي.

إذ "تكون الثورة قبل أن يطاح بالنظام القائم، ما إن ينهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعاراً تختفي وراءه أهداف الدولة الدائمة"، فلا مهرب إذاً «للحرية وللثورة» من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها: (وكل من أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمحة)⁽³⁾.

هكذا فإن أي تغيير لتحقيق الحرية السياسية (الديمقراطية) لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوى نموها ودرجة استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في الهواء، وخارج عربة التاريخ، ولذلك تخفق النظم المقتبسة من

¹ - عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص 167.

² - المرجع السابق، ص 167.

³ - المرجع السابق، ص 30.

الخارج لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة القائمة إذأ ، (السؤال المطروح، في صيغ مختلفة، لكل فكر جدي هو التالي: كيف الحرية في الدولة، والدولة بالحرية)⁽¹⁾، إنهما توأمان سياميان والفصل بينهما، أو التفكير بأحدهما في معزل عن الآخر، يؤدي في النهاية إلى الإضرار بهما معاً.

فكيف سيستطيع الفكر السياسي العربي «سلطة ومعارضة» إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين ضرورتين: ضرورة بناء الدولة أساساً وضرورة توفير الحرية داخل الدولة...

أي ضرورة تغييرها من الداخل، في الوقت ذاته على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطويرية «كان لا بد منها» في الحالات التاريخية المشابهة لعمليتي تأسيس وبناء الدولة... ثم تغييرها .

فكيف سيتمكن العرب من إنجاز العمليتين معاً تحت تسارع اندفاعه التاريخ المعاصر وضغط أحداثه ومتغيراته؟.

إن الخطوة الأولى الضرورية في هذا المجال إدراك الوعي السياسي العربي حقيقة هذه الإشكالية في أبعادها الواقعية وللآليات المجتمعية والسياسية اللازمة لتجاوزها .

وما لم يتحقق هذا الوعي التاريخي العملي في صميم الفكر السياسي العربي، فإن الإيديولوجيات والشعارات ستظل تطفو وتتحل بمعزل عن الواقع المجتمعي - السياسي، ولن تترك إلا المزيد من مشاعر الإحباط.

¹ - العروي: مفهوم الدولة، ص 167.

تقدير وتقويم

لقد كنا حريصين على إبراز مقال "الدكتور الأنصاري" بحرفيتها ودون أية زيادة أو نقصان لسبب بسيط هو أن التقويم لا يتم عادة بالبتراً أو التجزئة.

ومن جهة أخرى فقد تضمن المقال أفكار غزيرة وثرة، ونحن سنكتفي بالتعرض لموضوع الشروع تدريجياً وقدر المستطاع بالديمقراطية وأفعالاً ونوعاً دون تأجيل بنائها والديمقراطية راسخة في حدود قيام الدولة واستكمال نموها.

على هذا المستوى سنبدي الملاحظات الآتية:

الحقيقة الأولى:

يقول الدكتور "إسماعيل صبري عبد الله": ((إن الديمقراطية ظاهرة حديثة جداً في تاريخ البشرية الطويل ولم تكتمل بالشكل الذي نراه في الغرب لا في النصف الثاني من القرن العشرين، مع أن العمل الديمقراطي بدأ قبل ذلك لأربعمائة سنة))⁽¹⁾.

فإذا كان العمل الديمقراطي ابتداءً منذ أربعمائة سنة، فهذا يعني أن الديمقراطية لا تعتق بصورتها الراسخة، وإنما تلد جنينه، ثم تخضع لشتى التطور والارتقاء المتدرج المديد لا الدفعة الواحدة الراسخة المكتملة النمو.

¹ - د . إسماعيل صبري عبد الله: مقالة في مجلة المستقبل العربي، ص6.

الحقيقة الثانية:

يذكر الدكتور الأنصاري "أن التطور التاريخي اللازم لتأسيس ونمو واستقرار الحكومة والدولة معاً في المجتمع العربي يتطلب قبل هذا "الثبات" إلى حين إنجاز المهمة التاريخية في استكمال بناء الدولة ومقوماتها ومؤسساتها الثابتة" وإذا كانت حركات المطالبة بالديمقراطية والتغيير السياسي «ثورياً كان أم سلمياً» تطالب بتغيير الأنظمة والحكومات، فيبدو أن منطق التطور التاريخي الموضوعي الخاص بعملية تأسيس السلطة والدولة في المجتمعات يتطلب ويقتضي أولاً نضج مؤسسات الحكومة والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة دون تعجل الانقلابات والتغييرات الجذرية، حتى إذا ترسخت ونضجت هذه المؤسسات والركائز، أمكن حركات التغيير السياسي «ضمنها وفي إطارها» أن تحدث التغيير والتطوير المطلوبين (ديمقراطياً وسياسياً وغير ذلك) "فالتطور التاريخي الموضوعي يفرض منطقة دون اعتبار الرغبات والمشاعر الذاتية أيّاً كان مداها"⁽¹⁾.

لكن متى سيتم هذا النضج في مؤسسات الحكم أو الدولة حتى يتم "التطوير" «على الأقل» ولا نقول التغيير.

الحقيقة الثالثة:

يستشهد "الدكتور الأنصاري" في هزيمة حرب حزيران/1967/دليلاً على عدم نضوج الظروف الموضوعية، ونحن بدورنا نتساءل كيف استطاعت كل من مصر

¹ - د . عبد الإله بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي العوائق والممكنات، مجلة المستقبل العربي، ص9.

وسوريا عام/1975/ أن تتكلل بالنصر على العدو الإسرائيلي على الرغم من هذه المدة القصيرة من هزيمة/1967/ وانتصار عام/1973/.

الحقيقة الرابعة:

يقرن "الدكتور الأنصاري" مسألة التطوير الديمقراطي بمسألة التغيير الثوري لنظام الحكم - مع أنه لا علاقة بين الأمرين فالمشروع الديمقراطي مشروع حياة، وقد يبتدئ هذا المشروع في المجتمع ويتكامل تدريجياً بالتطور البطيء المتدرج، أي بالضرورة لا بالتغيير.

الحقيقة الخامسة:

لقد اصطفى "الدكتور الأنصاري" شاهداً دليلاً لدعم آرائه في العصائب المترسبة والتي لما تنصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة، ولكن ماذا عن هذا الأمر في مصر أو المغرب أو سوريا، ألم تكن سوريا عام/1951/ في طليعة الدولة الديمقراطية، ثم ماذا عن تونس راهنياً ألم نسجل اتجاهاً مغريباً في طرح المسائل الديمقراطية وتتغلب على الكثير من المقومات.

الحقيقة السادسة:

إن "الدكتور الأنصاري" يتمسك كثيراً في كتاباته المتعددة بنظرية القاع الاجتماعي العميق «النظرية الخلدونية» وله الشكر على هذا الإثراء والعطاء، ولكن هذه النظرية القاع ليست الوحيدة التي لعبت دورها في التاريخ، فهناك النظرية الإدارية الإيمانية التي تدل على دور المسخر وانطلاق الحركات التاريخية الإسلامية.

الحقيقة السابعة:

إن كثيراً من المفكرين والكتاب يطالبون بالانتقال الضروري للديمقراطية في ديارنا ويتكلمون على "مكنات هذا الانتقال" ومن ثم عدم تأجيله وهذا هو موضوع بحثنا التالي.

الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي

«العوائق والممكنات»

لقد ذخرت الديمقراطية في راهنيتنا وشب عودها واستوت على سوقها، وكان لها ما كان في جاذبيتها الخاصة، الأمر الذي حدا بعض الباحثين لأن يطلق على الجمهورية اسم " المفهوم العملاق " وعلى الطور الجديد الذي دخلت فيه، اسم الثورة الديمقراطية الثالث.

وكان من نتيجة هذا التعملق والسطوع، بروز جهاز مفاهيمي جديد هو إشكالية الانتقال الديمقراطية خصوصاً في دول الجنوب، فما هو المفهوم وما المقصود من ذلك؟؟

نشير بادئ ذي بدء إلى أن إشكالية الانتقال الديمقراطي دخلت ميدان الفكر السياسي المعاصر، في العقدين الأخيرين، بقدر هائل من القوة والكثافة لا يوازيه سوى غيابها التام من مجال التأمل السياسي، قبل ربع قرن، الأمر الذي أن هنالك يتعلق بانعطاف فكري حاد في أنماط مقارنة المسألة السياسية في وعي النخب التي انصرفت إلى إنتاج معرفة نظرية بهما، كما يتعلق باكتشاف غير مسبوق لمنطقة جديدة من الرهانات من لدن المشتغلين في حقل السياسة من فاعلين

(سياسيين) شبوا وترعرعوا على أفكار لم تكن تتسع في ما مضى للفكرة السلمية عن التغيير والبناء الديمقراطي.

وهذه الجدة تتصل بالطبع وحصراً، بمجتمعات الجنوب التي لم يسبق أن جربت السير في استراتيجيات سياسية من النوع الذي يفتحها الإيمان بإمكانية تحقيق الانتقال السياسي الديمقراطي السلمي.

فالأمر إذاً يتعلق بالتعريف بالجغرافيا الدلالية لمفهوم الانتقال الديمقراطي، وتعيين الجيولوجيا السياسية لذلك الانتقال، ثم تبرير تاريخية هذا الانتقال في المجال العربي، وهنا تبرز الحقائق الآتية:

أولاً- قضية الانتقال الديمقراطي:

(1) مفهوم الانتقال الديمقراطي:

من المعلوم أنه ساد فيما مضى تلازم عضوي بين بناء النظام الديمقراطي وبين إنجاز هدف الثورة، وهو اعتقاد عاشت عليه جميع التيارات التي رأت في العنف الثوري قابله للتاريخ ومعبراً للطوبى منذ اليعقوبية، حتى الفكرة الجهادية الإسلامية، مروراً بالماركسية...

والواقع أن إهدار الصلة بين إستراتيجية الثورة وبين هدف الديمقراطية، ليس مؤكداً ولا شرعياً على نحو تام، نعم، ولا سبيل إلى الشك في أن مجرد الاعتراف بإمكانية الانتقال الديمقراطي يضع أكثر من علامة استفهام على إستراتيجية العنف الثوري التي نظر إليها طويلاً بوصفها المدخل السياسي الوحيد إلى مرحلة بناء النظام الديمقراطي، بسبب مصادقته على احتمال تحقيقه كانتقال سلمي لا يستدعي العنف بالضرورة، ومع ذلك، فمن يرى أن الثورة مرادفة للعنف دائماً، ومن في وسعه أن ينفي أن إنجاز هدف الديمقراطية هو «بجميع المقاييس» ثورة،

حتى ولو كانت ثورة بيضاء لا تجري في أنهرها الدماء؟! وعليه، فالانتقال الديمقراطي، إذ يعيد النظر في مفهوم الثورة بوصفه تعيناً نظرياً لمنهج التغيير وأدواته الوظيفية، يبقى على معنى الثورة ومضمونها في تصوره للهدف الديمقراطي، وفي وسعنا أن نحسب إستراتيجية الانتقال الديمقراطي قطيعة مع إستراتيجية الثورة في أدواتها وأساليبها وفي منهجها، واستمرارية لها في مضمونها الاجتماعي - السياسي، بوصفها تغييراً جذرياً لعلاقات السلطة في المجال السياسي ولعلاقات الترتاب في الحقل الاجتماعي⁽¹⁾.

(2) المضمون المجتمعي الجديد للانتقال الديمقراطي:

وبالطبع فصيرورة هذا الانتقال رهينة بتوافر شروط تحتية عميقة لا مجال لافتراض إمكانه دونها، فهذه الشروط «التي دعوناها بالجيولوجيا السياسية للانتقال» هي على نحو حصري، قيام ثقافة سياسية جديدة لدى السلطة ولدى المعارضة على السواء تسمح ببناء وعي جديد بالمجال السياسي وبالعلاقات السلطة داخل المجتمع، وسنخرج مفصلاً على الديمقراطية ومجال الثقافة وإن كنا نشير هنا إلى المخيف ألا ننسى المنحى الأول من خلالها جنوحها إلى تصور العملية السياسية (عملية الصراع السياسي) بوصفها منافسة اجتماعية سلمية، ثم من خلال إعلانها مبادئ التوافق والتراضي قاعدة للصراع السياسي بين أطراف الحقل السياسي، وبين السلطة والمعارضة على نحو خاص، فأما المنحى الأول، فهو ذلك الذي يمنح الثقافة السياسية صفة السياسة، إذ يحرر مفهوم السياسة ذاته من معناه الوحشي الذي يماهي بينها وبين الحرب، أو يتصور التناقض بين المصالح -

¹ - د. عبد الإله بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد

«وهو قاعدة كل عمل سياسي» مبرراً لممارسة العنف والإفناء دفاعاً عن المصلحة... لكي يعيده إلى وضعه الطبيعي أي إلى تعريف السياسة كمنافسة مدنية نظيفة من أجل تحصيل الحقوق وإدارة التوازن بين المصالح.

والمنحى الثاني، فهو ما يمنح الثقافة السياسية، صفة الجدة، من حيث هو يطوق غريزة التفرد والاحتكار في السياسة بواجبات مراعاة مصالح الأطراف الأخرى في الحقل السياسي، والاعتراف بها، وتقديم بعض التنازل الموضوعي لها عند الاقتضاء، فهو المنحى الذي تعيد فيه الثقافة السياسية مراجعة تقاليدها التسلطية والشمولية، كي تتحلى بقيم العدالة في توزيع السلطة - الثقافة السياسية الجديدة هي التي باختصار الثقافة التي تحل النزعة النسبية في وعي السياسية والمجال السياسي محل النزعة، وتحل التوافق، والتراضي، والتعاقد، والتنازل المتبادل والتسامح والحوار محل قواعد التسلط، والاحتكار، والإلغاء... الخ، فتفتح المجال السياسي أمام المشاركة الطبيعية للجميع، وتفتح معه السلطة أمام إرادة التداول السلمي عليها، وهذا يعني أن في قاع هذه الثقافة السياسية النظري مفهوماً مركزياً تأسيسياً للسياسة والسلطة: إنها ملكية عمومية للمجتمع برمته يلتقي معها أي سلم معياري تتوزع بموجبه أفساط ومستحقات السياسية والسلطة على قواعد الامتياز أو الأفضلية أو ما في معناها من أسباب السطو على الرأسمال الجماعي السياسي.

وهذا المعنى للسياسة يعيد تعريف الشرعية السياسية بوصفها تلك التي تتحصل برضا الشعب وحرية اختياره، من حيث هو مصدر السلطة والتشريع في النظام

المدني الحديث، وليس بوصفها حاصل امتياز ما، عرقي، أو فتوي، أو ميثولوجي،
أو إيديولوجي.. إلخ⁽¹⁾.

ثانياً - الانتقال عربياً:

حتمية وضرورة:

بفرضهما نضج الظروف والواقع لا الوقوع في الأوهام، وإذا كان هنالك عوائق لا
شك تفرض سياقاً متعرجاً التطور وعسراً في الولادة، إلا أنها لا تهدر إمكانية
انطلاقه للأسباب الآتية:

1- الإخفاق السياسي:

استندت النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي إلى شرعية القوة عموماً
لحفظ سلطتها وإعادة إنتاجها، ومع ذلك فقد حاولت بناء تلك الشرعية سياسياً
وبعيداً عن العنف المادي ما أمكن، وفي ذلك بمجادلات ترتيبية قبل إنجاز المشروع
التموي إلى النضال من أجل الوحدة القومية ولكن سياسة القوة هذه سرعان ما
انكشفت تعرت وأخفقت لأنها لا تقوم على أساس كلمتها ومن.

وليس من شك في أن بعضاً قليلاً من هذه النظم نجح نجاحاً نسبياً في تحصيل
قدر من الشرعية.

ولقد عمق من واقع هذا الإخفاق السياسي العام، الفشل الذريع في إنجاز الحدود
الدنيا البدائية من التنمية السياسية الديمقراطية، الأمر الذي لم يتح معه لهذه

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 19.

النخب التعويض عن خسارة شرعيتها الوطنية والقومية بشرعية ديمقراطية دستورية.

وفي امتداد غياب هذا البناء الديمقراطي المطلوب، لم يكن ثمة بد من الاعتراف باستحالة مواجهة هذا الانسداد السياسي العام والمطبق بمحاولة تجريب بناء شرعية السلطة والدولة والنظام السياسي من المدخل الديمقراطي، وخصوصاً حين بات في حكم الثابت أن أياً من الأهداف الوطنية والقومية ممتنع عن التحقق دون إنجاز حلقة التحول الديمقراطي، وعلى ذلك، نزع أن ظرفية الإخفاق والانسداد هذه تؤسس شروطاً تحتية لقيام عملية الانتقال الديمقراطي بوصفها عملية سياسية سلمية لا تهدد سلطة النخب الحاكمة بالتقويض الفوري والمباشر.

ولعل ذلك ما يفسر «إلى حد ما» لماذا بدأت هذه النخب تنتقل من التفاوض عن تداول المطالب الديمقراطية، في أوساط المجتمع والمعارضة، إلى التعاطي معها من مدخل القبول ببعضها، ولو في حده الأدنى (إقرار حرية الصحافة التعددية السياسية والنظام التمثيلي...) (1).

تكرر القول بأن هذا التنامي لم يكن بداعي فلسفة الحكم ومراعاة الواقع وإنما حماية لاعتبارات الذات «المصالح الشخصية» الوقوع في المصالح الأنايية وما كان قبول بعض الإصلاحات الشكلية إلا نتيجة حفظ المصالح الشعبية التي تحتال عليها وتحاول تفريقها من مضمونها.

¹ - د. بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، 219 -

2- نذر الحروب الأهلية:

إن إقفال المجال السياسي على نخبة السلطة، بشكل حصري، دفع جماعات اجتماعية عديدة، إلى أن تستعير المجال الديني مجالاً بديلاً لممارسة السياسة وللتعويض عن غياب أو عن مصادره المجال (الطبيعي) الأول، مثلما فرض على أخرى اللجوء إلى أساليب العنف في التعبير عن مطالبها .

في كل الأحوال، قاد ذلك التسلط إلى تعريض الاستقرار السياسي للتصدع والوحدة الوطنية للانفراط، ورفع درجة الاحتقان السياسي إلى المدى الذي انفجرت فيه غرائز الاضطراب الأهلي منفلطة من كل عقال، هكذا لم تعد السياسة تعبر عن نفسها على نحو طبيعي، بل باتت تستعير القاموس العسكري وتقاليده العراك غير المدني.

3- الضغط الدولي:

لقد أطمأنت الحاكمة العربية طويلاً إلى صمت الحكومات الغربية التي بادلتها التواطؤ، المعلن والخفي، في مواجهة الشيوعية واستئصال قواها المحلية، أما اليوم فيبدو أن هذه المرحلة من الراحة الدولية الممنوحة انصرفت إذ باتت الدول الكبرى مدفوعة إلى فتح ملف الديمقراطية وحقوق الإنسان تحت وطأة ضغط رأيها العام ومنظمات حقوق الإنسان فيها، وتحت وطأة ضغط المؤسسات المالية العالمية .

ومع أنه من باب الأمانة القول إن نضال وضغط الرأي العام ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي أثمر نتائج مادية مؤكدة من جنس إجراءات تحسين أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان في قسم كبير من البلاد العربية (في السنوات العشر الأخيرة) إلا أننا لا نستطيع أن ننفي أن ذلك الضغط الداخلي لم

يؤت ثماره إلا بسبب توافر سندان خارجي لمطرقته، وليس ذلك السندان سوى الظرفية العالمية الجديدة، وهي ظرفية زاهها أهمية في التأثير جنوح معظم مؤسسات الإقراض المالي العالمية إلى فرض شروط سياسية على الدول العربية لقاء حصولها على قروض، وفي قائمة تلك الشروط تحسين أوضاع الحريات العامة.

وحقوق الإنسان بوصفها ضمانة ضرورية لها في وجه أية مفاجآت دراماتيكية وعلى ذلك، لم يعد ثمة ما يسمح لأي نظام سياسي عربي بأن يتفاوض بحرية على إعادة جدولة ديونه، أو قصد الحصول على قروض جديدة، إلا بالرضوخ إلى هذه الشروط السياسية⁽¹⁾.

4- نمو ثقافة سياسية ديمقراطية:

لقد كان لتوسع التعليم، وتطور برامجه، وانتشار الصحافة المكتوبة والإعلام السمعي - البصري، فضلاً عن الاحتكاك بالعالم الخارجي، الأثر البالغ في رفع من معدلات النمو الثقافي لدى المجتمعات العربية، وحسن من إدراك الناس لحقوقهم الطبيعية، ومن نتائج ذلك أنهم باتوا يمتلكون رصيماً معيناً من الأفكار السياسية الحديثة يسمح بالحديث عن بدايات تكون وتوسع الثقافات الديمقراطية في المجتمع العربي، وهو الأمر الذي يصدق على دور فئة المثقفين الديمقراطيين، من باحثين وجامعيين وكتاب وصحفيين، التي أدت مهمة إنتاج وتعميم ثقافة حقوقية ومدنية في النمو، هذه الأسباب الأربعة المذكورة سابقاً لا

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص21.

تعني حتماً فتح طريق لا حب للديمقراطية، لكن يوفر شرطاً ذاتياً لتسهيل ولادة إمكانية الانتقال الديمقراطي.

بأن هدفه التنبيه على أن هذه الإمكانيّة ليست مستحيلة أو ممتنعة امتناعاً مطلقاً، كما قد يدور في خلد وعي سياسي عديمي، أما القول بأنها إمكانية صعبة ومحفوفة بالمخاطر والعوائق، فهو مما لا يرقى إليه شك في ما نزعم.

ثالثاً - صعوبة الانتقال الديمقراطي ومعوقاته:

1- أزمة الشرعية:

هذه الصعوبة ترجع للأسباب الآتية:

فالشرعية السياسية في ديارنا العربية تعاني أزمة مزمنة تلقي بذيولها على مجموع الحياة السياسية الداخلية، وتضع الكواجح في صيرورة التطور والتقدم في المجال السياسي.

وفيا يلي الأسباب الموجهة:

آ- الشرعية العصبوية:

تمثل العصبية الأهلية (القبلية، والعشائرية، والطائفية) واحدة من أكثر مصادر الشرعية سيادة في الدولة العربية اليوم! فهي سندان ثمانية نظم سياسية على الأقل، وهي قوام الحياة السياسية في اثني عشر دولة! بها تقوم السلطة، وبها تتحل متى اهتزت توازنات النظام الاجتماعي والسياسي العصبوي، وتتزود من طاقتها الاجتماعية حركية الصراع السياسي الداخلية، وتتطبع بها، على النحو الذي تتحول معه العصبية إلى بنى ومؤسسات سياسية مباشرة في حالات أو إلى مصدر توليد وإفرازات المنظمات والأحزاب الممثلة لعصبياتها حالات أخرى.

فالنظام السياسي العصبي نظام مغلق، يعيد إنتاج مجاله السياسي الضيق من داخل الرافعة العصبية التي تمثل قوامه، وهو يكبح حركية التطور والتراكم والتحول في المجال الاجتماعي وفي المجال السياسي، وليس من شك في أن نظاماً سياسياً ينهل شرعيته من امتياز فوق اجتماعي، مزعوم، لقبيلة أو عشيرة أو طائفة هو نظام متخلف، يغرر كل شروط الكبح والحجز أمام إمكانية التطور الديمقراطي⁽¹⁾.

ب- الشرعية الدينية:

مع أن قوام الدولة في البلاد العربية قوام زمني صريح، من واقع ما هي عليه بناها والسلطات المختلفة فيها، ومن واقع القوانين والتشريعات المعمول بها (ما خلا الأحوال الشخصية)، إلا أن السلطة السياسية في بعضها تحاول شرعنة نفسها بالدين، على نحو يفهم منه أن مبدأ الحكم فيها هو تطبيق تعاليم الإسلام، ولا يتعلق الأمر هنا بالنص الدستوري على أن الإسلام هو دين الدولة، على ما نجد في الأغلب الأعم من الدساتير العربية، ولا يتعلق بالنص (الدستوري) على أن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر التشريع المدني، على ما نجد أيضاً في غير نص دستوري... بل يتعلق بتبرير وتسوية السلطة القائمة بالقول إنها مستمدة من حق ديني.

من الناقل القول إن بناء شرعية السلطة على الدين، يضع المجال السياسي خارج أي نوع من أنواع التعاقد الذي يقوم عليه كيان الدولة الحديثة، ويقضي حكماً بإخضاعه إلى فئة تستأثر به دون غيرها بحجة إفرادها بهذا الحق الديني، يتعلق بفريق كبير من المعارضة السياسية يكاد برنامجه يختصر في شعار بناء الدولة

¹ - د. بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 23.

الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهكذا، إذا كانت السلطة الثيوقراطية تصنع عوائق في وجه أي انتقال ديمقراطي باسم الدين، فإن بعضاً من المعارضة يساعدها في تغذية تلك العوائق وإعادة إنتاجها بالتعلة نفسها!.

ج- الشرعية الوطنية:

يجنح قسم من النظم العربية إلى تبرير شرعيته باسم الوطنية والقومية العربية ويدعوى أن نهوضه بمهمة إنجاز برنامج وطني - سياسي - تنموي تحرري، وإنجاز برنامج قومي في مواجهة الصهيونية والنفوذ الأجنبي والدفاع عن مطلب الوحدة العربية...، يمنحه الشرعية الثورية بديلاً من سواها من أنماط الشرعية. لسنا في حاجة إلى جهد لبيان عقم أية شرعية وطنية لا تكون محط إجماع ديمقراطي، ولا تخرج إلى الوجود إلا بملحمة متتالية ينجزها الضباط وضباط الصف نيابة عن الشعب والأحزاب! وتكفي السيرة الذاتية للأنظمة الوطنية تجاه الملف الديمقراطي لتقييم الدليل على مقدار ما يمكن أن تتعرض له الديمقراطية من محن باسم الشرعية الوطنية.

وما زال بعيداً عن التوقع «حتى اليوم» كيف يمكن لنخب سياسية حاكمة، تقدم نفسها للجمهور بصفتها نخباً وطنية وثورية ذات رسالة قومية، أن تضع سلطتها «أو مجال الحكم» محط منافسة سياسية، أو حتى كيف تقبل أن تفتح المجال السياسي المغلق على إمكانية المشاركة من طرف أحزاب وقوى لا تشاطرها الرأي في مشروعها الوطني! وعلى ذلك نعتقد جازمين أن الشرعية الوطنية تمثل اليوم على الأقل، وفي طبيعتها العسكرية عائقاً حقيقياً أمام إمكانية الانتقال الديمقراطي⁽¹⁾.

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 24.

د- مقاومة الطابور التسلطي والمنتفع:

من العوائق التي تعترض عملية الانتقال الديمقراطي في البلاد العربية عمليات المقاومة الشرسة التي تنظمها قوى سياسية واجتماعية عديدة «داخل المجتمع السياسي» المنتفعة من بقاء واستمرار نظام الشيوخ والخلفاء والإنكشارية.

وهي كناية عن قوى أفرزها التطور السياسي والاقتصادي المستمر في ظل سلطة النخب الحاكمة منذ الميلاد الحديث للدولة الوطنية في الوطن العربي، ومع أن كثيراً من هذه القوى نما وترعرع على الهامش، وفي الهامش، إلا أنه يمثل اليوم ما يشبه اللوبي السياسي الضاغط ضد أي إصلاح سياسي ديمقراطي، والقادر «في الحد الأدنى» على إرباك أي توافق ممكن بين الدولة والمجتمع، بين النظام والمعارضة.

وقد يكون من سوء التقدير «في مضمار العمل السياسي» أن يستصغر المرء قوة هذا اللوبي أو هذا الحزب السري «على نحو ما يسميه قسم من المعارضة السياسية المغربية» بسبب تغلغله في نسيج السلطة والاقتصاد، وقدرات التأثير النافذ لديه على مراكز القرار، وهو يمثل «بجميع المقاييس» الاحتياطي الاستراتيجي القوي، والذخيرة الحية الضاربة، لإرادة التملص من ضرورات الانتقال الديمقراطي الآخذة في تكريس نفسها⁽¹⁾.

2- صعوبة ولادة الشرعية الديمقراطية الدستورية:

أن عملية الانتقال الديمقراطي محكومة بأن تكون محط توافق اجتماعي حتى تصبح ممكنة، مثلما هي مدعوة إلى أن تصير إستراتيجية كاملة لكل المجتمع السياسي لا مجرد رهان سياسي تكتيكي فلهوي.

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 24.

لقد انتهت الحقبة التي كان يمكن النظر فيها إلى الديمقراطية والبرلمان بوصفها لعبة سياسية تحمل عليها ضرورات التكتيك والمرحلية من جانب المعارضة، مثلما انتهت معها الحقبة التي كان يمكن النظر فيها إلى التنازل من قبل السلطة في الملف الديمقراطي بوصفه خياراً اضطرارياً تحمل عليه الحاجة إلى امتصاص النقمة، واحتواء المعارضة، وإنجاز تكيف ناجح مع ضغوط المرحلة.

في المقابل، تبدو الحاجة ماسة اليوم إلى إعادة وعي خيار الانتقال الديمقراطي على نحو جديد، أي بوصفه مخرجاً تاريخياً من الانسداد السياسي العام، بل مخرجاً مشرقاً للسلطة والمعارضة على السواء من واقع الإخفاق الذي منيت به سياسة السيطرة وسياسة الثورة على حد سواء، ولعل موطن الإخفاق في الموضوع أن هذا النوع من الوعي ليس حاصلًا بالحد والمستوى المطلوبين، على الرغم من أنه ضرورة موضوعية، وهو ما يعني، أن غيابه، أو ضموره وضعفه، يمثل اليوم عائقاً حقيقياً أمام عملية الانتقال الديمقراطي⁽¹⁾.

هذا ونشير إلى أن الأستاذ كوارى درس العقبات داخل الصيغة للتحويل الديمقراطي، قد حدد هذه العوامل المعيقة فيما يلي:

- (1) ضمانة مصالح الأسر الحاكمة.
- (2) تفاقم الخلل السكاني واستمرار الخلل الإنتاجي.
- (3) عدم التوافق على مفهوم الديمقراطية وغياب العمل بها⁽²⁾.

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص25.

² - علي خليفة الكواري: نحو رؤية مستقبلية لتقرير المساعي الديمقراطية في أفكار مجلس التعاون لدول الخليج العربية، المستقبل العربي، عدد 267 - 2001/5، ص29.

رابعاً- إمكان الانتقال الديمقراطي:

ثمة قاعدة فقهية مأثورة تقول: (إن ما لا يدرك كله لا يترك بعضه)، وهي هنا مناسبة لواقع الحال: ذلك أن الانتقال الديمقراطي إذا كان معاقماً ومججوراً أو عسيراً في قسم من المجتمعات العربية، فهو ممكن في قسم آخر منها، كائنة ما كانت الصعوبات التي تعترضه، ومعنى ذلك، أن الفكر مدعو إلى أن ينصرف إلى البحث في إمكاناته، وفي الضرورات الحاملة على وجوب اختيار استراتيجيا من قبل جميع قوى المجتمع السياسي، أو «على الأقل» من قبل أطرافه الأساسية الفاعلة.

إن من طقوس الواجب العلمي والسياسي الاعتراف بحقيقة التطور المتفاوت بين المجتمعات العربية في ميدان التراكم السياسي، فهو المدخل الوحيد إلى وعي الفارق بين الممكن والمستحيل في مجال الاستراتيجيات والاختيارات السياسية، ثم هو المدخل إلى إدراك الأسباب الحاملة على سوق فرضيتنا القائلة بأن الانتقال الديمقراطي آلية قابلة لنوع ما من أنواع التحقيق في بعض المجتمعات العربية.

غير أن هذا الاعتراف لا يكفي إذا لم نردفه ببناء تصورات عن عملية الانتقال تلك، عن معنى ضرورتها، وعن آلياتها ومحطاتها المطلوبة، ها هنا «أي في سياق التفكير من داخل فرضية الانتقال الديمقراطي» نحن أمام حاجتين: أمام الحاجة إلى بناء وتكريس هدفه سياسية مستديمة، تمثل شرطاً لانطلاق عملية الانتقال تلك، وأمام الحاجة إلى استيلاء صفقة سياسية تاريخية بين السلطة والمعارضة، تمثل الإطار الضروري لتوليد حقائق ذلك الانتقال.

1- في الحاجة إلى الهدنة السياسية:

شهد المجال السياسي، في البلاد العربية الحديثة، تراكمًا هائلًا من وقائع التدمير والتقويض نتيجة جنوح التناقضات السياسية إلى التعبير عن نفسها من خلال العنف المادي والعنف الرمزي، إذ صنعت جدلية القمع الرسمي والنضال الثوري العنيف كل الشروط الموضوعية لإدخال السياسة والصراع السياسي منطقة الاستنزاف، وكان ثمن ذلك فادحاً بالنسبة إلى السلطة والمعارضة على السواء: عمقت السلطة من شرح شرعيتها في وجه مواطنيها وقدمت نفسها للرأي العام الخارجي على نحو سيء للغاية، مثلما عرضت المعارضة قواها للإنهاك، أحياناً و للتصفية المادية الشاملة، بسبب ضعف مركزها في ميزان القوى الداخلي، وفي الحالتين، باتت السياسة مركباً محفوظاً بمخاطر الانقلاب إلى القعر، وبات الصراع السياسي أشبه ما يكون بعملية انتحار! وقد يكون من أبلغ الأدلة على درجة الخراب الذي لحق المجال السياسي العربي الحديث، ونتج عن تدمير قواه السياسية، وتحتكر رسم بعض مشاهد المستقبل، هي التكنة العسكرية والمسجد! ومعها بات الضباط وصغار الفقهاء هم رجال السياسة في هذه المرحلة!.

في امتداد هذه الحقيقة الصارخة حقيقة الانهيار الذي أصاب الحقل السياسي العربي، تنشأ اليوم حاجة ضاغطة إلى وقف هذا النزيف الرهيب من خلال إقرار هدنة سياسية بين القوى السياسية المحتربة: قوى السلطة والمعارضة، والعمل الجاد على إطالة عمرها إلى الحد الذي تصبح فيه فعلاً هدنة سياسية مستديمة ومستقرة.

ومعه العمل على حمايتها من أية انتكاسة قد تعيد الصراع السياسي إلى نقطة الصفر، حيث التهيب، والاحتقان النفسي، والتربص، والتحيز والاحتراب...إلخ.

والقائل أن يقول إن هذه الدعوى إلى بناء هدنة سياسية تمثل استسلاماً من الشعب والمعارضة للسلطة، أو حجزاً للصراع الطبقي، أو اعترافاً بشرعية الأمر الواقع... وما في معنى ذلك من أبعاد لدينا، حول هذا الاعتراض، ملاحظتان، أو بلغه رجال القانون - دفعان شكليان: أولهما أن الهدنة السياسية «أية هدنة» لا تلغي التناقض بين الأطراف، بل توفر إمكانية تنظيم أو ترشيد التعبير عنه حتى لا يجنح إلى تقويض الاستقرار (وهو مطلوب في كل مجتمع وطني) وثانيهما أن القائلين بأن هذه الهدنة تمثل استسلاماً وتفريطاً يتصرفون وكأن الثورة على الأبواب، أو كأن هذه الدعوة التفاف عليها يوحد الباب أمامها! وفي الظن أن هذه الثورة لألم تبرح منطقة الحلم والأمل، أما الواقع الدافع، فهو إن قواها في العراق، مجردة من المخالب والأسنان! وعليه، لا نرى في ذلك الاعتراض أكثر من كونه مكابرة... حتى لا نقول مزايمة من غير طائل.

بعيداً عن تلك الملاحظتين الشكليتين، ثمة حاجة إلى إدراك الوظيفة السياسية - والتاريخية لهذه الهدنة التي ندعو إليها: إنها ليست استراحة محارب، كما قد يتخيل البعض، تمهيداً لجولات قتال سياسي جديدة، بل هي أكثر من ذلك بكثير، هي تعاقد على حماية المجال السياسي من التبيد، وعلى ترشيد عملية الصراع السياسي.

وتقع تحت هذه الوظيفة العامة أهداف مرحلية ضرورية للسلطة وللمعارضة معاً: هدف الاستقرار والتماثل الذاتي لسلطة أنهكتها ضروب التمرد الداخلي المختلفة عليها (والتي ينتمي بعضها إلى تقاليد عصيان العصبية المحلية على الدولة المركزية!)، وأنهكها الضغط الخارجي الذي بات خانقاً إلى الحد الأقصى، ثم هدف إعادة البناء لمجتمع دمره القمع الأعشى وجفف مصادر القوة فيه.

تملك السلطة، في هذه الهدنة أن تعيد الاعتبار إلى نفسها بصفتها سلطة قد تكون موطن تقدير مختلف من الجمهور، وليست سيفاً مسلطاً على الرقاب، وهو ما يعزز صورتها في الخارج أيضاً، وتملك المعارضة، في الهدنة إياها، أن تلتقط أنفاسها فتعيد بناء قواها المدمرة من جديد، وفي الحالين، يملك المجال السياسي أن ينعم بالحد الأدنى من الاستقرار الذي يحوله من ساحة قتال دموي إلى ميدان منافسة سلمية نظيفة.

إن ضرورة هذه الهدنة مما ليس يقبل التردد أو الإرجاء اليوم بسبب ضغط التحديات الداخلية والخارجية الداهمة، وعلى أطراف الحقل السياسي: نعني النخب الحاكمة والمعارضة، أن تختار بين أمرين: بين احتراب طاحن من أجل الظفر بسلطة، أو الاحتفاظ بها، من طريق دموي مكلف، وبين حيافة استقرار سياسي انتقالي يكون إطاراً للحوار الوطني من أجل بناء سياق جديد من التطور السياسي: الديمقراطية إن الأمر هنا يتعلق بوعي الأولويات، ونوع ذلك الوعي: السلطة بأي ثمن، أم الاستقرار الذي يدرأ خطر الحرب الأهلية ويسمح بتوزيع عادل للسلطة؟ وغني عن البيان أن الجواب عن هذا السؤال المفصلي يقرر «إلى حد بعيد» في نوع المستقبل الذي نروم تشييده.

ثمة، في هذا المعرض، مسألة أخرى لا سبيل إلى تجاهلها: نحتاج إلى هذه السياسية أيضاً من أجل إنجاز هدف وظيفي ضروري: هو باللغة السياسية الأمريكية المعاصرة بناء الثقة بين الخصوم: بين السلطة والمعارضة، ليست هذه الثقة ترفاً أو غزلاً سياسياً مرتجلاً، بل هي إجراء سياسي انتقالي ضروري نحو إطلاق توافق سياسي وطني على تحقيق عملية الانتقال الديمقراطي.

2- في الحاجة إلى صفة سياسية:

لا قيمة لأية هدنة سياسية، من قبيل هذه التي ندعو إليها، إن لم تكن متبوعة بإجراءات سياسية تمنحها مضمونها، أي تنتقل بها من مجرد كونها هدنة شكلية وتكتيكية، وفي الظن أن تلك الإجراءات لا يمكن أن تكون ذات موضوع أو أهمية إذا هي جانبت سبيل البناء الديمقراطي، بوصفه الخيار السياسي الوحيد الممكن أمام نزع فتيل الانهيارات الداخلية، وأمام تحقيق هدف التنمية السياسية الشاملة والمتوازنة في المجتمع الوطني وفي المجتمع القومي.

وعليه، إذا أخذنا في الاعتبار جملة المقدمات التحليلية والفرضية التي سقناها سابقاً، يسوغ لنا أن نفترض أن هذا الإجراء السياسي المطلوب إنجازه على قاعدة تلك الهدنة السياسية هو بناء صفقة سياسية تاريخية بين السلطة والمعارضة تؤسس لعملية انتقال ديمقراطي تخطى بالتوافق والإجماع بين القوى المختلفة والأساسية للمجتمع الوطني.

إن تلك الهدنة تصبح «بهذا المعنى» ضرورة انتقالية لا محيد عنها، وتشكل إطاراً سياسياً مناسباً لاجتراح هذا التواطؤ الإيجابي المطلوب الذي دعونه بالصفقة السياسية التاريخية، مثلما تصبح هذه الصفة هدفاً لا سبيل إلى الزيغ عنه لإسباغ مضمون تاريخي حقيقي على تلك الهدنة الانتقالية.

لا يمكن لهذه الصفة السياسية أن تكون تاريخية، وأن ترادف «على الصعيد المادي» معنى التغيير السياسي إلا إذا أمكن، في ظلها، التواطؤ على إنجاز مهمات ثلاث: دقرطة (جعلها ديمقراطية) المجال السياسي، تصحيح بنى النظم السياسية القائمة، وإعادة صوغ مصادر شرعية السلطة.

آ- فتح المجال السياسي المغلق:

الهدف الأول المطروح على جدول أعمال هذه الصفقة السياسية هو إرساء البنى الارتكازية (التحتية) لإنجاب النظام الديمقراطي، أي اجتراف تعاقد سياسي بين السلطة والمعارضة على إنجاز انتقال سياسي سلمي «ودون صدمات» نحو النظام الديمقراطي، والاتفاق على مختلف حلقاته المرحلية بكل شفافية وبروح من الالتزام القطعي، بعيداً عن جميع أشكال التحايل والخداع التي قد يضمورها فريق لآخر، متحياً فرصة الانقضاض على الاتفاق، أو إفراغه من محتواه كصفقة سياسية تاريخية ضرورية لاختصار ولادة النظام الديمقراطي وتخفيف أوجاعها.

تتفاوت هذه الحلقات المرحلية، أي هذه الإجراءات السياسية الهادفة إلى إرساء البنية التحتية للنظام الديمقراطي من مجتمع عربي إلى آخر، تبعاً للتفاوت في تطور الدينامية السياسية الداخلية، وللتفاوت في تطور العلاقة بين أطراف المجال السياسي، وخاصة بين السلطة والمعارضة، على أنها لا يمكن «في كل الأحوال» إلا أن تنطلق من مقدمات بدائية وبديهية: إقرار حقوق الإنسان واحترامها، وإصدار التشريعات التي تحيطها بالضمانات القانونية، يدخل إقرار حرية الرأي والتعبير والتنظيم ويدخل في جملتها إقرار حرية الصحافة، والبحث العلمي، والانتماء النقابي والسياسي، وحق التعددية الحزبية، والتجمع، والإضراب السلمي دفاعاً عن الحقوق، وسواها مما يمكن أن يساهم في إعداد تربة المجال السياسي لاستنبات أسس التحول الديمقراطي.

عبرنا عن هذه الإجراءات بعبارة المقدمات البدائية، أو الابتدائية، وذلك لأنها ليست كل شيء في مضمار إرساء تلك البنى التحتية، إذ أن استواء هذه لا يتم إلا باستكمال سائر عناصرها وهي ثلاثة: إقرار النظام الدستوري، وإقرار النظام التمثيلي النيابي، ثم فتح مجال السلطة أمام التداول السياسي عليها.

فأما النظام الدستوري، فيجري إرساء أسسه على قاعدة تعاقد سياسي، مكتوب أو شفهي، يحصل فيه اتفاق جمعي (إجماع سياسي) على مبادئ تصبح قانوناً أساسياً للدولة، تتوزع السلطات بمقتضاه وتتعرز على نحو متوازن، وبما يقدم الضمانات الكفيلة بتقييد السلطة وإخضاعها للرقابة الشعبية، ثم بما يعلي سلطة القانون على الجميع: حاكمين ومحكومين، ويجعل الدولة فعلاً - دولة الحق والقانون، وأما النظام التمثيلي فيجري إقراره بقوانين خاصة تفصل ما جرى النص عليه مجملاً في الدستور، وتكون القوانين إياها محل توافق سياسي بين الجميع، وفي امتداده، يجري إقرار نظام الاقتراع الديمقراطي الحر لإفراز مؤسسات تمثيلية محلية (بلدية وقروية) ووطنية (برلمان ومجالس عليا) على قاعدة احترام صوت الناخب وإرادته، دون ضغط أو تزوير، وبما يجعل تلك المؤسسات منبثقة بشكل نزيه وشفاف عن إرادة المواطنين وذات مصداقية من وجهة نظر الشرعية الدستورية والشرعية الشعبية.

وأخيراً يمثل إقرار نظام التداول على السلطة التتويج، الطبيعي والدستوري لهذا المسلسل بسبب ارتباط حلقاته، فالدستور الذي لا يؤسس لحياة تمثيلية ونيابية حقيقية وذات مصداقية لا معنى له ولا قيمة، ولا يمثل أكثر من وثيقة شكلية قد يزدان بها الديكور السياسي للسلطة من باب المباهاة لا غير⁽¹⁾.

والحياة التمثيلية بدورها غير ذات هدف إن لم ترتبط بحق ممارسة السلطة لمن ظفر بثقة المواطنين في المنافسة الانتخابية، واختصاراً، تمثل هذه الصنفقة حاجة تاريخية عزيزة ونفيسة من أجل فتح شرايين المجال السياسي المختنقة أمام دماء التحول الديمقراطي لتزويد المجتمع الوطني والاستقرار السياسي بأسباب الحياة.

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 28.

ب- تصحيح هياكل النظم السياسية القائمة:

ثمة ثلاثة أنماط من النظم السياسية القائمة في الوطن العربي هي: النظم الجمهورية والنظم الملكية، والنظم الأميرية، والجامع بينها «على اختلاف أشكالها» هو ضعف قوامها الديمقراطي، تتفاوت درجة العف بين نظم تعادي أبسط مظاهر الحياة الديمقراطية (غياب دستور، غياب نيابية، إهدار حقوق الإنسان...) وهي الأغلب عدداً، وبين أخرى تتمتع ببعض «متفاوت هو أيضاً» من تلك المظاهر (مثل لبنان والمغرب والأردن، واليمن ومصر) وإلى جانب هذا الورم السياسي الخبيث في جسم معظمها (أي انعدام أبسط مظاهر الحياة الديمقراطية)، ثمة ورم خبيث آخر لا يقل عنه خطورة وفداحة في الحال والمال: استئثار مؤسسة الجيش والمخابرات بالسلطة في بعض الدول (الجمهورية بالتحديد)، ومعه تحويل السياسة من شأن مدني عمومي «بل حتى خاص وفتوي» إلى شأن ينفرد به الانكشارية الجدد دون سواهم¹.

واحدة من أهداف تلك الصفقة السياسية، التي ذكرنا آنفاً، تصحيح هذه الصورة غير المناسبة للنظم السياسية العربية القائمة، أو «للدقة» تصحيح أوضاع قسم منها من ذلك الذي تتوافر فيه شروط الانفتاح الإيجابي على منطلق التطور الديمقراطي، والاستجابة لأحكامه وموجباته، ولعل عنوان هذا التصحيح هو إسباغ المعنى الجمهوري الفعلي على النظم الجمهورية بتحريرها من مضمونها الأوتوقراطي¹ وقوامها الأوليغارشي¹، ومنزعها الملكي المطلق، لتصير فعلاً نظماً

¹ - الأوتوقراطية: هي شكل من أشكال الحكم، تكون فيه السلطة السياسية بيد شخص واحد بالتعيين لا بالانتخاب. كلمة "أوتوقراط" أصلها يوناني وتعني (الحاكم الفرد، أو من يحكم بنفسه).

جمهورية وتحويل النظم الملكية المطلقة إلى ملكيات دستورية، وتحرير النظم الأميرية من مرتعها العائلي المغلق لفتحها على الدينامية الاجتماعية والسياسية، ثم تحرير النظم الجمهورية العسكرية من نزعتها العسكرية الدكتاتورية.

لا تصور «من داخل فرضية الانتقال الديمقراطي» أن يجري هذا التصحيح من مدخل ثوري صدامي، بل من مدخل التوافق على ترتيبات سياسية ينتظم بها أمر النظام السياسي، وهذا التوافق لا يمكن اجتراحه إلا بحوار وطني سياسي صريح حول نوع النظام الذي تختاره وتريده الجماعة الوطنية، وليس من العسير «على نحو ما سنين في ما بعد» الوصول إلى صفقة سياسية حول هذا الموضوع، بل لعله الخيار الوحيد والمشرف أمام النخب الحاكمة كي تظفر لنفسها ببعض الشرعية⁽²⁾.

ج- إعادة صوغ مصادر شرعية السلطة:

كائناً ما كان النظام السياسي السائد (ملك، أو جمهوري، أو أميربي) فإن مضمون هذه الصفقة السياسية «التي تدعو إلى إبرامها بين السلطة والمعارضة، بين الدولة والمجتمع» لا يكتمل إلا متى عرجت عملية التوافق، أو التعاقد، السياسي على مسألة الشرعية، شرعية السلطة، لتتناولها بالحوار والاتفاق، إذ ليس ثمة تلازم، بالضرورة، بين إقرار السلطة «أي سلطة» لحقوق الإنسان، وللتعددية السياسية، وللدستور، وللانتخابات... وبين تغيير ماهية مصادر الشرعية لديها، فقد تبقى على حالها سلطة عصبوية «طائفية أو قبلية أو عشائرية» فتفتح المجال أمام تكوين أحزاب الطوائف والقبائل، أو أمام برلمان مصمم على المعادلة الطائفية.

¹ - الأوليغارشية: نظام سياسي يتصف أفرادهم بأنهم طبقة ثرية تشكل جزء صغير من سكان الدولة، وهؤلاء يجعلون كل مقدرات الدولة وطريقة عملها تسير وفقاً لمصالحهم وأهدافهم.

² - د. بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 29.

ونحن نجد لذلك دليلاً قوياً في التجربة اللبنانية، فهي «بجميع المقاييس» أعرق وأوسع تجربة ديمقراطية معاصرة في الوطن العربي على الإطلاق، حرية للرأي والصحافة والتعبير واسعة، تراكم هائل في الحياة النيابية، انتظام شبه كامل في الانتخابات والتعبير واسعة، تراكم هائل في الحياة النيابية، انتظام شبه كامل في الانتخابات الرئاسية، تداول على السلطة بين رؤساء من مختلف الكتل، اقتراع انتخابي أقل فضائية في التزوير من غيره، سقف للمعارضة أعلى بكثير من كهوف المجال السياسي العربي... إلخ، ومع هذا كله، من منا يتجاهل أن اللعبة الديمقراطية في لبنان روجي حديثة في شكلها) قائمة على رافعة تقليدية تنتمي إلى القرون الوسطى، النظام الطائفي، وأن شرعية السلطة – بالتالي شرعية طائفية وليست ديمقراطية حديثة؟! ولك أن تقول الأمر نفسه على اليمن، والأردن، وموريتانيا، وسواها من البلدان التي تقوم فيها الحياة السياسية على قاع عصبوي، طائفي أو قبلي، حتى ولو لبس لبوساً عصبوياً، بل ولك أن تقول ذلك على الشرعية العسكرية والمذهبية.

إن إعادة صوغ مصادر شرعية السلطة – على النحو الذي تلغى فيه ويتحقق نقص المصادر العصبوية، والتوتاليتارية، والثيوقراطية، لتحل محلها الشرعية الديمقراطية الدستورية المستمدة من إرادة الشعب ومن التوافق الوطني العام – هي التتويج الفعلي لمسلسل بناء الصفقة السياسية التاريخية المطلوبة، اليوم لبناء عملية الانتقال الديمقراطية، وبدونها، لن تكون الإجراءات الديمقراطية الأخرى أكثر من مخادعة تكتيكية لتكميم الأفواه والتحايل على التغيير الديمقراطي.

تتطلع هذه الصفقة السياسية «معبراً عنها في الأهداف الثلاثة التي استعرضناها أعلاه» إلى كسر قاعدة تقليدية عاش عليها، ومنها النظام السياسي في البلاد العربية الحديثة هي قاعدة احتكار السلطة والاستئثار بها من قبل نخبة ضيقة،

وهي عينها القاعدة التي أسست لقيام واستمرار النظام السياسي المغلق في وجه الدينامية الاجتماعية وحقائق التراكم السياسي، وعلى ذلك، فهي صفقة خليقة بأن تفك الحجز عن هذا النظام المسدود وتفتحه على إمكانية التطور من جديد .

على أنه إذا كانت هذه الصفقة السياسية «التي تمتع عن القيام إلا من خلال توافق سياسي على انتقال سلمي نحو النظام الديمقراطي» صفقة مطلوبة وضرورية، للأسباب وللأهداف التي ذكرنا قبلاً، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو هل هي صفقة ممكنة، أو هل ثمة ما يحمل على إمكانية تحقيقها في قسم من البلاد العربية⁽¹⁾.

3- الصفقة الممكنة:

في ظننا أن مثل هذه الصفقة ممكن في قسم لا يقل عن ربع البلدان العربية من تلك التي نضجت فيها شروط الحوار السياسي الداخلي، وباتت مهياًة لتشهد ألواناً من التوافق السياسي على قواعد الانتقال الديمقراطي السلمي، أما الذي يدفعنا إلى الاعتقاد في ذلك فهو أمران: أولهما تنامي الاعتراف بفشل العنف في فرض الشرعية أو في الاستيلاء على السلطة، وثانيهما تنامي الشعور العام بالحاجة إلى إجماع وطني لمواجهة تحديات التنمية والأمن.

فأما الأول، فيعبر عنه تخلي القسم الأكبر من المعارضة (ربما في ذلك المعارضة الإسلامية) عن العنف المسلح، وسائر أشكال العنف الثوري، والقبول «المتزايد في أوساطها» بالعمل الديمقراطي السلمي، مثلما يعبر عنه ميل بعض النظم العربية إلى التقليل من درجة الاعتماد على وسائل العنف والقمع لفرض سلطتها، واللجوء، بدلاً من ذلك، إلى ترتيبات سياسية ديمقراطية «وإن متواضعة» من قبيل توسعه هامش حرية الصحافة، والسماح بتشكيل الأحزاب، والإقدام على بعض التعديلات

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص30.

الدستورية التي ترضي المعارضة، وإقرار النظام الانتخابي... إلخ، والمنحيان معاً منحى المعارضة والسلطة يعبران عن اعتراف مادي صريح بفشل أسلوب العنف في حيابة السلطة أو في الاحتفاظ بها، وبالتالي يعبران عن نضج شروط عملية الوفاق أو التوافق السياسي بينهما على بناء مسلسل انتقالي متفاهم عليه نحو النظام الديمقراطي.

أما الأمر الثاني، فيعبر عنه تزايد الاعتراف بصعوبة حماية الأمن الاستراتيجي والاقتصادي والسياسي من مخاطر التدخل الأجنبي أو الهيمنة، أو عدم الاستقرار الأهلي الداخلي...

إذا لم يوفر حوار وطني موسع يجترح تصورات وبرامج عمل تخطي بموافقة الجميع، وتسمح بمشاركة الجميع في تنفيذ ومراقبة سياساتها، لقد تخلت السلطة تدريجياً عن سياسية تسويق الوعود ومديح النفس على مشاريع التنمية الناجحة، وسعت «بدلاً من ذلك» إلى ممارسة الاعتراف بتواضع قدراتها على اجتراح المعجزات في ميادين التنمية والأمن، وبالقدر نفسه، توقفت المعارضة عن تسويق إراداتها بأنها تمتلك البدائل السياسية والاقتصادية، وباتت بدورها أميل إلى الحديث في الموضوع بمفردات الواقعية السياسية، بعيداً عن المزايدات، التي رتلتها في الماضي.

تقدم هائل الحقيقتان فرصة للافتراض بأن شروط نضوج تلك الصفقة السياسية اكتملت، ولم تعد تحتاج إلا إلى البلاغ رقم/1/أي إلى الإعلان عن مراسيم افتتاح ورشتها السياسية، ولقد انهزمت الثورة وعلينا الاعتراف وضربت في عمودها الفقري، لكن السلطة لم تنتصر، أو هي « بالأحرى» تشعر أن انتصارها على الثورة لم يجعلها بمنأى عن الغضب الشعبي وعن مطالب التغيير، ولم يمنع المعارضة المهزومة من إعادة تنظيم صفوفها واعتماد استراتيجية باسم

توازن الرعب، وهو التوازن الذي يفرض حكماً سياسية الوفاق، وإذاً فلا محيد عنه طريقاً إلى بناء المستقبل.

يمثل هذا الخيار فإننا «معارضة وسلطة» لا نجتري أو نبتدع طريقاً جديداً أو غير مسبوق في البناء والتحول الديمقراطي، بل نسلك سبيلاً سلكه قبلنا غيرنا: لم تنجح الديمقراطية في أعرق الدول الدكتاتورية والفاشية في أمريكا اللاتينية مثلاً بالثورة، بل بصفقة بين المعارضة الثورية والمؤسسة العسكرية الحاكمة، كما لم ينجح التغيير الديمقراطي في جنوب أفريقيا بثورة مسلحة على نظام الأبارتايد، بل بصفقة بين "مانديلا" «المؤتمر الوطني الإفريقي» ونظام "دي كليرك"، ولم تنجح الديمقراطية في أوروبا الشرقية بالثورة والدماء (ما عدا رومانيا)، بل بانتقال سلمي متفاهم عليه بين النخب الشيوعية الحاكمة والمعارضة الليبرالية.

حتى في أوروبا الشمالية، لم تنجح الديمقراطية في إسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار، وتركيا كنعان افرين، ويونان الجنرالات بثورة مسلحة، بل بصفقة بين المعارضة والجيش الحاكم...، وسوى ذلك من الحالات النظرية التي تقيّم الدليل المادي الفاقع على أن معركة كسب رهان التحول الديمقراطي قد تخاض بأسلوب سلمي وتستقر على صيغة صفقة سياسية بين المعارضة والسلطة.

قد يقول قائل: وماذا لو أن السلطة في البلاد العربية ليست في وارد الوعي بالحاجة التاريخية إلى هذه مثل الصفقة.

فوقفت منها موقف الاعتراض والرفض؟ سؤال شرعي ووجيه لكننا نقول للقائل:
إن من مشمولات عمل المعارضة الديمقراطية إقناع السلطة بتلك الصفقة، بل
إجبارها على ذلك من خلال المزيد من إنضاج شروطها⁽¹⁾.

¹ - د . بلقزيز: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، ص 31.

آفاق ونتائج

هل نقول إن الديمقراطية في راهنيتنا وعصرها هي تقنية وصياغة، وتدبير لأسلوب الحياة في المجتمع بما يصلحه، والأمر نفسه بالنسبة لتدبير السلطة وحكمها فالسلطة ضرورة لا بد منها، ومن ثم فلا يمكن تصور مجتمعاً سياسياً بدون سلطة حاكمة منظمة لا تضع القواعد له فالسلطة: إطار المجتمع.

أو كما قال الكاتب الإنكليزي "جلبرت شيسترتون": ((لو أن جماعة كانت كلها قادة أبطالاً، مثل هانيبال ونابليون، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد))⁽¹⁾.

أو كما قال "ديجي": ((في كل جماعة سياسية توجد طائفتان من الأشخاص الأولى هي صاحبة الإرادة الأقوى التي تحكم وتأمّر، والطائفة الثانية هي المحكومة الملزمة بالطاعة))⁽²⁾.

وبهذا المعنى «معنى الضرورة» ذكر سيدنا علي رضي الله عنه أنه لا بد للجماعة من إمارة، سواء أكانت برة أم فاجرة، وهنا سئل، يا خليفة الرسول سمعنا أنه لا بد من السلطة البرة، لكن ما مبرر السلطة الفاجرة فأجاب: لكي تحمي الثغور ويوفر الأمن ويمنع اعتداء الناس بعضهم على بعض.

¹ - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص11.

² - د . ثروت بدوي: المرجع السابق، ص11

وفضلاً عن كون السلطة ضرورة في الإسلام، فهي فريضة⁽¹⁾ ولم يتردد "ابن باديس" في رسم صورة للنظام السياسي في الإسلام وفي رد أصول الولاية في هذا النظام إلى ثلاثة عشر أصلاً، حيث تضمن في الأصل الخامس ما يلي:

حق الموالي على الأمة فيما تبذله من قوة إذ رأت استقامة، فيجب لها أن تتضامن معه وتؤيده، غذ هي شريكة معه في المسؤولية.

وتضمن الأصل السادسة ما يلي: حق الأمة في مناقشة أولى الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما نراه هي لا ما يرونه هم فالكلمة الأخيرة لها لا لهم⁽²⁾.

فالأصل في الفكر الإسلامي التعاون بين الحكام والأمة، ولا يجوز الخروج من الأمة على هذا الأصل إلا في حال الكفر المباح.

ولا مجال هنا لعرض مراحل نظرية الدفاع الشرعي العام في الإسلام، وحسبنا القول إنه إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح أي إذا أسقطت الشرعية تماماً عن النظام القائم، وأصبح وصفه بأنه إسلامي وصفاً غير صحيح، وذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولي، وهو إقامة شرع الله⁽³⁾.

لكن إذا كنا لا نزال فيما دون الكفر البواح، فلا يصح لنا الخروج⁽²⁾.

¹ - د. علي محمد جريشة: الشريعة الإسلامية العليا، رسالة دكتوراه، القاهرة 1975، مكتبة وهبة، ص 147.

² - ابن باديس: آثار ابن باديس، ج 1، م 2، ص 407.

³ - د. جريشة: المرجع السابق، ص 328.

يتضح من كل ذلك أن الشريعة الإسلامية تمشي وثيداً في إسقاط الحاكم وعزله، ومن إسقاط الحكم "نظرية الخروج" ولكنه أكيداً.

وإذا كان ما سبق قوله هو واجب الأمة، فعلى الحكام أن يدركوا واجباتهم تجاه الأمة، أي حقها في مناقشة أولى الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم⁽¹⁾.

أما بما يتعلق بالانتقال الديمقراطي، فواضح أنه إذا كان من الضروري تفصيل الممارسة على واقع وظروف الأمة والشعب، فلا يمكن ابتسار هذه المعادلة والتدليل بأي تأجيل لها بما يتناسب مع الحافات العامة والظروف، وبالتالي يمكن القول بالممارسة الوثيدة لكنها - في الوقت نفسه أكيدة⁽²⁾.

¹ - ابن باديس: الأصل السابع.

² - د. برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مشاركة الانتقال وصعوبة المشاركة، المستقبل العربي عدد 135 - 1990،5، ص22 فهو يدلل بضرورة الانتقال لكن بصفوفه.

فصل المقال

بين الوحدة والديمقراطية من اتصال

الوحدة هي التجلي الأعظم لكافة فعاليات العروبة وصبواتها ورنوها نحو التكافل، فهي التاج الذي يكمل كل تقدم وازدهار واتساق، وهي النهر النмир الغزير الذي يصب فيه كل جدول ويرفده كل رافد .

أجل كيف بنا أن نتصور أن ذلك النسق المتناغم والمنظومة المتكاملة لا تقبل الديمقراطية شقيقة وتوأمة لها ...

لقد أعجب المؤرخان "ديدور الصقلي وهيرودوت" بالعرب فوصفاتهم بأنهم يعتقدون بالإرادة الحرة، وهم يعيشون الحرية، ويحافظون عليها ويأبون الضيم والخضوع للغير، ويقفون حجر عثرة في وجه كل قوة تحاول استرقاقهم وإذلالهم، وهذا ما أكده "هنري لامنس" بقوله: ((والعربي نموذج للديمقراطية، وقول السيد وليم مول: ما يلفت الانتباه هو تفرق العرب إلى جماعات عديدة متشابهة في العادات والتقاليد تتحدث لغة واحدة وتبنت دستوراً أخلاقياً غير مكتوب أساسه الأخلاق والشرف))⁽¹⁾.

¹ - د . برهان زريق: العروبة والإسلام، دمشق، دار حوران، ط1، 2001، ص148.

وقول "صالح أحمد علي": ((الذي يجمع العرب قبل الإسلام اللغة والمثل الخليفة التي تمجد الحرية والاهتمام بالإنسان))⁽¹⁾.

وليس هنالك أي فرق مطلقاً بين الأقطار العربية على محاور السلالة واللغة والدين والقيم وأنماط السلوك، فالعرب يشكلون/88/بالمائة من المواطنين بينما يبلغ المسلمون/91/بالمائة من المواطنين⁽¹⁾.

وتوضح الدراسات التاريخية والاجتماعية أنه ليس من جماعة اجتماعية ذات خصائص سلالية أو لغوية أو دينية وذات وجود طبيعي وتاريخي في أي قطر عربي، إلا وترتبط بمحيطها الفطري والقومي، فالمسيحيون العرب متماثلون كلياً مع بني قومهم المسلمين على محاور السلالة واللغة والثقافة والقيم وأنماط السلوك وقد شكلوا عبر القرون جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي فطرياً وقومياً، وكذلك فالأمازيغ "البربر" في المغرب والأكراد في المشرق يجمعهم مع مواطنيهم العرب، الإسلام والثقافة والقيم وأنماط السلوك المشتركة⁽²⁾.

لقد واجهت الإسلام قضية نوعية في توجه العرب الوحدوي بإحلاله وحدة الأمة محل التحالفات القبلية، وكان حرب الردة في ابرز دوافعها دفاعاً عن وحدة المجتمع العربي الإسلامي ولعله على مدى القرون التسعة «بعد فصل الخليفة

¹ - د. غسان سلامة، عبد الباقي الهرماسي، وخلدون النقيب: المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1988، ص239.

² - عوني فرسخ: جدلية الوحدة والديمقراطية في التاريخ والواقع العربي، المستقبل العربي، عدد 354 - 2008،8، السنة 31، ص55.

المتوكل» التي ساد معها التشرذم والصراعات السياسية والمذهبية، لم يكن نقيض العمل الوحدوي نفيًا للوحدة، وإن كان دائماً نفيًا لوحدة من هوية معينة لاستبدالها بوحدة أخرى، ما يدل على أن تغرب شعوب المنطقة، وإنما كان تتويجاً لتفاعلاتها العميقة والواسعة التي توالى منذ فجر التاريخ⁽¹⁾.

ولقد أخذت تباشير وعي الذات الوطنية في أكثر من موقع عربي كما لاحت معالم وعي قومي عربي بالتفاعل الإيجابي مع حملة إبراهيم باشا على بلاد الشام والأناضول، وهي الحملة التي جوبهت بقوى الإجماع الأوروبي تحسباً لنجاح محمد علي بإقامة إمبراطورية عربية عصرية، فقد تبلورت خلال ذلك أسس الإستراتيجية الاستعمارية لكبح الطموح الوحدوي ومواجهة كل تحرك تحرري عربي يستهدف تجاوز واقع التجزئة والتبعية والتخلف.

وما تؤكده الدراسة المعمقة للحراك السياسي التحرري والوحدوي العربي على مدى القرنين الماضيين أن هنالك علاقة جدلية بين الديمقراطية والوحدة بحيث يمكن القول بأن تحقق الديمقراطية السليمة رهين بالتقدم عن طريق التكامل العربي، وبالتالي فشرط مصداقية دعاة الديمقراطية العرب وإنما هو صدوره عن التزام بالدعوة والعمل للوحدة⁽²⁾.

¹ - عوني فرسخ: الأقليات في التاريخ العربي منذ الجاهلية وإلى اليوم، بيروت لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1994، ص32.

² - عوني فرسخ: جدلية الوحدة والديمقراطية في التاريخ والواقع العربي، عدد 354 السالف الذكر، ص44.

ولقد عمل الغرب على لجم الطموح الوحدوي وإعاقة النهوض العربي بإرسال ما يلي:

- 1- تبني ورعاية مشروع الاستعمار الصهيوني.
- 2- تحجيم دور مصر.
- 3- ربط الأفكار العربية بالإدارة الاستعمارية.
- 4- تفكيك عرق الوحدة التاريخية بين أبناء الوطن العربي، يرسم خرائط الدولة العربية في جديّة دراسة الحدود بين الأقطار العربية توضح أنها ليست تخوماً طبيعية وإنما تفصل بين أجزاء كيان حضاري واحد.
- 5- تآصيل التجزئة السياسية بإقامة أنظمة قطرية.
- 6- تهميش اللغة العربية.
- 7- الشريعة الإسلامية ودورها في عملية التوحيد وكونها مرجعاً قانونياً للمسلمين وغيرهم، ولهذا عمدت فرنسا على فرض العرف البربري على الأمازيغ فيما سمي بالغيث.
- 8- التغيير غير الموضوعي للكنائس الشرقية.

9- كثفت الجهود «في إطار الكشف عن الآثار» لإبراز الحضارات القديمة على حساب تهميش الدور الوحدوي النوعي بعد ظهور الإسلام⁽¹⁾.

وكان طبيعياً أن تتعد عمليات إجهاض التجارب الديمقراطية، فأول دستور وضع في مصر عم/1882/ لم يعمل به سوى/47/ يوماً، عندما عصفت مدافع الأسطول البريطاني بالحركة الشعبية التي قادها أحمد عرابي ضد استبداد الخديوي توفيق، وفي صيف سنة/1920/ وضعت مدافع الخير المقوية في ميلسون نهاية الموقف ثم السوري العام الذي نصب فيصل ملكاً دستورياً على سوريا، وفي 1942/2/4 أجبر قائد الجيش البريطاني الملك فاروق على تكليف "النقراشي" بتشكيل الوزارة، وما إن وضعت الحرب أوزارها، وانتهت حاجة الخلفاء لوجود حكومة الأغلبية حتى سمح لفاروق بإقالة حكومة الوحدة وإعادة أحزاب الأقلية للحكم.

وحديثاً رفضت الإدارة الأمريكية والحكومات الأوروبية نتائج انتخابات المجلس التشريعي في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين التي أجريت تحت إشراف أوروبي وأمريكي إذ فاجأ فوز حماس بأغلبية المقاعد مقدمي المعونات للفلسطينيين، ففرض عليهم الجوع.

لقد جاء الفكر القومي العربي ديمقراطياً وغير عنصري حيث عبر عن ذاته بالمطالبة بالدولة الدستورية ثنائية القومية، تركية/عربية، وبالحرية الليبرالية،

¹ - عوني فرسخ: جدلية الوحدة والديمقراطية في التاريخ والواقع العربي، عدد 354 ص45.

كما نادى بذلك الرواد القوميون الأوائل، العربية الفتاة "ورد حزب اللامركزي" ومن بعدهم "عصبة العمل القومي" وحزب البعث العربي الاشتراكي⁽¹⁾.

وهذا ما أدركه عبد الناصر إذ بعد أن بدأ ليبرالياً تجاوز الليبرالية وتبنى الديمقراطية الاجتماعية المتوافقة مع أغلبية الشعب⁽²⁾.

يقول الفقيه "موريس دوفرليه": ((إن الليبرالية البرجوازية وجوب في التمثيل البرلماني سلاحاً لتحديد من حق الشعب في ممارسة سلطانه ويقول أحد فقهاء القانون الفرنسيين الدستوري الفرنسي، لم يكن مبدأ النظام النيابي في حقيقته إلا مبدأ سيادة البرلمان وهي تواجه مبدأ سيادة الشعب))⁽³⁾.

ويبدو مما ذكرناه استحالة حل أي إشكالية قطرية عربية حلاً جذرياً بمعزل عن التكامل القومي، ويصدق ذلك بالنسبة إلى كل من إشكالية التنمية المستدامة والتقدم العلمي والمعرفي والصراع العربي الصهيوني وتحقيق الديمقراطية وقضايا الجماعات المصنعة أقلية الديمقراطية عنصر أساس في الإعداد للوحدة وفي ضعفها وحملها والوحدة بالمقابل يعطي الديمقراطية هدفاً وإطاراً وتوجهاً نظرياً وعملياً مسؤولاً منح الصلح الديمقراطية في لبنان وانعكاساتها العربية 9-9-

/479 ص90.

¹ - عوني فرسخ: جدلية الوحدة والديمقراطية في التاريخ والواقع العربي، ص49.

² - عوني فرسخ: المرجع السابق، ص49.

³ - د . عصمت سيف الدولة: هل كان عبد الناصر دكتاتوراً، بيروت، دار المستقبل، 1977.

خاتمة الفصل

طلعت أمتنا على الدنيا والتاريخ منذ فجر الحياة، واستطاعت أن تشيد سبع حضارات منها ست حضارات عالمية...

ونستخلص من ذلك أن العمر التاريخي الطبيعي التكويني لهذه الأمة سليماً معاني، فقد استطاعت في غضون هذه الحق المديد أن تبنى خصائصها الذاتية، وأن نستخلص من عبر الحياة ومختبر التاريخ تجاربها وضميرها الجمعي وأريجها، الاجتماعي الروحي وقيمها المرموقة، وتبعاً لذلك نستطيع القول، التدليل والحسم بأن أمتنا تضعف لكنها لا تموت ونؤكد بأن تدليلنا هذا ليس جعجة لفظية أو مبالغة في التفاؤل، ولكنه استخلاص من عبر التاريخ وقوانينه ونواقيسه، ومن عبر الدهر وآفاق الحياة، ومن أكثر صدقاً من حديث التاريخ وفلسفته وصدق دلالاته على حقائق الحياة وواقعيتها...

أجل لقد واجهت أمتنا صداة وتحديات ورهانات عديدة كان أهمها على سبيل الذكر الغزو الصليبي والمغولي، وغيرهم، وقد استطاعت هذه الأمة الصمود ومقاومة التحدي، وما ذلك إلا لأنها تملك جهازاً مناعاً "أنتي بوتيك" قوياً روحياً مكيناً.

ومع ذلك فقد عهدنا وسمعنا عن هذه الأمة الكثير من ضروب الألم والأنين ما تقشعر له الأبدان، ولنستمع إلى هذه التأوهات المعنية التي أطلقها "ابن أبي محلى" القرن 17م في كتابه الإصلييت: ((فاض دمع الأسى، وأسود وجه الزمان، وعم

البلاء الأركان، ولا مغيث يرجوه الطريق، ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من التأسى⁽¹⁾.

أجل فكل ما نعانیه ونتحمّله حالياً لا يقارن بما عانيناه وقاسيناه، ولن جهاز المناعة استطاع أن يمتص كل الصعاب، وما علينا راهنياً إلا أن نرقى إلى مستوى ما تحمّله الأمة...

إلا نور الحياة قد ملأ كل ركن في عالمنا وبسط على نصيب وافر منه، إعجاز التاريخ وإعجاز البترول وآياته، ونستطيع أن نحقق المعجزة في حياة الجيل القادم خلال ربع قرن.

ما دمنا سنحد وما علينا إلا أن نحقق انقلاباً سلوكياً في حياتنا بالتواؤم مع روح العصر، انقلاباً ينطلق من كل إنسان وكل الإنسان، وينفيا ويستهدف صناعة الأشياء لا صناعة الكلمات، وهل يصعب ذلك على أمتنا، وهي التي شيدت المعجزة العربية في القرون الوسطى على حد تعبير سابق.

إن التحدي الحضاري على الاستجابة الخلاقة، وأمتنا لهدايا موروث تاريخي ضخم على هذا التحدي، وطريقنا إلى الرد على ذلك هو الإنماء الإنساني، والله تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وكما قال الإمام "محمد عبده": ((الإنسان له عينان عين الروح وعين ينظر بها إلى الماديات، فالعين التي ينظر بها وفي قضايا الروح نعني الإنماء القيمي كمفتاح لكل إبداع، ويكفل كل ما ذكرناه الخيار أو المؤشر التربوي الذي يشمل التقدم المعنوي والروحي)).

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994، ص 309.

هكذا علينا أن نقوم بمراجعة حضارية ونقد حضاري يحيط بلك سلوكنا وحياتنا، ثورة تطرح الكثير من موروث الماضي وترنيماته وزركشاته وزخرفاته اللفظية، ومن جهة أخرى، علينا إيلاف الوقائع، فالوقائع... الوقائع... الوقائع، أو كما ردد الفيلسوف الألماني "غوته": ((النظرية رمادية، ولكن شجرة الحياة دائماً خضراء)).

نحن إذنا حياال طور جديد من أطوار الصيرورة أو التعبير نضفي فيه عن دقات قلبه، ونطرح من خلاله خلافات الماضي، ونستمع إلى صوت التعبير الراهن متجاوزين ما ترسب من قاع المجتمع العربي من ضروب الشعوذة والغيبيات والسحر والأوهام والزركشات اللفظية والاسترسالات القياسية.

علينا أن نفقه عمليات الإنماء بمعناها الواسع والكامل وأبعادها المختلفة، بحيث يشمل ذلك روح العامل والفلاح والإنسان... كل إنسان وكل الإنسان.

عينا أن نزيل كل غشاء عن أعيننا، وأن نعتق الحرية الإنسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العقلية والإبداعية الفكرية، وتؤمن بأن لحظات اليأس هي المفاتيح التي ينبثق منها الأمل، فالنور يأتي بعد الظلام، وكولومبس اكتشف بريطانيا في الوقت الذي سقطت فيه القسطنطينية على يد المسلمين الأتراك.

علينا أن نكتشف أهمية الديمقراطية، وتتحد حول الديمقراطية، فالديمقراطية هي الوسيلة الهامة لتعبئة الأمة والإحاطة بها: كل إنسان، وكل الإنسان فبفعل الديمقراطية استطاع العرب أن ينطلق هذا الانطلاق الرائع.

ولكن ألا ننسى أن ارتباط هذه التجربة ارتبطت بالشأن الإنساني العام منذ فجر الحياة في تجربة ملأ اليمن وملأ قريش.

علينا نكتشف الجذر الفلسفي المعرفي الإنساني العام للديمقراطية وتبنى عليه وتفتح منه، على أن تكون التجربة الغربية مثلاً من جملة الأمثلة العالمية، بمعنى أنه من هذا الجوهر العام يكون الانطلاق والبناء...

أجل نحن في مرحلة الثورة الديمقراطية الثانية إذا صح التعبير وإن تطوير الديمقراطية في نصف الكرة الغربي خلال القرن الماضي يمثل الثورة الديمقراطية الأولى، أما في وطننا العربي، فنحن أقرب ما تكون إلى الترفيع الديمقراطي، وإن اختلف هذا الترفيع من بلد لآخر.

هذا ولا أدل على كون النظام الديمقراطي الغربي من محض الصراع الاجتماعي في الغرب لا عن جذر فكري أو خلقي، لا أدل على ذلك هو أن نظام الانتخاب مثلاً، ومعه استلام البرجوازي للسلطة أخذ يتطور هذا النظام بعد أن كان مقتصرًا على واقعي الضرائب أو الأمر نفسه بالنسبة للحقوق، فقد جاءت نتيجة ضغط القوى الحزبية والنقابية، وهذا ليس بالقليل، ولكن لم يكن الأفضل لو كان المنشأ غير ذلك، فالحقوق في الإسلام تقرر في السماء قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِى، وَأَنَّكَ لَأَ تَطْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ طه/118-119.

ألم يكن هناك رده على التجربة الغربية متمثلاً الأمر في التاتشيرية وأمثالها .

ثم إن الحرية هي والدة الديمقراطية، فهي التي قدمت لها الرضاع الأول، ولكن أين هي الحرية الاجتماعية من ديمقراطية الغرب، هل هي فئات من الطعام لكنها الشركات الكبيرة أم حقوق يجب أن تتبع من الدولة والمجتمع يجب التركيز على ما أسماه "الدكتور أحمد صدقي الدجاني" (ملح الأرض، أي البقاء المعتمد به من

الناس)، حيث أشار إلى أن 30 - 40 بالمائة من الفقراء في الولايات المتحدة لا يشاركون في الانتخابات⁽¹⁾.

هنالك تيار فكري يدعو إلى خلخلة اليقينيّات والحتميات والبنى الكلية الفكرية والدعوة إلى النسبية لتحل محل المطلق، وفي ضوء هذه الخلخلة، على هذه الأرضية للخلخلة يجب التعامل مع الديمقراطية الغربية، وهذا ما فعله "جون رولز" الأستاذ في جامعة هارفارد والذي أعاد فيه صياغة النظرية الليبرالية بالكامل مؤكداً البعد الخاص للعدالة الاجتماعية باعتباره مكوناً أساسياً من مكونات الديمقراطية.

وفي النهاية يجب التمييز بين جوهر الديمقراطية وآلياتها وتقنياتها، فجوهر الديمقراطية هو حكم الناس بالناس لمصلحة الناس أما التقنيات فقد اهتمت إليه البشرية من فنون أصيغت إلى الجوهر مسألة المؤسسة، وقد أعطاهما الفقيه "أوديو الأب" مضمونها النظري الذي يعتمد على وجود قاعدة قانونية موضوعية تحدد اختصاص كل جهاز من أجهزة الدولة التي هي مؤسسة المؤسسات⁽²⁾.

نخلص من كل ذلك إلى ضرورة البحث عن جذر الديمقراطية العميقة وهو تحري الإرادة الإنسانية والعقل وإرادة القوى الاجتماعية والسياسية لممارسة اختيارات واعية.

¹ - مداخلة الدكتور الدجاني: انظر مجلة المستقبل العربي، عدد 138 - 8، 1990، ص 100.

² - عدد مجلة المستقبل السابق، ص 102، والقول للدكتور يحيى الجمل.

الديمقراطية صيرورة اجتماعية تاريخية إضافة إلى كونها أسلوب حياة للجماعة بأسرها، وفضلاً عن ذلك فهي قيمة إنسانية.

والديمقراطية كصيرورة تتحول فيها الحرية إلى تحرير، ويتحول فيها الإنسان الحر إلى إنسان متحرر، والتحرر صيرورة اجتماعية فلسفية ثقافية مناسبة⁽¹⁾.

لكن ما هو مستقبل الوطن العربي في التجربة الديمقراطية لجهة الديمقراطية؟ يجب أن نتذكر ما قلناه سابقاً عن ملح الأرض وعن الغدبية، تلك الفئة التي وصفها الرسول بقولها: بهم يقتصرون وترزقون، ومن ثم فالمطلب الاجتماعي للعمال ليس مطلباً شكلياً، وإنما هو مطلب موضوعي جوهري.

ويجب ألا ننسى المزيد من الخيرية لمؤسسات المجتمع المدني ودورها في حملة التقدم ومحاولاته للإنهاض، وإلى جانب ذلك يجب أن نوليها أهمية رائدة باعتبارها النواذب والحواضن التي تحتضن الديمقراطية والتي نجد فيها هزاز المسلمين.

ويتساءل هل يجوز إسقاط وتهميش التيارات الشعبية أو أنها من نسيج الشعب وحذفهم يعني حذف جزء من الشعب.

وهناك نقطة أساسية هي وجوب بعاملة الديمقراطية لأسلوب حياة بتناول الحياة بأسرها دون أن يعني الأمر حصرها في تدبير السلطة الحاكمة ونحن مع "الدكتور

¹ - عدد مجلة المستقبل السابق، ص103، والمداخلة للأستاذ إسماعيل صبري عبد الله.

عمارة" في ضرورة اكتشاف المساحة المشتركة مع الغير وأن نفهم كل طرف القدر المعبر عن أرض مشتركة ومن نقاط اتفاق متقاطع مع الآخرين⁽¹⁾.

وهناك نقطة أساسية هي أن النموذج العربي ثار على المذهب الفردي في محاولته إعادة التوازن للمجتمع، ولكن هل أعيد هذا التوازن؟.

ويرى "الدكتور إسماعيل صبري عبد الله" أن الديمقراطية في الغرب تقوم على الأضلاع الثلاثة الآتية:

الضلع الأول:

قاعدة اقتصادية تقوم على إمكانات إنتاج واسعة النطاق وفيها يتم رفع دخول العمال وزيادة إنتاجية العمل، وهذا الضلع عامل جوهري في إقامة الديمقراطية الغربية.

الضلع الثاني:

إعادة توزيع الدخل، أي أن الرأسمالية لا تمس الملكية، وإنما تتفاعل مع الدخل، وتدور المعارك الانتخابية حول تفسير النسق الديمقراطي تغييره.

الضلع الثالث:

وهو النظام الديمقراطي، ويتضح مما سبق أن هذه الأضلاع تتفاعل مع بعضها، وتحسنت حال المواطن المادية الاختصاصية بالعمل السياسي وكل ذلك مهد لإنشاء

¹ - مجلة المستقبل العربي، العدد السابق، رقم 128، ص120، والرأي للدكتور عمارة.

ثقافة ديمقراطية أخذت تنتشر حتى أصبحت الديمقراطية قيمة عليا وأصبحت
التناقضات الاجتماعية من خلال في الانتخابات⁽¹⁾.

إذاً فالمثلث السابق هو الذي يبني الديمقراطية، لكن هذا لا يعني أن نغلق
باب الديمقراطية في العالم الثالث حتى يتحقق بناء القاعدة المادية لأن هذه
القاعدة لا يتم بناءها إلا من خلال إطار ديمقراطي شريطة أن تحدد القوى التي
تقوم بها الدور لاسيما أن بورجوازيات العالم الثالث لم تقم بالدور التاريخي الذي
قامت به البرجوازية الغربية⁽²⁾.

¹ - مجلة المستقبل العربي العدد السابق، رقم 128، ص111، والمداخلة للدكتور إسماعيل
صبري عبد الله.

² - المرجع السابق.

الديمقراطية في الفكر الوضعي

والإسلامي والعربي في تحليل الديمقراطية الحرة

«المواطنة عند العرب قبل الإسلام»

لا شك أن حب الوطن عند العربي نبع من زفرات القلب وتأوهات الفؤاد ونبضات الشوق والحس ولنستمع إلى الشاعر العبسي عنتره يسقط هذا الإحساس على أنه يقول:

زواء تنفر عن حيانه الديل

شريت بماء الاحضيه فأصبحت

ويقول شاعر آخر:

يجذب الغضا أزجي القلاصه النواجيا

ألا ليت شعري هل أبيضه ليلة

وليت الغضا ماأنسى الرباب لياليا

فليت الغضا لم يقطع الكب عرضه

في الواقع لقد وفرت الحياة القبلية العربية التقليدية، قدراً من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار، ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة في اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم، وقد كان

أكثر ألقاب شيخ القبيلة استخداماً هو السيد (ويتم اختيار السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور) وليس بالوراثة⁽¹⁾، ويوصف حكم القبيلة العربية التقليدية الذي امتد عبر التاريخ، بأنه حكم (يكون فيه الشيخ أول بين متساوين، عليه أن يتشاور مع ناسه في الشؤون العامة)⁽²⁾.

وقد كان تأثير طبيعة السلطة في القبيلة العربية التقليدية ونمط علاقاتها، وراء ما عرفت اليمن من نظم حكم تمثل فيها القبائل، فقد كان يوجد في دولة التبت مجالس (تمثل الشعب)، حيث كانت هناك مجالس للقبائل إلى جانب العرش، (وكانت القبائل المختلفة تمثل في الهيئات التشريعية المتعددة)، وكانت مجالس القبائل (تجتمع إذا حدثت بعض الظروف السياسية التي تستلزم انعقادها، وكذلك إذا أريد تغيير بعض النظم الاقتصادية، وتصدر القوانين والأنظمة في مجالس القبائل، وفي مجلس الدولة، باسم الملك)⁽³⁾.

وقد عرفت دولة سبأ ومعين أيضاً قدراً من المشاركة السياسية، فسبأ عرفت (التمثيل النيابي) إلى أن حل الأقبال محل شيوخ القبائل وتدرج الحكم إلى ما يشبه (الإقطاع)، وفي معين لم يكن الملك (مطلق السلطة أو التصرف، إذ كان يشاركه في

¹ - خالد العسلي: الشورى في العرف القبلي، الشورى في مكة قبل الإسلام في المجتمع الملكي، الشورى في الإسلام، عمان 1989، ج 1 ص 17.

² - Rupert Hay (sir): The Persian Gulf states, with a foreword by E.M.Eller (Washington, DC: Middle East Institute, 1959) P28.

³ - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ط2، بيروت: دار الثقافة 1975، ص 155-156.

ذلك مجلس يضم ممثلي الموظفين الذين كانوا من ذوي النفوذ في دوائهم الاختصاصية⁽¹⁾.

وقد هيأت تلك التقاليد القبلية والتجارب السياسية العربية المشار إليها إلى جانب التطور التجاري، والاستقرار الذي فرضته ظروف مكة، وجعلت أهلها يميلون إلى السلم⁽²⁾، هيأت لأن يبرز في مكة نوع من (حكم المدينة) منذ أن ثبت قصي رئاسته على مكة ونظم شؤون المدينة⁽³⁾.

ومن ضمن تنظيمات قصي المهمة في هذا الصدد أنه (جمع بطون قريش وألف من رؤسائهم مجلساً يعرف بـ (الملأ) وجعله برئاسته، وكان هذا (الملأ) ينظر في شؤون الكعبة، وأمور التجارة، وتجهيز القوافل التجارية، ودخول الحروب، عقد الاتفاقيات والمعاهدات)⁽⁴⁾، كما أس قصي دار الندوة⁽⁵⁾ وأقام في مكة حكومة خاصة غير مطلقة السلطة كان له فيها منصب السدانة واللواء⁽⁶⁾.

وعندما كان الإسلام على وشك البزوغ قام في مكة حلف الفضول⁽⁷⁾ الذي كان يتدخل لنصرة المظلوم سواء أكان من أهل مكة أم من زوارها، لقد شهد الرسول ﷺ

¹ - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص 155-156.

² - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 9، ط 2، بيروت: دار العلم للملايين، 1977، ص 21.

³ - المرجع السابق، ص 22-48.

⁴ - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص 109.

⁵ - جواد علي: المرجع السابق، ص 47.

⁶ - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص 110.

⁷ - خالد العسلي: الشورى في العرف القبلي، الشورى في مكة قبل الإسلام، ص 37.

في صباح قيام هذا الحلف، وقال عنه فيما بعد ((لو دعيت به في الإسلام لأجبت))⁽¹⁾.

ويسجل الشاعر العربي حلف الفضول في ديوان العرب بقوله:

إن الفضول تحالفوا وتعاقدوا
أمر عليه تعاهدوا وتواقوا
ألا يقر ببطء مكة ظالم
فالجار والمعتز فيهم سالم

وقد قرب المسلمون الأوائل أيضاً من مفهوم المواطنة كما كان معروفاً قبل ظهور الإسلام، وكان ذلك بفضل ما يحمله الإسلام من منظور إنساني للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والواجبات⁽²⁾.

والذي تشير إليه الآيات الكريمة التالية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وقوله سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ النساء/1.

¹ - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص215.

² - محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ط116، بيروت: القاهرة، دار الشروق، 1992، ص452.

وقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ النساء/135.

وقد انطلق الإسلام في نظرته للمساواة من أن السلم هو العلاقة الأصلية بين الناس، وعلى هذا الأساس بين سياسته الإصلاحية فيما بين المسلمين بعضهم مع بعض. وفيما بينهم وبين غيرهم من مواطنيهم أو من الأمم المختلفة، وكان غير المسلمين إذا احتفظوا (بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية، يتعاونون على خيرها العام، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة)⁽¹⁾. وإلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكدها الإسلام، وجاءت بها آيات القرآن الكريم:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل/76، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء/58.

وقد كان أمر الله بالعدل ((أمرأ عاماً، دون تخصيص بنوع دون نوع، ولا طائفة دون طائفة، لأن العدل نظام الله وشرعه، والناس عبادة وخلقه، يستوون أبيضهم وأسودهم، ذكرهم وأنثاهم، مسلمهم وغير مسلمه - أمام عدله وحكمته))⁽²⁾.

ويأتي أخيراً وليس آخرأ مبدأ الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، والحكم بالعدل والقسط والإنصاف فضلاً عن التكافل الاجتماعي بين جميع المسلمين باعتبارهم أخوة، يأتي ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط

¹ - الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، ص453.

² - المرجع السابق، ص445-446.

وإنما لكل غير المحاربين من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين وقد كان من الممكن أن يبني المسلمون على هذه الأسس نظاماً سياسياً يراعي مبدأ المواطنة إلى جانب الأخوة الإسلامية، ويذكر "آدم متز" في دراسته عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أن المسلمين كانوا أكثر تسامحاً مع غير المسلمين من الحضارات المعاصرة لهم⁽¹⁾، وإن (الإسلام أكثر تسامحاً مع طوائف النصارى من الدولة الرومانية الشرقية)⁽²⁾.

ولو قيض الله للمسلمين العمل بمبدأ الشورى والإفادة من مدلول صحيفة المدينة وسيرة الرسول ﷺ وتحويل ذلك إلى نظام سياسي يحقق المساواة والعدل والإنصاف بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين وغير المسلمين ممن يشاركونهم الوطن، لكان المسلمون أولى بإقرار مفهوم أكثر تقدماً من عصرهم لمبدأ المواطنة منذ زمن بعيد، وصحيفة المدينة بلورت مفهوم المواطنة بشكل واضح، وهذا ما يتضح مما نميزها أمة السياسة من أمة الدين فقد تضمنت المادة الأولى منها بما يلي: هذا كتاب من محمد رسول الله ﷺ وبين المهاجرين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة السياسة في حين أن الناس خارج يثرب كانوا يدعون أولاً إلى الإسلام ثم إلى الهجرة إلى يثرب فإذا أسلموا دون أن يهاجروا كانوا لا يستفيدون من الفيء.

¹ - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أو ريدة، ج1 بيروت، دار الكتاب العربي، 1967، ص75-118.

² - المرجع السابق، ص515.

وتذكر دراسة نقدية حديثة عن المواطنة في التاريخ العربي والإسلامي أنه (ليس بالإمكان متابعة قضية المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي دون قبول مبدأ الاختلاف، بل التعارض أحياناً بين المعطى الديني والواقع).

فمن الخلفاء من بالغ في التمييز بين الأفراد على أساس الانتماء القومي والإقليمي وفهم من جعل العلاقات إنتاج الإنسان الأولوية، ومنهم من أعار الانتماء الديني أهمية أكثر... إلخ⁽¹⁾.

لقد توسع مفهوم المواطنة وترسخ وامتدت جذوره في آفاق الحياة بزوغ آفاق الدول الحديثة، وهذا ما يدفعنا إلى حرث هذا المفهوم، والكشف عن جوانبه، فما هو هذا المفهوم؟

تشير دائرة المعارف البريطانية إلى (المواطنة) بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، بأن المواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات.

وتؤكد هذه وعلى الرغم من أن الجنسية غالباً ما تكون مرادفة للمواطنة، حيث تتضمن علاقة بين فرد ودولة، إلا أنها تعني امتيازات أخرى خاصة، منها الحماية في الخارج، وتختم دائرة المعارف البريطانية مفهوماً للمواطنة، بأن المواطنة (على

¹- هيثم مناع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1997، ص48.

وجه العموم تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية، مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة⁽¹⁾.

وتذكر موسوعة الكتاب الدولي أن المواطنة Citizenship هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، وهذه الموسوعة لا تميز بين المواطنة والجنسية مثلها مثل دائرة المعارف البريطانية المشار إليها سابقاً، بل وتؤكد بأن (المواطنين لديهم بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم)⁽²⁾.

وتعرف موسوعة كولير الأمريكية كلمة Citizenship، (وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز) بأنها (أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً)⁽³⁾.

ويبدو من هذه الموسوعات الثلاث، أنه في الدولة الديمقراطية يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة من البالغين الراشدين بحقوق المواطنة فيها، وهذا الوضع ليس نفسه في الدول غير الديمقراطية حيث تكون الجنسية مجرد (تابعية)، لا تتوفر لمن يحملها بالضرورة حقوق المواطنة السياسية، هذا إن توافرت هذه الحقوق أصلاً لأحد غير الحكام وربما للحاكم الفرد المطلق وحده.

¹ - Encyclopedia Britannic: Inc, Ibid vol 3, p 332.

² - World Book International: The world Book Encyclopedia (London: world Book, Inc, (n.d), vol 4, P 15.

³ - أحمد صدقي الدجاني: مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية، ص96.

وتطرح دراسة حديثة، حول مقومات المواطنة، رؤية تتلخص فيما يلي:

أولاً: المواطنة تجسيد لنوع من الشعب، يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزره به المجتمع.

ثانياً: من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على القانون أن يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع، على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أي وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أي تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، وعليه أيضاً ضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الإنصاف، كما أن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وأن يمكنهم من المشاركة الفعالة في عمليات اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات التي ينتسبون إليها⁽¹⁾.

وإذا ألقينا نظرة على مدى اتفاق الباحثين العرب تجاه فهم مصطلح المواطنة ودقته في اللغة العربية للتعبير عن مصطلح citizenship في دائرة الحضارة الغربية، فإننا نجد فرقاً بين من يؤصل (المصطلح العربي) ويوظفه ليجعله معبراً خير تعبير عن ذلك، وبين من يعتقد أن الترجمة العربية تثير إشكاليات، ويقول إن أول رجاء (هو أن نضع جانباً المعنى اللغوي العربي

¹ - Oliver and Heater: The foundations of citizenship, P 8.

التقليدي)⁽¹⁾، لأن (أولى الإشكاليات تكمن في الأصل اللغوي للكلمة، فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه).

حسب ابن منظور في كتابه لسان العرب، ومن هذا المعنى (أخذ مفهوم الوطنية الذي دخل أيضاً... إلى اللغة العربية في معجمات ترجمة التراث الغربي الحديث)⁽²⁾.

ويشير "هيثم مناع" إلى أن الدخول السهل لكلمة المواطنة في اللغة العربية قلما جعل كلمة المواطنة تستعمل في (الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى العميق لها، وغالباً ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء هذا الوطن، إتباع لقادة أو رعايا سلطان أو سفهاً لعمامة، ويخلص إلى أن هذا الأمر غيب عن الواقع وأبعد عن الذهن ضرورية الحديث في مفهوم المواطنة وأهميته في بناء وعي حضاري إنساني جديد يسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني والحق المطلق إلى حقوق الإنسان)⁽³⁾.

ولعل هذه المقدمات النقدية لمصطلح المواطنة في اللغة العربية قادت الكاتب إلى أن يتوصل في ختام دراسته إلى نقد مفهوم المواطنة بشكل عام، ربما بسبب علاقته بمفهوم الوطنية التي يشير إلى الانتماء ويعمق الولاء للوطن على حساب غير المواطنين من السكان فيه، ويخلص إلى أن (تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح، ولو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه ولم يعيش مبناه، لم يسمح

¹ - هيثم مناع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، ص 6.

² - المرجع السابق، ص 5.

³ - المرجع السابق، ص 6.

حتى اليوم للجميع بنيل حقوق مشتركة متساوية، وبوصفه كذلك، فهو يشكل خطوة متأخرة مع أطروحات الشرعية الدولية لحقوق الإنسان التي ترفض اعتبار المواطنة حالة خاصة، ويدعو إلى انتقال المواطنة "إلى عصر حقوق الإنسان عندما يصبح كل شخص... مواطناً"⁽¹⁾ أينما حل وأقام وعلى عكس هيثم مناع، فإن أغلبية الباحثين، والمفكرين العرب لا يرون القصور الذي يراه مناع في ترجمة مصطلح Citizenship بكلمة المواطنة في اللغة العربية، ونجدهم يعبرون به أحسن تعبير عن مضمون Citizenship فعناوين كتب مهمة مثل كتاب "خالد محمد خالد" مواطنون لا رعايا وكتاب فهمي هويدي مواطنون لا ذميون، تشير إلى أن كلمة المواطنة التي اختارها العرب لترجمة مصطلح Citizenship نجحت بإيصال المعنى، وجعلت الكتاب يقرأ من عنوانه، وكان استخدامها مقروناً بالسعي إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة⁽²⁾.

ومن هنا فإن الترجمة العربية لمصطلح Citizenship بالمواطنة يمكن اعتبارها ترجمة مقبولة وموفقة، حيث رأى فيها الباحثون والمفكرون العرب تأصيلاً للمفهوم وتقريباً له من ذهن الإنسان العربي، وربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية في العمل المشترك بين جميع المواطنين من أجل النهضة الحضارية ومن أجل تحقيق الاندماج الوطني وبناء الدولة باعتبارها مؤسسة مستقلة عم

¹ - هيثم مناع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، ص71.

² - علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، المستقبل العربي، عدد 264 - 2001.2 ص120.

يحكمها يتساوى جميع المواطنين في القرب والبعد منها، ويتمتعون جميعاً بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية كما يتحملون واجبات متساوية دون تمييز.

ويتضح هذا الفهم الإيجابي لمدلول المواطنة من استخدام عدد من الكتاب لمبدأ المواطنة وسعيهم لتوظيفه من أجل تطوير الحياة السياسية العربية وصولاً إلى نظم حكم ديمقراطية، وفي هذا الصدد نجد "د. برهان غليون" في معرض دعوته لمبدأ المواطنة يقول إن ((فكرة المواطنة كتحالف وتضامن بين ناس أحرار، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، أي بين ناس متساوين في القرار والدور والمكانة، ومن رفض التمييز بينهم على مستوى درجة مواطنيتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنة بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلها المبادئ والتفسيرات الدينية، وكذلك ممارسة التفكير واتخاذ القرارات الفردية والجماعية، سوف تولد السياسة بمفهومها الجديد))⁽¹⁾.

ويشير إلى أن الصراع مع الكنيسة في أوروبا هو الذي أسس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية، ويؤكد أن ((كل ارتكاس للسياسة إلى مستوى العقيدة، دينية كانت أم علمانية، هو حكم عليها بالفناء))⁽²⁾.

ويقول إن قوة الأمم التي تملك مصير العالم وتمسك بزمام الحضارة في عصرنا هذا تعود ((إلى إبداع مبدأ المواطنة، أي اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الاجتماعي)).

(هي قاعدة التضامن والتماهي الجماعي ومصدر الحرية كقيمة مؤسسة وغاية للجميع لكل فرد معاً)⁽¹⁾.

¹ - د. برهان غليون: نقد السياسة والدين والدولة، ص 146.

² - المرجع السابق، ص 140 - 141.

وفي مراجعة حديثة لكتاب مبدأ المواطنة يشير المراجع أن صاحب الكتاب "وليم سليمان قلادة" يؤكد ضرورة وجود أساسيين من أسس المواطنة هما: المشاركة في الحكم من جانب والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر... ((قبل أن يصير لكل مصري صيغة المواطنة من خلال المشاركة في الحياة السياسية))⁽²⁾.

ويحاول "قلادة" تأكيد قناعته بأهمية مبدأ المواطنة وبإمكانية تطبيقه في مصر، ويدلل على ذلك برسوخ (هذا المبدأ من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين منهم عبد د. الرزاق السنهوري والشيخ محمد الغزالي)، كما يذهب بنفسه إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله أن: ((استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت في "صحيفة المدينة" التي وضعها الرسول ﷺ وجعلت من الجماعة المختلفة في الدين أمة واحدة))⁽³⁾، ويدعو إلى تفعيل فقه المواطنة في الواقع ويقدم عدداً من المقترحات لمعالجة المشاكل التي تشوب علاقة مكوني الأمة «المسلمين والأقباط في مصر» وتحث من توظيف مبدأ المواطنة بكفاءة⁽⁴⁾ وذهب "عبد الكريم غلاب" إلى أن المواطن يأخذ جذره من الوطن (في أوسع معانيه الذي يمنح المنتمي إليه الإقامة، والحماية - والتعليم، والاستشفاء، والحرية، وحق الحكم والتوجيه، واستعمال الفكر واليد واللسان...،

¹ - المرجع السابق، ص 140.

² - أنظر مراجعة هاني لبيب لكتاب وليم سليمان قلادة "مبدأ المواطنة: دراسات ومقالات، المستقبل العربي، السنة 23، العدد 255، أيار/مايو 2000، ص 245.

³ - المرجع السابق، ص 246.

⁴ - المرجع السابق، ص 246 - 247.

وتلك حقوق يتيحها «ولا نقول يمنحها» الوطن للمواطن، من مدلولات الكلمة...⁽¹⁾.

ويضيف ((ويلتقي المفهوم الأسمى للمواطن مع المفهوم الأسمى للإنسان)) و((فتصبح المواطنة إنسانية مضافاً إليها التعلق بشخص آخر يشاركه الوطن، ويقسم معه مضامين "الوطن" و"المواطن" وليس أكثر دقة في هذا المفهوم من كلمة "المواطن" في العربية لأنها مفاعلة بين اثنين «الذين يصبحون عشرات أو مئات الملايين» يتفاعلون حول الوطن فيقتسمون كل الانتماء وكل الحقوق والواجبات))⁽²⁾.

ويقول "غلاب" إن المواطنين يحملون دلالات أقوى من دلالات الشعب والأمة، فالمواطن ((هو الذي يصنع القانون الذي يضبط مسيرة الوطن في طريقة إلى المكان "الأرفع" والقانون أسمى تعبير عن إرادة الأمة، "والمواطن هو الذي يصنع «أو لعله يختار» نظام الحكم"، ويرى "أن اختيار نظام الحكم يعتبر المظهر الأول للمواطنة)).

وقد جرى التعارف دولياً في المجموعة المتحضرة من العالم على أن "النظام الجمعي هو الذي يحقق المصلحة الجماعية"، وسموا ذلك ديمقراطية وبذلك (فإنهم أقرروا نظاماً يمنح المواطنة مفهومها الحقيقي)⁽³⁾.

¹ - عبد الكريم غلاب: أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، سلسلة الثقافة القومية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص59.

² - المرجع السابق، ص60.

³ - المرجع السابق، ص62 - 64.

ويخلص "غلاب" إلى أن المواطنة لا تستقيم في مجتمع مختلف التوازن، حيث يفقد كل أفراد المجتمع، في أعلى شرائحه وفي أحطها، مواظنتهم تعبيراً عن كونهم في الحقيقة لا ينتمون إلى وطن واحد، ولا يواظن أحدهم الآخر، تجمعهم الأرض ولا يجمعهم ما تتيحه الأرض للإنسان⁽¹⁾، ويؤكد غلاب أن البلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والإنساني سارت الحياة فيها نحو الأسمى، ولا حد للسمو⁽²⁾.

ويربط "غلاب" أيضاً بين المواطنة والوطنية فيقول إن الوطنية "تعني أن يكون المواطن مع وطنه في محنته كما كان وطنه معه في سرائه، وكذلك أن يراعي مسيرة الوطن وهو يتحرك "داخل أرض الوطن وخارجه"، فالوطنية هي التي انتصرت كلما تعرضت الأوطان إلى محن الحروب والجوائح والأوباء والأزمات المدمرة، مهما قيل عنها إنها متجاوزة، أو عاطفة بدائية تختفي تحت ضياء العقل والمعرفة تكشفها العالمية والعولمة وشمولية الأهمية الإنسانية⁽³⁾.

يتضح من العرض السابق أن مبدأ المواطنة كما استقر في الفكر السياسي المعاصر هو مفهوم تاريخي شامل ومعقد له أبعاده عديدة ومتنوعة، منها ما هو مادي - قانوني، ومنها ما هو ثقافي - سلوكي، ومنها ما هو وسيلة أو هو غاية يمكن بلوغها تدريجياً، ولذلك فإن نوعية المواطنة في دولة ما تتأثر بالنضج السياسي والرقى الحضاري، كما يتأثر مفهوم المواطنة عبر العصور بالتطور السياسي

¹ - عبد الكريم غلاب: أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، ص 65.

² - المرجع السابق، ص 66.

³ - المرجع السابق، ص 58.

والرقي الحضاري، كما يتأثر مفهوم المواطنة عب العصور بالتطور السياسي والاجتماعي وبعقائد المجتمعات وبقيم الحضارات والمتغيرات العالمية الكبرى، ومن هنا يصعب وجود تعريف جامع ثابت لمبدأ المواطنة.

لكن على الرغم من صعوبة تعريف مبدأ المواطنة باعتباره مصطلحاً سياسياً حياً ومتحركاً في سيرورة تاريخية مستمرة، إلا أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن هذا المصطلح يمكن استخدامه دون دلالة ملزمة تسمح للمتحدث والمستمع في أن واحد أن يصلوا معاً، إلى مفهوم محدد ومشارك يتعدى فهم كل منهما للآخر إلى فهم الآخرين المعنيين باستخدام المصطلح داخل البلد نفسه وخارجها أيضاً.

فمصطلح المواطنة مثله مثل مفهوم الديمقراطية المعاصرة والدستور الديمقراطي اللذين يمتان بصلات وثيقة له⁽¹⁾، مفهوم يتطلب وجوده إقرار مبادئ والتزام بمؤسسات وتوظيف أدوات وآليات، تضمن تطبيقه على أرض الواقع، وإذا كان من المقبول أن تكون هناك بعض المرونة في التعبير عن هذه المتطلبات - من دولة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر - ومن أجل الأخذ في الاعتبار قيم الحضارات وعقائد المجتمعات وتجربة الدولة السياسية والتدرج في التطبيق، إلا أن تلك المرونة لا يجوز أن تصل إلى حد الإخلال بمتطلبات مراعاة مبدأ المواطنة كما استقر في الفكر السياسي الديمقراطي المعاصر وما تم الاتفاق عليه من عناصر ومقومات

¹ - علي خليفة الكواري: حوار من أجل الديمقراطية، بيروت: دار الطليعة، 1995، ص 121 - 160، انظر أيضاً الكواري، "مفهوم الديمقراطية المعاصرة، قراءة أولية في خصائص الديمقراطية المستقبل العربي، السنة 15، العدد 168، شباط/فبراير 1992، ومفهوم الديمقراطية المعاصرة- المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، المستقبل العربي، السنة 16، العدد 173، تموز/يوليو 1993.

مشتركة لا بد من توافرها في مفهوم المواطنة، وكذلك لا بد من وجود الحد الأدنى من الشروط التي تسمح لنا بالقول بمراعاة مبدأ المواطنة في دولة ما من عدمه، وتشمل هذه الشروط إلى جانب الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة، الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه بحرية التقارب من الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والتعليم ومهارات الوصول إلى المعلومات البديلة التي تسمح للمواطن بالحصول على المعلومات من مصادر مختلفة متنافسة، كما يجب أن تشمل هذه الشروط حد أدنى من المسؤولية المجتمعية تجاه تنمية فرص العمل والرعاية الاجتماعية في حالة العجز والبطالة، ومن أجل التعليم والصحة والتنمية الثقافية ولعل القاسم المشترك «في وقتنا الحاضر» المعبر عن وجود قناعة فكرية، وقبول نفسي، والتزام سياسي بمبدأ المواطنة في بلد ما، يتمثل في التوافق المجتمعي على عقد اجتماعي يتم بمقتضاه اعتبار المواطنة وليس أي شيء آخر عداها هي مصدر الحقوق ومناطق الواجبات بالنسبة لكل من يحمل جنسية الدولة دون تمييز ديني أو عرقي، أو بسبب الذكورة والأنوثة، ومن ثم تجسيد ذلك التوافق في دستور ديمقراطي.

ومن هنا فإن الحد الأدنى لاعتبار دولة ما، مراعية لمبدأ المواطنة من عدمه، يتمثل في وجود شرطين جوهريين:

أولهما - زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدر السلطات وفق شرعية دستور ديمقراطي، ومن خلال ضمانات مبادئه ومؤسسته وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع.

وثانيهما - اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى (البدون) المقيمين على أرض الدولة وليس لهم في الحقيقة وطن غيرها، مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات يتمت كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية متساوية، كما تتوفر ضمانات وإمكانات ممارسة كل مواطن لحق المشاركة السياسية الفعالة وتولي المناصب العامة.

وجدير بالتأكيد أن الجوانب المدنية والقانونية والسياسية من حقوق المواطنة وواجباتها ليست كافية للتعبير عن مراعاة مبدأ المواطنة، هذا على الرغم من كونها أبعداً لازمة لمراعاة مبدأ المواطنة، فإلى جانب هذه الأبعاد القانونية والسياسية هناك أيضاً الحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي أكد عليها "مارشال" والحقوق البيئية⁽¹⁾.

إن ممارسة مبدأ المواطنة على أرض الواقع يتطلب توفير حد أدنى من هذه الحقوق للمواطن حتى يكون للمواطنة معنى ويتحقق بموجبها انتماء المواطن وولائه لوطنه وتفاعله الإيجابي مع مواطنيه نتيجة القدرة على المشاركة الفعلية والشعور بالإنصاف وارتفاع الروح الوطنية لديه عند أداء واجباته في الدفاع عن الوطن، ودفع الضرائب، والمساهمة في صنع الحضارة الإنسانية ولذلك كله يمكننا القول إن أهمية الأبعاد القانونية والسياسية ومكانتها المركزية في مراعاة مبدأ المواطنة ليست بسبب أفضليتها على الحقوق الأخرى، وإنما يتعدى سبب اكتسابها لتلك الأولوية أهميتها الذاتية إلى حقيقة كونها السبيل الناجع والضمانة الحقة لتنمية إمكانات النضال السياسي السلمي لاستخلاص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئة تدريجياً.

¹ - Oliver and Heater: The foundations of citizenship, p 92 - 113.

وإدارة أوجه الاختلاف ديمقراطياً، وذلك من خلال الحماية القانونية والفعالية السياسية التي يوفرانها بفضل ما يقرانه ويسمحان به من شرعية العمل الجماعي الحزبي، ومن خلال نضال النقابات العمالية والمهنية، ومنظمات المجتمع المدني وتوظيف الإعلام الحر والرأي العام الواعي.

إن توفر تلك الوسائل السلمية يسمح للمواطنين أفراداً وجماعات بالتأثير في مضمون القرارات الجماعية الملزمة لهم لما فيه تحقيق مصالحهم المشروعة وتأمين حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والبيئية المتوازنة إلى جانب الحقوق القانونية والسياسية، هذا فضلاً عن احترام حقوق الإنسان لهم ولكل من يقيم على أرض الدولة أو يمر بها .

وعندها يمكن أن يتحقق انتماء المواطنين جميعاً للوطن، وبالتالي يتحقق ولاؤهم لوطنهم ومواطنة كل منهم للآخر بفضل المشاركة العادلة في الخيرات واتخاذ القرارات⁽¹⁾.

وهنا تنتقل المواطنة من كونها مجرد توافق أو ترتيب سياسي تعكسه نصوص قانونية لتصبح المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية يعبر أداؤها من قبل المواطنين عن نضج ثقافي وورقي حضاري وإدراك سياسي حقيقي لفضيلة معاملة جميع المواطنين على قدم المساواة دون تمييز بينهم بسبب الدين والمذهب والعرق والجنس.

¹-الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، ص125.

الشورى والديمقراطية

ونحن هنا لا تقارن الإسلام بالديمقراطية لأننا هنا نفترض أن الأصل الذي يقاس عليه هو الديمقراطية وأن الشورى هي الفرع ولكن الشيء الأساسي الذي تريد البحث عنه هو: هل التجربة الإسلامية (خاصة على عهد الرسول ﷺ) عانقت اتحاد الإرادات واتحادات المصالح وإفراغ هذه الإرادات وسكبتها في اتحادات⁽¹⁾.

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في بحثنا هذا وفي كتابنا المذكور المشار إليه في الهامش.

¹ - نجد الجواب في كتابنا الموسوم بعنوان: الصحيفة - الميثاق - دستور المدينة المنورة - أول دستور لحقوق الإنسان.

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي (1)

لنبدأ بالجذور العربية، أو التطبيقات التي تذكر قبل قيام الإسلام، فهناك أوليات وجدت في المجتمعات القبلية (البدوية) أو الحضرية...

فالوحدة الاجتماعية السياسية في البداوة هي العشيرة والقبيلة، وإطارها الحياة البدوية الرحالة أو القبيلة شبه المستقرة، والقبيلة تتألف من وحدات اجتماعية أصغر (الفخذ، البطن، العائلة) ولكل رابطتها وكبيرها، ومن رؤساء هذه الوحدات يتكون مجلس القبيلة (أو العشيرة) ليعبر عن رأيها وينظر في أمورها، وليكون له دوره في اختيار الشيخ الذي يعتبر الأول بين أقرانه في الكلمة والنصيب من الغنيمة والمال.

هذا ونلفت الانتباه إلى قصيدة الشاعر لقيط بن يعمر الذي أشار فيها إلى صفات رئيس القبيلة وراثياً، بل مختاراً تتجلى فيه الصفات الآتية⁽²⁾:

¹ - د . عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، عدد 9، أيلول 1979.

² - ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت دار النفائس، ط2، 1985، ص21.

على نفائسكم كسرى وما هما
رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا
ولا إن حل مكرو به خشيا
هم يناد خشاه يقطع الصلعا
بروم منها على الأعداء مطلعا
يلوه متبعا طواً ومتبعا
عنتم ولا ولد يبقى له الرفعا

يا قوم لا تأمنه إن كنتم خبيأ
تقلدوا لله دركم
لا مترفقا إن بني العيشك بساعده
لا يطعم النوم إلا حيث يبعثه
سعر النوم تعنيه أموركم
ما أنفك بحد هذا الدهر شعره
فليس يشغله مال يثمره

أما في المجتمعات الحضرية، فهناك مثل اليمن، حيث يوجد مجلس الأسر والعشائر الشريفة، والتي تجمع بين القوة العدوية وملكية الأرض، مع إمكان استخدام المحميين والرفيق في فلاحه الأرض.

وهذا المجلس هو (الملا)، ولرئيسه شيء من السلطة الدينية إضافة إلى السلطة السياسية، ويبقى دور الملا واضحا يتباين أثره بدرجة إسناده وبإمكانيات الرئيس، ولم تستقر الوراثة في الملا، وإن وجد هذا في عشيرة أو أسرة نتيجة دور القوى التي تتمثل في الملا.

والمثل الآخر هو الملا المكي، الذي يتكون من ممثلي أو أشرف العشائر، والذي تأثر تكوينه بالتجارة التي قوت الفردية والمال جنب النسب في تقدير الشرف، وتستند قوة الملا إلى نفوذه الأدبي وإلى رابطة المصلحة وشعور الجميع بدوره في تنظيم النشاط التجاري وفي تقرير الأمور العامة، وكان الدور الأول في الملا لشخص

يجمع بين الشرف والمال والمبادرة وعرفت المنطقة ملكيات مطلقة - ساسانية ورومية - لها تقاليدھا في السلطة وأساليبها الاستبدادية في الحكم⁽¹⁾.

وظھر الإسلام، وفي القرآن والحديث مبادئ وتوجيهات، مثل تأكيد المساواة بين الناس، والإشادة بمفھوم الشورى والحرية، وإقامة العدل⁽²⁾.

واتجه الإسلامي في الأساس إلى رفض التقاليد السياسية للحكم المطلق، وإلى إقامة مجتمع موحد يتميز أفرادہ بالكفاية والعمل، في إطار من الحقوق والواجبات تلغي التسلط والتبعية، وتحقق العدالة الشاملة وفي المدينة وضع الرسول ﷺ (صحيفة) أعلنت قيام "الامة" ويستوردها القرآن وسنة الرسول ﷺ، وكانت الأهداف: العدل، والجهاد، وحفظ كيان الامة وتوسيعه، وهنا كانت الأسس الأولى⁽³⁾.

وقامت مؤسسة الخلافة بعيد وفاة الرسول ﷺ، واستتار القائمون بها بالمبادئ الإسلامية، وكانت أمامهم بعض التقاليد السياسية العربية وكانت فترة الراشدين

¹ - انظر:

J.R yckmans: l'institution monarchique en Arabic méridionale Avant l'Islam (lourain: publication universitaires 1951).

جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين 1968، ج 4.

² - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي.

³ - انظر محمد حميد الله: الوثائق السياسية في عهد النبي والخلافة الراشدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1941، ص 2 وما بعدها، وراجع كتابنا: الصحيفة - الميثاق، دستور المدينة المنورة، أول دستور لحقوق الإنسان دمشق، دار النوري، سنة 2015.

فترة فتوح سريعة وهجرة واسعة وتوجيه إلى الاستقرار في الأمصار في مراكز للمقاتلة، وجهت الأمة للجهاد، وكان ما وضع من تنظيمات للعتاء ولإقامة المراكز ولخطوط الإدارة والضرائب متمشياً مع هذا الهدف.

وقد اقتصر النظر في تنظيم المؤسسة السياسية على المدينة مركز الصحابة، وتبنت بعض الخطوط، أولها رفض فكرة الوراثة عملياً في الحكم، والأخذ بفكرة الاختيار أو الانتخاب.

وكان الرأي في ذلك لكبار الصحابة وخاصة المهاجرين، وكان الاختيار أما بطريق الانتخاب المباشر، أو بالاستشارة التي تسبق التسمية، أو بتسمية مجلس من الزعماء كما في شوري عمر، وكان الاختيار من قريش، وصارت الفترة مثلاً في تطبيق العدالة وفي الاستناد إلى الشورى.

وكانت فترة الراشدين مرجعاً في النظريات والآراء التي ظهرت فيما بعد، في بحث أصحابها عن المثل والمفاهيم، أو في حالات الاعتراض لدى البعض، ولكن الواضح من تعدد طرق الاختيار ومن أحداث الفتن أنه لم يظهر التنظيم الذي يثبت المؤسسة السياسية.

وكان الدور الأول للنخبة الإسلامية التي تركزت في المدينة، ولكن توسع الهجرة وانتقال قوى القبائل للأمصار، وتنافر المفاهيم القبلية مع فكرة السلطة المركزية، وشعور القبائل بدورها في الفتوح والتحويلات الاجتماعية التي رافقتها - كل هذه أدت إلى انتقال الثقل من النخبة في المدينة إلى القوى، القبلية في الأمصار⁽¹⁾.

¹ - انظر د. عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة نجيب، 1950، ص 25 -

وكانت الأزمة التي انفجرت في الفتن تمثل صراعاً بين الاتجاهات القبلية والإسلامية، انتهى بخطين - الأول نقل السلطة إلى الأمويين في الشام، والثاني بدايات ظهور الأحزاب وخاصة الخوارج والشيعة، وانتهت الفتنة وبقيت وحدة الأمة، واستمرت الخلافة في قريش، ثم استؤنفت حركة الجهاد والتوسع، ويلاحظ أن الفترة انتهت دون أن تؤدي إلى تخطيط عمي لمفهوم الشورى في أسلوب الحكم أو في الاختيار.

وأصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري، كان صراعاً بين المدينة - المركز الأول للإسلام - باسم الشورى وبين الشام، وصراع بين القبائل الكوفية على أسس قبلية وبين الشام، وصراع بين الأحزاب الإسلامية وبين الأمويين لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة وإلى عاصمة جديدة.

أن طبيعة المقاومة التي واجهها الأمويون والقوى التي اعتمدوا عليها دفعتهم إلى محاولة تأكيد فكرة الجبر في السلطة وإلى التأكيد المتزايد على مفهوم الدولة، وقد أفادوا ابتداء من تهيئة الأمة للجهاد زمن الراشدين، وقاموا بالموجة الثانية من الفتوح، ولكن تلك القوى التي تسندهم تقلصت نتيجة العصبية القبلية المحلية وتوسع الحزبية، وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الإيديولوجية الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أية نظم جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

وظهرت بدايات المفاهيم السياسية التي تطورت إلى نظريات فيما بعد، وفي طليعتها فكرة الشورى «انتخاب الخليفة بين أبناء الصحابة» التي نادى بها الثورة الزبيرية، واستمرت لدى الخوارج، الذين وسعوا إلى انتخاب أي عربي ثم أي مسلم فاضل، ويقابل ذلك جعل الإمام مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة، واعتبار

انحرافه عن المفاهيم الإسلامية سبباً لعزله، وتمثلت الدعوى للشورى في ثورات أخرى في هذه الفترة، ويقابلها من جهة أخرى فكرة النص على الإمام - ليكون سبيل الهداية لدى البعض، وفكرة العائلة المختارة لدى آخرين، واشترط الجهاد في الحق مع توفر العلم والفضل برأي ثالث.

استقر العمل في الفترة الأموية على أن العاصمة هي التي تبت في أمر الخلافة، أما المعارضة فلم تكن لإصلاح مؤسسات بل لتغيير الأسرة وربما أسلوب الحكم، وهي معارضة قد تكون مقبولة آنئذ أن اقتصر على إبداء الرأي.

ولكنها عادة تعبر عن موقفها، متى وجدت السبيل، بالثورة ويلاحظ أن الفترة الأموية بدأت وهناك رأي عام يعبر عن رؤساء القبائل وأشرفها - وخاصة في الشام - وأن الخليفة يحرص على مشاورتهم في الشؤون العامة، وما دام المجتمع يعتبر العشائر وحداته الاجتماعية الأساسية، فإن هناك نوعاً من حرية الرأي والمشورة وبعض التقييد للسلطة.

ولكن التطور الاجتماعي الاقتصادي حول الإشراف إلى ارسنقراطية ملاكه وخلق فجوة بينهم وبين عامة القبائل، وجعل الأشراف يتجهون عادة إلى التعاون مع السلطة، بينما تأثر العامة بالدعوات الحزبية، هذا التطور، مع استمرار التحول الحضري أضعف الوحدات القبلية وبالتالي قلل تأثيره دون أن تحل قوى أو مؤسسات جديدة محلها.

وقد أدى التوسع الإسلامي إلى إدخال طرق التجارة العالمية في النطاق الإسلامي، وساعد على نشاط التجارة، وقد أفاد البعض ووسع نشاطه مستعيناً بالوكلاء والموالي، ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانين على دفع أعداد متزايدة

من العرب إلى الاشتغال بالتجارة، وبدت بدايات طبقة متوسطة ساهمت في دعم الثورة العباسية، ولكن دورها بأن في العصر العباسي.

وحين يستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، يلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف خاصة من الشام وبين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة كما حصل في اختيار مروان ابن الحكم من قبل الملائ «أو مجلس إشراف اليمانية» في دمشق، وبين نوع من الوراثة، وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن محمد، وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة وأن المؤسسة السياسية لا تزال موضع تجانب بين أكثر من اتجاه.

حاول الأمويون التأكيد على فكرة الجبر وأن السلطة بقدر من الله، وإن الخليفة هو خليفة الله، وأن على الناس الطاعة، ولكن قوى واسعة كانت تؤكد حرية الإرادة ومسؤولية الحكام عن أعمالهم وبينما كان ممثلو الاتجاه الأول يرون الثورة خروجاً على المشيئة فإن الجماعة الثانية كانت ترى الثورة أمراً مشروعاً، بل وواجباً، ضد الحكام أن تجبروا أو انصرفوا.

ويبدو أن الأمويين المتأخرين بدءوا يتأثرون بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي، وخاصة في الإدارة، وهذه تستند إلى تقاليد بعيدة عن الفكرة الإسلامية وتتجه نحو التسلط مما ساعد على إثارة النقمة⁽¹⁾.

¹ - هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، 1974، ص 45 - 60.

وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنة، وإحياء العدل والمساواة وإعطاء الفتي لأهله، ولعلها وجدت استجابة من بعض قوى المعارضة، ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية ويلاحظ ابتداء أن العباسيين اسندوا سلطانهم إلى مبدأ القرابة من الرسول ﷺ، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله في الأرض وليس للناس إلا الطاعة كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر فأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.

وقد لا يعني مثل هذا الاتجاه القبول بالضرورة، وفعلاً واجه العباسيون ثورات عدة إضافية إلى نشاط الحركات السرية، ولكن التطورات ساعدت على التحول الذي أدى إلى إفراغ مفهوم الخلافة من محتواه الحقيقي وانعكاس ذلك في النظرية.

أنهى العباسيون فكرة أن الأمة هي الجيش، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس مع شيء من التوازن اختل حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني غريب في الفتنة بين الأمين والمأمون، وبقيت بعض القبائل في الديوان ولكنها أسقطت نهائياً أيام المعتصم، ورافق هذه الضربة للعرب في الحياة العامة اتخاذ المماليك الأتراك أساس الجيش، وبذلك بدت الخلافة دون قاعدة وفرضت سلطتها على الأمة بقوة غريبة ما لبثت أن حددت أسسها.

أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: جمل من أنساب الأشراف، القاهرة، دار المعارف، 1959، ج4، ص62، ج4، ص64، ص122-150، الطبري: تاريخ الطبري، ص467 - 468، 472 - 473، 576.

وبالغ العباسيون في رفع منزلة الخليفة، وادعوا للخلافة مزايا وصفات جعلتها في مستوى يتعذر بلوغه، وبالتالي يتعذر توفره في أي مرشح وحاولوا الاستناد إلى الفقهاء ومنظمو القضاء وأحدثوا منصب قاضي القضاة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية يسيطرون عليها، وهذه هي المؤسسة الإسلامية التي أسندتهم لحد كبير، ولكنهم تدخلوا في أمور العقائد منذ فرضوا الاعتزال وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء، ورغم تجدد المحاولة في القرن الرابع/الخامس للهجرة، إلا أن ذلك كان مؤقتاً، واتجه الفقهاء لاتخاذ طريقهم المستقل مع التأكيد على فكرة وحدة الأمة التي تجلت بمرور الزمن من ناحية ثقافية وحضارية، وهذا اثر بدوره على النظرية التي استمرت ترى في الخلافة رمز هذه الوحدة.

ومن جهة أخرى برزت فئة التجار ونشطت فعاليتها ووجدت كل تشجيع من العباسيين، والتجار بهمهم الاستقرار، فصاروا أعوان السلطة وسندها المالي في الأزمات، ولكنهم لم يلعبوا دوراً يذكر في الحياة العامة، ولعل ذلك ناشئ عن أن دور ازدهار التجارة والصيرفة رافق فترة ضعف الخلافة وتقلص سلطانها في القرن الثالث/الرابع للهجرة.

هذا وإذا لاحظنا التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أدى إلى تحول كبير في المجتمع وظهور تباين اجتماعي بين فئة التجار وأرباب الضياع من جهة والعامة من جهة أخرى، أدركنا سبب نشاط الحركات السرية بين العامة، وقبول الآخرين بالسلطة بأي شكل.

لننظر إلى تطور المؤسسة السياسية، فقد كان الوراثة أساس الحكم في العصر العباسي الأول، ولكن يشوبها العهد لأكثر من واحدة، مما أدى إلى ملابسات أو اصطدام بين الأخوة، وهذا الاتجاه كان وراء الفتنة بين الأمين والمأمون، وعاملاً

خطيراً في التآمر على المتوكل وقتله وفي حالة وفاة الخليفة دون عهد تحكمت القوى القائمة من جند وكتاب في اختيار خليفة وفي تدهور المؤسسة، فلما توفي "الواثق"/222هـ-847م/دون عهد، عقد مجلس من الوزير وقاضي القضاة واثنين من الكتاب واثنين من قادة الأتراك لاختيار خليفة، وكان الرأي المؤثر للعسكريين، واختير "المتوكل".

وبعد مقتل "المتوكل" تحكمت القيادة الأتراك في تنصيب الخلفاء وعزلهم والتكليف بهم، وحين انتعشت الخلافة في الثلث الأخير من القرن الثالث وتوفي "المكتفي"/295هـ-608م/دون عهد واضح، تشاور الوزير ورؤساء الكتاب واختاروا "المقتدر".

ولما عاد الجند للتدخل في أمور الخلافة نتيجة الأزمة المالية والإدارية زمن "المقتدر" اصطدموا بالخليفة وقتلوه، ونصبوا أخوه "القاهر"، ثم خلعه واختاروا "الراضي"، الذي عجز عن تسيير الأمور فأحدث منصب أمير الأمراء لقائد الجيش، وسلمت السلطة إليه سنة/224هـ-926م/، ولما توفي "الراضي" عقد مجلس برئاسة الوزير، حضره كل وزير وكتاب، إضافة إلى الأشراف العلويين والعباسيين والقضاة والوجوه بإشراف كاتب أمير الأمراء ليختاروا خليفة، فرشحوا من عرفوا أن أمير الأمراء يريده وهو "المتقي"/229هـ-940م/، ولما اختلف هذا مع الأمير خلعه وعين غيره.

وجاء الغزو البويهي/224هـ-946م/ وصارت السلطة للأمير البويهي يتحكم حتى في اختيار الخلفاء وفي عزلهم أحياناً، ولم يكن للخليفة سلطة فعلية، فاتجه للتأكيد على النواحي الدينية محاولاً أن يسند نفسه بالوعاظ والقضاة وأئمة المساجد.

ومنذ القرن الثالث الهجري، ونتيجة للدعوة العباسية المستمرة، صار الخليفة مصدر كل سلطة شرعية، فكان الأمراء الذين كانوا إمارات مستقلة عملياً يطلبون عهداً من الخليفة ليكتسبوا الشرعية بنظر الناس.

والآن صار البويهيون يطلبون عهداً من الخليفة يخولهم السلطات العامة للفرض نفسه، وهو لا سلطة له.

ولئن اتخذ البويهيون لقب أمير الأمراء وملك، لم يقرروا أصلاً بإمامة العباسيين، فإن السلاجقة اتخذوا لقب سلطان واعترفوا بهذه الإمامة ولكنهم تركوا الخليفة دون سلطان، وكانوا بالوقت نفسه حريصين على العهد⁽¹⁾.

وهكذا فشل العباسيون بدورهم في إقامة مؤسسات عامة تعبر عن المفاهيم الإسلامية، ووجدوا فجوة واسعة بينهم وبين الأمة، وانحدروا بالخلافة إلى ظل من سلطتها، ولم يبقوا أثراً للشورى أو الاختيار، والخلافة في انحدارها، وفي ظل هذه الأوضاع، أثرت على الفقهاء «في حرصهم على الشرعية» ليوفقوا بين المفاهيم الإسلامية وبين أوضاع الخلافة على ما في ذلك من تناقض كبير.

¹ - أنظر عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة نجيب، 1950، ص 45 - 71.

دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص 207 وما بعدها، ص 247 وما بعدها.

H. Busse, Chalif und Grosskonig: Die Buyiden im Iraq, Beirut, 1969, P131 off.

H.A.R. Gibb: "Government and Islam under the Early 'Abbasids, The political collapse of Islam", in L' Elaboration de l' Islam, Paris, 1961 p115 off.

بعد هذا يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحدين، ومثل مجلس العقدانية لدى قرامطة البحرين برئاسة السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط في ضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنياً بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة، ولعل الإشارة إلى أبرز من تناول النظرية السياسية تكشف عن تدرج هذه النظرية.

يأتي "أبو يوسف"/182هـ-798م/ في أوائل من كتب، وما يورده (مقدمة كتاب الخراج) هو مجموعة آراء ونصائح، وهو يذكر أن الإمام خليفة الله في أرضه وأن طاعته واجبة، ولكنه يؤكد واجبه في إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها وإتباع الشرع وتوفير العمل، وهو لا يفتأ يؤكد، بما يورد من أحاديث، على العدل والأخذ بالحق، ومع أن الإمام ليس مسئولاً أمام الناس، إلا أن أبا يوسف ينصحه بالاستماع إلى آرائهم، كما يورد أخباراً تؤكد حق الرعية في نقد ولادة الأمر وضرورة الشورى لهم.

ومع أن "أبا يوسف" يورد حديثاً مفاده أن ليس من السنة شهر السلاح على الإمام، إلا أنه يورد حديثاً يفيد أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه يعمهم الله بعقابه.

ويلاحظ أن "أبا يوسف" أراد أن يجعل من فترة الراشدين (ومن سيرة عمر بن عبد العزيز) المثل في الشورى، وفي تأكيد المساواة، وفي توفيق العدل، لذا فهو يؤكد على أحياء

السنن التي سنّها القوم الصالحون، ويبدو أنه لاحظ أثر التقاليد الإمبراطورية والاتجاه الاستبدادي فأراد التحذير والتأكيد على المفاهيم الإسلامية⁽¹⁾.

وتبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرن الرابع والخامس للهجرة، وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً أو شرعاً بين من يرى وجوبها شرعاً بالإجماع (أهل السنة مثلاً) أو عقلاً (المعتزلة)، وترى ملة عدم وجوب المنصب رأساً مثل بعض الخوارج (المنجذات) وبعض المعتزلة "أبو بكر الأصم"، ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام. ثم يأتي الخلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، وبين من يرى النص، وبذلك لا تكون الإمامة واجباً للأمة (الإمامية، الإسماعيلية)⁽²⁾.

يعرض الماوردي/ت 450هـ-1058م/نظرية أهل السنة، وهي ليست آراء نظرية مستقاة من القرآن والحديث، بل تستند إلى تفسير المصدرين وأرث فترة الراشدين بضوء التطورات السياسية، بالاستناد إلى مبدأ حجية الإجماع، وقد رجع إلى فقهاء المذاهب الأربعة، إضافة للتنزيل، وكذا العرف مع الأحكام السلطانية كتب

¹ - أنظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري: الخراج، القاهرة، بولاق، المطبعة السلفية، 352، ط2، ص 2-8.

² - أنظر، الإمام عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، 1928، ص271، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي موسى الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1969، ط2، القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد، 1960، ج20، ق1، ص415.

"الماوردي" يطلب من السلطة عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبيل في وجهه البويهيين والسلاجقة.

يرى "الماوردي" أن الإمامة بالاختيار أو بالعهد من الإمام السابق، ومبدأ الاختيار يؤيده كل أهل السنة تقريباً والمعتزلة، وهو رأي الخوارج.

والاختيار يقوم به أهل الحل والعقد، وهم برأي الماوردي الفقهاء وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو آخر، ويتعذر تجاوزهم، ويشار إليهم لدى فقهاء آخرين بفضلاء الأمة "الباقلاني" وعلماء الأمة "القلانسي"، ونظراً لأهمية دورهم، يضع الماوردي شروطاً يلزم توفرها فيهم وهي العدالة الجامعة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، وأخيراً الرأي والحكمة لاختيار من هو أصلح وأعرف بالتدبير، ومع ذلك لا يعرف من هم أهل الحل والعقد⁽¹⁾.

وترد مسألة تنظيم الاختيار والحد الأدنى من المؤهلين للقيام بذلك والماوردي لم يحدد أي أسلوب للاختيار، وأما عدد أهل الاختيار ففيه اختلاف، فهناك من يرى مشاركة جميع أهل الحل والعقد دون تحديد (مثل القلانسي وأبي يعلي الفراء) وهذا لا يقره الماوردي والباقلاني لأن اجتماعهم بصقع واحد واتفاقهم على البيعة لرجل واحد متعذر وممتنع، لذا يتجه الرأي إلى الاقتصار على الموجودين في بلد الإمام، وليس هناك كما يقول الماوردي سبباً لتفضيلهم، لكن العرف جعل ذلك لأنهم أسرع لمعرفة الأخبار، ولأن من يصلح عادة للإمامة موجود هناك⁽²⁾.

¹ - أنظر، الماوردي: الأحكام السلطانية، القاهرة: مطبعة الوطن، 1298هـ، ص6، محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني: التمهيد، تحقيق محمود الخضيرى وأبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947، ص178.

² - البغدادي: أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، 1928، ص178-281، أبو يعلي الفراء: الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1960، ص12-24، الماوردي: الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الوطن، 1298هـ، ص6-7.

ويرى "الباقلاني" أن الإمامة تتعقد بعلماء الأمة في بلد الإمام دون تحديد بعدد، ولكن نطاق الاختيار عند الأغلب محدود، وبحضور السوابق أو الاستنتاج الفقهي يمكن أن يكون ثلاثة أو خمسة أو ستة، ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري والباقلاني والجويني إلى أن واحداً يكفي في بيعه الإمام إذا كانت الشروط متوفرة⁽¹⁾.

وللإمام أن يعهد، فله أن يشكل مجلساً من المؤهلين يختار إماماً بعده، وله أن يعهد إلى شخص بعده، وهنا نجد البغدادي/429هـ-1038م/يرفض الوراثة، ولكنه يقبل بوصية الإمام أن توفرت الشروط (وهذا رأي الباقلاني) باعتبار الخليفة وكيل الأمة في إدارة شؤونها ويبين بعض المعتزلة والمرجئة والخوارج يرون مثل هذه الوصية صحيحة وجائزة غير واجبة⁽²⁾.

والماوردي، الذي يعرف واقع سير الخلافة، يركز على العهد ويشير إلى الاختلاف بين من لا يقر العهد، إلا إذا أشاور أهل ت الاختيار ووافقوا، ومن يقره دون ذلك - وهذه رأيه ورأي أبي يعلى/458هـ-1065م/، كما يشير إلى تباين الآراء إذا كان المعهود له ولداً أو والداً أن يبدي رأياً، وهو يقدر أن هذه المناقشات، ولكنه في واقعيته يرى دور الاختيار في حالة الشغور أو أسر الإمام في ظروف معينة⁽³⁾.

¹ - الباقلاني: التمهيد، ص 178 - 179.

أبو المعالي الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد الخانجي، 1950، ص 424 - 425.
أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969، ط2، ص 460.

² - أنظر: البغدادي: أصول الدين، ص 282، الباقلاني: التمهيد، ص 180.

³ - أنظر الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 10، وأبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 25.

ويلاحظ الماوردي التسلط على الخلافة (من قبل البويهيين)، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية ويسقى ذلك الحجر، وهو في حرص على الشرعية يحاول التسوية ويرى أن المستبد إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية جاز إقراره، فلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة، وإذا كان الأمر عكس ذلك، فهو يطلب من الخليفة، أن يستتفر من يزيل تغلبه، وبهذا يقدم تسوية خطيرة بعد هذا فأمام استيلاء أمراء على ولاية تابعة للخليفة أو على أراض جديدة، وتفردهم بالسلطة يأتي الماوردي بتسوية ترضي الطرفين وتحقق المصلحة في تقديره، فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع وبذلك يجعل سلطته مشروعة، وهذه هي إمارة الاستيلاء، "فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بأذنه منفذاً لأحكام الدين" ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار المصالح العامة⁽¹⁾.

وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وبين حالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم، وهو اتجاه تابعه من جاء بعده، إلى حد ألغى محتوى الخلافة وأبقى لها هيكلها شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته.

¹ - الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 19 - 20 و ص 27.
هاملتون جب: النظرية السياسية للماوردي في دراسات حضارة الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1964.

هذا التركيز في النظرية على الإمامة وعلى أهميتها الكبرى، يصحبه عند الماوردي التأكيد على مؤهلات الإمام ومثاليته - من عدالة جامعة، وعلم يؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس والأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسية الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو إضافة إلى النسب القرشي⁽¹⁾، وهي مؤهلات تشير إلى نوع مثالي من البشر، وتركز على دور الفرد وتبرز الفجوة بين الواقع والمثال، ولكنها تتمشى مع هذا التركيز على صلاحيات الخليفة وشمولها.

ويناقش الماوردي ما يخرج الإمام من الإمامة، ويراه الجرح في عدالته بسبب الفسق (الهوى) والتأول على خلاف الحق، ونقص في الجسم يحد قدرته، ونقص التصرف بالقهر وهو لا ينكر حق الرعية في رفض طاعة الإمام الجائر ولكنه لا يوضح الأسلوب.

ويذهب "الباقلاني" إلى ما يشبه ذلك، فيذكر أن الكفر بعد إيمان سبب لخلع الإمام، ويضيف: "ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه... وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود".

كما يرى نقص الحواس والجنون سبباً لخلعه، ثم يستدرك بأن الجمهور من أصحابه لا يرون الفسق موجباً لخلع الإمام، بل يكتفي بوعظه مع ترك طاعته فيما يدعو إليه من معاصي⁽²⁾.

¹ - الماوردي: الأحكام السلطانية، ص6، الباقلاني: التمهيد، ص181 وما بعدها.

² - الباقلاني: التمهيد، ص186 - 187 - الماوردي: الأحكام السلطانية، ص17 وما بعدها، الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص464 - 465.

والموردي في حرصه على وحدة الأمة لا يجيز وجود إمامين (وكذا الباقلاني، وأبو يعلى والقاضي عبد الجبار) بينما يجيز ذلك البغدادي والأشعري والجويني، وذلك في أراض متباعدة تمنع النجدة⁽¹⁾.

وهكذا يتبين أن الموردي لا يزال يؤكد فكرة الانتخاب كأساس للإمامة مع ميله للعهد في الظروف القائمة، ويؤكد حق الأمة في عدم طاعة الإمام الجائر دون التصريح بالثورة، ولا يجد من الضوابط إلا إتباع الشرع وتحقيق العدل، ويذهب إلى تسويات لضمان إتباع الشرع وتأكيد وحدة الأمة.

وكان في واقعية الموردي وشرعية الخلافة تمهيد لرأي لغزالي/505هـ-1111م/ وبينما اتجه الموردي إلى التأكيد على تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين، وإلى تفصيل العهد، لاحظ الغزالي القوة القاهرة للسلاجقة ورأى في الاختيار الطريق الطبيعي ولكنه حدد ذلك بضوء ظروف عصره والغزالي في شروط الإمامة وأسلوب الوصول غليها لا يختلف ظاهراً عن الموردي، فالمؤهلات من خلقية ومكتسبة «وعلو الخبرة والكفاية والورع والعلم» لا تزال مثالية، والإمامة هي مصدر الشرعية ورمز وحدة الأمة، وهو يرى الاختيار أساس الإمامة، ولكنه يبين أن الاتفاق العام لم يحصل أبداً وأن الوصول إلى اتفاق أهل الحل والعقد غير وارد⁽²⁾.

والإمامة لها هدف وحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعالة (شوكة) تسنده، وبيعة الإمام من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين بهم رأيهم في فترة ما،

¹ - أنظر الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 5 - 4 - 6.

² - أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنيين، ص 181، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 261 - 264.

وهو يقول "التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى البيعة... لأن المقصود أن تجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً.

والغزالي لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعاً، ويقول: ((والذي تختاره أن يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام «إذا» كان ذلك الواحد مطاعاً ذات شوكة لا تطال... إذ موافقته موافقة الجماهير ثم يبين إذا لم يحصل هذا بواحد، وتطلب اثنين أو ثلاثة تلزم المشاورة بينهم والاتفاق، والمهم ليس عدد من يشارك في الاختيار بل الشوكة التي تنتهي للإمام بهذه البيعة))⁽¹⁾.

ويبين الغزالي أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق (رزق) يضيفه الله وهو (لطف) منه، والغزالي يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات⁽²⁾.

وهو في ذلك يخشى الفتنة، إذ بغياب إمام مشروع تبقى المصالح العامة دون أساس شرعي (غياب الإمام يعني نهاية القضاء، واستحالة احترام الحدود أو ضمان حقوق الأفراد وفق الشرع).

ومع أن الغزالي يؤكد أن طاعة الإمام لا تجب إلا إذا حكم وفق الشرع، وإن لا طاعة في معصية الله، ومع تأكده على العدل، فإنه يرى أن الشروط إن فقدت في الإمام

¹ - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 215 - 265، فضائح الباطنيين، ص 176 - 177.

Henri Laoust: La politique de Gazali, P 177.

² - أنظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 261.

وجب خلعه من غير فتنة، وإذا لم يمكن ذلك إلا بالقتال لزم طاعته فذلك أفضل من الفتنة⁽¹⁾.

وهذا هو الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة، فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلطين والملوك، ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب، وبالاعتراف بسيادة الخليفة من قبل السلطان (التفويض) وبإقرار السلطة من قبل الخليفة تأتي التسوية التي لا تبقى للخليفة سلطة، والغزالي لذلك حريص على نصح السلطين وعلى التأكيد على العدل وعلى ضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين، فالله اختار الملوك لصالح معاش الناس ولذا تجب طاعتهم ولا تجوز معصيتهم⁽²⁾.

وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد وإقامة المماليك شبخ خليفة، لم يلتفت إليه وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع التأكيد على الطاعة له خوف الفتنة، كما هو الشأن عند ابن جماعة.

يكرر "ابن جماعة" /722هـ-1222م/ ابتداء النظرية السنية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس، ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً، فهو يؤكد على الطاعة المطلقة للسلطان، "ظل الله في الأرض" في العدل والجور تحاشياً للفتن.

¹ - أنظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 216 - 217، فضائح الباطنيين، ص 206 - 207.

² - أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص 12 - 14 - 18 - 20.

Henri Laoust: La politique de Gazali, P 230.

وهو مجرد الإحاطة عملياً من كل محتوى حين يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: ((فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم، ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح⁽¹⁾ وابن جماعة لا يبقي للإمامة أي دور، ولكنه مع ذلك يبقي شكلية التقليد -كعرف الملوك والسلطين في زماننا- ولهؤلاء الملوك والسلطين كل السلطة، فلهم تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال)).

وتعبيراً عن هذا الواقع، يذهب "ابن جماعة" إلى إضفاء مزايا عالية على السلطين ويبين أنه يعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة عدا النسب القرشي، وهكذا وضعهم في سورية الأفراد الخوارق، وابن جماعة لا يعدو تبرر الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساساً مشروعاً للسلطان، وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين⁽²⁾.

وفي هذه الفترة كتب "ابن تيمية" /ت728هـ-1228م/ بعقلية أكثر تحريراً من النظرية السنية الموروثة، فقد عاد إلى المنابع الأولى «القرآن والسنة» ووضع آراء وابن تيمية لا يرى أن تكون الولاية مقصورة على أسرة أو عشيرة، بل إن كل مؤمن يصلح لها.

¹ - أنظر، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بدر الدين ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، الإسكندرية، دار الكتب البلدية، 1948، ص257.

² - المرجع السابق.

وهو لا يرى من المعقول أو المشروع أن يفترض في رئيس الدولة مجموعة مثلى من الصفات الجسمية والفكرية والخلقية، كما في النظرية، ويرى أنه لا يجوز أن يطلب منه أكثر مما ينتظر من الشاهد العدل، وهو يرفض فكرة الانتخاب من قبل جماعة من العلماء على أساس أنه لم يوجد مثل هذا الانتخاب.

ويرى أن ولي الأمر يختار من قبل أهل الشوكة، وبالتالي وتأثيرهم تعلن كل الجماعة بيعتها له، ولكن الشوكة لا تعني عنده القوة العادية، بل إن أهل الشوكة عنده هم كل الأشخاص الذين يتمتعون باحترام وطاعة فئات الجماعة، بصرف النظر عن مهنتهم ومراكزهم في الحياة وابن تيمية يرى الدولة مؤسسة تعاونية لتحقيق مصلحة الجماعة (فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض) ولذا يجب على ولي الأمر أن يولي كل عمل أفضل من يصلح له، وهو يرى أن الولاية أمانة يجب أداؤها، ويورد الحديث الشريف: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْأَمِيرُ رَاعٍ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدُهُ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾.

وكل الوظائف العامة عنده ولايات، ويضع لها شرطين:

○ الأمانة عنده تعني العدالة وضمأن حقوق الأفراد .

○ والقوة في كل ولاية بحسبها .

والأمانة عنده تعني العدالة وضمأن حقوق الأفراد، كما أن الطاعة تعتمد مباشرة على تنفيذ الواجبات وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وابن تيمية لا يفكر بإمامة عامة للأمة، ولذا يمكن أن يكون هناك أي عدد من ولاية الأمر.

والجماعة الإسلامية كما تبدو وفي كتاب السياسة الشرعية ليست إلا اتحاداً طبيعياً لمجموعة دول.

و"ابن تيمية" يبين أن البيعة تفرض الطاعة، ولكن الطاعة لا تعني الخضوع السلبي، بل تتطلب وضعاً يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون، فالدولة مؤسسة يسعى فيها ولي الأمر وشعبه لتحقيق مقاصد الشريعة، والشورى لذلك تكتسب عنده خاصة وشمولاً ويجب أن لا يقتصر ولي الأمر على مشاوررة العلماء بل يرجع إلى كل ممثلي الفئات الاجتماعية.

و"ابن تيمية" يجيز عصيان ولاة الأمر حين تصدر عنهم قرارات ضد الشريعة فيما استند إلى نص من القرآن أو الحديث أو إجماع السلف، ولكن يميز بين العصيان وبين حمل السلاح ضد ولي الأمر، إذ لا يرى حمل السلاح ما دام الولي يصلي لأنه يرى شراً في رفع السلاح أكثر من أين نفع⁽¹⁾.

بعد هذا لا بد من الإشارة إلى آراء أخرى، فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى على الشورى في الحكم، وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل ثم أي مسلم فاضل يمكن أن يتولاها.

¹ - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم المشهور بـ شيخ الإسلام ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1901، ص 16 - 24 - 161 - 157 - 158، وأنظر، ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج7، ص 86 - 88. Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya, Beirut Imprimerie catholique, 1948.

وترتبط الإمامة عند الخوارج أساساً بالعدالة والسير وفق الشرع، رأى خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم، وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية من الخوارج، الذين كونوا دولاً في شمالي إفريقيا وفي عمان.

وكان الإمام «في كياناتهم في شمالي إفريقيا» يختار عادة من مجلس من المشايخ والوجهاء، أو مجتهدي الأمة (وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد)، ثم يعلن أسمه، وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب، وإذا انحرف الإمام أو خرج على مبادئهم يمكن عزله، والمشايخ يقررون ذلك، ونادى البعض بضرورة وجود جماعة يسترشد الإمام برأيها ولا يقطع أمراً إلى بمشورتها.

والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود يخشى بأسه بين كياناتهم، فقد كان إمام في تاهرت (المغرب الأوسط) وفي طرابلس في الوقت نفسه، وكذا في عمان، ومع ذلك كان الاتجاه نحو إمامة عامة قائماً لديهم، وطبق فعلاً لفترة قصيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة أيام الإمامة الرسمية، وفي عمان كان الأمراء الإباضيين ينتخبهم أهل البلاد ولا يعينهم الإمام الرسمي في المغرب فترة الاعتراف به إماماً لك، وهذا يبين مدى التأكيد على الانتخاب وفي فترة الرسميين الأولى، كان الاتجاه إلى جعل الاختيار لمجلس من ستة يرشحهم الإمام للبيعة⁽¹⁾ بعيدة عن الأمة أو مفروضة بقوى أجنبية عليها، نبدأ

¹ - أنظر عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، ص 85، وما بعدها، د. محمود إسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ص 191 - 202، عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، عمان، 1978.

الانحدار والتجزئة وتقلص سلطان الخلافة أيام البويهيين ثم السلاجقة وتحولت إلى شكل باهت.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع على أساس ثقافي وكان الفقهاء «وقد اتخذوا خطأ منفصلاً» ممثلو هذه الوحدة، وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة، وتمثل هذا في النظرية وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة من الزوال ولا يرون الكار شرعية واقعتها مهما تقلص ظلها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، واستمروا يكررون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض.

وكانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة غياب المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية، وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول - القرآن والحديث، وإلى التطبيقات زمن الراشدين، وهي منابع التي يعترف بها إضافة إلى آثار الضرورة والفكر العربي الإسلامي في هذه منابع يعتبر الأمة هي الأساس، فهي مصدر السلطة ولا تجتمع على ضلال.

وهذه الأمة تقوم على فكرة المساواة، لا سادة فيها أو مسودين، والشريعة هي أن تحدد لكل حقوقه ومسؤولياته، وكان الفكرة الإسلامية تقوم على أساس أن الأمة طبقة واحدة من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل.

والأمة هي التي تختار الإمام، دون تحديد الطريق الاختيار، سواء أكانت انتخاباً مباشراً في المركز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد).

والاختيار والبيعة هي نوع من العقد، ويمكن القول أن العهد ليس تولية بل ترشيحاً، وأن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها .

والأساس أن الطاعة مقيدة بإتباع الشرع (توفر العدالة)، والخروج عليه ينفي الطاعة وللأمة أن تردع الإمام، ولها أن تعزله إن انحرف أو فقد القابلية حسب مقتضى الحال، وكان مبدأ رعاية وحدة الأمة وعدم الفرقة عاملاً مؤثراً، ولذا تباين الرأي بين الخروج ومقاومة الخليفة بالقوة وبين الصبر .

ويؤكد الفكر على الشورى وعلى دور أهل الحل والعقد، وهم في الأساس ممثلو الأمة، وإن فقد التحديد عددياً أو مؤسسياً، ويفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك .

وهناك استشارة أولى الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأكيد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتطلبه من حرية الرأي يبقى أن يلاحظ أن التطبيقات في الفترات التاريخية كانت في إطار الظروف، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة وإذا كنا نرى في هذه المبادئ ما يجدر التفكير به وتأكيد، فإن المشكلة أو الثغرة الكبرى هي في تكوين المؤسسات والنظم التي تمكن من تطبيق الآراء وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها .

والإشارة للديمقراطية تعود بنا إلى المبادئ والنظريات وإلى إيجاد مؤسسات تقوم عليها وتفيد منها بضوء الواقع والنظر إلى المستقبل إذاً فالخلل الأكبر في تجربتنا لم يكن المبادئ وإنما في التقصير عن بناء المؤسسات لهذه المؤسسة، وهو الحل الراهن لتجربتنا وموقفنا من الديمقراطية .

هل بين الشورى

والديمقراطية نقاط اتفاق أم انفصال

ونشير بداءة إلى أن الديمقراطية صفة واعتبار، وبالتالي فإذا كانت الديمقراطية تقوم على بعض المبادئ: أهمها الحرية والمساواة، فإن الآلية وهي ذات مآل عملي - هي الغالبة الراجعة.

هذه الآلية يحاول البعض تحويلها إلى عقديّة، فيربطون بينها مثلاً وبين العلمانية، الأمر الذي يحولها من وسيلة أو إجراءات لإدارة المجتمع، إلى منظور فكري وفلسفي ورؤية شاملة للكون والحياة، وهذا خطأ وخطر.

خطأ لأنه ليس هناك ربط حتمي بين الديمقراطية والعلمانية، لا في التعريف العلمي ولا في التجربة التاريخية، فنحن لا نعرف أن أحداً من آباء الديمقراطية أقام ذلك الربط الحتمي والمباشر بين الاثنتين، ناهيك عن أن المصطلح في أصله الإغريقي ليس محملاً بذلك المعنى، وفي الوقت ذاته، فعلى الرغم من اعترافنا بأن العلمانية سهلت الديمقراطية، إلا أن التجربة التاريخية دلت على أنه ليس كل علماني ديمقراطياً، وليس كل ديمقراطي علمانياً بالضرورة.

فقد انتخب هتلر بطريقة ديمقراطية، وكان الرجل علمانياً، وسجله (الديمقراطي) معروف⁽¹⁾، وآخرون من "روبسبير" في فرنسا إلى "ستالين" في روسيا و"تشاوشيسكو" في رومانيا، كانوا جميعاً علمانيين، وموقفهم من الديمقراطية معروف.

أما العلمانيات العربية، فسجلها المشهور يعني عن كل بيان فنحن نجد في الساحة الإسلامية من هم معادين للديمقراطية.

والخطورة في ربط الديمقراطية والعلمانية، يتمثل في أنه يؤدي إلى نقور وإقصاء الناشطين الإسلاميين الذين يرفعون ألوية الاعتدال والتجديد من ساحة العمل الديمقراطي، ناهيك عن أنه يمثل تحدياً للمجتمعات الإسلامية التي تعد عقيدتها نظام حياة بينما تجد أن التطبيق العلماني يهمل دور الدين، ويكاد يعزل عقيدتهم عن مجرى الحياة والمخشية في هذه الحالة أن يصبح الخيار المطروح على الناس هو: إما أن يقبلوا بديمقراطية معلنة تنتقص من وفائهم لعقيدتهم، وإما أن يتنازلوا عن الديمقراطية لكي يتحقق لهم ذلك الوفاء.

للأسباب السابقة فالمخلص حقاً للديمقراطية يتعين عليهم أن يرفعوا عنها الحوائل المفتعلة التي تصد المتدينين عن استثمار آلياتها وإجراءاتها وقيمها المفترضة لصالح تفعيل المشاركة الشعبية في إدارة مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ومن باب الجدل، وأنه إذا كانت الديمقراطية تضيق بالمتدين حقاً، فينبغي أن يعمل

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 269 - 7، 2001، ص132.

العقلاء والراشدون من دعائها على إزالة أسباب ذلك الضيق بحيث يتم التوفيق بين العيش في ظل الإسلام والعيش في ظل الديمقراطية في الوقت ذاته⁽¹⁾.

وقد قلنا سابقاً إن سمة الآلية في الديمقراطية هي التي أتاحت لها أن تشق طريقها لدى كافة القارات والشعوب.

وفك الارتباط المفعل بين الديمقراطية والعلمانية هو في مصلحة الناشطين الديمقراطيين أنفسهم، لأنهم إذا تمسكوا بضرورة الارتكاز على العلمانية، سيفضون الجماهير من حولهم، وسيعزلون أنفسهم عن مجتمعاتهم.

إن الديمقراطية كآلية، والقيم التي استصحبها، جرى تنزيلها على المجتمعات الغربية الرأسمالية، وحققت على صعيد الإدارة السياسية ما حققته مما هو معروف ومشهود، جرى تنزيلها على المجتمعات الاشتراكية، فيما عرف حيناً من الدهر باسم الديمقراطيات الاشتراكية (وهو الاسم الذي تحمله إلى الآن بعض الأحزاب في أوروبا الغربية، واعتنقته الأحزاب الشيوعية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي) وهذه بدورها حققت ما حققته من إنجازات وإحباطات، ونحن لا نرى بديلاً من الديمقراطية الإسلامية نظاماً لمجتمعاتنا العربية والإسلامية ومرتكزاً لمشروعها الحضارية، وهذا لأنه يربطنا بثوابتنا ويجعلنا نتحرك بآلية بما هو بديهي اتفق مع الثوابت ومبادئنا.

الواقع الذي تدعو إلى تنزيل الديمقراطية عليه هذه المرة له عدة خصائص أهمها أربع هي⁽¹⁾:

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 133.

أولاً: يؤمن بعقيدة لها رؤيتها الخاصة في النظر إلى الكون والحياة تنطلق من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، والناس يرون أن رضا الله وعمارة الآخر يتوافران عبر عمارة الدنيا، وليس الناس وحدهم، بل كل الكائنات التي خلقها الله تتعبد الله وتسبح بحمده، ومن ثم، فهذه الكائنات كلها لها حقوق واجبة الرعاية من الإنسان إلى النبات والحيوان والجماد .

ثانياً: المرجعية الأولى لهذه المجتمعات تتمثل في القرآن والسنة الأمر الذي يعني أن حركة المجتمع والناس ليست مطلقة، ولكنها محكومة بمجموعة القيم التي حددها الإطار المرجعي للأمة .

ثالثاً: الناس في هذا المجتمع مكلفون ومسئولون عن عمارة الأرض، وهو المعنى الكامن وراء مفهوم الاستخلاف الوارد في الكثير من النصوص القرآنية، إذ طبقاً للخطاب القرآني، فالناس لم يخلقوا عبثاً، لمجرد إشباع رغباتهم ونزواتهم، ولكنهم خلقوا لكي ينهضوا برسالة الأعمار وإشاعة الخير والفضيلة والنماء .

رابعاً: السياسة عند المسلمين ليست في الممكن، كما يقال في الخطاب الغربي، لكنها كل طرق مؤد للتهذيب والإصلاح، فهي عند ابن القيم: (أخذ الناس إلى الإصلاح وإبعادهم عن الفساد) أو هي: (جلب المصلحة ودرء المفسدة).

وعند "ابن عقيل" «من فقهاء الشافعية» ف((لو أنك تقصد لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فهذا غلط وتغليط للصحابة، السياسة هي أي فعل يكون فيه الناس

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص134 .

أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، ولو لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم،
ولو لم يرد فيه نص قرآني⁽¹⁾.

لم تكن السياسة هي الدولة أو السلطة كما هو شائع في الخطاب المعاصر،
وإنما كانت فعلاً اجتماعياً يشمل التهذيب والتربية والإصلاح ولذلك عرفت ثقافة
المسلمين كتاباً عن سياسة الموردين للطرق الصوفية، وسياسة الصبيان عند ابن
سينا .

هذا وأي حديث عن نظام ديمقراطي إسلامي ينبغي ملاحظة ما يلي: الشعب
مصدر السلطة فيه، بمعنى أن من يتولى الأمر يستند في شرعيته إلى اختيار
الجماهير (بأي وسيلة يتم الاتفاق عليها).

من حسن إسلامه واختارته أغلبية المسلمين، فهو أهل لها، وشرعيته مقطوع بها،
والإمامة عقد عند فقهاء المسلمين والمهام التي يتعين على الإمام القيام بها، وعند
ابن حزم، فإنه إذا ظلم أو استأثر بسلطة أو مال، فالخروج على الإمام واجب،
والعقد المبرم بينه وبين الناس يفسخ تلقائياً.

وينبغي أن نفرق بين مصدر السلطة ومصدر القانون، فالأولى مرجعها إلى الأمة،
أما القانون، فهو يتحرك في إطار المرجعية والمقاصد التي حددها القرآن والسنة،
على النحو الذي سبق بيانه (أي الذي يميز بين ما هو ظني وما هو قطعي).

في هذا الصدد، فعلى الرغم من أن الخلافة صيغة مثلى - حققت نموذجها في
عهد الخلفاء الراشدين - إلا أنها لا تعد صيغة ملزمة، لا هي ولا غيرها، ولذلك

¹ - د . محمد عمارة: التراث في ضوء العقل.

فإن كل نظام حكم يقيم العدل بين الناس ويلتزم بمقاصد الشريعة يعد حكماً إسلامياً، سواء كان جمهورية أم إمارة أو غير ذلك.

هذه القيم المنصوص عليها في المرجعية الإسلامية تعد من قبيل (القواعد العامة) (الأمر الكلية)، ومن التعبيرات الفقهية المحكمة التي صورت موقف النظام السياسي الإسلامي، قول الإمام الجويني - إمام الحرمين: (معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين)، أي أن تلك المسالك ليس فيها ما هو مقطوع به، وإنما هي متروكة لأهل كل زمان يصوغونها على النحو الذي يحقق مصالحهم⁽¹⁾.

فالهدف الكلي للرسالة «بل لكل الرسالات السماوية» تلخصه كلمة العدل: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» الحديد/25.

أما حجر الأساس في النظام السياسي فهو قاعدة الشورى، وليس في النصوص الإسلامية المحكمة نص يلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بعدد مخصوص لأهلها، ولا بأوصاف لازمة فيهم، ولا بألقاب معينة لهم، ولا بزمان لولايتهم، فكل ذلك وغيره متروك للاجتهاد الإسلامي، يضع من خلاله المؤهلون له ما يرونه محققاً لمصالح الناس.

فالشورى مبدأ، ونحن ملزمون بالمبدأ، أما الجوانب الأخرى من الشورى، هي الآلية، فنحن نتكيف بها وتكيفها حسب الحافات والظروف وهكذا يحلو القول: هل الشورى ملزمة لا ريب - أن بعض الفقهاء والباحثين التقليديين يرجحون كفة

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 135.

الإعلام دون الالتزام في الشورى، ويقولون إنها مندوبة أو مستحبة، وليست واجبة على الحكام بمعنى أن الحكم له أن يستشير الناس أو لا يستشيرهم، وأن يسأل أهل الرأي أو يهمل سؤالهم، وأن يعرف موقف الخبراء والمختصين مما يقدم عليه أو يحجم عنه من تصرفات وقرارات.

وسند هؤلاء هو ما ورد في بعض الكتب من أن أمر الله تبارك وتعالى لنبيه بالمشاورة في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران/159، فقد ورد تطبيقاً لقلوب زعماء العرب وكبار الصحابة الذين كان يشق عليهم أن ينفرد الرسول ﷺ بالأمر دونهم، وأعجب من هذا القول، قول هؤلاء: إن الشورى معلّمة، للحاكم وليست ملزمة له.

ويعنون بقولهم إنها معلّمة، أنها تحيط الحاكم بمختلف الآراء في المسألة التي تجري المشاورة حولها، ثم يكون له وحده أن يتخذ القرار الذي يراه، وسواء عليه أو وافق رأي المشيرين أم خالفه، وليس عليه أن يبدي سبباً للعدول عن آرائه، ولا أن يبين أسباب قراره المخالف لرأيهم أو رأي أكثريةهم⁽¹⁾.

وهم يستندون في هذه المقولة إلى تعقيب القرآن الكريم على الأمر بالشورى بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ آل عمران/159، ويقولون إنه لم يأمره بالتوكل على المشاورة، بل أمره بالتوكل على الله، وهو أمر يعني أن بالشورى معلّمة وليست ملزمة.

¹ - د. فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 136.

والرأي السليم ما كتبه الدكتور "محمد سليم العوا" في مؤلفه في النظام السياسي الإسلامي، وأبرزه في بحث له بعنوان (نظرات في مسألة الشورى والديمقراطية)⁽¹⁾ يقول المذكور: ((الصحيح الذي ينبغي أن يبنى عليه النظام السياسي الإسلامي في مسألة الشورى هو القول بأنها: واجبة على الحكام، لا يجوز لهم إهمالها تحت أي ظرف كان أو لأي سبب من الأسباب، وقديماً، قال أحد مجتهدي المالكية: (إن الشورى من عزائم الواجبات التي لا يجوز تركها، وإن من تركها فعزله واجب دون خلاف)⁽²⁾، ووجوب الشورى مأخوذ من الآيتين الوحيدتين اللتين ورد ذكرها فيهما في القرآن الكريم، فأولهما آية مكية، هي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ الشورى/38.

وثانيهما آية مدنية، نزلت في أعقاب غزوة أحد، هي قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكَو كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفُسُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/159.

في الآية المكية يجعل القرآن الكريم الشورى وصفاً للمؤمنين، لازماً لهم ولو لم تكن لهم جماعة منتظمة، ولا حكومة قائمة، ولا دولة محددة المعالم والقسمات، ويجريها مجرى إقامة الصلاة وإنفاق الزكاة وما كان كذلك لا يتصور أن يكون مجرد أمر مندوب أو مستحب يفعله من شاء ويهمله من أراد.

¹ - د . محمد سليم العوا: نظرات في مسألة الشورى والديمقراطية، ورقة قدمت إلى: ندوة الفكر الإسلامي، لندن، تشرين الأول/أكتوبر 2000.

² - أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: تفسير القرطبي، ج4، ص249 - 251، وهو ينقل عن ابن خويز منداد.

والآية الثانية نزلت عقب أحد التي خرج إليها الرسول ﷺ، نزولاً على رأي الأكثرية من أصحابه، المخالف لرأيه هو، وقد بينت أحداث تلك الغزوة أن رأي الرسول ﷺ كان هو الأصوب والأصح، ومع ذلك فقد أمر الله بينه بعد هذه الأحداث، بأن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم (في الأمر)، على عموم هذا اللفظ وإطلاقه الشامل لكل صغير وكبير من شؤون المسلمين.

والنص بهذه الصورة، نص قاطع في أن الشورى مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية، التي لا تحتمل أن يؤدي الاجتهاد إلى إهمالها، ومن ثم فإذا كان القرآن الكريم قد فرض الشورى على الرسول ﷺ فإنه لا يجوز لأحد أن يسوغ لحاكم بعده أن يتنصل من وجوبها أو يتحلل من حكمها))⁽¹⁾.

والأستاذ الإمام محمد عبده يرى أن في قول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

دليلاً على وجوب الشورى أقوى من الدليل المستمد من الآيتين السابقتين، وهو يرى أن آية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء، تقوم بهذا الأمر، وتجبر الحاكم والمحكومين عليه.

ويرى "الأستاذ الإمام" أنه ليس هناك معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم، وطريق إقامة العدل ومنع الظلم، هو الأخذ بالشورى في كل الظروف والأحوال.

والقول بعدم إلزام الشورى، كما يخالف المستفاد من صريح القرآن وملازمات نزول آيتي الشورى، يتعارض مع جميع الوقائع الثابتة في السنة النبوية، وفي سيرة

¹ - د. فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 138.

الخلفاء الراشدين، فليس هناك واقعة واحدة لم يلتزم فيها الرسول أو الخليفة بعده «من الراشدين» بما انتهت إليه الشورى⁽¹⁾.

أما الحديث عن تطيب القلوب بحسبانه سبباً لنزول آية الشورى في سورة آل عمران، فإنه لا يفيد في هذا الخصوص، إذ لا مانع من أن يكون تطيب القلوب أحد أسباب فرضية الشورى دون أن يعني ذلك عدم إلزامها أو عدم وجوبها.

وأما الاستناد إلى قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ آل عمران/159 فإنه لا حجة فيه، لأن التوكل لا يكون إلا على الله وحده، ولأن العزم كما قال أهل التفسير وأهل اللغة هو: (الأمر المرؤى المنقح، وليس ركوب دون روية عزمًا)⁽²⁾.

ولذلك قال البخاري في إحدى تراجم صحيحه: (وأن المشاورة تكون قبل العزم والتبيين)⁽³⁾، وبمثل ذلك قال "الإمام الشاطبي" في كتابه الاعتصام⁽⁴⁾، ولذلك أيضاً قال بعض التابعين أن العزم هو: (مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم، فليس الانفراد بالرأي والاستبداد عزمًا مما أراده النص القرآني الكريم أصلاً).

يبقى السؤال: ما طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والشورى؟ وهل هي علاقة تلاق، أم تكامل، أم تقاطع؟

لا شك أن الشورى جزء من منظومة فكرية تعلن حضور الإنسان ومسؤولية عن التغيير، ومن ثم ضرورة مشاركته في صناعة حاضره ومستقبله، فالإنسان الذي

¹ - القرطبي: تفسير القرطبي، ج4، ص252.

² - القرطبي: المرجع السابق، ج4، ص252.

³ - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج9، ص138.

⁴ - أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص209.

تعلمه عباداته أن يشارك الآخرين همومهم وأشواقهم من خلال الصور والزكاة، وتزكي فيه ثقافته روح المسؤولية عن البذل لخير المجتمع من خلال الأوقاف، التي كانت صيغة المشاركة الأهلية في التنمية الاجتماعية، كما تأمره التعاليم بإصلاح كل عوج قدر استطاعته عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفتح الطريق أمامه للنهوض بذلك الإصلاح المنشود من خلال (الحسبة)، التي كانت تطبق يوماً على/124/ مؤسسة اجتماعية حرفية في المجتمع الإسلامي، هذا الإنسان لم يكن ممكناً إقصاؤه عن عملية صنع القرار في مجتمعه، ولا عن عملية الرقابة في ذلك المجتمع، لذلك كانت الشورى منتجاً طبيعياً لتلك المنظومة، وكانت المشاركة من جانبه من مقتضى ذلك الحضور المفترض، وفي إثبات مبدأ المشاركة، فإننا لا نكاد نجد فرقاً في المفهوم بين الديمقراطية والشورى، ولا نكاد نرى تعارضاً بين الاثنتين في أي باب، ونحن هنا نتحدث عن ممارسة الديمقراطية الإسلامية في إطار الضوابط والحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية، وهي التي تنصب عن الضوابط الأخلاقية الأولى، ولا تمس جوهر المشاركة السياسية⁽¹⁾.

والشورى أوسع نطاقاً من الديمقراطية، حتى ذكرت ذات مرة أنها تمثل أعلى مراحل الديمقراطية، فكيف؟ ردي على ذلك أن الشورى تعني أن يكون لك قول ورأي، أما الديمقراطية فهي أن يكون لك صوت، والفرق بين الاثنتين أنك في ظل الشورى ينبغي أن تكون لك كلمة في كل ما يجري في البلد ومصالحه، أما في الديمقراطية فأنت تدلي بصوتك لصالح مرشح معين كل أربع أو خمس سنوات، ثم ينوب ذلك المرشح عنك وعن بقية أبناء الدائرة الانتخابية، خلال دورة المجلس النيابي، وطيلة سنوات الدورة، لا تكون لك علاقة بتقرير شيء في الشأن العام،

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 140.

حيث يتولى النائب تلك المهمة ولك في نهاية المدة أن تحكم له أو عليه، نصوت له أو ننصرف عنه .

الأمر مختلف في الشورى، حيث ينبغي أن يكون لك دائماً قول في الشأن العام، ولا يتعين عليك أن تنتظر سنين عدداً لتقول كلمتك، وأحسب أن النظام المطبق في سويسرا الآن أقرب إلى الشورى التي ندعو إليها، حث يستفتى الناس عدة مرات على مدار العام في مختلف الشؤون التي تهمهم .

وفي ظل الانتشار والثورة الهائلة في وسائل الاتصال الحديثة، فإن إشراك الناس في كل شأن يهمهم أصبح ميسوراً بدرجة أكبر، الأمر الذي يذهب إلى أبعد في الممارسة الديمقراطية، بحيث يقربها من الشورى المنشودة .

في هذه الزاوية، فالاختلاف بين الاثنتين يظل منحصراً في الدرجة وليس في النوع الأمر الذي يعزز ما ندعاه من أن الشورى أعلى مراحل التطبيق الديمقراطية، لكن بلوغها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا مر المجتمع أولاً بالممارسة الديمقراطية في صورتها الراهنة، أي من خلال التصويت في الانتخابات النيابية التي تقم كل عدة سنوات .

فالمسلم يخوض في أعماق المجتمع ومن أباه، يتفاعل مع مجتمعه في كل صغيرة وكبيرة، ودليل ذلك قول ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾ .

وهكذا فقد جاءت أم سلمة إلى الرسول ﷺ تقول له: ((يا رسول الله لقد أجرت فلان، والإجارة عند المسلمين كانت تميز له اللجوء السياسي))، فأجابها الرسول الكريم ﷺ: ﴿قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتَ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾ .

وهذا ما تم بين سيدنا عمر وأبي عبيدة الذي كان قائداً في العراق، فقد روى أبو عبيدة أن مولى أجار شخصاً وطلب من الخليفة أن يجيره، فأجاب سيدنا عمر، وهل أنت منتظر حتى الآن؟.

وثمة سؤال يطرح نفسه بالضرورة، إذا ما أردنا تنزيل الديمقراطية على الواقع الإسلامي، هو: ما الموقف من القيم الأساسية التي يستصحابها ذلك التنزيل، أعني قيم الحرية وحقوق الإنسان بعامة والآخر المختلف عقيدياً بوجه أخص (الأقليات)، والتعددية السياسية وتناول السلطة، وغير ذلك؟ تتطلب الإجابة عن السؤال تفصيلاً يتناول كل قيمة على حده.

وقبل أن نتطرق إلى تلك التفريعات والتفاصيل، ننبه إلى أن القراءة الصحيحة لها ينبغي أن تغرق بين ثلاثة أمور: الدين والفقهاء والتاريخ، فالدين قوامه النص الشرعي الثابت في القرآن والسنة، والفقهاء هو اجتهاد أهل العلم في كل زمان في مستحدثات ونوازل زمانهم، أما التاريخ، فهو ممارسات البشر من حكام ومحكومين.

والدين ملزم لا ريب، وهو حجة على الجميع، والإلزام له مراتبه وأصوله وضوابطه التي لا مجال للخوض فيها في هذا السياق، والفقهاء مقدر لا ريب، لكنه يؤخذ منه ويرد، طبقاً لالتزامه بالدين ومقاصده، ووفائه باحتياجات الزمان، فضلاً عن أنه ليس بالضرورة حجة لنا أو علينا، أما التاريخ فليس حجة في أي باب، وهو إلى العبرة أقرب.

والأمر كذلك، فحين نقول بأن هذا هو موقف الإسلام إزاء قضية بذاتها، فإننا نعني مباشرة أن هذا ما نفهمه من النصوص المرجعية التي أشرنا إليها (القرآن والسنة)، وهي النصوص التي يحتكم إليها في تقييم الفقهاء أو التاريخ.

ولا ينبغي أن نقلل من أهمية الاستناد إلى مرجعية القرآن والسنة في تأصيل الموقف من القيم المفترضة للممارسة الديمقراطية، لأن من شأن التأصيل أن يعطي للالتزام بتلك القيم بعداً عقيدياً، يعزز من موقف الداعين إليها .

ولا تخفى أهمية ذلك العنصر، لأنه يرتقي بمستوى الالتزام، بحيث يجعل تلك الممارسة واجباً يتعين الوفاء به، ويتقرب المؤمنون إلى الله بذلك، فضلاً عن ذلك، فإن تأصيل ذلك البعد العقيدي يشكل كابحاً يمكن استثماره في حماية المجتمع من عسف الحكام، كما حدث مع شيخ الإسلام في الدولة العثمانية "علي زنييلي أفندي" الذي عارض السلطان سليم الأول حين خطر له أن يقوم بتجهيز المواردية الذين تمردوا عليه في جبل لبنان، فما كان من شيخ الإسلام إلا أن أشهر في وجهه سلاح العقيدة، قائلاً: ((إنهم في ذمة الله ورسوله، وليس له أن ينكل بهم من أي وجه، فلم يملك السلطان سوى الامتثال لرأي الشرع الشريف، وعدل عما دعا إليه))⁽¹⁾.

تعد الحرية أهم قيم الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، وهي التي يعدها كثيرون الوجه الآخر للتوحيد، لأن التعبد لله وحده يحرر الفرد من أي عبودية لأي إنسان آخر مما علا مقامه، وفي المقدمة من صور الحرية أمران: حرية الاعتقاد وحرية التعبير والاختيار.

¹ - لوثرروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وحواشي بقلم شكيب أرسلان، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية/1931 - 1932/.

وقد بين القرآن أنه لا سبيل إلى الحجر على حرية الناس في الاعتقاد والتفكير، وإن الأمر ينبغي أن يترك للناس أنفسهم بحيث يختار كل منهم الموقف الذي يراه صواباً: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.

ولعل الواقع المشهود في العالم الإسلامي، حيث تتعايش فيه كل الديانات والملل والنحل، السماوية وغير السماوية، خير شاهد على موقف الإسلام من حرية الاعتقاد، إذ أبقى الإسلام على كل المعتقدات المغايرة، وكان بوسعها أن يستأصل شأفتها، كما يذكر شكيب أرسلان الذي لاحظ أنه ما دخل الإسلام بلداً إلا وأبقى على معتقداته ودياناته كما وهي ولم يمسه بسوء، بينما لم يسمح الأوروبيون لغير ديانتهم أن توجد في قارتهم، وموقفهم الاستتصالي من المسلمين في الأندلس وصقلية شاهد على ذلك.

فالقرآن حين تحدث عن تعبد المخلوقات لله، ذكر في سورة الحج ما نصه:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾
الحج/18.

وهو ما يشير إلى أن كل المخلوقات تسجد لله، إلا نبي الإنسان ترك لهم الخيار، فكان منهم الساجدون، وكان منهم غير ذلك.

ويستلقت النظر في هذا الصدد أن الآية القرآنية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/206، نزلت في قوم أرادوا تحويل أبنائهم قسراً من اليهودية إلى الإسلام، إذ يروي الطبري في تفسير الآية أنه كان من عادة نساء قبيلة (الأوس) اللاتي كن ينجبن أولاداً قصار العمر في الجاهلية، أن تنذر الواحدة منهن

إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره، وكانت النساء يرسلن أبناءهن إلى قبيلة بني النضير اليهودية، لهذا الغرض.

وعندما جاء الإسلام، وجرى ما جرى من مؤامرات يهود بني النضير، وأمر الرسول ﷺ بإجلالهم، وقتئذٍ كان بعض أبناء الأوس قد تهودوا بين القبيلة، فأراد آباؤهم أن يجبروهم على الإسلام والانضمام إلى معسكر الرسول ﷺ، فنزلت الآية داعية إلى رفض الإكراه في الدين... وبقي هؤلاء على اليهودية.

ينقل الطبري رواية أخرى عن ابن عباس تقول إن رجلاً من بني سالم بن عوف، يقال له الحصين، كان له ولدان مسيحيان وهو أسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على اعتناق الإسلام، بعدما أصرا على التمسك بدينهما، فنهاه الرسول ﷺ عن ذلك، ونزل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256.

حرية الاعتقاد تمضي جنباً إلى جنب مع حرية التعبير، التي لا يحكمها سوى إطار واحد، يتمثل في ألا يكون التعبير طعناً في الدين أو خروجاً عليه، حيث يعد ذلك مخالفاً للنظام العام في الدولة الإسلامية، فضلاً عن أنه يشكل عدواناً على حق والتزام جماهير المتدينين، وإذا كان منطق الدولة الحديثة يدعو إلى أن يمارس كل فرد حريته شريطة ألا يتعارض ذلك مع حريات الآخرين، فهذه النتيجة لا تختلف في جوهرها عما ندعو إليه، بحيث يكون لغير المتدينين أن يقتنعوا بما يشاءون، بما في ذلك حقهم في الكفر أو الإيمان، لكنهم حين يعبرون عن أنفسهم، فإن تعبيرهم ينبغي أن يقف عند الحدود التي لا تتعارض مع حريات المتدينين وثمة فارق مهم

للاغاية بين الرؤية الوضعية لحرية الرأي، وتلك التي تقررها الرؤية الإسلامية،
فحرية الرأي في القوانين الوضعية السارية حق مباح.

بينما هي في المفهوم الإسلامي واجب لا يستطيع أحد أن يتنازل عنه،
فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم، يتعين عليه أدائه في
الحدود التي يقدر عليها، سواء باليد أم باللسان أم بالقلب، وحين يتعلق الأمر
بالظلم، فينبغي ألا يسكن المسلم، حتى عدّ النبي ﷺ أن: ﴿أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ
عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ﴾.

التعددية نتاج طبيعي لإطلاق حرية الاعتقاد وجوازها في الفكري الدين يجعل
شمولها للفكري السياسي أجوز وألزم، والأصل في هذا أن الله سبحانه وتعالى خلق
الناس مختلفين لحكمة أرادها، وقد عبر "الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي" عن
هذا المعنى في كتابه غير المسلمين في المجتمع الإسلامي بقوله إن: (اختلاف
الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا
معقب).

وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾
هود/118، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ
وَلَتَسَاءَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النحل/93.

قلت إنه إذا قبلت التعددية في الدين، فالتعددية في الدنيا تعد أجوز وألزم، وقد
قبلت التعددية ليس فقط في إطار تعدد الديانات، ولكن أيضاً في إطار الدين
الإسلامي ذاته الذي تعددت فيه المذاهب واختلفت في أمور كثيرة، وأهون من ذلك
بكثير أن تقبل التعددية في مناهج الإصلاح السياسي، في صورتها الحزبية الراهنة،
وللشيخ يوسف القرضاوي تعبير محكم في هذا الصدد، قال فيه: ((إن المذاهب

كانت وما زالت أحزاباً في الدين، وبالمثل فإننا نستطيع أن نعدّ الأحزاب مذاهب في السياسة⁽¹⁾.

مع ذلك، فإن صيغة التعددية الحزبية حققت نجاحات على صعيد الإدارة والمشاركة السياسية لا يمكن أن تنكر، وإلى أن يبتكر العقل الإنساني صيغة أفضل منها، فإنها ستظل الترجمة المتاحة للتعددية، وقد أيد "د. القرضاوي" مبدأ قيامها وعدّها من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في فتوة شهيرة له في الدفاع عن الديمقراطية «أحسبها الأولى من نوعها» ضمنها الجزء الثاني من كتابه من هدي الإسلام- فتاوي معاصرة:

والقبول بالتعددية يؤدي تلقائياً إلى القبول بتداول السلطة، حيث لا يقبل عقلاً أن يقر بالتعددية ثم ينفرد طرف باحتكار السلطة، وإلا كان ذلك تزويراً للديمقراطية، على نحو ما هو حاصل الآن في الكثير من الأقطار العربية.

وتأصيل ذلك التداول يقوم على عنصرين الأول، أن النص على أنه لا إكراه في الدين يستدل منه على أنه لا إكراه في الدنيا، بمعنى أنه إذا تركت الحرية للناس في تقرير الاعتقاد الديني، فأولى من ذلك أن يقبل منهم ما يرونه في اختيارهم السياسي.

أما العنصر الثاني، فيتمثل في أنه طالما تم الاتفاق على أن الأمة هي مصدر السلطة والشرعية، فينبغي أن يفسح المجال للأمة لكي تقرر من يتولى أمرها، حتى لو أعرضوا في ذلك عن أصحاب التوجه الإسلامي إلى غيرهم، ومما يستلفت النظر في هذه الصدد أن سورة الشورى تضمنت نصاً يقول: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلْنَا الْبَلَاغُ﴾ الشورى/48، الأمر الذي يدعونا إلى

¹ - فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص 143.

القول بأنه إذا كان ذلك هو شأن الإعراض عن الدين ذاته، فما بالك بالإعراض عن مجرد توجه سياسي في إطار الدين⁽¹⁾؟

الموقف من مسألة المساواة محسوم، فكرامة كل إنسان محفوظة طبقاً لنص القرآن: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الاسراء/71، بصرف النظر عن لونه أو دينه أو عرقه، ولم يتحدث النص عن المسلمين وحدهم أو العرب وحدهم.

ولكنه أطلق صفة التكريم على كل بني الإنسان، الذين خلقوا «طبقاً للنصوص الشرعية» من نفس واحدة، لأن واحد وأم واحدة، وأهم من ذلك أن الله سبحانه وتعالى نفخ في الإنسان من روحه، حتى قال الشيخ محمد الغزالي إن ذلك المخلوق المكرم يتمتع بنسب إلهي، وإذا كان هناك من تفاضل بين الناس، فهو يقاس بمعيار التقوى، وجزاء ذلك في الآخرة وليس في الدنيا .

هذا هو الأصل في المفهوم الإسلامي، بل هو واحد من مبادئ الإسلام الشرعية الإسلامية، وإذا كانت نظرية المساواة أو أحكامها في التشريعات الوضعية تعرف بعض الاستثناءات التي يتمتع بها بعض الأفراد، كالحكام وأعضاء الهيئات التشريعية، فإن مبدأ المساواة الذي تقرره الشرعية الإسلامية لا تنطبق في ظله مثل تلك الاستثناءات ذلك أن أساس هذا المبدأ (أو علتة) هي وحدة الأصل الإنساني⁽²⁾: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ الحجرات/13، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران/59.

¹ - د . فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع العربي، ص144 .

² - د . محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط6 (القاهرة، الإسكندرية:

المكتب المصري الحديث، 1983)، ص229

يثير تقرير مبدأ المساواة في العادة مسألة أحيطت في الذهن العام بلبس ولغط شديدين، تتعلق بوضع غير المسلمين، وهم الذي يوصفون في الخطاب الإسلامي بأنهم أهل كتاب أو أهل ذمة، ويطلق عليهم الخطاب المعاصر وصف الأقليات.

وهذا الوضع تحده قواعد ثلاث:

الأولى: تتمثل في حق الكرامة الذي يكفله الإسلام لكل إنسان، وأهل الكتاب في المقدمة منهم بحكم إيمانهم بالله تعالى وعبوديتهم له.

والثانية: تتمثل في قاعدة البر والقسط التي قررها القرآن لتكون أساساً للتعامل مع كل من ارتضى العيش في سلام مع المسلمين: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (8) ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المتحنة/8-9.

والبر هو الفضل والخير، والقسط هو العدل، وهما بنص القرآن مطلوبان من المسلمين إزاء الناس كافة، من آمن بالإسلام ومن كفر به.

القاعدة الثالثة: تتمثل في العدل الذي سبق أن دللنا على أنه محور الرسالات وهدفها في شؤون الدنيا، العدل مع من يحب المسلمون ومع من يكرهون، إذ طالما أن الله يأمر بالعدل بنص القرآن، فلا غرابة في أن تستمر الدعوة في مواجهة الكافة، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ المائدة/8.

والعدل بمقتضى هذه الآية ليس إنصافاً للآخرين وإحقاقاً لحقهم فحسب، ولكنه أيضاً قربة إلى الله يثاب عليه المرء يوم الحساب.

الحديث عن غير المسلمين يستدعى أسئلة أخرى حول الجزية وحقهم في تولى مناصب الدولة، والقضية الأولى حسمها استقرار فكرة المواطنة، التي قررت واجب جميع أبناء الوطن الواحد في تحمل مسؤولية الدفاع عنه، ذلك أن الجزية التي كانت نظاماً فارسياً في الأصل، هي عند أغلب العلماء (بدل عن حماية الدولة الإسلامية للذميين لإعفائهم من واجب الدفاع عن دار الإسلام) وهو الالتزام الذي سقط حينما انتفت حكمته، وهو ما جرى عليه العمل في عصور الصحابة⁽¹⁾.

في ما يخص الولايات، فعلى الرغم من أن باب مشاركة غير المسلمين في تولى الوظائف العليا في الدولة الإسلامية ظل مفتوحاً على مصراعيه، خصوصاً في ظل الدولة العباسية، فالأمر ظل مشيراً للجدل واللغط من الناحية النظرية.

وما كتبه المستشار "طارق البشري" في تأصيل وتصويب هذه المسألة يضع حداً للغلط المثار حولها، فقد بين في دراسة له أن صورة الولايات في التراث الفقهي، من إمامة الأمة إلى الولاية على المحلة الصغيرة، لم تعد لها علاقة بالتصور المعاصر لنظم السياسة والإدارة وسلطات الوزير المفوض من الإمام كما قدرها الفقهاء، هي سلطات لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء، ولا مجلس الوزراء كله يملكها وحده، وإذا كان فقهاء المسلمين السابقون قد شرطوا الإسلام في الإمام ووزير التفويض، فنحن لا نجد في خريطة توزيع السلطات اليوم رئيساً أو وزيراً يملك ما توافر للإمام أو الوزير من صلاحيات، لأن سلطات هؤلاء قد توزعت على الكثير من

¹ - فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ص 128 وما بعدها.

الهيئات الدستورية، تتداول فيما بينها العمل الواحد وتتقاسم في مراحل عدة حتى ينشأ كاملاً عبر نشاطها جميعاً، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال.

ومن الناحية العملية، لم تعد سلطة التنفيذ مجتمعة في يد فرد واحد، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردي لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب وشؤون الخراج، وغير ذلك، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهياً للمسؤول القيادي بموجب علمه الفردي، ولكنها أصبحت تنهياً بواسطة أجهزة فنية متخصصة كثيرة يتوزع عليها العمل، وتتكامل الرؤية بتجميع معارفها والتنسيق بينها .

والأمر كذلك، فإن ما كان الفقه الإسلامي يكله لأي من القائمين على الولايات العامة، أصبح اليوم موكولاً لهيئات كثيرة، ولم يعد للفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ، إنما السلطة تقيدها أحكام الدستور، وفي نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفي نطاق القوانين لا تمارس السلطة التقديرية في الغالب، وفي المهم من الأمور كسلطة فردية، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب، حيث يمر مشروع القرار السياسي أو الإداري عبر قنوات محددة ومختلفة من خلال هيئات متنوعة ومحددة سلفاً بالنظم المرسومة، وإذا صدر القرار بإمضاء فردي بعد ذلك، فإن الإمضاء يصبح تنويجاً لكل العمليات المركبة السابقة عليه.

ذلك لأن طبيعة الدول الحديثة - حسب رأي "البشري" تطرح تحديات وضوابط كثيرة على المناصب العليا بما فيها منصب رئيس الدولة مما ينفي وجود أي حفض في تسليم غير المسلمين لها لأن سلطاتهم تكون محددة ومراقبة من قبل المؤسسات الأخرى⁽¹⁾.

¹ - عبد الوهاب الأفندي: إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، المستقبل العربي، عدد 264 - 2001/2، ص156 .

ونختم الموضوع بالتدليل بأن النظام الديمقراطي الحديث قد لا يكون أفضل نظام يكفل الحقوق ويؤمن العدالة، لكنه الأقدر على كف اعتداء الحاكم على حقوق الجماعة وصور حقوقها السياسية من الإهدار وتمكينها من المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وفي مراقبة القائمين على أمرها، وهو أقدرهم على تمتع الناس بحق اختيار من يمثلهم، وبحق حجب الثقة عنه وعزله إن خان الأمانة، فهو النظام الذي حق من المساواة بين الناس في الحقوق ويعلمه مختصرة تعبر عن روح الشورى.

هكذا، فإن السلطة الفردية التي افترضها الفقهاء في الولاية العامة تغيرت من ناحيتين، أنها توزعت على الكثير من الأجهزة والهيئات، ثم إن القرار الجماعي حل محل القرار الفردي في جميع الأمور ذات القيمة، وخلص المستشار البشري من ذلك إلى أن الأخذ بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة وإدارتها، يحل جذرياً «من وجهة نظر إسلامية سياسية» قضية مشاركة غير المسلمين في الولايات العامة.

إذا أصبح بمقتضى هذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعاً، مسلمين، وذلك وفقاً لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات⁽¹⁾.

ثم بعد آخر مهم في التصور الإسلامي للديمقراطية، يتمثل في تحريم الظلم وإنذار الظالمين بعذاب الله في الآخرة: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ الشورى/42.

¹ - طارق البشري: أوضاع الولاية العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، ص80 العددان 69 - 70، آب - كانون الثاني 1994.

بل إن التحذير من الظلم عد من وظائف الرسول ﷺ وأسباب نزول القرآن، ذلك أن الرسول ﷺ بعث ﴿لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرَ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ الأحقاف/12، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة.

ولا يقف الأمر عند تحريم الظلم، وإنما هناك تحريض للمسلمين على التمرد على الظلمة، وتقنين ذلك التمرد بإصغاء الشرعية، وذلك ما لم يبلغه أي نظام قانوني في الديمقراطيات المعاصرة، فالشرعية في المفهوم السياسي الإسلامي تتجاوز الالتزام بالشكل الديمقراطي إلى إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة، ثمة ضمانات للالتزام بالشرعية على ذلك النحو تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم، بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرة الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً على كل مسلم وذلك بحكم ما ورد في شأنه في الكتاب والسنة.

ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله⁽¹⁾، ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو النهي عن المنكر: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران/104، وفي صيغة هذه الآية ما يقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

¹ - راجع فيما يتعلق بنظرية الدفاع الشرعي العام إلى (مقاومة الظلم) د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، عام.

بل إن من الآيات ما ربط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته، كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110، وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر)، كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح في صيغة الآية الثانية.

فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع أي في النظام القانوني الإسلامي، ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه «من جانب سلطة المجتمع الإسلامي» في جملته أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم، إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً، وكان جزء الجور هو جزء هذه المنكرات نفسها، بل أعظم شأناً في الإسلام.

وهذا الجزء القانوني للجور بحسبانه في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليه) لرسول الله ﷺ نصه: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةٌ خَرْدَلٍ﴾.

وليس من شك في أن مضمون هذا الحديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله يمثل جزءاً من النظام القانوني الإسلامي، بل قيمة إسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منه، ويعني مضمون هذا الحديث، أن جزء الجور في النظام الإسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم، مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها.

فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد)، فإن لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة، جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجة لها في معنى المقاومة السلبية للحاكم الجائر، أي برفض الامتثال لقراراته التي تأتي خارجه على النظام القانوني والإسلامي في أحكامه أو في قيمه الأساسية على السواء.

والحق أن في هذا الجزائر القانوني للجور في النظام الإسلامي تتبع فاعلية الضمانة الإسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة، وذلك في مواجهة تلك الضمانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب، والمتمثلة في الرقابة على دستورية القوانين بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية⁽¹⁾.

ومن ناقل القول إن العبرة في نجاح أي تجربة ديمقراطية ليست بإقامة الهياكل الديمقراطية، من مجالس نيابية وأحزاب وغير ذلك، فقد تابعنا في تجارب عدة عربية بوجه أخص، كيف أقيمت تلك الهياكل ولم يرق للديمقراطية قائمة، وهو ما رصده بعض الباحثين الغربيين حين تحدثوا عن تفرغ الديمقراطية من مضمونها الليبرالي، بحيث يرسم الشكل وتجهز الوظيفة أو المضمون.

بسبب من ذلك، فما ينبغي أن ينشغل به الجميع بجانب اهتمامهم بإقامة الهياكل والمؤسسات الديمقراطية، هو كيف يمكن أن تقوي خلايا المجتمع المدني بحيث يصبح بمقدورها أن تحول دون العبث بقيم الديمقراطية، أو بحيث يصبح العدول

¹ - محمد طه بدوي: بحث في النظام السياسي الإسلامي في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج2 تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985، ج2، ص124 وما بعدها.

عن النهج الديمقراطي أمراً باهظ التكلفة، وذلك هو التحدي الحقيقي الذي يضاعف من عبئه وجسامته قوة الدولة الحديثة وجبروتها، بما توافر لها من أدوات وصلاحيات، الأمر الذي يجعل من الشأن الديمقراطي موضوعاً للنضال اليومي، الذي لا يخلو من تضحية ثمن واجب الدفع، وليس مجرد موضوع للحوار تحسمه النخبة في منندياتها أو بياناتها .

الديمقراطية في التجربة العربية المعاصرة

والملاحظ أننا وسمنا مسألة الديمقراطية في العربية بعنوان الديمقراطية في المختبر العربي، في حين أننا وسمنا ذلك لدينا بعنوان الديمقراطية في التجربة العربية، وذلك لأن الديمقراطية لما زالت لدينا في حدود التجربة، بينما استوت هذه التجربة وأينعت وأتت تمام أكلها في الغرب، والعكس لدينا، لهذا فالأبحاث التي سنبحثها في تجربتنا تتميز عما بحثناه، في التجربة الغربية، وتتضح ولا تزال في حدود الإشكالية.

وفي المواضيع التي سنبحثها سنحاول الإجابة عن المواضيع الآتية:

- ✓ السلوك الديمقراطي الفردي؟.
- ✓ تجليات الديمقراطية في التراث.
- ✓ هل تؤجل الديمقراطية حتى اكتمال رسوخ الدولة أم أن الديمقراطية نفسها تساهم في نضج الديمقراطية بعلاقة جدلية تتبادل الأثر والتأثير.
- ✓ الوحدة والديمقراطية.
- ✓ الانتقال الديمقراطي.

وفيما يلي الحفر عن طبقات هذه الأبحاث والبحث فيها.

السلوك الديمقراطي

الديمقراطية بمعناها العام هي طريقة في الحياة يستطيع فيها كل فرد في المجتمع أن يتمتع بتكافؤ الفرص عندما يشارك في الحياة الاجتماعية وهي بمعنى أضيق تعني الفرصة التي يتيحها المجتمع لأفراده للمشاركة بحرية في اتخاذ القرارات في نواحي الحياة المختلفة.

ويتضمن هذا المفهوم مجموعة من المعايير تترجم جذورها إلى سلوك ومعتقدات وقيم، ويرى الباحثون أن القيم التي ترتبط بالديمقراطية ويلتزم بها الأفراد تنتقل إليهم من ثقافتهم عبر الأجيال المختلفة.

ومن أهم هذه القيم:

- تقدير المشاركة في اتخاذ القرار، وضمان حرية التعبير.
- مسؤولية الفرد عن أفعاله.
- الاهتمام بالحقوق الإنسانية والابتعاد عن استغلال الآخرين.
- تحقيق العدالة بين جميع أفراد المجتمع.

○ والقيم والاتجاهات من حالات الدافعية التي توجه سلوك الأفراد في المواقف المختلفة.

ولقد وجد الباحثون أن السلوك الديمقراطي يتصف بعدد من الخصائص أهمها:

- المشاركة الاجتماعية والمساواة في هذه المشاركة.
- الاجتهاد في فهم مشاعر الآخرين واهتماماتهم.
- أن يتقبل الفرد الأفراد الآخرين على أنهم متساوون معه.
- أن لا يصل هذا الصراع إلى طريق العنف.
- أن يتقبل الفرد الصراع الذي قد يكون محتوما في بعض الأحيان

وعندما توصل العلماء إلى تحديد خصائص السلوك الديمقراطي، أصبح من الممكن لعلماء العلوم الاجتماعية وعلماء النفس بخاصة دراسة هذا السلوك دراسة علمية، ويلاحظ أن علماء النفس «منذ الخمسينات» عندما درسوا السلوك الديمقراطي كان معظم تركيزهم على نقيض الديمقراطية وهو التسلطية، فبرهنت بحوثهم على أن التسلطية ترتبط بانخفاض قوة الأنا عند الفرد، والشعور بالعداوة، وانخفاض القدرة على ضبط النفس، وعدم القدرة على التحكم في التقلبات الوجدانية والمبالغة في تضخيم الذات، وكما نلاحظ فإنها على النقيض من خصائص سلوك الشخص الديمقراطي.

وبذلك ابتعد علماء النفس بمفهوم الديمقراطية من معناه السياسي البحث إلى معناه العام وهو المعنى النفسي الاجتماعي⁽¹⁾.

¹ - د . مصطفى أحمد تركي: السلوك الديمقراطي، مجلة عالم الفكر، عدد 116 .

ويرى علماء السياسة أن التنشئة عملية يتم بمقتضاها تلقين المرء مجموعة القيم والمعايير السياسية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن بقاءها واستمرارها عبر الزمن.

وهناك عوامل عدة في تقويم سلوك الفرد، بل في تقويم السلوك الديمقراطي، أهمها: الأسرة.

ولذلك بدأ الباحثون المهتمون بدراسة السلوك الديمقراطي بالتركيز على دور الأسرة في تعليم الأطفال هذا السلوك، ويبدو أن هذا الاهتمام ليس حديثاً، بل هو قديم قدم الفلسفة الصينية، فهذا هو كونفوشيوس فيلسوف الصين يرجع فساد الحكم إلى غياب المواطنة الصالحة نظراً لاختلال الأسرة، وعجزها عن تلقين معاني الفضيلة والحب المتبادل والخير العام، كما أن أفلاطون جعل النظام التربوي هو الذي يعد الفلاسفة الذين يحكمون.

وهناك عوامل متعددة تجعل للأسرة هذا الدور الهام في التنشئة الاجتماعية منها:

✓ طول فترة طفولة الوليد البشري.

✓ المرونة التي يولد بها الطفل البشري، إذ يتميز الطفل البشري بأنه على قدر كبير من المرونة والقدرة على تعلم واكتساب مهارات متعددة.

✓ عجز الطفل البشري، فالطفل في حاجة دائمة إلى الآخر، سواء الأم أو الأب أو الأخوة الأكبر، لرعاية ومساعدته في إشباع حاجاته وخلال ذلك تكون الفرصة لتعليم الطفل أنماطاً سلوكية متعددة.

فقد أظهرت الدراسات التي أجريت على حالات مرضية والأطفال المضطربين سلوكياً، والملاحظات التجريبية على الأسوياء، أظهرت عدداً من العلاقات بين نمط رعاية الوالدين وبين سلوك الطفل وشخصيته، كما أوضحت أيضاً أن صفات شخصية الراشد ترجع إلى آثار الخيرات المبكرة في حياته.

واتضح من نتائج البحث أن التسلطية ترتبط ارتباطاً جوهرياً بأيدولوجية الأسرة⁽¹⁾.

ولقد توقع "مليكيان" في دراسة على كلية في الشرق الأوسط وطلبة في أمريكا أن تحصل مجموعة الشرق الأوسط على درجات أعلى في التسلطية من المجموعة الأمريكية، وهذا ما برهنت على صحته نتائج البحث⁽²⁾.

وفي دراسة أجراها "سوليفان Sullivan" وآخرون عن الفروق بين السياسيين الذين يتحملون ذلك، فاتضح له أن الأفراد الذين نشأوا في أسر من الطبقة الوسطى أو العليا عن متسلطين، وأما الأفراد الذين نشأوا في أسر من الطبقة الدنيا فمتسلطون، ويكونون أقل تحملاً للمشاكل والصعاب⁽²⁾ وفي دراسة تجريبية أجراها كيرت ليفين وزملاؤه للتعرف على آثار الاختلاف في بناء الجماعة، بعد إيجاد أجواء اجتماعية مختلفة لجماعات الصبيان في سن الحادية عشرة، وذلك بتنويع أداء الراشدين المشرفين على الجماعات لأدوارهم، فكان المشرف الذي يتعمد القيام بدور الديمقراطي يستدعي الصبيان معاً ويسألهم عما يريدون عمله بالوقت والموارد المتاحة لهم في النادي الذي أعده المجرب، وعلى الرغم من أنه كان

¹ - د . تركي: السلوك الديمقراطي، مجلة عالم الفكر، ص122 .

² - د . تركي المرجع السابق، ص123 .

هو القائد، إلا أنه تفاعل مع الصبيان حتى أصبح بالفعل عضواً في الجماعة، فكان يشمر على ساعديه ويعمل ويلعب معهم ويتمشى مع الخطط المتفق عليها مثله في ذلك مثل أي عضو آخر، وفي المقابل كان المشرف الآخر الذي يقوم بدور المتسلط يجمع جماعته ويصف لكل عضو ما يجب عليه عمله وكيف يجب تأدية هذا العمل، وكان يراقب الصبيان بانتباه ويخبرهم بما عليهم أن يفعلوه في كل خطوة⁽¹⁾.

وقام "روبرت ميد Robert Meade" بدراسة جماعات الصبيان الهندوسية، وقسمهم إلى مجموعتين: مجموعة تعمل مع قائد ديمقراطي وأخرى مع قائد متسلط، وتبين بعد فترة تصل إلى ستة أسابيع أن الروح المعنوية، ونوعية وكمية العمل المنجز كلها في صالح المناخ التسلطي، وتشير هذه النتائج، التي تختلف كثيراً عن النتائج الأمريكية، إلى أن الصغار الذين تربوا ونشأوا في مجتمع تسلطي نسبياً هم أكثر اعتياداً وارتباطاً بمناخ جماعة العمل التسلطية.

وفي دراسة أجريت على طلبة المدارس الثانوية للتعرف على سلوكهم الديمقراطي في المدرسة وعلاقة ذلك بتشتتهم في أسرهم، قام الباحث فيها بتصنيف الطلبة بناء على إجاباتهم تبعاً لأسلوب معاملة الوالدين إلى ما يلي:

أسلوب تسلطي:

وفيه لا يسمح الوالدان للأبناء بالتعبير عن وجهة نظرهم في موضوعات تتعلق بسلوكهم، أو أن يسمحوا للأبناء أن يتدبروا أمورهم الخاصة.

¹ - د . تركي: السلوك الديمقراطي، ص123.

أسلوب ديمقراطي:

فيه يشجع الآباء أبناءهم على المشاركة في مناقشة القضايا المتعلقة بسلوكهم على الرغم من أن القرار النهائي يتخذ من قبل الوالدين أو يوافقوا عليه.

أسلوب متسامح:

يكون للأبناء فيه تأثير أكبر في اتخاذ القرارات في الأمور التي تعنيهم، أكثر مما يفعل الوالدان.

وأوضحت النتائج أن الأبناء الذين نشأوا في أسر ديمقراطية يميلون لأن يتصرفوا بإيجابية إزاء سلطة الوالدين أكثر من هؤلاء الذين أتوا من أسر متسلطة أو متسامحة⁽¹⁾.

وهناك بحوث أخرى اهتمت بدراسة أثر المدرس والنظام المدرسي والتعليم بصفة عامة على السلوك الديمقراطية عند الطلاب، فالمدرس والمدرسة يلعبان دوراً هاماً في عملية التنشئة الاجتماعية بعد الأسرة.

وذلك عن طريق معاملة المدرس للتلاميذ في الفصول وعن طريق مضمون المادة ومحتواها من جانب، ثم طبيعة نظام المدرسة من جانب آخر، فالمدرسة وحدة اجتماعية لها مناخها التنظيمي الخاص الذي يساعد في تشكيل إحساس التلاميذ بالفاعلية الشخصية، ومن البحوث التي أجريت في هذا المجال البحث الذي أجراه "مولر Muller Wolf" وأوضحت نتائجه أن سلوك المدرس الديمقراطي يضع أسس الرضا، ونمو الإبداع، والاستقلالية، والاتزان الانفعالي والميول الاجتماعية عند الفرد، أما سلوك المدرس المتسلط فينجم عنه انخفاض الدافعية عند التلميذ،

¹ - د . توكي: السلوك الديمقراطي، ص124.

وضعف قدرته على التركيز، وزيادة ف توتره الداخلي، وميل إلى الثورة والغضب وإلى المسايرة.

كما أن هناك دراسات أخرى اهتمت ليس فقط بدور المدرس أو النظام في المدرسة، بل اهتمت بعلاقة التعليم بالسلوك الديمقراطي، ويفسر الباحثون ذلك بأن التعليم يمكن أن يقلل من التسلطية ويزيد من الديمقراطية عند الأفراد الذين في مجتمعات يكون فيها التعليم غير تسلطي في طبيعته وعن طريق مدرسين غير تسلطيين⁽¹⁾.

فالمجهود الذي يبذل في تعليم السلوك الديمقراطي من خلال عملية إمداد الطفل بالمعلومات والمعارف عن الديمقراطية، يقوم على الفرضية التي مؤداها أن الجهل هو سبب السلوك الديمقراطي بين الأفراد والجماعات والأمم، ولذلك فإن إمداد الطفل بالمعلومات عن الديمقراطية والقيم الديمقراطية والسلوك الديمقراطي، يعلم الطفل ما هو السلوك الإنساني والتحييزات الإنسانية، وهذا التعليم يجعله راعياً بهذه التحييزات، ويساعده هذا الوعي في التغلب عليها.

ويرى عدد من التربويين أن الطفل في حاجة إلى مناهج منتظمة للتعامل مع ازدياد تعقد الحياة الديمقراطية في العصر الحديث، وذلك بإعداد مناهج خاصة عند دراسة المواد الاجتماعية والثقافية في السنوات النهائية من المرحلة المتوسطة والسنوات المبكرة من المرحلة الثانوية.

فضلاً عن أن تعريف الطفل بالشعوب الأخرى يجعله يتعلم كيف يدرك (الأخر) ويعرف ثقافته وتاريخه، إن ذلك سوف يجعله ليس فقط غنياً بالمعلومات عن الآخر

¹ - د . تركي: السلوك الديمقراطي، ص125.

ولكن سيجعله أيضاً ينظر إلى الآخر كإنسان له تاريخه وحاجاته وطموحاته الخاصة التي قد تختلف عن تلك الحاجات الخاصة به هو، وهذا المعرفة يمكن أن تصبح أفضل أساس تعليمي لتحمل أعباء الديمقراطية، فیتعلم كيف يتقبل الآخر كشخص مختلف عنه، ولكن ليس أقل منه أو أدنى، مما سيجعل الطفل أكثر رغبة في حل الصراع والخلاف مع الآخرين بالتراضي المتبادل بينهما وعلى الرغم من أن الجهل هو التربة الخصبة للتعصب وأن المعرفة هي المكون الأساسي للسلوك الديمقراطي، فإن ذلك لا يعني أن الشخص الأكثر معرفة سيكون هو الأكثر ديمقراطية، ولكن الشخص الأكثر ديمقراطية هو الذي يكون لديه الاستعداد لتقبل وجهات النظر المعارضة أو حتى المضايقة، ومن الطبيعي أن نتوقع أن المعلومات التربوية المركزة وجهود التعليم في حد ذاتها تتضمن أن الطفل سوف ينمو ليصبح شخصاً ديمقراطياً.

والمهمة الأخرى التي يمكن أن يقوم بها التعليم في تعليم الطفل الديمقراطية هو أن نساعد الطفل على أن يصبح واعياً بتحيزاته ثم نساعده ليتخلص منها، ومن التحيزات التي رصدها العلماء واضحة عند الأفراد: التمرکز حول الذات، والتمرکز حول الجماعة والتمرکز حول الأصل العرقي، وهي تمنع الأفراد من أن يحكموا على الآخرين بموضوعية.

فقد أوضحت العديد من البحوث أن الناس متحيزون في معلوماتهم التي يجمعونها، وفي الطريقة التي يحكمون بها على المعلومات التي يحصلون عليها، وفي المضمون الذي يخرجون به من المعلومات عن سلوكهم وسلوك الآخرين إن الأفراد لا يستخدمون نفس المنطق في تعليل أفعالهم الخاصة في مقابل تلك التي للآخرين⁽¹⁾.

¹ - د . تركي: السلوك الديمقراطي، ص126.

وهذه النقطة تقودنا إلى نقطة أخرى، وهي تربية التفكير الديمقراطي فالسلوك التسلطي أو غير الديمقراطي سببه التعليل أو التفسير الخاطئ، ويتعلم الطفل كيف يفكر تفكيراً نقدياً، وكيف يحكم موضوعياً على وجهه نظره تماماً مثلما يحكم على وجهه نظر الآخرين، فإننا بذلك نعلمه كيف يصبح شخصاً ديمقراطياً، فالتفكير النقدي متطلب أولي للتفكير الديمقراطي، ولكن ليس كافياً أن يفكر الطفل ديمقراطياً، بل يجب أن ينصرف أو أن يكون سلوكه أيضاً ديمقراطياً، ويمكن أن يحدث ذلك عندما نصمم المدرسة كتنظيم ديمقراطي، ونشجع الاتصال الديمقراطي بين المدرسين والطلبة، وبين الطلبة بعضهم البعض⁽¹⁾.

النمو النفسي:

فقد لاحظ "بياجيت piaget" إن الأطفال في الأعمار المبكرة (من 5 - 7 سنوات) تكون الطاعة لسلطة الوالدين والراشدين عموماً لها قيمة كبرى عندهم، ثم تضعف هذه الطاعة بتقدم العمر، أما قيمة التساوي مع الأقران فتصبح في عمر/8/ سنوات.

ويمكن التأكيد هنا على أنه على الرغم من أن الأطفال في هذه السن المبكرة يتعلمون مكونات السلوك الديمقراطي إلا أنهم لا يدركون معنى الديمقراطية لأن نموهم المعرفي الملائم لهذا الفهم وهذا الإدراك لم يتم بعد في هذه المرحلة من العمر ومع ذلك فإن هذه المكونات هي التي سيبنى عليها السلوك الديمقراطي لديهم في الرشد.

¹ - د. تركي: المرجع السابق، ص 127.

ويرى الباحثون أن هناك علاقة قوية بين فهم الأطفال لبعض مفاهيم الديمقراطية مثل: الاستقلالية، والعدالة، والحرية، والمساواة وبين النمو المعرفي عندهم، فإدراك وفهم مفاهيم ومبادئ السلوك الديمقراطي مرتبط إلى حد كبير بمستوى النمو المعرفي عند الفرد، كما أن القدرة على فهم وإدراك العلاقات الاجتماعية المجردة ضمن نسق القيم الديمقراطية يعتمد أساساً أيضاً على النمو المعرفي للفرد، ولذلك كان من الضروري عند التخطيط للأهداف التربوية للمواطنة أن يلاءم البناء المعرفي للديمقراطية المرحلة النهائية للفرد ولقد أوضحت بعض الدراسات التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية، أن التعليم السياسي للطفل الأمريكي يبدأ من سن الثالثة، أي قبل أن يلتحق بالمدرسة، ولكن بطريقة رمزية محسوسة، إذ يرتبط عاطفياً برموز بلدة قبل إدراكه لعالم السياسة بوقت طويل، ففي مستهل حياته يعبر عن إعجابه بالأشياء المحلية التي يراها أمامه، كالحداثق والمدارس، ثم يلي ذلك معرفته برموز ملموسة للسلطة العامة كرجل الشرطة والعلم، وفي بداية مرحلة الطفولة، غالباً ما يكون إدراك الطفل عن رئيس الدولة مشابهاً لإدراكه لوالده، نظراً لأنه يرى في السلطة الأبوية تعبيراً عن حقيقة مثالية تحكم حاجته إلى الأمن والحماية، ومع تقدم السن يزداد إدراك الطفل للرئيس كجزء من نظام حكومي أكثر تعقيداً، وفي فترة المراهقة يبدأ المراهق تحمل بعض واجبات المواطنة كالاشتراك في التصويت وأداء الخدمة العسكرية، وخلالها أيضاً يتعلم قيماً وأفكاراً سياسية جديدة يمكن أن تتناقض مع قيم الأسرة التي تعلمها في مرحلة الطفولة وقد تشهد هذه المرحلة اتجاه بعض الأفراد إلى رفض نماذج السلوك التي نشأ على احترامها في مرحلة الطفولة.

ولذلك يسمى علماء النفس هذه المرحلة (بمرحلة التحول)، ويعزون هذا التحول عند بعض الأفراد في مرحلة البلوغ والمراهقة إلى أسلوب التنشئة الاجتماعية

خلال مرحلة الطفولة، وما إذا كن هذا الأسلوب قد قام أساساً على الارتشاح السلبي أم الهضم الإيجابي، إن عملية الارتشاح السلبي، كامتصاص الإسفنج للسائل، عملية آلية ولا تتضمن حكماً أو انتفاء، إنها امتصاص آلي، ويبدو أن ذلك قد يكون بسبب التسلط الزائد للوالدين، فلا يتركان للطفل أن يختار من بين الأمور أو يقتنع باختيار والديه، أما في عملية الهضم الإيجابي فإن ما يقوله الوالدان ويناقدشان الطفل فيه تجعله يفهم ويتمثل ما يقولانه ثم يلتزم به عن اقتناع ويزداد تمسكه به، ويصبح من الصعب التحول عنه أثناء مرحلة البلوغ والمراهقة وذلك على النقيض من الأمور التي تعلمها بطريقة الارتشاح السلبي⁽¹⁾.

¹ - د . تركي: السلوك الديمقراطي، ص 129 .

التراث العربي والديمقراطية

«الذهنيات والمسالك»

إنّ النكسات المبررة والمتكررة التي مني بها العرب في هذا القرن قد تضاعفت انعكاساتها في الذهنيات والمسالك، ليس على الصعيد الشعبي فحسب بل بالنسبة للمتقنين، ومن أخطر تلك الانعكاسات، القناعة بأن كل ما يمت إلى الإنسان العربي من صفات إنما هو رديف التخلف.

ويظهر أننا نواجه جنوحاً في الفكر المعاصر، نحو الاعتقاد بأن في التراث العربي معوقات أصلية تحول دون العرب المعاصرين والديمقراطية الكثيرين من دعاة إحياء التراث القومي أو الباحثين فيه يعتبرون ما يشاهدونه من أنماط سلوك في التاريخ كإرث مستحکم ونظرية تميل إلى حتمية تكرار اللاحق للسابق وإلى الجمود في السلوك البشري.

أولاً- أدبيات الذهنية والمسالك السلطوية:

وحقيقة الأمر فنحن نخطأ اعتبار جميع الذهنيات والمسالك العربية أو معظمها منافية للديمقراطية، ففي التراث أفكاراً موائمة للديمقراطية وأخرى قابلة للتأقلم، كما فيها ما يحمل في طياته تناقضاً صريحاً معها.

نجد نوعين من المنهجية في معالجة الذهنيات والمسالك في المجتمعات العربية، الأول هو التحليل المنقطع، والثاني التحليل المتواصل.

التحليل المنقطع وصفي، ويأخذ الطابع المكاني لا الزمني، لذلك نجده يجمد التاريخ في مكانه، فاللاحق من أنماط السلوك والفكر يكرر السابق، أما التحليل المتواصل فهو زمني بالدرجة الأولى، يشكل التاريخ فيه حركة انتقالية من حالة إلى حالة مغايرة تحافظ في الغالب على قسط من الاستمرارية ضمن عملية التحول⁽¹⁾.

من الذين يباشرون أبحاثهم من منطلق التحليل المنقطع "روفائيل بلطي⁽²⁾ Rephael palti" و"إيلي قدوري⁽³⁾ Elie Kedourie"، بينما نجد في خانة التحليل المتواصل العالم المغربي عبد الله "حمودي" في كتاب الشيخ والمريد: قواعد الذهنيات والمسالك في السلطوية المغربية⁽⁴⁾، (بالإنكليزية)، ومثله هشام شرابي، في كتاب البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر⁽⁵⁾، و"فؤاد إسحق الخوري" في

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 7.

² - أنظر:

Rephael palti: The Arab Mind ,New York, 1973.

³ - كتابه:

Elie Kadourie: Democracy and Arab political Culture 2nd ed (London: Publisher frank cass, 1944.

وهو كما ذكرنا ليس كتاباً تحليلياً كسائر كتب قدوري، وكل ما يمكننا عمله هو المخافة أو الموافقة.

⁴ - Abdellah Hammoudi: Master and disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism ,Chicago, university of Chicago press, 1997.

⁵ - هشام شرابي: البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، سلسلة السياسة والمجتمع، بيروت، دار الطليعة، 1987.

مختلف مؤلفاته⁽¹⁾ التي سوف تقتصر منها هنا على كتاب *الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام*⁽²⁾ والعالم البريطاني البارز (من أصل عراقي)، "إيلي قدوري"، لا يرى في التراث العربي أو الإسلامي أي صلة للأفكار والمؤسسات الديمقراطية، فيقول: ((ليس هناك في... التراث السياسي الإسلامي شيء مما يجعل أفكاراً منظمة كالحكم الدستوري والتمثيلي أليفة أو قابلة للفهم))⁽³⁾.

ويشمل في حكمه أفكاراً مثل استقلال القضاء والهيئات الاجتماعية والمهنية⁽⁴⁾، وفي هذا الحكم من المساواة ما فيه من تجاهل للحقائق، أما الأنثروبولوجي، "روفائيل بطاي"، فقد روح لفكرة (العقل العربي The Arab Mind)، بمعنى الخاصية في أنماط الفكر والمسالك والجمود⁽⁵⁾.

¹ - أنظر بصورة خاصة:

Fuad I.Khuri: *From village to Suburb, order and change in Greater Beirut*, Chicago, Il: university of Chicago press, 1975.

فؤاد اسحق الخوري: القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها، سلسلة الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983، وإمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي، بيروت دار الجامعة، 1988.

² - فؤاد اسحق الخوري، *الذهنية العربية- العنف سيد الأحكام*، بيروت: دار الساقى، 1993.

³ - Kodourie: *Democracy and Arab political culture*..

⁴ - إيليا حريق: *التراث العربي والديمقراطية*، ص6.

⁵ - Palti: *The Arab Mind*.

هناك افتراض presumption غربي شائع أن التراث الأوروبي إنساني وديمقراطية بينما التراث العربي شرقي استبدادي، وحرصاً على توضيح ما لم يتضح، نذكر بأن التراث الأوروبي السياسي، كالمشريقي، كان استبداد على مدى تاريخه الطويل ولم يبتدئ بالاتجاه نحو الديمقراطية وبصورة تدريجية إلا منذ مائتين ونيّف سنة، إن ظهور الدولة - الأمة في أوروبا كان مرتبطاً بقيام الحكم الملكي المستبد، وفيه نفه نشأت وترعرعت الظاهرة القومية، فإن كان الاستبداد يجمع بين التراث السياسي الأوروبي والعربي، فإن الأخير كان أرحم على فترات طويلة من الزمن⁽¹⁾ من بين الدراسات البارزة التي عالجت موضوع الذهنية والمسالك في الوطن العربي من وجهة نظر أنثروبولوجية كتاب "فؤاد إسحاق الخوري" الذهنية العربية، العنف سيد الأحكام، وهو من الأبحاث الأكثر نضجاً، حيث يرى "الخوري" إن ثمة أنماطاً في التفكير والسلوك عند العرب متجذرة منذ القدم، كمسألة التزاوج داخل جماعة القرابة، ومقام المسنين في العشيرة، وثنائية ظاهرة النفوذ، وهو يرى أن بنية النفوذ الثنائية عند العرب هي من أبرز الأنماط المسلكية، فالناس تنقسم إلى حاكم ومحكوم، زعيم وأتباع، رئيس ومرؤوس، دون أن يكون هناك طبقات تسلسلية بين الأدنى والأعلى.

ويبدو أن تلك الثنائية في نظره ترتبط بنزعة العرب في التوجه نحو مجتمع الداخل فـ (الزواج) المفضل هو الذي يعقد ضمن العشيرة، والتزاوج المفضل هو الذي يجري ضمن العائلة، والصدقات الشخصية الفضلى هي التي تحدث ضمن العصبية الواحدة⁽²⁾، فظاهرة الانطواء الداخلي هذه، والتي يدعوها الخوري بالأصولية،

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص8.

² - فؤاد إسحاق الخوري: الذهنية العربية العنف سيد الأحكام، ص106.

تبعات سياسية مماثلة لها، فهو يجد أن محور العمل السياسي هو التوجه إلى أهل البيت أولاً، فإن اتجه أحد خارجاً فلעقد التحالفات فقط، ومن تلك الملاحظة يستطرد الخوري أن التنظيمات العربي تأخذ لها بنية شبيهة بـ (حيات العنقود) فهي تجمعات مترادفة ولا تتصف بالتسلسل الهرمي في الصلاحيات أو السلطة وفي ملاحظة أخرى يشير الخوري إلى أن نزعة الاتجاه نحو الداخل ضمن الهيئة الاجتماعية ذات الروابط الوشائية تؤثر مباشرة في مفهوم الحرية بين العرب، فيقول: (ليس الحر عندنا من مارس حرية التفكير والإبداع والتعبير عن الذات الخلاقة، إنما هو من استطاع حماية النفس من الآخرين تجنباً للسيطرة⁽¹⁾)، وفي إشارة مهمة ينبه إلى أن نزعة التوجه نحو الداخل مسؤولة عن التفتت السياسي والاجتماعي الملاحظ في الكثير من الدول العربية.

كذلك يتجه "الخوري" نحو الاعتقاد بأنه من شأن الأنماط المذكورة سابقاً أن تضع حواجز بين العرب وبين الديمقراطية، فيصعب مثلاً تشكيل الأحزاب السياسية بينهم، وفهم الحرية هذا يحول دون التعبير عن الرأي الصريح ودون نقل قرارات الحكم إلى الشعب، كما أنه لا ينشط ملكة التحليل والتقدير لما يصدر من أحكام، فتضعف بذلك القدرة على المواءمة السياسية لبرنامج عام وعلى المعارضة معاً، وتعيق جميع تلك المزايا نمو الديمقراطية، ويضيف الخوري أن النزعة نحو الداخل عند العرب مسؤولة إلى حد كبير عن ظهور الأحزاب الأحادية الشمولية، التي عرفناها الستينيات، وهي أحزاب (لا يمكن أن تمارس اللعبة الديمقراطية)⁽²⁾.

¹ - فؤاد اسحق الخوري: الذهنية العربية العنف سيد الأحكام، ص 116.

² - المرجع السابق، ص 121.

إن التسليم بهذه النظرة المحكمة التركيب إلى الذهنية والمسالك العربية هو بمثابة الدعوة للانصراف عن قضية الديمقراطية كموضوع غير متجانس مع حضارتنا، وهو موقف على درجة كبيرة من الخطورة، مما يشغل البال في هذه الأفكار أنها جذابة، فهي تصدر عن علم وافٍ وتعبّر بمهارة عن مشاعر شائعة بين الكثيرين من المثقفين العرب بصورة تكاد تكون سلفية، فمعظم المثقفين العرب يشكون من الحالات التي يذكرها "الخوري".

ليس هناك من شك في أن أهمية التعميمات التي جاء بها الخوري، مع هذا لم يرد معها أدلة تثبت أن أحكامها تسري على العرب أجمعين أو باستمرار على الحقب التاريخية منذ القدم حتى اليوم، كما أنه ليس من دليل على أن هذا ما يقصده "الخوري" في كشفه عن تلك الاتجاهات.

ما نود إثباته هنا أن أنماط السلوك التي عالجها الخوري في كتاب الذهنية العربية، قد لا تساعد إن ثبتت على حمل أحد أن يستمر في الاعتقاد بإمكانية التحول نحو الديمقراطية أو تماسك ما قام منها في بلدان عربية، ومع هذا فمن الواضح أن ما من سبب يحملنا على أن نعتبر تلك الأنماط ثابتة الطابع أو متحركة بنتائج الأحداث⁽¹⁾ أو يحملنا على التصور أنها مقتصر على المجتمعات العربية، فهي معروفة في بلدان أخرى منها ديمقراطية النظام فإن كان باستطاعتنا أن نبين أن تلك الأنماط السلوكية قائمة فعلاً في بلدان ديمقراطية عريقة تكون قد نفينا خاصيتها العربية لسوف نبين أيضاً أن أنماط السلوك في المجتمعات العربية متنوعة إلى درجة لا تسمح بالتعميم عليها مجملة⁽²⁾.

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 9.

أولاً: نلاحظ أن علاقة الثنائية في السلطة ليست بظاهرة عربية أو غربية، بل هي ظاهرة طبيعية ولا تتنافى مع الديمقراطية، ظاهرة الثنائية مع سمات السلطة الأساسية في كل مكان السلطة، علاقة غير متكافئة بين طرفين، الحائز على أدواتها والخاضع، فهي علاقة ثنائية على كل حال بين فاعل مؤثر وآخر متأثر.

هناك أدلة من الواقع العربي تكشف عن أنماط للتنفيذ مركبة على شكل شبكة بين أطرافها تبادل في الروابط من حيث لا تكون الثنائية من طبقتين التأثير حاصل فيها من اتجاه واحد، وسوف اقتصر في بحث ذلك الوضع على حالتين للتنفيذ مختلفين زمنياً وجغرافياً: الأولى في جبل لبنان في عهده الإقطاعي⁽¹⁾، والثانية: في الريف المصري⁽²⁾ في عهد عبد الناصر.

كان نمط السلطة في جبل لبنان في عهده الإقطاعي مركباً لا يقتصر على الاتجاه الواحد في التأثير بين طرفين، فمن جهة كان شكل السلطة هرمياً يأتي في أعلاه الأمير الحاكم من السلالة الحاكمة، ويليه جماعة المقاطعية (المناصب) الذين يخضعون له في مسالك محددة وليس في غيرها، وكانوا، في الوقت ذاته، شركاء له في السلطة، يؤثرون فيه كما يؤثر فيها، ويأتي في الدرجة الثالثة الرعايا وهم ينقسمون بدورهم إلى فئات متفاوتة المكانة، فقد كان للحاكم على المناصب مثلاً أن يؤازروه في القتال، وأن يجمعوا الضرائب من رعاياهم، ولكن لم يكن له سلطة

¹ - أنظر شبكة النفوذ هذه في إيليا حريق، التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث، بيروت،

الدار الأهلية، 1982.

² - Eliya f. Harik: The political Mobilization of peasants: A studio of an Egyptian community, 1974.

تمكنه من دعوى الرعايا للسير وراءه في القتال أو في أمور أخرى فعلاقة الأمير كانت محصورة مع المقاطعية، وهؤلاء هم أصحاب السلطة المباشرة على الرعايا، ولم يكن للأمير سلطة مباشرة على حاجزاً وصلة وصل في آن بين الأمير الحاكم وبين الرعايا ولم يكن سلطة على الرعايا، كما لم تكن سلطة المقاطعي عليهم دون قيد .

ولا تختلف القرية المصرية⁽¹⁾ عن الحالة المذكورة سابقاً من حيث تعدد أوجه النفوذ، في حين أنه كان منتظراً أن تكون في ظل حكم عبد الناصر ثنائية سلطوية، ولكن بخلاف ذلك الاحتمال، فقد تعددت القيادات والهيئات السياسية في القرية وتشابكت صلاحياتها وعلاقات النفوذ فيها، أضف إلى ذلك أنها كانت تتنافس على النفوذ فيما بينها، ولو أن بعضها كان رسمي الطابع كمجلس القرية، أو شبه رسمي كالجمعية التعاونية الزراعية، أضف إلى ذلك أنه كان هناك تداخل وتشابك بين السلطات المحلية وسلطات المحافظة والحكومة في الظاهرة.

واستطراداً إن هذه الظاهرة التعددية للسلطة تزرع الشكوك في النظريات القائلة إن الذهنية العربية مبنية على أنماط ثنائية وسلطوية في السلوك منافية في جوهرها للديمقراطية، باعتبار أن السلطة في النظام الديمقراطي متعددة الأطراف، ففي حين أن أحداً لا يمنه أن يستنتج من أنماط السلطة في لبنان القرن التاسع عشر والقرية المصرية في الستينيات من هذا القرن أنها كانت تشكيلات اجتماعية ديمقراطية، كذلك لا يمكن أحداً أن يستنتج أن السلطة فيها كانت ثنائية سلطوية، وبالتالي منافية للديمقراطية أو مانعة لحدوثها، فالعكس هو الأصح، إذ نمط السلطة الذي كان موزعاً على أطراف مختلفة يسهل إعادة تركيبها

¹ Eliya f. Harik: The political Mobilization of peasants, A studio of an Egyptian community, 1974.

ديمقراطياً، ومن هنا لنا أن نستنتج أن العلم من أجل الديمقراطية في بعض البلدان العربية ليس بعيداً عن الواقع، والتحقيق ولا يجابه بالضرورة سداً منيعاً من قبل مختلف الذهنيات والمسالك العربية القائمة⁽¹⁾.

هذه الكشوفات حول طبيعة السلطة في مجتمعات عربية مختلفة تضعف المقولة الشائعة بأن العرب غير مهئين حضارياً لإقامة أنظمة سياسية ديمقراطية تقول على التعددية في توزيع السلطة، فالمنهج السليم هو أن ننظر إلى ظاهرة السلطة في الوطن العربي من منظار مقارنة مع سائر مجتمعات العالم.

والذي يعنيها هو أنه ليس هناك تناقض منطقي بين النزعة إلى إعطاء الأولوية لذوي القرابة والديمقراطية، الاتجاه نحو الداخل يكون هيئات اجتماعية متعددة، مما قد يسبب تفتتاً في السلطة، وينتج من ذلك أحزاب وتجمعات سياسية فتوية، وفي حين أن ذلك النوع من التعددية قد يحدث عدم استقرار سياسي، فهو أيضاً نمط من التعددية السياسية التي تحول دون توصل أحد إلى الانفراد بالسلطة، وهذا وضع يساعد على تنشيط النظام الديمقراطي، أضف إلى ذلك أن الروابط العصرية لها المفعول ذاته، أي التجزئة والفتوية، فالعطل ليس من نوع الفتوية، بل في ذهنية رفض الآخر التي تظهر عند بعض الفتويين⁽²⁾.

أما احتجاج الخوري على مفهوم العرب للحرية محصور في توسيع المساحة المتاحة حماية من الغير، فتدبر بأن الحرية مدركة مركبة وأن حماية النفس من الغير هي إحدى معانيها الأساسية، فليس من المحتمل أن يكون في ذلك من حرج، قسم حيز يسمح بالتصرف الإيجابي لا يتم إلا إذا كان ذلك الحيز مصاناً من تدخل الغير.

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 11.

² - المرجع السابق، ص 12.

أضف إلى ذلك أنه ليس هناك من دليل على أن الشخص العربي فهم الحرية من بُعد واحد فقط، كما أننا لا نرى أي سبب في حضارته موجب لمثل ذلك الاتجاه، خذ مثلاً واحداً هو الدعوة في مصر لتحرير المرأة التي قادها "أحمد أمين وهدي شعراوي"، فقد كانت تدعو إلى تمكين المرأة العربية من تحقيق ذاتها التشارك في السياسة والاقتراع وأن ترشح نفسها للانتخاب وأن تتعلم علوماً عالية... إلخ، نعم، يخضع المواطن العربي لضوابط قسرية عديدة، فهل يعني ذلك أنه راض بالأمر، وأنه يستطيع أن يرى من الحرية سوى المظهر السلبي.

نواجه نظرية مناعة الذهنيات والمسالك العربية ضد الديمقراطية عند عالم انثروبولوجي آخر من المغرب، هو "عبد الله حمودي" يمكن اعتبار محاولة "حمودي" في التحليل الحضاري المتواصل من المحاولات المتميزة بالعمق والنطاسة، كمحاولات "فؤاد الخوري"، ولن نستطيع في هذه العجالة إلا أن تقتصر على أطروحته المركزية التي تعتبر أن هناك ذهنية معينة وراء السلطوية المغربية بمختلف مظاهرها ويسوق "حمودي" المقولة ذاتها بالقياس والاستطراد على ظاهرة السلطوية في سائر البلدان العربية، والذهنية تلك، في رأي "حمودي"، تشكل علاقة جذرية في الحضارة المغربية تتجلى في نوع الرابطة بين الشيخ والمريد، وهي تتصف بالعنف الرمزي الذي يتفشى بالكلمة من مصدر المعرفة، فالعنف هنا ليس جسدياً بل يكمن في الإخضاع النفسي للمريد إلى حد إنكار الذات لصالح الشيخ، ويعتبر "حمودي" العنف الرمزي وراء جميع مظاهر السلطوية في المغرب، ومنها السلطة الشرعية المبنية على الموافقة في القيم والقهر في الوقت ذاته، فالعاهل المغربي في رأي "حمودي"، يمارس العنف والبركة على ما فيهما من تناقض ظاهري.

يختصر "حمودي" جوابه عن إشكالية اللغز المذكور بأن المواطن المغربي مطبوع منذ نشأته على ذلك النمط من السلوك، ولا يمكنه تصور الخروج على المألوف والمنتظر، ففي حين أن علاقة الملك مع رعاياه هي النموذج الأعلى لعلاقة الشيخ والمريد، فإنها تتسع وتكرر ذاتها في سائر أوصال المجتمع، فهي ليست مجرد روابط سياسية عليا بل اجتماعية وملتفشية بين عامة الناس.

ومن أبرز ما تجده في تحيل "حمودي" وصفه المفصل لكيفية استعادة الأسرة العلوية لسلطانها وتطويره، فالسلطان "محمد بن يوسف" وقف في وجه السلطة الاستعمارية في المغرب حين رفض الظهير المتعلق بتأسيس عازل سياسي بين العرب والبربر في سنة 1930، فكان من موقفه هذا أن هيا الجماهير الشعبية للتعبئة السياسية ووقفت الحركة الوطنية وراءه وأخذت منذ ذلك الحين باعتباره رمز وحدة المغرب القومية ورفعته إلى مقام الصدارة في أعين الجماهير، وقد استغل محمد بن يوسف الفرص التي أتاحتها له تحالفه مع الحركة القومية باقتدار وحنكة جعلته المرشح الأقوى لتسلم مقاليد السلطة عند الاستقلال، وشكلت تلك المناسبة الفرصة للسلطان أن يعزز مكانة السلالة العلوية بين الجماهير وفي جهاز الدولة⁽¹⁾.

ويعتقد "حمودي" أن المظهر الأهم لمفعول المعتقدات الدينية يعود إلى الطقوس الصوفية المتجلية بعلاقة الشيخ بالمريد والمتفشية في أرجاء المجتمع المغربي، وتتصف علاقة الشيخ بالمريد باستحواذ الشيخ على جميع ملكات المريد فيخضع

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 13.

له كلياَ ينكران الذات، وهذا هو النمط الذي يتمثل في تصرف الملك من حيث إصراره على طلب الطاعة المطلقة والخضوع أمام شخصه الملكي⁽¹⁾.

إن وضع اللوم على الذهنية والمسالك، أي العامل الحضاري، في تفسير السلطوية في المغرب، يكاد يكون هروباً من مواجهة الواقع المرة فهو تكتيك انحرافي يخدم صاحبه ويعفيه من مغبة مواجهة الطغيان السياسي المتمثل فعلاً ببنية نظام يحتكر مواقع النفوذ ويستحوذ عليها، والخطر في ذلك المسلك الانحرافي أنه قد يوجه الأنظار بعيداً عن مجابهة النظام السياسي الاستبدادي البنية وتوجيهها نحو معالجة أفكار الناس وسلوكها، رغم أنه ليست السبب، ورغم أنها عملية طويلة الأمد، ففي مثل ذلك النهج خطر قيام طغيان من نوع جديد يشبه في حالته القسوى غسيل الأدمغة.

إن إستراتيجية توجيه العاملين في السياسة نحو تغيير الذهنيات والمسالك في المجتمع كخطوة أولى من أجل تحقيق الديمقراطية ملهاة أول المرشحين بها هم الطغاة أنفسهم، تماماً كما هو الحال في الترويج لفكرة بناء المجتمع المدني كأول السبل إلى الديمقراطية، وهي من الأفكار الشائعة اليوم في الأكاديمية الغربية.

وفي الواقع أن عاهل المغرب كان يدرك ذلك تماماً حيث أن أثبت ذاته من أنصار فكرة المجتمع المدني، وكان قد بدأ يجنى ثمار سياسة تأييده لتلك النظرية، فالجمعيات المدنية في المغرب تتحاشى السياسة، حفاظاً على سلامتها وكأننا بالملك يقول: ما لكم والسياسة، اهتموا بشؤونكم الخاصة بإنشاء جمعيات أهلية وضبط أمور الناس، فإسقاط السياسة من المجتمع هو طريق أكيد للاستبداد،

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 15.

الاستبداد قضية سياسية بالدرجة الأولى ولا تكون معالجتها سوى بواسطة العمل السياسي والوسائل السياسية وما الكلام على بدء عملية التحول بمعالجة نواقص المجتمع سوى لعبة في يد السلطان⁽¹⁾.

الكثيرون منا، نحن الدارسين والعاملين في البلدان المتقدمة صناعياً، يتحولون إلى شخصيات غير متلائمة مع مجتمعات المنشأ المتخلفة، فيقعون في أزمة شخصية الوقع وعامة الطابع، وغالباً ما تؤدي تلك الحالة بالمتغربين إلى رفض مجتمعاتهم جملة وتفصيلاً، مؤسساته وشخصياته، سلوكه وقيمه، إن الألم والغضب المرافقين لتلك النزعة يضحمان في النفوس مكانة الذهنيات والمسالك وخطورتها إلى درجة تقذف بأولئك المثقفين نحو هوة المغالاة.

و"حمودي" لا يختلف في ذلك الاتجاه عن هشام شرابي الذي يحمل القارئ في كتاب البنية البطركية على الاعتقاد بأنه يود أن تكون القاهرة كواشنطن وناپلس كمرسيليا ودمشق وميونخ كي تطمئن نفسه ويرتاح إلى العودة، وكما هو "حمودي"، يمثل شرابي تلك الازدواجية من المشاعر المضطربة التي تتأرجح بين الإعجاب بالغرب ببريقه الجذاب والنقمة عليه لسطوته على الغير، الحب والكراهة في آن.

من الواضح هنا أن العضلة هي عقدة المثقف بقدر ما هي إشكالية حداثة الوطن العربي أو تأخره، وكما يقول شرابي (إن العالم العربي... كئيب ثقيل الوطأة يصعب النضال فيه من أجل الأهداف الديمقراطية والإنسانية)⁽²⁾ هذا صحيح، ولكن

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 17.

² - هشام شرابي: البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص 14.

النضال من أجل الديمقراطية والإنسانية صعب في أحسن الحالات، فكيف بنا في بلدان العالم الثاني.

ثم إنه لم يعد يجوز أن نسوق الأحكام على الوطن العربي بكامله في جميع الأمور، دون تمييز، نجد في البلدان العربية من يعمل من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ولا يواجه سوى مصاعب عادية، لا تتجاوز المستويات المألوفة.

سوف نتابع مجرى الازدواجية في كتاب شرابي، البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ونهجه في تخطئه الذات القومية على النمط الذي ألفناه في وضع الوزر على الذهنية والمسالك العربية بياشر شرابي مشروعه الإصلاح يرفض الذهنيات والمسالك السائدة في المجتمعات العربية باعتبارها تقليدية، فهي لا تماشي، في رأيه، روح العصر، فالذهنية التقليدية المعيقة أو المانعة للحدثة هي الأبوية المستحدثة، أي الذهنية التي رافعت مظاهر التغير في المجتمعات العربية دون أن تتراجع، وقد كان المتوقع والمرغوب أن تعطي مكانها لنمط آخر من السلوك يتلاءم مع روح الحدثة.

(أن البنى البطركية للمجتمع العربي لم تحل محلها في السنوات المئة الأخيرة، بنى حديثة بالفعل، فهي على العكس، قد تعززت واستمرت في أشكال مشوهة ملتحقة بالحدثة، بمعنى آخر، أن اليقظة أو النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية وحسب، بل أتاحت، بتحريكها ما سمته النهضة الحديثة.

نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة، أي المجتمع البطركي الحديث وثقافته كما نشهدا حالياً، ذلك أن عملية التحديث المادية، لم تؤد إلا إلى إعادة

تشكيل البنى والعلاقات البطرورية وتعزيرها بإضفاء أشكال ومظاهر (حديثه عليها)⁽¹⁾.

فالبنية الداخلية للأشكال الخارجية (الحديثة) (المادية والقانونية والجمالية) للعائلة أو المجتمع أو الدولة في النظام البطروري الحديث. لا تزال ترتكز على القيم والعلاقات السائدة في النظام البطروري القديم أي على علاقات القرابة والعشيرة والفئة الدينية أو الأثنية)⁽²⁾.

بعبارة أخرى، يردد شرابي مقولة بعض الكتاب الغربيين بأنه لم يطرأ على الحضارة العربية أي تغيير يذكر، أي أنها جامدة، وإن كان يأمل بالتحول المستقبلي. عندما يتساءل القارئ، ما الذي يراه المؤلف وراء كل ذلك الجمود، يظن للوهلة الأولى أنه يشكو من تأثير الحضارة الغربية المفسد للحضارة العربية والإسلامية معاً، إلا أننا سرعان ما ندرك أنه على العكس⁽³⁾ يرى أصل المصيبة أن إدراك العرب المنعوتين بالمحدثين لم يستوعب الحضارة الغربية على حقيقتها ولم يتمكن المفكرون العرب منها، فكانت النتيجة ازدواجية في تفكيرهم وسلوكهم حالت دون انتقالهم إلى الحداثة الحقيقية⁽⁴⁾، فهم مقلدون غير قادرين على اعتماد (نهج نقدي مستقل)، لذلك يحولون النماذج الغربية إلى أصنام fetishes⁽⁵⁾.

¹ - هشام شرابي: البنية البطرورية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص 20.

² - المرجع السابق، ص 23.

³ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 19.

⁴ - المرجع السابق، ص 20.

⁵ - هشام شرابي: البنية البطرورية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص 36.

إذا كانت الحداثة التي نعيشها في الوطن العربي باطلة أو مجهزة، فما هي الحداثة الحققة؟ الجواب إنها الحضارة الغربية، ولكن شرابي غير واثق من أن تطابقها مع حضارة أخرى كالحضارة العربية أمر ممكن والواقع أن "شرابي" لا يفيدنا بما فيه الكفاية حول تلك المفاهيم النظرية التي تجعل بعض المسالك تقليدية بطرقية وأخرى عين الحداثة، إنما يقدم نموذجاً ثنائياً ندرك منه الميزات الأساسية للنمطين، كما يتصورها، إن الذي يحدد، في رأيه، هاتين الحالتين هي نوعية المقولات التالية: المعرفة والحقيقة واللغة والنظام والتركيب الاجتماعي.

ينشطر إلى قسمين: القسم الحديث وهو الوضع الذي نجده في الغرب، والقسم التقليدي وهو الجزء النقيض للحداثة والسابق لها، إلا أن هناك حالة بين الاثنين وهي البتركية المستحدثة، أي مزيجاً من الحداثة البتركية التقليدية، وبناء عليه يكون الوطن العربي، هو النمط البتركي المستحدث الذي يغلب عليه الفكر الأسطوري والإيمان وتبدو الحقيقة بمعظمها فيه عند الناس دينية تلقينية وتغلب في نظامهم السياسي السلطوية والبيروقراطية، أما تركيبته الاجتماعية فهي من النوع الأولي، أي يعود الانتماء الأقوى فيها إلى العائلة والطائفة.

إن مثل هذا التبسيط لتطور المجتمع مصطنع ولا يصلح لفهم الواقع، كما أنه لم يعد له رواج في الدراسات التنموية التي قد أصبحت أكثر إماماً بأوضاع البلدان النامية، وما لا شكل فيه أن هناك مجتمعات يشتد فيها الاتجاه العلمي وأخرى سكانها أكثر تديناً، إنما من غير المتصور أن يغيب في الحالة الأولى التدين أو أن تغيب في الحالة الثانية العلوم، إن مثل هذه الأنماط الغربية قد عفى عليها الزمن، فإن كان نمط الحداثة هو محط التقدم، فقد لا تصل إليه نحن ولا غيرنا على الإطلاق، كونه لا يمثل أي مجتمع معروف، وعلى الأساس النظري الذي يقدمه المؤلف يجب أن نتوقع أن ينظر الأمريكيون، وهم المجتمع الحديث بامتياز، إلى

الدين على أنه لا يمثل حقيقة، ولا أن يكون هناك أي وجود لنزعات وروابط اجتماعية أولية كالعرق والروابط الأثنية، إلا أن الواقع أن الأكثرية من مواطني الولايات المتحدة الأمريكية مؤمنون يذهبون إلى الكنائس وكثرة منهم تشرك الدين في السياسة، وأن التحيز الاثني الطائفي شائع بينهم حالياً⁽¹⁾.

وأخيراً، ما الذي يجعل (الطبقة) قاعدة التركيب الاجتماعي الأساسي في المجتمعات الحديثة؟ وهل التركيبة الاثنية، مثلاً غير ذات أهمية أو مفقودة في بلدان قمة في الحداثة كبلجيكا وإسبانيا وألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية؟ هل (الطبقة الاجتماعية) هي المحرك الرئيسي في الولايات المتحدة؟ وماذا نقول عن الانتماء الديني كأساس للوحدة الاجتماعية (الطائفة) في أيرلندا وهولندا؟ بكل اختصار، لا يمثل نموذج الحداثة والبطركية الحضارة الغربية الحديثة التي تحرك تفكير المؤلف ولا حضارة البلدان العربية، فالمجتمعات العربية بدورها لا تفتقد العقلانية ولا العلوم الحديثة ولا القدرة على تحليل الأمور، وقد تكون الطبقة الاجتماعية في بعضها أكثر إثباتاً منها في بلد حديث كفرنسا أو كندا⁽²⁾.

بناءً على ما سبق، فالأحكام بالتخلف والجمود التي أنزلها على الوطن العربي وأوضاعه الاجتماعية والفكرية والسياسية تفتقد للأسس المقومة لها، كما تفتقد إلى المبررات اللازمة، فالتحول الكبير الذي قد طرأ على المجتمعات العربية لا يلغيه ولا يضيئه التحقير الإيديولوجي له، إن أمر استحسان تلك التحولات يظل شأناً لكل منا حقه في إبداء الرأي فيه بحسب القيم التي يلتزم بها، أما أن يعرض أحدنا أفضلياته كفريضة ذات امتياز على الغير دون تكليف منهم، فهو تعد صريح للمرء

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 21.

² - المرجع السابق، ص 21.

أن يعرض أفضلياته على الغير وأن يقدم المسوغات لها كي يقنعهم بمشاركته في قيمه ومقترحاته⁽¹⁾.

يتابع "الأستاذ حريق" تحليله السابق ويتساءل: كيف يصح أن يكون نمط العلاقات سلطوياً في المجتمع وديمقراطياً في الدولة؟

يجيب من الواجب أن نبين أولاً كيف وأين كانت السلطوية الأبوية قائمة في مجتمعات نظامها السياسي ديمقراطي⁽²⁾.

لقد كانت شخصية الفرد في انكلترا وأمريكا، وبخاصة بين أبناء النخبة المسؤولة، عند قيام النظام السياسي الديمقراطي سلطوية ذهنية والمسلك، فمنذ مطلع النظام الديمقراطي وحتى أواخر القرن التاسع عشر والرجل هناك مسيطر على المرأة كلياً، كما أن الأب كان يتمتع بسلطة قاهرة على الأبناء وبسلطة مماثلة على عماله أو موظفيه كرب عمل، أما المرأة، التي كانت ملزمة بطاعة زوجها، فقد كان القانون يجردها من حق الملكية، ويفرض عليها تسجيل ملكيتها باسم زوجها.

وهذه أحكام أقسى من الأحكام التي تخضع لها المرأة في المجتمعات العربية، وفي فرنسا لم يبلغ القانون الذي كان يحرم الزوجة من الأهلية التجارية إلا بإذن الزوج حتى سنة/1938، إضافة إلى ذلك، فقد كانت المرأة مجردة من الحقوق السياسية في أمريكا وانكلترا حتى أوائل القرن العشرين، وفي فرنسا حتى سنة/1944م.

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص22.

² - المرجع السابق، ص22.

أما الأفكار السياسية الليبرالية التي كانت تدعو إليها النخبة الاجتماعية والسياسية، فقد كانت مفصلة عن قياس الرجال المسيطرين، ولم تكن الغالبة من هؤلاء تكن الاحترام الواجب لعامة لناس، ونورد هنا بعض الأمثلة من الأفكار التي قيلت في عامة الشعب أثناء نقاش الدستور الأمريكي، أول الدساتير الديمقراطية في العصر الحديث لقد قال أحد مندوبي ولاية نيويورك في اجتماع فيلادلفيا مشيراً إلى الجماهير المحتشدة: (يا لهم من زحافات بأئسة)، قال "الكسندر هاميلتون": ((إن الجماهير كثيرة الشغب متقلبة وهي نادراً ما تكون على صواب))، أما "جون آدمز"، الذي أصبح الرئيس الثاني بعد "جورج واشنطن"، فقد كانت تخامره الشكوك في حكمة الديمقراطية قائلاً إنها سريعاً ما تستنفذ ذاتها وتخور ثم تنتحر، ومع ذلك كان هؤلاء هم الذين وضعوا أول دستور ديمقراطي في العصر الحديث ومارسوا أحكامه بولاء لقد كانت نشأة النظام الديمقراطي الحديث ليبرالية الاتجاه نخبوية، وكان دعائه يمجّتون الطبقات الشعبية، فالديمقراطية الليبرالية هي فلسفة الأقوياء أساسها تثبيت امتيازاتهم أو كسب المزيد منها .

غالباً على حساب العرش، وبعده على حساب الشعب، الديمقراطية الليبرالية ارستقراطية الطابع في جوهرها تناسب مبادئ الحرية فيها الأقطاب المتمتعين بقدرة على الاستقلال الفكري والاجتماعي.

فمنظرياً يمكن القول إن الحرية تشكل أولية لمن يحوز على مقدرات ذاتية أو مادية تمكنه من التمتع بها، وما فكرة المساواة التي ترافقها في الآداب الليبرالية سوى إشارة إلى المماثلة بالأنداد، وليس بسائر أفراد الشعب، فلم تكن النساء ولا الغرباء ولا الأبناء ولا العمال ولا الفلاحون ولا العبيد هم المقصودين بالحرية والمساواة، لا في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، ولا لندن ولا باريس ولا واشنطن قبل

القرن العشرين، كما أن الامتيازات الديمقراطية لم تكن لتشمل قبل القرن العشرين سوى الملاك ودافعي الضرائب⁽¹⁾.

إن ما نستفيد من المثل الغربي هنا هو أولاً أن الديمقراطية السياسية قد تقوم في بيئة اجتماعية تسود فيها الذهنية السلطوية، فالديمقراطية قد ظهرت أولاً بين أقلية من الأقطاب الأقوياء كانوا بمثابة الأنداد، اتسعت حلقتهم مع الزمن لتشمل جميع المواطنين المتنوعي المقامات المغالطة الأساسية في أطروحة الفصل بين الشخصية السلطوية في المجتمع والديمقراطية تكمن في اعتبار سلوك الفرد في بيئة اجتماعية معينة community context هو السلوك ذاته في سائر البيئات الاجتماعية، فالرجل السيد في الغرب، كان يمارس نمطاً من السيطرة في بيئته العائلية، أو في مصنعه أو في مزرعته، في حين كان يسلك سلوكاً مخالفاً في بيئة أخرى خارج المنزل، ففي حين نجد علاقته مع خاصيته سلطوية، نراها مع من هم في مقامه من الرجال علاقة الند الند⁽²⁾.

لم تستمر الديمقراطية في الغرب بالطبع حكراً على السراة بل اتسع نطاقها مع الزمن، الأقوياء المتساوون يفتحون، تحت الضغط، أروقة للغير هي أشبه ببعض أسهم امتيازاتهم السياسية قابلة للاشتراك، سهماً بعد سهم، فتتسع الحلقة المتساوية في بعض الامتيازات، أولاً أعطيت حقوق الاقتراع لمن لا ملكية لهم ثم للأمين وبعدهم للنساء والمجنسين من الأجانب.

¹ - حريق: الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية، مجلة المستقبل العربي، عدد 189، آذار.

² - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص24.

وقد فتح رواق في أواسط هذا القرن هو امتياز الترشيح للأميين والنساء والمجنسين، ولكن لم يكن ذلك الانفتاح ليشمل حق تبوء مناصب القضاء أو الإدارة أو أركان الجيش أو الوزارة، فالحالة أشبه بسائقى سيارات في شوارع المدينة، منهم في سيارة كاديلاك وآخر في سيارة رينو عتيقة، ولكنهم يخضعون دون تمييز لإشارة السير، فينظر سائق الكاديلاك سائق الرينو ليعبر قبله إن كانت تقضي إشارة السير بذلك، فهم على قدم المساواة، إلا أن هناك امتيازات تظل مستعصية لا تفتح أبوابها، وكأنها حصون تاريخية، فلا يمكن سائق الرينو أن يتوقع أن تستقبله المحافل الاجتماعية التي تستقبل سائق الكاديلاك، ولا أن يدخل الأندية الاجتماعية التي تفتح أبوابها السائق الكاديلاك ولا أن يسمح له هذا الأخير بالجلوس في حضرته كما سمح له العبور أمامه.

ولا يقتصر السبب على التقاليد، بل أيضاً على منطلق التأثير، فالزعيم يدرك أنه غير قادر على النفوذ على الآخرين دون رضاهم، فإن هو تصرف معهم كما يتصرف مع زوجته أو أبنائه أو أتباعه لن يحصل على نتيجة سوى عزله اجتماعياً وسياسياً، لذلك نجد أن الزعماء، وبخاصة في المجالس النيابة والمجالس التنفيذية، يراعون بعضهم بعضاً ويستخدمون وسائل الاتصال والنفوذ المتعددة بعضهم مع بعض كي يحصل الواحد منهم على مبتغاه، ولا يستثني هذا القول بالضرورة لجوء السراة إلى العنف أحياناً في تعاملهم بعضهم مع بعض، إنما القاعدة هي التناقص السلمي والتعاون، إن تقاسم النفوذ بين السراة ومقتضيات المنافسة بينهم يضطرهم إلى مراعاة خواطر من هم دونهم مقاماً وزم الفجوة بين السراة والإتباع والابتعاد تدريجياً عن الذهنية والممارسات السلطوية.

ليس من المستحيل إذاً أن يكون النظام الديمقراطي مؤلفاً من وحدات سياسية غير ديمقراطية التركيب داخلياً، لا بل يمكننا أن نجزم على أن هناك نسبة ما من

النمط العمودي السلطوي في كل نظام ديمقراطي حتى في أيامنا هذه، وهذا أمر مألوف في الغرب، وبخاصة في نمط السلطة داخل النقابات والهيئات التنفيذية في شركات الأعمال، كما هي مألوفة في البلدان العربية في نمط السلطة داخل الأحزاب السياسية، إلا أننا عندما ننظر إلى الفرد السلطوي الشخصية في تصرفاته تجاه الهيئات الاجتماعية الأخرى نجده محدود السلطة ملزم بأخذ الآخر بعين الاعتبار، كذلك قد يحتكر قادة الحزب السلطة داخل التنظيم الواحد، ولكنهم أمام الأحزاب الأخرى محدود السلطة ملزمون بالاتفاق معهم بالتالي هي أحسن⁽¹⁾.

فالقوة لا يحدّها سوى القوة الموازية، ويحد من سلطة القوى من هو ند له في الحلبة السياسية، وهذا هو أحد معاني التعددية في النظام الديمقراطي.

إن المراقب للنظام السياسي اللبناني يجد أنه يسير على هذا المنوال منذ عهد الاستقلال، فهو صورة واقعية عن نمط ديمقراطية الأنداد السلطويين نسبياً، فالنظام اللبناني يقوم على تعدد المشاركين السياسيين من هيئات مختلفة يميل نمط السلطة داخلها إلى المركزية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجد أن السلطة بين الهيئات متوازنة نسبياً، فالنمط السائد في النظام اللبناني هو نمط الأنداد، المركزية داخلياً والتوازن أفقياً.

تقوم الديمقراطية كغيرها من الأنظمة على أرضية أساسية هي السلطة Power، والسلطة قضية جمع وتفريق في يدي حائزها، تماماً كرأس المال، فلا بد من آلة ضبط تحول دون الشرذمة وهدر السلطة كطاقة اجتماعية.

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 25.

والانتقال الديمقراطي يحدث بنجاح عندما تكون الحكومة واثقة من ذاتها وملتزمة بالتحول نحو الديمقراطية تتمكن من أن تشرف على عملية التحول وتفسح في المجال أمام تنظيمات أهلية للمشاركة في الحكم، لأسباب قد لا يكون بالمستطاع إزالتها، ومن المنتظر أن ينشط دور تلك التنظيمات الأهلية في إدارة دفة البلد السياسية ويتزايد، فمن شأن الديمقراطية المقيدة والموجهة أن تتطور تدريجياً بنسب منخفضة من القدرة على تجذير الاستقرار الضروري لمنع التشرذم والتجارب⁽¹⁾.

بكلمة مختصرة، كثيراً ما يكون تركيب النفوذ السلطوي من نوع الأركان الأنداد، وهو أحد الأنماط الأساسية المحتملة الحصول في الدول الديمقراطية، وبخاصة منها البلدان النامية، ولكنه ليس أمراً محتم الوقوع.

لم تأت بنظرية الأنداد السلطويين هنا دفاعاً عن الذهنية أو الشخصية السلطوية، بل إيضاحاً للدور الواقعي والمتجانس الذي قد تلعبه تلك الذهنية في النظام الديمقراطي، وبخاصة في البلدان النامية، فالاعتراض على السلطوية ومقاومتها واجبان على الإنسان العصري لما في السلطوية من سمات منافية لكرامة الفرد وحرية ومصالحته، وليس لأنها تحول دون إقامة النظام الديمقراطي إن النزعة الطبيعية للسلطة هي أن تتوسع، الذي يحد من تمادي السلطان في الحلبة السياسية ليس الذهنية، بل تركيبه الحلبة وبنية المؤسسة واللاعبين فيها، وهنا نجد الفرق بين النظام الديمقراطي والسلطوي، فالبنية السياسية في الأول تعددية تتنافس أقسامها ونجد نفوذ بعضها بعضاً، بينما البيئة السياسية في النظام الثاني مركزية لا تسمح بالمنافسة الحقيقية⁽²⁾.

¹ - إيليا حريق: التراث العربي والديمقراطية، ص 26.

² - المرجع السابق، ص 27.

والخلاصة، فالمواطن العربي حر وطييق من قدرية المروجين لنظرية الحتمية الذاتية المتجلية في الذهنية والمسالك السلطوية وغيرها، وأن احتمال قيام نظام سياسي ديمقراطي مجتمعه إنما هو احتمال مغلي، وليس نظرياً فحسب، ولن يكون عند المواطن بعد هذا التوضيح من مبرر كي ينظر إلى الأنظمة السياسية السلطوية في مجتمعه كنتيجة حتمية للذهنيات والمسالك التي لا حول ولا قوة له بتغييرها، ومن هنا يترتب إن تصويب الأمور لا يقوم بتبخيس أو استئصال الولاءات أو السلوك المخالف، تلك أمور من معطيات البنية الاجتماعية، والبنية الاجتماعية لا تلغي أو تغرس بقرار أو قانون، المهمة الحقيقية أما مناهي ابتداع الوسائل المجزية والفاعلة لتدبير المعطيات البنيوية، حتى ولو كنا فعلاً نفضل بنية اجتماعية مخالفة.

وقل من المعقول أن الناس في بلادنا مطبوعة بذهنيتها التراثية على طاعة الطغاة بإرادتها ومزاجها؟ أليس هذا ما يقوله لنا أصحاب نظرية الشخصية السلطوية؟ وإن لم يكن ذلك، فما هو المقصود بالنظرية؟ وكيف يفسر لنا المنظرون ظواهر التمرد والانتفاضات الشعبية في البلدان العربية.

وهل تقتصر السلطوية على الشعوب العربية... إن كان الرد بالإيجاب، كيف يفسر المنظرون هؤلاء ظاهرة الطغيان السياسي التي أصابت أوروبا في القرن العشرين، وإن كان الانتماء السليم جو الانتماء والحزبي، فكيف يفسرون الحروب الأهلية المدمرة التي نشبت بين الأحزاب السياسية في النمسا وفي إسبانيا في هذا القرن؟.

الانتقال من انتماء إلى آخر لا يؤهلنا لمواجهة مشاكل العصر ولا للتحرر من ريقة العسكريةتاريخيه، فللعمل من أجل احترام حق الغير في الاختلاف في الرأي وفي مشاعر الانتماء، والتعامل على أساس المحاصصة النسبية بعيداً عن استئثار الأكثرية

بقالب الجبنة بكامله هي المبادئ التي من شأنها أن تنشط التماسك الاجتماعي والولاء للدولة والوطن، أما التعالي على الغير ونعت الآخر بالرجعية لمجرد مشاعره في الانتماءات المتعددة، فهو بذرة الشقاق وسبب سوء الظن بين مختلف الهيئات التي يتألف منها المجتمع.

وخلاصة القول فالديمقراطية هي الفلسفة التي تقوم على تمثيل الإنسان كما هو، احتراماً له ولمشاعره، وأفكاره مهما كان ومن كان دون تمييز أما الحقانية فهي الصفة النخبوية الراضية للغير والمحقرة لأفكارهم ومشاعرهم، فالحقانية هي المصدر الأقوى للاستبداد .

خاتمة

ويمكن القول الآن إنه إذا كانت الديمقراطية مفهوماً سياسياً بمعناه المحدود فهي مفهوم اجتماعي بمعناها العام، وإذا كان هذا المفهوم لا تتعامل معه ولا ندرك أبعاده إلا في مرحلة الرشد، فإن جذوره تعود إلى مرحلة الطفولة والنشأة، وإذا كان السلوك الديمقراطي يمكن ملاحظته في المواقف المختلفة، إلا أنه جزء من تنظيم أشمل هو الشخصية، وعند ما يسود السلوك الاجتماعي الديمقراطي في مجتمع ما حينئذ يمكن أن نتحدث عن ثقافة تسودها المشاركة الاجتماعية، والتي تتميز عن ثقافة الخضوع التي تسود في المجتمع غير الديمقراطي أو التسلطي، فثقافة المشاركة خاصة بالنسق الاجتماعي المتقدم الذي يسوده القانون، وهذا القانون يتصدر كل الضوابط الاجتماعية الأخرى، والذي يكون الأفراد أمامه سواء، ويتبع أفراد هذا المجتمع في سلوكهم النسق المتقدم لقواعد التحليل والاختيار، ويلجؤون إلى أسلوب الحلول الوسط والمرضية لجميع الأطراف ولا يلجؤون إلى العنف عن حل صراعاتهم.

أما في ثقافة الخضوع والتي توجد عادة في المجتمع التسلطي، فيسودها النسق المتخلف، ويتميز سلوك الأفراد فيه بسيادة الانفعال، والاعتبارات العقائدية التي أساسها الاعتقاد في أمور معينة وليس الاقتناع بما يمكن إثباته منطقياً أو عملياً،

ونظراً لعجز الفرد في مثل هذه الثقافة أو هذا المجتمع عن الاحتكام إلى العقل يسود العنف بين الأفراد .

ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أن المفهوم السياسي للسلوك الديمقراطي أكثر انتشاراً بين الناس، إلا أن هذا السلوك متشعب الأبعاد والتأثيرات في جميع جوانب الحياة الاجتماعية، فمن حيث نشأته أوصلنا إلى الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والتنشئة الاجتماعية والتعليم، ومن حيث تأثيره قادنا إلى التفاعل الاجتماعي بين الأفراد أو الجماعات في المجتمع بل وبين المجتمعات المختلفة، كما يمكن أن يرتبط بالصراع والعنف أو الحرب داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة .

وبناء على ما سبق لا يمكننا فصل السلوك الديمقراطي حتى بمفهومه السياسي المحدود عن السلوك الاجتماعي الأعم بين الأفراد أو الجماعات والمجتمعات، ولن يسود السلام مجتمعاً ما إلا إذا التزم أفرادهم بمبادئ وقيم السلوك الديمقراطي بمعناه العام وليس السياسي فقط، إذ أن الديمقراطية ليست مجرد إجراءات ومؤسسات سياسية: كالأحزاب والمجالس النيابية والاقتراع العام، إنما هي قيم واتجاهات وتفكير وسلوك كالاهتمام بمشاعر الآخرين وآرائهم، واقتناع كل فرد بأن الآخر يختلف عنه ولكن ليس أدنى أو أقل منه، وأن الصراع حول المبادئ يجب ألا يصل إلى العنف .

ونخلص مما سبق إلى أن السلوك الديمقراطي يتصف بما يلي:

✓ يصدر عن شخصية الفرد الراشد في المواقف المختلفة التي تستثيره .

✓ أن السلوك الديمقراطي بخصائصه المختلفة مكتسب ومتعلم خلال عملية التنشئة الاجتماعية السياسية، مثل أي سلوك آخر يصدر عن شخصية الفرد .

✓ أن الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام المختلفة تساهم في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع.

✓ أن الطفل الذي ينشأ في أسرة ومدرسة وثقافة تخلو من خصائص السلوك الديمقراطي يجب ألا تتوقع منه أن يسلك سلوكاً ديمقراطياً وهو راشد.

✓ إذا أردنا أن يسود السلوك الديمقراطي بخصائصه المختلفة في ثقافتنا أي يصبح جزءاً من قيمنا واتجاهاتنا وتفكيرنا كأفراد، يجب أن نبدأ بتعليم أطفالنا هذه الخصائص في الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام وأن تكون قدرة لهم في ذلك، وسوف يسلك معظم الأفراد في الأجيال القادمة من مجتمعاتنا بعد ذلك سلوكاً ديمقراطياً.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.
- ✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

5.....	تمهيد
21.....	الفصل الأول: الديمقراطية في التجربة الغربية
23.....	البحث الأول: الديمقراطية وضبط مدلولها وماهيتها
25.....	الفرع الأول: مفهوم الديمقراطية (ومسألة النسق الديمقراطية)
45.....	آفاق ونتائج البحث
49.....	الفرع الثاني: التعريف بالديمقراطية
55.....	الفرع الثالث: معيار الديمقراطية
57.....	البحث الثاني: الديمقراطية بصفاتها شأن إنساني عام
59..	الفرع الأول: حافات Circumstances وإرهاصات الديمقراطية في الغرب
71.....	الفرع الثاني: الجذور الحضارية التي أقررت الديمقراطية الفرصة
93.....	البحث الثالث: تطور الديمقراطية الليبرالية (الحررة) في الغرب
95.....	الفرع الأول: المذهب الفردي

109	الفرع الثاني: التعارض بين السلطة والحرية في الفكر الديمقراطي الحر.....
159	البحث الرابع: الديمقراطية الليبرالية تستوى على سوقها ويكتمل بناؤها.....
161	الفرع الأول: ايلولة مبدأ السيادة في الديمقراطية الليبرالية (الحرّة).....
175	الفرع الثاني: إطلالة عامة على الديمقراطية الليبرالية.....
205	البحث الخامس: في تحليل الديمقراطية الحرّة.....
205	الفرع الأول: هل الديمقراطية صيغة أم تقوم على المبادئ؟.....
209	الفرع الثاني: السمات الموضوعية للديمقراطية.....
211	الفرع الثالث: الديمقراطية حال مرتقى بارتقاء المجتمع.....
217	البحث السادس: المكونات والمداولة الأساسية في الديمقراطية.....
223	الفصل الثاني: مسألة الدستور الديمقراطي.....
223	البحث الأول: المبادئ العامة للديمقراطية.....
229	الفرع الأول: المجتمع المدني ودوره كحضانة للديمقراطية.....
233	الفرع الثاني: نظام الديمقراطية.....
235	الفرع الثالث: النظام التمثيلي.....
250	البحث الثاني: الديمقراطية وفعاليتها في الحقل الثقافى.....
276	البحث الثالث: هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة.....

303	تقدير وتقويم
307	البحث الرابع: الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي
335	آفاق ونتائج
339	البحث الخامس: فصل المقال فيما بين الوحدة والديمقراطية من اتصال.....
345	خاتمة الفصل
353	الفصل الثالث: الديمقراطية في الفكر الوضعي والإسلامي والعربي
353	في تحليل الديمقراطية الحرة
373	البحث الأول: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي.....
399	البحث الثاني: هل بين الشورى والديمقراطية
427	الفصل الرابع: الديمقراطية في التجربة العربية المعاصرة
429	البحث الأول: السلوك الديمقراطي
441	البحث الثاني: التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك
468	خاتمة