



مركز دراسات الوحدة العربية

دول الديموقراطي

دراسات نقدية

عزمي بشارة

برهان غليون

سميد زيد دان

جورج جة مان

موسى البديري

14793



مركز دراسات الوحدة العربية

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية



برهان غليون عزمي بشارة
سميد زيدان وجع جعمان
موسى البديري

JQ
1850
A91
H3
1994



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبعها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بنية «سداد تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مر عربي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى

بيروت، حزيران / يونيو ١٩٩٤

المحتويات

تمهيد

الفصل الأول

: الديقراطية في نهاية القرن العشرين:

جورج جقمان

نحو خارطة فكرية

٩	مقدمة
١٥	أولاً
١٥	: الظاهر: الصراع على الكلمة	
١٧	١ - تعدد المفاهيم
١٧	٢ - وظائف اللغة
١٨	٣ - «الديمقراطية» والمدلول الانفعالي للغة
١٩	٤ - الصراع على معنى الكلمة
٢١	ثانياً : الديمقراطية والمحاور الثلاثة
٢٢	١ - المحور المؤسي الغربي
٢٨	٢ - المحور العربي
٤١	٣ - المحور النقي - الراديكالي
٤٣	: اليسار في «النظام العالمي الجديد»
٤٤	١ - استجواب القوى
٤٧	٢ - الديقراطية واليسار المتجدد في أمريكا اللاتينية ..
٤٨	رابعاً : الحركة النسوية والديمقراطية
٥٢	خامسًا

الفصل الثاني

: مدخل إلى معالجة الديقراطية وألغاظ التدين

عزمي بشارة

مقدمة

٥٧



٦٦	أولاً : أنماط من الأصولية	الفصل الثالث
٧٢	ثانياً : تحقيق المفاهيم	الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو
٧٢	١ - العلمانية والديمقراطية	
٨٠	٢ - المجتمع المدني	
٨٤	٣ - الأكثريّة والأقلية	
٨٨	٤ - بين العلم والقيم	
٩٠	٥ - الإسلام السياسي والديمقراطية	
١٠١	٦ - الإسلام الشعبي والديمقراطية	
١٠٩	مقدمة	
١١٥	أولاً : عوامل التحول الديمقراطي في المجتمعات العربية ...	
١١٥	١ - تناقض النظام العالمي الجديد	
١١٩	٢ - النزوع الأخلاقي والوطني	
١٢١	٣ - القوى الجديدة	
١٢٦	ثانياً : العوائق والعقبات	
١٢٧	١ - فساد النظام الاقتصادي - الاجتماعي الرأسمالي ...	
١٢٩	٢ - تناقض الطلب الاجتماعي الديمقراطي	
١٣١	٣ - تشوش الوعي	
١٣٧	٤ - غياب القيادة السياسية	
١٤٠	ثالثاً : الاصلاح الديمقراطي ، أو تنظيم الانتقال	
١٤٠	١ - الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي	
١٤٥	٢ - تخفيف التوترات واحتواء التطرف والإرهاب	
١٥٠	٣ - درء مخاطر الفوضى والانقسام	
١٥٥	٤ - السياسة الجديدة	
١٦٤	نتائج	
الفصل الرابع	الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي	
٦٧١	أولاً : ملاحظات تمهيدية	
٦٧٣	ثانياً : الديمقراطية ..	
٦٨٠	ثالثاً : حقوق الإنسان والمواطن ..	
٦٨٦	رابعاً : حماية حقوق الإنسان في الوطن العربي ..	
٦٨٨	الخاتمة	

الفصل الخامس

التحرر الوطني: الحالة الفلسطينية

موسى البديري

١٩٣	أولاً : الديمقراطية الحقيقة والتصورة
٢٠٠	ثانياً : التجربة الاستعمارية
٢٠٤	ثالثاً : التاريخ السابق للحركة الوطنية الفلسطينية
٢١٠	رابعاً : التغيير في منظمة التحرير الفلسطينية
٢١٥	خامساً : الحقبة اللبنانية
٢٢١	سادساً : في داخل الأراضي المحتلة
٢٢٧	سابعاً : ثأر بورقيبة: الطرح الفلسطيني الجديد
٢٣٣	فهرس



1. *Chloris chloris* (Linn.)
2. *Picus sharpei* (Blyth)
3. *Alauda gulgula* (Linn.)
4. *Alauda arvensis* (Linn.)
5. *Coracias garrulus* (Linn.)
6. *Coracias benghalensis* (Linn.)
7. *Coracias affinis* (Linn.)
8. *Coracias naevius* (Linn.)
9. *Coracias gularis* (Linn.)
10. *Coracias gularis* (Linn.)



تمهيد

إن الأسئلة الرئيسية التي واجهت المجتمع العربي خلال القرنين الماضيين ومنذ حملة نابليون على مصر في عام ١٧٩٨، ما زالت ماثلة أمامنا الآن ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين: كيف يمكن مواجهة التحدي الخارجي الذي نجح في تذليل المجتمع العربي ويسعى جهده للبقاء على هذا الوضع دون تغيير؟ ما هو السبيل إلى دخول العصر الحديث، وكيف يمكن إحداث التغيرات البنوية الضرورية في المجتمع العربي حتى يتمكن من الخروج من حالة التخلف؟ كيف يمكن عو الجهل والفقر وإحلال نسيج اجتماعي جديد مكان التفاسخ والفسوفسae الاجتماعية؟ وما هو النظام السياسي والاجتماعي الأمثل لتحقيق مثل هذه الغايات؟

لقد التقت الإجابات التي أعطيت من قبل المفكرين العرب في عصر النهضة وابتداء من منتصف القرن التاسع عشر في أن هناك حاجة إلى إعادة نظر جذرية في النظام السياسي القائم على السلطوية والقرار الفردي وغياب المحاسبة وحكم القانون. والتقت إجابات المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين في أن هناك حاجة حيوية إلى تغيير بنوي في النظام الاجتماعي الذي يقهر الفرد ويقمع الفكر ويأسر العقل ويكرّس التبعية.

وتععددت الإجابات حول سبل الخروج من حالة التخلف، وحول المقومات التي ينبغي توفرها لذلك. غير أنه ابتداء من بداية السبعينيات من القرن الحالي نجد اهتماماً متزايداً في الوطن العربي في مسألة الديمقراطية كأحد المداخل الرئيسية لتناول الأسئلة الحيوية المطروحة أمام المجتمع العربي خلال القرنين الماضيين.

ومنذ أواسط الثمانينيات نجد أيضاً اهتماماً عالياً متسارعاً في موضوع الديمقراطية، خاصة في ضوء التحولات التاريخية في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية.

يسعى هذا الكتاب إلى الإسهام في النقاش الجاري حالياً في الوطن العربي حول عدد

من القضايا المتعلقة بالدعوة إلى الديمقراطية كخيار حي للمجتمع العربي، وفي ضوء تجربته الفاشلة مع أنظمة حكم سلطوية في معظم الأقطار العربية.

ويحتوي الكتاب خمسة فصول مستقلة، كل منها قائم بذاته. غير أن ما يجمعها، إضافة إلى تطرقها إلى جوانب مختلفة من الموضوع نفسه، هو أنها تعامل مع الديمقراطية كخيار وكطموح عربي بالجدية الضرورية دون أن تتخل عن المنهج النقدي الذي قد يشكل غيابه توسيعاً فظاعاً للوضع العربي الراهن.

يعنى الفصل الأول بعض جوانب نقاش مسألة الديمقراطية في العالم في نهاية القرن العشرين، ويجري فيه تناول هذا النقاش والجدل حول الموضوع كظاهرة تستلزم التفسير. ويزكي الكاتب بين ثلاثة حاور رئيسية تعامل مع الديمقراطية من ناحية فكرية وسياسية بطرق مختلفة، يعكس كل منها خصوصية هذا المحور. ويرى أن هناك جداول أعمال مختلفة، وأحياناً متباعدة، تقف وراء الانبعاث الحالي للفكرة الديمقراطية، وأنه تم ادخال الديمقراطية كفكرة وكمفهوم بشكل مبكر كأحد الأشكال الأولى للتغيير عن صراعات عالمية مستمرة، وأنه من المتوقع ظهور أشكال فكرية أخرى في المستقبل. وبختصار الفصل إلى نتيجة عامة مفادها، أنه خلافاً لما يعتقد البعض، فإن ما يشهده هذا القرن في أواخره ليس نهاية للايديولوجيات وإنما نهاية أشكال ايديولوجية محددة وببداية أشكال أخرى تسعى إلى أن تقوم بالدور السابق نفسه في مضمون تاريخي آخر.

ويبدأ الفصل الثاني بالتمييز بين نوعين من الأسئلة: الأول يتعلق بالعلاقة بين الديمقراطية والدين كمجموعة من العقائد الاعيانية المجردة عن تفاعل الإنسان معها في حياته. ويرى الكاتب أنه لا توجد علاقة بين الدين بهذا المعنى وبين الديمقراطية، إذ إنها يتميّزان إلى حينين مختلفين لا علاقة بينهما. أما السؤال الثاني فهو حول العلاقة بين الديمقراطية والدين والتدين كظاهرة اجتماعية لها أنماط محددة وسمات مجتمعية خاصة. وهذا النوع من التدين هو ما سيجري التعرض إليه عند معالجة موضوع العلاقة مع الديمقراطية. وبعد مقدمة نظرية عامة حول الموضوع ينتقل الكاتب إلى تحليل نceği لوجهات نظر متعددة حول علاقة الدين بالدولة والمجتمع، ويزكي بين ثلاثة تيارات دينية رئيسية من حيث علاقتها مع الديمقراطية: المؤسسة الدينية في الوطن العربي، الحركات الإسلامية، التدين الشعبي.

ويسعى الفصل الثالث إلى وضع مسألة الخيار الديمقراطي في الوطن العربي ضمن إطار عام وشامل ابتداء بخصوصية «النظام العالمي الجديد» وانتهاء بالمقومات التفصيلية لبناء النظام السياسي الديمقراطي في المجتمع العربي. ويرى الكاتب أن «ديمقراطية الواجهة» في بعض الأقطار العربية قد تعطي مهلة لبعض النظم، ولكنها على المدى الأطول ستزيد في تفاقم الأوضاع وتعمق مشاعر الإحباط التي تدفع نحو الانفجار. وأخطر ما في هذا هو ظهور الديمقراطية أمام الجمهور كنظام لا يختلف عن الاستبداد. ويدعو الكاتب إلى نبذ «المساومة السوقية» التي يتم من خلالها منع بعض الحريات مقابل أن يثبت الشعب حسن نيته والتزامه بقيادته وتقسيمه بالهدوء والطاعة. ويؤكد الكاتب أن الديمقراطية غير ممكنة في غياب السيادة،

وأنه إذا لم تنجح الديمقراطية في تأمين مقومات الحياة الأساسية للجمهور فإنها قد تحول إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضيقة، وسيجري تمييز الأغلبية الاجتماعية وعزها وإلى احتكار السلطة من قبل فئات محدودة.

وينطلق الفصل الرابع من تحديد عام لعناصر أساسية مكونة للنظام الديمقراطي الليبرالي، وبعد التمييز بين أنواع مختلفة من الحقوق يوضح الكاتب أوجه الارتباط بين الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان بما في ذلك التلازم التاريخي والفهمي بينهما. ويرى الكاتب أن النظام الوحيد قادر على احترام حقوق الإنسان وحمايتها هو النظام الديمقراطي الليبرالي. ويخلص إلى نتيجة رئيسية مفادها أنه طيلة عقود عدة خلت، تم التضحية بحقوق المواطن / الفرد في الوطن العربي باسم الحاجة إلى صهر الفرد في الجماعة. وقد نجم عن هذا تذليل الفرد قسراً خدمة لأهداف ظن أنها على قدر أكبر من الأهمية من احترام حقوق الفرد. ويدعو الكاتب إلى «دق جدران الخزان» مع بوادر بداية خطاب سياسي عربي جديد.

وتحاول الفصل الخامس استقصاء العلاقة بين الديمقراطية وحركات التحرر والاستقلال الوطني، وتحديداً الحالة الفلسطينية. وقد مهد الكاتب بفهم الديمقراطية في إطار محتواها الملموس، بعيداً عن الوسط الأخلاقي والبياني للمصطلح؛ طارحاً جملة تساؤلات عما يعنيه مصطلح الديمقراطية فعلياً في التطبيق، وهو إذ يستعرض هذا المفهوم في تجارب الحركات الوطنية والاستقلال في ظل الحقبة الاستعمارية، يوظف ذلك، بشكل عميق في فهم الحالة الفلسطينية التي لاحظ تشابكها بالقضية اليهودية، والكفاح من أجل الوحدة العربية، حيث رصد ما هذين الأمرين من تأثير في مسار الحركة الوطنية الفلسطينية قديماً وحديثاً؛ أي منذ الصراع ضد الاحتلال الانكليزي، وبعد ظهور منظمة التحرير الفلسطينية. وقد عمل على دراسة هذه التجربة واقعياً في ظل وجودها على الأرض اللبنانية، وفي الأرض المحتلة وفي تونس. ويخلص إلى أن القضية موضوع البحث الآن هي الانقسام في السلطة بين بiroقراطية منظمة التحرير الموجودة في الخارج والأنجلوسaxon الجديدة التي نمت وتشكلت بحكم تجاربها تحت الاحتلال. وفي الوقت عينه، فإن «الحل الوسط التاريخي» الذي تم التوصل إليه يتطلب هيكلأً مؤسسيأً جديداً يعكس المصالح المادية التي جعلت هذا الحل الوسط مكناً أصلاً.

ونشير إلى أن أجزاء من هذه الدراسة ظهرت تحت عنوان آخر في العدد الخامس من مجلة آفاق فلسطينية وتنشر هنا بإذن من المؤلف والمجلة.

جورج جهان

and the other two were the same. The first was a small
one, the second was a large one, and the third was a
medium size.

The first thing I did was to clean the boat. I took
the boat to the river and washed it with water. Then
I took the boat to the beach and washed it with sand.
After that, I took the boat to the river and washed it
again. Finally, I took the boat to the beach and washed
it again. This time, the boat was very clean and
shiny. I was happy because the boat was now clean and
shiny.

The next day, I took the boat to the river. I washed
the boat again. This time, I used a cloth to wash the
boat. After that, I took the boat to the beach and washed
it again. Finally, I took the boat to the river and washed
it again. This time, the boat was very clean and shiny.
I was happy because the boat was now clean and
shiny. I took the boat to the beach and washed it again.
Finally, I took the boat to the river and washed it again.
This time, the boat was very clean and shiny. I was
very happy because the boat was now clean and shiny.

After that, I took the boat to the river and washed it again.
Finally, I took the boat to the beach and washed it again.

That's all.



الفَصْلُ الْأُولُ

الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ فِي نَهَايَةِ الْقَرْنِ الْعِشْرِيْنِ :
نَحْوَ خَارَطَةٍ فَكْرِيَّةٍ

جورج جميان



مكتبة كلية التربية

مكتبة كلية التربية
جامعة بيرزيت

مكتبة كلية التربية



مقدمة

يسعى هذا الفصل إلى الإسهام في رسم خارطة فكرية لبعض جوانب النقاش الجاري في العالم اليوم حول المسألة الديمocrاطية. إن لهذا الموضوع تاريخاً طويلاً يعود إلى قرنين على الأقل، غير أن الاهتمام به ازداد بشكل ملحوظ في الشرق والغرب في نهاية القرن العشرين وتحديداً خلال العقد الماضي، حتى غداً ظاهرة تستلزم التفسير. غير أن ما هو أهم من هذا من منظور الوطن العربي ومن منظور الشعوب الأخرى التي تسعى إلى الانعتاق من الهيمنة وترنو إلى الاستقلال من السيطرة الخارجية والقمع الداخلي، هو تبيان علاقة موضوع الديمocratie بحاجاتها الآنية والمستقبلية. وإن الصخب الإعلامي الذي رافق تفكك الكتلة الاشتراكية وإقراران ذلك مع الديمocratie في وسائل الإعلام الغربية والعربية أسهم في إضعاف الرؤية ويسّر خلط جداول الأعمال المختلفة والمتباعدة أحياناً التي تقف وراء الدعوة إلى الديمocratie وإلى إرساء مقوماتها وقواعدها. وقد أضحت تحديد الموقف وتبيان الاتجاهات والتوجهات حيال هذه المسألة أمراً حيوياً، لكنه غير ممكن دون وضوح الرؤية الذي قد يتّأثر بمساعدة خارطة فكرية تسعف في إتارة البصر والبصرة.

يببدأ هذا الفصل بمعالجة هذه الظاهرة كجزء من معركة دائرة حول معنى هذا المفهوم. وبعد التمييز بين ثلاثة مضامين أو محاور يجري فيها نقاش مسألة الديمocratie في العالم اليوم، يجري التعرض لكل مضمون على حدة لغرض تبيان خصائصه ومعالجه الرئيسية. وينتهي الفصل باستخلاص بعض النتائج بناء على ما تقدم.

أولاً: الظاهرة: الصراع على الكلمة

لقد شهدت الخمسة عشر عاماً الماضية، وابتداء من نهاية السبعينيات وبداية



الثانيات، وبشكل خاص وجلٍ منتصف الثمانينيات وحتى الآن، تعاظمًا كبيراً وانتشاراً واسعاً في الكتابة والبحث والنقاش والحديث عن الديمقراطية في أرجاء مختلفة من العالم، بما في ذلك المجتمع العربي. وانعكس هذا في الاهتمام الخاص الذي حظي به الموضوع في الكتب والمجلات والدوريات والصحف المتخصصة وال العامة، وفي وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية في أماكن مختلفة من العالم، بما في ذلك من وسائل الإعلام الغربية والامتداد الإعلامي لما في الوطن العربي.

ويُندر أن نجد اليوم مجلة عامة أو متخصصة تُعنى بالشؤون السياسية أو الاجتماعية أو بالشؤون الفكرية العامة، لم ت تعرض في أكثر من عدد أو في أكثر من مقال في العدد نفسه، بجانب من جوانب موضوع الديمقراطية، سواءً أكان ذلك بالعربية أو بلغات أخرى. وفي خضم هذا الجو الفكري ربما لا يجدون المستغرب أو المستهجن ظهور مجلات متخصصة في الكتابة عن الموضوع أو مؤسسات تعنى به بشكل خاص. وأشار، على سبيل المثال لا الحصر، إلى مجلتين باللغة الانكليزية بدأتا بالصدور خلال الأعوام القليلة الماضية وتمثلان توجهين فكريين وسياسيين مختلفين، الأولى بعنوان: *مجلة الديمقراطية*، التي تصدر عن المؤسسة القومية للديمقراطية في الولايات المتحدة، وتقول جزئياً من قبل منحة من الكونغرس الأمريكي، والثانية بعنوان الاشتراكية والديمقراطية، وتتصدرها مجموعة مستقلة من الأكاديميين في الولايات المتحدة، ويسهم في تحريرها كتاب من دول مختلفة، بما في ذلك إفريقيا وأمريكا اللاتينية. وقد بدأت الأولى في الصدور عام 1990، والثانية في عام 1985. وهذه التواريخ دالة، كما سيتبيّن لاحقاً.

أما بالنسبة إلى الوطن العربي فقد تم التعبير عن هذا الاهتمام بطرق متنوعة أشير من بينها إلى ندوات ومؤتمرات وحلقات دراسية عدّة عقدت في عواصم عربية مختلفة، إضافة إلى قبرص التي وفرت ملجاً للندوة الأولى لمركز دراسات الوحدة العربية، التي عقدت هناك في عام 1983، بعد رفض أقطار عربية عدّة قبول استضافتها. وأشار كذلك إلى اهتمام مؤسسات حقوق الإنسان في الوطن العربي بالموضوع، انطلاقاً من أن النظام الديمقراطي يوفر فرصة أكبر لحماية حقوق الإنسان من أنظمة أخرى.

وبالرغم من أن موضوع الديمقراطية مطروح منذ مدة في المجتمع الفلسطيني إلا أن السنوات الثلاث الأخيرة شهدت اهتماماً أعم وأوسع في، خاصة في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ عام 1967. وقد ظهر هذا الاهتمام في سلسلة من الندوات والمحاضرات التي عقدت أو صدرت في الضفة الغربية وقطاع غزة، أشير من بينها، على سبيل المثال، لا الحصر إلى سلسلة ندوات عقدها مؤسسة بيسان ابتداء من صيف 1991، وورش عمل أقامها المركز الفلسطيني لتعليم المعلومات البديلة «بانوراما»، ابتداء من نيسان / أبريل 1992، وتأسيس مواطن - المؤسسة الفلسطينية للدراسة الديمقراطية في منتصف عام 1992، التي بدأت عملها كمجموعة مشاريع غير مرئكة في عام 1989.

ولن يكون من قبيل المبالغة القول إننا نشهد الآن ما يقارب أن يكون إعادة اكتشاف

للمسألة الديقراطية في أرجاء مختلفة من العالم. إن هذا الوضع يشكل ظاهرة مركبة، بمعنى أن لها عناصر عدّة، وينبغي أن يتم فصلها بعضها عن بعض حتى تتضح الصورة وتحتى تتمكن من تفسير هذه الظاهرة بطريقة تسعف على الفهم والوضوح وتبعد الخلط والإبهام.

إن إحدى الأطروحات الرئيسية لهذا الفصل هي أن هناك جداول أعمال مختلفة، وأحياناً متباينة تقف وراء هذا الانبعاث للفكرة الديقراطية، وأنه ينبغي التمييز بوضوح بين جداول الأعمال المختلفة هذه حتى يصبح في الإمكان رسم خارطة فكرية وسياسية تسعف في درء خطر الواقع في متاهة الوهم والزلل.

١ - تعدد المفاهيم

ولعل نقطة الانطلاق لأي مسعى يهدف إلى إزالة بعض الإبهام والخلط الذي لحق بالجدل حول الديقراطية في تاريخها المعاصر وخاصة خلال القرن العشرين، تكمن في اللحظة بأن الديقراطية، ككلمة وكمفهوم، لا تحمل معنى واحداً ثابتاً متفقاً عليه، وأن مدلول الكلمة الوصفي (أي ما تعني الكلمة من وجهة نظر مستخدمها) غير منفصل عن تعريفها المعياري (normative definition)، أي ما ينبغي أن يكون عليه معنى الكلمة. وبالتالي فإن استخدام المفهوم في اللغة وعدم الاتفاق الحاصل على معناها يعكس اختلافاً قيميًّا حول ما ينبغي أن يكون للكلمة من مدلول وصفي.

٢ - وظائف اللغة

وإيضاح ما هو المقصود بهذا، ينبغي أن نشير إلى تعدد الوظائف التي تقوم بها اللغة كما هي مستخدمة في الحياة. ولا يسمح نطاق بحثنا هنا بمعالجة وافية للموضوع، ولكن نشير باقتضاب إلى أن اللغة تستخدم بطريق مختلفة لتأدية وظائف متعددة. وسيتبين هذا كأمر واضح وجلٍ إن تأملنا بسرعة كيفية استخدامنا اللغة في مضمون مختلف. وانطلاقاً من هذا، يمكن أن نميز بين ثلاث وظائف رئيسية على الأقل تقوم بها اللغة. وتشكل الوظيفة الإخبارية أو الإعلامية، الوظيفة الأولى للغة، وهي أول ما قد يتบรร إلى الذهن عند التأمل باستخدامات اللغة المختلفة. وتستخدم اللغة إخبارياً عند استعمالها لنقل المعلومات من أي نوع كان.

أما الوظيفة الثانية فهي الوظيفة التعبيرية التي تقرن في العادة مع الشعر، غير أنها ليست مقصورة عليه. وتستخدم اللغة تعبيرياً عندما يجري استعمالها لنقل عواطف أو مشاعر أو أحاسيس لسامعٍ أو لقارئه. فعندما يقول الشاعر:

وليل كموح البحر أرخي سدوله
عليَّ بأنواع المموم ليبيتلي
واردف أعجزاً وناء بكلكل
بصبحِ، وما الإصلاحُ منكَ بأمثلِ
فقلت له لما تقطي بصلبه
الآنِ ليل الطويل لا انجلي

هو لا يقصد أن يعدد الخصائص الطبيعية والبيئية للليل والنهار وتأثير تلك الخصائص في الإنسان (استخدام اخباري)، وإنما يقصد التعبير عن شعور محدد ينتاب الشاعر، وربما كذلك إثارة شعور شبيه لدى السامع أو القارئ.

وتشكل الوظيفة التوجيهية الوظيفة الثالثة للغة، عندما يهدف استخدامها إلى التسبب بحدوث عمل ما أو منع حدوث عمل ما. ولعل أوضح أمثلة على هذا النوع من الوظيفة هو الأوامر والنواهي. غير أن استخدام اللغة توجيهياً في شكله النقي المصنف غير قابل في العادة للصحة والخطأ. فعندما نقول: اغلق الباب، أحضر الكتاب، لا تلعب بالنار، لا ينشأ هنا سؤال حول صحة أو خطأ هذه الأوامر والنواهي بالمعنى نفسه الذي يمكن فيه للعبارة الإخبارية التالية أن تكون صحيحة أو خاطئة: عدد سكان الوطن العربي بلغ ٣٠٠ مليون نسمة في عام ١٩٩٣.

غير أنه من الواضح أن استخدام اللغة في الحياة لا يخلو من تداخل في وظائف الكلام. فبينما نجد أن اللغة تستخدم لأداء وظيفة واحدة في عدد من الأحيان، نجد كذلك أنها تستخدم لأداء أكثر من وظيفة في آن واحد. فعندما يقول الشاعر:

اختلاس العيش إما صفو الليلي واغتنم

فهو يستخدم اللغة هنا بهدف تعبيري وتوجيهي في الوقت نفسه.

٣ - «الديمقراطية» والمدلول الإنفعالي للغة

رأينا في ما سبق أنه من الممكن استخدام اللغة تعبيرياً، وتمكّن اللغة من القيام بهذه الوظيفة لأسباب عدّة نشير تحديداً إلى أحدها، وهو ما أسميه بالمدلول الانفعالي للكلمات^(١). ويختلف المدلول أو المعنى الانفعالي لبعض الكلمات عن معناها الوصفي أو معناها الحقيقى. ويتصف المدلول الإنفعالي للكلمات بأنه له وقع نفسى أو عاطفى خاص على السامع أو القارئ قد يكون إيجابياً أو سلبياً. وقد تتفق كلمتان في مدلولهما الوصفي وتختلفان في مدلولهما الانفعالي. مثلاً:

مثابر	عنيد
حركيّاً كسيح	معاق
بصرياً أعمى	معاق

(١) تم تطوير هذا المصطلح من قبل الفيلسوف المعاصر تشارلز ستيفنسون، ونستخدم هنا عبارة «المدلول الانفعالي» كمرادف لعبارة «Emotive Meaning». انظر:

Charles L. Stevenson, «The Emotive Meaning of Ethical Terms,» *Mind*, no. 46 (1937), reprinted in: Charles L. Stevenson, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis* (London; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1963), pp. 10-31.

و حول وظائف اللغة المتعددة، انظر: I. Copi, *Introduction to Logic* (New York: Macmillan, 1972), pp. 44-53.

عانس	غير متزوجة
حذر	جبان
جرأة	تهور
شعب	ظاهرة
إرهاب	مقاومة

فإن تم استخدام هذه الكلمات لوصف نفس السلوك أو الوضع أو الحدث، نقول: إن هذه الكلمات تتفق في مدلولها الوصفي وتختلف في مدلولها الانفعالي.

بالمقابل، يمكن بعض الكلمات أن تتفق في مدلولها الانفعالي وتختلف في مدلولها الوصفي، بحيث يكون هناك اتفاق في أن هناك حاجة إلى الاحتفاظ بالكلمات نفسها لما لها من وقع نفسي إيجابي (أو سلبي)، ولكن يجري تعريفها بحيث تكون مختلفة في مدلولها الوصفي، أو الحقيقى. ومن هذا النوع كلمات مثل: «الحرية»، «سلام»، «عدل»، «انصاف». فلو أخذنا كلمة «سلام» مثلاً، من المستبعد أن نجد أحداً ضد السلام، لكن ما يعنيه هذا في مضمون صراع بين دولتين أو شعرين، فهذا أمر آخر. فقد تتفق دولتان في حالة نزاع على أنها ترغبان في السلام وتحتفظان حول مدلول السلام الفعلى، أي ما ينبغي أن يكون عليه في الواقع. وهذا بدوره يعكس استقرار المعنى الانفعالي لكلمة سلام في المخيلة الشعبية ككلمة محاطة بهالة من الأحساس والمشاعر الإيجابية، وبالتالي يتعدى استخدامها كلمة تحمل مدلولاً انفعالياً سلبياً في معظم الأحيان. وعليه فإن الملاذ الوحيد للمتنازعين هو التنازع على مدلولها الوصفي.

وهذا تحديداً ما حصل في القرن العشرين بكلمة «الديمقراطية»، إذ سعى عدد من المتنازعين إلى الاحتفاظ بالكلمة لما تحمله من حالة إيجابية، ولكن جرى استخدامها بعد إعادة تعريفها بحيث اختلفت في مدلولها الوصفي.

٤ - الصراع على معنى الكلمة

بالرغم من أن التمييزات المشار إليها آنفاً في وظائف اللغة والمعاني المختلفة للكلمات هي في واقع الأمر أولية، إلا أن أهميتها تكمن في أنها تشكل مدخلاً إلى الملاحظات والاستنتاجات التالية:

أولاً: إن الصراع على معنى الكلمة الذي احتدم في القرن العشرين، ما زال مستمراً حتى بعد انهيار الاتحاد السوفيatic، بالرغم من طغيان تعريف واحد من بين التعريفات الممكنة للكلمة في وسائل الإعلام الغربية والغربية. وسنعود إلى هذا لاحقاً عند استعراض بعض الأدبيات المعاصرة حول الموضوع.

ثانياً: ينبغي النظر إلى الديمقراطية كمفهوم أو كمجموعة تعريفات بصورة تاريخية وكتعريفات مرتبطة ببطموحات وأمال ومصالح ورغبات لأفراد أو لاحزاب أو لطبقات أو

لحكومات. إن البحث عن ماهية الديقراطية «الحقيقة» أو الديقراطية «المُحْقِّقة» متاهة لا سبيل إلى الخروج منها إلا بالإدراك أن كلمة «حق» هي مقدمة تؤذن بإعادة تعريف الكلمة بحيث تتوافق مع طموحات ورغبات ومنطلقات قيمية معينة، تستلزم المعالجة في مضمونها التاريخي.

ثالثاً: لا غضاضة بالطبع من تحديد موقف واختيار تعريف من منطلق طموحات وأمال اجتماعية أو سياسية أو تاريخية معينة. إن الوضوح التحليلي المتعلق بالمفاهيم والتعريفات لا يهدف إلى التوصل إلى شلل سياسي، بل إلى العكس.

رابعاً: في خضم الصراع على ماهية الديقراطية، الذي شكّل امتداداً للحرب الباردة بين دول الكتلة الشرقية ودول الكتلة الغربية قبل انهيار الاتحاد السوفيتي، «تمرس» العديد من أتباع كلاً المعسكررين وراء مجموعة معتقدات وأراء حول ماهية النظام الديقراطي «ال حقيقي »، بفعل مؤثرات عدّة، من بينها معالجة الموضوع من قبل وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة، وبفعل جملة من الآراء السائدة. ويخلق هذا الوضع مشكلة لم يسعى إلى أن يكتب حول الموضوع بما هو ممكن من الموضوعية والحياد، كما هو متوقع من نوع معين من الكتابات خاصة تلك التي تسمى بطابع أكاديمي. وكاملة على هذا النوع أشير إلى مقالات الموسوعات وإلى الكتب الجامعية التي تكتب كمدخل للحقول، التي يتوقع منها توخي الحياد الممكن تجاه الآراء المتصارعة حول المواضيع المطروفة.

وسأعطي مثالين لتوضيح طبيعة المشكلة؛ الأول من كتاب لعالم الاجتماع المعروف انتوني غيدنر الأستاذ في جامعة كامبريدج البريطانية، بعنوان علم الاجتماع^(٣). والكتاب مصمم كمدخل إلى الموضوع للطلبة الجامعيين وللجمهور العام المطلع، وقد صدر في عام ١٩٨٩، أي بعد بداية انهيار الاتحاد السوفيتي كنموذج في أعين الكثرين، الأمر الذي يزيد من مهمة الكاتب تعقيداً. ففي فصل عن السياسة والحكم والدول يتناول موضوع الديقراطية وأنواعها المختلفة ويحدد أنواعها بثلاثة: الديقراطية التمثيلية متعددة الأحزاب (كما هو الحال في الدول الغربية) والديقراطية التمثيلية ذات الحزب الواحد، أو الديقراطية المركزية (كما كان الحال في دول الكتلة الاشتراكية سابقاً) والديقراطية المباشرة (كما كانت عند قدماء اليونان).

والمشكلة التي لا بد أن ظهرت أمام الكاتب، هي: كيف سيبدو تحديد أنواعها بثلاثة،أخذناً بعين الاعتبار أن أغلبية من قرائه على الأرجح لا يعتبرون النظام الذي كان قائماً في الاتحاد السوفيتي نظاماً ديمقراطياً (وربما لا يعتبره هو كذلك أيضاً). وبالتالي سيبدو إدراج «ديقراطية الحزب الواحد» كأنحياز من قبل الكاتب. وبالمقابل، فإن عدم إدراج هذا النوع من النظام في سياق تعديله الأنظمة الديقراطية يشكل أيضاً انحيازاً أو حكمـاً معيارياً تجاه الموضوع (والوضع كان سيكون شبيهاً ولكنه معكوس لو كان يكتب بالروسية إيان عهد الاتحاد السوفيتي).

والمثال الثاني هو مقالة حول الديموقратية في الموسوعة الفلسفية^(٣). ويدأ كاتب المقالة بعرض مشكلة التعريف مباشرة في الفقرة الأولى، ثم يقدم تعريفاً يسعى فيه إلى رصد الخصائص الرئيسية المشتركة للتعريفات كافة، ويقول إنه «حكم الشعب من قبل الشعب». وهذا تعريف ليس خاطئاً، إلا أنه خاوي الوفاض، أخذأً بعين الاعتبار أن الاختلاف يظهر عند أي محاولة لتحديد معنى هذه العبارة والآلية التي سيتم بها «حكم الشعب من قبل الشعب». وكاتب المقال واع تماماً المشكلة، إذ إن معالجته إياها بعد الفقرة الأولى تم عن طريق تخصيص مكانة بارزة لوجهات النظر المختلفة حول الموضوع. وبالتالي، فقد عالج المشكلة عن طريق جعلها محوراً رئيسياً في المقال، ثم عرج خلسة بعد ذلك للتطرق إلى الديموقратية في تعريفها الغربي، مع الإشارة باقتضاب إلى بعض من نقادها على سبيل «الموازنة».

خامساً: بالرغم من أن هناك قواسم مشتركة بين الخطاب العربي والغربي حول الديموقратية في نهاية القرن العشرين، كما سيبدو لاحقاً، إلا أن الإدراك الواضح لطبيعة الصراع حول معنى الديموقратية قد يسuff في رسم جدول أعمال يلي حاجه الشعوب التي تسعى إلى التحرر والاستقلال وإلى السيطرة على مقدراتها. إن هذا السعي مستمر، وإن اتخذ أشكالاً مختلفة، خاصة في مواجهة «النظام العالمي الجديد» الذي يسعى الآن إلى إحكام السيطرة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وقد تحولت الديموقратية من مطلب نخبوي إلى مطلب شعبي في عدد من الأقطار العربية خلال العقد الماضي. غير أن ما ينبغي خشيته هو النظر إلى الديموقратية بمعنى المشاركة في اتخاذ القرار، كمطلوب نوعي آني تستتر وراءه نزعة تطمح إلى صهر الفرد في الجماعة، وتشكّل بهذا عودة إلى عقود سابقة وفاشلة في القرن العشرين.

ثانياً: الديموقратية والمحاور الثلاثة

إن شيوخ الاهتمام بالديموقратية في الرابع الأخير من القرن العشرين، في أرجاء مختلفة من العالم بما في ذلك الوطن العربي، له أسباب عده. ولن أتناول هذه الأسباب بشكل مستقل، وستجري الإشارة إلى عدد منها في سياق ما يجيء أدناه. وأبدأ بالتنويه بالحاجة الماسة إلى التمييز بين محاور مختلفة فكرية وسياسية عند معالجة ما يكتب أو ما يحكي ويبحث عن الديموقратية، إذ إن لكل محور من هذه المحاور خصوصية فكرية أو تاريخية أو سياسة خاصة به. وإن عدم إجراء هذا التمييز لن يعيق الفهم فحسب، بل سيسمح أيضاً في إخفاء جداول الأعمال المختلفة والمتباعدة التي تشتراك لغويًّا في الدعوة إلى الديموقратية، وتختلف في تصوّرها عن مكوناتها ومقوماتها.

وأمّيز هنا بين ثلاثة محاور رئيسية، أسمى الأول المحور المؤسسي الغربي، والثاني

«Democracy,» in: *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), vol. 2, p. 338.

المحور العربي، والثالث المحور النقدي - الراديكالي. ولا يتسع المجال هنا للدفاع عن هذا التمييز بين المعاوِر كإطار تحليلي، إذ إن المحور الثالث مثلاً هو محور فكري، بينما المحور الثاني جغرافي - سياسي له خصوصية فكرية. وأكفي بالقول إنه يمكن النظر إلى هذا التقسيم كأدلة مجرد عملية لتنظيم المادة ولبحث بعض أدبيات الموضوع، وللآخرين مطلق الحرية في اختيار إطار آخر لمعالجة المادة نفسها.

١ - المحور المؤسسي الغربي

يعبر المحور الأول عن وجهة نظر المؤسسات الحاكمة والمتنفذة في المجتمعات الغربية تجاه الديمقراطية. وأقصد بـ «المؤسسة» هنا الحكومات وأجهزتها المختلفة ومراكز القوى الرئيسية في المجتمعات الغربية، وانعكاس وجهات نظرها في أعمال وسياسات ونشرات ومؤسسات مراكز بحث ومؤسسات تنمية اقتصادية واجتماعية، وتأييد وتنظير خبراء ومثقفين وملوك ووسائل إعلام واتصال رئيسية. والمؤسسة بهذا المعنى ليست كتلة هلامية دون أبعاد، وإنما يعطيها هوية محددة هو قواسم مشتركة رئيسية من ضمنها - وهذا هو بيت القصيد - افتراض ضمني أو صريح أن الديمقراطية ملازمة النظام الرأسمالي تلزماً لا انفكاك منه ولا حيد عنه.

إلا أن التعبير عن وجهة النظر هذه مختلف في صياغته وبلورته والدفاع عنه وتبيان مقوماته ضمن هذا الإطار المؤسسي، ويتوارى من التعبير الفظ المباشر كما هو الحال في الغالب عند الساسة وبعض الصحفيين، إلى المعالجة المقصولة عند مفكري المؤسسة. والترويج للديمقراطية من وجهة النظر هذه هو ترويج لإزالة أيه حواجز موجودة، سياسية كانت أو اقتصادية، أو ثقافية، أو عسكرية، أمام سيطرة الدول الغربية الرئيسية على نظام عالمي تقع على رأسه الولايات المتحدة.

وأستذكر هنا كيف تم التعامل مع النظام العراقي في الصحافة الغربية خلال حرب الخليج، أي عن طريق إبراز الطابع الدكتاتوري للنظام والتركيز على شخصية صدام حسين كحاكم مسلط، وكأن الولايات المتحدة وحلفاءها خاضوا هذه الحرب من أجل إحلال الديمقراطية في الخليج. والغريب المستهجن هنا هو قيام مجالات لها في العادة نظرة مختلفة تجاه الشرق الأوسط عن نظرة المؤسسة الغربية، بالانحراف وراء هذا الخط الإعلامي خلال الحرب. وأشار تحديداً إلى مجلة ميريب *Merip*، التي أفردت صفحتها لقلم سمير الخليل في عددين من المجلة، وهو مؤلف كتاب عن العراق بعنوان جمهورية الخوف. وأشار على وجه الخصوص إلى مقالته بعنوان «الحقوق الكويتية هي القضية»، التي صدرت في عدد كانون الثاني / يناير - شباط / فبراير ١٩٩١، أي خلال فترة الحرب.

ولا شك أن الحقوق الكويتية هي القضية من وجهة نظر الكويتيين، وهي أيضاً قضية من وجهة نظر العرب، غير أنه ليس من الواضح بتاتاً أن هذه هي القضية من وجهة نظر الولايات المتحدة وبريطانيا، الحليفين الرئيسيين في الغرب خلال الحرب. وحتى لا يكون هناك

أي إبهام حول الموضوع أشير إلى أن غزو العراق للكويت يتيّن الآن بوضوح بعد الحدث على أنه كان كارثة من وجهة نظر العراق ومن وجهة النظر العربية. هذا ليس فقط لأنّه تسبّب بهدر بلايين الدولارات دون مردود للشعب العربي ويردود رئيسي لصناعة الأسلحة الغربية، وليس فقط بسبب القتل والدمار الذي حلّ بالعراق وبالكويت، بل أيضًا لأنّه تسبّب بذلك بانهيار النظام العربي الذي كان قائماً قبل الحرب. وبالرغم من هشاشة هذا النظام وعدم فاعليته، إلا أنه كان يوفر قدرًا من الردع للطموحات الانعزالية للأنظمة العربية المختلفة.

ويعزل عن التفسيرات المختلفة التي أعطيت لغزو العراق للكويت (مثلاً، أنه تم «الإيقاع» بالنظام العراقي عن طريق إعطائه ضوءاً أخضر خافتاً من قبل الولايات المتحدة، كما يعتقد بعض المحللين في الغرب، أو أنها كانت مغامرة خرقاً غير مدروسة مرتبطة إلى حد ما بطريقة اتخاذ القرار السلطوية في العراق)، فمن الواضح أن القضية في حرب الخليج من وجهة نظر الولايات المتحدة لم تكن حقوق الكويتيين، أو طبيعة النظام العراقي، وإنما مصالحها هي في الخليج. ويرى البعض أن الحرب كانت موجهة في نهاية المطاف ضد اليابان وأوروبا، أخذًا بعين الاعتبار توقع استمرار اعتمادهم على النفط في المدى المرضي، وأخذًا بعين الاعتبار حاجة الولايات المتحدة الأقل إلى النفط، نظراً إلى حيازتها مخزوناً نفطياً غير قليل. وبالتالي، ومن هذا المنظور، فإن أحد أسباب حرب الخليج كمن في حاجة الولايات المتحدة إلى إحكام السيطرة على «النظام العالمي الجديد» بعد انهيار الاتحاد السوفيافي.

على أي حال، فإن الحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان من قبل المحور المؤسسي الغربي ليس بجديد خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مضمون الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيافي. وقد دأبت الولايات المتحدة وحلفاؤها على استخدام الديمقراطية كعصا مشهورة في وجه دول الكتلة الاشتراكية ودول أخرى طيلة الحرب الباردة. غير أن استخدام الديمقراطية بالتعريف المؤسسي لها وإقرانها مع حقوق الإنسان وتوظيفها كأدوات في السياسة الخارجية للولايات المتحدة غير مرتبط فقط بالحرب الباردة. وأستذكر هنا جعل حقوق الإنسان ركناً رئيسياً من أركان السياسة الخارجية في عهد الرئيس كارتر. أما في عهد الرئيس ريغان فقد تعاظم الحديث عن الديمقراطية إلى درجة أنه دعا في خطاب له في عام ١٩٨٢ أمام البرلمان البريطاني إلى «حملة من أجل الديمقراطية» في العالم أجمع. ويرى البعض أن المقصود بهذه الحملة هو تغيير في السياسة الخارجية للولايات المتحدة التي كانت لسنين طويلة خلت تدعم أنظمة حكم دكتاتورية في أرجاء مختلفة من العالم. فقد أضعفت هذه الأنظمة المقدرة التنظيمية في مجتمعاتها للقوى المناهضة لتلك الأنظمة (أي الأنظمة، التي دعمتها الولايات المتحدة) مثل النقابات، والأحزاب، والتنظيمات الجماهيرية، مما فسح المجال أمام إدخال قدر من التغيير. فمصلحة الولايات المتحدة في العالم الثالث تتطلب أنظمة لها قدر من الاستقرار ومقدمة على منع تغيير جذري يخرج دول العالم الثالث من نطاق تبعيتها. وقد رأت الولايات المتحدة أن الفرصة سانحة في مطلع الثمانينيات لإدخال قدر من «الديمقراطية

المقيّدة» مما يقوّي الأنظمة التابعة لها دون إحداث تغيير جذري في التوجهات الاقتصادية والسياسية لتلك الأنظمة^(٤).

وقد حفقت الولايات المتحدة قدرًا من النجاح خاصة في أمريكا اللاتينية. ومع حلول عام ١٩٩٠، تم تغيير أنظمة دكتاتورية ودموية عدة كانت تعتمد في بقائهما بقدر ما على الولايات المتحدة. وقد حل مكانها أنظمة محافظة «ديمقراطية» في دول مثل السلفادور، ونيكاراغوا، وهندوراس، وكوستاريكا، وغواتيمالا، وتشيلي، وباراغواي. أما عن سجل الولايات المتحدة العام تجاه الديمقراطية في العالم الثالث فهو معروف، ولا يسعني الدخول فيه الآن، ولكن أحيل المهم إلى كتابات نعوم تشومسكي الغزيرة حول الموضوع^(٥).

غير أن ما هو جديد في الخطاب الغربي المؤسي حول الديمقراطية، خاصة ابتداء من منتصف الثمانينيات، هو الشعور بالنصر بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، الذي ترجم ايديولوجياً إلى تعاظم الحديث عن الديمقراطية كمرادف في هذه الحالة للانفتاح على الاختراق الاقتصادي والسياسي الغربي، وتوظيف الديمقراطية كشعار لغرض الترويج لـ«النظام العالمي الجديد». أما ما إذا كان هذا الوضع سيستمر أم لا في المستقبل فهذا أمر سأعود إليه لاحقاً، ولكن أتَوه الآن بأنه توجد مؤشرات عده لا يمكن إغفالها تؤذن بعدم استحالة التغيير، من بينها الأزمة الاقتصادية المستفلحة في الغرب، وعدم امكانية توفير حلول لمشاكل العالم الثالث دون تغيير جذري في «النظام العالمي الجديد». وعلى رأس هذه المشاكل تقف مشكلة التفاوت المتزايد في الدخل بين الدول الفقيرة والدول الغنية، وفشل معظم محاولات التحديث والتصنّع في العالم الثالث، ومشاكل البيئة المتنوعة في دول المركز ودول المحيط على حد سواء.

نهاية التاريخ

أشرت إلى الشعور المتزايد بالنصر في المحور المؤسي الغربي بعد تفكك الاتحاد السوفيتي. والصحيح هو أن النموذج ستالييفي في السياسة وفي الاقتصاد فشل في نهاية الأمر في تحقيق مقومات استمراره كنموذج حي يُقتدى به، بالرغم من نجاحات صناعية وعلمية واقتصادية عده في عقود سابقة، وإن تم بعضها بثمن باهظ. من جهة أخرى، فإن فشل النموذج ستالييفي لا ينبغي أن يترجم تلقائياً إلى نجاح الطرف الآخر، لأن السؤال المحوري في نهاية الأمر هو حول مقاييس النجاح والفشل التي ينبغي استخدامها. وبالرغم من أن الولايات المتحدة ما زالت قوة عسكرية كبيرة وقوة اقتصادية وعلمية لا ينبغي الاستهانة بها، إلا أنها تعاني طائفة من المشاكل، بعضها مزمن، وبعضها آيل إلى الاستفحال. فالاقتصاد

(٤) انظر في هذا الصدد: B. Gills and J. Rocamora, «Low Intensity Democracy», *Third World Quarterly*, vol. 13, no. 3 (1992), pp. 504-505.

(٥) انظر في هذا الصدد: Noam Chomsky: *Deterring Democracy* (New York: Hill and Wang, 1992).

وقد صدرت الطبعة العربية منه بعنوان: إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، و Necessory Illusions: Thought Control in Democratic Society (Boston, Mass.: South End Press, 1989).

الأمريكي يعني منذ منتصف السبعينيات سلسلة من الانحسارات الاقتصادية التي توسيع وتعمقت في الثمانينيات وبداية التسعينيات. وقد انعكس هذا من بين أمور أخرى، في العدد المتزايد للعاطلين عن العمل في الولايات المتحدة، وفي عدد من المشردين الذين لا مأوى لهم، وفي تفاقم مشاكل المخدرات وفي العجز عن إصلاح الجهاز التعليمي المدرسي الحكومي الذي ما زال يخرج فوجاً بعد فوج من الأئمين.

إن مقاييس الفشل والتراجح في هذا المضمون نسبية، وبهذا المعنى يمكن القول إن النموذج السرالي كان أكثر فشلاً من النموذج الرأسمالي بالرغم من توفيره حداً أدنى من الأمان المعيشي لأغلبية عظمى من الناس في الاتحاد السوفياتي، الأمر الذي يفتقده الآن الكثيرون منهم من لا عمل لهم ولا قوت سوى ما يقتضونه من أكواخ القرامة.

غير أن الاحتفال «باتصار» الغرب على الاتحاد السوفياتي لم يقتصر فقط على وسائل الإعلام الشعبية بل تعداها أيضاً إلى كتابات عدد من المفكرين والمنظرين. وأرغب في التعرض هنا على وجه التحديد إلى كتابات فرنسيس فوكوبياما حول الموضوع وصاحب مقولته «نهاية التاريخ»، أخذناً بعين الاعتبار ما أحاطها من الضجة الإعلامية والاهتمام الذي حظيت به عند مفكري اليسار خاصة في بريطانيا. وفوكوبياما أمريكي من أصل ياباني متخصص في العلوم السياسية، ويعمل كمحلل في مؤسسة «راند» في واشنطن العاصمة، التي تجري أبحاثاً ودراسات تخدم رسم جوانب معينة من السياسة الحكومية في الولايات المتحدة.

وقد نشرت مقالته الأولى التي حظيت باهتمام إعلامي كبير في الغرب في صيف 1989، وقام بعدها بنشر كتاب بعنوان *نهاية التاريخ والإنسان الأخير* في عام 1992، قام فيه بتفصيل وجهة نظره وتعديلها بشكل جوهري في بعض الجوانب حتى يجاهد النقد الذي تعرضت له مقالته الأولى^(٦). وينبغي أن أشير إلى أي لا تعارض لكتاباته إلا من منطلق كونها انعكاساً مبلوراً ومصقولاً أكثر مما هو معهود لنظرة المحور المؤسسي الغربي إلى نفسه، وإلى نظامه السياسي والاقتصادي، أي كجزء من الظاهرة التي أبهرت إليها في البداية.

وتشكل نقطة انطلاق فوكوبياما ما يمكن أن يسمى بقدر من المفارقة «التفسير المادي للتاريخ في صورته الرأسمالية». فهو يرى أنه يمكن أن يجري تفسير التطور في التاريخ جزئياً بناء على أساس اقتصادي، أي أن العامل الاقتصادي هو أحد المحركات الرئيسية في التطور التاريخي، ولكن هذا التطور يؤدي إلى الرأسمالية بدلاً من الاشتراكية كنتجة نهاية^(٧). وبهذا المعنى يوجد للتاريخ نهاية، ونهاية التاريخ هي الليبرالية الديمقراطية في السياسة والرأسمالية في الاقتصاد، ويشكلان معاً وجهين لنظام واحد. والتاريخ له نهاية ليس كسلسلة من الأحداث، حيث إن وقوع الأحداث بالطبع سيستمر في التاريخ، وإنما التاريخ كـ«صيورة» (process) واحدة مستمرة تنتقل من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى إلى أن تصل إلى غايتها ونهايتها. ونهاية التاريخ هي النظام الليبرالي الديمقراطي الرأسمالي. والديمقراطية بهذا المعنى

(٦) انظر: Francis Fukuyama: «The End of History?» *National Interest*, no. 16 (Summer 1989), and *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

(٧) المصدر نفسه، ص xv و ٥٥ وما بعدها.

هي الآن دون منازع في العالم، ودون غريم ايديولوجي يمكن أن يشكل خياراً حياً على نطاق عالمي . ومن غير المتوقع أن يظهر غريم آخر في المستقبل . بهذا، تمّ وصول الإنسانية إلى نهاية التاريخ .

في ما يتعلّق بالأسباب الفاعلة في التاريخ، يعطي الكاتب سبياً آخر اضافياً يصفه بأنه «محرك التاريخ»، إذ إن العامل الاقتصادي يؤدي إلى الرأسمالية، ولكنه غير كافٍ بحد ذاته لأنّه يؤدي إلى الليبرالية الديمقراطيّة كنظام سياسي واجتماعي . وإن السعي والتوق الإنساني إلى الليبرالية الديمقراطيّة، مردّه كما يقول، عامل نفسي، أو بشكل أدق، عامل يكمن في النفس الإنسانية، أو ذلك الجزء منها الذي ينزع باستمرار نحو «الاعتبار»^(٨) (recognition) . ويرى الكاتب أيضاً أن الرغبة في أن يعتبر الفرد تقدّم وراء ظواهر اجتماعية شتى مثل العمل والثقافة والدين والقومية وحتى الحروب .

ولا يتسع المقام هنا لعرض مفصل لمجمل أطروحات فوكوياما، ويكتفى أن نشير إلى أنه يعتمد على نظرته في التاريخ في المقام الأول على قراءة معينة للفيلسوف الألماني هيغل ، ويعتمد على عناصر مستقاة من مصادر أخرى خاصة أفلاطون ونيتشه .

ولعله من غير المستغرب أن تحظى أطروحات فوكوياما الرئيسية باهتمام وتغطية إعلامية كبيرة في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة التي تعبّر بقدر أو بأخر عن وجهة نظر المؤسسة الغربية . وشكل هذا جزءاً من الترويج لوجهة نظر المؤسسة وإن كان على مستوى ليس شعبياً كلّياً . غير أن ما هو لافت للنظر هو اهتمام مفكري اليسار بأطروحات الكاتب بالرغم من أن بعض أطروحاته الرئيسية ينبع منها الإحکام التحليلي ، ومن ثم لا يمكن أن تؤخذ بجدية كما هي ، وبالرغم من أن الكاتب يعتمد على تفسيرات غير مقبولة عامة لعدد من المفكرين وال فلاسفة من بينهم أفلاطون وهيغل ونيتشه .

في ما يتعلّق بالإحکام التحليلي للنص، لا يتسع المجال هنا لمعالجة مفصلة للموضوع، ولكنني أعطي مثلاً واحداً على المقصود يتعلّق بنقطة رئيسية في كتابه . يقول فوكوياما في مقدمة الكتاب، في معرض تناوله مسألة الأسباب الفاعلة في التاريخ، إن جنوح البشرية نحو الديمقراطيّة الليبرالية مردّه في نهاية الأمر ذلك الجزء من النفس الذي ينزع نحو الاعتبار . ثم يضيف: «ومع ارتفاع مستوى المعيشة، ومع ارتفاع مستوى التعليم وتتوسّع مدارك السكان، ومع تحقّيق قدر أكبر من المساواة في الوضع من قبل المجتمع ككل، يبدأ الناس بطلب ليس مزيداً من الثروة فقط، وإنما اعتراف بمكانهم . . الأمر الذي يؤدي بهم إلى المطالبة بحكومات ديمقراطية تعاملهم كأشخاص بالغين سن الرشد، وليس كأطفال، معرفة باستقلاليتهم كأفراد أحجار»^(٩) .

إن الضعف التحليلي هنا يكمن في كيفية معالجة موضوع الأسباب الفاعلة التي تؤدي إلى الاهتمام الواسع بالديمقراطية كما يقول . فهو من جهة يبرز ارتباط ذلك الجزء من النفس

(٨) المصدر نفسه، ص xix و ١٤٣ وما بعدها.

(٩) المصدر نفسه، ص xviii-xix.

الذى يجتاز نحو الاعتبار مع الرغبة بالديمقراطية، مما يوحى بأنه السبب الرئيسي وراء هذه الظاهرة، ولكنه يضيف جملة من الأسباب الأخرى التي يوردها بصياغة توحى بأنها أسباب مساندة، ومن ثم كأنها على درجة أقل من «الأهمية» كأسباب. غير أن المشكلة في ضعف التحليل تكمن بالضبط هنا حيث إن موضوع الأسباب والمسيبات في التاريخ قضية نظرية قائمة بذاتها نقشت عبر قرون، ونشأت حولها مدارس وتيارات، ولا يمكن معالجتها بهذه البساطة. واختيار الكاتب أحد هذه الأسباب من ضمن عدة مسيبات يوردها هو، واعتباره أنه أكثر أهمية، يشكل قراراً اعتباطياً لا تبرير له دون نقاش إضافي يتطرق بالضرورة إلى موضوع السبيبة، خاصة عند التعرض لأمور لا يمكن أن يتم فحصها في المختبر، وليس من السهولة إخضاعها للتجربة.

ويمكن كاتب آخر أن يعكس «الأهمية» لسلسلة المسببات وبدأ عند النقطة التي ينتهي بها الكاتب، ويقول: إن الحوافز السلوكية الناجمة عن الرغبة بالاعتبار (على فرض وجود نزعه مستقلة مثل هذه) بدأت تظهر مع ارتفاع التعليم، «وازدياد المساواة في الوضع في المجتمع»، وتتوسيع المدارك، وإن هذه جميعها حصلت بفعل الارتفاع المتزايد في مستوى المعيشة. ومن ثم يستنتج أن ارتفاع مستوى المعيشة هو السبب «الأهم» للاهتمام المتزايد في الديمقراطية. ودون الدخول في الإشكالية التي يثيرها السؤال حول وجاهة النظر الأصح، جوهر الأمر هنا يتعلق أولاً بعدم دفاع الكاتب عن اختياره لهذا لترتيب سلسلة المسببات، ثانياً، بعدم تعرضه للإطار النظري الذي يحكم اختياره لأحد الأسباب في سلسلة ربما هي في الواقع أطول مما يظن، واعتبار هذا السبب أهم من غيره.

إن هذا الضعف التحليلي غير مقبول من وجهة نظر فلسفية، ومن ثم فإن مستوى معالجة هذه النقطة الرئيسية متدين. وربما يعود هذا الضعف إلى أن الكتاب موجه إلى جمهور عام، وأن التحليل الدقيق والفنى يخرج عن نطاقه. والكتاب بشكل عام ذو أسلوب سلس، وعرضه للهادة غير معقد، وفي هذا فضيلة. غير أن السبب الرئيسي الذي يمكن وراء عدم الإحكام التحليلي هو انحياز الكاتب إلى وجهة نظر محددة لا يدافع عنها بالقدر الكافى. إن الجانب الدعائى للكتاب يمكن هنا بالضبط، أي في أخذته موضوعاً تدور حوله خلافات نظرية، وبىدلاً من أن يكتب آخذناً كذلك بعين الاعتبار الجمهور الذى يجري السجال، باللغة التى يفهمها هذا الجمهور، يتوجه هو إلى جمهور آخر وأوسع وغير ملم بالقدر الكافى بعناصر هذا السجال.

وكما أشرت أهتم عدد من المفكرين اليساريين بالكتاب ويدرجة غير مبررة كلباً، اعتقاداً على مضمونه فقط^(١٠). وينبئ أن هذا الاهتمام ينبع من أن أطروحة الكتاب الرئيسية في مقالته الأولى، ثم كتابه، قد صدرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وفي مضمون حملة دعائية

(١٠) انظر على سبيل المثال: Michael Rustin, «No Exit from Capitalism.»; Fred Halliday, «An Encounter with Fukuyama,» and Ralph Miliband, «Fukuyama and the Socialist Alternative.» *New Left Review*, no. 193 (May-June 1992), and Eric Hobsbawm, «The Crisis of Today's Ideologies.» *New Left Review*, no. 192 (March-April 1992).

نقطة قام بها المحور المؤسسي الغربي، مما دفع بهؤلاء الكتاب إلى الرد من منطلق دفاعي يسعى إلى إحداث ثغرات تضعف هذه الحملة، إضافة إلى أن كتاب فوكويمار هو أول عمل يتناول الموضوع بشمول وإحاطة، وتصدر في هذه الفترة التاريخية، الأمر الذي أكسبه أهمية خاصة من وجهة نظر مؤيديه وناديه على حد سواء. وأخيراً، فإن اليسار الغربي ليس غير متعاطف مع بعض أطروحتاته (وإن لم يكن جميعها)، كما سترى لاحقاً.

٢ - المحور العربي

أما المحور الثاني، المحور العربي، فالدعوة إلى الديمocracy فيه بين المفكرين لها تاريخ طويل يرجعه البعض إلى عصر النهضة في القرن التاسع عشر. فيقول أحمد صدقى الدجاني مثلاً في دراسة له عن الموضوع: إن «قضية الديمocracy هي إحدى القضايا الرئيسية التي انشغل بها الفكر العربي منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة»^(١). وبالرغم من عدم استخدام هذا المصطلح بالذات في تلك الحقبة، إلا أن تعريف المصطلحات الأخرى المستخدمة مثل: «الشورى» «وأهل الحل والعقد» «والعدل والإنصاف»، توضح أن ما هو مقصود هو بعض عناصر النظام الديمocraticي كما تم فهمه من قبل مفكري عصر النهضة مثل رفاعة رافع الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، وخاصة خير الدين التونسي. وقد جرى انتشار استخدام مصطلح الديمocracy في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى ومع إدخال بعض العناصر الشكلية للنظام الديمocraticي في عدد من الدول العربية. إلا أن التجربة الديمocraticية بمحدوديتها وبنواعتها في فترة ما بين الحرب العالمية الأولى والثانية، آلت إلى الفشل. وابتداء بسوريا في عام ١٩٤٩ بدأت سلسلة من الانقلابات العسكرية في عدد من الدول العربية، جزئياً كرد فعل على هيمنة الاستعمار على أنظمة الحكم العربية والتي كان من نتائجها نكبة عام ١٩٤٨.

ولا تخلو أطروحة أحمد صدقى الدجاني من قدر من الصحة، بمعنى أنها نجد عند عدد من مفكري عصر النهضة العرب اهتماماً واضحاً بطبيعة الحكم وفعاليته وارتباط هذا مع الحاجة إلى التغيير والتحديث حتى يتمكن العرب والمسلمون من مواجهة تحديات العصر الحديث. غير أن اهتمام هؤلاء المفكرين انصب بالدرجة الأولى على الجوانب السياسية المتعلقة بالديمocracy في الدول الغربية، التي زارها أو كتب عنها عدد منهم، وذلك ضمن إطار اهتمامهم العام بوضع حدود على سلطة الدولة، وردع وقمع وتعسف وسلطوية الحكم. غير أن مشاركة النساء في الحياة السياسية، على سبيل المثال، لم تكن جزءاً من النظام الديمocraticي الغربي الذي شاهده مفكرو عصر النهضة العرب في ذلك الحين. ومكونات الحياة الديمocraticية كما تفهم اليوم، وتعريفها المتضمن حقوقاً مدنية وانسانية فردية لم تبرز بشكل واضح في مؤلفات هؤلاء المفكرين.

(١) أحمد صدقى الدجاني، «تطور مفاهيم الديمocracy في الفكر العربي الحديث»، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمocracy في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١١٥.

وشكلت هزيمة حزيران / يونيو ١٩٦٧ نقطة تحول رئيسية في الفكر العربي المعاصر تجاه المسألة الديمocrطية. وليس من السهل الآن إعطاء صورة حية عن الأجواء الفكرية والنفسية التي تبلورت بفعل هذه الهزيمة النكراء لجيوش الأنظمة العربية التي خاضت هذه الحرب وخسرتها في ستة أيام. وكان من أبرز سمات هذه الأجواء الصدمة العظيمة والذهول الكبير والشك الجذري بالنفس والقلق الوجداني العميق. وقد تم التعبير عن هذا بوضوح وأحياناً بقسوة جارحة مع النفس لم تعرف رأفة أو هواة، في الكتابات التي ظهرت مباشرة بعد هذه الحرب في النقد الذاتي وفي نقد المجتمع العربي.

ولم ت تعرض هذه الكتابات في الأساس لنقد أنظمة الحكم العربية أو الأداء العسكري للجيوش العربية من ناحية فنية. وإن أداء هذه الأنظمة وهذه الجيوش البائس كان أمراً مفروغاً منه، ومحورت الأسئلة الرئيسية حول مقدرة المجتمع العربي كمجتمع، بقيمه وعاداته وأعرافه وتنظيمه الاجتماعي وثقافته السياسية، من الوقوف أمام التحدi الداهم والخطر المحدق. وقد أسمهم عدد من المفكرين العرب في هذا النقاش. ولكنني أنوه على وجه الخصوص بكتابات صادق جلال العظم بما في ذلك النقد الذاتي بعد الهزيمة، الذي كان من أوائل الكتب التي صدرت حول الموضوع وأكثرها تداولاً. وينبغي اعتبار هذا الكتاب أحد الأعمال الكلاسيكية الممثلة لفكر تلك الحقبة، فقد أسمهم في إثارة مجموعة من الأسئلة الجذرية حول المجتمع العربي بتنظيمه السياسي والاقتصادي الاجتماعي، وبفكرة السائد وبقيمه، وعلى مستوى واسع وشعبي نسبياً.

وتشكل هذه الكتابات إلى حد ما امتداداً لفكرة كتاب عصر النهضة بالرغم من أن ما يقارب القرن يفصل بينها، إذ إنها تعرضت مرة أخرى لكيفية التصدي للتحدi الخارجي الذي يستلزم شحن طاقات المجتمع كافة، ويستلزم تغييراً جذرياً بنرياً فيه. وبالرغم من أن هذا النوع من الكتابات ما زال يصدر حتى يومنا هذا (ويتضمن هذا النوع كذلك كتابات منظري الحركات الإسلامية أيضاً) إلا أن «النقد الذاتي بعد الهزيمة» كنمط من أنماط الكتابة تحول في منتصف السبعينيات إلى مطالبة بتغيرات محددة وعينية تنادي بها حركات وجماعات وهيئات ومفكرون مختلفون. وفي هذا المضمون الفكري والتاريخي يبرز الاهتمام بالديمقراطية في المجتمع العربي كاهتمام رئيسي في قضية محددة وكدعوة وسعى إلى ارساء قواعدها وعناصرها الأساسية.

ويمكن إعادة بحث موضوع الديمocrطية عند المفكرين العرب وفي وسائل الإعلام الجماهيرية في الوطن العربي في العقودتين الماضيين وتقسيمه إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى بين أعوام ١٩٦٧ - ١٩٨٥، والثانية من ١٩٨٥ حتى وقتنا الحالي. وتتسم المرحلتان معاً بازدياد الاهتمام بالديمقراطية وطبيعة الحكم وطبيعة المجتمع العربي، وسائلير إلى الاختلاف بين المرحلتين لاحقاً.

وابتداء منتصف السبعينيات نجد نشاطاً مكثفاً واهتماماً خاصاً بالديمقراطية وحقوق

الانسان والحريات الأساسية عند المفكرين والمثقفين والكتاب العرب. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تشكلت في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٨ لجنة دائمة للدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية في الوطن العربي بقرار صادر عن ندوة عقدت في بغداد في أيار / مايو من العام نفسه بدعوة من اتحاد الحقوقين العرب. وفي كانون الأول / ديسمبر من عام ١٩٧٨ قام عدد من المفكرين العرب بتشكيل «لجنة الدفاع عن حرية الكتاب العربي» مهمتها الأساسية الدفاع عن الديمقراطية وحرية التعبير والكتابة. وأشار البيان الختامي للاجتماع الخامس للمكتب الدائم لاتحاد الحقوقين العرب المنعقد في عمان في كانون الثاني / يناير ١٩٧٩ إلى «أن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان تنتهي في أقطار كثيرة من الوطن العربي»^(١٢). وفي عام ١٩٧٩ عقد المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، وكان عنوان المؤتمر «قضايا الثقافة والديمقراطية». وقد دعى المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، وإليه عدد كبير من الكتاب من الوطن العربي ومن خارجه، وصدرت وقائع المؤتمر في عام ١٩٨٠ في كتاب حمل العنوان نفسه. ويقول أبو سعد، أمين عام اتحاد الكتاب اللبنانيين في مقدمة الكتاب: «إن الثقافة هي جزء من القضية الوطنية، والديمقراطية هي الشرط الأول لتفتحها وازدهارها»^(١٣). ويقول محمد المجدوب أستاذ الحقوق في الجامعة اللبنانية وأحد المشاركين في المؤتمر: إن «الديمقراطية شغل شاغل وهاجس دائم، وأمل واجس لكل المفكرين والكتاب والمناضلين على امتداد الوطن العربي»^(١٤).

وقد عقدت بعد ذلك ندوات أخرى عديدة لبحث الموضوع، أشير من بينها إلى مجموعة ندوات عقدت من قبل مركز دراسات الوحدة العربية بين أعوام ١٩٧٩ و ١٩٨٣ وإلى منشورات المركز حول الديمقراطية من بينها كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي - ١٩٨٣ ، وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي الصادر في عام ١٩٨٤ . واستمرت مجلة المستقبل العربي الصادرة عن المركز تولي اهتماماً خاصاً للموضوع حتى يومنا هذا.

أما عن أسباب تعاظم الاهتمام بموضوع الديمقراطية في هذه المرحلة، فيرى سعد الدين إبراهيم أستاذ علم الاجتماع المصري أن النمو الكبير للطبقات الوسطى والعاملية في السبعينيات والثمانينيات في الوطن العربي واقتران هذا كما يقول «بغياب العدالة في توزيع السلطة واحتلال العدالة في توزيع الثروة» شكل أحد الأسباب، إضافة إلى «العجز الشديد للأنظمة الحاكمة في مواجهة العدوانية الإسرائيلية»^(١٥)، كما تجلّ ذلك بوضوح في حرب ١٩٦٧ وغزو لبنان في عام ١٩٨٢ . ويرى برهان غليون، المفكر السوري وأستاذ علم الاجتماع السياسي أن «انهيار المشروع التقديمي العربي... بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحياة الخارجية ما فيه الكفاية، وفشل الإقلاع الصناعي، وتعثر الاندماج القومي، وما رافق ذلك بالضرورة من تراجع في بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى افقاد النظام

(١٢) *القضايا الثقافية والديمقراطية* (بيروت: دار ابن خلدون، دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص ٢٨٨ - ٢٨٩

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٥) إبراهيم سعد الدين، «مقدمة»، في: *أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية*، ص ١٢ - ١٣ .

السياسي الوحدوي الذي ارتبطت به، صدقته وشرعية وجوده». وقد تجسّد هذا كما يقول في «تغير عام في الماخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات»^(١٦).

ويرى علي الدين هلال أستاذ علم السياسة في جامعة القاهرة أن الإهمال النسبي لقضية الديمقراطية بعد الاستقلال وحتى بداية السبعينيات يعود إلى قبول «تيارات وحركات سياسية مهمة مقوله التناقض بين متطلبات التغيير السريع واحترام الحريات العامة للمواطنين، وتصورت - في إطار المطلق نفسه - تعارضًا بين اعتبارات التحول الاشتراكي والتنمية المخططية وحق المواطنين في التنظيم أو احترام المبادرات المستقلة للنقابات والمنظمات النقابية والمهنية. وفي كل الحالات امتدت يد المنع والتقييد لتكتب كل الأراء المخالفة والمعارضة»^(١٧).

على أية حال، ومما كانت أسباب تحول الأنظار نحو الديمقراطية في هذه المرحلة، فينبغي التشديد على أن تاريخ بحث الموضوع في الفكر العربي المعاصر له خصوصية واستمرارية تاريخية، بالرغم من تفاعلاته المستمرة مع مؤثرات داخلية وخارجية، بحيث يمكن رؤيتها بوضوح كمحور منفصل ذي جدول أعمال خاص به. وهذه نقطة في غاية الأهمية نظرًا إلى السعي المتواصل والدؤوب من قبل المحور المؤسي الغربي لخلق الالتباس في المفاهيم بناء على جدول أعمال معين.

ولتبين هذه الخصوصية أشير إلى السمات التالية كأمثلة على بعض جوانب نقاش مسألة الديمقراطية بين المفكرين والكتاب العرب خلال الخمسة عشر عاماً الماضية:

أولاً: هناك إدراك واضح لمراحل تطور الديمقراطية في الغرب ومعرفة بتاريخها الممتدة عبر قرون عدة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في نشوئها. وضمن هذا السياق يجري التمييز باستمرار بين نوعين رئيسيين من الديمقراطية، الغربية الرأسمالية والاشتراكية. وفي الغالب يجري بعد ذلك الحديث عن الديمقراطية وحاجات الوطن العربي ومدى ملائمة كل نوع للحاجات الآنية والمستقبلية العربية، كموضوع مستقل للبحث والدراسة والنقاش^(١٨). ويوجد قدر من الإجماع على أن استنساخ ثوذج جاهز دونأخذ خصوصية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في الوطن العربي بعين الاعتبار

(١٦) برهان غليون، «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة»، المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار / مايو ١٩٩٠)، ص ٢٣.

(١٧) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر»، في: علي الدين هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٩ - ١٠.

(١٨) اسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي»، في: هلال [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٢١، وسمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٠٧ - ٣٢٠ والتعقيبات على هذه الورقة ص ٣٢١ - ٣٥٢.

لن يخدم الغرض المطلوب، وسينتهي بالفشل كما انتهت تجربة «الديمقراطية الشكلية» بين الحريبين في بعض الدول العربية.

ثانياً: ليس المقصود بخصوصية الحاجات العربية أننا بحاجة إلى نظام ديمقراطي ورقي تضمن في الحرفيات الأساسية في الدستور ويستثري القمع في الواقع، يسمح بالتجددية نظرياً، وتزور الانتخابات لصالح الحزب الحاكم. إن هذه الخصوصية تكمن في معضلة السعي إلى الجمع بين عناصر عدة لا يجدون من السهل الجمع بينها في الوطن العربي. وقد عبر السيد يسین الكاتب والباحث المصري عن هذه المعضلة كالتالي: «إن التحدى الأساسي أمامنا في هذه المرحلة الخامسة التي نمرّ بها في تطور مجتمعنا العربي، هو حل الإشكالية - الحلم، التي تجاوينا. نحن نحلم بنموذج ديمقراطي شامل يتكون من عناصر أساسية:

- ١ - تحقيق الحرفيات الأساسية للإنسان (مستقاة من النموذج الليبرالي).
- ٢ - تحقيق العدالة الاجتماعية (مستقاة من النموذج الاشتراكي).
- ٣ - تحقيق الأصلة الحضارية (مستقاة من النموذج الإسلامي).

إن عظمة التحدى تظهر في أننا نريد اجتناء عناصر من تمازج سياسات مختلفة، مفصولة من سياقاتها التاريخية»^(١٩).

ثالثاً: إن معالجة هذه «الإشكالية - الحلم» من قبل المفكرين والكتاب العرب تتصرف عند عدد كبير منهم بنفس نقدی تحليلي وتاريخي. فعل سبیل المثال، ينتقد کمال أبو دیب الأستاذ في جامعة اليرموک، دراسة أحد الكتاب العرب عن الموضوع لأنه «يتحوال فجأة من النظور التاريخي الذي يستخدمه في دراسة الديمقراطية الأوروبية، إلى منظور جديد يفتقر إلى الحس التاريخي... يشكل من رغبات ونط ocksåات وأشواق إلى الديمقراطية في غياب شبه مطلق للتساؤل عن طبيعة البني الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة في الوطن العربي، وعن كون هذه البني قد وصلت أو لم تصل في تطورها إلى مرحلة تفرض فيها سيادة طبقة معينة نظاماً من ممارسة التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي له مقومات الديمقراطية»^(٢٠).

ويرى الطاهر لیب أستاذ علم الاجتماع التونسي «إن الديمقراطية كصيورة وكراتبات اجتماعية هي عملية اجتماعية لا تقدم بدون القوى الاجتماعية التي لها مصلحة في تقدمها، وتضمن حاليتها لهذا السبب. أما حصرها في المؤسسات، فلا يحول دون انتكاسها في أي وقت، بل ويسكبها طابعاً انقلابياً»^(٢١). ويطالب عادل حسين الكاتب والباحث المصري بدراسة تمازج الديمقراطية في المجتمعات الأخرى بهدف محدد وهو «صقل موهبتنا ومقدرتنا على إبداع تمازج وأنظمة يرتبط منطق نشأتها وتطورها بواقع أمتنا وظروفها... تماماً كما يقرأ لاعب الشطرنج عن المباريات السابقة، إنه مجرد تشويش للذهن وتوسيع للخيال، ولكنه بالقطع سيلعب مباراة جديدة تماماً»^(٢٢). ويؤكد سمير أمين أن الشروط الموضوعية لقيام

(١٩) انظر مداخلة السيد يسین في: المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٢٠) انظر تعقیب کمال أبو دیب على: الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث»، ص ١٥٠.

(٢١) انظر تعقیب الطاهر لیب على: أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، ص ٣٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

ديمقراطية حتى ولو من النوع الغربي غير متوفرة في الوطن العربي بسبب انتهاكه إلى أطراف النظام العالمي الرأسمالي «إذ إن الاستقطاب على صعيد عالمي الناتج عن التوسيع الرأسمالي يخلق بدوره استقطاباً اجتماعياً داخلياً يتمظهر في ظواهر عديدة مثل التفاوت المتزايد في توزيع الدخل والتمييز الاجتماعي... وينتزع عن ذلك أن عدم الاستقرار هو القاعدة في الحياة السياسية للمحيط. فالقاعدة هنا هي نظام حكم دكتاتوري - عسكري أم لا حسب الظروف - ينفجر من وقت إلى آخر. على أن هذه الانفجارات لا تؤدي عادة إلى ديمقراطية بل إلى نظم شعبوية»^(٢٣).

في ما يتعلّق بالمرحلة الثانية التي تم فيها بحث موضوع الديمقراطية في الوطن العربي، أي من عام ١٩٨٥ وحتى وقتنا الحالي، اتسمت هذه المرحلة بتفشي الحديث عن الموضوع في وسائل الإعلام العربية الجماهيرية مثل الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية، ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية. وبالرغم من وجود بعض الاستثناءات، يمكن القول بشكل عام إن معالجة الموضوع في هذا المضمون شكل امتداداً لمعالجته من قبل وسائل الإعلام الغربية التي تعتمد عليها وسائل الإعلام العربية بقدر أو بأخر.

وقد بُرِزَ اهتمام وسائل الإعلام العربية في الموضوع ضمن نطاق اهتمامها ببداية التحول في الاتحاد السوفيتي منذ قيام غورباتشيف إلى السلطة، وما تلا ذلك من تحولات سياسية واقتصادية، وانتهاءً بتفكك الاتحاد السوفيتي والتغيرات التي حصلت في دول الكتلة الاشتراكية عامة. وقد فسرت هذه التحولات على أنها تُنمّى عن رغبة شعبية عامة بالانتقال إلى نظام ديمقراطي عربي من ناحية سياسية، وعن توقي إلى اقتصاد يوفر البضائع الاستهلاكية الغربية التي حُرمت من معظمها (على الأقل بجودتها وتنوعها) أغلبية من مواطني الدول الاشتراكية. وفي هذا قدر من الصحة، غير أن ما جرى إغفاله بشكل عام هو أن العديد من الحركات والتجمعات والهيئات التي كانت تدعو إلى التغيير في عدد من الدول الاشتراكية كانت في الأساس حركات إصلاحية تسعى إلى الحفاظ على مكتسبات معيشية عامة مع المطالبة بتغيير سياسي وقدر من التغيير الاقتصادي. وينطبق هذا الأمر على حركات رئيسية اهتمت بها وسائل الإعلام الغربية ومن ثم العربية طيلة عقدين من الزمن، في دول مثل تشيكوسلوفاكيا، وвенغاريا ، وبولندا، والاتحاد السوفيتي. وبالطبع فإن هناك حركات وأحزاباً مبنية في تلك الدول تدعى إلى الانفتاح التام على الاقتصاد الرأسمالي العالمي. غير أن القوى التي ناهضت السلطوية السياسية وقمع الحريات في الدول الاشتراكية لم تكن جميعها ترى أن خلاص هذه الدول يكمن في الانفتاح التام على الغرب.

وبشكل عام لم يجر التمييز بوضوح في وسائل الإعلام العربية بين المطالب المختلفة للقوى التي سعت إلى إحداث تغيير في دول الكتلة الاشتراكية، وجرى في الغالب تصويرها على أنها تسعى إلى أن تستبدل نموذجاً «شرقياً» بنموذج «غربي». وقد بان الآن بعد الحدث أن الوضع في هذه الدول مركب، وأن هناك معارضة قوية للتحول نحو اقتصاد سوق مندمج مع الاقتصاد الغربي.

(٢٣) سمير أمين، «قضية الديمقراطية في العالم الثالث»، في: بعض قضايا المستقبل (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، ص ٤٩.

الديمقراطية ومفكرو الحركات الإسلامية

ضمن معالجتنا المحور العربي انتقل الآن إلى عرض موجز لوقف بعض المفكرين والكتاب المسلمين تجاه الديمقراطية. وكما هو معروف، فإن هناك حركات سياسية إسلامية في مختلف الأقطار العربية، والقاسم الرئيسي المشترك بينها من ناحية فكرية هو الدعوة إلى تحقيق المشروع الإسلامي ، وعدم قبول أي نظام غير إسلامي كبديل. هذا موقف مبدئي وقاسِم مشترك لدى جميع المفكرين المرتبطين بالحركات الإسلامية. غير أن مراجعة الأديبَات حول الموضوع تظهر أن هناك تيارات فكرية تعامل مع مسألة الديمقراطية بطرق مختلفة.

وبشكل عام، يمكن القول إنه قبل بداية الثانينيات كانت النظرة الغالبة لدى الكتاب المسلمين تجاه الديمقراطية نظرية سلبية، وليس في واقع الأمر شيء مستغرب في هذا، إذ إن التيارات الدينية طيلة هذا القرن شدّدت على الأصالة والخصوصية الفكرية والثقافية للعالم الإسلامي ، وعلى الحاجة للعودة إلى نهج السلف الصالح كمرتكزات فكرية أساسية ، إضافة إلى كون الديمقراطية - كما فهمت من قبلهم - تسعى إلى الفصل بين الدين والحياة، أي أنها علمانية في جوهرها. وقد نجح الكتاب المسلمين إلى حد ما بجعل كلمة «علمانية» محاطة بهالة سلبية في مدلولها الانفعالي ، حتى غدت أقرب لأن تكون تهمة منها كوصف لمجموعة من المعتقدات حول علاقة الدين بالحياة.

غير أنه مع بداية الثانينيات من القرن الحالي نجد قدرًا من إعادة النظر عند بعض مفكري الحركات الإسلامية تجاه الديمقراطية. وقد تزامن هذا مع ظهور الحركات الإسلامية كحركات جماهيرية في معظم أقطار الوطن العربي. ويشكّل بعض منها معارضه قوية للأنظمة الحاكمة توشك أن تصل إلى الحكم ، أو أن تشارك فيه فعلاً ضمن صيغ ائتلافية ، أو كحد أدنى عن طريق ممثلين في المجالس النيابية. وقد ترافق هذا مع دعوة إصلاحية وحركة تجديدية بدأت بوادرها تظهر في منتصف الثانينيات وتبلورت بشكل أوضح خلال الأعوام الخمسة الأخيرة ، كما سنرى لاحقاً.

ويمكن التمييز بين ثلاثة تيارات أو توجهات رئيسية بين مفكري ومنظري الحركات الإسلامية في الوطن العربي تجاه مسألة الديمقراطية في الأديبَات الصادرة خلال العقد الماضي .

التوجه الأول، يرفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً لأنها «مناقضة ومخالفة لما جاءت به العقيدة الإسلامية من أصول وفروع»^(٢٤). ويأخذ صالح حافظ أحد مثلي هذا التيار في كتاب صغير له بعنوان الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، على الديمقراطية أنها «تقوم على عقيدة واحدة وهي فصل الدين عن الحياة، أي لا دخل للدين في تنظيم شؤون الحياة»^(٢٥)، وأنها «تجعل الحرية فكرة أساسية في المجتمع تبني عليها الأفكار وتنشّق عنها النظم»^(٢٦) وأنها جعلت الشعب مصدر التشريع ، وأنها تقول

(٢٤) حافظ صالح، الديمقراطية وحكم الإسلام فيها (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٨)، ص ٣٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.

داخل الوسط^(٢٧). وبعد أن ينتقد بشدة مفكرين مسلمين سعوا، وكما يقول، إلى «تقريب الإسلام إلى أذهان الناس وقلوب الشباب»^(٢٨) بوصفه بأنه ديمقراطي، يخلص إلى القول بأنه «الديمقراطية في الإسلام» كما أنه «لا حريات في الإسلام»^(٢٩).

ويتفق محمود الخالدي، أستاذ الثقافة الإسلامية في جامعة اليرموك مع حافظ صالح في أطروحته الرئيسية تجاه الديمقراطية ويقول: إن الديمقراطية «نظام سنه الإنسان بمحض من عقله الناقص الذي لم يحيط بكل شيء، فضلاً عن تعرضه للتزوير والآهاء والضلالة، لذلك كان كل من يحكم بغير ما أنزل الله معتقداً عدم صلاحية الإسلام للحياة كافراً قطعاً»^(٣٠).

ويورد الخالد أسباباً إضافية جديدة لرفض الديمقراطية كنظام يعتمد على رأي الأغلبية، ويقول: إنه «من استقراء الواقع في هذه الحياة نصل إلى قناعة مطلقة مفادها أن رأي الأغلبية لا يمثل دائماً الحق والعدل»، وإن «ما تراه الأغلبية لا يعني بالضرورة أنه صواب، وأن رأي الأقلية خطأ». وبما أنه في كثير من الأحيان يكون رأي الأقلية هو الصائب، فإن الديمقراطية مرفوضة «لأن الديمقراطية تفترض أن عامل البناء يتساوى مع أستاذ الجامعة في حق ممارسة أعمال السيادة، حتى لو كان الأستاذ الجامعي ذا خبرة في فن العمارة لا يبارى. فمن هذه الجهة نرى أن الديمقراطية خطيرة على أصحاب العقول لأنها تقدم للقيادة من هو ليس أهلاً لها...»^(٣١).

أما التوجه الثاني، فيضم مفكرين إسلاميين معروفين مثل يوسف القرضاوي المفكر المصري المقيم في قطر والقريب من حركة الإخوان المسلمين، وحسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية القومية في السودان وأمين عام المؤتمر الإسلامي العربي الشعبي، وعدنان سعد الدين المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا، وطارق البشري الكاتب الإسلامي المصري، ورashed الغنوشي رئيس حركة النهضة الإسلامية في تونس الذي يعيش الآن في المنفى، ومنير شفيق المفكر الفلسطيني الإسلامي، بالإضافة إلى آخرين.

ويوجد قدر من التنوع في كتابات هؤلاء المفكرين تجاه مسألة الديمقراطية. غير أن ما يميزهم كتياً هو أنه بالرغم من بعض التحفظات التي يبدوها بعضهم أحياناً تجاه جانب أو آخر من جوانب الديمقراطية، إلا أنهم وبشكل عام ينظرون إليها نظرة ايجابية كنظام أو كفكرة. ولعل أهم ما يميز كتابات هذا التيار هو أن معظمها صدر بعد عام ١٩٨٥ وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتعاظم الحديث عن الديمقراطية. فهم بدورهم يسعون إلى التفاعل مع الوضع العالمي الجديد، وإن كان من منطلق يسعى إلى إرساء قواعد الحل الإسلامي. وبهذا المعنى يوجد قدر من الصحة في أطروحة فوكوياما المشار إليها سابقاً. غير أن وجه الخطأ فيها يمكن في أننا الآن نشهد بداية المعركة حول ما مستعينه الديمقراطية في المستقبل، بالرغم من

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣٠) محمود الخالدي، *نقض النظام الديمقراطي* (بيروت: دار الجليل؛ عمان: مكتبة المحتسب، ١٩٨٤)، ص ٨٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

المصالحة التاريخية التي تجربها الأن تيارات فكرية متنوعة مع الفكر بتعريفها الليبرالي، سواء كانت تلك المصالحة شاملة أو جزئية. ونحن الأن نشهد، وكحد أدنى، مصالحة جزئية مع الفكر الديقراطية من قبل هذا التوجه ضمن الحركة الإسلامية في الوطن العربي، ولأسباب سأشير إليها لاحقاً.

ويميز يوسف القرضاوي بين الإسلام والديمقراطية، ويضيف أنه ينبغي ألا نقل «الديمقراطية الغربية بعجرها وبجرها دون أن نضفي عليها من قيمتنا وفكتنا، ما يجعلها جزءاً من نظامنا»، ولكنه لا يوضح ما هو المقصود بهذا، وأية نواح من الديمقراطية يمكن اباؤها وأية نواح ينبغي التخلص منها. وبينما هو مقصود هو الجانب السياسي في الديمقراطية، إذ يقول إن الحركة الإسلامية والصحوة الإسلامية «لا تفتح أزهارها، ولا تبت بذورها، ولا تعمق جذورها، أو تندفروعاها إلا في جو الحرية، ومناخ الديمقراطية».

ويُثني القرضاوي على «الأدوات والضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية لأنها «أقرب ما تكون إلى تحقيق المبادئ والأصول السياسية التي جاء بها الإسلام لكيح جام الحكام، وهي: الشورى والتوصية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ورفض الطاعة عند الأمر بعصية...». وحول تخوف البعض من كون الديمقراطية تجعل الشعب مصدر التشريع، لا يرى القرضاوي أن هناك أي سبب يدعوه إلى التخوف، ويطمئن القاريء إلى أن «هذا التخوف يمكن أن يزال بمادة واحدة تنص على أن أي تشريع يخالف الأصول القطعية للإسلام يعتبر باطلأ»^(٣٢).

ويتحفظ حسن الترابي من «ارتباط» مصطلح الديمقراطية بالعلانية والصراع الشديد على السلطة في الغرب، لكنه يضيف: «إن المتقددين للحركة الإسلامية يريدون دفعها بأنها ضد الديمقراطية، بينما هي في الحقيقة ظاهرة شعبية وجاهيرية وديمقراطية جداً»^(٣٣). ومن الملاحظ أن الترابي هنا يساوي بين الظاهرة الجاهيرية والظاهرة الديمقراطية، وفي هذا إعادة تعريف لمعنى الديمقراطية، إذ إن هناك حركات جاهيرية ديمقراطية، وحركات أخرى جاهيرية وغير ديمقراطية مثل الحركات الشعبوية والفاشية. إلا أنه من جهة أخرى ينبغي النظر إلى مجمل فكر الترابي حتى نتحرى مقصدته. وبالرغم من أنه على وجه العموم يتفادى استخدام مصطلح الديمقراطية ما أمكن، إلا أن بعضه من أقواله يتوافق مع بعض عناصر الديمقراطية. فيقول مثلاً: إنه ينبغي على التيار الإسلامي أن «يرى المجتمع حتى يرعى غالب أعراض حياته مستقلاً عن السلطان، فقد عطل السلطان في المجتمعات الإسلامية طاقاتها، وشوّه إرادتها باستيلائه على شؤونها»^(٣٤).

ويبرز في دعوة الترابي هذه أمران: الأول، يتعلق بال الحاجة إلى فصل التيار الإسلامي عن الدولة بصفاتها الحالية وخصائصها، كما هي في أغلب الأقطار العربية، آخذًا بعين

(٣٢) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، ص ١٥٧ - ١٥٨.

(٣٣) حسن الترابي في: قراءات سياسية، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ١١.

(٣٤) حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة»، منبر الشرق (آذار / مارس ١٩٩٢)، ص ٢٠.

الاعتبار المحاولات الدؤوبة والمستمرة من قبل أنظمة الحكم العربية للسيطرة على الحركات الإسلامية بالترهيب أو بالترويج. والثاني، هو أن تطور الحركات الإسلامية بالاستقلال عن الدولة يلزمه حيز اجتماعي يعمل فيه الفرد كفاعل اجتماعي، بمعزل عن تدخل أجهزة الدولة المختلفة، ويعرف هذا الحيز بلغة الديمocratic بالمجتمع المدني.

وتتصف كتابات الترابي بوجه عام بأنها تدعو إلى الإصلاح والتغيير وفتح باب الاجتهد والأخذ بالعلوم العصرية وتحديث الفكر الإسلامي حتى يتمكن من إعطاء أجوبة وحلول لمشكلات عصرية^(٣٥). ويدعو إلى عدم الانغلاق على النفس، فعل التيار الإسلامي «أن يطمر خطاب الدعاية نحو العالم، فالتجوّه بينها وبين الغرب مردّها إلى غرور منه بما لديه وإلى تخلف فكري في خطابنا... فنحن في عالم اتصال لا مجال فيه للقطيعة...»^(٣٦)، وفي حالة وصول التيار الإسلامي إلى السلطة «عليه أن يجعل من أولوياته العاجلة الاستعداد لنط سلالي للحكم، فما لديه من رصيد تراث وأدب حديث لا يزال ساذجاً غير مؤصل دينياً ولا مفصل ولا متصل على الواقع العين»^(٣٧).

ويدمج راشد الغنوشي بين الدعاية الإصلاحية والدعاية إلى نظام ديمocratic في معظم كتاباته، وينتقد بشدة ودون هواة بعض التوجهات الفكرية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي الحالي. ويرى أنه إن «لم نستحدث ثورة في تفكيرنا وأساليب عملنا، واستمر الواقع على ما هو عليه، فالمستقبل سيكون بائساً وسيتفاقم منحنى الانحدار في كل أبعاده». فالتدليل الرسمي للحركة الإسلامية لا تزال صبغته العامة «يغلب عليها المحافظة والتوجس من كل تجديد، والضيق بالمخالف والمسارعة إلى اتهامه في الدين... إلى درجة جاز معها التساؤل حول فكر الحركة الإسلامية المعاصرة...»^(٣٨).

ويدعو الغنوشي إلى الانفتاح على الحضارة المعاصرة ونبذ الانغلاق وعدم «التمترس» وراء حواجز دفاعية تفصل «بيتنا» وبين «الآخر» إذ إن «الغرب ليس واحداً... هناك شعوب مقهورة مسكونة بائسة في الغرب لا تكاد تعلم عن الإسلام شيئاً». فالقطيعة «عقبة فكرية ومنهجية في التعامل مع الآخر... فهل تكون الحضارة المعاصرة وما زخرت به من مظالم ومقاصد، أشد ظلمة من الجاهلية الأولى حتى يميز المسلمين لأنفسهم أن يتخيّلوا أن العلاقة الوحيدة الممكنة مع تلك الحضارة، علاقة القطيعة والتبذّيل التمحيّص والنقد الموضوعي والأخذ والرد؟ حتى إن أكثرهم تسامحاً ما أجاز للMuslimين غير استعارة بعض تقنياتها مقصدًا على هذا التفريق القاطع بين ثقافة تلك الحضارة، وعلومها، باعتبار أن الأولى شرّ كلها، دون مستندات شرعية أو مصلحية واضحة لهذا التفريق بين آلة يجوز أخذها وآلة أخرى، كالنظام الإداري والسياسي والإعلامي والقضائي»^(٣٩).

ولا يدعو الغنوشي إلى الأخذ بالديمocratic كما تمارس في الغرب، وينتقد أحياناً الممارسة الغربية بشدة ويفصفها بأنها لا ديمocratic ومنافية. ولكن حول الديمocratic فكرة وكتل نظام،

(٣٥) انظر مثلاً: حسن الترابي، «تجديد الفكر الإسلامي»، ط ٣ (١٩٩٣).

(٣٦) الترابي، «أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة»، ص ٢٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٨) راشد الغنوشي، «مستقبل التيار الإسلامي»، مثير الشرق (آذار / مارس ١٩٩٢)، ص ٢٥ - ٢٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

يقول: إن النظام الديمقراطي «على ما هو في الغرب يبقى في غياب النظام الإسلامي أفضل الأنظمة التي تتحقق عنها تطور الفكر البشري، كما أنه يبقى إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها و اختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه... فإن حرية منقوصة خير من الاستبداد»^(٤٠).

ويذعن الغنوشي إلى تبنيّ الفكرة الديمocrاطية بعد إعادة صياغتها فيقول: «(إن الفكر) الديمocrاطية فكرة أخرى تحظى بالاهتمام أكثر من الإسلام، وحتى لو توقف الفكر الإسلامي في عملية احتواء الديمocrاطية فاستثنائها في أرضه الخصبة كعادته مع كل نبتة خيرة بعد تهذيبها وتحريرها من أوشاب العلمنة... والقومية، لكن مذهله لا يقاوم وجاذبيته في تعاظم»^(٤١). وحول برنامج عمل حركة النهضة الإسلامية في تونس، يؤكّد الغنوشي في مقابلة له مع مجلة فلسطين المسلمة أجريت في عام ١٩٩١ أن حركة النهضة كانت ولا تزال «حركة سياسية فكرية ديمocrاطية دافعت ولا تزال على صعيد الفكر والممارسة عن الخيار الديمocrطي بما هو تعدديّة سياسية لا تقصي أحداً، واحتراماً ورعاية حقوق كل المواطنين والانسان عامة، وبما هو حرية الاعتقاد والتعبير والمشاركة في الحياة السياسية، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ورفض العنف أداة حل الخلافات الفكرية والسياسية بين المواطنين»^(٤٢).

ويتقدّم عدنان سعد الدين الأحزاب الإسلامية التي «تدعم لاستئصال الحياة الإسلامية من الديمocratie» لأنّ هذا «خطأ فادح، فالتهمج الدائم عليها عمل خطير يستغلّه الحكام المستبدون والخصوم التقليديون»^(٤٣). إلا أن موقف الكاتب من الديمocratie غير مبني فقط على أسباب نفعية آنية وعلى حاجة للمناورة. فهو يعرّف الديمocratie على أنها في الأساس تتضمّن ثلاثة عناصر، الأولى حكم الأكثريّة وما يلازم ذلك من حرية في التفكير والتعبير والتنظيم، والثانية المشاركة في الحكم عن طريق مؤسسات وصيغ مشروعة، والثالث حرية اختيار الشعب للنظام الذي يريده. ويرى سعد الدين أنه بالنسبة إلى العنصرين الأولين «فإن الشورى تلتقي مع الديمocratie فيما دونها تردد أو تحفظ». وإن وجد هناك تخوف من العنصر الثالث بسبب امكانية اختيار الشعب نظام حكم غير إسلامي، فهذا التخوف غير مبرر؛ «فطالما أن الديمocratie لا تلزم الشعوب بنظام بعينه، فما الذي يخيفها منها؟ ما الأسلوب الذي نرتضيه للتغيير وتطبيق المبادئ التي نؤمن بها؟». إن على التيارات الإسلامية اقناع الجمهور ببرامجها وإن لم تتمكن من ذلك « فعل الجماعة أو الحزب أن يعيد النظر بخطه وأسلوب اتصاله بالشعب لتجديده لغة الخطاب ويدلّ الجهد الكافية وتنشئة الأجيال على المبادئ والأفكار والتعاليم التي تشّق للأمة طريق الخلاص»^(٤٤).

ويتفق منير شفيق مع هذا التوجّه العام إذ إنه يرى أنه لا يوجد طريق لتحقيق الحل

(٤٠) راشد الغنوشي، محاور إسلامية (القاهرة: بيت المعرفة، ١٩٨٩؛ نابلس، الضفة الغربية: مكتبة الكمال، [د. ت. [.])، ص ٦١.

(٤١) الغنوشي، «مستقبل التيار الإسلامي»، ص ٢٦.

(٤٢) راشد الغنوشي، محاور إسلامية، طبعة مزيدة (نابلس، الضفة الغربية: مكتبة الكمال، [د. ت. [.])، ص ٢٢٧.

(٤٣) عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة»، في: عبد الله فهد النفسي، محرر، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٢٨٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

الإسلامي في عالمنا المعاصر إلا عن طريق النظام الديمقراطي. وتتسم كتاباته بدرجة كبيرة من الوضوح والتفصيل حول موقع المشروع الإسلامي في النظام الديمقراطي. فهو من جهة يدعوه إلى الديمقراطي كنظام لأسباب عملية وفعية «في مواجهة تحديات النظام الدولي الجديد الذي تزعمه أمريكا» حيث إن هذا التوجه «يفقدها سلاح الديمقراطي والليبرالية الذي تشهده في وجه القوى المارضة لها عموماً، والقوى الإسلامية خصوصاً»^(٤٥). إلا أنه من جهة أخرى يرى في الديمقراطية «ال الخيار الأفضل » لتنظيم الصراع داخل المجتمع، ولترشيد التنافس بين التوجهات الفكرية والسياسية المختلفة. لذا ينبغي عدم النظر إلى الديمقراطية «كوسيلة وقية لخدمة أغراض صراع آبي وإنما كميثاق اجتماعي يقع الاتفاق عليه، بل تقع مصالحة وطنية وفقاً لذلك، ويعامل بصدق وأمانة حتى لو هبت رياحه ضد هذا الحزب أو ذاك»^(٤٦).

ويميز الكاتب بين نوعين من العناصر المكونة للديمقراطية، الأول له مرادفات أو حتى أصول إسلامية تدخل ضمن التعاليم الأساسية، والثاني قد يتعارض مع بعض ثوابت الدين. وفي هذه الحالة، ترك هذه العناصر الثانية ك نقاط «خلافية ويترك تقريرها بالقانون لإرادة الناخب مع إبقاء حق الناخب في إعادة إلغائها إذا اقتضى بذلك، ثم إبقاء حق الناخب في مراجعة الإلغاء»^(٤٧).

أما التوجه الثالث، فيتكون من مفكري ما يسمى أحياناً باليسار الإسلامي. ويعتبر حسن حنفي أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة أحد أبرز ممثليه. وهو تيار صغير لا يتمتع بقاعدة سياسية واسعة مشابهة لتلك الموجودة عند بعض ممثلي التوجه الثاني. إلا أنه من ناحية أخرى، يشتراك مع التوجه الثاني في عدد من المواقف والأطروحات، خاصة في الدعوة إلى التجديد، وإلى فتح باب الاجتهاد، وفي نقد الفكر السلفي عموماً. ويدعو حنفي إلى نقد الذات ومحاسبة النفس: إذ «إن تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقربات وحدود، حتى زهد الناس وانجها نحو العلمانية الغربية بما فيها من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدير». فالعجب فيما ليس في غيرنا، في تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي»^(٤٨).

ويرى حنفي أن التحدي الأساسي للفكر الإسلامي في العصر الحالي هو «كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية ونقدم، وفي نفس الوقت كيف تستطيع أن تحقق مطالب الفريق الثاني، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية». ويرى أن هذا «أمر ميسور، فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية، تقوم على تحقيق مصالح العامة، وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، وضع الشريعة ابتداء، الضروريات وال حاجيات، والتحسينات. والضروريات خمس: المحافظة على الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال، وهي مقومات الحياة... وهذه الضروريات الخمس هي ما يدافع عنه العلمانيون،

(٤٥) منير شفيف، « حول التعددية والانتخابات و اختيار الحاكم »، الانسان (آب / أغسطس ١٩٩٢)،

ص ٥١

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٨) حسن حنفي و محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٤٥. انظر أيضاً: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: هلال [وآخرون]، الديمقratية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٧٥ - ١٨٩.

إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية، وليس من الشريعة الإسلامية، من الآخر وليس من الأنما، تقليداً وليس إبداعاً»^(٤٩).

نتائج عامة

إن موضوع العلاقة بين الديمقراطية والإسلام ليس بجديد، فقد تطرق إليه عدد من الكتاب والمفكرين خلال القرن الحالي، إما لنقد الديمقراطية ورفضها أو للمواهمة بينها وبين الإسلام. غير أن ما هو جديـد في كتابات المفكرين الإسلاميين، خاصة أولئك الذين يقـعون ضمن التوجه الثاني (والثالث إلى حد ما)، هو المضمون التاريخي الجديد الذي يتم فيه تناول الموضوع، بحيث ينظر إلى الديمقراطية فيه كخيار حي للحركات الإسلامية. ويمكن، وبشكل عام، قراءة كتابات مفكري التوجه الثاني على وجه الخصوص، حول مسألة الديمقراطية على المستويات التالية:

أولاً، كرد فعل دفاعي تجاه هجوم غربي يستخدم الديمقراطية كسلاح لمقاومة الحركات الإسلامية التي تهدـد الأنظمة العربية التي تقع ضمن دائرة النفوذ الغربي. وضمن نطاق رد الفعل هذا، يجري الأخذ بالديمقراطية كمـصطلح من باب التوفيق اللغطي أو الخطابي بينه وبين المعتقدات الدينية دون السعي إلى اجراء توفيق أعمق على صعيد المضمون. إضافـة، يجري أحياناً التعرض للمضمون ولكن مع قدر من إعادة التعريف لمعنى الديمقراطية بحيث تتماشـى مع منطلقات هؤلاء المفكـرين.

غير أنه يمكن قراءة هذه الكتابات على مستوى ثان، ينظر فيه إلى الديمقراطية كشريـان حـياة للحركات الإسلامية كمعارضة سياسية غير موجودـة في الحكم في معظم دول العالم العربي. وضمن هذا النطـاق سيكون من المستغرب الـاعتراض على الديمقراطية كنظام يسمح بحرية العمل الحـرزي، والتنظيم الجـماهيري، والمنافسة السياسية في وضع تجـدـ فيـ الحـركـات الإسلامية أنها أحـوج ما تكون إلى هذه الحرـيات، حتى تتمكن من العمل في المجتمع بـحرية من أجل الدعـوة والتنظيم لتحقيق المشروع الإسلامي. ويبـرـزـ هذاـ الجـانـبـ بـوضـوحـ فيـ كتابـاتـ مـفـكـريـ الحـركـاتـ الـاسـلامـيـةـ كـماـ رـأـيـناـ.

وعلى مستوى ثالـثـ، يمكن النظر إلى معـالـجةـ المسـألـةـ الـديمقـراـطـيةـ منـ قـبـلـ هـؤـلـاءـ المـفـكـرينـ كـجزـءـ منـ الدـعـوـةـ الـاصـلاحـيـةـ الـتـيـ يـاخـذـ بـهـاـ مـعـظـمـهـمـ. إـنـهـ مـنـ الـمـبـكـرـ الـآنـ إـطـلاقـ أـيـةـ أـحـكـامـ نـهـائـيـةـ حـولـ مـسـتـقـبـلـ هـذـهـ حـرـكـةـ التـجـديـديـةـ الـتـيـ تـرـاقـفـتـ مـعـ تـحـوـلـ حـرـكـاتـ الـاسـلامـيـةـ إـلـىـ حـرـكـاتـ جـماـهـيرـيـةـ وـمـنـ ثـمـ أـضـحـتـ مـعـارـضـةـ سـيـاسـيـةـ فـعـلـيـةـ فـيـ دـوـلـ مـتـعـدـدـةـ فـيـ الـوطـنـ العـرـبـيـ. إـلـاـ أـنـهـ مـنـ الـواـضـحـ الـآنـ أـنـ الـمـقـومـاتـ الـفـكـرـيـةـ الـأسـاسـيـةـ مـوـجـودـةـ لـجـعـلـ هـذـاـ التـجـديـديـ والإـصـلاـحـيـ أـكـثـرـ جـذـرـيـةـ وـأـوـسـعـ أـثـرـاـ مـنـ أـيـ حـرـكـةـ اـصـلاـحـيـةـ سـابـقـةـ، بـماـ فـيـ ذـلـكـ حـرـكـةـ الـاصـلاـحـيـةـ الـتـيـ بـدـأـتـ فـيـ نـهـائـيـةـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ^(٥٠).

(٤٩) حـنـفيـ وـالـجـابـريـ، الـصـدـرـ نـفـسـهـ، صـ ٤٤ـ.

(٥٠) انـظرـ كـعـيـنةـ، الـكتـابـاتـ التـالـيـةـ: اـبـراهـيمـ الـغـرـاـيـةـ، «ـفـيـ النـقـدـ الذـاـيـ»: مـرـاجـعـةـ وـنـقـدـ لـبعـضـ مـارـسـاتـ =

٣ - المحور النقي - الراديكالي

يتضمن هذا المحور أحزاباً وحركات وتيارات سياسية وفكرية متعددة ومتعددة، غير مركزة في بقعة جغرافية واحدة في العالم، ولها ممثلون في الغرب والشرق، في أمريكا اللاتينية وفي الوطن العربي. والقاسم المشترك الأدنى لمن يتضمنهم هذا المحور هو عدم قبولهم بالتعريف المؤسسي الغربي للديمقراطية من حيث إقرانه بين الديمقراطية و«اقتصاد السوق»، وإياعطائهم أهمية خاصة لتحقيق «العدالة الاجتماعية»، وإن اختلف وتنوع التصور حول ماهيتها ومقوماتها، وأالية تحقيقها. من جهة أخرى، يوجد اتفاق عام داخل هذا التيار على أهمية السعي نحو تحقيق مجتمع ديمقراطي يسمح بوجود تعددية سياسية وفكرة، ويضمن الحقوق المدنية للأفراد، ويحترم ويعتني حقوق الإنسان، ويضمن المساواة التامة بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق والفرص. وبهذا تدرج ضمن هذا المحور الأحزاب والتنظيمات والحركات اليسارية والاشراكية كافة، إضافة إلى الحركات النسوية والتوجهات التحريرية عامة التي تسعى إلى تحرير الإنسان من القمع والتبعية والفقر والجهل، وتمثل من لا مصلحة لهم في استمرار العناصر الرئيسية في «النظام العالمي الجديد».

وأستثنى من ضمن هذا المحور الأحزاب الشيوعية، لأن عدداً كبيراً منها في دول مختلفة قام بوضع برامج عمل جديدة، تقوم على أسس أكثر قومية بعد التغيير الذي حصل في الاتحاد السوفيatic. وباستثناء كوبا وكوريا الشمالية وإلى حد ما الصين، لا يمكن اليوم الحديث عن الأحزاب الشيوعية (وبهذه التسمية) كأحزاب لها حضور أو فاعلية في العالم. ولكن لا أستثنى من ضمن هذا المحور تيارات أو مفكرين ماركسيين مستقلين بالرغم من الأثر الذي تركه انهيار الاتحاد السوفيatic في الماركسية أيضاً.

وحتى نحدد بدقة أكبر العناصر الرئيسية المشتركة لتيارات هذا المحور أشير إلى القواسم المشتركة التالية كعناصر رئيسية بارزة لدى معظم تيارات وحركات ومفكري هذا المحور، مع الأخذ بعين الاعتبار أوجه الاختلاف والتباين التي سأتطرق إليها لاحقاً.

أولاً: القبول بالتعريف الليبرالي للديمقراطية كجزء من تعريفها، ولكن دون الاكتفاء به. ويتضمن هذا عند بعض مفكري اليسار نوعاً من المصالحة التاريخية مع التيار الليبرالي، خاصة لدى المفكرين الماركسيين غير الشيوعيين. والمقصود بعدم الاكتفاء هنا هو رؤية الديمقراطية على أنها تتضمن، وكجزء من تعريفها، العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية

= الخطاب الإسلامي، «الإنسان (آب / أغسطس ١٩٩٢)، ص ٧٤ - ٨٠؛ طارق البشري، «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني، «الإنسان (آب / أغسطس ١٩٩٢)، ص ٣٠ - ٤١؛ الصحوة الإسلامية: رؤية نقدية من الداخل (بيروت: الناشر للطباعة والتوزيع، ١٩٩٠)؛ الفيفي، محرر، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في القدر الذاتي؛ التراي، تجديد الفكر الإسلامي؛ راشد الغنوشي وحسن التراي، الحركة الإسلامية والتحديث (الخرطوم: [د. ن. [١٩٨٠]؛ مثير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات (بيروت: الناشر للطباعة والتوزيع، ١٩٩١)، وراشد الغنوشي، مقالات (باريس: دار الكروان، ١٩٨٤).

الاقتصادية، الأمر الذي يخلو من تعريفها بالصيغة الليبرالية المعهودة لاقتصارها على الحقوق السياسية والمدنية واستثناء «الحقوق الاقتصادية». فالحقوق الاقتصادية من المنظور الليبرالي هي إما ليست حقوقاً بالمعنى الدقيق للكلمة من وجهة نظر أخلاقية، أو أنها حقوق من نوع آخر مختلف عن الحقوق المدنية وحقوق الإنسان. وبالرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتضمن الإشارة بوضوح إلى الحقوق الاقتصادية، إلا أن النظرية الليبرالية في العادة تهمل الموضوع وتعامل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كوثيقة سياسية لا وزن نظري لها^(٥١).

وحتى إن لم يتم اعتبار الحقوق الاقتصادية جزءاً من تعريف الديمقراطية ضمن المحور النقدي - الراديكالي، يجري وكحد أدنى التشديد على مقومات الديمقراطية التي تتضمن من هذا المنظور حدّاً أدنى من التوزيع المنصف للثروة.

ثانياً: تشترك تيارات هذا المحور كافة في نقدها الصارم لما يسمونه بـ «الديمقراطية الشكلية»، أي الديمقراطية في جانبها السياسي والمدني فقط، وكما تمثل في الدول الغربية وفي دول أخرى في العالم، التي تعتبر نفسها ديمقراطية، وأخذنا بعين الاعتبار التجربة التاريخية للديمقراطية في تلك الدول. ويرى ممثلو هذا التيار أن الحدود التي يضعها الليبراليون على تدخل الدولة في المجتمع من أجل الحفاظ على الحريات المدنية والفردية، تؤول بالديمقراطية في نهاية الأمر إلى مهرزلة. إذ إن عدم تدخل الدولة لإزالة الفروقات الاقتصادية بين الأفراد أو لتخفييفها وقصرها على حد أدنى محدد، يسلب أي مضمون له معنى من الديمقراطية الليبرالية. فحق المساواة في الاقتراع مثلاً، لا يترجم في مضمون مثل هذا إلى مساواة في درجة التفوذ أو التأثير في القرار السياسي. والقرار السياسي في النظم الديمقراطية الرأسمالية يتاثر إلى حد كبير بالنفوذ الناجم عن الثراء من بين عوامل أخرى. فالنفوذ الاقتصادي في هذه الدول يترجم في الكثير من الحالات إلى نفوذ سياسي، والنخبوية السياسية المبنية على تباين النفوذ الاقتصادي في المجتمع هي عماد الديمقراطية الليبرالية كما هي في الواقع، أي بمعزل عن أي تنظير غير مطبق لها^(٥٢). والأمر غير مقصور فقط على الدول الغربية، إذ يعتمد ممثلو هذا التيار على تجربة «التحول الديمقراطي» في عدد من دول العالم الثالث وعلى دراسات ميدانية لها، في التأكيد على أن الديمقراطية السياسية تبقى غير مستقرة ومهددة باستمرار في ظل وجود تفاوت كبير في الدخل وفي توزيع الثروة. وكما تبين إحدى الدراسات التي أجريت مؤخراً لثلاث دول وهي كوستاريكا والهند وتركيا، ومراجعة تاريخية لعشة وخمسين دولة أخرى، ان النتائج التجريبية تظهر بوضوح أن الديمقراطية ببعدها السياسي والمدني لا تستد임 في غياب حد أدنى من

(٥١) حول التعريفات المختلفة للديمقراطية، انظر: David Held, *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).
وحول «الديمقراطية الراديكالية» كختار جديد، انظر: Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992).

(٥٢) انظر: Michael Parenti, *Democracy for the Few*, 5th ed. (New York: St. Martin's Press, 1988); Chomsky: *Deterring Democracy and Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, and Edward Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent* (New York: Pantheon Books, 1988).

المقومات الاجتماعية والاقتصادية، وأن عدم المساواة الاقتصادية يؤدي إلى انحسار الديمقراطية السياسية، وذلك خلافاً للاعتقاد الرائع بين الديمقراطيين الليبراليين^(٥٣).

ثالثاً: إن أغلبية من ممثلي هذا المحور يرون الآن أن هناك حاجة إلى القبول بوجود «اقتصاد سوق» في النظام الديمقراطي، خاصة في ظل تجربة الاتحاد السوفيatic. وليس المقصود بهذا القبول بالنظام الرأسمالي كنظام اقتصادي، وإنما قبول وجود قطاع خاص إلى جانب القطاع العام. والسؤال الرئيسي الذي يجري حوله النقاش هو عن علاقة الاثنين. وتتنوع وتتعدد الإجابات هنا، غير أن الاتجاه الغالب يرى أن هناك حاجة إلى عدم هيمنة القطاع الخاص على القطاع العام. ولا عجب من هذا في الواقع أخذًا بعين الاعتبار ما أشير إليه آنفاً من أسباب عملية أو خلقية تساق للتدليل على ضرورة تحقيق قدر كبير من المساواة الاقتصادية حتى يتم تحقيق المساواة السياسية. إن ايقاف التفозд السياسي غير المبرر في المجتمع للنخبات الاقتصادية يعتمد جزئياً على وضع حدود لترامك رأس المال الفردي في قطاعات معينة.

ثالثاً: اليسار في «النظام العالمي الجديد»

لقد كان لأنصار الاتحاد السوفيatic وتفكك تحالف دول المنظمة الاشتراكية آثار سياسية واجتماعية وفكرية متنوعة. ولا شك أن هذا الحدث سيؤثر له كأحد أبرز أحداث القرن العشرين، وتمكنَت الولايات المتحدة بفعله من الاحتفاظ بالانتصار في الحرب الباردة والإعلان عن ميلاد نظام عالمي «جديد». وما هو جيد في هذا النظام العالمي يمكن في كون الولايات المتحدة القطب الوحيد المركزي حالياً فيه. ويفعل هذا شهدنا خلال الأعوام القليلة الماضية، وربما سنشهد في المستقبل القريب أيضاً جرأة عسكرية، وروح مغامرة لدى الولايات المتحدة غير معهودة منذ حرب فيتنام. ودون قوة تردع هذه التزعع المغامرة، وهو ما كان الاتحاد السوفيatic يشكّله قبل انهياره، ستتعرض دول متقدمة لخطر الهجوم العسكري من قبل الولايات المتحدة، خاصة إن كان ذلك مواتياً لأغراض داخلية أيضاً للتغطية على فشل الإدارات الأمريكية المتعاقبة منذ منتصف السبعينيات في حل مشاكل الولايات المتحدة الاقتصادية. وستسعى الولايات المتحدة إلى جعل حلفائها يتتحملون نفقات هذه الحرب ما أمكن، كما حصل في حرب الخليج. وقدر إنفاق الولايات المتحدة في هذه الحرب بسبعة بلايين دولار، بينما بلغت الكلفة الإجمالية للحرب حوالي سبعين بلايين دولار دفعها حلفاؤها الغربيون والعرب بالإضافة إلى اليابان التي أسهمت على مضض في هذه النفقات.

وقد شُبِّهَ النظام العالمي الجديد بحكومة للعالم تجلس على رأسها الولايات المتحدة. وضمن هذا الإطار «الحكومي» تعمل الآن «الدول الصناعية السبع» المسماة بالإنكليزية بالـ G7 كوزارة لإدارة شؤون العالم الرأسمالي في أرجاء المعمورة المختلفة، ويعمل صندوق

(٥٣) انظر: Zehra Arat, *Democracy and Human Rights in Developing Countries* (London; Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1991), pp. 4 and 103 ff.

النقد العالمي IMF والبنك الدولي كوزارة عالمية للشؤون المالية. وقد جرى بــ الحياة مؤخراً في مجلس الأمن ليعمل كوزارة شرطة للعالم أجمع، ضمن هذا النظام.

وقد كان لانهيار الاتحاد السوفيتي آثار عميقة في اليسار في العالم، خاصة في الأحزاب الشيوعية في معظم بلدان العالم التي وجدت فيها هذه الأحزاب. وقد قام عدد منها بتغيير اسمه و برنامجه الحزبي وأضمحل وتلاشى البعض الآخر، وهذا غير مستغرب، أخذًا بعين الاعتبار ارتباط معظمها بالاتحاد السوفيتي بشكل أو بآخر. ولم ينج اليسار غير الشيوعي من الآثار السلبية لهذا الحدث، وأصبح الآن، وإلى حد ما، في موقع الدفاع، خاصة إن أخذنا بعين الاعتبار أن الإعلام الغربي لم يميز تميزاً واضحأً بين الأحزاب الشيوعية والأحزاب اليسارية غير الشيوعية.

وربما من المجدى التذكير أن عدداً كبيراً من الأحزاب اليسارية، وفي أوروبا خاصة، لم يكن يؤيد الاتحاد السوفيتي، بل كان ناقداً للتجربة السوفياتية ولــ «اشتراكية الدولة»، التي لم تعتبر أنها تجربة اشتراكية من قبل معظم أحزاب اليسار في أوروبا. غير أن وصف يورغن هابرمانس، الفيلسوف الألماني المعاصر، لما حصل في ألمانيا الغربية ينطبق أيضاً على الأحزاب اليسارية في أوروبا بشكل عام: «إن الذنب بالاقتران فرض عليها بسبب إفلات اشتراكية دولة كانت دائمًا تقوم هي بعدها»^(٥٤).

وفي غمرة الاحتفال بــ «انتصار» المعسكر الغربي، كما انعكس ذلك في الصحافة ووسائل الإعلام الغربية، وامتدادها في وسائل الإعلام في دول أخرى في الشرق والغرب، لم يلتفت أحد إلى تاريخ اليسار غير الشيوعي وموافقه السابقة. ولعله من الأدق القول إن الإعلام الغربي خاصة كان له مصلحة في طمس الفروقات وتجاهل هذا التاريخ. وقد وجد اليسار نفسه بشكل عام في موقع الدفاع، وانعكس هذا في سيل من المقالات والكتب حول الموضوع بأقلام كتاب يساريين، مسارعين لإيضاح الفرق بين الشيوعية كما طبّقت في الاتحاد السوفيتي والاشتراكية التي يدعوا إليها هؤلاء الكتاب. ولعل مصدر الأرق الأكبر لليسار غير الشيوعي هو إمكان تراجع فكرة وجود بديل اشتراكي للرأسمالية كنظام، بديل يشكل خياراً حياً وجدياً. وهذا الأرق ينعكس بوضوح في عنوان الكتاب السنوي المعروف والمسمى *السجل الاشتراكي* الذي يصدر منذ أكثر من ربع قرن في بريطانيا. وقد كان عنوان الكتاب لعام 1990 تراجع المتفقين^(٥٥).

١ - استجمام القوى

بالرغم من النكسة التي ألت بالقوى والأحزاب والحركات اليسارية في العالم إلا أنها بدأت تدرجياً باستعادة قواها وإعادة تنظيم نفسها، وقد بان هذا بوضوح ابتداء من عام

Jurgen Habermas, «What Does Socialism Mean Today?» *New Left Review*, no. 183 (٥٤) (September-October 1990), p. 10.

Ralph Miliband and L. Panitch, eds., *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals* (٥٥) (London: Merlin Press, 1990).

١٩٩٠ وما بعد. وقد شُكِّلَ واقع الحياة الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي مرة أخرى نقطة الانطلاق لاسترداد الثقة. فكما قال أحد الكتاب حول الموضوع، إن من يتوجه نحو الحركات اليسارية هو في الغالب من الأشخاص الذين لا «يشكل الراتب لهم تكلفة، بل مصدر دخل ومصدر معيشة». إن هذه المفهوة البنوية بين من يرى في الراتب تكلفة، ومن يرى فيها مصدر معيشة لم تختف، وبالتالي من المتوقع أن يستمر الصدام بسببها^(٢٦). غير أنه من ناحية أخرى، وربما أيضاً جزئياً بسبب انهيار الاتحاد السوفيتي، سيتجه «من يشكل الراتب لهم مصدر معيشة»، أي من يبيع قوته عمله في سوق، إلى حركات وتيرات أخرى قد يرونها أكثر جاذبية في هذا الطرف التاريخي، مثل الحركات القومية، أو الدينية، أو الشعبوية، وما شابه. وهذا تحدياً هو التحدي الرئيسي الذي يواجهه اليسار في العالم اليوم: كيفية إعادة الثقة إليه وإعادة الأمل بالتغيير من خلاله، وليس من خلال حركات أو توجهات يراها في الأساس حركات احتجاجية، لا يوجد لديها برامج عمل تقوم على أساس تسمح بحدوث تغيير يؤدي إلى وجود عدالة اجتماعية.

غير أن بداية استرداد الثقة بالنفس ليست مبنية فقط على الواقع العمل المأجور، وهي إحدى الخصائص الرئيسية للنظام الرأسالي، وإنما في الأساس على الأزمة الحالية التي يعانيها هذا النظام في العالم، وعلى قناعة راسخة بأن هذا النظام غير قادر على حل المشاكل التي تواجه العالم اليوم.

ويوجد قدر من الاتفاق بين كتاب اليسار وبعض الكتاب غير اليساريين حول عدم قدرة «النظام العالمي الجديد» على حل المشاكل التي ستواجه العالم في المستقبل. ويحدد بول كينيدي، المؤرخ الأمريكي الذي اشتهر خلال السنوات القليلة الماضية إثر صدور كتابه حول ظهور وأفول القوى العظمى في العالم، القضية الرئيسية التي ستواجه العالم في القرن الحادى والعشرين بأربعة أنواع: التنامي المتزايد للسكان، التغير في أنماط الاستهلاك العالمي من قبل الشركات متعددة الجنسية، تأثير أنواع معينة من التكنولوجيا في حياة الإنسان، وتدور وضع البيئة في العالم. وخلص في كتابه الجديد بعنوان الإعداد للقرن الحادى والعشرين إلى نتيجة مفادها أنه أخذنا بعين الاعتبار محمل المشاكل والقضايا التي ستتطرق العالم خلال القرن القادم، سيكون هناك «فائزون» و«خاسرون» من بين دول وشعوب الكره الأرضية، وأن نصيب دول «الجنوب» من الخسارة سيكون أكبر من دول «الشمال»^(٢٧).

ويجمع معظم كتاب اليسار على أن عدم قدرة النظام الرأسالي على حل مشاكله الداخلية وعدم مقدراته على توفير حلول لمشاكل الفقر والبيئة في العالم سيفغان باستمرار نحو التغيير، وفي هذا مداعاة للأمل، بالرغم من أن حركات وتيرات أخرى غير يسارية، قد تزدهر بفعل تفاقم المشاكل، طارحة نفسها كبديل لليسار.

Goran Therborn. «The Life and Times of Socialism.» *New Left Review*, no. 194 (٥٦) (July-August 1992). p. 31.

Paul Kennedy. «Preparing for the 21st Century: Winners and Losers.» *New York Review of Books* (11 February 1993). pp. 32-44.

ويرى أحد الكتاب المعروفين في دراسة موسعة له عن الموضوع أن القضايا الرئيسية التي تواجه العالم اليوم تتضمن التالي^(٣٨):

- ١ - إن عدم المساواة في توزيع الدخل على الصعيد العالمي هي الآن في طريقها لأن تصبح القضية المركزية في عالمنا المعاصر.
- ٢ - إن السبب في هذا هو كون الجهود والبرامج والخطط التنموية المختلفة للثلاثين عاماً الماضية لم تؤد إلى ما هو مرجو منها، وأن المرة التي تفصل دخول الشمال والغرب عن الجنوب والشرق أكبر مما كانت عليه في أي وقت مضى في السابق.
- ٣ - إن الجهود التي وضعت في التحديث وفي التصنيع في دول الجنوب فشلت في تحقيق أهدافها المتغيرة، وإن هذا الفشل هو أحد المصادر الرئيسية للمشاكل التي يعانيها الآن معظم الدول في الجنوب وفي الشرق.
- ٤ - إن أي تنبؤات وتوقعات حول مستقبل الاشتراكية في العالم لا تأخذ بعين الاعتبار الأسباب والتبعات البنوية لهذه المشاكل سوف تكون مضللة وتؤدي إلى الخلط وعدم وضوح الرؤية.

ويرى آخرون كذلك عبرة في ما حصل في أوروبا الشرقية خلال الأعوام الثلاثة الماضية، إذ إن التحول نحو اقتصاد رأسمالي آخذ في التباطؤ نظراً إلى وجود معارضة داخلية، خاصة من قبل القطاعات العمالية التي أسهمت إسهاماً فعالاً في الإطاحة بالأنظمة الشيوعية. والسبب في وجود هذه المعارضه هو أن التحول نحو اقتصاد السوق يتطلب إزالة عدد من المكتسبات الحامة المتحورة حول توفير حد أدنى من مستلزمات المعيشة مثل مكان للسكن، وتأمين عمل، ونظام تأمين صحي، وتعليم مجاني، وما شابه. في بولندا مثلاً، أيد العمال في البداية قيادة الحركة العمالية في الدعوة للتتحول إلى الرأسمالية. ولكن وبعد تجربة مباشرة مع ما يعنيه التحول نحو اقتصاد السوق، لم يصوت أكثر من ١٠ بالمائة من الناخبين لأحزاب تدعوا إلى تحول سريع نحو الرأسمالية في أول انتخابات حرة في بولندا، وذلك في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩١. لذا، تقوم الأحزاب اليمينية في بولندا وروسيا الآن بالدعوة إلى نظام غير ديمقراطي وقمعي على غط نظام بيتوسيه في تشيلي، حتى تتمكن من تنفيذ برنامج التحول الاقتصادي نحو الرأسمالية. وفي حالة بولندا بالذات، نجد الآن تعارضاً بين التحول نحو اقتصاد السوق وبين ديمقراطية النظام^(٣٩).

Giovanni Arrighi, «World Income Inequalities and the Future of Socialism,» *New Left Review*, no. 189 (September-October 1991), pp. 4-41.

(٣٩) حول هذا الموضوع مقارنة مع التحول نحو الرأسمالية في الصين انظر:

Richard Smith, «The Chinese Road to Capitalism,» *New Left Review*, no. 199 (May-June 1993), pp. 55-99.

٢ - الديمقراطية واليسار المتجدد في أمريكا اللاتينية

ولعل تحديد برامج وخطط عمل وأولويات الحركات والأحزاب والقوى الراديكالية واليسارية في العالم تبدو بوضوح أكبر في أمريكا اللاتينية خاصة ابتداء من عام ١٩٩٠ وما بعد. وربما مرد ذلك هو الخصوصية التاريخية التي يتسم بها العمل على التغيير الجذري في هذه المنطقة. فمن جهة، إن للحركات والأحزاب اليسارية في أمريكا اللاتينية تاريخاً طويلاً من التنظيم والعمل الجماهيري والنضال المسلح ضد حكومات عسكرية وأنظمة سلطوية. وقد وصلت إلى السلطة في عدد من البلدان من بينها نيكاراغوا وتشيلي في عهد «الليندي» الذي وصل إلى السلطة عن طريق الانتخابات، وأطليح به في انقلاب عسكري بدعم من الولايات المتحدة.

ومن جهة أخرى، فإن الوضع المعيشي في معظم بلدان أمريكا اللاتينية يصرخ طالباً التغيير. وقد تم تقدير عدد من يعيش في فقر مدقع في أمريكا اللاتينية في عام ١٩٨٠ بـ ١١٢ مليون شخص، وقد ارتفع هذا العدد في عام ١٩٩٠ إلى ١٨٤ مليون شخص، أي ما يقارب نصف سكان القارة الأمريكية الجنوبية. إضافة إلى ذلك، وصل حجم الدين الخارجي الإجمالي في أمريكا الجنوبية في عام ١٩٩٠ إلى ٤٣٠ بليون دولار، الأمر الذي يشكل عبئاً اقتصادياً مستداماً يتطلب دفع فوائد وإعادة جدولة مستمرة تعيق التطور الاقتصادي. وستشهد حوالي عشرين دولة في أمريكا الجنوبية انتخابات تمثيلية بين أعوام ١٩٩٣ و١٩٩٦، وفي بعض الدول هناك فرصة لبعض الأحزاب اليسارية للوصول إلى الحكم.

وقد أسهم هذا الوضع في تحفيز الحركات والأحزاب التي تدعو إلى التغيير الجذري على تجميع قواها لوضع برنامج عمل جديد، يأخذ بعين الاعتبار التغيرات العالمية، ويعيد بناء العمل من أجل التغيير على أساس جديدة. وفي تموز / يوليو ١٩٩٠ انعقد مؤتمر عام لهذا الغرض في البرازيل بدعوة من حزب العمال البرازيلي، في مدينة ساو باولو، حضره ممثلو ثمانية وأربعين حزباً وتنظيمياً وحركة يسارية من دول مختلفة في أمريكا الجنوبية. وقد تم تأسيس منتدى ساو باولو نتيجة هذا المؤتمر لوضع برنامج عمل مشترك. وعقد المؤتمر الثاني لهذا المنتدى في مدينة المكسيك في حزيران / يونيو ١٩٩١، والثالث في مدينة ماناغوا في نيكاراغوا في تموز / يوليو ١٩٩٢.

ويكفي تلخيص التوجهات والمبادئ العامة لهذه الحركات كما ظهرت في منشوراتهم التي جرى تداولها في هذه المؤتمرات وفي مقررات المنتدى كالتالي^(٦٠):

(٦٠) هذا العرض مبني على تلخيص قام به أحد الباحثين للأوراق والمشورات والقرارات الرئيسية التي تم تداولها والتوصيل إليها في المؤتمرات المشار إليها. انظر:

William Robinson, «The Sao Paulo Forum: Is There a New Latin American Left?», *Monthly Review*, vol. 44, no. 7 (December 1992), pp. 1-12.

- ١ - إن الديموقراطية والتغيير الجذري متلازمان تلازماً غير قابل للفصل . ويقصد بالديمقراطية ضمن هذا المضمون طرق العمل وال العلاقات داخل الأحزاب والتنظيمات اليسارية ، بالإضافة إلى الديمقراطية في المجتمع . وفي ما يتعلق بالمجتمع ، تتضمن الحياة الديمقراطية التمثيل الانتخابي والتعددية وحكم القانون والحربيات المدنية والسياسية التقليدية . وتتضمن إضافة ، تحقيق العدالة الاجتماعية وتعزيز دور المنظمات الجماهيرية في الحياة العامة ، كجزء من المجتمع المدني الذي يخرج عن نطاق سيطرة الدولة .
- ٢ - إن تحقيق التغيير لا يتأقق فقط عن طريق العمل العسكري ، وإن العمل العسكري الثوري غير ملائم للوضع العالمي الجديد ، وينبغي العمل من أجل التغيير من خلال المجتمع المدني وعن طريق الاشتراك في مؤسساته الديمقراطية التمثيلية . وبهذا يحتل العمل السياسي مكان الصدارة في آلية التغيير ، الأمر الذي يشكل بداية حقبة جديدة في برامج أغلبية من هذه الأحزاب والحركات .
- ٣ - إن التغيير الجذري في المجتمع ليس مقصوراً على عمل طبقة واحدة أو على العمال والفلاحين . وفي هذا دعوة إلى تحالف عريض مع مجموعات أخرى لها مصلحة في التغيير من سكان أصليين ، ونساء وحركات دينية ، ومجموعات تسعى إلى الحفاظ على البيئة المهددة بالتدمر ، ومن هم خارج المجتمع ، والمهوشين من سكان مخيمات الصنائع الذين لجأوا إلى المدن الكبرى في أمريكا الجنوبية . وإن التصور السابق حول وجود مجموعة طلائعة رقيقة على المنظمات الجماهيرية تقود التغيير في المجتمع مفهوم بائن عفا عليه الزمن ولا يتلاءم مع الحاجات الآنية في وضع بلدان أمريكا الجنوبية .

رابعاً: الحركة النسوية والديمقراطية

ينبغي في البدء التمييز بين الحركة النسوية كما عهدها في الرابع الأخير من القرن العشرين والحركات التي ناضلت من أجل حقوق المرأة الديمقراطية في عقود سابقة في الشرق والغرب . وبالرغم من أن الحركة النسوية تشكل امتداداً تاريخياً متطرفاً للحركات التي ناضلت من أجل حقوق المرأة إلا أن هناك اختلافاً نوعياً بينها . فقد ظهرت حركات متعددة للعمل من أجل مساواة المرأة في المجتمع ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر في الغرب ، واستمر هذا العمل في القرن العشرين حتى يومنا هذا . ويجري التشديد ضمن هذا الإطار على حق المرأة في المساواة التامة مع الرجل في الحقوق والواجبات وفي الأجر (أي الأجر نفسه مقابل العمل نفسه) وفي إتاحة الفرص التعليمية وفرص العمل أمامها دون التمييز القائم على الهوية الجنسية .

وقد تم تحقيق عدد من المكاسب على هذا الصعيد ابتداء بالحق في الاقتراع والذي لم تحصل عليه أغلبية النساء في الغرب إلا في القرن العشرين . وما زال التضليل مستمراً حتى يومنا هذا ضد التمييز في الحصول على فرص عمل ، وفي أماكن العمل وفي الأجر من بين أمور أخرى .

وتشترك الحركة النسوية بالطبع بالمطالبة بمثل هذه الحقوق للمرأة. غير أن الاختلاف الرئيسي بينها وبين الحركات العاملة على مساواة المرأة في المجتمع يمكن في نقد الحركة النسوية الجذري للمجتمع الأبوي أو البطريركي وامتداد هذا المجتمع على صعيد الفرد نفسياً على شكل ذهنية وجموعة قيم فردية، واجتماعياً على شكل بنى وهياكل تؤمن السيطرة الذكورية في المجتمع، وفكرياً ومعرفياً على شكل ايديولوجيا ذكورية تغلغلت في الأدب والفن والشعر، في الفلسفة وعلم النفس، في نظرية المعرفة وفي العلوم الطبيعية أيضاً، وفي معتقدات دينية شعبية.

وقد ازدهرت الحركة النسوية في الغرب ابتداء من منتصف السبعينيات من القرن الحالي، وانعكس هذا في الكتب والمجلات التي صدرت حول جوانب مختلفة من علاقة المرأة بالمجتمع البطريركي وفي شيوخ الاهتمام بـ «ال النوعية النسوية ». أما نقطة الانطلاق المحورية والمركزية في هذه النوعية فقد كمنت في الملاحظة أن المجتمع البطريركي يتمكن من فرض سيطرته بطرق غير مرئية بوضوح وعن طريق قيم فردية وأنماط سلوكية يجري غرسها في المرأة وفي الرجل على حد سواء في مرحلة مبكرة، ثم يجري تعزيزها لاحقاً وضمن إطار هذا النظام بعادات وتقاليد وأعراف وتفاهمات علنية أو ضمنية. وبالتالي، فإن الخطوة الأولى في تحرير المرأة من تبعيتها ومن الدور البرمج لها من قبل النظام البطريركي تكمن في مساعدتها على رؤية الأدوات العلنية أو المخفية التي يستخدمها هذا النظام لفرض سيطرته. أما الخطوة الأولى على هذا الطريق فتكمّن بالربط بين ما هو شخصي وبين ما هو سياسي، عن طريق جعل المرأة ترى بوضوح أن ما تعتبره مشاكل شخصية أو فردية في نواحٍ مختلفة من حياتها، هو في الواقع الأمر غلط مشترك لدى أخرىات عديدات، وأن هذا النمط هو من نتاج مجتمع ذي خصائص محددة. وبالتالي، فإن ما يتبيّن في البدء على أنه شخصي هو في الواقع الأمر متعلق بتنظيم المجتمع، ومن ثم بهذا المعنى هو سياسي.

وقد شهدت السبعينيات والثمانينيات من القرن الحالي امتداد الحركة النسوية إلى العالم الأكاديمي في الغرب. وضمن هذا الإطار جرت إعادة نظر واسعة النطاق في التراث الغربي الفكري بأكمله باختلاف حقوله وتعدد تخصصاته، ومن منظور نسوي يسعى إلى تبيان وتعريف ايديولوجية المجتمع البطريركي أيها وجدت: ومع ازدياد الاهتمام بالديمقراطية خلال العقد المنصرم، ظهرت مقالات وكتب عدّة تتعرض للموضوع من وجهة نظر نسوية نقدية وراديكالية^(٦١).

(٦١) حول الفكر النسوى في حقبة الأولى، انظر العرض العام في:

Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G.K. Hall, 1983).

و حول الفكر النسوى في حقول مثل الفلسفة وعلم النفس والنظرية السياسية، انظر كمثال:

Azizah Al-Hibri and Margaret Simons, *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

بين الخاص والعام

يشكل التمييز بين ما هو خاص وما هو عام في النظرية الليبرالية نقطة الانطلاق في النقد النسوي لها. وهو تمييز أساسي وقد تم، نجده عند منظري الديموقراطية الأوائل في العصر الحديث، وأهمهم جون لوك (1632 - 1704). وفي سعي لوك إلى وضع شرعية الحكم على أساس جديدة مستمدة من قبول المحكومين بوجود حكومة، يحصن لوك المحكومين بمجموعة من الحقوق، وعلى وجه الخصوص الحق في الملكية، وفي الحرية، وفي الحياة. ولا يحق للحكومة أو الدولة أن تمس بهذه الحقوق إلا فقدت شرعية وجودها، ومن ثم واجب الطاعة. وتصبح الشورة شرعية، لأن السلطة السياسية تكون حينئذ قد أخلت بشروط «التعاقد» الذي يتصوره لوك على أنه منشأ المجتمع المدني بما في ذلك السلطة السياسية. وهي حقوق فردية وتقع ضمن حيز ما هو خاص بمعنى أنها غير خاضعة لسلطة الحكومة أو أنه يقع على الحكومة واجب عدم التدخل بها أو الانتهاك منها، وإلا أخلت بالاتفاق الذي تقوم عليه شرعية وجودها. غير أن هذا التمييز بشكله البسيط كما يجيء عند لوك غير قابل للدفاع عنه دون إضاحات إضافية تتعلق بحدود الحريات الفردية في المجتمع. وبنوته لوك نفسه بال موضوع عند إثارته السؤال حول حدود الملكية الفردية، غير أنه ترك إلى جون ستيفورات ميل (1806 - 1873) معالجة الموضوع بشكل موسّع عن طريق سؤاله حول طبيعة السلطة التي يمكن المجتمع أن يمارسها شرعاً على الأفراد وحدودها. ويعزى ميل في معرض معالجته حدود الحريات الفردية بين ما يمسي الشخص وما يمسي الغير. وللمجتمع الحق في التدخل في حريات الأفراد فقط عندما يمس سلوكهم الغير. أما السلوك الذي يمس الشخص فقط فلا حق لأحد أن يتدخل فيه حتى لو ظن أن فيه ضرراً للشخص نفسه.

وما زال تمييز ميل هذا مصدر نقاش حتى يومنا هذا، أخذناه بعين الاعتبار أنه يندر أن نجد عملاً ما لا يمس الآخرين بشكل أو بآخر. وبالتالي، فإن النقاش المستمر ضمن التيار الديمقراطي الليبرالي هو حول حدود تدخل الدولة في حياة الأفراد، أو حول ما هو خاص، وبالتالي خارج نطاق سيطرة الدولة، وحول ما هو عام يقتضي التشريع أو التقنين. وعليه فقد قيل إن الأرق المستديم هو جوهر الفكر الديمقراطي الليبرالي، الأرق من أن تكون الحكومة قد وطئت خلسة ضمن دائرة ما هو خاص، أكان ذلك متعلقاً بحقوق الملكية وعلاقاتها أم بالحريات الفردية. لذا فإن فكرة المجتمع المدني كحيث لممارسة الحريات الفردية في مجال العلاقات الاقتصادية أو الاجتماعية يقع خارج نطاق سيطرة الدولة (وهي ضمن حدود عامة يتم التوصل إليها بشكل أو بآخر) هي فكرة أساسية في النظرية الديموقراطية الليبرالية.

ويتمحور نقد الفكر النسوي للنظرية الديموقراطية الليبرالية حول نقاط عدّة، أشير من بينها إلى ما يلي^(٦٢):

(٦٢) معالجة عامة و شاملة لعدد من الآراء النسوية حول الموضوع، انظر:

Anne Phillips, *Engendering Democracy* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991).

١ - إن النساء في الدول الغربية الديمقراطية حققن المساواة السياسية الشكلية (أي الحقوق السياسية بموجب القانون) دون أن يحققن نفوذاً سياسياً يتناسب مع حجمهن في المجتمع، على الأقل مقارنة بالرجل. إن الحصول على مساواة في الحق بالتصويت لا يتضمن مساواة في المقدرة على التأثير في القرار السياسي. وإن التجربة والدراسات حول الموضوع تدل على أن المساواة السياسية لا تكتمل إلا بوجود مقومات اجتماعية واقتصادية. إن عدم المساواة في نطاق الزواج أو ضمن إطار العائلة كمؤسسة اجتماعية يقوّضان أركان المساواة في الحقوق السياسية.

٢ - إن الفرد كمقدمة (category) أساسية في الفكر الليبرالي، مالك الحقوق السياسية والمدنية، مقدمة غير محاباة جنسياً (gender-neutral). فإن إزالتنا عن الفرد ما هو من جوهره كإنسان (على سبيل المثال المقدرة على الاختيار، التي تشكل أحد مركبات الحقوق والواجبات المنشورة له) فإن مقدمة الفرد لم تعد تصلح لإقامة نظرية سياسية عليها. إن جزءاً من معنى الحقوق هو وجود واجبات على آخرين بالامتناع عن القيام بأعمال معينة تعارض مع هذه الحقوق. ومن لا يملك المقدرة على الاختيار، لا يملك المقدرة على الالتزام بالواجبات. لذا، فإن إزالة المقدرة على الاختيار من جوهر مقدمة الفرد تقوض أركان الحقوق.

وإن أعدنا للفرد ما اعتبر تاريخياً على أنه من جوهره، نجد أن عدداً من صفاته الجوهرية مرتبطة بالعلاقة بين الرجال والنساء، أي أنها غير محاباة جنسياً. فلو أخذنا العقل مثلاً كملكة رئيسية تخص الإنسان كإنسان وتسمى في تحديد هويته وتمييزه من كائنات أخرى، نجد أنه أخضع لصياغة وإعادة صياغة عبر العصور كمجموعة من المقابلات: أقسام أدنى وأقسام أعلى؛ العقل مقابل الجسد، والعقل مقابل العاطفة، وهكذا. وقد جرى تاريخياً تخصيص الأجزاء الأعلى أو «الأهم» للرجل، والأجزاء الأدنى أو الأقل أهمية للمرأة، أي ان هذه الأجزاء بارزة أكثر لدى المرأة^(٣٣). إن الفرد من منظور نسوي يظهر بعد التمحيق على أنه في الأساس رجل. إن «الفرد» مقدمة بطريركية.

٣ - حتى تتحقق المساواة غير الشكلية، ينبغي إعادة النظر في معنى السياسية. فضمن نطاق التمييز الليبرالي، بين ما هو خاص وما هو عام، يجري قصر السياسة على القرارات العامة التي تؤخذ ضمن نطاق الحيز العام، مثل قرارات الوزارات والبرلمانات والمحاكم وما شابه. ويجري أحياناً توسيع مفهوم السياسة بحيث تتضمن أموراً تتعلق بالمدارس وبالتعليم مثلاً، غير أن السياسة ضمن هذا المفهوم لا تتعلق بما هو «خاص» مثل من يربى الأطفال في البيت، ومن يخرج للعمل خارج البيت، ومن يعمل القهوة في البيت أو في المكتب. فهذه أمور تعتبر « خاصة».

إن جوهر الموقف النسووي حول هذا الموضوع مرتبط بتحدي هذا التمييز، وهذا بالضبط ما هو مقصود بالشعار النسووي «إن ما هو شخصي هو سياسي». إن عدم تمحيق العلاقات والقيم وأنمط السلوك وتقسيم العمل ضمن ما هو خاص يشكل قصوراً في الخطاب

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الديمقراطي الليبرالي. دون هذا النقد والتمحیص، تبقى السياسية في الحكم البطريركي متجاهلة هذا الموضوع ومن ثم متواطئة مع سيطرة نصف المجتمع على نصفه الآخر.

خاتمة

قد يبدو، لأول وهلة، أن دولاً وشعوبًا عدّة في العالم تمر بتحولات جذرية في حياتها السياسية والاجتماعية والفكرية في نهاية القرن العشرين، الأمر الذي يؤذن بنهاية حقبة تاريخية وبداية أخرى. فقد شهد هذا القرن بداية ونهاية صراع فكري وسياسي بين النظام الشيوعي كما فهم وطبق في الاتحاد السوفيتي ودول أخرى في الغرب والشرق والجنوب، والنظام الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان للشكل الذي انتهى فيه هذا الصراع أثر عميق في دول وشعوب عدّة، خاصة تلك التي عاشت نصف قرن أو ما يزيد في ظل النظام الشيوعي. وكان من نتائج انتهاء هذا الصراع الحرب القومية في المناطق التي تكونت منها يوغوسلافيا وفي الجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفيتي.

ومن النتائج التاريخية المرافقة لانتهاء هذه الحقبة على الصعيد الفكري تراجع الماركسية كحركة وانحسارها كفلسفة اجتماعية وسياسية لا يقرانها بحق أو بغير حق مع التجربة السوفياتية. هذا بالرغم من أن تيارات وحركات وملوكرين يساريين وماركسيين خارج الاتحاد السوفيتي، خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة، توصلوا إلى قناعة أن التجربة السوفياتية ليست تجربة اشتراكية بالمعنى الذي يعتبرونه حقيقياً، وإنما هي نوع آخر من أنواع الرأسمالية، وفي هذه الحالة رأسية الدولة.

وبهذا المعنى صحيح القول بأننا نشهد الآن نهاية حقبة. غير أن هذا الإقرار لا ينبغي أن ينسينا أن التاريخ صيورة مستمرة لا توقف فيها، ولا سكون، وأن تقسيم التاريخ إلى حقب هو قرار اعتباطي من طرفنا، مرتبط بأهدافنا وغاياتنا وليس بتطور التاريخ نفسه. إن الشكل الذي اخذه الصراع قد يتبدل وتتغير، غير أن الصراع نفسه باقٍ ما دامت المشاكل التي أدت إليه ما زالت قائمة.

لا يوجد أي سبب للاعتقاد أن ما أسمى بالنظام العالمي الجديد في غمرة الاحتفال بانتهاء الحرب الباردة قادر على حل المشاكل الرئيسية التي تواجه هذا النظام، بل على العكس من ذلك تماماً. وتوجد طائفة من الأسباب توجب الاعتقاد أن الصراع سيستمر، وإن اتخذ أشكالاً أخرى: الصراع داخل دول المركز الغربي الصناعية بسبب الدورة الاقتصادية المعروفة للنظام الرأسمالي التي تنتهي بانحسار أو كساد اقتصادي قبل أن تبدأ دورة جديدة؛ والصراع بين الشمال والجنوب، وبين الولايات المتحدة واليابان؛ والصراع لإنقاذ البيئة قبل حصول الكارثة، والصراع من أجل توفير الغذاء للملايين المتزايدة من أبناء البشر.

وليس في الإمكان الآن تحديد الأشكال المختلفة التي سيتم فيها التعبير عن الصراع خلال العقود القادمة. وينبغي أن نتظر عقداً من الزمن على الأقل حتى تبدأ الصورة

بالوضوح تدريجياً. غير أن ما هو واضح الآن هو أن الديموقراطية كفكرة وكمفهوم أدخلت وبشكل مبكر في خضم هذه الصراعات كأحد الأشكال الأولى التي يتمّ بها التعبير عنها.

إن ما يشهده هذا القرن في أواخره ليس نهاية الأيديولوجيات كما يعتقد البعض وإنما نهاية أشكال ايديولوجية محددة وبداية أشكال أخرى تسعى إلى أن تقوم بالدور السابق نفسه في مضمون تاريخي آخر. هذا هو معنى الصراع الدائر حول معنى ومضمون الديموقراطية الآن. وإن نقطة انطلاق الديموقراطية في العقد الأخير من القرن العشرين كايدلوجيا تخدم أغراضًا متعددة، هي المصالحة التاريخية مع عناصر أساسية في التعريف الليبرالي لها. غير أنها تشكل متعدد للصراع لن يسمح لها بالتوقف عند هذا التعريف من قبل أطراف الصراع الآخرين. إن الحاجات الإنسانية ستؤدي إلى سعي دؤوب ومستمر إلى استبطاط من تاريخ هذه الفكرة ما يفي بهذه الحاجات والأغراض.



جاءتني برقية من إخوانه في بيروت تبلغني أنهم ينويون إدخال
الثورة إلى سوريا، وأنهم يطلبون مساعدتي، فلما وصلت إلى بيروت
جاءني إخوانه وأخرين من المقربين مني، وهم يدعوني أن أجتمع
معهم في بيروت، فلما وصلت إلى بيروت، وجدت أنهم قد
استولوا على كل الأجهزة العسكرية والسياسية، فلما
رأيت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد خطاب يوجه إلى
الإمارة العثمانية، يطلبون منه التدخل في الشأن السوري،
فهي كانت تدرك أن إدخال الثورة إلى سوريا من شأنه أن
يفتح باباًً جديداًً في الشؤون العربية، وأنها ستكون مسؤولةً
عن نتائجه، فلما أتمت الخطاب، أرسلته إلى إسطنبول،
وأنا أنتظركم في بيروت.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.

لقد أتيتكم من بيروت، وحيثما أتيتكم من بيروت، فلما
أدركت أنكم قد أخذتم كل الأجهزة العسكرية والسياسية
في سوريا، فلما أدركت ذلك، أخذت أسرع ما يمكنني في إعداد
خطاب يوجه إلى إمبراطورية العثمانيين، يطلبون منه
التدخل في الشأن السوري.



الفَصْلُ الثَّانِي

مَدْخُلُ الْمُكَ

مُعَالَجَةُ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ وَأَنْمَاطُ التَّدِينِ

عزَّمِي بِشَارَة



کلیتی

کلیتی

نیز کلیتی

کلیتی

مقدمة

لا تقوم بين الديمقراطية والدين علاقة استنباطية تشق بوجها الديمقراطي من الدين أو الدين من الديمقراطية. فالمفهومان يتمييان إلى مستويين مختلفين من التجريد. جوهر مصطلح الدين، أي دين، هو «المقدس»^(١). ولكن عملية التعامل مع المقدس هي عملية اجتماعية تتم في ظروف تاريخية محددة. وجوهر الديمقراطية، أي ديمقراطية، هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدد في الحياة الدنيوية. السؤال حول علاقة الدين بالديمقراطية هو سؤال حول علاقة بين مفهومين يتمييان إلى عالمين مختلفين، ولا فائدة نظرية ترجى من وراء هذا السؤال. كذلك لا فائدة من سؤال حول التلاويم أو التخارج *exclusion* بين الإسلام والديمقراطية. والحقيقة أن من يطرح مثل هذا السؤال يجد نفسه في سياق البحث مرغماً على التعامل مع سؤال آخر أكثر تحدياً يدور حول الإسلام العيني في مكان وزمان محددين ومن خلال ممارسات اجتماعية مختلفة للتدين في الزمان والمكان نفسها من أجل التمكن من البدء بالتعامل مع هذا السؤال^(٢).

وإذا أصر الباحث على إثارة السؤال حول التلاويم أو التخارج بين الإسلام والديمقراطية أو بين المسيحية والديمقراطية، فإنه سوف يجد إجابة واحدة ثابتة ولا فائدة نظرية ترجى من

(١) في اعتقادى لم يأت أحد بجديد من الناحية المفهومية أو المصطلحية بعد أن حدد رودولف أوتو جوهر الدين في «المقدس» - بالطبع هنالك أبحاث وتحديثات عديدة حول أصول الظاهرة الدينية: نفسية، انtrapولولوجية، ولكن جوهرها المفهومي ذاته يبقى هو «المقدس».

Rudolf Otto, *The Concept of the Holy* (London: Oxford University Press, 1923).

(٢) انظر مثلاً كيفية تعامل المؤلفين مع هذا السؤال في:

John L. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 427-440.

ورائها، وهي : لا تلاؤم قطعاً. والإجابة هنا من باب المسلمات المنطقية أكثر من كونها تحديداً فعلياً «للعلاقة» بين الدين والديمقراطية. فلا تلاؤم بين مفهومين يتميّزان إلى عالين اصطلاحيين مختلفين، أي لا تلاؤم بين ما لا تلاؤم بينهما. والباحث المصر على طرح سؤاله مع ذلك لأسباب ايديولوجية أو حتى لأسباب «علمية» بحث يجد نفسه أمام خيارين :

١ - إما فحص التلاؤم بين العقيدة الدينية العينية وبين الديمقراطية، وفي هذه الحالة يجد الباحث نفسه أمام علاقة يخلُّقها هو، إما بتفسير المصطلحات الدينية تفسيراً حديثاً، أو بفرض مفاهيمه الحالية بأثر رجعي على النصوص القديمة، وحتى عند ذلك يجد نفسه أمام آقوال متناقضة، فمقابل كل قول يبدو كأنه يساند «الديمقراطية» نجد قوله لا يمكن تفسيره إلا كمعارض لها. والسبب ببساطة أن الديمقراطية لم تكن موضوعاً وإنما تفرض كموضوع. بأثر رجعي .

٢ - أو الاضطرار إلى فحص تلاؤم أو تعارض أنماط معينة من التدين مع الديمقراطية في ظروف اجتماعية وسياسية محددة.

إن العلاقة التي من الممكن والمفيد فحصها دون شطحات فكرية هي العلاقة بين الممارسة الاجتماعية للدين، أي أنماط عينية من التدين، وبين الديمقراطية كنظام أو كشكل ذيوي غير موحى به لتنظيم الحياة الاجتماعية.

وينطلق هذا المدخل من إمكانية تمييز أنماط مختلفة من التدين ترتبط بالظروف الاجتماعية والسياسية السائدة لا أقل من ارتباطها بجوهر الدين. كما ينطلق من قناعة مفادها أنه توجد في عالمنا أنماط مشابهة من التدين لدى ديانات مختلفة وأنماط مختلفة من التدين في الطائفة الدينية نفسها. ويجبر هذه القناعات فإن أسئلة حول علاقة المسيحية بالديمقراطية أو علاقة الإسلام بالديمقراطية هي أسئلة لاتاريخية تنصب جواهر ثابتة فوق العملية التاريخية، وتعامل مع مفاهيم ثابتة حول جواهر ثابتة لكل دين ودين، فيدعى أن ديناً معيناً، وهو عادة الدين المسيحي، يتلاءم مع الديمقراطية بل ويعتبر شرطاً ضرورياً لنشوئها (وإن كان في أفضل الحالات شرطاً غير كاف)^(٣)، وأن ديناً آخر يناقض الديمقراطية في جوهره. وكما ان الدين ليس جوهراً لاتاريخياً - في ما عدا ذلك كمفهوم مجرد هو «المقدس» - كذلك فإن الديمقراطية ليست جوهراً لاتاريخياً، بل نشأت كنمط من أنماط تنظيم الحياة السياسية في إطار تاريخي محدد في أوروبا. ولم تنشأ الديمقراطية دفعاً واحدة مثل وبعضاً برق في يوم غائم، كما لم يوح بها كمجموعة مبادئ أو عقائد من السماء، وإنما تطورت تدريجياً حتى أخذت الشكل الليبرالي الذي يتadar إلى ذهن الإنسان المعاصر عند سماعه كلمة «ديمقراطية».

وخلال هذه العملية التي نمت وتطورت خلالها الديمقراطية الليبرالية، تفجر صراع مع المؤسسة الدينية وتفسيراتها لمبادئ الدين بشكل يناقض أهداف ومبادئ الديمقراطية، كما

تفجر صراع مع تفسير المؤسسة السياسية لحق الملوك الإلهي في الحكم. كما لم تتم الديمocrاطية وتطور دون صراع مع عقائد وخرافات وأساطير الدين الشعبي المستغلة من قبل المؤسسة الدينية والسياسية ضد أي تهديد للنظام التراتبي القائم والمأثور الذي يشكل الدين الشعبي جزءاً أساسياً منه وتعبره عن في الوقت ذاته. ولكن ومن ناحية أخرى، نخطئ، إذا اعتقدنا أن ديمocrطي القرن الثامن عشر أو ليبرالي القرن التاسع عشر تحركوا خارج نطاق الظاهر الدينية تماماً أو في مواجهتها فحسب، فقد كان هنالك بشكل عام وعي من جانبهم لأهمية الدين في عملية حفظ النظام والقانون وفي تخفيف حدة الصراع الطبقي. والأمر الأهم أنه غالباً ما شكل الدين بالنسبة إليهم مصدراً لتحديد مكانهم ومعنى نشاطهم في نظام الأشياء القائم. لم يكن الوعي الليبرالي وعيًا علمانياً خالصاً في يوم من الأيام، بل تشابكت فيه الأبعاد الدينية والعلمانية^(٤)، ولكن دافع المفكرين كما هي دافع البشر، مركبة كما هو معروف، وتتشابك الدين بالسياسة والأخلاق وعوامل أخرى في دوافعهم وحتى فكرهم لا يعني اختلاط الدين والدولة في النظرية والنظام الليبراليين.

لقد وجدت نظريات عدة لتفسير نشوء العلمانية موطئ قدم لها في تاريخ الأفكار، فهنالك من يربط العلمنة بوصول البرجوازية إلى السلطة السياسية في أوروبا وفصلها الكنيسة عن الدولة، وهنالك من يربطها بعملية عقلنة الدولة والمجتمع النابعة من الثورة العلمية، وهنالك من يراها رد فعل شاملًا على الحروب الدينية في أوروبا القرن السادس عشر، كما ان هنالك من يرى العلمنة نتيجة حتمية لعملية بدأت في الكنيسة الكاثوليكية ذاتها. والحقيقة ان هذه النماذج جميعها، مع أنها لم تعرض لها بالتفصيل، تلقى الضوء من زوايا متعددة على العملية التاريخية المسماة بالعلمنة secularization ولكنها تصل في النهاية إلى نتيجة واحدة بغض النظر عن تفسيراتها المصادر التاريخية لعملية العلمنة، وهي أن هذه العملية تؤدي في النهاية إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية، أو انتقال الدين من الخيز العام إلى الخيز الخاص مع ما يرافق هذا الانتقال من تغيرات بنوية في المجتمع والفكر. وفي الحقيقة فإن شرح عملية العلمنة في هذه المرحلة لا يمكننا بقدر ما يمكننا نمط الدين الذي يرافعها والذي نعتبره نمط الدين مفكري عصر التنوير.

نمط الدين السائد في فكر عصر التنوير هو ما اصطلاح على تسميه بالربوبية deism، ويخلص معنى المصطلح في الإيمان بدين طبيعي يتم التوصل إليه عن طريق العقل دون الحاجة إلى الوحي. إن مصطلح عصر التنوير الديني ليس الإلحاد، وإنما البحث عن جوهر الدين خلف المعتقدات والمخيلات والطقوس الدينية العينية. وإذا كان المصطلح الديني في فكر القرون الوسطى مصطلحاً ميتافيزيقياً منطبقاً، فإنه في فكر عصر التنوير مصطلح أخلاقي بالدرجة الأولى نابع من مفهوم «الإنسان الطبيعي» أو «الإنسان».

ترى فلسفة عصر التنوير، بشكل عام، أن الطقوس الدينية والمخيلات والعبادات

J.P. Parry, *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1875-1987* (٤) (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 9.

والمعابد الضخمة التي تظهر سطوة الخالق وخشوع المخلوق أمام سطوهه، هي على أنواعها لأنه استعراضي pathos ملازم للجوهر الديني. ولكن الدين ليس تجلياً استعراضياً بالأساس وإنما هووعي خلقي ethos، وهذا الوعي الخلقي غير ممكن دون ما يلزم من مظاهر. ولكن عند التمييز بين المظهر الاستعراضي والجوهر الأخلاقي تتضح أيضاً تعددية المظاهر وضرورة التسامح مع هذه التعددية. التسامح إذاً يبدأ بقبول تعددية تحليات الاستعراض الديني - دون تسامح في البداية مع الإلحاد. والتسامح ممكن في فكر عصر التنوير لأنه وضع الوعي الأخلاقي فوق الوعي الميتافيزيقي المشغل باستبانت صفات وجود الخالق. وإذا كانت الخيارات خيارات أخلاقية وليس ميتافيزيقية أو منطقية، تتضح أهمية «الحرية» أو «انعدام القسر» في اتخاذ القرار في أمور العقيدة الدينية وضرورة التسامح مع هذا القرار. فالأخلاق ممكنة أو القرار الأخلاقي وارد فقط إذا توفرت حرية اتخاذه، والجبر أو القسر ينفي عن القرار أي صفة أخلاقية. ومنذ بايل Byle تحولت أولوية الوعي الأخلاقي والجواز الأخلاقية إلى الدليل الأساسي في عملية تفسير التوراة والإنجيل. لقد أدخل بايل هذه البوصلة في تفسير النصوص الدينية إلى فلسفة عصر التنوير ودعمها فولتير في مقالته حول التسامح.

ليس التسامح تعبيراً عن اللامبالاة تجاه الأديان المختلفة في فلسفة التنوير، وإنما هو تعبير عن نمط جديد من التدين، يرى حقيقة الدين في أنه يعبر عن نفسه بأشكال عددة وعوائد عددة. في هذه الحالة، يصبح الدين أكثر فاعلية وأقل تلقيناً، لأنه لا يعود مجرد قناعة وتحمل وعذاب وصبر ومعاناة، إنه لا يستحوذ على الإنسان كقوة خارجية قسرية، وإنما يستحوذ الإنسان على الدين ويعيد تشكيله منطلاقاً من جوازه الأخلاقية النابعة من حرفيته الداخلية.

تنطلق فلسفة عصر التنوير من دين طبيعي، مثلما انطلق سابقوها أصحاب نظريات العقد الاجتماعي من الحق الطبيعي والحالة الطبيعية، من أجل إحداث ثورة فكرية في مصدر شرعية السلطة. وكما أن أصل «العقد الاجتماعي» في «الحالة الطبيعية»، كذلك يصبح أصل الدين في الدين الطبيعي، أي في بعض التزعمات والجواز الأخلاقية الثابتة في «الطبيعة الإنسانية»^(٥).

لا شك في أن مثل هذا النوع من التدين يهدى الطريق إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية، فإذا كان جواز الدين جواز أخلاقية فإن النتيجة المرتبطة على ذلك في النهاية، وهي في هذه الحالة نتيجة منطقية، هي فصل الدين عن الدولة، أي إزالة أي نوع من القسر أو القمع من الشؤون الدينية. ولكن، بالطبع، لم تتحقق النتيجة المنطقية تماماً وبشكل مطلق كنتيجة تاريخية، فوجودها التاريخي أقل نقاء من وجودها المنطقي.

يمجد هذا الموقف من أولوية الأخلاق في الشؤون الدينية تنظيماً له في نسق فلسفى لدى فلسفة التنوير الألمانية المتأخرة وخاصة لدى إيمانويل كانت. ويلخص عبد الرحمن بدوى موقف إيمانويل كانت في هذا الموضوع كما يلى:

Ernst Cassirer, *Die philosophie der auflaerung* (Tuebingen: Mohr Press, 1973), (٥)
pp. 237-238.

١ - لا يحق للدولة أن تتحاول إلى صف دين أو مذهب ديني وأن تنصره على دين أو مذهب آخر (أي على الدولة ألا تلعب دور «علماء الدين»).

٢ - المؤسسة الدينية حرّة في أمورها الداخلية، أما في شؤونها الخارجية فهي خاضعة للدولة، وللدولة حق مراقبتها وتفيضتها.

٣ - لا يحق للمؤسسة الدينية أن تسيء استعمال الحرية المكفولة لها من الدولة، بأن تبث رجالها بين أفراد الشعب لتجيئها خاصاً في الأمور غير الدينية الممحض.

٤ - يمكن الدولة أن تستعين بالدين ورجاله ليحققوا بالباطن والضمير ما لا تستطيع القوة الخارجية القاهرة للدولة تحقيقه، لكن بشرط أن تكون الأولوية للأخلاق على الدين، وإن نجمت عن ذلك شرور كبيرة، ولتحكم الطغاة الدينيون في نفوس المواطنين.

٥ - لهذا لا يحق للدولة أبداً أن تستغل الدين لأغراض سياسية بأي حال من الأحوال، وهذا خداع وتضليل، حتى وإن ظن الساسة المستغلون للدين أن في هذا براعة سياسية^(٦).

يتضح من هذا التلخيص أنه ترافق العلمانية في البداية نزعة لإخضاع المؤسسة الدينية ونشاطها في المجتمع لمراقبة الدولة. وبحجّة عدم تدخل الدين في السياسة يفتح المجال للدولة للتدخل في شؤون الكنيسة. ولا يحل هذا التناقض في النهاية إلا إذا رافقت عملية العلمنة عملية ديمقراطية، وهذا أمر بعيد عن أهداف عصر التنوير وفضائله الفكري. وقد أثبتت التجربة التاريخية أن الدولة العلمانية غير الديمقراطية ليست محابية في شؤون الدين وبالتالي ليست علمانية في الحقيقة؛ لا تحترم الدول الدكتورية وخاصة الشمولية منها totalitarian， الفصل بين الوظائف المختلفة في المجتمع، وكذلك فهي لا تحترم الفصل بين الدين والدولة، ولا الحدود بين الحيز الخاص والحيز العام.

ويرى معظم فلاسفة عصر التنوير أن اعتبار العقائد والعبادات أساساً وجوهراً للتدين يؤدي بشكل طبيعي إلى تزويد الإنسان بمجموعة من وسائل الإفلات من العقاب الإلهي بواسطة قبول عقائد معينة أو بادئ طقوس خاصة. وبدل المشقة الطويلة الازمة لتحسين نوايا الإنسان وسجاياه الأخلاقية، تصبح قضية الدين قضية فنية محض، أو انتهاء متاراً أو متخيلاً جاعياً يعكس على وعي الإنسان الفرد ليحافظ على تماسك المجتمع العضوي gemeinschaft=community الأخلاق، والحوافز الشرعية على الجواز القيمية هو تحويل الدين إلى إيمان بمقولات عقائدية ونظريّة، أي تحويله في الواقع (بعض النظر عن الإيمان المطلق لدى المؤمن) إلى مجرد رأي أو استحسان أو تخيّر مما يسلب الدين حقيقته. وحقيقة الدين هي قوته الأخلاقية العملية الرهيبة. إن ممارسة التدين داخلياً، أي في نفس الإنسان على شكل قناعة مطلقة بمقولات ميتافيزيقية جبرية، يؤدي في الواقع الخارجي إلى تحويل الدين إلى رأي نسي، أما ممارسة

(٦) عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانت (بيروت: [د. ن.][١٩٨٠]، ص ٩٩).

الدين داخلياً على شكل خيار أخلاقي حر فتؤدي إلى تحويله في الواقع الخارجي إلى دافع أخلاقي مطلق في المجتمع.

ولا يتناقض جعل العقائد نسبية مع كونيتها. فالمقوله حول نسبية العقائد هي حكم علمي عقلاً، أما المقوله حول كونيتها فهي مقوله ايمانية. وبإمكان المقولتين التعايش معاً، أي من الممكن الإيمان بكونية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان دون أن تتحول هذه الصلاحية إلى فرض تعاليمه التشريعية، بعد تحويلها إلى مطلقات، فرضاً عيناً. وإذا كمنت كونية الإسلام في مبادئه الخلقية العامة، يصبح من المستحيل أن نضع معها وعلى المستوى نفسه الأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات مثلاً، لأن هذا يعني كما يقول عادل الضاهر بحق: «إصرار على أن الله لم يكن يملك بحكم طبيعته الخيرة إلا أن يأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقديره». وإذا لم يكن من الممكن وضع المبادئ الخلقية العامة مع الشريعة على المستوى نفسه، وإذا لم يكن من الممكن اشتلاق أحدهما من الآخر بشكل مفهومي أو منطقي محض، بقي أن تكون العلاقة بين الأمرين علاقة تاريخية تحددها ظروف اجتماعية وسياسية تتبدل العلاقة ببدلها.

إن كوننة الأشكال العينية التاريخية للدين تنقص دون شك من الطبيعة الكونية للدين، لأن هذه الأشكال متطورة متبدلة متقلبة مع الزمان والمكان، أي ان كونتها لا تتجاوز أن تجعل الدين صالحاً، ولكن بشكل مطلق، لمكان وزمان محددين. فإذا أن نقبل إذاً أن نمط الدين أو الممارسة الاجتماعية للدين هو نمط تاريخي من أنماط عديدة مكنته لا تتناقض مع كونية الدين، أو نقبل بأن الدين ليس كونياً^(٧). وفي حالة الإسلام، إذا كان الإصرار على أن العلاقة بين الدين والسياسة هي أحكام الشريعة، فعلينا أن نقبل أن العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة تاريخية محددة وليس علاقة كونية، أما إذا اعتبرنا علاقة الإسلام بالسياسة مجموعة من المبادئ الخلقية العامة (التي لا تختص الإسلام وحده) عندها يصبح الموضوع مختلفاً تماماً، لأن العلاقة تشق حيئذ من هذه المبادئ العامة دون الحاجة إلى وساطة أي دين عيني.

«إن الافتراض الأساسي في الدين - أي دين - هو أن تعاليمه الواردة في النص المقدس صالحة للكافة في كل زمان ومكان»^(٨)، ولكن علينا ألا نتعامل مع هذه المقوله كبرنامج سياسي للتطبيق، وإنما كعقيدة دينية مقبولة في كل زمان ومكان. فالصلاحية لكل زمان ومكان لا تعني بأي حال من الأحوال صلاحية العلاقة بين الدين والسياسة في زمان ومكان محددين لكل زمان ومكان.

(٧) عادل الضاهر، «الإسلام والعلمية»، في: الإسلام والحداثة (لندن: [د. ن.، ١٩٩٠)، ص ٧٨]

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١. يعالج عادل الضاهر علاقة الدين بالسياسة في حين أقوم بتناول أطروحته هذه من خلال معالجة الأنماط الاجتماعية للدين.

(٩) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧)، ص ٩٣. وتحوي هذه الطبعة كتاب حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

يقترب الفكر الديني لفلسفة عصر التنوير من الأصولية الدينية في نقطة واحدة وهي البحث عن حقيقة الدين خلف الخرافات والأسطورة والترهة. لقد هاجم بايل، ومن بعده الموسوعيون الفرنسيون وخاصة ديدرو Diderot، الخرافات والأسطورة باعتبارها أكثر خطورة من الإلحاد. فالإلحاد ينافي الدين، أما الأسطورة فتقوم بتشويه لأنها تختبئ في جذوره. ويشكّل الإلحاد إنكاراً للله، أما الأسطورة فهي إهانة له. وهي لا تقتصر على تشويه مضمون المعرفة وإنما تقوض جوهرها ومبدأها. لذلك فإن المصطلح الديني لفلسفة عصر التنوير هو مصطلح نجبي مثل المصطلح الديني للأصولية، فكلما رفض أساطير وخرافات الدين الشعبي.

لقد اعتقاد فلاسفة عصر التنوير أن الدين الشعبي يقوم على أساسين راسخين، الأول: هو الخوف الإنساني البدائي أو الجزع الإنساني أمام المصير واللانهائي. والفكرة كلاسيكية قدية: أصل الآلة من الخوف. أما الأساس الثاني فهو عدم القدرة على التجريد، واضطرار بسطاء الناس إلى التشخيص أو شخصنة الفكرة والوظائف الإلهية على شكل قدسيين وشعائر وايقونات ومزارات ينحوها المؤمن قدرة إنسانية أو فوق إنسانية، ليصبح بالإمكان مخاطبتها والتضرع والتسلل إليها. وأصل فكرة عدم قدرة البسطاء على التجريد يعود إلى الكنيسة ذاتها، أو للدقة، إلى مبشرتها في المستعمرات، الذين سخّنوا «مشكلة الشعوب الجاهلة» في تقبل الديانة المسيحية التوحيدية، في عدم قدرة أبناء هذه «الشعوب البدائية» على التجريد^(١). ثم انتقل هذا التفسير ليشمل الدين الشعبي المسيحي نفسه في محاولة فلاسفة التنوير فهم التدين الشعبي. وقد اقترب البيروني في كتابه تحقيق ما للهند كثيراً من هذا الموقف النجبي من الدين الشعبي: «علمون أن الطاعون العالمي نازع إلى المحسوس، نافر عن المعمول الذي لا يعقله إلا العالمون الموصوفون في كل زمان ومكان بالقلة. ولسكنه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهيكلات كاليهود والنصارى. وناهيك شاهداً على ما قلت أنك لو أبديت صورة النبي ﷺ أو مكة والكبّة لعامي أو امرأة، لوجدت من نتيجة الاستبشار فيه دواعي التقبيل وتعظيم الحدين والتمرغ، كأنه شاهد المصور وقضى بذلك مناسك الحج والعمرة»^(٢).

والحقيقة أن القضية ليست عدم قدرة على التجريد بقدر ما هي حل «العامة» معضلة كونية الدين وصلاحيته لمكان وزمان محددين في الوقت ذاته. وسوف نرى أن شخصنة المجرد كما تتم في الدين الشعبي تحول إلى ممارسة اجتماعية لاتعاذه الديمقراطية، في حين أن محاولة تطبيق المجرد وفرضه على الواقع كما هو لدى الأصولية الدينية السياسية تحول إلى ممارسة لاديمقراطية لأنها تحول النسبي إلى المطلق، ثم تحاول فرض هذا المطلق العجيب من جديد على الظروف العينية النسبية المغايرة.

لقد تحول التفسير القائم على اعتبار عوامل مثل عدم القدرة على التجريد والمحاكمة العقلية أساساً للدين الشعبي إلى نظرية حول الدين تعتبره نوعاً من «علم الجهلة» أو «علم

Frank Manuel, *The Changing of the Gods* (Hannover; London: Brown University Press, 1983), p. 58.

(١) اقتبس من: أمين، المصدر نفسه، ص ٩٤.

القراء»، وهذه الفكرة، أي فكرة الدين «كعلم بدائي»، تحولت لدى الفلسفه الماديين إلى اعتبار العلم، كـ «دين حقيقي»، وهو موقف يؤدي في النهاية إلى مواقف توتاليتارية معادية للديمقراطية.

أما فكرة الخوف، من ناحية أخرى، فقد استقلت لدى فلاسفه التنوير لتحول إلى فكرة ضرورية للمحافظة على المجتمع المدني كرادع من ارتکاب الجرائم الخفية، وبذلك تخدم مصالح الدولة بمحافظتها على النظام العام. وعادت فكرة الخوف لدى الفلسفه الماديين الإلحاديين لتفسر أصل الدين في نوع من الفكر المؤامراتي بين السلطة والمؤسسة الدينية التي تحاولان بشكل واع استغلال الدين من أجل السيطرة على بسطاء الناس. نجد جذور هذا الفكر عند فولتير، ولكننا نجده بشكله التكمالي عند الفلسفه الماديين أمثال: هولباخ Holbach وكوندورسي Condorcet.

يشهد العالم العربي الإسلامي في الآونة الأخيرة محاولات متعددة للإسلام السياسي الأصولي للتتعامل مع الديمقراطية، وأرقاماً محاولة راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة التونسية. فهو إلى جانب قبوله الديمقراطية سياسياً أو تكتيكياً من أجل الوصول إلى السلطة وتبييد المخاوف من سيطرة الحركة الإسلامية على السلطة، يحاول تأكيد هذا القبول فلسفياً بمحاولات لملاءمة الإسلام مع الديمقراطية أو العكس، لمعنى «الشوري» ديمقراطية بالمعنى الحديث. ولكن الغنوشي يتتجاوز هذه إلى الادعاء بأن الإصلاح الديمقراطي في أوروبا لم يكن ممكناً دون إصلاح ديني سبقه مغيراً العقليات والآفونس^(١٢). بكلمات أخرى، يدعى الغنوشي أن الحركة الإسلامية لا تستطيع التعايش مع الديمقراطية فحسب، بل هي الطريق الوحيد الممكن إلى الديمقراطية، لأن تنفيذ مهمة الإصلاح المذكورة منوط به وبزمائه. ويعتقد الغنوشي أن سلطة أو سيادة القانون نابعة نظرياً ومفهومياً من سيادة الله، أي من فكرة وجود سلطة علياً لا تتغير مهما تغير الأفراد وتعاقبوا على السلطة.

والحقيقة أن هذه الفكرة مستقاة من العديد من الفلسفه الأوروبيين المسيحيين. ويدعى لندسي Lindsay، مثلاً، أنه عند التخلی عن الفرضية الأساسية حول أولوية القانون، أي قانون، على السلطة الشخصية، هذه الأولوية القائمة على أن الله شرع ما هو صحيح، عند التخلی عن هذه الفرضية تزعزع التوازن القرسطوي بين الكنيسة والدولة، وما ليث أن انهار مخلفاً وراءه السلطة البابوية المطلقة القائمة على أن شريعت الله صحيحة لأن الله شرعها - وليس أن الله شرعها لأنها صحيحة - ثم جاء رد الفعل على البابوية المطلقة وهو الملكية المطلقة^(١٣). كانت السيادة قبل الملكية المطلقة مصدر الملكية ومصدر السلطة، ومنذ الملكية المطلقة (ومنظرها البارز هوينز) أصبحت الملكية المطلقة مصدر السيادة.

وراشد الغنوشي يتتصارع مع فكرة السيادة (ربما الحاكمية؟)، صراع الإسلام السياسي

(١٢) راشد الغنوشي، محاور اسلامية ([القاهرة]: بيت المعرفة، ١٩٨٩)، ص ٥.

Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp. 67-68.

(١٣)

المعروف، وهو يعرض تناقض الليبرالية الغربية بكون الشرعية تستند إلى سيادة، والسيادة تستند إلى شرعية ديمقراطية، فالشرعية والسيادة تؤسس إحداثاً أخرى، أي أن هناك حلقة مفرغة لا تحكمها إلا السيادة الإلهية. والحل الليبرالي لهذا التناقض النظري حل معروف، وتتوفره ممارسة الديمقراطية. إنه حل بالمارسة، أي من خلال العملية الديمقراطية التي تمد جسراً وسطاً بين طرفين التناقض. الديمقراطية ممارسة سياسية واجتماعية تبني على فرضيات نظرية لكنها ليست نظرية متكاملة توفر أجوبة نظرية عن الأسئلة كافة.

ولكن إذا كانت السلطة المنتخبة نفسها مصدر السيادة، فمن يكبح جماح الناس الفرادي المتربيين على السلطة ليمنعهم من التلاعب بها؟ إجابة الديمقراطية وسطية أيضاً وغير مطلقة، وهي مجموعة من الضوابط والقيود وأنظمة الرقابة والمحاسبة، وكلها غير كاملة، ولكن وجودها أفضل بكثير من غيابها. أما إجابة الغنوشي فهي توفر الإنسان المسلم والقيم الروحية التي تميز بها الحضارة الإسلامية: «الإنسان المستخلف من الله... الكرم بالفعل والإرادة بدلاً من الإنسان الفاني بالله» من حضارات القرون الوسطى الأوروبية أو ديانات الشرق الأقصى.

بإعطاء الدين أهمية أخلاقية بالدرجة الأولى تقدم حركة التنوير الأوروبية إجابة جزئية عن مشكلة الغنوشي «السياسية المتمثلة في كبح جماح رغبة الإنسان في التسلط على الآخرين مستغلًا ضرورتهم إلى الاجتماع، هذه المشكلة التي لا تجد لها حلًا مرضيًّا في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال مقوميه الأساسيين: مبدأ الشرعية، وسيادة الشعب»^(١). والحقيقة أن الدين كسلطان داخلي على الفرد المتدين لعب بشكل أساسي دوراً تاريخياً معكوساً، وهو حل «الفرد» المتدين على إطاعة القانون أو إرادة السلطة، حتى لو كانت جائرة. إن جدلية اعتبار الدين كقيمة أخلاقية عليا موجهة للسلطة تعيد أيضاً إنتاج الدين كأيديولوجيا تبرر ممارسات السلطات وتضفي القدسية على العالم التراتبي القائم، والوظيفتان وجهان للعملة نفسها.

صحيح أنه لو توقف الباحث عند هويس لبدا التوازن القرسطوي بين الكنيسة والدولة أكثر «ديمقراطية» (هذا يعني يرجع سيادة القانون) من الملكية المطلقة، أو الدكتاتوريات على أنواعها، تلك التي لا تحكم بالحق الإلهي وإنما بحق الحاكم ذاته المسمى عقداً اجتماعياً. ولكن حركة الديمقراطية في التاريخ مرت بهويس وغروتيوس Grotius وروسو ولووك وغيرهم. وعن العقد الاجتماعي الذي حول الحاكم إلى إله تطور أيضاً العقد الاجتماعي الليبرالي، ومررت الديمقراطية بمرحلة تأسيس الأمة والسيادة القومية كشرط تاريخي مسبق لسيادة الديمقراطية، وكانت حركة الديمقراطية تنطلق من تحطيم التوازن السماوي الذي يحفظ حدود السلطة وحقوقها وواجباتها وموقعها الكوني في ترتيب الأشياء إلى توازن أرضي يضع الحدود الديمقراطية لتعسف السلطة.

هناك قسم من الإسلام السياسي يشد الخطى للتحرك من الأنظمة الدكتاتورية وأنظمة الحزب الواحد نحو نظام ديمقراطي، لكنه لم يتخلص بعد من اليوتوبيا الرجوعية-*retrospec-*

(١) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٥٦.

توارثها السماوي المقدس. حتى في حالة تقدم هذا القسم نحو نوع من البراغماتية المتجليّة في إقامة الأحزاب المتقدمة قواعد «اللعبة» الديموقراطية، إلا أنه لم يتخل عن محاولة تطبيق «الشريعة السماوية» على الأرض. وهذا يحول الديموقراطية إلى ديموقراطية أدواتية في أفضل الحالات في الطريق إلى «حكم سماوي» أعدل وأنقى وأسمى، بما لا يقاس من الديموقراطية. فهل تقبل هذه الحركات بأن تبقى هذه المطلقات في مجال الإيديولوجيا النقيّة، وتتحرك على الأرض بما يلزم الأرض؟ ويلزم أرضنا في الطريق نحو الديموقراطية تحقيق السيادة الوطنية، سيادة الأمة على ثرواتها ومقدراتها؟ فالجراح القومي المفتوح، ومسألة السيادة القومية المفتوحة تعقد وتؤخر مسيرة الديموقراطية، بل وقد تخيبها. وكما أن وجود المواطن الفرد شرط لوجود الأمة الديموقراطية، كذلك فإن وجود المجتمع القومي للأفراد على شكل أمة مستقلة شرط لوجود المواطن. لا يعني قبول الديموقراطية مجرد قبول أدواتي لقواعد اللعبة الديموقراطية لدى جبهة العمل الإسلامي في الأردن، أو حركة النهضة في تونس، أو جبهة الإنقاذ في الجزائر، بل هو طرح المهام على طول الطريق بين حق تقرير المصير للأمة وحق تقرير المصير للمواطن؛ هذان هما قطبا جدلية العملية الديموقراطية.

أولاً: أنماط من الأصولية

حتى ما يسمى بالأصولية أو العودة إلى الأصولية النقيّة للدين، فإنما تم على أنماط ولوظائف اجتماعية محددة. فقد تكون العودة إلى النص (الأصول) لدى ديانات الكتب (وهي بالأساس الديانات السماوية) من أجل تنقية الدين من الأساطير والخرافات التي علقت به، وكجهد يرمي إلى ملاءمة الدين مع الحداثة، أو من أجل النهوض بالمتدينين. وقد تكون العودة إلى الماضي من أجل تثبيت الهوية في الحاضر أمام مدعوماري ثقافي يهدّد الهوية القومية، فيتخذ الدين كبعد من أبعاد الهوية الحضارية المهدّدة. يقول محمد عابد الجابري: «إن ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول» سواء في التهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام، أو في التهضة الأوروبيّة الحديثة، ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو، والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «الآخر» أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، خصوصاً عندما يكتسب شكل التحدّي للذات المغلوبة، ل المؤمنات وجودها وشخصيتها، ويجعل هذه الأخيرة تختفي بالماضي: تتّكسس إلى الوراء، وتثبت في موقع خلفية من أجل الدفاع عن نفسها»^(١٥).

العودة إلى الأصول بوجود تهديد خارجي تختلف إذاً عن العودة إلى الأصول في أوضاع تحكمها بالأساس جدلية داخلية. هنالك عودة إلى الأصول تمثل بالإصلاح الديني البروتستانتي في أوروبا القرن السادس عشر، وهنالك عودة إلى أصول الفكر اليوناني في نهضة أوروبا الكاثوليكية، وعودة إلى أصول الدين كدين، أي البحث عن الأصل المشترك لجميع

(١٥) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٤٠.

الأديان في مصطلح الدين لدى حركة التنوير. كما انه لا بد من رؤية فكر الأفغاني ومحمد عبده النهضوي كنوع من الأصولية، إلا أنها تختلف غطياً عن أصولية سيد قطب، بالرغم من كونهما أصوليتين تؤكدان العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة. فالأخيرة ترغب من خلال إصلاح الدين في المساعدة في إصلاح وتحديث الدولة، والثانية تدعو في الواقع إلى عودة حكم ثيوقراطي تحت اسم «الحاكمية الإلهية»؛ فهو يرفض الحداثة مقارناً إياها بالجاهلية، بل يجعلها أخطر من الجاهلية لأنها ظهرت رغم الإسلام وبعد تجليه.

من الممكن نظرياً (كل مقارنة ممكنة نظرياً)، أن نرسم خطأً بيانيًّا يتدفق من الأفغاني عبر رشيد رضا إلى حركات الإسلام السياسي المعاصر، لأن المشترك بينهم جميعاً هو العودة إلى الأصول، ولكن هل يساعد مثل هذا الخط على الفهم أم على تشويشه؟ مثل هذا الخط يطمس الفوارق بدل تحديدها. والقاسم المشترك بين هذه الأنواع من الأصولية يجعل مفهوم الأصولية أو السلفية عمومياً إلى درجة لا يشرح معها شيئاً، لأنه لا يعبر عن خصوصية الظاهرة، بل لقد أصبحت وظيفة مصطلح الأصولية fundamentalism في الإعلام الاستشرافي أو الاستشراق الإعلامي طمس الفوارق بين أنماط الدين المختلفة، إلى درجة أصبح معها المجتمع الإسلامي أو «الإسلام» أصولياً بالجوهر. فال المصطلح لا يميز بين الأنماط المختلفة من حركات الإسلام السياسي المعاصر، كما أنه لا يميز بين إسلام المؤسسة والإسلام السياسي الراديكالي، وأخطر ما فيه أنه لا يميز بين الدين الشعبي والإسلام السياسي. وبما أنه غير قادر على التمييز بين هذه الحركات والظواهر الاجتماعية، فإنه قاصر أيضاً عن بيان شروط لقاء واتحاد هذه الظواهر في حالات أهمها: فشل عملية التحديث وتشويهها وذلك بتبعيتها الغرب و حاجات الآخرين، واستبدال هرمية وتراتبية المجتمع العضوي بالاستبداد الحديث المكشوف، وخراب العلاقات الدينية دون تأسيس اقتصاد صناعي مكانها، أي هجرة من الريف إلى مدينة ليس فيها ما يستوعب قاطنيها ومهاجريها، وغير ذلك من العوامل التي قد تؤدي إلى لقاء الأنماط المختلفة من الدين ضد النظام القائم. وهذا اللقاء ليس ردًا على الحداثة، فهي لم توجد في يوم من الأيام في شرقنا العربي، وإنما رد على الحداثة المشوهة، كذلك ليس ردًا على الديموقراطية وإنما رد على الاستبداد القائم على الحضور الدائم للدولة والغياب الكامل للمجتمع والفرد.

إن المهم في أنماط الدين السياسي ليس تطرقها إلى العلاقة بين الدين والدولة أو وحدة الدين والدولة، وإنما نظر العلاقة المطلوب بينها. يقول كارل شmitt، وهو أحد أبرز منظري اليمين الألماني في القرن العشرين وأحد أبرز حقوقى المانيا: إنه ليس هنالك مصطلح في علم السياسة الحديث إلا وكان نتاج علمنة مصطلح ثيولوجي أو لاهوتى. هذا النوع من العلمنة في الفكر والحضارة الأوروبيين ينشئ علاقة من نوع جديد بين الفكر الديني والشكل السياسي للحكم، يقع في «المقدس» في أعقاب المصطلح المعلم، أو تصادر فيه القدسية إلى العالم الأرضي وإلى المصطلحات القومية والسياسية: الوطن، والأرض، والدم، والحزب، والأمة... الخ، ومصادرة القدسية هذه من اللاهوت السماوي إلى المصطلحات الأرضية هي

في أساس تحول السياسة في حالة الحركات القومية الراديكالية إلى نوع من «التدين العلماني»^(١٦)
بشعاره وطقوسه ورموزه وأناشيده ومقدساته.

تشهد النهضة الإسلامية عند أمثال محمد عبد الطهطاوي نوعاً آخر من العلاقة بين الدين والسياسة. يقول الطيب تيزيني: إنه «نکاد نواجه لدى هذين المفكرين معظم المصطلحات والمفاهيم الغربية التي قد تعرفنا عليها وقد تحولت إلى مصطلحات ومفاهيم إسلامية: فالديمقراطية تصبح الشورى، والتكافل الاجتماعي يصبح التضامن الاجتماعي، والتمدن كما يطرحه غيزو يغدو عمران ابن خلدون، كما أن المنفعة عند جون ستيوار特 ميل تكتسب شخصية المصلحة أو الصالح العام، أما الرأي العام الديمقراطي فيتحول إلى الإجماع في الرأي إضافة إلى أن نواب البرلمانات ينظر إليهم على أنهم أهل الرأي»^(١٧). تم العملية هنا بشكل معاكس للنموذج الذي اقترحه كارل شميت. والفرضية التي اقترحها لفهم ذلك أن نهضوية القرن التاسع عشر الإسلامية لا تم بشكل عضوي من خلال ميكانيكيات داخلية تدفع باتجاه العلمنة التي ينتج منها في ما ينتج ظاهرة علمنة المصطلحات الشيولوجية.

فالسؤال الأساسي لنهضة القرن التاسع عشر هو سؤال مبسط العلاقة مع «الآخر» أو يتضمن جدلية العلاقة معه: ما هو سر نجاح الغرب وتخلف المسلمين؟ وهذه النهضوية، عندما تحاول البحث عن «أسرار» نجاح الغرب من أجل تبنيها، إنما تقوم بأسلمتها منذ البداية خوفاً على الهوية المحلية منها، ونهضةً بالهوية المحلية من خلالها في الوقت ذاته.

هذه الجدلية التي تولد خوف التبعية للأخر والالتحاق به هي أيضاً السبب الأساسي وراء عدم تمكن الخطاب التئوييري الإسلامي من تأسيس توجه تاريخي في قراءة النصوص الدينية، وبقاء الخطاب التئوييري الإسلامي في فلك «الأصولية». لم تكن الحركات «الأصولية» النهضوية في القرن التاسع عشر متماسكة فكرياً أو منطقياً، كما أنها لم تنقسم إلى مذاهب فلسفية، وكان كل مفكر من الإصلاحيين «يستعي تحليلاً ليبرالية غربية ويزكيها بأخرى فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية، وأخرى فلسفية إشرافية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري»^(١٨).

وقد دارت مفاهيم الإصلاح الديني في فلك وحدة الدين والدولة، ولكن على غير ما يروج له اليوم الإسلام السياسي. فوحدة الدين والدولة التي ارتآها رجال الإصلاح ترفض أي سلطة دينية. وقد هاجم محمد عبد الله السلطة الدينية من أساسها قائلاً: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة للدعوة إلى الخير والتغفير من الشر»^(١٩).

ويقول عبد الرحمن الكواكبي: «إن الحكم والسياسة الذين يحاولون الخلط بين الدين والسياسة لا

(١٦) الطيب تيزيني، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي»، ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٧) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٣٦.

(١٨) اقتبس من: شبل العيسى، العلمانية والدولة الدينية (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٩)، ص ٣٢.

يتراوون بالدين إلا بقصد تمكن سلطتهم من البسطاء في الأمة، وإن موقفهم هذا لا أصل له في الإسلام كدين»^(١٩).

وجاء في المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني حول الأسس الوطنية والقومية للوحدة التي صاغها محمد عبده: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني – فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذاهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم إليه...»^(٢٠).

إن وحدة الدين والدولة التي يدور الإصلاح في فلوكها هي وحدة إصلاح الدولة بإصلاح الدين. ويشدد رجال الإصلاح على أن العدل والتقدم والرقي هي الشريعة، ولا ينطلقون من العكس الذي تدعو إليه حركات الإسلام السياسي المتطرف بمعنى أن الشريعة هي العدل والتقدم، وهي الرقي حتى لو آمنوا بهذه المقوله. رجال الإصلاح الديني يكملون مقوله ابن قيم الجوزية: «إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه. وانه تعالى، أحكم من أن يختص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين». ولكن رجال الإسلام السياسي الحديث يخوضون طرق العدل بشيء، ثم ينفون ما هو أظهر منه وأبين، لأنه يتناقض مع شرع الله أسبقوه على العدل.

لا يدعو رجال الإصلاح الديني من رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى الأفغاني ومحمد عبده إلى فصل الدين عن الدولة، أو إلى «الأنكحة» الدولة كما طبقتها الثورة الفرنسية. ويقيّم رفاعة الطهطاوي الثورة الفرنسية والحرفيات التي أنت بها عالياً ويفصلها إلى حرية طبيعية وحرية سلوكيّة وحرية دينية. وعندما يتكلم عن الحرية الدينية فإنه يعرفها على أنها حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط لا تخرج عن أصول الدين – وهذا شرط من عنده غير قائم في مبادئ الثورة الفرنسية^(٢١).

هناك إذاً حاس للثورة الفرنسية وللديمقراطية، لكن هناك أيضاً انتقائية في التعامل معها بحيث لا تتعارض مع أصول الدين. وهذا ما يدعوه بـبرصاحة خير الدين التونسي، أي الأخذ من مبادئ الثورة الفرنسية ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. ويزدّي التناقض عند الطهطاوي بشكل خاص: «إن الملك إنما تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتساوي في الأحكام والحرية وصيانته النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالمملك يتقدّم الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»^(٢٢).

ويلاحظ مصطفى التواني أن الطهطاوي عندما يعني تعريفاً للملك فإنه يقدم تعريفاً ينافق تماماً للأراء الليبرالية المذكورة آنفاً: «إنه من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين»^(٢٣).

(١٩) اقتبس من: محمد عمارة، نظرية جديدة إلى التراث (بيروت؛ القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١٨٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢١) مصطفى التواني، أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة (تونس: [د. ن.][١٩٩١]), ص ٣٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

والحقيقة انه ينقص موقف الإصلاحيين التماسك كما تقصه المثابرة النظرية، فهو لاءً يدعمون نتائج الثورة الفرنسية ولكنهم ضد فعل الثورة نفسه، ويريدون فكرة المجالس النيابية مما لا يعني لديهم اتخاذها بالضرورة، فقد تكون معينة من قبل السلطان العادل. هنالك فرق بين الالتزام بالديمقراطية الحديثة وتسميتها شوري أو اعتبارها شوري العصر الحديث، وبين الالتزام بالشوري فحسب. موقف حركة الإصلاح الديني موقف غير متماسك ولا واضح، وإنما يتراوح بين القطبين.

لقد بدا لرجال الإصلاح الديني أن البديل من الاستبداد هو التأكيد على مبدأ الشورى الذي بدا لبعضهم مناسباً لانتخاب نواب الأمة. ويورد أحمد صدقى الدجاني، كتابات ونشاط خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني خاصة في «خاطرات مصر والحكم النيابي»^(٢٣)، وكتاب الكواكب أم القرى وطبعه الاستبداد، حيث ربط ما بين التقدم والشوري والتأخر والاستبداد، كأمثلة على هذا الموقف. إن ما يميز موقف الإصلاح الديني من قضية الديمقراطية والشورى، في حين يشدد الإسلام السياسي على الفرق بل والتعارض بينهما. وللموقفين ما يستدعاها إذا كان الموقف يبرر بالنص الديني أو التراثي. أما إذا كان التبرير يبرر عبر نظرة تاريخية إلى المفاهيم والمصطلحات، فإنه باستطاعة من يرى «الشوري» مفهوماً متطرفاً عبر التاريخ أن يعتبر الديمقراطية شوري هذا العصر، سواء سميت شوري أم لم تسم كذلك.

وقد تطور موقف الإصلاح الديني بالطبع في ما بعد إلى مواقفين متناقضتين بينهما عدة تيارات وسطية. فمن ناحية، تطورت مفاهيم الإصلاح الديني إلى درجة العلمنة عند عبد الحميد بن باديس الذي دعا إلى إلغاء الخلافة كشكل عثماني من أشكال الحكم، معتمداً على خطبة أبي بكر يوم السقيفة: «الأمة هي صاحبة الحق والسلطان في الولاية والعزل»، ثم عبد العزيز جاويش وصولاً إلى علي عبد الرزاق الذي أعلن في كتاب الإسلام وأصول الحكم أن الخلافة ليست من أصول الدين، وأنه ليس هنالك شكل إسلامي للسلطة. في مثل هذا الفكر يعني صلاح الإسلام لكل زمان ومكان فصله عن الدولة عملياً.

وفي الفترة نفسها تطورت من وحدة الدين والدولة الاصلاحية المجردة، ووحدة دين ودولة عنده، أي تطبيق «نظام حكم إسلامي» كبرنامج سياسي عيني في بلد محدد. وليس مصادفة أن ينشأ فكر علي عبد الرزاق وحسن البنا في الفترة الزمنية نفسها. فهما ولدوا العملية التاريخية نفسها. وما زالت أفكار الإصلاح الديني ماثلة للعيان في فكر حسن البنا، رغم المنطف القوي الذي يحدثه بإقامة حركة إسلامية سياسية، فهو لا يعارض الحكم النيابي، بل ويساهم بحركته في الحياة السياسية النيابية في مصر، ولكن كل ذلك من أجل هدف جديد،

(٢٣) أحمد صدقى الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث»، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١٢١ - ١٢٤.

يتجاوز سد الفجوة مع الغرب كما يتجاوز التقدم والرقي والعدالة إلى إقامة (أو إعادة) الخلافة الإسلامية كهدف بحد ذاته.

أما الموقف الإصلاحي المحسن فلم يحظ بتطوير ذي أهمية في ما بعد. وأصبح المنهج الإصلاحي صورة كاريكاتورية عن إصلاح القرن التاسع عشر. فبدل أن يُعنى بتطوير الإسلام عُني بإثبات أن القيم الغربية الديمقراطية كافة التي يتقبلها دون مناقشة، موجودة في الإسلام أصلًا. فالإسلام «أعلى من شأن المرأة وحررها»، و«الإسلام حرر العبيد»، الإسلام هو الاشتراكية الأولى والديمقراطية الأولى والعدالة الاجتماعية الأولى - أما المظاهر السلبية في تاريخ الإسلام فجميعها ناتجة من ضرورات سياسية واجتماعية - وحتى العلم الحديث موجود بشكل كامن في القرآن لو فسر الآيات تفسيرًا صحيحاً.

مثل هذا الموقف، بالطبع، أقل تقدمية وافتتاحاً وديمقراطية من موقف الإصلاح الديني لنهاية القرن التاسع عشر. إنه موقف يحاول الدفاع عن النفس أمام الموقف الاستشرافي. وبدلًا من ملاعنة الإسلام مع العصر أو البحث عن عناصر تطوير الإسلام، نجد أن الخطاب الداعي عن الإسلام يجد كل ما «هو ايجابي» في الحضارة الغربية حاضراً وموجوداً في الإسلام. ويفرض هذا النوع من الفكر الإصلاحي مفاهيم على الإسلام بأثر رجعي، دون أن يقوم بعملية تقويم ونقد للحاضر أو للماضي.

ومن أطرف الأمثلة على هذا الموقف الإصلاحي مناقشة أو معاقبة محمد عبد الرؤوف كتاب نوفاك الديمقراطي الرأسمالية لأنه (أي نوفاك) لا يذكر الإسلام إلى جانب المسيحية واليهودية كأحد تقاليد النظام الرأسمالي. وفي كتابه أفكار مسلم حول الديمقراطية الرأسمالية، مئتي عام بعد آدم سميث، يحول محمد عبد الرؤوف يد الله الخفية إلى يد السوق الخفية، ويحاول أن يثبت أن الإسلام يصلح أداة في يد الرأسمالية ضد الاشتراكية، ويشاركه في ذلك سعيد حسين ناصر في مقدمة الكتاب، فهو يعاتب أولئك الكتاب المسلمين الذين يصررون على أن الإسلام لاشتراكي ولا رأسمالي، الأمر الذي يتجاوزه محمد عبد الرؤوف لأنه يهاجم الاشتراكية ويحاول تفهم «النسق القيمي» للنظام الرأسمالي الديمقراطي من منطلق إسلامي^(٤).

هذا هو الوجه الآخر لعلمته المصطلحات الدينية الإسلامية أو، لأسلمة المصطلحات الغربية، كما أسلفنا، لأنه وجه تبرير الذات والاعتذار أمام الغرب عن الإسلام الذي ساعد على تطور الرأسمالية «وحرر العبيد والمرأة...». إن رؤية الحضارة الإسلامية ككائن متتطور في سياقها التاريخي في كل مرحلة من مراحل التطور لا تشمل، بائي حال من الأحوال، لا تحرير العبيد ولا تحرير المرأة. بهذا المعنى يتحول الإصلاح إلى اعتذار أمام الغرب، ويتحول الاعتذار أمام الغرب إلى عائق أمام رؤية التاريخ الإسلامي كما هو في سياقه، وذلك من أجل فتح أفق و مجال للتطور والتقدم. وكما يقول حسين أحمد أمين فإن المنطق الديني الأصيل الذي

Muhammad Abdel-Rauf, *A Muslim's Reflection on Democratic Capitalism* (London; Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1984), pp. 27, 29 and 31.

يدعى صلاحية الإسلام العقيدة لكل زمان ومكان لا يحتاج إلى تبريرات من هذا النوع، فلا حاجة في منطق الواقدي إلى تبرير قتل الأسرى بعد قتالبني قريظة - فهذا ما طلبه رسول الله ولا حاجة إلى تبرير آخر. هذا النطق لا يبحث عن تعليل علمي ولكنه يفتح المجال على الأقل لرؤية الأمور في سياقها التاريخي لأنه يتعامل معها كما هي : «ولا غرو أن نجد الكثيرين في يومنا هذا من يظنون في أنفسهم الإحاطة العميقه بسيرة النبي يصعبهم أن يسمعوا لأول مرة ببعض ما ورد في سيرة ابن اسحاق ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد من قصص عنه»^(٢٥).

إن الموقف الذي يصور الإسلام وكأنه ديمقراطية أو أن حكم الرسول كان حكماً ديمقراطياً... الخ ، يفتح المجال بالطبع لموقف الإسلام السياسي ليبدو أكثر أصالة . ويلاحظ الإسلام السياسي على الموقف الاصلاحي أنه :

١ - يفرض قياماً حداثة على الماضي .

٢ - يقيّم الماضي خارج سياقه التاريخي ويخضعه لفاهيم وأهداف ومصالح الحاضر.

فالشوري مثلاً «ليست نظام حكم بل ولا نظام حياة وليس معالجة لاي عمل من الأعمال ، وإنما هي وسيلة أو أسلوب أو كيفية تتبع في التحرري عن الرأي الصائب»^(٢٦). أما نظام الحكم في الإسلام « فهو نظام متميز لا يشبهه نظام ولا يشبه أي نظام لا من حيث مصدره، فمصدره الوحي ، ولا من حيث قواعده ولا في أركانه واجهزته ، أو صلاحية كل ركن أو جهاز ، فالنظام مصدره الوحي ، وكل شيء فيه كذلك مصدره الوحي . أما الديمقراطية فمصدرها الناس وكفى»^(٢٧) . وبالطبع لا يدرك منظر الإسلام السياسي الذي يبدو أصولاً أنه يفرض أيضاً مفاهيم حداثة مثل «نظام حكم» أو «حزب»... الخ ، على الماضي المقدس ، وأنه يصور حكم الرسول وكأنه حركة إسلامية حداثة في عصرنا . إنه يحوّل الإسلام إلى حزب بالمعنى الحديث للكلمة بدأ اطلاقه مع الوحي ، فالوحي بالنسبة إليه مصدر لنظام حكم ، وكلماتنا «نظام حكم» بحد ذاتها تعكسان مفهوماً حداثاً للدولة والسلطة .

ثانياً: تحقيق المفاهيم

١ - العلمانية والديمقراطية

هل العلمانية ضرورية من أجل نشوء الديمقراطية؟ إن مفهومي العلمانية والديمقراطية الليبرالية هما ولذا العملية التاريخية ذاتها . فالعملية التاريخية التي قادت إلى تحديد الدولة في الشؤون الدينية أو لائحتها الدينية أو لائحة الدولة قادت أيضاً إلى الديمقراطية الليبرالية . بهذا المعنى الضيق تكون العلمنة هي عملية نقل القرار في الشؤون الدينية من الخيز العام إلى الخيز الخاص . والحقيقة انه من غير الممكن مفهومياً التفكير بحرية التعبير عن الرأي والمعتقد دون انتقال الععتقد إلى مجال حرية القرار ، وحرية القرار بحكم تعريفها هي حرية فردية . وإذا كانت حرية الرأي والمعتقد والتعبير عنها مقوماً من مقومات الديمقراطية ، ف تكون العلمنة ، بالمعنى

(٢٥) أمين، دليل المسلم الحزين ، ص ٣٧.

(٢٦) حافظ صالح ، الديمقراطية وحكم الاسلام فيها (بيروت: دار النهضة الاسلامية، ١٩٨٨)، ص ٦٨.

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧١.

الأنف ذكره، من مقومات الديقراطية. ولكن المقومات المفهومية الضرورية لا تشكل بالضرورة مقومات تاريخية، فعملية علمنة بهذا المعنى لم تم وتجهز كشرط تاريخي لنشوء الديقراطية الليبرالية، ولكن العلميين التاريخيين تقاطعوا، ولم تتجدد عملية العلمنة دائمًا ومنذ البداية بهذا الشكل المنظور.

من ناحية أخرى، إذا كان مصدر عملية التشريع في الديقراطية ومصدر شرعية السلطة في الوقت ذاته هو الشعب الذي ينتخب مثيله بحق انتخاباً متساوياً وفي فترات زمنية محددة، وهي عملية تطورت أيضاً بالتدرج (أي أن حق الاقتراع لم يكن عاماً ومتساوياً منذ البداية)، تكون عملية العلمنة شرطاً ضرورياً لتتوفر الديقراطية، وإن كانت شرطاً غير كاف. فلكي يكون مصدر السلطة هو الشعب يجب أن يتقل هذا المصدر من السماء إلى الأرض. ولكن من الممكن أن تنقل السلطة إلى الأرض دون أن يتحول الشعب إلى مصدرها، وكذلك من الممكن أن يكون «الشعب» كائناً وهماً (كما هو الحال في معظم الدساتير العربية) مثل إرادة الحزب أو إرادة الحاكم، أي من الممكن أن يتحول الحكم بالحق الإلهي إلى حكم بحق الشعب، لا إلى حكم الشعب عن طريق اختيار مثله.

في هذه الحالة، سبقت عملية العلمنة الديقراطية تاريخياً ومفهومياً، كذلك تجلت العلمنة في البداية في أنظمة ملكية مطلقة أو أنظمة دكتاتورية. هكذا أيضاً تطورت نظرية العقد الاجتماعي مثلاً، وهي من الحالات القليلة التي يعكس فيها تاريخ الفكر تاريخ الواقع كما يسلسل مراحل تطور المفهوم ذاته. لقد قضت نظرية العقد الاجتماعي على الحكم بالحق الإلهي، دون أن تكون العقود الاجتماعية الأولى ديمقراطية (موس مثلاً)، بل انتقلت من الحكم بالحق الإلهي إلى الحكم الأرضيين كآلة. وحتى العقد الاجتماعي الليبرالي عند لوك مثلاً قد استثنى الكاثوليك والملحدين، أما عقد روسو الاجتماعي فقد حول مصدر الحق الإلهي إلى الشعب ككائن عضوي تقوم إرادته على الإجماع لا الأغلبية، وباستطاعة أي دكتاتور في الحقيقة أن يتحدث باسم إرادة هذا الكائن الوهمي المسمى الإرادة العامة.

لقد تطورت الديقراطية الليبرالية تاريخياً ومررت بمحطات حاسمة عدة في تاريخ تطورها، وتوسعت خلال هذا التطور مفاهيم مثل الشعب، والأمة والفرد. وما زالت هنالك أسئلة عديدة مفتوحة، ولكن من الواضح أنه خلال هذه العملية انتقل الانتهاء الأساسي قانونياً من العقيدة إلى المواطن كجزء من أمة (وما زالت الأنظمة الليبرالية الديقراطية مختلفة فيما إذا كانت المواطن كافية من أجل الانتهاء إلى الأمة أو يكون الانتهاء العرقي أو الحضاري هو المقياس والقاعدة الأساسية)، وانتقل الجسم في الأمور الدينية من استبداد الحكم الظالم أو تسامح السلطان العادل إلى شأن خاص من شؤون المواطن، توسيع فيه مفهوم التسامح ليتجاوز التسامح في الانتهاء الديني الطائفى إلى حرية الاعتقاد واحترام حق وشرعية وجود الاعتقاد الآخر، رغم الخلاف معه، أي تجاوز التسامح إلى التعددية^(٢٨).

(٢٨) يتباهى بعض الديمقراطيين الجدد بـ«اكتشاف» التسامح في حين تدور المعارك الأساسية في الديقراطية الليبرالية حول تجاوز التسامح إلى التعددية التي لا تقوم على علاقة التسامح والتسامح معه بل على المساواة.

يتخذ النقاش حول العلمنة في العالم العربي الإسلامي شكل نقاش حول سؤال «فصل الدين عن الدولة». ويدعى مثلاً تيارات الإسلام السياسي المختلفة إضافة إلى العديد من المستشرقين الغربيين أن «فصل الدين عن الدولة» أمر غير ممكن وغير جائز في «الإسلام»، مع أن السؤال لا يتم حول فصلها في الإسلام وإنما خارجه. ليست هنالك حاجة إلى فصل أي شيء في «الإسلام»، بل من الممكن أن تبقى الوحدة قائمة هناك. وعملية العلمنة تم دون فصل «الدين عن الدولة» في «الإسلام» أو في «اليهودية» أو «المسيحية»^(٢٩). ولا حاجة إلى فصل الدين عن الدولة، لأن الدولة كيان معلمون سلفاً ومفصول عن الدين في كل حال من الأحوال، من حيث معناه ووظيفته وأهدافه، وهذه هي العلمانية بالمعنى الواسع للكلمة.

ونحن لا نستخدم العلمانية بهذا المعنى، وإنما بالمعنى الضيق، لأن المعنى الواسع، أي كون الدولة تنظيمياً علمانياً هو أمر مفروغ منه. ولذلك فإن المطلوب ليس علمنة الدولة وإنما عدم السماح للدولة باستخدام الدين كأيديولوجية سلطوية، وذلك بتحييدها في الأمور الدينية. وفي اعتقادي أن العديد من أنماط التدين يستطيع بل ويرغب في التعايش مع وضع لا تتدخل فيه الدولة في شؤون الدين. الصراع إذاً ليس حول فصل الدين عن الدولة، فهما لا يشكلان وحدة وإنما على منع الدولة من استخدام الدين كأداة سلطوية.

وتأثير نفوذ الدولة على الدين ليس بحاجة إلى ايضاح، ويكتفي أن نقول: إن ولوج عنصر القسر والقوة في القرار الديني يفقد الدين صفة القرار الأخلاقي الحر ليتحول إلى مجرد انتهاء طائفية تسنده الدولة. والدولة الطائفية هي دولة علمانية بالمفهوم الواسع، فهي طائفية بمعنى أنها تعامل مع الطائفة الواحدة أو الطوائف العديدة كوحدات سياسية. من الممكن تخيل دولة علمانية طائفية، ولكن من غير الممكن تخيل دولة دينية ليست طائفية في الوقت ذاته، فدين الحاكم أو دين الدولة هو دين طائفة ما في نهاية الأمر، طائفة الأغلبية على سبيل المثال لا الحصر.

وما شعار وحدة الدين والدولة الذي يرفعه مثلاً الإسلام السياسي إلا تعبير عن انفصال بين الدين والدولة في الوعي والواقع، ومعاناة الوعي المنفصم تدفع بالاتجاه الوحدة. لم يوحد الإسلام الدين والدولة في عهد الرسول أو الخلافة الراشدة، ذلك لأن الدين والدولة، كانا تعبيراً عن فرق في الوحدة نفسها. فالدولة كانت تتبع ديناً، والدين كان ينتاج دولة. لم يحكم الإسلام في تلك الفترة ولا الشريعة بل كانوا يصنعان. فتصرف الحكم في تلك الفترة هو الشريعة وأقوال النبي هي الإسلام وليس «بموجب» الشريعة أو الإسلام. هذا هو الفرق الأساسي بين أمة المؤمنين في حينه وبين الدولة المعاصرة. ولكن الواقع الوحدوي المستل من الماضي يتتحول في الفكر الأصولي إلى برنامج أيديولوجي هو نفسه وليد الانفصال ويراد تطبيقه أو فرضه وكأنه مجموعة قوانين جاهزة للتطبيق.

(٢٩) وضعنا كلمة الإسلام هنا بين مزدوجين، لأنه يبدو لنا أن ما يقصده من يقول بعدم امكانية فصل الدين عن الدولة في الإسلام، عندماستخدم كلمة الإسلام، هو غير ما يقصده عامة الناس... .

بدأ الفرق بين عنصري الدين والدولة المشكلين الوحدة بالتحول إلى تناقض أو تناقض، أي بدأت الوحدة بالتحول من وحدة مجردة إلى وحدة عينية، مع بدء انتصار العنصرين، أي المصلحة الدينية والعقيدة الدينية ووعي هذا الفرق بين الحكم والمحكومين، في مرحلة عثمان بن عفان الذي استند إلى الحكم بالحق الإلهي: «لَا أَنْزِعْ قِبْلَةَ مَسْكِنِهِ اللَّهُ»، وقد استخدم هذا الحق في الرد على من أرادوا إرغامه على التنازل عن السلطة. وبما أن شكل الوعي الاجتماعي السائد في تلك الفترة هو الوعي الديني، فإن شكل الايديولوجية التبريرية السلطوية هو أيضاً الشكل الديني. منذ ذلك الحين تعنى وحدة الدين والدولة بالنسبة إلى الحاكم إخضاع الدين للدولة تحت شعار: الدولة في خدمة الدين. وعملية العلمنة هذه تؤدي في نهاية الأمر إلى أشكال مختلفة من الدولة العلمانية. في المراحل الأولى يبقى التعبير عن الصراع السياسي والاجتماعي تعبيراً دينياً، فموقف السلطة يبرر بالدين وكذلك موقف المعارضة. وبذلك تتخذ القوى المتصارعة شكل فرق وملل ونحل (أو العكس)، والسلاح الأمضى ضد الطرف الآخر هو تكفيره^(٣٠).

تأخذ المصالح والأراء المختلفة في مثل هذا الصراع شكل مطلقات إيانية تحوله إلى صراع دموي، ويرتكب العديد من الباحثين والصحفيين والمستشارين خطأ جسيماً عندما يولون جل اهتمامهم لمعاناة الأقليات في ظل هذا الشكل من التجلي السياسي. ففي مثل هذه الأوضاع يعني أكثر ما يعني أبناء طائفة الأكثريّة الذين يفسرون الدين تفسيراً خالفاً للتفسير المؤسسي أو السلطوي، أو الذين حولوا الدين إلى أداة في محاربة السلطة. إن أكثر من عانى في التاريخ الإسلامي هي الفرق الإسلامية المعارضة وأتباعها، وليس الأقليات الدينية من يهود ونصارى وغيرهم.

يقول فؤاد سحق خوري إن الدولة هي «بجوهر مفهومها كشخصية شرعية تنظم معلمات سلفاً»، ولذلك يجوز الطعن بتشريعات الدولة لأنها من صنع الإنسان لا من صنع السماء^(٣١). صحيح أن وضع القوانين والمعاملات موضع العقيدة الإلهية وذلك تحت شعار وحدة الدين والدولة أو تحت شعار حاكمية الله، يخرج الدولة العلمانية، وكل دولة هي علمانية بحكم تعريفها، كقوة دينية من نطاق المحاكمة والمحاسبة البشرية، وهذا يعني عدم توفر مبدأ آخر من مبادئ الديمقراطية وهي المراقبة والمحاسبة والمحاكمة. ولكن مجرد التأكيد على علمانية الدولة أو وعي هذه العلمانية لا يعني جواز الطعن بالدولة. فعلمانية الدولة لا تعني بالضرورة ديمقراطيتها. وقد تقدس الدولة العلمانية قياماً دينية مثل الأمة والحزب والقائد والأرض والدم والعرق وغير ذلك، وما أكثر الأمثلة على ذلك في القرن العشرين.

ليس للدولة دين حتى لو أذاعت الدولة تدينهما. فالدولة ليست شخصية جماعية لؤمن أو

(٣٠) وهو سلاح استخدمته السلطة والمعارضة في التاريخ الإسلامي وليس السلطة فقط كما يدعى حسن حنفي في مقاله: «الجنور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٩)، ص ١٣٤ - ١٣٦.

(٣١) فؤاد سحق خوري، «حرية المسلم وشمولية الدين»، في: الإسلام والحداثة، ص ١٠٧.

تُكفر، والاعيان هو الأساس في كل دين ولا معنى للتدين من دونه. فما معنى أن الدولة تؤمن؟ حتى إذا كان القصد أن دين رئيس الدولة هو الإسلام مثلاً، فإنما يتصرف هذا الرئيس وفقاً لقرارات ومصالح دنيوية. فالنبي محمد ﷺ، خاتم الأنبياء والمرسلين، هو أيضاً خاتم الوحي الإلهي. لا تتجاوز وحدة الدين والدولة في مثل هذه الحالة تقديم القرارات والقوانين مغلفة بفتاوی أو بخطاب دینی اسلامی ليطمئن المؤمن أن الدولة ما زالت تحافظ على دینه. ويستنتاج بعض الباحثين من ذلك أن المسلم يتخلّى خلال هذه العملية عن دوره في عملية التشريع، طالما كان التشريع إلهياً و «هذا واقع سياسي تعشه المجتمعات العربية وكأنه أمر محظوظ»^(٣). لكن العلاقة بين الأمرين في الحقيقة غير موجبة للاستنتاج. فإذا كان الشعب يرغب في أن يكتب أن دين الدولة هو الإسلام، فهذا لا يعني بالضرورة تخليه عن المشاركة في عملية التشريع، كما ان الاعتقاد بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان يعني في النهاية فصله عن الزمان والمكان. من الممكن التعايش مع هذا الخطاب، والشعب لا يتخلّى طوعاً عن الديمقراطية في أي مكان في الوطن العربي. لا تعني مقوله الإسلام دين الدولة، بعد ذاتها، شيئاً إلا إذا تحولت إلى برنامج سياسي عني لحركات سياسية. وصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وشمولية الشرع الديني كلها مقولات لا تعني إلا القليل مما ينسب إليها. ومن أجل أن يكون لها ذلك التأثير الهائل الذي يؤذى إلى تخلي الشعب طواعية عن المشاركة في السلطة يجب أن تتوفر ثلاثة شروط على الأقل:

- ١ - أن تطبق الدولة الشريعة فعلاً، وهذا لم ولن يحدث.
 - ٢ - أن تؤمن الجماهير بأن الدولة تطبق الشريعة الإلهية.
 - ٣ - لا يتتوفر سبب اجتماعي، اقتصادي أو سياسي يدعو الجماهير إلى التحرك إلا واستوعب أو امتص من خلال النسق الابيديولوجي السائد على شكل وحدة الدين والدولة.

الإيمان، بصورة مجردة، بوحدة الدين والدولة لا يشكل بعد ذاته عائقاً أمام مشاركة المسلمين في التشريع، أو في العملية الديمocrاطية لو تتوفر. لكن المشكلة الحقيقة هي مشكلة النخبas التي لم تطرح الديمocratie كخيار عملي جدي في أي يوم من الأيام، لكي تتخلّى الجماهير عن هذا الخيار، أو ليكون بالإمكان اتهامها بذلك. عامة الناس لا يتحرّكون طوعاً للمشاركة في خيار غير قائم ولا يتخلّون طوعاً عن المشاركة. لم يحصل ذلك في أي مكان من دول أوروبا الشرقية مثلاً. والجماهير تحرك لأمور أكثر عينية من «الديمocratie» كشعار عام، ولكن النخبas السياسية القائدة هي التي تجعل التحرك ضد القمع أو من أجل الخبز تحركاً ديمocraticoً. والجماهير تشارك بتحركها وبذلك تعطي الإمكانية للنخبas لطرح الخيار الديمocraticoً. لم يطرح التوجه الديمocraticoً من قبل نخبas اليسار العربي بشكل جدي في الماضي، أما اليمين العربي وحلفاؤه في الغرب فقد عادوا قضية الديمocratie في الأقطار العربية عداء سافراً ودمومياً.

في المراحل التي يسود فيها الشكل الديني للوعي الاجتماعي، قد تكتن المطالبة بتطهير

١١٠) المصدر نفسه، ص (٣٢)

الشريعة مثلاً، تعبيراً عن نزعة «ديمقراطية»، أو على الأقل نزعة معادية للاستبداد، لأنها تعني تقيد أيدي السلطة بعدها ما خارج إرادتها العارية المجردة. ويعتقد حسين أحد أmins أن النقاش الذي ساد أيام «محنة خلق القرآن» بين الاتجاه المعتزلي والاتجاه الحنفي الذي رد بشكل حاسم على ادعاء خلق القرآن، هو نقاش حول تحرير الخليفة من الإذعان لأحكام الشريعة، أي تحريره عملياً من الإذعان لتفسير الفقهاء والمتكلمين^(٣٣). وكان سر الشعيبة الهائلة لذهب الحنابلة المتزمت، خاصة عند العرب، هو محاولة الحنابلة إلزام السلطة بعدها أو مجموعة مبادئ ما. العلاقة إذاً جدلية وممتعة للغاية. لا شك بعقلانية مذهب المعتزلة، ولكن نفور العامة منه بالغريزة نابع من تحريره الخليفة من أي التزام أو مبدأ متعارف عليه.

هناك إذاً ما يستحق الانتباه، وهو أن المتزمتين يلقون آذاناً صاغية لدى العامة في العديد من الحالات، ليس نتيجة لعقائدية العامة، وإنما لأنه يبدو أن أولئك المتزمتين يجعلون مبدأ أو عقيدة فوق الحاكم، ففي التزمت تكمن حدود للتعسف. وإذا كانت الحرية على أي حال هي حرية السلطة والطبقات الحاكمة فانعدامها أفضل من توفرها. وإذا وفرها المعتزلة إنما وفروها للسلطة لا لل العامة. لا شك في أن هناك علاقة بين هذه الحقيقة وبين شعيبة الأصوليين بين المضطهدرين، مع أن هذه العلاقة لا تقدم تفسيراً كافياً للظاهرة بالطبع. ولكن هناك علاقة جدلية قوية بين تأثير الأصولية وانعدام الديمقراطية، أي تعسف السلطة واستبدادها. ولو توفّرت مبادئ وقيود وقوانين تلزم السلطة فإن عامة الناس تتحرر إلى حد كبير من أحد العوامل التي تدفعها إلى التزمت.

تاريخ الدولة الإسلامية هو تاريخ تفصُّل الدين والدولة وتأسسيهما منذ الخلافة الراشدة حتى تحول الخلافة إلى مجرد مصدر شرعية ديني للسلطنين الذين تحولوا إلى حكام فعليين، مروراً بتحول الخلافة نفسها في «العصور الذهبية» إلى ملك عضوض. ومع تفصُّل هذه العوامل، أي علمنة الدولة، بدأ الفقه واللاهوت بحماية نفسه أولاً كمفخرة ووكيل اجتماعي للشرعية والقانون الإلهي والنصوص المقدسة، من تغير وتقلب مشيئة الخلفاء والسلطنين المستبددين التي أصبحت هي القانون. ومن مظاهر هذه المحاولات لحماية النفس كان إغفال باب الاجتهاد كما يفسره طارق البشري على أنه حماية للشرعية من «اجتهاد» الخلفاء بموجب تقلب مصالحهم، أي إخضاعهم للشريعة لرغباتهم الآنية والمتغيرة: «ثم إنه يمكن الاشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عان منه الفقه الإسلامي في وجهه عديدة لم يكن هكذا صاعقة تختلف فقهياً ضربت العقول والأخاخ، إنما تمثل فيه أحياناً نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعاً عما تقرسهم عليه السلطات أو تغriتهم به. هو موقف محافظ ولكن للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر إذا وجدت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية ثم ابن عبد الوهاب ثم من نعرف في القرنين الأخيرين»^(٣٤).

(٣٣) أمين، دليل المسلم الحرarin، ص ١١٧.

(٣٤) طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٦٤٢.

والحقيقة ان هنالك وجهاً من الصحة في هذا الادعاء، ولكن عند تقييمنا المقاومة عند النجات علينا أن نولي اختيار نمط المقاومة اهتماماً أكبر منه لدى العامة. و اختيار نمط المقاومة هذا هو المثير للاهتمام، وليس كون المحافظة نوعاً من المقاومة في بعض الأحيان. فقد تكون المقاومة لدى النجات بالاجتهد لا بإغلاق بابه. ولكن المؤسسة الدينية اختارت أن تكون المقاومة بإغلاق باب الاجتهد في القرن الثالث الهجري. وبلا شك هذا النمط من المقاومة عقلية المؤسسة الدينية التي تنتقل إلى موقف دفاعي مجرد تأسسها. فهي تقبل على مضض بالهامش الذي ترك لها السلطة والوظيفة التي تكلف بها وهي الوساطة بين الأرض والسماء، والوساطة بين المؤسسة السلطوية العلمانية والدين الشعبي. إن نمط المقاومة بإغلاق باب الاجتهد هو دفاع عن المؤسسة الدينية من التغيير أكثر مما هو دفاع عن الشريعة الذي قد يكون دافعاً عند بعض الفقهاء الذين مثلوا حالات فردية بطولية.

يؤدي النمط نفسه من «المقاومة» أيضاً إلى انتقال العلماء والفقهاء تدريجياً إلى إعمال الفكر في تفاصيل المحللات والمحرمات في العبادات والأحوال الشخصية، وترك القانون الإداري والدستوري والجناحي لجهاز الدولة البيروقراطي وفقهائه المأجورين. وقد ازداد هذا الوضع حدة بعد تفتت الدولة الإسلامية إلى سلطانات مختلفة وفقدان العلاقة المباشرة بين الشرعية / الخلافة والسلطة الزمنية / والسلطان. هذه العملية، أي عملية انحسار الفقه وعلوم الدين في مجال العبادات والأحوال الشخصية، هي التعبير الأساسي عن تأثير العلامة و فعلها في المؤسسة الدينية. القضية لا تبدأ إذاً بانتقال الدين إلى الحيز الشخصي، وإنما بانتقال وحدة الدين والدنيا إلى الحيز الشخصي، حيث تعالج قضايا الأحوال الشخصية دينياً وفقهياً. ولا تم وتكميل عملية العلامة بمعناها الضيق إلا بعلمه هذا المجال أيضاً.

المؤسسة الدينية إذاً هي مؤسسة تفرزها عملية العلامة، أي هي مؤسسة لا تعيش مع فصل الدين عن الدولة فحسب بل هي نتاج هذا الفصل. وقد ثور المؤسسة الدينية أو تتململ وتحرّض، وقد تعبّر في ذلك عن غضب جاهيري أو شعبي يصاغ على شكل انتقادات على السلطة لخرقها الشريعة. ولكنها في نهاية الأمر تخضع لتبرير السلطة الدينية ولمعالجة شؤون العبادات والأحوال الشخصية، خاصة بعد أن يتحول شيوخها وأئمتها وقضاتها إلى موظفين في وزارات الأديان والأوقاف.

تخضع المؤسسة الدينية للانفصام الواقع في الوعي الاجتماعي بين الدنيوي والماورائي، بين عالم الأرض وعالم السماء، وقد تشربت هذا الانفصام حتى أعمقها. ولذلك فهي تنتقل إلى مواقف دفاعية (خلافاً للأصولية وللدين السياسي)، كي لا يتسع مجال الأرض ويضم قطاعات أخرى من مجالها، مجال السماء. فهي تريد المحافظة على موقعها كقيمة على أخلاقي البشر وضارتهاهم وأحوالهم الشخصية. وهي مستعدة لأجل ذلك أن تكون أداة تمنع الفتوى للسلطة بأثر رجعي لإضفاء صفة الشريعة على قراراتها. وفي الدول التي تمت فيها عملية عقلنة العلامة (الديمقراطية) واستقلت فيها الدولة عن فتاوى المؤسسة الدينية، استقلت أيضاً المؤسسة الدينية عن الدولة وأصبحت أكثر حرية في مخاطبة الفرد أخلاقياً، وانتقاد الدولة في



قضايا مثل العدالة الاجتماعية وال الحرب والسلم والعناية بضحايا اقتصاد السوق من العجزة والمشردين.

إذا دفعت المؤسسة الدينية إلى موقع معين بحكم وجود نظام ديمقراطي تمارس وظيفتها من خلاله، فإنها قادرة على التكيف مع هذا الموقع وبشكل ديمقراطي. أما في حالات العلمنة غير المعقولة التي تخضع المؤسسة الدينية لسلطة غير الديمقراطية، فإن العلمنة تؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً، منها فقدان مصداقية المؤسسة الدينية الأخلاقية وجعلها هدفاً لهجوم الدين السياسي أو الأصولية التي توجه سهامها إلى تقلبها وعدم استقامتها... فهي قادرة على إعطاء الفتوى لحرب عام ١٩٦٧، ثم لسلام كامب ديفيد، وقد تبرر هجوم القوات الأجنبية على العراق دينياً.

من ناحية أخرى، تحتاج السلطة العلمانية غير الديمقراطية إلى المؤسسة الدينية في كل أزمة من جديد، لأنها تحتاج إلى تبريرات دينية لصد الإسلام السياسي بل وقمعه. وتدرك المؤسسة الدينية هذه الحاجة ولذلك تأخذ باتزاز السلطة لتقديم تنازلات لها، خاصة في مجال حرية التعبير عن الرأي الذي «يستفز» مشاعر المسلمين. هنا ينشأ تحالف خفي بين المؤسسة الدينية والتدين السياسي أو الأصولية، تزيد فيه «أعمال المتطرفين» من حاجة السلطة إلى المؤسسة الدينية وفتاوي «المعتدلين» من رجال الدين، وبذلك يزداد نفوذ المؤسسة الدينية ورقبتها على وسائل الإعلام، أي تحول المؤسسة الدينية إلى خبير رقابة، محملة مظاهر العلمنة الانفتاح وحرية التعبير، ومظاهر الحداثة الأخرى مسؤولة غضب الفئات الأصولية.

لقد تعاملت المؤسسة الدينية نظرياً مع عالمها المنفص باستخدام آليتين دفاعيتين:

١ - اخضاع الدين لشئون الدنيا المتقلبة والمتحيرة باختلاف الأحاديث بدلاً من تطوير الدين بما يتلاءم مع كل عصر. فإذا كان الالتزام بالنص الجاف هو الخيار الوحيد الممكن لدى المتردمين، يصبح تطوير الدين هو مجرد إضافات كاذبة إلى النص، أي إضافة الأحاديث المختلفة بدلاً من مناقشة وتطوير النص أو عدم التقيد به أو رؤيته في إطاره التاريخي.

٢ - التضخيم من أهمية الإجماع كمصدر ثالث للشرع إضافة إلى القرآن والسنة النبوية، مما يسمح بتفسير النص أو مقولات الدين بفرض مفاهيم معاصرة على نصوص قديمة، بدلاً من القول بعدم صلاحيتها لعصر معين مع تأكيد معناها الأصلي دون تشويه.

بذلك يأخذ التطور مجرّبين لا مجال بينهما لتطور ديمقراطي : الأول يلزم بالنص، وذلك بمحاولة فرضه على الحاضر، والثاني ينطلق من الحاضر ويحاول فرضه على النص. ويبقى الخيار الثالث الذي يرى النص من خلال معاناته الأصلية، ولكن يضعه في سياقه التاريخي في الوقت نفسه، مغيباً عن التطور الفقهي .

تضامن بدايات الإسلام السياسي «المعدل» منذ حسن البناء مع المؤسسة الدينية ضد ما حق بها من إهمال وإجحاف وإذلال من قبل المؤسسة الدينوية. وبما أن منظري الإسلام السياسي لا يعترفون بوجود مؤسسة دينية فإن نبذها بالنسبة إليهم هو نبذ الشريعة التي تحدد من

استبداد السلطة الدينية، ولذلك يحاول الإسلام السياسي وصل نفسه بـ«تقاليد بعض الفقهاء» والعلماء الذين رفضوا هذا الإجحاف ووقفوا ضد السلطة. ويبدو مفهوم الاستبداد في خطاب الإسلام السياسي مرادفاً لـ«خلص السلطة الدينية من الرقابة الدينية»: عندما «وقع فصل الدين عن السياسة عملياً فإن هؤلاء - أي الخلفاء الامويين والعباسيين، حاشيا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - لم يكونوا من العلم بالدين يمكنهم يستغون به عن غيرهم من العلماء وأهل الدين، فاستبدوا بالحكم والسياسة واستعنوا، إذا أرادوا واقتضت المصالح، بالفقهاء ورجال الدين كمبررين متخصصين، واستخدموهم في مصالحهم، واستغنو عنهم إذا شاؤوا، وعصوهم إذا شاؤوا، فتحررت السياسة من رقابة الدين وأصبحت فيدرالية أو كسروية مستبدة أو ملكاً عصرياً»^(٣٥). الاستبداد في مفهوم الإسلام السياسي ليس عكس الديمقراطية وإنما عكس الشيورقاطية، والنظام الديمقرطي بهذا المعنى هو نظام مستبد. وقد بدأت تيارات مختلفة في الإسلام السياسي مؤخراً بالخلص من هذه المقابلات.

نط مواجهة الاستبداد الذي يتم هنا يعبر عنه في مقوله «خير الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، وتبقى معارضه السلطة التي يتولاها بعض الفقهاء نوعاً من البطولة الفردية، التي يظهر فيها المتدين المتشدد التقى الورع أمام استبداد السلطة القادرة على كل شيء دنيوياً. هو عار من كل شيء عدا كلمة الحق، وهي مدججة بكل شيء عدا الحق. فيتمثل البطل العدل الساوي مقابل الظلم الأرضي. والأغاث المتكررة هي: الحسن البصري مقابل زياد بن هبيرة ولي زياد بن معاوية على العراق، وسعيد بن جبير وخطيب الزيات مقابل الحجاج بن يوسف، الإمام الأوزاعي مقابل أبو جعفر المنصور (يتتجاهل هذا التيار في العادة ابن المنصور في هذا السياق رغم جرأته في رساله الصحابة التي وجهها إلى المنصور وأدت إلى تعذيبه وأعدامه)، وسفيان الثوري ضد هارون الرشيد.

يراد بهذا النوع من المعارضه البطولية تأسيس توافق ما بين الإسلام ومعارضة الاستبداد، في حالة الأوصلاحين من مثل الإسلام السياسي. وفي الحقيقة فإنه يؤكّد الاستثناء لا القاعدة، ويحول المعارضه من قضيه مكفولة اجتماعياً وقانونياً ودستورياً وواجبة أخلاقياً إلى قضيه بطولة خارقة فوق - انسانية، عقوبتها في العادة العذاب الذي يتفرض في وصفه في كتب التاريخ الإسلامي، ثم الموت المؤكّد، أو استجابة السلطان بعجيبة ساوية وبقدرة قادر إلى النقد والتوجيه.

٢ - المجتمع المدني

يسود اعتقاد أنّ البعد الأهم في تشكيل المجتمع المدني، والمقياس الرئيسي لوجوده، الذي يسند الديمقرطية هو نشوء هيئات ومؤسسات وتنظيمات اجتماعية نشيطة منفصلة عن الدولة بشكل يؤمن فرقاً بين المجتمع والدولة. وما يغدو هذا الاعتقاد في الوطن العربي هوحقيقة أنّ شكل التحديث السائد فيه، كما هو الحال في العديد من دول العالم الثالث، هو

(٣٥) أبو الحسن علي الحسيني الندوبي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص ١٢١. اقتبس من: محمد علي الصناوي، الطريق إلى حكم اسلامي (طرابلس، لبنان: [د. ن.]. ١٩٧٠)، ص ١١٨ - ١١٩.

شكل الدكتاتورية السافرة وحزبها الواحد، أو طغمتها العسكرية أو كلاهما. وهو شكل منع أي امكانية لتشكيل أجهزة اجتماعية مستقلة عن أجهزة السلطة.

في مثل هذه الأوضاع من التحدث القسري والمشوه وغير العضوي (يعنى ارتباطه بحاجات الآخرين أكثر من ارتباطه بحاجات المجتمع المغير) يبدو مجتمع ما قبل الحداثة العربية أكثر قرباً من «المجتمع المدني» من هذه الحداثة المشوهة. ولذلك قد تتخذ النزعة الناقدة للأوضاع السائدة شكل رومانسي وتفاؤل إلى الماضي الذي يبدو أكثر مدنية (ولذلك أكثر ديمقراطية) من الحاضر. وتحتيل بعض الباحثين أن انفصال وظيفية بعض البنى الجمعية في المجتمع الإسلامي، وخاصة الأسرة الممتدة والحرارة والجامع والطريقة، عن الدولة^(٣٣)، يقدم أشكالاً في التنظيم الذاتي خارج السلطة، وهي أشكال الديموقراطية الإسلامية الخاصة بما التي يتوجب العودة إليها لتطويرها، أي من هنا نبدأ مسيرة الديموقراطية: «ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامي كان يعيش بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهض بتلك الوظيفية (المقصود آلية الحركة الذاتية) من جماعات العلية والقضاة والفقيرين، إلى نقابات الحرف والصناعات، إلى شيخ القبائل والعشائر وشيخ الطرق ورؤساء الطوائف. إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزاً للإشعاع الثقافي. وكان الوقف مؤسسة كبرى مستقلة اقامها الناس بعطائهم، وأدت دورها الكبير في تأمين مستلزمات «الدفاع الاجتماعي» عن الأمة... هكذا كان المجتمع الإسلامي يدير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة «المجتمع المدني» التي يتشوق إليها البعض في هذا الزمان»^(٣٤).

ويشير المجتمع العربي التقليدي، مجتمع ما قبل الحداثة، إعجاب المثقف العربي المصا
بالصدمة من واقع الحكم الاستبدادي القائم. فقد كان المجتمع التقليدي يوفر نوعاً من
الحماية والأمن للمواطن الفرد، وكانت البنى الجمعية العضوية التي ينتمي إليها الفرد تشكل
 حاجزاً بين الفرد والسلطة، وبهذا المعنى تحد من تعسف السلطة.

والحقيقة أن عبد الله العروي كان قد أشار في كتابه مفهوم الحرية إلى هذه الظاهرة، ولو بشكل غير مباشر، رافضاً اعتبارها ديمقراطية من نوع أصيل، وإنما دليلاً على وجود تخارج بين الحرية كفكرة وكمارسة في المجتمع العربي التقليدي. فكلما ازدادت ممارسة الحرية في تلك الأطر التي لا تصل إليها الدولة، غاب عنها. ويبداً ذلك في البداوة القبلية حيث تمارس الحرية بشكل غير واع ولكن خارج الدولة وفي غيابها. أما حيث وجدت الدولة فتتأكل الحرية ومارستها ويزداد الوعي لها. فالحرية إذاً تعيش خارج نطاق الدولة، ولكن دونوعي بها، ووعيها موجود في نطاق الدولة ولكن دون مارستها (يقي السؤال، بالطبع، هل يستحق الشاطئ الإنساني الذي يمارس دون وعيه أن يسمى حرية؟ والعروي لا يجيب عن هذا السؤال). إن الأمر الأهم في المجتمع العربي المدني أن فكرة الحرية قد دخلت نطاق السياسة، أي لم تعد مجرد فكرة خارج السياسة - أي أن الحرية أصبحت حاجة في المجال السياسي،

(٣٦) البشري، المصدر نفسه، ص ٦٣٥.

(٣٧) فهمي هوبيدي، «الإسلام والديمقراطية»، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٠.

استبداد السلطة الدينية، ولذلك يحاول الإسلام السياسي وصل نفسه بـ«تقاليد بعض الفقهاء والعلماء الذين رفضوا هذا الإجحاف ووقفوا ضد السلطة». ويبدو مفهوم الاستبداد في خطاب الإسلام السياسي مرادفاً لخلص السلطة الدينية من الرقابة الدينية: عندما «وقع فصل الدين عن السياسة عملياً فإن هؤلاء - أي الخلفاء الأميين والعباسيين، حاشا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - لم يكونوا من العلم بالدين يمكنهم يستغثون به عن غيرهم من العلماء وأهل الدين، فاستبدوا بالحكم والسياسة واستعثروا، إذا أرادوا واقتضت المصالح، بالفقهاء ورجال الدين كمبشرين متخصصين، واستخدموه في مصالحهم، واستغثوا عنهم إذا شاؤوا، وعصوهم إذا شاؤوا، فتحررت السياسة من رقابة الدين وأصبحت قيصرية أو كسروية مستبدة أو ملكاً عوضياً»^(٣٥). الاستبداد في مفهوم الإسلام السياسي ليس عكس الديمقراطية وإنما عكس الشيوراطية، والنظام الديمقرطي بهذا المعنى هو نظام مستبد. وقد بدأت تيارات مختلفة في الإسلام السياسي مؤخراً بالخلص من هذه المقابلات.

نط مواجهة الاستبداد الذي يتم هنا عبر عنه في مقوله «خير الجهاد كلمة حق عند سلطان جائز»، وتبقى معارضة السلطة التي يتولاها بعض الفقهاء نوعاً من البطولة الفردية، التي يظهر فيها المتدين المتشدد التقى الورع أمام استبداد السلطة القادر على كل شيء دنيوياً. هو عار من كل شيء عدا كلمة الحق، وهي مدججة بكل شيء عدا الحق. فيمثل البطل العدل السماوي مقابل الظلم الأرضي. والأ نقاط المتكررة هي : الحسن البصري مقابل زياد بن هبيرة ولـي زياد بن معاوية على العراق، وسعـيد بن جـير وخطـيط الـزيـات مقابل الحـجاج بن يوسف ، الإمام الأوزاعي مقابل أبو جعـفر المنـصور (يتـجـاهـلـ هذاـ التـيـارـ فيـ العـادـةـ ابنـ المـقـعـفـ فيـ هـذـاـ السـيـاقـ رـغـمـ جـرـأـتـهـ فيـ رسـالـةـ الصـحـابـةـ التـيـ وجـهـهاـ إـلـىـ المـنـصـورـ وأـدـتـ إـلـىـ تعـذـيبـهـ وـاعـدـامـهـ) ، وـسـفـيـانـ الثـورـيـ ضدـ هـارـونـ الرـشـيدـ.

يراد بهذا النوع من المعارضة البطولية تأسيس توافق ما بين الإسلام ومعارضة الاستبداد، في حالة الاصلاحيين من ممثلي الإسلام السياسي. وفي الحقيقة فإنه يؤكد الاستثناء لا القاعدة، ويحول المعارضة من قضية مكفولة اجتماعياً وقانونياً ودستورياً وواجبة أخلاقياً إلى قضية بطولة خارقة فوق - انسانية، عقوبتها في العادة العذاب الذي يتضمن في وصفه في كتب التاريخ الإسلامي، ثم الموت المؤكد، أو استجابة السلطان بعجيبة سماوية وبقدرة قادر إلى النقد والتوجيه.

٢ - المجتمع المدني

يسود اعتقاد أن البعد الأهم في تشكيل المجتمع المدني، والمقياس الرئيسي لوجوده، الذي يسند الديمقراطية هو نشوء هيئات ومؤسسات وتنظيمات اجتماعية نشيطة منفصلة عن الدولة بشكل يؤسس فرقاً بين المجتمع والدولة. وما يغطي هذا الاعتقاد في الوطن العربي هو حقيقة أن شكل التحديث السائد فيه، كما هو الحال في العديد من دول العالم الثالث، هو

(٣٥) أبو الحسن علي الحسني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص ١٢١. اقتبس من: محمد علي الصناوي، الطريق إلى حكم إسلامي (طرابلس، لبنان: [د. ن.، ١٩٧٠)، ص ١١٨ - ١١٩.

شكل الدكتاتورية السافرة وحزبها الواحد، أو طغمتها العسكرية أو كلّاهما. وهو شكل منع أي امكانية لتشكيل أجهزة اجتماعية مستقلة عن أجهزة السلطة.

في مثل هذه الأوضاع من التحديث القسري والمشوه وغير العضوي (بعنف ارتباطه بحاجات الآخرين أكثر من ارتباطه بحاجات المجتمع المغير) يجد مجتمع ما قبل الحداثة العربية أكثر قرباً من «المجتمع المدني» من هذه الحداثة المشوهة. ولذلك قد تتخذ النزعة الناقدة للأوضاع السائدة شكل رومانسيّة وتوقاً إلى الماضي الذي يجد أكثر مدنية (ولذلك أكثر ديمقراطية) من الحاضر. وتحتيل لبعض الباحثين أن انفصال وظيفية بعض البنى الجمعية في المجتمع الإسلامي، وخاصة الأسرة الممتدة والحرارة والجامع والطريقة، عن الدولة^(٣٣)، يقدم أشكالاً في التنظيم الذاتي خارج السلطة، وهي أشكال الديمقرطية الإسلامية الخاصة بما والتي يتوجب العودة إليها لتطويرها، أي من هنا نبدأ مسيرة الديمقرطية: «ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامي كان يعيش بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بذلك الوظيفية (المقصود آلية الحركة الذاتية) من جماعات العلماء والقضاة والفقهاء، إلى نقابات الحرف والصناعات، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيخوخي الطرق ورؤساء الطوائف. إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزاً للإشعاع الثقافي. وكان الوقف مؤسسة كبرى مستقلة أقامها الناس بعطائهم، وأدت دورها الكبير في تأمين مستلزمات «الدفاع الاجتماعي» عن الأمة... هكذا كان المجتمع الإسلامي يدير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة «المجتمع المدني» التي يتشوق إليها البعض في هذا الزمان»^(٣٤).

ويشير المجتمع العربي التقليدي، مجتمع ما قبل الحداثة، إعجاب المثقف العربي المصايب بالصادمة من واقع الحكم الاستبدادي القائم. فقد كان المجتمع التقليدي يوفر نوعاً من الحرمة والأمن للمواطن الفرد، وكانت البنى الجمعية العضوية التي يتميّز إليها الفرد تشكّل حاجزاً بين الفرد والسلطة، وبهذا المعنى تحدّ من تعسف السلطة.

والحقيقة أن عبد الله العروي كان قد أشار في كتابه مفهوم الحرية إلى هذه الظاهرة، ولو بشكل غير مباشر، رافضاً اعتبارها ديمقراطية من نوع أصيل، وإنما دليلاً على وجود تخارج بين الحرية كفكرة وكممارسة في المجتمع العربي التقليدي. فكلما ازدادت ممارسة الحرية في تلك الأطر التي لا تصل إليها الدولة، غاب عنها. وينبأ ذلك في البداوة القبلية حيث تمارس الحرية بشكل غير واع ولكن خارج الدولة وفي غيابها. أما حيث وجدت الدولة فتتآكل الحرية ومارستها ويزداد الوعي لها. فالحرية إذاً تعيش خارج نطاق الدولة، ولكن دونوعي بها، ووعيها موجود في نطاق الدولة ولكن دون مارستها (يبقى السؤال، بالطبع، هل يستحق الشّاطِ الانساني الذي يمارس دون وعيه أن يسمى حرية؟ والعروي لا يجيب عن هذا السؤال). إن الأمر الأهم في المجتمع العربي المدني أن فكرة الحرية قد دخلت نطاق السياسة، أي لم تعد مجرد فكرة خارج السياسة - أي أن الحرية أصبحت حاجة في المجال السياسي،

(٣٦) البشري، المصدر نفسه، ص ٦٣٥.

(٣٧) فهمي هويدى، «الاسلام والديمقراطية»، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٠.

مجال الدولة (والحاجة، كما يقول هيغل، هي وعي النقص). هذه الحاجة، وليس البحث عن البني الجمعية خارج نطاق السياسة والدولة، هي التي تدفع نحو المطالبة بالديمقراطية. وهذا هو الفرق بين ممارسة الديمقراطية داخل المجتمع المysis المتداخل مع الدولة وبين «الحرية» خارج نطاق الدولة والسياسة، هذه الحرية التي يتوق إليها رومنسينا الذين يريدون العودة إلى ممارسة الشكل الإسلامي الأصيل للديمقراطية: «هذا الشعور بالحاجة إلى الحرية داخل الدولة أو المجتمع السياسي هو المهم، هو الذي يستحق أن يوصف بدقة وهو الذي سيعطي الكلمة مضمونها»^(٣٨).

من ناحية أخرى، ليس هنالك علاقة بين توفر الانتيماءات العضوية من أسرة ممتدة وطائفة وأخوية ونقابة وزاوية صوفية وبين التعددية. فالتنوعية هي القبول بمشروعية اختلاف الآراء ومشروعية الأطر التي تعبّر عنها. وجود نوع من «الأوتونوميا» أو التسيير الذاتي لهذه الانتيماءات، أو الوحدات العضوية لا يعبر بحد ذاته عن وجود مجتمع مدنى مسير ذاتياً باستقلال عن السلطة. إن المؤشر إلى وجود المجتمع المدنى ليس مجرد استقلاله النسبي عن الدولة أو كونه يتتألف من مجموعة وحدات مسيرة ذاتياً قد لا تعنى إلا وجود تخارج بين الدولة والديمقراطية. يقوم المجتمع المدنى على الفصل بين الوظائف ولكنه يقوم أيضاً على الفصل بين الحيز الفردي الخاص والحيز العام. أي ان المجتمع المدنى ليس وحدة عضوية قبلية يكتسب الفرد مشروعيته وحقوقه من الانتيماء إليها، لأن الفرد بحد ذاته في المجتمع المدنى هو «أوتونوميا». إنه وحدة مستقلة، أي ذات حقوقية لها حيز. ليس المجتمع المدنى إذاً وحدة عضوية تجمعها رابطة الدم أو العقيدة، وإنما وحدة غير عضوية بين أفراد يشكل كل فرد منها ذاتاً حقوقية مستقلة، تنتسب إلى هيئات ومؤسسات وطوائف وأخويات ولكنها لا تكتسب تعريفها وحقوقها من الانتساب إلى هذه الهيئات. بدون ذلك لا توجد ولا يمكن أن توجد ديمقراطية أو مجتمع مدنى. ورغم ذلك فإن كل من يحاول التطرق إلى المجتمع المدنى من قبل إصلاحيين ورومانسيين يتتجاهل هذا الجانب الضروري لأى مصالحة مع الديمقراطية. وإن شرط الفصل بين المجتمع المدنى والدولة هو توفر الفصل بين الحيز الخاص والحيز العام حقوقياً في المجتمع والدولة.

ويقوم بعض الباحثين في أوضاع المجتمعات العربية اليوم بتعداد المنظمات غير الحكومية التي تسماح الدولة مع نشاطها من أجل التدليل على وجود مجتمع مدنى^(٣٩). والحقيقة ان التنظيمات والهيئات غير الحكومية النشطة اجتماعياً والمسلّمة ذاتياً ليست هي المجتمع المدنى بل إغناه له؛ إنها الشرط الكافى لوجوده الذي يكمل الشرط الضروري وهو وجود الفرد كذات حقوقية أمام الدولة. دون ذلك تفقد هذه الهيئات في المجتمع المدنى معناها، ولو عدّنا مئات التنظيمات في سوريا ومصر وغيرها، فلا هي تنظيمات عضوية تحول بين الفرد والدولة كما كان الحال في الماضي، ولا هي تعبّر عن تألف بين أفراد مستقلين لهم حقوقهم؛ إنها ليست دليلاً على وجود مجتمع مدنى بأى حال من الأحوال.

(٣٨) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٣٤.

(٣٩) انظر مقالات كل من آلان ريتشارد ومصطفى كامل السيد وسعد الدين ابراهيم في:

ويذاعي منظرو الخصوصية الحضارية الإسلامية الذين يعودون إلى نماذج ماضي مقابل الحداثة، أن ذلك النوع من التسيير الذاتي الذي كان سائداً في البنية الجمعية هو من خصوصيات المجتمع الإسلامي. والحقيقة أن مجتمعات ما قبل الحداثة، وما قبل الديمقراطية الأوروبية كانت تعيش بمثابة تلك المؤسسات والبنيات الجمعية، ولا يوجد فيها خصوصية عربية أو إسلامية. وقد اعتبر تحطيم علاقات «التبني الشخصية» التي تميزها وتتميز بالإقطاع بجملة من أهم منجزات البرجوازية الحديثة وأشدتها إسلاماً في حينه. فالفن والحرف وعضو الأخوية المهنية أو العقائدية كان يرتبط ارتباطاً عضوياً بوحدة اجتماعية تشكل ذاتاً حقوقية معترفاً بها، ولم تكن القرون الوسطى الأوروبية مجرد فوضى، كما يحاول بعض المثقفين العرب تصويرها؛ لقد كان هناك نظام اجتماعي وهرمية اجتماعية مقدسة تحول بين الفرد وتعسف السلطة.

أما خصوصية المجتمعات العربية الإسلامية في عصرنا فتكمّن في كونها حظمت ما كان قائماً (ولن نبحث الآن في أسباب ذلك ومنها اللقاء مع الغرب الاستعماري)، دون استبداله بالمجتمع المدني القائم على وحدة غير عضوية بين أفراد. وخصوصية المثقف العربي تكمّن في الإصابة بالهلع من انهيار اللغة وحميمية الوحدات العضوية دون اكتساب حرفيات المجتمع المدني ودون أن تقف أمام استبداد السلطة أية حواجز. يندفع المثقف العربي الباحث عن ملجاً في الخصوصية نحو الماضي بدلاً من التقدم إلى الأمام نحو إقامة المجتمع المدني: «ثم إن النظم الراويدة ومنها التنظيمات (المقصود قانون التنظيمات العثماني) القانونية والحقوقية ساهمت في تفكك هذه الأواصر ونشرت الناس أفراداً، وضررت ما يمكن أن نسميه بـ«الجامعية»، وعملت على إذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها، وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها. وكان ذلك بأسوء منها الحداثة والديمقراطية، وكل هذه الأسماء ذات مدلولات صحيحة من حيث إنها كانت غایات يتعين أن تغایرها، ولكنها جاءت في صور مبتورة من بيئتها أجنبية ومن سياق مختلف، ومفروضة في هيكلها على انسان غير متالفة معها»^(٤٠).

لكن المأساة الفعلية تكمّن في أن هذه العملية لم تجعل الناس أفراداً بل رعايا مبعثرين دون «جامعية» تحميهم. وليس لكل ذلك علاقة بالديمقراطية، رغم استخدام كلمة ديمقراطية في اسم دول الحزب الواحد والإيديولوجيات الشمولية، مما يدعو بعض المفكرين المسلمين إلى التساؤل (للغرض النقاش) حول المقصود من كلمة الديمقراطية، فتعريف الديمقراطية غير واضح بما أن استخدامها يتم بهذا الشكل العشوائي. ومن السهل، ولغرض النقاش، أن يوجه إليهم السؤال حول المقصود من «الإسلام»، وهل يحمل الإسلام وزير كل تشويه من الحركات الأصولية ومن الأنظمة التي تعمّها؟ ولكن التساؤل لغرض النقاش لا يقدّم الدليل ولا يسند حجة.

ولكي نزيد من بلبلة المتساذجين المظاهرين بالارتباك من «غموض» مفهوم الديمقراطية نقول إنه حتى «أثينا الديمقراطية» لم تكن ديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة أو بالمعنى الذي يرسّم في ذهاننا في العصر الحديث عند الحديث عن الديمقراطية. وذلك ليس بسبب وجود العبيد في أثينا فحسب، وهو من نافلة القول. ولكن حتى مجتمع أحرار أثينا لم يكن مجتمعاً

(٤٠) البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، ص ٦٣٥.

ديمقراطياً بالمعنى الحديث الذي تطور إليه مفهوم الديمقراطية، وما زال يتتطور بعد المواجهة مع الفاشية والأنظمة الاشتراكية، وكذلك الأنظمة الليبرالية المحافظة. لماذا لم يكن مجتمع أحرار أثينا مجتمعاً ديمقراطياً؟ لأنه لم يتتوفر فيه فصل بين الحيز العام (الدولة والمجتمع) وبين الحيز الخاص. فـ«الديمقراطية الأثينية» قامت على تلاحم الحيزين لا على الفصل بينهما. الفرد فيها مواطن وهو لا شيء خارج مواطنته، وإنما يحقق ذاته من خلال مواطنته فحسب. والأخلاق والسياسة هما مجرد بعدين للمجموعة العضوية التي تشكل الدولة Polis. ولم تكن الحقوق والواجبات من لواحق المواطن الفرد أو الشخصية الفردية، وإنما كانت شكل تحقيق الدولة ذاتها من خلال المواطن. بهذا المعنى لم تكن حتى «ديمقراطية أثينا» ديمقراطية ليبرالية بأي معنى، كما لا يمكن أن تشتق الديمقراطية الليبرالية بشكل استباطي من «ديمقراطية أثينا»^(٤١) كما يحاول بعض منظري المركزية الأوروبية، وكان هنالك كائناً لاتاريخياً اسمه «الديمقراطية» يمتد من أثينا إلى لندن عبر التاريخ. كذلك لم يتتوفر في أثينا فصل للدين عن الدولة ولا تعددية مذاهب. فديمقراطية أثينا لم تتجلّ بتنوع العقائد بل بعقيدة واحدة هي التعددية الإلهية.

صحيح أن ما استورد في اللقاء مع الغرب أو ما استوعب في عملية التماقф بين الشرق والغرب، هذا التماقف غير القائم على المساواة، بل على سيطرة الغرب الاستعماري، جاء خارجاً عن عملية التطور العضوي للعلاقات الاجتماعية الحية بل وضرها؛ ولكن هذا ليس ادعاء ضد الديمقراطية. إن ما قام على خرائب العلاقات الحية لم يكن الديمقراطية، وإنما مجتمع الخوف والرعب الذي يضرب العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه بسبب انعدام وجود الفرد كذات حقوقية أمام السلطة، ولغياب كل حاجز يحول بين السلطة وبينه. أما بالنسبة إلى اغتراب الديمقراطية عن «العلاقات الاجتماعية الحية»، فإن الديمقراطية لم تنشأ في المجتمعات ديمقراطية، بل في المجتمعات كانت تسودها أيضاً العلاقات الحميمية العضوية غير الديمقراطية وعلاقات التبعية الشخصية، التي كانت تمنع السلطة من الانفراد بالفرد ولكنها كانت أيضاً، وفي الوقت نفسه، تمنعه من التفرد، أي الانفراد بنفسه. وقام أيضاً في أوروبا من تباكي على العلاقات الحية والجماعية التي اندثرت، وعلى الكنيسة التي وقفت حائلاً بين الملك واستبداده المطلق، وعلى الأخويات التي كانت تحمي أصحاب الحرف من تعسف قوانين السوق... الخ.

٣ - الأكثريّة والأقلية

يدعى محمد عابد الجابري أن الليبرالي العربي قد فضل في مرحلة النضال الوطني «توظيف شعار العلمانية بدل شعار الديمقراطية، ليس فقط لأنه كان ي يريد فصل أو انفصال العرب عن الترك أو بناء الدولة القومية بدلاً من الخلافة الإسلامية، بل أيضاً، أو لعل هذا هو السبب الدقيق، لأن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية، وبالتالي تهميش (الأقلية) التي كان منها أو ينطوي باسمها»^(٤٢). وإذا افترضنا صحة ما

٤١) David Held, *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 15-16.

٤٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص. ١٠٠.

يدعوه الجابري حول انتهاء الليبرالي العربي إلى الأقلية الدينية، فإننا لا يمكن أن نقبل خلط الجابري بين الأكثريّة والأقلية الطائفية وبين الأكثريّة والأقلية في النظام الديمقراطي . فالديمقراطية لا تعني حكم «الأغلبية» الدينية وإنما حكم الأغلبية فحسب.

إذا افترضنا أن الليبرالي العربي كان يتميّز في العادة إلى الأقلية الدينية ، فإن ما يدفعه في هذه الحالة بالذات إلى المطالبة بالديمقراطية وليس العلمانية فحسب ، هو استبدال الأقلية والأقلية الطائفية بنوع جديد من الأكثريّة والأقلية لا يتتطابق بالضرورة مع الأكثريّة والأقلية الطائفية ، وإنما له أسس أخرى سياسية حزبية بالأساس . ليس للأقلية الدينية ما تخشاه من الديمقراطية ، إذا كانت ديمقراطية فعلًا . ولهذا السبب بالضبط يرفض بعض الدول وجود أحزاب طائفية ، لأن ذلك قد يحول مفاهيم الأغلبية والأقلية السياسية إلى أغلبية وأقلية طائفية .

إن الشكل الوحيد لتجلّي علاقـة الأكثريـة والأقلـية الذي يـعرف العـدـيد من المـثقـفين العرب هو الأكثـريـة الـاسـلامـيـة والأـقلـيات الـمـسيـحـيـة أو الـيهـودـيـة ، أو الأـكـثـريـة الـسـنـيـة والأـقلـية الـشـيعـيـة ، أو العـكـس ... الخ . ولـيـس الـديـمـقـرـاطـيـة حـكـمـ الـأـكـثـريـة الـدـينـيـة (مع منـحـ أو عدم منـحـ الـحـقـوقـ لـلـأـقلـيـاتـ الـدـينـيـة) وإنـماـ هوـ حـكـمـ أـغـلـيـةـ الـمـوـاـطـنـيـنـ عنـ طـرـيقـ مـثـلـيـمـ . وأـيـ نـظـامـ تـنـطـابـقـ فـيـ الـأـكـثـريـةـ والأـقلـيـةـ لـغـرضـ اـخـتـارـ الـقـرـارـ الـاـقـتـصـادـيـ أوـ الـسـيـاسـيـ أوـ الـخـضـارـيـ بـالـضـرـورةـ مـعـ الـأـكـثـريـةـ والأـقلـيـةـ الـدـينـيـةـ هوـ نـظـامـ طـائـفيـ ، وـلـيـسـ نـظـامـ دـيمـقـرـاطـيـاـ . إنـ وـحدـاتـ الـمـشـارـكـةـ الـأـسـاسـيـةـ فـيـ اـخـتـارـ الـقـرـارـ فـيـ حـالـةـ الـدـيمـقـرـاطـيـةـ هـيـ الـمـوـاـطـنـوـنـ الـمـؤـطـروـنـ سـيـاسـيـاـ وـلـيـسـ طـائـفـيـاـ .

إن المواقف الدينية التوفيقية التي تتوهم أن الديمقراطية هي حكم الأغلبية الدينية و تستنتج من ذلك ضرورة دعم الديمقراطية هي الموقف نفسها التي تصر التعديلية على تعددية المذاهب والعقائد ، رافعة بذلك من شأن «ديمقراطية الإسلام» الذي اتسع لمثل هذه التعديلية عبر تاريخه .

وـقـلـماـ يـخـطـرـ بـيـالـ أـصـحـابـ هـذـهـ المـوـاقـفـ أـنـ التـعـدـدـيـةـ قدـ تـشـمـلـ التـحرـرـ مـنـ أيـ مـذـهـبـ أوـ عـقـيـدةـ دـينـيـةـ ، أوـ أـنـهـاـ تـشـمـلـ تـعـدـدـيـةـ دـاخـلـ إـلـاسـلـامـ ، أوـ أيـ طـائـفـةـ دـينـيـةـ أـخـرىـ ، تـعـدـدـيـةـ تـجـاـوزـ الـخـلافـ فـيـ الـفـروعـ إـلـىـ الـأـصـوـلـ ذاتـهاـ . وـنـحـنـ هـنـاـ تـنـجـاـوـزـ مـنـاقـشـةـ مـوـاقـفـ حـرـكـاتـ إـلـاسـلـامـ السـيـاسـيـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـقـلـيـاتـ الـدـينـيـةـ ، وـهـيـ مـوـاقـفـ تـعـتـرـفـ تـسـاحـيـاـ فـيـ أـفـضلـ الـحـالـاتـ (يـشـملـ التـسـاحـيـاـ وـمـتـسـاحـيـاـ مـعـهـ) وـلـكـنـهاـ لـاـ تـعـنـيـ تـعـدـدـيـةـ ، أـمـاـ فـيـ أـسـوـاـ الـحـالـاتـ فـعـبـرـ هـذـهـ المـوـاقـفـ عنـ طـائـفـةـ بـغـيـضـةـ . اـنـظـرـ مـثـلاـ مـوـقـفـ سـعـيـدـ حـوـيـ وـهـوـ مـنـ قـيـاديـ حـرـكـةـ الإـخـوانـ الـمـسـلـمـينـ فـيـ سـورـيـاـ : «إـنـ شـعـوبـ الـأـمـةـ إـلـاسـلـامـ لـنـ تـخـلـعـ عـنـ إـلـاسـلـامـ ، التـارـيخـ شـاهـدـ وـالـوـاقـعـ شـاهـدـ . وـبـالـتـالـيـ فـغـيرـ الـمـسـلـمـينـ بـالـخـيـارـ: أـنـ يـرـحـلـوـ أـوـ يـتعـاقـدـوـ مـعـ الـمـسـلـمـينـ عـلـىـ صـيـغـةـ عـادـلـةـ . فـإـنـ أـرـادـوـاـ الـسـالـةـ ، أـيـ أـنـ يـتـخـلـ الـمـسـلـمـونـ عـنـ إـسـلـامـهـمـ ، فـهـذـاـ لـنـ يـكـوـنـ لـهـمـ وـلـأـغـيـرـهـمـ . وـإـذـاـ كـانـتـ تـعـتـرـفـ طـائـفـيـنـ وـمـشـيرـيـ نـعـراتـ طـائـفـيـةـ لـأـنـاـ نـدـعـوـ لـإـلـاسـلـامـ فـتـلـكـ تـهـمـةـ لـنـ نـفـرـ مـنـهـاـ . وـعـلـىـ الـجـمـيعـ أـنـ يـعـرـفـواـ أـنـ هـذـاـ إـلـاسـلـامـ لـاـ بـدـ أـنـ يـحـكـمـ ، فـلـيـسـارـعـواـ

من الآن للبحث عن صيغ تعاقد مع المسلمين برضاء كل الأطراف قبل أن يأتي اليوم الذي يفرض فيه هذا التعاقد من طرف واحد»^(٤٣).

نحن نريد تجاوز مناقشة هذه المواقف الواضحة الجلية إلى مناقشة المفكرين الإسلاميين التوفيقين الذين يوافقون على وجود تعددية مذهبية، ولكنها نوع التعددية الوحيدة الذي يسمحون به ويعملونه أساساً لكل تعددية أخرى. يقول فهمي هويدى: «وكان ولا يزال الاختلاف والتنوع قائماً عبر المذاهب في مختلف أمور الدين، التي هي أكثر دقة وحساسية، الأمر الذي يهمن العقل الإسلامي للقبول بكل اختلاف آخر في أمور الدنيا، التي هي دون أمور الدين في الدقة والحساسية. وإن صدر الإسلام الذي لم يضف بأي دين آخر، لا يتصور له أن يضيق بالرأي الآخر. ومن ثم فإن إجازة التعددية في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوزاً حيث شرعية الاختلاف في العقيدة تفسح المجال بالضرورة للاختلاف في مناخ الإصلاح السياسي والاجتماعي»^(٤٤). ويعود الكاتب نفسه إلى مناقضة هذه التعددية عندما يقيّد حرية الرأي بشرط «الا يكون الرأي طعنًا في الدين أو خروجاً عليه، حيث يعد ذلك انتهاكاً للنظام العام في الدولة»^(٤٥)، وهو يقتبس ذلك من كتاب محمد سعيد العوا النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ليس هنالك ما هو أكثر تثيفاً من المواقف التوفيقية التي تُقتبس بشكل انتقائي لتبني عالماً خاصاً بها مكوناً من اقتباسات من التاريخ ومن تاريخ الفكر. فالقول بأن حرية المذاهب أو التعددية المذهبية أو الطائفية تبرر كل حرية أخرى لأن أمور الدين أكثر حساسية ودقة، وبالتالي فمن الطبيعي أن من يوافق على التعددية المذهبية لا بد من أن يوافق على التعدديات الأخرى، هو قول معكوس يمثل واقعاً مقلوياً، وبذلك ينفذ وظيفة ايديولوجية كلاسيكية. بالنسبة إلى السلطة في التاريخ الإسلامي كانت أمور الدين مثل: الصراع على السلطة، وتعدد المصالح، والتزععات الانفصالية عن الدولة في الأقاليم، والصراع بين البداوة والحضارة وبين بنى أمية وبني العباس... الخ، كانت هذه الأمور أكثر حساسية وأكثر سفكًا للدماء من الخلاف بين الطوائف: الإسلام واليهودية والنصرانية والصابئة... الخ. وقد كان الصراع المذهبي في أمور الدين ذاتها يصبح حساساً عندما يدور حول تفسيرات فقهية قد تبرر أو لا تبرر، تمس أو لا تمس السلطة وقراراتها.

لا تؤسس الحرية المذهبية الحريات الأخرى، بل وبالإمكان اعتبارها نوعاً من الرفاهية بالإمكان ممارسته رغم قمع الحريات الأخرى التي قد تمس المصالح الدينية. وإن القبول بالتعددية المذهبية لا يعني قبول تعددية المصالح أو تعدديات دينوية أخرى، ومن يؤسس الحريات الدينية كافة على التسامح الديني إنما يبني الديمقراطية على أساس من رمل. كما ان التعددية المذهبية لا تقبل دائمًا بتعددية التيارات داخل المذهب الديني نفسه. فالمؤسسة الدينية

(٤٣) سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الأخوان المسلمين بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على تأسيسها (عمان: دار الأرقم، ١٩٧٩)، ص ٢٨٣.

(٤٤) هويدى، «الإسلام والديمقراطية»، ص ١٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١.

والسلطة تحاولان باستمرار نفي مثل هذه التعددية داخل المذهب. وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أن أكثر من عانى في التاريخ الإسلامي الملائقة والتكليل، لم يكن لا اليهود ولا النصارى ولا إبناء المذاهب الأخرى، وإنما التيارات والفرق الإسلامية التي تبنت مواقف مختلفة عن مواقف السلطة والمؤسسة.

وإذا لم تكن التعددية المذهبية تعبراً عن وجود مجتمع مدنى، فإنها قد تشكل رفضاً للتعددية و موقفاً قمعياً داخل كل مذهب من المذاهب. وعند المفكر المصري محمد عمارة تجوز التعددية داخل «الأمة الإسلامية» في الفروع لا في الأصول، وهو يدعى ذلك في معرض انتقاده للتعصب الأصولي: «هناك قواعد ومبادئ إسلامية لا يجوز فيها الخلاف فهي الضامن لوحدة الأمة في العقيدة والشريعة والروح الحضارية... هذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يمتنع فيها الاختلاف ومن ثم تمنع التعددية... أما في الفروع التي تقوم أبنيتها على هذه القواعد، فهنا يصح بل ويجب الاجتهاد»^(٤٦). ويعتقد محمد عمارة أن عداوة بعض التيارات الأصولية الإسلامية للتعددية إنما تعود إلى خلطها بين الفروع والأصول. وقصر القضية على هذا الخلط يعبر عن موقف محافظ جداً، بل وأكثر محافظاً من المواقف التي توصل إليها بعض منظري الإسلام السياسي والحركات الإسلامية ذاتها. يجعل محمد عمارة التعددية مجرد اجتهداد، بل واجتهداد في تفسير الأصول. والحقيقة أن موقف التعددية الذي يؤسس للديمقراطية فكريأً، إنما هو خارج الأصول والفروع، إنه يشملها ولا تشمله. والديمقراطية التي يؤسس لها الموقف المحافظ أعلى تستطيع أن تكون ديمقراطية تفسير الأصول الإسلامية. والتعددية هي تعددية المدارس الاجتهدادية. والحقيقة أن الديمقراطية والتعددية يجب أن تتسعاً مثل هذا الموقف وهو أضيق من أن يتسع لها.

ويتضمن ضيق هذا الموقف بالديمقراطية وبالتجددية عندما يتعرض صاحبه إلى من يخالفهم الرأي مخرجاً قسماً منهم كعملاء وزنادقة خارج الشرعية! و «هذا» الآخر العلماني ليس كل من فيه عميلاً يسعى إلى إلحاد ديار الإسلام بالمركز الغربي... ويعادي نهضة الأمة وقوتها واستقلالها... فإلى جانب قلة من العلمانيين الثوريين الذين تطبع علمانيتهم إلى نقض الدين والتدين، هنالك في صفوف الآخر العلماني كثرة سلكت سبيل التغرب والعلمانية لأسباب كثيرة، منها طبيعة النشأة والتكون الفكري... ومنها ذلك الاجتهداد الخاطئ الذي اعتقاد أصحابه أن استعارة التمودج الغربي هي السلاح لمواجهة الغرب واستخلاص الوطن والأمة من استعماره»^(٤٧). وفي ما عدا كون هذا الأسلوب يذكر بكتابه بعض المفكرين العلمانيين عن دوافع وأهداف انتقال العديد من الشباب إلى الحركات الإسلامية، إلا أن اللافت للنظر هو حديث محمد عمارة عن «القلة» المتهمة بالعمالة والزندقة. لقد ساد في فكر العديد من العلمانيين العرب نوع من السذاجة والإيمان العقائدي بالتقدم ويتناقض العلم والدين، ولكن هذا لا يعني أن أولئك كانوا عملاً

(٤٦) محمد عمارة، «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة»، في: عبد الله فهد النفسي، محرر، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق من النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

أو زنادقة... إذا كانت التعديلية المذهبية تتسع للاجتهد في الفروع، فإنها لا تتسع بالضرورة لأولئك الذين يكفرون ويخرجون خارج الشرعية السياسية والاجتماعية.

٤ - بين العلم والقيم

أكثر النقاشات ترکيماً مع الديمقرطية وأكثرها خطورة من الناحية النظرية هو الادعاء الذي يطرحه التوفيقيون الجدد، الذين يرون بالإسلام غواذجاً حضارياً متكاملاً مقابل «النموذج الغربي»، ديمقراطياً كان أو اشتراكياً. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة مثيلي هذا التيار وحجتهم المختلفة. ولكن من الجدير ذكره أن معظم مثلي هذا التيار الحديث هم من العلمانيين و/أو القوميين و/أو اليساريين السابقين، الذين يرون في الإسلام الخيار الوحيد الممكن للاتصال مع الجماهير أو لتجنيد طاقات الشعب في الصراع من أجل الوحدة، وتحرير طاقات الأمة العربية ومقدراتها من التبعية ومن سيطرة الاستعمار الجديد. ولدى هذا التيار توجّه حضاري واضح، يعبّىء أنه يقسم العالم إلى حضارات (بدل طبقات أو معاشرات اقتصادية/ سياسية كما كان التقسيم في الماضي). وبما أن الحضارات تبني على اللغة، والذاكرة الجماعية والإيديولوجيات المبنية على افتراضات ميتافيزيقية وعلى «العقلية» وعلى الدين وغير ذلك من الأسس غير العلمية، فإن الخيار الحضاري هو خيار غير علمي، ولذلك لا فضل لأحد على أحد. ومن أبرز من مثل هذا التوجه هو المفكر جلال أحمد أمين الذي يناقش بشكل متع وجداب أن الأسلوب الغربي لتنظيم المجتمع مبني على فرضيات مثل الفصل بين الأخلاق والسياسة (وهذه في الحقيقة فرضية علم السياسة الغربي لا السياسة الغربية)، واعتبار الناس جميعاً متساوين في الطبيعة، والمساواة في حق التصويت... ويقول هذا المفكّر: إن هذه الفرضيات ليست آخر منجزات العلم، كما يحاول مؤيدوها تقديمها، وإنما هي لا تعلو أن تكون تعبراً عن مواقف أخلاقية ليس لها أي مبرر علمي أو مواقف ميتافيزيقية ليس لها صلة بالعلم^(٤٨).

والواقع أن هذا الادعاء يقتصر عنة باباً مفتوحاً، كان عليه أن يقرره برفق ليقال له: أهلاً وسهلاً. فليس هنالك مفكّر جدي واحد يقدم هذه الفرضيات التي تقوم عليها الديمقرطية على أنها علم أو مكتشفات علمية أو حتى فرضيات علمية. ولننافق جدلاً مع الأستاذ أمين أنها فرضيات وخبارات قيمية، مع أن الموضوع أعقد من ذلك بكثير، فهل تعني هذه الموقفة وهذا التسلیم بعدم علمية القيم، وأنه لا فضل لقيمة على قيمة؟ ألا يحق لنا أن نقول: إن المساواة بين البشر أفضل من اللامساواة بينهم في مجال تنظيم المجتمع؟ أو أن نقول: إن المساواة بين البشر أفضل من العنصرية كقيمة؟ أو أن حق التصويت خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى عدم التصويت؟

(٤٨) جلال أحمد أمين، «التراث والتنمية العربية»، ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٧٦١ - ٧٦٣.

يصح هذا الموقف دون شك مثلاً على خطورة النماذج الفلسفية لما بعد الحداثة postmodernism في سياق العالم الثالث إذا لم يتم استخدامها والتعامل معها بحذر، فالنarrative القيمية قد تتحول عندنا إلى تبرير ل موقف ما قبل الحداثة، بحججة التمييز والخصوصية الحضارية.

والحقيقة أن الموقف الذي يطرح عدم علمية القيمة أو الخيار الحضاري كمبرر لفقدان الأفضلية، إنما يقوم بشكل غير مباشر بتقديس العلم أو الخيارات العلمية، ويستند بوعي أو بغير وعي إلى فرضية ميتافيزيقية وهي أن العلم هو وحده الذي يبرر ما هو أفضل في حياة البشر. إن أكثر القرارات حسماً في حياتنا اليومية ليست جواز علمية وإنما هي من نوع آخر، ولكننا نقوم وبشكل حرّ بتفضيل خيار على خيار آخر. والختار اللاديمقراطي ليس أقل علمية من الخيار الديمقراطي، ولكنه أقل حضارية وتقديمية، فهناك أفضلية (من منطلق أخلاقي معين) للديمقراطية على الاستبداد وإن لم تكن الديمقراطية أكثر «علمية» من الاستبداد.

ولا نتجاوز الموضوع إذا قلنا إنه قد يقف الإنسان أمام خيارين متساوين من حيث عدم علميتهما، ولكنها غير متساوين من حيث عقلانيتها أو نجاعتها، خاصة في حالة وجود نظام اقتصادي يعتمد اعتماداً كاملاً على عقلنة عملية الانتاج وعملية التوزيع.

ليس هنالك أدنى شك أنه في أساس الشكل الديمقراطي لتنظيم الحياة السياسية تكمن خيارات وجوازات قيمة ليست علمية بطبيعتها، ولكنني أغامر وأقول: إنه بالإمكان اعتبارها عقلانية مع ذلك، ولذلك يستحق موضوع الديمقراطية المناقشة. ولكن المشكلة أنه من حسم أمره واختيار الخيار الإسلامي السياسي مثلاً تحت شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام دين ودولة»... فإنه يعود في الواقع على أساس موقفه الميتافيزيقي الجديد إلى الخلط بين العلم والقيم، فيدعى أن الإسلام دين علمي أو عقلي، ويختصر الطريق أمام أي نقاش حول القيم أو حول العلم - ليخسر في النهاية كلها. فإنه إذا سُئل إذا كان قرار أو ممارسة ما صحيحة أو عقلانية، أجابك أنها إسلامية أو غير إسلامية، وإذا سُئل فيما إذا كان قرار أو ممارسة ما خيراً أو لا، أجابك إنها إسلامية أو غير إسلامية. فالإسلام هو الخير وهو العلم في الوقت ذاته: «العقل كما قرر علينا هو أساس النقل، إذ به ثبت وجود الله تعالى، وثبتت النبوة. كما لا يرى أي تعارض بين حقائق العلم وقوانين الإسلام، فلا مجال للصراع بينهما، كما حدث في ظل أديان أخرى، فاللدين عندنا علم والعلم عندنا دين»^(٤٩).

وقد يبرر الخيار الحضاري الديني بحججة التمييز والخصوصية وعدم أفضليته خيار حضاري على خيار حضاري آخر، إذا سلمنا بتقسيم العالم إلى وحدات حضارية مستقلة ومنفصلة، وهو وضع غير قائم. ولكن حال ولوح الخيار الديني الحضاري تترتب عليه قرارات أخرى منها أفضلية هذا الدين على ذاك لأنه «أكثر علمية» أو لأن «العلم عندنا دين والدين عندنا علم».

(٤٩) يوسف القرضاوي، وجهاً لوجه الإسلام والعلمانية (القاهرة: [د. ن. ١٩٨٧)، ص ٣٦.

يستطيع العلماني أو اليساري أو التقدمي أن يبرر لنفسه الخيار الإسلامي كنموذج حضاري تبريراً سياسياً أو تاريخياً وحتى فلسفياً، ولكن بعد ولوج هذا الخيار تغير قواعد التبرير. فعليه من الآن فصاعداً أن يبني قراراته والجسم بين خياراته على أساس مقومات ومبررات من نوع آخر. فهناك فرق بين تبرير الخيار الديني كقيمة وبين تبرير الخيار الديني لذاته بخلطه بين العلم والقيم. والخلط بينهما لا بد من أن يؤدي إلى موقف شمولي مطلق لا مجال للنقاش فيه حول ما هو علمي وغير علمي أو ما هو خير أو شر.

٥ - الاسلام السياسي والديمقراطية

يتميز الاسلام السياسي من المؤسسة الدينية في رفضه المطلق الواقع المنقسم الذي أتت به الحداثة. والإسلام السياسي هو نتاج الحداثة، وبهذا المعنى، فإنه أحدث من المؤسسة الدينية وأقل تقبلاً منها للحداثة وأقل تكيفاً مع الحداثة في الوقت ذاته. ليس الإسلام السياسي محافظاً أو دفاعياً عن الواقع القديم، بل إنه ينتقل إلى الهجوم لتوحيد عالمين، يبدو له أنها منفصلين: الدين والدولة، القدس والسياسة. والإسلام السياسي نتاج نفس عملية العلمنة التي خلقت وراءها توقاً إلى «المقدس» في عالم السياسة ذاته. إنه توأم الحركات القومية المتطرفة التي تضفي على القيم الدينية طابع القدسية الدينية.

ومن الممكن تلخيص النموذج النظري الذي اقترحه بفرضية واحدة: إن انقسام العالمين الذي جاءت به الحداثة، أدى إلى نزوع أو رد فعل في الحيز الديني من أجل إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، أي إلى توجه هجومي نابع من وعي الانقسام والمعاناة النابعة من هذا الوعي من ناحية. ومن الناحية الأخرى، أدت عملية الانقسام إلى نزوع في الحيز السياسي نحو القدسية، تجلّى في تقديس قيم دينوية مثل: الحزب، والقومية، والدم، والأرض... الخ، بعد أن تمت علمتها. ورغم توفر الشكلين في الشرق والغرب، فإن الشكل الأول هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في شرقنا العربي الإسلامي، والشكل الثاني هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في الغرب.

وما يميز حداثتنا هو أيضاً ما يميز ما انتجته هذه الحداثة بما في ذلك عملية التفاعل معها والرد عليها. ما يميزها أنها حداثة مشوهة، والمقصود أنها غير عضوية، تطورت بناء على جدول أعمال « الآخرين » لا بناء على جدول أعمالنا أو حاجاتنا. والشكل الذي اخذه هذه الحداثة هو الرسملة المشوهة والهجينة لعلاقات الانتاج، مما أدى إلى قيام رأسمالية غير متجدة، كومبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنباً إلى جنب مع بiroقراطية ورأسمالية دولة (قطاع عام) ما لبثت أن فشلت في أداء مهماتها بانتهاء مرحلة التراكم الأولى. لقد حطمت العلاقات الريفية دون أن يحمل محلها نظام رأسمالي أو اقتصاد صناعي ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي الوقت نفسه أدت الحداثة وعملية التماقф مع الغرب والتحول إلى سوق لبضائعه إلى إنتاج حاجات، لا يستطيع النظام الاجتماعي / الاقتصادي القائم تلبيتها؛ فالحداثة في شرقنا تنتج الحاجات وتنتج عدم القدرة على تلبيتها في الوقت ذاته. ويزيد من حدة هذه الظاهرة العظيمة الأثر ازدياد تأثير وسائل الاتصال ودخولها إلى كل بيت، بشكل لم يعد

بإمكان أن تتعامل معها كأنها موضوع ثانوي أو جزء من المبني الفوقي، بل كعامل أساسي يتعمى اقتصادياً إلى المبني التحتي للمجتمع ويساهم بشكل مباشر في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر.

لقد تم التحدث بأيدي أنظمة متترة في بعض الحالات، ولكنها استبدادية تفتقر إلى الشرعية الديمقراطية في جميع الحالات. والتجربة النيابية في الوطن العربي معروفة وقصيرة وقد نظمت بناء على توازن قوى دقيق بين الحركة الوطنية والاستعمار الأجنبي في كل من مصر وببلاد الشام على الأقل.

لقد صدرت مئات الدراسات حول البيئة الاجتماعية لنشوء الإسلام السياسي في المدن الصغيرة، وفي أحزمة الفقر حول المدن الكبرى، التي نشأت عن العلاقات الريفية المنهارة والقائمة على فقدان الأمن الاجتماعي الاقتصادي والهوية الحضارية والاغتراب القسري (ثم الخياري) عن «الحضارة المستوردة» وفقدان حيادية النبي الجمعية من قرية وأسرة كبيرة وغير ذلك. كما صدرت مئات الدراسات حول فكر الإسلام السياسي الحديث وأصوله ومؤسسيه. وليس هدفنا إعادة تلخيص هذه الدراسات، وإنما محاولة تقصي علاقة هذا النمط من التدين (الإسلام السياسي) مع الديمقراطية كمفهوم وكممارسة.

إن تزامن أفكار حسن البنا في مصر حول إعادة بناء الخلافة الإسلامية والأمة الإسلامية مع أفكار علي عبد الرزاق الإسلامية أيضاً الرافضة اعتبار الخلافة أصلاً إسلامياً من أصول الحكم، والمتقبلة عملياً فصل الدين عن الدولة، لم يكن مجرد مفارقة تاريخية. فالعملية نفسها التي أدت إلى فصل الدين عن الدولة في الطرح الفكري (وليس في الواقع فحسب) أدت إلى طرح فكر مضاد.

ولكن التيارات الأولى في الفكر الإسلامي السياسي لم تبتعد كثيراً عن تيارات الإصلاح الديني في حينه. وإن كانت تظهر بوادر للأصولية الراديكالية، إلا أنها كانت أكثر اعتدالاً في موقفها من القومية العربية ومن الديمقراطية، بالشكل النابي المبور الذي طرحت فيه في تلك الفترة، من الحركات الأصولية في السبعينيات والثمانينيات. لم يكن حسن البنا معادياً بل محباً للحياة النيابية في مصر في فترة ما بين الحربين، كما أنه لم ير في القومية العربية عدواً لددواً بل كان يراها خصماً يجب تحويله إلى مكمل وحليف في الصراع من أجل إقامة الدولة الإسلامية.

ولكن مرحلة الصراع العنيف مع التيارات القومية العلمانية التي تبنّت خطاباً سياسياً تحررياً وشيدت رأساً مالياً الدولة اقتصادياً، وأنظمة المجالس الثورية والحزب الواحد سياسياً، تمحضت عن نوع جديد من الإسلام السياسي يصطلاح المؤرخون على أنها مرحلة انتقال أفكار أبي الأعلى المودودي إلى الوطن العربي ومنعطف سيد قطب في تاريخ الإسلام السياسي. ولقد أفرز هذا التحول في الحقيقة تيارين:

١ - تيار طور اتجاه سيد قطب إلى نهاية القصوى من حيث تكفير المجتمع والحاكم المسلم واعتبار الجاهلية حالة عقلية (لا حالة زمنية)، والهجرة من هذه الجاهلية لإقامة

المجتمع الإسلامي المصغر الذي يعد العدة لتحرير المجتمع الأكبر بالجهاد. وقد أفرز هذا التيار جماعات العنف على أنواعها، وتطور في المواجهة العنيفة مع الأنظمة العلمانية القومية عندما رأت السلطة على محاولة توحيد الدين والدولة التي رفضت الإصلاحات التحديثية على أنواعها بإخضاع الدين قسرياً للسلطة (وهو الوجه الآخر لوحدة الدين والدولة). لقد واجهت هذه الحركات الإسلامية السياسية واقع التحديث المشوه بشكل أكثر شوحاً ففكّرته وهجرته ولاته، وما زال بعض هذه الحركات الإسلامية السياسية يصارع صراع الحياة أو الموت مع الواقع المفروض، ويخاطب قلوب الكثير من الشباب المستلب الذي أدارت له الدنيا ظهرها في مدن فقدت كل مادة لاصقة اجتماعية أو أيديولوجية، خاصة بعد أزمة القومية العربية. لكن استقطاب هذه الحركات أعداداً متزايدة من الشباب يعتبرون أنفسهم «قضاء لا دعاة»، ويعتبرون العنف والجهاد فرائض غائية يجب التعامل معها تعامل المسلمين مع أركان الدين مثل الصلاة والصوم، أدى إلى رد فعل قلق لدى الحركات الإسلامية الكبرى، التي تعلمت من تجربة الصدام مع الأنظمة الاستبدادية دروساً أخرى.

٢ - تيار الحركات الإسلامية الكبرى التي تعيش فترة ارتداد إصلاحي ، تناول فيها البحث عن حلول وسط مع الأنظمة تمكّنها من العمل العلني، وحلول وسط مع مطالب الحركة القومية التاريخية، فقد علمتها التجربة أن المواجهة مع هذه المطالب تعني عزلة جماهيرية . ويتخذ البحث عن الحلول الوسط شكل التكيف مع محاولات إعادة الحياة النيابية في الوطن العربي، بل وتجاوز ذلك في بعض الحالات . وقد ساعد على بروز التيار الإصلاحي داخل الحركات الإسلامية بروز موضوع الديمقراطية وشرعية ومشروعية السلطة كموضوع يشغل النخبات في العالم الثالث خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكي العالمي . كما ساهمت في ذلك أزمة الثورة الإيرانية خاصة إبان حرب الخليج الأولى وكذلك انهيار وانعدام شعبية الحكومات الدكتاتورية التي دعمها المسلمين بل وشاركوا فيها في باكستان (نظام ضياء الحق) وفي السودان (نظام النميري)؛ يضاف إلى ذلك كله فشل تلك تجربة العنف في إسقاط الأنظمة في كل من سوريا ومصر .

وقد ترافق هذه العملية بانتقال ، وربما ، هجرة للمثقفين العلمانيين القوميين واليساريين إلى الواقع الإسلامي باعتبارها الخيار الحضاري في مواجهة الغرب الاستعماري . لقد نقل أولئك إلى صفو الحركات الإسلامية أو الأديبيات الإسلامية على الأقل بعض الأفكار الأكثر تطوراً وديمقراطية . وهذه العملية مستمرة خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكي ، وأزمة القومية العربية بعد أن فشلت في التحدى الذي زُجت فيه إبان مغامرة الخليج التي قام بها النظام العراقي ، متلقية الضربة الكبرى الثانية بعد هزيمة عام ١٩٦٧ .

ومع انهيار النظام العالمي القديم وأزمة الأنظمة الاستبدادية العربية لا تستطيع الحركة الإسلامية أن تدير ظهرها للنقاش الدائر حول الديمقراطية والمجتمع المدني الذي يحتل حيزاً أكبر فأكبر . وتبيّن عندما أتيحت الفرصة أنأغلبية الحركات الإسلامية الكبرى في الجزائر ومصر وتونس والأردن وبالباكستان تحاول ملاءمة نفسها وبرامجها السياسية خارج الحكم

لنموذج التعددية الحزبية والانتخابات البرلمانية، وقد خاض بعضها الانتخابات البرلمانية بل وتقلّد مناصب وزارية أيضاً.

وفي الحقيقة بدأت التحولات الديمقراطية أو البرلمانية، في بعض الأقطار العربية بمبادرة من السلطة إذا توخيّنا الدقة، كاستراتيجية للتعامل مع الأزمة الداخلية. وقد شملت هذه الاستراتيجية محاولة لاستيعاب الحركة الإسلامية أو فرزها إلى «معتدلين» و«متطرفين». وربما تطور هذه المحاولة ديناميتها الخاصة، فقد دلت التجربة على أنه من الممكن استخدام كل شيء كأداة ما عدا البشر، لأنهم يفكرون ويخططون وقد يحولون مشاريع كوسيلة من أجل تنفيذ أهدافهم هم.

أثبتت التجربة أنه من العقم استخدام الحركات السياسية الإسلامية كأداة لأن لها جدول أعمال خاصاً بها يتجاوز الأهداف التي ترسمها لها السلطة، ولم يمهل أنور السادات فترة كافية ليتعلم هذا الدرس.

خاضت الحركات الإسلامية الانتخابات عندما أتيحت الفرصة بنجاحات لا بأس بها في كل من الأردن والجزائر. ولكن حتى الذين خاضوا الانتخابات النيابية لم يرفوها إلا في حالات استثنائية بالتزامن تجاه الديمقراطية، أو حتى الحياة النيابية، وهي الرافد الوحيد من رواد الديمقراطية الذي يقبلون بمهارسته. وقد انقلبوا عليه أو شاركوا في الانقلاب عليه بعد نجاح قصير للتجربة النيابية في السودان، وانقلابهم هذا يقلل من مصداقية دفاعهم عن نتائج الانتخابات النيابية ضد انقلاب العسكر في الجزائر، وهو انقلاب لديمقراطى وتعسفي بكل معنى من المعاني.

والتيار الأكثروضوحاً في تعامله بجدية مع موضوع الديمقراطية البرلمانية من صميم الحركات الإسلامية، هو تيار حركة النهضة التونسية (على الرغم من أنه لم يجرِ في السلطة بعد). وقد برر راشد الغنوشي إصلاحه الديني بتبريرات تقترب من تبريرات مثل النهضة الإسلامية في القرن التاسع عشر، إلا أنه حجمه أكثر عمقاً من الناحية النظرية. ولكنه يبقى تيار أقلية ضمن الحركات الإسلامية الكبرى.

يقسم راشد الغنوши الديمقراطية إلى شكل ومضمون، معتبراً كل الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية من فصل بين السلطات وحرية تعبير ومساوة أمام القانون وحق الانتخاب العام والتعددية مندرجة تحت عنوان «الشكل». وهو إذ يعتبر هذه الأسس مهمة، بل وتشكل معاً، في غياب النظام الإسلامي، أفضل أنظمة الحكم على الإطلاق، يضيف إليها «مضموناً» للديمقراطية وهو: «الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بقتضاه جلة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط على والتاثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد، إنه حرية المحكومين في اختيار حوكموهم وتعيينها لهم»^(٥٠). وهو إذ يرهن قيام الدولة الإسلامية برغبة الأكثريّة

(٥٠) الغنوши، محاور إسلامية، ص ٥٠.

إلا أن تقسيمه الديمقراطي بين شكل ومضمون يذكّر بمحاولات منذ القرن الثامن عشر (جان جاك روسو) تحولت إلى تبرير لمارسة الاستبداد وذلك بالتشديد على «مضمون» الديقراطية لا على «شكلها»؛ فمن الممكن أن يبرر النظام الإسلامي ذاته. بعد أن يجوز على تأثير الأغلبية بمحافظته على «مضمون» الديقراطية رغم عدم تقيده بالشكليات. والحقيقة أن الالتزام بالديمقراطية يعني الالتزام «بالشكل» قبل «المضمون»، مهما بدا ذلك مناقضاً لما يبدو وكأنه أكثر عمقاً. إن مضمون الديمقراطية في الواقع، أي في الممارسة، هو شكلها فحسب، أما المضمون الذي يتحدث عنه الغنوشي فهو تجريد فكري لا يأس به، بل ومن المحبذ أن يتحول إلى برنامج ثقافي تربوي حول قيم الديمقراطية. ولكن حسبنا أن تلتزم الحكومات بالشكل، فطالما «الترمّت» بالضامين الديمقراطية وتحدثت باسمها ممارسة «أشكالاً» هي الاستبداد وأنظمة الحزب الواحد والطغمة العسكرية.

على دروب التفكير ذاتها يواصل عدنان سعد الدين الذي احتل موقع مهم في حركة الإخوان المسلمين السورية في السبعينيات. إنه ينطلق من مفهوم ليبرالي واضح لمفهوم الشورى في الإسلام: «إن أرقى نعط من أنماط الشورى وأقواء هو الذي يشارك فيه أفراد الشعب بمجموعهم ليصدر عنهم قرارات قطعية تمثل إرادة السواد الأعظم، ويشكل إجماع الأمة أو الأكثريّة المطلقة من أبنائهما، ومثل هذا اللون من الشورى ملزم لجميع السلطات وكل ذي ولاية في الدولة...». وموقفه مبني على اجتهداته أن الضمير في «شاورهم في الأمر»^(٥١) و«أمرهم شوري بينهم»^(٥٢) يعود إلى أبناء الأمة البالغين كافة^(٥٣).

يشدد هذا التيار الإسلامي السياسي على المشترك بين الشورى والديمقراطية، لا على الفرق. المشترك هو معارضته للاستبداد والتفرد والطغيان. إنه ينطلق من المواجهة الدموية نفسها مع الأنظمة القومية العربية، ولكنه يستنتج من هذه المواجهة نتائج مناقضة للنتائج التي توصلت إليها تنظيمات «الجهاد الإسلامي» أو «التكفير والهجرة» أو «شباب محمد» أو «الجماعات». كما ويتجاوز وسطية وتوفيقية الجزء الأكبر من حركات الإخوان المسلمين الكبيرة في مصر وغيرها. إن المواجهة نفسها مع النظام السوري ومن المنطلقات الإسلامية نفسها أنجبت فكر سعيد حوى المتشدد في عدائه لكل الأنظمة الحديثة بما فيها الديقراطية، وفكر عدنان سعد الدين الذي يرى في الديقراطية الخيار الوحيد أمام التيار الإسلامي للوصول إلى السلطة.

يستخلص عدنان سعد الدين ثلاثة عناصر أساسية لازمة للحكم الديمقراطي:

- ١ - حكم الأكثريّة وما يتبعه أو يلزمه من حرية تعبير وتنظيم.
- ٢ - المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المنشورة.

(٥١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

(٥٣) عدنان سعد الدين، «أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة»، في: التفسي، محرر، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق من النقد الذاتي، ص ٧٩.

ومن الواضح أنه اختار العناصر التي تؤسس مشروعية نظام الحكم، وهي المشروعية المفقودة في حالة الأنظمة التي سفكت دماء نشطى الحركة الإسلامية. وكما يبدو فإن العنصرين، الأول والثاني، لا يشكلان مشكلة بالنسبة إلى الفكر الإسلامي الاصلاحي؛ أما العنصر الثالث فتقىده غالبية المفكرين المسلمين التوفيقيين بالشريعة. ولكن عدنان سعد الدين يخطو خطوه الرئيسية باتجاه الديمقراطية حين يقول: إن حرية الاختيار لا تلزم بنظام معين، ومن الممكن أن يقع على النظام الإسلامي إذا أقنعت الحركة الإسلامية الأغلبية برزاجها، لكنه لا يتعدى ذلك إلى مناقشة البرنامج. فالبرنامج نفسه يمكن أن يكون معدوباً للديمقراطية.

يبرز أثر المواجهة مع النظام السوري في كل ما يطرحه هذا الاتجاه، فهو يقارن الديمقراطية لا مع النظام الإسلامي وإنما مع الوضع القائم ليؤكد أفضليتها بالنسبة إلى نظام الحكم الفردي أو نظام الحزب الواحد. والنتيجة بالنسبة إلى هذا التيار واضحة وهي أن على الحركة الإسلامية أن تتكيف في النهاية مع نتائج مثل هذه المقارنة العقلانية.

تجاوز هذه الأفكار دون شك المواقف التقليدية للإسلام السياسي ولللفقه السياسي الإسلامي التي ادعت عادة عدم وجود توافق بين «الإسلام» والديمقراطية، كما نرد مثلاً عند سيد قطب في رفضه أي فكرة لسيادة الشعب واعتبارها تعدياً على سيادة الله، أو أفكار حفظ الله نوري الذي يعتبر فكرة المساواة وهي أساس الديمقراطية مرفوضة في «الإسلام». فلا أساس برأيه في «الإسلام» لمساواة الزوج والزوجة، والغبي والفقير، والمؤمن وغير المؤمن، والعالم والباهر، والمريض والصحيح... الخ، كما ان الإسلام ليس بحاجة إلى مجالس شرعية. والقائمة هنا طويلة لا تنتهي خاصة إذا أضفنا إليها الوعاظ أمثال محمد متولي الشعراوي الذي يرفض أي تلاؤم بين الشورى والديمقراطية^(٥٤)، وكتبه المقالات في الصحف والكراسات الإسلامية.

وفي نفس سياق مواجهة أزمة الشرعية للأنظمة العربية القائمة، يناقش تيار آخر في الإسلام السياسي الموقف من الديمقراطية ومحاولة طرح الديمقراطية كشورى العصر الحديث أو طرح الإسلام كنظام ديمقراطي صحيح، على أنها تعني:

- ١ - فرض قيم حديثة على الماضي أو على النصوص الإسلامية.
- ٢ - فهم الماضي خارج سياقه التاريخي وإخضاعه لـ «عقد» الحاضر^(٥٥).

ويترتب على ذلك طبعاً معارضة كل تفسير للشوري كحكم الأغلبية أو على أنها تتجاوز مشاورة الخبراء والعلماء في مواضيع خبرتهم وما إلى ذلك من الادعاءات المتكررة والشائعة. وفي الحقيقة هنالك بعض الصحة في المحتين الواردتين آنفأ. إن أي محاولة للتوفيق

Esposito and Piscatori, «Democratization and Islam,» pp. 435-436.

(٥٤)

. ٧١ - ٦٣ ص، فيها، الاسلام وحكم الديمقراطية صالح،

بين النص ومتطلبات الحاضر لا بد من أن تخرجه من سياقه التاريخي أو أن تفرض قيم الحاضر ومفاهيمه على الماضي. ولكن الإسلام السياسي المعارض الديمقراطي يقوم بذلك أيضاً، وبالدرجة نفسها، عندما يطرح النص كما هو خارج سياقه ويحاول فرضه على الحاضر؛ إنه يخرج النص أيضاً من سياقه التاريخي ولكن بشكل معكوس يفرضه على الحاضر بدلاً من فرض الحاضر عليه، وهو يقوم بذلك بمثابة لا مثيل لها عندما يطرح «الإسلام» كأنه حركة سياسية حديثة.

ويتجلى الفرق في التعامل مع موضوع الديمocracy من خلال حركتين إسلاميتين في بلدين إسلاميين هما الجزائر وتونس. فقيادة جبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر يطروحن مواقف مناقضة تماماً ل موقف الغنوشي. وعلى بلحاج مثلاً يرى في الديمقratio نظام كفر يتناقض وروح الشرع الإسلامي الحديثة، محاولاً تأسيس موقفه هذا على تيار كامل من الفقه الإسلامي يمثله فتحي الدبريني في كتابه خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ومحمد موسى في كتابه نظام الحكم في الإسلام، ومحمد أسد في كتابه منهاج الإسلام في الحكم. أما التعليلات الأساسية التي يقدمها ضد الديمقratio فهي أن الديمقratio تفرض:

١ - فصل السياسة عن الأخلاق والدين وإقامتها على أصول خاصة (هنا يخلط علي بن حاج مثل غيره بين التحول الميكافيلي في علم السياسة وبين السياسة ذاتها، وعلى أي حال فإن ميكافيلي لا يفصل بين الأخلاق والسياسة، ولكنه لا يعتبر الأخلاق أساساً للسياسة، كما هي. كما انه يحاول تأسيس علم للسياسة يتجاوز المحاكمة الأخلاقية).

٢ - الاستعلاء العنصري؛ والمقصود أن الديمقratio تقوم على أساس الدولة القومية.

٣ - اتخاذ المجالس النيابية أسلوباً للحكم.

٤ - الحرفيات الفردية المطلقة.

٥ - الحرية الاقتصادية كفرع من الرابعة^(٥٦).

وكلها فرضيات تناقض أصول الشريعة الإسلامية.

وبعد تجربة خوض الانتخابات النيابية (والانضمام إلى الحكومة في حالة الأردن) صدر سيل من الأدبيات الإسلامية حول موضوع الديمقratio. ويعزز العديد من هذه الأدبيات توجّس وخوف من تبعات خط التطور الفكري لأمثال راشد الغنوشي وعدنان سعد الدين. فهو يؤدي في النهاية إلى التميّز عن المعسكر الرئيسي للحركات الإسلامية، وذلك بعدم توافقه عند المشاركة في الانتخابات التشريعية، بل يتجاوزها إلى قبول فكرة المواطنة ومداعبة فكرة المجتمع المدني. فكرة المجالس النيابية قد تصلح وسيلة للوصول إلى السلطة، أما فكرة المواطنة والمجتمع المدني، فقد تقيد أيدي السلطة في المستقبل. ولذلك تبرز حاجة إلى وقف هذه الاجتهدات ووضع إطار مرجعي يوقف هذا «التدھور». فالأمة، كما يدعى، تعاني

(٥٦) احيده عياشي، إسلاميون الجزائريون ([قرطاج]: دار الحكمة، ١٩٩٢)، ص ٥٨ - ٥٩.

تصدعاً خيفاً وهنالك حاجة إلى مرجع واحد يفسر مصطلحات مثل: حرية، وأكثريّة، وديمقراطية، ومواطنة... وهذا الإطار الواحد هو «الإسلام» (ومقصود بالطبع تفسير معين للإسلام): «ولذلك فإن حاجة قوى الأمة إلى الاتفاق على مقاييس واحد وإطار مرجعي واحد وإصلاح مناهج الفكر، وتصحيح القراءة وإصلاح الأسس الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية، أكبر من حاجتها إلى مقارنات وموازنات سرعان ما تنتهي بعدم وجود ما يسندها ويقويها من البني الفكرية الثقافية الموحدة والرؤى الحضارية المشتركة»^(٥٧). ومن دون هذا الإطار المرجعي الواحد تحطم تجربة الديمقراطية كما تحطمت في الجزائر وتونس.

ولكن بوجود هذا المقاييس الواحد يتحول الموقف من الديموقراطية إلى موقف تكتيكي خاضع لهذا المقاييس. فاجتهد حركة إسلامية من أجل الديموقراطية لا ينفي اجتهاضاً آخر ضد الديموقراطية إذا اقتضت المصلحة: «فالاجتهاد في الشريعات والإبداع في الاجتماعيات هما طرفاً الديناميكية في حركة الإسلام وعملية بناء مشروعه الحضاري. لكننا شديداً التوجّس من قبول أفكار لا يضفيها منهج وقانون كلي صارم، ولا تقدم الحجة والبرهان على مشروعيتها». وبما أن سائر الاجتهادات إنسانية وقابلة للتوصيب أو التخطئة بناء على ما استقر من أحكام أو فقه سابق، فإن اجتهاضاً من أجل الديموقراطية قبل الوصول إلى الحكم لا ينفي اجتهاضاً ضدها بعد الوصول إليه، وتحقيق الأرب: «كما أنه في الوقت ذاته لا يتصادر على من يأتي بعدهم ولا يحول بينهم وبين أن يجهدوا لزمامهم في إطار تلك الثوابت، انطلاقاً من تلك الأصول...»^(٥٨). لا يغير العلمانيون موقفهم من الديموقراطية بعد انتصار الإسلام السياسي في الانتخابات مفضلين الدكتاتورية على النظام الإسلامي؟

مشروعية تأييد الديموقراطية بموجب هذا النهج من التفكير لا تختلف عن مشروعية عدائها وتکفیرها، والمقدس الوحيد هو النص أو «الإسلام». يتعارض هذا الموقف تماماً مع الديموقراطية. فها لا يجوز تجاوزه في حالة الالتزام بالنظام الديموقراطي هي « المقدسات» أخرى مثل: المساواة أمام القانون، وحرية التعبير، والتعددية، وحق الانتخابات العام. والموقف الديني السياسي في هذا الإطار يعتبر مجرد رأي. أما بالنسبة إلى من يقبل الديموقراطية كنوع من التكتيک فحسب، فإن الديموقراطية بحد ذاتها هي رأي مشروع تتفاوت مشروعيتها بتفاوت التفسيرات للثابت المقدس وهو «النص»، «الشريعة»... الخ.

وتبرّر غالبية الأدباء الإسلامية المشاركة في الانتخابات النيابية بهدف واحد هو المحافظة على الشريعة في الدولة، وتعارض أي نية للمشاركة في وزارة غير إسلامية وتحذر من التجارب السابقة، مثل تجربة الحركة الإسلامية في السودان في فترة حكم التميمي، وفي الباكستان إبان حكم ضياء الحق. يقول أحد الكتاب في هذا السياق: «إن الحركة الإسلامية حينما قررت أن تخوض الانتخابات ورشحت عدداً من اعضائها للدخول في هذا المعركة، لم ترشّهم ليكونوا وزراء في حكومات غير إسلامية، يتقيّدون بسياستها العامة، ومفضّلتين للدفاع عنها، بل انتخبهم الشعب ليكونوا نواباً يراقبون الحكومة، ومحاسبوها على أساس قرب تصرفاتها من الإسلام وبعدها عنه، ويقولوا الدين من كل قانون

(٥٧) طه جابر العلواني، «حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي»، فراءات سياسية، السنة ٣، العدد ١ (شتاء ١٩٩٣)، ص ١٥٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

يختلف أحكام الشريعة ويأمرها بالمعروف وينهوا عن المأثم، ويستنبط من القوانين الموافقة للشريعة الإسلامية. وهذه هي مهمة النواب في المجلس النيابي، والأصل أن تقوم جهودهم من خلال ما حققوه في هذا المجال، مجال المراقبة والمحاسبة والتقيين»^(٥٩). لقد شاركت الحركة الإسلامية في نهاية الأمر في الوزارة لأسباب براغماتية واضحة منها المحافظة على العلاقة مع النظام، ومنها محاولة الحصول على موقع قوة جديدة. ولكن لا توجد بوادر نظرية لتغير في الموقف من الانتخابات النيابية كوسيلة من أجل غایة ثابتة هي تطبيق الشريعة.

والشريعة هنا ثابتة فوق التاريخ مخرجة من مضمونها الاجتماعي التاريخي المتحرك،
جاهزة كما لم تكن جاهزة في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، بل ويزوّد بعضهم هذا
الثبات بأساس فلسي حول جوهر الإنسان: «ولو استقرّنا على التاريخ ودرستنا الإنسان في كل العصور
لوجدناه كما ذكرنا ثابتاً في الخصائص والمقومات. إن هذا الثبات في الكينونة البشرية للإنسان يحاجة إلى ثبات في
المنهج، أو إلى حضارة تقترب في جذورها إلى معطيات ثابتة، وإلى تصور ثابت لا يعرف الجمود، أو كما قيل،
تصور له حركة ضمن إطار وحاور ثابتة»^(١).

ومع أن القرآن في حينه لم ينزل جاهزاً، وإنما إثر تطورات محددة، ومرتبطاً بأحداث سياسية واجتماعية وأسباب نزول عينية مبيناً هذه الظروف وموجهاً كيفية التعامل معها^(١)، إلا أنه في حال الإسلام السياسي الحديث ينزل على المجتمع الحديث جاهزاً وحاضراً مرة واحدة. فقد اختتمت الرسالة، ويدّعى أولئك الكتاب أنهم مثلوها وهماتها وأصحابها وحراسها في المجالس النيابية وغيرها.

والحقيقة فوق تاريخية ثابتة هي تمثيل في الوعي لعصر النبي والخلفاء الراشدين، أما تاريخ الاسلام منذ ذلك الحين فلا علاقة له بالموضوع، فهو تاريخ تفلت من هذه الحقيقة: «لم تقم دولة الاسلام لتتدول... إنما قامت لتبقى وارفة الظلال، يتفيا تحتها كل انسان في كل زمان ومكان... هذه قضية أثبتناها... لكنها حقيقة مبدئية عاكسها التاريخ، وتفلت منها دولة المسلمين»^(١٢). التاريخ بهذا المعنى ليس إلا ابتعاد دولة المسلمين عن دولة الاسلام، والتاريخ مع ذلك يبقى خارج الموضوع. فالموضوع هو دولة الاسلام، وليس تحليها العيني التاريخي كدولة مسلمين. ويتكرر هذا التوجه باستمرار لدى منظري الاسلام السياسي الحديث الذين يرفعون مرحلة النبي والخلفاء الراشدين إلى درجة الحقيقة اللاتاريجية. والتاريخ السياسي الاسلامي في نظرهم يقاس بالنسبة إلى هذه الحقيقة اللاتاريجية، لا بالنسبة إلى ذاته وظروفه الاجتماعية والتاريجية؛ إنه تاريخ تبرير أو معارضه الانحراف عن مسلك ونهج متصور للخلفاء الراشدين، بغض النظر عن التحولات الاجتماعية والتاريجية.

(٥٩) محمد عبد القادر فارس، المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية (عمان: [د. ن.، ١٩٩١)، ص ٣٣ - ٣٤.

(٦٠) الصناوي، الطريق إلى حكم اسلامي، ص ٤٠.

(٦١) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٤٣ - ٤٤.

^{٦٢}) الفناوى، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

هذا الإطار يبقى ثابتاً، ولكن من الممكن استيعاب بعض المفاهيم الحديثة في داخله، فـ«الديمقراطية» أو التعددية ممكنة في إطار هذه الحقيقة، وليس العكس. أي ان التعددية تكون ضمن الشريعة وليس الشريعة ضمن التعددية: «بصـر القرآن والـسـنة على أن السـيـادة لـلـه فـقـط، وـأـن عـلـى الدـوـلـة تـطـبـيق سـنـن الله وـقـوـانـيـنه، وـلـكـن الـقـرـآن وـالـسـنـة لا يـحـدـدـان الـطـرـقـاـنـ منـ أـجـلـ هـذـا التـطـبـيقـ، وـإـنـا يـتـركـانـهـ لـلـعـقـلـ السـلـيـمـ لـلـدـىـ الـأـمـةـ الـاسـلـامـيـةـ». فـ«الـإـسـلـامـ» لمـ يـذـكـرـ حـكـمـ الـأـكـثـرـيـةـ وـلـكـنـ لاـ يـعـارـضـهـ وـلـمـ يـتـحدـثـ عـنـ اـنـتـخـابـ مجلـسـ شـرـعيـ وـلـكـنـ لـمـ يـنـفـيـ هـذـهـ الـإـمـكـانـيـةـ. وـمـعـ أـنـ الـمـسـلـمـيـنـ جـمـيـعـاـ هـمـ حـزـبـ اللهـ، إـلاـ أـنـهـ مـنـ الـمـسـمـوحـ قـيـامـ حـرـكـاتـ وـتـجـمـعـاتـ تـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـتـهـيـءـ عـنـ الـمـنـكـرـ، وـلـكـنـ هـذـاـ السـمـاحـ يـتـمـ فـقـطـ عـلـىـ أـسـاسـ وـلـاءـ هـذـهـ التـحـزـبـاتـ لـلـإـسـلـامـ. «كـلـ أـنـوـاعـ الـحـرـيـاتـ» صـالـحةـ إـذـاـ كـانـ مـنـ الـمـمـكـنـ اـشـتـقـاقـهـاـ مـنـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ فـيـ هـذـاـ الإـطـارـ وـمـنـ هـذـهـ الـمـرـجـعـيـةـ الـواـحـدـةـ^(٢٣).

يقصر هذا التيار الغالب في الإسلام السياسي التعامل مع الديمقراطية على الجانب السياسي، معتبراً هذا الجانب مقبولاً بدرجات متفاوتة، ثم يعود إلى تقييد هذا الجانب أيضاً بحكم الشريعة، ومن الواضح أنه يستطيع تقييده في حالة وصوله إلى السلطة. يقول يوسف القرضاوي: «إن أفضل جوانب الليبرالية الديمقراطية - في نظري - هو جانبها السياسي الذي يتمثل في إقامة حياة نياية يمكن فيها الشعب من اختيار مثيله الذين تتكون منهم السلطة الشرعية في البلدان...». في هذه الحالة تصبح الأمة مصدر السلطات وتراقب السلطة المنتخبة السلطة التنفيذية: «إن هذه الصورة طيبة ومقبولة من الوجهة الإسلامية - في جملتها - لو أمكن تفيدها على الرجـهـ الذـيـ يـنـفـيـ... وـلـماـ قـلـتـ فـيـ جـلـتـهـ لـأـنـ لـلـفـكـرـةـ الـاسـلـامـيـةـ بـعـضـ التـحـفـظـاتـ عـلـىـ أـجـزـاءـ مـعـيـنـةـ مـنـ الـصـورـةـ. فالـسـلـطـةـ الـمـنـتـخـبـةـ لـأـنـكـلـ التـشـريعـ فـيـلـاـ يـأـذـنـ بـهـ اللـهـ... وـلـهـذـاـ يـجـبـ أـنـ يـقـالـ: إـنـ الـأـمـةـ مـصـدـرـ السـلـطـاتـ فـيـ حدـودـ شـرـيعـةـ الـاسـلـامـ. كـمـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ فـيـ الـمـجـالـسـ الـشـرـعـيـةـ هـيـةـ مـنـ الـفـقـهـاءـ الـقـادـرـينـ عـلـىـ الـاسـتـبـاطـ وـالـاجـهـادـ، تـعـرـضـ عـلـيـهـ الـقـوـانـيـنـ، لـرـىـ مـدـىـ شـرـعيـتـهـاـ أـوـ مـخـالـفـتـهـاـ»^(٢٤).

في ما عدا ذلك، لا يقبل القرضاوي أي أساس من أساس الديمقراطية (ولـاـ يـكـنـ اعتـبارـ ماـ قـبـلـهـ أـصـلـاـ أـسـاسـاـ مـنـ أـسـسـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ) وهو يحدد هذه الأساس: بالعلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة؛ وإطاعة القوانين الأجنبية الوضعية؛ والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي؛ وخاصة حرية المرأة في التبرج والاختلاط: «والعجب أن يتم كل هذا الفساد العريض تحت عنوان برأس مضلـلـ هوـ الـحـرـيـةـ الـشـخـصـيـةـ بـمـفـهـومـهـاـ الغـرـبـيـ الذـيـ لـمـ تـعـرـفـ هـذـهـ الـأـمـةـ، الـتـيـ فـرـضـ اللـهـ عـلـيـهـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ وـجـعـلـ بـعـضـهـاـ أـلـيـاءـ بـعـضـ، وـحـذـرـ بـنـيـهـاـ مـنـ تـرـكـ الـمـنـكـرـ يـتـشـرـ دـونـ أـنـ يـأـخـذـوـاـ عـلـىـ يـدـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ وـلـهـذـاـ يـجـبـ أـنـ يـقـالـ: أـمـاـ مـنـ هـوـ الـبـعـضـ الذـيـ يـقـومـ بـدـورـ أـلـيـاءـ بـعـضـ الـأـخـرـ صـاحـبـهـ، أـوـ يـعـمـمـ اللـهـ بـعـقـابـ مـنـ عـنـهـ». أما من هو البعض الذي يقوم بدور أولياء البعض الآخر المولى عليه، فهـذـاـ السـؤـالـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ إـجـابـةـ. وـفـيـ نقـاشـهـ مـعـ الإـسـلـامـ الـسـيـاسـيـ المـشـدـدـ يـنـزـلـقـ هـذـاـ المـوـقـعـ إـلـىـ التـلـفـيقـ، فـالـإـسـلـامـ الـسـيـاسـيـ المـشـدـدـ لـاـ يـسـتـخـدـمـ مـفـاهـيمـ مـثـلـ «ـالـحـرـيـةـ» وـ«ـالـدـيمـقـراـطـيـةـ» وـ«ـالـمـوـاطـنـ»، وـغـيرـهـاـ، وـلـكـنـ التـيـارـ التـوـرـيفـيـ يـسـتـخـدـمـهـاـ لـيـعـودـ وـيـفـرـغـهـاـ مـنـ

Jawid Iqbal, «Democracy and the Modern Democratic State», in: John L. Esposito, (٦٣)، ed., *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 257-258.

(٦٤) يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف قضت على أمتنا (القاهرة: [د. ن.]. ١٩٨٥)، ص

مضمونه، فالإسلام عنده «يرعى حرية المواطن كما يحافظ على حرية الوطن، وهي حرية الفكر لا حرية الكفر، وحرية الضمير لا حرية الشهوة، وحرية الرأي لا حرية التشهير، وحرية الحقوق لا حرية الفسق»^(٦٥). والسؤال الذي يطرح نفسه هو من يعرف الشهوة والتشهير والكفر والفسق؟ إنه دون شك ذلك «البعض» الذي ولنفسه على «البعض» الآخر.

هذا الاقتباس الأخير مأخوذ من كتاب للقرضاوي كتب كمواجهة مع فؤاد زكريا، وفي هذه المواجهة يتبين لنا ما يقصده القرضاوي بالنقاش والعقل كأساس للنقل، «والدين عندنا علم، والعلم عندنا دين» عندما يتنتقل من النقاش إلى التهديد: «بل إن العلاني الذي يرفق مبدأ تحكيم الشريعة من الأساس ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتد عن الإسلام بيقين، يجب أن يستتاب أو تزاح عنه الشبهة، وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالبردة، وجرد من انتهائه إلى الإسلام أو ساحت منه الجنسيّة الإسلامية، وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدين المارقين في الحياة وبعد الوفاة»^(٦٦). إن ما يطرح كحجة بعد خلط العلم بالإيمان ليس علمًا ولا إيمانًا، لا حجة منطقية ولا حرية اختيار إيماني، بل تهديد سافر أو تلويع باستخدام القوة، وهي مغالطة لا حجة . argumentum ad baculum

إن ما هو دين صالح لكل زمان ومكان على المستوى الإيماني. وهذه الصلاحية إيمانية غير قابلة للتنفيذ إلا على المستوى الإيماني التعبدى. أما ما هو علم فهو صالح لكل زمان ومكان كنموذج نظري لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية طالما لم يثبت خطئه. وإذا خلطنا الأمرين وصلنا إلى صلاحية مطلقة لكل زمان ومكان يتحول فيه الإيمان الحر إلى يقين علمي لا يقبل التفنيد، ولا يمكن أن يُثبت خطأه. كل ما هو غير حر ولا يمكن إثبات خطئه، هو لا علم ولا دين.

هناك بالطبع وسائلتان مجربتان للهروب من تجريد مقوله مثل: «الإسلام صالح لكل زمان ومكان» :

١ - تحويل هذه المقوله المجردة إلى التطبيق العيني كأنها برنامج سياسي واجتماعي ، الأمر الذي يعني التعامل مع «الإسلام» وتفسيره من منطلق دنيوي محدود جداً ولصلحة دنيوية ضيقة جداً. وشعار «الإسلام هو الحل» العيني للمسألة العينية لا يمكن أن يعني في النهاية إلا تطبيقه بالقوة بعد أن فقد الحجة العلمية والخيار الحر.

ولكن هناك استراتيجية أخرى يتبعها الدين الشعبي قبل ولادة الأصولية والاسلام السياسي بوقت طويل ، وهي :

٢ - التعامل مع المجرد منذ البداية وكأنه عيني ، أي شخصنة الله واعطاوه صفات انسانية علينا أو أبوية أو العكس ، أي إضفاء صفات إلهية على الأشياء والأماكن والمواعيد والصور... الخ. وكلتا الاستراتيجيتين تعبران عن عدم ارتياح وتملص من التعامل مع المجرد أو مع التعميمات الكونية في شؤون العقيدة.

(٦٥) القرضاوي، وجهًا لوجه الإسلام والعلمانية، ص ٣٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

أما الطريق للحفاظ على صلاحية الدين لكل زمان ومكان دون المس بعموميتها، فإنما ان تمر عبر الفصل التام بينها وبين الواقع فلا يتبقى منها سوى الفرائض والواجبات، أو عبر تحويلها إلى قيم أخلاقية عمومية (لا تميز ديناً معيناً بالذات) لتشق منها قيماً وأخلاقاً في الحياة اليومية. ولكن الإسلام الشعبي والإسلام السياسي لا يطبقان ولا يختملان مثل هذه الاستراتيجيات المعقّدة، ومع ذلك يبقى هنالك فارق كبير بين استراتيجيتها.

٦- الإسلام الشعبي والديمقراطية

لا يتعامل بسطاء الناس مع الدين تعاملهم مع نسق ايديولوجي، فالدين الشعبي ليس عقائدياً بهذا المعنى، بل يرتكز بالأساس على التقيد بالفرائض الدينية واحترام الطقوس والتقاليد، كما قد يقدم شرحاً لألغاز الكون، وسرداً غائباً للتطور التاريخي، وشرحًا مقدساً للتراصنة الاجتماعية الأبوية القائمة. ولكن الدين لا يشكل خطة أو برناجياً سياسياً اجتماعياً ملزماً للتطبيق. إضافة إلى ذلك، فإن الدين لا يظهر لدى الأوساط الشعبية بالبقاء الذي يتبدى فيه للنخبات الأصولية ذات العالم المنقسم والوعي المنقسم التي مررت بعملية تحديث مشوهة.

ففي حين يبرز في وعي النخبات الأصولية تناقض بين الانتهاء القومي والانتهاء الديني على شكل صراع بين عقدين، يتعاشش الانتهاءان سلام في حالة الدين الشعبي، بل وتكون الانتهاءات الأكثر إلحاحاً هي الانتهاءات الأكثر محلية مثل القرية، والحارة، والطائفة، والأسرة الممتدة.

كما ان الدين في هذه الحالة ليس «الإسلام» التقى كما يتخيله الأصوليون. فالتخيل الديني الشعبي هو خليط ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام، والعادات المحلية في كل بلد بما في ذلك التفاعل مع الديانات الأخرى القائمة أو التي كانت قائمة. فإذا كان الدين الشعبي في مصر المتأثر بتقاليد بالحضارة الهندية والديانة الهندوسية في الهند مختلف عن الدين الشعبي في إيران مختلف عن الدين الشعبي في عديدة منها التقاليد القبطية وغيرها، والدين الشعبي في المغرب مختلف عن الدين الشعبي في المغرب. وقد علق محمد أركون أهمية كبيرة على هذا الاختلاف في كتابه الإسلام، الأخلاق والسياسة: «إن المجتمع في الإسلام حق في عصوره الكلاسيكية والذهبية كان مقسماً دائمًا إلى قسمين، قسم نسيطر عليه الدولة المركزية، وآخر لا تسيطر عليه. فالقسم الأول كان يطبق الشريعة مع كل الإكراهات واللوائح التي تتضمنها. والثاني استمر على ما هو عليه الحال قبل ظهور الإسلام، أي أنه استمر في تطبيق قانون العرف والعرض والرأسمال الرمزي الخاص بكل عشيرة أو قبيلة في مرحلة ما قبل الإسلام. فالإسلام على عكس ما يتوهم السائح، لم يشمل في أي يوم من الأيام كل مناطق المجتمع ونواحيه، وهنالك مناطق شملها بشكل كثيف، ومناطق أخرى شملها بشكل خفيف... ومن السهل على المراقب أو الدارس الاجتماعي أن يلاحظ استمرارية هذا الوضع حتى اليوم، هذا على الرغم من تعليم الدولة الحديثة التي انبثقت بعد الاستقلال للقوانين الشرعية والقضائية الوطنية، أو القومية»^(٦٧). ولكن حتى «الإسلام» الذي طبق الشريعة لم

(٦٧) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: [د. ن.], ١٩٩٠)، ص ١١٥.

المختلفة، وكذلك توزع على مدارس عربية يختبر
يدعى الأصوليون عدم وجود مؤسسة دينية في الإسلام، ولكن الإسلام الشعبي يختبر
ويقدس المؤسسة الدينية التي يتعامل معها ويعامل معه على شكل أئمة وفقهاء وإدارات
أوقاف وقضاء شرعين. المؤسسة الدينية غير موجودة في الإسلام بحكم التعريف، ولكن
الإسلام الشعبي لا يتعامل مع الدين كمجموعة من التعريفات بل كمجموعة من الوظائف
الحياتية، ولا شك في وجود المؤسسة الدينية كوظيفة بالنسبة إلى الإسلام الشعبي. لم تنتج
مراكز الزيتونة والأزهر والقرويين وقم إسلاماً شعبياً لكنها أنتجت أئمة ووعاظاً وقضاء شرعين
خاطبوا الناس من مغارب الأرض إلى مشارقها بلغى توسط بين متخلיהם الديني والفقه.
هؤلاء قاموا بعملية ترجمة لإسلام المؤسسة إلى الإسلام الشعبي، وقام المتلقى بدوره بدمج كل
ذلك مع مؤثرات أخرى حضارية في متخليه الديني.

من الصعب إذاً أن نتحدث عن الدين الشعبي حديثاً عن وحدة متناسقة، فهو مختلف بين المدينة والريف وبين الحضارة والبداوة، عدا عن كونه مختلف من منطقة إلى أخرى. ورغم تنوّعه إلا أن تطوره التاريخي، أقل قفزًا وتسرعاً وأضعف وتيرة من تطور دين النخبات أو دين المؤسسة المتأثر بسرعة بالتغييرات السياسية والاجتماعية والرد عليها رغم وهمه بنقائه. ومن الممكن طرح الفرضية أن الدين الشعبي أكثر تأثراً بتغير المكان، في حين يتأثر دين النخبات بالزمان أكثر من تأثيره بالمكان. وفي العادلة الثلاثية: المؤسسة الدينية، الإسلام السياسي والإسلام الشعبي، يبقى الثالث هو الأقل فعالية الأكثر تلقياً، وفي الوقت نفسه الأكثر استمرارية.

الأساطير والخرافات والترهات المنفصلة عن الواقع المادي هي الأقل تغييراً بتغير الواقع المادي ، وهي تلعب دور الوعي الجماعي الذي يحافظ على كيان الجماعة ، وعلى نظام الأشياء أمام تعسف السلطة وتقلباتها . لكن الوجه الآخر لهذا الوعي هو إمكانية التعايش مع السلطة العابرة . والتشكيك في إمكانية تعايشه مع الديمقراطية هو بيقين تشكيك متعار لا يرتكز على أي واقعة تاريخية . فلم يطرح خيار الديمقراطية بشكل فعلٍ في أي من المجتمعات الإسلامية ، أي لم تتح للجماهير فرصة حقيقة لمارسة الديمقراطية . وكل ما أتيح لها حتى الآن هو المساهمة في استفتاءات لا معنى لها إلا اعطاء شرعية اجتماعية صورية لسلطة قادرة على كل شيء بالاستفتاء وبدونه . أما في الاستثناءات القليلة التي طرحت فيها إجراءات ديمقراطية جزئية ومبنية، فقد شاركت الجماهير في العملية الديمقراطية في كل من الجزائر والسودان والأردن واليمن.

هل هناك حاجة إلى تغيير قيمي لدى بسطاء الناس لكي يكون بإمكانهم التعامل مع الديقراطية كنظام حكم؟ قطعاً لا. إن ما يجعل الدين الشعبي قادرًا على التعايش مع السلطة الاستبدادية، يجعله أيضاً قابلاً للتكييف مع السلطة الديقراطية. لم تطرح الجماهير الشعبية في يوم من الأيام وفي بلد من البلدان، الديقراطية كشعار لها. بل، إن النخات من الطبقات

الوسطى هي التي طرحت الديمقراطية والمشاركة في السلطة، ولا «ضرائب دون حق اقتراع» كشعارات لمعارك قومية أو اجتماعية. بهذا المعنى تكون قيادة الصراع القومي أو الاجتماعي قيادة ديمقراطية.

لم يطرأ تغير قيمي في الريف الفرنسي، ولا الانكليزي عشية الثورات الديمقراطية، وقد جاء التغير بشكل تدريجي وخلال فترة طويلة بعد هذه الثورات. لقد تم التغير الأساسي لدى النخبات من أبناء الطبقات الوسطى. وهو ما لم يتم كتحول ديمقراطي في العالم الإسلامي. لقد قادت النخبات الجديدة الصراع القومي والاجتماعي قيادة لديمقراطية، قيادة الطغمة العسكرية والمجالس الثورية والحزب الواحد. ليست الديمقراطية نظاماً عضوياً، ولذلك ليس هنالك حاجة إلى أن تشربها جماهير الشعب، فهي لا «ترضع مع حليب الأمهات» في أوروبا الغربية كما يتوهם البعض؛ إنها تفرض نظام لتسخير السلطة والمجتمع والعلاقة بينها. إنها تفرض كمجموعة من المبادئ والقوانين الملزمة للإنسان الفرد الذي تحول إلى ذات قانونية. إنها ملزمة له تجاه الآخر وتتجاهل المجموع، والعكس صحيح. ولكن ليس هنالك حاجة أو ضرورة إلى أن يلتزمها تجاه نفسه مثل العقائد الدينية.

إن الطامة الكبرى أن نخباتنا الثقافية التي تدعى يومياً حاجة شعورها إلى انقلاب قيمي ليكون بالإمكان تطبيق الديمقراطية، لم تمر هي ذاتها بمثل هذا الانقلاب. فلا يمكن تسمية التنظير للخطوات الديمقراطية التي تتم بمبادرات سلطوية، كما لا يمكن تسمية الكتابة عن الديمقراطية في الصحف السعودية انقلاباً قيمياً.

الديمقراطية نظام وقانون يفرض مثل أي نظام آخر، ولكنه يستنقى شرعنته من موافقة الأغلبية، وهي كذلك قبل أن تكون عملية تنفيذية تربوية تطرح على الجماهير بشكل تبشيري. فكم بالحرى عندما يطرح هذا التبشير بالديمقراطية من على صفحات الصحف السعودية الصادرة في أوروبا. أي مصداقية توجد لتبشير بالديمقراطية بهاجم الماضي القومي اللاديمقراطي ويتجاهل الأنظمة الخليجية تجاهلاً تاماً؟ هذا على الرغم من أنها في وعي الجماهير العائق الأساسي أمام أي إنجاز ديمقراطي، لأنها في وعي الناس تسبق السيادة القومية على ثروات ومقدرات الوطن، أي حديث عن الديمقراطية. إن الموقف التبشيري للديمقراطيين الجدد، اليساريين السابقين لا بد أن يطعن مصداقية الديمقراطية على المستوى الشعبي كما فعلت ذلك المجالس النيابية في فترة ما بين الحربين، والتي بدت في حينه غطاء للسيطرة الكولoniالية على مقدرات الأمة. لم تطرح الديمقراطية كخيار جدي في الوطن العربي في الماضي، ولا يمكن اعتبار طرحها في الصحف السعودية (فالديمقراطية السعودية ظهرت في لندن) خياراً جدياً.

والسؤال الذي يجب طرحه هو: كيف تطرح الديمقراطية في المجتمع الإسلامي، بحيث لا يتجدن الدين الشعبي ضدها في تحالف مع دين المؤسسة، أو مع الإسلام السياسي، أو معهما معاً؟ لأن أي تحالف من هذا النوع قادر على دفن الديمقراطية في المهد. ولكي يمنع مثل هذا التحالف، يجب عدم عزل الديمقراطية عن المهام القومية الأخرى، وطرحها بتلاحم مع

هذه المهام. إضافة إلى ذلك وللحيلولة دون مثل هذا التحالف، يجب ألا تقتسم الدولة المتخلل الدينى للجماهير، وذلك باحترام خصوصية الحيز الدينى، وهذا الحيز في حالة المجتمع العربي في المرحلة الراهنة أوسع منه في المجتمعات الغربية، مع الحذر ألا يتتحول احترام مشاعر الناس الدينية إلى مفهوم مطاطي يمنع أي ممارسة ديمقراطية.

وتحقيق أن الحيز الدينى، ومشاعر الناس الدينية، آخذ بالتوسيع بفعل تأثير الإسلام السياسي ومفاهيمه الجديدة والمؤسسة الدينية. لكن هنالك عوامل لادينية تحكم بهذا الحيز الدينى وتضيف إليه باستمرار مداميك جديدة منها: وسائل الإعلام، ومرأة السلطة على الدين الشعبي، ومحاولة استخدامه ضد الدين السياسي خاصة في مرحلة صراع الأنظمة القومية معه.

في هذه المراحل تحولت الدولة القومية إلى حركة اجتماعية تتنافس مع الإسلام السياسي على متخلل الجماهير الدينى، وذلك عن طريق مراقبة مواعظ الجمعة في المساجد وتحويل الأزهر (في حالة مصر) وغيره من المؤسسات الدينية إلى دوائر حكومية عملياً، إضافة إلى محاولة ايجاد سند شرعى في الإسلام «للاشتراكية العربية» ثم لفرض الاشتراكية العربية. وعن طريق مواعظ الدينية التلفازية ساهمت السلطة في العديد من الدول العربية في نشر الخطاب الإسلامي السياسي في أوساط المؤسسة والمعارضة على حد سواء. ولكن الأنظمة التي قامت بعد فشل الأنظمة القومية التقديمية انتقلت من الإسلام الشعبي إلى المراهنة المباشرة على الإسلام السياسي ضد القوى الوطنية واليسارية العلمانية، والت نتيجة في حالة مصر معروفة جيداً. لقد تحول استئثار النظام للإسلام الشعبي وسلام المؤسسة، وفي ما بعد الخطاب السياسي الإسلامي ذاته إلى أسئلة عامة للخطاب السياسي، وإلى توسيع متخلل الناس الدينى والحيز الدينى بشكل عام ضمن الخطاب السياسي العربي.

ولكن حتى بعد انتشار الخطاب الإسلامي السياسي على المستوى الشعبي، تبقى قناعات الإسلام السياسي الأساسية قناعات نخبوية، مثلها مثل قناعات المصلحين المسلمين. وإذا أخذنا مثلاً على ذلك صراع الإسلام السياسي الصدامي مع الحركة القومية العربية، الذي رافقته جوانب ايديولوجية تتعلق بمفهوم الأمة باعتبار محدودها الأساسي هو العقيدة، واعتبار الاتهامات الأخرى لاختيارية في أفضل الحالات وعنصرية في أسوئها، في تلك المرحلة التي كان أعنف جبهاتها في مصر ثم في سوريا، طور الإسلام السياسي موقفاً معادياً للقومية العربية، ما لبث أن راجعه حين تحول إلى حركة سياسية علنية في بعض الدول العربية وأصبح في حاجة إلى قاعدة شعبية.

ولكن إذا ألقينا نظرة خاطفة على الوضع في الشارع الإسلامي الشعبي نجد أن الإسلام والقومية العربية تعيشا كمركبين في الهوية يكمل أحدهما الآخر، دون أن يتحوالا إلى ايديولوجيات متصارعة صراع وجود في ما بينهما. وقد اتضحت ذلك في تجارب عدة، كان آخرها حرب الخليج، حين تضامنت جماهير المسلمين المتدينين، ومنهم مؤيدو الحركات الإسلامية مع نظام قومي علماني كان معادياً للأصولية الإسلامية، ودخل في صراع مع

الإسلام الأصولي في إيران، وبعد ذلك مع الأنظمة الإسلامية المحافظة في الخليج. وقد سايرت حركات الإسلام السياسي هذا الوضع وتفاعل معه، ولو أدى ذلك إلى قطعية مع النظام السعودي في بعض الحالات. لقد وضع جلياً للحركات الإسلامية السياسية كافة أن المسألة الأفغانية التي طرحت كمسألة إسلامية عقائدية لم تخرج الناس، بما في ذلك جمahir المؤمنين في الوطن العربي، إلى الشارع، في حين أخرجتهم أزمة الخليج.

وكما لا تشارك الجماهير الشعبية الإسلام السياسي في تعارض القومية والإسلام، كذلك لا تشاركه في فكرة تعارض «الإسلام» والديمقراطية، للسبب نفسه، وهو أن الدين لا يشكل بالنسبة إليها برنامجاً للتطبيق سياسياً واجتماعياً. ولكن الإسلام الشعبي لن يخوض معركة مباشرة من أجل تطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، لأن قضية المشاركة في السلطة في نهاية الأمر هي قضية النخب، إلا إذا ارتبطت قضية الديمقراطية بقضية العدالة الاجتماعية والسيادة على الثروات الوطنية وتوزيعها. عندها تصبح قضية الديمقراطية قضية الجماهير الشعبية، ولكن القيادة الديمقراطية يجب أن توفر لطرح الخيار الديمقراطي مرتبطاً بهذه القضية.

إن ديمقراطية في العالم الثالث لا تطرح بتلاحم مع موضوع العدالة الاجتماعية سوف تكون أكثر شبهاً بديمقراطية الهند، وهي الديمقراطية الشابة الوحيدة في العالم الثالث، منه بديمقراطية فرنسا أو بريطانيا. ولا شك أن الدفافع عن ديمقراطية الهند أصعب من التشير بديمقراطية بريطانيا. إضافة إلى ذلك فإن البرجوازية العربية أقل ديمقراطية حتى من برجوازية الهند، لأنها تبحث عن شرعيتها في التحالفات السياسية الدولية، لا في السياسة المحلية، حيث تتطلب الشرعية خوض معركة السيادة الفوضوية على ثروات البلد ومقدراته. لم يكن للبرجوازية العربية طابع تحريري ديمقراطي يسمح بوجود فرد عربي حر أمامها في علاقة تبادل؛ فقد قامت كبرجوازية وسيطة منذ البداية بين أسواق البلاد وثرواتها وبين رأس المال الغربي.

وما دامت البرجوازية لم تقم ب مهمتها التاريخية، أي تحقيق التحول الديمقراطي، فإن المهمة تقع على عاتق الطبقات الوسطى، التي نجحت في تحقيق نوع من العلمنة ونوع من العقلانية السياسية والعدالة الاجتماعية، ولكن منجزاتها جميعاً تحظى في أقل من برءة تاريخية لأن شرعيتها السياسية لم تستند إلى الديمقراطية، بل إلى عقد اجتماعي قدمت من خلاله رأسالية الدولة (تسمية أخرى لاشتراكية الدولة) أماناً معيشياً وأيديولوجية قومية وحدوية. ولم تكن الديمقراطية أو تمثيلية النظام جزءاً من هذا العقد الاجتماعي. وعندما دخلت رأسالية الدولة أزمتها التنموية مترافقاً بأزمة الايديولوجية القومية الوحدوية، انهارت شرعية الأنظمة القائمة. وبقينا مع السؤال: هل استفادت الطبقات الوسطى العربية من هذه التجربة دون الاندفاع نحو اعتبار الديمقراطية السياسية هي الحل الوحيد؟ «الديمقراطية هي الحل» هو شعار على وزن «الإسلام هو الحل»، نفسه.

يبدو أن نخبات الطبقات الوسطى تندفع باتجاهين: الأول هو التشير بالديمقراطية السياسية من خلال ارتقاء المهزومين في أحضان الأنظمة الخليجية العربية، وهي رمز الارتباط

بالغرب ورمز فقدان السيادة القومية والإرادة القومية. ومن اللافت للنظر هنا أن الانتقال من العداء للديمقراطية إلى التبشير بها يتم دون المرور بها فعلاً أو التوقف عندها. ولكن التبشير بالديمقراطية من منطلق سلم الأولويات الغربي ومن خلال العداء لأنظمة دكتاتورية وسلطوية عربية والصمت المطبق عن أنظمة عربية أخرى، لا تقل سلطوية، يفقد الديمقراطية عربية والصادقينها على المستوى الشعبي ليغترب عنها الناس كما اغتربوا عن الاسترالية في الماضي. أما الاتجاه الثاني فيندفع إلى التفاهم مع التيار الإسلامي من أجل إقامة المعارضة الشعبية في مواجهة الغرب ونظامه الدولي الجديد متخطياً قضية الديمقراطية في الوطن العربي أو معتبراً إياها في موقع متدين في سلم الأولويات.

لذلك، يبقى زمام المبادرة في المرحلة الراهنة في أيدي الأنظمة القائمة التي تعامل مع الديمقراطية من منطلق أزمة شرعيتها وتقوم ببعض الإصلاحات الديمقراطية من فوق، وهي إصلاحات تتفاوت في جديتها ولا تتفاوت في مصدر شرعيتها، ويندمج العديد من المثقفين العرب حالياً في التتنغير لهذه الإصلاحات. وما زالت التركيبة التي تطرح الديمقراطية متلاحة مع الانتهاء الحضاري الإسلامي وغير منفصلة عن قضايا العدالة الاجتماعية والسيادة القومية، مؤجلة إلى حين، ولكن ما أنجب الحاجة إليها قد ينجب أيضاً أدوات سد هذه الحاجة.

الفَصْلُ التَّالِثُ

الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ :
جُذُورُ الْأَرْضَةِ وآفَاقُ النُّمُوْ

برهان غليلون



165

الصافلية

الصافلية

الصافلية

مقدمة

بالرغم من النكسة التي تعرضت لها مسيرة الديمقراطية العربية في السنوات القليلة الماضية، فإن فكرة الانقال الحتمي نحو أنظمة تعرف بحقوق الفرد، وحرياته، وفائدته التعددية السياسية، قد فرضت نفسها حتى على أعدائها، وذلك بقدر ما أصبحت فكرة احتكار الحياة السياسية، ومسؤولية اتخاذ القرارات العامة من قبل فئة محدودة من السكان، ردفة للاغتصاب والتأخر والتعلق بالقيم البائدة. وهكذا فإن ما كان يبدو لنا في الماضي القريب فكرة قديمة بل رجعية مخربة وسلبية، وما ظهر في وقت من الأوقات كصرخة يائسة لا جدوى منها، أعني الديمقراطية، أصبح الآن حقيقة ملموسة على أكثر من صعيد. الصعيد الأول، هو الفكرة ذاتها. فقد أصبحت الديمقراطية هي القيمة الأولى في سلم القيم السياسية، والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية، بل تكاد تأتي قبل الخبز، بقدر ما أصبح الشعب العربي يعتقد أن حرمانه من الخبز قائم هو نفسه على حرمانه من الحرية في كل معاناتها. أما على الصعيد الثاني، ونقصد الصعيد العلمي، فإن التحول نحو الديمقراطية، رغم كل المصاعب والتعرجات والتقدم والتراجع، هو اليوم وسوف يبقى لسنوات طويلة قائمة، محور النشاط الجماعي والقومي العربي، ومفتاح العمل من أجل تحقيق الأهداف الأخرى التي لا تقل أهمية ووزناً في إنهاض المجتمع، أي أهداف التنمية والوحدة والأمن القومي. إن التحول نحو الديمقراطية هو المطلب السياسي التاريخي اليوم. وعندما نقول التاريخي بذلك يعني المسجل في قائمة التحول التاريخي الإيجاري. فهو المهد الذي يشكل تحقيقه مدخلًا إلى تحقيق الأهداف الأخرى، بينما يعني فشله الغوص أكثر في الأزمة والخطب الشامل. فلا مهرب إذن من التصدي للصعوبات التي تقف حائلًا أمام إنجازه لدرجة يمكن التنبؤ فيها دون خوف بأن النظم السياسية أو الدول التي تفشل في تحقيق هذه المهمة في الوقت المناسب سوف يكون مصيرها الهلاك، وسوف تجد نفسها مضطرة، عاجلًا أم آجلًا، إلى

التخلّي عن مكانتها، ووجودها، وشعورها، لصالح الدول والنظم التي تظاهر مقدرة أكبر على تنظيم الجهد الإنساني وثميته. والديمقراطية اليوم، بصرف النظر عن الصيغ الخاصة والممرحلية التي يمكن أن تأخذها، شرط أول لهذا التوظيف العقلاني للجهد والعصبية الوطنية، أي لتبرير وجود المجتمع نفسه كمجتمع سياسي مستقل ومتّمِّز.

إن الحديث المتعدد عن التحول نحو الديمقراطية، في بعض الأقطار العربية التي يقيّت لفترة طويلة متمسكة بالطريق الواحد لممارسة السلطة، وفتح النقاش في الموضوع على امتداد الساحة العربية، بعد ما حدث في الأعوام القليلة الماضية من تحولات، يشكل مؤشراً لا يخطئ على عمق المشاعر الشعبية المراهنة على هذا التحول في اتجاه الديمقراطية، والتمتع بالحرّيات السياسية، وذلك منها كانت طبيعة النيات الكامنة خلف هذه التحولات، والنظم والسياسات المباشرة التي نبعت منها، والصعوبات التي تواجهها. فقد جاء نداء الديمقراطية في تونس والجزائر ومصر واليمن والمغرب والسودان والخليج العربي، تعبيراً عن الأزمة التاريخية التي دخل فيها نهايةً النظام القديم السلطاني والأبوي، بقدر ما جاء تجسيداً لنوعية الآمال الجديدة التي تحرك اليوم الشعوب العربية. وإذا كانت الديمقراطية العربية لم تتحقق بعد في الوطن العربي تقدماً يذكر على مستوى الممارسة العملية، وما زالت التجارب القائمة تحتاج إلى مزيد من الوقت حتى تبلور طريقها وتثبت جدارتها، فإنها قد حققت على صعيد الوعي فقرة هائلة دون شك. والدليل على ذلك أن أحداً لا يستطيع اليوم أن يدافع، كما كان الأمر في السابق، عن نظام السلطة المطلقة أو قيمها، لا باسم التنمية ولا باسم الأمان القومي؛ بل أصبح من الواضح، أن هذا النظام هو الذي قاد إلى الفشل على جميع المستويات والجبهات. وهناك ميل قوي واجباني عند جميع المفكرين العرب، إلى الربط بين التنمية والتحرير من جهة، والديمقراطية وحقوق الإنسان والمشاركة الشعبية من جهة أخرى. ولا شك في أنه سيكون لهذا التطور أعظم الأثر في الوضع السياسي العربي القادم. ولن يطول الوقت قبل أن نشهد نتائج هذا التطور على مسيرة النضالات الشعبية، من أجل الحرّيات الأساسية في عموم الأقطار العربية. ولا يحتاج المرء إلى نظر ثاقب حتى يدرك أن نظام الاستئثار القائم على سياسة القوى قد استنفذ أغراضه، وقد شرعنته، ويقاد ينهار من تلقاء نفسه تحت وطأة إفلاسه الداخلي والخارجي الشامل.

وقد ارتبطت التحولات الديمقراطية العربية بنوعين من التطور، يتركز الأول في عالم النّيابات الحاكمة، والدولة بشكل عام، أما الثاني فيتعلّق بعالم الجمهور الشعبي. بالنسبة إلى النّيابات الحاكمة فيمكن القول، دون مبالغة، إن أهم ما أنتجه الأحداث هو إدراك حقيقة الأزمة والطريق المسدودة التي قاد إليها نظام واحدية السلطة. وهو ما دعم الوعي لديها بأن الرد على الاحتجاج الشعبي، وعلى الأزمة بالطرق العنيفة، ويزيد من الانغلاق والتقوّع، كما كان يحصل في العقد الماضي، لم يعد ممكناً ولا مجدياً، وأن تجاوز الأزمة لا يمكن أن يتمّقلا إلا بإعادة مد الجسور مع الشعب، ومد الجسور مع الشعب يعني أيضاً التفاهم معه، باعتباره الغاية والوسيلة معاً لتحقيق كل ما تخطّه السياسة من أهداف. أما بالنسبة إلى الجمهور الشعبي فقد تحرر في اعتقادي، كلياً من سيطرة وأوهام العقائد القدّيمة التي كانت النّظم

القائمة تخضعه بواسطتها، وارتفعت روحه المعنوية فجأة، وزادت قدرته على التضحية والدفاع، وقبول المخاطر من أجل تأكيد وجوده، ومكانته ودوره وحقوقه الأساسية.

وبالإضافة إلى إفلاس النظام السابق، الذي يشكل العالم الرئيسي في هذا التحول العميق، لا بد من ذكر عوامل أخرى جديدة، محلية وعالمية، ساعدت على إعادة توجيه النظر نحو المبادرة الشعبية والاجتماعية، على حساب النظرة التي راهنت في العقود السابقة كلها على الدولة وجعلت من السلطة الواحدية والمركزية الشديدة شرطاً لكل تغيير اقتصادي واجتماعي وكل تقدم. ومن هذه العوامل التي كان لها التأثير المعنوي والنفسي البالغ في المنطقة العربية، من المشرق إلى المغرب، كما دلت على ذلك شعارات الشبيبة التي نزلت إلى شوارع الجزائر عام 1988، وقدرت إلى انهيار نظام السلطة الواحدية، الانتفاضة الفلسطينية في الأرض المحتلة. فلم تُظهر الانتفاضة من جديد قيم المقاومة الشعبية المتتجدة، بالمقارنة مع التفوق التقني لأجهزة الأمن والقمع التقليدية والجديدة فقط، ولكنها ساهمت أكثر من ذلك، بقدر ما نقلت مركز الضغط نحو إسرائيل، في تخفيف ضغط الأزمة عن الوطن العربي، وأعادت الأمل في المستقبل العربي، وعمقت الشعور بالقدرة على الإنجاز القومي الذاتي والثقة بالنفس، وعملت على دفع الرأي العام العربي نحو مزيد من التعاون والتقارب، والتكتل من خلال الالتفاف حول الانتفاضة، كمبادرة عملية للرد على الضغط الأجنبي، وكقيمة ملهمة كامنة في ما تجسده من معانٍ الإصرار والبطولة، مقاومة الأطفال العزّل لجبروت الجيش المدجج والمؤول.

ومنها على المستوى العالمي انتهاء الحرب الباردة، وتطبيق سياسة التفاهم بل والتعاون الدولي التي بدأها الرئيس السوفيتي غورباتشيف. فقد فتح هذا الانهيار الباب واسعاً أمام إعادة الأنظمة الاستبدادية حساباتها الداخلية، بما حرمتها منه من تغطية شاملة ودائمة ومضمونة. وقد لاحظنا آثار ذلك بشكل قوي في أوروبا الشرقية الأكثر قرباً والتصاقاً مصيراً بالاتحاد السوفيتي.

لكن جو الانفراج الدولي كان قد مسَّ منطقتنا أيضاً قبل حرب الخليج الثانية، وعمل على تعميق الانفراج الأقليمي، كما ظهر هذا بوضوح في إنتهاء الحرب العراقية - الإيرانية. وقد خلق ذلك مناخاً يختلف كثيراً عن مناخ العقد الماضي، الذي اتسم بعنف لا مثيل له على اتساع الساحة العربية، لا بل إن الانحراف في الطائفية المذهبية في الشرق العربي، أو في الجهوية والأقومية في المغرب العربي، والاستسلام لها، لم يكن هو نفسه إلا نتيجة الشعور بالضيق والضغط الخارجي والانحسار، وانسداد آفاق الحركة والتطور لدى الجميع، والعجز عن تحقيق أي إنجاز سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي. وليس من قبل المصادفة أن الأزمة الطائفية، وهي أزمة ليست حالة أو طبيعة ثابتة لدى أي شعب، قد ترافقت بما ينبغي أن تطلق عليه اسم عقد الجنون هذا، أعني عقد الشاهنیات، وكانت أفضل تعبير عنه. وبالعكس، قاد الانفراج نحو أوضاع تساعد أكثر على تجاوز الطائفية، وتبني مواقف ايجابية، من أجل تحقيق التفاهم والتعاون من جديد بين أبناء القطر الواحد والأقطار العربية معاً.

وكما دفع هذا الانفراج في اتجاه الديمقرطية باعتبارها تعبيراً عن هذا الموقف الايجابي للبناء، فإن تحقيقها لا يمكن إلا أن يدعم هذا الانفراج، ويزيد من فرص نبذ المواقف الطائفية، لصالح خلق توجهات سليمة قائمة على التنافس ضمن إطار التعاون والتضامن الوطني والقومي بين جميع فئات المواطنين وتكويناتهم. ولعل التوجه الديمocrطي الشعبي في الوطن العربي يجد حافزه الأول في الاعتقاد المتزايد بأن التنافس السياسي والسلمي هو السبيل الوحيد لمواجهة هذه التمزقات والصراعات العنيفة، وخلق فرص التعبير الصحيح عن القوى والمصالح الاجتماعية، وإتاحة الفرصة لحل التوترات والنزاعات بالطرق السلمية. فليست الأزمات الكبيرة والمدمرة التي عشناها هنا وهناك، بما في ذلك الحرب الأهلية المدمرة في لبنان، وعدم القدرة على تقديم الدعم والمساعدة والتأييد السياسي الشعبي الضروري للانتفاضة الفلسطينية، وشتاد النزعات العربية، الوطنية والقومية، ومن ثم الانزلاق التدريجي واللاوعي نحو حالة من الضياع والتشتت، وهو ما عمقته الهزيمة المؤلمة أمام إسرائيل، إلا التعبير المباشر عن فقدان السيطرة على النفس والمحيط لدى كل الفئات والقوى. وقد دلت الأحداث على أنه بقدر ما يتحسن الموقف العالمي، ويتدعم الوضع الاقليمي العربي العام، فإن الأسباب التي تدعو إلى استمرار الحروب والنزاعات، تضاءل لصالح البحث عن الحلول السلمية الداخلية.

بالتأكيد جاءت حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ لتفضي على تيار التحول الايجابي الاستراتيجي والسياسي في المنطقة العربية، ولتضع حداً لاحتلال اتجاه العرب بصورة مطردة نحو التعاون والتفاهم الاقليمي. وكان تفجير الوطن العربي وتفتيته نهائياً من أهدافها الرئيسية، كما سيعلن عن ذلك صراحة منظموها في ما بعد. وكان لا بد، من أجل ذلك، من القضاء على النتائج الايجابية لانفراج الدولي في المنطقة العربية، وتغذية الخلافات العربية من جديد، وتحويل الحقبة التالية من حقبة الانتقال التدريجي للمجتمعات العربية نحو الديموقراطية، إلى حقبة الحرب الأهلية المعمرة والشاملة.

فالمطلوب هو تأخير فرص هذا الانتقال في المنطقة العربية، وزيادة أجل الحكم المطلق والتغافل إلى أطول ما يمكن، حتى يمكن القفز فوق الإرادة الوطنية والشعبية، والإبقاء على نمط العلاقات الدولية الراهنة، وخاصة على شكل تقسيم العمل الراهن داخل الأقطار العربية وفي ما بينها، ومن وراء ذلك بين المنطقة العربية ككل ومجموعة الدول الصناعية الكبرى. وكان الوطن العربي قد تأخر أصلاً في مسيرة الانتقال نحو الديموقراطية عن العديد من أقطار آسيا وأمريكا اللاتينية، والجماعات التي تأخرت في إنجاز مهمة تاريخية، لا بد من انجازها، يخشى عليها أن تجهض تطورها الم قبل وتخسر رهاناتها المستقبلية، لأنها تفقد أكثر فأكثر القدرة على المنافسة من موقع قوية. وأكبر مثال على ذلك افريقيا التي أدى إجهاض سيرورة تشكلها القومي إلى ما يشبه انعدام الأمل لديها اليوم في دخول مرحلة الإصلاح السياسي، الذي يشكل مقدمة ضرورية للإصلاحات الاقتصادية، ولإعادة احتلال كل جماعة مكانتها الجديدة في النظام الدولي. أما أمريكا اللاتينية التي سبقت العرب في تجاوز أزمتها السياسية، ولو من خلال ديمقراطيات ما تزال هشة نسبياً ومعرضة للانتكاس، فإنها تحضر نفسها بالفعل لاحتلال

مكانها في النظام العالمي القائم، أي لمشاركة أكثر فعالية وابحاثية، اقتصادية وفكرية، في تحقيق هذا النظام وإنتاج الحضارة.

وبالمثل فإن إخفاق العرب في استكمال مهام الثورة القومية، والتوجه السياسي في صورة دولة واحدة أو اتحاد دول، قد أخر لديهم قدوم الثورة الديمقراطية، وجعلها أكثر تطلبًا وصعوبة، بل شديدة المشاشة وعدمية الاستقرار، بسبب ضعف الأقطار كل على حدة، وبالتالي تضاؤل قدرته على مواجهة شروط انتاج الحضارة الإنسانية المادية والمعنوية، التي تشكل المصدر الأول للشرعية القومية اليوم في كل مكان، وبالتالي لنشوء حكم مستقر ومقبول. وهذا يفسر لماذا لا يزال مسار الديمقراطية يتعرّض عندنا بشدة، وما يزال يتسم بالتردد. وهو يبيّن في الوقت نفسه كيف أن نجاح هذا المسار الديمقراطي وتقدمه، يرتبط بنجاحنا في مواكبته بإجراءات التعاون والتقارب العربي على طريق تكوين تكتلات قادرة على دفع عملية انتاج الحضارة، وتحقيق شروط المشاركة الابحاثية والبناء في الصيرورة العالمية.

إن الحديث عن قدوم عصر الديمقراطية العربية، لا يعني إذا أنها قد أصبحت قاب قوسين أو أدنى من حيث توفر الشروط الذاتية والموضوعية لتحقيقها، ولكن يشير إلى انهيار المروءة التاريخية لنظام الحزب الواحد والعنف. فكل سلطة عسفية سوف تكون بعد الآن لشرعية ولا مشروعة، ولن تستطيع أن تقدم في هذه الظروف، أي استئثار الناس إياها وإنكارهم صلاحها، أي إنجاز حقيقي كما فعلت في العقود الماضية. وتبرهن النكسة التي تعرضت لها مسيرة الديمقراطية العربية على أن سقوط الشرعية الدكتاتورية لا يعني أبداً بروز الشرعية الديمقراطية التلقائي ولا شروط تحقيقها، ولكن بالأحرى افتتاح الأفق التاريخي على تغيير النظام وقواعد العمل السياسي في المنطقة العربية. ولكن شكل النظام القائم، ودرجة تجسيده قيم الحرية والمسؤولية، ودرجة المروءة الشعبية التي سوف يتمتع بها، كل ذلك ليس من الأمور المحسومة سلفاً، وكلها موضع اجتهداد وصراع وتنافز. إن الديمقراطية لا تولد جاهزة من رحم نظام الاستبداد الفاسد، ولكنها تحتاج إلى بناء نظري وعملي من الصفر. ومستقبلها يتوقف في مجتمعاتنا على نجاحنا في بلورة التصور السليم، وتحديد الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى تشييد هذا البناء. وهذا يعني أنها وإن أصبحت قريبة من حيث الإمكانيات التاريخية والفكرة الشعاراتية، فهي ما زالت بعيدة، وما زال هناك الكثير مما ينبغي عمله قبل أن يترسخ السير في اتجاهها، ونضمن لا يكون الانفصال السياسي مدخلاً إلى مزيد من الانهيار الاقتصادي، وانعدام الإرادة والقدرة التنموية، أو أن تكون التعديدية مدخلاً إلى مزيد من الفوضى والتمزق، ومن ثم إلى تعويق التبعية السياسية وال الفكرية، وفي ما بعد الارتداد.

أما في ما يتعلق بالنكسة التي شهدناها في الستين الماضيين، فلن يكون من الممكن تجاوزها والعودة من جديد إلى طريق الديمقراطية، إلا إذا نجح دعاة الديمقراطية في الكشف عن الأسباب التي دفعت إليها، والكشف عن العقبات التي تكمن وراء تعثر هذه المسيرة في الوطن العربي.

وفي هذا المجال، تتجه الآراء والنظريات العديدة المتداولة على الساحة الدولية نحو مفهوم السياسة الثقافية، التي تُخْفِض في التفسير العملي إلى مفهوم التراث الفكري والديني. ومن هذا المنظور يكون السبب الأول لضعف المسار الديمقراطي في المجتمعات العربية هو بُنَاهَا الفكرية والدينية. وبالرغم من أن هذا العنصر لا ينبغي تجاهله عند ذكر العقبات والأسباب المؤخرة، إلا أن هذا يتطلب، لا يفترض الباحث أن السياسة الثقافية تعنى التراث الماضي، المدنى أو الديني. فالثقافة السياسية للنخبas السياسية الحاكمة في المجتمعات العربية ليست مستمدّة من نبع الثقافة العربية الإسلامية، بقدر ما هي مستمدّة من نبع الدراسات العلمية السياسية والقانونية الحديثة، ومن التجارب الحديثة في بناء الدولة والأمة والنظام السياسي.

أما في ما يتعلق بالتراث، فهو ليس ماهية ثابتة لا تتغير ولا تحول. إن التراث يفسّر ويعاد تفسيره دائمًا في ضوء الثقافة السائدة، سواءً أكانت علمية أم رمزية أسطورية. إنه لا يحكم مصير المجتمع، ولا يتحكم به إلا إذا عاش المجتمع فيعزلة مطلقة وحلقة مغلقة بحيث لا يشهد أي تحدّي خارجي، ولا يدخل إلى حقله الثقافي أي عنصر خارجي فكري، أو رمزي أو سياسي أو اقتصادي، يهز النظام القائم، ويفرض عليه مراجعة الأسس التي يقوم عليها نُطْ إعادة انتاج نفسه. ورفض ذلك لا يعني شيئاً آخر، أقل من تعريض النظام نفسه للزوال والموت:

إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أدلة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو مجموعاتان من العوامل الداخلية، لا تماهى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة لتفاعل سابق بين التراث المجرور والمهتز، وأحياناً المدمر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً. أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي ترتبط بين النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في صالح، ومن نزعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها.

ومن هذه العوامل الداخلية والخارجية ما يشير إلى ظروف موضوعية بحثة، تتعلق بطبيعة الأوضاع العقدية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية الموروثة عن الحقب السابقة، أي تعلق بـأثر التاريخ الفاعل والقائم، ومنها ما يشير إلى ظروف ذاتية تتعلق بدرجة غلو الوعي، أي درجة فهم المجتمع هذه العوامل الموضوعية، وتفكيك شبكة تضامنها وتآلفها، وهو شرط تحويل الواقع الموضوعي الأعمى، أي المفروض على الإنسان فردًا ومجتمعًا، إلى واقع مدرك ومفهوم ومعروف الأسباب، وبالتالي رفع مقدرتنا على التدخل فيه وتبديله وتحويله. وهذا

يعني أن عجز المجتمعات عن تحقيق أهدافها، مرتبط أولاً بواقعية هذه الأهداف ومسايرتها الظروف الموضوعية القائمة، أو بالأحرى بوجود عوامل موضوعية كافية، وإن لم تكن كاملة، تسمح بالتفكير بإمكانية تحقيقها، وإلا صار العمل والنضال عبئاً وإضاعة للجهد؛ ثانياً، بوجود وعي ذاتي على درجة كافية من الموضوعية، أي الصدقية، بهذه العوامل الموضوعية، وقوانين وجودها وحركتها، وهو شرط التحكم بها، والعمل على تحويلها. وليس من الممكن للديمقراطية أن تصيب هدفاً مشروعاً للعمل السياسي الجماعي، أي ميدان استئثار حقيقي في مجتمعاتنا، إلا إذا قتلت البرهنة العقلية على:

أولاً، إن واقع العرب الموضوعي اليوم، أو ظروفهم الموضوعية، بصرف النظر عن العوامل التي ساهمت في تكوينها، داخلية أو خارجية، فكرية أم مادية، يتضمن الحد الأدنى من العناصر والإمكانات التاريخية، التي لا يمكن من دونها الحديث عن الدخول في نجدية ديمقراطية.

وثانياً، إن الوعي السياسي العربي يسيطر على منطق هذه الظروف الموضوعية، ويملك من الرؤى والمصادر المعنوية والنفسية المحفزة، والنظريات المتيرة ما يجعله قادرًا على بناء مسيرة سياسية متسلقة، قوية ومستمرة، تجسد النضال التاريخي من أجل الديمقراطية، وتبدل قيم ونظم الممارسة السياسية فيه. فما هي هذه العوامل الموضوعية التي يمكن المراهنة عليها في البلدان العربية، لتبرير الدعوة الديمقراطية في الوقت الراهن والحقيقة التي نعيش فيها؟ وما هي مظاهر الوعي الاجتماعي والسياسي الموضوعي الفعلية، التي تسمح لنا بأن نؤمن إلى أن التقدم ممكن في هذا المجال بالرغم من كل المصاعب والعقبات؟

أولاً: عوامل التحول الديمقراطي في المجتمعات العربية

الرد على هذا الموضوع يتوقف على إجابتنا عن أسئلة ثلاثة كبرى: أولاً، هل يشجع النظام العالمي الجديد بما هو ترتيب للقوى الدولية، وتنظيم للعلاقات بين الأمم والكتل والشعوب، وفرض لقواعد جديدة للعب الدولي، أي للاستراتيجية الشاملة، على تحقيق الديمقراطية أو بعض عناصرها في الأقطار العربية؟ وما هي هذه العناصر؟ ثانياً، هل تسمح البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي هنا الدولة، بولادة نظام ديمقراطي، بل أقل من ذلك؟ هل تقبل بوجود حركة ديمقراطية اجتماعية وتستطيع أن تتکيف معها؟ ثمأخيراً، هل هناك مصدر ثابت ودائم، في المجتمعات العربية أو خارجها، لتغذية الطلب الديمقراطي والقيم المرتبطة به، وما هو هذا المصدر؟

١ - تناقض النظام العالمي الجديد

قد يبدو لبعض المراقبين أن النظام العالمي الجديد، الذي اتخذ من شعار احترام حقوق الإنسان ودفع المجتمعات المتأخرة في طريق الديمقراطية، هو أول العوامل الموضوعية التي تشجع اليوم على التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، كما هو الحال في غيره من البلدان

الفقيرة. وما يزيد من قوة هذا الانطباع ما شهده بعض بلدان أوروبا الشرقية، على أثر انهيار الاتحاد السوفيتي وانقلاب ميزان القوى الدولي، من تحول سريع نحو النظام الديمقراطي، أو النبأ التمثيلي منذ بداية التسعينيات من هذا القرن. بل قد يلدو النظام الجديد الذي نشأ عن هذا الانهيار، وكأنه التعبير عن انتصار الديموقراطية نفسها، بقدر ما أن الليبرالية الاقتصادية ونظام السوق قد ارتبطا في الوعي السياسي المعاصر بفكرة الديموقراطية ونظامها.

وإذا كان من الصحيح أن انهيار صدقية العقيدة السوفيتية المرتبطة بالحزب الواحد، يعمق من راهنية وصدقية العقيدة الديموقراطية في العالم، ويزيده من وزن البلدان ذات النظم الديموقراطية، ومن تأثيرها في السياسة العالمية، فإن ذلك لا يعني أن لهذا التحول العالمي نتائج مباشرة وواحدة على جميع المناطق والشعوب. فمن جهة أولى ليس هناك علاقة مباشرة، كما يفترض الانطباع المذكور، بين تزايد نفوذ الدول ذات النظم الديموقراطية، وبين مصلحة هذه الدول في نشر الديموقراطية في بقية أقطار العالم. إن من مصلحة الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى رفع شعار الديموقراطية، والتلويع بالمرجعية الديموقراطية والحقوق - إنسانية، طالما أن مثل هذا العمل يظهر تفوقها الأخلاقي والسياسي، ويعلن انتصار قيمها وعقائدها على قيم النظم الأخرى. لكن الهدف من تأكيد هذا التفوق والانتصار ليس الانطلاق منه لتعظيم هذه القيم، ولكن بالعكس توظيفه دعائياً، أي سياسياً، لتأكيد الحق في القيادة العالمية، ومن ورائها الحق في السيطرة على بقية العالم الذي يتعرّض في مسیرته السياسية. والمهدى من السيطرة السياسية والعقيدة العالمية هو تأمين أدوات التحكم بالسياسات الوطنية، والإشراف على المصير العالمي، ومن وراء ذلك أيضاً الحصول على حصة الأسد في توزيع الموارد الدولية. إن الديموقراطية وحقوق الإنسان المستخدمة على سبيل العقيدة السياسية العالمية ليست هنا غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لبناء نظام دولي جديد، يعكس التلاشي العملي للماض الاستقلالي الذاتي الذي تمتّعت به أقطار العالم الثالث، ودوله بعد الحرب العالمية الثانية، ومؤسس في الوقت نفسه لعملية توحيد المصير العالمي والسياسة الدولية، من وجهاً مصالح القوى العالمية المنتصرة في المواجهة العقائدية. ويمكن مقارنة هذا الوضع بالوضع الذي قاد إليه تعميم نمط العلاقات الرأسمالية ذاته. فعلاقات السوق لم تعمل على بناء رأس الماليات وطنية مماثلة الرأسالية الوطنية المركزية والصناعية، ولكنها استخدمت من أجل خلق الظروف الملائمة، لوضع اليد من قبل الشركات المتعددة الجنسيات على الموارد الطبيعية للبلدان الفقيرة. فلم تنشأ رأسالية وطنية باسم الليبرالية، ولكن تبعية اقتصادية وسياسية وفكرية، أو ما ينبغي أن نطلق عليه اسم الرأسالية الرثة.

وبالمثل، إذا كانت النتائج الأولى للتحول العالمي قد انعكست في صورة تحولات ديموقراطية في العالم الشيوعي السابق، وهو حدث كبير ومهم في ذاته، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن جميع المناطق سوف تعيش وضعية مماثلة. ويمكن تلخيص المسألة على النحو التالي: إن الغرب الديمقراطي شجع وسوف يشجع الديموقراطية في الأقطار التي لا تخضع لسيطرته، ومن أجل انتزاعها من نفوذ القوى الأخرى المتنافسة أو المساوئة، ولكنه لن يشجع على التحول الديمقراطي، وليس من مصلحته أن يفعل ذلك في المناطق التي تخضع لنفوذه.

وسيطرته. فبقدر ما يعمل تشجيعه على الديمقراطية في المناطق الخارجية عن سيطرته على فتح ثغرة تساعد على الدخول إليها، يشكل الانفتاح الديمقراطي في الأقطار التي تخضع خصوصاً مطلقاً له إلى فتح ثغرة في نظام سيطرته نفسه، يمكن أن تستغلها القوى المناوئة له في هذه الأقطار. فهو في الحالة الأولى يربح على حساب غيره، وهو في الحالة الثانية يخسر من سيطرته المطلقة. وليس المقصود من القوى المناوئة القوى الخارجية أو الدولية فقط، ولكن بشكل أساسي اليوم القوى الإقليمية والاجتماعية المحلية.

ونستطيع الاستنتاج، في ما يتعلق بالمنطقة العربية التي تهمنا هنا، أن النظام العالمي الجديد الذي يخضع حتى الآن، ولفترة غير منظورة، للتحالف الغربي الذي نbler، كما لم يحصل من قبل، بمناسبة حرب الخليج الثانية، لا يشكل عاملاً موضوعياً ملائماً للتحول الديمقراطي في الوطن العربي، بل سيكون بالعكس من ذلك عاملاً مثبطاً. والمقصود هنا من التحول الديمقراطي بالطبع العنصر الرئيسي في الفكرة الديمقراطية، أي القبول بأن تصدر السياسة والسلطة عن الأغلبية الشعبية المعبّر عنها من خلال الاقتراع العام، لأن تكون ثمرة مشاورات وتسويات ضيقة، تجري بين النخبetas أو القيادات المحدودة المدنية والعسكرية، أو ثمرة التسلط واستخدام القوة، سواء غطت على هذه القوة واجهات تمثيلية شكلية، أو بقيت من دون تغطية شكلية. هذا هو جوهر الصراع السياسي الراهن من حول الديمقراطية، والتتابع هو نفسه من إفلات النظام التعسفي الذي ارتبط بممارسة السلطة من قبل فئة اجتماعية صغيرة ومغلقة، استفادت من موقعها المتميز في الدولة والمجتمع، أو من تأييد الخارج لها، ونجحت في تحديد الإرادة الشعبية أو كسرها أو الالتفاف عليها. إن بناء السلطة والعلاقات السياسية العامة على مبدأ إرادة الأغلبية الشعبية لا يتفق، في ما يتعلق بالمنطقة العربية، ومصالح النظام العالمي الجديد، أي القوى المسيطرة فيه، بل إن المصلحة الراهنة والمنظورة بهذه القوى تختيم عليها منع هذه الإرادة من التعبير عن نفسها.

وتتعارض مصالح النظام الدولي الراهن مع مبدأ صدور السلطة السياسية عن الإرادة الشعبية في المنطقة العربية لسبعين: الأول، أن بناء السلطة السياسية في هذه الأقطار على هذه الإرادة يعني زوال نظم الحكم الراهن، وتهديد مصالح الطبقات التي تعبّر عنها، ولادة نظم جديدة حاملة مطالب اجتماعية ووطنية أخرى، ومتوجة مصالح جديدة تفترض، لا محالة، إعادة توزيع الموارد المحلية، واقتسامها بما يقلص كثيراً من نفوذ وسيطرة القوى الأجنبية عليها.

ومن الواضح أن تغيير النخبات الاجتماعية الحاكمة في السنتين من هذا القرن قد ارتبط مباشرة، كما أظهرت التجربة التاريخية، بالنزوح إلى السيطرة على الموارد المحلية، في حين أن الانفتاح، قد ارتبط، ولا يزال وفي مواكبة نشوء طبقة جديدة متحالفه مع السوق الدولية، بالنزوح إلى التخلّي عن السيطرة الوطنية على الموارد المحلية، بل إن التخصيص - أو المخصوصة - هو الشرط الأول لقبول هذا الانفتاح من قبل القوى الدولية والتعامل معه. ويزداد تمسك الدول الغربية والصناعية بدعم النظم والطبقات اللاشعبية في المنطقة العربية،

والتحطيمية على الانتهاكات المتعددة لحقوق الإنسان، بقدر ازدياد قيمة الموارد الطبيعية والبشرية المحلية، وأهمية الواقع الاستراتيجية بالنسبة إليها.

أما السبب الثاني، فهو المسألة اليهودية التي هي بالأساس مسألة غربية، نجح الغرب في تحويل مسؤوليتها بشكل كامل تقريراً للعرب، وفي إكراههم على دفع ثمن اللاسامية والاضطهاد، والتنكيل والقتل الذي لحق باليهود خلال قرون طويلة ماضية. فندعيم أسس الاستيطان الإسرائيلي نهائياً، وضبط الوعي ورد الفعل الوطنيين العرب في المنطقة بأكملها، لا يمكن أن يتفقا مع تشجيع التعبير الحرّ عن الإرادة الشعبية.

باختصار، فإن الدكتاتورية هي الإطار الأسلم للحفاظ على السيطرة العملية على موارد هذه المنطقة الكبيرة، مثلما هي الوسيلة الأقوى لفرض إسرائيل على شعب عربي، لا يزال يعيش تأسيسها كجرح فاغر لا يندمل. والنظام العالمي الجديد يستمد قوته أساساً من مصادرتين: تزايد النفوذ الفعلي للدول الصناعية الغربية في الواقع العالمي، نتيجة انهيار القوى السوفياتية المنافسة، كما ذكرنا، وفي سياقه تزايد نفوذ إسرائيل في المنطقة كحليفه مباشرة لهذا النظام، ثم تغير عمليات التنمية والاقلاع الاقتصادي في الأقطار العمالثالية.

لا يعني هذا بالضرورة، أن ليس من مصلحة النظام العالمي الجديد إيجاد بعض التعديلات الشكلية في طبيعة النظم الحاكمة في البلدان العربية. فالعكس هو الصحيح. إن للدول المسيطرة في هذا النظام مصلحة كبيرة في تحسين مظهر الأنظمة الاستبدادية الراهنة، وإلباسها أكثر ما يمكن لباساً خارجياً مشابهاً للنظم الديمقرطية، حتى يمكن المذ في عمرها وضمان بقائها، أي حتى يمكن التغطية على اغتصاب السلطة الحقيقة، وضمان الاغتيال الفعلي للإرادة الشعبية.

ولكن من الصحيح أن النظام الدولي الجديد، بقدر ما عبر حتى الآن عن انتصار الدول الغربية سياسياً واستراتيجياً وعقائدياً، قد فتح باب فوضى لانهائية تسمح للقوى الرامية إلى الاستقلال بتوسيع دائرة أو هامش مبادرتها دون خوف، شرط لا يمس ذلك مباشرة وبقعة المصالح الخوية للدول الكبرى. ثم إن السيطرة الغربية الجديدة تعاني منذ البداية عاهة كبيرة هي أنها تريد أن تعطي نفسها شكل السيطرة الشرعية والإنسانية، أي أن تغطي على حقيقتها الفعلية. ومن الممكن أن يتبع هذا للقوى الديمقرطية أن تتمتع بهامش محدود للعمل، أي أن توظف هذه الحاجة الغربية إلى التغطية على السلطة الاستبدادية، لتعزيز أسس الحركة ومبادئها وقيمها وبلوره قواها الاجتماعية. ولا يعني التوظيف الایجابي بالطبع السير في ركب الخطط الأجنبية والتلهي معها، كما هو حاصل الأن في العديد من الحالات، ولكن استغلال النقاضات التي لا بد من أن تثيرها هذه العملية الشاقة لبناء سلطة استبدادية ذات قناع إنساني، والصعوبات التي سوف تشهد لها مرحلة وضعها موضع التطبيق، والأزمات التي ستواكب مسيرتها من أجل خلق التيار الديمقرطى الحقيقي وإعادة إحياء قوى السياسة والمجتمع معاً وحركتها. إن المقصود من ذلك هو جعل عملية تحويل الديمقرطية إلى صبغة خارجية مستحيلة أو صعبة، بحيث يصبح من الممكن فرض بعض التنازلات الديمقرطية

الفعالية في سياقها على السلطات العربية، وضمان امكانية استمرار دينامية الصراع الديمقراطي. لكن شرط ذلك هو عدم التعامل مع ديمقراطية الواجهة أو القبول بها، وتبثة النخبة الوطنية على احترام القيم والمبادئ الديمقراطية والإرادة الشعبية.

٢ - النزوع الأخلاقي والوطني

هل تقدم البيانات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية المحلية فرصةً أفضل من أجل تعزيز العملية الديمقراطية في المجتمعات العربية؟ وهل القيم والتقاليد والأعراف الدينية والمدنية السائدة اليوم في المجتمعات العربية تشجع على تبني الديمقراطية كنظام سياسي، أو أفضل من ذلك، تتطلب من أجل تحقيقها ومارستها التوجه الديمقراطي؟

يكاد يكون هناك إجماع، على أن هذه القيم ليست قريبة جداً من الديمقراطية، إن لم تكن بعيدة عنها. والقيم الحديثة المرتبطة بالنظم التي ترسخت أركانها منذ الاستقلال أكثر بعداً عن الديمقراطية من القيم التقليدية، بالرغم من المظاهر. فإذا كانت نقاط الضعف في منظومات القيم التقليدية نابعة مما كانت تعكسه وتعبّر عنه من ذبول للروح المدنية، أي لروح الاجتماعي المدني السياسي، وبالتالي من نزوع عميق إلى الانبطاء على الذات، والأسرة والعائلة والقبيلة والحي والطائفة والمدينة والقطبية الضيقة، وهو نزوع مدمّر، ومانع من نشوء أي مفهوم فاعل للمصلحة العامة والوطنية، فإن عيب القيم الحديثة، كما تجلت في المجتمعات العربية، نابع من أنها تفتقر إلى الجذور الشعورية والتاريخية العميقة، وتتحول وبالتالي بسرعة إلى قيم استهلاكية، أي إلى وسائل تستخدم لتلبية المطالب الأنانية والشخصية النابعة من الانبطاء المذكور والعصبيات المرتبطة به. إن مشكلتها الرئيسية أن أحداً لا يؤمن بها ايماناً حقيقياً، والكل يستخدمها كواجهة للتغطية على قيم الأنانية والسوقية، والتغعيلية السطحية والفردية المريضة. وفي هذه الحالة أين يمكن البحث عن قيم التضامن الوطني والاحترام المتبادل، والإيمان بالإرادة والمصلحة الوطنية وال العامة، التي تحتاج إليها الديمقراطية حتى تقوم؟

هل هناك تحولات ما يمكن رصدها داخل أساق القيم العملية السائدة؟ أو هل هناك ولادة غير معلنة بعد لأنساق قيم جديدة، تفتح الباب للديمقراطية، وفترض نشوء الديمقراطية؟ وما هي هذه الأنساق؟

إن التفسخ، وما يعنيه ويرتبط به من فساد وتحلل، وبالتالي من انعدام الفاعلية والقدرة، هو الذي يميز في نظري هذه الأنساق الراهنة النابعة من تفاعل وتزاوج القيم التقليدية والحديثة. ولا يمكن الأمل في نشوء أي قيمة ايجابية جديدة عنها. لكن في سياق هذا التحلل والفساد، ويسبب الفراغ المعدّ الناجم عنها، وعلى هامشها، تبلور بطيء ولكن ثبات، تطلعات جديدة تغطي العلاقة مع الذات، كما تغطي العلاقة مع المجتمع. ومن بين هذه التطلعات، النزوع إلى أن يصبح الإنسان نفسه، إلى احترام الذات بعد مرحلة طويلة من الاحتقار السري والعلني، والخوف من مواجهة الحقيقة والهرب من الواقع عن طريق التغطية

على الذات، أو التضخيم المرضي والفارغ لأسماها. والمقصود باحترام الذات هو ذلك الشعور بالفرح العميق الذي يعانيه المرء، الذي أضاع عمره في تقليد شخصية غيره والتظاهر بغير ما هو، عندما يتعرف إلى شخصيته الحقيقية ويستعيد القدرة على أن يعيش باسمه الحقيقي، ويخرج من دائرة السرية واللاشرعية. إنه الخروج من الاستلاب، والتحقق من النفس وقبول الذات. ولا يعني قبول الذات في هذه الحالة الفرح الساذج بالنفس، وتقديس العورات والنقاصل، أي العنجوية الغبية. فتجربة الاستلاب قد صهرت الوعي الذاتي، كما تصرّر النار المعدن المشوب. إنها تعني الانطلاق من الذات، وبالعكس، التعرّف إلى النقاصل والعيوب لمعالجتها والخروج منها. إنه القبول بالمراهنة على النفس في بلوغ المثال، بدلاً من المراهنة على نفي الذات والتخفّي وراء القناع. وهذا القبول هو شرط أي إصلاح فعلي وجدي، بقدر ما يشكّل هذا الإصلاح والتحول الاجيادي الذي يرافقه الآلية العميقه للتحرر من الاستلاب. إن سقوط هذه الذات العربية المستعارة هو اليوم مصدر لثورة نفسية عميقه، لم تأخذ بعد جميع أبعادها، لأنها لا تزال تنمو تحت الأرض، وفي مناخ صعب وشديد قائم على عدوانية خارجية متزايدة، ونزعه إلى التحقير والتسيط والتشكيل بأي قدرة ذاتية على التغيير، من قبل القوى الداخلية المستفيدة من الأوضاع الراهنة.

بالتأكيد لم تصبح هذه التطلعات العميقه، والمحدوّدة الانتشار بعد، قيًّاً أو مصدر قيم جديدة واضحة ومبلورة، فهي لا تزال في مرحلة المشاعر والخبرات الجزيئية المؤلّة، التي تنشأ من الاصطدام اليومي بواقع الانهيارات الأخلاقي والروحي، كما تتغذى من استعادة الروح في مواجهة حلّات التنكر والإإنكار الداخليّة والخارجيّة. لكنها هي التي تغذّي تلك الحالة النفسيّة الايجابية الضروريّة لتشوّه أي أخلاقي.

ومن هذه التطلعات الجديدة المتنامية أيضاً، لا بد من أن نشير إلى تطلع الفرد المنلخ أكثر فأكثر عن ذاته، ومحيطة، وعنصرياته الضيقية، وزنوزعه نحو الاندماج في علاقة وطنية، تتجاوز الطوائفية المحلية أو الدينية أو اللغوية، أي أن يعيش على مستوى المواطن والفردية السياسية، وأن يخرج من المناخ الثقافي للقرون الوسطى الذي لم يعرف في الواقع السياسة، والذي كان يغلق على الفرد في دائرة الانتهاء العقائدية، ولا يسمح له ببناء علاقاته الاجتماعية الإنسانية إلا في أفق الاختيارات الطائفية والمذهبية. وعندما تتحدث عن علاقة وطنية، أي يتتجاوز فيها الفرد، وبفضلها، الانتهاء التقليدي والتاريخي، الذي أصبح يجسسه ضمن مجتمعه الثابتة والجامدة الصغيرة، ويغلق عليه باب العمل الحر، والمبادرة التاريخية والانسانية الواسعة، فنحن نقصد بالدرجة الأولى التطلع نحو الحرية، والحرية السياسية بالدرجة الأولى باعتبارها شرط ضمان الحريات جميعها اليوم، الفكرية والعقائدية والاقتصادية والاجتماعية. إن الوطنية هي التمتع بالحرية السياسية، أي بحق المشاركة من مستوى الندية، والمساواة في تقرير مصير الجماعة الإنسانية. ولا وجود لحرية سياسية دون وجود علاقة وطنية، أي أمة، واندماجاً سياسياً - ممارسة سياسية عملية - في الجماعة. إن النزوع إلى الحرية، وإلى بناء الأمة كإطار للاندماج والمشاركة الجماعية في مستوى الندية، وتحمل المسؤولية الجماعية، هو أحد محركات وحوافز التغيير الرئيسية اليوم في منظومات قيم المجتمعات

العربية. وهو بذرة ثورية ممكنة، ولا بد من الرهان عليها، في بناء الديمقراطية كإطار لعلاقة اجتماعية جديدة، مؤسسة على الاعتراف الفعلي بالمواطنة، والانتهاء إلى أمّة بدل القبيلة والفرقة والطائفة. لقد تعب العربي من حمل الهويات اللاتارينية الجزرية، الطائفية والعشائرية، كما تعب من حالة العطالة وانعدام المسؤولية، وحياة التسخّع الاجتماعي والتبعية للغير، والللافعالية والسلبية المطلقة. وأصبح العمل من أجل الحرية والتّاهيات المدنية والسياسية، يساوي العمل من أجل بناء الصدقية الذاتية وتأسيس الفاعلية، أي احترام الذات والنظر إلى النفس كمستودع لقيم ايجابية. ولعل هذا الطلب المتزايد على المواطنة، أي على بناء وطنية حقيقة قائمة على تأسيس علاقات تضامن واعتراف متبادل وتعاون شامل، لا تذوب في الشعارات الخارجية أو التعبئة السياسية، هو اليوم النبع الأعمق للنزعة الديقراطية.

٣ - القوى الجديدة

ليس من الممكن الحديث عن الديقراطية أو عن أي تحول سياسي، دون أن نحدد منذ البداية القوى الاجتماعية التي تحمل في بُناها ومصالحها، وغطّ حياتها وفکرها وقيمها مثل هذا الشروع. فهل توجد في المجتمعات العربية الراهنة قوى اجتماعية حاملة مشروعًا ديمقراطياً؟

من المعروف أن العديد من المبادرات الديقراطية، قد تبلورت في معظم الأقطار العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين، ونتج منها إقامة العديد من النظم التمثيلية. وكانت القوة الاجتماعية الرئيسية وراءها الطبقات الوسطى العقارية والتجارية والبيروقراطية التي نجت من انبيار الوضع السابق، أو التي غفت في ظل عمليات التحديث الاقتصادي والإداري، وفي مقدمها نخبة سياسية تمثلت، إلى هذا الحد أو ذاك، قيم الديقراطية وأنسنة هنا وهناك الأحزاب الوطنية التي تسعى إلى التعبير عن المصالح الجديدة التي تتكون من رحم المجتمع العربي الانتقالي، وبقدر ما كان هذا المجتمع يتعرض هو نفسه بالفعل لتغييرات جذرية، وإن لم تكن، دائمًا، واعية.

ولكن هذه الدولة التمثيلية الجديدة، لم تكن تمثل في الواقع إلا واجهة لسلطة اجتماعية ضعيفة، كانت مركبات حكمها الحقيقة قائمة في ظل السيطرة العلمية لقوات الاحتلال. وما إن حصلت الأقطار العربية على استقلالها، حتى بدأت هذه النسخة الليبرالية والشكلية للديقراطية تترنح تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي نشأت في رحم هذه الدولة نفسها، أي الضباط والطلبة والمعلمين والموظفين والعمال وال فلاحين المتحررين. وقد كانت الردة من القوة بحيث كادت تقضي على تراث الليبرالية تماماً، وتخلّ ملء فكرها سيسياً جديداً، قائماً على استلهام خليط من النظريات марكسية وقيصرية والبونابيرية والفاشية. ومنذ السنتين من هذا القرن، دخل الوطن العربي عموماً في نظام ذي طابع واحد من الحكم المطلق، الذي يرتكز على الحاكم الفرد، سواء فعل ذلك مع مدارة المظاهر الخارجية للتعددية الجزرية أو من دونها.

وقد أدى إخفاق هذا النظام والنظم العربية الأخرى في تحقيق الأهداف التي كانت تضعها لنفسها، في التنمية والعدالة، والحرية الوطنية والتحرير، والأمن والسيادة، إلى تغيير عام في الماخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردة على الفكر الشمولي تأخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة، منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي، عبرت عنه الكتابات والتدوينات واللقاءات السياسية، كما جسدته الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية عموماً، وأحزاب اليسار بشكل خاص. ولن يتاخر الواقع الاجتماعي عن التعبير عن هذا التحول العميق في الوعي العربي السياسي العام. فبعد سلسلة من الانتقادات الشعبية، التي كانت بمثابة الردود العفوية على الأزمة الاقتصادية وتفاقم سوء الأحوال المعيشية، أخذت الفكرة الديمقراطية تفرض نفسها من جديد على الرأي العام الرسمي والشعبي. وكان من نتيجة تفاعل النقلة الفكرية الجديدة مع حركات الاحتجاج الاجتماعية والدينية، أن شهد الوطن العربي أولى حلقات انكسار النظام المطلق، ودخول العرب عصر الانتقال نحو الديمقراطية.

ولم يحصل هذا التحول في الماخ الفكري السياسي نتيجة تكون قوى اجتماعية جديدة أكثر صلة بالفكرة الديمقراطية، بقدر ما جاء كثمرة لتبدل مزاج الطبقات الوسطى العربية ذاتها، التي سارت في العقود الثلاثة الماضية وراء نظام الحزب الواحد والاستبداد. ويرتبط هذا التبدل بما ذكرنا من تزوات جديدة ولدتها التجربة، وإفلاس النظم الاجتماعية القائمة، أكثر مما يرتبط بتطورات نوعية في القيم السياسية السائدة لدى هذه الطبقات نفسها. إن ما نحن بصدده هو تغيير الاعتقادات نتيجة التجربة التاريخية، والرغبة في التغيير والمشاركة السياسية أكثر من أي شيء آخر. ويمكن القول إن إفلاس النظام الاقتصادي الاجتماعي السابق قد أثار القلق والخوف لدى شرائح عديدة من الطبقة الوسطى العربية، كما ان الأزمة الراهنة بقدر ما تدفع النظام القائم إلى تقليص الخدمات، وتعمل على تضييق قاعدة السلطة وتوزيع الموارد، ترمي بشرائح كبيرة أيضاً من هذه الطبقة نفسها، أو تهددها بالسقوط إلى صفوف الطبقات الشعبية. وهكذا ارتبط تصاعد الطلب الديمقراطي بتامي الأمل في التغيير ومطالب التغيير السياسي والاجتماعي، أعني تغيير النظام القائم. وتشير الديمقراطية بالمقارنة مع خطاب العصر الماضي إلى وسيلة التغيير السلمية. إن الديمقراطية ت يريد أن تكون وسيلة للتغيير، في وقت لم يعد من الممكن أو حتى المرغوب فيه اللجوء إلى الانقلاب العسكري.

ولعل القسم الأكبر من المشكلات التي ينبغي على الديمقراطية العربية مواجهتها، حتى يتسع لها أن ترسخ في التربية العربية، ينبع من هذا المسار الذي يعكس بالفعل حقيقة أساسية هي أن التوجه الجديد لم يأت نتيجة قناعة ونضج عام بقدر ما جاء كحل جانبي أو تعويضي لمشاكل اقتصادية وأمنية وسياسية، لا يbedo بعد أن الفكر السياسي العربي قد وجد لها الحل. ولذلك ليس من الصعب أن نفهم لماذا يثير هذا التحول منذ البداية سلسلة من سوء التفاهم العام بين جميع الأطراف الاجتماعية، بقدر ما يشير من آمال متباعدة ومتطلبات متعددة، غالباً ما تكون متناقضة، ويخلق رهانات شاملة وغير محددة، تهدد بأن تدفع العديد من الفئات الاجتماعية التي حلمت بالديمقراطية، وانتظرت قدمها بفارغ الصبر إلى الإحباط السريع.

فإلى أي حد يمكن المراهنة على هذه الطبقة الوسطى، أو على الشرائح المهدّدة منها في دفع العملية الديمقراطية؟

مهما يكن من أمر، تشكّل الطبقات العربية الوسطى، أو الأغليّة المهدّدة في موقعها ومستقبلها منها، المستودع الأكبر اليوم للطلب الديمقراطي، من حيث هو طلب تغيير وتحديث وتعديل نظم السلطة القائمة. وهو الطلب الذي ينطوي في جزء كبير منه على إرادة مواجهة مع الطبقة النفعية التي أصبحت تختل هرم الاقتصاد والمجتمع، والسعى، عن طريق المشاركة في السلطة، إلى الحدّ من سيطرتها على الدولة واحتكارها الثروة والسلطة. والمعركة الديمقراطيّة الراهنة تعكس اليوم الصراع القائم بين هاتين الطبقتين على إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، أي على اقتسام السلطة. وهذا الوضع هو الذي يفسّر هشاشة المسار الديمقراطي نفسه وتقليله. فإذا كان من الممكن، بل لا محيد عن المراهنة على هذه الطبقات الوسطى المهدّدة في التحول الديمقراطي، إلا أنه من الضروري أن ندرك أنها لن تسير به إلا لشوط محدود جداً وقريباً. وقد دلت التجارب الأخيرة في الجزائر وتونس ومصر، على أن هذه الطبقات التي تظل متعلقة بحلم الديمقراطي ليست مستعدة للقبول بمخاطر كبيرة للانخراط فيها. فعندما تدرك أن هناك قوى شعبية قوية يمكن أن تستفيد منها، لن تتردد في التخلّي عنها والارتعاء في أحضان الدولة ونظام الحكم الواحد.

أما النخبـات الشعـبية المـتعلـقة بأهدـاب الطـبـقة الوـسطـى فـهي تـشكـل رـصـيدـاً قـوـياً لـلـفـكـرة الـديـمـقـراـطـيةـ، بـقدرـ ما تـعـتـقـدـ أنـ هـذـهـ الـدـيمـقـراـطـيةـ يـمـكـنـ أنـ تـشكـلـ وـسـيـلـةـ فـعـالـةـ لـلـتـغـيـرـ الـاـقـتـصـادـيـ وـالـاجـتـمـاعـيـ، وـتـسـمـعـ لهاـ بـالـاـنـدـمـاجـ الـحـقـيقـيـ فـيـ هـذـهـ الطـبـقةـ الوـسطـىـ نـفـسـهاـ. وـهـيـ تـرـاهـنـ عـلـىـ هـذـهـ الـدـيمـقـراـطـيةـ بـشـكـلـ أـكـبـرـ، كـلـمـاـ شـعـرـتـ أـنـ الطـبـقةـ الوـسطـىـ قـادـرـةـ عـلـىـ اـنـتـرـاعـ مـكـاـبـ جـدـيـدـةـ مـنـ نـظـامـ الـاحـتـكـارـ الشـامـلـ. لـكـنـهاـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـحـوـلـ بـسـرـعـةـ عـنـ خـيـارـهاـ هـذـاـ، عـنـدـمـاـ تـدـرـكـ تـرـاجـعـ الطـبـقةـ الوـسطـىـ أوـ عـجـزـهاـ عـنـ مـواجهـهـ السـلـطـةـ الـمـطلـقـةـ، وـتـجـنـحـ عـنـدـئـذـ إـلـىـ الـاـنـتـقـاعـ بـدـائـرـةـ الـقـاعـدـةـ الـاجـتـمـاعـيـ «ـالـشـعـبـيـةـ»ـ الرـثـةـ الـتـيـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـاـ نـظـامـ الـفـاشـيـةـ لـقـعـمـ الطـبـقـاتـ الـمـتـجـةـ وـحـمـيـةـ النـظـامـ وـالـمـصالـحـ السـائـدـةـ، وـالـتـيـ تـقـومـ تـعـبـتـهاـ عـلـىـ الجـمـعـ بـيـنـ قـوـيـةـ الـعـنـجـيـهـ الـرـخـيـصـةـ، وـغـضـ النـظرـ عـنـ النـشـاطـاتـ الـاـقـتـصـادـيـةـ الـلـاقـانـوـنـيـةــ.

إن تطابق شعار الديموقراطية مع شعار التغيير، هو الذي يعطي الانطباع السائد بأن الوطن العربي قد كسب نهائياً لصالح الفكر الديمقراطي. لكن تعدد القوى الاجتماعيّة، وتنوع الأهداف والمطالب السياسية والاقتصادية والعقائدية المختبئة وراء شعار الديموقراطية، ينبي هذا الشعار دون مضمون حقيقي لأنها تجمع فيه معظم المصالح والمصالحين الشعبيّة والوسطيّة. وهذا يفسّر ضعف الحركة الديمقراطية رغم المناخ الديمقراطي المخيم، وضعف إنجازاتها أيضاً إلى حد كبير. فمصير الديموقراطية يتوقف هنا على النجاح في إيجاد تسوية ثانية، وتاريخية، بين الطبقة الوسطى المتعددة الواقع والحساسيات الدينية والاجتماعية من جهة، والنخبـاتـ المرـتـبـطةـ بـالـطـبـقـاتـ الشـعـبـيـةـ، الـتـيـ تـسـعـيـ إـلـىـ الخـرـوـجـ مـنـ عـزـلـهـاـ وـهـاشـيـتـهـاـ أوـ تـهـيـشـهـاـ مـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ. وـالـذـيـ يـقـفـ فـيـ وـجـهـ هـذـهـ التـسـوـيـةـ هـوـ أـنـ الطـبـقـاتـ الوـسطـىـ تـخـافـ أـنـ يـفـوـدـ التـحـالـفـ مـعـ الطـبـقـاتـ الشـعـبـيـةـ إـلـىـ تـدـمـيرـ أـسـاسـ النـظـامـ القـائـمـ نـفـسـهـ، وـخـرـوـجـ السـلـطـةـ مـنـ

يد الفتنة الحاكمة دون أن يؤدي إلى تحسين وضعها هي فيها، بل إن تجاذب المنطقه تدفعها إلى الخوف من أن يؤدي ذلك إلى الفوضى وانهيار النظام العام، في الوقت الذي تراهن فيه على هذا النظام ولا تطلب إلا المشاركة فيه. وكلما قويت الحركة الشعبية ازداد خوف الطبقة الوسطى من عواقب التحالف معها للضغط في اتجاه الديمقراطية. وبالمثل، كلما قويت الطبقة الوسطى، وظهرت قدرتها على فرض التنازلات الديمقراطية على الطبقة الحاكمة، زاد ميل الطبقات الشعبية إلى السير وراءها، والتحالف معها، والتخلّي عن نزواتها الجذرية والثورية. وهذا ما تدركه النظم الحاكمة التي تسعى بجميع الوسائل إلى منع نشوء مثل هذا التحالف. وهي تتبع في ذلك استراتيجية بدت، حتى الآن، فاعلة بالرغم من الثمن الباهظ الذي تتطلبه. فهي من جهة ترفض التنازل للطبقة الوسطى، وتحبط مبادراتها السلمية حتى تدفع الطبقات الشعبية إلى الابتعاد عنها، والتشكيك بقدرتها على مواجهة السلطة المطلقة الاحتكارية، ومن جهة ثانية تدفع النخبات الشعبية في اتجاه التطرف حتى تخيف الطبقة الوسطى منها، وتجبرها على الاصطفاف وراءها والتلّقى بسلطتها. والرهان الحقيقي لمنع التحول الديمقراطي هو على استباع هذه الطبقة، بعد تعزيز مخاوفها من مخاطر تحول ديمقراطي، ليس لديها القدرة على التحكم به أو السيطرة عليه.

هذا الصراع على السلطة الذي يشكّل المسبّب الأول للطلب الديمقراطي، هو الذي يشكّل في الوقت نفسه المسبّب الأول في مروحة الديمقراطية في مكانها. فالديمقراطية تبقى فيه ثمرة الضغوطات المتبادلة والقابلة للتغيير نتيجة ميزان قوى لم يستقر بعد، ومن الممكن أن يتحول من التقى إلى التقى. فقد أمكن الالتقاء المؤقت بين مطالب الطبقات الوسطى والنخبات الشعبية الطاحنة إلى التغيير، أن يدفع إلى تراجع الأنظمة عن بعض سياساتها التقليدية. وكانت الجزائر هي المثال الساطع على هذا الانجاز، بيد أنه كان يكفي هذا الحلف أن يفرط، وأن تتنامى مخاوف الطبقات الوسطى من مخاطر التغييرات الجذرية، السياسية أو العقائدية، حتى يستردّ النظام كل التنازلات التي قدمها، ويعيد الطبقات الوسطى إلى الخزنة، ويدفعها إلى الاحتماء به والقبول بالأحكام العرفية.

وهذا يفسّر كيف نبع التوجه الديمقراطي إلى حد كبير من قوة التفجر وكان نتيجة له، أكثر ما كان بالفعل استجابة للنضيج العام في الشروط الذاتية والموضوعية. يعكس ذلك ضعف مشاركة النخبة السياسية والثقافية في معركة الانتقال هذه. ففي حالات مصر وتونس والجزائر، جاء الاعتراف ببدأ الحرية والتعددية وإضعاف السلطة المطلقة الواحدية وغير المسؤولة عن أحد غير نفسها - وهذا مصدر كل الأمراض الاجتماعية - كمحاولة لامتصاص الانفجار الشعبي، وتسكين الأوجاع المختلفة وبشكل خاص المادية التي قاد إليها نظام السلطة المطلقة والفساد.

والواقع، ليس هناك، في الوطن العربي كما في كل مكان، إلا طريقيان لالانتقال نحو الديمقراطية: طريق الضغط الشعبي المستمر وانعكاسه على القمة والدولة، أو طريق الثورة السياسية القوية التي تقودها أحزاب منظمة أو جبهة سياسية مبلورة. ومن الواضح أن الطريق الأول يحتاج إلى دولة متمتعة بالحد الأدنى من الشعور بالوطنية والانتهاء إلى المجتمع، حتى

يؤتي ثماره بسرعة، ودون ضحايا غزيرة. وإنما الانفجار يقود لا محالة إلى مذابح بالجملة، ويحتاج إلى ضمان تكرارها بشكل دائم حتى يتحقق الانهيار الأخلاقي الشامل للنظام. أما الطريق الثانية فإنها تفترض وجود معارضة قوية ومتفاهمة ومنظمة. وليس المقصود بالتنظيم هنا مجرد التنظيم السياسي، وإنما وضوح الرؤية وأهداف البرنامج، ودقة الاستراتيجية والتحالفات الإقليمية والدولية؟ وهو ما ليس له وجود اليوم في الوطن العربي كله، بسبب انهيار النظام السياسي العربي السابق بنظمه ومعارضاته معاً، وذلك نتيجة الإخفاق والعجز عن تقديم حلول للمسائل الجوهرية من جهة، وسيطرة العقل القمعي والاستبدادي على ممارسة وسلوك النخبة الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية، وعدائتها الفطري وغير الواعي للجمهور العريض والمجتمع من جهة ثانية.

ومن الممكن أن يبقى الاحتمال الأكبر في هذا التحول، هو استمرار الانتفاضات الشعبية الغفوية التي سوف تدفع، حسب قوتها الذاتية، وحسب درجة الحساسية التي تتمتع بها، النظم القائمة تجاه مصالح شعوبها العليا، إلى إحداث تغييرات تدريجية في البنية العامة لمارسة السلطة في المجتمع العربي. فليس هناك مهرب من هذا التغيير، منها كانت قوة النظم وضعف المعارضات. إن الفارق الوحيد هو أن النظام الذي ينجح لفترة أطول، ولقاء توظيفات هائلة ومتزايدة في وسائل العنف والقمع الجماعي، في تأجيل التغيير، يحكم على نفسه بالانحطاط الشامل والفساد المطلق، حتى يتحول إلى نوع من حكم العصابات الذي لا علاقة له بأي مفهوم سياسي. ولن يساعده ذلك في تبديل مصيره، ولكنه سوف يساهم بالعكس في مراكمه مشاعر الحقد والضغينة ضده، ويعهد لتراث العنف المضاد في موجة عاتية، تجتاحت كل مؤسسات المجتمع وتحتلت النظام القائم من الجنود، منها كانت قوة القمع الذي يستند إليه، تماماً كما حصل لأنظمة الأحزاب الشيوعية في أوروبا الشرقية. وفي هذه الحالة لن يكون لديه أمام هذا الانفجار الشامل للعنف أية امكانية للمناورة السياسية أو المساومة على وجوده. فالواقع أن الشعوب لا تملك، منها كانت التضحيات المطلوبة منها، أي خيار غير التغيير بالقوة إذا لم يكن ذلك متيسراً بالوسائل السلمية. فهي تدرك بالحس البسيط والغافوي أن انتلاغ الفساد والظلم هو شرط البقاء، وهو ما تعلنته من التاريخ، وما حصل لجميع الأمم. فالشعب الذي يفشل في قيادة حركة تغييره الديمقراطي الآن يحكم على نفسه لا محالة بالتدحرج المستمر، والانحطاط ثم الانقطاع عن حركة التطور الإنساني، وبالتالي الخروج من التاريخ السياسي والاندراج في طي النسيان والتبعية النهائية. وليس أمام النخب القائمة إلا خياران: الاستجابة لطلبات التغيير المنطلقة من القاعدة، أو الاستعداد وإعداد العدة للمواجهات العنيفة، والمجابهات الدموية التي لا يستطيع أحد أن يعرف مسبقاً نتائجها. وفي جميع الحالات لا بد في النهاية للتغيير المنشود من أن يفرض نفسه بالأقل أو الأكثر من التضحيات والعنف.

ثانياً: العوائق والعقبات

لا تشير الواقع التي ذكرنا إلى توفر العوامل الموضوعية والذاتية القوية للانتقال السريع إلى الديمقراطية في المجتمعات العربية. لكن إذا كانت الديمقراطية، نظاماً جاهز كما يتصورها البعض، ليست في متناول اليد، فإن معركة الديمقراطية قد بدأت بالفعل في مجتمعاتنا، وإن الصراع السياسي يدور كله منذ الآن حول تعين طبيعة السلطة، وقواعد التعامل معها من منطلقات الديمقراطية ووجهها. والسبب في ذلك ليس انهيار مشروعية الحكم الاستبدادي، وظهور الديمقراطية كأفق وحيد ممكن للتعامل السياسي داخل المجتمع الواحد، وهو عامل عقائدي على درجة كبيرة من الأهمية، ولكن أيضاً لأن الحادثة العربية، بالرغم من طابعها الرث والمشوه، وإلى جانب ما أحدثته من شروخ لا تشفي، قد بذرت في مجتمعاتنا عناصر الروح السياسية الوطنية والفردية التي لا يمكن معالجتها دون تطوير النظام السياسي التقليدي الجامد. وهذا المعنى فقط نستطيع أن نقول إننا دخلنا عصر الديمقراطية، والمقصود أن الديمقراطية قد أصبحت الأفق الرئيسي لنضالنا السياسي. وكل معركة يتوقف مصير تقدمنا فيها على قدرتنا على إدراك المشاكل والصعوبات، واجتذاب السبل الملائمة لحلها وإزالتها. وكما يحصل في كل معركة أيضاً ليس هناك أي نتائج محسومة سلفاً، ومستقلة عنّا نكون نحن قد قدمناه من تضحيات وأحرزناه من تقدم في الرؤية النظرية والمارسة. إن مصير الديمقراطية يتوقف على إدارتنا الحكيمية لمعركتها. والانتكasa التي شهدناها في الأعوام الماضية كانت التتجة الطبيعية لسوء إدارة القوى التي ادعت الديمقراطية لها.

ولا يشكل هذا الوضع أي ضمانة على نجاحنا في بناء نظامنا السياسي على القواعد الديمقراطية. فمن الممكن أن نقضى عقوداً كاملة ونحو نناضل من أجل الديمقراطية دون أن نصل إلى نتيجة ملموسة، تماماً كما أمضينا عقوداً ونحن في أفق العمل التنموي دون أن نصل إلى هدفنا في التنمية، وأكثر من قرن في أفق التطور الرأسمالي دون أن نشهد أي إقلاع رأسمالي حقيقي في اقتصادنا. إن دخولنا في الحقبة الديمقراطية يعني قبل كل شيء أن النظام الوحدوي قد فقد مشروعيته ولم يعد، ولن يكون إطاراً ممكناً لقيادة المعركة السياسية، بينما سوف يصبح الصراع حول الديمقراطية نظرياً وعملياً إطار التراكم السياسي الأول. وهذا يعكس إلى أي حد لا تزال الديمقراطية هدفاً استراتيجياً، ليس من الممكن تحقيقه قبل الوصول إلى تحقيق أهداف جزئية عديدة وجوهرية، وقبل تجاوز عقبات كبرى أيضاً. ودور الوعي والفك الديمقراطي هو بالضبط أن يكشف عن هذه الأهداف المرحلية وطرق الوصول إليها، وبينما أسس القضاء على العقبات التي تقف أمام تحقيق الديمقراطية أو بين سبل الالتفاف عليها.

فما هي هذه العقبات التي تقف في وجه مسيرة الديمقراطية وسوف تستمر في عرقلتها في المجتمعات العربية، وما هي نواحي القصور في الفكر الديمقراطي التي تجعل الأغلبية الساحقة من أفراد النخبة العربية، التي التحقت في السنوات العشر الماضية بمبادئ الديمقراطية وأفكارها وقيمها، ترتد بسرعة عنها وتنكص، بعد أول عقبة تواجهها، إلى مواقف تراوح بين رفض المبدأ من الأساس، أو القول باستحالة تطبيقه في مجتمعاتنا العربية القائمة

أو المقبلة، أو تدعوا إلى التشدد في مسألة الضمانات الأمنية لتنهي بوضع سلسلة من القبود التي تفرغ الفكرة الديقراطية من أي فائدة ومضمون؟ وما هي شرعية وعدم شرعية المخاطر التي تبرزها السلطات العربية أمام أنصار الديقراطية، وتغذى على أساسها المخاوف التي يجعل الجمهور يشكك في جدو العمل من أجلها؟ إن فهم هذه العقبات وتحليل هذه المخاطر والنقاش حول أنجع الوسائل لتجنب الواقع فيها هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز الخوف منها، وخلق الشروط الفكرية والنفسية والسياسية لتجاوزها، أي لإزالة ما أصبح ينظر إليه كذرية رئيسة للهرب من الديقراطية، ومن ورائه، للهرب من حتمية التغيير والإصلاح. لكن قبل ذلك ما هي طبيعة هذه المسيرة التي تتحدث عنها في الوطن العربي؟ وما هو مضمونها التاريخي الحقيقي؟ وما هي الأسس التي تقوم عليها؟

١ - فساد النظام الاقتصادي - الاجتماعي الرأسمالي

ينبغي للمظاهر أن لا تخدعنا. وإن وجود فئات اجتماعية عديدة وراء الطلب الديقراطي، بما في ذلك جزء من الفئات الحاكمة، يطمس حقيقة غياب الطبقة الاجتماعية القوية التي يمثل الخيار الديقراطي بالنسبة إليها، أو يمكن أن يمثل في المستقبل، كما حدث مع الطبقة الصناعية الرأسمالية في البلدان الغربية، إطاراً ملائماً، أو على الأقل ممكناً، لفتح طاقاتها وإبراز قيمها، وتحقيق ذاتها وتأكيد مشروعية سلطتها. لقد كانت الديقراطية، وبالآخرى التنازلات المستمرة التي أدت إلى ولادتها، نوعاً من البرهان على أحقيبة السلطة البرجوازية ومصدر مشروعيتها، بقدر ما كان الخيار الديقراطي يظهر أن حرية العلاقات الاقتصادية هي شرط لتحرر الفرد نفسه وللحريّة السياسية. ومن هذا الربط بين السوق والحرية الشخصية، سوف تستمد الديقراطية قوتها التاريخية، وتستقر كإطار تاريخي لممارسة السلطة من قبل الطبقة الجديدة التي حلّت محل الطبقة الاقطاعية التقليدية والاستبدادية. وهذا يفسر كيف كان الربط بين القضاء على البرجوازية وبناء الاشتراكية يعني في الوقت نفسه إلغاء الحريّات السياسية والشخصية. وهو سبب انهيار هذه الاشتراكية أيضاً.

وليس الأمر كذلك في المنطقة العربية. فقد أدى إخفاق الإقلاع الصناعي إلى انحطاط البنية الذاتية للطبقة البرجوازية الجديدة، وهي الطبقة السائدة في كل بقاع العالم اليوم، بالرغم من أنها ليست دائمة الطبقة الحاكمة. فمن الخصائص الأساسية والجوهرية لهذه الطبقة أنها تفتقر إلى الاستقلال الذائي، ولا تعيش إلا ما تقدمه من خدمات مباشرة أو غير مباشرة إلى السوق العالمية، أو هي تخبح على الأقل، بسبب غياب السوق الذاتية المستقلة، إلى التخارج وتحويل مركز التراكم الرئيسي إلى الخارج. وبقدر ما تعمل هذه العلاقة على تقليل فرص النمو الداخلية، وبناء العالم البرجوازي كعام معزول ضمن محيط من العالم الشعبي الواسع، الذي يعيش على غط اقتصادي فقير وتوزيعي بسيط، فإنها تجعل من التحالف مع الخارج ومن بناء السلطة الاستبدادية شرطاً لبقاء الرأسمالية التابعة نفسها في وجه الاحتجاج الاجتماعي المستمر. ومن خصائصها أيضاً أنها تبني اقتصاداً أطلقت عليه اسم رأسمالية الضاربة، أي البحث عن أكبر ما يمكن من هامش الربح مع بذل أقل ما يمكن من العمل

المنتج. إن رفع الأسعار ليس له علاقة هنا برفع النوعية أو زيادة العناصر التقنية في المنتج، ولكنه نتيجة علاقات قائمة على ميزان قوى يتم خلقه بالغش والتلاعب بين المنتج والمستهلك. فرأسمالية المضاربة هي قبل كل شيء رأسمالية الاقتصاد غير المنتج، التي تعطي الأسبقية في علاقات الانتاج للتوزيع، والتي تدفع إلى إقامة اقتصاد توزيعي أكثر منه منتجًا خيرات جديدة. أما الخاصة الثالثة لهذه الطبقة المهيمنة التي تتولى مسؤولية إدارة الثروة المحلية والحياة الاقتصادية، فهي أنها طبقة لامة مكونة من فئات وجماعات تتسمى إلى عوالم ومنظمات قيم ومناطق وطموحات ومشاريع شتى، لا يربط بينها أي رابط معنوي أو أخلاقي أو فكري بمعنى الصلح، أي المنفعة المنظورة إليها من منظور تاريخي متوسط أو طويل، وبالتالي من منظور بناء نظام اقتصادي متكامل أو يتكامل تدريجياً، لكن بمعنى الحصول على أكبر جزء من الفطيرة الآن وفي الحال، منها كانت التائج على الاقتصاد ككل والمصالح القادمة أو البعيدة. فالروح المنفعية وما ينبع منها، من قصر النظر والوصولية والمادية السوقية، هي عقیدتها الحقيقة، وعامل توحيدها، ومصدر وعيها معاً. والاشتراك في اقتسام المصادر والثروة الوطنية ومنع توزيعها، أي مراكمتها لتصديرها إلى الخارج، هو جوهر نشاطها الاقتصادي الطيفي الفعلي، بقدر ما يندرج هذا النشاط عملياً في إطار سعيها للاندماج في الرأسمال العالمي المنتج، أي اتخاذ السوق الوطنية وسيلة للتراكم الأولى، الذي يسمح لها بأن تصبح جزءاً فعلياً من الرأسمالية الدولية.

ومن هذه الناحية ليس من الممكن المراهنة على هذه الطبقة الرأسمالية المسيطرة اقتصادياً، على الأقل، في الدفع نحو الديمقراطية، بل إن الديمقراطية لا تعني لدتها، عندما تضطر إلى الانضمام إليها بسبب المناخ العقديدي السائد، شيئاً آخر غير الحد من مراقبة الدولة على المصالح الكبرى، أي في الواقع تعليق القانون بالنسبة إلى هذه المصالح، والقضاء على الدولة القانونية وإطلاق يد الفئات المنفعية في نهب البلاد والعباد دون رادع. وحتى حين تعتقد أنها تعمل من أجل تحقيق شعارات الديمقراطية فهي لا تفهم منها إلا الانفتاحية الاقتصادية، ولا يمكن أن يخطر لها في أي لحظة أن تعني الديمقراطية الحد الأدنى من المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن طبقتهم، أو أن تفسر كضمانة للتطبيق النزيه والفعلي للقانون، وبناء دولة المواطنة والحربيات الشخصية والقيم الإنسانية. وهذا يفسر كيف كانت النظم الليبرالية التي سيطرت عليها هذه المصالح الرأسمالية نظماً تمييزية، قادت في جميع الأقطار العربية والعالمية إلى ردود فعل شعبية قوية وعارمة، هزت أركانها وأزالتها من الوجود. ونستطيع أن نقول من ملاحظتنا التاريخية إن هذه البرجوازية لم تستطع أن تستقر، وأن تتطور نطاً محدداً واضحاً للرأسمالية التابعة وتمارسها بالفعل، إلا عندما قبلت بأن تشارك معها البيروقراطية العسكرية والمدنية، وأن تقبل الخضوع لحكمها الدكتوري والمستبد. وفي كل مرة فشلت فيها في بناء حلف مع هذه البيروقراطية فقدت استقرارها، وخسرت قاعدة عملها ونشاطها لصالح أنظمة البيروقراطية الشعبية. وقد أدركت اليوم الأجيال الجديدة منها هذه المسألة، فصارت الشراكة مع بيروقراطية الدولة المستبدة استراتيجية رسمية دائمة لها.

٢ - تناقض الطلب الاجتماعي الديمقراطي

إن غياب الطبقة الاجتماعية القوية والثابتة التي يمكن أن تشكل قاعدة للطلب الديمقراطي من جهة، وتقلب موقف الطبقات الوسطى من جهة أخرى، واختلاف أهدافها من الحديث عن الديمقراطية أو العمل من أجلها، يشكلا مصدراً كبيراً لسوء التفاهمن وتعثر المسار الديمقراطي كله في الأرض العربية. فإذا كان من غير الممكن لأحد أن ينكر أن فكرة الديمقراطية قد غزت الفكر السياسي العربي اليوم كما لم يحصل في أي فترة سابقة، وأن العمل على تحقيقها قد أصبح من المعطيات الرئيسية للحياة السياسية العربية، فإن مما لا يمكن إنكاره أيضاً أنه لا يوجد أي اتفاق واضح حول المقصود من هذه الديمقراطية أو حول ما هو مطلوب من تحقيقها. فلا يتافق هذا التقدم الذي تشهده الفكرة على مستوى الانتشار بتقدم مماثل في تحديد ما يمكن أن نسميه البرنامج الديمقراطي، الأدنى القريب أو البعيد، وفي ترجمة هذا البرنامج على صعيد السياسات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

وهناك بين من يتحدث اليوم في الديمقратية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراتية يمكن أن تكون شعاراً مفيدة للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تخاطر في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي، نظراً إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراتي، وهناك من يعتقد أن الديمقراتية يمكن أن تؤلف في الوقت الراهن وسيلة للتغطية على الأزمة الاقتصادية والتقصير الرسمي في هذا المجال أو ذاك، ومن ثم أن تكون متنفساً للناس في جو الضائقة الراهنة. وليس هناك إلا فئة قليلة من السكان، وأصحاب الرأي من يعتقد بالفعل بالديمقراتية وبإمكانية تحقيقها. كما يعتقد أن ترسیخ قيم الديمقراتية في المجتمع العربي هو مهمة رئيسية اليوم، من أجل التمهيد لمرحلة التغيير، والإصلاح الشامل العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وأن تمثل القيم الديمقراتية هو وحده الكفيل بتأمين شروط نشوء سلطة مستقرة، وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس وحثّهم أو دفعهم إلى العمل والعلم، وبذل الجهد بقدر ما تكون معبرة عنهم حقيقة، فكريأً وسياسياً ومادياً، وبالتالي قادرة على مواجهة المشاكل الكبيرة والوعيصة المطروحة على الشعوب العربية معاً. وما يزال القسم الكبير من الناس يعتبر هذه الفئة ساذجة أو مثالية، لا تدرك الصعوبات والمشاكل التي تعيش مثل هذا التحقيق لنظام، ليس للعرب به من الناحية الفكرية والسياسية والمادية علاقة فعلية.

ويبيّن هذا كله إلى أي حد يتسم البرنامج الديمقراتي الراهن بالاضطراب والتعدد والتشتت، ويعكس تفتت القوى الاجتماعية وهلاميتها وضعف تبلورها. فيعكس ما كان عليه الحال في حقبة الجيل الليبرالي الأول، لا يبنع الطلب الديمقراتي في الحقبة الراهنة من نمو الطلب الليبرالي بمعنى الدقيق للكلمة في الواقع. بل إنه يتظاهر في سياق احماء نسيي للفكرة الليبرالية نفسها مع تفاقم الأزمات الاجتماعية، وتعقد المسائل السياسية والوطنية. وبالرغم من جاذبيتها لم تعد النظم الغربية المعروفة تمثل نموذجاً مغرياً بالنسبة إلى الشعوب النامية، التي تدرك أن العلاقة بين الليبرالية والحرفيات السياسية ليست مباشرة كما يبدو من التجربة الأوروبيّة، وأن عليها أن تبدع هي نفسها نموذجها الخاص.

إن الديمقراطية تهافت هنا، في وعي الأغلبية الاجتماعية، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الإنسانية أكثر مما تهافت مع مطلب إقامة نظام الليبرالية الاقتصادية، بل يمكن القول إن مثل هذه الليبرالية تشكل مصدر خوف للقسم الأكبر من الرأي العام. وبالمثل، لا تعني الديمقراطية بالنسبة إلى الفئات الرأسمالية السائدة، بناء نظام ليبرالي وطني، أي مستقل ومتمحور على ذاته، بقدر ما تعني، كما ذكرنا، نظام الانفتاح على السوق العالمية وتعليق الإجراءات القانونية. إن جوهر الطلب الديمقراطي العربي الذي يأتي بعد تجربة مرة في الاستبداد والحكم المطلق وكرد عليها، ترتكز في الواقع بالنسبة إلى الجميع في إضعاف دور الدولة، والتحرر من ثقلها الخانق وهيمتها المحيطة. ولكن في هذا المضمون يمكن أيضاً التناقض الأكبر، لأن تقليص دور الدولة، سوف يؤدي في ظروف رأسالية المضاربة، التي وصفنا، لا محالة، إلى خيارات متباعدة كلياً على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولذلك فإن الانفتاح الديمقراطي يعلن بالضرورة بدء معركة عنيفة بين ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية الوطنية والديمقراطية التبعية، أي تلك التي تريد أن يكون عصر الحرية وسيلة لتدعم الإرادة الشعبية، وقيم العدالة والمساواة والتعاون والاندماج الوطني، وتلك التي تريد أن يكون الانفتاح وسيلة لتعزيز الارتباط مع الخارج، وبناء اقتصاد طفيلي موسع لا يمكن إلا أن يدين الأغلبية الاجتماعية بالتهميش والموت البطيء. وهذا يفسر كيف أن الانفتاح الديمقراطي الذي حصل دون إدراك طبيعة المشكلات والتناقضات الاجتماعية العميقة للنظام القائم، والتي لا يزال يغطي عليها نظام السلطة المطلقة والاستبداد، قد ترافق بزعزعة التوازن العام، ووضع السلم الأهلي موضع الخطر والتهديد.

إن المطلب الديمقراطي يتتمى في الواقع في سياق تنامي الدولة الحديثة العربية، ويتشرب تناقضاتها الذاتية الجوهرية نفسها. وهو يمثل أحد النزاعات الداخلية التي تعمل على تطوير فهم هذه الدولة، والسيطرة عليها، وتحسين شروط توطينها، والتعرف إلى وسائل التعامل مع أنظمتها، وإلى الامكانيات الإيجابية والسلبية التي تقدمها. وهو يتناقض مع نزوع مماثل لتحويل هذه الدولة إلى أداة للسيطرة الخارجية، أو قناة للتفاهم والتعاون بين النخبات المحلية المستقلة والمنفصلة عن الجماعة الكبرى، وقوى الرأسمالية العالمية. وبقدر ما يطمح النزوع الأول إلى الاستفادة من الدولة لإعادة بناء الوطنية والروح القومية، أي الجماعة المتضامنة والمتفاعلة، يقود النزوع الثاني إلى تفكيك هذه الجماعة، وتذريرها وإخضاع جميع العلاقات الداخلية فيها إلى منطق مراكمه الماسافع، والأرباح المادية المباشرة في الخارج وفي ساحات الاستثمار الرأسمالية الأساسية. ويدل هذا النزوع المتناقض مع ذلك على أن الدولة الراهنة، بعكس الدولة السلطانية القديمة، ليست مغلقة كلياً على التحويل، ولكنها تملك في ذاتها عوامل انفتاحها وتأهيلها. وفي مقدمة هذه العوامل الطابع القانوني الذي يميز مفهوم السلطة الأساسي فيها. ولكن تقف في مواجهة تشغيل هذه العوامل مصالح كبرى. ويفترض توطن هذه الدولة إذن، أي جعلها وطنية أيضاً، معركة كبيرة لا تشكل الديمقراطية اليوم إلا أحد ميادينها الرئيسية.

يرتبط الانتقال نحو الديمقراطية، كما ذكرنا، بعاملين أساسين: الأول، نضج الوعي الاجتماعي، والثاني، توفر الشروط الموضوعية، ونقصد بها كل ما يتعلق بشروط خارجة عن نطاق تأثيرنا أو سيطرتنا المباشرة كأفراد ومجتمعات. فكل عمل سياسي يقوم على رسم أهداف وتحديد وسائل واستراتيجيات ترمي إلى تحقيقها، وينطوي وبالتالي على عنصر وعي وفهم وتدخل للإرادة، أي للذاتية البشرية بوصفها عنصر نقد وبصر، وبالتالي تجاذبًا للوضع القائم وللشروط الموضوعية، ورؤيتها ما وراء الراهن والماهيت. لكن تدخل الإنسان، أو الفاعل الوعي، سواءً أكان مجتمعاً أم فرداً لا يحصل في الفراغ، ولكنه يتم دائمًا في سياق تاريني محدد، وانطلاقاً من معطيات مادية، وفي إطار اقتصادي أو سياسي أو تاريخي تكون من قبل، وليس من الممكن تبديله بسرعة، أو العمل كما لو لم يكن له وجود، كما يتم في نطاق نظام للقوى المحلية والإقليمية والعالمية. ولا يتحقق التحول المطلوب، ولا يتحقق التدخل الإنساني في التاريخ أهدافه إلا عندما يحصل التفاعل الإيجابي بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي، أي عندما يدرك الوعي تماماً الشروط الموضوعية التي يريد أن يتدخل عبرها أو أن يتتجاوزها، وينجح في تعين الوسائل والخطط الملائمة للوصول إلى غايته. ويعني هذا أن العاملين مترابطان. فقد تكون الشروط الموضوعية صعبة وفاصلة، لكن توفر الوعي، أي الرؤية الموضوعية السليمة والصادقة، يسمح بالغلب عليها، وقد تكون الشروط الموضوعية للتحول الاجتماعي قائمة، أي ملائمة، لكن قصور الوعي وإدراك الواقع يمنع من حصول التغيير.

وبصورة عامة، إذا لم يحصل تحرير للتفكير، وحضر رسمي على النقاش يمنع من تطور الوعي والرؤية الموضوعية في مجتمع من المجتمعات، لا يمكن تبدل الشروط المادية إلا أن يدفع إلى نشوء وعي مواكب، لأن نضج الشروط الموضوعية والتاريخية، أي التطور العام المحلي وال العالمي، يعمل على قلب الحقائق والسلمات، ومن ثم على تفتح العقول. وتفتح القول يساعد بالمثل على إنضاج الشروط الموضوعية، بما يقدمه من فرص لتحسين طرائق التنظيم، وتدعيم روح المبادرة لدى الناس والجماعات وتسديد الخطى، أي باختصار، رفع درجة كفاءة الجماعة في التدخل العملي في التاريخ. وهو ما تقوم به في الواقع الحركات الشعبية والجماهيرية الكبرى والمنظمة. لكن من الممكن أيضًا في ظروف خاصة، أن يتحقق المجتمع في بلورة الوعي الموضوعي أو الإيجابي الفاعل، أو في تأسيسه على نظريات صادقة صحيحة.

ويقتضي التحول الديمقراطي تطور هذا الوعي المواكب للشروط الموضوعية الجديدة أو المكمل إليها والمساعد على تجاوزها. وهذا يعني في المرحلة التي نمرّ بها فحص ما نملكه من وعي، والمقصود هنا بالطبع فكرنا السياسي نفسه، والفرضيات التي يبني عليها، والنظريات التي يستمد منها رؤيته الواقع وقراءته التاريخ، والتي يرسى عليها أيضًا خططه واستراتيجياته. وليس من المبالغة أن نقول إننا بالكاد بدأنا نطرح موضوع السلطة والنظام السياسي للبحث

العلمي بعد مرحلة طويلة من التسلیم بآدوات طفولية حول التقدم والتطور الذاتي، مستمدة جيئها من تقليد الآخرين والاقتداء بتجاربهم الشرقية أو الغربية. فلم ينشأ تفكير محلي عربي خصوصي في المنطقة العربية، ولم يصبح التفكير في الواقع التجاري السياسي العربي هو القاعدة والمعيار لتطور الفكر السياسي المحلي. ولذلك عندما تتحدث في السياسة نبدأ بالنظريات الغربية، ونتهي بالشعارات التي يمكن أن ترفع في كل مكان. فليس هناك تفكير ذاتي ومنطلق من التجربة الذاتية في أسباب ترسخ الاستبداد والسلطات الاستبدادية، ولا تحليل نظري مستمر وراسخ لتطورقوى الاجتماعية والسياسية، التي يمكن أن تبني عليها التجارب القائمة للتحولات التي نرجو أن تكون بناءة وایجابية. ولا يمنع هذا أن الفكر السياسي العربي قد بدأ يشهد في الأعوام الأخيرة تطوراً كبيراً، كجزء من حركة المراجعة الفكرية الشاملة التي يعيشها هذا الفكر عموماً. ولا داعي للقول إن غزو الفكر النقدي هو جزء لا يتجزأ من الديمقراطیة، وشرط من شروط تحقیقها. فما هو مفهوم النظام الديمقراطي بالنسبة إلى الرأي العام العربي المعاصر، وكيف ينظر إلى وسائل تحقیقه؟

يشير مفهوم الديمقرatie كما نستخدمه اليوم في كل مكان إلى معنین رئیسین. المعنی الأول، هو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية، وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان الفرد والجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروعية الحقيقی للنظام المدني، أي لقيام المجتمع ككيان سياسي. وفي هذا السياق ولدت الحرية بالمعنى السياسي، أي نشأ مفهوم الحریات السياسية التي تتعلق بشروط وجود الفرد كعضو في جماعة مدنیة، تجاه أقرانه وتجاه السلطة العامة معاً، وبالتالي بشرط قيام السلطة السياسية ذاتها. وهي تختلف كلياً عن الحرية التي كانت معروفة في أنظمة الحكم السابقة الثورة السياسية الحديثة، سواء أكانت حرية أخلاقية مرتبطة بالضمير، أم حرية قانونية نابعة من تأکيد المساواة المبدئية في القيمة الأخلاقية بين البشر وبين الطبقات. إن الحرية السياسية قد ولدت من دون شك في النضال ضد المجتمع الاقطاعي أو مجتمع الرق. لكنها، وبقدر ما كانت معركة الحرية شمولية وجذرية، تجاوزت في مأها الفعلى وما وصلت إليه هدف إعادة التوازن بين طبقة العبيد والأحرار، لتوسیس نظام سياسي قائم على مبدأ کفالة الحریات وضمانها. وهذا هو مضمون الثورة السياسية الحديثة وأصل المواطنة.

أما المعنی الثاني الذي يشير إليه مفهوم الديمقرatie فهو النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة. فالسلطة، أي سلطة، تزع إلى الشمولية والتسلط. لكن بقدر ما سوف تبلور فكرة الحرية كأساس لنظام القيم المدني، سوف يطور المجتمع وسائل إخضاع هذه السلطة لقيم احترام الحریات الفردية، وهو النظام النيابي والتمثيلي المعروف، والذي لم يعد من الممكن الحديث عن الديمقرatie دون الإشارة المباشرة إليه، وما يقوم عليه من مبادىء أساسية مثل الاقراع العام والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية. وهكذا سوف يتبلور مفهوم الديمقرatie كسلطة لا يمكن أن تخوض بالشرعية، أي أن تزال قبول الأفراد المواطنين وولائهم، إلا بقدر ما يضمن نظامها الحریات ويکفل ممارستها. إن نظام الديمقرatie لا ينشيء الحریات، ولكن يکفلها،

ويكفل ممارستها. إن الحرفيات، باعتبارها تجسيداً لقيم أساسية، تنشأ في المجتمع، في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية. وليس وظيفة النظام السياسي تجسيد قيم الحرية. إن النظام السياسي منظومة إجرائية تهدف إلى تأمين ممارسة السلطة بما تعنيه من وظائف اقتصادية وإدارية واجتماعية وغيرها. ولكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، ويحقق وظائفه الطبيعية من وجهة نظر الديموقراطية، إلا عندما يضمن في الوقت نفسه للمجتمع حرفياته الأساسية. إن الحرية القائمة في المجتمع، أي في الأمة، هي في الواقع قيد أو بالأحرى حد موضوع على السلطة وفي مواجهتها. والمقصود من كل ذلك أن السلطة لا تختلف في نظام الديموقراطية عن أي سلطة، فليست هي مصدر الحرفيات. إن الديموقراطية باعتبارها نظام السلطة الذي يكفل الحرفيات، ويحاول أن يقوم بوظائفه، ويتحقق أهدافه الخاصة مع الالتزام بهذه الحرفيات، والقبول بأن يفرض على نفسه قيوداً تمنع خرقها، لا تخلق الحرفيات حيث لا توجد، ولا توجد هي نفسها من دون غلو روح الحرية في المجتمعات. ففي حالة غياب هذه الروح، ليس هناك ما يمنع السلطة من أن تكون لاديموقراطية، أي نظاماً سياسياً لا يعتبر أن من شروط ممارسة السلطة وجودها ضمان الحرية الفردية أو الجماعية. وهذا هو معنى الدكتاتورية أو الاستبداد اللذين لا يفترضان بالضرورة الفساد أو خدمة أهداف مخالفة للأهداف الاجتماعية. باختصار، إن النظام السياسي لا يخلق الحرفيات حيث يعجز المجتمع نفسه عن خلقها. وتشكل الدولة التمثيلية وما يرتبط بها من مشاركة سياسية، وتدالو سلمي للسلطة ومراقبة شعبية على الحاكمين، الشكل الإجرائي والتاريخي لإعادة بناء السلطة من وجهة نظر احترام الحرية كقيمة مدنية رئيسية.

وإذا كانت المجتمعات القديمة، بما في ذلك المجتمعات العربية، قد عرفت معنى الحرية القانونية على نطاق واسع، وتغنت باستمرار بها كقيمة أخلاقية، إلا أنها لم تعرف النظام السياسي القائم على احترام الحرية الفردية، ولم تمارس إذن أو تعش عملياً الحرية السياسية. ولذلك عندما بدأ العرب بالتعرف في منتصف القرن الماضي إلى هذا الوضع المدنس الفكري والسياسي الجديد من خلال الاتصال بالمجتمعات الأوروبية، لم يخلطوا بين هذه الحرية الجديدة وبين الحرية الأخلاقية والقانونية، فقال عنها الطهطاوي: إنها ما نسميه عندنا وبلغتنا العدل. لكن هذا لم يمنع أفراد هذا الجيل الأول مثل رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وفي ما بعد محمد عبد وجمال الدين الأفغاني وبعدهم عدد كبير من المصلحين، من إدراك حقيقة التوجه الحضاري والمدني الجديد الذي تجسده الحرية السياسية كمفهوم رئيسي من مقومات النظم السياسية. وكان أول ما سعوا إليه هو العمل على تمثيل المبادئ التي توحى بها من خلال إعادة تركيب الفكر الإسلامي، وإحياء القيم الكبرى الإنسانية التي يتضمنها.

وفي هذا السياق، وفي مواجهتهم الاستبداد العثماني والسلطاني، دافع المفكرون المسلمين، باسم القيم الدينية ذاتها أو باسم العقل دون تفريق، عن قيمة الحرية التي تجسدها فكرة المساواة الإسلامية بين جميع المؤمنين. وقد نظر إلى فكرة العبودية الشاملة لله على أنها تمثل بالدرجة الأولى رفض أي عبودية لخلوق، وتحريم الاستبداد والطغيان الذي يعادل في هذه الحالة الشرك ذاته.

يقول مالك بن نبي : إن الفكر الإسلامي يؤسس مشروعه السياسي على الأسس الثلاثة

التالية :

فهو يغرس الشعور الحر في نفس الفرد بما يمنعه من الوقوع في هاوية العبودية، كما يزرع الشعور نفسه في نفس الحاكمين بما يمنع من الوقوع في هاوية الاستعباد، ثم يأتي بعد ذلك دور المؤسسات السياسية والدستورية كنتيجة شكلية لذلك الشعور، مع ما يستتبع ذلك من وسط ثقافي مستنير، ووسط اقتصادي متوازن.

أما في ما يتعلق بالنظام السياسي الديمقراطي المبني على أساس احترام هذه القيمة الكبرى، التي تشكل جوهر الحياة المدنية برمتها، ومؤسس للضمير الفردي والضمير الجماعي معاً، فقد اعتبر المصلحون العرب أن النظم التمثيلية والأهلية التي عرفتها أوروبا والمجتمعات الغربية عامة في العصر الحديث، ليست غريبة أبداً عن الفكر الإسلامي، وإنما هي تجسيد لما بادئه التي تخلى المسلمين عنها أو تناسوها. وقد جعلوا من مفهوم الشورى قطب الرحمى في نظرتهم الديمقratية الإسلامية هذه. ولكنهم اختلفوا حول ما إذا كانت الشورى تعنى، كما هو معروف في الفقه الإسلامي التقليدى «استطلاع الرأى من ذوى الخبرة فيه للتوصى إلى أقرب الأمور للحق» أو أنها، كما يعتقد رهط كبير اليوم من الإسلاميين : «استطلاع رأى الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها». واحتلوا كذلك في ما إذا كانت الشورى ذات صفة إلزامية أو اختيارية. وقد مالوا عموماً إلى الاعتقاد بالزاميتها للحاكم. وهم يستندون في ذلك إلى حجج عقلية ونقلية معاً. ويستتجون منها أنه إذا كانت السلطة في المذهبية الإسلامية إلهية في المصدر، فإنها عقدية في المال. والبيعة هي الصيغة المعبرة عن العقد الذي تقوم عليه العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والمتمثلة في إطاعة الحاكم طالما التزم الشريعة والعدل.

كما أشار المصلحون إلى مدنية السلطة السياسية مؤكدين على أن غاية السلطة في النظام الإسلامي تحقيق مصالح الجماعة. واستندوا بذلك إلى أقوال العديد من الفقهاء، وفي مقدمتهم ابن قيم الجوزية الذي اعتبر أن الشريعة «مبناها وأساسها على الحكم والمصالح في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليس من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمة بين خلقه...»^(١).

وللتاكيد على هذه الطبيعة المدنية للسلطة، يرجع الإسلاميون إلى قول أبي بكر بعد بيعة السقيفية : «اما بعد أيها الناس : فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أساء فقوموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعف قوي حتى أربع عليه حقه إن شاء الله، والقوى فكيه ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم فقط إلا عهم البلاء. أطیعونی ما أطع الله ورسوله، فإذا عصیت الله فلا طاعة لي عليکم». ومن هذا القول يستنتج الفكر الإسلامي الحديث أن الحاكم ليس رجلاً مقدساً، وهو بالضرورة أفضل المسلمين، ولكنه رجل يقوم بوظيفة اجتماعية مدنية وليس دينية، هي السياسة. ويمكن أن يقوم بها غيره من عامة المسلمين دون تمييز، كما يمكن لكل منهم أن يخطيء ويصيب فيها، دون أن يؤثر ذلك في إيمانه وفي صلاح الدين.

ويستتتج الفكرون الإسلاميون كذلك مشروعية المعارضة في الإسلام من كلمة «قومي». فلا يمكن التقويم أن يتم دون معارضة، ولا يمكن المعارضة أن تتم دون تحزب. وبالرغم من أن الغالبية من الفقهاء كانت تقف ضد التحزب، فإن الميل شديد اليوم إلى القول بأن الإسلام لم يرفض بناء الأحزاب وإن رفض السعي منها. ففكريته مضمورة في ضرورة تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد غدت هذه النظرية الإسلامية في الديمقراطية تياراً قوياً معادياً للاستبداد والحكم المطلق، سواء في مركز السلطنة العثمانية، أو في الأقاليم العربية التي بدأت تخضع منذ نهاية القرن التاسع عشر للنفوذ الغربي. وكانت أولى ثمار الحركة الليبرالية الجديدة فرض الدستور العثماني في السبعينيات من القرن الماضي، ثم في ما بعد، ومن خلال الصراع الذي اشتد بين أنصار الحرية وأنصار التقليد، انقلاب تركيا الفتاة وما أعقبه من ثورة كمالية وإلغاء السلطنة العثمانية. وقد كان انهيار هذه السلطنة التعبير المباشر عن إخفاقها في تمثيل وإدارة فكرة الحرية والتحرر التي بدأت تنخر المجتمعات الإسلامية، وما ارتبط ببنوها من بلورة مصالح كبرى داخلية وخارجية.

وفي الوطن العربي ما بعد العثماني، ليس هناك شك في أننا لم نتجاوز بعد في وعينا الديمقراطية مستوى الدعاية والشعارية، وأن الكثير ما يزال يخلط عندنا بين الديمقراطية كنظام للسلطة، يفترض من الجميع احترام النظام والماضي والمصالح والمقابل والتارات المتعددة والمتعدة، وبين الديمقراطية قيمة أخلاقية لا تنطوي على نظم محددة ولا ترتبط بمسؤوليات، بل كثيراً ما تتحول الديمقراطية في ذهن البعض إلى نوع من الفردية الأنانية أو الإباحية الاجتماعية، أي التحرر من كل قيد قانوني والتخلي عن كل التزام جماعي. وبعضاً يعتقد أن الديمقراطية أمر معروف وشائع لا يحتاج إلى جهد نظري أو عملي، وينظر إلى معركة تحقيقها نظره إلى استعادة نظام الماضي الذي انقطعنا عنه، بسبب خلافة بعض القادة أو الحكام أصول اللعبة السياسية التي بدأنا بها منذ خروج قوات الاحتلال.

والحال أن مشكلة الديمقراطية التي نتحدث عنها اليوم ونريد تحقيقها، لا يمكن أن تفهم من وجهة نظر النظام الماضي الذي عرفناه قبل حقبة الثورة، وسيطرة الحزب الواحد في العديد من الأقطار العربية. وبعض أقطارنا لم تعرف الديمقراطية حتى لو أنها نجحت في تجنب الوقوع في تجربة الحزب الواحد نفسها. والديمقراطية التي نحلم بها ليست عودة بسيطة إلى نظام نواب سابق، سواء وجد شبيه هذا النظام في بلد من البلدان العربية أم لا. إنها بناء لنظام جديد مختلف كلياً عن البناء التمثيلي القديم الموروث مباشرة عن الحقبة الاستعمارية، الذي كان يضم وينظم مجموعة مصالح محددة وضيقة لطبقة أو فئات محددة أيضاً من السكان. إن الديمقراطية كنظام شعبي، يستقطب الإرادة الشعبية ويستوعبها ويعمل على تكوينها أيضاً، لم نعرفه أبداً من قبل، ونحن في سبيل اكتشافه وفهم آلياته وتعبيد الطريق إليه الآن فقط. ولو رجعنا إلى الأدبيات والقيم والثقافة السياسية التي كانت متوفرة أو رائجة في سوق الأدبيات السياسية العربية التقليدي، لما وجدنا شيئاً يذكر، يمكن البناء عليه بالفعل.

لقد اكتشف أسلافنا القرييون، منذ بداية القرن الحالي، أهمية الحرية كقيمة سياسية، ووصفوا النظام الليبرالي الذي عرّفه باعتباره التجسيد الشائع أو الأصلي لهذه القيمة. أما نحن فإننا نواجه مسألة تحويل الحرية السياسية التي وصفوها إلى نظام مستقر وثابت في بني ثقافتنا توازنات مجتمعاتنا معاً، بعد أن انتهى العصر الليبرالي، وفي ظروف جيدة مختلف كلّياً عن تلك التي تحققت فيها هذه الديمقراطية في أوروبا لأول مرة.

إن المسيرة الديمقراطية لا تزال بحاجة إلى بلورة مفهوم الممارسة الديمقراطية في البيئة العربية، أي إلى توطين الفكرة والرؤى والمفهوم، بقدر ما هي بحاجة إلى تنمية القيم والمثل المرتبطة بها. ولو دققنا النظر بحقيقة الثقافة السياسية لجيل النخبة الحاكمة اليوم في معظم الأقطار العربية، وبالقيم التي استلهمنها في حكمها، والتجربة الشخصية أو المهنية التي عاشتها وصدرت في سلوكها ومارستها العامة عنها، لأدركنا، دون أي شك، أن ما نعيشه اليوم وما وصلنا إليه في أوضاعنا السياسية، واعتبارنا المستمر للحرفيات ليس غريباً، ولا مستحيل التفسير. وهذا فإن العمل على صعيد تطوير الوعي السياسي ما يزال ضرورياً وأساسياً جداً، وإن النضج السياسي لم يتحقق بعد في هذا المجال. والت نتيجة الأولى التي يمكن أن تستخلصها من كل هذا، أو نريد أن نلفت الانتباه إليها في معركتنا الديمقراطية الراهنة، هي أن الديمقراطية لا تزال تستعمل عندنا إلى حد كبير كشعار سياسي، لا كمنطلق فعلي للتغيير جدي في طريقة العمل الجمعي العام وأهدافه ووسائله، وهذا عند النخبة الحاكمة وفي صفوف المعارضة على حد سواء. وأكبر دليل على ذلك سلوك حركات هذه المعارضة في ما بينها، وضعفها العام ومشاكلها المستعصية مع الجمهور.

إن الديمقراطية لم تتحول بعد من شعار استهلاكي في الصراع أو التنافس على السلطة، إلى نظرية مستتبطة وموجهة الممارسة اليومية، كما أن القيم المرتبطة حتى بها لم تصبح بعد قيم السياسة السائدة في عقل النخبة السياسية والأغلبية الاجتماعية على حد سواء. ويشكل هذا الضعف في العامل الذاتي، النظري والقيمي الإلهامي، العنصر الأهم من بين العناصر التي ساهمت في إيجاد أول معارك الديمقراطية في أقطارنا. ولن يكون الانتقال ممكناً قبل أن يتحقق الحد الأدنى من النضج على هذا الصعيد، خاصة في صنوف التنظيمات المعارضة التي تجسد أمل الجمهور الواسع في تكوين البديل اللازم للنظم الراهنة. والحال أن معظم هذه المعارضات قد خسرت لسبب أو آخر معركة التحول الديمقراطي الذاتي، وأصبحت عاجزة عن مسيرة التطور العام للنظم وللحركات الشعبية العميقية معاً.

لا يعني القول إن الشروط الفكرية لا تزال غير كافية لإحداث تغير قاطع في السير نحو الديمقراطية في المجتمع العربي، أن هذا المجتمع لا يغلي بالأفكار والعواطف الديمقراطية. هناك دون شك نزوعات ديمقراطية عديدة في القمة والقاعدة، لكنها لا تزال غير حاسمة ولا نهائية بالمقارنة مع ضخامة العوائق والتحديات، وبالتالي لا يزال من الممكن بسهولة التراجع عنها. إن ضمان استمرار التحولات الديمقراطية يستدعي، إلى جانب الرؤية النظرية والتحليل الموضوعي للقوى والصعوبات والمشكلات القائمة، نشوء إيمان ثابت وعميق، بأن الخيار

الديمقراطى قادر على حل جميع الخلافات والنزاعات في المصالح والأراء، بل إنه الحل الوحيد الممكن لها، وإن الحرب الأهلية لا تحل شيئاً، ولو اعتقد البعض أنها تقدم وسيلة سهلة للتخلص من الخصم. لكن التخلص من الخصم يعني، هو نفسه، سدّ الطريق على الديمقراطية التي لا يمكن أن توجد دون وجود التعدد والتعارض، والتناقض والصراع السياسي كبديل من الصراع العسكري وال الحرب.

٤ - غياب القيادة السياسية

إن نتيجة ضعف النظرية الديمقراطية في المنطقة العربية، وتشتت النخبات الاجتماعية وتفرقها، وفقدان الثقة الشعبية بالسلطة والفعالية السياسية، هي غياب النخبة القائدة، وقادتها الطبقة السياسية. ويكتفى إلقاء نظرة سريعة على ما يجري في الأقطار العربية حتى يدرك المرء مدى تفكك هذه الطبقة وهزالتها، وترددتها بحيث تبدو المجتمعات وكأنها محرومة من القيادة الفعلية.

ولا يعني بغياب الطبقة السياسية عدم وجود رجال سياسة وحكم، وإنما غياب جماعة متباكة تتمنى بتربيه مستقرة ومعروفة وثابتة، ترد على وظائف سياسية محددة، وتتوحد روح القيادة الجماعية، بالرغم من تنوع مشاربها وتعدد أصولها واختلافاتها العقائدية. ولا يعني بالقيادة الجرأة على التنطع للمسؤوليات الكبرى دون معرفة بوسائلها ومتطلباتها وأصولها، وهو ما تشكو منه السياسة العربية بالدرجة الأولى، ولكن المعرفة العميقه بالصالح الوطنية، والقدرة على العمل المشترك، بالرغم من الصراع والتناقض والانتقاد، من منطلق هذه المصالح وفي سبيل حمايتها وتنميتها. ويفترض هذا معرفة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، المحلية والعالمية، كما يفترض كفاءات قيادية. ولا ينشأ هذا من الفراغ وإنما هو ثمرة لتكوين مستمر ومستقر، يتحول مع الزمن إلى نوع من التقاليد التي يتوارثها القادة الجدد. وإذا كانت العلوم الضرورية لتكوين الوعي السياسي والتأهيل المهني متوفرة في المدرسة أو المعاهد العليا، فإن فن القيادة والسياسة هو ثمرة الممارسة العملية، والمشاركة في الحياة السياسية، أي هو ثمرة الحياة الديمقراطية نفسها. فهي، بما تضمنه من تناقض على السلطة، واحتكام للرأي العام، وتمرس في التعامل مع القضايا الوطنية والمسائل الاجتماعية والتناقضات الدولية، تشكل مدرسة سياسية قائمة بذاتها، بل هي المدرسة السياسية الحقيقة.

لكن هذه ليست الطريقة التي تتكون بها الطبقة السياسية في الأقطار التي تفتقر إلى مثل هذه المدرسة، كما هو عليه الحال في البلدان العربية. بل من الصعب القول إن من الممكن أن يحصل فيها بناء لطبقة سياسية. إن السياسة تتحقق فيها من خلال ما ينبغي أن نطلق عليه منطق الانتقاء الطبيعي، الذي يسيطر على الحياة الطبيعية حيث لا توجد ثقافة ولا ثقافية. ولعني الانتقاء الطبيعي في السياسة، أن السلطة لا تتحقق أو لا ترسخ إلا عندما يتمكن بعض الأفراد، بسبب قوة مراسمهم وشكيتمهم أو حنكتهم الطبيعية، أو بسبب عصبيتهم

القوية أو قبولهم برکوب المخاطر أو دمويتها ولأخلاقيتهم الشديدة، أو تعاملهم مع القوى الأجنبية - وكلها وسائل أساسية للوصول إلى السلطة اليوم في المجتمعات العربية - من فرض أنفسهم على الآخرين. والسياسة النابعة من الانتقاء الطبيعي تقوم إذن بالضرورة على الفردية وتعتمد على إبراز أو بروز شخصية رئيسية تهتمى مع السلطة والنظام.

إن القائد يحتل هنا كل المساحة التي تحتلها في النظم الديقراطية الطبقة السياسية. فهو صاحب القرار الأول والوحيد، وهو صاحب الطاقم السياسي الذي يختاره حسب مزاجه ومصالحه، ويحوله بالضرورة إلى طاقم تقني، أي مفترض إلى السلطة السياسية وإلى القرار حتى في ميدان اختصاصه. إن الطاقم السياسي هنا هو مجرد طبقة اختصاص، أو بالأحرى فئة من الخبراء الذين يستخدمهم القائد لرفع كفاءته في ممارسة السلطة السياسية التي تقتصر عليه. ويكتفى أن يتخل القائد عنهم حتى يفقدوا كل مكانتهم وسطوتهم، بل يغيبوا نهائياً عن الحياة السياسية. أما إذا مات القائد فمصيرهم مرتبط برغبة القائد الجديد، فإذا وجد، في الإبقاء عليهم، أو تسريحهم وبالتالي زوال أثرهم.

والمقصود أن الطاقم السياسي يعكس الطبقة السياسية، هو عبارة عن هيئة من الخبرة التقنية، ليس لها وعي شمولي بالمصالح العليا ولا التزام سياسي بالمسؤوليات الكلية. إنها فئة من الموظفين التقنيوأطيين الذين لا يفهمون معنى القرار السياسي، وإن فهموا تقنيات الإدارة. وبعكس الطبقة السياسية أيضاً ليس لهم أي قاعدة شعبية أو سند خاص يجعلهم يفكرون من منطلقات واحدة جماعية، ويشكلون قوة أو تعبيراً عن قوة ذاتية. وبينما يعتبر النائب نفسه، وإن كان منتخبًا من قبل محلة صغيرة، مثلاً الأمة كلها ومسئولاً أمامها، لا ينظر الموظف السياسي إلى نفسه إلا على أنه مثل القائد ومسئول أمامه فقط. وإذا كما قد أطلقنا عليهم صفة السياسة فلأنهم يحتلون في دائرة الطبقة التقنيوأطالية والبيروقراطية موقع أو وظائف تسمى في علم السياسة الحديث سياسية. الحال انهم لم يكونوا يعتبرون في الماضي إلا خادمين للسلطان، وهو اسمهم الحقيقي، بالرغم مما كانوا يتمتعون به أحياناً بسبب ضعف القائد الواحد والفرد من نفوذ مادي وسلطة قسرية.

إن مشكلة هذا النظام الرئيسية هي أنه يعتمد على الفرد الفذ في حنكته أو عنقه أو كليهما معاً. وهذا يعني أن إصابة هذا الرأس، رأس النظام، يهدى النظام جميعه بالانهيار، ويكشف عن فراغ سياسي هائل في المجتمعات التي قطعت شوطاً في استيعاب مفاهيم الوطنية والسياسة الحديثة. لكن المشكلة التي تظهر بشكل أساسي كمشكلة استبداد عند وجود الشخصية الفذة، تحول إلى أزمة غياب للسلطة وللسياسة ذاتها، عندما تختل موقعة القائد ورأس النظام شخصية ضعيفة ليس لديها أي نصيب من الحنكة الطبيعية أو الشوكة.

إن غياب الشخصية الفذة، أي ما كان الأدب السياسي التقليدي يطلق عليه اسم المستبد، يفقد الطاقم السياسي روحه ويتركه ميتاً دون أب ومن دون راعٍ أو محرك أول. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تتوقف الآلة، والسياسة هنا آلة، أي تقنية، عن العمل. أما إذا مات القائد الكبير ولم ينجح الطاقم السياسي والفتات البيروقراطية والتكنوقراطية الملتقة حوله

أو المستخدمة له، في الاتفاق على حاكم أوحد جديد، أو فشلت في تكريسه كقائد واحد، وفي جعله يحتل موقع الرأس وصاحب السلطة والقوة، أي في رفعه إلى مستوى الفرعون والأب، حتى لو كان ذلك من الناحية الرمزية، فإن التهديد يمس النظام كله، وهدد استمرار الدولة ذاتها.

ومعظم الأقطار العربية يعيش هذا الوضع الذي يفتقر فيه نظام الانتقاء الطبيعي إلى شخصية قادرة على ملء المنصب الاستثنائي الذي يحتاج إليه في تسيير أموره، في الوقت الذي لا يزال يفتقر فيه النظام العام إلى آلية لتطوير روح سياسية جديدة، وتربية طبقة قيادية قادرة على احتلال الفراغ، سواء في ما يتعلق بتوحيد أجهزة الدولة والسلطة، وفرض النظام عليها، أو في ما يتعلق بخلق التواصل مع المجتمع والرأي العام وتأمين الانخراط الطوعي والولاء اللازم والمطلوب لأي سلطة لا تزيد أن تكون مجرد عارضة قبر تقع على الجسد الحي. والت نتيجة هي ما نعيشه أيضاً في المرحلة الحالية، أعني موت السياسة، أي غياب القرار وغياب الإرادة وغياب الشعور بالمسؤولية. إن ما يحصل هو أن كل موظف سياسة يعمل لحسابه الخاص ويستغل منصبه لتحقيق مصالحه الذاتية. أما إذا كانت تربيته الأخلاقية المتردلة قوية، ولم يستطع التأقلم مع منطق النظام، فلن يكون أمامه إلا الانعزal والاختلاء بنفسه، بل التغطية على أخلاقيته، والظهور بعظهر القابل باللعبة، أو الاستقالة والاختفاء. إنه لن يكون سارقاً، ولكنه لن يستطيع أن يكون سياسياً وطنياً أيضاً. وهذه حالة القسم الأكبر من الموظفين السياسيين الصغار.

ويضاعف الفساد العميق الذي يميز النخبات الحاكمة والإدارية في المجتمعات العربية من أثر هذا الانهيار الراهن للقيادة السياسية. والفساد مرض عضال قادر على إفراغ أي نظام سياسي، منها كان شكله، من مضمونه، ويقضي على أي إرادة إصلاح أو تغيير حقيقي في الحياة السياسية والاجتماعية. إن غياب أو تغييب حريات التعبير، وتهريب القسم الأكبر من النخبة والعناصر المخلصة إلى الخارج، يجعل من الأصعب التوصل إلى بلورة سياسات واستراتيجيات جديدة وتطورها. ذلك أن العناصر التي ما زالت تستلم معظم المناصب والماضي العلني في الدول، ونتيجة غياب الديمقراطية والمراقبة، هي تلك التي نجحت بسبب علاقاتها الزبائنية في استبعاد كل العناصر المخلصة والجديدة، حتى ليتمكن القول من منظور مراقب محايده إن النظم العربية الراهنة العلمية والسياسية والاقتصادية، لم تعمل في العقود الماضية إلا كأطر للانتقاء السلبي، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والغائليّة والتباهي. وقد أصبح من الصعب على هذه النظم أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي لما يعني ذلك من تهديد لها ولموقعها. وهذا فتحن هنا في حلقة مفرغة تحتاج إلى عملية جراحية في ما يتعلق بالتغيير الإداري والسياسي والاقتصادي، أي بالإصلاح.

ومن معالم هذا الانهيار العميق للقيادة السياسية الانقسام الذي تعشه النخبة السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة. وبظهور هذا الانقسام في المواجهة العقائدية المستمرة، بين من يطلقون على أنفسهم العلمانيين ومن يسمون بالإسلاميين. ومن

شأن مثل هذه المواجهة الدائمة إذا لم تجد الحل المناسب، أن تقضي على أية فرصة للعمل الوطني البناء، وأن تقود إلى تحيد قوى التغيير، واحدتها بالأخرى، وإلى خلق جو الحرب الأهلية الدائمة التي تمنع الاستقرار، وتهدد حركة الاستثمار، وبالتالي تعمق من الأزمة الاقتصادية وانعدام فرص وآفاق التنمية.

ثالثاً: الإصلاح الديمقراطي أو تنظيم الانتقال

إن المدف من هذا التحليل للواقع الموضوعي والذاتي هو الوصول إلى استنتاج أول ورئيسي، وهو أن معركة الانتقال من النظام الوحدوي إلى النظام الديمقراطي ليست محسومة سلفاً. ولا يمكننا كسبها فعلاً إلا إذا عملنا في الوقت نفسه على تغيير الظروف التي تمنع من توطينها، وتهدد بجعلها مناسبة لتفجير المجتمع وربما الدولة أيضاً. ومن هذه الظروف ما يتعلق بشرط التنمية الاقتصادية، ومنها ما يتعلق بشروط التوزيع والعلاقات الطبقية والاجتماعية، ومنها ما يتعلق بانعدام القواسم المشتركة الفكرية والعقائدية، ومنها أخيراً ما يتعلق بالانقسامات الطائفية والعشائرية والجهوية. والمقصود ضرورة العمل على امتصاص التناقضات الكبرى والعنيفة، وتخفيف درجة التوتر العالي الذي لا يمكن إلا أن يقود إلى المواجهة وتهديد المسيرة الديمقراطية قبل أن تبدأ.

١ - الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي

لعل معالجة الأزمة الاقتصادية، وما يرتبط بها من تقلص فرص التنمية المخططة والسريعة هي الأهم من بين الإصلاحات الأساسية التي لا بد من تحقيقها أو البدء بها حتى يمكن تمهيد الطريق أمام التحولات السياسية الديمقراطية، وجعل الاختيار الديمقراطي هدفاً ممكناً ورهاناً حقيقياً، أي ينطوي على مصالح ومنافع، بالنسبة إلى جميع الطبقات الاجتماعية. ومن المعروف أن نظام الحزب الواحد ارتبط عندنا، كما كان عليه الحال في المجتمعات الأخرى، بفكرة الفعالية وتوفير السلطة الموحدة الضرورية لدفع عملية التنمية وحل الأمور المعاشرة الاقتصادية للجمهور الواسع. وبالعكس بقيت الديمقراطية، أعني هنا النظم الليبرالية التي عرفها بعض الأقطار العربية سابقاً، مطبوعة في المخيلة الشعبية بمبدأ دعه يعمل، أي بالتخلي عن هم التنمية الشاملة واحترام مصالح الأغلبية، كما بقيت مرتبطة بالعجز والتقصير وإنعدام الفاعلية، وبالنزاع الشديد بين فئات المصالح المتعددة على اقتسام المكاسب والعمولات؛ باختصار، بفكرة تخلّل النخبة السياسية، وغياب مفهوم المصلحة الوطنية وتدهور مستوى الشعور بالمسؤولية الاجتماعية.

ويعني استمرار الأزمة الاقتصادية ازدياد التفاوت في المدخل، وبالتالي ازدياد حدة التوترات الاجتماعية، وانكماش هامش المبادرة السياسية لدى السلطة السياسية منها كانت. كما يعني تفاقم مشكلة الفقر، والتمهيد المتزايد للأغلبية الاجتماعية، والاستبعاد والإقصاء من الحياة العامة بما فيها الحياة السياسية للملايين من البشر. ومن الطبيعي ألا يكون



هؤلاء معنيين فعلاً في هذه الظروف بالتحول الديمقراطي، وألا يكون للحرية السياسية في قاموسهم أي معنى. ومن السهل عندئذ أن يصبح الحفاظ على الديمقراطية هدفاً لا قيمة له في أعينهم، بل أن يتاحوا لهم أنفسهم، بدافع الانقام أو التمرد، إلى أدوات تستخدمها قوى داخلية أو خارجية لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها.

ومن هنا فإن الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، والتخفيف من التفاوت بين الطبقات ومن التبذير وهدر الامكانيات والموارد، ودعم عملية التنمية بجميع الوسائل، تشكل الشرط الأول، وكذلك المؤشر الفعلى، لأى مقاربة جدية للديمقراطية في المجتمعات العربية، بل ربما كان فشل الدول العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصادي هو العقبة الأكبر أمام توسيع دائرة الخيار الديمقراطي والسير الجدي على طريق ضمان الحريات الأساسية. ويعنى هذا ضرورة تغيير السياسات الاجتماعية والاستراتيجيات التقليدية التي اتبعتها معظم الحكومات العربية في العقود الماضية في هذا الميدان.

ويرتبط موضوع معالجة التفاوت الاجتماعي والتنمية الاقتصادية بمسألة التبعية التي تتعلق بمصير التنمية على إرادة السوق الدولية، وتقنع من قيام أي حركة تراكم داخلي حقيقي. ومن خصائص التبعية أنها تحكم على الدول النامية بأن ترهن سياساتها وقراراتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية معاً بإرادة الدول الحامية المركزية، وألا تملك أي سياسة مستقلة يمكن أن تترجم في برامج عملها المصالح الاجتماعية الحقيقة، والإرادة القومية. فهي مضطرة في كل حركة ومشروع إلى أن تضع في اعتبارها أولاً العامل الخارجي، سواء تعلق ذلك ببناء مشروع اقتصادي، أو تكوين تألف سياسي داخلي، أو إجراء تعديلات في الهياكل الحكومية والإدارية. إن التبعية تعنى أن النظام لا يسير ولا يتغير إلا من حيث اتفاق هذا التغير مع مصالح وحاجات واستراتيجيات الدول الكبرى. وهذا ما يشجع أيضاً النظم والمصالح القائمة على عدم الالتفات إلى المشاكل الداخلية الحقيقة، ويفقدها الشعور بال الحاجة إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وبالتالي يبعدها عن فكرة الإصلاح، ويفاقم من ميلها نحو الفساد والتحلل.

وإذا كانت الديمقراطية تعنى التعبير الصادق، على مستوى السلطة والسياسة العامة للدولة، عن الإرادة القومية، بما تشتمل عليه من تنوع وتباطن في المصالح، فليس من المبالغة أن نقول إن الديمقراطية غير ممكنة في حال غياب السيادة، بمعنى التحكم النسبي للجماعة بمصیرها المادي والمعنوي. والحال ان مثل هذا التحكم أصبح غير ممكن في إطار الأقطار الصغيرة التي لا تستطيع، منها فعلت، أن تؤمن لنفسها شروط الاستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ومن هنا يمكن القول إنه إذا كان شرط تحقيق الديمقراطية الأول هو تأمين السيادة، فإن هذه الأخيرة تبقى مستحيلة بالنسبة إلى الأقطار الصغيرة دون بناء إطار التعاون الواسع والكتل السياسي على مستوى التجمعات الكبرى. وإذا كانت الديمقراطية مرتبطة، في نظري، بالضرورة، بتأمين شروط تنمية مستمرة وثابتة، فمن غير الممكن تحقيقها في إطار الدول الوطنية الصغيرة القائمة. وهذا ينفي اعتبار التوجه نحو التعاون والتقارب العربي جزءاً مكملاً للتوجه الديمقراطي. فبقدر ما يظهر نظام من الأنظمة تقربه الجدي

والعملي من الأقطار الأخرى، ومسكه بسياسة التعاون والتوظيفات والاستثمارات المشتركة، وفتح الحدود أمام انتقال الأشخاص والبضائع، فإنه يبرهن على صدق توجهه الديمقراطي.

ولا يقل أهمية عن ذلك العمل على مواكبة الديمocracy بإصلاحات اجتماعية جدية وعاجلة، تخفف من الضغط الاجتماعي ، والتفاوت في المداخيل، وتفاقم البطالة، وانعدام الأمل واليأس من المستقبل عند الأجيال الشابة. إن الموضوع الأساسي للمجتمع هو تأمين الشروط الأساسية للحياة، المادية أولاً والمعنوية ثانياً. لكن الحرية ليست ولا تصبح ذات قيمة ومعنى إلا عندما يكون المواطن قد حقق الحد الأدنى من شروط بقائه المادية. لذلك فهي مرتبطة بالمجتمعات المدنية الإنسانية. إن الشعب الجائع لا يدرك معنى حرية التعبير والتنظيم الحزبي. وهذا الجوع بالمعنى العام، أي الحاجة المادية المتزايدة وغير المشبعة من ملبس ومسكن وأماكن هي التي تفسر انهيار الحرية ذاتها في بلادنا، وابتعاد الجمهور الواسع عن السياسة بالمعنى المدني، وتطلعه المتزايد نحو تيارات التمرد والثورة. فإذا لم تتجه الديمocracy في حل هذه الأمور الأساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فإن من السهل أن تتحول الديمocracy إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضيقة، التي تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميشه للأغلبية الاجتماعية وعزها. وفي هذه الحالة فإن الديمocracy يمكن أن تقود، كما كان عليه الحال بعد الحرب الثانية مباشرة، في ظل نظام الليبرالية العربية الأول، إلى نظام التمييز الاجتماعي واحتكار السلطة من قبل فئات محدودة. وعندها لن يكون مستقبل تجربتنا الديمocraticية المنشودة مختلفاً عن الأولى .

فليست المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية، بالرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية، وتحقيق الديمocracy والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضوري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية، بما يقدمه من أرضية صحيحة لمناقشة هذه المشاكل، وبلوغ الحلول العقلانية، وتكوين الاجماع الوطني الذي يحتاجه تطبيق هذه الحلول ومواجهة المشكلات. وفي اعتقادى أن المشكلة الأساسية الكبرى الآن، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن، أي العمل، لملائين الناس الذين تمريهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم، غالباً دون تأهيل مهني، ودون تربية مدنية، ودون تكوين ثقافي. إن الأمر يتعلق بمصير هذه الجماعات الكبرى التي تقع في منزلة بين منزلتين، بين البربرية والمدنية، والتي تهدد الجماعات الأخرى التي بنت نفسها مكانة محددة في النظام بأن تنقص عليها حياتها وجودها بشكل لا يطاق. ولم يعد هذا من التكهنات، فقد دخلت مجتمعاتنا في هذا السياق الجديد، بكل القوة والاندفاع التاريخيين لمجتمع يفقد السيطرة على شروط بقائه ونفسه .

لكن هذا لا يعني أن الديمocracy ليست مطلباً راهناً، كما يعتقد بعض الناس الذين يضعونها في تنافس وليس في تكامل مع قضايا التنمية والإصلاح الاجتماعي . كما لا يعني أن حديثنا المتزايد عن الديمocracy نابع ، كما يعتقد البعض الآخر، من التأثير بما يحصل في العالم. إن الكفاح العربي الراهن من أجل الديمocracy يتغير من الاعتقاد المتزايد في أوساط النخبة

العربية ذاتها، حاكمه ومحكومة، أن قسطاً كبيراً من الركود الراهن في العملية الانتاجية والتعبئة الاجتماعية ناجم هو نفسه عن طبيعة السلطة السياسية والتوازنات الاجتماعية التي تقوم عليها، والتي تخلق مأزقاً حقيقياً يمنع كل تغيير متوج، ويكلل القوى الاجتماعية المبدعة والخالقة القيم والخيرات، ويمارس سياسة استثمارية لاعقلانية تقود إلى انعدام الأمل والمخافر عند الغالبية العظمى من السكان، الذين يرون نتائج عملهم وجهدهم تبذر أو هرُب أو تذهب من قبل نخبات فقدت معنى المسؤولية العمومية. ويسود الاعتقاد أن السبب الأول لكل ذلك هو الطابع الشمولي والتعمسي للسلطة السياسية، وعدم وجود آلية حقيقة للإصلاح الذي يسبب إلغاء مبدأ تناوب الحكم بين القوى والانتخابات الاجتماعية. وليس لاستمرار هذه الأنماط الخاصة من السلطة تفسير آخر سوى تضافر عوامل داخلية وخارجية معاً، تتعلق الأولى بسيرورة التطور السياسي للمجتمعات العربية، والثانية نابعة من طبيعة العلاقات الدولية. وكلاهما قد تعرض في العقود القليلة الماضية إلى تغيير حقيقي.

وهذا يعني أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية مستقلة عننا، ولا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل هي سببها وغايتها. وكلها مثلاً وجهين لعملية تغيير اجتماعي سياسي متضرر، لا تزال معالله لم تنضج بعد بما فيه الكفاية، لكنه يؤلف المسار الوحيد لحركة التحول التاريخي القادر الذي نراهنا عليه، من أجل تحقيق البرنامج الذي لم تستطع أنظمة الثورة ولا أنظمة الانفتاح البسيط أن تتحققه، أي برنامج النهضة الاقتصادية والاجتماعية والانطلاق الصناعي. فكما أن الإصلاح الاجتماعي هو شرط ترسیخ الديمقراطية ونجاحها، يشكل احترام الإنسان وتفجير قدراته على المبادرة والعطاء والتضامن الطوعي والاعتزاز القومي، وهو ما يبعثه نظام الحرية، شرطاً ماثلاً لدفع عملية التنمية والتقدم الاجتماعي والمادي. ولذلك كما يتفاقم غياب الديمقراطية بتفاقم التخلف الاقتصادي، يتحول التدهور السريع في الأوضاع المعيشية للغالبية العظمى من السكان في أكثر الأقطار النامية إلى غنغرينا مدمرة، كما هو عليه الحال اليوم في العديد من دول أمريكا الوسطى، التي تعيش مع حرب أهلية غير معلنة ومستوطنة.

وإذا لم تشرع النخبة، حاكمه ومعارضته، في ربط الإصلاح الاجتماعي بالمشاركة السياسية، فلن يكون البديل إلا فتح الباب من جديد لنزوات الثورة الاجتماعية، سواء أخذت هذه النزوات شكل التمردات الدينية أو الانتفاضات الدموية. فاستمرار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية يزيد من تهميش الفئات الشعبية، وتدمير حسها الوطني والسياسي، في حين أن غياب المشاركة السياسية وال الحوار يدفع بالنخبات المستبعدة إلى المراهنة المتزايدة على الجماهير المتحولة ببساطة إلى كتل يسهل التلاعب بها واستخدامها في مشاريع الثورات الخاصة، حتى تفرض نفسها. وقد يبدو مثل هذا الاحتمال بعيداً اليوم بسبب الأمال التي أعطتها الحديث العالمي والإقليمي عن الديمقراطية، والوعود التي ارتبطت في أذهان الناس بإمكانية التغيير السلمي للأوضاع. لكن إذا استمرت المسيرة كما هي عليه الآن، واكتشف الجمهور أن الديمقراطية لم تكن أكثر من خدعة، وأنها لم تستطع أن تفي بالوعود التي قدمتها، ولا أن تحقق الأمال التي ارتبطت بها، فإن شيئاً لن يمنع عندئذ من عودة التوظيف التشي

والسياسي في القوى التي تعبّر أكثر من غيرها عن معاداة النظام والصدام معه ومقاومته من خارج الشرعية. وإذا التقى الشعب المهمش اجتماعياً واقتصادياً مع النخبات السياسية المستبعدة سياسياً، تكون قد عدنا إلى الأجواء التي فجرت «الثورة الإيرانية». وليس هذا ما تحلم به وتأمله الغالبية العظمى من الشعب العربي. وهو ليس ما تطمح إليه أيضاً القيادات الأكثر تورّاً من الحركات الإسلامية. فهي تدرك أن مثل هذه الثورة في الوطن العربي يمكن أن تدفع إلى خراب شامل، وتحول إلى معركة تدمير متبادل.

قد تعطي الديمقراطية الشكلية للنظم المنكبة، التي استهلكت شرعيتها مهلة قصيرة كي تسترد أنفاسها، هي مهلة الأمل والرجاء، لكنها لا تستطيع أن تخل المشاكل التي أدت إلى استدعاها إذا لم تنجح في مواجهة هذه المشاكل ذاتها بجرأة وجدية. فالمشكلة الكبرى التي نريد لنظام الحرية أن يساهم في حلحلتها بما يقدمه من فرص لبناء معنى المسؤولية والوطنية والحوار وبلورة الحلول العقلانية هي مشكلة تأمين فرص العمل والبقاء. ولا قيمة للديمقراطية، ولا أمل لها بالاستقرار والوجود إلا بقدر ما تظهر أنها تشكل إطاراً أفضل لتحسين شروط العملية الاجتماعية والاقتصادية بأكملها، ومن ثم هذا البقاء. وإذا لم يحصل ذلك، فإن رد الفعل الم قبل على فشلها المحتم وعلى دعاتها سوف يكون أعنف بكثير، وأكثر تدميراً من الرد الذي يتعرض له اليوم نظام الاستبداد وكبت الحرريات.

لقد دفع انهيار الحركة الشعبية ما تبقى من أعضاء النخبة العربية إلى دخول اللعبة، والقبول بمبدأ الإصلاح بعد الثورة. والإصلاح يعني العمل من خلال الأطر الراهنة للدولة، أي الاعتراف بشرعيتها، اعتقاداً أن مثل هذا العمل ربما كان أجدى وأكثر فاعلية في تحقيق الأهداف المنشودة. فإذا تبين أن هذه الاصلاحية غير ممكنة أو غير قابلة، فإن الثورة سوف تعود لتتصبح الرد الوحيد على نظم متيسسة ومنغلقة على نفسها، حتى لو سمت نفسها ديمقراطية وتعددية. فالثورات الأولى بعد الاستقلال لم تقم ضد الدكتاتورية ولكن ضد تعددية فاسدة.

ينبغي ألا نضيع من ذهتنا إذن أن الديمقراطية لا قيمة لها إلا بقدر ما تفيدها في جمع كلمة الأمة، وتحرير طاقتها وتنظيم قواها المتعددة وبلورة أهدافها الواحدة، وكلها من الشروط الأساسية لمواجهة الأزمات الاقتصادية والأمنية والاجتماعية ولكسب معركة التنمية التاريخية. وإذا جعلنا من الديمقراطية وسيلة للتغطية على المشكلات، وتغذّي أجذّل السلطة التي أظهرت فشلها والتي تفتقر كلياً إلى أي مشروع، أو إذا استخدمنا شعارها لتحقيق مصالح جزئية، وتفتيت القوى الاجتماعية، وتسويد مناخ الحرب الأهلية والارهابية، وإذا لم تنجح الديمقراطية في إطلاق وتكوين قوى اجتماعية وسياسية جديدة قادرة على جذب الناس الجديين والمخلصين، ورفع درجة وكفاءة الدولة وتعظيم حواجز التضحية، وبالتالي على مواجهة أفضل لهذه المشاكل الكبرى المعقدة، لن يبقى لها قيمة ولا مستقبل.

إن الخطر الكبير جداً في ألا يدرك المسؤولون وهم يعيشون تحت ضغط مجموعات الضغط المنفعية ومراعٍ القوى والmafias المحلية والعالمية وتهديدات صندوق النقد الدولي،



أهمية هذا الإصلاح الاجتماعي وطابعه العاجل والمُلحّ. وبالعكس، يبدو لي أن الاتجاه الذي لا يزال سائداً رغم كل شيء في أقطارنا حتى اليوم، هو اتجاه تحمل الطبقات الشعبية القسط الرئيسي، إن لم يكن الكامل للأزمة الراهنة. وفي هذه الحالة، يصبح من الطبيعي أن يتراافق رفع شعار الديمocrاطية من قبل النخبات الجديدة أو التي غيرت مذهبها السياسي للتو، مع نداء اللجوء المتزايد إلى العنف والقمع ضد الأغلبية الاجتماعية، وأن تصبح الدعوة إلى ترشيد الديمocratie غطاء لتعزيز وسائل العزل والهميش التقليدية. والتنتيجة أن الديمocratie المرشدة تحول ببساطة إلى ذريعة لتتجديد نظام القهر، والتوزيع المجحف والظلم القائم، وتدعيم أسسه، وتحسين شروط ممارسته العقائدية والسياسية.

لكن، وأكثر من ذلك، يختفي المسؤولون إذا اعتقادوا أنه من الممكن التصدي للأزمة الاجتماعية العنيفة الراهنة، من خلال إعادة توزيع الحصص والمنافع على عناصر النخبة المستعدة للقبول بالمشاركة في النظام كما هو، أملاً بعゼها عن الطبقات الشعبية، أو بتوحيدها ضدّها وجدب المعارضات الراهنة لل المشاركة في الحكم. إن معظم هذه المعارضات لا قيمة لها ولا وزن، ولا تلعب أو يمكن أن تلعب أي دور حقيقي في إعادة بناء التوازنات الاجتماعية الراسخة. فالاحزاب لا تأخذ أهميتها أو وزنها من اسمها، ولكن من القوى الاجتماعية التي تتفوراءها أو تدعمها. إن كسب بعض الفئات الاجتماعية الجديدة لصف السلطات ودخولها في الحكم، لا يعني ولا يمكن أن يعني شيئاً على الإطلاق، اللهم إلا فصلها عن جهورها، وتعريضها للاتهام من قبل هذا الجمهور بالخيانة، وتعزيز انعدام ثقة الشعب بالطبقة السياسية ذاتها لصالح تغذية النزوعات الانقلابية والعنيفة. إن ما هو مطلوب وضروري هو تغيير طرق العمل والتعامل في الإدارة والسياسة والتوزيع والقانون مع الناس جميعاً، مع المجتمع والأمة. إن المطلوب هو سياسات وسلوكيات وموافق جديدة لمجموع النخبة والقيادة الاجتماعية، وليس تعزيز جمومعات الحكم المعزولة الراهنة بمجموعات معزولة أخرى. وهذا يعني أنه لا ينبغي أن يفهم من الديمocratie مرة ثانية إرضاء طموحات نخبة مقسمة وتتوحد لتأمين شروط أفضل في المواجهة مع الشعب، أي استخدامها كوسيلة للتسلط وذريعة جديدة له. إن الديمocratie الموجهة لتعزيز التمايز والاستبداد بالرأي، وقتل القوى الحية ليست إلا وسيلة لتعزيز الأزمة، وإعادة انتاجها على نطاق أوسع. وهو ما بدأ بعض المجتمعات العربية يشهده بالفعل نتيجة التلاعب بالمسيرة الديمocratie.

٢ - تخفيف التوترات واحتواء التطرف والإرهاب

لقد أضيق عامل التطرف بل والإرهاب من فترة قريبة جداً إلى العوامل العديدة، التي تحتاج إلى معالجة خاصة حتى يمكن استعادة الأمل بالتحول الديمocraticي المطلوب. وقد نشأ هذا التطرف والإرهاب في سياق العمل على إجهاض عملية التحول هذه وكنتيجه لأخفافها. ويسود في بلادنا، أو تحاول السلطات الرسمية أن تسود فيها اعتقاداً خطأً، أن أصل التطرف والتزوعات المغالبة هو العقائد، أو الأشكال المتعصبة والمتغلبة منها. ودون التقليل من أهمية البنية العقائدية لهذه الجماعة أو تلك، يمكن القول، في ضوء التاريخ الحديث نفسه، ومن



جراء مقارنة سريعة بين الأوضاع العالمية، إن الاستقرار السياسي وسيادة التزعمات السلمية وعقلية الحوار والتفاوض المدني، وكلها من أسس الديمقراطية، مرتبطة في النظم السياسية بشكل أساسي وجذري بانخفاض شدة التوترات والتناقضات والإشكالات التي يعرفها المجتمع. وإذا كان التطرف لا يستطيع أن يعبر عن نفسه، وأن يتحقق في الواقع السياسي والمدني، دون بلورة عقائدية خاصة به تثير طريقه، أي تظهر له الصديق عدواً والعدو صديقاً، فإن هذه العقيدة ليست هي التي تبعه ولا هي التي تكونه. إنه موجود قبلها كواقع اجتماعي، وكمادة حام، وكرغبة وكتلة من الإحباط والتناقض النفسي والشعور بالعزلة والهامشية وعدم الجدوى والفاعلية. وهذه المشاعر القوية بقدر ما تبلور وتختصر وتتضخم بشكل إيجابي، أي تحول من اتهام للذات وتأنيب للضمير وتدمير ذاتي، إلى حركة خارجية الذات، تزداد الحاجة إلى صوغ عقائدية موجهة، أو اشتغال نسخة متخصصة لعقيدة كبرى سائدة. وفي هذه الحالة تتسامي قوة الإحباط بما تقدمه العقيدة من تعبيئة وتنظيم وعقلنة معينة للمشاعر السلبية والتدمرية، ويصبح من الممكن لهذه المشاعر أن تحول من نزعة عدوانية ضد الذات إلى نزعة فاعلة موجهة نحو الخارج، وعاملة على تحقيق أهداف معينة وملمومة، أي تحول إلى مشروع سياسي عملي منظم ومتسرق نسبياً.

وقد يستطيع القمع، إذا كان قوياً وشاملاً، أن يقضي نهائياً على هذا التشكل الجديد الاجتماعي العقائي، بقدر ما تكون مصادر الإحباط والغل، ومنابعه محدودة ويمكن حصرها. ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك، وإذا ترافق انفجار هذا العنف بأزمة اقتصادية واجتماعية وسياسية كذلك التي يشهدها العديد من الأقطار العربية، فإن القمع يساعد على تطوير الجماعة المتطرفة تنظيمياً وعقيدياً معاً. ومن الممكن في ظروف خاصة توجيه ضربة قوية إلى بنية عقديدية عن طريق إفسادها من الداخل، لكن ذلك لن يغير من الوضع شيئاً، إذ سرعان ما تنجح الجماعة المتطرفة، التي نضج وعيها السياسي في الممارسة، في إعادة بناء عقيدتها الخاصة في صورة أكثر تطرفاً، كما تشير إلى ذلك تجربة الكثير من الفرق الباطنية في التاريخ الإسلامي القديم. الواقع أن ما عرفه تاريخنا هو عين ما أبرزه تاريخ الحركة الشيوعية العالمية في كل مكان وكل الحركات الثورية. وإذا كان من الصعب على هذه الحركات المتطرفة والإرهابية أن تصل إلى السلطة وذلك بالضبط بسبب الخوف الذي تثيره ممارستها، إلا أنها تستطيع أن تنخر في هيبة السلطة القائمة، حتى تجعل من المستحيل قيام سلطة مرهوبة ذات صدقية بالفعل.

ولم يكن القضاء في أوروبا الحديثة على نزوات الثورة والميول العلنية والرسمية لبناء دكتاتورية البروليتاريا أو الحزب الفاشي، إلا عندما نجحت النظم الاقتصادية والاجتماعية في تحقيق سيرورة تقدم اقتصادي واجتماعي منتظم، دمجت فيه شيئاً فشيئاً القطاعات المحبطة والتمردة على النظام. وقد أدى ذلك قبل المبادرة الغورباتشيفية إلى تخلي هذه الأحزاب عن الفكرة الدكتاتورية، وتطويرها إلى ما عرف بالاشراكية أو الشيوعية الأوروبية. وبالمقابل كانت الشيوعية في العالم الثالث تمثل نحو نزعات متطرفة بشكل متزايد، كما تشير إلى ذلك

الماوية والتروتسكية والغيفارية وحرب العصابات والكارستورية وغيرها، بالرغم من أنها تتحمّل
من معنٍ عقدي واحد.

وقد قاد الفساد الذاتي لهذه العقيدة التي كانت تقوم بعبء تنظيم قوى التمرد المحبطه وتوجيه حركتها، سواء بسبب ما فرض عليها من عزلة وحياة دائمة تحت الأرض، أو بسبب فشل التجربة السوفياتية، إلى مرحلة من التردد والتفكير شملت حركات المعارضة الثورية العالمية جميعاً. لكن هذه الفترة لم تدم طويلاً، فسرعان ما عادت قوى التطرف لتعلن عن نفسها تحت عقائد وشعارات جديدة سواء في أوروبا الشرقية التي أنتجت، في أقل من عامين على انتصار الشيوعية، أحزاب العنصرية المعادية للأجانب والمطالبة بتطبيق سياسات التطهير العرقي، أو في آسيا الإسلامية والوطن العربي، حيث أدى تراجع النزعه القومية اليسارية إلى التناقض قوى النعمة والاحتجاج حول عقائد وشعارات القوى السياسية الدينية. أما الفئات المتطرفة، فما كان في مقدرتها استعادة المبادرة، لو لا ما أصاب التيارات الأساسية التي تنتمي إليها من تشقيق وانقسام نتيجة الضربة التي تلقتها على الصعيد السياسي. فقد أتاحت لها هذا التفتت والانتشار حرية العمل المستقل، كما أدى ازدياد الشعور بالفشل واليأس والإحباط والعزلة إلى زيادة قابلية أعضائها إلى تبرير أعمال العنف والانتقام.

والقصد أن نقول إن التطرف لم يولد من العقيدة الإسلامية نفسها، ولكنه ولد من نوع الممارسة السياسية التي تبنتها بعض الأنظمة تجاه معارضاتها السياسية والسلمية، وكتيبة لسد الطريق على هذه المعارضة. ولا يمكن اليوم وقف التدهور الراهن والعودة إلى مسار التحول الديمقراطي طالما لم تنجح في تأسيس سياسة عقلانية تجاه قوى المعارضة الاجتماعية والسياسية جميعاً، بما في ذلك المتطرفة وغير العقلانية منها. ومن يتأمل اليوم في الطريقة التي تتبعها الحكومات لمواجهة الحركات المتطرفة يشعر إلى أي حد تفتقر ممارستها إلى رؤية سياسية متسلقة، بل رؤية سياسية بسيطة. فقد غاب الحوار والنقاش والتفاهم حول الأهداف والمصالح الوطنية، واختفت السياسة والمنطق السياسي تماماً، ولم يبق في الميدان إلا عمليات القمع والاعتماد على الأجهزة الأمنية. وهكذا نحن نقبل بأن نعامل جزءاً من شبيتنا الوطنية، كما لو كان عنصراً غريباً عن الأمة، أو طرفاً أجنبياً يمكن التضحية به ببساطة، وأن ندفع المعارضة الإسلامية برمتها في اتجاه الغل والضفاعة والإحباط. والتبيّنة أنه، بدل التوصل إلى حل، ولو موقت وجزئي للتناقضات والتوترات الاجتماعية يحفظ الاستقرار، ويقلل من خطر القلاقل التي تدفع الرساميل إلى المرب وتبذر جهود الأمة عموماً، لا تعمل الطريقة الأمنية في مواجهة التطرف الديني اليوم، وغير الديني جداً، إلا إلى مضاعفة منابع العنف والتعصب والذلة لدى جماعات الشباب والأجيال التي تولد دون أمل ودون رجاء. وهذا تكون السلطة قد ساهمت من طرفها، تماماً كما تفعل التيارات المتطرفة، باقامة مهمة التدمير الجماعي المتبادل.

ولعل الذي يعنى القوى المسؤولة من صوغ سياسة عقلانية بصدق هذه المسألة، هو الضغوط التي تتعرض لها من قبل الأطراف الاجتماعية الأخرى، التي لا تقل تعصباً عن الأولى في دفاعها عن مصالحها، واستئثارها في صيانة مواقعها الفكرية والسياسية، حتى لو أدى

ذلك إلى مذابح جماعية. ومن هذه القوى بعض أوساط النخبة المثقفة التي تحرّض، بداعٍ للخوف أو إغراءات السلطة أو الجهل بواقع المجتمعات السياسية، على العنف وتعمل على تسيير التناقضات وصبّ الزيت على النار، بدل أن تشجع على التخفيف من التوتر والعمل على امتصاص الروح العدوانية وتفكيك القبلة الموقوتة. والحال، يكفي أن نتمعن قليلاً في المسألة حتى ندرك عدم فاعلية الحلول المقدمة، ونكتشف وسائل وإمكانات سياسية أجدى وأقل كلفة، لكسر دوامة العنف، والحفاظ على حد أدنى من الاستقرار والتوازن.

وأول عناصر السياسة العقلانية لمواجهة العنف والتطرف، لا تتصرف الدولة نفسها كما لو كانت فريقاً متطرفاً يرد على العنف بزيادة العنف وعلى الانتقام بانتقام أعظم، وبالتالي يسم سلوك الدولة باسمة سلوك العصابة الخاصة. فمن واجبات الدولة أن تسعى إلى توفير العنف والتخفيف منه، وهذا من مصلحتها حتى تضمن الاستقرار والأمن الذي يشكل المصدر الأول لشرعية أية سلطة مركبة عامة. والعنصر الثاني أن نعرف بأن القوى العاملة في المجتمع سواء أكانت متطرفة أو محافظه هي قوى وطنية طالما بقيت تعمل ضمن القانون، ولها الحقوق والواجبات نفسها، رغم اختلافها مع وجهات نظرها، ولا حساب على النيات أو على الخطابات. فمن المفترض أن ليس للدولة، بما هي دولة، وجهة نظر خاصة في القضايا الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعبّر عنها وتتصارع عليها تيارات المجتمع وقواته المختلفة. ولا يمكن الدولة أن تطابق نفسها مع وجهة نظر فريق اجتماعي دون آخر، دون أن تصبح طرفاً في الصراع الاجتماعي، وسبباً في تأجيج الحرب والنزاع بدل أن تكون وسيلة لتجاوزه والحد منه. والعنصر الثالث أن نعرف بأن غالبية التيارات العقائدية، المتطرفة والمحافظة، يعكس مصالح أو مخاوف، أو تناقضات، أو أسباب تثير القلق والتوتر، أي يترجم مشاكل واقعية وحقيقة، تستحق من المسؤولين والقادة السياسيين والفكريين التفكير فيها عن قرب، والتمرن في مدى عمقها وصدقها وشرعيتها، وإمكانية بلورة حلول سريعة لها. إن الدولة لا تستطيع أن تتخذ موقفاً مبدئياً من طرف اجتماعي بسبب اختلافها معه في عقيدته أو رأيه الفكري أو السياسي. وهي لا يحق لها أن تكون ذات رأي في الخلافات الاجتماعية. إن وظيفتها أن تسعى إلى معرفة ماذا يريد أن يقول صاحب الرأي، وتحاول أن تجبيه عن مسألته من وجهة نظر القانون والدستور الذي يعبر عن الأجماع الوطني.

وفي هذه الحالة سوف ندرك أن التطرف والتمرد لا يفصلان عن الأوضاع الصعبة التي يعانيها قسم كبير من السكان. ولا يعني هذا أن من حق هذا القسم تدمير النظام المدني بسبب ما يعانيه من مشاكل ثقافية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية. ولكن هذا المسعى ضروري كي تستطيع الدولة أن تبني سياسة جديدة طويلة المدى تقود إلى التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية، وفي ما بعد إلى القضاء على مصادر هذه التوترات. وفي اعتقادي أن الظروف الراهنة التي تمر بها البلدان العربية، خاصة الأقطار غير النفطية وغير الغنية، لا تسمح لها بامتصاص سريع للنسمة الاجتماعية ومن ثم لوقف نمو تيارات التطرف عموماً. إن هدف السياسة الواقعية ينبغي أن يكون تحويل هذه الحركات من حركات متطرفة معادية للدولة والشرعية إلى حركات معارضة تعمل من ضمن الشرعية وتقابل بها. وكل طموح إلى

نماز هذا الهدف نحو القضاء على هذه الحركات أو تصفيتها، سوف ينقلب إلى عكسه، وبطيئ نتائج شديدة السلبية على مستقبل السلام الاجتماعي والتقدم العام، طالما لم يتراافق بنمو حقيقي في قدرة الدولة على إزالة أسباب التمرد والتطرف الاجتماعية والاقتصادية.

إن إلغاء دوافع التطرف، لا القضاء على المعارضة السياسية باسم ايقاف التطرف، هو الذي ينبغي إذن أن يكون الهدف الواقعي والممكن للسياسة الراهنة في كل البلدان العربية. ويحتاج ذلك إلى عمليتين متواكبتين: تطوير المشاركة السياسية الفعلية في المسؤولية الوطنية، ومحاربة التفاوت الصارخ في مستويات المعيشة وأنمط الاستهلاك، بحيث يمكن إعادة بناء روح التضامن الوطني والاجتماعي، وتحقيق الاندماج التدريجي، بحيث لا يبقى في المجتمع من يشعر بأنه غريب في بلده، أو محروم كلياً من ثمرات جهده. إن الانفتاح السياسي لا يكفي وحده، لأنه لا بد من أن يؤدي مع استمرار الاختناق والتوتر الاجتماعي الصارخ إلى تدمير الشرعية ذاتها والانقلاب عليها. وكذلك الإصلاح الاجتماعي وحده لا يكفي، لأن حرمان النخبة الجديدة من المشاركة السياسية يعمق الشعور باستمرار الغبن، ويلغي مفعول الإصلاح الاجتماعي. إن المشاركة السياسية ينبغي أن تترافق بتأكيد حقيقة التضامن الوطني، وتحسين العلاقات والتعاون بين الطبقات.

هذا هو المضمون الأساسي لبرنامج الإصلاح السياسي اليوم في الوطن العربي. وهو برنامج محدود ومرحلٍ هدفه تأمين الشروط الدنيا من الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي، والشعور بالكرامة وبعث الروح الوطنية، وهي الشروط التي لا غنى عنها من أجل تحقيق الهدف الأكبر، أو السياسة الكبرى للأمة، أعني مواجهة قضايا الأم安 القومي، وبناء قواعد التنمية السريعة وإنجاز الثورة الصناعية والعلمية، وتوحيد الجهود العربية والدخول في العصر الحديث. فإذا لم ننجح في ربح معركة الإصلاح السياسي، أي العمل على خلق مناخ مناسب للتنمية والتقدم، وبذل الجهد والتعاون الوطني والقومي والتفاهم بين الأطراف الاجتماعية، فمن المؤكد أننا سوف نخفق في الوصول إلى الهدف الأساسي الذي هو تغيير الواقع العربي المادي نفسه، الاقتصادي والاستراتيجي. وعندها سنجد أنفسنا في السنوات القليلة القادمة ضحايا أزمة جديدة أعمق بكثير مما نعيشه اليوم. وعندما يصبح التطرف هو الجواب الوحيد لمجتمع فقد توازنه تماماً، وتختلط فيه بكل كيانها أغليته وليس جزءاً متمرداً من شبابه فقط، لن تفيذ نصائح الأصدقاء ودعمهم في الخارج. وسوف نضطر إلى تحمل مصيرنا بأنفسنا، ونحن نترجم جميعاً على السنوات التي كان يكفي فيها أن تقوم بعض التنازلات السياسية والاقتصادية، حتى نقيم الحد الأدنى من التوازن والتسوية الاجتماعية الالزامين للخروج من المأزق.

والخلاصة، إن فشل الانتقال الديمقراطي اليوم بما يحمله من رهانات بالنسبة إلى الطبقات الوسطى والشعبية يعني - ولا بد من أن يكون هذا واضحاً للجميع، المحبين الديمقراطيين والقيم العالمية أو الكارهين لها - العودة الطبيعية إلى العنف والثورة والتمرد. ولن يغير من ذلك غياب أو موت هذه العقائدية أو تلك، أو موت العقائديات جميعاً. إن التمرد يكون أكثر دماراً وقوة بقدر فقدانه العقائدية المتسقة والعقلية والمفكر بها.

٣ - درء مخاطر الفوضى والانقسام

في مقدمة المخاوف التي تتكسر كثيراً، والتي تلتقي مع مخاوف مماثلة ما زالت تتردد في العديد من الأقطار التي دخلت في طور التطبيق العملي للتعديدية السياسية، أن تقود الديمقرطية والمشاركة الفعلية والواسعة لكل القوى السياسية، إلى الفوضى، وأن تؤدي هذه الفوضى إلى انفجار التزاعات الطائفية أو إلى استلام القوى غير الديمقراطية الحكم. وبالرغم من أن هناك جزءاً كبيراً من المبالغة المقصودة في هذه المخاوف، بمعتها سعي النخبة القائمة إلى تضخيم المخاطر الناجمة عن الانفتاح في سبيل التمدid لنفسها وتبير تجميد الأوضاع، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود مثل هذه المخاطر الحقيقة في العديد من الأقطار العربية. ولا بد من أن نعرف بأن هذه المخاوف هي التي لا تزال تمنع جزءاً كبيراً من النخبة، داخل الدولة وخارجها، من التسلیم الجدي والنهائي، كما هو الحال في بعض الدول الأوروبية، بالختار الديمقراطي كوسيلة للحكم وتداول السلطة.

ولا شك في أن من أوائل القوى التي تشير المواقف السلبية والقلق عند القوى الديمقرطية وداخل النظم جماعات الضغط الدينية، العلنية أو السرية، وفورة العصبيات الطائفية أو القبلية أو الجهوية والأقومية، التي تترصد فرص ضعف السلطة المركزية حتى تستقل نفسها، أو تتضع نفسها تحت حماية القوى الأجنبية.

ليس المسؤولون هم الوحيدين الذين يخشون مثل هذه المخاطر، وإنما تشاركتهم في ذلك الأغلبية الساحقة من الرأي العام، التي قبلت ولا تزال كل أنواع التنازلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأوقفت تقريراً كل نشاط معارض حتى تجنب البلاد ويلات الحرب الأهلية المدمرة.

بيد أن هذا ينبغي ألا يغطي في الوقت نفسه على حقيقة أن الجمود أو استمرار الأوضاع السياسية على ما هي عليه الآن، لا يقدم أي حل للأزمة، ولكنه، بقدر ما يؤجل ساعة الحسم ويعمق التوترات والتناقضات، يهدد بأن تبقى نار التوتر الطائفي مشتعلة تحت الرماد ولا يقلل من مخاطر الانفجار، وإنما يجعل منه أكثر دماراً وخراباً. وما يفيد في ذلك أنه أصبحت هناك قناعة عامة اليوم، أنه لا وجود لمشاكل اجتماعية ليس من الممكن مواجهتها بصراحة ووعي وبلورة الحلول الواقعية والعملية والسلمية لها، على شرط أن تكون هناك نية صادقة وحقيقة للخروج من المأزق. وفي اعتقادنا أن جزءاً كبيراً من المسؤولين أصبح ميالاً إلى هذا الحل، بل غير قادر على مقاومة إغراء مثل هذه التحولات التي تحمل في طياتها الأمان والسلام لمجتمعات هدمت روحها التزاعات الدامية الذاتية.

ومن السهل أن نقول إن الديمقرطية تقدم بعده ذاتها الحل السليم والتلقائي لهذا المرض السياسي الذي ابتليت به بعض الدول أو المجتمعات العربية. ولكن الأمور أعقد من ذلك دون شك. ولذلك فليس من الخطأ الحديث عن ضرورة اتخاذ الإجراءات والاستعدادات الالزمة كي لا يتحول الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية

والتقسيمية أو نوها. والأمر يتوقف على ما هو المقصود بهذه الإجراءات. فإذا كان المطلوب ضمن استمرار السياسات القائمة، واستخدام الديمقرatie كشعار عام لكتاب مزید من الوقت، وإنقاذ القيم والمصالح والمارسة القدیمة نفسها، فليس هناك أمل، لا في نجاح الديمقرatie، ولا في الخروج من المأزق الطائفی نفسه. أما إذا كان المدف حلقة العقد الطائفية هنا وهناك، والخروج تدريجياً من ردود الفعل العمياء من أجل صوغ سياسات عقلانية، وإعادة بناء السياسة والسلطة الاجتماعية على الإرادة الشعبية، فإن الأمر يصبح ممکناً، بل مطلوباً، ويشير في اعتقادنا لدى الرأي العام ولدى النخب ب مختلف فئاتها وتوجهاتها حماساً حقيقياً، ينبغي المراهنة عليه بالدرجة الأولى لقطع المرحلة الأولى الصعبة والدقيقة من الانتقال نحو الديمقرatie والحكم المواطن.

وبالنسبة إلى القوى المعارضة الدينية، يتقاسم الرأي العام العربي، كما عبرت عن ذلك التجربة السياسية ذاتها وجسدها في الأقطار المختلفة، موقفان أساسيان. الموقف الأول، يقول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقرatie الحق في العمل السياسي الشرعي، الذي يمكن أن يتيح لها الفرصة للانقضاض على الدولة وإعادة الدكتاتورية. وفي مقابل هذا الموقف، وعلى التفاصيل منه، يوجد تيار ما يزال أقلرياً، يدافع بالعكس عن الأطروحة التي تقول إن الديمقرatie يمكن أن تكون الحل الوحيد للخطر الذي تمثله هذه القوى. فمن طريق فسح المجال أمامها للعمل ضمن إطار علني سياسي، يمكن تشجيعها على السلوك حسب الأصول والقواعد والمعايير الوطنية، وتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويفات السياسية والخوار لديها. ثم إن هذه المشاركة بما تفرضه عليها من العمل الشفاف والشعبي الواضح، تجبرها على تطوير مواقفها بما يفيد بلورة رؤية، وبرنامج عمل عملي وملموس بدل الاحتماء والتمترس وراء شعارات عامة مثيرة للجمahir دون أن تكون ملزمة بأية مسؤولية عملية وتطبيقية. باختصار، يعتقد هذا الرأي أن العمل الديمقرطي لا بد من أن يظهر غياب البرنامج العملي عن هذه القوى ويقود إلى كشف حقيقتها وعجزها عن تمثيل مصالح الفئات المهمشة بالفعل، ومن ثم إلى جم توسعها ومراقبة نشاطها وإضعافها. ومما كان الأمر، من المعروف أن خير وسيلة لكتاب التعاون الایجابي لطرف من الأطراف هي إشراكه في المشروع، وجعله يدرك أن له فيه حصة يدافع عنها. وهذا هو مبدأ الشرعية الديمقرطية في الواقع: خلق منظومة سلطة يشعر الجميع بأن لهم مصلحة في حمايتها من التهديد والسقوط أو الفساد تكون أساساً لتوليد إجماع وطني، وتكوين نخبة قومية.

ويذكّرنا هذا الجدال بما كان يحصل من جدال في أوروبا الغربية ذاتها، منذ بداية هذا القرن، وحتى إلى ما بعد الحرب الثانية، حول إعطاء حق العمل الشرعي للأحزاب الشيوعية التي كانت تقول علينا بـدكتاتورية البروليتاريا. وكان الرأي العام الغربي منقسماً أيضاً حول هذه المسألة. أما الديمقرطيون الأصيلون فقد كانوا يقولون إن العداء للديمقرatie نفسه هو وجهة نظر لا يمكن الديمقرطية أن تمنعها، ما دامت تسعى إلى تحقيق برنامجها عن طريق الشرعية الديمقرطية، وبالتالي فإن منعها يعني إلغاء الشرعية الديمقرطية ذاتها. فأهمية الديمقرطية وشرعيتها وجاذبيتها نابعة بالضبط من أنها ليست ثوذاً مخالفاً للدكتاتورية، وإنما هي إطار

يتيح للجميع، بما في ذلك لأعدائها، العمل من خلاتها. وفي النهاية انتصرت الديمقراطية بالفعل في أوروبا، لأنها بدل أن تكون فكرة بين أفكار أصبحت أرضية لتعايش وتفاعل جميع الأفكار، أصبحت أكثر من غيرها، ومن ثم قادرة على استيعاب الجميع. هذه هي أيضاً قاعدة الرهان الرئيسية التي تستند إليها الديمقراطية بما هي حل ممكن للصراعات السياسية العقائدية داخل الأمم والمجتمعات.

وإذا كان من الصحيح أن الديمقراطية الناقصة هي بالتعريف انتقاص من شرعية الديمقراطية، لأنها تعبير عن عجز هذه الديمقراطية عن استيعاب الصراع وحل المشكلات والتوترات والتناقضات بالطرق السلمية والاحتكام إلى الرأي العام، فإن من الصحيح أيضاً أن الوضع العام في أوروبا ليس هو الوضع الذي تعيشه البلدان العربية اليوم. وجواهر الخلاف ليس العقيدة، أو السياسة، أو طبيعة قوى المعارضة، كما يعتقد البعض، ولكن الأزمة الاقتصادية وقد انفرص التنموية. فقد كان بإمكان الديمقراطية الغربية أن تتصدى شيئاً ضغط قوى الاحتجاج المناهضة لها، والمناضلة من أجل شرعية أو دولة ذات شرعية أخرى، بقدر ما كان غلو قاعدتها الاقتصادية يسمح لها بتقليل القاعدة الاجتماعية المتمردة على النظام والرافضة الدولة القائمة.

وال المشكلة هي أن السلطات القائمة لا تنظر إلى المعارضة، منها كانت عقيدتها، إلا من الزاوية الأمنية. ومن الطبيعي أن يشكل الأمن الداخلي والخارجي الهاجس الأول للسلطات العربية على مختلف أنماطها وأنظمتها. فالأمن هو هاجس الدول جمعاً في الحقيقة. لكن الذي يميز الوضع في الأقطار العربية هو عدم الثقة الواضحة بالوعي الوطني لدى الشعب أو المجتمع كافة والنظر إليه بأجمعه كقوة معارضة كامنة. إن الدولة تتوقع من مواطنيها أن يتحولوا بسهولة إلى لعبة بيد القوى الخارجية، الغربية أو الأنظمة المعادية العربية، كما تتوقع منهم أن يصبحوا بين ليلة وضحاها ضحايا سهلة لدعایات التجمعات والجماعات المتغيبة المعادية إياها. إن الدولة، بالرغم من الاستخدام الكثيف للفكرة القومية والتربيّة اليومية للمشاعر القطرية والشوفينية، تصرف في الواقع على أساس أنها دولة جاهزية، لا تراهن إلا على قوة ميليشياتها الخاصة، وولاءاتها العلنية، أي لا تؤمن بأن من الممكن فعلاً المراهنة على المشاعر الوطنية أو المسؤولية الجماعية. إن كل من لا يعلن من بين المواطنين ولاءه يعتبر في قائمة المرشحين الطبيعيين للتعامل مع الخارج والتآمر ضد الدولة. والقصد أن السلطات تدرك أن الدولة كوحدة إقليمية وكيان وقانون ونظام واستقرار لا تقوم بسبب وجود عاطفة مشتركة و اختيار حقيقي، ولكنها موجودة بسبب ما تتمتع به كجهاز مركزي بقدرة مادية وعسكرية وقمعية مجردة. فإذا ضعفت هذه القوة أو الاحتياطات القانونية المتخذة لضمان التصرف الحر بها، لم يعد هناك أي ضمانة لاستمرار النظام والأمن والقانون، بل لبقاء الدولة ذاتها ككيان سياسي.

هذه هي الفرضية التي تعتقد السلطات القائمة أنها تشكل أساس الكيانات التي تديرها، والتي تصرف بوعي منها وحسب متطلبات منطقها. إنها دولة ميليشاوية لا تضمن

استقرارها ووحدتها وبالتالي وجودها إلا بقدر ما تنجح في بناء قوة ضاربة استراتيجية ذاتية، أي مستقلة عن الشعب نفسه، ولا تستمر إلا بفضل تطبيق الأحكام العرفية.

وتبدو الديقراطية من هذا المنظور كمحاولة لتجريد هذه الدولة والسلطة المتجسدة فيها أو المتساهمة معها، من أسلحتها، بل من عوامل وجودها. فالتشييل من استقلالية القوى الضاربة أمام المجتمع أو بالأحرى من المسافة والقطيعة بين الدولة والمجتمع يقود حتماً إلى إضعاف السلطة المركزية، وبالتالي يهدد وحدة الدولة وتطبيق «القانون»، قانونها، وإلغاء الأحكام العرفية، المعلنة رسمياً أو الممارسة فعلياً في شكل نظام العسف المطلق، يعني تقديم المجتمع على طبق من فضة إلى أعداء الدولة - السلطة - النظام الخارجيين الذين يترصدون به الدوائر، وإلى أعداء المجتمع الداخليين الذين لا يتظرون إلا ثغرة واحدة حتى ينفذوا إلى قلب الجهاز ويفجروه من الداخل.

وفي هذه الشروط تقتضي الحكمة والحفاظ على الدولة والمصلحة الوطنية رفض الانفتاح الديقراطي، أو تحويله إلى مظهر شكلي لا علاقة له بشكل تكوين وتوزيع ومارسة السلطة الحقيقة التي تظل أولاً وأخيراً في يد الأجهزة، بالمعنى الذي أصبحت تغطيه هذه الكلمة في الوعي العربي، أي تلك الأجهزة العسكرية والمخابراتية والحزبية المتساهمة معها، التي تعمل بالسر، خلف الدولة الإدارية والقانونية وخلف المجتمع، والتي تسيرهما معاً، ولا يعرف أحد كيف يتم ذلك، هي نفسها، تكوينها وتسييرها.

هذا هو المنطق الذي يدفع السلطات العربية إلى الاعتقاد أيضاً أن الديقراطية ليست مطلباً شعبياً محلياً، ولكنها بالأساس مطلب خارجي وأجنبي يقصد، كما كان عليه الحال في الكتلة الشيوعية المنهارة، إلى إضعاف سيطرتها على مجتمعاتها، وبالتالي تحويل هذه المجتمعات إلى ضحية سهلة لمؤامرات وتلاعبات الدول الأجنبية. وهي عندما تقدم على خطوة ما في هذا المجال فإنها لا تقدم عليها إلا بوصفها تنازلاً أمام القوى الأجنبية. أما القوى المحلية التي تناهياً بالديمقراطية فتعتبر جزءاً من القوى الأجنبية أو عميلة لها. وفي هذا المنظور يستخدم الخوف من الاستغلال الأجنبي للحرية التي تعطيها الديقراطية لزع الشرعية عنها، ويصبح التمسك بالنظام الدكتاتوري ضمانة لبقاء السياسة الوطنية. ويزداد هذا الاستخدام والخوف الناجم عنه لدى النخبات المحلية بقدر ما تعيش الدولة نزاعات إقليمية، أو بقدر ما تكون في خلافات مع الدول الأجنبية، ويكون نظامها متقدماً في نموذج الدولة المليشياوية اللاوطنية.

والحال، ليس أصل المشكلة وجود المعارضة أو العقيدة المناهضة للشرعية. إن هذه المعارضة والعقيدة متوفرة على جميع الأراضيات وفي كل الأوقات والمجتمعات. ولكن المسألة الكبرى هي هشاشة الدولة وافتقارها إلى العمق السياسي، وذلك بالضبط نتيجة فقدان الحياة السياسية الطبيعية، ومن ثم قدرتها الكبيرة على خلق الجمصور العريض والواسع المستعد والمهيأ للدخول أفواجاً وجماعات في برنامج الثورة على الشرعية والتمرد عليها، إما بسبب شعوره بالغبن المادي أو لأنعدام أمله في إمكانية الحصول على شيء منها. ومن هنا، ومع الإقرار بصواب الرأي القائل بأن الديقراطية التي تقوم على قمع الرأي الآخر، مهما كان، لا

تستطيع أن تعيد بناء شرعية الدولة الراهنة المهددة، وبالتالي ينبغي رفض فكرة الديقراطية الناقصة، لا بد من أن تؤكّد أيضًا أن نجاح هذه الديقراطية في جعل العمل من داخل الشرعية القائمة ممكناً وزيادة حظوظ التحول الديقراطي يتوقفان على النجاح في إصلاح الدولة ذاتها، وتغيير صورة المحاكمين عن دورهم ودور المجتمع معًا في بناء السلطة العامة. والأصل أن طموح الناس إلى الاستئثار بالسلطة والتحكم المنفرد بها لم ينبع هو نفسه إلا من الاستبعد الذي تعرضوا له أو يمكن أن يتعرضوا له. فبقدر ما ينجح نظام اجتماعي سياسي في ترسيخ الأسس التي تعطي الجميع الأمل بالاندماج الوطني والمساواة وتكافؤ الفرص، ينمي عندهم أيضًا، فكرة القبول بتوزيع مماثل للسلطة، بدل الاحتكار والاستئثار اللذين يؤلفان مبدأ الدكتاتورية وغايتها. وفي هذه الحالة لا يمكن مقاومة قوى الاحتجاج والدكتاتورية طويلاً إذا استمرت العلاقة على ما هي عليه بين السلطة والمجتمع، وهذا منها نجح هذا الفريق الحاكم أو ذاك في تنمية قوة القهر والقمع؛ ذلك أن تنمية هذه القوى القمعية نفسها لا تسهم فقط في تعزيز سحر الدكتاتورية والحلول الجذرية والشمولية التي بدأنا نستخف أكثر من اللازم، في نظري، بجاذبيتها، ولكنها تقضي أيضًا، إذا تجاوزت الحدود، على حظوظ الدولة ذاتها في التصدي لقضية الإقلاع الاقتصادي، إن لم يكن في البقاء، ذلك أن تجاوز الأزمة يحتاج إلى مشاركة الجميع في المسؤولية والمبادرة والبذل والتضحية أيضًا، وإلا فليس هناك أي مخرج من الانحدار نحو الفاقة والمجاعة. ومن طبيعة القمع والحكم عن طريق القوة، وخارج الشرعية، أنه يقضي تماماً على هذه الخصائص الأساسية التي تدفع الإنسان إلى التفاؤل والعمل، ومن ثم فهي تهدد بتدمیر الأسس التي يقوم عليها النمو الاقتصادي نفسه. وهكذا بدل أن تلعب السياسة دورها في تشجيع المواطن على العمل والبذل، وهو ما يحتاجه اليوم الخروج من الأزمة الطاحنة، تقوده إلى الاستسلام وتعمق لديه روح اليأس والقنوط.

ولو تأملنا قليلاً، لوجدنا في الواقع أن النمو المتزايد لقوى الاحتجاج ورفض الدولة نابع، هو نفسه، مما قامت السلطة المطلقة نفسها في خلقه من مشاكل وصعوبات وتوجهات سلبية على مستوى الدولة والمجتمع، مستوى الثقافة والسياسة معاً. فصعوبة الانتقال ومخاطره نابعة أولاً، من أن المجتمعات التي عاشت لفترة طويلة محرومة من مناقشة أمرها بصرامة وجدية بسبب طغيان العقائد والمذهبيات الجاهزة، وتضييق دائرة حرية التعبير إلى أقصى حد، لا تتمتع بالنسج السياسي الكافي الذي يحسن الفرد من الردود العاطفية ويصونه من التأثير السريع بالدعوات الجزرية وغير الوطنية. وهي ثانية، من أن المجتمعات قد تحولت بفعل غياب العمل والنضال السياسي الحر والتنافس الحقيقي على السلطة، إلى نوع من الدقيق المسحوق الذي يتحرك مع هبات الريح الصغيرة والكبيرة، أي أنها تفتقر إلى الهياكل والبني الحزبية والمهنية والفكرية القوية التي تستطيع أن تؤطرها وتنظيمها وتنسق نشاطها، وتعقلن ممارستها، وتحلّلها أقدر على إنجاز ردود أفعال عقلانية ومتماستة ومفكّر بها. ومن دون هذه البني والهيئات، تحول الجماعات إلى قطعان ضائعة وخائفة، تتحرك بعنطق ردود الأفعال الغريزية، أي خوفاً أو رعباً أو حباً أو كرهًا أو انتقاماً أو نقاًمة. ولأنها تفتقر إلى هذه البني، فمن الصعب التحكم الحقيقي بردود أفعالها، عندما يزاح عن صدرها كابوس الأجهزة

والقوى الرسمية التي تحيط بها وتؤطرها في النظم الدكتاتورية.

باختصار، إن المشكلة هي أنه ليس لهذه المجتمعات بني تضيّعها وتعقلن سلوكها من داخلها، لأن هذه البنى إما دُمرت عمداً في إطار العمل على إخضاعها والسيطرة عليها، أو مُنعت من النمو، أو فرضت عليها من الخارج، فبقيت رمزاً لغيابها وتشتيتها وقهرها. غياب هذه الأطر القانونية والسياسية والاجتماعية الفاعلة هو الذي يجعل أن كل حقبة من الاستبداد لا بد من أن تقود إلى حافة هاوية: بمعنى الفراغ، وبالتالي ينقلب القبط المحكم بالقوة المادية والقمعية للأمور إلى عجز مطلق. فبقدر ما يؤدي القمع إلى القطعية بين الدولة والمجتمع يقلل إمكانات السياسة في أن تكون وسيلة للضبط الذاتي الجماعي. ولهذا يكفي أن يتغير التوازن على مستوى الدولة حتى تفقد أية معرفة بما يحصل داخل المجتمع.

وهي نابعة ثالثاً، من غياب التفاهم والحد الأدنى من الإجماع الوطني بين النخبas الاجتماعية المختلفة، التي دفعتها المنافسة غير الشرعية، والصراعات الدموية، والأحقاد والضغائن المتبعة من سياسات الاستبعاد والتهميش للبعض، واستزلام البعض الآخر، وتدمير البعض الثالث، إلى الانحطاط بوعيها وطرق مارستها السياسية وتنظيمها، وأغلقت أمامها في الواقع إمكانات التفاهم والاتفاق والوحدة. وكل هذه المشكلات التي تعانيها نخب المجتمعات التي تعرضت لحقبة عنيفة من الاستبداد فقدتها صدقتها بعين الرأي العام، وتجعل المجتمعات تشعر بعدم وجود قيادة اجتماعية وسياسية حقيقة.

هذه هي إذن المشكلات التي تحتاج إلى الحل حتى لا «تفلت الأمور»، فيتحول التغيير الديمقراطي إلى انتقام طائفي، سياسي أو جهوي. فيما هي الضمانات على أن لا يستغل الانفتاح والتتحول الديمقراطي من أجل الإساءة إلى هذه الفئة أو تلك، أو هذه الطائفة أو تلك؟

٤ - السياسة الجديدة

من الواضح أنه ليس هناك ضمانات حقيقة في هذا المجال. فليس هناك أحد يمكن أن يقدم ضمانة لأحد حول نضج الوعي السياسي في البلاد، وليس هناك من يمكن أن يضمن وجود معارضة وطنية وقوية تمسك بالمجتمع وتقود خطاه بصورة عقلانية ومنظمة. كما أنه من المستحيل لأحد أن يضمن أن تتصرف النخبas السياسية التي قفت معظم حياتها في صراع أجهزه قمعية عنيفة وقاسية، بموضوعية ونزاهة ووعي وطني صارم. هذا هو المجتمع الذي صفتاه في العقود الماضية، وهذه هي المعارضة التي سمحنا لها أن تبني، أي التي أردنا لها أن تكون، وهذه هي النخبة التي ربيناها. وليس باستطاعتنا بعد كل ذلك أن نتمي على المجتمع أن يتصرف بغير ما أعدد له ودرب عليه. فلكل نخبة المجتمع الذي ربته، ولكل نظام المعارضة التي كونها، أو أعاد هيكلتها على حساب الأهداف والخطط والغايات السياسية التي كانت تحركه وتقوده. فلا يولد النضج السياسي من فراغ، وفي غياب كل تفكير وعمل سياسي. وكذلك لا تنمو المعارضة ذات الصبغة الوطنية في إطار سياسات قمعية عشارية أو

عصبية، ولا تزدهر قيم التسامح والتفاهم الوطني والمحرية والعقلانية لدى النخبات التي قضت عمرها وما تزال تحت التعذيب في السجون والمعتقلات. هذه هي مادة المجتمع السياسي الذي ورثناه لأنفسنا، ومنها يجب أن ننطلق، ومن داخلها ينبغي أن تستمد القوى والعناصر الإيجابية التي سوف نعتمد عليها من أجل تغيير الأوضاع.

بالتأكيد سوف يزيد الانفتاح من فرص التدخل الخارجي، وفاعلية التجمعات والتنظيمات النشطة المتعصبة التي أدخلتها القمع تحت الأرض اليوم. وإن شيئاً لا يمكن أن يضمن في هذه الحالة أن يفلت الموقف نهائياً، أو أن تضطر الدولة إلى العودة إلى سياستها القديمة.

إن مسألة الضمانات مسألة خطيرة ومعقدة بالفعل. ففي السياسة ليس هناك ضمانات قانونية أو سياسية، سوى صحة السياسة المتبعة ذاتها وملاءمتها للأهداف المطلوب تحقيقها. إن أحداً لا يضمن لشخص البقاء في الحكم، ولا لنظام الاستمرار كنظام، إلا إذا ارتبط بدولة أجنبية، وحتى في هذه الحالة فإن الضمانات ليست دائمة، وإنما هي موقته وتابعة للمصالح العليا لتلك الدولة. وسوف يدفع المضمون عاجلاً أم آجلاً ثمن هذه الضمانات الخارجية. وليس من الضمانات في شيء أن تكرس امتيازات أو تمييزات داخل المجتمع والمواطنة. فهذا يعني تدمير المعنى العميق وال حقيقي لكل مواطنية ومساواة.

وتجربة الدول الاشتراكية قد دلت على أن ليس هناك ضمانات نهائية لأحد. إن التاريخ هو الذي يقرر صلاح الأحكام بقدر ما تنجح في حل المشاكل التي تواجهها المجتمعات. وليس هناك ضمانات ممكنة أيضاً، لأن المجتمع الذي لا ضامن له لا يستطيع أن يقدم ضمانات للدولة والسلطة التي تحكمه. إن الضمانات الفعلية الوحيدة التي نستطيع أن نحصل عليها هي بلورة سياسات وإجراءات عقلانية وواقعية تضمن النجاح في الانتقال السلمي بالمجتمع إلى الوضع الجديد. ونجاح هذا الانتقال لا يتوقف على شيء آخر سوى صحة هذه السياسات والإجراءات التي تتحذها كي لا يفلت حبل الأمور من أيدي القيادة الوطنية. وينبغي ألا نفكر في أنه من الممكن الحصول على ضمانات طائفية أو قبلية أو حزبية، قانونية أو سياسية، من مجتمع يفتقر هو نفسه إلى كل بنية فعالة ومقبولة، قانونية وسياسية، فسيكون ذلك من قبيل المستحيلات. إن الشرط الأول لإنجاح مشروع الانتقال هو بعكس إشعار المجتمع بأن هناك ضمانات حقيقة لأن يكون التحول تراجعاً عن السياسات السابقة، ومشروعًا جدياً لخلق مناخ جديد وعلاقات جديدة معه وبناء سياسات جديدة.

وعلينا في هذا المجال أن نتمثل بتجارب غيرنا أيضاً. فنحن لسنا وحدنا الذين مررنا بثل هذه المراحل الصعبة. وكما خرجت الشعوب التي مرت بتجارب مشابهة لنا من محنتها، فإننا نستطيع نحن أيضاً أن نتجاوز صدمات الماضي وعقده ونخرج منها.

إن العنصر الأول في بلورة سياسة الانتقال السلمي، والتحكم به، هو أن نرسخ لدى الرأي العام، وقبل ذلك لدى النخبات الاجتماعية نفسها، مبدأ التفكير من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي. وهذا يعني أن ننجح في أن نغير نحن أنفسنا من شعورنا تجاه ما

حدث لنا، وأن نتغلب على مشاعر العنف الداخلي وتأنيب الضمير. فيبني ألا نجعل من الحقبة الماضية جدار ميكي دائمًا ونهائيًا، فقد حصل ما كان الواقع التاريخي نفسه يدفع إليه، بسبب ضعفنا وعمق التناقضات التي تنخر فينا وضيق أفقنا جميعاً. والمهم أن ننسح الماضي وأن نفكر في المستقبل، دون أن تكون في تفكيرنا وردود أفعالنا حبيسي هذا الماضي وما تركه من آثار. إن الماضي هو الماضي، وكلنا بشكل أو آخر، وبهذه الدرجة أو تلك، مسؤول عنه.

والعنصر الثاني في بلورة هذه السياسة السليمة هو تغيير موقفنا السياسي العميق. ويعني ذلك تطبيق مبدأ الصدق، أي الجرأة على الاعتراف بالفشل ومواجهة الواقع كما هو. وما لم نقبل بهذا المبدأ، فليس هناك إصلاح ممكن للعلاقة مع الجمهور والرأي العام، وهي الشرط الأول لنجاح أي عملية انتقال؛ ذلك أن المهم في كل تحول هو كسب ثقة الناس وقناعتهم بالتغيير من جهة، وإيمانهم بصدق النية. ولا يتم بعد ذلك الأخذاء. إن القيادة التي تفقد ثقة الجمهور لا بد من أن تفشل حتى لو كانت سياستها سياسة صحيحة وعقلانية، ذلك أن نجاح الخطط وتحقيق الأهداف يتوقف في السياسة حتماً على تعاون الناس وقبولهم. وليس هناك أهداف إيجابية يمكن تحقيقها بالعصا.

ويعني الصدق كذلك مواجهة المشاكل القائمة بجرأة، وعدم الخوف من طرحها، ووضع فئات الشعب المختلفة أمام مسؤولياتها لإيجاد الحلول الوطنية لها. إن مشاركة الشعب في إيجاد الحلول هي أهم ضمانة لإحباط مشروعات التلاعب بعواطف الشعب أو استغلال فرص الحرية المعطاة. بالتأكيد هناك من يقول: كيف يمكن طرح قضايا أو فتح نقاش عام حول مشاكل حساسة من هذا النوع في حجر شعب متغضب أو غير واع أو تعمل فيه المشاعر الطائفية؟ والجواب، إن أفضل وسيلة لدفع الشعوب إلى الارتفاع إلى مستوى المسؤوليات الوطنية هي وضعها في موقع المسؤولية ورفع معنوياتها، وإشعارها بما تتمتع به من صفات إيجابية، وقدرتها على تجاوز نقائصها وسلبياتها. فهذه هي التربية الوطنية، وهذا هو العمل لدفع الشعوب نحو مناحات جديدة. ثم إن الوقت قد حان كي نكف عن التعامل مع الجمهور تعاملنا مع الطفل القاصر. ولا ينبغي أن نعتقد أن منعنا الرسمي للنقاش في أمر من الأمور، يعني أن هذا الأمر قد اختفى من أذهان الناس. كل ما هناك أننا نحرم الرأي العام من ميزة الاستنارة في مواقفه الفكرية والسياسية بأراء وتحليلات المفكرين أو السياسيين التي تتحول إلى أن تكون أكثر موضوعية وشمولية وعمقاً.

باختصار، إن تحريم النقاش في أمر لا يعني شيئاً آخر سوى تحفيف مستوى الوعي والنقاش فيه. وهو ما تغذى منه المواقف والمذهبيات والتوجهات الضيقة، القبلية والطائفية، الذاتية الطابع والمغلقة على نفسها. وفي جميع الأحوال، من الأفضل أن يفكر الناس علناً بالمشاكل، ويعبروا عن أنفسهم وخلافاتهم بالكلام من أن يحققواها بالسلاح.

والعنصر الثالث، هو إعادة البناء السياسي للمجتمع، أي زرع وتوطين المبادرات له والمنظمة والمعقلنة حركته وسلوكه. ومبدأ إعادة البناء يعني إذن خلق الشروط الملائمة لنمو المبادرات النقابية والحزبية المستقلة، التي تستطيع أن تستوعب الاحتجاج والاعتراض

والاختلاف على أساس سياسية وأرضيات عقائدية صريحة وعقلانية، وبالتالي إتاحة الفرصة لتطوير الهيكلية الجديدة التي للمجتمع، فرصة التخلص من اللجوء إلى العصبيات، وأشكال التضامن اللاحاتاريخية التي اضطر إلى الانطواء عليها بسبب حرمانه من العمل السياسي الشرعي. وهذه الهيكلة الجديدة والتاريخية هي التي تضمن ألا يتحول الانفتاح إلى انفجار جماهير هوجاء لا نظام لها. ويفترض هذا البناء الجديد تغيير أسلوب العمل مع المعارضة ونظرة المسؤولين إلى طبيعة التنظيمات السياسية ودورها الاجتماعي، واستقلالية الدولة عن أي حزب، وترسيخ التعددية في المبدأ والممارسة. وينبع من ذلك احترام الآراء المختلفة للجماعات والجماعات السياسية وغير السياسية، وإطلاق حرياتها، والتركيز على مساهماتها الإيجابية.

إن انعدام ثقة السلطات بالمجتمعات التي تحكمها، وعدم إيمانها بوجود الشعور الوطني يدفعها غالباً إلى المطابقة بين المعارضة وبين القوى الأجنبية، حتى كادت كلمة التآمر أن تكون مفتاح الحوار السياسي والعمل السياسي في أقطارنا. وهذا يفسر لماذا لا يمكن السلطة أن تتصور معارضة، تكون حواجزها وقادتها ووسائلها وأهدافها وطنية أو عقائدية، أي نابعة من الخوف الحقيقي على الوطن أو خدمة المصلحة العامة أو الاختلاف في وجهات النظر حول مصالح قومية. إن كل معارضة تعني في نظر السلطات العربية يداً ممدودة نحو الخارج حتى لو لم تكن ذات ارتباطات خارجية، وهي عامل تخريب للنظام، وفي أفضل الحالات عنصر تشويش على الدولة وعلى الاستقرار والتطبيق الطبيعي للقانون. ومن هنا ليس من السهلة أن يحصل الاعتراف بالمعارضة القانونية. إن المعارضة تبدو بالتعريف لقانونية ومخالفة للقانون.

وبما أن المعارضة تلعب بالضرورة دوراً معاذياً للنظام، وتشكل التجسيد العلني والملموس لغياب روح الوطنية والشعور بالمسؤولية، فإن الانفتاح الديمقراطي بقدر ما يعطي هذه المعارضة شرعية رسمية وعلنية، ويحد وبالتالي من امكانات المراقبة عليها وعلى مارستها الاجتماعية، يهدد بإضعاف النظام ويفاقم فرص استغلال الحرية لأهداف غير سياسية وغير إنسانية.

والحال، لا يتمثل المجتمع في محصلة السلطات العربية الحاكمة كخلية نحل تقوم، بنظام وانتظام، بجهودات مشتركة لتحقيق غايات محددة وواحدة، ولكنه يتمثل في عش الدبابير الذي يتنازع فيه الجميع مع الجميع للحفاظ على البقاء أو مراكمه المنافع، من دون مبدأ أو قانون. وفي مواجهة ذلك تقف الدولة والسلطة المتماهية معها كمنع للعقل والقانون والنظام. وليس للخوف المرضي من المعارضة مبرر إلا الاعتقاد أن الشعب الجاهل والمفتقر إلى أية قيمة أو أخلاق أو حقيقة وطنية، على استعداد دائم للتاثير بالدعائية السلبية والسير في طريق الشر. فهو لا يستطيع أن يواجه لا فكرياً ولا نفسياً ولا سياسياً شيطان المعارضة المولدة من الخارج أو المتأثرة به، ولا بد له كي يستمر في البقاء والنظام من قبول القبضة الحديدية للدولة. وهذا يعني أن أي إلغاء لوصاية الدولة ومن يمثلها على الشعب يعني فتح الباب أمام كل الاحتمالات، وتعرض المجتمع لكل أنواع الغوايات وتفجير كل الغرائز المريضة.

والخلاصة، ان الدكتاتورية تبدو، من وجهة نظر العقائدية السياسية الجديدة التي تحاول النخبات الحاكمة تطويرها اليوم، الضمانة الوحيدة لبقاء اللحمة الاجتماعية، أي لوجود المجتمع كجماعة منظمة متفاهمة ومتعاملة في ما بينها. وكما تعني الديمقراطية من هذا المنظور التهديد بفتح باب الحرب الأهلية أو خلق شروطها الطبيعية، تشكل السلطة الاستبدادية الأساس الذي تقوم عليه، أو يمكن أن تقوم عليه الوطنية والنظام والقانون والاستقرار والانتاج، وبالتالي التقدم والازدهار.

والعنصر الرابع، هو اعادة التوازنات الكبرى، الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتعني إعادة التوازنات، التمسك بمبدأ العدل والنزاهة والمساواة الفعلية بين الناس، والكف عن كل أشكال التمييز والخطوة والعصبية القبلية أو الطائفية. ولكنها تعني أيضاً رفع وصاية الدولة عن العقيدة، ونزع عقيدتها الخاصة، باستثناء تلك التي تكون جوهر رسالتها، أي الالتزام بالصلحة العامة والدفاع عن فكرة الصالح العام. ويعني العدل وضع حد للسياسات التي تسمح بالإثراء السريع والفاشي لفئة قليلة من المجتمع على حساب الفئات الكبرى، سواء كان ذلك بسبب التضخم أو السياسة الضريبية أو الفساد المستشري أو التمييز المقصود. ويعني العدل كذلك، إعادة التوازن داخل النخبة الاجتماعية، بين أطرافها المثقفة والسياسية والإدارية والعسكرية، ومنع تحقيير واحدتها الأخرى، كما جرت عليه العادة حتى الآن. وهذا يتضمن أن نعيد للنخبة الاجتماعية الثقافية والسياسية والإدارية مكانها ودورها على حساب التضخم الخاطئ لن دور ومكانة الأجهزة والمؤسسات العسكرية القوية. إن امتلاك العسكريين السلاح والقوة المادية لا يبر لهم احتكار القيادة واستبعاد أو تمييش قادة الأمة الفكريين والسياسيين والاقتصاديين والإداريين. بل إن ذلك لا بد من أن يؤدي، كما حصل بالفعل، إلى قتل فرص تكوين القيادات السياسية الشعبية المؤثرة والقادرة على أن تحظى بولاء الناس وثقتهم الضرورية، وبالتالي أن تتطور كعنصر توجيه وإرشاد فعلي، كما يؤدي إلى قتل فرص الإبداع الفكري والنظري، وإلغاء روح المبادرة وتعيم روح الاستسلام والمحسوبية والنصب كمعيار أول للتقدم في المناصب وتحمل المسؤوليات الكبرى، وهو ما حصل في الاتحاد السوفيتي كما في بقية بلدان الحزب الواحد. إن حصول الشعور العميق لدى الناس بأن التحول الديمقراطي يعني إعطاء كل ذي حق حقه، ومنع الظلم والافتئات على الآخرين، بسبب التمتع بموقع قوي عسكري أو غير عسكري، هو الضمانة الأساسية لكسب الثقة ومنع الانفلات.

كل هذه العوامل التي تقصد إلى تأثير المجتمع من الداخل، ووضعه في مناخ ايجابي ويث الثقة والتغاؤل من جديد بين صفوفه، من الشروط الأساسية لدفعه إلى نسيان الماضي وتجاوز العقد والإحباطات والإخفاقات العديدة التي عرفها فيه، ومن ثم لكسب تعاونه الضروري في هذه العملية التاريخية بالفعل. وليس هناك أي شك في أن جميع الأطراف الاجتماعية، السياسية والمهنية والدينية والعملية سوف تظهر تعاونها ودعمها وفهمها، وتقف صفاً واحداً ضد أي تجاوز للقيم والمبادئ الوطنية إذا شعرت بأن هناك رغبة ونية صادقتين في إخراج البلاد من الوضع الصعب والأزمة المدمرة التي تشهدها اليوم على جميع المستويات.

والأمر يتوقف على قدرة المسؤولين على التغيير في إظهار حقيقة هذه النيات وعدم الخوف من المجتمع، والراهنة على الحس الوطني والقيم الایيجابية والخيرية لديه. وكل تردد أو تشكيك في قدرة الشعب وحقه، لا بد من أن يؤدي إلى تعثر الانتقال ويفرز ردود أفعال انطوائية وعدوانية.

بيد أن هذه السياسة الداخلية الهدافـة إلى فكـفة عقدـ الماضي ، وتسهيل السـير نحو وضعـية وطنـية جـديدة ، بـفضل الـديمقـراطـية ، تـحتاج أيضـاً كـي تـزيد من فـرص نـجاحـها إـلى بلـورة سـيـاسـة خـارـجـية جـديدة مـتفـقـة معـها وـمسـاعـدة إـيـاهـا ، تـشكـل وـسـيـلة لـمـنع استـغـلالـ الأـزمـات أو النـزـاعـات التي يمكن أن تـحصلـ أثناءـ الـانتـقالـ منـ قـبـلـ قـوىـ خـارـجـية لاـ تـدـركـ خـطـورـةـ المـوقـفـ أو تـرـيدـ الـايـقـاعـ بـالـبـلـادـ وـالـمـغـامـرةـ بـمـسـتـقـبـلـهاـ . ومنـ الطـبـيعـيـ فيـ هـذـهـ الـحـالـةـ أـنـ يـكـونـ الـهـدـفـ الـأـولـ لـمـلـهـلـ هـذـهـ الـسـيـاسـةـ الـخـارـجـيةـ ، هـوـ الـعـمـلـ عـلـىـ إـزـالـةـ الـخـلـافـاتـ وـالـتوـرـاتـ الـقـائـمةـ مـعـ الـبـلـدـانـ الـعـرـبـيـةـ وـكـسبـ دـعمـهاـ وـتـأـيـدـهاـ هـذـهـ الـسـيـاسـةـ الـدـاخـلـيـةـ الـجـديـدةـ .

والـأـمـرـ الـأـسـاسـيـ فيـ حـرـكةـ الـانتـقالـ هـذـهـ ، سـوـاءـ فيـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـدـاخـلـ أوـ بـالـخـارـجـ ، هـوـ إـدـرـاكـ أـنـ الـسـيـاسـةـ هـيـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ التـفـاـهمـ وـالتـفـاوـضـ مـعـ الـقـوـىـ الـوـاقـعـيـةـ الـمـوـجـوـدـةـ ، وـالـوـصـولـ مـعـهـاـ إـلـىـ الـتـسـوـيـاتـ الـمـوـقـتـةـ أـوـ الـبـعـيـدةـ الـمـدىـ الـتـيـ تـسـاعـدـ عـلـىـ تـحـقـيقـ الـأـهـدـافـ وـالـوـصـولـ مـعـهـاـ إـلـىـ الـتـسـوـيـاتـ الـمـوـقـتـةـ أـوـ الـبـعـيـدةـ الـمـدىـ الـتـيـ تـسـاعـدـ عـلـىـ تـحـقـيقـ الـأـهـدـافـ . فـكـلـ شـيـءـ مـحـدـدـةـ . وـهـذـاـ يـعـنيـ أـيـضـاـ أـنـ تـكـونـ هـذـهـ الـأـهـدـافـ وـاـضـحـةـ بـدـقـةـ لـلـجـمـيعـ وـمـقـبـولـةـ . فـكـلـ شـيـءـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ هـدـفـنـاـ مـنـ الإـصـلـاحـ . فـإـذـاـ كـانـ الـهـدـفـ هـوـ فـتحـ طـرـيقـ نـحـوـ حلـ الـأـزـمـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ ، فـإـنـ الضـمـانـةـ الـأـسـاسـيـةـ هـيـ النـجـاحـ فيـ تـحـقـيقـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ نـفـسـهـاـ وـتـحـوـيلـهـاـ بـالـفـعـلـ إـلـىـ إـطـارـ الـمـصـالـحةـ الـوـطـنـيـةـ . وـهـذـاـ يـعـنيـ الـعـمـلـ عـلـىـ إـعـادـةـ تـوزـيعـ الـسـلـطـاتـ وـالـصـلـاحـيـاتـ إـلـىـ إـطـارـ الـمـصـالـحةـ الـوـطـنـيـةـ . وـهـذـاـ يـعـنيـ الـعـمـلـ عـلـىـ إـعـادـةـ تـوزـيعـ الـسـلـطـاتـ وـالـصـلـاحـيـاتـ وـالـمـصالـحـ بـاـ يـفـيدـ مـرـاعـاةـ أـكـبـرـ للـعـدـالـةـ وـالـحـقـ . أـمـاـ إـذـاـ كـانـ الـغـاـيـةـ كـسـبـ مـزـيدـ مـنـ الـوقـتـ وـانـقـاذـ الـقـيـمـ وـالـمـصالـحـ وـالـمـارـسـاتـ الـقـدـيـمةـ بـتـبـلـيـسـهـاـ شـعـارـاتـ وـأـشـكـالـاـ أـوـ مـظـاهـرـ أـخـرىـ ، فـلـنـ نـحـصـلـ أـبـداـ عـلـىـ مـاـ نـرـيـدـهـ مـنـ الـانتـقالـ ، وـلـكـنـاـ سـوـفـ نـعـملـ أـكـثـرـ مـنـ قـبـلـ عـلـىـ تـعـمـيقـ مـشـاعـرـ الـيـأسـ وـالـإـحـبـاطـ وـالـغـبـنـ عـنـدـ غـالـيـةـ اـجـتمـاعـيـةـ تـتـنـظـرـ بـفـارـغـ الصـبـرـ التـغـيـيرـ . وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـنـ يـشـكـلـ الـانتـقالـ الـدـيمـقـراـطـيـ ضـمـانـةـ ، وـلـكـنـهـ سـوـفـ يـقـودـ إـلـىـ طـرـيقـ مـسـدـودـ ، ذـلـكـ أـنـ الـجـمـعـ سـوـفـ يـشـعـرـ أـنـ خـدـعـ مـرـةـ ثـانـيـةـ . وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ ، لـنـ يـبـقـيـ هـنـاكـ أـيـ مـخـرـجـ لـلـتـوـتـرـ وـالـقـنـوـطـ وـالـشـعـورـ بـالـمـهـانـةـ ، إـلـاـ الـثـورـةـ وـالـتـعـريـضـ بـكـلـ مـاـ هـوـ شـرـعـيـةـ وـطـرـقـ سـلـمـيـةـ لـلـتـغـيـيرـ .

لاـ بدـ إـذـنـ مـنـ إـدـرـاكـ حـقـيـقـةـ أـنـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ ، لـيـسـ هـيـ الـتـيـ تـحـتـاجـ إـلـىـ ضـمـانـاتـ ، وـلـكـنـهاـ هـيـ الـتـيـ تـشـكـلـ بـالـعـكـسـ الـوـسـيـلـةـ وـالـضـمـانـةـ الـحـقـيـقـيـةـ لـلـخـرـوـجـ مـنـ الـانـفـلـاتـ وـالـأـزـمـةـ وـالـخـطـرـ الدـائـمـ لـاـنـفـجـارـ العنـفـ . فـبـفـضـلـ مـاـ أـثـارـتـهـ مـنـ آـمـالـ التـغـيـيرـ أـصـبـحـ رـمـزاـ لـلـإـصـلـاحـ وـالـتـفـاؤـلـ الـمـرـتـبـ بـهـ ، وـمـنـ ثـمـ الـفـرـصـةـ الـجـدـيـةـ الـوـحـيـدـةـ لـلـخـرـوـجـ مـنـ الـوـضـعـ الـقـدـيـمـ وـالـحلـلـةـ الـأـمـورـ فيـ اـتـجـاهـ مـصـالـحةـ وـطـنـيـةـ نـهـائـيـةـ وـشـامـلـةـ ، قـوـامـهـاـ إـعـادـةـ نـصـابـ الـعـدـلـ مـقـابـلـ نـسـيـانـ الـمـاضـيـ ، وـمـحـوـ الـخـزـازـاتـ الـسـيـاسـيـةـ وـالـعـقـائـدـيـةـ وـالـطـائـفـيـةـ بـيـنـ أـبـنـاءـ الـمـجـمـعـ الـواـحـدـ .

وـالـأـصـلـ هـنـاكـ ، وـفـيـ كـلـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـسـيـاسـةـ الشـعـوبـ وـالـدـوـلـ ، الـإـيمـانـ بـالـمـبـدـأـ الـقـائـلـ إـنـ التـغـيـيرـ عـلـىـ الـمـشاـكـلـ وـالـتـسـرـ عـلـيـهـاـ لـاـ يـسـاـمـهـ فـيـ حـلـهـاـ ، وـلـكـنـهـ يـفـاقـمـ مـخـاطـرـ تـفـجرـهـاـ

وتحويلها إلى مصدر لأزمات مدمرة لا يمكن السيطرة عليها. وبال مقابل، فإن فتح الحوار حولها وضرب المثال الساطع للجمهور العام عن امكانية معالجتها ومناقشتها بصورة عقلانية وجدية، ويروح المسؤولية الوطنية يساعد بشكل أفضل على اكتشاف الحلول السليمة لها وتجنب البلدان كوارث الحروب الأهلية والدمار الذي تقود إليه. وإذا كانت هناك ضمانة حقيقة فعلاً، فهي إقناع الجمهور بنية التغيير الصافية، وإظهار نتائج هذا التغيير. إن المراهنة على رغبة الشعب بالخلاص، وتجنب الغرق في حروب وألام جديدة، ليست مراهنة مثالية ولا خاطئة. والضمانة السياسية التي يمكن أن تكون أهم من الضمانات القانونية أو العملية، هي، في نظري، ما يمكن أن يقدمه مشروع الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي من فوائد وإغراءات لجماهير الشعب، تجعله يشعر بأن ما يعنيه من التسوية الجديدة المقدمة إليه، في إطار انتقال ديمقراطي وسلمي، أكثر مما يعنيه من التمرد على الدولة والثورة على النظام. لكن هذا يعني أيضاً أنه إذا كانت الاصلاحات شكلية، وبالتالي المصالح الجديدة ضئيلة جداً أو غير موجودة، فليس هناك ما يسمح بتحويل مشاعر الإحباط والخذد والغبن السلبية إلى مشاعر تعاون وتفاهم ومصالحة وطنية ايجابية.

وليس هذا من الأمور المستحيلة أو المقددة أو الصعبة؛ ذلك أن الشعب، بصرف النظر عن دينها وعرقها وجنسها، وفي مقدمتها الشعوب العربية، تتطلع اليوم، رغم المظاهر السطحية، إلى المستقبل أكثر مما هي متعلقة فعلاً بالماضي. وهي مستعدة للنسوان وفتح صفحة جديدة أكثر مما هي ميالة للانتقام. وليس لذلك علاقة بالثقافة أو بالدين، ولكن بالوجود نفسه. إن الحرب الأهلية لا تلبى أي أمل أو طموح أو قيمة راسخة لأحد، بل هي تخفيف الجماعات كما تخيفها الكارثة. ولذلك فإن الخوف من الفتنة والفوضى، كان في كل مراحل التاريخ العالمي وعند جميع الثقافات، هو الدافع الأول لتطوير الدولة والسياسة والشرعية، بل والقبول بحد كبير من الظلم والطغيان وتحمل مأسى ومساوي سلطان جائز، على أمل تجنب مخاطر الفتنة. وقد قضت الحرب الأهلية اللبنانية نهائياً على مشاعر الانتقام التي كان من الممكن أن تشجع قلة من المجتمع على مواجهة احتلال الحرب الأهلية دون كثير تردد أو تأنيب ضمير. فليس هناك أفضل من الديمقراطية لخلق إطار مصالحة وطنية تخرج أطراف المجتمع من مخاوفها المتبادلة.

وفي مسألة القوى الدينية كما في مسألة الطائفية، ليس الديمقراطية هي الخل السحري أبداً. إن ما تستطيع أن تقدمه هو إطار شرعي وعملي سلمي لمواجهة المشاكل، واجتاد أفضل الشروط للبلورة حلول عقلانية لها. إن الديمقراطية لا تحمل تلقائياً مسألة الصراع العقائدي ولا التناحر بين الطوائف، ولا التفاوت في مستويات الدخل والمعيشة. وضمانة ألا تفلت الأمور من أيدي الحكم الديمقراطي كامنة في مقدرته على أن يستفيد من مناخ الديمقراطية وأطرها القانونية والسلمية، لتحقيق تسويات اجتماعية وسياسية جديدة وعبرة عن مصالح الجماعات بالعدل، وليس في الاستسلام أو التسلیم بأن ذلك سوف يحدث من تلقاء نفسه.

والوسيلة الوحيدة للتقدم على طريق الديمقراطية والانتقال السلمي إلى الوضع الصحيح، هي في تغيير منهج الحكم والسياسة ذاتها، بحيث تصبح المفاؤضة العامة بين جميع

الأطراف الاجتماعية، وبين المجتمع والدولة هي الآلية الرئيسية لحل النزاعات جمعاً، بل إن الديمocrاطية لا تعني في العمق سوى افتتاح عصر المفاوضات العامة هذه داخل المجتمعات العربية، وفي صدد كل المشكلات التي لم تجد الحل المناسب لها. وليس من المعقول أن نقبل بقاعدة المفاوضات على المستوى الدولي وبخصوص المشاكل الوطنية والقومية، ونرفض تطبيق وممارسة المبدأ نفسه على مستوى الشعب الواحد. وإذا كان للديمocratie من قيمة وفائدة في تقدمنا السياسي والاجتماعي فهي تكون بالضبط في ما يمكن أن تقدمه إلينا من إطار لفتح مثل هذه المفاوضات الشاملة. إن جوهر التغيير السياسي الذي تقود إليه الديمocratie هو بالضبط جعل المفاوضة بين أطراف المجتمع الواحد وسيلة للتسويات والحلول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية، بدل اللجوء إلى المواجهة والسلاح. والمكسب الحقيقي من كل ذلك ليس توفير الأرواح والجهود فقط على المجتمع، ولكن أكثر من ذلك ترسیخ الاستقرار والسلام الأهلي، ومن ثم خلق الشروط المناسبة للتنمية وبذل الجهد والتراكم الحضاري المادي والأخلاقي. إن قاعدة كل تقدم في كل المجتمعات هي التوصل إلى إجماع حول قاعدة ثابتة وسلمية لحل المشاكل الاجتماعية.

وفي النهاية، ليس هناك مهرب من إجراء الانتخابات الحرة والعادمة في اللحظة المناسبة، حتى يمكن تسليم السلطة الفعلية للممثلين الحقيقيين للشعب مهما كانوا. وليس هناك من يملك شرعية أن يقول للشعب أو أن يحدد له من هم ممثلوه الحقيقيون غير الاقتراع العام. ولا شك في أن هذا يحتاج إلى تضحيات كبيرة من جميع الأطراف: تلك التي سوف تتصدى لأول مرة للحكم، وما يتربّ عليها من تخليص البلاد من أحقاد وأخطاء وحساسيات الماضي بأسرع وقت، وتلك التي تشعر أنها سوف تتخلى عن السلطة أو تفقد جزءاً منها في الوقت الذي تستطيع فيه، بالاعتماد على القمع والتفاهم الدولي، تمديد فترة وجودها فيه. لكن ليس لأحد في الواقع اختيار. فكما يدرك القادة الجدد أن تجنب الحرب الأهلية وأجوائها هو شرط النجاح في المرحلة القادمة، يدرك الآخرون أن الإصلاح وتجنب الكارثة لا يمكن أن يحصل مع الحفاظ على المصالح والتوازنات السابقة نفسها التي أدت إلى الخراب. ولا ينبغي أن تخاف ونخجل من التعبير. أما الإصلاح عن طريق الاستمرار في الاحتفاظ بالمصالح والأشخاص والقوى القائمة فهو من قبيل تربع الدائرة، أي من المستحيلات المطلقة.

ونحن في هذا وذلك ليس لدينا ما نعتمد عليه ونراهن عليه إلا انبعاث الروح الوطنية، أي في الواقع، إلا إعادة تشغيل الحس السياسي، ورد الفعل السياسي أيضاً، بدل رد الفعل الغريزي الطائفي أو الاجتماعي. ولكن هذا لا يمكن أن ينجح إذا كان كل ما نريده من رفع شعار الديمocratie هو أن تلتقط على الأزمة، ونخفيفها أكثر من قبل، بهدف تجديد أسس وقاعدة الحكم نفسه، أي بهدف تثبيت وتدعم المصالح القائمة، وإخفاء فشل السياسات القديمة التي فجرت المشاكل التي نريد معالجتها. إن أول ما يتطلبه شفاء الجرح الفاجر هو انتزاع الرصاص منه. ولا يفيد شيئاً أن تعطى المسكنات ومضادات الحيوية دون تنظيف الجرح من القروح. وبالمثل فإن الديمocratie لن تقدم للمجتمع شيئاً إذا نظر إليها ككتيك جديد، أو كإضافة لمؤسسات جديدة توحى للشعب بالتغيير في سبيل منع التغيير أو تأجيله.

وهذه، في اعتقادى، قضية كبرى وهامة. إن مستقبل الديمقراطية متوقف قبل كل شيء على الغاية التي نريدها منها، والمهدى الذى نسعى إلى تحقيقه من خلالها.

للأسف، ليس هناك إدراك كافٍ بعد عند النخبات العربية الحاكمة والمعارضة بخطورة الأوضاع التي تمر بها المجتمعات العربية. فقسم كبير منها يعتقد أنه من الممكن استخدام الديمقراطية للتغطية على المشاكل الاجتماعية والاقتصادية الكبرى التي تقود إليها السياسات القديمة، وبالتالي لحفظ وحماية المصالح القائمة. وهو يتضرر أن يرتد الإجماع الشعبي ضد الديمقراطية قريباً ليستعيد زمام المبادرة، كما حصل في السودان، وليؤكد أن ليس هناك في الوطن العربي بدليل من العسف والاستبداد. أما القسم الآخر فإنه يجعل من الديمقراطية البديل الناجز والكافى للتفكير في المشاكل الاجتماعية، وفي مقدمها مشاكل التنمية والتوزيع والعدالة والمساواة. ويعتقد أن رفع شعار بناء نظام الحرية يبرر قمع كل المعارضات والمطالب الأخرى الاجتماعية التي لا تنطلق من الديمقراطية أو لا تنسجم معها. وفي هذه الحالة، يمكن أن تحول الديمقراطية إلى شعار وعقيدة فارغة من المعنى السياسي العملي، وتصبح وسيلة لتوحيد شتات النخبة «الارستقراطية» في مواجهة جمهور يتراجع باستمرار في مستوى معيشته وقيمه السياسية والفكرية معاً.

إن اليأس بدأ يدب بالفعل في أوساط الجمهوؤ الذي يتحمل بصعوبة بظاء الإصلاحات والتحولات في مجتمع يعيش أكبر أزماته التاريخية. هناك يأس من موقف عربي مشارك في دعم الانتفاضة الفلسطينية، التي تمثل اليوم مرکز التحدى القومي الأول للوعي الوطني العربي. وهناك يأس من تشتت الصدف العربي وتفاقم النزاعات الأقلية المدمرة على حساب مستقبل التنمية والتعاون العربي. وهناك يأس من جدية الانفتاح الذي حصل نحو بعض الفئات السياسية باسم التعددية والديمقراطية، والتي مارسها بعض المسؤولين بعقلية القاتل الذي يساوم على القرش، وليس بعقلية تأكيد الثقة بالشعب، ووضع الأطراف الوطنية دون استثناء أمام مسؤولياتها القومية. وهناك يأس كذلك من التقدم في الإصلاحات الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، لدرجة أصبح فيها حديث الشعوب العربية في مجموعة حديث الغلاء والجوع والفقير.

وأخيراً، إن الديمقراطية لا تقدم ضمانات، ولن تفي في تخليل المصالح التي عجزت عن تخليل نفسها بالوسائل القاسية والعنيفة. إن هدفها وغايتها والمحظى منها أن تكون المجتمعات العربية من الخروج بوسائل سلمية وسياسية من المأزق التي دخلت فيها، ومن ثم الانتقال نحو مناخ جديد وشروط أكثر ملاءمة للبلورة سياسات اقتصادية واجتماعية أكثر عقلانية وشعبية. إن فائدتها كامنة في تقديم إطار لإعادة دفع المسيرة الحضارية العربية على أسس جديدة، أسس المشاركة الوطنية الحقيقة، والمبادرة الذاتية للجميع، والتضحية وبذل الجهد والاستثمار، والأمل بالمستقبل والثقة بالقدرات الذاتية. ولن تستطيع أن تقدم شيئاً على أي صعيد إذا أريد لها غير ما صنعت له. وإذا كان هناك من سبب يفسر تعزيزها وترابع الأمل بوعودها، فذلك بالضبط لأن هناك شعوراً يتزايد، بأن فئات كبيرة من القوى النافذة قد

نجحت، أو هي على وشك أن تنجح في احتوائهما ووضع اليد عليهما لاستغلالها مصالح خاصة، تماماً كما حصل من قبلها للاشتراكية والحرية والاستقلال.

نتائج

والخلاصة، إن الظروف الموضوعية والذاتية لا تزال تقاوم بالفعل حركة تحول سريع في اتجاه الديمقراطية. لكن سوء الظروف التاريخية لا يلغى حقيقة أن ما نعيشه اليوم هو انطلاق معركة الديمقراطية، أي معركة إعادة بناء النظام السياسي في المجتمعات العربية على أساس الحرية والتعددية والسيادة الشعبية. وليس المطلوب ولا الممكن تصور التعامل مع الديمقراطية من منطلق استيراد المصنوع أو الجهاز. إن الديمقراطية لا تنشأ إلا كمعركة، وكتفكيك مستمر و دائم لنظام القمع النفسي والسياسي والاجتماعي، وبالتالي كثمرة تاريخية لكفاح مستمر و دائم أيضاً، وفي ظل هذا الكفاح. بل إن ما نعيشه اليوم ليس مرحلة الانتقال الديمقراطي كما يعتقد البعض، وإنما هو الصراع العنيف والحادي بين الخيار الديمقراطي والخيار الفاشي الجديد، الذي يستر وراء الخوف على الديمقراطية من أجل تبرير اغتيالها.

إن خطر انقضاض الجماعات غير الديمقراطية على الديمقراطية وانجازاتها موجود دون شك. لكن لا تكون مقاومة هذا الخطر بإفراج الديمقراطية نفسها من أي مضمون والحد من المشاركة. ففهميش القوى السياسية والجماعات وعزّلها هو الذي يؤسس لديها مشروعية الانقضاض على السلطة وينمي لديها التزوعات الاستبدادية ، ويفقدها الشعور بالمسؤولية العمومية، تماماً كما حصل لدينا في العقود الماضية في العديد من الأقطار وال الحالات. لكن، بالمقابل، يمكن من خلال دفع هذه الجماعات إلى المشاركة الإيجابية في المسؤوليات الوطنية والحياة السياسية، وكذلك من خلال تحويل الديمقراطية نفسها إلى مشروع للتغيير الاجتماعي والإصلاح، تشجيع التزوعات السلمية والتخفيف من حدة التفاوت الذي يقود إلى تعذيبها بالجمهور التائر والمتمرد .

وبالمثل، ينبغي ألا ننسى هشاشة أساس الخيار الديمقراطي ، ومن ورائه المراهنة على العمل ضمن إطار الشرعية. إن قسماً منهاً من أعضاء النخبة العربية التي ما زالت تتمتع بحس وطني وشعور عميق بالعدالة، لن يتتردد في تغيير معسكره، والمراهنة من جديد على معسكر الهمشرين والمستبعدين، إذا شعر بعد فترة بأنه خدع في آماله وطموحاته، وأن نظام التعددية لم يقدم مبدأ صالحاً للحكم ولاحترام حقوق الإنسان، وضمان الحريات الأساسية وتجاوز الصراعات والخلافات الكبرى والتفجرات الاجتماعية .

إن الحل يمكنه إذن في استغلال الفرص التي يقدمها النهج الديمقراطي ، والسبل التي تفتحها تنمية المشاعر الوطنية والتفاؤل والأمل بالمستقبل والتعلق بالسلام الأهلي، من أجل جعل المشاركة السياسية وسيلة لإغراء جميع الأطراف بالعمل في إطار الشرعية والمراهنة عليها. وفي هذه الحالة، لن تلعب الحركات الدينية دوراً بناء فقط من خلال ترسيخها الثقة بالذات والشعور بالهوية في حقبة اهتزاز خطير في الشخصية الوطنية، والتردد والخيرة

والانتظار، ولكنها سوف تساهم، أكثر من ذلك، في بلورة آلية التسوية الشرعية للمشاكل والتوترات الاجتماعية، أي في التحول إلى قناعة لامتصاص واحتواء التوترات الاجتماعية، يمكن التعامل بها سياسياً، ومن أفق ومعايير التفاهم السلمي والوطني، بدل أن تفجر في شكل انتفاضات دموية لاوعي لها ولا هدف.

إن قوة الخيار الديمقراطي وفائده يكمنان في ما يقدمه من قاعدة مقبولة للحكم من خلال الاحتكام إلى الرأي العام. فإذا استخدمت الفكرة الديمقراطية كوسيلة للالتفاف على هذا الرأي العام وتكرر سياسته تصنع وتبلور خارجه وضده، فلن يفيد الحديث عن الديمقراطي شيئاً، ولن يمنع الجمهور من رفض هذه السياسة. وإذا عمدت التعديلية إلى القياس بموازين مختلفة، حسب العقيدة والأصل أو الفصل، وبررت أي شكل من أشكال الدكتاتورية، وإذا تحولت الحريات إلى موضوع مساومات، قضت على شرعية الديمقراطية ذاتها بما هي تجسيد لمبدأ الإرادة الشعبية التي هي مصدر السياسة والقانون، وهددت الأساس الفكري الذي تقوم عليه، أي تحويل الحرية، والراهنة عليها كقاعدة مكنته لبناء نظام سياسي يضمن المساواة والسلام الأهلي والعدل. وفي هذه الحالة سوف تصبح التعديلية شكلاً من دون مضمون، ولن تستطيع أن تكون ملهمة للنخبة ولا للشعب، أي سوف تفقد شرعيتها وقيمتها كمصدر لشرعية جديدة للنظام المدني. ومن الأفضل للحكم لا يدخل نفسه في إشكالية التعديلية والديمقراطية أبداً على أن يحوّلها إلى تكتيك لشن الحرب السياسية، ووسيلة لتقسيم الرأي العام بدل أن يجعل منها إطاراً لكسب إجماع جديد، ووحدة وطنية لا غنى عنها للخروج من الأزمة الراهنة. فإذا لم تستطع الديمقراطية أن تنزع من أعدائها ورقة الشرعية والاحتكام الحقيقي إلى الرأي العام، فلن تستطيع أبداً أن تكون أساساً لبناء نظام شرعي، ولن تفيء إلا في زيادة المشاكل والتناقضات التي يعيشها النظام الراهن.

وهذا يعني الكف عن تصوّر الديمقراطية كأرضية لابتزاز جديد لبعض أطراف النخبة المعارضة أو الشعب. ففي بعض الأقطار تناوش التحولات الديمقراطية كما لو كانت منه يقدمها الحاكم إلى شعب لا يستحقها، أو لا يعتقد الحاكم أنه يستحقها بعد. فهو يمارس مع شعبه نوعاً من المساومة السوقية التي تقضي بتقديم جزء من الحريات، بشرط أن يثبت الشعب حسن نيته والتزامه قيادته وتنسكه بالهدوء والطاعة. وفي النهاية، لا بد مثل هذا التوجه من أن يفرض كلياً على معنى الديمقراطية والفائدة المرجوة منها، وهي قبل أي شيء إشراك الشعب ودفعه نحو الاشتراك في تقرير مصيره، وهو شرط حفظه على التضحية، ومن ثم مواجهة الأزمة الراهنة والمشاكل الصعبة والمعقدة التي يتوجب عليه وحده حلها، والخروج منها بنجاح دون أن يدمر نفسه أو يدخل في الاقتتال والحروب الأهلية. إن الديمقراطية التي لا تقدّم إلى المشاركة الشعبية وتتجه حس المسؤولية، والقدرة على التضحية والبذل والعمل في أوساط الشعب لا قيمة لها، وهي، كما نقول، مثل قاتتها. والمجتمعات العربية ليست بحاجة إلى وجهات جديدة شكلية. إنها بحاجة إلى آليات عمل وتنظيم ومارسات جديدة، وإن النتيجة ستكون أخطر من عدم التغيير، أي الإحباط والغل، بالإضافة إلى الشعور المتزايد بالحرمان والفشل والظلم نتيجة عدم القدرة على حل مشاكل التنمية. إن ديمقراطية الواجهة

تعطي النظم مهلة، لكنها تزيد في تفاقم الأوضاع وتعمق مشاعر الإحباط المشجعة على الانفجار. فهي بقدر ما تعيد مفاهيم الديمقراطية والقيم المرتبطة بها إلى مكانتها، تظهر عدم اختلاف الديمocratie نظام عن الاستبداد، ومن ثم تستهلك قيمتها بسرعة وتفقد مشروعيتها. إن تحريم العمل السياسي على هذا الحزب أو ذاك لا يدعم الديمقراطية، ولكنه يدفع الجميع إلى الشعور أكثر بالغبن، ويجعل الحكم يفتقر إلى أبسط عناصر الشرعية الحقيقة؛ ذلك أن التمييز بين المواطنين هو العدو الأول للفكرة الديمقراطية في صميمها. إن المراهنة في الديمقراطية هي على جعل الحرية قاعدة مجرية للمواطنة بما هي تكافؤ في الفرص، وعدالة في الموزعين والمعايير، أو محاسبة عادلة.

باختصار، ينبغي علينا أن ندرك أن الديمقراطية المغشوشة أخطر على النظام العام من الدكتاتورية الصريحة ذاتها.

وأخيراً، فإن مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي مرتبط بقدرة النخبة الاجتماعية في كل الأقطار العربية على إطلاق الروح الوطنية من جديد، عن طريق فتح باب تداول السلطة الطبيعي والقضاء على الشعور المثبط والقاتل بأن الدولة والوطن والحكومة إرث شخصي، ثابت و دائم لفئة أو لفريق من السكان. كما يرتبط بقدرتها على أن تتجاوز أفق نظرتها القطرية نحو التعاون العربي الشامل، وأن تغلب على انقساماتها العقائدية بجعل الاتفاق على العمل والبرنامج السياسي مركز التفاهم الأول بدل التركيز على القيم والمثل الكبرى العقائدية والفلسفية.

المراجع العربية

كتب

- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.
- الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.
- جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب. مجموعة من المؤلفين. الدار البيضاء: دار افريقيا الشرق، ١٩٩٢.
- غليون، برهان. بيان من أجل الديمقراطية. ط ٤. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.
- . نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- . نقد السياسة: الدولة والدين. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٩٢.

النقيب، خلدون حسن. الدولة السلطانية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

دوريات

زيداني، سعيد. «إطلاة على الديمقراطية الليبرالية.» *المستقبل العربي*: السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار / مايو ١٩٩٠.

غليون، برهان. «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة.» *المستقبل العربي*: السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار / مايو ١٩٩٠.

الأجنبية

Books

- Ayubi, Nazih N. *Is Democracy Possible in the Middle East?* Leiden, N.J.: European Consortium for Political Research, 1993.
- Badie, Bertrand. *L'Etat importé: L'Occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.
- Beetham, David. *The Legitimation of Power*. London: Macmillan, 1991.
- Beydoun, Ahmad. «Des traditions collectives aux aspirations individuelles.» dans: Chevallier, Dominique (ed.). *Renouvellements du Monde Arabe*. Paris: Armand Colin, 1987.
- Carré, Olivier. *Le Nationalisme arabe*. Paris: Fayard, 1993.
- Farouk-Sluglett, Marion. *Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship*. 2nd ed. London: Tauris, 1990.
- Farsoun, Samih K. «Class Structure and Social Change in the Arab World: 1995.» in: Sharabi, Hisham (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1988.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1981. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 32)
- Ghalioun, Burhan. *Le Malaise arabe: L'Etat contre la nation*. Paris: La Découverte, 1991.
- Hudson, Michael. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. London; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.
- Keane, John. *Democracy and Civil Society*. London: Verso, 1988.
- Leca, Jean. «La Démocratization dans le Monde Arabe, incertitude, vulnérabilité et légitimité: Un Essai de conceptualisation et quelques hypothèses.» Texte à publier dans un ouvrage collectif, 1993.

Periodicals

- Camau, Michel. «L'Etat tunisien: De la tutelle au désengagement.» *Maghreb-Machrek*: no. 103, janvier-mars 1984.
- Esposito, John L. and James P. Piscatori. «Democratization and Islam.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.
- Farag, Iman. «La Politique à l'égyptienne: Lecture des élections législatives.» *Maghreb-Machrek*: no. 133, juillet-septembre 1991.
- Heller, Mark H. «The Middle East: Out of Step with History.» *Foreign Affairs*: vol. 59, no. 1, 1990.
- Hudson, Michael. «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.



الفَصْلُ السَّرَابِعُ

الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ وَحِمَايَةُ حُقُوقِ الْإِنْسَانِ
فِي الْوَطَنِ الْعَرَبِيِّ

سعِيدُ زِيدَاني



Periodicals

- Caron, Michael «L'Etat tunisien. Des révoltes et des révoltes» *Maghreb Machrek*, no. 105, janvier-mars 1993.
- Despres, John L. and James P. Piereson «The Gulf War and the Middle East Journal» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3, Summer 1991.
- Farag, Iman «La Politique à l'Egypte dans les années 1990. Les perspectives» *Maghreb Machrek* no. 103, janvier-mars 1993.
- Heller, Mark H. «The Middle East after the Gulf War» *Journal of World Affairs* Vol. 59, no. 1, 1990.
- Hudson, Michael «After the Gulf War. Prospects for the Arab World» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3, Summer 1991.

والشالات

كتابات عقديرة لصحيفة ميلاد نيفاشا
في الشالات

كتابات عقديرة

أولاً : ملاحظات تمهيدية

١ - يظل الحديث عن حقوق الإنسان وآلية حاليتها في الوطن العربي ناقصاً ما لم يقترب بدعوة صريحة وغير قابلة للتأويل إلى إصلاح أو تغيير أنظمة الحكم القائمة في البلدان العربية. وليس هنالك ما يبرر، في رأيي، السكوت على، أو التغافل عن، الانتهاكات الكثيرة والموجعة لحقوق الإنسان العربي، وما يتربّع عليها من مساس بشخصيته وكرامته، وتعطيل لدوره الوطني والقومي. صحيح أن السلطة الحاكمة، أية سلطة حاكمة، تتجنّب بطبيعتها إلى التجاوز والاعتداء على حقوق الأفراد والجماعات، وصحيح أيضاً أن الحكم بدون «الأيدي القدرة» مهمة صعبة، غير أن السلطات الحاكمة في بلدان الوطن العربي قد تجاوزت كل الحدود، وأصبح خرق حقوق الإنسان / المواطن «طبيعة ثانية» لها. وبما أن الالتزام بحقوق الإنسان / المواطن يفرض على السلطة الحاكمة واجبات محددة، واجبات ايجابية (القيام بأعمال معينة) وواجبات سلبية (الإحجام عن القيام بأعمال معينة)، وبما أن� احترام الحقوق هو أحد المقاييس المأمة للحكم على صلاحية السلطة القائمة، فإن التهادي في امتهان الإنسان العربي وانتهاك حقوقه يطرح مباشرة وبصورة حادة مسألة شرعية أنظمة الحكم القائمة في البلدان العربية.

٢ - حقوق الإنسان بدورها ليست جزءاً من «أثاث العالم»، موجودة بمعزل عن علاقة الأفراد بعضهم ببعض وبالسلطة الحاكمة. حقوق الإنسان هي في صميم هذه العلاقة المزدوجة. وهي أولاً وقبل كل شيء قيم أخلاقية عالمية تقابلها، وتشتت منها، واجبات على الأفراد، وعلى السلطة الحاكمة، وعلى البشرية جماء. وهي ذلك الجزء من القيم الأخلاقية الذي يحتل أولوية قصوى من حيث الحاجة إلى الحماية القانونية، المحلية والإقليمية والدولية. وهذا يعني بدوره أن ميدان القيم الأخلاقية أكثر اتساعاً من ميدان الحقوق الإنسانية. هناك



فرق، مثلاً، بين الحقوق الإنسانية وبين الفضائل والمناقب الحميدة. فالفضائل التي نتمسك بها وندعو إلى اكتسابها ليست كلها حقوقاً إنسانية. ليس من واجبك أن تكون كريماً أو شجاعاً، وليس للسخاء أو الشهامة أو الاعتدال موقع في القوانين الوضعية. والأعمال البطولية، كما نعرف، هي تلك الأفعال المندوبة التي تفوق نداء الواجب وثير الإعجاب في النفوس^(١) ولكن أحداً لا يزعم بأن البطولة أو القدسية واجب على أحد أو حق لأحد على أحد. كما أن حقوق الإنسان مختلف اختلافاً كبيراً عن المبادئ الأخلاقية والمثل العليا الأخرى مثل التضامن والأخوة والتفاقي في خدمة الوطن أو البشرية.

٣ - وهناك أيضاً فرق كبير بين الحقوق الأخلاقية (حقوق الإنسان هنا) وبين الحقوق الوضعية التي ينص عليها القانون الوضعي. حقوقنا الوضعية مدرجة في القوانين المحلية، والسلطة القضائية هي المرجع الأخير بشأنها. أما حقوق الإنسان أو الحقوق الأخلاقية فهي تلك الحقوق التي يجب أن تكون، ففصلت أو لم تفصل في القوانين الوضعية. وهي حقوق عامة وعالية، لا تخصّ جزءاً من الناس فقط (فئة خاصة أو طبقة خاصة) أو يتمتع بها من يشغل موقعاً أو منصباً بل هي حقوق يتمتع بها الإنسان كونه إنساناً بغضّ النظر عن لونه أو دينه أو عقيدته أو جنسه أو موقعه أو مجتمعه^(٢). وليس هنالك ما يمنع، من حيث المبدأ، تمويل حقوق الإنسان إلى حقوق وضعية تكون قابلة للفرض والتطبيق *enforceable*، وذلك عن طريق تشييدها في القانون المحلي أو/ والدولي.

٤ - لقد قيل وكتب الكثير عن طبيعة العلاقة بين الديمقراطية (فكراً ونظام حكم وطريقة حياة) وبين حقوق الإنسان في العصر الحديث، وعلى وجه التحديد، منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكان للثورات الثلاث، الإنكليزية (١٦٨٨) والفرنسية (١٧٨٩) والأمريكية (١٧٧٦)، وإعلانات حقوق الإنسان التي رافقتها أو تناست عنها، أثر بالغ في تعزيز هذه العلاقة. وهي، كما سنرى، علاقة تاريخية ومفهومية على حد سواء. وهناك من المفكرين من يعتقد أن هاتين الفكرتين، الديمقراطية وحقوق الإنسان، كانتا مرافقتين نشأة وتصاعد الطبقة البرجوازية الأوروبية^(٣). وهناك من يذهب بعيداً ليجد أن البروتستانتية كانت التيرية الخصبة لولادة هذه الأفكار المتربطة جميعها. ولا ينفك الفكر الماركسي، ومنذ منتصف القرن الماضي، عن تبيان ونقد هذه العلاقة الوثيقة والمركبة بين الطبقة البرجوازية، حقوق الإنسان والديمقراطية. وفي جميع الأحوال فإن حقوق الإنسان التي نحن بصددها، هي الحقوق السياسية والمدنية، أو كما يشار إليها تباعاً «الحقوق والحرفيات الأساسية» أو «الحقوق

(١) للتمييز بين الواجبات والأفعال المندوبة (مثل البطولة والقدسية) انظر:

J.O. Urmson, «Saints and Heroes,» in: Joel Feinberg, ed., *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1960).

(٢) هذا التمييز بين الحقوق العامة والعلمية من جهة وبين الحقوق الخاصة من جهة أخرى، بارز في المقال التالي: H.L.A. Hart, «Are There Any Natural Rights?» in: Jeremy Waldron, ed., *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Eugene Kamenka, «The Anatomy of an Idea,» in: Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay, eds., *Human Rights* (London: Edward Arnold, 1978), pp. 1-12.

الطبيعية». أما «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» فقد انحدرت من سلالة مختلفة، وترعرعت في فترة زمنية لاحقة. وهي بالتأكيد حقوق من نوع مختلف عن نوع الحقوق المدنية والسياسية. إن إدخال هذين النوعين المتميزين من الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) والصكوك الدولية اللاحقة، جاء نتيجة اتفاق بين أيديولوجيات تتمثلها معسكرات وكتل سياسية. ولكن هذا الاتفاق لا يلغى ما أحدهما هذا الجمع بين النوعين من خلط في المفاهيم ومن هواجس فكرية، يعانيها كل من يسعى جاداً للعمل على نشر حقوق الإنسان، وحمايتها والدفاع عنها.

٥ - الأفكار الرئيسية التي أود أن تبرز في سياق هذا البحث هي التالية:

أولاً: حقوق الإنسان بالمعنى الدقيق لكلمة «حقوق» هي الحقوق السياسية والمدنية فقط.

ثانياً: النظام الديمقراطي (الليبرالي) هو نظام الحكم الوحيد القادر على احترام هذه الحقوق وحمايتها.

ثالثاً: العلاقة بين حقوق الإنسان والديمقراطية (الليبرالية) هي علاقة تاريخية ومفهومية على حد سواء.

رابعاً: دور المنظمات المحلية والإقليمية والدولية في مجال حماية حقوق الإنسان يظل ثانوياً ومكملاً، رغم أهميته.

ثانياً: الديمقراطية

أرجو أن تسهم الأطروحات والنقاط النقدية التالية في إلقاء المزيد من الضوء على فكرة الديمقراطية، وفي إيضاح ارتباطها بفكرة حقوق الإنسان والمواطن:

١ - الديمقراطية التي نحن بصددها هي «الديمقراطية الليبرالية»، أو تلك التي تقترب منها شكلاً ومضموناً. والديمقراطية الليبرالية هذه هي نظام الحكم وطريقة الحياة التي تخوض عنها ذلك الزواج التاريخي بين فكريتين منفصلتين، وإن كان يسهل الخلط بينها: الفكرة الديمقراطية والفكرة الليبرالية. فإذا كانت الفكرة الديمقراطية تعنى عملياً بوضع السلطة السياسية في أيدي الأكثريّة، فإن الفكرة الليبرالية تعنى، في المقابل، بوضع القيود على السلطة الإكراهية للدولة وتأمين «رقعة محمية» من الحياة الخاصة للفرد، محمية من تدخل القانون والرأي العام على السواء. والديمقراطية بمفهومها الليبرالي هي الديمقراطية الوحيدة التي عرفها وجربها العالم في العصر الحديث. هذا بالطبع إذا أزحنا جانب التلاعب بالألفاظ وعواولات خلط المفاهيم. «المركبة الديمقراطية» مثلاً، هي ديمقراطية في اللفظ ودكتاتورية في المضمون؛ هي دكتاتورية الحزب الوحيد الحاكم، أو اللجنة المركزية أو المكتب السياسي أو الأمين العام. ولا أعتقد أن هناك من الأدلة الامبيريقية ما يبرر أو يثبت الادعاء اللبناني الذي مفاده أن الديمقراطية الليبرالية هي في نهاية التحليل دكتاتورية الأقلية (الطبقة الرأسالية) ضد الأكثريّة

(الطبقة العاملة) ^(٤). إن هذا التلاعب بالألفاظ وهذا الموقف المنحاز لا يشفعان ولا يساعدان في السعي الجاد من أجل التعرف إلى الديمقراطية، سماتها ومقوماتها، بصورة أفضل أو أعمق.

٢ - مع أن الديمقراطية الليبرالية ولدت من أو مع الليبرالية الاقتصادية، فإن الواحدة منها منفصلة منطقياً عن الأخرى. الليبرالية الاقتصادية قد تسود في ظل نظام حكم استبدادي (اسبانيا في عهد فرانكو، مثلاً)، بينما قد يكون السعي حيثاً نحو تحقيق الاشتراكية أو القدر الكبير من العدالة الاجتماعية في ظل نظام حكم ديمقراطي ليبرالي (السويد أو النمسا، مثلاً). هذا الفصل المنطقي ضروري في نظري لتحديد علاقة الاتصال العملي بينهما. وكل ما يمكن أن يقال بصورة مسؤولة في هذا المقام هو أن الديمقراطية بالمفهوم الليبرالي تتطلب حدًّا أدنى من الحرية الاقتصادية، حدًّا أدنى ربما لا يكون متعارضاً مع متطلبات التحول نحو الاشتراكية. ومن ذا الذي يبرهن وأثبت أن العدالة الاجتماعية تفترض، أو تتحقق فقط عن طريق الإلغاء التام والشامل للحرية الاقتصادية ولا قيادة السوق؟ أنا أعدّ نفسي، حين تعدد الفوس، من بين الذين لا يقرّون بوجود تناقض بين الديمقراطية الليبرالية من جهة وبين متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية أو متطلبات العدالة الاجتماعية من جهة أخرى. وعلى كل حال، فإن هذه القضية الخلافية تحتاج إلى التحليل المتأني والعقلاني بعيداً من الكليشيهات الأيديولوجية المعروفة.

٣ - الديمقراطية الليبرالية هي نظام للحكم وطريقة للحياة على حد سواء. وهناك سمات مشتركة، رغم اختلاف الصيغ والأشكال، لجميع أنظمة الحكم الديمقراطية، سمات من بينها:

أ - الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات الأساسية للمواطن (السياسية منها والمدنية) وحمايتها من اعتداءات السلطة الحاكمة.

ب - تداول السلطة عن طريق الانتخابات الدورية (الحرية والسرية والعامة).

ج - الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث، مع التركيز على استقلال القضاء.

د - مبدأ سيادة القانون، والمساواة أمامه، وطرق دعمه بأنظمة للرقابة والمحاسبة والمتابعة.

هـ - حماية الأقلية من طغيان الأكثريّة.

و - المشاركة الشعبية في صناعة القرارات على المستويات المختلفة بما يتطلبه ذلك من اللامركزية ومن توزيع للمهام والصلاحيات.

(٤) هذا النقد اللبناني للديمقراطية الليبرالية بارز في الفصل الخامس من كتاب: الدولة والثورة (١٩١٧). انظر: فلاديمير إيليش لينين، المختارات (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٠)، مجل ٢، ج ١، ص ٣٧٣ - ٥٠٢.

٤ - الديقراطية كطريقة حياة قامت وما زالت على مجموعة من القيم والمبادئ، لا ينسع المكان هنا لحصرها وتبيان أوجه ترابطها. ولكن للقيم والمبادئ التالية علاقة وثيقة بهذا الشأن:

أ - الفردية: اعتبار الفرد قيمة بحد ذاته، مساوياً في حريته وحقوقه الأفراد الآخرين. وما السلطة الحاكمة إلا وسيلة لتنظيم علاقات الأفراد بالشكل الذي يخدم مصالحهم المشتركة، ويحمي حقوقهم السابقة (زميناً ومنطقياً) لقيام السلطة الحاكمة أو الدولة نفسها.

ب - التسامح والحياد القيمي: ويفترض التعديلية وعدم التحيز إلى رأي دون الآخر، أو جنس دون الآخر أو عقيدة دون الأخرى أو نسق قيمي دون الآخر. طريقة الحياة الديقراطية تتعارض مع النظرة الكونية الشاملة ومع المذهبية (الدينية والإيديولوجية) التي ترافقها. وهي تتقبل الرأي المختلف، والذوق مختلف، والاجتهد المختلف، والمدف مختلف، وتعارض الفرض القسري للأفكار والقيم والمثل العليا والأهداف^(١). قد يكون التسامح في النظام الديمقراطي قمعياً (كما يزعم ماركوزه)، ولكن القمع فيه، إن وجد، لا يتم بالعنف بقدر ما يتم بالدعائية وبالإقناع، وبقل من حيث حدته المقارنة عن القمع في النظام غير الديمقراطي^(٢).

ج - العقلانية: وتمثل في التأكيد على أهمية دور الحل الوسط المنصف fair compromise في التوفيق بين المصالح والمواقف والأراء والأهداف المتنافسة، التي يفترض وجودها وتفترض شرعيتها. كما وتمثل في المقاومة العلنية وفي التأكيد على الحوار والإقناع والمحاججة في جو لا يعرّكه التلويع بقطع الأرザق والأعناق.

د - المساواة أمام القانون: وهو مفهوم للمساواة لا يتناقض مع الاختلاف في المصالح والامكانيات والمواهب الطبيعية، وفيه تأكيد ضمني على المساواة في المعاملة والاحترام رغم التفاوض في المعطيات الموروثة أو المكتسبة (المال، المناصب... الخ) أو الفطرية (القدرات والمواهب العقلية)^(٣).

(١) الحياد القيمي الذي أتحدث عنه هنا شيء إلى حد كبير بالحياد الذي تؤكد نظرية «القاعدة الذهبية» في الأخلاق. انظر على سبيل المثال:

R.M. MacIver, «The Deep Beauty of the Golden Rule,» in: John Roy Burr and Milton Goldinger, eds., *Philosophy and Contemporary Issues*, 2nd ed. (New York: Macmillan Publishing Co., [1976]).

(٢) عن مفهوم ماركوزه «للتسامح القمعي»، انظر: «Repressive Tolerance,» in: Robert Paul Wolf [et al.], *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1965). أنا بالطبع لا أتفق مع ماركوزه في تحليله مفهوم التسامح في النظام الديقراطي. أما عن تقسيم ونقد مقالة ماركوزه، فانظر: Alex Callinicos, «Repressive Tolerance Revisited,» in: John Horton and Susan Mendus, eds., *Aspects of Tolerance* (London: Methuen, 1985).

(٣) عن المساواة أمام القانون، المساواة في الفرص، وأهمية عنصر المشاركة، انظر: John Dewey, «Democracy and Educational Administration,» in: Burr and Goldinger, eds., *Philosophy and Contemporary Issues*, pp. 265-269.

هـ - الجهل الضروري أو الارتباطية في مجال المعرفة بعامة، والمعرفة العملية بخاصة. بكلمات أخرى، إن الموقف المعرفي الأكثر انسجاماً مع الفكر والمارسة الديقراطيين (اللبيراليين) هو إما «البراغماتية» التي من سماتها اعتبار الحقيقة المكتشفة جزئية وغير نهائية وناتجة من السعي المشترك، أو «الارتباطية» التي تشكي في وجود، أو إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو الكونية. الديقراطية بهذا المعنى تتعارض مع المذهبية (الدينية أو الأيديولوجية) القائمة على الادعاء بامتلاك المعرفة الخاصة باليقينيات والحقائق الكلية (سواء عن طريق العقل أو الوحي). الديقراطي الليبرالي ذو نزعة واضحة نحو رفض اليقينيات والحقائق المطلقة.

إن كلاً من هذه القيم والمبادئ التي تقوم عليها طريقة الحياة الديقراطية (أو الديقراطية كنظام في المجتمع) يحتاج إلى بحث مستقل ومستفيض. ولكنني رأيت من المناسب هنا التذكير بها والتأكيد عليها نظراً إلى غيابها من الخطاب العربي الحديث والمعاصر عن الديقراطية ومقوماتها. أما مفهوم «العلمانية» الذي ذاع صيته بيننا كأحد مقومات الفكر الديقراطي، فيمكن حشره تحت بند التسامح والحياد القيمي.

٥ - لأسباب عديدة ومتنوعة، عارضت معظم التيارات السياسية والاجتماعية والفكرية الرئيسية والمؤثرة في الوطن العربي، فكرة الديقراطية الليبرالية: عارضها الفكر السلفي كما عارضها الفكر الماركسي، كما عارضها التيار المركزي القومي. ولا مناص هنا من تبيان وإجمال الأسباب وراء هذا العداء القاتل:

أ - هناك في بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، كما يؤكد محمد عابد الجابري، ما يمنع من الكلام على الديقراطية كنظام للحكم وطريقة للحياة. هناك سكت، و «مؤامرة صمت»، عن مشكلة مصدر السلطة وشكل النظام الذي يمارسها. وهناك أيضاً سكت عن شكل التنظيم السياسي والاجتماعي الذي تتطلبه الديقراطية في المجتمع العربي. ويشارك في هذا الصمت كل من السلفيين (لاستبدالهم الديقراطية بالشوري)، والقوميين الناصريين (لربطهم بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية)، والماركسيين (لدعوتهم إلى دكتاتورية البروليتاريا)، واللبيراليين المسيحيين (لاستبدالهم الديقراطية بالعلمانية). وربما كان الجابري على حق في زعمه أن السلفيين كانوا أسرى فكرة «المستبد العادل» بينما وقع القوميون في إشكالية الوحدة والاشراكية^(٨). وعلى المستوى الفكري، فقد عوبلت قضية الديقراطية بسطحة واعتذارية لا أرى ما يبررها إلا العداء الأولي للفكرة ومتطلبات تحقيقها.

ب - هناك من يعتقد، وعلى حق أيضاً، أن المشكلة هي في العقل العربي نفسه وفي القوالب الذهنية التي تهيمن عليه. فالعقل العربي وقع فريسة ساقطة لذهبية قاتلة، موروثة ومكتسبة، هي في صميمها معادية لاستيعاب الفكرة الديقراطية. هذا المصدر الذهني لمناصبة

(٨) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية مقارنة، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠١ - ١٠٣.

الديمقراطية العداء يؤكده بعض المفكرين العرب المعاصرین، وإن اختلفت اتجاهاتهم السياسية أو الفكرية. وربما حسن حنفي على حق حين يؤكد: «ولا يتم الحوار في ذهن بري أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وأنه يعلم معناها الكلي والشامل، وأن ما سواها زيف وباطل. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتقار صواب الآخر، وهذا لا يتأق في مثل هذه المطبات المطلقة»^(٩). وفي مثل هذه الحالة فإن المعارض هو الكافر أو الخائن أو العميل أو الشيطان. بكلمات أخرى، إن اعتقاد الفرد أو الأفراد امتلاك الحقيقة النهائية وال شاملة يتناقض مع مقومات الديمقراطية كطريق حياة بعامة، ومع مبدأ التسامح بخاصة. وهذه المذهبية، أو القوالب الذهنية، أبعاد سياسية غاية في الخطورة. فكما يقول أدونيس: «اعتقاد الإنسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل فم. لهذا الاعتقاد يعتقد العقل: عقل الذات، وعقل الآخر. ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو بالضرورة إرادة سياسية. ومارسة القوة المرتبطة به، إنما هي الارهاب والطغيان»^(١٠). وفي هذه المذهبية الجمعية، المعادية للفكرة الديمقراطية ومقوياتها، يشارك كل من السلفيين والماركسيين والقوميين على السواء. هذا بالرغم من نوع الحقيقة النهائية التي يدعى كل طرف أنه يمتلكها. ومن هنا فإن «أزمة الديمقراطية تضرب جذورها في بني ذهنية أعمق من ممارسة حاكم ظالم وحزبي بهم»^(١١). ومن هنا يمكن القول أيضاً إن بنية الخطاب العربي السياسي الحديث والمعاصر هي انعكاس وتعبير عن بنية العقل العربي الذي استمد قوله الذهنية من جذور حضارية.

ما العمل إزاء هذا النوع من العداء للديمقراطية، عداء له جذور ضاربة في الخطاب السياسي وفي العقل العربي؟ ربما هنا تكمن المهمة الرئيسية للمثقف العربي المتنور. وربما كانت أولويات العمل تكمن في تحرير العقل العربي من هذه المذهبية المقيدة (الدينية منها والآيديولوجية)، وتحطيم الأصنام (أصنام العقل البشري كما يسميه فرانسيس بيكون)، عن طريق نقد «العقل الاعتقالي»، تفككه وتهدئته. هذه المهمة شاقة لكنها ضرورية إذا أردت للديمقراطية يوماً أن تضرب جذورها في الفكر والمارسة. وهذه المهمة لم يعد ما يبرر تأجيلها.

ج - صحيح أن الديمقراطية الليبرالية جُربت وفشلـت في بعض بلدان الشرق العربي (مصر، سوريا، العراق، ولبنان)، لكن التجربة كانت مبتورة، وقصيرة، وقتـ في ظروف غير عادلة. ولا يصحـ بالتالي الاستنتاج أن الديمقراطية لا تصلـح كنظام للحكم وكطريق للحياة في بلدان الوطن العربي في هذه الفترة الزمنية. فقد تزامنت اللحظـة الديمقراطية (أو اللحظـة الدستورية) في بلدان الشرق العربي مع ظروف غير مواتية لإدخـال الفكرة الديمقراطية إلى أذهان الناس وقيمـهم السياسية^(١٢). فقد جاءـت في ظلـ الاستعمار والمعاهـدات،

(٩) حسن حنفي، «الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: علي الدين هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلـة كـتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت: مركز دراسـات الوحدـة العربية، ١٩٨٣)، ص ٨٠ - ٣.

(١٠) علي أحد سعيد [أدـونـيس]، «العقل المـتعـقل»، مـواقـفـ، العدد ٤٣ (خـريف ١٩٨١)، ص ٨٠.

(١١) غسان سـلامـةـ، نحو عـقد اجتماعـي عـربـيـ جـديـدـ: بـحـثـ فيـ الشـرـعـةـ الدـسـتـورـيـةـ، سـلـسلـةـ التـفـاقـةـ القومـيـةـ؛ ١٠ (بيـرـوـتـ: مـركـزـ درـاسـاتـ الوـحدـةـ عـربـيـةـ، ١٩٨٧ـ)، صـ ٩٧ـ.

(١٢) عن تـزـامـنـ «الـلحـظـةـ الدـسـتـورـيـةـ»، معـ ظـرـوفـ غيرـ مـوـاتـيـةـ، انـظـرـ: المـصـدرـ نـفـسـهـ، صـ ٥٨ـ - ٦٨ـ.

وفي غمرة معارك التحرر من النفوذ الأجنبي ، وفي ظروف كانت فيها أحلام الوحدة أقدر على مراؤدة نفوس الجماهير. هذا بالطبع إضافة إلى ما قبل عن المذهبية وعدم وضوح متطلبات الديمقراطية كنظام للحكم والمجتمع. أما الآن ، وبعد أن عانى الإنسان / المواطن العربي ما عاناه من الكبت والقمع والحرمان من الحقوق الأساسية على أيدي أنظمة وصلت إلى السلطة غالباً عن طريق العنف ، واكتسبت خبرة كبيرة في استخدام تكنولوجيا القمع والإرهاب ، المادي منه والمعنوي ، فإنني واثق بأن الديمقراطية أصبحت مطلباً عاماً وملحاً. إن تجربة جديدة مع الديمقراطية ستكون مختلفة عن التجارب القصيرة والمريضة السابقة.

د - هناك خلط في بعض القضايا والمفاهيم من الضروري إزالته من الأذهان قبل محاولة إرساء الديمقراطية على شاطئ الأمان :

(١) الديمقراطية في إطار الحزب الواحد هي وهم من الأوهام الخانقة^(١٣). الحزب الواحد هو دون شك سمة من سمات الدكتاتورية الحديثة ، ولا فرق بين دكتاتورية الفرد أو الحزب أو حتى الجبهة الوطنية. إن نظام الحزب الواحد يلغى التعددية الفكرية والسياسية الالزمة لنمو الفكر والممارسة الديمقراطيين. كما ان حشر التيارات السياسية المختلفة في إطار الحزب الواحد لا يحلّ أية قضية. فإذا كان الحزب الواحد متبايناً وقوياً فإنه يتم إلغاء الحوار الديمقراطي في إطاره. وإذا كان إطاراً واسعاً يسمح بالحوار الديمقراطي للتيلارات المختلفة فإنه يفقد جدواه. وفي أحسن الأحوال ، فإن تبني نظرية الحزب الواحد لا يدلّ إلا على أبوبية paternalism وأدرى من غيره بمصالحه وأوجاعه.

(٢) هناك من يتحفظ على الديمقراطية بحججة أنها ستكون في نهاية المطاف في خدمة طبقة من الشعب ، هي الطبقة البرجوازية التي تطمح إلى مزيد من السيطرة والغلبة . في مثل هذا الكلام غير القليل من التعمية والتضليل. فيه إنكار أولاً ، لحقيقة مفادها أن الطبقة البرجوازية هي صاحبة السيطرة في الأوضاع الحالية ، أوضاع الغياب التام لنظام الحكم الديمقراطي . وهناك ثانياً السؤال التالي : إذا كانت الطبقة البرجوازية مسيطرة بدون الديمقراطية فما الذي تخشاه إن سيطرت بوجود الديمقراطية؟ وهناك مخاوف من أن الطبقة البرجوازية المختلفة اقتصادياً وسياسياً وفكرياً سوف تنتج ، إن فتح أمامها المجال ، ديمقراطية مختلفة. هذه المخاوف لا تستطيع تبديدها ، فهي مخاوف حقيقة ، ولكن ديمقراطية مختلفة قد تكون أفضل من دكتاتورية مختلفة. علينا أن نمر بالتجربة وألا نستبقها بأحكام جائرة. فالبدائل غير جذابة ، ولا يجوز انتظار نمو طبقة برجوازية جديدة ، من نوع مختلف ، في ظل الأنظمة القمعية الحاكمة في بلدان الوطن العربي.

(١٣) من بين المدافعين عن الديمقراطية في إطار الحزب الواحد تجد: الأخضر الإبراهيمي [وآخرون] ، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)» ، في: هلال [وآخرون] ، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، ص ٧٩ - ١٠٣.

(٣) هناك من يعتقد خطأً أن الديمقراطية في البلاد المختلفة سوف تكرس التبعية من جهة، وتحول دون التغيير الجذري (عن طريق الثورة الحقيقة) من جهة أخرى. هذا الاعتقاد لا يخلو من التجني، وربما النفاق الفكري. إذ إن التخلف الذي نعانيه (سيطأً كان أو مركباً)^(١٤) لم يكن نتيجة الممارسة السياسية الديمقراطية، ولا يرتبط منطقاً أو عملياً بها. بل إن ما نعانيه من تخلف وتبعية وركود ثوري مرتبط بأنظمة حكم مختلفة ودكتاتورية، تدعى في غالب الأحيان أنها الرائدة في مجال التغيير الشوري وتحقيق الأهداف القومية العليا. على الأقل، أميرياً، لم يكن للديمقراطية أي إسهام في هذا التخلف أو في هذه التبعية. إن القمع والحرمان من الحقوق والحرفيات الأساسية هما اللذان ساهما في تعطيل إرادة الإنسان العربي ودوره الفاعل في التغيير والبناء، وإلغاء مشاركته في تحديد الأهداف والأولويات الوطنية والقومية.

(٤) إن الإفراط في التأكيد على أولوية الثورة أو التحرر من التبعية أو الأهداف القومية العليا أو متطلبات التنمية الشاملة، على القضية السياسية هو من أعراض عداء للفكر الديمقراطي وطريقة الحياة الديمقراطية، وهو عداء يشارك فيه عبده «أصنام المسرح» على أنواعها، من سلفيين وماركسيين وقوميين. إن التأكيد على هذه الأولويات قد يدلّ على نزعة أبوية paternalism متطرفة في أحسن الأحوال، وقد يفهم على أنه يزود النزاعي من يحتاج إليها لصادرة الحقوق والحرفيات الأساسية للإنسان/ المواطن العربي. فقد صودرت الحقوق وأهدرت الحرفيات باسم الثورة والتغيير الشوري، وباسم متطلبات التنمية الشاملة، وباسم مصالح الطبقات المحسوقة، وباسم قدسيّة الأهداف القومية وعلى رأسها الوحدة العربية. هل يمكن فهم المقوله الناصرية (كما نص عليها الميثاق الوطني) بأن «الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية هما جناحان متکاملان للحرية»^(١٥) إلا على خلفية تأجيل إعطاء أو احترام الحقوق والحرفيات الأساسية؟ في مثل هذه المقوله تأكيد ضمفي على أسبقية القضية الاجتماعية على القضية السياسية، أسبقية زمنية ومنطقية في آن واحد. وبصورة عامة، أليس تحديد الأولويات، منها كانت، في غياب الحوار الديمقراطي، شكلاً من أشكال الطغيان والارهاب؟ الأولويات هنا تحدد حسب رغبة أو أهواء السلطة الحاكمة، وليس وفق إرادة الشعب المتأثر مباشرة وصاحب الحاجة الحقيقة.

من هذا التعرج حول أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وهي أزمة لها جذورها في الماضي وأسبابها في الحاضر، أود أن أخلص إلى النقاط التالية:

١ - لا يمكن، في نظري، تحقيق تنمية حقيقة وشاملة في غياب الإطار الديمقراطي بالمفهوم

(١٤) عن التمييز الظريف بين التخلف البسيط والتخلف المركب (والأكثر خطورة)، انظر: صادق جلال العظم، «البيان والتبيين في أحوال التخلف والمتخلفين»، الكتاب، العدد ١٠١ (أيلول / سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٧٥ - ٨٠. نقلأً عن السفير.

(١٥) انظر تحليل اسماعيل صبري عبد الله ودفعه عن المقوله الناصرية المذكورة في: هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ٨٦ - ٨٧.

الذى أشرت إليه سابقاً. وبكلمات أخرى، الإطار الديمقراطي هو شرط ضروري لتحقيق التنمية حقيقية من جهة، ولتحديد الأهداف والأولويات القومية من جهة ثانية.

٢ - ربما يكمن دور المثقف في المشاركة «بإنشاء ثقافة سياسية واعية تحسن احتضان الفكرة الديمقراطية»^(١١). وإن إنشاء مثل هذه الثقافة يكتسب أهمية، خاصة إذا أدركنا قوة مقاومة المذهبين المعادين فكراً ومارسة الديمقراطية، المذهبين دينياً والمذهبين ايديولوجياً على حد سواء.

٣ - علينا أن نكون على وعي تام بمقومات الديمقراطية كنظام للحكم وطريقة للحياة، وألا يقتصر إدراكنا إليها على الانتخابات وال المجالس النيابية والفصل الشكلي للسلطات الثلاث. وفي هذا الصدد علينا أن نأخذ حقوق الإنسان والمواطن بقدر أكبر من الجدية. وأخذ الحقوق بجدية يعني، في ما يعنى، اعتبارها «ورقة طرنيب» في وجه الاعتبارات التفعية من جهة، وفي وجه الأهداف القومية والتنمية من جهة ثانية^(١٢).

٤ - هناك مفهوم ليبرالي للمساواة والعدالة الاجتماعية من الواجب أن نعطيه حقه من التحليل والنقد.

٥ - ربما أملت الضرورة أن يكون التقدم نحو الديمقراطية تدربيجاً. إن التقدم بخطى بطيئة لكن ثابتة قد يكون له فضيلة تعزيز جذور الديمقراطية في الذهن والوجدان وطريقة العمل. وعلينا أن نفرق في هذا الصدد بين ديمقراطية «تشقّف» وبين ديمقراطية «تمثيل» فقط، مع الأخذ بعين الاعتبار ميل الثانية نحو الشعبوية populism.

٦ - بدون الديمقراطية بمفهومها الليبرالي يظل الحديث عن حقوق الإنسان / المواطن وحمايتها حبراً على ورق. المزيد عن هذه النقطة في الجزء التالي.

ثالثاً: حقوق الإنسان والمواطن

١ - تختد الشكوى وتشتند صرخات الألم من استمرار وضع يتم فيه كبت الإنسان العربي وحرمانه من التمتع بحقوقه وحرياته. وهناك من يذهب بعيداً فيردّ المهزائم والكوارث التي ألمت بالأمة العربية في العقود الأخيرة «إلى حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية»^(١٣). وهناك من يصرخ بصوت عال قائلاً: «الحرية هي قضية العرب»^(١٤)، وأنه بدونها لن تتحقق

(١٦) سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، ص ٩٩.

(١٧) عن أخذ الحقوق بجدية واعتبارها ورقة طرنيب في وجه الاعتبارات التفعية وغيرها من الاعتبارات، انظر: Ronald Dworkin: «Rights as Trumps», in: Waldron, ed., *Theories of Rights*, pp. 153-167, and *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), pp. 184-205.

(١٨) محمد عصفور، «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية»، ص ٢١٦، ومنذر عنتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي»، ص ٢٢٧ في: هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.

(١٩) عصفور، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

للإنسان العربي كرامة أو تكون له قيمة. ولا تخفي علينا جميعاً الدعوة العامة إلى ضرورة العمل على حماية حقوق الإنسان في الوطن العربي عن طريق المنظمات المحلية والإقليمية والدولية. ولكن الصرخات على صدقها والشكوى على حدتها لا تغنى عن البحث العقلاني المتأني في طبيعة الحقوق التي نحن بصددها، وارتباطها بقضية الديمقراطية. وسوف نرى بعد قليل كيف أن القضايا التي تثار حول قضية الديمقراطية هي بالقليل أو بالكثير نفس القضايا التي تثار حول قضية حقوق الإنسان أو/و المواطن.

٢ - ما هي حقوق الإنسان وعلى أيهأسس يتم تحديدها؟ ما معنى أن يكون لفلان حق أو حقوق، وماذا يفرض ذلك على الآخرين أو على السلطة الحاكمة؟ وما هي الطريقة الفعالة لحماية هذه الحقوق في حال الاعتراف بها؟ وأخيراً، ما هي العلاقة بين الحقوق وطبيعة نظام الحكم القائم أو المرغوب فيه؟ هذه الأسئلة تناوش عادة في نطاق الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق وفلسفة القانون. لقد حاولت الإشارة إلى بعض هذه القضايا في المقدمة، وأن الأولان بعد الحديث عن الديمقراطية، لتوضيح بعض النقاط النظرية الهامة والمتعلقة بالتمييز بين الحقوق السياسية والمدنية من جهة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى.

٣ - هنالك فرق مفهومي بين الحقوق السياسية والمدنية من جهة، وبين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى. ذلك أن الحقوق من النوع الأول هي حقوق بالمعنى الدقيق لكلمة «حقوق». أما الحقوق الواردة في النوع الثاني فهي إما ليست حقوقاً أو أنها حقوق بالمعنى الواسع (والخلافي) لكلمة «حقوق». الفرق مفهومي كما قلت، وليس المسألة تتعلق فقط بأولويات الحماية أو الرعاية. والنقطة التالية تشير إلى بعض الأسس التي تمّ على أساسها تحديد الحقوق من النوع الأول:

أ - أن يكون لك حق، معناه أن على فلان أو على مجموعة محددة من الناس أو على البشرية جماء واجباً مقبلاً. وأن يكون لك حق إنساني، معناه أن على البشر جميعاً واجبات مقابلة تجاهك. وأن يكون لي حق في الحياة، مثلاً، يعني وجوب امتناع الناس أينما كانوا عن الاعتداء على حياتي. وهذا يعني أن حقي في الحياة يفرض واجبات على جميع الناس، وواجبات سلبية، أي عدم المس بحياتي أو صحتي. وهذا قابل للتطبيق فوراً، لأن الواجب المفروض هنا هو واجب احترام وليس واجب القيام بأعمال محددة. القابلية للتطبيق هي إحدى الأسس التي يتمّ على أساسها تحديد الحقوق الإنسانية، إذ لا يعقل أن تفرض على واجبات لا تستطيع القيام بها. ونظرأ إلى قابلية للتطبيق، فإن حقي في الحياة يمكن تحويله فوراً إلى حق وضعى عن طريق تثبيته في الدستور أو القانون المحلي. جميع الحقوق السياسية والمدنية تستوفي هذا الشرط.

ب - أن يكون لي حق إنساني (بالمعنى الدقيق لكلمة «حق») معناه أن أي إنسان آخر في أي مكان وزمان يمتلك مثل هذا الحق، وذلك بغض النظر عن جنسه أو لونه أو طبقته أو قوميته أو دينه أو وظيفته. حقوق الإنسان هي كلها حقوق عامة general وعالمية universal.

من هنا إن إجازة مدفوعة الراتب أو مخصصات البطالة لا يمكنها أن تكون حقاً عالياً. إجازة مدفوعة الراتب تنطبق على مجموعة من الناس (طبقة العمال المأجورين) وليس على جميع الناس.

ج - الحقوق، بالمعنى الدقيق، تقابلها دائمًا واجبات صارمة strict duties، والواجبات الصارمة هي عادة واجبات سلبية negative duties، واجبات الإحجام عن القيام بأعمال معينة، مثل عدم الاعتداء على حرية فلان أو ملكه الخاص أو حياته. أما حق التعليم للولد أو البنت في البرازيل، مثلاً، فلا يفرض على واجباً صارماً أو حتى واجباً من نوع آخر. لا تستطيع التسليم بأن على واجبات تعليم الأولاد في الهند أو توفير إجازات مدفوعة الراتب أو أشغال للجميع. بعض النظر عن الإمكانيات، غير المتوفرة في كثير من الأحيان، فإن الواجب هنا هو ليس على الناس جميعاً، إنما هو محصور في مجموعة أصغر من المجتمع البشري (الأسرة أو الدولة، مثلاً).

د - الحقوق الإنسانية، بالمعنى الدقيق، هي أيضاً أمور غاية في الأهمية والإلحاح. هناك فرق هائل، من حيث الأهمية والإلحاح، بين الضمان الاجتماعي وبين حظر التعذيب أو الاعتداء المنظم على حياة وحريات الناس. كما أن إجازة سنوية مدفوعة الراتب، أو إجازة ولادة، تقل في أهميتها وإلحاحها عن حظر إدانة البريء في محاكمة سرية وصورية. وإذا قال قائل إن غياب الضمان الاجتماعي لمن هو بدون عمل أو ملاذ نوع من المعاناة والتعذيب، يكون الرد كالتالي:

إن حظر التعذيب يتم بمجرد سنّ وتنفيذ القوانين والمحاسبة على خرقها (مقاييس القابلية للتطبيق) من قبل جميع المجتمعات والدول (مقاييس العالمية)، بينما يحتاج الضمان الاجتماعي إلى توفير الموارد الاقتصادية وإلى التنظيم الاجتماعي القادر على الإنفاق في توزيعها.

الحق الإنساني لا ينبع من الأهمية والإلحاح رغم كونها أحد المقاييس التي تتطبق على الحقوق الإنسانية جميعها. هذا المقياس من شأنه التمييز بين الحقوق الإنسانية من جهة، وبين تلك المطالب أو الحاجات التي لا يتم تصنيفها حقوقاً إنسانية من جهة ثانية (سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو غير ذلك).

هذه الأساس أو المقاييس الأربع وغيرها^(٢٠) تدللنا على الحقوق الإنسانية بالمعنى الدقيق. والحقوق التي تنطوي تحت هذا المعنى هي جميعها حقوق سياسية ومدنية (أو ما اصطلاح سميت بـ «الحقوق الطبيعية» و «الحقوق والحرفيات الأساسية»).

هـ - إن عدم إدراج المطالب الاقتصادية والاجتماعية تحت عنوان «حقوق الإنسان» لا

(٢٠) حول المقاييس التي يتم على أساسها التمييز بين الحقوق الإنسانية وغيرها من الحقوق، انظر: Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (London: Bodley Head, 1973), chap. 7, pp. 65-71.

يقلل شيئاً من أهميتها. هذه المطالب تضعنا مباشرةً في مواجهة مسألة العدالة الاجتماعية، العدالة في مجال توزيع المنافع والأعباء الاقتصادية والاجتماعية بين المواطنين في الدولة. وإذا كان للمواطنين حق في المعاملة المنصفة من قبل الدولة، وإذا كان على الدولة واجب معاملة مواطنها بصورة منصفة، فإن لهذا الحق، والواجب المقابل، تبعات اقتصادية واضحة. ولكن هناك جوانب أخرى من الضروري لفت الأنظار إليها:

(١) ناهيك عن قضية توفر الموارد الكافية، فليس هناك تصور موحد أو مشترك بشأن العدالة الاجتماعية بين الدول والمجتمعات المختلفة. إضافة إلى ذلك، ليس هناك اتفاق حول المطالب (والاحتياجات الأساسية) نفسها، ولا حول من تقع عليه مسؤولية (أو واجبات) تلبيتها.

(٢) هناك مسألة التدرج والتفاوت في مجال تلبية المطالب من هذا النوع. فإذا اعترف لك بحق إنساني في المأكل، فهل هذا يعني أن لك حقاً في ثلاثة وجبات متوازنة؟ وإذا اعترف لك بحق إنساني في العمل، فكل ما يتبع من ذلك هو أن على الدولة المعنية واجب السعي الجاد إلى إيجاد مكان عمل لك (أو دفع مخصصات البطالة). وقد يكون السعي، كما نعرف، متعثراً أو خائباً.

(٣) إن أمر تلبية هذه المطالب، أو تحول بعضها أو كلها إلى حقوق خاصة أو حقوق مواطنة، مرتبط بتتابع نضالات نقابية وسياسية، وبالقيم المشتركة بين أبناء المجتمع نفسه، وبشكل التنظيم الاقتصادي - الاجتماعي للدولة المعنية. وهذه الأمور تتفاوت من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى.

والعبرة من هذا كله ي يجب أن تكون الآن واضحة: بدون اقتصاد عالي موحد، وتنظيم اقتصادي - اجتماعي عالي متجانس، وتصور عالي مشترك بشأن عدالة توزيع الخبرات الاقتصادية والاجتماعية، تظل «الحقوق» (أو المطالب) المذكورة ذات طابع إعلاني فقط. أما الحقوق السياسية والمدنية، فقابلة للتطبيق عن طريق التشريعات الداخلية، والمعاهدات الدولية، المزمرة قانونياً وأخلاقياً على السواء.

(٤) من هنا فإن «الحقوق» (أو المطالب) الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ليست حقوقاً إنسانية بالمعنى الدقيق الذي أشرت إليه سابقاً. فهي إما حقوق خاصة أو حقوق مواطنة، أو أنها قيم أخلاقية من نوع مختلف عن نوع حقوق الإنسان. فهي حقوق «لا تقابلها واجبات عالمية صارمة، وإنما مهارات ومسؤوليات للعمل الجاد لتحقيق مطلب معينة. إن التأكيد الدولي على ضرورة العمل الجاد وأهمية النجاح في أداء المسؤوليات هو الذي يمكن وراء هذا «المعنى الإعلاني»^(٢١) للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأن يكون لي حق في التعلم، حسب هذا المعنى الإعلاني، معناه أن على السلطة الحاكمة، أولاً، وعلى المجتمع الدولي، ثانياً، مسؤولية توفير فرصة التعلم

(٢١) عن المعنى «الإعلاني» لحقوق الإنسان، انظر: Joel Feinberg, «Duties, Rights, and Claims,» and «The Nature and Value of Rights,» in: Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980).

أمامي، وذلك في حدود الامكانيات المتوفرة. انظر إلى الفرق بين حقي (بالمعنى الإعلاني) في التعلم وبين حقي (بالمعنى الدقيق) في التنقل. كل ما يلزم من أجل التمتع بحق في التنقل هو عدم اعتبراسي وعدم الوقوف في طريقه، أو عدم سن القوانين التي تحرمني من التنقل، أما التمتع بحق في التعلم (أو الضمان الاجتماعي) فيتطلب أموراً كثيرة أخرى من بينها الموارد الاقتصادية اللازمة والكافية.

(٥) مسألة «الحقوق» الاقتصادية والاجتماعية هي في الدرجة الأولى مسألة التوزيع المنصف للثروة والخيرات ومسألة توفر الموارد المادية الالزامية والتنظيم الاجتماعي الملائم للتوزيع المنصف. وهذه أمور تتفاوت من مجتمع إلى آخر ومن دولة إلى أخرى. لا تستطيع أن تطلب من الهند، مثلاً، أن توفر ما توفره أمريكا لمواطنيها. ولا يعقل أن يكون على الأمريكي واجب توفير إجازة مدفوعة الراتب للهندي. أما في مجال الحقوق المدنية والسياسية فقدرة الهند لا تقل عن قدرة أمريكا وغيرها من الدول الغنية. ربما كان المهد من وراء تصنيف المطالب الاقتصادية والاجتماعية حقوقاً، عدا ما تطلبه الوفاق الایديولوجي بين المعسكرين المتناحررين، هو تقديم تصور لوعية حياة الإنسان كما يجب أن تكون في عالم المستقبل، وتوجيهه أعمال وسياسات الحكومات لتحسين معيشة الشعوب المختلفة. غير أن الأشياء المرغوبة شيء والحقوق بالمعنى الدقيق شيء آخر. ولكن هذا التحليل لا يمنع بأي حال من الأحوال أن تحول المطالب المشروعة لشعوب بعض الدول إلى حقوق معترض بها. ولكننا هنا في مجال الحقوق الخاصة أو مجال حقوق المواطن وليس في مجال حقوق الإنسان. غير أنه لا يمكن إنكار حقيقة مفادها أن ممارسة الحقوق السياسية والمدنية تتطلب حداً أدنى من الشروط المعيشية (مثل توفير المأكل والملبس والمسكن... الخ) التي يتوجب على الدولة، بل قل على المجتمع الدولي، العمل على توفيرها، وفي حدود الامكانيات المتوفرة. في إطار ما اصطلح على تسميته بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية هنالك مجال واسع للحديث عن الأولويات، فهناك حاجات صارخة وملحة، وهناك منافع أقل إلحاحاً ولكنها تمس صميم مفاهيم العدالة الاجتماعية (سواء كانت هذه المفاهيم ليبرالية أو غير ليبرالية). فالمفهوم الليبرالي للمساواة مبني على أساس مساواة الناس كأفراد من حيث العناية والاحترام، وهذا المفهوم الليبرالي أبعاد اقتصادية واجتماعية لا يمكن أو يجوز التنكر لها.

(٦) أما الحقوق السياسية والمدنية فهي، مثل الديمقراطية الليبرالية تماماً، نتاج الفكر السياسي والمارسة والتضاللات السياسية الأوروبية خلال ما لا يقل عن ثلاثة قرون. ولا ينكر أحد اليوم الدور الثوري الذي لعبته الحقوق السياسية والمدنية (حقوق الإنسان وحقوق المواطن) في أوروبا القرن الثامن عشر، وأوروبا القرن التاسع عشر. فمن وثيقة الحقوق Bill of Rights الانكليزية عام ١٦٨٨، إلى الإعلان الأمريكي عام ١٧٧٦، إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن من قبل الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩ (ولاحقاً في الدستور الفرنسي عام ١٧٩١)، تم التأكيد على الحقوق التالية: المساواة والحرية، والملكية، والحياة والأمن، ومقاومة الظلم. وكما يؤكد أحد المنظرين: «في هذه الإعلانات تكمن كل فلسفة الديمقراطية الليبرالية التي باسمها ثُمت معظم الصراعات السياسية في القرن التاسع عشر وكثير من الصراعات السياسية في القرن

العشرين»^(٢٣). وفي إعلانات الحقوق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تأكيد واضح على المطالب ضد الدولة والسلطة الحاكمة، ضد القمع والإرهاب والحرمان، ضد طغيان الكنيسة والملوك والأمراء. وهي في جملها حقوق تبرز شأن الفرد، وحرفيته وسعيه المستقل نحو السعادة، وتحويله إلى الهدف الرئيسي للتنظيم الاجتماعي والسياسي. ولا مجال للشك في صحة الرعم القائل بأن نمو الاعتقاد بحقوق الإنسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان مرفقاً لنمو الفردية في النظرية والممارسة السياسية. وهي نفس القيمة الرئيسية التي تفترضها الديمocrاطية الليبرالية^(٢٤). تلك الفردية رأها ماركس مرتبطة بأسلوب الانتاج البضاعي الرأسمالي، ورأها ماكس فيبر نتاج الأخلاق البروتستانتية الكالفينية. وهي فردية قاومها المحافظون مثل إدموند بيرك والماركسيون والقوميون (من فاشيين وغير فاشيين). وهي فردية يقاومها أيضاً كثيرون من مفكري ومنظري العالم الثالث هذه الأيام.

(٧) والمحفظون على حقوق الإنسان كما وردت في الإعلانات المذكورة أعلاه وغيرها يؤكدون إحدى أو كلتا النقطتين التاليتين:

- إنه في معظم المجتمعات، خلافاً لمجتمعات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، فإن الجماعة وليس الفرد هي الوحدة صاحبة الحقوق لأنها هي القيمة بعد ذاتها (هي القيمة العليا). بكلمات أخرى، «فيحضارات التقليدية لا يتم النظر إلى الفرد كمستقل ومالك للحقوق قبل وفوق المجتمع»^(٢٥). الفرد في المجتمعات التقليدية هو جزء (عضو) من كل أكبر (القبيلة، العائلة، الطائفة، الدولة، القومية). هذا يعني أن المجتمعات التقليدية أو المحافظة ترفض الفردية، تلك القيمة التي تشكل نقطة الارتكاز لفهم حقوق الإنسان من جهة وللمفهوم الليبرالي للديمقراطية من جهة أخرى.

- إن للدولة في المجتمعات النامية، أو البلاد المستقلة حديثاً، دوراً ضرورياً لا غنى عنه في خلق وحدة سياسية جديدة من جهة، وفي عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى. والدولة في البلاد النامية، في أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية، هي تلك الآلة التي يتم بواسطتها الوصول إلى الأهداف القومية العليا^(٢٦). ولا يخفى علينا أن هذا التصور للدور الدولة في الدول النامية (أو المتخلفة، إن شئت) تطلب إعطاء الحقوق السياسية والمدنية مرتبة ثانية من حيث الأولويات. ولكننا الآن، وبعد التجربة، أمام قصور الدولة في القيام بهذه الواجبات، وأمام الثمن الباهظ الذي دفعته شعوب العالم الثالث لهذا التصور الخاطئ. الدولة في العالم الثالث، وفي تركيزها على الجماعة ودورها، كرست التشرذم والفتولية على أنواعها (القبيلية والإقليمية والطائفية)، وتحولت إلى جهاز قمع وإرهاب مقيت. هذه الدول التي قفزت عن المرحلة الديمocrاطية الليبرالية لم تنجح في معركة التنمية أو حتى في خلق وحدة

Kamenka, «The Anatomy of an Idea,» p. 5.

(٢٢)

Adamantia Pollis and Peter Schwab, eds., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (New York: Praeger Publishers, 1979), pp. 1-18.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨ - ١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

سياسية متينة. كل ما تركه لنا هذا التصور المريب هو أنظمة حكم متخلفة تصادر حقوق الناس وحرياتهم بذرية أنهم ليسوا ناضجين بعد للديمقراطية.

(٨) المسألة ليست منح الحقوق السياسية والمدنية والحرمان من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو على العكس من ذلك. المسألة، كما أراها، ليست «إما هذا أو ذاك» ولن يست أيضًا «هذا على حساب ذلك». لا أرى مجالاً لإنكار «أن منح الحقوق السياسية دون التحرر الاقتصادي، وتحرير الناس من التبعية يعني إعطاء الناس حقوقاً على الورق دون إمكانية ممارستها»^(٢٦). ولكن في مثل هذا الطرح تجاهل لمعطيات واضحة في الوطن العربي. في معظم الدول العربية، مثلاً، الثروة الالزامية لتوفير الشروط المعيشية الضرورية لممارسة الحقوق السياسية والمدنية متوفرة. المسألة في المجال الاقتصادي تبقى مسألة التوزيع وإعادة التوزيع المنصف للثروة الموجودة. كيف يتم التوزيع؟ من يتخذ القرار بشأن مفهوم العدالة الاجتماعية؟ وعلى أيه أساس يتم تحديد هذا المفهوم (إن وجد)؟ إن منح الحقوق السياسية والمدنية لا يتم في فراغ اقتصادي، أولاً؛ ثانياً، إنه يتبع للناس المشاركة الفعلية في تحديد المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية وحسم القضايا التي تؤثر في حياتهم سلباً أو إيجاباً؛ ثالثاً، إن الحقوق السياسية والمدنية ليست محاجدة في مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، هنالك مفهوم ليبرالية للمساواة يكمن وراء الديمقراطية الليبرالية من جهة، والحقوق السياسية والمدنية من جهة أخرى. وإن منح الحقوق السياسية والمادية، بكلمات أخرى، يدخل الناس مباشرة في المعركة من أجل التحرر الاقتصادي والاجتماعي ضد واقع التبعية. إن «دولة الرفاه» (السويد، مثلاً) ولدت من أحشاء النظام الديمقراطي الليبرالي ومن احترام الحقوق المدنية والسياسية للمواطن. وليس منصفاً أو معقولاً أن يجعل دولة الرفاه شرطاً مسبقاً لممارسة الحقوق السياسية والمدنية.

رابعاً: حماية حقوق الإنسان في الوطن العربي

١ - أرجو أن يكون واضحاً الآن عدم الانفصال بين فكرة الديمقراطية الليبرالية وفكرة حقوق الإنسان. لقد نشأت الفكريات المترابطان معاً ولعبت فكرة الحقوق دوراً مركزياً في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية. كما لعبت الفكريات دوراً ثورياً في مواجهة السلطات الحاكمة في أوروبا في القرون السابعة عشر والثامنة عشر والتاسع عشر. والفكريات، كما رأينا، تفترضان قياماً مشتركة من أهمها الفردية والتعددية (الفكرية والسياسية). بكلمات تحكيم، ضمناً إن لم يكن صراحة، عن تبرير عقلاني (تعقدي) ونفعي لنظام الحكم والدولة. بكلمات أخرى، الدولة هي وسيلة من أجل الحفاظ على حقوق الأفراد (الحقوق الطبيعية) ومن أجل تحقيق الخير العام^(٢٧). ومن هنا نجد أن المقاومة لفكرة الديمقراطية ولفكرة الحقوق السياسية

(٢٦) حسين جيل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي»، في: هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ٣٢٥.

(٢٧) على الأقل، هذا هو التبرير الذي يركّز عليه جون لوك في كتابه *الذائع الصيت رسالتان في الحكم المدني* (١٦٩٠). ونظريّة «العقد الاجتماعي»، مبنية بصورة عامة على هذا التبرير العقلاني للحكم وشرعنته.

والمدنية مصدرها النظر إلى الدولة كغاية في ذاتها أو إلى الجماعة كقيمة في ذاتها (كتعبير عن إرادة الله أو تجسيد للعقل المطلق أو روح الأمة)، وبالتالي هي مالكة الحقوق وهي التي تفرض الواجبات على الأفراد والجماعات. وفي هذه النظرة يشارك المثاليون (هيغل، مثلًا) والقوميون المنطرفون (الفاشية، مثلًا) والسلفيون والماركسيون - الليبيون.

٢ - وقد كان النظام الديمقراطي ولا يزال خير حامٍ لحقوق الإنسان (السياسية والمدنية) وإن اقتصرت هذه الحماية على مواطني الدولة الواحدة. والنظام الديمقراطي قائم على حماية حقوق الإنسان / المواطن. وحقوق الإنسان / المواطن هي جزء من الدستور وسر الوجود بالنسبة إلى هذا النظام. انظر إلى المقومات التي عدتها في سياق الحديث عن الديمقراطية (نظام للحكم وطريقة للحياة) تجد أنها المقومات نفسها التي تضمن ترسیخ وحماية حقوق الإنسان / المواطن. إن النظام الدكتاتوري أو التوتالياري أو نظام الحزب الواحد أو الطبقة الحاكمة، هو بالضرورة نظام حكم يتناقض في النظر كما يتناقض في التطبيق مع فكرة الحقوق السياسية والمدنية، وليس مصادفة أن سجل الدول النامية والدول الاشتراكية ليس مشرفاً في مجال حماية الحقوق السياسية. إن الاستنتاج الذي لا مفر منه هو أن الحماية الداخلية لحقوق الإنسان هي الأكثر فعالية والأكثر وصولاً إلى الناس. والحماية الداخلية تتطلب نظاماً ديمقراطياً. فالاعلانات والتشريعات وحدها لا تكفي بدون القضاء المستقل، وبدون أجهزة الرقابة والمتابعة والمحاسبة، وبدون حرية وسائل الإعلام وحرية التنظيم والتغيير والتفكير... الخ. أما دور المنظمات الإقليمية والدولية فيظل ثانوياً في تأثيره وفي جدواه في غياب الحماية الداخلية المبنوية.

٣ - السؤال ليس أيها أفضل للوطن العربي، الاتفاقية الأوروبية أم الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان^(٢٨). الاتفاقية الأمريكية تظل حبراً على ورق بدون تدخل وتأثير الولايات المتحدة. وتتأثير الولايات المتحدة تلويه في كثير من الأحيان مصالحها الإقليمية التي تضبط أو تقيد أو تلغى أحياناً اهتمامها بقضية حماية حقوق الإنسان. أما الاتفاقية الأوروبية الغربية فهي ليست فقط بين دول متGANسة حضارياً، وإنما (وهذا الأهم) هي بين دول متGANسة من حيث أنظمة الحكم الديمقراطي الليبرالية، وهذا التجانس السياسي هو الذي يمكن وراء الدخول المتأخر لكل من إسبانيا والبرتغال واليونان إلى المجموعة الأوروبية. وما أن الدول العربية لا تختضن الفكرة الديمقراطية، فهناك مجال واسع للشك في فاعلية منظمة (أو محكمة) عربية لحقوق الإنسان والمواطن. المسألة ليست مسألة منظمة إقليمية أو جهاز قضائي إقليمي بقدر ما هي مسألة التوازنات والضوابط التي يعمل في إطارها مثل هذا الجهاز القضائي الجديد (محكمة عربية لحقوق الإنسان، مثلًا).

٤ - بدون الحماية الداخلية المبنوية يظل دور المنظمات الإقليمية والدولية ودور النخبة الوعائية المنظمة (نقابات المحامين العرب، لجان حقوق الإنسان القطرية، الاتحادات

(٢٨) انظر في هذا الصدد: جيل، المصدر نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٧٦ ، وعصفور، «ميثاق حقوق الإنسان

ضرورة قومية ومصيرية»، ص ٢١٥ - ٢٤٥ .

المهنية... الخ) انتقائياً من حيث القضايا والشخصيات المدافع عنها^(٣٩). في غياب التدفق الحر للمعلومات، وفي ظل الرقابة الصارمة لأنظمة الحكم القائمة، وفي غياب التلويح بسوء العقوبات المادية والمعنوية، يبقى ما نعرفه وما ندافع عنه من خرق حقوق الإنسان / المواطن العربي لا يتعدى طرف الجبل الجليدي. نعرف وندافع عن خرق حقوق كاتب مشهور أو سياسي معروف، ولكننا لا نصل عادة إلى من يحتاج أكثر إلى الحماية والدفاع عن حقوقه، أعني المواطن العادي. إن أهمية الاتحادات والمنظمات القطرية والإقليمية قد تكون أكبر لو عملت وناضلت من أجل إرساء نظم حكم ديمقراطية في بلدان الوطن العربي. وإن من فضائل مثل هذه الاتحادات أنها الأقدر من غيرها على إثارة الأسئلة الصحيحة حول شرعية السلطات الحاكمة في الأقطار العربية، وهي كما نعرف شرعية هشة. وفي جميع الأحوال، فإن دور المنظمات الإقليمية يكون مكملاً، ولا يمكن أن يكون بديلاً من الحماية الداخلية النابعة من الممارسة الديمقراطية.

٥ - الحقوق المطلوب حمايتها هي الحقوق السياسية والمدنية (أو الحقوق والحربيات الأساسية)^(٤٠). أما «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية» فيتم البت بأمرها عن طريق النضالات الحزبية والنقابية، وعن طريق المشاركة الشعبية الواسعة في بلورة الأهداف الوطنية / القومية وتحديد أولويات وآليات تحقيقها. ربما كان الحصول على الحقوق السياسية هو المقدمة الأولى والشرط المسبق لتحديد مفهوم متفق عليه للعدالة الاجتماعية. إن النضال من أجل «دولة الرفاه» يفترض نظاماً ديمقراطياً يحصل فيه المواطن على حقوقه وحرياته الأساسية. الرفاه المابط على «طبلية من السماء» يظل عرضة لسياسات غير ثابتة ولتخطيط فوقى لا يعبر بالضرورة عن أولويات وحاجات أصحاب المصلحة الحقيقيين.

الخاتمة

١ - إن المتحفظين على الديمقراطية (بما تقوم عليه من احترام وحماية للحقوق والحربيات الأساسية للمواطن) باسم الثورة والتغيير الاجتماعي، التحرر من التبعية، وباسم الأهداف الوطنية / القومية العليا، ينسون شيئاً واحداً ومهماً، لقد أعطيت الفرصة لمثل هذه الأفكار والأولويات وكان الفشل هائلاً. التبعية وغياب العدالة الاجتماعية، وتراجع المشروع القومي أو فشله، لم تؤد إليها الديمقراطية، بل أنظمة الحكم الاستبدادية على تعدد أنواعها. لقد صودرت حقوق الإنسان باسم هذه المبادئ المغربية البراقة وهذه الأولويات المابطة من فوق. وللأسف، فقد تم الابتعاد عن جميع هذه القيم والأهداف في ظل أنظمة الحكم الشورية والقومية والاشراكية. ولا أنسى بالطبع الدور الكبير والهدم الذي لعبته القوى والعوامل الخارجية، الصهيونية والإمبريالية العالمية.

(٣٩) التركيز على دور النخبة الوعية واضح في: عنبتاوى، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي»، ص ٢٩٩ - ٣٠٩.

(٤٠) وهي، كما نعرف، مجموعة الحقوق الإنسانية الواردة في الاتفاقيتين الأوروبيتين الغربية والأمريكية. علينا أن نحذر من الزيادة أو النقصان في هذا المجال.

٢ - من هذا التحليل لبعض ما تقوم عليه الديمocratie الليبرالية من قيم ومبادئ ومارسات وترتيبات مؤسسية، أرجو أن أكون قد مهدت السبيل لاستنتاج مفاده أن الديمocratie الليبرالية (نظاماً للحكم وطريقة للحياة) هي الحصن المنيع والمرفأ الآمن الذي تأوي إليه وتستقر فيه الحقوق والحريات الأساسية للمواطن، السياسية منها والمدنية، ولا أعتقد أن هناك مرفأ أو مستقرًا لهذه الحقوق بدونها.

وهذه الحقوق تتبع في صلب مفهوم المواطن الديمocratie، وهي كذلك على علاقة وثيقة - بقيم ومبادئ الديمocratie الليبرالية. ومن هنا، ففي غياب الالتزام الحقيقي بتلك المبادئ والقيم والترتيبات المؤسسية، يظل الحديث عن ترسير وحماية الحقوق السياسية والمدنية مبتوراً في أحسن الأحوال، ومسلة للمثالين اليائسين أو العابثين في أسوئها.

٣ - وإذا كنا حقاً في خضم عهد يتسم بالملائكة والافتتاح، فتعالوا نتصارح فنصل: لماذا وقف من وقف منا في الشرق والمغرب العربي في وجه الديمocratie الليبرالية، رغم ما تقوم عليه وترتبط به من رعاية وحماية للحقوق السياسية والمدنية التي طال البكاء على أطلالها؟ ولماذا وقفت التيارات السياسية والفكريّة الرئيسية في الشرق العربي بخاصة صفاً واحداً ضد الديمocratie الليبرالية رغم الادعاء بالحرص المفرط على الحقوق السياسية والمدنية المتساوية للمواطن؟ وكيف ظلت الديمocratie الليبرالية في الشرق العربي طفلاً يتيمًا لا يجد من الحركات والأحزاب من يتبناه ويرعايه؟ إن افتراس سوء النية لا يفيد أو يقدم كثيراً في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها. يبدو أن هناك من الأكبات والإشكاليات السياسية والفكريّة ما يؤرق المضجع ويثقل على الفهم. ولا يتسع المقام هنا لسر أغوارها.

ليس مصادفة أو سرّاً أن الحركات والقوى الرئيسية التي أسهمت في تحديد بنية الخطاب السياسي العربي المعاصر قد قفزت عن المواطن / الفرد، ولم تعطه أو تؤمن له ما قالت إنه يستحق من الكرامة والرعاية والاحترام. ففي خضم تأكيد هذه الحركات على قدسيّة الجماعة والعقيدة والرسالة والأهداف والمثل العليا، أخذ المواطن / الفرد في التلاشي والاختفاء من دائرة وعيها. لقد نادت هذه الحركات، ضمناً، إن لم يكن صراحة، بصيرورة الفرد في الجماعة من جهة، ويتذليله قسراً للأهداف والعقائد والمثل العليا من جهة ثانية. هذا ما فعله الوطنيون - القوميون والماركسيون والسلمونيون الأصوليون، وإن كان ذلك قد تم بدرجات متباينة ولذرائع ودفائع مختلفة. وقد اقتصر الحوار داخل هذه الحركات وبينها على تحديد الأهداف الكبرى منظومة الأفكار الشمولية أولاً، وعلى تعبئة الجماعة (أو الحركة) القادرة على تبنيها وتحقيقها ثانياً. وكانت حركات رسولية في خطابها الثقافي بعامة، السياسي بخاصة.

إن خطاباً سياسياً رسوليًّا مقتضاً على الأهداف والأفكار والقيم والجماعة، هو الوصفة الجاهزة والمجربة للأبوية أو الأخوية المتطرفة في أحسن الأحوال. إن خطاباً سياسياً هذا وصفه لا يكون تربة ملائمة لولادة التساؤلات حول شرعية الحاكم أو السلطة أو حقوق المواطن / الفرد بعامة، والحقوق السياسية والمدنية بخاصة. في خطاب سياسي من هذا النوع، يتحول المواطن / الفرد إلى مجرد رعية، والحقوق إلى واجبات، والتدخل في شؤون الآخر إلى فريضة،

ويصبح الاختلاف والفارق مصدر خطر أو قلق أو إزعاج. إن خطاباً سياسياً مبنياً على الأهداف والأفكار والمثل العليا المحددة مسبقاً هو الترية الخصبة لولادة المجاهد والفدائي (إيجاباً) والقاتل والارهابي (سلباً)، والحاكم الدكتاتوري المهووس بوحدة الصف، والانسان الرعية الذي يقبل بالوصاية بدليلاً من الاستقلالية.

٤ - لقد تداعت بنية الخطاب السياسي العربي المعاصر مؤخراً أو أوشكت على التداعي نتيجة الإخفاقات الكبيرة للحركات السياسية الرئيسية الثلاث في تحقيق أي من الأهداف السامية التي قالت إنها حكمت أو طلت الحكم وحول الحقوق السياسية والمدنية الإخفاقات، بدأ السؤال الأرضي حول شرعية الحكم وحول الحقوق السياسية والمدنية للمواطن يدق جدران الخزان (كما يقال). ونحن شاهدون الآن على ولادة خطاب سياسي عربي جديد يؤكّد على اعتبار المواطن / الفرد القيمة بذاته والمهدف النهائي للبناء الاجتماعي والسياسي، خطاب سياسي يطرح مباشرة مسألة الوسائل والأفعال والمحضات والترتيبات المؤسسية لحماية المواطن / الفرد من نزق الحكم ووصاية السلطات الحاكمة في الدولة والمجتمع. وإذا كانت ولادة هذا الخطاب السياسي الجديد قد طالت وتعسرت كثيراً، فإن بشري قドومه قد بعثت الأمل مجدداً في نفوس قلقة ومعدبة بسبب رداءة الزمن وقسوة الحكم وعدم جاذبية البدائل.



الفَصْلُ الخَامِسُ

هَامِبْتِي دَامِبْتِي...
الدِّيمُقْرَاطِيَّة...
وَتَجْرِبةُ التَّحرُّرِ الْوَطَيْنِيَّ : الْحَالَةُ الْفِلَسْطِينِيَّةُ

موسى البديري

(*) تعبير يطلق على الشخص الذي يحمل الكلمات ما يختاره لها من معنى.



قال هامبتي بنبرة ازدراء: «حين أستعمل في كلامي كلمةً ما فهي لا تعني سوى ما أريد لها أن تعنيه - لا أكثر ولا أقل».

قالت أليس: «المسألة هي هل تستطيع أنت أن تجعل الكلمات تعني أشياء مختلفة؟»

قال هامبتي دامبتي: «المسألة هي من يكون السيد - هذا كل ما في الأمر».

- «أليس» في المرأة -

أولاً: الديمقراطية الحقيقة والتصورة

مع أن الإجماع معقود اليوم على أن الديمقراطية هي شيء حسن ومرغوب فيه، غير أن محاولة إعطاء مفهوم كلمة الديمقراطية معنى محدداً تؤول في أغلب الأحيان إلى البطلة. وليس هذا بالأمر المستغرب، فقد غيرت كلمة الديمقراطية معناها أكثر من مرة. وقد أدى استخدامها على مدى الزمن بشكل يوحى بمعانٍ مختلفة ومتضاربة إلى غموض أخذ يتزايد بزيادة أنصارها^(١). وقد صارت الديمقراطية تعني اليوم أكثر من أي وقت مضى هيكلًا تنظيمياً معيناً، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. ولم تكن هذه هي الحالة دائمة في التاريخ، ولو أن هذا أمر يُنسى بسهولة. وفي حين أن هذا النسيان التاريخي شيء يمكن فهمه ك موقف عقائدي فإن الجدير باللاحظة هو حاجة أنظمة الحكم والحركات السياسية المختلفة إلى رفع راية الديمقراطية رغم أنها أبعد شيء عنها. والأمر المقلق هو سرعة المؤسسات السياسية في الدول الديمقراطية الليبرالية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية في مباركة هذه المدعيات رغم علمها كل العلم أنها مدعيات

A. Benoist, «Democracy Revisited,» *Telos*, no. 95 (Spring 1993).

(١)

تافهة. وهذه الظاهرة ذاتها هي جزء لا يتجزأ من المعنى الجديد لمصطلح الديقراطية، وهو المعنى الذي اكتسبه المصطلح في أعقاب انتهاء المنافسة بين القوى الأعظم والشيوخ الموقت للنموذج الديقراطي الليبرالي المتمثل بالدولة الرأسمالية وبالإقرار التام بأن السوق هو الحكم الفصل والمنظم والإله الأعلى للانسانية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين. إن المصطلح قد اكتسب مغزى أخلاقياً، لا بل يكاد يكون دينياً بنظر البعض، يستعصي على التحليل والفهم.

كانت الديقراطية تعني في الأصل الحكم من قبل عامة الشعب. وبهذا المعنى، وحتى قبل ظهور المجتمع الطبيعي الحديث، كانت الديقراطية شأنًا طبقياً. إنها كانت تعني أن السلطة يجب أن تكون بيد الطبقة الأكبر عدداً من الفقراء وغير المتعلمين ومن الذين لا يملكون شروى نقيب. ولهذا كانت الديقراطية مهابة الجانب ومرفوضة من قبل المتعلمين والمثقفين والأغنياء. وكانت في أيام اليونان القديمة تعتبر بنظر المتنورين والمتعلمين من أسوأ أنواع الحكومات وأرداً أنواع المجتمعات التي يمكن تصورها. كان حكم الشعب (مرادفاً لحكم الرعاع) يعتبر خطراً يهدد القيم التي يعتز بها مجتمع متحضر ومنظّم. إنه حكم من شأنه الحد من الحرية الفردية وهو يؤدي إلى الفوضى. وقد أجمع على هذا المفكرون السياسيون التقليديون ابتداءً من عصر أفلاطون حتى أواسط القرن التاسع عشر. ولم تكتسب الديقراطية معنى إيجابياً إلا بعد ميلاد الأفكار العصرية في الاشتراكية والمساواة والتحرر. وبعد كفاح طويل من أجل حق الاقتراع العام أصبحت الديقراطية بالتدريج شكلاً مشروعاً من أشكال الحكم المقبولة والمرغوب فيها.

وقد أصبحت الديقراطية الآن مصطلحاً يدعو إلى الثناء. ومع أن مفهوم «سلطة الشعب» ومفهوم «إرادة الشعب» هما من المفاهيم المهمة فإن الديقراطية كما تجري الدعوة إليها اليوم ترتبط بشكلٍ أو باخر بفكرة الحكومة التمثيلية. إن مفتاح الحكومة التمثيلية هو التصويت والمشاركة في العملية الانتخابية، ولو أن هذا يبدو مغايراً للفهم الكلاسيكي للديقراطية. فالنظيرية الديقراطية الكلاسيكية تتطلب، على النقيض، أن يكون المشاركون في العملية الانتخابية من ذوي الإطلاع والتدبر وأن يكونوا محابين. والحق أن هذا ينطبق على ممارسة العمل السياسي بصفة عامة. إن التصويت (وهو أبرز أشكال المشاركة في الحكومة الذاتية) يلزم المصوت بأن ينظر إلى المصلحة العامة لا إلى مصلحته الخاصة الضيقة، وألا ينسى أبداً هذا الالتزام الأخلاقي.

إن من الضروري، قبل محاولة البدء باستقصاء العلاقة بين الديقراطية وحركات التحرر والاستقلال الوطني، أن نجرب حصر المصطلح ووضع شيء من المحتوى الملموس فيه بعيداً عن الوسط الأخلاقي والبياني. ماذا تعني الديقراطية فعلياً في التطبيق؟ هل أنها تشير إلى شكل بعينه من الحكومة؟ إلى نظامٍ بعينه في اختيار الحكومة؟ هل أنها تتطوّر على حكم الأغلبية؟ وهل تعني الحكم من قبل أغلبية الشعب؟ هل هي حكومة بواسطة الشعب ومن أجله؟ هل هي حكومة بالقبول والموافقة؟ وأين هو موقع السيادة؟ هل أن الديقراطية هي مجرد طريقة للاختيار

بين مجموعة من التعبارات المتنافسة ذلك أن خير الحكومات ما هي إلا حكومة الحكمة، وهؤلاء هم دائمًا قلة؟ أم هل أن السلطة الشعبية هي الجوهر الأساسي للديمقراطية، الجوهر الذي من دونه لا نحظى إلا بالشكل دون المحتوى؟ الواقع أن هناك تعاريفات للديمقراطية هي في عددها بعدد الأسئلة التي ذكرنا بعضها.

وينشأ الارتباك السائد في هذا الشأن من اعتبار الشكل المثالي للديمقراطية مثالاً للشكل الذي اتخذته في الديمقراطيات الليبرالية الغربية. إن هذا الشكل الأخير لا علاقة له بالشكل الثاني للديمقراطية. إن الديمقراطية بالمعنى اليوناني الكلاسيكي تعبر عن غط معين من المجتمع لا عن شكل معين من الحكومة. فديمقراطية أثينا كانت تعني عدم وجود فاصل بين الدولة والمجتمع. وكان هذا يعني في حقيقة أمره عدم وجود جهاز متنه للدولة وظيفته الوحيدة هي إدارة شؤون المواطنين. كان جموع المواطنين يحكمون نفسه مباشرةً من خلال المشاركة الفعالة في إدارة شؤونه. وكانت المشاركة في الحكومة واجباً يقع على عاتق كل مواطن من المواطنين. أما النموذج الديمقراطي الحاضر فلا يزعم شيئاً من هذا القبيل. إنه نموذج يرفض مشاركة المواطن، أي ما صار يسمى بالديمقراطية المباشرة، وذلك على أساس أن هذه المشاركة هي، في أحسن الأحوال، أمر غير عملي. إن الدعاة المخلصين لنظرية الصفة يريدون حماية الديمقراطية من «سياسة الجماهير» ومن «رأي الجماهير». بيد أن التطبيق السياسي الحالي، الجاري في الدولة الديمقراطية الليبرالية، لا يلبي بالضرورة المعيار الذي يطرحه دعاة النموذج. إن الديمقراطية بصفتها الحكومة التي تمثل أغلبية الشعب ليست سهلة التحقيق. ففي كل من الولايات المتحدة وبريطانيا نجد أن المشاركة في العملية الانتخابية منخفضة نسبياً. وفي بريطانيا، على سبيل المثال، وجد أنه ما من حكومة بريطانية واحدة كانت قد انتخبت، في خلال الأربعين سنة الأخيرة، حتى ولو بأغلبية بسيطة من الأصوات التي أدلّ بها. إن الحكومة في التطبيق العملي إنما تنتخب من قبل أكبر أغلبية للمصوتين وتكون بذلك مثلاً لهذه الأغلبية. لذا، فإن أغلبية المشتركين في التصويت إنما تحكمهم حكومة ليست من اختيارهم. وهذه الحصيلة لطريقة عمل النظام ينبغي ألا تفاجيء أحداً من المطلعين على تطور الكفاح من أجل الاقتراع العام والوشحة التي بين الطرفين من أجل الديمقراطية والكافح من أجل تغيير المجتمع بأسره. «الديمقراطية كما هي موجودة الآن فعليها» قد تطورت منذ توسيع حق الاقتراع العام ليشمل جميع مواطني الدولة من سن معينة، وهذه الديمقراطية هي شأن حديث نسبياً. وقد وصفها أحد دعاتها التحمسين كما يلي: «إن الديمقراطية كنظام حكم هي نظام تمارس بواسطته الدولة سلطة على الأفراد والجماعات الموجودين فيها. وأكثر من هذا فإن الحكومة الديمقراطية، كغيرها من الحكومات الأخرى كلها، إنما هي لتشيّت وجود نوع معين من المجتمع، ونوع معين من مجموعة العلاقات بين الأفراد، وبمجموعة معينة من الحقوق والمطالب التي يدعى بها الناس بعضهم على بعض على نحو مباشر وغير مباشر معاً، وذلك من خلال حقوق الملكية. إن هذه العلاقات ذاتها هي علاقات سلطة...»^(٢).

Crawford Brough MacPherson, *The Real World of Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1971). (٢)

إن هذه الفقرة التي كتبت في أوائل السبعينيات هي فقرة صريحة بشكل مذهل. ومن العسير قراءة أمثلها اليوم. بل إن دعوة النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي سيجادلون في أغلب الظن ضد مشروعية هذا الكلام مصرئين على القول إن الديمقراطية تخدم في تطبيقها العام حاجات الشعوب والأمم والعناصر والأجناس والمعتقدات والطبقات الاجتماعية قاطبة وتلبي رغباتها كذلك. على أن الديمقراطية، في واقع الأمر، قد أعيد تعريفها فضيًّا معناها وخفف منه لكي يتفق المصطلح مع الاعتقاد الملحق بضرورة الحكم من قبل النخبة، وفضائل هذا الحكم. إن التمثيل ذاته قد أضحي وسيلة للحد من المشاركة والسيطرة الشعبتين، ووسيلة للاحتفاظ بسلطات الحكومة اليومية وجعلها في أيدي النخبة. كان جوهر الديمقراطية في أثينا يعني على الدوام ذلك المقوم من مقومات المشاركة ألا وهو السلطة الشعبية والسيادة الشعبية. ولكن من متناقضات الأمور أن يلغى هذا المقوم المركزي حين حظيت الديمقراطية بالقبول. قد يجادل البعض بالقول دفاعاً عن الميكل القائم بأن المشاركة استمرت في الوجود، وأن هذه المشاركة اتخذت شكل الضغط وجماعات المصالح. فقد حلت الجماعات محل الأفراد، وقد استُبدلت الطريقة الديمقراطية ذاتها وحلَّت محلها السلطة الشعبية باعتبارها لبِّ النظام الديمقراطي، وقد وصف ذلك أحد الدعاة التحمسين قائلاً: «بأنه ذلك الترتيب المؤسي من أجل التوصل إلى قرارات سياسية فيكتسب الأفراد بوجها سلطة القرار بواسطة كفاح يتنافس على أصوات الناس»^(٣).

وأثني على الأمر أيضاً رجل أكاديمي آخر معروف جداً، وفي رأيه: «إن العنصر المتميز والقيم جداً من عناصر الديمقراطية هو تشكيل نخبة سياسية عن طريق كفاح يتنافس على أصوات ناخرين سلبين غالبيتهم».

إن مفهوم «الناخرين سلبين» يتلخص أهمية مثيرة للاستغراب في كتابات عدد من دعاة النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي. والذي يشير الدهشة أنه مفهوم لا يدعوه إلى القلق، بل، على العكس، يدفعهم إلى النظر إليه نظرة الموافقة والتأييد. هذا ويكتب بعض المنظرين السياسيين قائلين إن الاهتمام أو النشاط الشعبي الرائد عن الحد يمكن أن يؤدي إلى حركات جماهيرية خربة للحرية وللديمقراطية ذاتها، كما يقول البعض الآخر منهم: «إن الاعتقاد بأن وجود مستوى مرتفع جداً من المشاركة هو في صالح الديمقراطية ذاتها إنما هو اعتقاد غير صحيح». وهذا الموقف نابع من عدم ثقة بالجماهير، وهو الموقف المحافظ ذاته الذي عبر عنه منظرون سياسيون مثل بيرك (Burke) الذي تحدث عن «الجمهور الوحشي»، ومثل ميل (Mill) الذي تحدث عن «القطيع العام». أما الرأي الأكاديمي الحالي فهو يرى أن عدم اكتراث الناخرين صار ضرورياً للمحافظة على الاستقرار، إذ إن «المشاركة الجماهيرية تقود بالإضطراب الاجتماعي وبالميل نحو الاستبداد»^(٤). وهكذا نجد في «النظرية الديمقراطية الجديدة» وفي «نظرية التنافس في الديمقراطية» دعوة إلى نظام

H. Deegan, *The Middle East and Problems of Democracy* ([n.p.]: Open University Press, 1993).

سياسي يقوم على وجود «أغلبية غير مكتبة نسبياً في فترات الانتخاب». إن الديموقراطية تتكون من المنافسة الحرة على الأصوات، وهذه منافسة بين الجماعات في القمة، ولكن حداً أدنى فقط من المشاركة الشعبية يعتبر ضرورياً ومفيداً. إن عدم وجود القلائل الاجتماعية هو شرط مسبق لنجاح مثل هذه العملية. لذلك فإن المؤهل لها هي تلك الأقطار ذات المستوى المرتفع من المعيشة وذات معدل الدخل المعقول للأفراد دون غيرها من الأقطار، حيث إن الغالية الساحقة من سكان المعمورة هم غير لائقين لمارسة سياسات ديمقراطية من هذا النمط، لأن الفقر والأمية والجوع والجهل من شأنها أن تجعل القطر - في أكثر الظن - غير قادر على الحفاظ على الديموقراطية بنظر دعاة النموذج. وسنعود إلى بحث هذا الموضوع في ما بعد.

إن القصور في التطبيق الديمقراطي الحالي أمر واضح للعيان. فالافتراض الأساسي الذي يفترضه المبدأ الديمقراطي هو أن الأمور إنما يجري حلها وفق إرادة الأغلبية حين يتذرع الاتفاق عليها من الأطراف المعنية. ولكن وجود أقليات دائمة في المجتمعات الديموقراطية، أقليات يجري تحاوز مطاعها ورغباتها، بل حتى وجودها، كما يجري تجاهلها وذلك من قبل عملية صنع القرار الجماعية، هذه الأقليات غالباً ما تقود إلى حرمان قطاع كبير من المجتمع من حق التصويت. وفي مثل هذه الحالات لا تكون ديمقراطية الأغلبية قادرة على العمل. ويمكن أن نضرب على ذلك مثلاً بـ«برليند الشالية ذات الأقلية الكاثوليكية الكبيرة». فموجب المبدأ الديمقراطي السائد ينبغي أن تكون إرادة الأغلبية كافية لوضع السياسة. أما في التطبيق، فلم يكن الأمر هكذا، مما أدى إلى نزاع مسلح مستمر، وهو نزاع أدى بذاته إلى تعزيز الانقسامات التي تفصل الأغلبية البروتستانتية عن الأقلية الكاثوليكية في الإقليم.

هناك مشكلة أخرى، وهي كذلك مدعوة للانقسامات، وهذه المشكلة هي الوجود المفترض لقيم مشتركة بين المواطنين كافة في المجتمع. إن الإرادة العامة التي قال بها روسو لا مكان لها في المجتمعات المعاصرة، وهي مجتمعات متعددة ومتباينة بطبيعتها. وهذا يدعو إلى الحاجة للتوصل إلى الإجماع، أو إلى الحل الوسط بشأن ما يمكن أو لا يمكن عمله ما بين المصالح والجماعات المنافسة في ما بينها. وقد قال بعض المُنظرين السياسيين، في هذا الصدد، إنه من غير الممكن للديمقراطية الانتخابية أن تستمر في البقاء إلا بتجاهل المظالم الاجتماعية الكبيرة لكي لا يجري استدعاء جماعات المصالح القوية. وهناك في الجانب الآخر القول، بأنه لكي تستطيع الديمقراطية البقاء من دون أن تصبح مصابة بالشلل، فإنه يجب أن يكون المجتمع قائماً على أساس درجة كبيرة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية. فالمساواة السياسية لن تكفي بذاتها وحدها. وكان روسو قد قال منذ أمد طويل، وأصاب في قوله، بأن وجود التفاوت الكبير في المساواة في المجتمع، ما سيمعن ظهور إرادة مشتركة أو مصلحة مشتركة من شأنها أن تجمع صفوف الجماعات الاجتماعية المختلفة التي يتكون منها ذلك المجتمع.

وفي حين أن المساواة السياسية الشكلية هي المبدأ الذي يتجسد في امتلاك كل مواطن من

الموطنين لصوت واحد، فإن عدم المساواة في الثروة والقوة الاقتصادية هي بذاتها شكل من أشكال عدم المساواة السياسية. إن هذا يتناقض مع مبدأ المساواة في القوة السياسية المعبّر عنه في شعار «شخص واحد، صوت واحد». ثمة أشكال أخرى من عدم المساواة، الاجتماعية منها والعنصرية والجنسية، تتعارض كذلك مع مبدأ المساواة السياسية. وفي الديمقراطيات القائمة فعلاً ثمة أشكال صارخة من عدم المساواة في توزيع السلطة السياسية في مجالات شتى. ومن نافلة القول إن القوة الاقتصادية هي قوة سياسية، هذا ولم يكن من غير الملاحظ أن مبدأ المساواة يقتصر تطبيقه على الأصوات فقط، في حين أن أشكال السلطة السياسية كلها إنما يجري توزيعها بمقتضى «عدم التساوي الفاضح» الذي تحفل به السوق الرأسمالية.

أما قضية القبول، وهي حجر آخر من أحجار الزاوية في النظرية الديمقراطية، فإنها قضية لا تؤخذ كذلك على علاتها كما توحّي في الوهلة الأولى. وغالباً ما تطرح هذه القضية بشكل يبدو أنه يشير إلى أن القبول هو جوهر الحكومة الديمقراطية. ولكن من غير الواضح في التطبيق، هل ان الديمقراطية هي وسيلة من وسائل تحقيق قبول الناس بما ت يريد أن تقوم به الحكومة أم أن على الحكومة أن تعمل وفق رغبات الناس. وهذا الأمران مختلفان كلياً كما هو جلي. مع هذا فإن القبول موجود في كلتا الحالتين، أو أن الممكن «صنعه» كما قيل^(٤). والأكثر من هذا إرباكاً هو الإمكانيّة النظرية بأن من الممكن للناس القبول بإلغاء الديمقراطية ذاتها. فهل القبول يعدّ مشروعاً بهذا المعنى؟ هل أن الدكتاتورية القائمة على دعم شعبي هي دكتاتورية ديمقراطية؟ لقد جرى تنصيب عدد من الدكتاتورين في السلطة واستمرّوا ينالون الدعم الشعبي. وفي الشرق الأوسط، وفي غيره بالتأكيد، تخوض الأحزاب السياسية الانتخابات بموجب مناهج غير ديمقراطية (وأحياناً بموجب مناهج مناهضة للديمقراطية) وتحظى مع ذلك بدعم شعبي هائل. ومن الواضح أن الديمقراطية كانت ولم تزل تعتبر غير كافية بنظر أولئك الناخرين بالذات. فثمة مبادئ أسمى هي فوق الديمقراطية. وهذا يمكن أن يتّخذ إما شكلاً معنوياً وإما شكلاً مادياً.

إن مشكلة القبول في الديمقراطيات القائمة فعلاً يجري حلها على نحوٍ شكلي. فالديمقراطية التمثيلية والمباشرة تُرفض باعتبارها غير عملية ومضيعة للوقت. وأدوات السلطة تحاول تقيد النفوذ الشعبي أو السيطرة على النظام السياسي بكل طريقة ممكنة. والسياسات الجماهيرية يتم تحاشيها بأي ثمن لأنها تتصف، بالضرورة، بنشاطٍ منفلت يقوم به المواطنون خارج نطاق الهياكل والقواعد التي يضعها المجتمع لإدارة العمل السياسي. وما إن يقوم الناخبون باختيار ممثلיהם حتى ينبغي ترك هؤلاء المنتخبين للقيام بهمّتهم بأقل ما يمكن من التدخل أو الضغط. ودور الاستفتاءات ما هو إلا «للنصح والقبول». ولا يرتبط بقضية القبول مجالٌ ضيق جداً تتحصر فيه الممارسة الديمقراطية في المجتمع. ولا يمتد نطاق القبول إلا إلى عدد

Noam Chomsky and Edward S. Herman, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Pantheon Books, 1988). (٤)

قليل جداً من المؤسسات العامة (وإلى عدد من المؤسسات التطوعية التي تشكل ما يسمى عادة بـ «المجتمع المدني»). وتظل الأعداد الكبيرة من المؤسسات المهمة للغاية، سواء منها السياسية أو الاقتصادية، تظل تدار من قبل فئات غير منتخبة وغير خاضعة للحساب. أما في مكان العمل حيث يقضي الناس سحابة حياتهم فلا نصيب لهم في اتخاذ القرارات التي تمسهم مباشرة. فالديمقراطية في مكان العمل هي ليست حتى على «الأجندة الديمقراطية».

بيد أن المهم لا نسىحقيقة مهمة وهي أن الكفاح من أجل الديمقراطية كان مرادفاً تاريخياً، للكفاح من أجل الحريات الأساسية. إن حق الاقتراع العام بذاته ما هو إلا خطوة أولى في الطريق نحو إقامة مجتمع ديمقراطي كامل. ولو أخذنا جوهر الديمقراطية بمعناه الضيق وهو عملية اختيار بين نجاحات تتنافس على الحكم فإن هذا بذاته يتطلب درجة من الحرية. فالأنحراف المنافسة يجب أن يسمح لها بنشر البرامج وتقديم مطالب مختلفة من أجل المنافسة. والناخبون يجب أن يكونوا قادرين على توجيه الأسئلة إلى مثلي هذه الأحزاب وأبداء الشكوك نحوها أو تأييدها. إن الاختيار بذاته ينطوي على مناقشة، والمناقشة تحتم وجود درجة من الحرية. مع هذا تظل الحقيقة قائمة وهي أن من الممكن وجود التعددية من دون ديمقراطية، ووجود المشاركة من دون ديمقراطية أيضاً. ولكن التعددية والمشاركة هما من المحطات المهمة الموصولة إلى درجة ما من تحقيق الديمقراطية. إن الديمقراطية بصفتها سلطة شعبية ينبغي أن ينظر إليها كـ «عملية مستمرة من التفاعل المتداول بين الحكومة والمجتمع، مع مشاركة قصوى من الشعب في اتخاذ القرارات العامة على جميع المستويات»^(٥). وعلى ذلك، لا يوجد اليوم أية دولة يمكن اتخاذها نموذجاً واستنساخه في أنحاء العالم.

كان الكفاح من أجل الديمقراطية، بالدرجة الأساس بحثاً عن المساواة والعدالة الاجتماعية. كان الكفاح بحثاً، ليس فقط عن مساواة شكلية، بل عن تكوين عالم جديد لم يوجد بعد، بحثاً عن الحكومة الفاصلة (Utopia) اتخذ في بدايته شكلاً اشتراكياً. كانت القوى المتمرضة في حقول الثروة والملكية والامتيازات ترى في الديمقراطية خطراً يهددها. وقد قامت تلك القوى بمناوشات متعددة، وشنَّت معارك كثيرة وذلك لغرض الحفاظ على سلطانها وامتيازاتها. ولم تتم الموافقة إلا بتردد على إصلاح العملية السياسية، ذلك الإصلاح الذي جاء حصيلة للكفاح العنيف الذي شنته حركات مختلفة في إنجلترا مثل حركة «الميثاقين» (Chartists)^(٦). وقد قبلت الطبقات الحاكمة بالتخلي عن جزء من امتيازاتها وذلك للحفاظ على ثرواتها وهيمتها. وفي نهاية المطاف، جرى بناء هيكل جديد للدولة في أوروبا، وفيه ما فيه من الإكرام لمبادئ الحرية والقبول والمشاركة. بيد أن التوترات استمرت وتمادت، وكان من

A. Arblaster, *Democracy* (New York: Oxford University Press, 1993).

(٥)

(٦) وهي حركة قام بها في إنجلترا عدد من العمال وكانت نشطة من عام ١٨٣٨ إلى عام ١٨٤٨

وسميت بهذا الاسم نسبة إلى «ميثاق الشعب» الذي تضمن مبادئ أولئك الاصلاحين ومطالبيهم.

الضروري أن تتواءل اليقظة لضمان عدم حدوث نكوص من أي نوع. وكان من المحتم حدوث تراجعات، كما حدث عند ظهور النازية والفاشية بين الحربين العالميتين، وكما حدث عند خيانة الوعود الذي جاءت به الثورة البلشفية. مع هذا، وبصورة عامة، نجحت الطبقات الحاكمة في إقامة هيمنتها سياسياً، أما من الناحية الاقتصادية، فإن سيادتها الطويلة والمربحة على عالم المستعمرات، قد مكنته من إنشاء نظام اقتصادي حظي فيه الناس يستوي من المعيشة لم يكونوا ليحلموا به سابقاً. هذا، وقد قيل إن تلك الطبقات قد «استصنعت القبول» بهذا الترتيب الجديد في المشاركة في السلطة. وسواء كان هذا القول صحيحاً، أم لا، فإنه لا ينكر أن الديمقراطية تعني حالياً النموذج الليبرالي الغربي، «لا أكثر ولا أقل» على حد كلام هامبي. ننتقل الآن إلى بقية العالم حيث لم تتحقق الديمقراطية بعد.

ثانياً: التجربة الاستعمارية

كان كفاح الشعوب المستعمرة في إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية من أجل الاستقلال والسيطرة على مواردها الطبيعية جزءاً لا يتجزأ من الكفاح العالمي النطاق من أجل الحرية والعدالة والمساوة والديمقراطية، رغم وجود الفوارق والتباين بين قطر آخر وقاره وأخرى. وعلينا أن نتذكر هنا أن الحريات التي حصل عليها قسراً وعنوة أولئك الذين لم يكن لهم حول ولا طول ولا مال في ظل النظام الرأسمالي الآخذ بالظهور في أوروبا، تلك الحريات لا شبيه لها في العالم الاستعماري. فصرف النظر عن درجة التحرر السياسي الذي تمارسه السلطة الاستعمارية في بلادها، لم تكن هذه السلطة لتسمع حتى بالحد الأدنى من الحقوق السياسية أو غيرها حين يتعلق الأمر بأهالي المستعمرات. وفي حين تحكمت الطبقة العاملة الأوروبية من ثبيت حقها بتنظيمها السياسي، وذلك للضغط من أجل مطالبها التي كانت تعتبرها مطالب عادلة، سواء كانت تلك المطالب سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية، فإن شيئاً من هذا لم يحصل في المستعمرات. لم يكن يسمح للأهالي الأصليين بإنشاء الأحزاب أو تأسيس حركات تطالب بالاستقلال وتهدف إلى الضغط من أجل تقرير المصير وإقامة الدولة على نحو علني ومفتوح. وكان القمع القاسي هو الجزء التقليدي المحتوم لأية محاولة ترمي إلى التنظيم الذاتي لأي غرض من الأغراض. وواقع الأمر أن السادة المستعمرات لم يكونوا قادرين على إدراك الدوافع التي تقف وراء الانتفاضات العنيفة المستمرة التي يقوم بها الأهالي الأصليون. كانت المشكلة ت تعرض على أنها مشكلة قانون ونظام. وما كان لذلك الحال أن يكون على منوال آخر نظراً إلى التمسك بمقوله مهمة الرجل الأبيض وتختلف الأجناس الملونة السوداء.

وقد جرى في حالات استعمارية معينة في أمريكا الشمالية واستراليا وأجزاء من أمريكا الجنوبية استئصال السكان الأصليين وإبادتهم. كانت الممتلكات الاستعمارية يجري الاستيلاء

عليها بالقوة والمحافظة عليها بالقوة أيضاً. ولم يكن لا القبول ولا المشاركة جزءاً من عملية الحكم. بل حتى حين كان يجري القيام بعض التغييرات بتعدد في الوطن الأم، والتنازل عن قسط من السلطة والحكم للناس، فقد كانت شعوب المناطق الاستعمارية الأوروبية تظل خارج هذا النطاق. وما هذا بالأمر المستغرب، ففي ديمقراطية أثينا كان العبيد مستبعدين منها، كما كان يستبعد منها بالطبع نساء أثينا أنفسهن، أما في معظم الدول الأوروبية فلم تحصل المرأة على حق التصويت إلا في أواسط القرن العشرين. لهذا، لا حاجة بنا أن نحاول تفسير السبب الذي كان يدعو سكان المستعمرات الأصليين إلى اللجوء إلى العنف لتحقيق تحررهم. لم يكن أمامهم إلا هذا السبيل. وهكذا استمرت ثورات السكان الأصليين وتمرداتهم طوال تاريخ الاستعمار الطويل، استمرت تنشب دون هواة ضد الحكم الأجنبي بأشكال مختلفة.

وجاءت الحرب العالمية الأولى لتضع حدأً فاصلاً في أوروبا نفسها، وفي ما يتعلق بالشعوب المستعمرة كذلك. وتأسست عصبة الأمم وأعلن عن قيام نظام عالمي جديد مؤسس على مبادئ تقرير المصير الوطني وحرية الأمم جميعاً كما ورد في نقاط ودرو ولسون الأربع عشرة. وعلى الرغم من الكلام المعسول والطرح الجديد لم تؤت الحرب لشعوب المستعمرات سوى بإعادة تقسيم غنائم القتال، أما الأقاليم العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية، فقد أدى تفكik الإمبراطورية إلى إعادة تقسيم تلك الأقاليم بين بريطانيا وفرنسا، فحصلت الأولى على حصة الأسد من الغنيمة. وكانت الحدود الجديدة التي رسمت على الخارطة ترمي إلى عقد حل وسط بين المطالب المتنافسة للدول الاستعمارية المنتصرة في الحرب. ونشرت مظلة عصبة الأمم لظلل تحتها مناطق الانتداب والمحمييات وتثبت الصورة الخيالية التي تفيد بأن هدف الحكم الأجنبي ما هو إلا رفاهية السكان الأصليين. ولم تحصل لا شعوب آسيا ولا شعوب إفريقيا على أية منافع من هذا النظام العالمي الجديد. ولم يزغ في الأفق نجم لامع إلا الثورة البلشفية الناجحة في روسيا القيصرية. وكان لهذه أن تكون الحليف الجديد (خدمة لمصالح ذاتية بالتأكيد) لحركات التحرر الوطني التي نشأت في ما بعد. كان لينين، مهندس هذا التحالف الجديد، يتطلع إلى أن تلعب شعوب المستعمرات دور التأييد. فكان لا بد من كسر أغلال الرأسمالية حينما جرى سُكّها. إن الإطاحة بالرأسمالية في العالم وتحويلها إلى نظام آخر سيضمن الحرية والاستقلال للشعوب المستعمرة. وإن الكفاح من أجل الحرية لا يمكن فصله عن الكفاح من أجل الديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية. كما أن كفاح الشعوب المستعمرة وكفاح الطبقات العاملة في الأقطار الرأسمالية يكمل أحدهما الآخر. إنها حليفان طبيعيان. وقد عقد المؤتمر الأول لشعوب المشرق في باكو في سنة ١٩٢١ وكان هدفه إحكام هذا التحالف الأعظم. ثم جرى في ما بعد تحويل الكوميترن «الدولية الشيوعية»، بهمة تنسيق النشاط الثوري في أرجاء العالم بأسره. أما حكاية الانحرافات في سياسة الكوميترن فلا تهمنا هنا، بل المهم هو التصور الذي كان يشترك فيه الشيوعيون الثوريون والقوميون والسلطات الاستعمارية نفسها، بأن هذا الكفاح هو كفاح واحد وموحد حقاً.

وفي نهاية الحرب العالمية الثانية، أُعلن عن نظام عالمي حقيقي جديد أو بالأحرى عن نظام عالمي مختلف. وكان ذلك حقيقةً هو إشارة سقوط الاستعمار وبداية عملية تصفيته. وقد ظهرت حركات الاستقلال الوطني والتحرر الوطني في كل مكان. وتتألفت جماعات من الشباب الذين كانوا قد درسوا في الخارج أو عملوا فيه أو قاتلوا، ثم عادوا لحمل السلاح ضد الحكم الأجنبي واستمرار وجوده. وقد استخدمت وسائل العنف وذلك للإعلان عن وجود الحركات الجديدة ولتعبئة الجماهير من السكان الأصليين. واتخذ العنف مكاناً بارزاً في كتابات المنظرين للكفاح ضد الاستعمار مثل فرانز فانون (Franz Fannon). فالعنف ضروري وهو كذلك مطهّر. أما السادة الاستعماريون فمع كل مدعياتهم بالحضارة ومبادئ الأخلاق لم يتربدوا في اللجوء إلى العنف للدفاع عن مصالحهم. وما إن حل المصحوقون والمستغلون والمغضبون السلاح للدفاع عن أنفسهم وللسعيّدة على ما يعود إليهم حقيقةً وعدلاً حتى انتفض العالم المتحضر فرعاً أمام العنف الفظيع المرتكب، مما أثار الشكوك حول مشروعية مطالب تلك الشعوب وقدسيتها.

وجرى ترسيم الحدود في كثير من المستعمرات دون اعتبار سوى لجشع المستوطنين الاستعماريين، لذلك كانت تلك الحدود تفصل فصلاً بين القبائل والأجناس والأمم والجماعات العرقية فتم من بينها وتشطرها. وفي بعض الأماكن كان يتنافس أكثر من حزب وطني واحد على تأييد الجماهير وذلك لكي يعترف بهم بصفتهم حملة الرأية للكفاح من أجل التحرر الوطني. ونتيجةً ذلك، ظهرت المنازعات العرقية أو القبلية مما سيترتب عليها آثار وخيمة في حقبة ما بعد التحرير. لقد كانت السلطة الاستعمارية الحاكمة في عدد من المستعمرات ترعى طبقة محلية من التجار والموظفين الذين كانوا ينحون الامتيازات الاقتصادية مع شيءٍ من قشور السلطة على أن يظل الحكم الحقيقي بيد السلطات الاستعمارية. وأدى هذا على نحو محتم إلى انقسامات داخلية، إذ وقفت مجموعات معينة من الأغنياء وأصحاب الامتيازات مع السلطة الاستعمارية في حاولة منها لحماية مراكزها ومصالحها. واتبعت الدول الاستعمارية المختلفة طرقاً مختلفة في جهودها لبسط سيطرتها، لذا كان تصرف بريطانيا مثلاً مختلفاً عن تصرف فرنسا في المستعمرات. فقد كان الفرنسيون يتبعون رسالة في التمدن، وقد كانوا، نظرياً في الأقل، يريدون تحويل الأهالي في كل مكان إلى مواطنين فرنسيين مخلصين. بيد أن هذا لم يكن يعني منح الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها الفرنسيون في فرنسا إلى سكان الإمبراطورية المتaramية الأطراف. كانت الخطاب الليبرالية والممارسات العنصرية تسير جنباً إلى جنب وتعايش. أما الانكليز فكانوا يفضلون الاعتماد على طبقة أهلية من المتعاونين لتنفيذ سياساتهم ويسقط هيمتهم من خلافها. وكانوا يتذرون الباقِي دون تدخل، كما كانوا لا يتدخلون، ما وسعهم ذلك، في النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم طالما لم تكن مصالحهم موضع التهديد.

وبالإضافة إلى ما أدت إليه الحرب العالمية الأولى من ترسيم جديد لخريطة العالم، ومن

تفكيك للإمبراطورية العثمانية، فإنها أدت كذلك إلى خلق طرح استعماري جديد. فقد مضى إنشاء عصبة الأمم يداً بيد مع الدعوة إلى أسطورة جديدة مفادها أن الاستعمار القديم قد ولّ. فقد تولّت الدول الأعضاء في العصبة، أو في الأقل أعضاؤها البارزون، مهمة الإشراف على شعوب المستعمرات وقيادتها نحو تحرير المصير وتكون الدولة. وإلى حين بلوغ الأهالي الأصليين حد النضج، فإن الدول الأوروبيّة تستمرة في إدارة شؤونها وفق الاتفاقيات المعقوفة بين تلك الدول. وقد جعلت فلسطين حالة فريدة بذاتها، إذ كان لا بد أولاً من اصطنانها بتفكيك سوريا الطبيعية وتجزئتها إلى عدد من الأجزاء. وهكذا أنشئت سوريا وفلسطين ولبنان وشريقي الأردن وال العراق على شكل كيانات منفصلة. ولكن، وفي حين كانت تحكم الأقاليم المجاورة لفلسطين بوجب توجهات الطرح الاستعماري الجديد فقد اختيرت فلسطين ذاتها لأمور أعظم. كان على سكانها الأصليين أن يفسحوا المجال في أرضهم لموجات الهجرة والاستيطان، وهي موجات كان يحيث عليها ويقودها يهود أوروبا تحت حماية أوروبية ويدعم من النظام العالمي القائم آنئذ. لذا، فإن نص وعد بلفور قد أدخل ضمن نصوص صك الانتداب الذي أتيط ببريطانيا من قبل عصبة الأمم. ومن المفارقات أن جزءاً كبيراً من هذا المشروع كان يتم في الوقت الذي كانت تباد فيه الأعداد الهائلة من اليهود الأوروبيين في ألمانيا الهتلرية وأفراها الغازية دون أن تفعل أسرة الأمم شيئاً للوقوف بوجه ذلك المثل الصارخ من أمثلة التطهير العرقي (في الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بالقرن العشرين). وجاء عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية ليشهد تحقيق الاستقلال للأغلبية الساحقة من الشعوب المستعمرة في آسيا وأفريقيا. وكانت الجزائر في عام ١٩٦٢ آخر قطر عربي يكسر أغلال الحكم الأجنبي. وباستثناء حالات منعزلة ومحدودة (زمبابوي، مستعمرات البرتغال في أفريقيا، ناميبيا... إلخ) كان عصر الاستعمار قد انتهى، لكن ظلت هناك بعض الاستثناءات البارزة. فنظام الحكم العنصري في جنوب أفريقيا استمر في استبعاد سكان البلاد السود؛ والشعب الكردي، الذي تم تجاهله وتهميشه في أعقاب الحرب العظمى، ظل مقسماً بين ثلاثة دول مختلفة؛ وظل الفلسطينيون مشردين، وظللت فلسطين ذاتها مجرّأة، أما أولئك الفلسطينيون الذين ظلوا في أرضهم فقد صاروا نهباً لل الفقر والفاقة وأنكرت عليهم هوبيتهم الوطنية.

كان ميلاد حركات التحرر الوطني والاستقلال يتم في أكثر الأحيان في خضم معارضة عنيفة للدول الاستعمارية الأوروبية. وسواء كانت تلك الحركات هي حركة ماو ماو في كينيا، أو حركة جبهة التحرير الوطنية في الجزائر، أو حركة فييتمنة في فيتنام، فإنها لم تكن تطمح إلى تحقيق الشرعية التي تتمتع بها الحركات السياسية في الوطن الأم لدول الاستعمار، ومنها حتى تلك الحركات المعارضة كلياً للنظام القائم والتي تدعو إلى الإطاحة به بالقوة. كانت تلك الحركات الوطنية قد نشأت في السر أو أباحت إلى العمل السري بعد تأسيسها، وقد ظلت تكافح حتى النصر. وسواء كانت تلك الحركات هي ائتلاف قبلي أو جبهة وطنية تلف حول حزب واحد كبير أو حركة واحدة رئيسية فإن هيكلها الداخلية كانت تمثل أوضاع الكفاح

الحقيقة ودرجة التطور في القطر المعنى. إنها لم تكن، ولا يمكن لها أن تكون، شبيهة تماماً بالجماعات السياسية المحافظة أو الليبرالية أو الثورية الموجودة في مراكز الدول الاستعمارية. إن البقاء في ذلك المناخ القاسي من الأضطهاد العنيف الذي تمارسه الدولة الاستعمارية في محاولتها اليائسة للتمسك بمستعمراتها كان يحتم السرية والتأمر. وهذا بدوره ولد أشكالاً تنظيمية بما فيها من إهرامات السلطة وهياكل التنظيم، وهي أشكال مكنت الكفاح من الاستمرار. وقد تم تحقيق الإجماع في السياسة في مراحل الكفاح الأولى بحكم الضرورة، حين كان الناس ينضمون إلى حركات التحرر طوعاً. لم يكن هناك ما يدعى إلى إجبارهم على ذلك في الابتداء. وتمرر الزمن كان من شأن الزيادة في الحجم، والتعدد في المهام، والتوسيع في الكفاح ليضم الجماهير الواسعة والأشكال المتنوعة، كان من شأن ذلك كلّه، إنشاء شكل مركزي من التنظيم. وقد جرى استعارة ذلك الشكل من الأحزاب السтаيلينية في الكتلة الشيوعية. وبعد أن حققت حركات التحرر النصر والاستقلال، ظل هذا الشكل المستعار قائماً وأدى إلى نتائج سلبية في أحيانٍ كثيرة. أما في حالة الحركة الوطنية الفلسطينية، فإن الصورة متشابهة ومختلفة في الوقت عينه، وذلك من جراء خصوصيات التاريخ الفلسطيني والصفات الفريدة للقضية الفلسطينية، وهي قضية صارت متشابكة مع القضية اليهودية غير المحلولة بعد، وكذلك مع الكفاح من أجل الوحدة العربية. وكان هذين الأمرين أثراًهما الذي أمل شكل الحركة الوطنية الفلسطينية والدرب الذي سارت فيه، وذلك لأمدٍ طويل، ولعل ذلك يفسّر عدداً مما أصاب الحركة من فشل ومن نجاح نادر كذلك.

ثالثاً: التاريخ السابق للحركة الوطنية الفلسطينية

غالباً ما يقال إن ثمة حاجز قوية تعيق نمو الديمقراطية بين الفلسطينيين. وتساق الحجج المختلفة لإثبات ذلك، ومن أهمها بالطبع هو عجز الفلسطينيين عن تحقيق حالة الدولة، وكذلك الحجة الصريحة الأخرى القائلة بنجاح مشروع الاستيطان اليهودي في تحويل فلسطين إلى إسرائيل. إن عصر الاستعمار لم ينقض بالنسبة إلى شعب فلسطين، ظهور نظام الاستيطان الاستعماري، وهو نظام شبيه بنظام استيطان البيض في جنوب أفريقيا و مختلف عنه في الوقت ذاته، هذا النظام قد حال دون الفلسطينيين وتحقيق حالة الدولة، ولم يزل يحول دون ذلك حتى هذا التاريخ. ولم يقتصر الأمر على تحويل فلسطين ذاتها إلى كيان غريب هو إسرائيل، بل امتد فصار القسم الأكبر من الفلسطينيين واقعاً تحت الاحتلال الإسرائيلي، في حين بُدا القسم الآخر إلى الدول العربية المجاورة حيث كانوا يراقبون مراقبة صارمة ويجرؤ اللالاعب بهم من قبل الأنظمة العربية. فهل مما يثير العجب إذن لا يمكن الفلسطينيون من تطوير عملية ديمقراطية؟ وقد قام أخيراً رهط من طلاب التصحیح بعض المحاولات لتقديم أجندـة سياسية محددة إشارةً

إلى وجود عملية ديمقراطية ولو أنها «ابتدأت بشكل سطحي نخبوi تحت الانتداب البريطاني»^(۳)، وأبانت عن التجارب الفلسطينية الفدنة ما جعل من الفلسطينيين «مرشحين محتملين للبله باصلاحات ديمقراطية في الشرق الأوسط»^(۴). ولا يوجد شيء في السجل التاريخي يدعم هذه المزاعم.

إن التجربة الاستعمارية ذاتها قد وقفت، في معظم أقطار أفريقيا وأسيا التي كانت تحت وصاية استعمارية للوصول بها إلى دول ديمقراطية على النمط الليبرالي الغربي، تلك التجربة نفسها قد وقفت بوجه التطور للممارسات والهيكلات الديمقراطية. يضاف إلى هذا، أن متطلبات الكفاح من أجل الاستقلال كانت تجذب في الغالب ظهور حزب واحد مهيمن أو حركة جاهيرية واحدة مسيطرة، كما لاحظ ذلك الدارسون لتجربة تصفية الاستعمار. لقد كان ذلك يمثل تعبراً عن شعب موحد كلياً يشكل إرادة واحدة أساسية ترمي إلى الفكاك من نير التسلط الأجنبي. وفي كثير من الأحيان، كان هذا النمط ينتقل إلى الدولة التي تناول استقلالها على شكل نظام الحزب الواحد. وحتى عندما جرت تجربة التعديلية الخزبية بعد الاستقلال مباشرة، ثبتت هذه التجربة أنها منقوصة من نواحٍ متعددة، إذ إنها سرعان ما انحدرت إلى سياسات عشارية وصارت غطاءً لتشجيع التوترات العرقية. وقد أجبر الاستقلال الدول الحديثة على مواجهة المضاعفات السياسية الناشئة عن انتقال السكان، والتشرد والهجرة، وعدم وجود كوادر من الموظفين، بالإضافة إلى ممتازات الحدود غير المحلولة. وقد اتضحت في الحال للجميع أن الاستقلال السياسي الذي يعوزه المحتوى الاقتصادي ما هو إلا ألعوبة.

ولكي نفهم أحوال الحركة الوطنية الفلسطينية المعاصرة وأوضاعها الحاضرة، فنحيط بها إحاطة تامة، فإن من الضروري أن نلقي نظرة على أحداث البلاد التاريخية السابقة. وهذا الغرض علينا أن نعود إلى الوراء، إلى أبعد من احتلال إسرائيل في سنة ۱۹۶۷ للضفة الغربية وقطاع غزة، وإلى أبعد من حرب ۱۹۴۸ وما أسفرت عنه من تجزئة لفلسطين ومن تشريد شعبها، لا بل حتى إلى أبعد من حقبة الانتداب البريطاني، وذلك لكي نستعرض الأيام الأخيرة من الامبراطورية العثمانية فنشهد ميلاد القومية العربية. إن مثل هذا الاستقصاء سيؤكد لناحقيقة مهمة، ألا وهي أن الشعور الوطني الفلسطيني، أو القومية الفلسطينية، إنما هو ظاهرة حديثة نسبياً.

كانت محاولات الامبراطورية العثمانية في إصلاح نفسها، وذلك للوقوف بوجه تجاوزات الدول الأوروبية، هي التي ولدت نوعاً معيناً من القومية التركية فأدت هذه القومية في النهاية إلى

M. Maoz, «Democratization Among West Bank: Palestinians and Palestinian Israeli (Y) Relations,» in: Edy Kaufman, Shukri Abed and Robert L. Rothstein ,eds., *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict* (Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, 1993).

Edy Kaufman and Shukri Abed, «The Relevance of Democracy to Israeli Palestinian Peace,» in: Kaufman, Abed and Rothstein, eds., *Ibid.* (۸)

حل الروابط التي كانت تربط شعوب الامبراطورية بعضها البعض الآخر. وما إن حلّ الأصل القومي أو العرقي محل الرابطة الدينية حتى بدأت الشعوب غير التركية تخفي في طريقها، وقد اتخذ كلّ شعب سبيلاً منفصلاً له. وقد حدث هذا أيضاً للرعايا العرب في الامبراطورية. وبهذا المعنى فإن القومية العربية هي الأخ التوأم للقومية التركية، مما أدى إلى تزايد المطالبة بالحقوق والحرفيات السياسية والقومية للأمة العربية. كان هذا مطلباً قومياً جماعياً، لا مطلباً ديمقراطياً، بالمعنى الدقيق للكلمة. وظهر مصطفى كمال فترك الأجزاء غير التركية من الامبراطورية ونجح في تأسيس دولة تركية قومية. ولم يكن العرب على هذا القدر من حسن الطالع. كان سقوط النظام القيصري في روسيا قد أعطى للأتراء فرصة للتنفس، في حين كان الانكليز والفرنسيون منشغلين في ابتلاء تلك الأجزاء من الامبراطورية التي وقعت أصلاً تحت سيطرتهم. وأعطى الإنماء القسري لحكم فيصل في دمشق الإشارة بعدم إمكانية الوقوف بوجه الهجمة المشتركة للقوة الأنجلو - فرنسية. وقسمت سوريا [الطبيعية] بين الحلفاء المتصررين دون اهتمام يذكر بطالب الحركة العربية الوليدة. وقد فرضت الظروف الجديدة نفسها على كل جزء من أجزاء الحركة القومية العربية. وهكذا كان قد تم أصلاً وضع الأسس لقومية محلية ضيقة، وبحكم الضرورة كان كل جزء من أجزاء الحركة القومية يناضل من أجل انتهاقه ويكافح ضد النظام الاستعماري المفروض عليه بالذات.

وتفاقمت القضية في فلسطين من جراء وعد بلفور ونية الدولة المنتدبة الصريحه والمعلنة باحترام نصوص ذلك الوعد. وقد توزعت الحركة القومية الفلسطينية، وهي جزء صغير على أية حال من الحركة القومية العربية الكبرى، بين عدائها للاستعمار البريطاني وبين حاجة متتصورة في أن تخاطب سلطات الانتداب بإيقاف الهجرة اليهودية ونقل الأراضي. وكان في صلب سياسة الحركة المطالبة بإنتهاء الانتداب وتأسيس دولة عربية مستقلة في فلسطين، فأية محاولة للتعاون مع سلطات الانتداب من شأنها أن تعني في واقع الأمر الموافقة على نصوص الانتداب ومنح الشرعية للحركة الصهيونية ونشاطها الاستيطاني في القطر. ولم يكن بوسع الحركة العربية، بحكم الضرورة، أن ترفع عقيدتها بالطالب الديمقرطية، وأن تخاطب الانكليز بمنع هذه المطالب، وتندعو في الوقت عينه، إلى الكفاح ضد استمرار السيطرة البريطانية وتسلطها. لم تكن المنظمات السياسية الكثيرة العدد التي ظهرت في العشرينات والثلاثينيات منظمات ديمقراطية لا في الشكل ولا في المحتوى. كانت كلها منظمات متشابهة، لا فرق بينها، ولم تكن تتطلب أو تطالب باعتراف ديمقراطي شعبي بأنها تخاطب سلطة الانتداب باسم السكان العرب في البلاد. كانت كلها، دون استثناء، منظمات يسيطر عليها أفراد من النخبة التقليدية، وهي أقلية من الوجاهاء والأسر الغنية التي كانت سلطتها تقوم على عناصر تقليدية من الوجاهة وملكية الأراضي والماراكز الدينية والحكومة العليا. كان هؤلاء، في ظروف أخرى، سيكونون هم الوسطاء الطبيعيون للحكم الاستعماري، وهذا في واقع الأمر، يفسر الكثير من التوتر الذي كان قائماً فعلاً في أوساط الحركة الوطنية الفلسطينية، كما يفسر الانقسامات التي كانت مستشرية في صفوفها.

إذا نظرنا إلى الوراء نجد أن موت عز الدين القسام وأتباعه في سنة ١٩٣٥ يعتبر حدًّا فاصلاً. فقد تركت الرعامة الوطنية في شخص مفتى القدس، وهو الرئيس المعين للمجلس الإسلامي الأعلى، وكانت هذه الرعامة تجربة بين حين وحين حواراً مع سلطات الانتداب في محاولة منها للحد من الهجرة اليهودية ولمنع النقل المستمر للأراضي إلى المستوطنين اليهود. أما الوجود الاستعماري البريطاني ذاته فلم يكن من النقاط البارزة في الأجندة الوطنية. وإذا نظرنا إلى تجربة الدول المجاورة لوجدنا نوعاً من الترتيب الموقت للمسايرة والتعايش بين المستعمر والمستعمر قائمٍ على تعهد ضمفي مفاده أن الوقت سيجيئ بالضرورة وفيه تنتهي السيطرة الأجنبية وسلطتها. بيد أن التزام بريطانيا بنصوص وعد بلفور كان يحول دون مثل هذه الإمكانية. إن الظروف المتغيرة في داخل فلسطين، والتحولات التي كانت تمتلئها مئات الآلاف من القادمين الأوروبيين الجدد، فرضت مجموعة مختلفة من السياسات على زعامة وطنية مختلف عن السياسات التي كانت الرعامة ستميل طبيعياً إلى أتباعها. ولم يكن استهداف الوجود الاستعماري البريطاني نفسه، بصفته العدو الرئيسي، خياراً حرّاً اخذه المفتى ومن معه من صفة البلاد من النخبة الاجتماعية والاقتصادية. لقد كانت بدايات الكفاح المسلح الذي يرمز إليه القسام وزمرة الصغيرة من الخارجين على القانون في الأرياف عبارة عن عمل عفوٍ من أعمال الدفاع عن النفس على المستوى الشعبي، وهو عمل أثر أولاً، وقبل كل شيء، على الريف ومن فيه من الفلاحين.

كانت السنوات ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ هي سنوات الثورة العربية الكبرى التي اتخذت ولم تزل مكاناً مركزياً في تاريخ القومية الفلسطينية والموروث الفلسطيني. إن المزعنة العسكرية والسياسية على يد الامبرالية البريطانية قد أنهت مرحلة النشاط السياسي الفلسطيني الوطني. وكانت هذه المزعنة نتيجةً لعدم توازن القوى لصالح الانكليز من جهة ولتصميم بريطانيا على عدم ترك فلسطين من جهة أخرى. ومع أن الانقسامات الداخلية كانت موجودة في الجانب الفلسطيني، لا سيما خلال المرحلة الأخيرة من الثورة، لكن تلك الانقسامات لم تكن ذات أثر كبير في المزعنة ذاتها. ومن السذاجة أن ننكر أن الفلسطينيين قد خاضوا غمار الثورة على نحوٍ مطلق، وكان من الممكن تحسين أوضاع تنظيماتهم وطرق قيادتهم، غير أن فلسطين كانت تمثل مجتمعاً متخلفاً نسبياً، وشعبها يقاتل خطراً متقدراً يتجدد وجوده قتالاً بما هو متاح له من عُذْلة وتحت قيادة زعامتها التقليدية. ولم تكن الدول المجاورة أحسن حظاً في محاولاتها لتحدي الدول الاستعمارية في ساحات الوجى. وبعد عشر سنوات وما أعقبها من ظروف متبدلة، إذ خرجمت بريطانيا لتتها منهكةً ومعدمة من حربها مع ألمانيا الهمتلية، نجد أن السياسة البريطانية تستجيب استجابة مختلفة في وجه تمرد يهودي كانت له الأغراض ذاتها: إنهاء الوجود البريطاني في البلاد وضمان استقلال القطر. ومنذ ذلك الحين والدول العربية المجاورة، لا سيما تلك الدول ذات الصلات الوثيقة ببريطانيا، هي التي تتولى دوراً رئيسياً في التحدث باسم فلسطين وباسم سكانها العرب،

فلم يعد بوسع الفلسطينيين أن يقوموا بدور مستقل له سيادته في تقرير مستقبلهم ومستقبل بلادهم. وقد ظهر أثر هذا عند إنتهاء الانتداب في سنة ١٩٤٨ وما أعقّب ذلك من انسحاب القوات البريطانية من فلسطين. وقد قاتلت دولة إسرائيل الجديدة الدول العربية المجاورة فتالاً لم يكن يرمي سوى إلى تثبيت الحدود المشتركة وتحقيق تقسيم البلاد (بصرف النظر عما يقوله الطرفان). وكان هذا قدرًا مقتدرًا أصلًا من منظمة الأمم المتحدة المؤسسة حديثًا، وهي الهيئة التي خلفت عصبة الأمم، وبها تمثل الشرعية الدولية والإرادة الدولية كذلك.

وجد الفلسطينيون أنفسهم في ١٩٤٨ - ١٩٤٩ لاجئين مشردين، وكان ذلك إلى حدٍ ما بفعلِ منهم، فكانهم كانوا يمثلون أدواراً في مسرحية مأساتهم ذاتها. وحتى أولئك الذين لم يتزحزحوا عن أماكنهم، بل ظلوا في بلداتهم وقراهem، قد صار عليهم أن يعيشوا شكلًا جديداً من النفي، ذلك هو إنكار هويتهم. وهكذا أصبح نحو مليون فلسطيني بلا وطن نتيجة إخراجهم من دولة إسرائيل المؤسسة حديثًا. فذهب هؤلاء إلى دول عربية مجاورة هي لبنان وسوريا وشرقى الأردن، في حين تجمعت أعداد كبيرة منهم في قطاع غزة الذي كانت تحتله القوات المصرية، وذهبت أعداد كبيرة أخرى لتنحد لها موطنًا مؤقتًا في تلك المناطق من فلسطين التي وقعت تحت الاحتلال الأردني. وهكذا قسمت فلسطين إلى ثلاثة أقسام، في حين كان العدد الأكبر من الفلسطينيين قد احتشد آنئذ في مناطق ضمها الأردن إليه، حيث أجبروا على تغيير هويتهم، بموجب مرسوم ملكي جرى تحويلهم فوراً إلى مواطنين أردنيين.

وعلى مدى تسع عشرة سنة تالية ظلت الدول العربية في المشرق تقوم بدور الوصيَّ داعية إلى عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وإلى تنفيذ قرار التقسيم الذي أصدرته الأمم المتحدة في عام ١٩٤٧. ولم تتحذأية خطوة أولى بالسماح للفلسطينيين بإنشاء دولتهم المستقلة على تلك الأقسام من فلسطين التي لم تقع تحت السيطرة اليهودية، كما لم يتع لهم القيام بأى نشاط مستقل ذاتياً. هذا وكان هناك تنوع بالتأكيد في حالة الفلسطينيين في الأقطار المضيفة المختلفة. ففي الأردن، اتخذت جميع الإجراءات لاستيعابهم وتسهيل اتخاذهم هويتهم الجديدة بحيث تصدر إليهم جوازات سفر أردنية ويسمح لهم بالسفر بحرية، أما في لبنان فقد كانوا يعيشون في معسكرات تسيطر عليها سلطات الأمن ويحرمون من إجازة العمل، لا بل حتى من السفر، وقد أبقوا عن عمده وتصميم خارج نسيج الحياة اللبنانية السياسية والاجتماعية. وقد أخذت هذه الحالة بالتغيير في سنة ١٩٦٤، وذلك بعد تزايد الخلافات العربية وما نشأ عنها من خصومات ومنافسة. وحين أسست منظمة التحرير الفلسطينية في تلك السنة ذاتها، تحت رعاية جامعة الدول العربية، كانت مصر هي المحرك الرئيسي الأول وراء ذلك. كان الدافع الأساسي من إنشاء المنظمة هو نزاع مصر مع سوريا والأردن. وكان ذلك الإنشاء يهدف إلى خدمة مصالح السياسة الخارجية المصرية، وذلك بالحصول على دعم فلسطيني لسياسة عبد الناصر العربية،

وإظهار مصر بمظهر العامل المترافق على تحقيق الهدف العزيز على قلب كل عربي من المحيط إلى الخليج، ألا وهو تحرير فلسطين.

اختار المصريون لرئاسة المنظمة دبلوماسيًا محترفًا هو أحمد الشقيري من مدينة عكا، والرجل سليل عائلة معروفة وكان والده أحد زعماء الحركة الوطنية الفلسطينية خلال عهد الانتداب. كان الشقيري سابقاً قد اشغل مراكز دبلوماسية في الخارج لحساب كل من الحكومة السورية والحكومة السعودية. وقد أسس الشقيري منظمة التحرير الفلسطينية من الأعلى، فكان هو الذي عين هيئتها وبلغتها التنفيذية. وينطبق هذا على ما صار يعرف في ما بعد باسم البرلمان الفلسطيني في المنفى، وكذلك على المجلس الوطني الفلسطيني، إذ جرى تعين أعضائه على الشاكلة ذاتها ولو بهدف ظاهر هو التمثيل الجغرافي لتوزيع الفلسطينيين بعد نفيهم في سنة ١٩٤٨. وطالما كان الشقيري متمتعًا بثقة المصريين، فإنه كان قادرًا على توجيه المنظمة الوجهة التي يراها على ألا تتعارض مع مبادئ السياسة الخارجية المصرية. كانت العملية في أساسها عملية يقوم بها شخص واحد وإن بمشاركة فريق مؤيد. وقد اتضح بعدئذ أن الشقيري لم يكن مطلق اليد، إذ ظهر في اللجنة التنفيذية من المستقلين عدد من الشخصيات المعروفة (من بينها حيدر عبد الشافي من قطاع غزة)، كما أن المجلس الوطني الفلسطيني لم يكن مؤيداً للشقيري كل التأييد، إذ إن الفئة المؤيدة للأردن كانت مثلاً في صفوفه تمثيلاً حسناً. وكانت المهام التي كان يرجى من منظمة التحرير الفلسطينية أن تقوم بها مهام من النوع الدبلوماسي والمظاهري الاعتباري. وكانت المنظمة بصفتها الوليد الشرعي لمجلس الجامعة العربية غير قادرة على التصرف بأي شكل من الأشكال من دون الحصول على إجماع، وكان هذا الإجماع لا يحصل إلا نادرًا. ومن الصعب القول إن منظمة التحرير الفلسطينية كانت منظمة فلسطينية مستقلة ذاتياً في تلك السنوات الأولى من تأسيسها. ولا ينكر أن إنشاء المنظمة قد ضرب على وتر حساس تستجيب له صنوف الفلسطينيين وفي أوساط الجمهور العربي الواسع، ولكن تاريخها في الحقبة السابقة لسنة ١٩٦٧ إنما يمكن أن يفهم جيداً على أساس اعتبارها أدلة في المنازعات العربية وعلى أساس حاجتها للمناورة بحذر لكي تضمن بقاءها. وما من شك في أن الشقيري كان قد أنسج هذه المهمة بنجاح.

وجاءت مواجهة سنة ١٩٦٧ لتحقق بالعرب هزيمة ساحقة. ومن المفارقات أن هذه المهزيمة قد حررت الفلسطينيين من وصاية الدول العربية المضيفة، كما أنها في الوقت عينه وضعت فلسطين الجغرافية بكامل رقعتها تحت السيطرة الإسرائيلية العسكرية والسياسية. فللمرة الأولى يجري نقل إقامة زهاء مليون فلسطيني من الإقامة في «فلسطين» إلى الإقامة في «إسرائيل» ليجدوا أنفسهم تحت الحكم العسكري المباشر من عدوهم. وللمرة الأولى منذ التشريد والطرد لعام ١٩٤٨ نجد جزءاً كبيراً من الشعب الفلسطيني الذين يعيشون في أرضهم، وقد غدوا أقلية، تنوء تحت حكم أجنبي وتحرم من الحقوق المدنية والسياسية كافة. وقد أثبتت هذا التطور أهميته

البالغة في المستقبل، إذ مكّن الفلسطينيين، بعد عشرين عاماً بالتهم من الحدث الأكبر، من صياغة مطالبهم الوطنية صياغة جديدة بأشكال أكثر قدرة على التحقيق وأكثر قبولاً من المجتمع الدولي.

لم يكن هناك مفر، بعد الزلزال الذي ضرب الوطن العربي في سنة ١٩٦٧، من إجراء تغيير داخل منظمة التحرير الفلسطينية ذاتها. إن الأنظمة العربية، بعد الخزي الذي لحق بها من جراء سوء الأداء في ساحة القتال، قد فقدت مصداقيتها كلها وأمست لا يشغلها إلا هاجس الدفاع عن النفس ومهمة المحافظة على الذات. وبالنتيجة تحولت منظمة التحرير الفلسطينية من أداة للتزاولات العربية - العربية إلى منظمة فلسطينية مستقلة نسبياً وتدير شؤونها بنفسها إلى حدٍ كبير، لتعكس بذلك واقع الوضع الفلسطيني إلى حدٍ ما وجهود الفلسطينيين الرامية إلى خلق مجال خاص بهم يعملون في إطاره على نحو مستقل ذاتياً. وستظل السياسات العربية وزراعاتها فاعلة لتؤثر في مداولات منظمة التحرير وسياساتها، ولكن هذا محدود، بكونه جزءاً من المناخ الضروري الذي لا بد للمنظمة من أن تعمل فيه، ويكونه انعكاساً عن محنـة مئات الآلوف من الفلسطينيين الذين هم ضيوف غير مرحب بهم، فضلاً عن كونهم رهائن في الدول المجاورة. لم يعد بوسع منظمة التحرير الفلسطينية أن تظل منظمة مؤلفة من أفراد يعينهم شخص واحد لكي ينفذوا ما يريد. إنها الآن قد تحولت إلى جهة تضم الجماعات الفلسطينية المسلحة والأحزاب السياسية التي تنادي بالوحدة العربية والمنظمات اليسارية واللائجئين وممثلي بقایا الطبقات الاجتماعية التي شردت في سنة ١٩٤٨.

رابعاً: التغيير في منظمة التحرير الفلسطينية

بالنظر إلى ارتكاب الفلسطينيين إثماً معيناً، يتمثل بعدم اقتدارهم على إلتحاق الهزيمة بالانكليز وعلى منع الحركة الصهيونية من تحقيق أغراضها وعلى تحقيق الاستقلال وبلوغ حالة الدولة، فقد أخذ أخوتهم العرب يعتبرونهم غير مؤهلين تماماً لقيادة كفاحهم الرامي إلى الانعتاق. وكانت وصمة عدم الشرعية هي التي توصم بها دائياً أيهـا محاولة من قبلهم ترمي إلى الظهور بمظهر الأطراف المستقلة كل الاستقلال. وهم يُعتبرون، لتمسكهم التام بمصالحهم الوطنية الضيقة كفلسطينيين، بمثابة مفترى الخذلان لقضية الوحدة العربية الأوسع نطاقاً. وما يلفت النظر أن الفلسطينيين هم وحدهم الذين يجري إخضاعهم لهذا الامتحان ويطبق عليهم هذا المستوى الرفيع. أما حين يتصرف السوريون والأردنيون واللبنانيون والعراقيون والمصريون وغيرهم وفقاً لما عليه مصالحهم الضيقة فإن ذلك يعتبر خذلاناً مغتبراً.

لم يكن خلق منظمة التحرير الفلسطينية في سنة ١٩٦٤ عملاً فلسطينياً ذاتياً، بل إن

الجماعات السياسية الفلسطينية المختلفة التي كانت تهتماً في ظاهر الأمر للتحرير والعودة لم ترحب بإنشائها. فقد اعتبرت هذه الجماعات إنشاء المنظمة كحلقة أخرى في سلسلة طويلة ترجع إلى سنة ١٩٣٦ حين أقمع الملك والرؤساء العرب الجماعة الفلسطينية باتفاق ثورتها. وحين الثامن المجلس الوطني الفلسطيني الأول في القدس في أيار / مايو - حزيران / يونيو ١٩٦٤ نظر إليه الفلسطينيون الناشطون سياسياً على أنه شأن يجري بين الدول العربية. فالمندوبون أنفسهم كانوا قد عينوا من قبل أحمد الشقيري شخصياً ولم ينظر إليهم كممثلي شرعين لفلسطيني الشتات. مثلاً كان هناك تسعه وعشرون مندوباً من لبنان، حيث يوجد زهاء ربع مليون من اللاجئين الفلسطينيين وغالبيتهم الساحقة تعيش في معسكرات قدرة، ولم يكن بين المندوبين مندوباً واحداً من معسكر اللاجئين. كان المندوبون يمثلون حقاً الانتشار الجغرافي للفلسطينيين ولكنهم لم يكونوا يمثلون أحراضاً سياسية أو جمعيات مهنية أو نقابات عمالية أو ما أشبه من الجماعات. لقد كان اختيارهم كأفراد، ولذا فلم يكونوا مسؤولين سوى تجاه الشخص الذي اختارهم. وكان نصف المندوبين، عملياً، من الأردن، وكانوا من أعضاء المجتمع البارزين ومن أساطين المؤسسة الأردنية، إذ كان منهم وزراء وأعضاء في البرلمان ورؤساء بلدان ورجال أعمال كبار وما أشبه. ومن أول من عارض الاجتماع، من بين الشخصيات الفلسطينية البارزة، مفتى القدس ورئيس اللجنة العربية العليا السابقة، فقد شكك بشرعية الأمر كله لأن الشعب الفلسطيني لم يعط الفرصة لانتخابه، وأبرق إلى الملك حسين طالباً من العاهل الأردني أن يمنع عقد الاجتماع. داخل الجامعة العربية ذاتها، دعت العربية السعودية إلى أن تقاطع الدول العربية الاجتماع معتبرة إياه اجتماعاً غير قانوني، بل إنها منعت المندوبين الفلسطينيين الذين يعيشون في السعودية من السفر إلى القدس. أما على المستوى الشعبي، فقد عارضت المؤشر ست منظمات راديكالية قامت بنشر بيان قبل بضعة أيام من افتتاح الاجتماع، ودعت فيه إلى وحدة المنظمات كافة التي ترغب في الكفاح الثوري لتحرير فلسطين. وقد أدانت المنظمات ذلك المؤشر لأنه يعقد برعاية رسمية من دولة عربية.

و بالرغم من هذه المعارضة، استمر الشقيري في جهوده واثقاً من الدعم المصري له. كان الشقيري يواجه عقبتين رئيسيتين، أولاهما المعارضة التي تبديها المنظمات الفلسطينية الراديكالية الصغيرة، وعلى رأسها جماعة «فتح» غير المعروفة التي كانت تتأهب للكفاح المسلح. وقد حاول الشقيري الدخول في حوار مع فتح هذه ومع غيرها من المنظمات الشبيهة لها لغرض كسبها إلى جانبه. وقد أراد أن يقوم بذلك دون تقديم تنازلات ملموسة، ذلك أنه لم يكن في وضع يتيح له أن يلبّي أي مطلب من مطالبهم. هذا وفي اجتماع المجلس الوطني الفلسطيني الأول الذي دشن في القدس، قرر المجلس نفسه أصلاً، أنه يجب اختيار أعضائه كافة بالانتخاب المباشر. ولكن الشقيري لم يكن يعارض التعاون مع أفراد معينين إذا كان متاكداً من كسبهم إلى جانبه، بيد أن مشكلته الحقيقة كانت مع الأردن.

كان ذلك ناشطاً بالدرجة الأولى بفعل العلاقة بين مصر والأردن، وكذلك بسبب

الاحتباك بين كتلتين، الأولى الكتلة الثورية بقيادة مصر، والثانية الكتلة المحافظة بقيادة السعودية. ثم كان من شأن فشل مؤتمر القمة العربية الثالث في أيلول / سبتمبر ١٩٦٥ أن تجددت المواجهة بين الكتلتين، وأدى ذلك إلى اشتباكات بين الأردن ومنظمة التحرير. كانت الأردن غير مرتاحة منذ خلق المنظمة ولم تسر مع السائرين إلا إرضاء عبد الناصر. ثم انفجرت أعمال العداء بين الطرفين في سنة ١٩٦٦، فجرى اعتقال مسؤولي المنظمة في القدس كما أغلقت مكاتبها هناك. وبعد ذلك بقليل، أعلنت الحكومة الأردنية أنها تسحب اعترافها بالمنظمة، وذلك في مذكرة أرسلتها إلى الجامعة العربية. وظل الحال على هذا المنوال، فلم يسمح للشقيقري بدخول الأردن مجدداً، وللمنظمة باستئناف نشاطها في الأردن، إلا قبل بضعة أيام فقط من اندلاع حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧.

وكما أظهرت تلك الحرب فشل الأنظمة العربية فإنها ساعدت كذلك على بلوغ المعارضة للشقيقري نقطة التصادم. فقد ارتبط اسمه بالسياسات التي أدت إلى هزيمة ١٩٦٧، وجاء التغيير في منظمة التحرير من الداخل حين قام سبعة أعضاء من اللجنة التنفيذية بتقديم مذكرة إلى الشقيقري يطلبون فيها أن يقدم استقالته ويتهمنه باتباع سياسات ومارسات ضارة. وقد وجد الشقيقري نفسه منعزلاً، إذ لم يعد بوسع الذين يقومون برعايته من تقديم العون له فاضطر إلى الاستقالة. وقد بدا للعديد من أنه استخدم ككبش فداء. فهو لم يكن يفعل إلا ما كان يريده الآخرون. ومرت فترة انتقالية، وفيها حاول بعض أعضاء اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير إنشاش المنظمة بالتعاون مع جماعات المقاومة المسلحة، وذلك بحثها على الانضمام إلى المنظمة على أساس اقتسام السلطة. ولكن هذا لم يحدث. وقد قامت «فتح»، مع الجماعات المتعددة التي ظهرت في أعقاب انهيار السلطة فقدان الأنظمة العربية لشرعيتها على أثر هزيمة حزيران / يونيو ١٩٦٧، بعقد اجتماع في القاهرة في كانون الثاني / يناير ١٩٦٨ ودعت فيه إلى الوحدة على أساس الكفاح المسلح. قالوا إنه لم يعد هناك مكان للسياسة القدامى من الوسطاء ولا للذين تخلفوا من فلسطين في ١٩٤٨. ولغرض استخلاص المنظمة من سيطرة السياسة القدامى، اقترحت «فتح» تشكيل لجنة تحضيرية تتالف من مندوبين من جماعات المقاومة المسلحة وممثلين النقابات ومن المستقلين، يكون من واجبها انتخاب مجلس وطني فلسطيني جديد. كان المطلوب أن تكون المنظمة هي إطار الوحدة وإطار التصعيد للكفاح المسلح، وكان المهد هو إعادة تنظيمها على أساس منظمة واسعة التمثيل وجبهة لكافة الجماعات المنهضة فعلياً في الكفاح من أجل التحرير، وعلى هذا الأساس، يجري تأليف لجنة تنفيذية جديدة يتم انتخابها من قبل المجلس وهو الذي يختار رئيساً له، على أن تكون القرارات التي يصدرها المجلس ملزمة لللجنة التنفيذية. كانت الخلافات قائمة أصلاً بين فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، إذ كانت الجبهة تفضل البقاء خارج نطاق الأعمال التي ترعاها وتسيطر عليها فتح. ثم اتضح أن هذا هو ما ستتصف به أعمال الجبهة في المستقبل. فمنذ ذلك التاريخ، اختارت الجبهة أن تتولى دور المعارضة واستمرت تقوم بهذا الدور حتى اليوم. إن الجبهة وهي في وضعها هذا، أي بين بين،

لم تنجح في إظهار نفوذ كبير، ولكنها أسهمت في إعطاء المشهد الفلسطيني سمة التنوع والتعددية.

ووَقَعَتْ مُعرِّكَةُ الْكَرَامَةِ فِي آذَارِ / مَارْسِ ١٩٦٨ ، فَأَسْرَعَتْ مِنْ عَمَلِيَّةِ كَانَ تَجْرِي أَصْلًا وَإِنْ بِيَطِئُ . فَالْمُعرِّكَةِ أُضْفِتَ مُزِيدًا مِنَ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْكَفَاحِ الْمُسْلِحِ وَعَلَى فَتْحِ خَاصَّةٍ بِصَفَتِهَا الْمُنْظَمَةِ الَّتِي تَقْدُّمُ الْأَمْرَ فِي السَّاحَةِ الْآنِ بِلَا مَرَاءٍ . وَقَدْ أَثَارَتِ الْمُعرِّكَةِ وَتَبَيَّنَتِهَا حَسَانًا كَبِيرًا مِنْ أَجْلِ الْكَفَاحِ الْمُسْلِحِ وَمِنْ أَجْلِ الْمُشَارِكِينِ فِيهِ ، ذَلِكَ أَنَّ الْمُعرِّكَةَ أَظَهَرَتْ ، كَمَا هُوَ مُتَصَوِّرُ آنِئَدُ ، وَجُودَ بَدِيلٍ عَنِ الْجَيُوشِ النَّظَامِيَّةِ لِلأنْظَمَةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَبِلْ بِلَاءً حَسَنًا عَنْ وَقْعِ الْمُجْوَمِ الإِسْرَائِيلِيِّ فِي حَزِيرَانَ / يُونِيُّو ١٩٦٧ . وَوَاقَعَ الْأَمْرُ أَنَّ مُعرِّكَةَ الْكَرَامَةِ كَانَتْ ، كَمَا جَرَى تَصْوِيرُهَا ، تَمَثِّلُ الْاِنْتِصَارَ الْأَوَّلَ مِنْ الْهَزِيمَةِ السَّاحِقَةِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي عَامِ ١٩٦٧ .

كَانَ الْمُشَهَّدُ قَدْ أَعْدَادَ الْآنَ لِلتَّغْيِيرِ فِي مُنظَّمَةِ التَّحرِيرِ الْفَلَسْطِينِيَّةِ ، وَقَدْ جَرَى ذَلِكُ فِي الْاجْتِمَاعِ الرَّابِعِ لِلْمَلْجَسِ الْوَطَنِيِّ الْفَلَسْطِينِيِّ فِي الْقَاهِرَةِ فِي تُوزُّعِ / يُولِيُّو ١٩٦٨ . وَمِنْ ضَمْنِ مُجَمَّعِ الْأَعْضَاءِ الْبَالِغِ عَدْدَهُمْ مِئَةً عَضْوٌ ، كَانَ ثَانِيَةً وَسِتُّونَ مِنْهُمْ مُنْدُوبِينَ رَسْمِيِّينَ لِجَمِيعِ الْمُقاوِمَةِ الْمُسْلِحَةِ . وَقَدْ ظَهَرَتْ أَصْلًا خَلَافَاتٍ بِشَأنِ تَوزِيعِ الْمَقَاعِدِ عَلَى مُخْتَلَفِ هَذِهِ الْجَمِيعَاتِ . وَبِالنَّظَرِ إِلَى عَدْمِ إِمْكَانِ إِجْرَاءِ الْإِنْتِخَابَاتِ ، فَقَدْ وُضِعَ نَظَامُ الْحَصْصِ تَوزِيعَ الْمَقَاعِدِ فِي عَلَى كُلِّ مُنظَّمةٍ بِحَسْبِ قُوَّتها الْحَقِيقِيَّةِ وَمَقْدَارِ التَّأْيِيدِ الشَّعْبِيِّ لَهَا . وَقَدْ قَاطَعَتِ الْجَبَهَةُ الشَّعْبِيَّةُ لِتَحرِيرِ فَلَسْطِينِ الْاجْتِمَاعِ الْخَامِسِ الَّذِي عَقَدَهُ الْمَلْجَسُ الْوَطَنِيُّ فِي الْقَاهِرَةِ فِي شَبَّاتِ / فَبْرَاءِ ١٩٦٩ ، وَذَلِكُ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ نَظَامَ الْحَصْصِ الَّذِي اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الْمُنظَّمَاتُ الْأُخْرَى كُلُّهَا سَيِّطَ سِيَطَةً فَتَحَّ علىَ الْمَلْجَسِ ، وَهِيَ سِيَطَةٌ سَتَكُونُ حَسْبَ تَفْكِيرِ الْجَبَهَةِ ضَارَّةً بِقَضِيَّةِ الْوَحْدَةِ الْوَطَنِيَّةِ وَتَؤْدِي إِلَى انْقِسَامَاتِ وَانْشِقَاقَاتِ كَثِيرَةٍ . وَبِالرَّغْمِ مِنْ هَذِهِ النَّغْمَةِ الْمَعَارِضَةِ ، انْعَدَ الْاجْتِمَاعُ كَمَا هُوَ مُقرَّرٌ لَهُ وَكَمَا كَانَ مُتَفَقًا عَلَيْهِ بَيْنِ الْمُنظَّمَيْنِ الرَّئِيْسِيْيَيْنِ ، فَتَحَّ وَالصَّاعِقةُ الَّتِي تَرَعَاهَا سُورِيَا ، وَقَدْ انتَخَبَ فِي الْاجْتِمَاعِ يَاسِرُ عَرْفَاتَ رَئِيْسًا لِلْجَمِيعَةِ الْتَّنْفِيْذِيَّةِ .

كَانَتِ الْفَتَوْيَةُ سَمَةُ سَيِّئَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِ السِّيَاسَةِ الْفَلَسْطِينِيَّةِ مِنْ الْأَبْدَاءِ . فَقَدْ حَدَثَ انْقِسَامَاتٍ فِي الْجَبَهَةِ الشَّعْبِيَّةِ لِتَحرِيرِ فَلَسْطِينِ فِي سَنَتِي ١٩٦٨ وَ١٩٦٩ ، وَنَشَأَ عَنْهَا ظَهُورُ مُنظَّمَاتٍ أُخْرَى هِيَ الْجَبَهَةُ الشَّعْبِيَّةُ لِتَحرِيرِ فَلَسْطِينِ - الْقِيَادَةُ الْعَامَّةُ ، وَالْجَبَهَةُ الْدِيمُقْرَاطِيَّةُ ، وَالْمُنظَّمَةُ الْفَلَسْطِينِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ . وَفِي الْوَقْتِ عَيْنِهِ ، انشَقَ عَنْ فَتَحِ عَصَامِ سَرْطَانِيِّ وَمَعَهُ مُجَمُوعَةٌ صَغِيرَةٌ مِنْ مُؤْلِيَّهُ ، وَذَلِكُ فِي سَنَةِ ١٩٦٩ ، وَكَانَتْ مُجَمُوعَةُ أُخْرَى قَدْ تَرَكَتْ فَتَحَّ قَبْلَ ذَلِكَ ، وَهِيَ جَبَهَةُ الْكَفَاحِ الشَّعْبِيِّ . وَفِي نِيسَانِ / ابْرِيلِ ١٩٦٩ ، أَسْسَ النَّظَامُ الْبَعْشِيُّ الْعَرَقِيُّ مُنظَّمَةً فَلَسْطِينِيَّةً تَابِعَةً لَهُ هِيَ جَبَهَةُ التَّحرِيرِ الْعَرَبِيَّةِ ، فِي حِينِ أَسْتَأْتَ الأَحزَابُ الشَّيَوْعِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ الْمُخْتَلِفَةُ فِي عَامِ ١٩٧٠ مِنْظَمَةً خَاصَّةً بَهَا لِلْمُقاوِمَةِ الْمُسْلِحَةِ وَهِيَ مُنظَّمَةُ الْأَنْصَارِ . وَفِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ ، حَازَتْ هَذِهِ الْمُنظَّمَاتِ كُلُّهَا عَلَى حَقِّ التَّمثِيلِ فِي الْمَلْجَسِ الْوَطَنِيِّ الْفَلَسْطِينِيِّ ، كَمَا جَرَى

تمثيل المنظمات المهمة جداً منها في اللجنة التنفيذية نفسها. ولم يكن لهذا الهيكل الشبيه بالفسيفساء أن يستمر في تماسته إلا على أساس الاتفاق المستمر في الآراء، إن لم نقل الإجماع، وفي الأقل ما بين المجموعات الرئيسية. هذا، وكان نظام الحصص الذي توزع بموجبه المقاعد والأموال هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الهيكل، كما كان أيضاً هو النسب في الخلافات والمنازعات الحاصلة. وكانت فتح مصممة على أن تظل منظمة التحرير الفلسطينية هي الإطار الذي يضم الوحدة الوطنية الفلسطينية، ذلك أن المنظمة هي التي تمثل الالتزام العربي الرسمي نحو الشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية. إن أي إضعاف لطابع المنظمة العام، الذي يضم الجميع بصفتها الجبهة الوطنية الموحدة للشعب الفلسطيني بأسره والعمود الفقري للكفاح الفلسطيني، من شأنه أن يفسح المجال لأنظمة العربية لسحب تأييدها للمنظمة والنكوص عن التزاماتها تجاهها.

ثمة سمتان مهمتان من الضوري ذكرهما حتى في هذه المرحلة الأولية من تطور منظمة التحرير: الأولى ذات علاقة ببنيتها الداخلية، وأما الثانية فتبرز الحدود الضيقة المفروضة على قدرتها الحركية بحكم البيئة المحيطة بها. وفي ما يتعلق بـ«البنية»، لم يتحقق شيء ذو بال حتى الاجتماع الحادي عشر للمجلس الوطني الذي انعقد في القاهرة في كانون الثاني / يناير ١٩٧٣. في ذلك الاجتماع، تقرر تأسيس المجلس المركزي كحلقة وصل بين المجلس الوطني واللجنة التنفيذية، على أن يجري اختيار الأعضاء بموجب نظام الحصص العتيدي، إذ يصيب كل منظمة من المنظمات عدد محدد من المقاعد بالإضافة إلى عدد من المستقلين الذين ترشحهم كذلك المنظمات المختلفة. من الجدير باللحظة هنا، أن نذكر أن أعضاء المجلس الوطني استمر بالازدياد تدريجياً (كان مئة عضو في ١٩٦٨ وارتفاع إلى مئة وثمانين عضواً في ١٩٧٣) والسبب في هذا يرجع إلى الرغبة في استدراج أوسع واسعة ومتعددة باستمرار من الفئات الفلسطينية المختلفة واشراكها في أنشطة المنظمة. لذا كانت حصة «المستقلين» والجمعيات المهنية والتقيارات تتزايد باستمرار (ففي ١٩٦٨ خصصت ثلاثة مقاعد للجمعيات المختلفة وتسعة وعشرون مقعداً للمستقلين، أما في ١٩٧١ فكان ستة وعشرون مقعداً للجمعيات... إلخ، وتسعة وأربعون للمستقلين). وفي الاجتماع الثاني عشر للمجلس الوطني المنعقد في حزيران / يونيو ١٩٧٤، أضيف ثلاثة أعضاء إلى اللجنة المركزية كممثلين للجبهة الوطنية الفلسطينية داخل الأراضي المحتلة. ومع أن هؤلاء الثلاثة، كانوا من مجموعة من الناشطين السياسيين المبعدين من إسرائيل، لكن إضافتهم كانت لغرض تمثيل قطاع من الشعب الفلسطيني لم يكن مثلاً حتى ذلك الحين، كما كانت إشارة إلى الأهمية المتزايدة التي أخذت تواليها منظمة التحرير، وربما لأول مرة، للأراضي التي احتلتها إسرائيل في حزيران / يونيو ١٩٦٧. ولم يكن من قبيل الصدفة أن ذلك الاجتماع نفسه قد أقر برنامجاً سياسياً انتقالياً يدعو إلى إنشاء سلطة وطنية فلسطينية في تلك المناطق المحتلة.

أما السمة الثانية، المتعلقة بـ«البيئة السياسية - الجغرافية» التي عملت المنظمة داخلها،

فقد كانت مهمة للغاية في تضييق الخيارات المتاحة للفلسطينيين. وبعد الصدمة التي أصابت الأنظمة العربية من جراء هزيمة ١٩٦٧ وما اعترافها من خشية التفكك، أخذت تلك الأنظمة تفيف من الصدمة وتحاول أن تفرض سلطتها. وابتداءً من عام ١٩٦٨، كانت هناك مصادمات بين القوات الأردنية والجماعات المسلحة الفلسطينية، وقد تزايدت تلك المصادمات في سنة ١٩٦٩، وذلك في الأردن ولبنان معاً. وبلغت المصادمات ذروتها في سنة ١٩٧٠ في حرب وقعت في شهر أيلول / سبتمبر أراد منها النظام الأردني أن يعيد بسط سلطته في البلاد ويحد من الوجود الفلسطيني المسلح فيها. وقد اتضحت للفلسطينيين في نهاية المطاف أن عليهم أن يقاتلا على جبهتين، أولاهما الجبهة الإسرائيلية وهي مبرر وجودهم، والثانية جبهة الدول العربية المجاورة التي أرادت استخدام النشاط الفلسطيني المسلح وسيلة للضغط على إسرائيل بجلبها إلى مائدة المفاوضات ولكنها لا تريد أن تسمع للفلسطينيين بالقيام بدور ذاتي مستقل قد يهدد بقاءها بالذات. وحين بدت أولى الفرص للوصول إلى تفاهم مع إسرائيل لما قدّم وليم روجرز مقتراحه في سنة ١٩٧٠، توقفت على حين غرة المساعدات المادية والكلامية كافة التي كانت تقدمها مصادر عربية رسمية متعددة جداً إلى منظمة التحرير وجماعاتها المختلفة.

كانت المنظمات المسلحة منشغلة، حتى إخراجها نهائياً من الأردن في أواسط سنة ١٩٧١، وهي منظمات صارت مرادفة لمنظمة التحرير، كانت منشغلة في معركة دفاعية غير قادرة على كسبها. إنها، ومن دون قاعدة أمنية في الأردن، لم تكن قادرة على متابعة كفاح مسلح ضد إسرائيل، كما أنها ومن دون تنظيمها للفلسطينيين في تلك القاعدة، ومن دون تفاهم مع القسم الأردني من السكان، لم تكن قادرة على تأسيس تلك القاعدة ذاتها. ولم تكن الظروف لتسمح لمنظمة التحرير أن تتمتع باختيارات لتنتخب منها ما شاء. لم يكن هناك، لا الوقت ولا الفرصة المواتية، للقيام بمحاولة جدية لإقامة مستلزمات الوجود السياسي. وهكذا بدأت مرحلة جديدة بالانتقال إلى لبنان حيث كانت منظمة التحرير موضع الاختبار من جديد وباستمرار، لا سيما وأنها كانت محاطة هناك سريعاً بنزاع متعدد الجوانب كان من شأنه الإبعاد عن مهمة التحرير الأساسية.

خامساً: الحقبة اللبنانية

وفي السنوات الائتلي عشرة التالية أقامت منظمة التحرير في لبنان. ييد أن الأحداث لم تتع للفلسطينيين أن يتقطعوا أنفاسهم. فمنذ الابتداء كانت تنشب الاصطدامات بين الجيش اللبناني وهذه المجموعة أو تلك من مجموعات المقاومة المسلحة. وكان اللبنانيون يخشون من أن يهدد وجودُهم التوازن السياسي الداخلي الدقيق من جهة، وأن يسبب أعمالاً انتقامية عقابية إسرائيلية من جهة أخرى. ثم غدت منظمة التحرير مشتبكة في حرب أهلية اندلعت في سنة ١٩٧٥ واستمرت إلى ما بعد الحصار الإسرائيلي لبيروت في صيف سنة ١٩٨٢، وما تلا ذلك من

طرد المنظمة بالقوة من البلاد. هذا، وكانت المنظمة قد أقامت نفسها في لبنان بصفة أشبه بالدولة، وكانت تقوم من هناك بدورها إقليمياً ودولياً.

كانت المهمة الأولى لمنظمة التحرير الفلسطينية هي البدء بكفاح مسلح ضد إسرائيل بهدف تعبئة الشعب الفلسطيني. وبخسارة المنظمة قاعدتها الأساسية، الاجتماعية والحركية، في الأردن في ١٩٧٠ - ١٩٧١، لم يعد بسعها العمل بحرية ضد إسرائيل من الأردن أو أن تعتمد على المصادر الكبيرة للسكان الفلسطينيين الكثري العدد في البلاد، وكانوا يؤلفون أكبر تجمع سكاني فلسطيني في أي مكان من العالم، بل يؤلفون أيضاً أغلبية سكان البلاد. وأضحت المنظمة غير قادرة على ممارسة سلطتها على هذا الجزء الأكبر من الشعب الفلسطيني، وهي في الوقت عينه ممنوعة بالقوة من هذه الممارسة في الضفة الغربية وقطاع غزة تحت حكم الرقابة والقمع اللذين تمارسها بيقظة مستمرة أجهزة الأمن الإسرائيلية. كذلك لم تكن السلطات السورية، مع كل تأييدها الكلامي للكفاح المسلح، لتبارك وضعاً مستقلّاً للقططتين في معسكرات اللاجئين في البلاد. لم يكن أمام منظمة التحرير سوى أن تكتفي بما هو موجود من فلسطينيين في لبنان للقيام بالعمل باليابنة عن الآخرين.

كان واضحاً منذ البداية أن منظمة التحرير والجماعات التي تتكون منها المنظمة إنما كانت تعمل على أساس لا تعتبر الأرضي المحتلة هي وحدها الساحة الرئيسية للكفاح الوطني. ثم تعالت الأصوات من المنظمات اليسارية لطالب بدور لها، ويدور مهم، ولكن هذا الدور، كان يعتبر ثانياً للتأييد فحسب، وذلك حتى من جانب دعوة التدخل في شؤون الأرض المحتلة. لم يكن سكان الأرضي المحتلة يؤلفون سوى جزء واحد من الشعب الفلسطيني، لذلك كان فلسطينيو الشتات هم المعول عليهم طالما كانت منظمة التحرير متمركزة في لبنان. وقد أخذ بعض المراقبين يقولون، في ما بعد، إن التحول في مركز الثقل للكفاح الوطني الفلسطيني من الشتات إلى الأرضي المحتلة «إنما بدأ بالهزيمة الساحقة في الأردن في ١٩٧٠ - ١٩٧١». إن هذا بذاته يساعد على تفسير التخلّي عن شعار التحرير والاستعاضة عنه بشعار تحقيق الدولة كهدف للحركة الوطنية. ويعتبر البرنامج «الانتقالي» المؤلف من عشر نقاط والذي أقره الاجتماع الثاني عشر للمجلس الوطني الفلسطيني في سنة ١٩٧٤ تعبيراً عن ذلك الاتجاه. ولكن وجهة التطور التي أخذها التغيير الجاري في منظمة التحرير خلال السبعينيات لا يؤيد هذا الاستنتاج. إن فقدان الاستقلالية وحده، نتيجةً لمغادرة بيروت بالقوة في ١٩٨٢ مما وضع المنظمة في مخنة عسيرة، كان هو الذي اضطر المنظمة إلى تغيير مسارها ووضع طريق جديد.

كان من مهام منظمة التحرير الأولى القيام بدور توحيدي وإعادة تكوين مجتمع فلسطيني ممزق والحفاظ على هوية وطنية فلسطينية وتطويرها. كانت المنظمة هي التعبير عن هذه الهوية الوطنية، وكان دورها يتتجاوز دور حركة تحرير وطني تقليدية أو دور حركة مقاومة اعتيادية. ولم

تقم المنظمة فقط بالكفاح لتحقيق الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني ولأنه الحكم الاستعماري الأجنبي ، بل كان عليها في الوقت عينه ، أن تعيد تكوين مجتمع فلسطيني ممزوج ورد الاعتبار إليه والقيام بمهمة بناء أمة . وهكذا ، فإن المنظمة قامت بمهمة مزدوجة . لقد كان مبرر وجودها في الظاهر هو الكفاح المسلح ضد إسرائيل ، أما المهمة الأساسية الأخرى ، فهي بناء بنية تجنبية مؤسسية مدنية تخدم حاجات الأمة الفلسطينية في المنفى . إن الوضع القائم في الشتات الفلسطيني كان قد أثر في تطور نشوء منظمة التحرير وفي الشكل التنظيمي الذي اخذه في آن واحد . لقد كانت هناك فوارق موضوعية قائمة بين الفلسطينيين ومجتمعهم في الأراضي المحتلة وأولئك الذين في الخارج ، لكن الإطار الذي جرى وضعه في لبنان كان يرمي إلى خلق المؤسسات الازمة للظروف القائمة في الشتات . وكان هذا أمراً صعباً حين آن الأوان للتغيير بعد مغادرة بيروت . إن وجود «داخل» و«خارج» سيكون حقيقة واقعة يجب أخذها بالاعتبار والتغلب عليها ، لا مجرد تكوين سياسي يمكن طرحه من الحساب في أي وقت .

ولغرض قيام منظمة التحرير بدورها في «بناء الأمة» اضطرت المنظمة إلى القيام بوظائف شبيهة بوظائف الدولة . كانت هذه الوظائف تتراوح بين العناية الصحية والتعليم والاستخدام والقضاء من جهة ، وأعمال الشرطة والحماية العسكرية من جهة أخرى . وكان على المنظمة أن تلبى حاجات شعب متشر بين أقطار مختلفة ، وهذا كان من شأنه أن يزيد نزعة البيروقراطية في صفوفها . وكان الوضع شبه المستقل الذي تمتت به المنظمة في لبنان يقوى من هذه النزعة ؛ يضاف إلى هذا أن اشتراك المنظمة في الحرب الأهلية اللبنانية قد أدى إلى توسيع التشكيلات العسكرية التابعة للمنظمة وللحجّاعات التي تتكون منها ، وتنظيم تلك التشكيلات على شكل وحدات . ولا ينكر أن منظمة التحرير نفسها والجماعات التي تتكون منها هي التي بدأت ، في تلك الظروف السائدة ، بإنشاء مؤسسات «المجتمع المدني» للشعب الفلسطيني . وقد تراوحت تلك المؤسسات من جمعيات للشباب والمرأة إلى العيادات الطبية والصناعات اليدوية . وهذا يعني أن غزو السمات الاجتماعية لفلسطيني الشتات خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان مقتصرًا على مناطق يسمح للمنظمة العمل فيها أو أن تكون لها السيطرة داخلها . وما إن تغير الوضع بعد سنة ١٩٨٢ حتى تلاشت تلك الهياكل الاجتماعية التي أقامتها المنظمة ومولتها وأدارتها ، أو أنها منعت من العمل . وبعد أن خسرت المنظمة قاعدتها الأرضية في لبنان ، وذلك أولاً نتيجة إخراجها القسري منه ، ثم بسبب الانقسام في صفوف «فتح» نفسها ، وما نجم عن الحرب التي شنتها «أمل» في معسكرات اللاجئين ، فإن المنظمة قطعت عن الاتصال المباشر مع القسم الأعظم من الشعب الفلسطيني الذي كان يدعمها في السابق . ولم يقو التهاسك والفعالية لكثير من المؤسسات التي بنيت خلال هذه المرحلة على الصمود أمام هذه الخسارة ، فمعظم المنظمات الجماهيرية والنقابات الشعبية كانت قد أنشئت أساساً كأدوات سياسية وليس لتلبية حاجات المجتمع الاجتماعية أو الاقتصادية أو التعليمية . لقد كانت تلك الهيئات عبارة عن جبهات سياسية مموهة لا تهتم كثيراً بحماية مصالح حقوق أعضائها والعمل من أجلها . وفي خلال تلك

المرحلة كلها، مكّنت المبالغ الكبيرة من الأموال التي أسهمت بها الدول العربية الغنية من تشغيل أعداد كبيرة من الأفراد في المنظمات والمكاتب والدوائر والمنظمات الجماهيرية. وانسجاماً مع الشكليات أصبحت منظمة التحرير، بالخاذلها شكل الدولة، مستخدماً كبيراً، وتبعاً لذلك فإن أعداداً غفيرة من الفلسطينيين كانت تعتمد في معيشتها على المنظمة، كما أن أعداداً أخرى كبيرة من المنظمات تدين بوجودها للتبرعات المباشرة التي تتلقاها، ولم يقتصر هذا الوضع البيروقراطي على زعامة منظمة التحرير وحدها بل امتد إلى دوائرها كلها⁽⁴⁾، إذ كانت كل مجموعة من المجموعات المختلفة التي تكون منها المنظمة تعمل وكأنها دولة صغيرة، وتقوم بما تقوم به المنظمة الأم، بقدر ما تسمح به مواردها، فتحتفظ بوحداتها العسكرية وأجهزتها الأمنية وعياداتها الطبية وسجونها ونشراتها وحضارتها... إلخ.

كانت طريقة عمل منظمة التحرير طوال إقامتها في لبنان تعكس بوفاء الوضع الحقيقي للفلسطينيين من تشرد وانقسام اجتماعي وشذوذ وجود مجموعات صغيرة كثيرة وعدم وجود سلطة واحدة. لقد كانت منظمة فتح في واقع الأمر، هي المنظمة الأكبر والأغنى والأوسع نفوذاً. مع هذا لم تكن فتح، لا قادرة ولا راغبة، في وضع السياسة من دون التنسيق مع الجماعات الصغيرة الأخرى، وذلك خشية حدوث مزيد من التشظي وفقدان الصورة التمثيلية لمنظمة التحرير ذاتها. وهكذا ومنذ الابتداء نشأ التعدد في الجماعات، وكل جماعة تدعى أنها تتكلم باسم فلسطين والفلسطينيين، وكل جماعة تزعم أنها ذات قدر متساوٍ من الشرعية.

لقد اتصفت منظمة التحرير الفلسطينية منذ بداية عهدها بالتسامح مع الانقسام والتنوع سواءً طوعاً أو كرهاً. وهذا لا يعني إنكار وقوع مصادمات مسلحة في المراحل الأولى، إذ تعاملت فتح بشدة مع أولئك الذين يزعمون أنهم وحدهم يمثلون الإرادة الفلسطينية والسلطة الفلسطينية. ييد أن وجود التعددية كان قائماً على العموم، كما كانت تعطي الوحدة الوطنية مقام الاعتزاز ذاتها. ويمكن تفسير هذا، بالطبع، بذلك المناخ العربي الذي كانت منظمة التحرير مضطربة إلى العمل فيه. فقد تدخلت كل من العراق وسوريا بالقوة في أوقات مختلفة في الشؤون الفلسطينية من خلال منظماتها التي تنوب عنها، وتدخلت دول عربية أخرى بشكل مستتر. وقد وفرت هذه الرعاية ذاتها الحماية واضطررت منظمة التحرير إلى إرضاء المجموعات الصغيرة وإتاحة الفرصة لها للتحرك السياسي الذي لا يتناسب مع حجمها وقدراتها. لقد كانت بعض المجموعات الفلسطينية عبارة عن امتداد لأحزاب عربية وحدوية، في حين كانت الأخرى لم تزل ذات قاعدة عقائدية. ثمة عامل آخر أيضاً ساعد في الحفاظ على هذه التعددية من الأطر التنظيمية، فإسرائيل لا تفرق بين جماعة فلسطينية وأخرى، والتهديد المستمر والمضايقة العسكرية المتواصلة جعلتا من الوحدة الوطنية أهم من أي أمر آخر. وعلى الرغم من أن دستور

J. Hillal, «PLO Institutions : The Challenge Ahead,» *Journal of Palestine Studies*, (9) vol. 89, no. 1 (Autumn 1993).

المنظمة يتطلب أغلبية بسيطة لإقرار معظم القرارات، فإن زعامة المنظمة اعتادت في الغالب على السعي من أجل قرارات إجماعية تصدر باتفاق الآراء. وهكذا كان الهدف هو التوصل إلى توازن بين الفئات السياسية المتنوعة، أما الأدوات المستخدمة لذلك فهي الإقناع والمساومة. هذا، وبواسع فتح بلا ريب، بصفتها الفتاة الأكبر والأقوى، أن تفرض إرادتها دون معارضة جدية، ولكنها عادةً لا تلجم إلى ذلك. وحين شكلت المعارضة من نفسها، وخارج إطار المياكل التنظيمية الاعتيادية، وعن قضية أساسية، شكلت جبهة الرفض بقيادة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في السبعينيات، فقد جرى التسامح مع هذا التطور.

لقد قيل ويتحقق أن عدم المركزية في سلطة منظمة التحرير في دولة قطرية قد ساعد على عدم نشوء الاستبداد الذي يرمي إلى سحق أي نوع من أنواع المعارضة^(١٠). ويمكن، بالطبع، القول إن فتح لم يكن لديها خيار حقاً في ممارسة مثل هذا التسامح. هذا، ومن جهة، كان هناك دائماً دول عربية شتى مستعدة للتدخل من أجل المنظمات التي تنبأ عنها، ومن جهة أخرى فإن عدم وجود سلطة وطنية ذات قاعدة على الأرض يعني نشوء محددات موضوعية وهي التي تضطر فتح وزعمتها إلى اتباع سياسة الاجماع مع مناوئتها ومحاولة إرضاء الفئوية^(١١). وهكذا فإن «جمهورية الفاكهاني»، كما كان يسمى الوجود الفلسطيني في لبنان، بما تنتهي عليه من شبه دولة تملك مؤسسات مختلفة وممتدة من أجهزة أمنية إلى سجون، قد أتاحت وضعاً سمح لقدر كبير من التسامح والتعايش بين الجماعات المختلفة التي تتكون منها منظمة التحرير.

إن المجلس الوطني الفلسطيني هو أعلى سلطة سياسية فلسطينية، نظرياً في الأقل. غير أنه ومنذ البداية كان نظام «الشخص» سارياً مما يعني أن مركز السلطة الحقيقة يقع في مكان آخر. وليس من الصعب أن تفهم، تاريخياً، كيفية نشوء مثل هذا الوضع، فقد وضع هذا النظام لضمان الهيمنة لمنظمات المقاومة المسلحة ضمن منظمة التحرير كما كانت في سنة ١٩٦٩. وهذا قد ضمن لهذه المنظمات أغلبية المقاعد في المجلس الوطني وللجنة المركزية، كما ضمن لكل مجموعة أن تكون ممثلة في اللجنة التنفيذية بصرف النظر عن حجمها. وهكذا فإن سلطة صنع القرار في القضايا القومية هي في الواقع الأمر بأيدي الفئات السياسية لا بأيدي مثلي الجماعات الفلسطينية المختلفة. وقد ضمنت مؤسسة الحكم الفلسطينية أن يبقى المجلس الوطني الفلسطيني قوقة فارغة تجري فيه شتى الألاعيب، وألا يكون منبراً للجماعات الاجتماعية المختلفة لكي تطرح طلباتها وأراءها على سبيل المعارضة للسلطة التنفيذية^(١٢). يضاف إلى ذلك،

M. Hassasian, «The Democratization Process in the PLO: Ideology, Structure and Strategy,» in: Kaufman, Abed and Rothstein, eds., *Ibid.* (١٠)

M. Muslih, «Towards Coexistence: An Analysis of the Resolutions of the Palestine National Council,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 20, no. 2 (Spring 1990). (١١)

(١٢) ناجي الخطيب، «مناقشة حول الديمقراطية الفلسطينية (حوار)،» نشرة جمعية «البديل المدني»

(باريس) (ربيع ١٩٩٣).

أن الدور الحقيقي للمجلس هو إضفاء شرعية شكلية دون القيام بأي دور في رسم السياسة الفلسطينية، أو تنفيذ مهمة السيطرة والرقابة والشراف على أعمال اللجنة التنفيذية. فأعضاء المجلس الوطني ينفذون دور الموافقة الآلية على سياسات يقررها آخرون، وموافقتهم على القيام بهذا الدور هي من وظائف نظام «الحصص». كما أن ثلث المقاعد مخصصة للمنظمات، والثالث الآخر للمنظمات الجماهيرية، والثالث الثالث للمستقلين. والثلاث الأول والثاني هما الشيء ذاته بالطبع، في حين أن المجموعة الثالثة يجري اختيارها من قبل المنظمات نفسها. ويعمل بنظام «الحصص» في المنظمات الجماهيرية أيضاً، فلكل فئة عدد معين من المقاعد في الهيئات القيادية لمنظمة التحرير وتمثيل محدد في المنظمات الجماهيرية، بصرف النظر عن حجم الفئة أو عقيدتها أو نفوذها أو شعبيتها في أوساط الفلسطينيين. وبما أن المركز في المؤسسات العامة الرئيسية لا يجري إشغالها بالانتخاب فإن من غير الممكن أن يقرر المرء بموضوعية درجة التأييد التي تتمتع بها المنظمات السياسية المختلفة. وفوق كل ذلك، فإن بعض الفئات التي ترعاها دول عربية هي فئات مماثلة على نحو غير مناسب في هيئات الرئيسية التابعة لمؤسسات منظمة التحرير وفي المنظمات الجماهيرية أيضاً، وذلك لأسباب ودواعي تعلقها بالمصلحة وتقاضيها المجاملات للدول الراعية.

أما وجود الخلافات السياسية الرئيسية دائياً بين الجماعات السياسية واحتدامها في مناقشات حامية لا يغير من الحقيقة شيئاً، وهي أن جلسات المجلس الوطني الفلسطيني إنما هي شكلية وتربيفاتية بطبيعتها. ومن الصحيح الاستنتاج أن الديمقراطية التي مارسها الفلسطينيون في لبنان كانت ديمقراطية الزعاء للفئات المختلفة، إذ كان صنع القرار دائياً خارج نطاق المؤسسات التشريعية والتنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وبعد إعطاء هذه المؤسسات أية صلاحية من الصالحيات خلق فراغ في قمة السلطة، وهذا الفراغ أخذ يملأه رجل واحد. لقد حلّ الزعيم محل المؤسسة، تاريخياً. وقد طالبت الفئات اليسارية داخل المنظمة باستمرار بقيادة جماعية وإدخال قدر من الديمقراطية في أعمال مؤسساتها. كما كانت زعامة فتح متهمة على الدوام بأنها تدير مؤسسات المنظمة على نحو أوتوقراطي، وبأنها تهيمن على هذه المؤسسات والدواائر وغيرها من خلال تعين اتباعها وتحصيقاتها المالية، وكانت تلك الدعوات التي يتقدم بها اليسار تتخذ دائياً شكل فئوية حزبية. ولم يستطع اليسار الحصول على تأييد شعبي فعال، إذ كان ينظر إلى مطالباته بأنها لا ت redund أن تكون محاولة لتحسين نصيب اليسار في نظام «الحصص»^(١٣). لقد كان اليسار يطالب بحصة أكبر من الكعكة، وهو إصلاح يجري وراء الكواليس وفي دهاليز السلطة، ومن أدواته الضغط والمناورة والتهديد بالانسحاب وغير ذلك. والهدف هو زيادة التمثيل لفئة من الفئات في هذا المجلس أو ذاك. ولم يكن هناك تصور بوجود سعي مخلص من

أجل ديمقراطية تمثيلية حقيقة تقوم على حكم صناديق الاقتراع^(١). أما إذا كان يراد، من جهة أخرى، للقيادة الجماعية بأن تكون شيئاً أكثر من تحالف يتم بين الأمناء العامين للفئات المختلفة، فلا بد إذن للانتخابات أن تجري ابتداءً من القاعدة الشعبية على شتى المستويات في كل فئة من الفئات قبل إجرائها في مؤسسات منظمة التحرير. وتقوم فتح على نحو مشروع بالردد باتهام مدعى الديمقراطية بالانهازية، والمجادلة حول الديمقراطية في هيئات منظمة التحرير هي نفسها مظهر من مظاهر اكتئاب أوسع. وجاء الحصار الإسرائيلي لبيروت والإخراج القسري للفلسطينيين الذي تلا ذلك فوضع حدًا للنقاش، ذلك أن بقاء المنظمة بالذات كان مهدداً بالتأكيد. وكانت الحقبة التي امتدت حتى سنة ١٩٨٨ حقبة تميزت بسوء الطالع لما شابها من تشريد وانقسامات ومزيد من التدخل من قبل الدول العربية وخسارة زعماء بارزین بفعل الاغتيالات، مع ضعف عام انعكس في تهميش متزايد لدور منظمة التحرير إقليمياً ودولياً معاً.

سادساً: في داخل الأراضي المحتلة

كانت خسارة منظمة التحرير الفلسطينية لقاعدتها على أرض لبنان قد أدت إلى صعوبات في الحفاظ على تماسك مؤسساتها وفعاليتها، كما أن تلك الخسارة كانت تعني نهاية الكفاح المسلح والدور الذي لعبه هذا الكفاح في إضفاء الشرعية على سلطة الزعامة. كان لا بد من العثور على مصدر جديد للشرعية، وهذا تمثل بالفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال في الضفة الغربية وقطاع غزة. وبما أن الأراضي المحتلة هي الآن الساحة الوحيدة المفتوحة لمنظمة التحرير، فلقد اكتسبت الأراضي أهمية متزايدة. لقد كانت الانتفاضة، التي اندلعت حين كان الدعم العربي في أدنى مستوياته، أمراً حاسماً لتجديد شرعية المنظمة بعد أن كانت شرعيتها آخذة بالتلاشي. يبد أنه كان ولم يزل هناك توثر معين في العلاقة بين جناحى الحركة الوطنية الفلسطينية. ويفسر هذا عادةً بأنه ناشيء عن الفرق الكبير في الظروف والتجارب لسكان الشتات وسكان المناطق المحتلة. وكانت حصيلة هذا الفرق اختلاف دروب التطور. هذا الوصف الموضوعي للواقع الحقيقي لا يمكن إنكاره، لكنه يتتجاهل ما اتخذته، أو ما لم تتخذه، الرعامة الفلسطينية طوال السنتين من سياسات فعلية تجاه الأراضي المحتلة وسكانها.

كانت منظمة التحرير، والجماعات التي تكون منها، تعتبر الأراضي المحتلة في المرتبة الثانية إلى أن قمت خسارتها للبنان كقاعدة مستقلة لعملياتها. وكان الأمل هو أن يقوم سكان الأرضي بدور ثانوي؛ وكل ما هو مطلوب منهم أن يكونوا، في أحسن الأحوال، من المترجين المؤيدين. لقد كانت منظمة التحرير، في غيرتها على مركزها كممثلي شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، وفي جهدها المتواصل للمحافظة على هذا المركز ضد تجاوزات هذه الدولة العربية أو

(١) الخطيب، المصدر نفسه.

تلك، حذرة من أي نشاط سياسي مستقل يظهر في الأراضي المحتلة، إذ اعتبرت أي موقف سياسي مغایر يظهر هناك بمثابة مظهر من مظاهر التحدى لشرعيتها ولمركزها كممثل وحيد.

لقد جرت محاولات، في أعقاب الاحتلال في حزيران / يونيو ١٩٦٧، لإقامة مراكز للمعارضة تضم حوالها جماعات سياسية وأفراداً من ينشطون في مقاومة واقع الحكم العسكري الجديد. وقد تشكلت لجنة باسم لجنة التوجيه الوطني، وهي جماعة شبه سرية في القدس، وضمت ممثلين عن الحزب الشيوعي الأردني وحركة القوميين العرب ورئيس المجلس الإسلامي ووجهاء موظفين أردنيين. وتتألفت لجان تنسيق في الضفة الغربية متفرعة عن لجنة التوجيه وكانت تعمل مع المجلس الإسلامي. وكان أعضاء هذه اللجان من المحافظين وبرنامجهما الأساسي يطالب بإعادة الضفة الغربية إلى الأردن وتطبيق قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢. أما في قطاع غزة فقد كان الوضع مختلفاً. لقد أدت طبيعة الحكم المصري في غزة قبل الاحتلال وجود وحدات من جيش التحرير الفلسطيني في القطاع قبل ١٩٦٧ إلى نشوء مناخ سياسي مختلف. ومنذ البداية اتّخذ نشاط المقاومة في غزة شكلاً عنيفاً. أما في الضفة الغربية فلم تدم لجنة التوجيه الوطني طويلاً، إذ نفذت السلطات الإسرائيلية بحق أعضائها سياسة المضايقة والسبعين والإبعاد، وحين أبعد الشيخ عبد الحميد السائع رئيس اللجنة ورئيس المجلس الإسلامي معاً انتهى وجود اللجنة تماماً.

أدى نمو منظمات المقاومة الفلسطينية وتزايد مصادماتها مع وحدات الجيش الأردني إلى انشقاق متزايد في الأراضي المحتلة ذاتها. كما أن النظام الأردني في محاولته لثبت نفسه في الضفة الشرقية، كان يحاول كذلك أن يعيد بسط سلطته على سكان الضفة الغربية ولو أنهم يرثرون تحت الاحتلال. وقد جرى سريعاً تحويل المجلس الإسلامي نفسه إلى دائرة بiroقراطية تابعة لوزارة الأوقاف الأردنية. وأراد الحزب الشيوعي الأردني أن ينشئ حركة مقاومة سياسية سرية، فالفت لهذا الغرض جبهة المقاومة الشعبية. في ذلك الجو السائد، حين كانت منظمات المقاومة الفلسطينية في الأردن تدعوا إلى رفض قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢ وإلى الكفاح المسلح وتحرير فلسطين، كان الشيوعيون يقفون بوجه التيار. لقد أخذت الهوية الفلسطينية بالتكوين، بعد تسعه عشر عاماً من الحكم الأردني، على أساس استقلال فلسطيني وإنفصال فلسطيني معاً. أما الدعوة إلى عودة الضفة الغربية إلى الحكم الأردني فلم تكن تجد أذناً صاغية. يضاف إلى هذا، وفي ذلك الجو السائد من العمليات الفدائية والكفاح المسلح، أن الحديث عن مقاومة «سياسية» للاحتلال يعتبر أمراً خارج الصدد تماماً، إذ كان التيار يجري في اتجاه آخر مغاير للغاية. وبالنسبة إلى الذين يريدون الإعلان عن رفضهم الاحتلال، لم تكن تكفي المعارضة الكلامية المضمنة. وقد انخرطآلاف الشباب من ذوي الجذور الريفية الفلسطينية في منظمات المقاومة المسلحة وهم توافقون للاشتراك في الكفاح المسلح، لا ضد الاحتلال فحسب، بل بهدف تحرير فلسطين وإقامة دولة عربية مستقلة فيها.

لقد أدت الحرب التي شنّها النظام الأردني سنة ١٩٧٠ إلى إخراج جماعات المقاومة المسلحة من الأردن وإلى توجيه ضربة قوية إلى أعمال المقاومة في داخل الأراضي المحتلة. وبانتقال منظمة التحرير إلى لبنان جرى تحول في «الكافح المسلح» ذاته، فأخذ شكلًا جديداً؛ وذلك الشكل هو التسلل عبر الحدود اللبنانية. في الوقت عينه، كانت التحولات التي حدثت بفعل الاحتلال العسكري الإسرائيلي تؤدي إلى تغييرات في البنية الاجتماعية والطبقية للفلسطينيين الذين يعيشون في ظله^(١٥). وقد أسهمت التحولات كذلك بإضفاء هوية متميزة ومنفصلة على الناس هناك كتشكيل اجتماعي بما فيه من مميزات خاصة. إن هذه المميزات ستصبح بمرور الزمن مختلفة تماماً عن مميزات المجتمعات الفلسطينية الأخرى في شرق الأردن أو الكويت أو سوريا أو لبنان أو في غيرها من أمكناه المبنية.

كان الفلسطينيون في الأرض المحتلة منذ ١٩٦٧ يمتلكون، على خلاف سكان الشتات، مجتمعاً مختلفاً اجتماعياً، مجتمعاً متندّداً جذوره في الأرض باقصاده وزراعته ومصنيعاته وقطاعه الخدمي، وبمؤسساته المدنية... إلخ. وهكذا انهمك ذلك المجتمع، جنباً إلى جنب مع المنظمات السرية، في تنفيذ أعمال تتصف بالكافح المسلح ضد الإسرائيليين، مما فسح المجال لتغلغل سلسلة من المنظمات الشعبية وهي تحاول اجراء تغييرات في النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم. ومن المعروف ان قواعد الاحتلال العسكري نفسه تفسح المجال لظهور منظمات جاهيرية وتسهل تطورها مما يتبع الفرصة لمشاركة الناس في هيأكل هي من نوع هيأكل المجتمع المدني. وكانت النتيجة تأسيس عدد كبير من جمعيات الرعاية والروابط التطوعية والحرفية ونقابات العمال ومراكز البحث والجامعات والكليات والمستوصفات والجراحات والمجلات ومراكز المعلومات. وظهرت في ما بعد أيضاً منظمات سياسية وهي تعمل في ظروف شبه شرعية.

في أواخر سنة ١٩٧٣ تأسست رسمياً الجبهة الوطنية الفلسطينية، وذلك في أعقاب حرب تشرين / أكتوبر، ولو أن الاستعدادات لتأليفها كانت جارية قبل ذلك بعام على الأقل^(١٦). وكان أساس المجموعة كذلك هو الحزب الشيوعي الأردني، لكنه في هذه المرة استطاع أن يدخل معهم ممثلين عن فتح وعن الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، بالإضافة إلى عدد من المستقلين الناشطين مثل رؤساء البلديات لبعض مدن الضفة الغربية. ومع وجود اتصالات مع الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، فإن هذه المنظمة فضلت البقاء خارج صفوف الجبهة الوطنية

M. Budeiri, «Changes in the Economic Structure of the West Bank and Gaza Strip Under Israeli Occupation.» *Labour, Capital and Society*, vol. 15, no. 1 (April 1982).

I. Dakkak, «Back to Square One: A Study in the Emergence of the Palestinian Identity in the West Bank, 1967-1980.» in: Alexander Schölich, ed., *Palestinians Over the Green Line: Studies on the Relations Between Palestinians on Both Sides of the 1949 Armistice Line Since 1967* (London: Ithaca Press, 1983).

الجديدة. ولأول مرة منذ الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة يقوم الفلسطينيون بتقديم زعامة سياسية، وكانت هذه الزعامة مكونة، ليس فقط من ممثلي الجماعات السياسية، وإنما ضمت في صفوفها كذلك متذوين عن نقابات العمال والجمعيات المهنية و المجالس الطلبة والمنظمات النسائية... إلخ، وكان ينظر إلى هذه الزعامة بأنها تمثل الرأي السائد في الأراضي المحتلة.

كانت العلاقات بين الجبهة الوطنية الفلسطينية ومنظمة التحرير علاقات ودية ابتداءً. فكانت تجري المشاورات، والتنسيق كذلك، مع المتذوين من الأراضي المحتلة الذين يتوجهون نحو دمشق وبيروت وذلك لغرض تأييد الهيئات الرئيسية للمنظمة. وكانت الجبهة الوطنية من جانبها قد عبرت عن التزامها بتنفيذ الدور الرئيسي لمنظمة التحرير، في حين أن أعضاء قياديين من المنظمة كانوا قد أعلنوا أن الجبهة تمثل المنظمة في الأراضي المحتلة. وقد جرت تلبية طلب الجبهة بضم عدد من المبعدين إلى المجلس الوطني، لكن جواباً لم يرد إليها بشأن طلتها يتعلق بتمثيل الشيوعيين الفلسطينيين في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير^(١٧).

بيد أن سرعان ما ساءت العلاقة بين الطرفين. فقد كانت الجبهة تصوّر في داخل المنظمة على أنها هيئه يسيطر عليها الشيوعيون، في حين كانت المنظمة تتهم داخل الجبهة بأنها تحاول السيطرة على أعمالها. واعتبرت الجبهة الآن غريباً، وأعقب ذلك محاولة من جانب «الخارج» لمارسة السيطرة على «الداخل» وإيلائه مركزاً تابعاً. وفي الوقت الذي كان الإسرائيليون يقومون في صيف سنة ١٩٧٤ بالهجوم على الجبهة الوطنية بشن موجة من الاعتقالات والإبعاد، كانت منظمة التحرير تساعد في ذلك بمحاولاتها تفكيك الجبهة من الداخل. وكانت حصيلة هذا الهجوم المزدوج هي إصابة الجبهة بالشلل من الناحية العملية، ويحلول نهاية سنة ١٩٧٦ لم يعد للجبهة وجود كمنظمة عاملة. ويقول البعض إن نهايتها قد حللت حتى قبل ذلك التاريخ.

وقد نجحت الجبهة الوطنية خلال حياتها القصيرة في تحقيق مهمتين، وسيكون لكتلتها أهمية دائمة. فهي أولاً، خلقت نقاشاً في داخل الأراضي المحتلة، وبالتالي في داخل منظمة التحرير، وذلك بشأن الرغبة في إنشاء دولة فلسطينية مستقلة في الأراضي التي احتلتها إسرائيل عام ١٩٦٧، وفي تنفيذ قرارات الأمم المتحدة بشأن اللاجئين. إن هذا يعني ضمناً، تأييد الحل القائم على وجود دولتين وهو الحل الذي نادى به الشيوعيون الفلسطينيون مدة طويلة. وقد صار هذا هو السياسة الرسمية لمنظمة التحرير، ولكن بعد مرور أربع عشرة سنة، حين صدر إعلان الدولة في سنة ١٩٨٨. كان ذلك الموقف متخدّاً من قبل الشيوعيين في أيام مبكرة، وقد جاء موقف الجبهة الوطنية أبعد كثيراً مما جاء في البرنامج الانتقالي الذي

(١٧) المصدر نفسه.

أصدره المجلس الوطني الفلسطيني في سنة ١٩٧٤، وهو البرنامج الذي دعا إلى إقامة «سلطة وطنية» دون تحديد المطمويات العملية التي تتطوّر عليها مثل هذه الخطوة. ثانياً، خلقت الجبهة تقليداً في العمل السياسي العلمي مستغلةً هامش التسامح الذي تتيحه سلطات الاحتلال الإسرائيلي لا سيما بشأن النشاط السياسي في القدس ذاتها، إذ إنها لا تخضع وفق القانون الإسرائيلي لاختصاص سلطات الاحتلال. وقد اتسع هذا التقليد في السنوات التالية، حتى أن الجماعات المختلفة التي تكون منها منظمة التحرير، أو في الأقل الجماعات الرئيسية منها التي خلقت لنفسها وجوداً سياسياً في الأراضي المحتلة، صارت موجودة على وهي تعمل وكأنها تتمتع بحصانة قانونية.

ولئن كانت زعامة فتح قد ظنت أنها بالخلص من الجبهة الوطنية ستضمن حركة سياسية أكثر مرونةً في الأراضي المحتلة، فسرعان ما اكتشفت أنها كانت خاطئة تماماً. ففي خلال الانتخابات البلدية التي جرت في سنة ١٩٧٦ لم تتمكن زعامة فتح من ضمان نجاح مرشحيها إلى المجالس البلدية ضد رغبات العاملين السياسيين في المناطق. وبالتالي، فاز عدد كبير من اليساريين بمقاعد كثيرة في المجالس البلدية، ثم اتضح أن رئيس بلدية نابلس ورئيس بلدية رام الله كانا متحالفين مع القوى اليسارية. يضاف إلى هذا، أنه حين قام السادات بزيارة إلى القدس في سنة ١٩٧٧، ظهر حافز جديد لغرض تحقيق راديكالية جديدة في الحركة الوطنية.

وجاءت المعارضة لاتفاقية كامب ديفيد وم مشروع الحكم الذاتي ليعلن، وهو الذي أعلن عنه في كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٧، لتساعد على تحفيز القوى الوطنية لتشكيل إطار تنظيمي جديد، وذلك لغرض نصف ذلك المشروع. فانعقد «مؤتمر القدس» في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٨ وحضرته أغلبية من رؤساء البلديات وأعضاء المجالس البلدية في الضفة الغربية وأعضاء المجالس المحلية فيها، بالإضافة إلى ممثلين عن مؤسسات وطنية. وبالرغم من طلب التردد الذي تقدمت به زعامة منظمة التحرير التي قالت إنها لا تزال تدرس الاتفاقية الإسرائيلية - المصرية، فإن المؤتمر أصدر بياناً يشجب اتفاقيات كامب ديفيد وم مشروع الحكم الذاتي معاً. وشكل المؤتمر لجنة متابعة، ثم عقد اجتماع آخر في تشرين الثاني / نوفمبر جرى فيه تأليف لجنة توجيه وطني ثانية، كما انتخبت لجنة تنفيذية. وقد تقرر كذلك أن تعمل اللجنة الجديدة في العلن على خلاف عمل الجبهة الوطنية. وتتألف هذه اللجنة من رؤساء بلدات وممثلين عن النقابات والطلاب والمحترفين والحركة النسائية والجمعيات الخيرية، وكذلك من ممثلين عن قطاع غزة وعن أفراد بصفتهم الشخصية. ويُزعم أيضاً أن ممثلين عن الاتجاه الإسلامي قد جرى ضمهم في ما بعد إلى صفوف اللجنة. وعلى الرغم من الضغوط التي مارسها «الخارج» لإدخال عناصر مؤيدة للأردن ورؤساء بلدات وضمها إلى لجنة التوجيه الوطني، إلا أن زعامة اللجنة نجحت في رفض تلك المحاولات وفي

عدم الرضوخ للضغوط الجارية. وبالرغم من الشكوك التي أبدتها في البداية جماعات سياسية مختلفة بشأن مصداقية هذا الميكل الجديد، فإنه استمر يعمل بنجاح إلى أن الغي في سنة ١٩٨١ بقرار أصدره أرييل شارون وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك، وطرد بموجبه أيضاً رؤساء البلدية وأعضاء المجالس على نحو اعتباطي.

وتجدر الملاحظة أنه في المرتين اللتين جرى فيها إنشاء إطار سياسي وتنظيمي من قبل سكان الأراضي المحتلة للتعبير عن مقاومتهم الاحتلال الإسرائيلي، وجد السكان أنفسهم وهم في موقف المعارضة لزعامة منظمة التحرير. وفي كلتا المرتين اتخذ الانقسام شكل تصدام عقائدي بين اليمين واليسار. وبالطبع كان نظام الحصص عمولاً به في الأراضي المحتلة أيضاً، ولو أن هذا لم يكن هو الحال في البداية، وقد كانت هناك خلافات حتى آنذاك. وعلى الأتباع المحليين أن تمثل في الهيئات التمثيلية المختلفة. ونتيجة الفشوة المستوردة بالضرورة من «الخارج» فإن كل مجموعة سياسية أسيست هيئات تابعة لها، كنقابات العمال وجمعيات الحرفيين والجماعات النسوية والمنظمات الجماهيرية. وكانت جماعات الجناح اليساري تتمتع بميزة معينة وهي أنها ابتدأت بأعمالها في وقت أبكر، كما أنها كانت تجد من السهل أن تجذب الشباب من العمال والطلاب والنساء الذين كانوا على استعداد للإصغاء إليها. ولم تستطع فتح، على الرغم من قوتها المالية ووزنها الإداري، من أن ترك أثراً في البداية. لقد وصلت فتح في حقيقة الأمر متأخرة إلى الساحة. وقد تغير هذا سراعاً بعد التفكي إلى تونس حين أصبحت الأراضي المحتلة هي الحلبة الرئيسية، لا بل الوحيدة، للمنافسة والكفاح، وعندما أخذت حتى المنظمات التي ترعاها الدول العربية ترفع رؤوسها.

لاحظ معظم المراقبين الذين كتبوا عن هذه المرحلة على نحو قطعي الطبيعة الشعبية للهيكل التنظيمية التي تأسست داخل الأراضي المحتلة، كما أنها ينظرون إلى كل من الجبهة الوطنية الفلسطينية ولجنة التوجيه الوطني على أنها هيئة تمثيلية. وقد اعتبروا هاتين المنظمتين شرعيتين، لا لكونهما منتخبتين، فهما ليستا كذلك، وإنما لأنهما تعتبران حصيلة مشاركة سياسية ذات قاعدة عريضة ومتلائمة قدرأً من الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني. من الصحيح حقاً أن الدعوات المتكررة للمطالبة بـ«تحقيق الديمقراطية» قد جاءت من داخل الأرض المحتلة، أما الذي تشرك به هذه الدعوات فهو رفض الاستراتيجيا السياسية التي تضعها زعامة منظمة التحرير دائماً. لذا فإن الدافع في الغالب وراء هذا الوضع «الديمقراطي» هو معارضة السياسات التي يتبعها ياسر عرفات والجماعات المحيطة به. لقد كانت هذه هي الحالة مثلاً حين حاول عرفات التوصل إلى مصالحة مع مصر وإلى مصالحة مع الأردن لغرض التوصل إلى اتفاق مع الولايات المتحدة. فقد نُعت في كلتا المناسبتين بأنه «استبدادي» و«مناهض للديمقراطية»، ولعله كان ولم يزل كذلك، ولكن متهميه تعوزهم المصداقية التي تأتي مع

الانسجام مع الذات ومع التصميم على التمسك بالملوّق المبدئيّة. وطالما ظل صنعه القرارات شائناً فردياً، لا شأنأً مؤسسيّاً، فإن الدعوة إلى الديمقراطيّة تكون عديمة المعنى. يضاف إلى هذا أنه طالما ظل بناء المؤسسات شائناً فرعياً فإن هذه المؤسسات، منها تعددت، ستكون خالية من أي محتوى ديمقراطي.

سابعاً: ثأر بورقيبه: الطرح الفلسطيني الجديد

إذا أردنا اختصار الفترة من عام ١٩٨٢ حين أجبر الفلسطينيون على نقل مقراتهم من بيروت إلى تونس، فإنه يمكن القول إن ميزان القوى، على المستويين الإقليمي والدولي، مال كثيراً، وأكثر من أي وقت مضى، إلى صالح إسرائيل ضد الكفاح الفلسطيني من أجل تحرير المصير والاستقلال. وإذا نظرنا إلى الوراء نجد أن الانفاضة ذاتها لم تسهم بأي شكل من الأشكال في تغيير هذا الوضع السعيء، ولكنها أعطت للمنظمة وسيلة لكي تنسجم مع هذا الواقع الجديد.

كانت إسرائيل قد بدأت في عام ١٩٨٢ بهجوم متعدد الجبهات على الحركة الوطنية الفلسطينية. فقد احتل الجيش الإسرائيلي الجزء الأكبر من لبنان وحاصر منظمة التحرير في بيروت. وفي هذه الفترة نفسها، أصدرت سلطات الاحتلال الإسرائيلي أمراً بمنع و تعطيل لجنة التوجيه الوطني ويحل عدد من المجالس البلدية المنتخبة التي كانت من أنشط المجالس في الأراضي المحتلة. وفي مجهود بذلته تلك السلطات لتشييد نفسها، قامت بإطلاق العنان لما يسمى بـ «عصبة القرية» في القرى المختلفة وبإنشاء الإدارة المدنية للقيام بأعمال الاحتلال اليومية. ولم يكن من الممكن القيام بذلك لو لا نجاح إسرائيل في عقد إتفاقيات كامب ديفيد مع مصر.

و مع مغادرة منظمة التحرير إلى تونس بدأ التدهور في حظوظ الفلسطينيين. وبطبيعة الحال، كانت المنظمة قد بلغت أصلاً، طريقاً مسدوداً من قبل، ولكن ذلك ظل مستوراً بالحاجة إلى قيام المنظمة بأعمالها الشبيهة بوظائف الدولة في لبنان وباشتراكها من جراء ذلك في التزاع المسلح الذي كان جارياً في القطر. وقد أضحت الجهاز الشبيه بأجهزة الدولة (عسكري ودبلوماسي وإداري) عبئاً سياسياً ومالياً في الأوضاع الجديدة، وهو جهاز كان قد استغرق بناؤه سنوات عديدة. وقد ثارت الخلافات أصلاً بشأن اختيار تونس كمقر ثانٍ جديد وبشأن فتح باب الاتصالات مجدداً مع المصريين وهو لم يزل عاصراً في بيروت، وكذلك بشأن قيام عرفات بزيارة الرئيس مبارك في أول توقف له بعد مغادرة بيروت.

وحدث انقسام داخل فتح نفسها في سنة ١٩٨٣، الأمر الذي شلَّ منظمة التحرير، ولو أن ذلك جعل من الواضح تزويد عرفات بحرية أوسع في الحركة لتابعة سياساته. لقد أدت

خسارة لبنان كقاعدة أرضية إلى صعوبات متزايدة في الحفاظ على فعالية مؤسسات المنظمة وتماسكها، وهو ما أسهم بالنتيجة في تعاظم دور القادة الأفراد الذين يملكون الموارد المطلوبة وفي تزايد قوتهم. وقد أصبح هذا واضحاً عند نشوب الانتفاضة، حين غدت السيطرة على الموارد المالية ذات أهمية كبرى في «صناعة» بناء المؤسسات.

كانت منظمة التحرير، حتى نشوب الانتفاضة في كانون الأول / ديسمبر سنة ١٩٨٧ تبدو مهمّة وغير فعالة من جراء اتفاقيات كامب ديفيد وال الحرب الإسرائيلي - الفلسطيني لسنة ١٩٨٢، وجاءت الانتفاضة بشرعية كانت المنظمة بحاجة كبيرة إليها. ولا شك أن الصلح المنفرد الذي عقد بين إسرائيل ومصر قد غير من ميزان القوى الإقليمي. وقد لاحت بعقد المؤتمر السابع عشر للمجلس الوطني الفلسطيني في عمان أمارة مبكرة تشير إلى أن مجموعة مهمة من الزعامة الفلسطينية تميل نحو الإقرار والقبول بالواقع الجغرافي - السياسية الجديدة التي خلفها انسحاب مصر من الكفاح ضد إسرائيل، إذ كانت هناك دائماً فتنات داخل الحركة الفلسطينية، إحداها تدعو إلى الكفاح المسلح وإلى التغيير الاجتماعي طريقاً للتحرير، والأخرى، وهي أكثر براغماتية كما أنها منسجمة مع النظام العربي القائم، تفضل العمل ضمن النظام الدولي كما يتجسد بالأمم المتحدة والرأي العام العالمي وما يسمى بـ«الشرعية الدولية». وطالما كانت إسرائيل تريد اتباع الخيار الأردني وترفض الاعتراف بالفلسطينيين كأطراط مستقلة، فإن هذا الدرب كان مغلقاً. وجاء سقوط حزب العمل ليغير من الوضع. أما الليكود فإنه برغبته في الاحتفاظ بالأراضي المحتلة بأسرها قد اعترف بالقضية الفلسطينية في اتفاقيات كامب ديفيد بصفتها مسألة يجري تناولها بالاشراك مع الفلسطينيين أنفسهم (ولو أنه جرى تحديد هؤلاء تحديداً ضيقاً وذلك لاستبعاد كافة الفلسطينيين غير المقيمين في الأراضي المحتلة).

لقد أتاحت الانتفاضة المجال لهذه الجماعة البراغماتية بأن تسير لتحقيق أهدافها. وجاء عقد اجتماع المجلس الوطني السابع عشر في عمان يوجه معارضه من داخل فتح وخارجها لكي ينبغي بأن عهد سياسة الإجماع في منظمة التحرير قد انتهى ليفسح الطريق إلى عهد سياسة الأغلبية. وبحلول وقت انعقاد مؤتمر التوحيد لمنظمة التحرير في الجزائر في سنة ١٩٨٧ (المجلس الوطني الثامن عشر)، كانت المعركة حول «الديمقراطية العددية» قد كُسبت. ومنذ ذلك الحين، وكل ما كان يحتاج إليه الأمر هو أغلبية عددية للتوصل إلى قرارات ملزمة في الهيئات الرئيسية لمنظمة التحرير، وكان هذا من الأهمية بمكان كبير حين أريد اتخاذ القرار للدخول في مفاوضات بوساطة أمريكية، إذ كان الاحترام يولي للديمقراطية الشكلية من جميع الجوانب.

يعتبر الحوار والنقاش الحامي من مزايا السياسة الفلسطينية منذ نشوء منظمة التحرير، كما كان للحوار والنقاش دورهما في تنشئة الحلول الوسط والتفاوض بين الأطراف المختلفة، حين كان الإجماع هو أساس صنع القرار الفلسطيني. وحتى في ذلك الحين، أي في أيام الإجماع، كان بعض جماعات المعارضة يجد من العسير عليه الالتزام بقرارات إجماعية، كما أن بعضها، لا سيما

الجبهة الشعبية، قد فضل في أغلب الأحيان البقاء خارج الإطار التنظيمي للسياسة الفلسطينية لكي لا يتلزم بقرارات لا يستطيع الموافقة عليها. وحتى في هذه الحالة، كان هذا البعض يحرص على لا يبعد كثيراً. وما إن حل نظام الأغلبية محل الإجماع في صنع القرار باعتباره إجراء «ديمقراطيّاً» مقبولاً حتى ثار التساؤل حول مسألة الهيئات التمثيلية للمنظمة برمتها وقضية طريقة اختيارها. وقد استخدم نظام «الشخص»، المعمول به في اختيار الممثلين في المجلس الوطني والمجلس المركزي معاً، في المهمة المستمرة الخاصة بإنشاء البنية التحتية المدنية وبناء المؤسسات داخل الأرضي المحتلة. إن الذي كانت تقوم به المنظمة ببساطة هو تصدير هيكلها البيروقراطية إلى الداخل، كما كانت الجماعات المختلفة ضمن المنظمة تريد أن تتمثل في كل مؤسسة من المؤسسات بهدف حماية مصالحها الفئوية كمؤسسة وحماية مصالح أعضائها. وفي الوقت الذي يكال الكلام المسؤول للديمقراطية، تستبعد عملية الانتخاب لشئ الأعذار، وليس كلها أعذاراً غير مشروعة. والحقيقة النهائية هي جعل نظام الشخص نظاماً مؤسسيّاً، وقد ظل جزءاً لا يتجزأ من التحالفات السياسية بين الجماعات ذات التفكير المشابه.

ومع أن السهل انتقاد هذا الترتيب فإنه قد يكون من الضروري طرح سؤال بعينه، وهو: هل هناك في الظروف السائدة شكل أنساب من أشكال الاجراءات الديمقراطية، وما هو هدف؟ هناك طبعاً من يقول إن السعي من أجل الديمقراطية قد أصبح «ظاهرة عالمية» وإنه الآن «قاعدة سياسية عامة». لذلك، فليس هناك ما يدعو إلى طرح السؤال.

إن هذا صحيح، بلا شك، من جوانب متعددة، كما ظهر مؤخراً وبطريقة ديمقراطية. ففي اليوم الأول من السنة الجديدة، أي في اليوم الأول من كانون الثاني / يناير 1994، قام الفلاحون في الإقليم الجنوبي من جياباس في المكسيك بانتفاضة ضد الحزب الثوري الدستوري الحاكم منذ فترة طويلة والذي هو في السلطة على نحوٍ ديمقراطيًّاً منذ عام 1929، وهو بذلك أقدم حزب حاكم دولة في العالم من دول الحزب الواحد. وقد أصدر جيش زاباتا للتحرير الوطني بياناً في الأول من كانون الثاني / يناير 1994 دعا فيه شعب المكسيك إلى تأييد الكفاح من أجل «العمل والأرض والسكن والغذاء والصحة والتعليم والاستقلال والحرية والديمقراطية والعدالة والسلام». لقد كان أميليانا زاباتا الزعيم الذي قتل في عام 1919، وهو أبرز زعماء الثورة المكسيكية لـ 1910 - 1919، هو الذي رفع شعار «الأرض والحرية». واليوم يقدر البنك الدولي أن اثنين وثلاثين مليوناً من سكان المكسيك البالغ عددهم خمسة وثمانون مليوناً يعيشون في حالة فقر. قد يكون الأمر كذلك، ولكن هذا الأمر لا ينال من سجل المكسيك الديمقراطي. ولم يكن واضحاً ما إذا كان اختيار الثوار للأول من كانون الثاني / يناير تاريناً للبدء بثورتهم لأنها يصادف التاريخ الذي حدّدته نافتا (اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية) لتنفيذ الاتفاقية، وهي المعقودة بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك. أما رد الفعل من الحكومة المكسيكية حتى الآن فهو إرسال الجيش وقصف مواقع الثوار المشتبه بها من الجو.

ويع垦 بالطبع القول إن هناك بعض المناطق في العالم لم تتهيأ فيها بعد الأسس الضرورية اللازمة للديمقراطية الليبرالية. هذا يستشهد دائمًا بحججة شارل عيساوي الشهير ومفادها أن الديمقراطية غير موجودة في الوطن العربي لأن القاعدة الاقتصادية والاجتماعية التي تتطلبها الديمقراطية ليست موجودة بعد. ويقول آخرون، الذين يصفون الدولة في الشرق الأوسط بأنها دولة الريع، أنه بسبب أن الدولة لا تحصل الإيرادات عن طريق الضرائب التي ترتبط بالضرورة بمتطلبات من أجل الاصلاح والشرعية، وإنما تحصلها من خلال بيع النفط، فإن الدولة تكون عصنة تجاه أي ضغط أو تأثير شعبيين. يضاف إلى هذا، أنه بعد أن مارس الوطن العربي الديمقراطية الليبرالية لفترة وجيزة، بين انتهاء الحكم الاستعماري وظهور الأنظمة العسكرية، التي ما فتئت أن استحكمت فيه، فإن السعي إلى الديمقراطية يعتبر بنظر الكثيرين خاصاً بالنسخة ولا يتساوى فيه الناس. أما الفتنة الحاكمة فهي نخبة تنادي بالاشتراكية، وقد استحكمت في السلطة وصارت تتمتع بمنافع الامتيازات المادية التي تحروم منها الأغلبية الساحقة من السكان في الوطن العربي. ثمة نخبة أخرى الآن تطمع إلى المستقبل وتنادي بالليبرالية الاقتصادية وتطرح شعار الديمقراطية متعددة الأحزاب، وتأخذ بمنطق السوق والتدرج، وما إلى ذلك تحدياً للنخبة الحاكمة. فالديمقراطية، شأنها شأن الاشتراكية، تعتبر لذلك غطاء يستر وراءه كفاحاً هو في أساسه كفاح من أجل الثروة والسلطة، ويجري بين فئات متاخرة من المؤسسة الاجتماعية والاقتصادية ذاتها.

إن من نافلة القول إن الحركة الوطنية الفلسطينية ليست موجودة في فراغ. إنها تتأثر بما يجري من حولها، ومنظمة التحرير الفلسطينية لا تختلف عن مؤسسات الحكم العربية القائمة إلا بما يعوزها من أرض، وهي بهذا غير قادرة على مواجهة مجتمع مدني خاص بها نظراً إلى ظروفها الخاصة. إننا نرى الدولة والمجتمع يتفاعلان في دول مثل الجزائر والعراق ومصر وسوريا وال Saudia والكويت، كما أن الشعبية الحالية لفهم المجتمع المدني تخفى وراءها المميزات الفذة لمجتمعات مدنية معينة وتحبوا بصفات مثالية. ومن المهم، لهذا السبب بعينه، أن ننظر بعين فاحصة إلى المجتمع المدني في الأراضي المحتلة ونتحرى أحدهاته الماضية.

لقد سجل المراقبون بحاسة الأنوثة المتعددة الجوانب للحركة الشعبية التي خلقت مجتمعاً مدنياً يمثل «الداخل» على مدى عشرين سنة من الاحتلال الإسرائيلي. ويبدو أن هذا إنما يجري بأمل إبراز حركة وطنية فلسطينية تعود إلى الحياة من جديد وتوضع إزاء «الخارج» المفلس والبيروقراطي الذي يصور من قبل وسائل الإعلام والدول العربية والولايات المتحدة وإسرائيل، بل العالم بأسره، على أنه يكون عائقاً لإقامة السلام في المنطقة وتسويه النزاع العربي - الإسرائيلي تسوية نهائية.

والطرح الذي يقدم، في هذا الصدد، يقول إن الاحتلال الإسرائيلي نفسه، ذلك

الاحتلال الذي احتضن هذا المجتمع المدني بعينه، قد رعى تطوير سياسة فلسطينية ديمقراطية تعددية^(١٨)، وان السيطرة العسكرية في الأراضي المحتلة قد شجعت هي ذاتها التعلمات الديمقراطية للشعب الذي يحكم على نحو غير ديمقراطي^(١٩). يضاف إلى هذا، ما يسجل لل الاحتلال من حسنة، هي تعريف الفلسطينيين بالعملية الانتخابية، وذلك من خلال السماح بإجراء انتخابات للمجالس البلدية (علمًا أن آخر انتخابات بلدية أجريت كانت في سنة ١٩٧٦). وحتى السياسات القمعية الموجهة ضد الفلسطينيين نافعة من حيث إنها سرّعت في تشتيت سلطة صنع القرار وتحويلها إلى المستوى الشعبي وإلى جيل الشباب. وبفضل استمرار الاحتلال قام الفلسطينيون بانتفاضتهم، وهي التي أنشأت أنماطاً جديدة من السلوك الجماعي وأتاحت للناس فرصة اتخاذ مبادرات جديدة. وحتى التشتت القسري للفلسطينيين في أرجاء العالم قد أسهم بدوره في عدم المركزية في صنع القرار، ذلك أن التنوع هو حصيلة التفوي، وليس مثل الديمقراطية ما يستطيع أن يحيط بهذا التنوع. والأهم من كل هذا أن المزائِن المتواصلة التي تكبدتها الفلسطينيون، والتغير الذي جرى في المناخ الإقليمي بحكم حرب الخليج، والتغير الذي جرى في المناخ الدولي بحكم سقوط العالم الشيوعي وانتهاء الحرب الباردة، كل هذا جعل الفلسطينيين يدركون أنهم لا يسعهم تنفي الأقطار الغربية بإنشاء دولة غير ديمقراطية. والأمر الذي يقوى هذا الاتجاه نحو الديمقراطية هو أن النخبة السياسية والمهنية التي تحمل الآن مركز الصدارة «كلها قد تعلمت في الغرب وكلها ذات توجه غربي». لهذا فإنَّ مسألة الحرية هي مسألة أساسية في نظر هذه النخبة، وهي لن تقبل إلا بدولة ديمقراطية في المستقبل. هذه الحجج وأمثالها كان يستخدمها المدافعون عن القوى الاستعمارية وإن بشكل أقل خشونة إلى حدٍ ما.

أما واقع الحال فهو أن الاحتلال العسكري الإسرائيلي قد أعاد تطور المجتمع المدني الفلسطيني وشوهه. إن سبعاً وعشرين سنة من الاحتلال العسكري للضفة الغربية وقطاع غزة قد أسهم كثيراً في تسريع قلب الطبقة الفلاحية في فلسطين إلى طبقة عاملة وفي تسهيل الهجرة المستمرة من الريف. إن هذا قد أثر كثيراً في أصحاب المهارات القابلة للتسويق. أما الذين بقوا ولم يهاجروا فقد اكتسبوا نظرة سياسية فريدة، على الرغم من المقاومة المتواصلة لل الاحتلال من قبل أقلية عنيفة من السكان، وعلى الرغم من اندلاع الانتفاضة التي كانت في البداية ذات طابع جماهيري. إن هذه النظرة تميّز هؤلاء عن الفلسطينيين الذين ظلوا في بيوتهم في عام ١٩٤٨، والذين اكتسبوا بالتالي صفة مواطنين إسرائيليين دون أن يتخلوا عن هويتهم الفلسطينية. كما أنها تفصلهم عن الفلسطينيين الذين تشتتوا في الخارج واستمرروا يحملون بأسطورة فلسطين

Maoz, «Democratization Among West Bank: Palestinians and Palestinian Israeli (١٨) Relations».

Kaufman, Abed and Rothstein, eds., *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict* (١٩).

وتحيرها والعودة إلى الوطن. إن الواقعية والبراغماتية، اللتين تلاحظان على ذوي البلغة من الناطقين باسم الأراضي المحتلة أو على الناس الاعتياديين من ذوي الحكم، إنما هما نتيجة العقم والإيمان بالأمر الواقع، لا نتيجة النصوج السياسي أو الإيمان الجديد بالعمليات السلمية. ولئن كانت الديمقراطية العددية تضمن مكاناً للرغبات الشعبية في صنع القرار السياسي، فإن الحماسة لقرارات الأغلبية العددية إنما تعني أن المجتمع المدني في الأراضي المحتلة قد بلغ مرحلة يكون فيها أي تغيير في الوضع أفضل من استمرار الحالة الراهنة، بصرف النظر عن الآثار بعيدة المدى لهذا التغيير، وبصرف النظر عن تنتائجها على أغلبية الفلسطينيين في الخارج.

لقد جرى الترحيب بالطرح الفلسطيني الجديد على أنه من جهة، عالمة «التزام فلسفية بتطور المؤسسات الديمقراطية»، وعلى أنه من جهة أخرى، تعبير عن بداية لبراغماتية جديدة ومرغوب فيها، «فقد أدرك الفلسطينيون أنهم لا يسعهم تنفي الأقطار الغربية بإقامة دولة غير ديمقراطية . . .». إن العمل على تحقيق الديمقراطية لا بد من أن يكون مؤكداً لأنه أمر يعين على رفع شأن العملية السياسية. ولكن ما هو المطلوب فعلياً من هذا العمل؟ وما هو الشيء الذي سيتحققه هذا العمل بالضبط؟ هل إن الهدف هو سماع صوت الأغلبية الصامتة؟ هل إن الهدف هو خلق مناخ يتبع للجماعات والأفراد أن يعبروا عن آراء معتدلة وسلمية بشأن الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني؟ وهل إن هذا العمل ضروري للأخذ بيد الشرعية الخاصة بالأهداف الوطنية وبالزعماء الوطنيين معًا؟ وهل أن هذا العمل طريقة أفعى لمارقة الاحتلال الإسرائيلي وتنشيط التضامن الوطني؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها لا تكون ذات معنى إلا إذا طرحت بطريقة حقيقة ملموسة . والقضية موضوع البحث الآن هي الانقسام في السلطة بين بiroقراطية منظمة التحرير الموجودة في الخارج وبين الإنجلجنسيا الجديدة التي غت وتشكلت بحكم تجاربها تحت الاحتلال . إن الضربات التي تلقتها منظمة التحرير باستمرار ، والفشل المتعدد الذي كابده ، والاتفاقية ، والتغير الجاري في المناخ الإقليمي والدولي والتفاصيل الذي نجم عن أعمال الاحتلال ، كل هذه العوامل وكثير غيرها قد ساعدت على ظهور جماعة اجتماعية متميزة ت يريد أن تشارك في العملية السياسية وتشترك في تقرير مصيرها . وطالما كانت منظمة التحرير الفلسطينية تعمل على بعد من «مجتمعها المدني» فإن من الممكن الاستمرار في عملية «تصنيع القبول» . وكل ما هو مطلوب هو التوصل إلى حل وسط مقبول من بضعة أمناء عامين . والآن ، والفلسطينيون على عتبة شكلٍ ما من أشكال الحكم الذاتي ، لا بد من وضع قواعد جديدة لإقامة العلاقة بين المجتمع الفلسطيني والدولة الفلسطينية (أو السلطة الفلسطينية) . وفي الوقت عينه ، فإن «الحل الوسط التاريخي» الذي تم التوصل إليه بتعدد بين الزعامة الفلسطينية وجزء من الشعب الفلسطيني يتطلب هيكلًا مؤسسيًا جديداً يعكس المصالح المادية التي جعلت هذا الحل الوسط ممكنًا أصلًا ، ولتضفي هذه المصالح عليه القوة اللازمة لمجابهة العواصف التي ستهب في وجهه .

فهرس

- اسرائيل: ١١٨، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٤
 ٢١٧، ٢٢٧، ٢٢١، ٢١٨، ٢١٧
 الاسلام: ٣٦، ٤٠، ٥٧، ٤٠، ٥٨، ٦٢، ٦٤، ٦٧، ٧١،
 ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨٨، ٨٩، ٩٩
 ١٠٤، ١٠١
 الاسلام السياسي: ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٧٠، ٧٢،
 ٧٤، ٧٩، ٨٠، ٨٥، ٨٧، ٩٤، ٩١، ٩٠
 ٩٦ - ١٠١، ١٠٤، ١٠٥
 انظر أيضاً الاصولية
 الاشتراكية: ٧١
 الاصلاح الاجتماعي: ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٩
 الاصلاح الديمقراطي الأوروبي: ٦٤
 الاصلاح الديني البروتستانتي انظر البروتستانية
 الاصلاح الديني في عصر النهضة: ٧١، ٧٠
 الاصولية: ٦٦، ٦٧، ٧٤، ٧٧ - ٧٩، ٨٣،
 ٨٢، ٨٧
 ٩١، ١٠٠ - ١٠٢
 افريقيا: ١١٢، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥
 الأفغاني، جمال الدين: ٦٧، ٦٩، ٧٠، ١٣٣
 الأقطار العربية: ٧٦، ١١٠ - ١١٢، ١١٥،
 ١٢١، ١٢٨، ١٣٥ - ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠
 ١٤٦، ١٤٨ - ١٥٠، ١٥٢
 انظر أيضاً الوطن العربي
 الأقليات: ٨٥، ٧٥
 الامبراطورية العثمانية: ٢٠٦، ٢٠٥
 الامبرالية العالمية: ١٨٨
 أمريكا الجنوبية: ٤٨، ٢٠١

- (أ)
 آسيا: ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥
 ابراهيم، سعد الدين: ٣٠
 ابن باديس، عبد الحميد: ٧٠
 ابن خلدون، عبد الرحمن: ٦٨
 ابن عبد العزيز، عمر: ٨٠
 ابن قيم الجوزية: ١٣٤، ٦٩
 ابن نبي، مالك: ١٣٤
 أبو ديب، كمال: ٣٢
 أبو سعد، أحمد: ٣٠
 آتاتورك، مصطفى كمال: ٢٠٦
 الاتحاد السوفيتي: ١٩، ٢٠، ٢٧، ٢٥ - ٢٣،
 ٣٥، ٤١، ٤٣ - ٤٥، ٥٢، ١١١
 ١١٦، ١٥٩
 أثينا: ٨٣، ٨٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
 الاجتهاد في الاسلام: ٣٧، ٧٧، ٧٧
 الأحزاب والقوى الراديكالية اليسارية العالمية:
 ٤٤، ٤٧، ٤٨
 الأردن: ٩٢، ٩٣، ١٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١١
 ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٦
 أركون، محمد: ١٠١
 الأزمة الاقتصادية العربية: ١٤٠، ١٥٢
 استراليا: ٢٠١
 الاستعمار الغربي: ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦
 أسد، محمد: ٩٦

تونس: ٩٢، ٩٧، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤
 التونسي، خير الدين: ٢٨، ٦٩، ٧٠، ١٣٣
 التيارات السياسية والاجتماعية والفكرية العربية:
 ١٧٦، ١٨٩
 تيزيني، الطيب: ٦٨

(ث)

الثورة البلشفية: ٢٠١، ٢٠٠
 الثورة الفرنسية: ٧٠، ٦٩
 الثورة الكبرى (فلسطين، ١٩٣٦): ٢١١، ٢٠٧

(ج)

الجابري، محمد عابد: ٦٦، ٨٤، ٨٥، ١٧٦
 جاويش، عبد العزيز: ٧٠
 جبهة الانقاذ (الجزائر): ٦٦، ٩٦
 الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: ٢١٢، ٢١٣، ٢١٣
 ٢٢٣
 جبهة العمل الاسلامي (الأردن): ٦٦
 الجبهة الوطنية الفلسطينية: ٢٢٣ - ٢٢٦
 الجزائر: ٩٢، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١١٠، ٢٠٣، ١٢٤، ١٢٣

(ح)

حافظ صالح: ٣٤
 الحداثة العربية: ٦٧، ٨١، ٩٠، ١٢٦
 حرب الخليج الثانية: ٢٢، ٢٣، ٤٣، ١١١، ١١٧، ١١٢
 حركات الاسلام السياسي المعاصر: ٣٤، ٣٦
 ٤٠، ٦٧، ٦٩، ٩٢، ٩٣، ١٤٤
 انظر أيضاً الاسلام السياسي
 حركة فتح: ٢١١ - ٢١١، ٢١٣، ٢١٧ - ٢١٩، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٦
 حركة النهضة (تونس): ٩٣، ٦٦
 الحركة الوطنية الفلسطينية: ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٢١
 الحرية: ٨١، ١٣٣، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٣، ١٦٥، ١٨٠
 الحرية الاقتصادية: ١٧٤
 الحرية الدينية: ٦٩
 الحرية السياسية: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٤١
 الحزب الشيوعي الاردني: ٢٢٢، ٢٢٣

أمريكا الشمالية: ٢٠١
 أمريكا اللاتينية: ٤١، ٤٧، ٤٨، ١١٢
 الأمة العربية: ٨٨، ٨٩
 أمين، جلال أحد: ٨٨
 أمين، حسين أحد: ٧٧، ٧١
 أمين، سمير: ٣٢
 الانفاضة الفلسطينية: ١١١، ١١٢، ١٦٣
 ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٨
 الانسان العربي انظر المواطن العربي
 الانظمة العربية الحاكمة: ٣٧، ٢٩، ٢٨، ١٠، ١٥٨
 ٤٠، ٩٢، ١٢١ - ١٢١، ١١٩
 ٢٠٤، ١٨٨، ١٧٨، ١٧٥، ١٧١، ١٦٣
 ٢١٥، ٢١٢، ٢١٠
 - القومية: ١٠٤
 اوروبا الشرقية: ٤٦، ١١١، ١١٦، ١٤٧

(ب)

الباكستان: ٩٢، ٩٧
 بايل: ٦٣، ٦٠
 بدوي، عبد الرحمن: ٦٠
 البروتستانتية: ١٨٥، ١٧٢، ٦٦
 بريطانيا: ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٧
 البشري، طارق: ٧٧، ٣٥
 بلحاج، علي: ٩٦
 البناء، حسن: ٧٠، ٧٩، ٩١
 بيرك، إدموند: ١٨٥، ١٩٧
 البيروني: ٦٣

(ت)

التبعة: ١٤١، ١٧٩، ١٨٨
 التجربة التباعية العربية: ٩٣ - ٩١
 التخلف العربي: ١٧٩
 الترابي، حسن: ٣٧ - ٣٥
 التراب: ١١٤
 ترسيم الحدود: ٢٠٢
 التسامح الديني: ٦٠
 تشومسكي، نعوم: ٢٤
 التطرف الاسلامي: ١٤٧
 التعذيبة: ٨٢، ٨٨ - ٨٥، ٩٩
 التنمية الاقتصادية العربية: ١٤٣، ١٤٢
 التواني، مصطفى: ٦٩

، ٨٥ - ٨٠ ، ٧٧ - ٧٥ ، ٧٣ ، ٧٢ ، ٧٠ ، ٦٧
 ، ٩٣ ، ٩٧ - ٩٤ ، ٨٩ ، ٨٨ ، ٨٧
 ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥
 ، ١٢٣ - ١٢١ ، ١٢٤ - ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٣٥
 ، ١٥٤ - ١٤٤ ، ١٤٠ - ١٥٠ ، ١٧٥ - ١٧٢ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ١٨٥
 ، ٢٢٢ ، ٢٢١ ، ٢٠٠ ، ١٩٣ - ١٨٨
 الديمقراطية العربية: ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٠ ، ١٢٢
 الديمقراطية في البلاد المختلفة: ١٠٥ ، ١٧٩
 الديمقراطية الليبرالية: ٤٢ ، ٤٢ ، ٢٦ ، ١٧٣ ، ١٧٤
 ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٥ - ١٨٧ ، ١٨٩
 ، ٢٣١ ، ٢٠٠ ، ١٩٦ ، ١٩٥ ، ١٩٣
 الدين: ٥٧ - ٥٧ ، ٧٤ ، ٦٥ ، ٦٥
 الدين الشعبي: ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٧٨ ، ٦٧ - ١٠٠
 ، ١٠٣

(ر)

الرأسالية: ٢٠١ ، ٧١
 رضا، محمد رشيد: ٦٧ ، ٢٨
 روجرز، وليم: ٢١٥
 روسو، جان جاك: ٦٥ ، ٧٣ ، ٩٤ ، ١٩٨

(ز)

زكريا، فؤاد: ١٠٠
 زاباتا، أميليانا: ٢٢٩

(س)

السادات، أنور: ٩٣ ، ٢٢٥
 الستالينية: ٢٤ ، ٢٥
 سرطاوي، عصام: ٢١٣
 سعد الدين، عدنان: ٣٥ ، ٣٨ ، ٩٤ - ٩٦
 السعودية: ٢١٢
 السلطة الذئبية: ٥٧ ، ٧٣ ، ٨٠
 السلطة الذئبية: ٦٤ ، ٦٤ ، ٦٨
 سميث، آدم: ٧١
 السودان: ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١١٠ ، ١٦٣
 سوريا: ٣٥ ، ٣٥ ، ١٧٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨
 ، ٢١٨

(ش)

الشعب العربي: ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٦٣

حسين، عادل: ٣٢

الحضارة الاسلامية: ٦٥ ، ٧١ ، ٨٣

الحضارة الغربية: ٧١

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: ٤٢

، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٨

حقوق الانسان: ٤١ ، ٤١ ، ١١٠ ، ١١٨ ، ١١٥

، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٨١ ، ١٨٠

الحقوق السياسية والمدنية: ١٨٤ ، ١٨١ ، ١٨٨

الخاتمة: ٧٧

حنفي، حسن: ٣٩ ، ١٧٧

حوي، سعيد: ٩٤ ، ٨٥

(خ)

الحالدي، محمود: ٣٥

الخطاب العربي الحديث: ٢١ ، ١٠٤ ، ١٧٦

، ١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٧٧

الخلافة في الاسلام: ٩١ ، ٧٠

الخليج العربي: ١١٠

الخليل، سمير: ٢٢

خوري، فؤاد اسحق: ٧٥

(د)

الدبريني، فتحي: ٩٦

الدجاني، أحمد صدقى: ٢٨ ، ٧٠

الدكتاتورية: ١٥٩ ، ١٦٥ ، ١٩٩

دوريات

- آفاق فلسطينية: ١١

- الاشتراكية والديمقراطية: ١٦

- فلسطين المسلمة: ٣٨

- مجلة الديمقراطية: ١٦

- المستقبل العربي: ٣٠

- ميرب: ٢٢

- الدولة الاسلامية: ٧٧ ، ٩٣ ، ٧٨ ، ٩٨

الدولة الحديثة العربية: ١٣٠

الدولة الطائفية: ٧٤

الدولة العلمانية: ٦١

الدولة النامية: ١٨٥

ديدرو: ٦٣

الديمقراطية: ٩ ، ٩ ، ١٠ ، ١٥ - ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩

- ٥٧ ، ٤٨ ، ٤٢ ، ٣٤ ، ٣١

\ ٦٤ ، ٦١ ، ٥٩

- القوميون: ١٨٩، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩
 - الليبراليون: ١٧٦، ٨٤، ٨٥
 - الماركسيون: ١٨٩، ١٧٧، ١٧٩، ١٧٦
 - المثقفون: ١٧٧، ١٠٦، ٨٥، ٨٣، ٣٠
 - المفكرون: ٢٨، ٩ - ٣٢، ٣٢، ١١٠، ١٧٧
 عرفات، ياسر: ٢٢٦، ٢٢٧
 العروي، عبد الله: ٨١
 عصبة الأمم: ٢٠٣، ٢٠١
 العظم، جلال صادق: ٢٩
 العقل العربي: ١٧٦، ١٧٧
 العلاقة بين الدين والسياسة: ٦٢
 العلمانية: ٥٩، ٦١، ٦٢، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٥
 علي أحمد سعيد (أدونيس): ١٧٧
 عبارة، محمد: ٨٧
 العوا، محمد سعيد: ٨٦
 عيساوي، شارل: ٢٣٠
- (غ)
- غروتيوس: ٦٥
 غليون، برهان: ٣٠
 الغنوشي، راشد: ٣٧، ٣٨، ٦٤، ٦٥، ٩٣
 ٩٦، ٩٤
 غيدنر، انطون: ٢٠
- (ف)
- فانون، فرانز: ٢٠٢
 الفرق الإسلامية المعارضة: ٧٥
 فرنسا: ٢٠١، ٢٠٢
 الفكر الإسلامي: ٣٧، ٣٩، ٩١، ٩٥، ٩٣، ١٣٣
 ١٣٤
 الفكر السياسي العربي: ١٣٢، ١٢٩، ١٢٢
 الفكر العربي المعاصر: ٣١، ٢٩
 فكر عصر التنوير: ٦٥، ٦١، ٦٠
 - الديني: ٦٧، ٦٣، ٥٩
 الفكر الماركي انظر الماركسية
 فلسطين: ٢١٢، ٢٠٤ - ٢٠٦، ٢٠٩ - ٢٠٦
 الفلسطينيون: ٢١٥، ٢١١ - ٢٠٧، ٢٠٥ - ٢٠٣
 ٢٢٨ - ٢٢٧، ٢٢٤، ٢٢٣
 فوكوياما، فرنسيس: ٣٥، ٢٨، ٢٦، ٢٥
 فولتير: ٦٤، ٦٠
- الشعراوي، محمد متولي: ٩٥
 شقيق، مثير: ٣٥، ٣٤
 الشقيري، أحد: ٢١٢، ٢١١، ٢٠٩
 شmitt، كارل: ٦٨، ٦٧
 الشورى: ١٣٤، ٩٤، ٧٢، ٧٠
- (ص)
- الصراع الطبي: ٥٩
 الصهيونية: ١٨٨، ١٨٠
- (ض)
- الظاهر، عادل: ٦٢
 الضفة الغربية وقطاع غزة: ١٦، ٢١٦، ٢٢١
 ٢٢٣
- (ط)
- الطائفية: ٧٣، ٧٣، ٨٥، ٨٦، ١١٢، ١١١، ١٢٠
 ١٢١، ١٤٠، ١٤١، ١٥١، ١٥٠، ١٥٩
 أنظر أيضاً المذهبية
 الطبقات الوسطى العربية: ١٢٢ - ١٢٤، ١٤٩
 الطبقات الشعبية: ١٢٣، ١٢٤، ١٤٣، ١٤٥
 ١٤٩
 الطبقة البرجوازية العربية: ١٠٥، ١٢٧، ١٢٨
 ١٧٨
- الطهطاوي، رفاعة: ١٣٣، ٦٨، ٦٩، ٢٨
- (ع)
- عبد الرازق، علي: ٩١
 عبد الرؤوف، محمد: ٧١
 عبد الشافي، حيدر: ٢٠٩
 عبد الناصر، جمال: ٢١٢
 عبلة، محمد: ٦٧ - ٦٩، ٦٩
 عثمان بن عفان: ٧٥
 العدالة الاجتماعية: ٤١، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٣
 ١٨٦
 العراق: ١٧٧، ٢١٨، ٢٠٣
 العرب: ١١٢، ١١٣، ١١٨، ١١٥، ١١٣
 ١٢٩، ١٢٩
 - السلفيون: ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩
 - العلمانيون: ٣٩، ٣٩، ٨٧

(ق)

- القرضاوي، يوسف: ١٠٠، ٣٦، ٩٩، ٣٥
 القسام، عز الدين: ٢٠٧
 قطب، سيد: ٦٧، ٩١، ٩٥
 القمع: ١٧٩، ١٧٨، ١٤٦
 القومية العربية: ٩٢، ٩١، ١٠٩، ١٠٤
 القيادة السياسية العربية: ١٣٩ - ٢٠٦
 القيم الأخلاقية: ١٧٢، ١١٩

(ل)

- لبنان: ١١٢، ١٧٧، ٢٠٣، ٢١١، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٥ - ٢٢١
 - الحرب الأهلية: ١١٢، ١٦١، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩
 ليب، الطاهر: ٣٢
 لجنة الدفاع عن حرية الكاتب العربي: ٣٠
 لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان والحيريات الأساسية في الوطن العربي: ٣٠
 لنديسي: ٦٤
 لوك، جون: ٥٠، ٦٥، ٧٣
 لينين: ٢٠١

(م)

- ماركس، كارل: ١٨٥
 الماركسية: ٤١، ١٧٢، ٥٢
 مبارك، حسني: ٢٢٧
 المجتمع الإسلامي: ٨١، ٨٣، ٩٢، ٩٣، ١٠٣
 المجتمع العربي: ٩، ١٠، ١٦، ٢٩، ٨١ - ٨٣
 ، ١١٤، ١١٥، ١١٩ - ١٢١، ١٢٦، ١٢٥
 ، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣
 ، ١٦٢ - ١٦٥، ١٧٦
 المجتمع الفلسطيني: ١٦
 المجتمع المدني: ٦٤، ٨٠، ٨٣ - ٨٧، ٨٧، ٩٦، ٩٩
 المجتمعات الغربية: ٢٢، ١٣٣
 المجدوب، محمد: ٣٠
 المجلس الوطني الفلسطيني: ٢١١، ٢١٣، ٢١٦
 ، ٢١٩، ٢٢٨ - ٢٢٠
 المذهبية: ٨٦، ١٣٤، ١٥٤، ١٧٧، ١٧٨
 المرأة: ٤١، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٩٩
 المرأة في الإسلام: ٧١
 مركز دراسات الوحدة العربية: ١٦، ٣٠
 المركز الفلسطيني لتعليم المعلومات البديلة: ١٦
 المسيحية: ٥٧، ٥٨، ٦٣، ٧٤، ٨٥، ٨٧
 ، ١٨٩، ١٧٧، ١١١، ٩٠، ٦٧
 المشرق العربي: ٦٧، ١٢٣، ١١٠، ٩٢
 مصر: ١٧٧، ١٢٤، ١٢٣، ١١٠، ٩٢
 ، ٢٢٨، ٢٢٦، ٢١١، ٢٠٨
 المعترضة: ٧٧

(ك)

كانت، إيمانويل: ٦٠

كتب

- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: ٣٠
 - الإسلام، الأخلاق والسياسة: ١٠١
 - الإسلام وأصول الحكم: ٧٠
 - أفكار مسلم حول الديمقراطية الرأسمالية: ٧١
 - أم القرى: ٧٠
 - تحقيق مال للهند: ٦٣
 - جمهورية الخوف: ٢٢
 - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٩٦
 - الديموقratية الرأسالية: ٧١
 - الديموقratية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: ٣٠
 - الديموقratية وحكم الإسلام فيها: ٣٤
 - السجل الاشتراكي: ٤٤
 - طبائع الاستبداد: ٧٠
 - علم الاجتماع: ٢٠
 - مفهوم الحرية: ٨١
 - منهاج الإسلام في الحكم: ٩٦
 - الموسوعة الفلسفية: ٢١
 - نظام الحكم في الإسلام: ٩٦
 - النظام السياسي للدولة الإسلامية: ٨٦
 - النقد الذاتي بعد المزعنة: ٢٩
 - نهاية التاريخ والأنسان الأخير: ٢٥
 الكنيسة: ٦٥
 انظر أيضاً المسيحية
 الكواكب، عبد الرحمن: ٧٠، ٦٨، ٢٨

- هلال، علي الدين: ٣١
هوبز: ٦٤، ٦٥، ٧٣
هولباخ، بول: ٦٤
هويدي، فهمي: ٨٦
- (و)
- وحدة الدين والدولة: ٦٨ - ٧٤، ٧٠
الوحدة العربية: ١٧٩
وسائل الاعلام العربية: ٣٣
الوضع السياسي العربي: ١١٠
- التعددية: ١٠٩، ١١٣، ١٥٨، ١٥٠، ١٦٣ -
- ٢١٨، ١٩٩، ١٦٥
- المعارضة: ١٥١ - ١٥٣، ١٥٨، ١٦٣
وعد بالغور: ٢٠٦، ٢٠٣
الوعي السياسي العربي: ١١٥، ١٢٢، ١٣٦، ١٣٨
الوطن العربي: ٩، ١٥، ١٦، ٢١، ٢٨، ٢٩ -
٣٣، ٤٠، ٤١، ٧٦، ٨٠، ٩١، ١٠٣
- ١١٠، ١١٣ - ١١٥، ١١٧، ١١٥، ١٢١ -
١٤٤، ١٤٢، ١٣٥، ١٢٩، ١٢٧، ١٢٥
- ١٤٧، ١٤٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٧١، ١٧٦
- ٢٣٠، ١٨٦ - ١٨٨
الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٢ - ٤٣، ٢٥
٢٢٦، ١١٦، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٥
- الاقتصاد: ٢٤
- (ي)
- اليسار العربي: ٧٦
يسين، السيد: ٣٢
اليمن: ١٠٢، ١١٠
اليمن العربي: ٧٦
اليهودية: ٦٣، ٧٤، ٨٧، ٨٥، ١١٨
- معركة الكرامة (١٩٦٨): ٢١٣
المغرب: ١١٠
المغرب العربي: ١١١
المكسيك: ٢٢٩
الممارسة الاجتماعية للدين: ٦٢، ٥٨
منظمة التحرير الفلسطينية: ٢٠٨، ٢١٠ - ٢٢١
- ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٢٩
- اللجنة التنفيذية: ٢٤٢، ٢١٤
ال المواطن العربي: ١٧٨، ١٧١، ١٢١، ١١، ١٨١
الlododi، أبو الأعلى: ٩١
موسى، محمد: ٩٦
مؤسسة بisan: ١٦
المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية: ١٦
ميل، جون ستيفارت: ١٩٧
- (ن)
- ناصر، سعيد حسين: ٧١
النصارى انظر المسيحية
نظام الحزب الواحد: ١١٣، ١١٦، ١٢٢، ١٢٢
٢٠٥، ١٤٠، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٧
نظام الحكم في الاسلام: ٧٢
النظام السياسي: ١٣٤، ١٣٣
النظام العالمي الجديد: ٤٣، ٤٥، ٤٥، ١١٧، ١١٧
١١٨
النظام العراقي: ٢٣، ٢٢
نظريه العقد الاجتماعي: ٧٣
نهضة الاسلامية: ٦٨
نوفاك: ٧١
- (هـ)
- المجرة اليهودية: ٢٠٧، ٢٠٦
هزيمة حزيران (١٩٦٧): ٢١٠، ٢٩



هذا الكتاب

لقد التقى كتابات المفكرين العرب في عصر النهضة، وابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، في أن هناك حاجة إلى إعادة نظر جذرية في النظام السياسي القائم على السلطوية والقرار الفردي وغياب المحاسبة وحكم القانون. والتقت كتابات المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين في أن هناك حاجة حيوية للتغيير بنوي في النظام الاجتماعي الذي يقهر الفرد، ويقمع الفكر، ويأسر العقل، ويكرّس التبعية.

وتععددت الإجابات حول سبل الخروج من حالة التخلف، وحول المقومات التي ينبغي توفرها لذلك. غير أنه ابتداءً من بداية السبعينيات من القرن الحالي نجد اهتمامًا متزايداً في الوطن العربي في مسألة الديمقراطية، ومنذ أواسط الثمانينيات نجد أيضًا اهتماماً عالياً متسارعاً في موضوع الديمقراطية - موسّعاً في ضوء التحولات التاريخية في الاتحاد السوفيتي سابقًا وأوروبا الشرقية.

ويُسْعِي هذا الكتاب حول الخيار الديمقراطي. دراسات نقدية إلى الإسهام في النقاش الحارji حالياً في الوطن العربي، حول عدد من القضايا المتعلقة بالدعوة إلى الديمقراطية كخيار حي للمجتمع العربي، وفي ضوء تجربته الفاشلة مع أنظمة حكم سلطوية في معظم الأقطار العربية.

وتحتوي الكتاب على خمسة فصول مستقلة، كل منها قائم بذاته، غير أن ما يجمعها، إضافة إلى تطرقها إلى جوانب مختلفة من الموضوع نفسه، هو أنها تعامل مع الديمقراطية كخيار وكطموح عربي بالجدية الضرورية، من دون أن تخلي عن المنهج القيدي الذي قد يشكل غيابه تسويقاً للوضع العربي الراهن.

مركز دراسات الوحدة العربية

بنية «سداد تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤

برقية: «مراعي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.

فاكسيميلي: - ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها

