مركز دراسات الوحدة العربية

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

برهان غليون
عزمي بشارة
جورج جقمان
سعيد زيدان
موسى البديري

مركز دراسات الوحدة العربية

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

برهان غليون
عزمي بشارة
جورج جقمان
سعيد زيدان
موسى البديري

WWW.LIILAS.COM

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى

بيروت، حزيران / يونيو ١٩٩٤

المحتويات

تمهيد ٩

الفصل الأول : الديمقراطية في نهاية القرن العشرين:
نحو خارطة فكرية — جورج جقمان

مقدمة ١٥
أولاً : الظاهرة: الصراع على الكلمة ١٥
١ ـ تعدد المفاهيم ١٧
٢ ـ وظائف اللغة ١٧
٣ ـ «الديمقراطية» والمدلول الانفعالي للغة ١٨
٤ ـ الصراع على معنى الكلمة ١٩
ثانياً : الديمقراطية والمحاور الثلاثة ٢١
١ ـ المحور المؤسسي الغربي ٢٢
٢ ـ المحور العربي ٢٨
٣ ـ المحور النقدي ـ الراديكالي ٤١
ثالثاً : اليسار في «النظام العالمي الجديد» ٤٣
١ ـ استجماع القوى ٤٤
٢ ـ الديمقراطية واليسار المتجدد في أمريكا اللاتينية .. ٤٧
رابعاً : الحركة النسوية والديمقراطية ٤٨
خاتمة ٥٢

الفصل الثاني : مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التديّن — عزمي بشارة

مقدمة ٥٧

أولاً : أنماط من الأصولية ٦٦
ثانياً : تحقيق المفاهيم ٧٢
١ ـ العلمانية والديمقراطية ٧٢
٢ ـ المجتمع المدني ٨٠
٣ ـ الأكثرية والأقلية ٨٤
٤ ـ بين العلم والقِيَم ٨٨
٥ ـ الإسلام السياسي والديمقراطية ٩٠
٦ ـ الاسلام الشعبي والديمقراطية ١٠١

الفصل الثالث : الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو — برهان غليون

مقدمة ١٠٩
أولاً : عوامل التحوّل الديمقراطي في المجتمعات العربية ... ١١٥
١ ـ تناقض النظام العالمي الجديد ١١٥
٢ ـ النزوع الأخلاقي والوطني ١١٩
٣ ـ القوى الجديدة ١٢١
ثانياً : العوائق والعقبات ١٢٦
١ ـ فساد النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الرأسمالي .. ١٢٧
٢ ـ تناقض الطلب الاجتماعي الديمقراطي ١٢٩
٣ ـ تشوش الوعي ١٣١
٤ ـ غياب القيادة السياسية ١٣٧
ثالثاً : الاصلاح الديمقراطي، أو تنظيم الانتقال ١٤٠
١ ـ الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي ١٤٠
٢ ـ تخفيف التوترات واحتواء التطرف والإرهاب ١٤٥
٣ ـ درء مخاطر الفوضى والانقسام ١٥٠
٤ ـ السياسة الجديدة ١٥٥
نتائج ١٦٤

الفصل الرابع : الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي — سعيد زيداني

أولاً : ملاحظات تمهيدية ١٧١
ثانياً : الديمقراطية ١٧٣
ثالثاً : حقوق الانسان والمواطن ١٨٠
رابعاً : حماية حقوق الانسان في الوطن العربي ١٨٦
الخاتمة ١٨٨

الفصل الخامس : **هامبتي دامبتي... الديمقراطية... وتجربة التحرر الوطني: الحالة الفلسطينية** موسى البديري

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

فهرس ٢٣٣

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 تذييل المجتمع العربي ويسعى جهده للإبقاء على هذا الوضع دون تغيير؟ ما هو السبيل إلى دخول العصر الحديث، وكيف يمكن إحداث التغييرات البنيوية الضرورية في المجتمع العربي حتى يتمكن من الخروج من حالة التخلف؟ كيف يمكن محو الجهل والفقر وإحلال نسيج اجتماعي جديد مكان التفسخ والفسيفساء 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 بنيوي في النظام الاجتماعي الذي يقهر الفرد ويقمع الفكر ويأسر العقل ويكرّس التبعية.

وتعددت الإجابات حول سبل الخروج من حالة التخلّف، 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 عالمياً متسارعاً في موضوع الديمقراطية، خاصة في ضوء التحولات التاريخية في الاتحاد السوفياتي 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 تتعامل مع الديمقراطية كخيار وكطموح عربي بالجدية الضرورية دون أن تتخلى عن المنحى النقدي الذي قد يشكّل غيابه تسويغاً فظّاً للوضع العربي الراهن.

يُعنى **الفصل الأول** ببعض جوانب نقاش مسألة الديمقراطية في العالم في نهاية القرن العشرين، ويجري فيه تناول هذا النقاش والجدل حول الموضوع كظاهرة تستلزم التفسير. ويميز الكاتب بين ثلاثة محاور رئيسية تتعامل مع الديمقراطية من ناحية فكرية وسياسية بطرق مختلفة، يعكس كل منها خصوصية هذا المحور. ويرى أن هناك جداول أعمال مختلفة، وأحياناً متباينة، تقف وراء الانبعاث الحالي للفكرة الديمقراطية، وأنه تم ادخال الديمقراطية كفكرة وكمفهوم بشكل مبكّر كأحد الأشكال الأولى للتعبير عن صراعات عالمية مستمرة، وأنه من المتوقع ظهور أشكال فكرية أخرى في المستقبل. ويخلص الفصل إلى نتيجة عامة مفادها، أنه خلافاً لما يعتقده البعض، فإن ما يشهده هذا القرن في أواخره ليس نهاية للايديولوجيات وإنما نهاية أشكال ايديولوجية محددة وبداية 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 الايمانية المجردة عن تفاعل الإنسان معها في حياته. ويرى الكاتب أنه لا توجد علاقة بين الدين بهذا المعنى وبين الديمقراطية، إذ إنهما ينتميان إلى حيزين 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 نقدي لوجهات نظر متعددة حول علاقة الدين بالدولة والمجتمع، ويميز بين ثلاثة تيارات دينية رئيسية من حيث علاقتها مع الديمقراطية: المؤسسة الدينية في الوطن العربي، الحركات الاسلامية، 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 منح بعض الحريات مقابل أن يثبت الشعب حسن نيته والتزامه بقيادته وتمسكه بالهدوء والطاعة. ويؤكد الكاتب أن الديمقراطية غير ممكنة في غياب السيادة،

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

وينطلق **الفصل الرابع** من تحديد عام لعناصر أساسية مكوّنة للنظام الديمقراطي الليبرالي، وبعد التمييز بين أنواع مختلفة من الحقوق يوضح الكاتب أوجه الارتباط بين الديمقراطية الليبرالية وحقوق الانسان بما في ذلك التلازم التاريخي والمفهومي بينهما. ويرى الكاتب أن النظام الوحيد القادر على احترام حقوق الانسان 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 تذييل 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.

ويحاول **الفصل الخامس** استقصاء العلاقة بين الديمقراطية وحركات التحرر والاستقلال الوطني، وتحديداً الحالة الفلسطينية. وقد مهّد الكاتب بفهم الديمقراطية في إطار محتواها الملموس، بعيداً عن الوسط الأخلاقي والبياني للمصطلح؛ طارحاً جملة تساؤلات عمّا يعنيه مصطلح الديمقراطية فعلياً في التطبيق، وهو إذ يستعرض هذا المفهوم في تجارب الحركات الوطنية والاستقلال في ظل الحقبة الاستعمارية، يوظف ذلك، بشكل معمّق في فهم الحالة الفلسطينية التي لاحظ تشابكها بالقضية اليهودية، والكفاح من أجل الوحدة العربية، حيث رصد ما لهذين 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 بيروقراطية منظمة التحرير الموجودة في الخارج والأنتلجنسيا الجديدة التي نمت وتشكّلت بحكم تجاربها تحت الاحتلال. وفي الوقت عينه، فإن «الحل الوسط التاريخي» الذي تمّ التوصل إليه يتطلب هيكلاً مؤسسياً جديداً يعكس المصالح المادية التي جعلت هذا الحل الوسط ممكناً 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 جقمان

الفصل الأول

الديمقراطيّة في نهاية القرن العشرين :
نحو خارطة فكريّة

جورج جقمان

مقدمة

يسعى هذا الفصل إلى الإسهام في رسم خارطة فكرية لبعض جوانب النقاش الجاري في العالم اليوم حول المسألة الديمقراطية. 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 غدا 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 الديمقراطية بحاجاتها الآنية والمستقبلية. وإن الصخب الإعلامي الذي رافق تفكك الكتلة الاشتراكية وإقران ذلك مع الديمقراطية في وسائل الإعلام الغربية والعربية أسهم في إضعاف الرؤية ويسّر خلط جداول الأعمال المختلفة والمتباينة أحياناً التي تقف وراء الدعوة إلى الديمقراطية وإلى إرساء مقوماتها وقواعدها. وقد أضحى تحديد الموقع وتبيان الاتجاهات والتوجهات حيال هذه المسألة أمراً حيوياً، لكنه غير ممكن دون وضوح الرؤية الذي قد يتأتى بمساعدة خارطة فكرية تسعف في إنارة البصر والبصيرة.

يبدأ هذا الفصل بمعالجة هذه الظاهرة كجزء من معركة دائرة حول معنى هذا المفهوم. وبعد التمييز بين ثلاثة مضامين أو محاور يجري فيها نقاش مسألة الديمقراطية في العالم اليوم، يجري التعرض لكل مضمون على حدة لغرض تبيان خصائصه ومعالمه 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

الثمانينيات، وبشكل خاص وجلي منذ منتصف الثمانينيات وحتى الآن، تعاظماً 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 والعامة، وفي وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية في أماكن مختلفة من العالم، بما في ذلك من وسائل الإعلام الغربية والامتداد الإعلامي لها في الوطن العربي.

ويندر أن نجد اليوم مجلة عامة أو متخصصة تُعنى بالشؤون السياسية أو الاجتماعية أو بالشؤون الفكرية العامة، لم تتعرض في أكثر من عدد أو في أكثر من مقال في العدد نفسه، لجانب من جوانب موضوع الديمقراطية، سواء أكان ذلك بالعربية أو بلغات أخرى. وفي خضم هذا الجو الفكري ربما لا يبدو من المستغرب أو المستهجن ظهور مجلات تتخصص في الكتابة عن الموضوع أو مؤسسات تعنى به بشكل خاص. وأشير، 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، وتموّل جزئياً من قبل منحة من الكونغرس الأمريكي، **والثانية** بعنوان **الاشتراكية والديمقراطية**، وتصدرها مجموعة مستقلة من الأكاديميين في الولايات المتحدة، ويسهم في تحريرها كتّاب من دول مختلفة، بما في ذلك افريقيا وأمريكا اللاتينية. وقد بدأت الأولى في الصدور عام ١٩٩٠، والثانية في عام ١٩٨٥. ولهذه التواريخ دلالة، كما سيتبيّن لاحقاً.

أما بالنسبة إلى الوطن العربي فقد تمّ التعبير عن هذا الاهتمام بطرق متنوعة أشير من بينها إلى ندوات ومؤتمرات وحلقات دراسية عدة عقدت في عواصم عربية مختلفة، إضافة إلى قبرص التي وفرت ملجأ للندوة الأولى لمركز دراسات الوحدة العربية، التي عقدت هناك في عام ١٩٨٣، بعد رفض أقطار عربية عدة قبول استضافتها. وأشير كذلك إلى اهتمام مؤسسات حقوق الإنسان في الوطن العربي بالموضوع، انطلاقاً من أن النظام الديمقراطي يوفّر فرصة أكبر لحماية حقوق الإنسان من أنظمة أخرى.

وبالرغم من أن موضوع الديمقراطية مطروق منذ مدة في المجتمع الفلسطيني إلا أن السنوات الثلاث الأخيرة شهدت اهتماماً أعم وأوسع فيه، خاصة في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ عام ١٩٦٧. وقد ظهر هذا الاهتمام في سلسلة من الندوات والمنشورات التي عقدت أو صدرت في الضفة الغربية وقطاع غزة، أشير من بينها، على سبيل المثال، لا الحصر إلى سلسلة ندوات عقدتها مؤسسة بيسان ابتداء من صيف ١٩٩١، وورش عمل أقامها المركز الفلسطيني لتعميم المعلومات البديلة «بانوراما»، ابتداء من نيسان/ ابريل ١٩٩٢، وتأسيس مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية في منتصف عام ١٩٩٢، التي بدأت عملها كمجموعة مشاريع غير ممركزة في عام ١٩٨٩.

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

للمسألة الديمقراطية في أرجاء مختلفة من العالم. إن هذا الوضع يشكل ظاهرة مركبة، بمعنى أن لها عناصر عدة، وينبغي أن يتم فصلها بعضها عن بعض حتى تتضح الصورة وحتى نتمكن 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 الديمقراطية، وأنه ينبغي التمييز بوضوح بين جداول الأعمال المختلفة هذه حتى يصبح في الإمكان رسم خارطة فكرية وسياسية تسعف في درء خطر الوقوع في متاهة الوهم والزلل.

١ ـ تعدد المفاهيم

ولعل نقطة الانطلاق لأي مسعى يهدف إلى إزالة بعض الإبهام والخلط الذي لحق بالجدل حول الديمقراطية في تاريخها المعاصر وخاصة خلال القرن العشرين، تكمن في الملاحظة بأن الديمقراطية، ككلمة وكمفهوم، لا تحمل معنى واحداً ثابتاً متفقاً عليه، وأن مدلول الكلمة الوصفي (أي ما تعنيه 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 قيمياً حول ما ينبغي أن يكون للكلمة من مدلول وصفي.

٢ ـ وظائف اللغة

ولإيضاح 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 بطرق مختلفة لتأدية وظائف متعددة. وسيتبيّن هذا كأمر واضح وجلي إن تأملنا بسرعة كيفية استخدامنا اللغة في مضامين مختلفة. 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 يتبادر 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 تقترن في العادة مع الشعر، غير أنها ليست مقصورة عليه. وتستخدم اللغة تعبيرياً عندما يجري استعمالها لنقل عواطف أو مشاعر أو أحاسيس لسامعٍ أو لقارىء. فعندما يقول الشاعر:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدولَه ... عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلتُ له لما تمطّى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكلِ
ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبحٍ، وما الإصباحُ منكَ بأمثلِ

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

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 المصفّى غير قابل في العادة للصحة والخطأ. فعندما نقول: اقفل 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:

واغتنم صفو الليالي إنما العيش اختلاس

فهو يستخدم اللغة هنا بهدف تعبيري وتوجيهي في الوقت نفسه.

٣ ـ «الديمقراطية» والمدلول الإنفعالي للغة

رأينا في ما سبق أنه من الممكن استخدام اللغة تعبيرياً، وتتمكن اللغة من القيام بهذه الوظيفة لأسباب عدة نشير تحديداً إلى أحدها، وهو ما أسميه بالمدلول الانفعالي للكلمات[1]. ويختلف المدلول أو المعنى الانفعالي لبعض الكلمات عن معناها الوصفي أو معناها الحقيقي. ويتصف المدلول الإنفعالي للكلمات بأنه له وقع نفسي أو عاطفي خاص على السامع أو القارىء قد يكون ايجابياً أو سلبياً. وقد تتفق كلمتان في مدلولها الوصفي وتختلفان في مدلولها الانفعالي. مثلاً:

عنيد	مثابر
معاق	حركيّاً كسيح
معاق	بصرياً أعمى

(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.

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

غير متزوجة	عانس
جبان	حذر
تهور	جرأة
مظاهرة	شغب
مقاومة	إرهاب

فإن تمّ 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 الحقيقي. 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 شعبين، فهذا أمر آخر. فقد تتفق دولتان في حالة نزاع على أنهما ترغبان في السلام وتختلفان حول مدلول السلام الفعلي، أي ما ينبغي أن يكون عليه في الواقع. وهذا بدوره يعكس استقرار المعنى الانفعالي لكلمة سلام في المخيلة الشعبية ككلمة محاطة بهالة من الأحاسيس والمشاعر الايجابية، وبالتالي يتعذر استخدامها ككلمة 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 هالة ايجابية، ولكن جرى استخدامها بعد إعادة تعريفها بحيث اختلفت في مدلولها الوصفي.

٤ ـ 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 تشكّل مدخلاً إلى الملاحظات والاستنتاجات التالية:

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

ثانياً: ينبغي النظر إلى الديمقراطية كمفهوم أو كمجموعة تعريفات بصورة تاريخية وكتعريفات مرتبطة بطموحات وآمال ومصالح ورغبات لأفراد أو لأحزاب أو لطبقات أو

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

ثالثاً: لا غَضاضة بالطبع من تحديد موقف واختيار تعريف من منطلق طموحات وآمال 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 الديمقراطية، الذي شكّل امتداداً للحرب الباردة بين دول الكتلة الشرقية ودول الكتلة الغربية قبل انهيار الاتحاد السوفياتي، «تمترس» العديد من اتباع كلا المعسكرين وراء مجموعة معتقدات وآراء حول ماهية النظام الديمقراطي «الحقيقي»، بفعل مؤثرات عدة، من بينها معالجة الموضوع من قبل وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية، وبفعل جملة من الآراء السائدة. ويخلق هذا الوضع مشكلة لمن يسعى إلى أن يكتب حول الموضوع بما هو ممكن من الموضوعية والحياد، كما هو متوقع من نوع معين من الكتابات خاصة تلك التي تتسم بطابع أكاديمي. وكأمثلة على هذا النوع أشير إلى مقالات الموسوعات وإلى الكتب الجامعية التي تكتب كمداخل للحقول، التي يتوقع منها توخي الحياد الممكن تجاه الآراء المتصارعة حول المواضيع المطروقة.

وسأعطي مثالين لتوضيح طبيعة المشكلة؛ **الأول** من كتاب لعالم الاجتماع المعروف انتوني غيدنز الأستاذ في جامعة كامبريدج البريطانية، بعنوان **علم الاجتماع**[٢]. والكتاب مصمّم كمدخل إلى الموضوع للطلبة الجامعيين وللجمهور العام المطلع، وقد صدر في عام ١٩٨٩، أي بعد بداية انهيار الاتحاد السوفياتي كنموذج في أعين الكثيرين، الأمر الذي يزيد من مهمة الكاتب تعقيداً. ففي فصل عن السياسة والحكم والدول يتناول موضوع الديمقراطية وأنواعها المختلفة ويحدد أنواعها بثلاثة: **الديمقراطية التمثيلية متعددة الأحزاب** (كما هو الحال في الدول الغربية) **والديمقراطية التمثيلية ذات الحزب الواحد**، أو الديمقراطية المركزية (كما كان الحال في دول الكتلة الاشتراكية سابقاً) **والديمقراطية المباشرة** (كما كانت عند قدماء اليونان).

والمشكلة التي لا بد أن ظهرت أمام الكاتب، هي: كيف سيبدو تحديد أنواعها بثلاثة، آخذاً بعين الاعتبار أن أغلبية من قرّائه على الأرجح لا يعتبرون النظام الذي كان قائماً في الاتحاد السوفياتي نظاماً ديمقراطياً (وربما لا يعتبره هو كذلك أيضاً). بالتالي سيبدو إدراج «ديمقراطية الحزب الواحد» كانحياز من قبل الكاتب. وبالمقابل، فإن عدم إدراج هذا النوع من النظام في سياق تعديده الأنظمة الديمقراطية يشكل أيضاً انحيازاً أو حكماً معيارياً تجاه الموضوع (والوضع كان سيكون شبيهاً ولكنه معكوس لو كان يكتب بالروسية إبان عهد الاتحاد السوفياتي).

---

(٢) Anthony Giddens, *Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1989), pp. 306-307.

والمثال الثاني هو مقالة حول الديمقراطية في **الموسوعة الفلسفية**[٣]. ويبدأ 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، أخذاً بعين الاعتبار أن الاختلاف يظهر عند أي محاولة لتحديد معنى هذه العبارة والآلية التي سيتم بها «حكم الشعب من قبل الشعب». وكاتب المقال واعٍ تماماً المشكلة، إذ إن معالجته إياها بعد الفقرة الأولى تتم عن طريق تخصيص مكانة بارزة لوجهات النظر المختلفة حول الموضوع. بالتالي، فقد عالج المشكلة عن طريق جعلها محوراً رئيسياً في المقال، ثم عرّج خلسة بعد ذلك للتطرق إلى الديمقراطية 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 الديمقراطية في نهاية القرن العشرين، كما سيبدو لاحقاً، إلا أن الإدراك الواضح لطبيعة الصراع حول معنى الديمقراطية قد يسعف في رسم جدول أعمال يلبّي حاجة 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 السوفياتي. وقد تحولت الديمقراطية من مطلب نخبوي إلى مطلب شعبي في عدد من الأقطار العربية خلال العقد الماضي. غير أن ما ينبغي خشيته هو النظر إلى الديمقراطية بمعنى المشاركة في اتخاذ القرار، كمطلب نفعي آني تستتر وراءه نزعة تطمح إلى صهر الفرد في الجماعة، وتشكل بهذا عودة إلى عقود سابقة وفاشلة في القرن العشرين.

ثانياً: الديمقراطية والمحاور الثلاثة

إن شيوع الاهتمام بالديمقراطية في الربع الأخير من القرن العشرين، في أرجاء مختلفة من العالم بما في ذلك الوطن العربي، له أسباب عدة. 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 يحكى ويبث عن الديمقراطية، 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 سيسهم أيضاً في إخفاء جداول الأعمال المختلفة والمتباينة التي تشترك لغوياً في الدعوة إلى الديمقراطية، وتختلف في تصورها عن مكوناتها ومقوماتها.

وأميز هنا بين ثلاثة محاور رئيسية، أسمّي الأول **المحور المؤسسي الغربي**، والثاني

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

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

١ ـ المحور المؤسسي الغربي

يعبّر 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 ومنشورات مراكز بحث ومؤسسات تنمية اقتصادية واجتماعية، وتأييد وتنظير خبراء ومثقفين ومفكرين ووسائل إعلام واتصال رئيسية. والمؤسسة بهذا المعنى ليست كتلة هلامية دون أبعاد، وإنما ما يعطيها هوية محددة هو قواسم مشتركة رئيسية من ضمنها ـ وهذا هو بيت القصيد ـ افتراض ضمني أو صريح أن الديمقراطية ملازمة النظام الرأسمالي تلازماً لا انفكاك منه ولا حيد عنه.

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

وأستذكر هنا كيف تمّ التعامل مع النظام العراقي في الصحافة الغربية خلال حرب الخليج، أي عن طريق إبراز الطابع الدكتاتوري للنظام والتركيز على شخصية صدام حسين كحاكم متسلّط، وكأن الولايات المتحدة وحلفاءها خاضوا هذه الحرب من أجل إحلال الديمقراطية في الخليج. والغريب والمستهجن هنا هو قيام مجلات لها في العادة نظرة مختلفة تجاه الشرق الأوسط عن نظرة المؤسسة الغربية، بالانجراف وراء هذا الخط الإعلامي خلال الحرب. وأشير تحديداً إلى مجلة **ميريب** *Merip*، التي أفردت صفحاتها لقلم سمير الخليل في عددين من المجلة، وهو مؤلف كتاب عن العراق بعنوان **جمهورية الخوف**. وأشير على وجه الخصوص إلى مقالته بعنوان «الحقوق الكويتية هي القضية»، التي صدرت في عدد كانون الثاني/ يناير ـ 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 يتبيّن الآن بوضوح بعد الحدث على أنه كان كارثة من وجهة نظر العراق ومن وجهة النظر العربية. هذا ليس فقط لأنه تسبّب بهدر بلايين الدولارات دون مردود للشعب العربي وبمردود رئيسي لصناعة الأسلحة الغربية، وليس فقط بسبب القتل والدمار الذي حلّ بالعراق وبالكويت، بل أيضاً لأنه تسبّب كذلك بانهيار النظام العربي الذي كان قائماً قبل الحرب. وبالرغم من هشاشة هذا النظام وعدم فاعليته، إلا أنه كان يوفّر قدراً من الردع للطموحات الانعزالية للأنظمة العربية المختلفة.

وبمعزل 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 خرقاء 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، أخذاً بعين الاعتبار توقع استمرار اعتمادهم على النفط في المدى المرئي، وأخذاً بعين الاعتبار حاجة الولايات المتحدة الأقل إلى النفط، نظراً إلى حيازتها مخزوناً نفطياً غير قليل. وبالتالي، ومن هذا المنظور، فإن أحد أسباب حرب الخليج كمنت في حاجة الولايات المتحدة إلى إحكام السيطرة على «النظام العالمي الجديد» بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

على أي حال، فإن الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان من قبل المحور المؤسسي الغربي ليس بجديد خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مضمون الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وقد دأبت الولايات المتحدة وحلفاؤها على استخدام الديمقراطية كعصا مشهرة في وجه دول الكتلة الاشتراكية ودول أخرى طيلة الحرب الباردة. غير أن استخدام الديمقراطية بالتعريف المؤسسي لها وإقرانها مع حقوق الانسان وتوظيفهما كأدوات في السياسية الخارجية للولايات المتحدة غير مرتبط فقط بالحرب الباردة. وأستذكر هنا جعل حقوق الانسان 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 ومقدرة 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 حققت الولايات المتحدة قدراً من النجاح خاصة في أمريكا اللاتينية. ومع حلول عام ١٩٩٠، تمّ تغيير أنظمة دكتاتورية ودموية عدة كانت تعتمد في بقائها بقدر ما على الولايات المتحدة. وقد حلّ مكانها أنظمة محافظة «ديمقراطية» في دول مثل السلفادور، ونيكاراغوا، وهندوراس، وكوستاريكا، وغواتمالا، وتشيلي، وباراغواي. أما عن سجل الولايات المتحدة العام تجاه الديمقراطية في العالم الثالث فهو معروف، ولا يسعني الدخول فيه الآن، ولكن أحيل المهتم إلى كتابات نعوم تشومسكي الغزيرة حول الموضوع[٥].

غير أن ما هو جديد في الخطاب الغربي المؤسسي حول الديمقراطية، خاصة ابتداء من منتصف الثمانينيات، هو الشعور بالنصر بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، 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 أنوّه الآن بأنه توجد مؤشرات عدة لا يمكن إغفالها تؤذن بعدم استحالة التغيير، من بينها الأزمة الاقتصادية المستفحلة 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 والتصنيع في العالم الثالث، ومشاكل البيئة المتنوعة في دول المركز ودول المحيط على حد سواء.

نهاية التاريخ

أشرت إلى الشعور المتزايد بالنصر في المحور المؤسسي الغربي بعد تفكك الاتحاد السوفياتي. والصحيح هو أن النموذج الستاليني في السياسة وفي الاقتصاد فشل في نهاية الأمر في تحقيق مقومات استمراره كنموذج حيّ يُقتدى به، بالرغم من نجاحات صناعية وعلمية واقتصادية عدة في عقود سابقة، وإن تم بعضها بثمن باهظ. من جهة أخرى، فإن فشل النموذج الستاليني 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 *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Society* (Boston, Mass.: South End Press, 1989).

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

إن مقاييس الفشل والنجاح في هذا المضمون نسبية، وبهذا المعنى يمكن القول إن النموذج الستاليني 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 ممن لا عمل لهم ولا قوت سوى ما يقتنصونه من أكوام القمامة.

غير أن الاحتفال «بانتصار» 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 فوكوياما حول الموضوع وصاحب مقولة «نهاية التاريخ»، أخذاً بعين الاعتبار ما أحاطها من الضجة الإعلامية والاهتمام الذي حظيت به عند مفكري اليسار خاصة في بريطانيا. وفوكوياما أمريكي من أصل ياباني متخصص في العلوم السياسية، ويعمل كمحلّل 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 ١٩٨٩، وقام بعدها بنشر كتاب بعنوان **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** في عام ١٩٩٢، قام فيه بتفصيل وجهة نظره وتعديلها بشكل جوهري في بعض الجوانب حتى يجابه النقد الذي تعرضت له مقالته الأولى[٦]. وينبغي أن أشير إلى أني لا أتعرض 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 أشرت إليها في البداية.

وتشكّل نقطة انطلاق فوكوياما 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 نهائية[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 «صيرورة» (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 و٥٥ 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 يتعلق بالأسباب الفاعلة في التاريخ، يعطي الكاتب سبباً آخر اضافياً يصفه بأنه «محرك التاريخ»، إذ إن العامل الاقتصادي يؤدي إلى الرأسمالية، ولكنه غير كافٍ بحد ذاته لأنه يؤدي إلى الليبرالية الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي. وإن السعي والتوق الإنساني إلى الليبرالية الديمقراطية، 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 تقف وراء ظواهر اجتماعية شتى مثل العمل والثقافة والدين والقومية وحتى الحروب.

ولا يتسع المقام هنا لعرض مفصّل لمجمل أطروحات فوكوياما، ويكفي 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 بآخر عن وجهة نظر المؤسسة الغربية. وشكّل هذا جزءاً من الترويج لوجهة نظر المؤسسة وإن كان على مستوى ليس شعبياً كلياً. غير أن ما هو لافت للنظر هو اهتمام مفكري اليسار بأطروحات الكاتب بالرغم من أن بعض أطروحاته الرئيسية ينقصها الإحكام التحليلي، ومن ثم لا يمكن أن تؤخذ بجدية كما هي، وبالرغم من أن الكاتب يعتمد على تفسيرات غير مقبولة عامة لعدد من المفكرين والفلاسفة من بينهم أفلاطون وهيغل ونيتشه.

في ما يتعلق بالإحكام التحليلي للنص، لا يتسع المجال هنا لمعالجة مفصلة للموضوع، ولكني أعطي مثالاً واحداً على المقصود يتعلق بنقطة رئيسية في كتابه. يقول فوكوياما في مقدمة الكتاب، في معرض تناوله مسألة الأسباب الفاعلة في التاريخ، إن جنوح البشرية نحو الديمقراطية الليبرالية مرده في نهاية الأمر ذلك الجزء من النفس الذي ينزع نحو الاعتبار. ثم يضيف: «ومع ارتفاع مستوى المعيشة، ومع ارتفاع مستوى التعليم وتوسّع مدارك السكان، ومع تحقيق قدر أكبر من المساواة في الوضع من قبل المجتمع ككل، يبدأ الناس بطلب ليس مزيداً من الثروة فقط، وإنما اعتراف بمكانتهم.. الأمر الذي يؤدي بهم إلى المطالبة بحكومات ديمقراطية تعاملهم كأشخاص بالغين سن الرشد، وليس كأطفال، معترفة باستقلاليتهم كأفراد أحرار»[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 و١٤٣ وما بعدها.

(٩) المصدر نفسه، ص xix-xviii.

الذي يجنح نحو الاعتبار مع الرغبة بالديمقراطية، مما يوحي بأنه السبب الرئيسي وراء هذه الظاهرة، ولكنه يضيف جملة من الأسباب الأخرى التي يوردها بصياغة توحي 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 والمسببات في التاريخ قضية نظرية قائمة بذاتها نوقشت عبر قرون، ونشأت حولها مدارس وتيارات، ولا يمكن معالجتها بهذه البساطة. واختيار الكاتب أحد هذه الأسباب من ضمن عدة مسببات يوردها هو، واعتباره أنه أكثر أهمية، يشكّل قراراً اعتباطياً لا تبرير له دون نقاش إضافي يتطرق بالضرورة إلى موضوع السببية، خاصة عند التعّرض لأمور لا يمكن أن يتم فحصها في المختبر، وليس من السهولة إخضاعها للتجربة.

ويمكن كاتب آخر أن يعكس «الأهمية» لسلسلة المسببات ويبدأ عند النقطة التي ينتهي بها الكاتب، ويقول: إن الحوافز السلوكية الناجمة عن الرغبة بالاعتبار (على فرض وجود نزعة مستقلة مثل هذه) بدأت تظهر مع ازدياد التعليم، «وازدياد المساواة في الوضع في المجتمع»، وتوسع 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 وجهة النظر الأصح، جوهر الأمر هنا يتعلق **أولاً** بعدم دفاع الكاتب عن اختياره هذا لترتيب سلسلة المسببات، **وثانياً**، 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 متدنٍ. وربما يعود هذا الضعف إلى أن الكتاب موجّه إلى جمهور عام، وأن التحليل الدقيق والفني يخرج عن نطاقه. والكتاب بشكل عام ذو أسلوب سلس، وعرضه للمادة غير معقد، وفي هذا فضيلة. غير أن السبب الرئيسي الذي يكمن وراء عدم الإحكام التحليلي هو انحياز الكاتب إلى وجهة نظر محددة لا يدافع عنها بالقدر الكافي. إن الجانب الدعائي للكتاب يكمن هنا بالضبط، أي في أخذه موضوعاً تدور حوله خلافات نظرية، وبدلاً من أن يكتب آخذاً كذلك بعين الاعتبار الجمهور الذي يجري السجال، باللغة التي يفهمها هذا الجمهور، يتوجّه هو إلى جمهور آخر وأوسع وغير ملم بالقدر الكافي بعناصر هذا السجال.

وكما أشرت اهتم عدد من المفكرين اليساريين بالكتاب وبدرجة غير مبررة كلياً، اعتماداً على مضمونه فقط[١٠]. ويبدو لي أن هذا الاهتمام ينبع من أن أطروحة الكاتب الرئيسية في مقالته الأولى، ثم كتابه، قد صدرا 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).

نشطة قام بها المحور المؤسسي الغربي، مما دفع بهؤلاء الكتّاب إلى الردّ من منطلق دفاعي يسعى إلى إحداث ثغرات تضعف هذه الحملة، إضافة إلى أن كتاب فوكوياما هو أول عمل يتناول الموضوع بشمول وإحاطة، ويصدر في هذه الفترة التاريخية، الأمر الذي أكسبه أهمية خاصة من وجهة نظر مؤيديه وناقديه على حد سواء. وأخيراً، فإن اليسار الغربي ليس غير متعاطف مع بعض أطروحاته (وإن لم يكن جميعها)، كما سنرى لاحقاً.

٢ ـ المحور العربي

أما المحور **الثاني**، المحور العربي، فالدعوة إلى الديمقراطية فيه بين المفكرين لها تاريخ طويل يرجعه البعض إلى عصر النهضة في القرن التاسع عشر. فيقول أحمد صدقي الدجاني مثلاً في دراسة له عن الموضوع: إن «قضية الديمقراطية هي إحدى القضايا الرئيسية التي انشغل بها الفكر العربي منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة»[١١]. 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 الديمقراطي كما تمّ فهمه من قبل مفكري عصر النهضة مثل رفاعة رافع الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، وخاصة خير الدين التونسي. وقد جرى انتشار استخدام مصطلح الديمقراطية في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى ومع إدخال بعض العناصر الشكلية للنظام الديمقراطي في عدد من الدول العربية. إلا أن التجربة الديمقراطية بمحدوديتها وبنواقصها 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 صدقي الدجاني من قدر من الصحة، بمعنى أننا 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 انصبّ بالدرجة الأولى على الجوانب السياسية المتعلقة بالديمقراطية 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 الديمقراطي الغربي الذي شاهده مفكرو عصر النهضة العرب في ذلك الحين. ومكونات الحياة الديمقراطية كما تفهم اليوم، وتعريفها المتضمن حقوقاً مدنية وانسانية فردية لم تبرز بشكل واضح في مؤلفات هؤلاء المفكرين.

---

(١١) أحمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١١٥.

وشكّلت هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ نقطة تحوّل رئيسية في الفكر العربي المعاصر تجاه المسألة الديمقراطية. 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 تمّ التعبير عن هذا بوضوح وأحياناً بقسوة جارحة مع النفس لم تعرف رأفة أو هوادة، في الكتابات التي ظهرت مباشرة بعد هذه الحرب في النقد الذاتي وفي نقد المجتمع العربي.

ولم تتعرض 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، وتمحورت الأسئلة الرئيسية حول مقدرة المجتمع العربي كمجتمع، بقيمه وعاداته وأعرافه وتنظيمه الاجتماعي وثقافته السياسية، من الوقوف أمام التحدي الداهم والخطر المحدق. وقد أسهم عدد من المفكرين العرب في هذا النقاش. ولكني أنوّه 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 أسهم في إثارة مجموعة من الأسئلة الجذرية حول المجتمع العربي بتنظيمه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وبفكره السائد وبقيمه، وعلى مستوى واسع وشعبي نسبياً.

وتشكّل هذه الكتابات إلى حد ما امتداداً لفكر كتّاب عصر النهضة بالرغم من أن ما يقارب القرن يفصل بينها، إذ إنها تعرّضت مرة أخرى لكيفية التصدي للتحدي الخارجي الذي يستلزم شحن طاقات المجتمع كافة، ويستلزم تغييراً جذرياً بنيوياً فيه. وبالرغم من أن هذا النوع من الكتابات ما زال يصدر حتى يومنا هذا (ويتضمن هذا النوع كذلك كتابات منظري الحركات الاسلامية أيضاً) إلا أن «النقد الذاتي بعد الهزيمة» كنمط من أنماط الكتابة تحوّل في منتصف السبعينيات إلى مطالبة بتغييرات محددة وعينية تنادي بها حركات وتجمعات وهيئات ومفكرون مختلفون. وفي هذا المضمون الفكري والتاريخي برز الاهتمام بالديمقراطية في المجتمع العربي كاهتمام رئيسي في قضية محددة وكدعوة وسعي إلى ارساء قواعدها وعناصرها الأساسية.

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

وابتداء بمنتصف السبعينيات نجد نشاطاً مكثفاً واهتماماً خاصاً بالديمقراطية وحقوق

الانسان والحريات الأساسية عند المفكرين والمثقفين والكتّاب العرب. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تشكّلت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨ لجنة دائمة للدفاع عن حقوق الانسان والحريات الأساسية في الوطن العربي بقرار صادر عن ندوة عقدت في بغداد في أيار/ مايو من العام نفسه بدعوة من اتحاد الحقوقيين العرب. وفي كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٧٨ قام عدد من المفكرين العرب بتشكيل «لجنة الدفاع عن حرية الكاتب العربي» مهمتها الأساسية الدفاع عن الديمقراطية وحرية التعبير والكتابة. وأشار البيان الختامي للاجتماع الخامس للمكتب الدائم لاتحاد الحقوقيين العرب المنعقد في عمّان في كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩ إلى «أن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان تنتهك في أقطار كثيرة من الوطن العربي»[١٢]. وفي عام ١٩٧٩ عقد المؤتمر الأول للكتّاب اللبنانيين، وكان عنوان المؤتمر «قضايا الثقافة والديمقراطية». وقد دعي إليه عدد كبير من الكتّاب من الوطن العربي ومن خارجه، وصدرت وقائع المؤتمر في عام ١٩٨٠ في كتاب حمل العنوان نفسه. ويقول أحمد 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 المجذوب أستاذ الحقوق في الجامعة اللبنانية وأحد المشاركين في المؤتمر: إن «الديمقراطية شغل شاغل وهاجس دائم، وأمل واجس لكل المفكرين والكتّاب 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 و١٩٨٣ وإلى منشورات المركز حول الديمقراطية من بينها كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ـ 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 ابراهيم أستاذ علم الاجتماع المصري أن النمو الكبير للطبقات الوسطى والعمالية في الستينيات والسبعينيات في الوطن العربي واقتران هذا كما يقول «بغياب العدالة في توزيع السلطة واختلال العدالة في توزيع الثروة» شكّل أحد الأسباب، إضافة إلى «العجز الشديد للأنظمة الحاكمة في مواجهة العدوانية الإسرائيلية»[١٥]، كما تجلّى ذلك بوضوح في حرب ١٩٦٧ وغزو لبنان في عام ١٩٨٢. ويرى برهان غليون، المفكر السوري وأستاذ علم الاجتماع السياسي أن «انهيار المشروع التقدمي العربي... بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحماية 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 ـ ٢٨٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

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

السياسي الواحدي الذي ارتبطت به، صدقيته وشرعية وجوده». وقد تجسّد هذا كما يقول في «تغيير عام في المناخ 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 مقولة التناقض بين متطلبات التغيير السريع واحترام الحريات العامة للمواطنين، وتصورت - في إطار المنطق نفسه - تعارضاً بين اعتبارات التحول الاشتراكي والتنمية المخططة وحق المواطنين في التنظيم أو احترام المبادرات المستقلة للنقابات والمنظمات النقابية والمهنية. وفي كل الحالات امتدت يد المنع والتقييد لتكبت كل الآراء المخالفة والمعارضة»[١٧].

على أية حال، ومهما 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 تفاعله المستمر مع مؤثرات داخلية وخارجية، بحيث يمكن رؤيته بوضوح كمحور منفصل ذي جدول أعمال خاص به. وهذه نقطة في غاية الأهمية نظراً إلى السعي المتواصل والدؤوب من قبل المحور المؤسسي الغربي لخلق الالتباس في المفاهيم بناء على جدول أعمال معين.

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

أولاً: هناك إدراك واضح لمراحل تطور الديمقراطية في الغرب ومعرفة بتاريخها الممتد 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 ملاءمة كل نوع للحاجات الآنية والمستقبلية العربية، كموضوع مستقل للبحث والدراسة والنقاش[١٨]. ويوجد قدر من الإجماع على أن استنساخ نموذج جاهز دون أخذ خصوصية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في الوطن العربي بعين الاعتبار

---

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

(١٧) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الانسان العربي المعاصر،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان 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 قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها 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 الحربين في بعض الدول العربية.

ثانياً: ليس المقصود بخصوصية الحاجات العربية أننا بحاجة إلى نظام ديمقراطي ورقي تضمن فيه الحريات الأساسية في الدستور ويستثري القمع في الواقع، يُسمح بالتعددية نظرياً، وتزوّر الانتخابات لصالح الحزب الحاكم. إن هذه الخصوصية تكمن في معضلة السعي إلى الجمع بين عناصر عدة لا يبدو من السهل الجمع بينها في الوطن العربي. وقد عبّر السيد يسين الكاتب والباحث المصري عن هذه المعضلة كالتالي: «إن التحدي الأساسي أمامنا في هذه المرحلة الحاسمة التي نمرّ بها في تطور مجتمعنا العربي، هو حل الإشكالية ـ الحلم، التي تجابهنا. نحن نحلم بنموذج ديمقراطي شامل يتكوّن من عناصر أساسية:

١ ـ تحقيق الحريات الأساسية للإنسان (مستقاة من النموذج الليبرالي).
٢ ـ تحقيق العدالة الاجتماعية (مستقاة من النموذج الاشتراكي).
٣ ـ تحقيق الأصالة الحضارية (مستقاة من النموذج الإسلامي).

إن عظمة التحدي تظهر في أننا نريد اجتزاء عناصر من تمازج سياسات مختلفة، مفصولة من سياقاتها التاريخية»[١٩].

ثالثاً: إن معالجة هذه «الإشكالية ـ الحلم» من قبل المفكرين والكتّاب العرب تتصف عند عدد كبير منهم بنَفَس نقدي تحليلي وتاريخي. فعلى سبيل المثال، ينتقد كمال أبو ديب الأستاذ في جامعة اليرموك، دراسة أحد الكتّاب العرب عن الموضوع لأنه «يتحول فجأة من المنظور التاريخي الذي يستخدمه في دراسة الديمقراطية الأوروبية، إلى منظور جديد يفتقر إلى الحس التاريخي... يتشكل من رغبات وتطلعات وأشواق إلى الديمقراطية في غياب شبه مطلق للتساؤل عن طبيعة البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة في الوطن العربي، وعن كون هذه البنى 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 لبيب أستاذ علم الاجتماع التونسي «ان الديمقراطية كصيرورة وكترقيات اجتماعية هي عملية اجتماعية لا تتقدم بدون القوى الاجتماعية التي لها مصلحة في تقدمها، وتضمن حمايتها لهذا السبب. أما حصرها في المؤسسات، فلا يحول دون انتكاسها في أي وقت، بل ويكسبها طابعاً انقلابياً»[٢١]. ويطالب عادل حسين الكاتب والباحث المصري بدراسة نماذج الديمقراطية في المجتمعات الأخرى بهدف محدد وهو «صقل موهبتنا ومقدرتنا على إبداع نماذج وأنظمة يرتبط منطق نشأتها وتطورها بواقع أمتنا وظروفها... تماماً كما يقرأ لاعب الشطرنج عن المباريات السابقة، إنه مجرد تنشيط للذهن وتوسيع للخيال، ولكنه بالقطع سيلعب مباراة جديدة تماماً»[٢٢]. ويؤكد سمير أمين أن الشروط الموضوعية لقيام

---

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

(٢٠) انظر تعقيب كمال أبو ديب على: الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ص ١٥٠.

(٢١) انظر تعقيب الطاهر لبيب 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 انتمائه إلى أطراف النظام العالمي الرأسمالي «إذ إن الاستقطاب على صعيد عالمي الناتج عن التوسع الرأسمالي يخلق بدوره استقطاباً اجتماعياً داخلياً يتمظهر في ظواهر عديدة مثل التفاوت المتزايد في توزيع الدخل والتهميش الاجتماعي . . . وينتج عن ذلك أن عدم الاستقرار هو القاعدة في الحياة السياسية للمحيط. فالقاعدة هنا هي نظام حكم دكتاتوري ـ عسكري أم لا حسب الظروف ـ ينفجر من وقت إلى آخر. على أن هذه الانفجارات لا تؤدي عادة إلى ديمقراطية بل إلى نظم شعبوية»[٢٣].

في ما يتعلق بالمرحلة الثانية التي تمّ فيها بحث موضوع الديمقراطية في الوطن العربي، أي من عام ١٩٨٥ وحتى وقتنا الحالي، اتسمت هذه المرحلة بتفشي الحديث عن الموضوع في وسائل الاعلام 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 شكّل امتداداً لمعالجته من قبل وسائل الإعلام الغربية التي تعتمد عليها وسائل الإعلام العربية بقدر أو بآخر.

وقد برز اهتمام وسائل الإعلام العربية في الموضوع ضمن نطاق اهتمامها ببداية التحول في الاتحاد السوفياتي منذ قدوم غورباتشيف إلى السلطة، وما تلا ذلك من تحولات سياسية واقتصادية، وانتهاء بتفكك الاتحاد السوفياتي والتغيرات التي حصلت في دول الكتلة الاشتراكية عامة. وقد فسرت هذه التحولات على أنها تنمّ عن رغبة شعبية عامة بالانتقال إلى نظام ديمقراطي غربي من ناحية سياسية، وعن توق 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، وهنغاريا ، وبولندا، والاتحاد السوفياتي. وبالطبع فإن هناك حركات وأحزاباً يمينية في تلك الدول تدعو 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 مركّب، 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 الاسلامية

ضمن معالجتنا المحور العربي انتقل الآن إلى عرض موجز لموقف بعض المفكرين والكتّاب الإسلاميين تجاه الديمقراطية. وكما هو معروف، فإن هناك حركات سياسية اسلامية في مختلف الأقطار العربية، والقاسم الرئيسي المشترك بينها من ناحية فكرية هو الدعوة إلى تحقيق المشروع الاسلامي، وعدم قبول أي نظام غير إسلامي كبديل. هذا موقف مبدئي وقاسم مشترك لدى جميع المفكرين المرتبطين بالحركات الاسلامية. غير أن مراجعة الأدبيات حول الموضوع تظهر أن هناك تيارات فكرية تتعامل مع مسألة الديمقراطية بطرق مختلفة.

وبشكل عام، يمكن القول إنه قبل بداية الثمانينيات كانت النظرة الغالبة لدى الكتّاب الاسلاميين تجاه الديمقراطية نظرة سلبية، وليس في واقع الأمر شيء مستغرب في هذا، إذ إن التيارات الدينية طيلة هذا القرن شدّدت على الأصالة والخصوصية الفكرية والثقافية للعالم الاسلامي، وعلى الحاجة للعودة إلى نهج السلف الصالح كمرتكزات فكرية أساسية، إضافة إلى كون الديمقراطية ـ كما فهمت من قبلهم ـ تسعى إلى الفصل بين الدين والحياة، أي أنها علمانية في جوهرها. وقد نجح الكتّاب الإسلاميون 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 الثمانينيات من القرن الحالي نجد قدراً من إعادة النظر عند بعض مفكري الحركات الإسلامية تجاه الديمقراطية. وقد تزامن هذا مع ظهور الحركات الاسلامية كحركات جماهيرية في معظم أقطار الوطن العربي. وشكّل بعض منها معارضة 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 الثمانينيات 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 الأدبيات 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 ممثلي 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 وتنبثق عنها النظم»[٢٦] وأنها جعلت الشعب مصدر التشريع، وأنها تقول

---

(٢٤) حافظ صالح، **الديمقراطية وحكم الاسلام فيها** (بيروت: دار النهضة الاسلامية، ١٩٨٨)، ص ٣٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.

بالحل 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 «لا ديمقراطية في الإسلام» كما أنه «لا حريات في الإسلام»[٢٩].

ويتفق محمود الخالدي، أستاذ الثقافة الاسلامية في جامعة اليرموك مع حافظ صالح في أطروحاته الرئيسية تجاه الديمقراطية ويقول: إن الديمقراطية «نظام سنّه الإنسان بوحي من عقله الناقص الذي لم يُحطْ بكل شيء، فضلاً عن تعرضه للنزوات والأهواء والضلال، 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 خطر على أصحاب العقول لأنها تقدم للقيادة من هو ليس أهلاً لها. . .»[٣١].

أما **التوجه الثاني**، فيضم مفكرين اسلاميين 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 الاسلامي المصري، وراشد الغنوشي رئيس حركة النهضة الاسلامية 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 كتيار هو أنه بالرغم من بعض التحفظات التي يبديها بعضهم أحياناً تجاه جانب أو آخر من جوانب الديمقراطية، إلا أنهم وبشكل عام ينظرون إليها نظرة ايجابية كنظام أو كفكرة. ولعل أهم ما يميّز كتابات هذا التيار هو أن معظمها صدر بعد عام ١٩٨٥ وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي 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 يكمن في أننا الآن نشهد بداية المعركة حول ما ستعنيه 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 الجيل؛ عمّان: مكتبة المحتسب، ١٩٨٤)، ص ٨٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

المصالحة التاريخية التي تجريها الآن تيارات فكرية متنوعة مع الفكرة بتعريفها الليبرالي، سواء كانت تلك المصالحة شاملة أو جزئية. ونحن الآن نشهد، وكحد أدنى، مصالحة جزئية مع الفكرة الديمقراطية من قبل هذا التوجه ضمن الحركة الاسلامية في الوطن العربي، ولأسباب سأشير إليها لاحقاً.

ويميّز يوسف القرضاوي بين الإسلام والديمقراطية، ويضيف أنه ينبغي ألا ننقل «الديمقراطية الغربية بعجرها وبجرها دون أن نضفي عليها من قيمنا وفكرنا، ما يجعلها جزءاً من نظامنا»، ولكنه لا يوضح ما هو المقصود بهذا، وأية نواح من الديمقراطية يمكن ابقاؤها وأية نواح ينبغي التخلي عنها. ويبدو أن ما هو مقصود هو الجانب السياسي في الديمقراطية، إذ يقول إن الحركة الاسلامية والصحوة الاسلامية «لا تتفتح أزهارها، ولا تنبت بذورها، ولا تتعمق جذورها، أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية، ومناخ الديمقراطية».

ويُثني القرضاوي على «الأدوات والضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية» لأنها «أقرب ما تكون إلى تحقيق المبادىء والأصول السياسية التي جاء بها الإسلام لكبح جماح الحكام، وهي: الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ورفض الطاعة عند الأمر بمعصية...». وحول تخوّف البعض من كون الديمقراطية تجعل الشعب مصدر التشريع، لا يرى القرضاوي أن هناك أي سبب يدعو إلى التخوّف، ويطمئن القارىء إلى أن «هذا التخوف يمكن أن يزال بمادة واحدة تنصّ على أن أي تشريع يخالف الأصول القطعية للإسلام يعتبر باطلاً»[٣٢].

ويتحفظ حسن الترابي من «ارتباط» مصطلح الديمقراطية بالعلمانية والصراع الشديد على السلطة في الغرب، لكنه يضيف: «إن المنتقدين للحركة الإسلامية يريدون دمغها بأنها ضد الديمقراطية، بينما هي في الحقيقة ظاهرة شعبية وجماهيرية وديمقراطية جداً»[٣٣]. ومن الملاحظ أن الترابي هنا يساوي بين الظاهرة الجماهيرية والظاهرة الديمقراطية، وفي هذا إعادة تعريف لمعنى الديمقراطية، إذ إن هناك حركات جماهيرية ديمقراطية، وحركات أخرى جماهيرية وغير ديمقراطية مثل الحركات الشعبوية والفاشية. إلا أنه من جهة أخرى ينبغي النظر إلى مجمل فكر الترابي حتى نتحرى مقصده. وبالرغم من أنه على وجه العموم يتفادى استخدام مصطلح الديمقراطية ما أمكن، إلا أن بعضاً من أقواله يتوافق مع بعض عناصر الديمقراطية. فيقول مثلاً: إنه ينبغي على التيار الاسلامي أن «يربي المجتمع حتى يرعى غالب أعراض حياته مستقلاً عن السلطان، فقد عطّل السلطان في المجتمعات الإسلامية طاقاتها، وشوّه إرادتها باستيلائه على شؤونها»[٣٤].

ويبرز في دعوة الترابي هذه أمران: **الأول**، يتعلق بالحاجة إلى فصل التيار الاسلامي عن الـ'ولة بصفاتها الحالية وخصائصها، كما هي في أغلب الأقطار العربية، آخذاً بعين

---

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

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

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

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

وتتصف كتابات الترابي بوجه عام بأنها تدعو إلى الإصلاح والتغيير وفتح باب الاجتهاد والأخذ بالعلوم العصرية وتحديث الفكر الإسلامي حتى يتمكن من إعطاء أجوبة وحلول لمشكلات عصرية[٣٥]. ويدعو إلى عدم الانغلاق على النفس، فعلى التيار الإسلامي «ان يطور خطاب الدعوة نحو العالم، فالفجوة بينهما وبين الغرب مردها إلى غرور منه بما لديه وإلى تخلّف فكري في خطابنا... فنحن في عالم اتصال لا مجال فيه للقطيعة...»[٣٦]، وفي حالة وصول التيار الإسلامي إلى السلطة «عليه ان يجعل من أولوياته العاجلة الاستعداد لنمط سياسي للحكم، فما لديه من رصيد تراث وأدب حديث لا يزال ساذجاً غير مؤصل دينياً ولا مفصل ولا منزل على الواقع المعين»[٣٧].

ويدمج راشد الغنوشي بين الدعوة الإصلاحية والدعوة إلى نظام ديمقراطي في معظم كتاباته، وينتقد بشدة ودون هوادة 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». فالتديّن الرسمي للحركة الاسلامية لا تزال صبغته العامة «يغلب عليها المحافظة والتوجس من كل تجديد، والضيق بالمخالف والمسارعة إلى إتهامه في الدين.. إلى درجة جاز معها التساؤل حول فكر الحركة الاسلامية المعاصرة...»[٣٨].

ويدعو الغنوشي إلى الانفتاح على الحضارة المعاصرة ونبذ الانغلاق وعدم «التمترس» وراء حواجز دفاعية تفصل «بيننا» وبين «الآخر» إذ إن «الغرب ليس واحداً... هناك شعوب مقهورة مسكينة 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 ومفاسد، أشد ظلمة من الجاهلية الأولى حتى يجيز المسلمون لأنفسهم أن يتخيلوا أن العلاقة الوحيدة الممكنة مع تلك الحضارة، علاقة القطيعة والنبذ بدل التمحيص والنقد الموضوعي والأخذ والرد؟ حتى إن أكثرهم تسامحاً ما أجاز للمسلمين غير استعارة بعض تقنياتها مقصراً 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 بالديمقراطية كما تمارس في الغرب، وينتقد أحياناً الممارسة الغربية بشدة ويصفها بأنها لاديمقراطية ومنافقة. ولكن حول الديمقراطية كفكرة وكنظام،

---

(٣٥) انظر مثلاً: حسن الترابي، **تجديد الفكر الاسلامي**، ط ٣ (١٩٩٣).

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

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٨) راشد الغنوشي، «مستقبل التيار الاسلامي،» **منبر الشرق** (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

يقول: إن النظام الديمقراطي «على ما هو في الغرب يبقى في غياب النظام الإسلامي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، كما انه يبقى اطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه... فإن حرية منقوصة خير من الاستبداد»[٤٠].

ويدعو الغنوشي إلى تبنّي الفكرة الديمقراطية بعد إعادة صياغتها فيقول: «(إن الفكرة) الديمقراطية فكرة أخرى تحظى بالاهتمام أكثر من الإسلام، وحتى لو توفّق الفكر الاسلامي في عملية احتواء الديمقراطية فاستنبتها في أرضه الخصبة كعادته مع كل نبتة خيرة بعد تهذيبها وتحريرها من أوشاب العلمنة... والقومية، لكان مدّه لا يقاوم وجاذبيته في تعاظم»[٤١]. وحول برنامج عمل حركة النهضة الاسلامية في تونس، يؤكد الغنوشي في مقابلة له مع مجلة **فلسطين المسلمة** أجريت في عام ١٩٩١ أن حركة النهضة كانت ولا تزال «حركة سياسية فكرية ديمقراطية دافعت ولا تزال على صعيد الفكر والممارسة عن الخيار الديمقراطي بما هو تعددية 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 لحل الخلافات الفكرية والسياسية بين المواطنين»[٤٢].

وينتقد عدنان سعد الدين الأحزاب الاسلامية التي «تدعو لاستئناف الحياة الاسلامية من الديمقراطية» لأن هذا «خطأ فادح، فالتهجم الدائم عليها عمل خطر يستغله الحكام المستبدون والخصوم التقليديون»[٤٣]. إلا أن موقف الكاتب من الديمقراطية غير مبني فقط على أسباب نفعية آنية وعلى حاجة للمناورة. فهو يُعرّف الديمقراطية على أنها في الأساس تتضمن ثلاثة عناصر، **الأول** حكم الأكثرية وما يلازم ذلك من حرية في التفكير والتعبير والتنظيم، **والثاني** 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 الديمقراطية فيهما دوغما تردد أو تحفظ». وإن وجد هناك تخوف من العنصر الثالث بسبب امكانية اختيار الشعب نظام حكم غير اسلامي، فهذا التخوف غير مبرر؛ «فطالما أن الديمقراطية لا تلزم الشعوب بنظام بعينه، فما الذي يخيفها منها؟ ما الأسلوب الذي نرتضيه للتغيير وتطبيق المبادىء التي نؤمن بها؟». إن على التيارات الاسلامية اقناع الجمهور ببرامجها وإن لم تتمكن من ذلك «فعلى الجماعة أو الحزب أن يعيد النظر بخطته وأسلوب اتصاله بالشعب لتجديد لغة الخطاب وبذل الجهود الكافية وتنشئة الأجيال على المبادىء والأفكار والتعاليم التي تشقّ للأمة طريق الخلاص»[٤٤].

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

---

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

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

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

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

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الاسلامي 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 يدعو إلى الديمقراطية كنظام لأسباب عملية ونفعية «في مواجهة تحديات النظام الدولي الجديد الذي تتزعمه أمريكا» حيث إن هذا التوجه «يفقدها سلاح الديمقراطية والليبرالية الذي تشهره في وجه القوى المعارضة لها عموماً، والقوى الاسلامية خصوصاً»[٤٥]. إلا أنه من جهة أخرى يرى في الديمقراطية «الخيار الأفضل» لتنظيم الصراع داخل المجتمع، ولترشيد التنافس بين التوجّهات الفكرية والسياسية المختلفة. لذا ينبغي عدم النظر إلى الديمقراطية «كوسيلة وقتية لتخدم أغراض صراع آني 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].

ويميّز الكاتب بين نوعين من العناصر المكّونة للديمقراطية، الأول له مرادفات أو حتى أصول اسلامية تدخل ضمن التعاليم الأساسية، والثاني قد يتعارض مع بعض ثوابت الدين. وفي هذه الحالة، تترك هذه العناصر الثانية كنقاط «خلافية ويترك تقريرها بالقانون لإرادة الناخب مع إبقاء حق الناخب في إعادة إلغائها إذا اقتنع بذلك، ثم إبقاء حق الناخب في مراجعة الإلغاء»[٤٧].

أما **التوجه الثالث**، فيتكّون من مفكري ما يسمى أحياناً باليسار الاسلامي. 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، يشترك 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 وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما فيها من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم. فالعيب فينا وليس في غيرنا، في تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي»[٤٨].

ويرى حنفي أن التحدي الأساسي للفكر الاسلامي في العصر الحالي هو «كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي نفس الوقت كيف نستطيع أن نحقق 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 والحاجيات، والتحسينات. والضروريات خمس: المحافظة على الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال، وهي مقومات الحياة... وهذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنه العلمانيون،

---

(٤٥) منير شفيق، «حول التعددية والانتخابات واختيار الحاكم،» **الانسان** (آب/ اغسطس ١٩٩٢)، ص ٥١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٨) حسن حنفي ومحمد 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]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ١٧٥ - ١٨٩.

إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية، وليس من الشريعة الاسلامية، من الآخر وليس من الأنا، تقليداً وليس إبداعاً»[٤٩].

نتائج عامة

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

أولاً، كردّ فعلي دفاعي تجاه هجوم غربي يستخدم الديمقراطية كسلاح لمقاومة الحركات الاسلامية التي تهدّد الأنظمة العربية التي تقع ضمن دائرة النفوذ الغربي. وضمن نطاق رد الفعل هذا، يجري الأخذ بالديمقراطية كمصطلح من باب التوفيق اللفظي أو الخطابي بينه وبين المعتقدات الدينية دون السعي إلى اجراء توفيق أعمق على صعيد المضمون. إضافة، يجري أحياناً التعرض للمضمون ولكن مع قدر من إعادة التعريف لمعنى الديمقراطية بحيث تتماشى مع منطلقات هؤلاء المفكرين.

غير أنه يمكن قراءة هذه الكتابات على مستوى **ثان**، ينظر فيه إلى الديمقراطية كشريان حياة للحركات الاسلامية كمعارضة سياسية غير موجودة في الحكم في معظم دول العالم العربي. وضمن هذا النطاق سيكون من المستغرب الاعتراض على الديمقراطية كنظام يسمح بحرية العمل الحزبي، والتنظيم الجماهيري، والمنافسة السياسية في وضع تجد فيه الحركات الاسلامية أنها أحوج ما تكون إلى هذه الحريات، حتى تتمكن من العمل في المجتمع بحرية من أجل الدعوة والتنظيم لتحقيق المشروع الإسلامي. ويبرز هذا الجانب بوضوح في كتابات مفكري الحركات الاسلامية كما رأينا.

وعلى مستوى **ثالث**، يمكن النظر إلى معالجة المسألة الديمقراطية من قبل هؤلاء المفكرين كجزء من الدعوة الاصلاحية التي يأخذ بها معظمهم. إنه من المبكّر الآن إطلاق أية أحكام نهائية حول مستقبل هذه الحركة التجديدية التي ترافقت مع تحوّل الحركات الاسلامية إلى حركات جماهيرية ومن ثم أضحت معارضة سياسية فعلية في دول متعددة في الوطن العربي. إلا أنه من الواضح الآن أن المقومات الفكرية الأساسية موجودة لجعل هذا التوجه التجديدي والإصلاحي أكثر جذرية وأوسع أثراً من أي حركة اصلاحية سابقة، بما في ذلك الحركة الاصلاحية التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر[٥٠].

---

(٤٩) حنفي والجابري، المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥٠) انظر كعيّنة، الكتابات التالية: ابراهيم الغرايبة، «في النقد الذاتي: مراجعة ونقد لبعض ممارسات =

٣ ـ المحور النقدي ـ الراديكالي

يتضمن هذا المحور أحزاباً وحركات وتيارات سياسية وفكرية متعددة ومتنوعة، غير ممركزة 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»، وبإعطائهم أهمية خاصة لتحقيق «العدالة الاجتماعية»، وإن اختلف وتنوّع التصوّر حول ماهيتها ومقوماتها، وآلية تحقيقها. من جهة أخرى، يوجد اتفاق عام داخل هذا التيار على أهمية السعي نحو تحقيق مجتمع ديمقراطي يسمح بوجود تعددية سياسية وفكرية، ويضمن الحقوق المدنية للأفراد، ويحترم ويحمي حقوق الإنسان، ويضمن المساواة التامة بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق والفرص. وبهذا تندرج ضمن هذا المحور الأحزاب والتنظيمات والحركات اليسارية والاشتراكية كافة، إضافة إلى الحركات النسوية والتوجهات التحررية عامة التي تسعى إلى تحرير الانسان من القمع والتبعية والفقر والجهل، وتمثل من لا مصلحة لهم في استمرار العناصر الرئيسية في «النظام العالمي الجديد».

وأستثني 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 السوفياتي. 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 أستثني من ضمن هذا المحور تيارات أو مفكرين ماركسيين مستقلين بالرغم من الأثر الذي تركه انهيار الاتحاد السوفياتي في الماركسية أيضاً.

وحتى نحدّد 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 والتمايز 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 الاسلامي،» **الانسان** (آب/ اغسطس ١٩٩٢)، ص ٧٤ ـ ٨٠؛ طارق البشري، «مستقبل الحوار الاسلامي العلماني،» **الإنسان** (آب/ اغسطس ١٩٩٢)، ص ٣٠ ـ ٤١؛ **الصحوة الاسلامية: رؤية نقدية من الداخل** (بيروت: الناشر للطباعة والتوزيع، ١٩٩٠)؛ النفيسي، محرر، **الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**؛ الترابي، **تجديد الفكر الاسلامي**؛ راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الاسلامية والتحديث** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٨٠)؛ منير شفيق، **الفكر الاسلامي 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 يختلف عن الحقوق المدنية وحقوق الإنسان. وبالرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الانسان يتضمن الإشارة بوضوح إلى الحقوق الاقتصادية، إلا أن النظرية الليبرالية في العادة تهمل الموضوع وتتعامل مع الإعلان العالمي لحقوق الانسان كوثيقة سياسية لا وزن نظري لها[٥١].

وحتى إن لم يتم اعتبار الحقوق الاقتصادية جزءاً من تعريف الديمقراطية ضمن المحور النقدي ـ 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 تتمثل في الدول الغربية وفي دول أخرى في العالم، التي تعتبر نفسها ديمقراطية، وأخذاً 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 مهزلة. إذ إن عدم تدخل الدولة لإزالة الفروقات الاقتصادية بين الأفراد أو لتخفيفها 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 النفوذ أو التأثير في القرار السياسي. والقرار السياسي في النظم الديمقراطية الرأسمالية يتأثر 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 لمئة وخمسين دولة أخرى، ان النتائج التجريبية تظهر بوضوح أن الديمقراطية ببعدها السياسي والمدني لا تستديم 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» كخيار 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 الرائج بين الديمقراطيين الليبراليين[٥٣].

ثالثاً: إن أغلبية من ممثلي هذا المحور يرون الآن أن هنالك حاجة إلى القبول بوجود «اقتصاد سوق» في النظام الديمقراطي، خاصة في ظل تجربة الاتحاد السوفياتي. 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 أخذاً 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 النفوذ السياسي غير المبرر في المجتمع للنخبات الاقتصادية يعتمد جزئياً على وضع حدود لتراكم رأس المال الفردي في قطاعات معينة.

ثالثاً: اليسار في «النظام العالمي الجديد»

لقد كان لانهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك تحالف دول المنظومة الاشتراكية آثار سياسية واجتماعية وفكرية متنوعة. ولا شك أن هذا الحدث سيؤرخ له كأحد أبرز أحداث القرن العشرين، وتمكّنت الولايات المتحدة بفعله من الاحتفال بالانتصار في الحرب الباردة والإعلان عن ميلاد نظام عالمي «جديد». وما هو جديد في هذا النظام العالمي يكمن في كون الولايات المتحدة القطب الوحيد المركزي حالياً فيه. وبفعل 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 النزعة المغامرة، وهو ما كان الاتحاد السوفياتي يشكّله قبل انهياره، ستتعرض دول منتقاة 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 يتحملون نفقات هذه الحروب ما أمكن، كما حصل في حرب الخليج. ويقدر إنفاق الولايات المتحدة في هذه الحرب بسبعة بلايين دولار، بينما بلغت الكلفة الإجمالية للحرب حوالى سبعين بليون دولار دفعها حلفاؤها الغربيون والعرب بالإضافة إلى اليابان التي أسهمت على مضض في هذه النفقات.

وقد شُبِّه النظام العالمي الجديد بحكومة للعالم تجلس على رأسها الولايات المتحدة. وضمن هذا الإطار «الحكومي» تعمل الآن «الدول الصناعية السبع» المسماة بالانكليزية 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 بثّ الحياة مؤخراً في مجلس الأمن ليعمل كوزارة شرطة للعالم أجمع، ضمن هذا النظام.

وقد كان لانهيار الاتحاد السوفياتي 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 وبرنامجه الحزبي واضمحل وتلاشى البعض الآخر، وهذا غير مستغرب، أخذاً بعين الاعتبار ارتباط معظمها بالاتحاد السوفياتي 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 يميّز تمييزاً واضحاً بين الأحزاب الشيوعية والأحزاب اليسارية غير الشيوعية.

وربما من المجدي التذكير أن عدداً كبيراً من الأحزاب اليسارية، وفي أوروبا خاصة، لم يكن يؤيد الاتحاد السوفياتي، بل كان ناقداً للتجربة السوفياتية ولـ «اشتراكية الدولة»، التي لم تعتبر أنها تجربة اشتراكية من قبل معظم أحزاب اليسار في أوروبا. غير أن وصف يورغن هابرماس، الفيلسوف الألماني المعاصر، لما حصل في المانيا الغربية ينطبق أيضاً على الأحزاب اليسارية في أوروبا بشكل عام: «إن الذنب بالاقتران فرض عليها بسبب إفلاس اشتراكية دولة كانت دائماً تقوم هي بنقدها»(٥٤).

وفي غمرة الاحتفال بـ «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 ومواقفه 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 السوفياتي والاشتراكية التي يدعو إليها هؤلاء الكتاب. ولعل مصدر الأرق الأكبر لليسار غير الشيوعي هو إمكان تراجع فكرة وجود بديل اشتراكي للرأسمالية كنظام، بديل يشكّل خياراً حيّاً وجذرياً. 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 ١٩٩٠ **تراجع المثقفين**(٥٥).

١ ـ استجماع القوى

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

---

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

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

١٩٩٠ وما بعد. وقد شكّل واقع الحياة الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي مرة أخرى نقطة الانطلاق لاسترداد الثقة. فكما قال أحد الكتّاب حول الموضوع، إن من يتجه نحو الحركات اليسارية هو في الغالب من الأشخاص الذين لا «يشكل الراتب لهم تكلفة، بل مصدر دخل ومصدر معيشة». إن هذه الهوة البنيوية بين من يرى في الراتب تكلفة، ومن يرى فيها مصدر معيشة لم تختف، وبالتالي من المتوقع أن يستمر الصدام بسببها[٥٦]. غير أنه من ناحية أخرى، وربما أيضاً جزئياً بسبب انهيار الاتحاد السوفياتي، سيتجه «من يشكل الراتب لهم مصدر معيشة»، أي من يبيع قوة عمله في سوق، إلى حركات وتيارات أخرى قد يرونها أكثر جاذبية في هذا الظرف التاريخي، مثل الحركات القومية، أو الدينية، أو الشعبوية، وما شابه. وهذا تحديداً 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 أسس تسمح بحدوث تغيير يؤدي إلى وجود عدالة اجتماعية.

غير أن بداية استرداد الثقة بالنفس ليست مبنية فقط على واقع العمل المأجور، وهي إحدى الخصائص الرئيسية للنظام الرأسمالي، 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 كتّاب اليسار وبعض الكتّاب 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، **القضايا الرئيسية التي ستواجه العالم في القرن الحادي والعشرين** بأربعة أنواع: **التنامي المتزايد للسكان، التغير في أنماط الاستثمار العالمي من قبل الشركات متعددة الجنسية، تأثير أنواع معينة من التكنولوجيا في حياة الإنسان، وتدهور وضع البيئة في العالم**. ويخلص في كتابه الجديد بعنوان **الإعداد للقرن الحادي والعشرين** إلى نتيجة مفادها أنه أخذاً بعين الاعتبار مجمل المشاكل والقضايا التي ستؤرق العالم خلال القرن القادم، سيكون هناك «فائزون» و «خاسرون» من بين دول وشعوب الكرة الأرضية، وأن نصيب دول «الجنوب» من الخسارة سيكون أكبر من دول «الشمال»[٥٧].

ويجمع معظم كتّاب اليسار على أن عدم قدرة النظام الرأسمالي على حل مشاكله الداخلية وعدم مقدرته على توفير حلول لمشاكل الفقر والبيئة في العالم سيدفعان باستمرار نحو التغيير، وفي هذا مدعاة للأمل، بالرغم من أن حركات وتيارات أخرى غير يسارية، قد تزدهر بفعل تفاقم المشاكل، طارحة نفسها كبديل لليسار.

---

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

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

ويرى أحد الكتّاب المعروفين في دراسة موسعة لـه عن الموضـوع أن القضايـا الرئيسيـة التي تواجه العالم اليوم تتضمن التالي[٥٨]:

١ ـ إن عدم المساواة في توزيع الدخل على الصعيد العالمي هي الآن في طريقها لأن تصبح القضية المركزية في عالمنا المعاصر.

٢ ـ إن السبب في هذا هو كون الجهود والبرامج والخطط التنمويـة المختلفة للثـلاثين عـاماً الماضية لم تؤد إلى ما هو مرجو منها، وأن الهوة التي تفصل دخل الشـمال والغرب عن الجنـوب والشرق أكبر مما كانت عليه في أي وقت مضى في السابق.

٣ ـ إن الجهـود التي وضعت في التحديث وفي التصنيـع في دول الجنـوب فشلت في تحقيق أهدافها المبتغاة، وإن هذا الفشل هو أحد المصادر الرئيسية للمشاكل التي يعانيها الآن معـظم الدول في الجنوب وفي الشرق.

٤ ـ إن أي تنبؤات وتـوقعات حـول مستقبل الاشـتراكية في العـالم لا تأخـذ بعين الاعتبـار الأسباب والتبعات البنيوية لهذه المشاكل سوف تكـون مضلّلة وتؤدي إلى الخلط وعدم وضـوح الرؤية.

ويـرى آخرون كـذلك عـبرة في ما حصـل في أوروبا الشرقيـة خلال الأعـوام الثـلاثـة الماضية، إذ إن التحول نحو اقتصاد رأسمالي آخذ في التباطؤ نظراً إلى وجود معارضة داخليـة، خاصة من قبل القطاعات العمالية التي أسهمت إسهاماً فعالاً في الإطاحة بالأنظمة الشيوعيـة. والسبب في وجود هذه المعـارضة هـو أن التحول نحـو اقتصاد السـوق يتطلب إزالـة عدد من المكتسبات الهامة المتمحورة حول توفـير حد أدنى من مستلزمـات المعيشة مثـل مكان للسكن، وتأمين عمل، ونظام تأمين صحي، وتعليم مجاني، وما شابه. في بولندا مثـلاً، أيّد العـمال في البداية قيادة الحركة العمالية في الدعوة للتحول إلى الرأسمالية. ولكن وبعد تجربة مباشرة مع ما يعنيه التحول نحو اقتصاد السوق، لم يصوت أكثر من ١٠ بالمئـة من الناخبـين لأحزاب تـدعو إلى تحول سريع نحو الرأسـمالية في أول انتخـابات حـرة في بولنـدا، وذلك في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١. لذا، تقوم الأحـزاب اليمينية في بـولندا وروسيـا الآن بالـدعوة إلى نـظام غير ديمقراطي وقمعي على نمط نظام بينوشيـه في تشيـلي، حتى تتمكن من تنفيـذ برنـامج التحـول الاقتصادي نحو الرأسمالية. وفي حالة بولندا بالـذات، نجد الآن تعـارضاً بـين التحول نحـو اقتصاد السوق وبين ديمقراطية النظام[٥٩].

---

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

(٥٩) 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 ـ الديمقراطية واليسار المتجدد في أمريكا اللاتينية

ولعل تجديد 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، وأطيح به في انقلاب عسكري بدعم من الولايات المتحدة.

ومن جهة أخرى، فإن الوضع المعيشي في معظم بلدان أمريكا اللاتينية يصرخ طالباً التغيير. وقد تمّ 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 مستديماً يتطلب دفع فوائد وإعادة جدولة مستمرة تعيق التطور الاقتصادي. وستشهد حوالى 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 المتغيرات العالمية، ويعيد بناء العمل من أجل التغيير على أسس 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 وتنظيماً وحركة يسارية من دول مختلفة في أمريكا الجنوبية. وقد تم تأسيس منتدى ساو باولو نتيجة هذا المؤتمر لوضع برامج عمل مشتركة. وعقد المؤتمر الثاني لهذا المنتدى في مدينة المكسيك في حزيران/ يونيو ١٩٩١، والثالث في مدينة ماناغوا في نيكاراغوا في تموز/ يوليو ١٩٩٢.

ويمكن تلخيص التوجهات والمبادىء 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 والمنشورات والقرارات الرئيسية التي تم تداولها والتوصل 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 ـ إن الديمقراطية والتغيير الجذري متلازمان تلازماً غير قابل للفصل. ويقصد بالديمقراطية ضمن هذا المضمون طرق العمل والعلاقات داخل الأحزاب والتنظيمات اليسارية، بالإضافة إلى الديمقراطية في المجتمع. وفي ما يتعلق بالمجتمع، تتضمن الحياة الديمقراطية التمثيل الانتخابي والتعددية وحكم القانون والحريات 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 ـ إن تحقيق التغيير لا يتأتى 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 يشكّل بداية حقبة جديدة في برامج أغلبية من هذه الأحزاب والحركات.

٣ ـ 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 بالتدمير، ومن هم خارج المجتمع، والمهمشين من سكان مخيمات الصفائح الذين لجأوا إلى المدن الكبرى في أمريكا الجنوبية. وإن التصور السابق حول وجود مجموعة طلائعية رقيبة على المنظمات الجماهيرية تقود التغيير في المجتمع مفهوم بائد 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 عهدناها في الربع 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 متطوراً 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 وحتى 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 تمّ 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 النضال 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 يكمن في نقد الحركة النسوية الجذري للمجتمع الأبوي أو البطريركي وامتداد هذا المجتمع على صعيد الفرد نفسياً على شكل ذهنية ومجموعة 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 الستينيات من القرن الحالي، وانعكس هذا في الكتب والمجلات التي صدرت حول جوانب مختلفة من علاقة المرأة بالمجتمع البطريركي وفي شيوع الاهتمام بـ «التوعية النسوية». أما نقطة الانطلاق المحورية والمركزية في هذه التوعية 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 المبرمج 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 فتكمن 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 واقع الأمر نمط مشترك لدى أخريات عديدات، وأن هذا النمط هو من نتاج مجتمع ذي خصائص محددة. بالتالي، فإن ما يتبين في البدء على أنه شخصي هو في واقع 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 وتعرية ايديولوجية المجتمع البطريركي أينما وجدت. ومع ازدياد الاهتمام بالديمقراطية خلال العقد المنصرم، ظهرت مقالات وكتب عدة تتعرض للموضوع من وجهة نظر نسوية نقدية وراديكالية[٦١].

---

(٦١) حول الفكر النسوي في حقبته الأولى، انظر العرض العام في:

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

وحول الفكر النسوي 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

يشكّل التمييز بين ما هو خاص وما هو عام في النظرية الليبرالية نقطة الانطلاق في النقد النسوي لها. وهو تمييز أساسي وقديم، نجده عند منظري الديمقراطية الأوائل في العصر الحديث، وأهمهم جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). وفي سعي لوك إلى وضع شرعية الحكم على أسس جديدة مستمدة من قبول المحكومين بوجود حكومة، يحصّن لوك المحكومين بمجموعة من الحقوق، وعلى وجه الخصوص الحق في الملكية، وفي الحرية، وفي الحياة. ولا يحق للحكومة أو الدولة أن تمسّ بهذه الحقوق وإلا فقدت شرعية وجودها، ومن ثم واجب الطاعة. وتصبح الثورة شرعية، لأن السلطة السياسية تكون حينئذ قد أخلّت 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 الانتقاص منها، وإلا أخلّت بالاتفاق الذي تقوم عليه شرعية وجودها. غير أن هذا التمييز بشكله المبسط كما يجيء عند لوك غير قابل للدفاع عنه دون ايضاحات إضافية تتعلق بحدود الحريات الفردية في المجتمع. وينوّه لوك نفسه بالموضوع عند إثارته السؤال حول حدود الملكية الفردية، غير أنه تُرك إلى جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) معالجة الموضوع بشكل موسّع عن طريق سؤاله حول طبيعة السلطة التي يمكن المجتمع أن يمارسها شرعياً على الأفراد وحدودها. ويميز ميل في معرض معالجته حدود الحريات الفردية بين ما يمسّ الشخص وما يمسّ الغير. وللمجتمع الحق في التدخل في حريات الأفراد فقط عندما يمسّ سلوكهم الغير. أما السلوك الذي يمسّ 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، أخذاً بعين الاعتبار أنه يندر أن نجد عملاً ما لا يمس بآخرين بشكل أو بآخر. بالتالي، 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 كحيّز لممارسة الحريات الفردية في مجال العلاقات الاقتصادية أو الاجتماعية يقع خارج نطاق سيطرة الدولة (وضمن حدود عامة يتم التوصل إليها بشكل أو بآخر) هي فكرة أساسية في النظرية الديمقراطية الليبرالية.

ويتمحور نقد الفكر النسوي للنظرية الديمقراطية الليبرالية حول نقاط عدة، أشير من بينها إلى ما يلي[٦٢]:

---

(٦٢) لمعالجة عامة وشاملة لعدد من الآراء النسوية حول الموضوع، انظر:

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

١ ـ 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 ـ إن الفرد كمقولة (category) أساسية في الفكر الليبرالي، مالك الحقوق السياسية والمدنية، مقولة غير محايدة جنسياً (gender-neutral). فإن أزلنا عن الفرد ما هو من جوهره كإنسان (على سبيل المثال المقدرة على الاختيار، التي تشكل أحد مرتكزات الحقوق والواجبات الممنوحة له) فإن مقولة الفرد لم تعد تصلح لإقامة نظرية سياسية عليها. إن جزءاً من معنى الحقوق هو وجود واجبات على آخرين بالامتناع عن القيام بأعمال معينة تتعارض مع هذه الحقوق. ومن لا يملك المقدرة على الاختيار، لا يملك المقدرة على الالتزام بالواجبات. لذا، فإن إزالة المقدرة على الاختيار من جوهر مقولة الفرد تقوّض أركان الحقوق.

وإن أعدنا للفرد ما اعتبر تاريخياً على أنه من جوهره، نجد أن عدداً من صفاته الجوهرية مرتبط بالعلاقة بين الرجال والنساء، أي أنها غير محايدة جنسياً. فلو أخذنا العقل مثلاً كملكة رئيسية تخص الإنسان كإنسان وتسهم في تحديد هويته وتميّزه من كائنات أخرى، نجد أنه أُخضع لصياغة وإعادة صياغة عبر العصور كمجموعة من المتقابلات: 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[٦٣]. إن الفرد من منظور نسوي يظهر بعد التمحيص على أنه في الأساس رجل. إن «الفرد» مقولة بطريركية.

٣ ـ حتى تتحقق المساواة غير الشكلية، ينبغي إعادة النظر في معنى السياسة. 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 يربي الأطفال في البيت، ومن يخرج للعمل خارج البيت، ومن يعمل القهوة في البيت أو في المكتب. فهذه أمور تعتبر «خاصة».

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

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الـديمقراطي الليـبرالي. دون هذا النقـد والتمحيص، تبقى السياسيـة في الحكم البـطريـركي متجاهلة هذا الموضوع ومن ثم متواطئة مع سيطرة نصف المجتمع على نصفه الآخر.

خاتمـة

قد يبدو، لأول وهلة، أن دولاً وشعوباً عـدة في العالم تمـر بتحولات جـذرية في حيـاتها السياسية والاجتماعية والفكرية في نهاية القرن العشرين، الأمر الذي يؤذن بنهاية حقبة تاريخيـة وبداية أخرى. فقد شهد هذا القرن بداية ونهاية صراع فكري وسياسي بين النظام الشيـوعي كـما فهم وطبق في الاتحـاد السـوفيـاتي ودول أخـرى في الغـرب والشرق والجنـوب، والنـظام الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان للشكـل الذي انتهى فيـه هذا الصراع أثـر عميق في دول وشعوب عـدة، خاصـة تلك التي عاشت نصف قـرن أو ما يـزيد في ظـل النظام الشيوعي. وكان من نتائج انتهاء هذا الصراع الحرب القـومية في المنـاطق التي تكوّنت منها يوغوسلافيا وفي الجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفياتي.

ومن النتائج التاريخية المرافقة لانتهاء هذه الحقبة على الصعيد الفكري تراجع المـاركسية كحـركة وانحسـارها كفلسفـة اجتماعيـة وسياسيـة لاقـترانها بحق أو بغـير حق مـع التجـربـة السوفياتية. هذا بالرغم من أن تيارات وحركات ومفكرين يساريين وماركسيين خـارج الاتحاد السوفياتي، خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة، توصلوا إلى قناعة أن التجربـة السوفيـاتية ليست تجربة اشتراكية بالمعنى الذي يعتبرونه حقيقياً، وإنما هي نـوع آخر من أنـواع الرأسـمالية، وفي هذه الحالة رأسمالية الدولة.

وبهذا المعنى صحيح القول بأننا نشهد الآن نهايـة حقبة. غـير أن هذا الإقـرار لا ينبغي أن ينسينا أن التاريـخ صيرورة مستمـرة لا توقّف فيهـا، ولا سكون، وأن تقسيم التـاريخ إلى حقب هو قرار اعتباطي من طرفنا، مرتبط بأهدافنا وغايـاتنا وليس بتـطور التاريـخ نفسه. إن الشكل الذي اتخذه الصراع قد يتبـدل ويتغير، غـير أن الصراع نفسه بـاقٍ ما دامت المشـاكل التي أدت إليه ما زالت قائمة.

لا يوجد أي سبب لـلاعتقاد أن مـا أسمي بالنـظام العالمي الجـديد في غمـرة الاحتفال بانتهاء الحرب الباردة قادر على حل المشاكل الرئيسية التي تواجه هذا النظام، بل على العكس من ذلك تماماً. وتوجـد طائفـة من الأسباب تـوجب الاعتقاد أن الصراع سيستمـر، وإن اتخذ أشكالاً أخرى: الصراع داخل دول المركز الغربي الصناعية بسبب الدورة الاقتصادية المعروفـة للنظام الرأسمالي التي تنتهي بانحسار أو كساد اقتصادي قبل أن تبـدأ دورة جديـدة؛ والصراع بين الشمال والجنوب، وبين الـولايات المتحـدة واليابـان؛ والصراع لإنقاذ البيئـة قبل حصـول الكارثة، والصراع من أجل توفير الغذاء للملايين المتزايدة من أبناء البشر.

وليس في الإمكـان الآن تحديـد الأشكال المختلفـة التي سيتم فيهـا التعبـير عن الصراع خـلال العقود القـادمـة. وينبغي أن ننتـظر عقـداً من الـزمن عـلى الأقـل حتى تبـدأ الصـورة

بالوضوح تدريجياً. غير أن ما هو واضح الآن هو أن الديمقراطية 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 الايديولوجيات 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 الديمقراطية الآن. وإن نقطة انطلاق الديمقراطية في العقد الأخير من القرن العشرين كايديولوجيا تخدم أغراضاً متعددة، هي المصالحة التاريخية مع عناصر أساسية في التعريف الليبرالي لها. غير أنها كشكل متجدد للصراع لن يسمح لها بالتوقف عند هذا التعريف من قبل أطراف الصراع الآخرين. إن الحاجات الإنسانية ستؤدي إلى سعي دؤوب ومستمر إلى استنباط من تاريخ هذه الفكرة ما يفي بهذه الحاجات والأغراض.

الفصل الثاني

مدخل إلى
معالجة الديمقراطيّة وأنماط التديّن

عزمي بشارة

مقدمة

لا تقوم بين الديمقراطية والدين علاقة استنباطية تشتق بموجبها الديمقراطية من الدين أو الدين من الديمقراطية. فالمفهومان ينتميان إلى مستويين مختلفين من التجريد. جوهر مصطلح الدين، أي دين، هو «المقدس»[1]. ولكن عملية التعامل مع المقدس هي عملية اجتماعية تتم في ظروف تاريخية محدّدة. وجوهر الديمقراطية، أي ديمقراطية، هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدّد في الحياة الدنيوية. السؤال حول علاقة الدين بالديمقراطية هو سؤال حول علاقة بين مفهومين ينتميان إلى عالمين مختلفين، ولا فائدة نظرية ترجى من وراء هذا السؤال. كذلك لا فائدة من سؤال حول التلاؤم أو التخارج exclusion بين الإسلام والديمقراطية. والحقيقة ان من يطرح مثل هذا السؤال يجد نفسه في سياق البحث مرغماً على التعامل مع سؤال آخر أكثر تحديداً يدور حول الإسلام العيني في مكان وزمان محددين ومن خلال ممارسات اجتماعية مختلفة للتديّن في الزمان والمكان نفسهما من أجل التمكن من البدء بالتعامل مع هذا السؤال[2].

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

---

(١) في اعتقادي لم يأت أحد بجديد من الناحية المفهومية أو المصطلحية بعد أن حدد رودولف أوتو جوهر الدين في «المقدس» ـ بالطبع هنالك أبحاث وتجديدات عديدة حول أصول الظاهرة الدينية: نفسية، انتروبولوجية، ولكن جوهرها المفهومي ذاته بقي 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 المسلّمات المنطقية أكثر من كونها تحديداً فعلياً «للعلاقة» بين الدين والديمقراطية. فلا تلاؤم بين مفهومين ينتميان إلى عالمين اصطلاحيين مختلفين، أي لا تلاؤم بين ما لا تلاؤم بينهما. والباحث المصرّ على طرح سؤاله مع ذلك لأسباب ايديولوجية أو حتى لأسباب «علمية» بحت يجد نفسه أمام خيارين:

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

٢ ـ أو الاضطرار إلى فحص تلاؤم أو تخارج 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 دنيوي 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. وبموجب هذه القناعات فإن أسئلة حول علاقة المسيحية بالديمقراطية أو علاقة الإسلام بالديمقراطية هي أسئلة لاتاريخية تنصّب جواهر ثابتة فوق العملية التاريخية، وتتعامل مع مفاهيم ثابتة حول جواهر ثابتة لكل دين ودين، فيدّعى أن ديناً معيناً، وهو عادة الدين المسيحي، يتلاءم مع الديمقراطية بل ويُعتبر 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 ـ في ما عدا ذلك كمفهوم مجرد هو «المقدس» ـ كذلك فإن الديمقراطية ليست جوهراً لاتاريخياً، بل نشأت كنمط من أنماط تنظيم الحياة السياسية في إطار تاريخي محدّد في أوروبا. ولم تنشأ الديمقراطية دفعة واحدة مثل وميض برق في يوم غائم، كما لم يوحَ بها كمجموعة مبادىء أو عقائد من السماء، وإنما تطورت تدريجياً حتى أخذت الشكل الليبرالي الذي يتبادر إلى ذهن الإنسان المعاصر عند سماعه كلمة «ديمقراطية».

وخلال هذه العملية التي نمت وتطورت خلالها الديمقراطية الليبرالية، تفجّر صراع مع المؤسسة الدينية وتفسيراتها لمبادىء الدين بشكل يناقض أهداف ومبادىء الديمقراطية، كما

---

(٣) A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford: Oxford University Press, 1969) pp. 255-256.

تفجّر صراع مع تفسير المؤسسة السياسية لحق الملوك الإلهي في الحكم. كما لم تنمُ الديمقراطية وتتطور دون صراع مع عقائد وخرافات وأساطير الدين الشعبي المستغلة من قبل المؤسسة الدينية والسياسية ضد أي تهديد للنظام التراتبي القائم والمألوف الذي يشكّل الدين الشعبي جزءاً أساسياً منه وتعبيراً عنه في الوقت ذاته. ولكن ومن ناحية أخرى، نخطىء إذا اعتقدنا أن ديمقراطيي القرن الثامن عشر أو ليبراليي القرن التاسع عشر تحرّكوا خارج نطاق الظاهرة 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 شكّل الدين بالنسبة إليهم مصدراً لتحديد مكانهم ومعنى نشاطهم في نظام الأشياء القائم. لم يكن الوعي الليبرالي وعياً علمانياً خالصاً في يوم من الأيام، بل تشابكت فيه الأبعاد الدينية والعلمانية[٤]، ولكن دوافع المفكرين كما هي دوافع البشر، مركبة كما هو معروف، وتشابك 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 موطىء 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 شاملاً 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 أننا لم نعرض لها بالتفصيل، تلقي الضوء من زوايا متنوعة 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 الحيز العام إلى الحيز الخاص مع ما يرافق هذا الانتقال من تغيرات بنيوية في المجتمع والفكر. وفي الحقيقة فإن شرح عملية العلمنة في هذه المرحلة لا يهمنا بقدر ما يهمنا نمط التديّن الذي يرافقها والذي نعتبره نمط تديّن مفكري عصر التنوير.

نمط التديّن السائد في فكر عصر التنوير هو ما اصطُلح على تسميته بالربوبية deism، ويتلخص معنى المصطلح في الايمان 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 والمتخيلات والطقوس الدينية العينية. وإذا كان المصطلح الديني في فكر القرون الوسطى مصطلحاً ميتافيزيقياً منطقياً، 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 والمتخيلات والعبادات

---

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

والمعابد الضخمة التي تظهر سطوة الخالق وخشوع المخلوق أمام سطوته، هي على أنواعها تجلّ استعراضي pathos ملازم للجوهر الديني. ولكن الدين ليس تجلياً استعراضياً بالأساس وإنما هو وعي خلقي ethos، وهذا الوعي الخلقي غير ممكن دون ما يلازمه من مظاهر. ولكن عند التمييز بين المظهر الاستعراضي والجوهر الأخلاقي تتضح أيضاً تعددية المظاهر وضرورة التسامح مع هذه التعددية. التسامح إذاً يبدأ بقبول تعددية تجليات الاستعراض الديني - دون تسامح في البداية مع الإلحاد. والتسامح ممكن في فكر عصر التنوير لأنه وضع الوعي الأخلاقي فوق الوعي الميتافيزيقي المنشغل باستنباط صفات ووجود 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 تحوّلت أولوية الوعي الأخلاقي والجوازم 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 التديّن، يرى حقيقة الدين في أنه يعبّر عن نفسه بأشكال عدة وعقائد عدة. في هذه الحالة، يصبح التديّن أكثر فاعلية وأقل تلقياً، لأنه لا يعود مجرد قناعة وتحمل وعذاب وصبر ومعاناة، إنه لا يستحوذ على الإنسان كقوة خارجية قسرية، وإنما يستحوذ الإنسان على الدين ويعيد تشكيله منطلقاً من جوازمه الأخلاقية النابعة من حريته 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 ان أصل «العقد الاجتماعي» في «الحالة الطبيعية»، كذلك يصبح أصل الدين في الدين الطبيعي، أي في بعض النزعات والجوازم الأخلاقية الثابتة في «الطبيعة الانسانية»(٥).

لا شك في أن مثل هذا النوع من التديّن يمهّد الطريق إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية، فإذا كان جوهر الدين جوازم أخلاقية فإن النتيجة المترتبة 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.

يجد هذا الموقف من أولوية الأخلاق في الشؤون الدينية تنظيماً له في نسق فلسفي لدى فلسفة التنوير الألمانية المتأخرة وخاصة لدى إيمانويل كانت. ويلخص عبد الرحمن بدوي موقف إيمانويل كانت في هذا الموضوع كما يلي:

---

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

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

٢ ـ المؤسسة الدينية حرة في أمورها الداخلية، أما في شؤونها الخارجية فهي خاضعة للدولة، وللدولة حق مراقبتها وتفتيشها.

٣ ـ لا يحق للمؤسسة الدينية أن تسيء استعمال الحرية المكفولة لها من الدولة، بأن تبث رجالها بين أفراد الشعب لتوجيهه توجيهاً خاصاً في الأمور غير الدينية المحض.

٤ ـ 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، وإلا نجمت عن ذلك شرور كبيرة، ولتحكّم الطغاة الدينيون في نفوس المواطنين.

٥ ـ لهذا لا يحق للدولة أبداً أن تستغل الدين لأغراض سياسية بأي حال من الأحوال، فهذا 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. وبحجة 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 وفضائه الفكري. وقد أثبتت التجربة التاريخية أن الدولة العلمانية غير الديمقراطية ليست محايدة في شؤون الدين وبالتالي ليست علمانية في الحقيقة؛ لا تحترم الدول الدكتاتورية 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 للتديّن يؤدي بشكل طبيعي إلى تزويد الإنسان بمجموعة من وسائل الإفلات من العقاب الإلهي بواسطة قبول عقائد معينة أو بأداء طقوس خاصة. وبدل المشقة الطويلة اللازمة لتحسين نوايا الإنسان وسجاياه الأخلاقية، تصبح قضية التدين قضية فنية محض، أو انتماءً متوارثاً أو متخيلاً جماعياً ينعكس على وعي الانسان الفرد ليحافظ على تماسك المجتمع العضوي gemeinschaft=community. ولكن أخطر ما يؤدي إليه تقديم أو تفضيل العقيدة على الأخلاق، والجوازم الشرعية على الجوازم القيمية هو تحويل الدين إلى ايمان بمقولات عقائدية ونظرية، أي تحويله في الواقع (بغض النظر عن الايمان المطلق لدى المؤمن) إلى مجرد رأي أو استحسان أو تحيّز مما يسلب الدين حقيقته. وحقيقة الدين هي قوته الأخلاقية العملية الرهيبة. إن ممارسة التديّن داخلياً، أي في نفس الإنسان على شكل قناعة مطلقة بمقولات ميتافيزيقية جبرية، يؤدي في الواقع الخارجي إلى تحويل الدين إلى رأي نسبي، أما ممارسة

---

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

التديّن 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. فالمقولة حول نسبية العقائد هي حكم علمي عقلاني، أما المقولة حول كونيتها فهي مقولة 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 عينياً. 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 تقنين الشريعة»[٧]. وإذا لم يكن من الممكن وضع المبادىء الخلقية العامة مع الشريعة على المستوى نفسه، وإذا لم يكن من الممكن اشتقاق أحدهما من الآخر بشكل مفهومي أو منطقي محض، بقي أن تكون العلاقة بين الأمرين علاقة تاريخية تحددها ظروف اجتماعية وسياسية تتبدل العلاقة بتبدلها.

إن كوننة الأشكال العينية التاريخية للتديّن تنقص دون شك من الطبيعة الكونية للدين، لأن هذه الأشكال متطورة متبدلة متقلبة مع الزمان والمكان، أي ان كوننتها لا تتجاوز أن تجعل الدين صالحاً، ولكن بشكل مطلق، لمكان وزمان محددين. فإما أن نقبل إذاً أن نمط التدين أو الممارسة الاجتماعية للدين هو نمط تاريخي من أنماط عديدة ممكنة لا تتناقض مع كونية الدين، أو نقبل بأن الدين ليس كونياً[٨]. وفي حالة الإسلام، إذا كان الإصرار على أن العلاقة بين الدين والسياسة هي أحكام الشريعة، فعلينا أن نقبل أن العلاقة بين الاسلام والسياسة علاقة تاريخية محدّدة وليست علاقة كونية، أما إذا اعتبرنا علاقة الاسلام بالسياسة مجموعة من المبادىء الخلقية العامة (التي لا تخص الإسلام وحده) عندها يصبح الموضوع مختلفاً تماماً، لأن العلاقة تشتق حينئذ من هذه المبادىء العامة دون الحاجة إلى وساطة أي دين عيني.

«إن الافتراض الأساسي في الدين ـ أي دين ـ هو أن تعاليمه الواردة في النص المقدس صالحة للكافة في كل زمان ومكان»[٩]، ولكن علينا ألا نتعامل مع هذه المقولة 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، «الاسلام والعلمانية،» في: **الاسلام والحداثة** (لندن: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٧٨.

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

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

يقترب الفكر الديني لفلسفة عصر التنوير من الأصولية الدينية في نقطة واحدة وهي البحث عن حقيقة الدين خلف الخرافة والأسطورة والترهة. لقد هاجم بايل، ومن بعده الموسوعيون الفرنسيون وخاصة ديدرو Diderot، الخرافة والأسطورة باعتبارها أكثر خطورة من الإلحاد. فالإلحاد يناقض الدين، أما الأسطورة فتقوم بتشويهه لأنها تنخر في جذوره. ويشكّل الإلحاد إنكاراً لله، أما الأسطورة فهي إهانة له. وهي لا تقتصر على تشويه مضمون المعرفة وإنما تقوّض جوهرها ومبدأها. لذلك فإن المصطلح الديني لفلسفة عصر التنوير هو مصطلح نخبوي مثل المصطلح الديني للأصولية، فكلاهما يرفض أساطير وخرافات الدين الشعبي.

لقد اعتقد فلاسفة عصر التنوير أن الدين الشعبي يقوم على أساسين راسخين، **الأول**: هو الخوف الإنساني البدائي أو الجزع الإنساني أمام المصير واللانهائي. والفكرة كلاسيكية قديمة: أصل الآلهة من الخوف. أما الأساس **الثاني** فهو عدم القدرة على التجريد، واضطرار بسطاء الناس إلى التشخيص أو شخصنة الفكرة والوظائف الإلهية على شكل قديسين وشعائر وايقونات ومزارات يمنحها المؤمن قدرة إنسانية أو فوق انسانية، ليصبح بالإمكان مخاطبتها والتضرع والتوسل إليها. وأصل فكرة عدم قدرة البسطاء على التجريد يعود إلى الكنيسة ذاتها، أو للدقة، إلى مبشريها في المستعمرات، الذين شخّصوا «مشكلة الشعوب الجاهلة» في تقبل الديانة المسيحية التوحيدية، في عدم قدرة أبناء هذه «الشعوب البدائية» على التجريد[١٠]. ثم انتقل هذا التفسير ليشمل الدين الشعبي المسيحي نفسه في محاولة فلاسفة التنوير فهم التديّن الشعبي. وقد اقترب البيروني في كتابه **تحقيق ما للهند** كثيراً من هذا الموقف النخبوي من الدين الشعبي: «معلوم أن الطباع العامي نازع إلى المحسوس، نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلا العالمون الموصوفون في كل زمان ومكان بالقلة. ولسكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهياكل كاليهود والنصارى. وناهيك شاهداً على ما قلت أنك لو أبديت صورة النبي ﷺ أو مكة والكعبة لعامي أو امرأة، لوجدت من نتيجة الاستبشار فيه دواعي التقبيل وتعفير الخدين والتمرغ، كأنه شاهد المصور وقضى بذلك مناسك الحج والعمرة»[١١].

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

لقد تحوّل 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

---

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

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

الفقراء»، وهذه الفكرة، أي فكرة الدين «كعلم بدائي»، تحوّلت لدى الفلاسفة 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 فلاسفة التنوير لتتحوّل إلى فكرة ضرورية للمحافظة على المجتمع المدني كرادع من ارتكاب الجرائم الخفية، وبذلك تخدم مصالح الدولة بمحافظتها على النظام العام. وعادت فكرة الخوف لدى الفلاسفة الماديين الإلحاديين لتفسّر أصل الدين في نوع من الفكر المؤامراتي بين السلطة والمؤسسة الدينية اللتين تحاولان بشكل واعٍ استغلال الدين من أجل السطوة والسيطرة على بسطاء الناس. نجد جذور هذا الفكر عند فولتير، ولكننا نجده بشكله المتكامل عند الفلاسفة الماديين أمثال: هولباخ Holbach وكوندورسي Condorcet.

يشهد العالم العربي الاسلامي في الآونة الأخيرة محاولات متعددة للإسلام السياسي الأصولي للتعامل مع الديمقراطية، وأرقاها محاولة راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة التونسية. فهو إلى جانب قبوله الديمقراطية سياسياً أو تكتيكياً من أجل الوصول إلى السلطة وتبديد المخاوف من سيطرة الحركة الاسلامية على السلطة، يحاول تأكيد هذا القبول فلسفياً بمحاولة لملاءمة الإسلام مع الديمقراطية أو العكس، لتعني «الشورى» ديمقراطية بالمعنى الحديث. ولكن الغنوشي يتجاوز هذه إلى الادعاء بأن الإصلاح الديمقراطي في أوروبا لم يكن ممكناً دون اصلاح ديني سبقه مغيراً العقليات والنفوس[١٢]. بكلمات أخرى، يدّعي الغنوشي أن الحركة الاسلامية لا تستطيع التعايش مع الديمقراطية فحسب، بل هي الطريق الوحيد الممكن إلى الديمقراطية، لأن تنفيذ مهمة الإصلاح المذكورة منوط به وبزملائه. ويعتقد الغنوشي أن سلطة أو سيادة القانون نابعة نظرياً ومفهومياً من سيادة الله، أي من فكرة وجود سلطة عليا لا تتغير مهما تغير الأفراد وتعاقبوا على السلطة.

والحقيقة ان هذه الفكرة مستقاة من العديد من الفلاسفة الأوروبيين المسيحيين. ويدّعي لندسي Lindsay، مثلاً، أنه عند التخلي عن الفرضية الأساسية حول أولوية القانون، أي قانون، على السلطة الشخصية، هذه الأولوية القائمة على أن الله شرّع ما هو صحيح، عند التخلي عن هذه الفرضية تزعزع التوازن القرسطوي بين الكنيسة والدولة، وما لبث أن انهار مخلفاً وراءه السلطة البابوية المطلقة القائمة على أن تشريعات الله صحيحة لأن الله شرّعها ـ وليس أن الله شرعها لأنها صحيحة ـ ثم جاء رد الفعل على البابوية المطلقة وهو الملكية المطلقة[١٣]. كانت السيادة قبل الملكية المطلقة مصدر الملكية ومصدر السلطة، ومنذ الملكية المطلقة (ومنظّرها البارز هوبز) أصبحت الملكية المطلقة مصدر السيادة.

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

---

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

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

المعروف، وهو يعرض تناقض الليبرالية الغربية بكون الشرعية تستند إلى سيادة، والسيادة تستند إلى شرعية ديمقراطية، فالشرعية والسيادة تؤسس إحداهما الأخرى، أي ان هنالك حلقة مفرغة لا تحكمها إلا السيادة الإلهية. والحل الليبرالي لهذا التناقض النظري حل معروف، وتوفره ممارسة الديمقراطية. إنه حل بالممارسة، أي من خلال العملية الديمقراطية التي تمد جسراً وسطاً بين طرفي التناقض. الديمقراطية ممارسة سياسية واجتماعية تبنى على فرضيات نظرية لكنها ليست نظرية متكاملة توفّر أجوبة نظرية عن الأسئلة كافة.

ولكن إذا كانت السلطة المنتخبة نفسها مصدر السيادة، فمن يكبح جماح الناس الفرادى المتربعين 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 اجابة الغنوشي فهي توفر الإنسان المسلم والقيم الروحية التي تتميز بها الحضارة الاسلامية: «الإنسان المستخلف من الله... المكرم 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 التسلّط على الآخرين مستغلاً ضرورتهم إلى الاجتماع، هذه المشكلة التي لا تجد لها حلاً مرضياً في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال مقوميه الأساسيين: مبدأ الشرعية، وسيادة الشعب»[١٤]. والحقيقة ان الدين كسلطان داخلي على الفرد المتديّن لعب بشكل أساسي دوراً تاريخياً معكوساً، وهو حمل «الفرد» المتديّن على إطاعة القانون أو إرادة السلطة، حتى لو كانت جائرة. إن جدلية اعتبار الدين كقيمة أخلاقية عليا موجّهة السلطة تعيد أيضاً إنتاج الدين كايديولوجيا تبرّر ممارسات السلطات وتضفي القدسية على العالم التراتبي القائم، والوظيفتان وجهان للعملة نفسها.

صحيح أنه لو توقف الباحث عند هوبس لبدا التوازن القرسطوي بين الكنيسة والدولة أكثر «ديمقراطية» (هنا بمعنى يُرجح 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 بهوبز وغروتيوس Grotius وروسو ولوك وغيرهم. وعن العقد الاجتماعي الذي حوّل الحاكم إلى إله تطوّر أيضاً العقد الاجتماعي الليبرالي، ومرّت 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 لتعسّف السلطة.

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

(١٤) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٥٦.

tive utopia وتوازنها السماوي المقدس. وحتى في حالة تقدم هذا القسم نحو نوع من البراغماتية المتجليّة في إقامة الأحزاب المتقبلة قواعد «اللعبة» الديمقراطية، إلا أنه لم يتخل عن محاولة تطبيق «الشريعة السماوية» على الأرض. وهذا يحوّل الديمقراطية إلى ديمقراطية أدواتية في أفضل الحالات في الطريق إلى «حكم سماوي» أعدل وأنقى وأسمى، بما لا يقاس من الديمقراطية. فهل تقبل هذه الحركات بأن تبقى هذه المطلقات في مجال الايديولوجيا النقية، وتتحرك على الأرض بما يلزم الأرض؟ ويلزم أرضنا في الطريق نحو الديمقراطية تحقيق السيادة الوطنية، سيادة الأمة على ثرواتها ومقدراتها؟ فالجرح القومي المفتوح، ومسألة السيادة القومية المفتوحة تعقّد وتؤخر مسيرة الديمقراطية، بل وقد تحجبها. وكما ان وجود المواطن الفرد شرط لوجود الأمة الديمقراطية، كذلك فإن وجود المجموع القومي للأفراد على شكل أمة مستقلة شرط لوجود المواطن. لا يعني قبول الديمقراطية مجرد قبول أدواتي لقواعد اللعبة الديمقراطية 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 الديمقراطية.

أولاً: أنماط من الأصولية

حتى ما يسمى بالأصولية أو العودة إلى الأصولية النقية للدين، فإنما تتم 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 مد استعماري ثقافي يهدّد الهوية القومية، فيتخذ الدين كبعد من أبعاد الهوية الحضارية المهددة. يقول محمد عابد الجابري:

«إن ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول» سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام، أو في النهضة الأوروبية 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 التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، ويجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكس إلى الوراء، وتثبت في مواقع 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 تتمثل 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 قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها 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 نمطياً عن أصولية سيد قطب، بالرغم من كونهما أصوليتين تؤكدان العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة. فالأولى ترغب من خلال إصلاح الدين في المساهمة في إصلاح وتحديث الدولة، والثانية تدعو في الواقع إلى عودة حكم ثيوقراطي تحت اسم «**الحاكمية الإلهية**»؛ فهو يرفض الحداثة مقارناً إياها بالجاهلية، بل ويجعلها أخطر من الجاهلية لأنها ظهرت رغم الإسلام وبعد تجليه.

من الممكن نظرياً (كل مقارنة ممكنة نظرياً)، أن نرسم خطاً بيانياً يمتد من الأفغاني عبر رشيد رضا إلى حركات الاسلام 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 يعبّر عن خصوصية الظاهرة، بل لقد أصبحت وظيفة مصطلح الأصولية fundamentalism في الإعلام الاستشراقي أو الاستشراق الإعلامي طمس الفوارق بين أنماط التديّن المختلفة، إلى درجة أصبح معها المجتمع الاسلامي أو «الإسلام» أصولياً بالجوهر. فالمصطلح لا يميّز بين الأنماط المختلفة من حركات الإسلام السياسي المعاصر، كما انه لا يميّز بين إسلام المؤسسة والاسلام السياسي الراديكالي، وأخطر ما فيه أنه لا يميز بين الدين الشعبي والاسلام 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 وحاجات 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 التدين ضد النظام القائم. وهذا اللقاء ليس رداً على الحداثة، فهي لم توجد في يوم من الأيام في شرقنا العربي، وإنما ردّ على الحداثة المشوّهة، كذلك ليس رداً على الديمقراطية وإنما ردّ على الاستبداد القائم على الحضور الدائم للدولة والغياب الكامل للمجتمع والفرد.

إن المهم في أنماط التديّن السياسي ليس تطرقها إلى العلاقة بين الدين والدولة أو وحدة الدين والدولة، وإنما نمط العلاقة المطلوب بينهما. يقول كارل شميت، وهو أحد أبرز منظري اليمين الألماني في القرن العشرين وأحد أبرز حقوقيي المانيا: إنه ليس هنالك مصطلح في علم السياسة الحديث إلا وكان نتاج علمنة لمصطلح ثيولوجي أو لاهوتي. هذا النوع من العلمنة في الفكر والحضارة الأوروبيين ينشىء علاقة من نوع جديد بين الفكر الديني والشكل السياسي للحكم، يقبع فيها «المقدس» في أعماق المصطلح المعلمن، أو تصادر فيه القدسية إلى العالم الأرضي وإلى المصطلحات القومية والسياسية: الوطن، والأرض، والدم، والحزب، والأمة... الخ، ومصادرة القداسة هذه من اللاهوت السماوي إلى المصطلحات الأرضية هي

في أساس تحول السياسة في حالة الحركات القومية الراديكالية إلى نوع من «التدين العلماني» بشعائره وطقوسه ورموزه وأناشيده ومقدساته.

تشهد النهضة الإسلامية عند أمثال محمد عبده والطهطاوي نوعاً آخر من العلاقة بين الدين والسياسة. يقول الطيب تيزيني: إنه «نكاد نواجه لدى هذين المفكرين معظم المصطلحات والمفهومات الغربية التي قد تعرفنا عليها وقد تحولت إلى مصطلحات ومفهومات إسلامية: فالديمقراطية تصبح الشورى، والتكافل الاجتماعي يصبح التضامن الاجتماعي، والتمدن كما يطرحه غيزو يغدو عمران ابن خلدون، كما ان المنفعة عند جون ستيوارت 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»[١٦]. تتم العملية هنا بشكل معاكس للنموذج الذي اقترحه كارل شميت. والفرضية التي اقترحها لفهم ذلك أن نهضوية القرن التاسع عشر الإسلامية لا تتم بشكل عضوي من خلال ميكانيكات داخلية تدفع باتجاه العلمنة التي ينتج منها في ما ينتج ظاهرة علمنة المصطلحات الثيولوجية.

فالسؤال الأساسي لنهضة القرن التاسع عشر هو سؤال يمس 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 تولّد خوف التبعية للآخر والالتحاق به هي أيضاً السبب الأساسي وراء عدم تمكن الخطاب التنويري الإسلامي من تأسيس توجه تاريخي في قراءة النصوص الدينية، وبقاء الخطاب التنويري الإسلامي في فلك «الأصولية». لم تكن الحركات «الأصولية» النهضوية في القرن التاسع عشر متماسكة فكرياً أو منطقياً، كما انها لم تنقسم إلى مذاهب فلسفية، وكان كل مفكر من الإصلاحيين «يستعير تحليلات ليبرالية غربية ويزكيها بأخرى فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية، وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري»[١٧].

وقد دارت مفاهيم الإصلاح الديني في فلك وحدة الدين والدولة، ولكن على غير ما يروّج له اليوم الإسلام السياسي. فوحدة الدين والدولة التي ارتآها رجال الإصلاح ترفض أي سلطة دينية. وقد هاجم محمد عبده السلطة الدينية من أساسها قائلاً: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة للدعوة إلى الخير والتنفير من الشر»[١٨].

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

---

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

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

(١٨) اقتبس من: شبلي العيسمي، **العلمانية والدولة الدينية** (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٩)، ص ٣٢.

يتراؤون 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 لاديني - 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 فلكها هي وحدة إصلاح الدولة بإصلاح الدين. ويشدّد 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 المقولة. رجال الإصلاح الديني يكمّلون مقولة ابن قيّم الجوزية: «إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهنالك شرع الله ودينه. والله تعالى، أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين». ولكن رجال الإسلام السياسي الحديث يخصون 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 «لائكية» الدولة كما طبقتها الثورة الفرنسية. ويقيّم رفاعة الطهطاوي الثورة الفرنسية والحريات التي أتت بها عالياً ويصنفها إلى حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية. وعندما يتكلم عن الحرية الدينية فإنه يعرّفها على أنها حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصول الدين - وهذا شرط من عنده غير قائم في مبادىء الثورة الفرنسية[٢١].

هنالك إذاً حماس للثورة الفرنسية وللديمقراطية، لكن هنالك أيضاً انتقائية في التعامل معها بحيث لا تتعارض مع أصول الدين. وهذا ما يدعو إليه بصراحة خير الدين التونسي، أي الأخذ من مبادىء الثورة الفرنسية ما لا يتعارض مع الشريعة الاسلامية. ويبرز التناقض عند الطهطاوي بشكل خاص: «إن الممالك إنما تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتساوي في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين».

ويلاحظ مصطفى التواني أن الطهطاوي عندما يبغي تعريفاً للملك فإنه يقدم تعريفاً يناقض تماماً الآراء 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»[٢٢].

---

(١٩) اقتبس من: محمد عمارة، **نظرة 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 تنقصه المثابرة النظرية، فهؤلاء يدعمون نتائج الثورة الفرنسية ولكنهم ضد فعل الثورة نفسه، ويؤيدون فكرة المجالس النيابية مما لا يعني لديهم انتخابها بالضرورة، فقد تكون معينة من قبل السلطان العادل. هنالك فرق بين الالتزام بالديمقراطية الحديثة وتسميتها شورى أو اعتبارها شورى العصر الحديث، وبين الالتزام بالشورى فحسب. وموقف 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 صدقي الدجاني، كتابات ونشاط خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني خاصة في «خاطرات مصر والحكم النيابي»[٢٣]، وكتابي الكواكبي **أم القرى وطبائع الاستبداد**، حيث ربط ما بين التقدم والشورى والتأخر والاستبداد، كأمثلة على هذا الموقف. إن ما يميّز موقف الإصلاح الديني من قضية الديمقراطية، من موقف الأصولية الحديثة أو الإسلام السياسي هو تشديده على المشترك بين الديمقراطية والشورى، في حين يشدّد الإسلام السياسي على الفرق بل والتعارض بينهما. وللموقفين ما يسندهما إذا كان الموقف يبرّر بالنص الديني أو التراثي. أما إذا كان التبرير يمرّ عبر نظرة تاريخية إلى المفاهيم والمصطلحات، فإنه باستطاعة من يرى «الشورى» مفهوماً متطوراً عبر التاريخ أن يعتبر الديمقراطية شورى هذا العصر، سواء سُمّيت شورى أم لم تسمّ كذلك.

وقد تطوّر موقف الإصلاح الديني بالطبع في ما بعد إلى موقفين متنافرين 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 الرازق 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، وحدة دين ودولة عينية، أي تطبيق «نظام حكم إسلامي» كبرنامج سياسي عيني في بلد محدد. وليس مصادفة أن ينشأ فكر علي عبد الرازق وحسن البنّا في الفترة الزمنية نفسها. فهما وليدا العملية التاريخية نفسها. وما زالت أفكار الإصلاح الديني ماثلة للعيان في فكر حسن البنّا، رغم المنعطف 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 صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١٢١ ـ ١٢٤.

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

أما الموقف الإصلاحي المحض فلم يحظَ بتطوير ذي أهمية في ما بعد. وأصبح المنهج الاصلاحي 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 الاسلام أصلاً. فالإسلام «أعلى من شأن المرأة وحررها»، و «الإسلام حرر العبيد»، الإسلام هو الاشتراكية الأولى والديمقراطية الأولى والعدالة الاجتماعية الأولى ـ أما المظاهر السلبية في تاريخ الاسلام فجميعها ناتجة من ضرورات سياسية واجتماعية ـ وحتى العلم الحديث موجود بشكل كامن في القرآن لو فسرت الآيات تفسيراً صحيحاً.

مثل هذا الموقف، بالطبع، أقل تقدمية وانفتاحاً وديمقراطية من موقف الإصلاح الديني لنهضة القرن التاسع عشر. إنه موقف يحاول الدفاع عن النفس أمام الموقف الاستشراقي. وبدلاً من ملاءمة الإسلام مع العصر أو البحث عن عناصر تطوير الاسلام، نجد أن الخطاب الدفاعي عن الاسلام يجد كل ما «هو ايجابي» في الحضارة الغربية حاضراً وموجوداً في الاسلام. ويفرض هذا النوع من الفكر الاصلاحي مفاهيم على الاسلام بأثر رجعي، دون أن يقوم بعملية تقويم ونقد للحاضر أو للماضي.

ومن أطرف الأمثلة على هذا الموقف الإصلاحي مناقشة أو معاتبة محمد عبد الرؤوف كتاب نوفاك **الديمقراطية 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، يحوّل محمد عبد الرؤوف يد الله الخفية إلى يد السوق الخفية، ويحاول أن يثبت أن الاسلام يصلح أداة في يد الرأسمالية ضد الاشتراكية، ويشاركه في ذلك سعيد حسين ناصر في مقدمة الكتاب، فهو يعاتب أولئك الكتّاب المسلمين الذين يصرون على أن الإسلام لااشتراكي ولارأسمالي، الأمر الذي يتجاوزه محمد عبد الرؤوف لأنه يهاجم الاشتراكية ويحاول تفهم «النسق القيمي» للنظام الرأسمالي الديمقراطي من منطلق إسلامي[٢٤].

هذا هو الوجه الآخر لعلمنة المصطلحات الدينية الاسلامية 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 الاسلامية ككائن متطور في سياقها التاريخي في كل مرحلة من مراحل التطور لا تشمل، بأي حال من الأحوال، لا تحرير العبيد ولا تحرير المرأة. بهذا المعنى يتحوّل الإصلاح إلى اعتذار أمام الغرب، ويتحول الاعتذار أمام الغرب إلى عائق أمام رؤية التاريخ الإسلامي كما هو في سياقه، وذلك من أجل فتح أفق ومجال للتطور والتقدم. وكما يقول حسين أحمد أمين فإن المنطق الديني الأصيل الذي

---

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

يدّعي صلاحية الإسلام العقيدة لكل زمان ومكان لا يحتاج إلى تبريرات من هذا النوع، فلا حاجة في منطق الواقدي إلى تبرير قتل الأسرى بعد قتال بني قريظة ـ فهذا ما طلبه رسول الله ولا حاجة إلى تبرير آخر. هذا المنطق 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 ممن يظنون في أنفسهم الإحاطة العميقة بسيرة النبي يصعقهم أن يسمعوا لأول مرة ببعض ما ورد في سيرة ابن اسحاق ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد من قصص عنه»[٢٥].

إن الموقف الذي يصوّر 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 ـ يفرض قيماً حديثة على الماضي.

٢ ـ يقيّم الماضي خارج سياقه التاريخي ويخضعه لمفاهيم وأهداف ومصالح الحاضر.

فالشورى مثلاً «ليست نظام حكم بل ولا نظام حياة وليست معالجة لأي عمل من الأعمال، وإنما هي وسيلة أو أسلوب أو كيفية تتبع في التحري 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 وأجهزته، أو صلاحية كل ركن أو جهاز، فالنظام مصدره الوحي، وكل شيء فيه كذلك مصدره الوحي. أما الديمقراطية فمصدرها الناس وكفى»[٢٧]. وبالطبع لا يدرك منظّر الإسلام السياسي الذي يبدو أصيلاً أنه يفرض أيضاً مفاهيم حديثة مثل «نظام حكم» أو «حزب»... الخ، على الماضي المقدس، وأنه يصور حكم الرسول وكأنه حركة اسلامية حديثة في عصرنا. إنه يحوّل الاسلام إلى حزب بالمعنى الحديث للكلمة بدأت انطلاقته مع الوحي، فالوحي بالنسبة إليه مصدر لنظام حكم، وكلمتا «نظام حكم» بحد ذاتهما تعكسان مفهوماً حديثاً للدولة والسلطة.

ثانياً: تحقيق المفاهيم

١ ـ العلمانية والديمقراطية

هل العلمانية ضرورية من أجل نشوء الديمقراطية؟ إن مفهومَي العلمانية والديمقراطية الليبرالية هما وليدا العملية التاريخية ذاتها. فالعملية التاريخية التي قادت إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية أو لائكية الدولة قادت أيضاً إلى الديمقراطية الليبرالية. بهذا المعنى الضيق تكون العلمنة هي عملية نقل القرار في الشؤون الدينية من الحيز العام إلى الحيز الخاص. والحقيقة انه من غير الممكن مفهومياً التفكير بحرية التعبير عن الرأي والمعتقد دون انتقال المعتقد إلى مجال حرية القرار، وحرية القرار بحكم تعريفها هي حرية فردية. وإذا كانت حرية الرأي والمعتقد والتعبير عنهما مقوّماً من مقوّمات الديمقراطية، فتكون 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.

الآنف ذكره، من مقومات الديمقراطية. ولكن المقومات المفهومية الضرورية لا تشكل بالضرورة مقومات تاريخية، فعملية علمنة بهذا المعنى لم تتم وتجهز كشرط تاريخي لنشوء الديمقراطية الليبرالية، ولكن العمليتين التاريخيتين تقاطعتا، ولم تتجلّ عملية العلمنة دائماً ومنذ البداية بهذا الشكل المتطور.

من ناحية أخرى، إذا كان مصدر عملية التشريع في الديمقراطية ومصدر شرعية السلطة في الوقت ذاته هو الشعب الذي ينتخب ممثليه بحق انتخاباً متساوياً وفي فترات زمنية محددة، وهي عملية تطورت أيضاً بالتدريج (أي ان حق الاقتراع لم يكن عاماً ومتساوياً منذ البداية)، تكون عملية العلمنة شرطاً ضرورياً لتوفر الديمقراطية، وإن كانت شرطاً غير كاف. فلكي يكون مصدر السلطة هو الشعب يجب أن ينتقل 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 وهمياً (كما هو الحال في معظم الدساتير العربية) تمثله إرادة الحزب أو إرادة الحاكم، أي من الممكن أن يتحوّل الحكم بالحق الإلهي إلى حكم بحق الشعب، لا إلى حكم الشعب عن طريق اختيار ممثله.

في هذه الحالة، سبقت عملية العلمنة الديمقراطية تاريخياً ومفهومياً، كذلك تجلّت 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 (هوبس مثلاً)، بل انتقلت من الحكم بالحق الإلهي إلى الحكام الأرضيين كآلهة. وحتى العقد الاجتماعي الليبرالي عند لوك مثلاً قد استثنى الكاثوليك والملحدين، أما عقد روسو الاجتماعي فقد حوّل 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 الديمقراطية الليبرالية تاريخياً ومرّت بمحطات حاسمة عدة في تاريخ تطورها، وتوسّعت خلال هذا التطور مفاهيم مثل الشعب، والأمة والفرد. وما زالت هنالك أسئلة عديدة مفتوحة، ولكن من الواضح أنه خلال هذه العملية انتقل الانتماء الأساسي قانونياً من العقيدة إلى المواطنة كجزء من أمة (وما زالت الأنظمة الليبرالية الديمقراطية مختلفة فيما إذا كانت المواطنة كافية من أجل الانتماء إلى الأمة أو يكون الانتماء العرقي أو الحضاري هو المقياس والقاعدة الأساسية)، وانتقل الحسم في الأمور الدينية من استبداد الحكم الظالم أو تسامح السلطان العادل إلى شأن خاص من شؤون المواطن، توسّع فيه مفهوم التسامح ليتجاوز التسامح في الانتماء الديني الطائفي 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 الديمقراطية الليبرالية حول تجاوز التسامح إلى التعددية التي لا تقوم على علاقة المتسامح والمتسامَح معه بل على المساواة.

يتخذ النقاش حول العلمنة في العالم العربي الاسلامي شكل نقاش حول سؤال «فصل الدين عن الدولة». ويدّعي ممثلو 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 فصلهما في الإسلام وإنما خارجه. ليست هنالك حاجة إلى فصل أي شيء في «الإسلام»، بل من الممكن أن تبقى الوحدة قائمة هناك. وعملية العلمنة تتم دون فصل «الدين عن الدولة» في «الإسلام» أو في «اليهودية» أو «المسيحية»[٢٩]. ولا حاجة إلى فصل الدين عن الدولة، لأن الدولة كيان معلمن 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 تنظيماً 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 ان 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، ويكفي أن نقول: إن ولوج عنصر القسر والقوة في القرار الديني يفقد الدين صفة القرار الأخلاقي الحر ليتحول إلى مجرد انتماء طائفي تسنده الدولة. والدولة الطائفية هي دولة علمانية بالمفهوم الواسع، فهي طائفية بمعنى أنها تتعامل مع الطائفة الواحدة أو الطوائف العديدة كوحدات سياسية. من الممكن تخيل دولة علمانية طائفية، ولكن من غير الممكن تخيّل 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 ممثلو الاسلام السياسي إلا تعبير عن انفصال بين الدين والدولة في الوعي والواقع، ومعاناة الوعي المنفصم تدفع باتجاه الوحدة. لم يوحّد الاسلام الدين والدولة في عهد الرسول أو الخلافة الراشدة، ذلك لأن الدين والدولة، كانا تعبيراً عن فرق في الوحدة نفسها. فالدولة كانت تنتج ديناً، والدين كان ينتج دولة. لم يحكم الإسلام في تلك الفترة ولا الشريعة بل كانا يصنعان. فتصرف الحكم في تلك الفترة هو الشريعة وأقوال النبي هي الإسلام وليست «بموجب» الشريعة أو الإسلام. هذا هو الفرق الأساسي بين أمة المؤمنين في حينه وبين الدولة المعاصرة. ولكن الواقع الوحدوي المستل من الماضي يتحول في الفكر الأصولي إلى برنامج ايديولوجي هو نفسه وليد الانفصال ويراد تطبيقه أو فرضه وكأنه مجموعة قوانين جاهزة للتطبيق.

---

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

بدأ الفرق بين عنصري الدين والدولة المشكلين الوحدة بالتحول إلى تنافر أو تناقض، أي بدأت الوحدة بالتحول من وحدة مجردة إلى وحدة عينية، مع بدء انفصال العنصرين، أي المصلحة الدنيوية والعقيدة الدينية ووعي هذا الفرق بين الحكام والمحكومين، في مرحلة عثمان بن عفان الذي استند إلى الحكم بالحق الإلهي: «لا أنزع قميصاً قمصنيه الله»، 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 تعني 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 والآراء المختلفة في مثل هذا الصراع شكل مطلقات إيمانية تحوله إلى صراع دموي، ويرتكب العديد من الباحثين والصحفيين والمستشرقين خطأً جسيماً عندما يولون جل اهتمامهم لمعاناة الأقليات في ظل هذا الشكل من التجلي السياسي. ففي مثل هذه الأوضاع يعاني أكثر ما يعاني أبناء طائفة الأكثرية الذين يفسرون الدين تفسيراً مخالفاً للتفسير المؤسسي أو السلطوي، أو الذين حوّلوا الدين إلى أداة في محاربة السلطة. إن أكثر من عانى في التاريخ الاسلامي هي الفرق الاسلامية المعارضة وأتباعها، وليس الأقليات الدينية من يهود ونصارى وغيرهم.

يقول فؤاد اسحق خوري إن الدولة هي «بجوهر مفهومها كشخصية تشريعية تنظيم معلمن 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 دنيوية من نطاق المحاكمة والمحاسبة البشريين، وهذا يعني عدم توفر مبدأ آخر من مبادىء 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 تقدّس الدولة العلمانية قيماً دنيوية مثل الأمة والحزب والقائد والأرض والدم والعرق وغير ذلك، وما أكثر الأمثلة على ذلك في القرن العشرين.

ليس للدولة دين حتى لو ادّعت الدولة تديّنها. فالدولة ليست شخصية جماعية لتؤمن أو

---

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

(٣١) فؤاد اسحق خوري، «حرية المسلم وشمولية الدين،» في: **الاسلام والحداثة**، ص ١٠٧.

تكفر. والايمان هو الأساس في كل دين ولا معنى للتديّن من دونه. فما معنى أن الدولة تؤمن؟ وحتى 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 مغلّفة بفتاوى أو بخطاب ديني اسلامي ليطمئن المؤمن أن الدولة ما زالت تحافظ على دينه. ويستنتج بعض الباحثين من ذلك أن المسلم يتخلى خلال هذه العملية عن دوره في عملية التشريع، طالما كان التشريع إلهياً و «هذا واقع سياسي تعيشه المجتمعات العربية وكأنه أمر محتوم»[٣٢]. 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 تخلّيه عن المشاركة في عملية التشريع، كما ان الاعتقاد بأن الاسلام صالح لكل زمان ومكان يعني في النهاية فصله عن الزمان والمكان. من الممكن التعايش مع هذا الخطاب، والشعب لا يتخلى طوعاً عن الديمقراطية في أي مكان في الوطن العربي. لا تعني مقولة الاسلام دين الدولة، بحد ذاتها، شيئاً إلا إذا تحوّلت إلى برنامج سياسي عيني لحركات سياسية. وصلاحية الاسلام لكل زمان ومكان وشمولية الشرع الديني كلها مقولات لا تعني إلا القليل مما ينسب إليها. ومن أجل أن يكون لها ذلك التأثير الهائل الذي يؤدي إلى تخلي الشعب طواعية عن المشاركة في السلطة يجب أن تتوفر ثلاثة شروط على الأقل:

١ ـ أن تطبّق الدولة الشريعة فعلاً، وهذا لم ولن يحدث.

٢ ـ أن تؤمن الجماهير بأن الدولة تطبّق الشريعة الإلهية.

٣ ـ ألا يتوفر سبب اجتماعي، اقتصادي أو سياسي يدعو الجماهير إلى التحرك إلا واستوعب أو امتص من خلال النسق الايديولوجي السائد على شكل وحدة الدين والدولة.

الايمان، بصورة مجردة، بوحدة الدين والدولة لا يشكل بحد ذاته عائقاً أمام مشاركة المسلمين في التشريع، أو في العملية الديمقراطية لو توفرت. لكن المشكلة الحقيقية هي مشكلة النخبات التي لم تطرح الديمقراطية كخيار عملي جدي في أي يوم من الأيام، لكي تتخلى الجماهير عن هذا الخيار، أو ليكون بالإمكان اتهامها بذلك. عامة الناس لا يتحركون طوعاً للمشاركة في خيار غير قائم ولا يتخلون طوعاً عن المشاركة. لم يحصل ذلك في أي مكان من دول أوروبا الشرقية مثلاً. والجماهير تتحرك لأمور أكثر عينية من «الديمقراطية» كشعار عام، ولكن النخبات السياسية القائدة هي التي تجعل التحرك ضد القمع أو من أجل الخبز تحركاً ديمقراطياً. والجماهير تشارك بتحركها وبذلك تعطي الإمكانية للنخبات لطرح الخيار الديمقراطي. لم يطرح التوجه الديمقراطي من قبل نخبات اليسار العربي بشكل جدي في الماضي، أما اليمين العربي وحلفاؤه في الغرب فقد عادوا قضية الديمقراطية في الأقطار العربية عداء سافراً ودموياً.

في المراحل التي يسود فيها الشكل الديني للوعي الاجتماعي قد تكون المطالبة بتطبيق

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

الشريعة مثلاً، تعبيراً عن نزعة «ديمقراطية»، أو على الأقل نزعة معادية للاستبداد، لأنها تعني تقييد أيدي السلطة بمبدأ ما خارج إرادتها العارية المجردة. ويعتقد حسين أحمد أمين أن النقاش الذي ساد أيام «محنة خلق القرآن» بين الاتجاه المعتزلي والاتجاه الحنبلي الذي ردّ بشكل حاسم على ادعاء خلق القرآن، هو نقاش حول تحرير الخليفة من الإذعان لأحكام الشريعة، أي تجريده عملياً من الاذعان لتفسير الفقهاء والمتكلمين[٣٣]. وكأن سر الشعبية الهائلة لمذهب الحنابلة المتزمت، خاصة عند العرب، هو محاولة الحنابلة إلزام السلطة بمبدأ أو مجموعة مبادىء 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.

هنالك 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 للعامة. لا شك في أن هنالك علاقة بين هذه الحقيقة وبين شعبية الأصوليين بين المضطهدين، مع أن هذه العلاقة لا تقدم تفسيراً كافياً للظاهرة بالطبع. ولكن هنالك علاقة جدلية قوية بين تأثير الأصولية وانعدام الديمقراطية، أي تعسف السلطة واستبدادها. ولو توفّرت مبادىء وقيود وقوانين تلزم السلطة فإن عامة الناس تتحرر إلى حد كبير من أحد العوامل التي تدفعها إلى التزمت.

تاريخ الدولة الاسلامية هو تاريخ تمفصُل الدين والدولة وتمأسسهما منذ الخلافة الراشدة وحتى تحوّل الخلافة إلى مجرد مصدر شرعية ديني للسلاطين الذين تحوّلوا إلى حكام فعليين، مروراً بتحول الخلافة نفسها في «العصور الذهبية» إلى ملك عضوض. ومع تمفصل هذه العوامل، أي علمنة الدولة، بدأ الفقه واللاهوت بحماية نفسه أولاً كمفسر ووكيل اجتماعي للشريعة والقانون الإلهي والنصوص المقدسة، من تغيّر وتقلب مشيئة الخلفاء والسلاطين المستبدين التي أصبحت هي القانون. ومن مظاهر هذه المحاولات لحماية النفس كان إقفال باب الاجتهاد كما يفسره طارق البشري على أنه حماية للشريعة من «اجتهاد» الخلفاء بموجب تقلّب مصالحهم، أي إخضاعهم الشريعة لرغباتهم الآنية والمتغيرة: «ثم إنه يمكن الاشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الاسلامي في وجوه عديدة لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهي ضربت العقول والأمخاخ، إنما تمثل فيه أحياناً نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعاً عما تقسرهم عليه السلطات أو تغريهم به. هو موقف محافظة 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 الحزين، ص ١١٧.

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

والحقيقة ان هنالك وجوهاً من الصحة في هذا الادعاء، ولكن عند تقييمنا المقاومة عند النخبات علينا أن نولي اختيار نمط المقاومة اهتماماً أكبر منه لدى العامة. واختيار نمط المقاومة هذا هو المثير للاهتمام، وليس كون المحافظة نوعاً من المقاومة في بعض الأحيان. فقد تكون المقاومة لدى النخبات بالاجتهاد لا بإغلاق بابه. ولكن المؤسسة الدينية اختارت أن تكون المقاومة بإغلاق باب الاجتهاد في القرن الثالث الهجري. ويلائم هذا النمط من المقاومة عقلية المؤسسة الدينية التي تنتقل إلى موقف دفاعي بمجرد تمأسسها. فهي تقبل على مضض بالهامش الذي تتركه لها السلطة والوظيفة التي تكلف بها وهي الوساطة بين الأرض والسماء، والوساطة بين المؤسسة السلطوية العلمانية والدين الشعبي. إن نمط المقاومة بإقفال باب الاجتهاد 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 المحلّلات والمحرمات في العبادات والأحوال الشخصية، وترك القانون الإداري والدستوري والجنائي لجهاز الدولة البيروقراطي وفقهائه المأجورين. وقد ازداد هذا الوضع حدة بعد تفتت الدولة الاسلامية إلى سلطنات 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 العلمنة وفعلها في المؤسسة الدينية. القضية لا تبدأ إذاً بانتقال الدين إلى الحيّز الشخصي، وإنما بانتقال وحدة الدين والدنيا إلى الحيّز الشخصي، حيث تعالج قضايا الأحوال الشخصية دينياً وفقهياً. ولا تتم وتكمل عملية العلمنة بمعناها الضيق إلا بعلمنة هذا المجال أيضاً.

المؤسسة الدينية إذاً هي مؤسسة تفرزها عملية العلمنة، أي هي مؤسسة لا تتعايش مع فصل الدين عن الدولة فحسب بل هي نتاج هذا الفصل. وقد تثور المؤسسة الدينية أو تتململ وتحرّض، وقد تعبّر في ذلك عن غضب جماهيري أو شعبي يصاغ على شكل انتقادات على السلطة لخرقها الشريعة. ولكنها في نهاية الأمر تخضع لتبرير السلطة الدنيوية 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 أعماقها. ولذلك فهي تنتقل إلى مواقف دفاعية (خلافاً للأصولية وللدين السياسي)، كي لا يتوسع مجال الأرض ويضم قطاعات أخرى من مجالها، مجال السماء. فهي تريد المحافظة على مواقعها كقيمة على أخلاق البشر وضمائرهم وأحوالهم الشخصية. وهي مستعدة لأجل ذلك أن تكون أداة تمنح الفتاوى للسلطة بأثر رجعي لإضفاء صفة الشرعية على قراراتها. وفي الدول التي تمّت فيها عملية عقلنة العلمنة (الديمقراطية) واستقلت فيها الدولة عن فتاوى المؤسسة الدينية، استقلت أيضاً المؤسسة الدينية عن الدولة وأضحت أكثر حرية في مخاطبة الفرد أخلاقياً، وانتقاد الدولة في

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

إذا دفعت المؤسسة الدينية إلى موقع معينّ بحكم وجود نظام ديمقراطي تمارس وظيفتها من خلاله، فإنها قادرة على التكيف مع هذا الموقع وبشكل ديمقراطي. أما في حالات العلمنة غير المعقلنة التي تُخضع المؤسسة الدينية لمشيئة السلطة غير الديمقراطية، فإن العلمنة تؤدي إلى نتائج معكوسة تماماً، منها فقدان مصداقية المؤسسة الدينية الأخلاقية وجعلها هدفاً لهجوم الدين السياسي أو الأصولية التي توجّه سهامها إلى تقلبها وعدم استقامتها... فهي قادرة على إعطاء الفتاوى 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 بابتزاز السلطة لتقديم تنازلات لها، خاصة في مجال حرية التعبير عن الرأي الذي «يستفز» مشاعر المسلمين. هنا ينشأ تحالف خفي بين المؤسسة الدينية والتديّن السياسي أو الأصولية، تزيد فيه «أعمال المتطرفين» من حاجة السلطة إلى المؤسسة الدينية وفتاوى «المعتدلين» من رجال الدين، وبذلك يزداد نفوذ المؤسسة الدينية ورقابتها على وسائل الإعلام، أي تتحول المؤسسة الدينية إلى خبير رقابة، محملة مظاهر العلمنة الانفتاح وحرية التعبير، ومظاهر الحداثة الأخرى مسؤولية غضب الفئات الأصولية.

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

١ ـ اخضاع الدين لشؤون الدنيا المتقلبة والمتغيرة باختلاق الأحاديث بدلاً من تطوير الدين بما يتلاءم مع كل عصر. فإذا كان الالتزام بالنص الجاف هو الخيار الوحيد الممكن لدى المتزمتين، 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 ـ 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 تشويهه.

بذلك يأخذ التطور مجريين 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 معانيه الأصلية، ولكن يضعه في سياقه التاريخي في الوقت نفسه، مغيباً عن التطور الفقهي.

تتضامن بدايات الإسلام السياسي «المعتدل» منذ حسن البنّا مع المؤسسة الدينية ضد ما لحق بها من إهمال وإجحاف وإذلال من قبل المؤسسة الدنيوية. وبما أن منظري الإسلام السياسي لا يعترفون بوجود مؤسسة دينية فإن نبذها بالنسبة إليهم هو نبذ الشريعة التي تحد من

استبداد السلطة الدنيوية، ولذلك يحاول الاسلام السياسي وصل نفسه بتقاليد بعض الفقهاء والعلماء الذين رفضوا هذا الإجحاف ووقفوا ضد السلطة. ويبدو مفهوم الاستبداد في خطاب الإسلام السياسي مرادفاً لتخلص السلطة الدنيوية من الرقابة الدينية: عندما «وقع فصل الدين عن السياسة عملياً فإن هؤلاء ـ أي الخلفاء الأمويين والعباسيين، حاشا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ـ لم يكونوا من العلم بالدين بمكان يستغنون به عن غيرهم من العلماء وأهل الدين، فاستبدوا بالحكم والسياسة واستعانوا، إذا أرادوا واقتضت المصالح، بالفقهاء ورجال الدين كمبشرين متخصصين، واستخدموهم في مصالحهم، واستغنوا عنهم إذا شاؤوا، وعصوهم إذا شاؤوا، فتحررت السياسة من رقابة الدين وأصبحت قيصرية أو كسروية مستبدة او ملكاً عضوضاً»[٣٥]. الاستبداد في مفهوم الإسلام السياسي ليس عكس الديمقراطية وإنما عكس الثيوقراطية، والنظام الديمقراطي بهذا المعنى هو نظام مستبد. وقد بدأت تيارات مختلفة في الإسلام السياسي مؤخراً بالتخلص من هذه المقابلات.

نمط مواجهة الاستبداد الذي يتم هنا يعبّر عنه في مقولة «خير الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، وتبقى معارضة السلطة التي يتولاها بعض الفقهاء نوعاً من البطولة الفردية، التي يظهر فيها المتديّن المتشدد التقي الورع أمام استبداد السلطة القادرة على كل شيء دنيوياً. هو عار من كل شيء عدا كلمة الحق، وهي مدججة بكل شيء عدا الحق. فيمثّل البطل العدل السماوي مقابل الظلم الأرضي. والأنماط المتكررة هي: الحسن البصري مقابل زياد بن هبيرة وولي زياد بن معاوية على العراق، وسعيد بن جبير وحطيط الزيات مقابل الحجاج بن يوسف، الإمام الأوزاعي مقابل أبو جعفر المنصور (يتجاهل هذا التيار في العادة ابن المقفع في هذا السياق رغم جرأته في رسالة الصحابة التي وجّهها إلى المنصور وأدت إلى تعذيبه واعدامه)، وسفيان الثوري ضد هارون الرشيد.

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 ـ انسانية، عقوبتها في العادة العذاب الذي يتفنن في وصفه في كتب التاريخ الاسلامي، ثم الموت المؤكد، أو استجابة السلطان بعجيبة سماوية وبقدرة قادر إلى النقد والتوجيه.

٢ ـ المجتمع المدني

يسود اعتقاد أن البعد الأهم في تشكل 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 يغذّي 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 الضناوي، **الطريق إلى حكم اسلامي** (طرابلس، لبنان: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ١١٨ ـ 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 التحديث القسري والمشوّه وغير العضوي (بمعنى ارتباطه بحاجات الآخرين أكثر من ارتباطه بحاجات المجتمع المغيّر) يبدو مجتمع ماقبل الحداثة العربية أكثر قرباً من «المجتمع المدني» من هذه الحداثة المشوّهة. ولذلك قد تتخذ النزعة الناقدة للأوضاع السائدة شكل رومانسية وتوقاً إلى الماضي الذي يبدو أكثر مدنية (ولذلك أكثر ديمقراطية) من الحاضر. ويخيّل لبعض الباحثين أن انفصال وظيفية بعض البنى الجمعية في المجتمع الاسلامي، وخاصة الأسرة الممتدة والحارة والجامع والطريقة، عن الدولة[٣٦]، يقدم أشكالاً في التنظيم الذاتي خارج السلطة، وهي أشكال الديمقراطية الاسلامية الخاصة بنا والتي يتوجب العودة إليها لتطويرها، أي من هنا نبدأ مسيرة الديمقراطية: «ويشهد التاريخ بأن المجتمع الاسلامي كان يعج بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بتلك الوظيفية (المقصود آلية الحركة الذاتية) من جماعات العلماء والقضاة والمفتين، إلى نقابات الحرف والصنائع، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيوخ 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 الاسلامي يدير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة «المجتمع المدني» التي يتشوق إليها البعض في هذا الزمان»[٣٧].

ويثير المجتمع العربي التقليدي، مجتمع ماقبل الحداثة، إعجاب المثقف العربي المصاب 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 وكممارسة في المجتمع العربي التقليدي. فكلما ازدادت ممارسة الحرية في تلك الأطر التي لا تصل إليها الدولة، غاب وعيها. ويبدأ ذلك في البداوة القبلية حيث تمارس الحرية بشكل غير واعٍ ولكن خارج الدولة وفي غيابها. أما حيث وجدت الدولة فتتآكل الحرية وممارستها ويزداد الوعي لها. فالحرية إذاً تعيش خارج نطاق الدولة، ولكن دون وعي بها، ووعيها موجود في نطاق الدولة ولكن دون ممارستها (يبقى السؤال، بالطبع، هل يستحق النشاط الانساني الذي يمارَس 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 ـ أي أن الحرية أصبحت حاجة في المجال السياسي،

---

(٣٦) البشري، المصدر نفسه، ص ٦٣٥.

(٣٧) فهمي هويدي، «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 البنى الجمعية خارج نطاق السياسة والدولة، هي التي تدفع نحو المطالبة بالديمقراطية. وهذا هو الفرق بين ممارسة الديمقراطية داخل المجتمع المسيس المتداخل مع الدولة وبين «الحرية» خارج نطاق الدولة والسياسة، هذه الحرية التي يتوق إليها رومنسيّونا الذين يريدون العودة إلى ممارسة الشكل الاسلامي 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 الانتماءات العضوية من أسرة ممتدة وطائفة وأخوية ونقابة وزاوية صوفية وبين التعددية. فالتعددية هي القبول بمشروعية اختلاف الآراء ومشروعية الأطر التي تعبّر عنها. ووجود نوع من «الأوتونوميا» أو التسيير الذاتي لهذه الانتماءات، أو الوحدات العضوية لا يعبر بحد ذاته عن وجود مجتمع مدني مسيّر ذاتياً باستقلال عن السلطة. إن المؤشر إلى وجود المجتمع المدني ليس مجرد استقلاله النسبي عن الدولة أو كونه يتألف من مجموعة وحدات مسيرة ذاتياً قد لا تعني إلا وجود تخارج بين الدولة والديمقراطية. يقوم المجتمع المدني على الفصل بين الوظائف ولكنه يقوم أيضاً على الفصل بين الحيّز الفردي الخاص والحيّز العام. أي ان المجتمع المدني ليس وحدة عضوية قبلية يكتسب الفرد مشروعيته وحقوقه من الانتماء إليها، لأن الفرد بحد ذاته في المجتمع المدني هو «اوتونوميا». إنه وحدة مستقلة، أي ذات حقوقية لها حيّز. ليس المجتمع المدني إذاً وحدة عضوية تجمعها رابطة الدم أو العقيدة، وإنما وحدة غير عضوية بين أفراد يشكّل كل فرد منهم 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 مدني. ورغم ذلك فإن كل من يحاول التطرق إلى المجتمع المدني من قبل إصلاحيّينا ورومانسيّينا يتجاهل هذا الجانب الضروري لأي مصالحة مع الديمقراطية. وإن شرط الفصل بين المجتمع المدني 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 تتسامح الدولة مع نشاطها من أجل التدليل على وجود مجتمع مدني[٣٩]. والحقيقة ان التنظيمات والهيئات غير الحكومية النشطة اجتماعياً والمسيّرة ذاتياً ليست هي المجتمع المدني بل إغناء له؛ إنها الشرط الكافي لوجوده الذي يكمّل الشرط الضروري وهو وجود الفرد كذات حقوقية أمام الدولة. دون ذلك تفقد هذه الهيئات في المجتمع المدني معناها، ولو عددنا مئات التنظيمات في سوريا ومصر وغيرها، فلا هي تنظيمات عضوية تحول بين الفرد والدولة كما كان الحال في الماضي، ولا هي تعبير عن تآلف بين أفراد مستقلين لهم حقوقهم؛ إنها ليست دليلاً على وجود مجتمع مدني بأي 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:
Middle East Journal, vol. 47, no. 2 (Spring 1993).

ويدّعي منظرو الخصوصية الحضارية الإسلامية الذين يعودون إلى نماذج ماضي ماقبل الحداثة، أن ذلك النوع من التسيير الذاتي الذي كان سائداً في البنى الجمعية هو من خصوصيات المجتمع الاسلامي. والحقيقة أن مجتمعات ما قبل الحداثة، وماقبل الديمقراطية الأوروبية كانت تعجّ بمثل تلك المؤسسات والبنى الجمعية، ولا يوجد فيها خصوصية عربية أو إسلامية. وقد اعتبر تحطيم علاقات «التبعية الشخصية» التي تميّزها وتميّز الإقطاع بمجمله من أهم منجزات البرجوازية الحديثة وأشدها إيلاماً في حينه. فالقن والحرفي 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 هنالك نظام اجتماعي وهرمية اجتماعية مقدّسة تحول بين الفرد وتعسف السلطة.

أما خصوصية المجتمعات العربية الاسلامية في عصرنا فتكمن في كونها حطمت 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 تكمن في الإصابة بالهلع من انهيار ألفة وحميمية الوحدات العضوية دون اكتساب حريات المجتمع المدني ودون أن تقف أمام استبداد السلطة أية حواجز. يندفع المثقف العربي الباحث عن ملجأ في الخصوصية نحو الماضي بدلاً من التقدم إلى الأمام نحو إقامة المجتمع المدني: «ثم إن النظم الوافدة ومنها التنظيمات (المقصود قانون التنظيمات العثماني) القانونية والحقوقية ساهمت في تفكيك هذه الأواصر ونثرت الناس أفراداً، وضربت ما يمكن أن نسميه بـ «الجامعية» وعملت على إذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها، وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها. وكان ذلك بأسماء منها الحداثة والترشيد والديمقراطية، وكل هذه الأسماء ذات مدلولات صحيحة من حيث إنها كانت غايات يتعيّن أن نتغياها، ولكنها جاءت في صور مبتورة من بيئة أجنبية ومن سياق مختلف، ومفروضة في هياكلها على أنساق غير متآلفة معها»[٤٠].

لكن المأساة الفعلية تكمن 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 والايديولوجيات الشمولية، مما يدعو بعض المفكرين الاسلاميين إلى التساؤل (لغرض النقاش) حول المقصود من كلمة الديمقراطية، فتعريف الديمقراطية غير واضح بما أن استخدامها يتم بهذا الشكل العشوائي. ومن السهل، ولغرض النقاش، أن يوجّه إليهم السؤال حول المقصود من «الإسلام»، وهل يحمّل الإسلام وزر كل تشويه من الحركات الأصولية ومن الأنظمة التي تقمعها؟ ولكن التساؤل لغرض النقاش لا يقدّم الدليل ولا يسند حجة.

ولكي نزيد من بلبلة المتساذجين المتظاهرين بالارتباك من «غموض» مفهوم الديمقراطية نقول إنه حتى «أثينا الديمقراطية» لم تكن ديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة أو بالمعنى الذي يرتسم في أذهاننا 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 الاسلامية والقانون الوضعي،» ص ٦٣٥.

ديمقراطياً بالمعنى الحديث الذي تطوّر إليه مفهوم الديمقراطية، وما زال يتطور بعد المواجهة مع الفاشية والأنظمة الاشتراكية، وكذلك الأنظمة الليبرالية المحافظة. لماذا لم يكن مجتمع أحرار أثينا مجتمعاً ديمقراطياً؟ لأنه لم يتوفر فيه فصل بين الحيّز العام (الدولة والمجتمع) وبين الحيّز الخاص. فـ «الديمقراطية الاثينية» قامت على تلاحم الحيّزين 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 تشكّل 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 اثينا» ديمقراطية ليبرالية بأي معنى، كما لا يمكن أن تشتق الديمقراطية الليبرالية بشكل استنباطي من ديمقراطية اثينا[٤١] كما يحاول بعض منظري المركزية الأوروبية، وكأن هنالك كائناً لاتاريخياً اسمه «الديمقراطية» يمتد من أثينا إلى لندن عبر التاريخ. كذلك لم يتوفر في أثينا فصل للدين عن الدولة ولا تعددية مذاهب. فديمقراطية أثينا لم تتجلّ بتعددية العقائد بل بعقيدة واحدة هي التعددية الإلهية.

صحيح أن ما استورد في اللقاء مع الغرب أو ما استوعب في عملية التثاقف بين الشرق والغرب، هذا التثاقف غير القائم على المساواة، بل على سيطرة الغرب الاستعماري، جاء خارجاً عن عملية التطور العضوي للعلاقات الاجتماعية الحية بل وضربها؛ ولكن هذا ليس ادعاء ضد الديمقراطية. إن ما قام على خرائب العلاقات الحية لم يكن الديمقراطية، وإنما مجتمع الخوف والرعب الذي يضرب العالم الاسلامي 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 مجتمعات ديمقراطية، بل في مجتمعات 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 تباكى على العلاقات الحية والجمعية التي اندثرت، وعلى الكنيسة التي وقفت حائلاً بين الملك واستبداده المطلق، وعلى الأخويات التي كانت تحمي أصحاب الحرف من تعسّف قوانين السوق... الخ.

٣ ـ الأكثرية والأقلية

يدّعي محمد عابد الجابري أن الليبرالي العربي قد فضّل في مرحلة النضال الوطني «توظيف شعار العلمانية بدل شعار الديمقراطية، ليس فقط لأنه كان 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 ينطق 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، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٠.

يدعيه الجابري حول انتماء الليبرالي العربي إلى الأقليات الدينية، فإننا لا يمكن أن نقبل خلط الجابري بين الأكثرية والأقلية الطائفية وبين الأكثرية والأقلية في النظام الديمقراطي. فالديمقراطية لا تعني حكم «الأغلبية» الدينية وإنما حكم الأغلبية فحسب.

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

إن الشكل الوحيد لتجلي علاقة الأكثرية والأقلية الذي يعرفه العديد من المثقفين العرب هو الأكثرية الاسلامية والأقليات المسيحية أو اليهودية، أو الأكثرية السنية والأقلية الشيعية، أو العكس... الخ. وليست الديمقراطية حكم الأكثرية الدينية (مع منح أو عدم منح الحقوق للأقليات الدينية) وإنما هو حكم أغلبية المواطنين عن طريق ممثليهم. وأي نظام تتطابق فيه الأكثرية والأقلية لغرض اتخاذ القرار الاقتصادي أو السياسي أو الحضاري بالضرورة مع الأكثرية والأقلية الدينية هو نظام طائفي، وليس نظاماً ديمقراطياً. إن وحدات المشاركة الأساسية في اتخاذ القرار في حالة الديمقراطية هي المواطنون المؤطرون سياسياً وليس طائفياً.

إن المواقف الدينية التوفيقية التي تتوهّم أن الديمقراطية هي حكم الأغلبية الدينية وتستنتج من ذلك ضرورة دعم الديمقراطية هي المواقف نفسها التي تقصر التعددية على تعددية المذاهب والعقائد، رافعة بذلك من شأن «ديمقراطية الإسلام» الذي اتسع لمثل هذه التعددية عبر تاريخه.

وقلما يخطر ببال أصحاب هذه المواقف أن التعددية قد تشمل التحرر من أي مذهب أو عقيدة دينية، أو أنها تشمل تعددية داخل الإسلام، أو أي طائفة دينية أخرى، تعددية تتجاوز الخلاف في الفروع إلى الأصول ذاتها. ونحن هنا نتجاوز مناقشة مواقف حركات الإسلام السياسي بالنسبة إلى الأقليات الدينية، وهي مواقف تعتبر تسامحاً في أفضل الحالات (يشمل التسامح متسامحاً ومتسامَحاً معه) ولكنها لا تعني تعددية، أما في أسوأ الحالات فتعبّر هذه المواقف عن طائفية بغيضة. انظر مثلاً موقف سعيد حوى وهو من قياديي حركة الإخوان المسلمين في سوريا: «إن شعوب الأمة الاسلامية لن تتخلى عن الإسلام، التاريخ شاهد والواقع شاهد. وبالتالي فغير المسلمين بالخيار: أن يرحلوا أو يتعاقدوا مع المسلمين على صيغة عادلة. فإن أرادوا الثالثة، أي أن يتخلى المسلمون عن إسلامهم، فهذا لن يكون لهم ولا لغيرهم. وإذا كنا نعتبر طائفيين ومثيري نعرات طائفية لأننا ندعو للإسلام فتلك تهمة لن نفر منها. وعلى الجميع أن يعرفوا أن هذا الإسلام لا بد أن يحكم، فليسارعوا

من الآن للبحث عن صيغ تعاقد مع المسلمين برضا 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 التوفيقيين الذين يوافقون على وجود تعددية مذهبية، ولكنها نوع التعددية الوحيد الذي يسمحون به ويجعلونه أساساً لكل تعددية أخرى. يقول فهمي هويدي: «وكان ولا يزال الاختلاف والتنوع قائماً عبر المذاهب في مختلف أمور الدين، التي هي أكثر دقة وحساسية، الأمر الذي يهيء العقل الاسلامي للقبول بكل اختلاف آخر في أمور الدنيا، التي هي دون أمور الدين في الدقة والحساسية. وإن صدر الإسلام الذي لم يضق بأي دين آخر، لا يُتصور له أن يضيق بالرأي الآخر. ومن ثم فإن إجازة التعددية في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوز! 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 «ألا يكون الرأي طعناً 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 الاسلامية**.

ليس هنالك ما هو أكثر تثقيفاً 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 تبرّر 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 مقلوباً، وبذلك ينفّذ وظيفية ايديولوجية كلاسيكية. فبالنسبة إلى السلطة في التاريخ الاسلامي كانت أمور الدنيا مثل: الصراع على السلطة، وتعدّد المصالح، والنزعات الانفصالية عن الدولة في الأقاليم، والصراع بين البداوة والحضارة وبين بني أمية وبني العباس... الخ، كانت هذه الأمور أكثر حساسية وأكثر سفكاً 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 تبرّر أو لا تبرر، تمسّ أو لا تمسّ السلطة وقراراتها.

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

---

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

(٤٤) هويدي، «الاسلام 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 الاسلامي الملاحقة والتنكيل، لم يكن لا اليهود ولا النصارى ولا أبناء المذاهب الأخرى، وإنما التيارات والفرق الإسلامية التي تبنّت مواقف تختلف عن مواقف السلطة والمؤسسة.

وإذا لم تكن التعددية المذهبية تعبيراً عن وجود مجتمع مدني، فإنها قد تشكّل رفضاً للتعددية وموقفاً قمعياً داخل كل مذهب من المذاهب. وعند المفكر المصري محمد عمارة تجوز التعددية داخل «الأمة الاسلامية» في الفروع لا في الأصول، وهو يدّعي ذلك في معرض انتقاده التعصب الأصولي: «هنالك قواعد ومبادىء اسلامية 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 الاسلامية للتعددية إنما تعود إلى خلطها بين الفروع والأصول. وقصر القضية على هذا الخلط يعبّر عن موقف محافظ جداً، بل وأكثر محافظة من المواقف التي توصّل إليها بعض منظّري الإسلام السياسي والحركات الاسلامية ذاتها. يجعل محمد عمارة التعددية مجرد اجتهاد، بل واجتهاد في تفسير الأصول. والحقيقة ان موقف التعددية الذي يؤسس للديمقراطية فكرياً، إنما هو خارج الأصول والفروع، إنه يشملها ولا تشمله. والديمقراطية التي يؤسس لها الموقف المحافظ أعلاه تستطيع أن تكون ديمقراطية تفسير الأصول الإسلامية. والتعددية هي تعددية المدارس الاجتهادية. والحقيقة ان الديمقراطية والتعددية يجب أن تتسعا لمثل هذا الموقف وهو أضيق من أن يتسع لهما.

ويتضح ضيق هذا الموقف بالديمقراطية وبالتعددية 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 إلحاق ديار الإسلام بالمركز الغربي... ويعادي نهضة الأمة وقوتها واستقلالها... فإلى جانب قلة من العملاء... وإلى جانب قلة من العلمانيين الثوريين الذين تطمح علمانيتهم إلى نقض الدين والتديّن، هنالك في صفوف الآخر العلماني كثرة سلكت سبيل التغرّب والعلمانية لأسباب كثيرة، منها طبيعة النشأة والتكوين الفكري... ومنها ذلك الاجتهاد الخاطىء الذي اعتقد أصحابه أن استعارة النموذج الغربي هي السلاح لمواجهة الغرب ولاستخلاص الوطن والأمة من استعماره»[٤٧]. وفي ما عدا كون هذا الأسلوب يذكّر بكتابة بعض المفكرين العلمانيين عن دوافع وأهداف انتقال العديد من الشباب إلى الحركات الاسلامية، إلا أن اللافت للنظر هو حديث محمد عمارة عن «القلة» المتهمة بالعمالة والزندقة. لقد ساد في فكر العديد من العلمانيين العرب نوع من السذاجة والايمان العقائدي بالتقدم وبتناقض العلم والدين، ولكن هذا لا يعني أن أولئك كانوا عملاء

---

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

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

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

٤ ـ بين العلم والقيم

أكثر النقاشات تركيباً مع الديمقراطية وأكثرها خطورة من الناحية النظرية هو الادعاء الذي يطرحه التوفيقيون الجدد، الذين يرون بالإسلام نموذجاً حضارياً متكاملاً مقابل «النموذج الغربي»، ديمقراطياً كان أو اشتراكياً. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة ممثلي هذا التيار وحججهم المختلفة. ولكن من الجدير ذكره أن معظم ممثلي 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، بمعنى أنه يقسم العالم إلى حضارات (بدل طبقات أو معسكرات اقتصادية/ سياسية كما كان التقسيم في الماضي). وبما أن الحضارات تبنى على اللغة، والذاكرة الجماعية والايديولوجيات 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 مثّل هذا التوجه هو المفكر جلال أحمد أمين الذي يناقش بشكل ممتع وجذاب 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 المفكر: إن هذه الفرضيات ليست آخر منجزات العلم، كما يحاول مؤيدوها تقديمها، وإنما هي لا تعدو أن تكون تعبيراً عن مواقف أخلاقية ليس لها أي مبرر علمي أو مواقف ميتافيزيقية ليس لها صلة بالعلم[٤٨].

والواقع أن هذا الادعاء يقتحم عنوة باباً مفتوحاً، كان عليه أن يقرعه برفق ليقال له: أهلاً وسهلاً. فليس هنالك مفكر جدّي واحد يقدم هذه الفرضيات التي تقوم عليها الديمقراطية على أنها علم أو مكتشفات علمية أو حتى فرضيات علمية. ولنوافق جدلاً مع الأستاذ أمين أنها فرضيات وخيارات قيمية، مع أن الموضوع أعقد من ذلك بكثير، فهل تعني هذه الموافقة وهذا التسليم 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 ان حق التصويت خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى عدم التصويت؟

---

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

يصح هذا الموقف دون شك مثالاً على خطورة النماذج الفلسفية لما بعد الحداثة postmodernism في سياق العالم الثالث إذا لم يتم استخدامها والتعامل معها بحذر، فالنسبية القيمية قد تتحول عندنا إلى تبرير لمواقف ما قبل الحداثة، بحجة التميز 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 يبرّر ما هو أفضل في حياة البشر. إن أكثر القرارات حسماً في حياتنا اليومية ليست جوازم علمية وإنما هي من نوع آخر، ولكننا نقوم وبشكل حرّ بتفضيل خيار على خيار آخر. والخيار اللاديمقراطي ليس أقل علمية من الخيار الديمقراطي، ولكنه أقل حضارية وتقدمية، فهنالك أفضلية (من منطلق أخلاقي معيّن) للديمقراطية على الاستبداد وإن لم تكن الديمقراطية أكثر «علمية» من الاستبداد.

ولا نتجاوز الموضوع إذا قلنا إنه قد يقف الإنسان أمام خيارين متساويين من حيث عدم علميتهما، ولكنهما غير متساويين من حيث عقلانيتهما أو نجاعتهما، 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 وجوازم قيمية ليست علمية بطبيعتها، ولكنني أغامر وأقول: إنه بالإمكان اعتبارها عقلانية مع ذلك، ولذلك يستحق موضوع الديمقراطية المناقشة. ولكن المشكلة أنه من حسم أمره واختار 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، فيدّعي أن الإسلام دين علمي أو عقلاني، ويختصر الطريق أمام أي نقاش حول القيم أو حول العلم ـ ليخسر في النهاية كليهما. فإنه إذا سئل إذا كان قرار أو ممارسة ما صحيحة أو عقلانية، أجابك انها اسلامية أو غير اسلامية، وإذا سئل فيما إذا كان قرار أو ممارسة ما خيراً أو لا، أجابك إنها اسلامية أو غير اسلامية. فالإسلام هو الخير وهو العلم في الوقت ذاته: «العقل كما قرر علماؤنا هو أساس النقل، إذ به ثبت وجود الله تعالى، وثبتت النبوّة. كما لا يرى أي تعارض بين حقائق العلم وقواطع الإسلام، فلا مجال للصراع بينهما، كما حدث في ظل أديان أخرى، فالدين عندنا علم والعلم عندنا دين»[٤٩].

وقد يبرَّر الخيار الحضاري الديني بحجة التميّز والخصوصية وعدم أفضلية خيار حضاري على خيار حضاري آخر، إذا سلمنا بتقسيم العالم إلى وحدات حضارية مستقلة ومنفصلة، وهو وضع غير قائم. ولكن حال ولوج 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 الاسلام والعلمانية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٣٦.

يستطيع العلماني أو اليساري أو التقدمي أن يبرّر لنفسه الخيار الاسلامي كنموذج حضاري تبريراً سياسياً أو تاريخياً وحتى فلسفياً، ولكن بعد ولوج هذا الخيار تتغير قواعد التبرير. فعليه من الآن فصاعداً أن يبني قراراته والحسم بين خياراته على أساس مقوّمات ومبررات من نوع آخر. فهنالك 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 ـ الاسلام السياسي والديمقراطية

يتميز الاسلام السياسي من المؤسسة الدينية في رفضه المطلق الواقعَ المنفصم الذي أتت به الحداثة. والإسلام السياسي هو نتاج الحداثة، وبهذا المعنى، فإنه أحدث من المؤسسة الدينية وأقل تقبّلاً منها للحداثة وأقل تكيّفاً مع الحداثة في الوقت ذاته. ليس الإسلام السياسي محافظاً أو دفاعياً عن الواقع القديم، بل إنه ينتقل إلى الهجوم لتوحيد عالمين، يبدو له أنهما منفصلين: الدين والدولة، القداسة 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 الدنيوية طابع القداسة الدينية.

ومن الممكن تلخيص النموذج النظري الذي اقترحه بفرضية واحدة: إن انفصام 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 الانفصام والمعاناة النابعة من هذا الوعي من ناحية. ومن الناحية الأخرى، أدت عملية الانفصام إلى نزوع في الحيز السياسي نحو القداسة، تجلى في تقديس قيم دنيوية مثل: الحزب، والقومية، والدم، والأرض... الخ، بعد أن تمّت علمنتها. ورغم توفر الشكلين في الشرق والغرب، فإن الشكل الأول هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في شرقنا العربي الاسلامي، والشكل الثاني هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في الغرب.

وما يميّز حداثتنا هو أيضاً ما يميّز ما انتجته هذه الحداثة بما في ذلك عملية التفاعل معها والرد عليها. ما يميّزها أنها حداثة مشوّهة، والمقصود أنها غير عضوية، تطورت بناء على جدول أعمال «الآخرين» لا بناء على جدول أعمالنا أو حاجاتنا. والشكل الذي اتخذته هذه الحداثة هو الرسملة المشوهة والهجينة لعلاقات الانتاج، مما أدى إلى قيام رأسمالية غير منتجة، كومبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنباً إلى جنب مع بيروقراطية ورأسمالية دولة (قطاع عام) ما لبثت أن فشلت في أداء مهماتها بانتهاء مرحلة التراكم الأولي. لقد حطمت العلاقات الريفية دون أن يحل محلها نظام رأسمالي أو اقتصاد صناعي ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي الوقت نفسه أدت الحداثة وعملية التثاقف 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

بالإمكان أن نتعامل معها كأنها موضوع ثانوي أو جزء من المبنى الفوقي، بل كعامل أساسي ينتمي اقتصادياً إلى المبنى التحتي للمجتمع ويساهم بشكل مباشر في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر.

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

لقد صدرت مئات الدراسات حول البيئة الاجتماعية لنشوء الاسلام 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 حميمية البنى 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 تقصّي علاقة هذا النمط من التديّن (الإسلام السياسي) مع الديمقراطية كمفهوم وكممارسة.

إن تزامن أفكار حسن البنّا في مصر حول اعادة بناء الخلافة الاسلامية والأمة الاسلامية مع أفكار علي عبد الرازق الإسلامية أيضاً الرافضة اعتبار الخلافة أصلاً اسلامياً 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 الاسلامي 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 النيابي المبتور الذي طرحت فيه في تلك الفترة، من الحركات الأصولية في السبعينيات والثمانينيات. لم يكن حسن البنّا معادياً بل محبذاً الحياة النيابية في مصر في فترة ما بين الحربين، كما أنه لم يرَ في القومية العربية عدواً لدوداً بل كان يراها خصماً يجب تحويله إلى مكمل وحليف في الصراع من أجل إقامة الدولة الاسلامية.

ولكن مرحلة الصراع العنيف مع التيارات القومية العلمانية التي تبنّت خطاباً سياسياً تحررياً وشيّدت رأسمالية الدولة اقتصادياً، وأنظمة المجالس الثورية والحزب الواحد سياسياً، تمخّضت عن نوع جديد من الإسلام السياسي يصطلح 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 ـ تيار طوّر اتجاه سيد قطب إلى نهايته القصوى من حيث تكفير المجتمع والحاكم المسلم واعتبار الجاهلية حالة عقلية (لا حالة زمنية)، والهجرة من هذه الجاهلية لإقامة

المجتمع الاسلامي المصغّر الذي يعد العدة لتحرير المجتمع الأكبر بالجهاد. وقد أفرز هذا التيار جماعات العنف على أنواعها، وتطوّر في المواجهة العنيفة مع الأنظمة العلمانية القومية عندما ردّت 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 الاسلامية السياسية واقع التحديث المشوّه بشكل أكثر تشويهاً فكفّرته وهجرته ولامته، 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 ايديولوجية، خاصة بعد أزمة القومية العربية. لكن استقطاب هذه الحركات أعداداً متزايدة من الشباب يعتبرون أنفسهم «قضاة لا دعاة»، ويعتبرون العنف والجهاد فرائض غائبة يجب التعامل معها تعامل المسلمين مع أركان الدين مثل الصلاة والصوم، أدى إلى رد فعل قلق لدى الحركات الاسلامية الكبرى، التي تعلمت من تجربة الصدام مع الأنظمة الاستبدادية دروساً أخرى.

٢ ـ تيار الحركات الاسلامية الكبرى التي تعيش فترة ارتداد إصلاحي، تحاول فيها البحث عن حلول وسط مع الأنظمة تمكّنها من العمل العلني، وحلول وسط مع مطالب الحركة القومية التاريخية، فقد علّمتها 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 الاصلاحي داخل الحركات الاسلامية بروز موضوع الديمقراطية وشرعية ومشروعية السلطة كموضوع يشغل النخبات في العالم الثالث خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكي العالمي. كما ساهمت في ذلك أزمة الثورة الايرانية خاصة إبان حرب الخليج الأولى وكذلك انهيار وانعدام شعبية الحكومات الدكتاتورية التي دعمها الاسلاميون بل وشاركوا فيها في الباكستان (نظام ضياء الحق) وفي السودان (نظام النميري)؛ يضاف إلى ذلك كله فشل تجربة العنف في إسقاط الأنظمة في كل من سوريا ومصر.

وقد ترافقت هذه العملية بانتقال، وربما، هجرة للمثقفين العلمانيين القوميين واليساريين إلى المواقع الاسلامية باعتبارها الخيار الحضاري في مواجهة الغرب الاستعماري. لقد نقل أولئك إلى صفوف الحركات الاسلامية أو الأدبيات الاسلامية على الأقل بعض الأفكار الأكثر تطوراً وديمقراطية. وهذه العملية مستمرة خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكي، وأزمة القومية العربية بعد أن فشلت في التحدي الذي زجّت فيه إبّان 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 الاسلامية أن تدير ظهرها للنقاش الدائر حول الديمقراطية والمجتمع المدني الذي يحتل حيزاً أكبر فأكبر. وتبيّن عندما أُتيحت الفرصة أن أغلبية الحركات الاسلامية الكبرى في الجزائر ومصر وتونس والأردن والباكستان 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 توخّينا الدقة، كاستراتيجية للتعامل مع الأزمة الداخلية. وقد شملت هذه الاستراتيجية محاولة لاستيعاب الحركة الاسلامية أو فرزها إلى «معتدلين» و «متطرفين». وربما تطور هذه المحاولة ديناميتها الخاصة، فقد دلّت التجربة على أنه من الممكن استخدام كل شيء كأداة ما عدا البشر، لأنهم يفكرون ويخططون وقد يحوّلون مشاريع كوسيلة من أجل تنفيذ أهدافهم هم.

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

خاضت الحركات الاسلامية الانتخابات عندما أتيحت الفرصة بنجاحات لا بأس بها في كل من الأردن والجزائر. ولكن حتى الذين خاضوا الانتخابات النيابية لم يرفقوها إلا في حالات استثنائية بالتزام تجاه الديمقراطية، أو حتى الحياة النيابية، وهي الرافد الوحيد من روافد الديمقراطية الذي يقبلون بممارسته. 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 لاديمقراطي وتعسّفي بكل معنى من المعاني.

والتيار الأكثر وضوحاً في تعامله بجدية مع موضوع الديمقراطية البرلمانية من صميم الحركات الاسلامية، هو تيار حركة النهضة التونسية (على الرغم من أنه لم يجرّب في السلطة بعد). وقد برّر راشد الغنوشي إصلاحه الديني بتبريرات تقترب من تبريرات ممثلي النهضة الاسلامية في القرن التاسع عشر، إلا أنه حججه أكثر عمقاً من الناحية النظرية. ولكنه يبقى تيار أقلية ضمن الحركات الاسلامية الكبرى.

يقسم راشد الغنوشي الديمقراطية إلى شكل ومضمون، معتبراً كل الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية من فصل بين السلطات وحرية تعبير ومساواة أمام القانون وحق الانتخاب العام والتعددية مندرجة تحت عنوان «الشكل». وهو إذ يعتبر هذه الأسس مهمة، بل وتشكل معاً، في غياب النظام الاسلامي، أفضل أنظمة الحكم على الإطلاق، يضيف إليها «مضموناً» للديمقراطية وهو: «الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة 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 والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسّف والاستبداد، إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم وتبعيتها لهم»[٥٠]. وهو إذ يرهن قيام الدولة الاسلامية برغبة الأكثرية

---

(٥٠) الغنوشي، محاور إسلامية، ص ٥٠.

إلا أن تقسيمه الديمقراطية بين شكل ومضمون يذكّر بمحاولات منذ القرن الثامن عشر (جان جاك روسو) تحوّلت إلى تبرير لممارسة الاستبداد وذلك بالتشديد على «مضمون» الديمقراطية لا على «شكلها»؛ فمن الممكن أن يبرّر النظام الاسلامي ذاته بعد أن يحوز على تأثير الأغلبية بمحافظته على «مضمون» الديمقراطية رغم عدم تقيّده 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 بأس به، بل ومن المحبّذ أن يتحول إلى برنامج تثقيفي تربوي حول قيم الديمقراطية. ولكن حسبنا أن تلتزم الحكومات بالشكل، فطالما «التزمت» بالمضامين الديمقراطية وتحدثت باسمها ممارسة «أشكالاً» هي الاستبداد وأنظمة الحزب الواحد والطغمة العسكرية.

على دروب التفكير ذاتها يواصل عدنان سعد الدين الذي احتل مواقع مهمة في حركة الاخوان المسلمين السورية في السبعينيات. إنه ينطلق من مفهوم ليبرالي واضح لمفهوم الشورى في الإسلام: «إن أرقى نمط من أنماط الشورى وأقواه هو الذي يشارك فيه أفراد الشعب بمجموعهم ليصدر عنه قرارات قطعية تمثّل إرادة السواد الأعظم، ويشكل إجماع الأمة أو الأكثرية المطلقة من أبنائها، ومثل هذا اللون من الشورى ملزم لجميع السلطات وكل ذي ولاية في الدولة...» وموقفه مبني على اجتهاد مفاده أن الضمير في ﴿شاورهم في الأمر﴾[٥١] و ﴿أمرهم شورى بينهم﴾[٥٢] يعود إلى أبناء الأمة البالغين كافة[٥٣].

يشدّد هذا التيار الاسلامي السياسي على المشترك بين الشورى والديمقراطية، لا على الفرق. المشترك هو معارضة الاستبداد 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 الاسلامي» 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 الاسلامية نفسها أنجبت فكر سعيد حوى المتشدّد في عدائه لكل الأنظمة الحديثة بما فيها الديمقراطية، وفكر عدنان سعد الدين الذي يرى في الديمقراطية الخيار الوحيد أمام التيار الاسلامي للوصول إلى السلطة.

يستخلص عدنان سعد الدين ثلاثة عناصر أساسية لازمة للحكم الديمقراطي:

١ ـ حكم الأكثرية وما يتبعه أو يلازمه من حرية تعبير وتنظيم.
٢ ـ المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة.

---

(٥١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.
(٥٣) عدنان سعد الدين، «أصول العمل السياسي للحركة الاسلامية المعاصرة،» في: النفيسي، محرر، الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق من النقد الذاتي، ص ٧٩.

٣ ـ حرية الاختيار للشعب.

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

يبرز أثر المواجهة مع النظام السوري في كل ما يطرحه هذا الاتجاه، فهو يقارن الديمقراطية لا مع النظام الاسلامي 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 الاسلامية أن تتكيّف في النهاية مع نتائج مثل هذه المقارنة العقلانية.

تتجاوز هذه الأفكار دون شك المواقف التقليدية للإسلام السياسي وللفقه السياسي الاسلامي التي ادعت عادة عدم وجود توافق بين «الإسلام» والديمقراطية، كما ترد 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، والغني والفقير، والمؤمن وغير المؤمن، والعالم والجاهل، والمريض والصحيح... الخ، كما ان الإسلام ليس بحاجة إلى مجالس تشريعية. والقائمة هنا طويلة لا تنتهي خاصة إذا أضفنا إليها الوعاظ أمثال محمد متولي الشعراوي الذي يرفض أي تلاؤم بين الشورى والديمقراطية[٥٤]، وكتبة المقالات في الصحف والكراسات الاسلامية.

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

١ ـ فرض قيم حديثة على الماضي أو على النصوص الاسلامية.

٢ ـ فهم الماضي خارج سياقه التاريخي وإخضاعه لـ «عقد» الحاضر[٥٥].

ويترتب على ذلك طبعاً معارضة كل تفسير للشورى 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 الحجتين الواردتين آنفاً. إن أي محاولة للتوفيق

---

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

(٥٥) صالح، الديمقراطية وحكم الاسلام فيها، ص ٦٣ ـ ٧١.

بين النص ومتطلبات الحاضر لا بد من أن تخرجه من سياقه التاريخي أو أن تفرض قيم الحاضر ومفاهيمه على الماضي. ولكن الاسلام السياسي المعارض الديمقراطية 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 بمثابرة لا مثيل لها عندما يطرح «الإسلام» كأنه حركة سياسية حديثة.

ويتجلى الفرق في التعامل مع موضوع الديمقراطية من خلال حركتين اسلاميتين في بلدين اسلاميين هما الجزائر وتونس. فقادة جبهة الإنقاذ الاسلامي في الجزائر يطرحون مواقف مناقضة تماماً لمواقف الغنوشي. وعلي بلحاج مثلاً يرى في الديمقراطية نظام كفر يتنافى وروح الشرع الاسلامي الحديثة، محاولاً تأسيس موقفه هذا على تيار كامل من الفقه الاسلامي يمثله فتحي الدبريني في كتابه **خصائص التشريع الاسلامي 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 الديمقراطية فهي أن الديمقراطية تفرض:

١ ـ 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 ـ الاستعلاء العنصري؛ والمقصود أن الديمقراطية تقوم على أساس الدولة القومية.

٣ ـ اتخاذ المجالس النيابية أسلوباً للحكم.

٤ ـ الحريات الفردية المطلقة.

٥ ـ 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 الاسلامية حول موضوع الديمقراطية. ويميّز 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 الاسلامية، وذلك بعدم توقفه 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 تقيّد أيدي السلطة في المستقبل. ولذلك تبرز حاجة إلى وقف هذه الاجتهادات ووضع إطار مرجعي يوقف هذا «التدهور». فالأمة، كما يدّعي، تعاني

(٥٦) احميده عياشي، **الاسلاميون الجزائريون** ([قرطاج]: دار الحكمة، ١٩٩٢)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

تصدّعاً مخيفاً وهنالك حاجة إلى مرجع واحد يفسّر مصطلحات مثل: حرية، وأكثرية، وديمقراطية، ومواطنة... وهذا الإطار الواحد هو «الإسلام» (والمقصود بالطبع تفسير معيّن للإسلام): «ولذلك فإن حاجة قوى الأمة إلى الاتفاق على مقياس 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 البنى الفكرية الثقافية الموحدة والرؤى الحضارية المشتركة»[٥٧]. ومن دون هذا الإطار المرجعي الواحد تتحطم تجربة الديمقراطية كما تحطمت في الجزائر وتونس.

ولكن بوجود هذا المقياس الواحد يتحوّل الموقف من الديمقراطية إلى موقف تكتيكي خاضع لهذا المقياس. فاجتهاد حركة اسلامية من أجل الديمقراطية لا ينفي اجتهاداً آخر ضد الديمقراطية إذا اقتضت المصلحة: «فالاجتهاد في الشرعيات والإبداع في الاجتماعيات هما طرفا الديناميكية في حركة الاسلام وعملية بناء مشروعه الحضاري. لكننا شديدو التوجس من قبول أفكار لا يضبطها منهج وقانون كلي صارم، ولا تقدم الحجة والبرهان على مشروعيتها». وبما أن سائر الاجتهادات إنسانية وقابلة للتصويب أو التخطئة بناء على ما استقر من أحكام أو فقه سابق، فإن اجتهاداً من أجل الديمقراطية قبل الوصول إلى الحكم لا ينفي اجتهاداً ضدها بعد الوصول إليه، وتحقيق الأرب: «كما انه في الوقت ذاته لا يصادر على من يأتي بعدهم ولا يحول بينهم وبين أن يجتهدوا لزمانهم في إطار تلك الثوابت، انطلاقاً من تلك الأصول..»[٥٨]. ألا يغيّر العلمانيون موقفهم من الديمقراطية بعد انتصار الإسلام السياسي في الانتخابات مفضلين الدكتاتورية على النظام الاسلامي؟

مشروعية تأييد الديمقراطية بموجب هذا النهج من التفكير لا تختلف عن مشروعية عدائها وتكفيرها، والمقدس الوحيد هو النص أو «الإسلام». يتعارض هذا الموقف تماماً مع الديمقراطية. فما لا يجوز تجاوزه في حالة الالتزام بالنظام الديمقراطي هي «مقدسات» 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 الديمقراطية كنوع من التكتيك فحسب، فإن الديمقراطية بحدّ ذاتها هي رأي مشروع تتفاوت مشروعيته بتفاوت التفسيرات للثابت المقدس وهو «النص»، «الشريعة»... الخ.

وتبرّر غالبية الأدبيات الإسلامية المشاركة في الانتخابات النيابية بهدف واحد هو المحافظة على الشريعة في الدولة، وتعارض أي نية للمشاركة في وزارة غير إسلامية وتحذّر من التجارب السابقة، مثل تجربة الحركة الاسلامية في السودان في فترة حكم النميري، وفي الباكستان إبان حكم ضياء الحق. يقول أحد الكتّاب في هذا السياق: «إن الحركة الاسلامية حينما قررت أن تخوض الانتخابات ورشحت عدداً من أعضائها للدخول في هذا المعترك، لم ترشحهم ليكونوا وزراء في حكومات غير اسلامية، يتقيّدون بسياستها العامة، ومضطرين للدفاع عنها، بل انتخبهم الشعب ليكونوا نواباً يراقبون الحكومة، ويحاسبوها على أساس قرب تصرفاتها من الإسلام وبعدها عنه، ويقوا الدين من كل قانون

---

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

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

يخالف أحكام الشريعة ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، ويسنّوا 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 والتقنين»[٥٩] . لقد شاركت الحركة الاسلامية في نهاية الأمر في الوزارة لأسباب براغماتية واضحة منها المحافظة على العلاقة مع النظام، ومنها محاولة الحصول على مواقع قوة جديدة. ولكن لا توجد بوادر نظرية لتغيّر في الموقف من الانتخابات النيابية كوسيلة من أجل غاية 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 الاسلامي، بل ويزوّد بعضهم هذا الثبات بأساس فلسفي حول جوهر الإنسان: «ولو استقرأنا التاريخ ودرسنا الإنسان في كل العصور لوجدناه كما ذكرنا ثابتاً في الخصائص والمقومات. إن هذا الثبات في الكينونة البشرية للإنسان بحاجة 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 ومحاور ثابتة»[٦٠].

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[٦١]، إلا أنه في حال الإسلام السياسي الحديث ينزل على المجتمع الحديث جاهزاً وحاضراً مرة واحدة. فقد اختتمت الرسالة، ويدّعي أولئك الكتاب أنهم ممثلوها وحماتها 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 تفلّت من هذه الحقيقة: «لم تقم دولة الإسلام لتدول. . . إنما قامت لتبقى وارفة الظلال، يتفيأ تحتها كل انسان في كل زمان ومكان. . . هذه قضية أثبتناها. . . لكنها حقيقة مبدئية عاكسها التاريخ، وتفلتت منها دولة المسلمين»[٦٢]. التاريخ بهذا المعنى ليس إلا ابتعاد دولة المسلمين عن دولة الاسلام، والتاريخ مع ذلك يبقى خارج الموضوع. فالموضوع هو دولة الإسلام، وليس تجليها العيني التاريخي كدولة مسلمين. ويتكرر هذا التوجه باستمرار لدى منظري الاسلام السياسي الحديث الذين يرفعون مرحلة النبي والخلفاء الراشدين إلى درجة الحقيقة اللاتاريخية. والتاريخ السياسي الإسلامي في نظرهم يقاس بالنسبة إلى هذه الحقيقة اللاتاريخية، لا بالنسبة إلى ذاته وظروفه الاجتماعية والتاريخية؛ إنه تاريخ تبرير أو معارضة الانحراف عن مسلك ونهج متصور للخلفاء الراشدين، بغض النظر عن التحولات الاجتماعية والتاريخية.

---

(٥٩) محمد عبد القادر فارس، **المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٦٠) الضناوي، **الطريق إلى حكم اسلامي**، ص ٤٠.

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

(٦٢) الضناوي، 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: «يصر القرآن والسنّة على أن السيادة لله فقط، وأن على الدولة تطبيق سنن الله وقوانينه، ولكن القرآن والسنّة لا يحددان الطرق من أجل هذا التطبيق، وإنما يتركانه للعقل السليم لدى الأمة الاسلامية». فـ «الإسلام» لم يذكر حكم الأكثرية ولكنه لا يعارضه ولم يتحدث عن انتخاب مجلس تشريعي ولكنه لم ينفِ هذه الإمكانية. ومع أن المسلمين جميعاً هم حزب الله، إلا أنه من المسموح قيام حركات وتجمّعات تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولكن هذا السماح يتم فقط على أساس ولاء هذه التحزبات للإسلام. «كل أنواع الحريات» صالحة إذا كان من الممكن اشتقاقها من القرآن والسنّة في هذا الإطار ومن هذه المرجعية الواحدة[٦٣].

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 ـ في نظري ـ هو جانبها السياسي الذي يتمثل في إقامة حياة نيابة يتمكّن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكوّن منهم السلطة التشريعية في البرلمان...». في هذه الحالة تصبح الأمة مصدر السلطات وتراقب السلطة المنتخبة السلطة التنفيذية: «إن هذه الصورة طيبة ومقبولة من الوجهة الإسلامية ـ في جملتها ـ لو أمكن تنفيذها على الوجه الذي ينبغي... وإنما قلت في جملتها لأن للفكرة الاسلامية بعض التحفظات على أجزاء معينة من الصورة. فالسلطة المنتخبة لا تملك التشريع فيما لم يأذن به الله... ولهذا يجب أن يقال: إن الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الاسلام. كما يجب أن يكون في المجالس التشريعية هيئة من الفقهاء القادرين على الاستنباط والاجتهاد، تعرض عليها القوانين، لترى مدى شرعيتها أو مخالفتها»[٦٤].

في ما عدا ذلك، لا يقبل القرضاوي أي أساس من أسس الديمقراطية (ولا يمكن اعتبار ما قبله أصلاً أساساً من أسس الديمقراطية) وهو يحدد هذه الأسس: بالعلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة؛ وإطاعة القوانين الأجنبية الوضعية؛ والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي؛ وخاصة حرية المرأة في التبرج والاختلاط: «والعجيب أن يتم كل هذا الفساد العريض تحت عنوان برّاق مضلّل هو الحرية الشخصية بمفهومها الغربي الذي لم تعرفه هذه الأمة، التي فرض الله عليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعل بعضها أولياء بعض، وحذر بنيها من ترك المنكر ينتشر دون أن يأخذوا على يد صاحبه، أو يعمهم الله بعقاب من عنده». أما من هو البعض الذي يقوم بدور أولياء البعض الآخر المولى عليه، فهذا السؤال لا يحتاج إلى إجابة. وفي نقاشه مع الإسلام السياسي المتشدد ينزلق هذا الموقف إلى التلفيق، فالإسلام السياسي المتشدد لا يستخدم مفاهيم مثل «الحرية» و «الديمقراطية» و «المواطن»، وغيرها، ولكن التيار التوفيقي يستخدمها ليعود ويفرغها من

---

(٦٣) Jawid Iqbal, «Democracy and the Modern Democratic State,» in: John L. Esposito, 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 ٦٨ ـ ٦٩.

مضمونها، 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 الفسوق»[٦٥]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو من يعرف الشهوة والتشهير والكفر والفسوق؟ إنه دون شك ذلك «البعض» الذي ولى نفسه 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 ينتقل من النقاش إلى التهديد: «بل إن العلماني 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 بالردة، وجرد من انتمائه إلى الإسلام أو سحبت منه الجنسية الاسلامية، وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدين المارقين في الحياة وبعد الوفاة»[٦٦]. إن ما يطرح كحجة بعد خلط العلم بالإيمان ليس علماً ولا إيماناً، لا حجة منطقية ولا حرية اختيار ايماني، بل تهديد سافر أو تلويح باستخدام القوة، وهي مغالطة لا حجة argumentum ad baculum.

إن ما هو دين صالح لكل زمان ومكان على المستوى الايماني. وهذه الصلاحية إيمانية غير قابلة للتنفيذ إلا على المستوى الايماني التعبدي. أما ما هو علم فهو صالح لكل زمان ومكان كنموذج نظري لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية طالما لم يثبت خطؤه. وإذا خلطنا الأمرين وصلنا إلى صلاحية مطلقة لكل زمان ومكان يتحول فيه الايمان 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.

هنالك بالطبع وسيلتان مجربتان للهروب من تجريد مقولة مثل: «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»:

١ ـ تحويل هذه المقولة المجردة إلى التطبيق العيني كأنها برنامج سياسي واجتماعي، الأمر الذي يعني التعامل مع «الإسلام» وتفسيره من منطلق دنيوي محدود جداً ولمصلحة دنيوية ضيّقة 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 ـ التعامل مع المجرد منذ البداية وكأنه عيني، أي شخصنة الله واعطاؤه صفات انسانية عليا أو أبوية أو العكس، أي إضفاء صفات إلهية على الأشياء والأماكن والمواعيد والصور... الخ. وكلتا الاستراتيجيتين تعبّران عن عدم ارتياح وتملّص من التعامل مع المجرد أو مع التعميمات الكونية في شؤون العقيدة.

---

(٦٥) القرضاوي، **وجهاً لوجه الاسلام والعلمانية**، ص ٣٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

أما الطريق للحفاظ على صلاحية الدين لكل زمان ومكان دون المسّ بعموميتها، فإما أن تمرّ عبر الفصل التام بينها وبين الواقع فلا يتبقى منها سوى الفرائض والواجبات، أو عبر تحويلها إلى قيم أخلاقية عمومية (لا تميز ديناً معيناً بالذات) لتشتق منها قيماً وأخلاقاً في الحياة اليومية. ولكن الإسلام الشعبي والاسلام السياسي لا يطبقان ولا يحتملان مثل هذه الاستراتيجيات المعقدة، ومع ذلك يبقى هنالك فارق كبير بين استراتيجيتهما.

٦ ـ الاسلام 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 يقدّم شرحاً لألغاز الكون، وسرداً غائياً للتطور التاريخي، وشرحاً مقدّساً للتراتبية الاجتماعية الأبوية القائمة. ولكن الدين لا يشكّل خطة أو برنامجاً سياسياً اجتماعياً ملزماً للتطبيق. إضافة إلى ذلك، فإن الدين لا يظهر لدى الأوساط الشعبية بالنقاء الذي يتبدى فيه للنخبات الأصولية ذات العالم المنفصم والوعي المنفصم التي مرّت بعملية تحديث مشوهة.

ففي حين يبرز في وعي النخبات الأصولية تناقض بين الانتماء القومي والانتماء الديني على شكل صراع بين عقيدتين، يتعايش الانتماءان بسلام في حالة الدين الشعبي، بل وتكون الانتماءات الأكثر إلحاحاً هي الانتماءات الأكثر محلية مثل القرية، والحارة، والطائفة، والأسرة الممتدة.

كما ان الدين في هذه الحالة ليس «الإسلام» النقي كما يتخيله الأصوليون. فالمتخيل الديني الشعبي هو خليط مما قبل الاسلام وما بعد الاسلام، والعادات المحلية في كل بلد بما في ذلك التفاعل مع الديانات الأخرى القائمة أو التي كانت قائمة. فإسلام البسطاء، المتأثر بالحضارة الهندية والديانة الهندوسية في الهند يختلف عن الدين الشعبي في مصر المتأثر بتقاليد عديدة منها التقاليد القبطية وغيرها، والدين الشعبي في ايران يختلف عن الدين الشعبي في المغرب. وقد علّق محمد أركون أهمية كبيرة على هذا الاختلاف في كتابه **الإسلام، الأخلاق والسياسة**: «إن المجتمع في الإسلام حتى في عصوره الكلاسيكية والذهبية كان مقسوماً دائماً إلى قسمين، قسم تسيطر عليه الدولة المركزية، وآخر لا تسيطر عليه. فالقسم الأول كان يطبق الشريعة مع كل الإكراهات واللوازم التي تتضمنها. والثاني استمر على ما هو عليه الحال قبل ظهور الاسلام، أي انه استمر في تطبيق قانون العرف والعرض والرأسمال الرمزي الخاص بكل عشيرة أو قبيلة في مرحلة ماقبل الإسلام. فالإسلام على عكس ما يتوهّم السذّج، 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 تعميم الدولة الحديثة التي انبثقت بعد الاستقلال للقوانين التشريعية والقضائية الوطنية، أو القومية»[٦٧]. ولكن حتى «الإسلام» الذي طبّق الشريعة لم

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

يكن اسلاماً نقياً، كما يتخيل الأصوليون بل كان متأثراً بعدة حضارات عبر الحقب التاريخية المختلفة، وكذلك توزع على مدارس فقهية مختلفة.

يدّعي الأصوليون عدم وجود مؤسسة دينية في الإسلام، ولكن الإسلام الشعبي يحترم ويقدس المؤسسة الدينية التي يتعامل معها وتتعامل معه على شكل أئمة وفقهاء وإدارات أوقاف وقضاة شرعيين. 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 ووعّاظاً وقضاة شرعيين خاطبوا الناس من مغارب الأرض إلى مشارقها بلغى تتوسط بين متخيلهم الديني والفقه. هؤلاء قاموا بعملية ترجمة لإسلام المؤسسة إلى الإسلام الشعبي، وقام المتلقي بدوره بدمج كل ذلك مع مؤثرات أخرى حضارية في متخيله الديني.

من الصعب إذاً أن نتحدث عن الدين الشعبي حديثنا عن وحدة متناسقة، فهو يختلف بين المدينة والريف وبين الحضارة والبداوة، عدا عن كونه يختلف من منطقة إلى أخرى. ورغم تنوّعه إلا أن تطوره التاريخي، أقل قفزاً وتسارعاً وأضعف وتيرة من تطور دين النخبات أو دين المؤسسة المتأثر بسرعة بالتغيرات السياسية والاجتماعية والرد عليها رغم وهمه بنقائه. ومن الممكن طرح الفرضية أن الدين الشعبي أكثر تأثّراً بتغير المكان، في حين يتأثر دين النخبات بالزمان أكثر من تأثره بالمكان. وفي المعادلة 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 تغيّراً 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 متعال لا يرتكز على أي واقعة تاريخية. فلم يطرح خيار الديمقراطية بشكل فعلي في أي من المجتمعات الاسلامية، أي لم تتح للجماهير فرصة حقيقية لممارسة 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 ومبتورة، فقد شاركت الجماهير في العملية الديمقراطية في كل من الجزائر والسودان والأردن واليمن.

هل هنالك حاجة إلى تغير قِيَمي لدى بسطاء الناس لكي يكون بإمكانهم التعامل مع الديمقراطية كنظام حكم؟ قطعاً لا. إن ما يجعل الدين الشعبي قادراً على التعايش مع السلطة الاستبدادية، يجعله أيضاً قابلاً للتكيّف مع السلطة الديمقراطية. لم تطرح الجماهير الشعبية في يوم من الأيام وفي بلد من البلدان، الديمقراطية كشعار لها. بل إن النخبات 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 قِيَمي في الريف الفرنسي، ولا الانكليزي عشية الثورات الديمقراطية، وقد جاء التغير بشكل تدريجي وخلال فترة طويلة بعد هذه الثورات. لقد تمّ التغير الأساسي لدى النخبات من أبناء الطبقات الوسطى. وهو ما لم يتم كتحول ديمقراطي في العالم الاسلامي. لقد قادت النخبات الجديدة الصراع القومي والاجتماعي قيادة لاديمقراطية، قيادة الطغمة العسكرية والمجالس الثورية والحزب الواحد. ليست الديمقراطية نظاماً عضوياً، ولذلك ليس هنالك حاجة إلى أن تتشربها جماهير الشعب، فهي لا «ترضع مع حليب الأمهات» في أوروبا الغربية كما يتوهم البعض؛ إنها تفرض كنظام لتسيير السلطة والمجتمع والعلاقة بينهما. إنها تفرض كمجموعة من المبادىء والقوانين الملزمة للإنسان الفرد الذي تحول إلى ذات قانونية. إنها ملزمة له تجاه الآخر وتجاه المجموع، والعكس صحيح. ولكن ليس هنالك حاجة أو ضرورة إلى أن يلتزمها تجاه نفسه مثل العقائد الدينية.

إن الطامة الكبرى أن نخباتنا الثقافية التي تدّعي يومياً حاجة شعوبها 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 قِيَمياً.

الديمقراطية نظام وقانون يفرض مثل أي نظام آخر، ولكنه يستقي شرعيته من موافقة الأغلبية، وهي كذلك قبل أن تكون عملية تثقيفية تربوية تطرح على الجماهير بشكل تبشيري. فكم بالحريّ عندما يطرح هذا التبشير بالديمقراطية من على صفحات الصحف السعودية الصادرة في أوروبا. أي مصداقية توجد لتبشير بالديمقراطية يهاجم الماضي القومي اللاديمقراطي ويتجاهل الأنظمة الخليجية تجاهلاً تاماً؟ هذا على الرغم من أنها في وعي الجماهير العائق الأساسي أمام أي إنجاز ديمقراطي، لأنه 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 الكولونيالية على مقدرات الأمة. لم تطرح الديمقراطية كخيار جدي في الوطن العربي في الماضي، ولا يمكن اعتبار طرحها في الصحف السعودية (فالديمقراطية السعودية تمارس في لندن) خياراً جدياً.

والسؤال الذي يجب طرحه هو: كيف تطرح الديمقراطية في المجتمع الاسلامي، بحيث لا يتجند 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

هـذه المهام. إضـافة إلى ذلـك وللحيلولة دون مثـل هذا التحـالف، يجب ألا تقتحم الـدولـة المتخيل الديني للجماهير، وذلك باحترام خصوصية الحيز الديني، وهذا الحيز في حالة المجتمع العربي في المرحلة الـراهنة أوسـع منه في المجتمعـات الغربيـة، مع الحـذر ألا يتحول احـترام مشاعر الناس الدينية إلى مفهوم مطاطي يمنع أي ممارسة ديمقراطية.

والحقيقة ان الحيز الديني، ومشاعر الناس الدينية، آخذ بالتـوسع بفعـل تأثـير الإسلام السياسي ومفاهيمه الجديدة والمؤسسة الدينية. لكن هنالك عـوامل لادينيـة تتحكم بهذا الحيـز الديني وتضيف إليه باستمرار مداميك جديدة منهـا: وسائـل الإعلام، ومـراهنة السلطة عـلى الدين الشعبي، ومحاولـة استخدامـه ضد الـدين السياسي خـاصة في مـرحلة صراع الأنظمـة القومية معه.

في هذه المراحل تحولت الدولة القومية إلى حركة اجتماعية تتنافس مع الإسـلام السياسي على متخيل الجـماهير الـديني، وذلك عن طـريق مراقبـة مواعظ الجمعـة في المساجـد وتحويـل الأزهر (في حالـة مصر) وغيره من المؤسسـات الدينيـة إلى دوائر حكـومية عمليـاً، إضافـة إلى محاولة ايجاد سند شرعي في الإسلام «للاشتراكية العربية» ثم لنقض الاشتراكية العربية. وعن طريق المواعظ الدينية التلفازية ساهمت السلطة في العديد من الدول العربية في نشر الخـطاب الاسلامي السياسي في أوساط المؤسسة والمعارضة عـلى حد سـواء. ولكن الأنظمـة التي قامت بعد فشل الأنـظمة القـومية التقـدمية انتقلت من الإسـلام الشعبي إلى المراهنـة المباشرة عـلى الاسلام السياسي ضـد القوى الـوطنية واليسـارية العلمانيـة، والنتيجة في حـالة مصر معـروفة جيـداً. لقد تحـول استثمار النـظام للإسـلام الشعبي واسلام المؤسسـة، وفي ما بعـد الخطاب السياسي الاسلامي ذاته إلى أسئلة عامة للخطاب السياسي، وإلى توسيع متخيل الناس الديني والحيز الديني بشكل عام ضمن الخطاب السياسي العربي.

ولكن حتى بعـد انتشـار الخـطاب الاسـلامي السيـاسي عـلى المستـوى الشعبي، تبقى قنـاعات الاسـلام السياسي الأسـاسية قنـاعـات نخبـويـة، مثلهـا مثـل قنـاعـات المصلحـين الاسلاميين. وإذا أخذنا مثلاً على ذلك صراع الاسلام السياسي الصدامي مع الحركة القوميـة العربية، الذي رافقته جوانب ايديـولوجيـة تتعلق بمفهوم الأمـة باعتبـار محددهـا الأساسي هـو العقيدة، واعتبار الانتماءات الأخرى لاخيـارية في أفضـل الحالات وعنصريـة في أسوئهـا، في تلك المرحلة التي كان أعنف جبهـاتها في مصر ثم في سـوريا، طـوّر الإسلام السيـاسي موقفـاً 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 ألقينـا نظرة خـاطفة عـلى الـوضـع في الشـارع الإسـلامي الشعبي نجـد أن الإسلام والقومية العربية تعايشا كمركبين في الهوية يكمل أحدهما الآخـر، دون أن يتحولا إلى ايديولـوجيات متصـارعة صراع وجـود في ما بينهـما. وقد اتضـح ذلك في تجـارب عدة، كـان آخـرها حـرب الخليج، حـين تضامنت جمـاهير المسلمـين المتدينـين، ومنهم مؤيدو الحـركـات الاسـلامية مـع نظام قـومي علماني كان معـادياً لـلأصوليـة الإسلاميـة، ودخل في صراع مـع

الإسلام الأصولي في ايران، وبعد ذلك مع الأنظمة الاسلامية المحافظة في الخليج. وقد سايرت حركات الاسلام السياسي هذا الوضع وتفاعلت معه، ولو أدى ذلك إلى قطيعة مع النظام السعودي في بعض الحالات. لقد وضح جلياً للحركات الاسلامية السياسية كافة أن المسألة الأفغانية التي طرحت كمسألة اسلامية عقائدية لم تخرج الناس، بما في ذلك جماهير المؤمنين في الوطن العربي، إلى الشارع، في حين أخرجتهم أزمة الخليج.

وكما لا تشارك الجماهير الشعبية الاسلام السياسي في تعارض القومية و «الإسلام»، كذلك لا تشاركه في فكرة تعارض «الإسلام» والديمقراطية، للسبب نفسه، وهو أن الدين لا يشكل بالنسبة إليها برنامجاً للتطبيق سياسياً واجتماعياً. ولكن الاسلام الشعبي لن يخوض معركة مباشرة من أجل تطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، لأن قضية المشاركة في السلطة في نهاية الأمر هي قضية النخبات، 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 تتوفر لتطرح الخيار الديمقراطي مرتبطاً بهذه القضايا.

إن ديمقراطية في العالم الثالث لا تطرح بتلاحم مع موضوع العدالة الاجتماعية سوف تكون أكثر شبهاً بديمقراطية الهند، وهي الديمقراطية الثابتة الوحيدة في العالم الثالث، منه بديمقراطية فرنسا أو بريطانيا. ولا شك أن الدفاع عن ديمقراطية الهند أصعب من التبشير 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 القومية على ثروات البلد ومقدراته. لم يكن للبرجوازية العربية طابع تحرري 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 بمهمتها 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 تحطمت في أقل من برهة تاريخية لأن شرعيتها السياسية لم تستند إلى الديمقراطية، بل إلى عقد اجتماعي قدمت من خلاله رأسمالية الدولة (تسمية أخرى لاشتراكية الدولة) أماناً معيشياً وايديولوجية قومية وحدوية. ولم تكن الديمقراطية أو تمثيلية النظام جزءاً من هذا العقد الاجتماعي. وعندما دخلت رأسمالية الدولة أزمتها التنموية مترافقة 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 التبشير بالديمقراطية السياسية من خلال ارتماء 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 مصداقيتها على المستوى الشعبي ليغترب عنها الناس كما اغتربوا عن الاشتراكية 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 متدنٍ في سلم الأولويات.

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

الفصل الثالث

الديمقراطيّة العربيّة:
جذور الأزمة وآفاق النموّ

برهان غليون

مقدمة

بالرغم من النكسة التي تعرضت لها مسيرة الديمقراطية العربية في السنوات القليلة الماضية، فإن فكرة الانتقال الحتمي نحو أنظمة تعترف بحقوق الفرد، وحرياته، وفائدة 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، رديفة 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 سلّم 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 معانيها. أما على **الصعيد الثاني**، ونقصد الصعيد العلمي، فإن التحول نحو الديمقراطية، رغم كل المصاعب والتعرجات والتقدم والتراجع، هو اليوم وسوف يبقى لسنوات طويلة قادمة، محور النشاط الجماعي والقومي العربي، ومفتاح العمل من أجل تحقيق الأهداف الأخرى التي لا تقلّ أهمية ووزناً في إنهاض المجتمع، أي أهداف التنمية والوحدة والأمن القومي. إن التحول نحو الديمقراطية هو المطلب السياسي التاريخي اليوم. وعندما نقول التاريخي فذلك يعني المسجل في قائمة التحول التاريخي الإجباري. فهو الهدف الذي يشكل تحقيقه مدخلاً إلى تحقيق الأهداف الأخرى، بينما يعني فشله الغوص أكثر في الأزمة والتخبط الشامل. فلا مهرب إذن من التصدي للصعوبات التي تقف حائلاً 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، عاجلاً أم آجلاً، إلى

التخلي عن مكانها، ووجودها، وشعوبها، لصالح الدول والنظم التي تظهر مقدرة أكبر على تنظيم الجهد الانساني وتثميره. والديمقراطية اليوم، بصرف النظر عن الصيغ الخاصة والمرحلية التي يمكن أن تأخذها، شرط أول لهذا التوظيف العقلاني للجهد والعصبية الوطنية، أي لتبرير وجود المجتمع نفسه كمجتمع سياسي مستقل ومتميز.

إن الحديث المتجدد عن التحول نحو الديمقراطية، في بعض الأقطار العربية التي بقيت لفترة طويلة متمسكة بالطريق الواحدي لممارسة السلطة، وفتح النقاش في الموضوع على امتداد الساحة العربية، بعد ما حدث في الأعوام القليلة الماضية من تحولات، يشكل مؤشراً لا يخطىء على عمق المشاعر الشعبية المراهنة على هذا التحول في اتجاه الديمقراطية، والتمتع بالحريات السياسية، وذلك مهما 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 نهائياً النظام القديم التسلطي والأبوي، بقدر ما جاء تجسيداً لنوعية الآمال الجديدة التي تحرك اليوم الشعوب العربية. وإذا كانت الديمقراطية العربية لم تحقق 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 قفزة 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 الأمن القومي؛ بل أصبح من الواضح، أن هذا النظام هو الذي قاد إلى الفشل على جميع المستويات والجبهات. وهناك ميل قوي وايجابي 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 الحريات الأساسية في عموم الأقطار العربية. ولا يحتاج المرء إلى نظر ثاقب حتى يدرك أن نظام الاستئثار القائم على سياسة القوى قد استنفد أغراضه، وفقد شرعيته، ويكاد ينهار من تلقاء نفسه تحت وطأة إفلاسه الداخلي والخارجي الشامل.

وقد ارتبطت التحولات الديمقراطية العربية بنوعين من التطور، يتركز الأول في عالم النخبات الحاكمة، والدولة بشكل عام، أما الثاني فيتعلق بعالم الجمهور الشعبي. بالنسبة إلى النخبات الحاكمة فيمكن القول، دون مبالغة، إن أهم ما أنتجته 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، وبمزيد من الانغلاق والتقوقع، كما كان يحصل في العقد الماضي، لم يعد ممكناً ولا مجدياً، وأن تجاوز الأزمة لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة مد الجسور مع الشعب، ومد الجسور مع الشعب يعني أيضاً التفاهم معه، باعتباره الغاية والوسيلة معا لتحقيق كل ما تخطه السياسة من أهداف. أما بالنسبة إلى الجمهور الشعبي فقد تحرر في اعتقادي، كلياً من سيطرة وأوهام العقائديات القديمة التي كانت النظم

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

وبالإضافة إلى إفلاس النظام السابق، الذي يشكّل 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 كلياً على الدولة وجعلت من السلطة الواحدية والمركزية الشديدة شرطاً لكل تغيير اقتصادي واجتماعي ولكل 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 ١٩٨٨، وقادت إلى انهيار نظام السلطة الواحدية، الانتفاضة الفلسطينية في الأرض المحتلة. فلم تُظهر الانتفاضة من جديد قيم المقاومة الشعبية المتجددة، بالمقارنة مع التفوق التقني لأجهزة الأمن والقمع التقليدية والجديدة فقط، ولكنها ساهمت أكثر من ذلك، بقدر ما نقلت مركز الضغط نحو اسرائيل، في تخفيف ضغط الأزمة عن الوطن العربي، وأعادت الأمل في المستقبل العربي، وعمّقت 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 معاني الإصرار والبطولة، مقاومة الأطفال العزّل لجبروت الجيش المدجّج والمؤلل.

ومنها على المستوى العالمي انتهاء الحرب الباردة، وتطبيق سياسة التفاهم بل والتعاون الدولي التي بدأها الرئيس السوفياتي 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 مصيرياً بالاتحاد السوفياتي.

لكن جو الانفراج الدولي كان قد مسّ منطقتنا أيضاً قبل حرب الخليج الثانية، وعمل على تعميق الانفراج الاقليمي، كما ظهر هذا بوضوح في إنهاء الحرب العراقية ـ الايرانية. وقد خلق ذلك مناخاً يختلف كثيراً عن مناخ العقد الماضي، الذي اتسم بعنف لا مثيل له على اتساع الساحة العربية، لا بل إن الانخراط في الطائفية المذهبية في المشرق العربي، أو في الجهوية والأقوامية 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 قبيل المصادفة أن الأزمة الطائفية، وهي أزمة وليست حالة أو طبيعة ثابتة لدى أي شعب، قد ترافقت بما ينبغي أن نطلق عليه اسم عقد الجنون هذا، أعني عقد الثمانينيات، 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 الديمقراطية باعتبارها تعبيراً عن هذا الموقف الايجابي البناء، 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. ولعلّ التوجه الديمقراطي 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 والمدمّرة التي عشناها هنا وهناك، بما في ذلك الحرب الأهلية المدمرة في لبنان، وعدم القدرة على تقديم الدعم والمساعدة والتأييد السياسي الشعبي الضروري للانتفاضة الفلسطينية، واشتداد النزعات العربية، الوطنية والقومية، ومن ثم الانزلاق التدريجي واللاواعي نحو حالة من الضياع والتشتت، وهو ما عمقته الهزيمة المؤلمة أمام اسرائيل، 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، تتضاءل لصالح البحث عن الحلول السلمية الداخلية.

بالتأكيد جاءت حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ لتقضي على تيار التحول الايجابي الاستراتيجي والسياسي في المنطقة العربية، ولتضع حداً لاحتمال 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 للانفراج الدولي في المنطقة العربية، وتغذية الخلافات العربية من جديد، وتحويل الحقبة التالية من حقبة الانتقال التدريجي للمجتمعات العربية نحو الديمقراطية، إلى حقبة الحرب الأهلية المعمّمة والشاملة.

فالمطلوب هو تأخير فرص هذا الانتقال في المنطقة العربية، وزيادة أجل الحكم المطلق والتعسفي 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 تأخّر أصلاً في مسيرة الانتقال نحو الديمقراطية عن العديد من أقطار آسيا وأمريكا اللاتينية، والجماعات التي تتأخر في إنجاز مهمة تاريخية، لا بد من انجازها، يخشى عليها أن تجهض تطورها المقبل وتخسر رهاناتها المستقبلية، لأنها تفقد أكثر فأكثر القدرة على المنافسة من مواقع 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 للاصلاحات 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 هشّة نسبياً ومعرضة للانتكاس، فإنها تحضّر نفسها بالفعل لاحتلال

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

وبالمثل فإن إخفاق العرب في استكمال مهام الثورة القومية، والتوحيد السياسي في صورة دولة واحدة أو اتحاد دول، قد أخّر لديهم قدوم الثورة الديمقراطية، وجعلها أكثر تطلباً وصعوبة، بل شديدة الهشاشة وعديمة الاستقرار، بسبب ضعف الأقطار كل على حدة، وبالتالي تضاؤل قدرته على مواجهة شروط انتاج الحضارة الانسانية المادية والمعنوية، التي تشكل المصدر الأول للشرعية القومية اليوم في كل مكان، وبالتالي لنشوء حكم مستقر ومقبول. وهذا يفسر لماذا لا يزال مسار الديمقراطية يتعثر 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 الايجابية والبنّاءة في الصيرورة العالمية.

إن الحديث عن قدوم عصر الديمقراطية العربية، لا يعني إذاً أنها قد أصبحت قاب قوسين أو أدنى من حيث توفر الشروط الذاتية والموضوعية لتحقيقها، ولكنه يشير إلى انهيار المشروعية التاريخية لنظام الحزب الواحد والعسف. فكل سلطة عسفية سوف تكون بعد الآن لاشرعية ولامشروعة، ولن تستطيع أن تقدم في هذه الظروف، أي استنكار 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 انفتاح الأفق التاريخي على تغيير النظام وقواعد العمل السياسي في المنطقة العربية. ولكن شكل النظام القادم، ودرجة تجسيده قيم الحرية والمسؤولية، ودرجة المشروعية الشعبية التي سوف يتمتع بها، كل ذلك ليس من الأمور المحسومة سلفاً، وكلها موضع اجتهاد وصراع وتنازع. 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 التصوّر السليم، وتحديد الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى تشييد هذا البناء. وهذا يعني أنها وإن أصبحت قريبة من حيث الإمكانية التاريخية والفكرة الشعاراتية، فهي ما زالت بعيدة، وما زال هناك الكثير مما ينبغي عمله قبل أن يترسخ السير في اتجاهها، ونضمن ألا يكون الانفتاح السياسي مدخلاً إلى مزيد من الانهيار الاقتصادي، وانعدام الإرادة والقدرة التنموية، أو أن تكون التعددية مدخلاً إلى مزيد من الفوضى والتمزق، ومن ثم إلى تعميق التبعية السياسية والفكرية، وفي ما بعد الارتداد.

أما في ما يتعلق بالنكسة التي شهدناها في السنتين الماضيتين، 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 تُخفض في التفسير العملي إلى مفهوم التراث الفكري والديني. ومن هذا المنظور يكون السبب الأول لضعف المسار الديمقراطي في المجتمعات العربية هو بُناها الفكرية والدينية. وبالرغم من أن هذا العنصر لا ينبغي تجاهله عند ذكر العقبات والأسباب المؤخرة، إلا أن هذا يتطلب، ألا يفترض الباحث أن السياسة الثقافية تعني التراث الماضي، المدني أو الديني. فالثقافة السياسية للنخبات السياسية الحاكمة في المجتمعات العربية ليست مستمدة من نبع الثقافة العربية الاسلامية، بقدر ما هي مستمدة 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 تتحول. إن التراث يفسّر ويعاد تفسيره دائماً في ضوء الثقافة السائدة، سواء أكانت علمية أم رمزية أسطورية. إنه لا يحكم مصير المجتمع، ولا يتحكم به إلا إذا عاش المجتمع في عزلة مطلقة وحلقة مغلقة بحيث لا يشهد أي تحدّ 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 نمط إعادة انتاج نفسه. ورفض ذلك لا يعني شيئاً آخر، أقل من تعريض النظام نفسه للزوال والموت:

إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تتماهى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرّر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثر بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهتز، وأحياناً المدمّر، 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 ببنى النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في المصالح، ومن نزعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها.

ومن هذه العوامل الداخلية والخارجية ما يشير إلى ظروف موضوعية بحتة، تتعلق بطبيعة الأوضاع العقيدية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية الموروثة عن الحقب السابقة، أي تتعلق بإرث التاريخ الفاعل والقائم، ومنها ما يشير إلى ظروف ذاتية تتعلق بدرجة نمو الوعي، أي درجة فهم المجتمع هذه العوامل الموضوعية، وتفكيك شبكة تضامنها وتآلفها، وهو شرط تحويل الواقع الموضوعي الأعمى، أي المفروض على الإنسان فرداً ومجتمعاً، 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 عبثاً وإضاعة للجهد؛ وثانياً، 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 تصبح هدفاً مشروعاً للعمل السياسي الجماعي، أي ميدان استثمار حقيقي في مجتمعاتنا، إلا إذا تمت البرهنة العقلية على:

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

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

أولاً: عوامل التحوّل 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 البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي هنا الدولة، بولادة نظام ديمقراطي، بل أقل من ذلك؟ هل تقبل بوجود حركة ديمقراطية اجتماعية وتستطيع أن تتكيف معها؟ ثم أخيراً، هل هناك مصدر ثابت ودائم، في المجتمعات العربية أو خارجها، لتغذية الطلب الديمقراطي والقيم المرتبطة به، وما هو هذا المصدر؟

١ ـ تناقض النظام العالمي الجديد

قد يبدو لبعض المراقبين أن النظام العالمي الجديد، الذي اتخذ من شعار احترام حقوق الانسان 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. ومما يزيد من قوة هذا الانطباع ما شهده بعض بلدان أوروبا الشرقية، على أثر انهيار الاتحاد السوفياتي وانقلاب ميزان القوى الدولي، من تحول سريع نحو النظام الديمقراطي، أو النيابي التمثيلي منذ بداية التسعينيات من هذا القرن. بل قد يبدو النظام الجديد الذي نشأ عن هذا الانهيار، وكأنه التعبير عن انتصار الديمقراطية نفسها، بقدر ما أن الليبرالية الاقتصادية ونظام السوق قد ارتبطا في الوعي السياسي المعاصر بفكرة الديمقراطية ونظامها.

وإذا كان من الصحيح أن انهيار صدقية العقيدة السوفياتية المرتبطة بالحزب الواحد، يعمق من راهنية وصدقية العقيدة الديمقراطية في العالم، ويزيد من وزن البلدان ذات النظم الديمقراطية، 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 الديمقراطية، وبين مصلحة هذه الدول في نشر الديمقراطية في بقية أقطار العالم. إن من مصلحة الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى رفع شعار الديمقراطية، والتلويح بالمرجعية الديمقراطية والحقوق ـ انسانية، 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 لتعميم هذه القيم، ولكن بالعكس توظيفه دعائياً، أي سياسياً، لتأكيد الحق في القيادة العالمية، ومن ورائها الحق في السيطرة على بقية العالم الذي يتعثر في مسيرته السياسية. والهدف من السيطرة السياسية والعقيدية العالمية هو تأمين أدوات التحكم بالسياسات الوطنية، والإشراف على المصير العالمي، ومن وراء ذلك أيضاً الحصول على حصة الأسد في توزيع الموارد الدولية. إن الديمقراطية وحقوق الانسان المستخدمة على سبيل العقيدة السياسية العالمية ليست هنا غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لبناء نظام دولي جديد، يعكس التلاشي العملي لهامش الاستقلال الذاتي الذي تمتعت به أقطار العالم الثالث، ودوله بعد الحرب العالمية الثانية، ويؤسس في الوقت نفسه لعملية توحيد المصير العالمي والسياسة الدولية، من وجهة مصالح القوى العالمية المنتصرة في المواجهة العقيدية. ويمكن مقارنة هذا الوضع بالوضع الذي قاد إليه تعميم نمط العلاقات الرأسمالية ذاته. فعلاقات السوق لم تعمل على بناء رأسماليات وطنية مماثلة الرأسمالية الوطنية المركزية والصناعية، ولكنها استخدمت من أجل خلق الظروف الملائمة، لوضع اليد من قبل الشركات المتعددة الجنسيات على الموارد الطبيعية للبلدان الفقيرة. فلم تنشأ رأسمالية وطنية باسم الليبرالية، ولكن تبعية اقتصادية وسياسية وفكرية، أو ما ينبغي أن نطلق عليه اسم الرأسمالية الرثّة.

وبالمثل، إذا كانت النتائج الأولى للتحول العالمي قد انعكست في صورة تحولات ديمقراطية 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 شجّع وسوف يشجّع الديمقراطية في الأقطار التي لا تخضع لسيطرته، ومن أجل انتزاعها من نفوذ القوى الأخرى المنافسة أو المناوئة، 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 الخارجة عن سيطرته على فتح ثغرة تساعده على الدخول إليها، يشكّل الانفتاح الديمقراطي في الأقطار التي تخضع خضوعاً 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 الاقليمية 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 تبلور، كما لم يحصل من قبل، بمناسبة حرب الخليج الثانية، لا يشكّل عاملاً موضوعياً ملائماً للتحول الديمقراطي في الوطن العربي، بل سيكون بالعكس من ذلك عاملاً مثبّطاً. 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، لا أن تكون ثمرة مشاورات وتسويات ضيقة، تجري بين النخبات 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، والنابع هو نفسه من إفلاس النظام التعسفي الذي ارتبط بممارسة السلطة من قِبَل فئة اجتماعية صغيرة ومغلقة، استفادت من موقعها المتميز في الدولة والمجتمع، أو من تأييد الخارج لها، ونجحت في تحييد 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 لهذه القوى تحتّم عليها منع هذه الإرادة من التعبير عن نفسها.

وتتعارض مصالح النظام الدولي الراهن مع مبدأ صدور السلطة السياسية عن الإرادة الشعبية في المنطقة العربية لسببين: **الأول**، أن بناء السلطة السياسية في هذه الأقطار على هذه الإرادة يعني زوال نظم الحكم الراهنة، وتهديد مصالح الطبقات التي تعبر عنها، وولادة نظم جديدة حاملة مطالب اجتماعية ووطنية أخرى، ومنتجة 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 الستينيات من هذا القرن قد ارتبط مباشرة، كما أظهرت التجربة التاريخية، بالنزوع إلى السيطرة على الموارد المحلية، في حين أن الانفتاح، قد ارتبط، ولا يزال وفي مواكبة نشوء طبقة جديدة متحالفة مع السوق الدولية، بالنزوع إلى التخلي عن السيطرة الوطنية على الموارد المحلية، بل إن التخصيص ـ أو الخصوصة ـ هو الشرط الأول لقبول هذا الانفتاح من قبل القوى الدولية والتعامل معه. ويزداد تمسك الدول الغربية والصناعية بدعم النظم والطبقات اللاشعبية في المنطقة العربية،

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

أما السبب **الثاني**، فهو المسألة اليهودية التي هي بالأساس مسألة غربية، نجح الغرب في تحميل مسؤوليتها بشكل كامل تقريباً للعرب، وفي إكراههم على دفع ثمن اللاسامية والاضطهاد، والتنكيل والقتل الذي لحق باليهود خلال قرون طويلة ماضية. فتدعيم أسس الاستيطان الاسرائيلي نهائياً، وضبط الوعي ورد الفعل الوطنيين العربيين 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 اسرائيل على شعب عربي، لا يزال يعيش تأسيسها كجرح فاغر لا يندمل. والنظام العالمي الجديد يستمد قوته أساساً من مصدرين: تزايد النفوذ الفعلي للدول الصناعية الغربية في الواقع العالمي، نتيجة انهيار القوى السوفياتية المنافسة، كما ذكرنا، وفي سياقه تزايد نفوذ إسرائيل في المنطقة كحليفة مباشرة لهذا النظام، ثم تعثّر عمليات التنمية والاقلاع الاقتصادي في الأقطار العالمثالثية.

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 كبرى في تحسين مظهر الأنظمة الاستبدادية الراهنة، وإلباسها أكثر ما يمكن لباساً خارجياً مشابهاً النظم الديمقراطية، حتى يمكن المدّ في عمرها وضمان بقائها، أي حتى يمكن التغطية على اغتصاب السلطة الحقيقية، وضمان الاغتيال الفعلي للإرادة الشعبية.

ولكن من الصحيح أن النظام الدولي الجديد، بقدر ما عبّر حتى الآن عن انتصار الدول الغربية سياسياً واستراتيجياً وعقائدياً، قد فتح باب فوضى لانهائية تسمح للقوى الرامية إلى الاستقلال بتوسع دائرة أو هامش مبادرتها دون خوف، شرط ألا يمسّ ذلك مباشرة وبقوة المصالح الحيوية 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 يتيح هذا للقوى الديمقراطية أن تتمتع بهامش محدود للعمل، أي أن توظف هذه الحاجة الغربية إلى التغطية على السلطة الاستبدادية، لتعميق أسس الحركة ومبادئها وقيمها وبلورة قواها الاجتماعية. ولا يعني التوظيف الايجابي بالطبع السير في ركاب الخطط الأجنبية والتماهي معها، كما هو حاصل الآن في العديد من الحالات، ولكن استغلال التناقضات التي لا بد من أن تثيرها هذه العملية الشاقة لبناء سلطة استبدادية ذات قناع إنساني، والصعوبات التي سوف تشهدها مرحلة وضعها موضع التطبيق، والأزمات التي ستواكب مسيرتها من أجل خلق التيار الديمقراطي الحقيقي وإعادة إحياء قوى السياسة والمجتمع معاً وحركتها. إن المقصود من ذلك هو جعل عملية تحويل الديمقراطية إلى صبغة خارجية مستحيلة أو صعبة، بحيث يصبح من الممكن فرض بعض التنازلات الديمقراطية

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

٢ ـ النزوع الأخلاقي والوطني

هل تقدم البيانات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية المحلية فرصاً أفضل من أجل تعميق العملية الديمقراطية في المجتمعات العربية؟ وهل القيم والتقاليد والأعراف الدينية والمدنية السائدة اليوم في المجتمعات العربية تشجّع على تبني الديمقراطية كنظام سياسي، أو أفضل من ذلك، تتطلب من أجل تحقيقها وممارستها 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 الانطواء على الذات، والأسرة والعائلة والقبيلة والحي والطائفة والمدينة والقطرية 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 بالتالي بسرعة إلى قيم استهلاكية، أي إلى وسائل تستخدم لتلبية المطالب الأنانية والشخصية النابعة من الانطواء المذكور والعصبيات المرتبطة به. إن مشكلتها الرئيسية أن أحداً لا يؤمن بها ايماناً حقيقياً، والكل يستخدمها كواجهة للتغطية على قيم الأنانية والسوقية، والنفعية السطحية والفردية المريضة. وفي هذه الحالة أين يمكن البحث عن قيم التضامن الوطني والاحترام المتبادل، والايمان بالإرادة والمصلحة الوطنية والعامة، التي تحتاج إليها الديمقراطية حتى تقوم؟

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

إن التفسخ، وما يعنيه ويرتبط به من فساد وتحلل، وبالتالي من انعدام الفاعلية والقوة، 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، وبسبب الفراغ المعذّب الناجم عنهما، وعلى هامشهما، تتبلور ببطء ولكن بثبات، 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 لأسمالها. 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 والنقائص، أي العنجهية الغبية. فتجربة الاستلاب قد صهرت الوعي الذاتي، كما تصهر النار المعدن المشوب. إنها تعني الانطلاق من الذات، وبالعكس، التعرّف إلى النقائص والعيوب لمعالجتها والخروج منها. إنه القبول بالمراهنة على النفس في بلوغ المثال، بدل المراهنة على نفي الذات والتخفي وراء القناع. وهذا القبول هو شرط أيّ إصلاح فعلي وجدّي، بقدر ما يشكّل هذا الإصلاح والتحول الايجابي الذي يرافقه الآلية العميقة للتحرر من الاستلاب. إن سقوط هذه الذات العربية المستعارة هو اليوم مصدر لثورة نفسية عميقة، لم تأخذ بعد جميع أبعادها، لأنها لا تزال تنمو تحت الأرض، وفي مناخ صعب وشديد قائم على عدوانية خارجية متزايدة، ونزعة إلى التحقير والتثبيط والتشكيك بأي قدرة ذاتية على التغيير، من قبل القوى الداخلية المستفيدة من الأوضاع الراهنة.

بالتأكيد لم تصبح هذه التطلّعات العميقة، والمحدودة الانتشار بعد، قيماً أو مصدر قيم جديدة واضحة ومبلورة، فهي لا تزال في مرحلة المشاعر والخبرات الجزئية المؤلمة، التي تنشأ من الاصطدام اليومي بواقع الانهيار الأخلاقي والروحي، كما تتغذّى من استعادة الروح في مواجهة حملات التنكر والإنكار الداخلية والخارجية. لكنها هي التي تغذّي تلك الحالة النفسية الايجابية الضرورية لنشوء أي أخلاق.

ومن هذه التطلعات الجديدة المتنامية أيضاً، لا بدّ من أن نشير إلى تطلع الفرد المنخلع أكثر فأكثر عن ذاته، ومحيطه، وعصبياته الضيقة، ونزوعه 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 الانتماءات العقيدية، ولا يسمح له ببناء علاقاته الاجتماعية الانسانية إلا في أفق الاختيارات الطائفية والمذهبية. وعندما نتحدث عن علاقة وطنية، أي يتجاوز فيها الفرد، وبفضلها، الانتماء التقليدي والتاريخي، الذي أصبح يحبسه ضمن مجموعته الثابتة والجامدة الصغيرة، ويغلق عليه باب العمل الحرّ، والمبادرة التاريخية والانسانية الواسعة، فنحن نقصد بالدرجة الأولى التطلع نحو الحرية، والحرية السياسية بالدرجة الأولى باعتبارها شرط ضمان الحريات جميعها اليوم، الفكرية والعقيدية والاقتصادية والاجتماعية. إن المواطنية 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 ـ ممارسة سياسية عملية ـ في الجماعة. إن النزوع إلى الحرية، وإلى بناء الأمة كإطار للاندماج والمشاركة الجماعية في مستوى الندية، وتحمّل 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 بالمواطنية، والانتماء إلى أمة بدل القبيلة والفرقة والطائفة. لقد تعب العربي من حمل الهويات اللاتاريخية الجزئية، الطائفية والعشائرية، كما تعب من حالة العطالة وانعدام المسؤولية، وحياة التسكّع الاجتماعي والتبعية للغير، واللافاعلية والسلبية المطلقة. وأصبح العمل من أجل الحرية والتماهيات 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 المواطنية، أي على بناء وطنية حقيقية قائمة على تأسيس علاقات تضامن واعتراف متبادل وتعاون شامل، لا تذوب في الشعارات الخارجية أو التعبئة السياسوية، هو اليوم النبع الأعمق للنزعة الديمقراطية.

٣ ـ القوى الجديدة

ليس من الممكن الحديث عن الديمقراطية أو عن أي تحول سياسي، دون أن نحدد منذ البداية القوى الاجتماعية التي تحمل في بُناها ومصالحها، ونمط حياتها وفكرها وقيمها مثل هذا المشروع. فهل توجد في المجتمعات العربية الراهنة قوى اجتماعية حاملة مشروعاً ديمقراطياً؟

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

ولكن هذه الدولة التمثيلية الجديدة، لم تكن تمثل في الواقع إلا واجهة لسلطة اجتماعية ضعيفة، كانت مرتكزات حكمها الحقيقية قائمة في ظل السيطرة العلمية لقوات الاحتلال. وما إن حصلت الأقطار العربية على استقلالها، حتى بدأت هذه النسخة الليبرالية والشكلية للديمقراطية تترنح تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي نشأت في رحم هذه الدولة نفسها، أي الضباط والطلبة والمعلمين والموظفين والعمال والفلاحين المتحررين. وقد كانت الردّة من القوة بحيث كادت تقضي على تراث الليبرالية تماماً، وتحل محله فكراً سياسياً جديداً، قائماً على استلهام خليط من النظريات الماركسية والقيصرية والبونابرتية والفاشية. ومنذ الستينيات من هذا القرن، دخل الوطن العربي عموماً في نظام ذي طابع واحد من الحكم المطلق، الذي يرتكز على الحاكم الفرد، سواء فعل ذلك مع مداراة المظاهر الخارجية للتعددية الحزبية 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 المناخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردّة على الفكر الشمولي تتخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة، منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي، عبّرت عنه الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسّدته الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية عموماً، وأحزاب اليسار بشكل خاص. ولن يتأخر الواقع الاجتماعي عن التعبير عن هذا التحوّل العميق في الوعي العربي السياسي العام. فبعد سلسلة من الانتفادات 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 التحوّل في المناخ الفكري السياسي نتيجة تكون قوى اجتماعية جديدة أكثر صلة بالفكرة الديمقراطية، بقدر ما جاء كثمرة لتبدّل مزاج الطبقات الوسطى العربية ذاتها، التي سارت في العقود الثلاثة الماضية وراء نظام الحزب الواحد والاستبداد. ويرتبط هذا التبدّل بما ذكرنا من نزوعات جديدة ولّدتها 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 بتنامي الأمل في التغيير ومطالب التغيير السياسي والاجتماعي، أعني تغيير النظام القائم. وتشير الديمقراطية بالمقارنة مع خطاب العصر الماضي إلى وسيلة التغيير السلمية. إن الديمقراطية تريد 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 يتسنّى لها أن تترسخ في التربة العربية، ينبع من هذا المسار الذي يعكس بالفعل حقيقة أساسية هي أن التوجه الجديد لم يأتِ نتيجة قناعة ونضج عام بقدر ما جاء كحلّ جانبي أو تعويضي لمشاكل اقتصادية وأمنية وسياسية، لا يبدو 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 يثير من آمال متباينة وتطلعات متعددة، غالباً ما تكون متناقضة، ويخلق رهانات شاملة وغير محددة، تهدد بأن تدفع العديد من الفئات الاجتماعية التي حلمت بالديمقراطية، وانتظرت قدومها 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 الأغلبية المهدّدة في موقعها ومستقبلها منها، المستودع الأكبر اليوم للطلب الديمقراطي، من حيث هو طلب تغيير وتجديد وتعديل نظم السلطة القائمة. وهو الطلب الذي ينطوي في جزء كبير منه على إرادة مواجهة مع الطبقة النفعية التي أصبحت تحتل هرم الاقتصاد والمجتمع، والسعي، عن طريق المشاركة في السلطة، إلى الحدّ من سيطرتها على الدولة واحتكارها الثروة والسلطة. والمعركة الديمقراطية الراهنة تعكس اليوم الصراع القائم بين هاتين الطبقتين على إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، أي على اقتسام السلطة. وهذا الوضع هو الذي يفسر هشاشة المسار الديمقراطي نفسه وتقلبه. فإذا كان من الممكن، بل لا محيد عن المراهنة على هذه الطبقات الوسطى المهدّدة في التحول الديمقراطي، إلا أنه من الضرورة أن ندرك أنها لن تسير به إلا لشوط محدود جداً وقريب. وقد دلت التجارب الأخيرة في الجزائر وتونس ومصر، على أن هذه الطبقات التي تظل متعلقة بحلم الديمقراطية ليست مستعدة للقبول بمخاطر كبيرة للانخراط فيها. فعندما تدرك أن هناك قوى شعبية قوية يمكن أن تستفيد منها، لن تتردد في التخلي عنها والارتماء في أحضان الدولة ونظام الحكم الواحد.

أما النخبات الشعبية المتعلقة بأهداب الطبقة الوسطى فهي تشكّل رصيداً قوياً للفكرة الديمقراطية، بقدر ما تعتقد أن هذه الديمقراطية يمكن أن تشكّل وسيلة فعالة للتغيير الاقتصادي والاجتماعي، وتسمح لها بالاندماج الحقيقي في هذه الطبقة الوسطى نفسها. وهي تراهن على هذه الديمقراطية بشكل أكبر، كلما شعرت أن الطبقة الوسطى قادرة على انتزاع مكاسب جديدة من نظام الاحتكار الشامل. لكنها يمكن أن تتحوّل بسرعة عن خيارها هذا، عندما تدرك تراجع الطبقة الوسطى أو عجزها عن مواجهة السلطة المطلقة، وتجنح عندئذ إلى الالتحاق بدائرة القاعدة الاجتماعية «الشعبية» الرثّة التي يعتمد عليها نظام الفاشية لقمع الطبقات المنتجة وحماية النظام والمصالح السائدة، والتي تقوم تعبئتها على الجمع بين قومية العنجهيّة الرخيصة، وغضّ النظر عن النشاطات الاقتصادية اللاقانونية.

إن تطابق شعار الديمقراطية مع شعار التغيير، هو الذي يعطي الانطباع السائد بأن الوطن العربي قد كسب نهائياً لصالح الفكرة الديمقراطية. لكن تعدّد القوى الاجتماعية، وتنوع الأهداف والمطالب السياسية والاقتصادية والعقائدية المختبئة وراء شعار الديمقراطية، تُبقي هذا الشعار دون مضمون حقيقي لأنها تجمع فيه معظم المصالح والمضامين الشعبية والوسطى. وهذا يفسّر ضعف الحركة الديمقراطية رغم المناخ الديمقراطي المخيّم، وضعف إنجازاتها أيضاً إلى حد كبير. فمصير الديمقراطية يتوقف هنا على النجاح في إيجاد تسوية ثابتة وتاريخية، بين الطبقة الوسطى المتعددة المواقع والحساسيات الدينية والاجتماعية من جهة، والنخبات المرتبطة بالطبقات الشعبية، التي تسعى إلى الخروج من عزلتها وهامشيتها أو تهميشها من جهة ثانية. والذي يقف في وجه هذه التسوية هو أن الطبقات الوسطى تخاف أن يقود التحالف مع الطبقات الشعبية إلى تدمير أساس النظام القائم نفسه، وخروج السلطة من

يد الفئة الحاكمة دون أن يؤدي إلى تحسين وضعها هي فيها، بل إن تجارب المنطقة تدفعها إلى الخوف من أن يؤدّي 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، والتخلي عن نزوعاتها 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 والتعلّق بسلطتها. والرهان الحقيقي لمنع التحوّل الديمقراطي هو على استتباع هذه الطبقة، بعد تعميق مخاوفها من مخاطر تحول ديمقراطي، ليس لديها القدرة على التحكّم به أو السيطرة عليه.

هذا الصراع على السلطة الذي يشكّل المنبع الأول للطلب الديمقراطي، هو الذي يشكّل في الوقت نفسه السبب الأول في مراوحة الديمقراطية في مكانها. فالديمقراطية تبقى فيه ثمرة الضغوطات المتبادلة والقابلة للتغير نتيجة ميزان قوى لم يستقر بعد، ومن الممكن أن يتحوّل من النقيض إلى النقيض. فقد أمكن الالتقاء الموقت بين مطالب الطبقات الوسطى والنخبات الشعبية الطامحة 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 الحظيرة، ويدفعها إلى الاحتماء به والقبول بالأحكام العرفية.

وهذا يفسّر كيف نبع التوجّه الديمقراطي إلى حد كبير من قوة التفجر وكان نتيجة له، أكثر مما كان بالفعل استجابة للنضج العام في الشروط الذاتية والموضوعية. يعكس ذلك ضعف مشاركة النخبة السياسية والمثقفة في معركة الانتقال هذه. ففي حالات مصر وتونس والجزائر، جاء الاعتراف بمبدأ الحرية والتعددية وإضعاف السلطة المطلقة الواحدية وغير المسؤولة عن أحد غير نفسها ـ وهذا مصدر كل الأمراض الاجتماعية ـ 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 طريقان للانتقال نحو الديمقراطية: طريق الضغط الشعبي المستمر وانعكاسه على القمة والدولة، أو طريق الثورة السياسية القوية التي تقودها أحزاب منظّمة أو جبهة سياسية مبلورة. ومن الواضح أن الطريق الأول يحتاج إلى دولة متمتعة بالحد الأدنى من الشعور بالوطنية والانتماء إلى المجتمع، حتى

يؤتي ثماره بسرعة، ودون ضحايا غزيرة. وإلا فإن 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 والهدف والبرنامج، ودقة الاستراتيجية والتحالفات الاقليمية 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 والاستبعادي على ممارسة وسلوك النخبة الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية، وعدائها الفطري وغير الواعي للجمهور العريض والمجتمع من جهة ثانية.

ومن الممكن أن يبقى الاحتمال الأكبر في هذا التحوّل، هو استمرار الانتفاضات الشعبية العفوية 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 لممارسة السلطة في المجتمع العربي. فليس هناك مهرب من هذا التغيير، مهما 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 يتحوّل إلى نوع من حكم العصابات الذي لا علاقة له بأي مفهوم سياسي. ولن يساعده ذلك في تبديل مصيره، ولكنه سوف يساهم بالعكس في مراكمة مشاعر الحقد والضغينة ضده، ويمهّد لتراكم العنف المضاد في موجة عاتية، تجتاح كل مؤسسات المجتمع وتجتث النظام القائم من الجذور، مهما 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 ان الشعوب لا تملك، مهما كانت التضحيات المطلوبة منها، أي خيار غير التغيير بالقوة إذا لم يكن ذلك متيسراً بالوسائل السلمية. فهي تدرك بالحسّ البسيط والعفوي أن اقتلاع الفساد والظلم هو شرط البقاء، وهو ما تعلمته من التاريخ، وما حصل لجميع الأمم. فالشعب الذي يفشل في قيادة حركة تغييره الديمقراطي الآن يحكم على نفسه لا محالة بالتدهور المستمر، والانحطاط ثم الانقطاع عن حركة التطور الإنساني، وبالتالي الخروج من التاريخ السياسي والاندراج في طي النسيان والتبعية النهائية. وليس أمام النخبات 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 للتغير المنشود من أن يفرض نفسه بالأقل أو الأكثر من التضحيات والعنف.

ثانياً: العوائق والعقبات

لا تشير الوقائع التي ذكرنا إلى توفر العوامل الموضوعية والذاتية القوية للانتقال السريع إلى الديمقراطية في المجتمعات العربية. لكن إذا كانت الديمقراطية، كنظام جاهز كما يتصورها البعض، ليست في متناول اليد، فإن معركة الديمقراطية قد بدأت بالفعل في مجتمعاتنا، وان الصراع السياسي يدور كله منذ الآن حول تعيين طبيعة السلطة، وقواعد التعامل معها من منطلقات الديمقراطية ووحيها. 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 الحداثة العربية، بالرغم من طابعها الرثّ والمشوّه، وإلى جانب ما أحدثته من شروخ لا تشفى، قد بذرت في مجتمعاتنا عناصر الروح السياسية الوطنية والفردية التي لا يمكن معالجتها دون تطوير النظام السياسي التقليدي الجامد. وبهذا المعنى فقط نستطيع أن نقول إننا دخلنا عصر الديمقراطية، والمقصود أن الديمقراطية قد أصبحت الأفق الرئيسي لنضالنا السياسي. وككل معركة يتوقف مصير تقدّمنا فيها على قدرتنا على إدراك المشاكل والصعوبات، وايجاد السبل الملائمة لحلها وإزالتها. وكما يحصل في كل معركة أيضاً ليس هناك أي نتائج محسومة سلفاً، ومستقلة عمّا نكون نحن قد قدمناه من تضحيات وأحرزناه من تقدّم في الرؤية النظرية والممارسة. إن مصير الديمقراطية يتوقف على إدارتنا الحكيمة لمعركتها. والانتكاسة التي شهدناها في الأعوام الماضية كانت النتيجة الطبيعية لسوء إدارة القوى التي ادعت الديمقراطية لها.

ولا يشكّل هذا الوضع أي ضمانة على نجاحنا في بناء نظامنا السياسي على القواعد الديمقراطية. فمن الممكن أن نقضي عقوداً كاملة ونحن 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 الواحدي 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 والفكر الديمقراطي هو بالضبط أن يكشف عن هذه الأهداف المرحلية وطرق الوصول إليها، ويبني أسس القضاء على العقبات التي تقف أمام تحقيق الديمقراطية أو يبيّن 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 بمبادىء الديمقراطية وأفكارها وقيمها، ترتد بسرعة عنها وتنكص، بعد أول عقبة تواجهها، إلى مواقف تتراوح بين رفض المبدأ من الأساس، أو القول باستحالة تطبيقه في مجتمعاتنا العربية القائمة

أو المقبلة، أو تدعو إلى التشدد في مسألة الضمانات الأمنية لتنتهي بوضع سلسلة من القيود التي تفرّغ الفكرة الديمقراطية من أي فائدة ومضمون؟ وما هي شرعية وعدم شرعية المخاطر التي تبرزها السلطات العربية أمام أنصار الديمقراطية، وتغذّي على أساسها المخاوف التي تجعل الجمهور يشكّك في جدوى العمل من أجلها؟ إن فهم هذه العقبات وتحليل هذه المخاطر والنقاش حول أنجع الوسائل لتجنب الوقوع فيها هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز الخوف منها، وخلق الشروط الفكرية والنفسية والسياسية لتجاوزها، أي لإزالة ما أصبح ينظر إليه كذريعة رئيسة للهرب من الديمقراطية، ومن ورائه، للهرب من حتمية التغيير والإصلاح. لكن قبل ذلك ما هي طبيعة هذه المسيرة التي نتحدث عنها في الوطن العربي؟ وما هو مضمونها التاريخي الحقيقي؟ وما هي الأسس التي تقوم عليها؟

١ ـ فساد النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الرأسمالي

ينبغي للمظاهر أن لا تخدعنا. وإن وجود فئات اجتماعية عديدة وراء الطلب الديمقراطي، بما في ذلك جزء من الفئات الحاكمة، يطمس حقيقة غياب الطبقة الاجتماعية القوية التي يمثل الخيار الديمقراطي بالنسبة إليها، أو يمكن أن يمثل في المستقبل، كما حدث مع الطبقة الصناعية الرأسمالية في البلدان الغربية، إطاراً ملائماً، أو على الأقل ممكناً، لتفتّح طاقاتها وإبراز قيمها، وتحقيق ذاتها وتأكيد مشروعية سلطتها. لقد كانت الديمقراطية، وبالأحرى التنازلات المستمرة التي أدت إلى ولادتها، نوعاً من البرهان على أحقية السلطة البرجوازية ومصدر مشروعيتها، بقدر ما كان الخيار الديمقراطي يظهر أن حرية العلاقات الاقتصادية هي شرط لتحرر الفرد نفسه وللحرية السياسية. ومن هذا الربط بين السوق والحرية الشخصية، سوف تستمد الديمقراطية 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 الحريات 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 دائماً الطبقة الحاكمة. فمن الخصائص الأساسية والجوهرية لهذه الطبقة أنها تفتقر إلى الاستقلال الذاتي، ولا تعيش إلا مما تقدمه من خدمات مباشرة أو غير مباشرة إلى السوق العالمية، أو هي تجنح 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 كعالم معزول ضمن محيط من العالم الشعبي الواسع، الذي يعيش على نمط 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 المضاربة، 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 المنتوج، 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 منتجاً خيرات جديدة. أما الخاصة الثالثة لهذه الطبقة الهجينة التي تتولى مسؤولية إدارة الثروة المحلية والحياة الاقتصادية، فهي أنها طبقة لمامة مكوّنة من فئات وجماعات تنتمي إلى عوالم ومنظومات قيم ومناطق وطموحات ومشارب شتى، لا يربط بينها أي رابط معنوي أو أخلاقي أو فكري أو روحي أو عقيدي. إن جوهرها هو البحث الأعمى والقصير النفس عن المنافع، ليس بمعنى المصلحة، أي المنفعة المنظور إليها من منظور تاريخي متوسط أو طويل، وبالتالي من منظور بناء نظام اقتصادي منتج متكامل أو يتكامل تدريجياً، لكن بمعنى الحصول على أكبر جزء من الفطيرة الآن وفي الحال، مهما كانت النتائج على الاقتصاد ككل والمصالح القادمة أو البعيدة. فالروح المنفعية وما ينبع منها، من قصر النظر والوصولية والمادية السوقية، هي عقيدتها الحقيقية، وعامل توحيدها، ومصدر وعيها معاً. والاشتراك في اقتسام المصادر والثروة الوطنية ومنع توزيعها، أي مراكمتها لتصديرها إلى الخارج، هو جوهر نشاطها الاقتصادي الطبقي الفعلي، بقدر ما يندرج هذا النشاط عملياً في إطار سعيها للاندماج في الرأسمال العالمي المنتج، أي اتخاذ السوق الوطنية وسيلة للتراكم الأولي، 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 لديها، عندما تضطر إلى الانضمام إليها بسبب المناخ العقيدي 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 تفسَّر كضمانة للتطبيق النزيه والفعلي للقانون، وبناء دولة المواطنية والحريات الشخصية والقيم الإنسانية. وهذا يفسر كيف كانت النظم الليبرالية التي سيطرت عليها هذه المصالح الرأسمالية نظماً تمييزية، قادت في جميع الأقطار العربية والعالمثالثية إلى ردود فعل شعبية قوية وعارمة، هزّت أركانها وأزالتها من الوجود. ونستطيع أن نقول من ملاحظتنا التاريخية إن هذه البرجوازية لم تستطع أن تستقر، وأن تطور نمطاً محدداً وواضحاً للرأسمالية التابعة وتمارسها بالفعل، إلا عندما قبلت بأن تشارك معها البيروقراطية العسكرية والمدنية، وأن تقبل الخضوع لحكمها الدكتاتوري 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 ودائمة لها.

٢ ـ تناقض الطلب الاجتماعي الديمقراطي

إن غياب الطبقة الاجتماعية القوية والثابتة التي يمكن أن تشكّل قاعدة للطلب الديمقراطي من جهة، وتقلب موقف الطبقات الوسطى من جهة أخرى، واختلاف أهدافها من الحديث عن الديمقراطية أو العمل من أجلها، يشكلان مصدراً كبيراً لسوء التفاهم 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 يترافق 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.

فهناك بين من يتحدث اليوم في الديمقراطية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بمادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون شعاراً مفيداً للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تحظى في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي، نظراً إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراطي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية 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 بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقها. كما يعتقد أن ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع العربي هو مهمة رئيسية اليوم، من أجل التمهيد لمرحلة التغيير، والإصلاح الشامل العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وأن تمثل القيم الديمقراطية 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، فكرياً وسياسياً ومادياً، وبالتالي قادرة على مواجهة المشاكل الكبيرة والعويصة المطروحة على الشعوب العربية معاً. وما يزال القسم الكبير من الناس يعتبر هذه الفئة ساذجة أو مثالية، لا تدرك الصعوبات والمشاكل التي تعترض مثل هذا التحقيق لنظام، ليس للعرب به من الناحية الفكرية والسياسية والمادية علاقة فعلية.

ويبين هذا كله إلى أي حد يتسم البرنامج الديمقراطي الراهن بالاضطراب والتردد والتشتت، ويعكس تفتت القوى الاجتماعية وهلاميتها وضعف تبلورها. فبعكس ما كان عليه الحال في حقبة الجيل الليبرالي الأول، لا ينبع الطلب الديمقراطي في الحقبة الراهنة من نمو الطلب الليبرالي بالمعنى الدقيق للكلمة في الواقع. بل إنه يتطور في سياق امحاء نسبي للفكرة الليبرالية نفسها مع تفاقم الأزمات الاجتماعية، وتعقد المسائل السياسية والوطنية. وبالرغم من جاذبيتها لم تعد النظم الغربية المعروفة تمثّل نموذجاً مغرياً بالنسبة إلى الشعوب النامية، التي تدرك أن العلاقة بين الليبرالية والحريات السياسية ليست مباشرة كما يبدو من التجربة الأوروبية، وأن عليها أن تبدع هي نفسها نموذجها الخاص.

إن الديمقراطية تتماهى هنا، في وعي الأغلبية الاجتماعية، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الانسانية أكثر مما تتماهى 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 الاجراءات القانونية. إن جوهر الطلب الديمقراطي العربي الذي يأتي بعد تجربة مرة في الاستبداد والحكم المطلق وكرد عليها، تركز في الواقع بالنسبة إلى الجميع في إضعاف دور الدولة، والتحرر من ثقلها الخانق وهيمنتها المحيطة. ولكن في هذا المضمون يكمن أيضاً التناقض الأكبر، لأن تقليص دور الدولة، سوف يؤدي في ظروف رأسمالية المضاربة، التي وصفنا، لا محالة، إلى خيارات متباينة 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 لتدعيم الإرادة الشعبية، وقيم العدالة والمساواة والتعاون والاندماج الوطني، وتلك التي تريد أن يكون الانفتاح وسيلة لتعميق 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 يتنامى في الواقع في سياق تنامي الدولة الحديثة العربية، ويتشرب تناقضاتها الذاتية الجوهرية نفسها. وهو يمثل أحد النزوعات الداخلية التي تعمل على تطوير فهم هذه الدولة، والسيطرة عليها، وتحسين شروط توطينها، والتعرف إلى وسائل التعامل مع أنظمتها، وإلى الامكانات الايجابية 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، وتذريتها وإخضاع جميع العلاقات الداخلية فيها إلى منطق مراكمة المنافع، 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 توطين هذه الدولة إذن، أي جعلها وطنية أيضاً، معركة كبيرة لا تشكل الديمقراطية اليوم إلا أحد ميادينها الرئيسية.

٣ ـ تشوّش الوعي

يرتبط الانتقال نحو الديمقراطية، كما ذكرنا، بعاملين أساسيين: **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 بالتالي على عنصر وعي وفهم وتدخل للإرادة، أي للذاتية البشرية بوصفها عنصر نقد وتبصر، وبالتالي تجاوزاً للوضع القائم وللشروط الموضوعية، ورؤية ما وراء الراهن والمحايث. لكن تدخل الإنسان، أو الفاعل الواعي، سواء أكان مجتمعاً أم فرداً لا يحصل في الفراغ، ولكنه يتم دائماً في سياق تاريخي محدد، وانطلاقاً من معطيات مادية، وفي إطار اقتصادي أو سياسي أو تاريخي تكوّن من قبل، وليس من الممكن تبديله بسرعة، أو العمل كما لو لم يكن له وجود، كما يتم في نطاق نظام للقوى المحلية والاقليمية والعالمية. ولا يتحقق التحول المطلوب، ولا يحقق التدخل الإنساني في التاريخ أهدافه إلا عندما يحصل التفاعل الايجابي بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي، أي عندما يدرك الوعي تماماً الشروط الموضوعية التي يريد أن يتدخل عبرها أو أن يتجاوزها، وينجح في تعيين الوسائل والخطط الملائمة للوصول إلى غايته. ويعني هذا أن العاملين مترابطان. فقد تكون الشروط الموضوعية صعبة وقاسية، لكن توفر الوعي، أي الرؤية الموضوعية السليمة والصادقة، يسمح بالتغلب عليها، وقد تكون الشروط الموضوعية للتحوّل الاجتماعي قائمة، أي ملائمة، لكن قصور الوعي وإدراك الواقع يمنع من حصول التغيير.

وبصورة عامة، إذا لم يحصل تحريم للتفكير، وحظر 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 والعالمي، يعمل على قلب الحقائق والمسلمات، ومن ثم على تفتح العقول. وتفتح العقول 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 أيضاً في ظروف خاصة، أن يخفق المجتمع في بلورة الوعي الموضوعي أو الايجابي الفاعل، أو في تأسيسه على نظريات صادقة صحيحة.

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

العلمي بعد مرحلة طويلة من التسليم ببداهات طفولية حول التقدم والتطور الذاتي، مستمدة جميعها من تقليد الآخرين والاقتداء بتجاربهم الشرقية أو الغربية. فلم ينشأ تفكير محلي عربي خصوصي في المنطقة العربية، ولم يصبح التفكير في الواقع التجربي السياسي العربي هو القاعدة والمعيار لتطور الفكر السياسي المحلي. ولذلك عندما نتحدث في السياسة نبدأ بالنظريات الغربية، وننتهي 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 لتطور القوى الاجتماعية والسياسية، التي يمكن أن تبنى عليها التجارب القائدة للتحولات التي نرجو أن تكون بنّاءة وايجابية. 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 نمو الفكر النقدي هو جزء لا يتجزأ من الديمقراطية، وشرط من شروط تحققها. فما هو مفهوم النظام الديمقراطي بالنسبة إلى الرأي العام العربي المعاصر، وكيف ينظر إلى وسائل تحقيقه؟

يشير مفهوم الديمقراطية كما نستخدمه اليوم في كل مكان إلى معنيين رئيسيين. المعنى **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 الحقيقي للنظام المدني، أي لقيام المجتمع ككيان سياسي. وفي هذا السياق ولدت الحرية بالمعنى السياسي، أي نشأ مفهوم الحريات السياسية التي تتعلق بشروط وجود الفرد كعضو في جماعة مدنية، تجاه أقرانه وتجاه السلطة العامة معاً، وبالتالي بشروط 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 تأكيد 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 مآلها الفعلي وما وصلت إليه هدف إعادة التوازن بين طبقة العبيد والأحرار، لتؤسس لنظام سياسي قائم على مبدأ كفالة الحريات وضمانها. وهذا هو مضمون الثورة السياسية الحديثة وأصل المواطنية.

أما المعنى **الثاني** الذي يشير إليه مفهوم الديمقراطية فهو النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة. فالسلطة، أي سلطة، تنزع إلى الشمولية والتسلط. لكن بقدر ما سوف تتبلور فكرة الحرية كأساس لنظام القيم المدنية، سوف يطور المجتمع وسائل إخضاع هذه السلطة لقيم احترام الحريات الفردية، وهو النظام النيابي والتمثيلي المعروف، والذي لم يعد من الممكن الحديث عن الديمقراطية دون الإشارة المباشرة إليه، وما يقوم عليه من مبادىء أساسية مثل الاقتراع العام والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية. وهكذا سوف يتبلور مفهوم الديمقراطية كسلطة لا يمكن أن تحظى بالشرعية، أي أن تنال قبول الأفراد المواطنين وولاءهم، إلا بقدر ما يضمن نظامها الحريات ويكفل ممارستها. إن نظام الديمقراطية لا ينشىء الحريات، ولكنه يكفلها،

ويكفل ممارستها. إن الحريات، باعتبارها تجسيداً لقيم أساسية، تنشأ في المجتمع، في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية. وليست 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 الديمقراطية، إلا عندما يضمن في الوقت نفسه للمجتمع حرياته 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 الديمقراطية عن أي سلطة، فليست هي مصدر الحريات. إن الديمقراطية باعتبارها نظام السلطة الذي يكفل الحريات، ويحاول أن يقوم بوظائفه، ويحقق أهدافه الخاصة مع الالتزام بهذه الحريات، والقبول بأن يفرض على نفسه قيوداً تمنع خرقها، لا تخلق الحريات حيث لا توجد، ولا توجد هي نفسها من دون نمو روح الحرية في المجتمعات. ففي حالة غياب هذه الروح، ليس هناك ما يمنع السلطة من أن تكون لاديمقراطية، أي نظاماً سياسياً لا يعتبر أن من شروط ممارسة السلطة ووجودها ضمان الحرية الفردية أو الجمعية. وهذا هو معنى الدكتاتورية أو الاستبداد اللذين لا يفترضان بالضرورة الفساد أو خدمة أهداف مخالفة للأهداف الاجتماعية. باختصار، إن النظام السياسي لا يخلق الحريات حيث يعجز المجتمع نفسه عن خلقها. وتشكل الدولة التمثيلية وما يرتبط بها من مشاركة سياسية، وتداول 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 المدني 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 عبده وجمال الدين الأفغاني وبعدهم عدد كبير من المصلحين، من إدراك حقيقة التوجه الحضاري والمدني الجديد الذي تجسده الحرية السياسية كمقوم رئيسي من مقومات النظم السياسية. وكان أول ما سعوا إليه هو العمل على تمثل المبادىء التي توحي بها من خلال إعادة تركيب الفكر الإسلامي، وإحياء القيم الكبرى الإنسانية التي يتضمنها.

وفي هذا السياق، وفي مواجهتهم الاستبداد العثماني والسلطاني، دافع المفكرون المسلمون، باسم القيم الدينية ذاتها أو باسم العقل دون تفريق، عن قيمة الحرية التي تجسدها فكرة المساواة الاسلامية بين جميع المؤمنين. وقد نُظر إلى فكرة العبودية الشاملة لله على أنها تمثل بالدرجة الأولى رفض أي عبودية لمخلوق، 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 برمّتها، وتؤسس 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 لمبادئه التي تخلى المسلمون عنها أو تناسوها. وقد جعلوا من مفهوم الشورى قطب الرحى في نظريتهم الديمقراطية الاسلامية هذه. ولكنهم اختلفوا حول ما إذا كانت الشورى تعني، كما هو معروف في الفقه الإسلامي التقليدي «استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق» أو انها، كما يعتقد رهط كبير اليوم من الإسلاميين: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها». واختلفوا 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. ويستنتجون منها أنه إذا كانت السلطة في المذهبية الإسلامية إلهية في المصدر، فإنها عقدية في المآل. 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 الاسلامي تحقيق مصالح الجماعة. واستندوا بذلك إلى أقوال العديد من الفقهاء، وفي مقدمتهم ابن قيّم 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، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه...»[1].

وللتأكيد على هذه الطبيعة المدنية للسلطة، يرجع الإسلاميون إلى قول أبي بكر بعد بيعة السقيفة: «أما بعد أيها الناس: فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فاعينوني، وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف قوي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم 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 قط إلا عمّهم البلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم». ومن هذا القول يستنتج الفكر الإسلامي الحديث أن الحاكم ليس رجلاً مقدساً، ولا هو بالضرورة أفضل المسلمين، ولكنه رجل يقوم بوظيفة اجتماعية مدنية وليست دينية، هي السياسة. ويمكن أن يقوم بها غيره من عامة المسلمين دون تمييز، كما يمكن لكل منهم أن يخطىء ويصيب فيها، دون أن يؤثر ذلك في ايمانه وفي صلاح الدين.

ويستنتج المفكرون الإسلاميون كذلك مشروعية المعارضة في الإسلام من كلمة «قوموني». 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 السيىء منها. ففكرته مضمرة 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 تمثّل وإدارة فكرة الحرية والتحرر التي بدأت تنخر المجتمعات الإسلامية، وما ارتبط بنموها 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 والمواقف والمصالح والتيارات المتعددة والمتنوعة، وبين الديمقراطية كقيمة 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. وبعضنا يعتقد أن الديمقراطية أمر معروف وشائع لا يحتاج إلى جهد نظري أو عملي، وينظر إلى معركة تحقيقها نظرته إلى استعادة نظام الماضي الذي انقطعنا عنه، بسبب مخالفة بعض القادة أو الحكام أصول اللعبة النيابية التي بدأنا بها منذ خروج قوات الاحتلال.

والحال ان 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 نيابي سابق، سواء وجد شبيه هذا النظام في بلد من البلدان العربية أم لا. إنها بناء لنظام جديد يختلف 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 القريبون، منذ بداية القرن الحالي، أهمية الحرية كقيمة سياسية، ووصفوا النظام الليبرالي الذي عرفوه باعتباره التجسيد الشائع أو الأصلي لهذه القيمة. أما نحن فإننا نواجه مسألة تحويل الحرية السياسية التي وصفوها إلى نظام مستقر وثابت في بنى ثقافتنا وتوازنات مجتمعاتنا معاً، بعد أن انتهى العصر الليبرالي، وفي ظروف جيدة تختلف كلياً 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 والرؤية 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 استلهمتها في حكمها، والتجربة الشخصية أو المهنية التي عاشتها وصدرت في سلوكها وممارستها العامة عنها، لأدركنا، دون أي شك، أن ما نعيشه اليوم وما وصلنا إليه في أوضاعنا السياسية، واغتيالنا المستمر الحريات ليس غريباً، ولا مستحيل التفسير. ولهذا فإن العمل على صعيد تطوير الوعي السياسي ما يزال ضرورياً وأساسياً جداً، وإن النضج السياسي لم يتحقق بعد في هذا المجال. والنتيجة الأولى التي يمكن أن نستخلصها من كل هذا، أو نريد أن نلفت الانتباه إليها في معركتنا الديمقراطية الراهنة، هي أن الديمقراطية لا تزال تُستعمل عندنا إلى حد كبير كشعار سياسي، لا كمنطلق فعلي لتغيير 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 ومشاكل تواصلها المستعصية مع الجمهور.

إن الديمقراطية لم تتحول بعد من شعار استهلاكي في الصراع أو التنافس على السلطة، إلى نظرية مستنبطة وموجهة الممارسة اليومية، كما ان القيم المرتبطة حتماً 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 إجهاض أول معارك الديمقراطية في أقطارنا. ولن يكون الانتقال ممكناً قبل أن يتحقق الحد الأدنى من النضج على هذا الصعيد، خاصة في صفوف التنظيمات المعارضة التي تجسد أمل الجمهور الواسع في تكوين البديل اللازم للنظم الراهنة. والحال ان معظم هذه المعارضات قد خسرت لسبب أو آخر معركة التحول الديمقراطي الذاتي، وأصبحت عاجزة عن مسايرة التطور العام للنظم وللحركات الشعبية العميقة 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 ايمان ثابت وعميق، بأن الخيار

الديمقراطي قادر على حل جميع الخلافات والنزاعات في المصالح والآراء، 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 والحرب.

٤ ـ 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، وقاعدتها الطبقة السياسية. ويكفي إلقاء نظرة سريعة على ما يجري في الأقطار العربية حتى يدرك المرء مدى تفكك هذه الطبقة وهزالها، وترددها بحيث تبدو المجتمعات وكأنها محرومة من القيادة الفعلية.

ولا نعني بغياب الطبقة السياسية عدم وجود رجال سياسة وحكم، وإنما غياب جماعة متماسكة تتمتع بتربية مستقرة ومعروفة وثابتة، ترد على وظائف سياسية محددة، وتوحدها روح القيادة الجماعية، بالرغم من تنوع مشاربها وتعدد أصولها واختلافاتها العقيدية. ولا نعني بالقيادة الجرأة على التنطّع للمسؤوليات الكبرى دون معرفة بوسائلها ومتطلباتها وأصولها، وهو ما تشكو منه السياسة العربية بالدرجة الأولى، ولكن المعرفة العميقة بالمصالح الوطنية، والقدرة على العمل المشترك، بالرغم من الصراع والتنافس 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 تتضمنه من تنافس على السلطة، واحتكام للرأي العام، وتمرس في التعامل مع القضايا الوطنية والمسائل الاجتماعية والتناقضات الدولية، تشكل مدرسة سياسية قائمة بذاتها، بل هي المدرسة السياسية الحقيقية.

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 تثقيف. ويعني الانتقاء الطبيعي في السياسة، أن السلطة لا تتحقق أو لا تترسخ إلا عندما يتمكن بعض الأفراد، بسبب قوة مراسهم وشكيمتهم أو حنكتهم الطبيعية، أو بسبب عصبيتهم

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

إن القائد يحتل هنا كل المساحة التي تحتلها في النظم الديمقراطية الطبقة السياسية. فهو صاحب القرار الأول والوحيد، وهو صاحب الطاقم السياسي الذي يختاره حسب مزاجه ومصالحه، ويحوله بالضرورة إلى طاقم تقني، أي مفتقر 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. ويكفي أن يتخلى القائد عنهم حتى يفقدوا كل مكانتهم وسطوتهم، بل يغيبوا نهائياً عن الحياة السياسية. أما إذا مات القائد فمصيرهم مرتبط برغبة القائد الجديد، إذا وجد، في الإبقاء عليهم، أو تسريحهم وبالتالي زوال أثرهم.

والمقصود أن الطاقم السياسي بعكس الطبقة السياسية، هو عبارة عن هيئة من الخبرة التقنية، ليس لها وعي شمولي بالمصالح العليا ولا التزام سياسي بالمسؤوليات الكلية. إنها فئة من الموظفين التقنوقراطيين 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 منتخباً من قبل محلة صغيرة، ممثلاً الأمة كلها ومسؤولاً أمامها، لا ينظر الموظف السياسي إلى نفسه إلا على أنه ممثل القائد ومسؤول أمامه فقط. وإذا كنا قد أطلقنا عليهم صفة السياسة فلأنهم يحتلون في دائرة الطبقة التقنوقراطية والبيروقراطية مواقع أو وظائف تسمى في علم السياسة الحديث سياسية. والحال انهم لم يكونوا يعتبرون في الماضي إلا خادمين للسلطان، وهو اسمهم الحقيقي، بالرغم مما كانوا يتمتعون به أحياناً بسبب ضعف القائد الأوحد والفرد من نفوذ مادي وسلطة قسرية.

إن مشكلة هذا النظام الرئيسية هي أنه يعتمد على الفرد الفذّ في حنكته أو عنفه أو كليهما معاً. وهذا يعني أن إصابة هذا الرأس، رأس النظام، يهدد 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، تتحول إلى أزمة غياب للسلطة وللسياسة ذاتها، عندما تحتل موقع 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 ميتّماً دون أب ومن دون راعٍ أو محرّك 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 والفئات البيروقراطية والتقنوقراطية الملتفة حوله

أو المستخدمة له، في الاتفاق على حاكم أوحد جديد، أو فشلت في تكريسه كقائد أوحد، وفي جعله يحتل موقع الرأس وصاحب السطوة والقوة، أي في رفعه إلى مستوى الفرعون والأب، حتى لو كان ذلك من الناحية الرمزية، فإن التهديد يمسّ النظام كله، ويهدد 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 أية 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 تريد أن تكون مجرد عارضة قبر تقبع على الجسد الحي. والنتيجة 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 المنزلية قوية، ولم يستطع التأقلم مع منطق النظام، فلن يكون أمامه إلا الانعزال والاختلاء بنفسه، بل التغطية على أخلاقيته، والظهور بمظهر 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، مهما 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 وتطويرها. ذلك أن العناصر التي ما زالت تستلم معظم المناصب والمواقع العليا في الدول، ونتيجة غياب الديمقراطية والمراقبة، هي تلك التي نجحت بسبب علاقاتها الزبائنية في استبعاد كل العناصر المخلصة والجدية، حتى ليمكن القول من منظور مراقب محايد إن النظم العربية الراهنة العلمية والسياسية والاقتصادية، لم تعمل في العقود الماضية إلا كأطر للانتقاء السلبي، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والعائلية والتبعية. وقد أصبح من الصعب على هذه النظم أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي لما يعنيه ذلك من تهديد لها ولمواقعها. وهكذا فنحن 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 تعيشه النخبة السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة. ويظهر 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 تحييد 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 الهدف من هذا التحليل للواقع الموضوعي والذاتي هو الوصول إلى استنتاج أول ورئيسي، وهو أن معركة الانتقال من النظام الواحدي 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 والعقيدية، ومنها أخيراً ما يتعلق بالانقسامات الطائفية والعشائرية والجهوية. والمقصود ضرورة العمل على امتصاص التناقضات الكبرى والعنيفة، وتخفيض درجة التوتر العالي الذي لا يمكن إلا أن يقود إلى المواجهة ويهدد المسيرة الديمقراطية قبل أن تبدأ.

١ ـ الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي

لعل معالجة الأزمة الاقتصادية، وما يرتبط بها من تقلص فرص التنمية المخططة والسريعة هي الأهم من بين الإصلاحات الأساسية التي لا بدّ 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 المعاشية 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 وانعدام الفاعلية، وبالتنازع الشديد بين فئات المصالح المتنوعة على اقتسام المكاسب والعمولات؛ باختصار، بفكرة تحلّل النخبة السياسية، وغياب مفهوم المصلحة الوطنية وتدهور مستوى الشعور بالمسؤولية الاجتماعية.

ويعني استمرار الأزمة الاقتصادية ازدياد التفاوت في المداخيل، وبالتالي ازدياد حدة التوترات الاجتماعية، وانكماش هامش المبادرة السياسية لدى السلطة السياسية مهما كانت. كما يعني تفاقم مشكلة الفقر، والتهميش 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 الـديمقراطي، وألا يكـون للحريـة السياسيـة في قاموسهم أي معنى. ومن السهل عندئذ أن يصبح الحفاظ على الديمقراطية هدفاً لا قيمة له في أعينهم، بل أن يتحولوا هم أنفسهم، بدافع الانتقام أو التمـرد، إلى أدوات تستخدمهـا قوى داخلية أو خارجية لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها.

ومن هنـا فإن الاصـلاحات الاجتـماعيـة والاقتصـاديـة، والتخفيف من التفـاوت بـين الطبقات ومن التبذير وهدر الامكانات والموارد، ودعم عملية التنمية بجميع الوسائل، تشكّل الشرط الأول، وكذلك المؤشر الفعلي، لأي مقاربة جدية للديمقراطية في المجتمعات العـربية، بل ربما كان فشل الدول العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصـادي هو العقبـة الأكـبر أمام تـوسيع دائـرة الخيار الـديمقراطي والسـير الجـدي عـلى طـريق ضـمان الحـريـات الأسـاسية. ويعني هـذا ضرورة تغيير السيـاسات الاجتـماعية والاسـتراتيجيات التقليـدية التي اتبعها معظم الحكومات العربية في العقود الماضية في هذا الميدان.

ويرتبط موضوع معالجة التفاوت الاجتماعي والتنمية الاقتصادية بمسألة التبعية التي تعلق مصير التنمية على إرادة السوق الدولية، وتمنع من قيام أي حركية تراكم داخلي حقيقي. ومن خصائص التبعية أنها تحكم على الدول النامية بأن ترهن سياستها وقراراتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية معاً بإرادة الدول الحامية المركزية، وألا تملك أي سياسة مستقلة يمكن أن تـترجم في برامج عملها المصالح الاجتماعية الحقيقية، والإرادة القـومية. فهي مضـطرة في كل حـركة ومشروع إلى أن تضـع في اعتبارهـا أولاً العامـل الخـارجي، سـواء تعلق ذلـك ببنـاء مشروع اقتصـادي، أو تكوين تـآلف سيـاسي داخـلي، أو إجـراء تعـديـلات في الهيـاكـل الحكـوميـة والإداريـة. إن التبعية تعني أن النـظام لا يسير ولا يتغـير إلا من حيث اتفاق هـذا التغير مـع مصالح وحـاجات واسـتراتيجيات الـدول الكبرى. وهـذا مما يشجـع أيضاً النـظم والمصالـح القائمة عـلى عدم الالتفـات إلى المشاكـل الداخليـة الحقيقية، ويفقـدها الشعـور بالحـاجة إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وبالتالي يبعـدها عن فكـرة الإصلاح، ويفـاقم من ميولهـا نحو الفساد والتحلل.

وإذا كانت الديمقـراطية تعني التعبـير الصادق، عـلى مستوى السلطة والسيـاسة العـامة للدولة، عن الإرادة القومية، بما تشتمل عليه من تنوع وتباين في المصالح، فليس من المبـالغة أن نقول إن الديمقـراطية غـير ممكنة في حـال غياب السيـادة، بمعنى التحكم النسبي للجماعـة بمصـيرها المـادي والمعنوي. والحـال ان مثل هـذا التحكم أصبح غـير ممكن في إطـار الأقـطار الصغـيرة التي لا تستطيـع، مهـما فعلت، أن تؤمن لنفسهـا شروط الاستثـمارات الاقتصـاديـة الضرورية لاستقلالها. ومن هنا يمكن القـول إنه إذا كـان شرط تحقيق الديمقـراطية الأول هـو تأمين السيادة، فإن هـذه الأخيرة تبقى مستحيلة بـالنسبة إلى الأقـطار الصغيرة دون بنـاء إطار التعاون الواسع والتكتل السياسي على مستـوى التجمعات الكـبرى. وإذا كانت الـديمقراطيـة مرتبطة، في نظري، بالضرورة، بتأمين شروط تنمية مستمرة وثابتة، فمن غـير الممكن تحقيقها في إطار الدول الوطنية الصغيرة القائمـة. ولهذا ينبغي اعتبـار التوجـه نحو التعـاون والتقارب العربي جزءاً مكمّلاً للتوجـه الديمقـراطي. فبقدر مـا يظهـر نظام من الأنـظمة تقـربه الجـدي

والعملي من الأقطار الأخرى، وتمسكه 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 الديمقراطية 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 الانسانية. إن الشعب الجائع لا يدرك معنى حرية التعبير والتنظيم الحزبي. وهذا الجوع بالمعنى العام، أي الحاجة المادية المتزايدة وغير المشبعة من ملبس ومسكن ومأكل هي التي تفسر انهيار الحزبية ذاتها في بلادنا، وابتعاد الجمهور الواسع عن السياسة بالمعنى المدني، وتطلعه المتزايد نحو تيارات التمرد والثورة. فإذا لم تنجح الديمقراطية في حل هذه الأمور الأساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فإن من السهل أن تتحول الديمقراطية إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضيقة، التي تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميش الأغلبية الاجتماعية وعزلها. وفي هذه الحالة فإن الديمقراطية 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. وعندئذ لن يكون مستقبل تجربتنا الديمقراطية المنشودة مختلفاً عن الأولى.

فليست المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية، بالرغم من أن تحرير الارادة الشعبية، وتحقيق الديمقراطية والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية، بما يقدمه من أرضية صحية لمناقشة هذه المشاكل، وبلورة الحلول العقلانية، وتكوين الاجماع الوطني الذي يحتاجه تطبيق هذه الحلول ومواجهة المشكلات. وفي اعتقادي 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، لملايين الناس الذين ترميهم 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 لنفسها مكانة محددة في النظام بأن تنغص عليها حياتها ووجودها 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 الديمقراطية 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 الديمقراطية نابع، كما يعتقد البعض الآخر، من التأثر بما يحصل في العالم. إن الكفاح العربي الراهن من أجل الديمقراطية يتغذى من الاعتقاد المتزايد في أوساط النخبة

العربية ذاتها، حاكمة 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 منتج، ويكبل القوى الاجتماعية المبدعة والخالقة القيم والخيرات، ويمارس سياسة استثمارية لاعقلانية تقود إلى انعدام الأمل والحافز عند الغالبية العظمى من السكان، الذين يرون نتائج عملهم وجهدهم تبذّر أو تهرَّب أو تنهب من قبل نخبات فقدت معنى المسؤولية العمومية. ويسود الاعتقاد أن السبب الأول لكل ذلك هو الطابع الشمولي والتعسفي للسلطة السياسية، وعدم وجود آلية حقيقية للإصلاح الذاتي بسبب إلغاء مبدأ تناوب الحكم بين القوى والنخبات 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 عندنا، ولا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل هي سببها وغايتها. وكلتاهما تمثلان وجهين لعملية تغيير اجتماعي سياسي منتظر، لا تزال معالمه لم تنضج بعد بما فيه الكفاية، لكنه يؤلف المسار الوحيد لحركة التحول التاريخي القادم الذي نراهن عليه، من أجل تحقيق البرنامج الذي لم تستطع أنظمة الثورة ولا أنظمة الانفتاح البسيط أن تحققه، أي برنامج النهضة الاقتصادية والاجتماعية والانطلاق الصناعي. فكما ان الإصلاح الاجتماعي هو شرط ترسيخ الديمقراطية ونجاحها، يشكل احترام الإنسان وتفجير قدراته على المبادرة والعطاء والتضامن الطوعي والاعتزاز القومي، وهو ما يبعثه نظام الحرية، شرطاً مماثلاً 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، حاكمة ومعارضة، في ربط الإصلاح الاجتماعي بالمشاركة السياسية، فلن يكون البديل إلا فتح الباب من جديد لنزوعات الثورة الاجتماعية، سواء اتخذت هذه النزوعات شكل التمردات الدينية أو الانتفاضات الدموية. فاستمرار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية يزيد من تهميش الفئات الشعبية، وتدمير حسها الوطني والسياسي، في حين ان غياب المشاركة السياسية والحوار 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 الآمال التي أعطاها 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 الآمال التي ارتبطت بها، فإن شيئاً لن يمنع عندئذ من عودة التوظيف النفسي

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

قد تعطي الديمقراطية الشكلية للنظم المنهكة، التي استهلكت شرعيتها مهلة قصيرة كي تسترد أنفاسها، هي مهلة الأمل والرجاء، لكنها لا تستطيع أن تحل المشاكل التي أدت إلى استدعائها 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 المقبل على فشلها المحتم وعلى دعاتها سوف يكون أعنف بكثير، وأكثر تدميراً من الرد الذي يتعرض له اليوم نظام الاستبداد وكبت الحريات.

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 لتصبح الرد الوحيد على نظم متيبسة ومنغلقة على نفسها، حتى لو سمّت نفسها ديمقراطية وتعددية. فالثورات الأولى بعد الاستقلال لم تقم ضد الدكتاتورية ولكن ضد تعددية فاسدة.

ينبغي ألا نضيّع من ذهننا إذن أن الديمقراطية لا قيمة لها إلا بقدر ما تفيدنا في جمع كلمة الأمة، وتحرير طاقاتها 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، وتمديد أجل 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 حوافز 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 ومراكز القوى والمافيات 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 تحميل الطبقات الشعبية القسط الرئيسي، إن لم يكن الكامل للأزمة الراهنة. وفي هذه الحالة، يصبح من الطبيعي أن يترافق رفع شعار الديمقراطية من قبل النخبات الجديدة أو التي غيّرت مذهبها السياسي للتو، مع نداء اللجوء المتزايد إلى العنف والقمع ضد الأغلبية الاجتماعية، وأن تصبح الدعوة إلى ترشيد الديمقراطية غطاء لتعزيز وسائل العزل والتهميش التقليدية. والنتيجة أن الديمقراطية المرشّدة تتحول ببساطة إلى ذريعة لتجديد نظام القهر، والتوزيع المجحف والظلم القائم، وتدعيم أسسه، وتحسين شروط ممارسته العقيدية والسياسية.

لكن، وأكثر من ذلك، يخطىء المسؤولون إذا اعتقدوا 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 بعزلها عن الطبقات الشعبية، أو بتوحيدها ضدها وجذب المعارضات الراهنة للمشاركة 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. فالأحزاب لا تأخذ أهميتها أو وزنها من اسمها، ولكن من القوى الاجتماعية التي تقف وراءها 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 جمهورها، وتعريضها للاتهام من قبل هذا الجمهور بالخيانة، وتعميق 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 وسلوكات ومواقف جديدة لمجموع النخبة والقيادة الاجتماعية، وليس تعزيز مجموعات الحكم المعزولة الراهنة بمجموعات معزولة أخرى. وهذا يعني أنه لا ينبغي أن يفهم من الديمقراطية مرة ثانية إرضاء طموحات نخبة مقسمة وتوحيدها لتأمين شروط أفضل في المواجهة مع الشعب، أي استخدامها كوسيلة للتسلط وذريعة جديدة له. إن الديمقراطية الموجهة لتعميق التمايز والاستبداد بالرأي، وقتل القوى الحية ليست إلا وسيلة لتعميق الأزمة، وإعادة انتاجها على نطاق أوسع. وهو ما بدأ بعض المجتمعات العربية يشهده بالفعل نتيجة التلاعب بالمسيرة الديمقراطية.

٢ ـ تخفيف التوترات واحتواء التطرف والإرهاب

لقد أضيف عامل التطرف بل والإرهاب من فترة قريبة جداً إلى العوامل العديدة، التي تحتاج إلى معالجة خاصة حتى يمكن استعادة الأمل بالتحول الديمقراطي المطلوب. وقد نشأ هذا التطرف والإرهاب في سياق العمل على إجهاض عملية التحول هذه وكنتيجة لإخفاقها. ويسود في بلادنا، أو تحاول السلطات الرسمية أن تسود فيها اعتقاداً خاطئاً، أن أصل التطرف والنزوعات المغالية هو العقائد، أو الأشكال المتعصبة والمنغلقة منها. ودون التقليل من أهمية البنية العقيدية لهذه الجماعة أو تلك، يمكن القول، في ضوء التاريخ الحديث نفسه، ومن

جراء مقارنة سريعة بين الأوضاع العالمية، إن الاستقرار السياسي وسيادة النزعات 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 يعبّر عن نفسه، وأن يتحقق في الواقع السياسي والمدني، دون بلورة عقائدية خاصة به تنير طريقه، أي تظهر له الصديق عدواً والعدو صديقاً، فإن هذه العقيدة ليست هي التي تبعثه ولا هي التي تكوّنه. إنه موجود قبلها كواقع اجتماعي، وكمادة خام، وكرغبة وكتلة من الإحباط والتناقض النفسي والشعور بالعزلة والهامشية وعدم الجدوى والفاعلية. وهذه المشاعر القوية بقدر ما تتبلور وتختمر وتنضج بشكل ايجابي، أي تتحول من اتهام للذات وتأنيب للضمير وتدمير ذاتي، إلى حركة خارجية الذات، تزداد الحاجة إلى صوغ عقائدية موجهة، أو اشتقاق نسخة متعصبة لعقيدة كبرى سائدة. وفي هذه الحالة تتسامى قوة الإحباط بما تقدمه العقيدة من تعبئة وتنظيم وعقلنة معينة للمشاعر السلبية والتدميرية، ويصبح من الممكن لهذه المشاعر أن تتحول من نزعة عدوانية ضد الذات إلى نزعة فاعلة موجهة نحو الخارج، وعاملة على تحقيق أهداف معينة وملموسة، أي تتحول إلى مشروع سياسي عملي منظم ومتسق نسبياً.

وقد يستطيع القمع، إذا كان قوياً وشاملاً، أن يقضي نهائياً على هذا التشكل الجديد الاجتماعي العقائدي، 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 كتلك 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 عقيدية 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. والواقع ان 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 وذات صدقية بالفعل.

ولم يكن القضاء في أوروبا الحديثة على نزوعات 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 والمتمردة على النظام. وقد أدى ذلك قبل المبادرة الغورباتشيفية إلى تخلّي هذه الأحزاب عن الفكرة الدكتاتورية، وتطويرها إلى ما عرف بالاشتراكية أو الشيوعية الأوروبية. وبالمقابل كانت الشيوعية في العالم الثالث تميل نحو نزعات متطرفة بشكل متزايد، كما تشير إلى ذلك

الماوية والتروتسكية والغيفارية وحرب العصابات والكاستروية وغيرها، بالرغم من أنها تمتح من معين عقيدي واحد.

وقد قاد الفساد الذاتي لهذه العقيدة التي كانت تقوم بعبء تنظيم قوى التمرد المحبطة وتوجيه حركتها، سواء بسبب ما فرض عليها من عزلة وحياة دائمة تحت الأرض، أو بسبب فشل التجربة السوفياتية، إلى مرحلة من التردد والتفكك شملت حركات المعارضة الثورية العالمية جميعاً. لكن هذه الفترة لم تدم طويلاً، فسرعان ما عادت قوى التطرف لتعلن عن نفسها تحت عقائديات وشعارات جديدة سواء في أوروبا الشرقية التي أنتجت، في أقل من عامين على انهيار الشيوعية، أحزاب العنصرية المعادية الأجانب والمطالبة بتطبيق سياسات التطهير العرقي، أو في آسيا الاسلامية والوطن العربي، حيث أدى تراجع النزعة القومية اليسارية إلى التفاف قوى النقمة والاحتجاج حول عقائديات وشعارات القوى السياسية الدينية. أما الفئات المتطرفة، فما كان في مقدرتها استعادة المبادرة، لولا ما أصاب التيارات الأساسية التي تنتمي إليها من تشقق وانقسام نتيجة الضربة التي تلقتها على الصعيد السياسي. فقد أتاح لها هذا التفتت والانتثار 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، وكنتيجة لسد الطريق على هذه المعارضة. ولا يمكن اليوم وقف التدهور الراهن والعودة إلى مسار التحول الديمقراطي طالما لم ننجح 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 متسقة، 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 شبيبتنا الوطنية، كما لو كان عنصراً غريباً عن الأمة، أو طرفاً أجنبياً يمكن التضحية به ببساطة، وأن ندفع المعارضة السلمية برمّتها في اتجاه الغل والضغينة والإحباط. والنتيجة أنه، بدل التوصل إلى حل، ولو موقت وجزئي للتناقضات والتوترات الاجتماعية يحفظ الاستقرار، ويقلل من خطر القلاقل التي تدفع الرساميل إلى الهرب وتبذر جهود الأمة عموماً، لا تعمل الطريقة الأمنية في مواجهة التطرف الديني اليوم، وغير الديني غداً، إلا إلى مضاعفة منابع العنف والتعصب والكبت لدى جماعات الشباب والأجيال التي تولد دون أمل ودون رجاء. وهكذا تكون السلطة قد ساهمت من طرفها، تماماً كما تفعل التيارات المتطرفة، باتمام مهمة التدمير الجماعي المتبادل.

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

ذلك إلى مذابح جماعية. ومن هذه القوى بعض أوساط النخبة المثقفة التي تحرّض، بدافع الخوف أو إغراءات السلطة أو الجهل بواقع المجتمعات السياسية، على العنف وتعمل على تسعير التناقضات وصبّ الزيت على النار، بدل أن تشجع على التخفيف من التوتر والعمل على امتصاص الروح العدوانية وتفكيك القنبلة 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، ألا تتصرف الدولة نفسها كما لو كانت فريقاً متطرفاً يرد على العنف بزيادة العنف وعلى الانتقام بانتقام أعظم، وبالتالي يسم سلوك الدولة بسمة 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 مركزية عامة. والعنصر **الثاني** أن نعترف بأن القوى العاملة في المجتمع سواء أكانت متطرفة أو محافظة هي قوى وطنية طالما بقيت تعمل ضمن القانون، ولها الحقوق والواجبات نفسها، رغم اختلافنا مع وجهات نظرها، ولا حساب على النيات أو على الخطابات. فمن المفروض أن ليس للدولة، بما هي دولة، وجهة نظر خاصة في القضايا الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعبّر عنها وتتصارع عليها تيارات المجتمع وقواه 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 نعترف بأن نمو التيارات العقيدية، المتطرفة والمحافظة، يعكس مصالح أو مخاوف، أو تناقضات، أو أسباب تثير القلق والتوتر، أي يترجم مشاكل واقعية وحقيقية، تستحق من المسؤولين والقادة السياسيين والفكريين التفكير فيها عن قرب، والتمعّن 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 تجيبه عن مسألته من وجهة نظر القانون والدستور الذي يعبر عن الاجماع الوطني.

وفي هذه الحالة سوف ندرك أن التطرّف والتمرد لا ينفصلان 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 جدية طويلة المدى تقود إلى التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية، وفي ما بعد إلى القضاء على مصادر هذه التوترات. وفي اعتقادي ان الظروف الراهنة التي تمر بها البلدان العربية، خاصة الأقطار غير النفطية وغير الغنية، لا تسمح لها بامتصاص سريع للنقمة الاجتماعية ومن ثم لوقف نمو تيارات التطرف عموماً. إن هدف السياسة الواقعي ينبغي أن يكون تحويل هذه الحركات من حركات متطرفة معادية للدولة والشرعية إلى حركات معارضة تعمل من ضمن الشرعية وتقبل بها. وكل طموح إلى

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

إن إلغاء دوافع التطرّف، 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 وأنماط 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 الاصلاح 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 ومرحلي 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 الأمن 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 الولوج إلى الهدف الأساسي الذي هو تغيير الواقع العربي المادي نفسه، الاقتصادي والاستراتيجي. وعندئذ سنجد أنفسنا في السنوات القليلة القادمة ضحايا أزمة جديدة أعمق بكثير مما نعيشه اليوم. وعندما يصبح التطرف هو الجواب الوحيد لمجتمع فقد توازنه تماماً، وتنخرط فيه بكل كيانها أغلبيته وليس جزء متمرد من شبابه فقط، لن تفيد نصائح الأصدقاء ودعمهم في الخارج. وسوف نضطر إلى تحمل مصيرنا بأنفسنا، ونحن نترحّم جميعاً على السنوات التي كان يكفي فيها أن نقوم ببعض التنازلات السياسية والاقتصادية، حتى نقيم الحد الأدنى من التوازن والتسوية الاجتماعية اللازمين للخروج من المأزق.

والخلاصة، إن فشل الانتقال الديمقراطي اليوم بما يحمله من رهانات بالنسبة إلى الطبقات الوسطى والشعبية يعني ـ ولا بد من أن يكون هذا واضحاً للجميع، المحبين الديمقراطية والقيم العالمية أو الكارهين إياها ـ 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 ـ درء مخاطر الفوضى والانقسام

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

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

ليس المسؤولون هم الوحيدون الذين يخشون مثل هذه المخاطر، وإنما تشاركهم في ذلك الأغلبية الساحقة من الرأي العام، التي قبلت ولا تزال كل أنواع التنازلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأوقفت تقريباً كل نشاط معارض حتى تجنّب 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 ويعمّق التوترات والتناقضات، يهدد بأن تبقى نار التوتر الطائفي مشتعلة تحت الرماد ولا يقلل من مخاطر الانفجار، وإنما يجعل منه أكثر دماراً وخراباً. ومما 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 وحقيقية للخروج من المأزق. وفي اعتقادنا ان جزءاً كبيراً من المسؤولين أصبح ميّالاً إلى هذا الحل، بل غير قادر على مقاومة إغراء مثل هذه التحولات التي تحمل في طياتها الأمن والسلام لمجتمعات هدمت روحها النزاعات الدامية الذاتية.

ومن السهل أن نقول إن الديمقراطية تقدم بحد 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 الاجراءات والاستعدادات اللازمة كي لا يتحول الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية

والتقسيمية أو نموها. والأمر يتوقف على ما هو المقصود بهذه الإجراءات. فإذا كان المطلوب ضمان استمرار السياسات القائمة، واستخدام الديمقراطية كشعار عام لكسب مزيد من الوقت، وإنقاذ القيم والمصالح والممارسة القديمة نفسها، فليس هناك أمل، لا في نجاح الديمقراطية، ولا في الخروج من المأزق الطائفي نفسه. أما إذا كان الهدف حلحلة 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 ممكناً، بل مطلوباً، ويثير في اعتقادنا لدى الرأي العام ولدى النخبات بمختلف فئاتها وتوجهاتها حماساً حقيقياً، ينبغي المراهنة عليه بالدرجة الأولى لقطع المرحلة الأولى الصعبة والدقيقة من الانتقال نحو الديمقراطية والحكم المواطني.

وبالنسبة إلى القوى المعارضة الدينية، يتقاسم الرأي العام العربي، كما عبّرت عن ذلك التجربة السياسية ذاتها وجسّدته في الأقطار المختلفة، موقفان أساسيان. الموقف الأول، يقول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقراطية الحق في العمل السياسي الشرعي، الذي يمكن أن يتيح لها الفرصة للانقضاض على الدولة وإعادة الدكتاتورية. وفي مقابل هذا الموقف، وعلى النقيض منه، يوجد تيار ما يزال أقلوياً، يدافع بالعكس عن الأطروحة التي تقول إن الديمقراطية يمكن أن تكون الحل الوحيد للخطر الذي تمثله هذه القوى. فعن طريق فسح المجال أمامها للعمل ضمن إطار علني سياسي، يمكن تشجيعها على السلوك حسب الأصول والقواعد والمعايير الوطنية، وتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويات السياسية والحوار 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 للجماهير دون أن تكون ملزمة بأية مسؤولية عملية وتطبيقية. باختصار، يعتقد هذا الرأي أن العمل الديمقراطي لا بد من أن يظهر غياب البرنامج العملي عن هذه القوى ويقود إلى كشف حقيقتها وعجزها عن تمثيل مصالح الفئات المهمّشة بالفعل، ومن ثم إلى لجم توسعها ومراقبة نشاطها وإضعافها. ومهما كان الأمر، من المعروف أن خير وسيلة لكسب التعاون الايجابي لطرف من الأطراف هي إشراكه في المشروع، وجعله يدرك أن له فيه حصة يدافع عنها. وهذا هو مبدأ الشرعية الديمقراطية 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.

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

يتيح للجميع، بما في ذلك لأعدائها، العمل من خلالها. 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. وجوهر الخلاف ليس العقيدة، أو السياسة، أو طبيعة قوى المعارضة، كما يعتقد البعض، ولكن الأزمة الاقتصادية وفقدان فرص التنمية. فقد كان بإمكان الديمقراطية الغربية أن تمتص شيئاً فشيئاً ضغط قوى الاحتجاج المناهضة لها، والمناضلة من أجل شرعية أو دولة ذات شرعية أخرى، بقدر ما كان نمو قاعدتها الاقتصادية يسمح لها بتقليص القاعدة الاجتماعية المتمردة على النظام والرافضة الدولة القائمة.

والمشكلة هي أن السلطات القائمة لا تنظر إلى المعارضة، مهما كانت عقيدتها، إلا من الزاوية الأمنية. ومن الطبيعي أن يشكّل الأمن الداخلي والخارجي الهاجس الأول للسلطات العربية على مختلف أنماطها وأنظمتها. فالأمن هو هاجس الدول جميعاً 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 لدعايات التجمعات والجماعات المتعصبة المعادية إياها. إن الدولة، بالرغم من الاستخدام الكثيف للفكرة القومية والتربية اليومية للمشاعر القطرية والشوفينية، تتصرف في الواقع على أساس أنها دولة جهازية، 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 اقليمية وكيان وقانون ونظام واستقرار لا تقوم بسبب وجود عاطفة مشتركة واختيار حقيقي، ولكنها موجودة بسبب ما تتمتع به كجهاز مركزي بقوة 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 تشكّل أساس الكيانات التي تديرها، والتي تتصرف بوحي منها وحسب متطلبات منطقها. إنها دولة ميليشياوية 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 الديمقراطية من هذا المنظور كمحاولة لتجريد هذه الدولة والسلطة المتجسدة فيها أو المتماهية معها، من أسلحتها، بل من عوامل وجودها. فالتقليل 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 ـ السلطة ـ النظام الخارجيين الذين يترصدون به الدوائر، وإلى أعداء المجتمع الداخليين الذين لا ينتظرون إلا ثغرة واحدة حتى ينفذوا إلى قلب الجهاز ويفجروه من الداخل.

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

هذا هو المنطق الذي يدفع السلطات العربية إلى الاعتقاد أيضاً أن الديمقراطية 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 هذه القوى الأجنبية. أما القوى المحلية التي تنادي بالديمقراطية فتعتبر جزءاً من القوى الأجنبية أو عميلة لها. وفي هذا المنظور يستخدم الخوف من الاستغلال الأجنبي للحرية التي تعطيها الديمقراطية لنزع الشرعية عنها، ويصبح التمسك بالنظم الدكتاتورية 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 الميليشياوية اللاوطنية.

والحال، ليس أصل المشكلة وجود المعارضة أو العقيدة المناهضة للشرعية. إن هذه المعارضة والعقيدة متوفرة على جميع الأرضيات 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 الجمهور العريض والواسع المستعد والمهيّأ للدخول أفواجاً وجماعات في برنامج الثورة على الشرعية والتمرد عليها، إما بسبب شعوره بالغبن المادي أو لانعدام أمله في إمكانية الحصول على شيء منها. ومن هنا، ومع الإقرار بصواب الرأي القائل بأن الديمقراطية التي تقوم على قمع الرأي الآخر، مهما كان، لا

تستطيع أن تعيد بناء شرعية الدولة الراهنة المهددة، وبالتالي ينبغي رفض فكرة الديمقراطية الناقصة، لا بد من أن نؤكد أيضاً أن نجاح هذه الديمقراطية في جعل العمل من داخل الشرعية القائمة ممكناً وزيادة حظوظ التحول الديمقراطي يتوقفان على النجاح في إصلاح الدولة ذاتها، وتغيير صورة الحاكمين عن دورهم ودور المجتمع معاً في بناء السلطة العامة. والأصل أن طموح الناس إلى الاستئثار بالسلطة والتحكم المنفرد بها لم ينبع هو نفسه إلا من الاستبعاد 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 أيضاً، 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 مهما نجح هذا الفريق الحاكم أو ذاك في تنمية قوة القهر والقمع؛ ذلك أن تنمية هذه القوى القمعية نفسها لا تساهم فقط في تعميق سحر الدكتاتورية والحلول الجذرية والشمولية التي بدأنا نستخف أكثر من اللازم، في نظري، بجاذبيتها، ولكنها تقضي أيضاً، 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 أيضاً، 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 بتدمير 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 وتعمّق 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 أمورها بصراحة وجدية بسبب طغيان العقائديات والمذهبيات الجاهزة، وتضييق دائرة حرية التعبير إلى أقصى حد، لا تتمتع بالنضج السياسي الكافي الذي يحصن الفرد من الردود العاطفية ويصونه من التأثر السريع بالدعوات الجزئية وغير الوطنية. وهي نابعة **ثانياً**، من أن المجتمعات قد تحوّلت بفعل غياب العمل والنضال السياسي الحر والتنافس الحقيقي على السلطة، إلى نوع من الدقيق المسحوق الذي يتحرك مع هبات الريح الصغيرة والكبيرة، أي انها تفتقر إلى الهياكل والبنى الحزبية والمهنية والفكرية القوية التي تستطيع أن تؤطرها وتنظمها وتنسق نشاطها، وتعقلن ممارستها، وتجعلها أقدر على إنضاج ردود أفعال عقلانية ومتماسكة ومفكر بها. ومن دون هذه البنى والهياكل، تتحول الجماعات إلى قطعان ضائعة وخائفة، تتحرك بمنطق ردود الأفعال الغريزية، أي خوفاً أو رعباً أو حباً أو كرهاً أو انتقاماً أو نقمة. ولأنها تفتقر إلى هذه البنى، 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 بنى تضبطها وتعقلن سلوكها من داخلها، لأن هذه البنى إما دُمِّرت عمداً في إطار العمل على إخضاعها والسيطرة عليها، أو مُنعت من النمو، أو فُرضت عليها من الخارج، فبقيت رمزاً لغيابها وتشتيتها وقهرها. وغياب 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 الضبط المحكم بالقوة المادية والقمعية للأمور إلى عجز مطلق. فبقدر ما يؤدي القمع إلى القطيعة 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 والحدّ الأدنى من الإجماع الوطني بين النخبات الاجتماعية المختلفة، التي دفعتها المنافسة غير الشرعية، والصراعات الدموية، والأحقاد والضغائن المنبعثة من سياسات الاستبعاد والتهميش للبعض، واستزلام البعض الآخر، وتدمير البعض الثالث، إلى الانحطاط بوعيها وطرق ممارستها السياسية وتنظيمها، وأغلقت أمامها في الواقع إمكانات التفاهم والاتفاق والوحدة. وكل هذه المشكلات التي تعانيها نخبات المجتمعات التي تعرّضت لحقبة عنيفة من الاستبداد تفقدها صدقيتها بعين الرأي العام، وتجعل المجتمعات تشعر بعدم وجود قيادة اجتماعية وسياسية حقيقية.

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

٤ ـ السياسة الجديدة

من الواضح أنه ليس هناك ضمانات حقيقية في هذا المجال. فليس هناك أحد يمكن أن يقدّم 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 انه من المستحيل لأحد أن يضمن أن تتصرف النخبات السياسية التي قضت معظم حياتها في صراع أجهزة قمعية عنيفة وقاسية، بموضوعية ونزاهة ووعي وطني صارم. هذا هو المجتمع الذي صغناه في العقود الماضية، وهذه هي المعارضة التي سمحنا لها أن تبنى، أي التي أردنا لها أن تكون، وهذه هي النخبة التي ربيناها. وليس باستطاعتنا بعد كل ذلك أن نتمنى على المجتمع أن يتصرف بغير ما أُعدّ له ودُرِّب عليه. فلكل نخبة المجتمع الذي ربّته، ولكل نظام المعارضة التي كوّنها، 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 عشائرية أو

عصبوية، ولا تزدهر قيم التسامح والتفاهم الوطني والحرية 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 نستمد القوى والعناصر الايجابية التي سوف نعتمد عليها من أجل تغيير الأوضاع.

بالتأكيد سوف يزيد الانفتاح من فرص التدخّل الخارجي، وفاعلية التجمعات والتنظيمات النشطة المتعصبة التي أدخلها 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 ومعقّدة بالفعل. ففي السياسة ليس هناك ضمانات قانونية أو سياسية، سوى صحة السياسة المتبعة ذاتها وملاءمتها الأهداف 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 موقتة وتابعة للمصالح العليا لتلك الدولة. وسوف يدفع المضمون عاجلاً أم آجلاً ثمن هذه الضمانات الخارجية. وليس من الضمانات في شيء أن تكرس امتيازات أو تمايزات داخل المجتمع والمواطنية. فهذا يعني تدمير المعنى العميق والحقيقي لكل مواطنية ومساواة.

وتجربة الدول الاشتراكية قد دلّت 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 والاجراءات التي نتخذها 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 فعّالة ومقبولة، قانونية وسياسية، فسيكون ذلك من قبيل المستحيلات. إن الشرط الأول لإنجاح مشروع الانتقال هو بعكس إشعار المجتمع بأن هناك ضمانات حقيقية لأن يكون التحوّل تراجعاً عن السياسات السابقة، ومشروعاً جدياً لخلق مناخ جديد وعلاقات جديدة معه وبناء سياسات جديدة.

وعلينا في هذا المجال أن نمتثل بتجارب غيرنا أيضاً. فنحن لسنا وحدنا الذين مررنا بمثل 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، والمتحكم به، هو أن نرسّخ 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. فينبغي ألا نجعل من الحقبة الماضية جدار مبكى دائماً ونهائياً، فقد حصل ما كان الواقع التاريخي نفسه يدفع إليه، بسبب ضعفنا وعمق التناقضات التي تنخر فينا وضيق أفقنا جميعاً. والمهم أن نمسح الماضي وأن نفكر في المستقبل، دون أن نكون 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 تحوّل هو كسب ثقة الناس وقناعتهم بالتغيير من جهة، وإيمانهم بصدق النية. ولا يهم بعد ذلك الأخطاء. 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 ايجابية يمكن تحقيقها بالعصا.

ويعني الصدق كذلك مواجهة المشاكل القائمة بجرأة، وعدم الخوف من طرحها، ووضع فئات الشعب المختلفة أمام مسؤولياتها لايجاد الحلول الوطنية لها. إن مشاركة الشعب في ايجاد 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 متعصّب 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 ايجابية، وبقدرتها على تجاوز نقائصها وسلبياتها. فهذه هي التربية الوطنية، وهذا هو العمل لدفع الشعوب نحو مناخات 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 هنالك أننا نحرم الرأي العام من ميزة الاستنارة في مواقفه الفكرية والسياسية بآراء وتحليلات المفكرين أو السياسيين التي تنحو إلى أن تكون أكثر موضوعية وشمولية وعمقاً.

باختصار، إن تحريم النقاش في أمر لا يعني شيئاً آخر سوى تخفيض مستوى الوعي والنقاش فيه. وهو ما تتغذى 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 يحققوها بالسلاح.

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

والاختلاف على أسس سياسية وأرضيات عقائدية صريحة وعقلانية، وبالتالي إتاحة الفرصة لتطوير الهيكلية الجديدة التي للمجتمع، فرصة التخلي عن اللجوء إلى العصبيات، وأشكال التضامن اللاتاريخية التي اضطر إلى الانطواء عليها بسبب حرمانه من العمل السياسي الشرعي. وهذه الهيكلة الجديدة والتدريجية هي التي تضمن ألا يتحول الانفتاح إلى انفجار جماهير هوجاء لا ناظم 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 والمجموعات السياسية وغير السياسية، وإطلاق حرياتها، والتركيز على مساهماتها الايجابية.

إن انعدام ثقة السلطات بالمجتمعات التي تحكمها، وعدم ايمانها 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 تتصوّر معارضة، تكون حوافزها وقاعدتها 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 السهولة أن يحصل الاعتراف بالمعارضة القانونية. إن المعارضة تبدو بالتعريف لاقانونية ومخالفة للقانون.

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

والحال، لا يتمثل المجتمع في مخيلة السلطات العربية الحاكمة كخلية نحل تقوم، بنظام وانتظام، بمجهودات مشتركة لتحقيق غايات محددة وواحدة، ولكنه يتمثل في عش الدبابير الذي يتنازع فيه الجميع مع الجميع للحفاظ على البقاء أو مراكمة المنافع، من دون مبدأ أو قانون. وفي مواجهة ذلك تقف الدولة والسلطة المتماهية معها كمنبع للعقل والقانون والنظام. وليس للخوف المَرَضي من المعارضة مبرر إلا الاعتقاد أن الشعب الجاهل والمفتقر إلى أية قيمة أو أخلاق أو حقيقة وطنية، على استعداد دائم للتأثر بالدعاية السلبية والسير في طريق الشر. فهو لا يستطيع أن يواجه لا فكرياً ولا نفسياً ولا سياسياً شيطان المعارضة الممولة 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، وتعريض 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، تشكّل 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، والكفّ عن كل أشكال التمييز والحظوة والعصبية القبلية أو الطائفية. ولكنها تعني أيضاً رفع وصاية الدولة عن العقيدة، ونزع عقيدتها الخاصة، باستثناء تلك التي تكون جوهر رسالتها، أي الالتزام بالمصلحة العامة والدفاع عن فكرة الصالح العام. ويعني العدل وضع حد للسياسات التي تسمح بالإثراء السريع والفاحش 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 تحقير واحدتها الأخرى، كما جرت عليه العادة حتى الآن. وهذا يقتضي أن نعيد للنخبة الاجتماعية الثقافية والسياسية والإدارية مكانها ودورها على حساب التضخم الخطير لدور ومكانة الأجهزة والمؤسسات العسكرية القوية. إن امتلاك العسكريين السلاح والقوة المادية لا يبرر لهم احتكار القيادة واستبعاد أو تهميش 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 وتعميم روح الاستزلام والمحسوبية والنصب كمعيار أول للتقدم في المناصب وتحمل المسؤوليات الكبرى، وهو ما حصل في الاتحاد السوفياتي 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 تأطير المجتمع من الداخل، ووضعه في مناخ ايجابي وبثّ الثقة والتفاؤل 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 وتفهمها، وتقف صفاً واحداً ضد أي تجاوز للقيم والمبادىء الوطنية إذا شعرت بأن هناك رغبة ونيّة 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، والمراهنة على الحس الوطني والقيم الايجابية والخيرة لديه. وكل تردد أو تشكيك في قدرة الشعب وحقه، لا بد من أن يؤدي إلى تعثّر الانتقال ويفرز ردود أفعال انطوائية وعدوانية.

بيد أن هذه السياسة الداخلية الهادفة إلى فكفكة عقد الماضي، وتسهيل السير نحو وضعية وطنية جديدة، بفضل الديمقراطية، تحتاج أيضاً كي تزيد من فرص نجاحها إلى بلورة سياسة خارجية جديدة متفقة معها ومساعدة إياها، تشكل وسيلة لمنع استغلال الأزمات أو النزاعات التي يمكن أن تحصل أثناء الانتقال من قبل قوى خارجية لا تدرك خطورة الموقف أو تريد الايقاع بالبلاد والمغامرة بمستقبلها. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يكون الهدف الأول لمثل هذه السياسة الخارجية، هو العمل على إزالة الخلافات والتوترات القائمة مع البلدان العربية وكسب دعمها وتأييدها هذه السياسة الداخلية الجديدة.

والأمر الأساسي في حركة الانتقال هذه، سواء في ما يتعلق بالداخل أو بالخارج، هو إدراك أن السياسة هي قبل كل شيء التفاهم والتفاوض مع القوى الواقعية الموجودة، والوصول معها إلى التسويات الموقتة أو البعيدة المدى التي تساعد على تحقيق الأهداف المحددة. وهذا يعني أيضاً أن تكون هذه الأهداف واضحة بدقة للجميع ومقبولة. فكل شيء يتوقف على هدفنا من الإصلاح. فإذا كان الهدف هو فتح الطريق نحو حل الأزمة الاجتماعية والسياسية، فإن الضمانة الأساسية هي النجاح في تحقيق الديمقراطية نفسها وتحويلها بالفعل إلى إطار للمصالحة الوطنية. وهذا يعني العمل على إعادة توزيع السلطات والصلاحيات والمصالح بما يفيد مراعاة أكبر للعدالة والحق. أما إذا كانت الغاية كسب مزيد من الوقت وانقاذ القيم والمصالح والممارسات القديمة بتلبيسها شعارات وأشكالاً أو مظاهر أخرى، فلن نحصل أبداً على ما نريده من الانتقال، ولكننا سوف نعمل أكثر من قبل على تعميق مشاعر اليأس والإحباط والغبن عند غالبية اجتماعية تنتظر بفارغ الصبر التغيير. وفي هذه الحالة لن يشكل الانتقال الديمقراطي ضمانة، ولكنه سوف يقود إلى طريق مسدود، ذلك أن المجتمع سوف يشعر أنه خدع مرة ثانية. وفي هذه الحالة، لن يبقى هناك أي مخرج للتوتر والقنوط والشعور بالمهانة، إلا الثورة والتعريض بكل ما هو شرعية وطرق سلمية للتغيير.

لا بد إذن من إدراك حقيقة أن الديمقراطية، ليست هي التي تحتاج إلى ضمانات، ولكنها هي التي تشكل بالعكس الوسيلة والضمانة الحقيقية للخروج من الانفلات والأزمة والخطر الدائم لانفجار العنف. فبفضل ما أثارته من آمال التغيير أصبحت رمزاً للإصلاح والتفاؤل المرتبط به، ومن ثم الفرصة الجدية الوحيدة للخروج من الوضع القديم وحلحلة الأمور في اتجاه مصالحة وطنية نهائية وشاملة، قوامها إعادة نصاب العدل مقابل نسيان الماضي، ومحو الحزازات السياسية والعقائدية والطائفية بين أبناء المجتمع الواحد.

والأصل هنا وهناك، وفي كل ما يتعلق بسياسة الشعوب والدول، الإيمان بالمبدأ القائل إن التغطية على المشاكل والتستر عليها لا يساهم في حلّها، ولكنه يفاقم من مخاطر تفجرها

وتحويلها إلى مصدر لأزمات مدمرة لا يمكن السيطرة عليها. وبالمقابل، فإن فتح الحوار حولها وضرب المثال الساطع للجمهور العام عن امكانية معالجتها ومناقشتها بصورة عقلانية وجدية، وبروح المسؤولية الوطنية يساعد بشكل أفضل على اكتشاف الحلول السليمة لها وتجنيب البلدان كوارث الحروب الأهلية والدمار الذي تقود إليه. وإذا كانت هناك ضمانة حقيقية فعلاً، فهي إقناع الجمهور بنية التغيير الصافية، وإظهار نتائج هذا التغيير. إن المراهنة على رغبة الشعب بالخلاص، وتجنّب الغرق في حروب وآلام 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 يجنيه من التسوية الجديدة المقدمة إليه، في إطار انتقال ديمقراطي وسلمي، أكثر مما يجنيه 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 والحقد والغبن السلبية إلى مشاعر تعاون وتفاهم ومصالحة وطنية ايجابية.

وليس هذا من الأمور المستحيلة أو المعقدة أو الصعبة؛ ذلك أن الشعوب، 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 للنسيان وفتح صفحة جديدة أكثر مما هي ميالة للانتقام. وليس لذلك علاقة بالثقافة أو بالدين، ولكن بالوجود نفسه. إن الحرب الأهلية لا تلبي أي أمل أو طموح أو قيمة راسخة لأحد، بل هي تخيف 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 مآسي ومساوىء سلطان جائر، على أمل تجنب مخاطر الفتنة. وقد قضت الحرب الأهلية اللبنانية نهائياً على مشاعر الانتقام التي كان من الممكن أن تشجع قلّة من المجتمع على مواجهة احتمال 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، ليست الديمقراطية هي الحل السحري أبداً. إن ما تستطيع أن تقدمه هو إطار شرعي وعملي سلمي لمواجهة المشاكل، وايجاد أفضل الشروط لبلورة حلول عقلانية لها. إن الديمقراطية لا تحل 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 ومعبرة عن مصالح الجماعات بالعدل، وليس في الاستسلام أو التسليم 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 المفاوضة العامة بين جميع

الأطراف الاجتماعية، وبين المجتمع والدولة هي الآلية الرئيسية لحل النزاعات جميعاً، بل إن الديمقراطية 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 للديمقراطية 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 الديمقراطية 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 ترسيخ 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 والعامة 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 يترتب 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 نخاف ونخجل من التعبير. أما الإصلاح عن طريق الاستمرار في الاحتفاظ بالمصالح والأشخاص والقوى القائمة فهو من قبيل تربيع الدائرة، أي من المستحيلات المطلقة.

ونحن في هذا وذاك 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 الديمقراطية هو أن نلتف على الأزمة، ونخفيها أكثر من قبل، بهدف تجديد أسس وقاعدة الحكم نفسه، أي بهدف تثبيت وتدعيم المصالح القائمة، وإخفاء فشل السياسات القديمة التي فجرت المشاكل التي نريد معالجتها. إن أول ما يتطلبه شفاء الجرح الفاغر هو انتزاع الرصاصة منه. ولا يفيد شيئاً أن تعطى المسكنات ومضادات الحيوية دون تنظيف الجرح من القروح. وبالمثل فإن الديمقراطية لن تقدم للمجتمع شيئاً إذا نظر إليها كتكتيك جديد، أو كإضافة لمؤسسات جديدة توحي للشعب بالتغيير في سبيل منع التغيير أو تأجيله.

وهذه، في اعتقادي، قضية كبرى وهامة. **إن مستقبل الديمقراطية متوقف قبل كل شيء على الغاية التي نريدها منها، والهدف الذي 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 ينتظر أن يرتد الإجماع الشعبي ضد الديمقراطية قريباً ليستعيد زمام المبادرة، كما حصل في السودان، وليؤكد أن ليس هناك في الوطن العربي بديل من العسف والاستبداد. أما القسم الآخر فإنه يجعل من الديمقراطية البديل الناجز والكافي 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 تتحول 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 الجمهور الذي يتحمل بصعوبة بطء الإصلاحات والتحولات في مجتمع يعيش أكبر أزماته التاريخية. هناك يأس من موقف عربي مشارك في دعم الانتفاضة الفلسطينية، التي تمثل اليوم مركز التحدي القومي الأول للوعي الوطني العربي. وهناك يأس من تشتت الصف العربي وتفاقم النزاعات الاقليمية 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 البقّال الذي يساوم على القرش، وليس بعقلية تأكيد الثقة بالشعب، ووضع الأطراف الوطنية دون استثناء أمام مسؤولياتها القومية. وهناك يأس كذلك من التقدم في الاصلاحات الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، لدرجة أصبح فيها حديث الشعوب العربية في مجموعها حديث الغلاء والجوع والفقر.

وأخيراً، إن الديمقراطية لا تقدم ضمانات، ولن تفيد في تخليد المصالح التي عجزت عن تخليد نفسها بالوسائل القاسية والعنيفة. إن هدفها وغايتها والمرجو منها أن تمكن المجتمعات العربية من الخروج بوسائل سلمية وسياسية من المآزق التي دخلت فيها، ومن ثم الانتقال نحو مناخ جديد وشروط أكثر ملاءمة لبلورة سياسات اقتصادية واجتماعية أكثر عقلانية وشعبية. إن فائدتها كامنة في تقديم إطار لإعادة دفع المسيرة الحضارية العربية على أسس جديدة، أسس المشاركة الوطنية الحقيقية، 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 وتراجع الأمل بوعودها، فذلك بالضبط لأن هناك شعوراً يتزايد، بأن فئات كبيرة من القوى النافذة قد

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

نتائج

والخلاصة، ان الظروف الموضوعية والذاتية لا تزال تقاوم بالفعل حركة تحول سريع في اتجاه الديمقراطية. لكن سوء الظروف التاريخية لا يلغي 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 المصنع أو الجهاز. إن الديمقراطية لا تنشأ إلا كمعركة، وكتفكيك مستمر ودائم لنظام القمع النفسي والسياسي والاجتماعي، وبالتالي كثمرة تاريخية لكفاح مستمر ودائم أيضاً، وفي ظل هذا الكفاح. بل إن ما نعيشه اليوم ليس مرحلة الانتقال الديمقراطي كما يعتقد البعض، وإنما هو الصراع العنيف والحاسم بين الخيار الديمقراطي والخيار الفاشي الجديد، الذي يتستر 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 بإفراغ الديمقراطية نفسها من أي مضمون والحد من المشاركة. فتهميش القوى السياسية والجماعات وعزلها هو الذي يؤسس لديها مشروعية الانقضاض على السلطة وينمّي لديها النزوعات الاستبدادية ، ويفقدها الشعور بالمسؤولية العمومية، تماماً كما حصل لدينا في العقود الماضية في العديد من الأقطار والحالات. لكن، بالمقابل، يمكن من خلال دفع هذه الجماعات إلى المشاركة الايجابية في المسؤوليات الوطنية والحياة السياسية، وكذلك من خلال تحويل الديمقراطية نفسها إلى مشروع للتغيير الاجتماعي والإصلاح، تشجيع النزوعات السلمية والتخفيف من حدة التفاوت الذي يقود إلى تغذيتها بالجمهور الثائر والمتبرم.

وبالمثل، ينبغي ألا ننسى هشاشة أسس الخيار الديمقراطي، ومن ورائه المراهنة على العمل ضمن إطار الشرعية. إن قسماً مهماً من أعضاء النخبة العربية التي ما زالت تتمتع بحس وطني وشعور عميق بالعدالة، لن يتردد في تغيير معسكره، والمراهنة من جديد على معسكر المهمّشين والمستبعدين، إذا شعر بعد فترة بأنه خُدع 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 يكمن إذن في استغلال الفرص التي يقدمها المنهج الديمقراطي، والسبل التي تفتحها تنمية المشاعر الوطنية والتفاؤل والأمل بالمستقبل والتعلّق 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 بنّاء فقط من خلال ترسيخها الثقة بالذات والشعور بالهوية في حقبة اهتزاز خطير في الشخصية الوطنية، والتردد والحيرة

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

إن قوة الخيار الديمقراطي وفائدته يكمنان في ما يقدمه من قاعدة مقبولة للحكم من خلال الاحتكام إلى الرأي العام. فإذا استخدمت الفكرة الديمقراطية كوسيلة للالتفاف على هذا الرأي العام وتكريس سياسة تصنع وتبلور خارجه وضده، فلن يفيد الحديث عن الديمقراطية شيئاً، ولن يمنع الجمهور من رفض هذه السياسة. وإذا عمدت التعددية 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، والمراهنة عليها كقاعدة ممكنة لبناء نظام سياسي يضمن المساواة والسلام الأهلي والعدل. وفي هذه الحالة سوف تصبح التعددية شكلاً من دون مضمون، ولن تستطيع أن تكون ملهمة لا للنخبة ولا للشعب، أي سوف تفقد شرعيتها وقيمتها كمصدر لشرعية جديدة للنظام المدني. ومن الأفضل للحكم ألا يُدخل نفسه في إشكالية التعددية والديمقراطية أبداً على أن يحولها 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 تنتزع من أعدائها ورقة الشرعية والاحتكام الحقيقي إلى الرأي العام، فلن تستطيع أبداً أن تكون أساساً لبناء نظام شرعي، ولن تفيد إلا في زيادة المشاكل والتناقضات التي يعيشها النظام الراهن.

وهذا يعني الكفّ عن تصور الديمقراطية كأرضية لابتزاز جديد لبعض أطراف النخبة المعارضة أو الشعب. ففي بعض الأقطار تناقش التحولات الديمقراطية كما لو كانت منّة 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 وتمسكه بالهدوء والطاعة. وفي النهاية، لا بد لمثل هذا التوجه من أن يقضي كلياً على معنى الديمقراطية والفائدة المرجوة منها، وهي قبل أي شيء إشراك الشعب ودفعه نحو الاشتراك في تقرير مصيره، وهو شرط حفزه على التضحية، ومن ثم مواجهة الأزمة الراهنة والمشاكل الصعبة والمعقدة التي يتوجب عليه وحده حلها، والخروج منها بنجاح دون أن يدمّر نفسه أو يدخل في الاقتتال والحروب الأهلية. إن الديمقراطية التي لا تقود إلى المشاركة الشعبية وتفجير حس المسؤولية، والقدرة على التضحية والبذل والعمل في أوساط الشعب لا قيمة لها، وهي، كما نقول، مثل قلّتها. والمجتمعات العربية ليست بحاجة إلى واجهات جديدة شكلية. إنها بحاجة إلى آليات عمل وتنظيم وممارسات جديدة، وإلا فإن النتيجة ستكون أخطر من عدم التغيير، أي الإحباط والغلّ، 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 وتعمّق مشاعر الإحباط المشجعة على الانفجار. فهي بقدر ما تعيد مفاهيم الديمقراطية والقيم المرتبطة بها إلى مكانتها، تظهر عدم اختلاف الديمقراطية كنظام 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 الحقيقية؛ ذلك أن التمييز بين المواطنين هو العدو الأول للفكرة الديمقراطية في صميمها. إن المراهنة في الديمقراطية هي على جعل الحرية قاعدة مغرية للمواطنية بما هي تكافؤ في الفرص، وعدالة في الموازين 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 ودائم لفئة أو لفريق من السكان. كما يرتبط بقدرتها على أن تتجاوز أفق نظرتها القطرية نحو التعاون العربي الشامل، وأن تتغلب على انقساماتها العقائدية بجعل الاتفاق على العمل والبرنامج السياسي مركز التفاهم الأول بدل التركيز على القيم والمثل الكبرى العقيدية والفلسفية.

المراجع

العربية

كتب

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها 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.

ـــــ. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

ـــــ. **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 نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٩٢.
النقيب، خلدون حسن. الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

دوريات

زيداني، سعيد. «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية.» المستقبل العربي: السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار/ مايو ١٩٩٠.
غليون، برهان. «الديمقراطية وحقوق الانسان 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 legitimité: 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.

الفصل الرابع

الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي

سعيد زيداني

أولاً: ملاحظات تمهيدية

١ ـ يظل الحديث عن حقوق الإنسان وآلية حمايتها في الوطن العربي ناقصاً ما لم يقترن بدعوة صريحة وغير قابلة للتأويل إلى إصلاح أو تغيير أنظمة الحكم القائمة في البلدان العربية. وليس هنالك ما يبرر، في رأيي، السكوت على، أو التغاضي عن، الانتهاكات الكثيرة والموجعة لحقوق الانسان العربي، وما يترتب عليها من مساس بشخصيته وكرامته، وتعطيل لدوره الوطني والقومي. صحيح أن السلطة الحاكمة، أية سلطة حاكمة، تجنح بطبيعتها إلى التجاوز والاعتداء على حقوق الأفراد والجماعات، وصحيح أيضاً أن الحكم بدون «الأيدي القذرة» مهمة صعبة، غير أن السلطات الحاكمة في بلدان الوطن العربي قد تجاوزت كل الحدود، وأصبح خرق حقوق الانسان/ 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 الهامة للحكم على صلاحية السلطة القائمة، فإن التمادي في امتهان الانسان العربي وانتهاك حقوقه يطرح مباشرة وبصورة حادة مسألة شرعية أنظمة الحكم القائمة في البلدان العربية.

٢ ـ وحقوق الانسان 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، وتشتق منها، واجبات على الأفراد، وعلى السلطة الحاكمة، وعلى البشرية جمعاء. 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 الانسانية. هناك

فرق، مثلاً، بين **الحقوق الانسانية** 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 وتثير الإعجاب في النفوس[1] ولكن أحداً لا يزعم بأن البطولة أو القدسية واجب على أحد أو حق لأحد على أحد. كما ان حقوق الإنسان تختلف اختلافاً كبيراً عن المبادىء الأخلاقية والمثل العليا الأخرى مثل التضامن والأخوّة والتفاني في خدمة الوطن أو البشرية.

٣ ـ 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، فصّلت أو لم تفصّل في القوانين الوضعية. وهي حقوق عامة وعالمية، 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[2]. وليس هنالك ما يمنع، من حيث المبدأ، تحويل حقوق الانسان إلى حقوق وضعية تكون قابلة للفرض والتطبيق enforceable، وذلك عن طريق تثبيتها في القانون المحلي أو/ والدولي.

٤ ـ لقد قيل وكتب الكثير عن طبيعة العلاقة بين الديمقراطية (فكراً ونظام حكم وطريقة حياة) وبين حقوق الانسان في العصر الحديث، وعلى وجه التحديد، منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكان للثورات الثلاث، الإنكليزية (١٦٨٨) والفرنسية (١٧٨٩) والأمريكية (١٧٧٦)، ولإعلانات حقوق الإنسان التي رافقتها أو تناسلت 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[3]. وهناك من يذهب بعيداً ليجد أن البروتستانتية كانت التربة الخصبة لولادة هذه الأفكار المترابطة جميعها. ولا ينفك الفكر الماركسي، ومنذ منتصف القرن الماضي، عن تبيان ونقد هذه العلاقة الوثيقة والمركبة بين الطبقة البرجوازية، حقوق الانسان والديمقراطية. وفي جميع الأحوال فإن حقوق الإنسان التي نحن بصددها، هي الحقوق السياسية والمدنية، أو كما يشار إليها تباعاً «الحقوق والحريات 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 والعالمية 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).

(٣) 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 الانسان** (١٩٤٨) والصكوك الدولية اللاحقة، جاء نتيجة اتفاق بين ايديولوجيات تمثلها معسكرات وكتل سياسية. ولكن هذا الاتفاق لا يلغي ما أحدثه 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 ـ 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 حدّ سواء.

رابعاً: دور المنظمات المحلية والإقليمية والدولية في مجال حماية حقوق الانسان 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 ـ الديمقراطية التي نحن بصددها هي «الديمقراطية الليبرالية»، أو تلك التي تقترب منها شكلاً ومضموناً. والديمقراطية الليبرالية هذه هي نظام الحكم وطريقة الحياة التي تمخض عنهما ذلك الزواج التاريخي بين فكرتين منفصلتين، وإن كان يسهل الخلط بينهما: الفكرة الديمقراطية والفكرة الليبرالية. فإذا كانت الفكرة الديمقراطية تُعنى عملياً بوضع السلطة السياسية في أيدي الأكثرية، فإن الفكرة الليبرالية تُعنى، في المقابل، بوضع القيود على السلطة الإكراهية للدولة وبتأمين «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 جانباً التلاعب بالألفاظ ومحاولات خلط المفاهيم. «المركزية 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 يبرّر أو يثبت الادعاء اللينيني الذي مفاده أن الديمقراطية الليبرالية هي في نهاية التحليل دكتاتورية الأقلية (الطبقة الرأسمالية) ضد الأكثرية

(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 ـ مع أن الديمقراطية الليبرالية ولدت من أو مع الليبرالية الاقتصادية، فإن الواحدة منهما منفصلة منطقياً عن الأخرى. الليبرالية الاقتصادية قد تسود في ظل نظام حكم استبدادي (اسبانيا في عهد فرانكو، مثلاً)، بينما قد يكون السعي حثيثاً 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 حداً أدنى من الحرية الاقتصادية، حداً أدنى ربما لا يكون متعارضاً مع متطلبات التحول نحو الاشتراكية. ومن ذا الذي برهن وأثبت أن العدالة الاجتماعية تفترض، أو تتحقق فقط عن طريق الإلغاء التام والشامل للحرية الاقتصادية ولاقتصاد السوق؟ أنا أعدّ نفسي، حين تعدّ النفوس، 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 البعيد من الكليشيهات الايديولوجية المعروفة.

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

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

ب ـ تداول السلطة عن طريق الانتخابات الدورية (الحرة والسرية والعامة).

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

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

هـ ـ حماية الأقلية من طغيان الأكثرية.

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

---

(٤) هذا النقد اللينيني للديمقراطية الليبرالية بارز في الفصل الخامس من كتاب: **الدولة والثورة** (١٩١٧). انظر: فلاديمير ايليتش لينين، **المختارات** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٠)، مج ٢، ج ١، ص ٣٧٣ ـ ٥٠٢.

٤ ـ الديمقراطية كطريقة حياة قامت وما زالت على مجموعة من القيم والمبادىء لا يتسع المكان هنا لحصرها وتبيان أوجه ترابطها. ولكن للقيم والمبادىء التالية علاقة وثيقة بهذا الشأن:

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

ب ـ **التسامح والحياد القيمي**: ويفترض التعددية وعدم التحيّز إلى رأي دون الآخر، أو جنس دون الآخر أو عقيدة دون الأخرى أو نسق قيمي دون الآخر. طريقة الحياة الديمقراطية تتعارض مع النظرة الكونية الشاملة ومع المذهبية (الدينية والايديولوجية) التي ترافقها. وهي تتقبل الرأي المختلف، والذوق المختلف، والاجتهاد المختلف، والهدف المختلف، وتعارض الفرض القسري للأفكار والقيم والمثل العليا والأهداف[٥]. قد يكون التسامح في النظام الديمقراطي قمعياً (كما يزعم ماركوزه)، ولكن القمع فيه، إن وجد، لا يتمّ بالعنف بقدر ما يتم بالدعاية وبالإقناع، ويقل من حيث حدته المقارنة عن القمع في النظام غير الديمقراطي[٦].

ج ـ **العقلانية**: وتتمثل في التأكيد على أهمية ودور الحل الوسط المنصف fair compromise في التوفيق بين المصالح والمواقف والآراء والأهداف المتنافسة، التي يفترض وجودها وتفترض شرعيتها. كما وتتمثل في المقاضاة العلنية وفي التأكيد على الحوار والإقناع والمحاججة في جو لا يعكّره التلويح بقطع الأرزاق والأعناق.

د ـ **المساواة أمام القانون**: وهو مفهوم للمساواة لا يتناقض مع الاختلاف في المصالح والامكانات 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)[٧].

---

(٥) الحياد القيمي الذي أتحدث عنه هنا شبيه إلى حد كبير بالحياد الذي تؤكده 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]).

(٦) عن مفهوم ماركوزه «للتسامح القمعي» انظر: Herbert Marcuse, «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 الديمقراطي. أما عن تقييم ونقد مقالة ماركوزه، فانظر: Alex Callinicos, «Repressive Tolerance Revisited,» in: John Horton and Susan Mendus, eds., *Aspects of Tolerance* (London: Methuen, 1985).

(٧) 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 ـ **الجهل الضروري أو الارتيابية** في مجال المعرفة بعامة، والمعرفة العملية بخاصة. بكلمات أخرى، إن الموقف المعرفي الأكثر انسجاماً مع الفكر والممارسة الديمقراطيين (الليبراليين) هو إما «البراغماتية» التي من سماتها اعتبار الحقيقة المكتشفة جزئية وغير نهائية وناتجة من السعي المشترك، أو «الارتيابية» التي تشك في وجود، أو إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو الكونية. الديمقراطية بهذا المعنى تتعارض مع المذهبية (الدينية أو الايديولوجية) القائمة على الادعاء بامتلاك المعرفة الخاصة باليقينيات والحقائق الكلية (سواء عن طريق العقل أو الوحي). الديمقراطي الليبرالي ذو نزعة واضحة نحو رفض اليقينيات والحقائق المطلقة.

إن كلاً من هذه القيم والمبادىء التي تقوم عليها طريقة الحياة الديمقراطية (أو الديمقراطية 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 الديمقراطية ومقوماتها. أما مفهوم «العلمانية» الذي ذاع صيته بيننا كأحد مقومات الفكر الديمقراطي، فيمكن حشره تحت بند التسامح والحياد القيمي.

٥ ـ لأسباب عديدة ومتنوعة، عارضت معظم التيارات السياسية والاجتماعية والفكرية الرئيسية والمؤثرة في الوطن العربي، فكرة الديمقراطية 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 ـ هناك في بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، كما يؤكد محمد عابد الجابري، ما يمنع من الكلام على الديمقراطية كنظام للحكم وطريقة للحياة. هناك سكوت، و «مؤامرة صمت»، عن مشكلة مصدر السلطة وشكل النظام الذي يمارسها. وهناك أيضاً سكوت عن شكل التنظيم السياسي والاجتماعي الذي تتطلبه الديمقراطية في المجتمع العربي. ويشارك في هذا الصمت كل من السلفيين (لاستبدالهم الديمقراطية بالشورى)، والقوميين الناصريين (لربطهم بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية)، والماركسيين (لدعوتهم إلى دكتاتورية البروليتاريا)، والليبراليين المسيحيين (لاستبدالهم الديمقراطية بالعلمانية). وربما كان الجابري على حق في زعمه أن السلفيين كانوا أسرى فكرة «المستبد العادل» بينما وقع القوميون في إشكالية الوحدة والاشتراكية[٨]. وعلى المستوى الفكري، فقد عولجت قضية الديمقراطية بسطحية واعتذارية لا أرى ما يبررها إلا العداء الأولي للفكرة ومتطلبات تحقيقها.

ب ـ هناك من يعتقد، وعلى حق أيضاً، أن المشكلة هي في العقل العربي نفسه وفي القوالب الذهنية التي تهيمن عليه. فالعقل العربي وقع فريسة سائغة لمذهبية قاتلة، موروثة ومكتسبة، هي في صميمها معادية لاستيعاب الفكرة الديمقراطية. هذا المصدر الذهني لمناصبة

---

(٨) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية مقارنة**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠١ ـ ١٠٣.

الديمقراطية العداء يؤكده بعض المفكرين العرب المعاصرين، وإن اختلفت اتجاهاتهم السياسية أو الفكرية. وربما حسن حنفي على حق حين يؤكد: «ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وأنه يعلم معناها الكلي والشامل، وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر، وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات 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 والشاملة يتناقض مع مقومات الديمقراطية كطريقة حياة بعامة، ومع مبدأ التسامح بخاصة. ولهذه المذهبية، أو القوالب الذهنية، أبعاد سياسية غاية في الخطورة. فكما يقول أدونيس: «اعتقاد الإنسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع. فهذا الاعتقاد يعتقل العقل: عقل الذات، وعقل الآخر. ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو بالضرورة إرادة سياسية. وممارسة القوة المرتبطة به، إنما هي الارهاب والطغيان»[١٠]. وفي هذه المذهبية القمعية، المعادية للفكرة الديمقراطية ومقوماتها، يشارك كل من السلفيين والماركسيين والقوميين على السواء. هذا بالرغم من نوع الحقيقة النهائية التي يدّعي كل طرف أنه يمتلكها. ومن هنا فإن «أزمة الديمقراطية تضرب جذورها في بنى ذهنية أعمق من ممارسة حاكم ظالم وحزب مهيمن»[١١]. ومن هنا يمكن القول أيضاً إن بنية الخطاب العربي السياسي الحديث والمعاصر هي انعكاس وتعبير عن بنية العقل العربي الذي استمد قوالبه 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 المتنوّر. وربما كانت أولويات العمل تكمن في تحرير العقل العربي من هذه المذهبية المقيتة (الدينية منها والايديولوجية)، وتحطيم الأصنام (أصنام العقل البشري كما يسميها فرانسيس بيكون)، عن طريق نقد «العقل الاعتقالي»، تفكيكه وتهديمه. هذه المهمة شاقة لكنها ضرورية إذا أريد للديمقراطية يوماً أن تضرب جذورها في الفكر والممارسة. وهذه المهمة لم يعد ما يبرّر تأجيلها.

ج ـ صحيح أن الديمقراطية الليبرالية جُرّبت وفشلت في بعض بلدان المشرق العربي (مصر، سوريا، العراق، ولبنان)، لكن التجربة كانت مبتورة، وقصيرة، وتمّت في ظروف غير عادية. ولا يصحّ بالتالي الاستنتاج أن الديمقراطية لا تصلح كنظام للحكم وكطريقة للحياة في بلدان الوطن العربي في هذه الفترة الزمنية. فقد تزامنت اللحظة الديمقراطية (أو «اللحظة الدستورية») في بلدان المشرق العربي مع ظروف غير مواتية لإدخال الفكرة الديمقراطية إلى أذهان الناس وقيمهم السياسية[١٢]. فقد جاءت في ظل الاستعمار والمعاهدات،

---

(٩) حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٨٠.

(١٠) علي أحمد سعيد [أدونيس]، «العقل المعتقل،» **مواقف**، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١)، ص ٣.

(١١) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٩٧.

(١٢) عن تزامن «اللحظة الدستورية» مع ظروف غير مواتية، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٨.

وفي غمرة معارك التحرر من النفوذ الأجنبي، وفي ظروف كانت فيها أحلام الوحدة أقدر على مراودة نفوس الجماهير. هذا بالطبع إضافة إلى ما قيل عن المذهبية وعدم وضوح متطلبات الديمقراطية كنظام للحكم والمجتمع. أما الآن، وبعد أن عانى الانسان/ 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 وملحّاً. إن تجربة جديدة مع الديمقراطية ستكون مختلفة عن التجارب القصيرة والمريرة السابقة.

د ـ هناك خلط في بعض القضايا والمفاهيم من الضروري إزالته من الأذهان قبل محاولة إرساء الديمقراطية على شاطىء 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 يلغي التعددية الفكرية والسياسية اللازمة لنمو الفكر والممارسة الديمقراطيين. كما ان حشر التيارات السياسية المختلفة في إطار الحزب الواحد لا يحلّ أية قضية. فإذا كان الحزب الواحد متماسكاً وقوياً فإنه يتم إلغاء الحوار الديمقراطي في إطاره. وإذا كان اطاراً واسعاً يسمح بالحوار الديمقراطي للتيارات المختلفة فإنه يفقد جدواه. وفي أحسن الأحوال، فإن تبني نظرية الحزب الواحد لا يدلّ إلا على أبوية paternalism مفرطة تتنافى مع الفكرة الديمقراطية التي تعتبر المواطن كائناً مستقلاً وراشداً وأدرى من غيره بمصالحه وأوجاعه.

(٢) هناك من يتحفّظ على الديمقراطية بحجة 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. ففيه 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 نخشاه إن سيطرت بوجود الديمقراطية؟ وهناك مخاوف من أن الطبقة البرجوازية المتخلّفة اقتصادياً وسياسياً وفكرياً سوف تنتج، إن فتح أمامها المجال، ديمقراطية متخلفة. هذه المخاوف لا أستطيع تبديدها، فهي مخاوف حقيقية، ولكن ديمقراطية متخلفة قد تكون أفضل من دكتاتورية متخلفة. علينا أن نمرّ بالتجربة وألا نستبقها بأحكام جائرة. فالبدائل غير جذّابة، 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 الابراهيمي [وآخرون]، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ٧٩ ـ ١٠٣.

(٣) هناك من يعتقد خطأ أن الديمقراطية في البلاد المتخلّفة سوف تكّرس التبعية من جهة، وتحول دون التغير الجذري (عن طريق الثورة الحقيقية) من جهة أخرى. هذا الاعتقاد لا يخلو من التجني، وربما النفاق الفكري. إذ إن التخلف الذي نعانيه (بسيطاً كان أو مركباً)[١٤] لم يكن نتيجة الممارسة السياسية الديمقراطية، ولا يرتبط منطقياً أو عملياً بها. بل إن ما نعانيه من تخلّف وتبعية وركود ثوري مرتبط بأنظمة حكم متخلفة ودكتاتورية، تدّعي في غالب الأحيان أنها الرائدة في مجال التغيير الثوري وتحقيق الأهداف القومية العليا. على الأقل، امبيريقياً، لم يكن للديمقراطية أي إسهام في هذا التخلف أو في هذه التبعية. إن القمع والحرمان من الحقوق والحريات الأساسية هما اللذان ساهما في تعطيل إرادة الانسان العربي ودوره الفاعل في التغيير والبناء، وإلغاء مشاركته في تحديد الأهداف والأوليات 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 عبدة «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 يزوّد الذرائع لمن يحتاج إليها لمصادرة الحقوق والحريات الأساسية للإنسان/ المواطن العربي. فقد صودرت الحقوق وأهدرت الحريات باسم الثورة والتغيير الثوري، وباسم متطلبات التنمية الشاملة، وباسم مصالح الطبقات المسحوقة، وباسم قدسية الأهداف القومية وعلى رأسها الوحدة العربية. وهل يمكن فهم المقولة الناصرية (كما نص عليها **الميثاق الوطني**) بأن «الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية هما جناحان متكاملان للحرية»[١٥] إلا على خلفية تأجيل إعطاء أو احترام الحقوق والحريات الأساسية؟ في مثل هذه المقولة تأكيد ضمني على أسبقية القضية الاجتماعية على القضية السياسية، أسبقية زمنية ومنطقية في آن واحد. وبصورة عامة، أليس تحديد الأولويات، مهما كانت، في غياب الحوار الديمقراطي، شكلاً من أشكال الطغيان والارهاب؟ الأولويات هنا تتحدد حسب رغبة أو أهواء السلطة الحاكمة، وليس وفق إرادة الشعب المتأثر مباشرة وصاحب الحاجة الحقيقية.

من هذا التعرّج حول أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وهي أزمة لها جذورها في الماضي وأسبابها في الحاضر، أود أن أخلص إلى النقاط التالية:

١ ـ لا يمكن، في نظري، تحقيق تنمية حقيقية وشاملة في غياب الإطار الديمقراطي بالمفهوم

---

(١٤) عن التمييز الطريف بين التخلف البسيط والتخلف المركب (والأكثر خطورة)، انظر: صادق جلال العظم، «البيان والتبيين في أحوال التخلف والمتخلفين،» **الكاتب**، العدد ١٠١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٧٥ ـ ٨٠. نقلاً عن **السفير**.

(١٥) انظر تحليل اسماعيل صبري عبد الله ودفاعه عن المقولة الناصرية المذكورة في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ٨٦ ـ ٨٧.

الذي أشرت إليه سابقاً. وبكلمات أخرى، الإطار الديمقراطي هو شرط ضروري لتحقيق تنمية حقيقية من جهة، ولتحديد الأهداف والأولويات القومية من جهة ثانية.

٢ ـ ربما يكمن دور المثقف في المشاركة «بإنشاء ثقافة سياسية واعية تحسن احتضان الفكرة الديمقراطية»[١٦]. وإن انشاء مثل هذه الثقافة يكتسب أهمية، خاصة إذا أدركنا قوة ومقاومة المذهبيين المعادين فكراً وممارسة الديمقراطية، المذهبيين دينياً والمذهبيين ايديولوجياً على حدّ السواء.

٣ ـ علينا أن نكون على وعي تام بمقومات الديمقراطية كنظام للحكم وطريقة للحياة، وألاّ يقتصر إدراكنا إياها على الانتخابات والمجالس النيابية والفصل الشكلي للسلطات الثلاث. وفي هذا الصدد علينا أن نأخذ حقوق الإنسان والمواطن بقدر أكبر من الجدية. وأخذ الحقوق بجدية يعني، في ما يعنيه، اعتبارها «ورقة طرنيب» في وجه الاعتبارات النفعية من جهة، وفي وجه الأهداف القومية والتنموية من جهة ثانية[١٧].

٤ ـ هناك مفهوم ليبرالي للمساواة والعدالة الاجتماعية من الواجب أن نعطيه حقه من التحليل والنقد.

٥ ـ ربما أملت الضرورة أن يكون التقدم نحو الديمقراطية تدريجياً. إن التقدم بخطى بطيئة لكن ثابتة قد يكون له فضيلة تعميق جذور الديمقراطية في الذهن والوجدان وطريقة العمل. وعلينا أن نفرق في هذا الصدد بين ديمقراطية «تثقف» وبين ديمقراطية «تمثل» فقط، مع الأخذ بعين الاعتبار ميل الثانية نحو الشعبوية populism.

٦ ـ بدون الديمقراطية بمفهومها الليبرالي يظلّ الحديث عن حقوق الانسان/ المواطن وحمايتها حبراً على ورق. المزيد عن هذه النقطة في الجزء التالي.

ثالثاً: حقوق الانسان والمواطن

١ ـ تحتد الشكوى وتشتد صرخات الألم من استمرار وضع يتم فيه كبت الإنسان العربي وحرمانه من التمتع بحقوقه وحرياته. وهناك من يذهب بعيداً فيردّ الهزائم والكوارث التي ألمّت بالأمة العربية في العقود الأخيرة «إلى حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية»[١٨]. وهناك من يصرخ بصوت عال قائلاً: «الحرية هي قضية العرب»[١٩]، وانه 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 النفعية 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 الانسان العربي ضرورة قومية ومصيرية،» ص ٢١٦، ومنذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي،» ص ٢٢٧ في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**.

(١٩) عصفور، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

للإنسان العربي كرامة أو تكون له قيمة. ولا تخفى علينا جميعاً الدعوة العامة إلى ضرورة العمل على حماية حقوق الانسان في الوطن العربي عن طريق المنظمات المحلية والإقليمية والدولية. ولكن الصرخات على صدقها والشكوى على حدتها لا تغني 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 ـ ما هي حقوق الانسان وعلى أية أسس يتم تحديدها؟ ما معنى أن يكون لفلان حق أو حقوق، وماذا يفرض ذلك على الآخرين أو على السلطة الحاكمة؟ وما هي الطريقة الفعّالة لحماية هذه الحقوق في حال الاعتراف بها؟ وأخيراً، ما هي العلاقة بين الحقوق وطبيعة نظام الحكم القائم أو المرغوب فيه؟ هذه الأسئلة تناقش عادة في نطاق الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق وفلسفة القانون. لقد حاولت الإشارة إلى بعض هذه القضايا في المقدمة، وآن الأوان 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 ـ 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، وليست المسألة تتعلق فقط بأولويات الحماية أو الرعاية. والنقاط التالية تشير إلى بعض الأسس التي تمّ على أساسها تحديد الحقوق من النوع الأول:

أ ـ أن يكون لك حق، معناه أن على فلان أو على مجموعة محددة من الناس أو على البشرية جمعاء واجباً مقابلاً. 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، واجبات سلبية، أي عدم المسّ 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 عليّ واجبات لا أستطيع القيام بها. ونظراً إلى قابليته للتطبيق، فإن حقي في الحياة يمكن تحويله فوراً إلى حق **وضعي** عن طريق تثبيته في الدستور أو القانون المحلي. جميع الحقوق السياسية والمدنية تستوفي هذا الشرط.

ب ـ أن يكون لي حق إنساني (بالمعنى الدقيق لكلمة «حق») معناه أن أي انسان 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 عالمياً. إجازة مدفوعة الراتب تنطبق على مجموعة من الناس (طبقة العمال المأجورين) وليس على جميع الناس.

ج ـ الحقوق، بالمعنى الدقيق، تقابلها دائماً 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 عليّ واجباً صارماً أو حتى واجباً من نوع آخر. لا أستطيع التسليم بأن عليّ واجبات لتعليم الأولاد في الهند أو توفير إجازات مدفوعة الراتب أو أشغال للجميع. بغض النظر عن الإمكانات، 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 ـ الحقوق الإنسانية، بالمعنى الدقيق، هي أيضاً أمور غاية في الأهمية والإلحاح. هنالك فرق هائل، من حيث الأهمية والإلحاح، بين الضمان الاجتماعي وبين حظر التعذيب أو الاعتداء المنظم على حياة وحريات الناس. كما ان 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:

ـ إن حظر التعذيب يتم بمجرد سنّ وتنفيذ القوانين والمحاسبة على خرقها (مقياس القابلية للتطبيق) من قبل جميع المجتمعات والدول (مقياس العالمية)، بينما يحتاج الضمان الاجتماعي إلى توفير الموارد الاقتصادية وإلى التنظيم الاجتماعي القادر على الإنصاف في توزيعها.

ـ الحق الإنساني لا ينتج من الأهمية والإلحاح رغم كونهما أحد المقاييس التي تنطبق على الحقوق الإنسانية جميعها. هذا المقياس من شأنه التمييز بين الحقوق الإنسانية من جهة، وبين تلك المطالب أو الحاجات التي لا يتمّ تصنيفها حقوقاً إنسانية من جهة ثانية (سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو غير ذلك).

هذه الأسس أو المقاييس الأربعة وغيرها[٢٠] تدلّنا على الحقوق الإنسانية بالمعنى الدقيق. والحقوق التي تنطوي تحت هذا المعنى هي جميعها حقوق سياسية ومدنية (أو ما اصطلح على تسميته تباعاً «الحقوق الطبيعية» و «الحقوق والحريات الأساسية»).

هـ ـ إن عدم إدراج المطالب الاقتصادية والاجتماعية تحت عنوان «حقوق الإنسان» لا

---

(٢٠) حول المقاييس التي يتم على أساسها التمييز بين الحقوق الانسانية وغيرها من الحقوق، انظر:
Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (London: Bodley Head, 1973), chap. 7, pp. 65-71.

يقلّل شيئاً من أهميتها. هذه المطالب تضعنا مباشرة في مواجهة مسألة العدالة الاجتماعية، العدالة في مجال توزيع المنافع والأعباء الاقتصادية والاجتماعية بين المواطنين في الدولة. وإذا كان للمواطنين حقّ في المعاملة المنصفة من قبل الدولة، وإذا كان على الدولة واجب معاملة مواطنيها بصورة منصفة، فإن لهذا الحق، والواجب المقابل، تبعات اقتصادية واضحة. ولكن هناك جوانب أخرى من الضروري لفت الأنظار إليها:

(١) ناهيك عن قضية توفّر الموارد الكافية، فليس هناك تصور موحّد أو مشترك بشأن العدالة الاجتماعية بين الدول والمجتمعات المختلفة. إضافة إلى ذلك، ليس هناك اتفاق حول المطالب (والحاجات الأساسية) نفسها، ولا حول من تقع عليه مسؤولية (أو واجبات) تلبيتها.

(٢) هناك مسألة التدرّج والتفاوت في مجال تلبية المطالب من هذا النوع. فإذا اعتُرف لك بحق إنساني في المأكل، فهل هذا يعني أن لك حقاً في ثلاث وجبات متوازنة؟ وإذا اعترف لك بحق إنساني في العمل، فكل ما ينتج 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 تحوّل بعضها أو كلها إلى حقوق خاصة أو/و حقوق مواطنة، مرتبط بنتائج نضالات نقابية وسياسية، وبالقيم المشتركة بين أبناء المجتمع نفسه، وبشكل التنظيم الاقتصادي ـ الاجتماعي للدولة المعنية. وهذه الأمور تتفاوت من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى.

والعبرة من هذا كله يجب أن تكون الآن واضحة: بدون اقتصاد عالمي موحّد، وتنظيم اقتصادي ـ اجتماعي عالمي متجانس، وتصوّر عالمي 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، الملزمة 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 يختلف عن نوع حقوق الإنسان. فهي حقوق «لا تقابلها واجبات عالمية صارمة، وإنما مهمات ومسؤوليات للعمل الجاد لتحقيق مطالب معينة. إن التأكيد الدولي على ضرورة العمل الجاد وأهمية النجاح في أداء المسؤوليات هو الذي يكمن 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 التعلّم

---

(٢١) عن المعنى «الاعلاني» لحقوق الانسان، 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 الامكانات المتوفرة. انظر إلى الفرق بين حقي (بالمعنى الإعلاني) في التعلم وبين حقي (بالمعنى الدقيق) في التنقل. كل ما يلزم من أجل التمتع بحقي في التنقل هو عدم اعتراضي وعدم الوقوف في طريقي، أو عدم سن القوانين التي تحرمني من التنقل، أما التمتع بحقي 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 اللازمة 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 الهدف من وراء تصنيف المطالب الاقتصادية والاجتماعية حقوقاً، عدا ما تطلبه الوفاق الايديولوجي بين المعسكرين المتناحرين، هو تقديم تصور لتوعية حياة الإنسان كما يجب أن تكون في عالم المستقبل، وتوجيه 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 تتحول المطالب المشروعة لشعوب بعض الدول إلى حقوق معترف 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 الامكانات المتوفرة. في إطار ما اصطلح على تسميته بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية هنالك مجال واسع للحديث عن الأولويات، فهنالك حاجات صارخة وملحة، وهناك منافع أقل إلحاحاً ولكنها تمسّ 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، ولهذا المفهوم الليبرالي أبعاد اقتصادية واجتماعية لا يمكن أو يجوز التنكّر لها.

(٦) أما الحقوق السياسية والمدنية فهي، مثل الديمقراطية الليبرالية تماماً، نتاج الفكر السياسي والممارسة والنضالات 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 الانسان والمواطن من قبل الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩ (ولاحقاً في الدستور الفرنسي عام ١٧٩١)، تمّ 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 تمّت معظم الصراعات السياسية في القرن التاسع عشر وكثير من الصراعات السياسية في القرن

العشرين»[٢٢]. 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 مجملها حقوق تبرز شأن الفرد، وحريته وسعيه المستقل نحو السعادة، وتحويله إلى الهدف الرئيسي للتنظيم الاجتماعي والسياسي. ولا مجال للشك في صحة الزعم القائل بأن نمو الاعتقاد بحقوق الإنسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان مرافقاً لنمو الفردية في النظرية والممارسة السياسية. وهي نفس القيمة الرئيسية التي تفترضها الديمقراطية الليبرالية[٢٣]. تلك الفردية رآها ماركس مرتبطة بأسلوب الانتاج البضاعي الرأسمالي، ورآها 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) والمتحفظون 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 بحدّ ذاتها (هي القيمة العليا). بكلمات أخرى، «في الحضارات التقليدية لا يتمّ النظر إلى الفرد كمستقل ومالك للحقوق قبل وفوق المجتمع»[٢٤]. 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 لمفهوم 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 افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، هي تلك الآلية التي يتم بواسطتها الوصول إلى الأهداف القومية العليا[٢٥]. ولا يخفى علينا أن هذا التصور لدور الدولة في الدول النامية (أو المتخلفة، إن شئت) تطلّب إعطاء الحقوق السياسية والمدنية مرتبة ثانوية من حيث الأولويات. ولكننا الآن، وبعد التجربة، أمام قصور الدولة في القيام بهذه الواجبات، وأمام الثمن الباهظ الذي دفعته شعوب العالم الثالث لهذا التصور الخاطىء. الدولة في العالم الثالث، وفي تركيزها على الجماعة ودورها، كرّست التشرذم والفئوية على أنواعها (القبلية والاقليمية والطائفية)، وتحوّلت إلى جهاز قمع وإرهاب مقيت. هذه الدول التي قفزت عن المرحلة الديمقراطية الليبرالية لم تنجح في معركة التنمية أو حتى في خلق وحدة

---

(٢٢) Kamenka, «The Anatomy of an Idea,» p. 5.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦. انظر أيضاً: Adamantia Pollis and Peter Schwab, eds., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (New York: Praeger Publishers, 1979), pp. 1-18.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨ - ١٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

سياسية متينة. كل ما تركه لنا هذا التصور المريب هو أنظمة حكم متخلفة تصادر حقوق الناس وحرياتهم بذريعة 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» وليست أيضاً «هذا على حساب ذلك». لا أرى مجالاً لإنكار «ان 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 اللازمة 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 أية أسس يتم تحديد هذا المفهوم (إن وجد)؟ إن منح الحقوق السياسية والمدنية لا يتم في فراغ اقتصادي، **أولاً**؛ **وثانياً**، إنه يتيح للناس المشاركة الفعلية في تحديد المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية وحسم القضايا التي تؤثر في حياتهم سلباً أو ايجاباً؛ **وثالثاً**، إن الحقوق السياسية والمدنية ليست محايدة في مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، هنالك مفهوم ليبرالي 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 وضد واقع التبعية. إن «دولة الرفاه» (السويد، مثلاً) ولدت من أحشاء النظام الديمقراطي الليبرالي ومن احترام الحقوق المدنية والسياسية للمواطن. وليس منصفاً أو معقولاً أن نجعل دولة الرفاه شرطاً مسبقاً لممارسة الحقوق السياسية والمدنية.

رابعاً: حماية حقوق الإنسان في الوطن العربي

١ ـ أرجو أن يكون واضحاً الآن عدم الانفصال بين فكرة الديمقراطية الليبرالية وفكرة حقوق الإنسان. لقد نشأت الفكرتان المترابطتان معاً ولعبت فكرة الحقوق دوراً مركزياً في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية. كما لعبت الفكرتان دوراً ثورياً في مواجهة السلطات الحاكمة في أوروبا في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. والفكرتان، كما رأينا، تفترضان قيماً مشتركة من أهمها الفردية والتعددية (الفكرية والسياسية). وكلتاهما تحكيان، ضمناً إن لم يكن صراحة، عن تبرير **عقلاني** (تعاقدي) 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 جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان 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). ونظرية «العقد الاجتماعي» مبنية بصورة عامة على هذا التبرير العقلاني للحكم وشرعيته.

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، مثلاً) والقوميون المتطرفون (الفاشية، مثلاً) والسلفيون والماركسيون ـ اللينينيون.

٢ ـ 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 الانسان/ المواطن. وحقوق الانسان/ المواطن هي جزء من الدستور وسر الوجود بالنسبة إلى هذا النظام. انظر إلى المقومات التي عددتها في سياق الحديث عن الديمقراطية (كنظام للحكم وطريقة للحياة) تجد أنها المقومات نفسها التي تضمن ترسيخ وحماية حقوق الانسان/ المواطن. إن النظام الدكتاتوري أو التوتاليتاري 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 الانسان 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 والتعبير والتفكير. . . الخ. أما دور المنظمات الإقليمية والدولية فيظل ثانوياً في تأثيره وفي جدواه في غياب الحماية الداخلية المبنوية.

٣ ـ السؤال ليس أيهما أفضل للوطن العربي، الاتفاقية الأوروبية أم الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٢٨]. الاتفاقية الأمريكية تظلّ حبراً على ورق بدون تدخل وتأثير الولايات المتحدة. وتأثير الولايات المتحدة تلوّنه في كثير من الأحيان مصالحها الاقليمية التي تضبط أو تقيّد أو تلغي أحياناً اهتمامها بقضية حماية حقوق الإنسان. أما الاتفاقية الأوروبية الغربية فهي ليست فقط بين دول متجانسة حضارياً، وإنما (وهذا الأهم) هي بين دول متجانسة من حيث أنظمة الحكم الديمقراطية الليبرالية، وهذا التجانس السياسي هو الذي يكمن وراء الدخول المتأخر لكل من إسبانيا والبرتغال واليونان إلى المجموعة الأوروبية. وبما أن الدول العربية لا تحتضن الفكرة الديمقراطية، فهناك مجال واسع للشك في فاعلية منظمة (أو محكمة) عربية لحقوق الإنسان والمواطن. المسألة ليست مسألة منظمة اقليمية أو جهاز قضائي إقليمي بقدر ما هي مسألة التوازنات والضوابط التي يعمل في إطارها مثل هذا الجهاز القضائي الجديد (محكمة عربية لحقوق الإنسان، مثلاً).

٤ ـ بدون الحماية الداخلية المبنوية يظلّ دور المنظمات الاقليمية والدولية ودور النخبة الواعية المنظمة (نقابات المحامين العرب، لجان حقوق الانسان القطرية، الاتحادات

---

(٢٨) انظر في هذا الصدد: جميل، المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٧٦، وعصفور، «ميثاق حقوق الانسان ضرورة قومية ومصيرية،» ص ٢١٥ ـ ٢٤٥.

المهنية . . . الخ) انتقائياً من حيث القضايا والشخصيات المدافع عنها[٢٩]. في غياب التدفق الحر للمعلومات، وفي ظل الرقابة الصارمة لأنظمة الحكم القائمة، وفي غياب التلويح بسوط العقوبات المادية والمعنوية، يبقى ما نعرفه وما ندافع عنه من خرق لحقوق الانسان/ 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 والاقليمية قد تكون أكبر لو عملت وناضلت من أجل إرساء نظم حكم ديمقراطية في بلدان الوطن العربي. وإن من فضائل مثل هذه الاتحادات انها الأقدر من غيرها على إثارة الأسئلة الصحيحة حول شرعية السلطات الحاكمة في الأقطار العربية، وهي كما نعرف شرعية هشّة. وفي جميع الأحوال، فإن دور المنظمات الاقليمية يكون مكمّلاً، ولا يمكن أن يكون بديلاً من الحماية الداخلية النابعة من الممارسة الديمقراطية.

٥ ـ الحقوق المطلوب حمايتها هي الحقوق السياسية والمدنية (أو الحقوق والحريات الأساسية)[٣٠]. أما «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية» فيتم البتّ 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 الهابط على «طبلية من السماء» يظلّ عرضة لسياسات غير ثابتة ولتخطيط فوقي لا يعبّر بالضرورة عن أولويات وحاجات أصحاب المصلحة الحقيقيين.

الخاتمة

١ ـ إن المتحفظين على الديمقراطية (بما تقوم عليه من احترام وحماية للحقوق والحريات 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 تعدّد أنواعها. لقد صودرت حقوق الانسان باسم هذه المبادىء المغرية البرّاقة وهذه الأولويات الهابطة من فوق. وللأسف، فقد تمّ الابتعاد عن جميع هذه القيم والأهداف في ظلّ أنظمة الحكم الثورية والقومية والاشتراكية. ولا أنسى بالطبع الدور الكبير والهدّام الذي لعبته القوى والعوامل الخارجية، الصهيونية والإمبريالية العالمية.

---

(٢٩) التركيز على دور النخبة الواعية واضح في: عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي،» ص ٢٩٩ ـ ٣٠٩.

(٣٠) وهي، كما نعرف، مجموعة الحقوق الانسانية الواردة في الاتفاقيتين الأوروبية الغربية والأمريكية. وعلينا أن نحذر من الزيادة أو النقصان في هذا المجال.

٢ ـ من هذا التحليل لبعض ما تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية من قيم ومبادىء وممارسات وترتيبات مؤسسية، أرجو أن أكون قد مهّدت السبيل لاستنتاج مفاده أن الديمقراطية 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 مستقراً لهذه الحقوق بدونها.

وهذه الحقوق تقبع في صلب مفهوم المواطنة الديمقراطية، وهي كذلك على علاقة وثيقة ـ بقيم ومبادىء الديمقراطية الليبرالية. ومن هنا، ففي غياب الالتزام الحقيقي بتلك المبادىء والقيم والترتيبات المؤسسية، يظل الحديث عن ترسيخ وحماية الحقوق السياسية والمدنية مبتوراً في أحسن الأحوال، ومسلاة للمثاليين اليائسين أو العابثين في أسوئها.

٣ ـ وإذا كنا حقاً في خضم عهد يتّسم بالمكاشفة والانفتاح، فتعالوا نتصارح فنسأل: لماذا وقف من وقف منا في المشرق والمغرب العربي في وجه الديمقراطية الليبرالية، رغم ما تقوم عليه وترتبط به من رعاية وحماية للحقوق السياسية والمدنية التي طال البكاء على أطلالها؟ ولماذا وقفت التيارات السياسية والفكرية الرئيسية في المشرق العربي بخاصة صفاً واحداً ضد الديمقراطية الليبرالية رغم الادعاء بالحرص المفرط على الحقوق السياسية والمدنية المتساوية للمواطن؟ وكيف ظلت الديمقراطية الليبرالية في المشرق العربي طفلاً يتيماً لا يجد من الحركات والأحزاب من يتبناه ويرعاه؟ إن افتراض سوء النية لا يفيد أو يقدم كثيراً في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها. يبدو أن هناك من الأكمات والإشكاليات السياسية والفكرية ما يؤرق المضجع ويثقل على الفهم. ولا يتسع المقام هنا لسبر 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 قدسية الجماعة والعقيدة والرسالة والأهداف والمثل العليا، أخذ المواطن/ الفرد في التلاشي والاختفاء من دائرة وعيها. لقد نادت هذه الحركات، ضمناً، إن لم يكن صراحة، بصهر الفرد في الجماعة من جهة، وبتذييله قسراً للأهداف والعقائد والمثل العليا من جهة ثانية. هذا ما فعله الوطنيون ـ القوميون والماركسيون والمسلمون الأصوليون، وإن كان ذلك قد تم بدرجات متفاوتة ولذرائع ودوافع 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، والسياسي بخاصة.

إن خطاباً سياسياً رسولياً مقتصراً 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 التربة الخصبة لولادة المجاهد والفدائي (إيجاباً) والقاتل والارهابي (سلباً)، والحاكم الدكتاتوري المهووس بوحدة الصف، والانسان/ الرعية الذي يقبل بالوصاية بديلاً من الاستقلالية.

٤ ـ 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 طلبت الحكم من أجل تحقيقها. وعلى أطلال هذه 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 يؤكد على اعتبار المواطن/ الفرد القيمة بذاتها والهدف النهائي للبناء الاجتماعي والسياسي، خطاب سياسي يطرح مباشرة مسألة الوسائل والأفعال والحصانات والترتيبات المؤسسية لحماية المواطن/ الفرد من نزق الحكام ووصاية السلطات الحاكمة في الدولة والمجتمع. وإذا كانت ولادة هذا الخطاب السياسي الجديد قد طالت وتعسّرت كثيراً، فإن بشرى قدومه قد بعثت الأمل مجدداً في نفوس قلقة ومعذبة بسبب رداءة الزمن وقسوة الحكّام وعدم جاذبية البدائل.

الفصل الخامس

هامبتي دامبتي(*)...
الديمقراطيّة ...
وتجربة التحرّر الوطني: الحالة الفلسطينيّة

موسى البديري

(*) تعبير يطلق على الشخص الذي يحمّل 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 ـ 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 ـ هذا كل ما في الأمر.»

ـ «أليس» في المرآة ـ

أولاً: الديمقراطية الحقيقية والمتصورة

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 الى البلبلة. وليس هذا بالأمر المستغرب، فقد غيرت كلمة الديمقراطية معناها أكثر من مرة. وقد أدى استخدامها على مدى الزمن بشكل يوحي بمعانٍ مختلفة ومتضاربة الى غموض أخذ يتزايد بتزايد أنصارها[1]. وقد صارت الديمقراطية تعني اليوم أكثر من أي وقت مضى هيكلاً تنظيمياً معيناً، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. ولم تكن هذه هي الحالة دائماً في التاريخ، ولو أن هذا أمرٌ يُنسى بسهولة. وفي حين أن هذا النسيان التاريخي شيء يمكن فهمه كموقف عقائدي فإن الجدير بالملاحظة هو حاجة أنظمة الحكم والحركات السياسية المختلفة الى 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

---

(١) A. Benoist, «Democracy Revisited,» *Telos*, no. 95 (Spring 1993).

تافهة. وهذه الظاهرة ذاتها هي جزء لا يتجزأ من المعنى الجديد لمصطلح الديمقراطية، وهو المعنى الذي اكتسبه المصطلح في أعقاب انتهاء المنافسة بين القوى الأعظم والشيوع الموقت للنموذج الديمقراطي الليبرالي المتمثل بالدولة الرأسمالية وبالإقرار التام بأن السوق هو الحكم الفصل والمنظِّم 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 الديمقراطية تعني في الأصل الحكم من قبل عامة الشعب. وبهذا المعنى، وحتى قبل ظهور المجتمع الطبقي الحديث، كانت الديمقراطية شأناً طبقياً. إنها كانت تعني أن السلطة يجب أن تكون بيد الطبقة الأكبر عدداً من الفقراء وغير المتعلمين ومن الذين لا يملكون شروى نقير. ولهذا كانت الديمقراطية مهابة الجانب ومرفوضة من قبل المتعلمين والمثقفين والأغنياء. وكانت في أيام اليونان القديمة تعتبر بنظر المتنورين والمتعلمين من أسوأ أنواع الحكومات وأردأ أنواع المجتمعات التي يمكن تصورها. كان حكم الشعب (مرادفاً لحكم الرعاع) يعتبر خطراً يهدد القيم التي يعتز بها مجتمع متحضر ومنظم. 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 الديمقراطية معنى إيجابياً إلا بعد ميلاد الأفكار العصرية في الاشتراكية والمساواة والتحرر. وبعد كفاح طويل من أجل حق الاقتراع العام أصبحت الديمقراطية بالتدريج شكلاً مشروعاً من أشكال الحكم المقبولة والمرغوب فيها.

وقد أضحت الديمقراطية الآن مصطلحاً يدعو إلى الثناء. ومع أن مفهوم «سلطة الشعب» ومفهوم «إرادة الشعب» هما من المفاهيم المبهمة فإن الديمقراطية كما تجري الدعوة إليها اليوم ترتبط بشكلٍ أو بآخر بفكرة الحكومة التمثيلية. إن مفتاح الحكومة التمثيلية هو التصويت والمشاركة في العملية الانتخابية، ولو أن هذا يبدو مغايراً للفهم الكلاسيكي للديمقراطية. فالنظرية الديمقراطية الكلاسيكية تتطلب، على النقيض، أن يكون المشاركون في العملية الانتخابية من ذوي الإطلاع والتدبير وأن يكونوا محايدين. والحق أن هذا ينطبق على ممارسة العمل السياسي بصفة عامة. إن التصويت (وهو أبرز أشكال المشاركة في الحكومة الذاتية) يلزم المصوِّت 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 الديمقراطية وحركات التحرر والاستقلال الوطني، أن نجرب حصر المصطلح ووضع شيء من المحتوى الملموس فيه بعيداً عن الوسط الأخلاقي والبياني. ماذا تعني الديمقراطية فعلياً في التطبيق؟ هل أنها تشير إلى شكل بعينه من الحكومة؟ إلى نظامٍ بعينه في اختيار الحكومة؟ هل أنها تنطوي 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 الديمقراطية هي مجرد طريقة للاختيار

بين مجموعة من النخبات المتنافسة ذلك أن خير الحكومات ما هي إلا حكومة الحكماء وهؤلاء هم دائماً قلة؟ أم هل أن السلطة الشعبية هي الجوهر الأساسي للديمقراطية، الجوهر الذي من دونه لا نحظى إلا بالشكل دون المحتوى؟ والواقع أن هناك تعريفات للديمقراطية هي في عددها بعدد الأسئلة التي ذكرنا بعضها.

وينشأ الارتباك السائد في هذا الشأن من اعتبار الشكل المثالي للديمقراطية مماثلاً للشكل الذي اتخذته في الديمقراطيات الليبرالية الغربية. إن هذا الشكل الأخير لا علاقة له بالشكل الأثيني للديمقراطية. إن الديمقراطية بالمعنى اليوناني الكلاسيكي تعبّر عن نمط 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 ممتهن للدولة وظيفته الوحيدة هي إدارة شؤون المواطنين. كان مجموع المواطنين يحكم 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 الصفوة 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 أُدلي بها. إن الحكومة في التطبيق العملي إنما تنتخب من قبل أكبر أغلبية للمصوتين وتكون بذلك ممثلة لهذه الأغلبية. لذا، فإن أغلبية المشتركين في التصويت إنما تحكمهم حكومة ليست من اختيارهم. وهذه الحصيلة لطريقة عمل النظام ينبغي ألا تفاجىء أحداً من المطلعين على تطور الكفاح من أجل الاقتراع العام والوشيجة التي بين الكفاح من أجل الديمقراطية والكفاح من أجل تغيير المجتمع بأسره. و«الديمقراطية كما هي موجودة الآن فعلياً» قد تطورت منذ توسيع حق الاقتراع العام ليشمل جميع مواطني الدولة من سنٍ معينة، وهذه الديمقراطية هي شأن حديث نسبياً. وقد وصفها أحد دعاتها المتحمسين 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 لتثبيت وجود نوع معيّن من المجتمع، ونوع معيّن من مجموعة العلاقات بين الأفراد، ومجموعة معينة من الحقوق والمطالب التي يدعي بها الناس بعضهم على بعض على نحو مباشر وغير مباشر معاً، وذلك من خلال حقوق الملكية. إن هذه العلاقات ذاتها هي علاقات سلطة...»[٢].

(٢) Crawford Brough MacPherson, *The Real World of Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

إن هذه الفقرة التي كتبت في أوائل الستينيات هي فقرة صريحة بشكل مذهل. ومن العسير قراءة أمثالها اليوم. بل إن دعاة النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي سيجادلون في أغلب الظن ضد مشروعية هذا الكلام مصرّين 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 فضيِّق معناها وخفِّف منه لكي يتفق المصطلح مع الاعتقاد الملحّ بضرورة الحكم من قبل النخبة، وفضائل هذا الحكم. إن التمثيل ذاته قد أضحى وسيلة للحد من المشاركة والسيطرة الشعبيتين، ووسيلة للاحتفاظ بسلطات الحكومة اليومية وجعلها في أيدي النخبة. كان جوهر الديمقراطية في أثينا يعني على الدوام ذلك المقوِّم من مقومات المشاركة ألا وهو السلطة الشعبية والسيادة الشعبية. ولكنّ من متناقضات الأمور أن يلغى هذا المقوّم المركزي حين حظيت الديمقراطية بالقبول. قد يجادل البعض بالقول دفاعاً عن الهيكل القائم بأن المشاركة استمرت في الوجود، وأن هذه المشاركة اتخذت شكل الضغط وجماعات المصالح. فقد حلت الجماعات محل الأفراد، وقد استُبدلت الطريقة الديمقراطية ذاتها وحلّت محلها السلطة الشعبية باعتبارها لبّ النظام الديمقراطي، وقد وصف ذلك أحد الدعاة المتحمسين قائلاً: «بأنه ذلك الترتيب المؤسسي من أجل التوصل إلى قرارات سياسية فيكتسب الأفراد بموجبها سلطة القرار بواسطة كفاح يتنافس على أصوات الناس»[٣].

وأثنى على الأمر أيضاً رجل أكاديمي آخر معروف جداً، وفي رأيه: «إن العنصر المتميز والقيّم جداً من عناصر الديمقراطية هو تشكيل نخبة سياسية عن طريق كفاح يتنافس على أصوات ناخبين سلبيين في غالبيتهم».

إن مفهوم «الناخبين السلبيين» يتخذ أهمية مثيرة للاستغراب في كتابات عدد من دعاة النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي. والذي يثير الدهشة أنه مفهوم لا يدعوهم إلى القلق، بل، على العكس، يدفعهم إلى النظر إليه نظرة الموافقة والتأييد. هذا ويكتب بعض المنظرين السياسيين قائلين إن الاهتمام أو النشاط الشعبي الزائد عن الحد يمكن أن يؤدي إلى حركات جماهيرية مخربة للحرية وللديمقراطية ذاتها، كما يقول البعض الآخر منهم: «إن الاعتقاد بأن وجود مستوى مرتفع جداً من المشاركة هو في صالح الديمقراطية دائماً إنما هو اعتقاد غير صحيح». وهذا الموقف نابع من عدم ثقة بالجماهير، وهو الموقف المحافظ ذاته الذي عبّر 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 الناخبين صار ضرورياً للمحافظة على الاستقرار، إذ إن «المشاركة الجماهيرية تقرن بالاضطراب الاجتماعي وبالميل نحو الاستبداد»[٣]. وهكذا نجد في «النظرية الديمقراطية الجديدة» وفي «نظرية التنافس في الديمقراطية» دعوةً إلى نظام

(٣) H. Deegan, *The Middle East and Problems of Democracy* ([n.p.]: Open University Press, 1993).

سياسي يقوم على وجود «أغلبية غير مكترثة نسبياً في فترات الانتخاب». إن الديمقراطية 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 القلاقل الاجتماعية هو شرط مسبق لنجاح مثل هذه العملية. لذلك فإن المؤهلة لها هي تلك الأقطار ذات المستوى المرتفع من المعيشة وذات معدل الدخل المعقول للأفراد دون غيرها من الأقطار، حيث إن الغالبية الساحقة من سكان المعمورة هم غير لائقين لممارسة سياسات ديمقراطية من هذا النمط، لأن الفقر والأمية والجوع والجهل من شأنها أن تجعل القطر ـ في أكثر الظن ـ غير قادر على الحفاظ على الديمقراطية 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 يتعذر الاتفاق عليها من الأطراف المعنية. ولكن وجود أقليات دائمة في المجتمعات الديمقراطية، أقليات يجري تجاوز مطامحها 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 بإيرلندا الشمالية ذات الأقلية الكاثوليكية الكبيرة. فبموجب 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 تعميق الانقسامات التي تفصل الأغلبية البروتستانتية عن الأقلية الكاثوليكية في الإقليم.

هناك مشكلة أخرى، وهي كذلك مدعاة 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 تعددية ومتباينة بطبيعتها. وهذا يدعو إلى الحاجة للتوصل إلى الإجماع، أو إلى الحل الوسط بشأن ما يمكن أو لا يمكن عمله ما بين المصالح والجماعات المتنافسة في ما بينها. وقد قال بعض المنظرين السياسيين، في هذا الصدد، إنه من غير الممكن للديمقراطية الانتخابية أن تستمر في البقاء إلا بتجاهل المظالم الاجتماعية الكبيرة لكي لا يجري استعداء 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 مجتمعٍ ما سيمنع 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

المواطنين 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 الملحوظ 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 توحي 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 تريد أن تقوم به الحكومة أم أن على الحكومة أن تعمل وفق رغبات الناس. وهذان الأمران مختلفان كلياً كما هو جليّ. مع هذا فإن القبول موجود في كلتا الحالتين، أو أن من الممكن «صنعه» كما قيل[٤]. والأكثر من هذا إرباكاً هو الإمكانية 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 الدكتاتوريين في السلطة واستمروا 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 الناخبين بالذات. فثمة مبادىء أسمى هي فوق الديمقراطية. وهذا يمكن أن يتخذ 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 تقييد 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 ممثليهم حتى ينبغي ترك هؤلاء المنتخبين للقيام بمهمتهم بأقل ما يمكن من التدخل أو الضغط. ودور الاستفتاءات ما هو إلا «للنصح والقبول». ولا يرتبط بقضية القبول مجالٌ ضيق جداً تنحصر فيه الممارسة الديمقراطية في المجتمع. ولا يمتد نطاق القبول إلا إلى عدد

---

(٤) Noam Chomsky and Edward S. Herman, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Pantheon Books, ᶜ1988).

قليل جداً من المؤسسات العامة (وإلى عدد من المؤسسات التطوعية التي تشكل ما يسمى عادةً بـ «المجتمع المدني»). وتظل الأعداد الكبيرة من المؤسسات المهمة للغاية، سواءً 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 مباشرةً. فالديمقراطية في مكان العمل هي ليست حتى على «الأجندة الديمقراطية».

بيد أن من المهم ألا ننسى حقيقة 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 نخبات تتنافس على الحكم فإن هذا بذاته يتطلب درجة من الحرية. فالأحزاب المتنافسة يجب أن يسمح لها بنشر البرامج وبتقديم مطالب مختلفة من أجل المنافسة. والناخبون يجب أن يكونوا قادرين على توجيه الأسئلة إلى ممثلي 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 الموصلة إلى درجةٍ ما من تحقيق الديمقراطية. إن الديمقراطية بصفتها سلطة شعبية ينبغي أن ينظر إليها كـ «عملية مستمرة من التفاعل المتبادل 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 تكوينٍ لعالمٍ جديد لم يوجد بعد، بحثاً عن الحكومة الفاضلة (Utopia) اتخذ في بداياته شكلاً اشتراكياً. كانت القوى المتمركزة في حقول الثروة والملكية والامتيازات ترى في الديمقراطية خطراً يتهددها. وقد قامت تلك القوى بمناوشات متعددة، وشنّت معارك كثيرة وذلك لغرض الحفاظ على سلطانها وامتيازاتها. ولم تتم الموافقة إلا بتردد على إصلاح العملية السياسية، ذلك الاصلاح الذي جاء حصيلة للكفاح العنيد الذي شنته حركات مختلفة في انكلترا مثل حركة «الميثاقيين» (Chartists)(٦). وقد قبلت الطبقات الحاكمة بالتخلي عن جزء من امتيازاتها وذلك للحفاظ على ثرواتها وهيمنتها. وفي نهاية المطاف، جرى بناء هيكل جديد للدولة في أوروبا، وفيه ما فيه من الإكرام لمبادىء الحرية والقبول والمشاركة. بيد أن التوترات استمرت وتمادت، وكان من

---

(٥) A. Arblaster, *Democracy* (New York: Oxford University Press, 1993).

(٦) وهي حركة قام بها في انكلترا عدد من العمال وكانت نشطة من عام ١٨٣٨ إلى عام ١٨٤٨، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى «ميثاق الشعب» الذي تضمن مبادىء أولئك الاصلاحيين ومطالبهم.

الضروري أن تتواصل 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 الوعد 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 مكنتها من إنشاء نظام اقتصادي حظي فيه الناس بمستوى من المعيشة لم يكونوا ليحلموا به سابقاً. هذا، وقد قيل إن تلك الطبقات قد «استصنعت القبول» بهذا الترتيب الجديد في المشاركة في السلطة. وسواءً كان هذا القول صحيحاً، أم لا، فإنه لا ينكر أن الديمقراطية تعني حالياً النموذج الليبرالي الغربي، «لا أكثر ولا أقل» على حد كلام هامبتي. ننتقل الآن إلى بقية العالم حيث لم تتحقق الديمقراطية بعد.

ثانياً: التجربة الاستعمارية

كان كفاح الشعوب المستعمرة في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من أجل الاستقلال والسيطرة على مواردها الطبيعية جزءاً لا يتجزأ من الكفاح العالمي النطاق من أجل الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية، رغم وجود الفوارق والتباين بين قطرٍ وآخر وقارة وأخرى. وعلينا أن نتذكر هنا أن الحريات التي حصل عليها قسراً وعنوةً 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. فبصرف النظر عن درجة التحرر السياسي الذي تمارسه السلطة الاستعمارية في بلادها، لم تكن هذه السلطة لتسمح حتى بالحد الأدنى من الحقوق السياسية أو غيرها حين يتعلق الأمر بأهالي المستعمرات. وفي حين تمكنت الطبقة العاملة الأوروبية من تثبيت حقها بتنظيمها السياسي، وذلك للضغط من أجل مطالبها التي كانت تعتبرها مطالب عادلة، سواءً 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 الجزاء التقليدي المحتوم لأية محاولة ترمي إلى التنظيم الذاتي لأي غرض من الأغراض. وواقع الأمر أن السادة المستعمرين لم يكونوا قادرين على إدراك الدوافع التي تقف وراء الانتفاضات العنيفة المستمرة التي يقوم بها الأهالي الأصليون. كانت المشكلة تعرض على أنها مشكلة قانون ونظام. وما كان لذلك الحال أن يكون على منوال آخر نظراً إلى التمسك بمقولة مهمة الرجل الأبيض وتخلف الأجناس الملوّنة 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 ببعض التغييرات بتردد 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 هوادة ضد الحكم الأجنبي بأشكال مختلفة.

وجاءت الحرب العالمية الأولى لتضع حداً فاصلاً في أوروبا نفسها، وفي ما يتعلق بالشعوب المستعمرة كذلك. وتأسست عصبة الأمم وأعلن عن قيام نظامٍ عالمي جديد مؤسسٍ على مبادىء 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 للامبراطورية العثمانية، فقد أدى تفكيك الامبراطورية 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. ونُشرت مظلة عصبة الأمم لتظلل تحتها مناطق الانتداب والمحميات وتبث الصورة الخيالية التي تفيد بأن هدف الحكم الأجنبي ما هو إلا رفاهية السكان الأصليين. ولم تحصل لا شعوب آسيا ولا شعوب افريقيا على أية منافع من هذا النظام العالمي الجديد. ولم يبزغ 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 حيثما جرى سكّها. 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 يكمّل أحدهما الآخر. إنهما 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 الكومنترن «الدولية الشيوعية»، بمهمة تنسيق النشاط الثوري في أرجاء العالم بأسره. أما حكاية الانحرافات في سياسة الكومنترن 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، أعلن عن نظام عالمي حقيقي جديد أو بالأحرى عن نظام عالمي مختلف. وكان ذلك حقاً هو إشارة سقوط الاستعمار وبداية عملية تصفيته. وقد ظهرت حركات الاستقلال الوطني والتحرر الوطني في كل مكان. وتألفت 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 مطهِّر. أما السادة الاستعماريون فمع كل مدعياتهم بالحضارة ومبادىء الأخلاق لم يترددوا في اللجوء إلى العنف للدفاع عن مصالحهم. وما إن حمل المسحوقون والمستغَلون والمضطهدون السلاح للدفاع عن أنفسهم وللسيطرة على ما يعود إليهم حقاً وعدلاً حتى انتفض العالم المتحضر فزعاً 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 فتمر من بينها وتشطرها. وفي بعض الأماكن كان يتنافس أكثر من حزب وطني واحد على تأييد الجماهير وذلك لكي يعترف بهم بصفتهم حملة الراية للكفاح من أجل التحرر الوطني. ونتيجة 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 يمنحون الامتيازات الاقتصادية مع شيء 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 محاولة منها لحماية مركزها 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 ليعني منح الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها الفرنسيون في فرنسا إلى سكان الامبراطورية المترامية الأطراف. كانت الخطب الليبرالية والممارسات العنصرية تسير جنباً إلى جنب وتتعايش. أما الانكليز فكانوا يفضلون الاعتماد على طبقة أهلية من المتعاونين لتنفيذ سياساتهم وبسط هيمنتهم من خلالها. وكانوا يتركون الباقي 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 للامبراطورية 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 ولّى. فقد تولّت الدول الأعضاء في العصبة، أو في الأقل أعضاؤها البارزون، مهمة الاشراف على شعوب المستعمرات وقيادتها نحو تقرير المصير وتكوين الدولة. وإلى حين بلوغ الأهالي الأصليين حد النضج، فإن الدول الأوروبية تستمر في إدارة شؤونها وفق الاتفاقيات المعقودة بين تلك الدول. وقد جُعلت فلسطين حالة فريدة بذاتها، إذ كان لا بد أولاً من اصطناعها بتفكيك سوريا الطبيعية وتجزئتها إلى عددٍ من الأجزاء. وهكذا أنشئت سوريا وفلسطين ولبنان وشرقي الأردن والعراق على شكل كيانات منفصلة. ولكنْ، وفي حين كانت تحكم الأقاليم المجاورة لفلسطين بموجب 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 يحث عليها ويقودها يهود أوروبا تحت حماية أوروبية وبدعم من النظام العالمي القائم آنئذٍ. لذا، فإن نص وعد بلفور قد أدخل ضمن نصوص صك الانتداب الذي أنيط 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 وأفرانها 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 وافريقيا. وكانت الجزائر في عام ١٩٦٢ آخر قطر عربي يكسر أغلال الحكم الأجنبي. وباستثناء حالات منعزلة ومحدودة (زمبابوي، مستعمرات البرتغال في افريقيا، ناميبيا... إلخ) كان عصر الاستعمار قد انتهى، لكن ظلت هناك بعض الاستثناءات البارزة. فنظام الحكم العنصري في جنوبي افريقيا استمر في استعباد سكان البلاد السود؛ والشعب الكردي، الذي تم تجاهله وتهميشه في أعقاب الحرب العظمى، ظل مقسماً بين ثلاثة دول مختلفة؛ وظل الفلسطينيون مشردين، وظلت فلسطين ذاتها مجزّأة، أما أولئك الفلسطينيون الذين ظلوا في أرضهم فقد صاروا نهباً للفقر والفاقة وأنكرت عليهم هويتهم الوطنية.

كان ميلاد حركات التحرر الوطني والاستقلال يتم في أكثر الأحيان في خضم معارضة عنيفة للدول الاستعمارية الأوروبية. وسواءً كانت تلك الحركات هي حركة ماو ماو في كينيا، أو حركة جبهة التحرير الوطنية في الجزائر، أو حركة فييتمينة في فييتنام، 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 ألجئت إلى العمل السري بعد تأسيسها، وقد ظلت تكافح حتى النصر. وسواءً كانت تلك الحركات هي ائتلاف قبلي أو جبهة وطنية تلتف حول حزب واحد كبير أو حركة واحدة رئيسية فإن هياكلها الداخلية كانت تمثل أوضاع الكفاح

الحقيقية ودرجة التطور في القطر المعني. 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 الاضطهاد العنيف الذي تمارسه الدولة الاستعمارية في محاولتها اليائسة للتمسك بمستعمراتها كان يحتم السرية والتآمر. وهذا بدوره ولّد أشكالاً تنظيمية بما فيها من إهرامات السلطة وهياكل التنظيم، وهي أشكال مكّنت الكفاح من الاستمرار. وقد تم تحقيق الإجماع في السياسة في مراحل الكفاح الأولى بحكم الضرورة، حين كان الناس ينضمون إلى حركات التحرر طواعيةً. لم يكن هناك ما يدعو إلى إجبارهم على ذلك في الابتداء. وبمرور الزمن كان من شأن الزيادة في الحجم، والتعدد في المهمات، والتوسع في الكفاح ليضم الجماهير الواسعة والأشكال المتنوعة، كان من شأن ذلك كله، إنشاء شكل مركزي من التنظيم. وقد جرى استعارة ذلك الشكل من الأحزاب الستالينية 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 لهذين الأمرين أثرهما الذي أملى 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 حواجز 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، فظهور نظام الاستيطان الاستعماري، وهو نظام شبيه بنظام استيطان البيض في جنوب افريقيا ومختلف 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 لجأ القسم الآخر إلى الدول العربية المجاورة حيث كانوا يراقبون مراقبة صارمة ويجري التلاعب بهم من قبل الأنظمة العربية. فهل مما يثير العجب إذن ألا يتمكن الفلسطينيون من تطوير عملية ديمقراطية؟ وقد قام أخيراً رهط من طلاب التصحيح ببعض المحاولات لتقديم أجندة سياسية محدّدة إشارةً

إلى وجود عملية ديمقراطية ولو أنها «ابتدأت بشكل سطحي نخبوي تحت الانتداب البريطاني»[٧]، وأبانت عن التجارب الفلسطينية الفذة مما جعل من الفلسطينيين «مرشحين محتملين للبدء باصلاحات ديمقراطية في الشرق الأوسط»[٨]. ولا يوجد شيء في السجل التاريخي يدعم هذه المزاعم.

إن التجربة الاستعمارية ذاتها قد وقفت، في معظم أقطار افريقيا وآسيا التي كانت تحت وصاية استعمارية للوصول بها إلى دول ديمقراطية على النمط الليبرالي الغربي، تلك التجربة نفسها قد وقفت بوجه التطور للممارسات والهياكل الديمقراطية. يضاف إلى هذا، أن متطلبات الكفاح من أجل الاستقلال كانت تحبذ في الغالب ظهور حزب واحد مهيمن أو حركة جماهيرية واحدة مسيطرة، كما لاحظ ذلك الدارسون لتجربة تصفية الاستعمار. لقد كان ذلك يمثل تعبيراً 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 تنال استقلالها على شكل نظام الحزب الواحد. وحتى عندما جرت تجربة التعددية الحزبية بعد الاستقلال مباشرة، أثبتت هذه التجربة أنها منقوصة من نواحٍ متعددة، إذ إنها سرعان ما انحدرت إلى سياسات عشائرية 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 منازعات الحدود غير المحلولة. وقد اتضح 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 نظرةً على أحداث البلاد التاريخية السابقة. ولهذا الغرض علينا أن نعود إلى الوراء، إلى أبعد من احتلال إسرائيل في سنة ١٩٦٧ للضفة الغربية وقطاع غزة، وإلى أبعد من حرب ١٩٤٨ وما أسفرت عنه من تجزئة لفلسطين ومن تشريد لشعبها، 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 لنا حقيقة 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 ولّدت نوعاً معيناً من القومية التركية فأدت هذه القومية في النهاية إلى

---

(٧) M. Maoz, «Democratization Among West Bank: Palestinians and Palestinian Israeli Relations,» in: Edy Kaufman, Shukri Abed and Robert L. Rothstein ,eds., *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict* (Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, 1993).

(٨) Edy Kaufman and Shukri Abed, «The Relevance of Democracy to Israeli Palestinian Peace,» in: Kaufman, Abed and Rothstein, eds., Ibid.

حل الروابط التي كانت تربط شعوب الامبراطورية بعضها بالبعض الآخر. وما إن حلّ الأصل القومي أو العرقي محل الرابطة الدينية حتى بدأت الشعوب غير التركية تمضي في طريقها، وقد اتخذ كل 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 والحريات 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 للأتراك فرصة للتنفس، في حين كان الانكليز والفرنسيون منشغلين في ابتلاع تلك الأجزاء من الامبراطورية التي وقعت أصلاً تحت سيطرتهم. وأعطى الإنهاء القسري لحكم فيصل في دمشق الإشارة بعدم إمكانية الوقوف بوجه الهجمة المشتركة للقوة الأنغلو ـ فرنسية. وقسمت سورية [الطبيعية] بين الحلفاء المنتصرين دون اهتمام يذكر بمطالب 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 انعتاقه ويكافح ضد النظام الاستعماري المفروض عليه بالذات.

وتفاقمت القضية في فلسطين من جراء وعد بلفور ونية الدولة المنتدبة الصريحة 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 متصورة في أن تخاطب سلطات الانتداب بإيقاف الهجرة اليهودية ونقل الأراضي. وكان في صلب سياسة الحركة المطالبة بإنهاء 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 بالمطالب الديمقراطية، وأن تخاطب الانكليز بمنح هذه المطالب، وتدعو في الوقت عينه، إلى الكفاح ضد استمرار السيطرة البريطانية وتسلطها. لم تكن المنظمات السياسية الكثيرة العدد التي ظهرت في العشرينيات 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 الوجهاء والأسر الغنية التي كانت سلطتها تقوم على عناصر تقليدية من الوجاهة وملكية الأراضي والمراكز الدينية والحكومية 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 حداً فاصلاً. فقد تركزت الزعامة الوطنية في شخص مفتي القدس، وهو الرئيس المعيّن للمجلس الإسلامي الأعلى، وكانت هذه الزعامة تجري بين حينٍ وحين حواراً مع سلطات الانتداب في محاولةٍ 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 المستعمِر والمستعمَر قائمٍ على تعهد ضمني مفاده أن الوقت سيحين بالضرورة وفيه تنتهي السيطرة الأجنبية وسطوتها. بيد أن التزام بريطانيا بنصوص وعد بلفور كان يحول دون مثل هذه الإمكانية. إن الظروف المتغيرة في داخل فلسطين، والتحولات التي كانت تمليها مئات الألوف من القادمين الأوروبيين الجدد، فرضت مجموعة مختلفة من السياسات على زعامة وطنية تختلف عن السياسات التي كانت الزعامة ستميل طبيعياً إلى أتباعها. ولم يكن استهداف الوجود الاستعماري البريطاني نفسه، بصفته العدو الرئيسي، خياراً حراً اتخذه المفتي ومن معه من صفوة البلاد من النخبة الاجتماعية والاقتصادية. لقد كانت بدايات الكفاح المسلح الذي يرمز إليه القسّام وزمرته الصغيرة من الخارجين على القانون في الأرياف عبارة عن عمل عفوي من أعمال الدفاع عن النفس على المستوى الشعبي، وهو عمل أثّر 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 الهزيمة العسكرية والسياسية على يد الامبريالية البريطانية قد أنهت مرحلة النشاط السياسي الفلسطيني الوطني. وكانت هذه الهزيمة 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 الهزيمة ذاتها. ومن السذاجة أن ننكر أن الفلسطينيين قد خاضوا غمار الثورة على نحوٍ مطلق، وكان من الممكن تحسين أوضاع تنظيماتهم وطرق قتالهم، غير أن فلسطين كانت تمثل مجتمعاً متخلفاً نسبياً، وشعبها يقاتل خطراً متصوراً يتهدد وجوده قتالاً بما هو متاح له من عُدَّة وتحت قيادة زعامته التقليدية. ولم تكن الدول المجاورة أحسن حظاً في محاولاتها لتحدي الدول الاستعمارية في ساحات الوغى. وبعد عشر سنوات وما أعقبها من ظروف متبدلة، إذ خرجت بريطانيا لتوها منهكةً ومعدمة من حربها مع ألمانيا الهتلرية، نجد أن السياسة البريطانية تستجيب استجابة مختلفة في وجه تمرد يهودي كانت له الأغراض ذاتها: انهاء 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 إنهاء الانتداب في سنة ١٩٤٨ وما أعقب ذلك من انسحاب القوات البريطانية من فلسطين. وقد قاتلت دولة إسرائيل الجديدة الدول العربية المجاورة قتالاً لم يكن يرمي سوى إلى تثبيت الحدود المشتركة وتحقيق تقسيم البلاد (بصرف النظر عما يقوله الطرفان). وكان هذا قدراً مقدّراً أصلاً من منظمة الأمم المتحدة المؤسسة حديثاً، وهي الهيئة التي خلفت عصبة الأمم، وبها تتمثل الشرعية الدولية والإرادة الدولية كذلك.

وجد الفلسطينيون أنفسهم في ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ لاجئين مشرّدين، وكان ذلك إلى حدٍ ما بفعلٍ منهم، فكأنهم كانوا يمثلون أدواراً في مسرحية مأساتهم ذاتها. وحتى أولئك الذين لم يتزحزحوا عن أماكنهم، بل ظلوا في بلداتهم وقراهم، قد صار عليهم أن يعيشوا شكلاً جديداً من النفي، ذلك هو إنكار هويتهم. وهكذا أصبح نحو مليون فلسطيني بلا وطن نتيجةً إخراجهم من دولة إسرائيل المؤسسة حديثاً. فذهب هؤلاء إلى دول عربية مجاورة هي لبنان وسوريا وشرقي الأردن، في حين تجمعت أعداد كبيرة منهم في قطاع غزة الذي كانت تحتله القوات المصرية، وذهبت أعداد كبيرة أخرى لتتخذ لها موطناً موقتاً في تلك المناطق من فلسطين التي وقعت تحت الاحتلال الأردني. وهكذا قسّمت فلسطين إلى ثلاثة أقسام، في حين كان العدد الأكبر من الفلسطينيين قد احتشد آنئذٍ في مناطق ضمها الأردن إليه، حيث أجبروا على تغيير هويتهم، فبموجب مرسوم ملكي جرى تحويلهم فوراً إلى مواطنين أردنيين.

وعلى مدى تسع عشرة سنة تالية ظلت الدول العربية في المشرق تقوم بدور الوصيّ داعيةً إلى عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وإلى تنفيذ قرار التقسيم الذي أصدرته الأمم المتحدة في عام ١٩٤٧. ولم تتخذ أية خطوة أولى بالسماح للفلسطينيين بإنشاء دولتهم المستقلة على تلك الأقسام من فلسطين التي لم تقع تحت السيطرة اليهودية، كما لم يتح لهم القيام بأي 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 عمدٍ وتصميم خارج نسيج الحياة اللبنانية السياسية والاجتماعية. وقد أخذت هذه الحالة بالتغيّر 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،

ولإظهار مصر بمظهر العامل المصرّ على تحقيق الهدف العزيز على قلب كل عربي من المحيط إلى الخليج، ألا وهو تحرير فلسطين.

اختار المصريون لرئاسة المنظمة دبلوماسياً محترفاً 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 ولجنتها التنفيذية. وينطبق هذا على ما صار يعرف في ما بعد باسم البرلمان الفلسطيني في المنفى، وكذلك على المجلس الوطني الفلسطيني، إذ جرى تعيين أعضائه على الشاكلة ذاتها ولو بهدف ظاهر هو التمثيل الجغرافي لتوزيع الفلسطينيين بعد نفيهم في سنة ١٩٤٨. وطالما كان الشقيري متمتعاً بثقة المصريين، فإنه كان قادراً على توجيه المنظمة الوجهة التي يراها على ألا تتعارض مع مبادىء السياسة الخارجية المصرية. كانت العملية في أساسها عملية يقوم بها شخص واحد وإنْ بمشاركة فريق مؤيد. وقد اتضح بعدئذٍ 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 ممثلة في صفوفه تمثيلاً حسناً. وكانت المهمات التي كان يرجى من منظمة التحرير الفلسطينية أن تقوم بها مهمات من النوع الدبلوماسي والمظهري 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 نادراً. 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 صفوف الفلسطينيين وفي أوساط الجمهور العربي الواسع، ولكن تاريخها في الحقبة السابقة لسنة ١٩٦٧ إنما يمكن أن يفهم جيداً على أساس اعتبارها أداة في المنازعات العربية وعلى أساس حاجتها للمناورة بحذر لكي تضمن بقاءها. وما من شك في أن الشقيري كان قد أنجز هذه المهمة بنجاح.

وجاءت مواجهة سنة ١٩٦٧ لتلحق بالعرب هزيمة ساحقة. ومن المفارقات أن هذه الهزيمة 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 أثبت هذا التطور أهميته

البالغة في المستقبل، إذ مكّن الفلسطينيين، بعد عشرين عاماً بالتمام من الحدث الأكبر، من صياغة مطالبهم الوطنية صياغةً جديدة بأشكال أكثر قدرةً 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 للنزاعات العربية ـ 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 ونزاعاتها فاعلة لتؤثر في مداولات منظمة التحرير وسياساتها، ولكن هذا محدود، بكونه جزءاً من المناخ الضروري الذي لا بد للمنظمة من أن تعمل فيه، وبكونه انعكاساً عن محنة مئات الألوف 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 جبهة تضم الجماعات الفلسطينية المسلحة والأحزاب السياسية التي تنادي بالوحدة العربية والمنظمات اليسارية واللاجئين وممثلي بقايا الطبقات الاجتماعية التي شردت في سنة ١٩٤٨.

رابعاً: التغيير في منظمة التحرير الفلسطينية

بالنظر إلى ارتكاب الفلسطينيين إثماً معيناً، يتمثل بعدم اقتدارهم على إلحاق الهزيمة بالانكليز وعلى منع الحركة الصهيونية من تحقيق أغراضها وعلى تحقيق الاستقلال وبلوغ حالة الدولة، فقد أخذ اخوتهم العرب يعتبرونهم غير مؤهلين تماماً لقيادة كفاحهم الرامي إلى الانعتاق. وكانت وصمة عدم الشرعية هي التي توصم بها دائماً أية محاولة من قبلهم ترمي إلى الظهور بمظهر الأطراف المستقلة كل الاستقلال. وهم يُعتبرون، لتمسكهم التام بمصالحهم الوطنية الضيقة كفلسطينيين، بمثابة مقترفي الخذلان لقضية الوحدة العربية الأوسع نطاقاً. ومما 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 مغتفراً.

لم يكن خلق منظمة التحرير الفلسطينية في سنة ١٩٦٤ عملاً فلسطينياً ذاتياً، بل إن

الجماعات السياسية الفلسطينية المختلفة التي كانت تتهيّأ في ظاهر الأمر للتحرير والعودة لم ترحب بإنشائها. فقد اعتبرت هذه الجماعات إنشاء المنظمة كحلقة أخرى في سلسلة طويلة ترجع إلى سنة ١٩٣٦ حين أقنع الملوك والرؤساء العرب الجماعة الفلسطينية بإيقاف ثورتها. وحين التأم المجلس الوطني الفلسطيني الأول في القدس في أيار/ مايو ـ 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 كممثلين شرعيين لفلسطينيي الشتات. مثلاً كان هناك تسعة وعشرون مندوباً من لبنان، حيث يوجد زهاء ربع مليون من اللاجئين الفلسطينيين وغالبيتهم الساحقة تعيش في معسكرات قذرة، ولم يكن بين المندوبين مندوباً واحداً من معسكرٍ للاجئين. كان المندوبون يمثلون حقاً الانتشار الجغرافي للفلسطينيين ولكنهم لم يكونوا يمثلون أحزاباً 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 بلديات ورجال أعمال كبار وما أشبه. ومن أول من عارض الاجتماع، من بين الشخصيات الفلسطينية البارزة، مفتي القدس ورئيس اللجنة العربية العليا السابقة، فقد شكك بشرعية الأمر كله لأن الشعب الفلسطيني لم يعط الفرصة لانتخاب ممثليه، 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 معتبرةً إياه اجتماعاً غير قانوني، بل إنها منعت المندوبين الفلسطينيين الذين يعيشون في السعودية من السفر إلى القدس. أما على المستوى الشعبي، فقد عارضت المؤتمر 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 المؤتمر لأنه يعقد برعاية رسمية من دولة عربية.

وبالرغم 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 وضعٍ يتيح له أن يلبي 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 أفرادٍ معينين إذا كان متأكداً من كسبهم إلى جانبه، بيد أن مشكلته الحقيقية كانت مع الأردن.

كان ذلك ناشئاً بالدرجة الأولى بفعل العلاقة بين مصر والأردن، وكذلك بسبب

الاحتكاك 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 لعبد 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 للشقيري 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 للشقيري 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 الشقيري يطلبون فيها أن يقدم استقالته ويتهمونه باتباع سياسات وممارسات ضارة. وقد وجد الشقيري نفسه منعزلاً، إذ لم يعد بوسع الذين يقومون برعايته من تقديم العون له فاضطر إلى الاستقالة. وقد بدا للعديدين أنه استُخدم ككبش فداء. فهو لم يكن يفعل إلا ما كان يريده الآخرون. ومرت فترة انتقالية، وفيها حاول بعض أعضاء اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير إنعاش المنظمة بالتعاون مع جماعات المقاومة المسلحة، وذلك بحثّها على الانضمام إلى المنظمة على أساس اقتسام السلطة. ولكن هذا لم يحدث. وقد قامت «فتح»، مع الجماعات المتعددة التي ظهرت في أعقاب انهيار السلطة وفقدان 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 للساسة القدامى من الوسطاء ولا للذين تخلفوا من فلسطين في ١٩٤٨. ولغرض استخلاص المنظمة من سيطرة الساسة القدامى، اقترحت «فتح» تشكيل لجنة تحضيرية تتألف من مندوبين من جماعات المقاومة المسلحة وممثلي النقابات ومن المستقلين، يكون من واجبها انتخاب مجلس وطني فلسطيني جديد. كان المطلوب أن تكون المنظمة هي إطار الوحدة وإطار التصعيد للكفاح المسلح، وكان الهدف هو إعادة تنظيمها على أساس منظمة واسعة التمثيل وجبهة لكافة الجماعات المنهمكة 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 للجنة 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.

ووقعت معركة الكرامة في آذار/مارس ١٩٦٨، فأسرعت من عمليةٍ كانت تجري أصلاً وإنْ ببطء. فالمعركة أضفت مزيداً من الشرعية على الكفاح المسلح وعلى فتح خاصةً بصفتها المنظمة التي تقود الأمور في الساحة الآن بلا مراء. وقد أثارت المعركة ونتيجتها حماساً كبيراً من أجل الكفاح المسلح ومن أجل المشاركين فيه، ذلك أن المعركة أظهرت، كما هو متصور آنئذٍ، وجود بديل عن الجيوش النظامية للأنظمة العربية التي لم تبل بلاءً حسناً عند وقوع الهجوم الإسرائيلي في حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وواقع الأمر أن معركة الكرامة كانت، كما جرى تصورها، تمثل الانتصار الأول منذ الهزيمة الساحقة التي حدثت في عام ١٩٦٧.

كان المشهد قد أعد الآن للتغيير في منظمة التحرير الفلسطينية، وقد جرى ذلك في الاجتماع الرابع للملجس الوطني الفلسطيني في القاهرة في تموز/ يوليو ١٩٦٨. ومن ضمن مجموع الأعضاء البالغ عددهم مئة عضو، كان ثمانية وستون منهم مندوبين رسميين لجماعات المقاومة المسلحة. وقد ظهرت أصلاً خلافات بشأن توزيع المقاعد على مختلف هذه الجماعات. وبالنظر إلى عدم إمكان إجراء الانتخابات، فقد وضع نظام للحصص توزع المقاعد فيه على كل منظمة بحسب قوتها الحقيقية ومقدار التأييد الشعبي لها. وقد قاطعت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين الاجتماع الخامس الذي عقده المجلس الوطني في القاهرة في شباط/ فبراير ١٩٦٩، وذلك على أساس أن نظام الحصص الذي اتفقت عليه المنظمات الأخرى كلها سيبسط سيطرة فتح على المجلس، وهي سيطرة ستكون حسب تفكير الجبهة ضارة بقضية الوحدة الوطنية وتؤدي إلى انقسامات وانشقاقات كثيرة. وبالرغم من هذه النغمة المعارضة، انعقد الاجتماع كما هو مقرر له وكما كان متفقاً عليه بين المنظمتين الرئيسيتين، فتح والصاعقة التي ترعاها سوريا، وقد انتخب في الاجتماع ياسر عرفات رئيساً للجنة التنفيذية.

كانت الفئوية سمة سيئة من سمات السياسة الفلسطينية منذ الابتداء. فقد حدثت انقسامات في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في سنتي ١٩٦٨ و١٩٦٩، ونشأ عنها ظهور منظمات أخرى هي الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة، والجبهة الديمقراطية، والمنظمة الفلسطينية العربية. وفي الوقت عينه، انشق عن فتح عصام سرطاوي ومعه مجموعة صغيرة من مؤيديه، وذلك في سنة ١٩٦٩، وكانت مجموعة أخرى قد تركت فتح قبل ذلك، وهي جبهة الكفاح الشعبي. وفي نيسان/ ابريل ١٩٦٩، أسس النظام البعثي العراقي منظمة فلسطينية تابعة له هي جبهة التحرير العربية، في حين أسست الأحزاب الشيوعية العربية المختلفة في عام ١٩٧٠ منظمة خاصة بها للمقاومة المسلحة وهي منظمة الأنصار. وفي نهاية المطاف، حازت هذه المنظمات كلها على حق التمثيل في المجلس الوطني الفلسطيني، كما جرى

تمثيل المنظمات المهمة جداً منها في اللجنة التنفيذية نفسها. ولم يكن لهذا الهيكل الشبيه بالفسيفساء أن يستمر في تماسكه 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 السبب 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 للأنظمة العربية لسحب تأييدها للمنظمة والنكوص عن التزاماتها تجاهها.

ثمة سمتان مهمتان من الضروري 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 العتيد، إذ يصيب كل منظمة من المنظمات عدد محدد من المقاعد بالإضافة إلى عدد من المستقلين الذين ترشحهم كذلك المنظمات المختلفة. من الجدير بالملاحظة هنا، أن نذكر أن أعضاء المجلس الوطني استمر بالازدياد تدريجياً (كان مئة عضو في ١٩٦٨ وارتفع إلى مئة وثمانين عضواً في ١٩٧٣). والسبب في هذا يرجع إلى الرغبة في استدراج أوساط واسعة ومتسعة باستمرار من الفئات الفلسطينية المختلفة واشراكها في أنشطة المنظمة. لذا كانت حصص «المستقلين» والجمعيات المهنية والنقابات 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 ممثلاً حتى ذلك الحين، كما كانت إشارة إلى الأهمية المتزايدة التي أخذت توليها 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 ـ الجغرافية** التي عملت المنظمة داخلها،

فقد كانت مهمة للغاية في تضييق الخيارات المتاحة للفلسطينيين. فبعد الصدمة التي أصابت الأنظمة العربية من جراء هزيمة ١٩٦٧ وما اعتراها من خشية التفكك، أخذت تلك الأنظمة تفيق 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 اتضح للفلسطينيين في نهاية المطاف أن عليهم أن يقاتلوا على جبهتين، أولاهما الجبهة الإسرائيلية وهي مبرر وجودهم، والثانية جبهة الدول العربية المجاورة التي أرادت استخدام النشاط الفلسطيني المسلح وسيلة للضغط على إسرائيل لجلبها إلى مائدة المفاوضات ولكنها لا تريد أن تسمح للفلسطينيين بالقيام بدور ذاتي مستقل قد يهدد بقاءها بالذات. وحين بدت أولى الفرص للوصول إلى تفاهم مع إسرائيل لمّا قدّم وليم روجرز مقترحاته في سنة ١٩٧٠، توقفت على حين غرة المساعدات المادية والكلامية كافة التي كانت تقدمها مصادر عربية رسمية متنوعة 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 تشاء. 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 بنزاعٍ متعدد الجوانب كان من شأنه الإبعاد عن مهمة التحرير الأساسية.

خامساً: الحقبة اللبنانية

وفي السنوات الاثنتي عشرة التالية أقامت منظمة التحرير في لبنان. بيد أن الأحداث لم تتح للفلسطينيين أن يلتقطوا أنفاسهم. فمنذ الابتداء كانت تنشب الاصطدامات بين الجيش اللبناني وهذه المجموعة أو تلك من مجموعات المقاومة المسلحة. وكان اللبنانيون يخشون من أن يهدد وجودُهُم التوازنَ 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 ـ ١٩٧١، لم يعد بوسعها العمل بحرية ضد إسرائيل من الأردن أو أن تعتمد على المصادر الكبيرة للسكان الفلسطينيين الكثيري 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 المحتلين بحكم الرقابة والقمع اللذين تمارسهما بيقظة مستمرة أجهزة الأمن الإسرائيلية. كذلك لم تكن السلطات السورية، مع كل تأييدها الكلامي للكفاح المسلح، لتبارك وضعاً مستقلاً للقاطنين في معسكرات اللاجئين في البلاد. لم يكن أمام منظمة التحرير سوى أن تكتفي بما هو موجود من فلسطينيين في لبنان للقيام بالعمل بالنيابة عن الآخرين.

كان واضحاً منذ البداية أن منظمة التحرير والجماعات التي تتكون منها المنظمة إنما كانت تعمل على أساس ألا تعتبر الأراضي المحتلة هي وحدها الساحة الرئيسية للكفاح الوطني. ثم تعالت الأصوات من المنظمات اليسارية لتطالب بدورٍ لها، وبدور مهم، ولكن هذا الدور، كان يعتبر ثانوياً للتأييد فحسب، وذلك حتى من جانب دعاة التدخل في شؤون الأرض المحتلة. لم يكن سكان الأراضي المحتلة يؤلفون سوى جزء واحد من الشعب الفلسطيني، لذلك كان فلسطينيو الشتات هم المعوّل عليهم طالما كانت منظمة التحرير متمركزة في لبنان. وقد أخذ بعض المراقبين يقولون، في ما بعد، ان التحول في مركز الثقل للكفاح الوطني الفلسطيني من الشتات إلى الأراضي المحتلة «إنما بدأ بالهزيمة الساحقة في الأردن في ١٩٧٠ ـ ١٩٧١». إن هذا بذاته يساعد على تفسير التخلي 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 اتخذها 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 محنة عسيرة، كان هو الذي اضطر المنظمة إلى تغيير مسارها ووضع طريق جديد.

كان من مهمات 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 يتجاوز دور حركة تحرير وطني تقليدية أو دور حركة مقاومة اعتيادية. ولم

تقم المنظمة فقط بالكفاح لتحقيق الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني ولانهاء الحكم الاستعماري الأجنبي، بل كان عليها في الوقت عينه، أن تعيد تكوين مجتمع فلسطيني ممزق 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 تحتية مؤسسية مدنية تخدم حاجات الأمة الفلسطينية في المنفى. إن الوضع القائم في الشتات الفلسطيني كان قد أثّر في تطور نشوء منظمة التحرير وفي الشكل التنظيمي الذي اتخذته في آن واحد. لقد كانت هناك فوارق موضوعية قائمة بين الفلسطينيين ومجتمعهم في الأراضي المحتلة وأولئك الذين في الخارج، لكن الاطار الذي جرى وضعه في لبنان كان يرمي إلى خلق المؤسسات اللازمة 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 تلبي حاجات شعب منتشر بين أقطار مختلفة، وهذا كان من شأنه أن يزيد نزعة البيروقراطية في صفوفها. وكان الوضع شبه المستقل الذي تمتعت به المنظمة في لبنان يقوّي من هذه النزعة؛ يضاف إلى هذا أن اشتراك المنظمة في الحرب الأهلية اللبنانية قد أدى إلى توسيع التشكيلات العسكرية التابعة للمنظمة وللجماعات 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 نمو السمات الاجتماعية لفلسطينيي الشتات خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان مقتصراً على مناطق يسمح للمنظمة العمل فيها أو أن تكون لها السيطرة داخلها. وما إن تغيّر الوضع بعد سنة ١٩٨٢ حتى تلاشت تلك الهياكل الاجتماعية التي أقامتها المنظمة وموّلتها 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 التماسك 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 مموّهة لا تهتم كثيراً بحماية مصالح وحقوق 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، باتخاذها 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[٩]، إذ كانت كل مجموعة من المجموعات المختلفة التي تتكون 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 وحضاناتها... إلخ.

كانت طريقة عمل منظمة التحرير طوال إقامتها في لبنان تعكس بوفاء الوضع الحقيقي للفلسطينيين من تشرد وانقسام اجتماعي وتشرذم ووجود 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 تدّعي 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. بيد أن وجود التعددية كان قائماً على العموم، كما كانت تعطي الوحدة الوطنية مقام الاعتزاز دائماً. ويمكن تفسير هذا، بالطبع، بذلك المناخ العربي الذي كانت منظمة التحرير مضطرة 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 واضطرت 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 تفرّق بين جماعة فلسطينية وأخرى، والتهديد المستمر والمضايقة العسكرية المتواصلة جعلتا من الوحدة الوطنية أهم من أي أمر آخر. وعلى الرغم من أن دستور

(٩) J. Hillal, «PLO Institutions : The Challenge Ahead,» *Journal of Palestine Studies*, 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، وبوسع فتح بلا ريب، بصفتها الفئة الأكبر والأقوى، أن تفرض إرادتها دون معارضة جدية، ولكنها عادةً لا تلجأ إلى ذلك. وحين شكلت المعارضة من نفسها، وخارج إطار الهياكل التنظيمية الاعتيادية، وعن قضية أساسية، شكلت جبهة الرفض بقيادة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في السبعينيات، فقد جرى التسامح مع هذا التطور.

لقد قيل وبحق 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 تنوب عنها، ومن جهة أخرى فإن عدم وجود سلطة وطنية ذات قاعدة على الأرض يعني نشوء محدِّدات موضوعية وهي التي تضطر فتح وزعامتها إلى اتباع سياسة الاجماع مع مناوئيها ومحاولة إرضاء الفئوية[١١]. وهكذا فإن «جمهورية الفاكهاني»، كما كان يسمى الوجود الفلسطيني في لبنان، بما تنطوي عليه من شبه دولة تملك مؤسسات مختلفة ومتعددة 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 «الحصص» سارياً مما يعني أن مركز السلطة الحقيقية يقع في مكان آخر. وليس من الصعب أن نفهم، 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 واللجنة 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 واقع الأمر بأيدي الفئات السياسية لا بأيدي ممثلي الجماعات الفلسطينية المختلفة. وقد ضمنت مؤسسة الحكم الفلسطينية أن يبقى المجلس الوطني الفلسطيني قوقعة فارغة تجري فيه شتى الألاعيب، وألا يكون منبراً للجماعات الاجتماعية المختلفة لكي تطرح طلباتها وآراءها على سبيل المعارضة للسلطة التنفيذية[١٢]. يضاف إلى ذلك،

---

(١٠) M. Hassasian, «The Democratization Process in the PLO: Ideology, Structure and Strategy,» in: Kaufman, Abed and Rothstein, eds., Ibid.

(١١) M. Muslih, «Towards Coexistence: An Analysis of the Resolutions of the Palestine National Council,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 20, no. 2 (Spring 1990).

(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 والاشراف 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، والثلث الآخر للمنظمات الجماهيرية، والثلث الثالث للمستقلين. والثلثان 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 فئةٍ 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 المراكز 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 ممثلة على نحوٍ غير متناسب في الهيئات الرئيسية التابعة لمؤسسات منظمة التحرير وفي المنظمات الجماهيرية أيضاً، وذلك لأسباب ودواعي تمليها المصلحة وتقتضيها المجاملات للدول الراعية.

أما وجود الخلافات السياسية الرئيسية دائماً بين الجماعات السياسية واحتدامها في مناقشات حامية لا يغير من الحقيقة شيئاً، وهي أن جلسات المجلس الوطني الفلسطيني إنما هي شكلية وتشريفاتية بطبيعتها. ومن الصحيح الاستنتاج ان الديمقراطية التي مارسها الفلسطينيون في لبنان كانت ديمقراطية الزعماء للفئات المختلفة، إذ كان صنع القرار دائماً خارج نطاق المؤسسات التشريعية والتنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وبعدم إعطاء هذه المؤسسات أية صلاحية من الصلاحيات خُلق 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 وبإدخال قدر من الديمقراطية في أعمال مؤسساتها. كما كانت زعامة فتح متّهمة على الدوام بأنها تدير مؤسسات المنظمة على نحو أوتوقراطي، وبأنها تهيمن على هذه المؤسسات والدوائر وغيرها من خلال تعيين اتباعها وتخصيصاتها المالية، وكانت تلك الدعوات التي يتقدم بها اليسار تتخذ دائماً شكل فئوية حزبية. ولم يستطع اليسار الحصول على تأييد شعبي فعّال، إذ كان ينظر إلى مطالباته بأنها لا تعدو 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

---

(١٣) Hillal, «PLO Institutions: The Challenge Ahead».

أجل ديمقراطية تمثيلية حقيقية تقوم على حكم صناديق الاقتراع[١٤]. 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 بالرد باتهام مدّعي الديمقراطية بالانتهازية، 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 حداً للنقاش، ذلك أن بقاء المنظمة بالذات كان مهدداً بالتأكيد. وكانت الحقبة التي امتدت حتى سنة ١٩٨٨ حقبةً تميزت بسوء الطالع لما شابها من تشريد وانقسامات ومزيد من التدخل من قبل الدول العربية وخسارة زعماء بارزين 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. بيد أنه كان ولم يزل هناك توتر معيّن في العلاقة بين جناحي الحركة الوطنية الفلسطينية. ويفسر هذا عادةً بأنه ناشىء 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 يتجاهل ما اتخذته، أو ما لم تتخذه، الزعامة الفلسطينية طوال السنين من سياسات فعلية تجاه الأراضي المحتلة وسكانها.

كانت منظمة التحرير، والجماعات التي تتكون منها، تعتبر الأراضي المحتلة في المرتبة الثانية إلى أن تمت خسارتها للبنان كقاعدة مستقلة لعملياتها. وكان الأمل هو أن يقوم سكان الأراضي بدور ثانوي؛ وكل ما هو مطلوب منهم أن يكونوا، في أحسن الأحوال، من المتفرجين المؤيدين. لقد كانت منظمة التحرير، في غيرتها على مركزها كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، وفي جهدها المتواصل للمحافظة على هذا المركز ضد تجاوزات هذه الدولة العربية أو

---

(١٤) الخطيب، المصدر نفسه.

تلك، حذرة من أي نشاط سياسي مستقل يظهر في الأراضي المحتلة، إذ اعتبرت أي موقف سياسي مغاير يظهر هناك بمثابة مظهر من مظاهر التحدي لشرعيتها ولمركزها كممثل وحيد.

لقد جرت محاولات، في أعقاب الاحتلال في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، لإقامة مراكز للمعارضة تضم حولها جماعات سياسية وأفراداً ممن ينشطون في مقاومة واقع الحكم العسكري الجديد. وقد تشكلت لجنة باسم لجنة التوجيه الوطني، وهي جماعة شبه سرية في القدس، وضمّت ممثلين عن الحزب الشيوعي الأردني وحركة القوميين العرب ورئيس المجلس الإسلامي ووجهاء وموظفين أردنيين. وتألفت لجان تنسيق في الضفة الغربية متفرعة عن لجنة التوجيه وكانت تعمل مع المجلس الإسلامي. وكان أعضاء هذه اللجان من المحافظين وبرنامجها 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 ووجود وحدات من جيش التحرير الفلسطيني في القطاع قبل ١٩٦٧ إلى نشوء مناخ سياسي مختلف. ومنذ البداية اتخذ نشاط المقاومة في غزة شكلاً عنيفاً. أما في الضفة الغربية فلم تدم لجنة التوجيه الوطني طويلاً، إذ نفذت السلطات الإسرائيلية بحق أعضائها سياسة المضايقة والسجن والإبعاد، وحين أبعد الشيخ عبد الحميد السائح 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 لتثبيت نفسه في الضفة الشرقية، كان يحاول كذلك أن يعيد بسط سلطته على سكان الضفة الغربية ولو أنهم يرزحون تحت الاحتلال. وقد جرى سريعاً تحويل المجلس الإسلامي نفسه إلى دائرة بيروقراطية تابعة لوزارة الأوقاف الأردنية. وأراد الحزب الشيوعي الأردني أن ينشىء حركة مقاومة سياسية سرية، فألف لهذا الغرض جبهة المقاومة الشعبية. في ذلك الجو السائد، حين كانت منظمات المقاومة الفلسطينية في الأردن تدعو إلى رفض قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢ وإلى الكفاح المسلح وتحرير فلسطين، كان الشيوعيون يقفون بوجه التيار. لقد أخذت الهوية الفلسطينية بالتكوين، بعد تسعة عشر عاماً من الحكم الأردني، على أساس استقلال فلسطيني وانفصال 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 الاعلان عن رفضهم الاحتلال، لم تكن تكفي المعارضة الكلامية المحض. وقد انخرط آلاف الشباب من ذوي الجذور الريفية الفلسطينية في منظمات المقاومة المسلحة وهم تواقون 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 «الكفاح المسلح» ذاته، فاتخذ شكلاً 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 أمكنة المنفى.

كان الفلسطينيون في الأرض المحتلة منذ ١٩٦٧ يمتلكون، على خلاف سكان الشتات، مجتمعاً يختلف اجتماعياً، مجتمعاً تمتد جذوره في الأرض باقتصاده وزراعته ومصنوعاته وقطاعه الخدمي، وبمؤسساته المدنية... إلخ. وهكذا انهمك ذلك المجتمع، جنباً إلى جنب مع المنظمات السرية، في تنفيذ أعمال تتصف بالكفاح 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 جماهيرية وتسهّل تطورها مما يتيح الفرصة لمشاركة الناس في هياكل هي من نوع هياكل المجتمع المدني. وكانت النتيجة تأسيس عدد كبير من جمعيات الرعاية والروابط التطوعية والحرفية ونقابات العمال ومراكز البحوث والجامعات والكليات والمستوصفات والجرائد 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

---

(١٥) 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).

(١٦) I. Dakkak, «Back to Square One: A Study in the Emergence of the Palestinian Identity in the West Bank, 1967-1980,» in: Alexander Schölch, 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 مكوّنة، ليس فقط من ممثلي الجماعات السياسية، وإنما ضمت في صفوفها كذلك مندوبين عن نقابات العمال والجمعيات المهنية ومجالس 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 المندوبين 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 طلبها المتعلق بتمثيل الشيوعيين الفلسطينيين في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير[١٧].

بيد أن سرعان ما ساءت العلاقة بين الطرفين. فقد كانت الجبهة تصوَّر في داخل المنظمة على أنها هيئة يسيطر عليها الشيوعيون، في حين كانت المنظمة تتّهم داخل الجبهة بأنها تحاول السيطرة على أعمالها. واعتبرت الجبهة الآن غريماً، وأعقب ذلك محاولة من جانب «الخارج» لممارسة 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، وبحلول نهاية سنة ١٩٧٦ لم يعد للجبهة وجود كمنظمة عاملة. ويقول البعض إن نهايتها قد حلت حتى قبل ذلك التاريخ.

وقد نجحت الجبهة الوطنية خلال حياتها القصيرة في تحقيق مهمتين، وسيكون لكلتيهما 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 مدةً طويلة. وقد صار هذا هو السياسة الرسمية لمنظمة التحرير، ولكنْ بعد مرور أربع عشرة سنة، حين صدر إعلان الدولة في سنة ١٩٨٨. كان ذلك الموقف متخذاً 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 المنطويات العملية التي تنطوي عليها مثل هذه الخطوة. **ثانياً**، خلقت الجبهة تقليداً في العمل السياسي العلني 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 ان الجماعات المختلفة التي تتكون منها منظمة التحرير، أو في الأقل الجماعات الرئيسية منها التي خلقت لنفسها وجوداً سياسياً في الأراضي المحتلة، صارت موجودة علناً وهي تعمل وكأنها تتمتع بحصانة قانونية.

ولئن كانت زعامة فتح قد ظنت أنها بالتخلص 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. وبالنتيجة، 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 بزيارته إلى القدس في سنة ١٩٧٧، ظهر حافز جديد لغرض تحقيق راديكالية جديدة في الحركة الوطنية.

وجاءت المعارضة لاتفاقية كامب ديفيد ومشروع الحكم الذاتي لبيغن، وهو الذي أعلن عنه في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٧، لتساعد على تحفيز القوى الوطنية لتشكيل إطار تنظيمي جديد، وذلك لغرض نسف 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 التروّي الذي تقدمت به زعامة منظمة التحرير التي قالت إنها لا تزال تدرس الاتفاقية الإسرائيلية ـ المصرية، فإن المؤتمر أصدر بياناً يشجب اتفاقيات كامب ديفيد ومشروع 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. وتألفت هذه اللجنة من رؤساء بلديات 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 بلديات 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 الهيكل الجديد، فإنه استمر يعمل بنجاح إلى أن ألغي في سنة ١٩٨١ بقرار أصدره أرييل شارون وزير الدفاع الإسرائيلي آنئذٍ، وطرد بموجبه أيضاً رؤساء البلدية وأعضاء المجالس على نحو اعتباطي.

وتجدر الملاحظة أنه في المرتين اللتين جرى فيهما 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 تصادم عقائدي بين اليمين واليسار. وبالطبع كان نظام الحصص معمولاً به في الأراضي المحتلة أيضاً، ولو أن هذا لم يكن هو الحال في البداية، وقد كانت هناك خلافات حتى آنئذٍ. وعلى خلاف الوضع الذي كان سائداً في لبنان، ابتداءً، لم يكن إلا للجماعات التي لها بعض الأتباع المحليين أن تمثل في الهيئات التمثيلية المختلفة. ونتيجة الفئوية المستوردة بالضرورة من «الخارج» فإن كل مجموعة سياسية رئيسية أسست 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 تجتذب الشباب من العمال والطلاب والنساء الذين كانوا على استعداد للإصغاء إليها. ولم تستطع فتح، على الرغم من قوتها المالية ووزنها الإداري، من أن تترك أثراً في البداية. لقد وصلت فتح في حقيقة الأمر متأخرة إلى الساحة. وقد تغير هذا سراعاً بعد النفي 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 نحوٍ قطعي الطبيعة الشعبية للهياكل التنظيمية التي تأسست داخل الأراضي المحتلة، كما أنهم 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 وتمثلان قدراً من الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني. من الصحيح حقاً أن الدعوات المتكررة للمطالبة بـ «تحقيق الديمقراطية» قد جاءت من داخل الأراضي المحتلة، أما الذي تشترك 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 بالمواقف المبدئية. وطالما ظل صنعهالقرار شأناً فردياً، لا شأناً مؤسسياً، فإن الدعوة إلى الديمقراطية تكون عديمة المعنى. يضاف إلى هذا أنه طالما ظل بناء المؤسسات شأناً فئوياً فإن هذه المؤسسات، مهما تعددت، ستكون خالية من أي محتوى ديمقراطي.

سابعاً: ثأر بورقيبه: الطرح الفلسطيني الجديد

إذا أردنا اختصار الفترة من عام ١٩٨٢ حين أُجبر 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 وضد الكفاح الفلسطيني من أجل تقرير المصير والاستقلال. وإذا نظرنا إلى الوراء نجد أن الانتفاضة ذاتها لم تسهم بأي شكل من الأشكال في تغيير هذا الوضع السيىء، 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 وتعطيل لجنة التوجيه الوطني وبحل عدد من المجالس البلدية المنتخبة التي كانت من أنشط المجالس في الأراضي المحتلة. وفي مجهودٍ بذلته تلك السلطات لتثبيت 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 لولا نجاح إسرائيل في عقد إتفاقيات كامب ديفيد مع مصر.

ومع 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 النزاع المسلح الذي كان جارياً في القطر. وقد أضحى 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 نهائي جديد وبشأن فتح باب الاتصالات مجدداً مع المصريين وهو لم يزل محاصراً 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 شلّ منظمة التحرير، ولو أن ذلك جعل من الواضح تزويد عرفات بحرية أوسع في الحركة لمتابعة 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 مهمّشة وغير فعالة من جراء اتفاقيات كامب ديفيد والحرب الإسرائيلية ـ الفلسطينية لسنة ١٩٨٢، وجاءت الانتفاضة بشرعية كانت المنظمة بحاجة كبيرة إليها. ولا شك أن الصلح المنفرد الذي عقد بين إسرائيل ومصر قد غيّر 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 بالوقائع الجغرافية ـ السياسية الجديدة التي خلفها انسحاب مصر من الكفاح ضد إسرائيل، إذ كانت هناك دائماً فئتان داخل الحركة الفلسطينية، إحداهما تدعو إلى الكفاح المسلح وإلى التغيير الاجتماعي طريقاً للتحرير، والأخرى، وهي أكثر براغماتيةً 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 كأطراف 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 بالاشتراك 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 بوجه معارضة من داخل فتح وخارجها لكي ينبىء 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 يولى 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 فضّل في أغلب الأحيان البقاء خارج الإطار التنظيمي للسياسة الفلسطينية لكي لا يلتزم بقرارات لا يستطيع الموافقة عليها. وحتى في هذه الحالة، كان هذا البعض يحرص عل ألا يبعد كثيراً. وما إن حل نظام الأغلبية محل الإجماع في صنع القرار باعتباره إجراءً «ديمقراطياً» مقبولاً حتى ثار التساؤل حول مسألة الهيئات التمثيلية للمنظمة برمتها وقضية طريقة اختيارها. وقد استخدم نظام «الحصص»، المعمول به في اختيار الممثلين في المجلس الوطني والمجلس المركزي معاً، في المهمة المستمرة الخاصة بإنشاء البنية التحتية المدنية وبناء المؤسسات داخل الأراضي المحتلة. إن الذي كانت تقوم به المنظمة ببساطة هو تصدير هياكلها البيروقراطية إلى الداخل، كما كانت الجماعات المختلفة ضمن المنظمة تريد أن تمثل في كل مؤسسة من المؤسسات بهدف حماية مصالحها الفئوية كمؤسسة وحماية مصالح أعضائها. وفي الوقت الذي يكال الكلام المعسول للديمقراطية، تستبعد عملية الانتخاب لشتى الأعذار، وليست كلها أعذاراً غير مشروعة. والحصيلة النهائية هي جعل نظام الحصص نظاماً مؤسسياً، وقد ظل جزءاً لا يتجزأ من التحالفات السياسية بين الجماعات ذات التفكير المتشابه.

ومع أن من السهل انتقاد هذا الترتيب فإنه قد يكون من الضروري طرح سؤال بعينه، وهو: هل هناك في الظروف السائدة شكل أنسب من أشكال الاجراءات الديمقراطية، وما هو هدفه؟ هناك طبعاً من يقول إن السعي من أجل الديمقراطية قد أضحى «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 ١٩٩٤، قام الفلاحون في الإقليم الجنوبي من جياباس في المكسيك بانتفاضة ضد الحزب الثوري الدستوري الحاكم منذ فترة طويلة والذي هو في السلطة على نحوٍ ديمقراطي منذ عام ١٩٢٩، 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 ١٩٩٤ دعا فيه شعب المكسيك إلى تأييد الكفاح من أجل «العمل والأرض والسكن والغذاء والصحة والتعليم والاستقلال والحرية والديمقراطية والعدالة والسلام». لقد كان اميليانا زاباتا الزعيم الذي قتل في عام ١٩١٩، وهو أبرز زعماء الثورة المكسيكية لـ ١٩١٠ ـ ١٩١٩، 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 تاريخاً للبدء بثورتهم لأنه يصادف التاريخ الذي حددته 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.

ويمكن بالطبع القول إن هناك بعض المناطق في العالم لم تتهيأ فيها بعد الأسس الضرورية اللازمة للديمقراطية الليبرالية. لهذا يستشهد دائماً بحجة شارل عيساوي الشهيرة 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 تحصّل الإيرادات عن طريق الضرائب التي ترتبط بالضرورة بمطالب من أجل الاصلاح والشرعية، وإنما تحصلها من خلال بيع النفط، فإن الدولة تكون محصنة 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 بالنخبة ولا يتساوى فيه الناس. أما الفئة الحاكمة فهي نخبة تنادي بالاشتراكية، وقد استحكمت في السلطة وصارت تتمتع بمنافع الامتيازات المادية التي تحرم منها الأغلبية الساحقة من السكان في الوطن العربي. ثمة نخبة أخرى الآن تطمح 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 غطاءً يستر وراءه كفاحاً هو في أساسه كفاح من أجل الثروة والسلطة، ويجري بين فئات متناحرة 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 والسعودية والكويت، كما أن الشعبية الحالية لمفهوم المجتمع المدني تخفي وراءها المميزات الفذة لمجتمعات مدنية معينة وتحبوها بصفات مثالية. ومن المهم، لهذا السبب بعينه، أن ننظر بعين فاحصة إلى المجتمع المدني في الأراضي المحتلة ونتحرّى أحداثه الماضية.

لقد سجل المراقبون بحماسة الأنشطة 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 يصوَّر من قبل وسائل الاعلام والدول العربية والولايات المتحدة وإسرائيل، بل العالم بأسره، على أنه يكوّن عائقاً لإقامة السلام في المنطقة وتسوية 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 التململات الديمقراطية للشعب الذي يحكم على نحو غير ديمقراطي[١٩]. يضاف إلى هذا، ما يسجل للاحتلال من حسنة، هي تعريف الفلسطينيين بالعملية الانتخابية، وذلك من خلال السماح باجراء انتخابات للمجالس البلدية (علماً 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 النفي، وليس مثل الديمقراطية ما يستطيع أن يحيط بهذا التنوع. والأهم من كل هذا أن الهزائم المتواصلة التي تكبدها 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 تنفير الأقطار الغربية بإنشاء دولة غير ديمقراطية. والأمر الذي يقوي هذا الاتجاه نحو الديمقراطية هو أن النخبة السياسية والمهنية التي تحتل الآن مركز الصدارة «كلها قد تعلمت في الغرب وكلها ذات توجه غربي». لهذا فإن 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 خشونةً إلى حدٍ ما.

أما واقع الحال فهو أن الاحتلال العسكري الإسرائيلي قد أعاق تطور المجتمع المدني الفلسطيني وشوّهه. 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 أثّر كثيراً في أصحاب المهارات القابلة للتسويق. أما الذين بقوا ولم يهاجروا فقد اكتسبوا نظرة سياسية فريدة، على الرغم من المقاومة المتواصلة للاحتلال من قبل أقلية عنيدة 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 بالنتيجة صفة مواطنين إسرائيليين دون أن يتخلوا عن هويتهم الفلسطينية. كما أنها تفصلهم عن الفلسطينيين الذين تشتتوا في الخارج واستمروا يحلمون بأسطورة فلسطين

---

(١٨) Maoz, «Democratization Among West Bank: Palestinians and Palestinian Israeli Relations».

(١٩) Kaufman, Abed and Rothstein, eds., *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict.*

وتحريرها والعودة إلى الوطن. إن الواقعية والبراغماتية، اللتين تلاحظان على ذوي البلاغة من الناطقين باسم الأراضي المحتلة أو على الناس الاعتياديين من ذوي الحكمة، إنما هما نتيجة العقم والايمان بالأمر الواقع، لا نتيجة النضوج السياسي أو الايمان 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 نتائجه على أغلبية الفلسطينيين في الخارج.

لقد جرى الترحيب بالطرح الفلسطيني الجديد على أنه من جهة، علامة «التزام فلسفي بتطور المؤسسات الديمقراطية»، وعلى أنه من جهة أخرى، تعبير عن بداية لبراغماتية جديدة ومرغوب فيها، «فقد أدرك الفلسطينيون أنهم لا يسعهم تنفير 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 سيحققه هذا العمل بالضبط؟ هل إن الهدف هو سماع صوت الأغلبية الصامتة؟ هل إن الهدف هو خلق مناخ يتيح للجماعات والأفراد أن يعبّروا عن آراء معتدلة وسلمية بشأن الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني؟ وهل إن هذا العمل ضروري للأخذ بيد الشرعية الخاصة بالأهداف الوطنية وبالزعماء الوطنيين معاً؟ وهل أن هذا العمل طريقة أنفع لمقارعة الاحتلال الإسرائيلي وتنشيط التضامن الوطني؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها لا تكون ذات معنى إلا إذا طرحت بطريقة حقيقية ملموسة. والقضية موضوع البحث الآن هي الانقسام في السلطة بين بيروقراطية منظمة التحرير الموجودة في الخارج وبين الإنتلجنسيا الجديدة التي نمت وتشكلت بحكم تجاربها تحت الاحتلال. إن الضربات التي تلقتها منظمة التحرير باستمرار، والفشل المتعدد الذي كابدته، والانتفاضة، والتغير الجاري في المناخ الإقليمي والدولي والتفاضل الذي نجم عن أعمال الاحتلال، كل هذه العوامل وكثير غيرها قد ساعدت على ظهور جماعة اجتماعية متميزة تريد 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 بتردد بين الزعامة الفلسطينية وجزء من الشعب الفلسطيني يتطلب هيكلاً مؤسسياً جديداً يعكس المصالح المادية التي جعلت هذا الحل الوسط ممكناً أصلاً، ولتضفي هذه المصالح عليه القوة اللازمة لمجابهة العواصف التي ستهب في وجهه.

فهرس

(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 قيّم الجوزية: ٦٩، ١٣٤
ابن نبي، مالك: ١٣٤
أبو ديب، كمال: ٣٢
أبو سعد، أحمد: ٣٠
أتاتورك، مصطفى كمال: ٢٠٦
الاتحاد السوفياتي: ١٩، ٢٠، ٢٣ ـ ٢٥، ٢٧، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٣ ـ ٤٥، ٥٢، ١١١، ١١٦، ١٥٩
أثينا: ٨٣، ٨٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١
الاجتهاد في الاسلام: ٣٧، ٣٩، ٧٧، ٧٨
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
اسرائيل: ١١٨، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٧
الاسلام: ٣٦، ٤٠، ٥٧، ٥٨، ٦٢، ٦٤، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨٨، ٨٩، ٩٩، ١٠١، ١٠٤
الاسلام السياسي: ٦٤، ٦٥، ٦٧ ـ ٧٠، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٨٠، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٦ ـ ١٠١، ١٠٤، ١٠٥
انظر أيضاً الأصولية
الاشتراكية: ٧١
الاصلاح الاجتماعي: ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٩
الاصلاح الديمقراطي الأوروبي: ٦٤
الاصلاح الديني البروتستانتي انظر البروتستانتية
الاصلاح الديني في عصر النهضة: ٧٠، ٧١
الأصولية: ٦٦، ٦٧، ٧٤، ٧٧ ـ ٧٩، ٨٣، ٨٧، ٩١، ١٠٠ ـ ١٠٢
افريقيا: ١١٢، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥
الأفغاني، جمال الدين: ٦٧، ٦٩، ٧٠، ١٣٣
الأقطار العربية: ٧٦، ١١٠ ـ ١١٢، ١١٥، ١٢١، ١٢٨، ١٣٥ ـ ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨ ـ ١٥٠، ١٥٢
انظر ايضاً الوطن العربي
الأقليات: ٧٥، ٨٥
الامبراطورية العثمانية: ٢٠٥، ٢٠٦
الامبريالية العالمية: ١٨٨
أمريكا الجنوبية: ٤٨، ٢٠١

أمريكا الشمالية: ٢٠١
أمريكا اللاتينية: ٢٤، ٤١، ٤٧، ١١٢، ٢٠٠
الأمة العربية: ٨٨، ١٨٠
امين، جلال أحمد: ٨٨
امين، حسين أحمد: ٧١، ٧٧
امين، سمير: ٣٢
الانتفاضة الفلسطينية: ١١١، ١١٢، ١٦٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢
الانسان العربي انظر المواطن العربي
الأنظمة العربية الحاكمة: ١٠، ٢٨، ٢٩، ٣٧، ٤٠، ٩٢، ١١٩، ١٢١ - ١٢٤، ١٥٨، ١٦٣، ١٧١، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٨، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٥
- القومية: ١٠٤
أوروبا الشرقية: ٤٦، ١١١، ١١٦، ١٤٧

(ب)

الباكستان: ٩٢، ٩٧
بايل: ٦٠، ٦٣
بدوي، عبد الرحمن: ٦٠
البروتستانتية: ٦٦، ١٧٢، ١٨٥
بريطانيا: ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٧
البشري، طارق: ٣٥، ٧٧
بلحاج، علي: ٩٦
البنّا، حسن: ٧٠، ٧٩، ٩١
بيرك، إدموند: ١٨٥، ١٩٧
البيروني: ٦٣

(ت)

التبعية: ١٤١، ١٧٩، ١٨٨
التجربة النيابية العربية: ٩١ - ٩٣
التخلف العربي: ١٧٩
الترابي، حسن: ٣٥ - ٣٧
التراث: ١١٤
ترسيم الحدود: ٢٠٢
التسامح الديني: ٦٠
تشومسكي، نعوم: ٢٤
التطرف الاسلامي: ١٤٧
التعددية: ٨٢، ٨٥ - ٨٨، ٩٩
التنمية الاقتصادية العربية: ١٤٢، ١٤٣
التواني، مصطفى: ٦٩
تونس: ٩٢، ٩٦، ٩٧، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤
التونسي، خير الدين: ٢٨، ٦٩، ٧٠، ١٣٣
التيارات السياسية والاجتماعية والفكرية العربية: ١٧٦، ١٨٩
تيزيني، الطيب: ٦٨

(ث)

الثورة البلشفية: ٢٠٠، ٢٠١
الثورة الفرنسية: ٦٩، ٧٠
الثورة الكبرى (فلسطين، ١٩٣٦): ٢٠٧، ٢١١

(ج)

الجابري، محمد عابد: ٦٦، ٨٤، ٨٥، ١٧٦
جاويش، عبد العزيز: ٧٠
جبهة الانقاذ (الجزائر) ٦٦، ٩٦
الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٣
جبهة العمل الاسلامي (الأردن): ٦٦
الجبهة الوطنية الفلسطينية: ٢٢٣ - ٢٢٦
الجزائر: ٩٢، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤، ٢٠٣

(ح)

حافظ صالح: ٣٤
الحداثة العربية: ٦٧، ٨١، ٩٠، ١٢٦
حرب الخليج الثانية: ٢٢، ٢٣، ٤٣، ١١١، ١١٢، ١١٧
حركات الاسلام السياسي المعاصر: ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٦٧، ٦٩، ٩٢، ٩٣، ١٤٤
انظر أيضاً الاسلام السياسي
حركة فتح: ٢١١ - ٢١٣، ٢١٧ - ٢١٩، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧
حركة النهضة (تونس): ٦٦، ٩٣
الحركة الوطنية الفلسطينية: ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٣٠
الحرية: ٨١، ١٣٣، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٥، ١٨٠
الحرية الاقتصادية: ١٧٤
الحرية الدينية: ٦٩
الحرية السياسية: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٤١
الحزب الشيوعي الأردني: ٢٢٢، ٢٢٣

حسين، عادل: ٣٢
الحضارة الاسلامية: ٦٥، ٧١، ٨٣
الحضارة الغربية: ٧١
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: ٤٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨
حقوق الانسان: ٢٣، ٤١، ١١٠، ١١٥، ١١٨، ١٧١ ـ ١٧٣، ١٨٠، ١٨١
الحقوق السياسية والمدنية: ١٨١، ١٨٤، ١٨٨
الحنابلة: ٧٧
حنفي، حسن: ٣٩، ١٧٧
حوى، سعيد: ٨٥، ٩٤

(خ)

الخالدي، محمود: ٣٥
الخطاب العربي الحديث: ٢١، ١٠٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٠
الخلافة في الاسلام: ٧٠، ٩١
الخليج العربي: ١١٠
الخليل، سمير: ٢٢
خوري، فؤاد اسحق: ٧٥

(د)

الدبريني، فتحي: ٩٦
الدجاني، أحمد صدقي: ٢٨، ٧٠
الدكتاتورية: ١٥٩، ١٦٥، ١٩٩

دوريات

ـ آفاق فلسطينية: ١١
ـ الاشتراكية والديمقراطية: ١٦
ـ فلسطين المسلمة: ٣٨
ـ مجلة الديمقراطية: ١٦
ـ المستقبل العربي: ٣٠
ـ ميريب: ٢٢
الدولة الاسلامية: ٧٧، ٧٨، ٩٣، ٩٨
الدولة الحديثة العربية: ١٣٠
الدولة الطائفية: ٧٤
الدولة العلمانية: ٦١
الدولة النامية: ١٨٥
ديدرو: ٦٣
الديمقراطية: ٩، ١٠، ١٥ ـ ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٤ ـ ٤٢، ٤٨، ٥٧ ـ ٥٩، ٦١، ٦٤ ـ ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٥ ـ ٧٧، ٨٠ ـ ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٣، ٩٤ ـ ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٥ ـ ١١٨، ١٢١ ـ ١٢٤، ١٢٦ ـ ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠ ـ ١٤٤، ١٥٠ ـ ١٥٤، ١٥٩ ـ ١٦٦، ١٧٢، ١٧٥ ـ ١٨١، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣ ـ ٢٠٠، ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٢
الديمقراطية العربية: ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١٢٢
الديمقراطية في البلاد المتخلفة: ١٠٥، ١٧٩
الديمقراطية الليبرالية: ٢٦، ٤٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٥ ـ ١٨٧، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٣١
الدين: ٥٧ ـ ٦٥، ٧٤، ٧٥
الدين الشعبي: ٥٩، ٦٣، ٦٧، ٧٨، ١٠٠ ـ ١٠٣

(ر)

الرأسمالية: ٧١، ٢٠١
رضا، محمد رشيد: ٢٨، ٦٧
روجرز، وليم: ٢١٥
روسو، جان جاك: ٦٥، ٧٣، ٩٤، ١٩٨

(ز)

زكريا، فؤاد: ١٠٠
زاباتا، اميليانا: ٢٢٩

(س)

السادات، أنور: ٩٣، ٢٢٥
الستالينية: ٢٤، ٢٥
سرطاوي، عصام: ٢١٣
سعد الدين، عدنان: ٣٥، ٣٨، ٩٤ ـ ٩٦
السعودية: ٢١٢
السلطة الدنيوية: ٥٧، ٧٣، ٨٠
السلطة الدينية: ٦٤، ٦٨
سميث، آدم: ٧١
السودان: ٩٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٢، ١١٠، ١٦٣
سوريا: ٢٨، ٣٥، ١٧٧، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٨

(ش)

الشعب العربي: ١٠٩، ١١٠، ١٦٣

الشعراوي، محمد متولي: ٩٥
شفيق، منير: ٣٥، ٣٨
الشقيري، أحمد: ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢
شميت، كارل: ٦٧، ٦٨
الشورى: ٧٠، ٧٢، ٩٤، ١٣٤

(ص)

الصراع الطبقي: ٥٩
الصهيونية: ١٨٨، ٢١٠

(ض)

الضاهر، عادل: ٦٢
الضفة الغربية وقطاع غزة: ١٦، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣

(ط)

الطائفية: ٧٣، ٨٥، ٨٦، ١١١، ١١٢، ١٢٠، ١٢١، ١٤٠، ١٥٠، ١٥١، ١٥٩، ١٦١
أنظر أيضاً المذهبية
الطبقات الوسطى العربية: ١٢٢ ـ ١٢٤، ١٤٩
الطبقات الشعبية: ١٢٣، ١٢٤، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٩
الطبقة البرجوازية العربية: ١٠٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٧٨
الطهطاوي، رفاعة: ٢٨، ٦٨، ٦٩، ١٣٣

(ع)

عبد الرازق، علي: ٧٠، ٩١
عبد الرؤوف، محمد: ٧١
عبد الشافي، حيدر: ٢٠٩
عبد الناصر، جمال: ٢١٢
عبده، محمد: ٦٧ ـ ٦٩، ١٣٣
عثمان بن عفان: ٧٥
العدالة الاجتماعية: ٤١، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨
العراق: ١٧٧، ٢٠٣، ٢١٨
العرب: ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤، ٢٠٦، ٢١٠
ـ السلفيون: ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩
ـ العلمانيون: ٣٩، ٨٧، ٩٢
ـ القوميون: ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩
ـ الليبراليون: ٨٤، ٨٥، ١٧٦
ـ الماركسيون: ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩
ـ المثقفون: ٣٠، ٨٣، ٨٥، ١٠٦، ١٧٧
ـ المفكرون: ٩، ٢٨ ـ ٣٠، ٣٢، ١١٠، ١٧٧
عرفات، ياسر: ٢٢٦، ٢٢٧
العروي، عبد الله: ٨١
عصبة الأمم: ٢٠١، ٢٠٣
العظم، جلال صادق: ٢٩
العقل العربي: ١٧٦، ١٧٧
العلاقة بين الدين والسياسة: ٦٢
العلمانية: ٥٩، ٦١، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٥، ٨٧، ٩٩، ١٧٦
علي أحمد سعيد (أدونيس): ١٧٧
عمارة، محمد: ٨٧
العوا، محمد سعيد: ٨٦
عيساوي، شارل: ٢٣٠

(غ)

غروتيوس: ٦٥
غليون، برهان: ٣٠
الغنوشي، راشد: ٣٧، ٣٨، ٦٤، ٦٥، ٩٣، ٩٤، ٩٦
غيدنز، انتوني: ٢٠

(ف)

فانون، فرانز: ٢٠٢
الفِرَق الاسلامية المعارضة: ٧٥
فرنسا: ٢٠١، ٢٠٢
الفكر الاسلامي: ٣٧، ٣٩، ٩١، ٩٥، ١٣٣، ١٣٤
الفكر السياسي العربي: ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢
الفكر العربي المعاصر: ٢٩، ٣١
فكر عصر التنوير: ٦٠، ٦١، ٦٥
ـ الديني: ٥٩، ٦٣، ٦٧
الفكر الماركسي انظر الماركسية
فلسطين: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦ ـ ٢٠٩، ٢١٢
الفلسطينيون: ٢٠٣ ـ ٢٠٥، ٢٠٧ ـ ٢١١، ٢١٥ ـ ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧ ـ ٢٢٨
فوكوياما، فرنسيس: ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٥
فولتير: ٦٠، ٦٤

(ق)

القرضاوي، يوسف: ٣٥، ٣٦، ٩٩، ١٠٠
القسّام، عز الدين: ٢٠٧
قطب، سيد: ٦٧، ٩١، ٩٥
القمع: ١٤٦، ١٧٨، ١٧٩
القومية العربية: ٩١، ٩٢، ١٠٤، ١٠٩، ٢٠٦
القيادة السياسية العربية: ١٣٧ ـ ١٣٩
القيم الأخلاقية: ١١٩، ١٧٢

(ك)

كانت، إيمانويل: ٦٠

كتب
ـ أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: ٣٠
ـ الإسلام، الأخلاق والسياسة: ١٠١
ـ الإسلام وأصول الحكم: ٧٠
ـ أفكار مسلم حول الديمقراطية الرأسمالية: ٧١
ـ أم القرى: ٧٠
ـ تحقيق ما للهند: ٦٣
ـ جمهورية الخوف: ٢٢
ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم: ٩٦
ـ الديمقراطية الرأسمالية: ٧١
ـ الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: ٣٠
ـ الديمقراطية وحكم الاسلام فيها: ٣٤
ـ السجل الاشتراكي: ٤٤
ـ طبائع الاستبداد: ٧٠
ـ علم الاجتماع: ٢٠
ـ مفهوم الحرية: ٨١
ـ منهاج الاسلام في الحكم: ٩٦
ـ الموسوعة الفلسفية: ٢١
ـ نظام الحكم في الإسلام: ٩٦
ـ النظام السياسي للدولة الاسلامية: ٨٦
ـ النقد الذاتي بعد الهزيمة: ٢٩
ـ نهاية التاريخ والانسان الأخير: ٢٥
الكنيسة: ٦٥
انظر أيضاً المسيحية
الكواكبي، عبد الرحمن: ٢٨، ٦٨، ٧٠
كوندورسي: ٦٤
كنيدي، بول: ٤٥

(ل)

لبنان: ١١٢، ١٧٧، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٥ ـ ٢٢١
ـ الحرب الأهلية: ١١٢، ١٦١، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩
لبيب، الطاهر: ٣٢
لجنة الدفاع عن حرية الكاتب العربي: ٣٠
لجنة الدفاع عن حقوق الانسان والحريات الأساسية في الوطن العربي: ٣٠
لندسي: ٦٤
لوك، جون: ٥٠، ٦٥، ٧٣
لينين: ٢٠١

(م)

ماركس، كارل: ١٨٥
الماركسية: ٤١، ٥٢، ١٧٢، ١٧٦
مبارك، حسني: ٢٢٧
المجتمع الاسلامي: ٨١، ٨٣، ٩٢، ١٠٣
المجتمع العربي: ٩، ١٠، ١٦، ٢٩، ٨١ ـ ٨٣، ١١٤، ١١٥، ١١٩ ـ ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٦٢ ـ ١٦٥، ١٧٦
المجتمع الفلسطيني: ١٦
المجتمع المدني: ٦٤، ٨٠ ـ ٨٣، ٨٧، ٩٦، ١٩٩
المجتمعات الغربية: ٢٢، ١٣٣
المجذوب، محمد: ٣٠
المجلس الوطني الفلسطيني: ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠ ـ ٢٢٨
المذهبية: ٨٦، ١٣٤، ١٥٤، ١٧٧، ١٧٨
المرأة: ٤١، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٩٩، ٢٠١
المرأة في الاسلام: ٧١
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٦، ٣٠
المركز الفلسطيني لتعميم المعلومات البديلة: ١٦
المسيحية: ٥٧، ٥٨، ٦٣، ٧٤، ٨٥، ٨٧
المشرق العربي: ٦٧، ٩٠، ١١١، ١٧٧، ١٨٩
مصر: ٧٠، ٩٢، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٧٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢٢٦، ٢٢٨
المعتزلة: ٧٧

معركة الكرامة (١٩٦٨): ٢١٣
المغرب: ١١٠
المغرب العربي: ١١١
المكسيك: ٢٢٩
الممارسة الاجتماعية للدين: ٥٨، ٦٢
منظمة التحرير الفلسطينية: ٢٠٨، ٢١٠ ـ ٢٢١، ٢٢٤ ـ ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢
ـ اللجنة التنفيذية: ٢١٤، ٢٢٤
المواطن العربي: ١١، ١٢١، ١٧١، ١٧٨ ـ ١٨١، ١٨٨
المودودي، أبو الأعلى: ٩١
موسى، محمد: ٩٦
مؤسسة بيسان: ١٦
المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية: ١٦
ميل، جون ستيوارت: ١٩٧

(ن)

ناصر، سعيد حسين: ٧١
النصارى انظر المسيحية
نظام الحزب الواحد: ١١٣، ١١٦، ١٢٢، ١٣٥، ١٤٠، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٧، ٢٠٥
نظام الحكم في الاسلام: ٧٢
النظام السياسي: ١٣٣، ١٣٤
النظام العالمي الجديد: ٤٣، ٤٥، ١١٥، ١١٧، ١١٨
النظام العراقي: ٢٢، ٢٣
نظرية العقد الاجتماعي: ٧٣
النهضة الاسلامية: ٦٨
نوفاك: ٧١

(هـ)

الهجرة اليهودية: ٢٠٦، ٢٠٧
هزيمة حزيران (١٩٦٧): ٢٩، ٢١٠
هلال، علي الدين: ٣١
هوبز: ٦٤، ٦٥، ٧٣
هولباخ، بول: ٦٤
هويدي، فهمي: ٨٦

(و)

وحدة الدين والدولة: ٦٨ ـ ٧٠، ٧٤
الوحدة العربية: ١٧٩
وسائل الاعلام العربية: ٣٣
الوضع السياسي العربي: ١١٠
ـ التعددية: ١٠٩، ١١٣، ١٥٠، ١٥٨، ١٦٣ ـ ١٦٥، ١٩٩، ٢١٨
ـ المعارضة: ١٥١ ـ ١٥٣، ١٥٨، ١٦٣
وعد بلفور: ٢٠٣، ٢٠٦
الوعي السياسي العربي: ١١٥، ١٢٢، ١٣٦، ١٣٨، ١٥٣
الوطن العربي: ٩، ١٥، ١٦، ٢١، ٢٨، ٢٩ ـ ٣٣، ٤٠، ٤١، ٧٦، ٨٠، ٩١، ١٠٣، ١٠٥، ١١٠ ـ ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٢١ ـ ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٧١، ١٧٦ ـ ١٧٩، ١٨٦ ـ ١٨٨، ٢٣٠
الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٢ ـ ٢٥، ٤٣، ٥٢، ١١٦، ١٩٣، ١٩٥، ٢٢٦
ـ الاقتصاد: ٢٤

(ي)

اليسار العربي: ٧٦
يسين، السيد: ٣٢
اليمن: ١٠٢، ١١٠
اليمن العربي: ٧٦
اليهودية: ٦٣، ٧٤، ٨٥، ٨٧، ١١٨

HAMDAN.B