نقاش الديمقراطية في المنطقة العربية:

بين رهان الخصوصية وبناء المفهوم في النماذج النظرية المستوردة

نقاش الديمقراطية في المنطقة العربية:

بين رهان الخصوصية وبناء المفهوم في النماذج النظرية المستوردة

د. السعيد ملاح / جامعة المسيلة

د. مسعود شوية / جامعة باتنة1

سلسلة دراسات أكاديمية (29)

مخبر الأمن الإنساني: الواقع، الرهانات والآفاق

جامعة باتنة 1 – الجزائر

كل الحقوق محفوظة

مخبر الأمن الإنساني: الواقع، الرهانات والآفاق
كلية الحقوق والعلوم السياسية- جامعة باتنة 1- الجزائر
E-mail : Ish@univ-batna.dz
الرقم التسلسلي للناشر: 740 -9931

نقاش الديمقراطية في المنطقة العربية:

بين رهان الخصوصية وبناء المفهوم في النماذج النظرية المستوردة

المؤلفين:
د. السعيد ملاح
د. مسعود شوية

الناشر: مخبر الأمن الإنساني: الواقع، الرهانات والآفاق

الطبعة الأولى
الإيداع القانوني: السداسي الثاني 2020
ISBN 978-9931-740-30-8 ر. د . م .ك

Copyright © LSH-AEP 2020

إهـــداء

إلى كل من علمنا حرفا أو علمنا خلقا أو شاركنا حلما

من هؤلاء أساتذتنا الأفاضل

الأستاذ بوقارة حسين

الأستاذ قادري حسين

إلى الراحل بلقاسم بومهدي الذي قال يوما لعلنا نكتب كتابا مشتركا

فمات وما مات الحلم

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
مقدمة.....	5
المحور الاول: الديمقراطية بين أنطولوجيا المفهوم وسوسيولوجيا الفعل	17
أولا: المحاذير المنهجية لنقاش مضمون الديمقراطية.....	19
ثانيا: الدلالة اللغوية الاشتقاقية للديمقراطية.....	22
ثالثا: الديمقراطية والممارسة الديمقراطية في تاريخ التجارب السياسية.....	25
المحور الثاني: الديمقراطية بين طرح العالمية وضغط الخصوصيات.....	33
أولا: الطرح الأسسي العالمي لقيمة الديمقراطية.....	36
- التبرير الطبيعي لجون بيشلر.....	40
- تبرير فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama.....	41
ثانيا: الطرح اللا أسسي النسبي لقيمة الديمقراطية.....	42
- التوجهات الفكرية التي تحاول معارضة المركزية الغربية.....	45
- الطروحات والحجج المابعد حداثية المناهضة للأسسية.....	46
- الديمقراطية واستيعاب السياقات التاريخية والثقافية.....	50
المحور الثالث: أسئلة البداية في مسعى البحث عن ديمقراطية عربية.....	55
أولا: حدود المشروع العلمي في البحث عن ديمقراطية عربية.....	57

ثانيا: ماهي آليات صيانة الاستبداد في العالم العربي..... 59
ثالثا: لماذا تأسست قوة الدولة على أنقاض ضعف مجتمعها في العالم العربي.. 60
- الخلفية القبلية والطائفية والعشائرية للدولة..... 60
- تحالف الدولة مع بنية الاقتصاد العربي..... 61
رابعا: البحث عن عتبة الانتقال إلى الديمقراطية..... 62
- الدولة شرط مسبق للديمقراطية..... 62
- عتبة الإقبال على قيم الحداثة أو تجاوزها..... 64
- الديمقراطية خيار تفاوضي يفرضه الضغط من خارج النظام..... 65
المحور الرابع: الأسس الثقافية للظاهرة التسلطية في العالم العربي..... 67
أولا: الثقافة السياسية شرط مسبق للديمقراطية..... 69
ثانيا: أطروحة الأبوية الجديدة عند هشام شرابي..... 71
ثالثا: أطروحة أصل الاستبداد في حفريات" ميشال فوكو" Michel Foucault... 73
رابعا: نقد أطروحة الثقافة السياسية في تبرير التسلط..... 76
المحور الخامس: الدولة كشرط مسبق للديمقراطية في العالم العربي..... 79
أولا: ترتيب ثلاثية الدولة والأمة والديمقراطية في مسار الانتقال..... 82
- أطروحات علماء الانتقال-transitologues - حول شرطية الدولة..... 84
- الأطروحات العربية حول علاقة الدولة والأمة والديمقراطية..... 87
ثانيا: الديمقراطية ومحاذير تفكيك الدولة في العالم العربي..... 89
- التعددية الثقافية والديمقراطية في الحالة العربية..... 90

- نقاشات الأغلبية والأقلية في الدول المتعددة القوميات..... 93

المحور السادس: المنطقة العربية كحالة تجريبية لاختبار افتراضات علم الانتقال الديمقراطي 99

أولا: براديغم الانتقال وضرورة البحث عن العتبات بدلا من إنبات الديمقراطية..... 102

ثانيا: الديمقراطية كخيار عقلاني في براديغم الانتقال..... 103

- حول مدلول الانتقال إلى الديمقراطية..... 104

- شرطيات نموذج دانكورت روستو للانتقال Donkwart Rostow model..... 106

- مضامين الانتقال المكتمل وفق نموذج Juan Linz و Alfred Stéphan 111

ثالثا: الفجوات التحليلية لبراديغم الانتقال في المنطقة العربية..... 113

رابعا: الافتراضات المفسرة لقوة العامل الخارجي في تحليل العمليات الانتقالية في المنطقة العربية..... 118

خامسا: نحو براديغم يتبنى الخصوصية العربية..... 119

الخاتمة..... 127

قائمة المصادر والمراجع..... 131

فهرس الأشكال:

الرقم	العنــوان	الصفحة
01	**القلق الموجود حول الديمقراطية**	30
02	**تصنيف لسياسات الانقسامات الإثنية**	97

تقديم

انطلق الكتاب من نقاش يثير جدلا ويعكس تناقضات المنطقة العربية التي تبدو أن لديها القابلية للتأثر بكل ظروف السياسة الدولية، إلا أنها تشذ عن هذه القاعدة إذا تعلق الأمر بالديموقراطية.

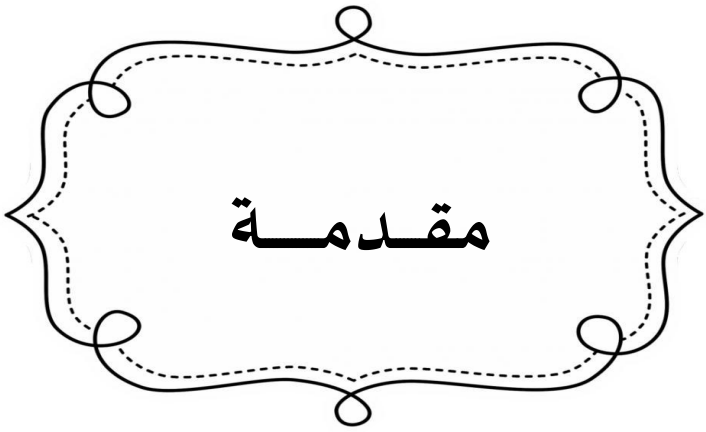
لقد تجسد طموح الكتاب من خلال رسم مسعى بحثي حول إذا ما كانت الديموقراطية قيمة عالمية تعتمد على التراث الغربي باعتبارها تقليد يوناني، أم أنها قيمة إنسانية ساهم في نشأتها وتطورها كل الفكر الإنساني عبر التاريخ.

وللتعامل بالبحث مع هذا الطموح العلمي، هندس الأستاذان للعديد من المساعي الاستكشافية، انطلاقا من فرضية انتشار ثقافة التسلط في العالم العربي، وبعدها البحث في أسباب ذلك وكيفية الخروج من هذا الاستعصاء، حيث كان الاهتمام بدراسة الشروط الواجب توفرها للخروج من حالة التسلط والتي يرتبط استمرارها بالاستبداد والخلفية القبائلية والعشائرية، ومع توجس حدود الانخراط في الديموقراطية والاستجابة لضغط قيم الحداثة الخارجية، من خلال التأسيس لفكر المؤسسات والدولة الحديثة.

لكن لابد من الانتباه الى كلفة عملية الانتقال هنا، لتفادي المسارات المجهولة العواقب، على غرار ما حصل في العديد من البلدان العربية، حيث التركيز أكثر على السير بالتدرج أو ما أطلق عليه الأستاذان " إنبات الديموقراطية " ضمن سياق النماذج المتوفرة، مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات العربية.

وفق هذه الخطوط الدليلية، فإن الكتاب استطاع الإجابة عن عدة أسئلة يثيرها حوار سوسيولوجيا الفعل الديموقراطي ومستقبل الديموقراطية في المنطقة العربية، كما فتح تساؤلات عديدة يمكن أن تغطيها إسهامات أخرى مستقبلا، وهو بذلك إضافة مهمة لمكتبة العلوم السياسية خاصة وللمكتبة الجزائرية عامة.

أ.د. قـادري حسـين


مقـدمـــة

*

مقدمة:

تبدو المنطقة العربية عموما حالة جيدة للتأثر بكل الاستراتيجيات الكونية، ولكنها لا تبدو كذلك في مسألة الديمقراطية. إنها منطقة مستعصية عن الفهم، لدرجة أن جميع الأدبيات والافتراضات التي تطورت في السياسة المقارنة تفقد قيمتها التحليلية إذا ما حاولنا إسقاطها أو الاستعانة بها، فمن أين يأتي هذا التعقيد؟

في أحد صور التذمر النظري الناتج عن الأحداث الأخيرة التي أسقطت الكثير من النظم توصل الكثير إلى استنتاج أولي مفاده "أن الجميع وقع في خطأ تبسيط وضع معقد بالطبيعة"، وأشاروا إلى بؤس المنظورات السابقة، وقالوا بأن هذه المنطقة يمكنها أن تكون موضوعا لقطيعة ابستيمولوجية ولمنظور جديد في العلوم الاجتماعية.

لذا يندرج هذا المجهود ضمن محاولة إثارة أحد أهم وأعقد الأسئلة على الإطلاق وهو سؤال منشأ الديمقراطية، فهل الديمقراطية هي قيمة عالمية ترتكز على التراث الغربي الذي يدافع عليها على أنها تقليد يوناني، أم أنها قيمة إنسانية أنتجتها التقاليد البشرية على مدار التاريخ الإنساني؟

إذ يقتضي المضمون الغربي للعلم التعاطي مع الظواهر، فالعلم يفسر ويختبر العلاقات السببية، ولذلك فإن أي موضوع لا يمكن أن نمارس عليه الملاحظة العلمية، لا يمكنه أن يرتقي لأن يكون موضوعا للدراسة العلمية. فكل العلوم الحديثة أسست على "الطابع الوضعي"، وعلى مقولة "قوة التفسير"، وليس "قوة الاقتراح" وحتى التوجهات الراديكالية الما بعدية توصف على أنها معيارية تقليلا من علميتها.

ولذلك فإن نظرية الديمقراطية، نظريات التحول الديمقراطي، نظريات الانتقال إلى الديمقراطية كلها جاءت لتتعاطى مع ظواهر فعلية حدثت في أوروبا الغربية، ثم في أمريكا اللاتينية ودول أوروبا الجنوبية والشرقية، لكن في الحالة العربية خرجت العلوم الاجتماعية عن طبيعتها لأنها لم تشتغل على تفسير ظاهرة معينة بل اشتغلت على تفسير

"غياب الظاهرة" منطلقة من مقولة معيارية قيمية وهي "عالمية الديمقراطية" كقيمة وكنظام حكم.

وقد تتأسس خصوصية العالم العربي من طبيعة النقاش السياسي حول مكانة الدولة وطبيعة شرعيتها، لذلك فالنقاش عربيا يدور حول شرعية الدولة في حد ذاتها وليس نظام حكامها، وهذا هو الخطر المحتمل الذي تواجهه أي محاولة للانتقال نحو الديمقراطية.

المحور الأول

الديمقراطية بين أنطولوجيا المفهوم وسوسيولوجيا الفعل

استقر التقليد المنهجي في العلوم الاجتماعية على تعريف أي مصطلح بدلالتيه اللغوية والاصطلاحية، ونادرا ما ننتبه الى المحاذير التي تحيط بهذا التقليد، لان الاعتماد على ما يقوله الجذر اللغوي عن حقيقة المصطلح قد يضلل الباحثين عن رؤية ما تقوله الممارسة التاريخية الفعلية للمصطلح.

فالديمقراطية تحمل في تفاصيلها اللغوية مضمون حكم الشعب، لكنها قد تحمل معاني أخرى إذا عرفت بالارتكاز على الملاحظة التجريبية لما تمت ممارسته فعليا في التجارب الإنسانية، لان رحلة المصطلح تحمله بمضامين جديدة قد تختلف مدلولها اللغوي، لكن في حالة مصطلح الديمقراطية يبدو ان الباحثين لم يمعنوا جيدا في تحديد المصطلح بقدر ما اكتفوا بتعريفه دوما بدلالته اللغوية، وهو ما ابعد المصطلح عن الحقيقة التاريخية وعن عالم الفعل والممارسة.

ولذلك تحاول هذه الدراسة طرح إشكالية نقدية تسائل مدى انسجام مدلول الديمقراطية مع ما تم ممارسته في التاريخ السياسي العالمي، كما تتساءل إن كان ما تم ممارسته فعليا في التجارب السياسية ينسجم ما التوصيف الديمقراطي المستقر في أدبيات الديمقراطية.

وسترتكز الدراسة على أعمال نقدية ذات توجه تفكيكي قدمت مجهودات نقدية وأبستمولوجيا كبيرة حول نظرية الديمقراطية، وهي أعمال جيوفاني سارتوري Giovani sartori و Robert Dahl .

أولا: المحاذير المنهجية لنقاش مضمون الديمقراطية:

حينما يتكلم الجميع عن الديمقراطية يعتقدون بأنهم يتكلمون عن مضمون واضح وجلي، فالمشكلة الكبرى التي تواجهنا إذا، هي إدعاؤنا جميعا بأننا نعرف عما نتكلم.

تقر الأدبيات الديمقراطية بأن هناك مضمونا معياريا Normative ومضمونا وصفيا Disruptive للديمقراطية، ولا يجب أن نبحث لهما عن تواجد فعلي في نفس الوقت، لذلك فأي محاولة للتعريف يجب أن تراعي ثلاث معطيات أساسية:[1]

1- يجب وضع فرق دائم بين الأهداف وواقع الديمقراطية.

[1]–Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, traduction de Christiane Hurtig, analyses politique, paris. pp 4,5.

2- هذا التفريق لا يلغي التفاعل بين الأفكار والوقائع لأن الديمقراطية بدون أفكار لا يمكن أن تتحقق وكل وصف ديمقراطي لا يمكنه أن يتحقق بدون ممارسات.

3- وبالرغم من علاقة التكامل بين الوصف والتوجه المعياري فإنه لا يجب التركيز على عدم التمييز بينهما، لأن الأفكار الديمقراطية لا يمكنها أن تحدد الأفعال والحقائق والعكس صحيح، كما أن أي ممارسة ديمقراطية لا يمكنها أن تتطابق مع أي تصور مثالي للديمقراطية Démocratie idéale.

إن بقاء أي نظام ديمقراطي مرهون بوضوح فكرة الديمقراطية، ولأنه أعقد نظام سياسي فإن الحفاظ عليه متوقف على وصول مبادئه وآلياته لعقول و إدراكات الإنسان البسيط و المتوسط كما أن أي تعريف للديمقراطية بطريقة غير واقعية ينتهي بنا برفض والتشكيك في التوصيف الديمقراطي الذي يطلق على جميع الأنظمة الحالية، لذلك فاستعمال أفكار خاطئة عن الديمقراطية هو الذي حرف مقاصد الديمقراطيات، ومجمل هذه الصعوبات التي تواجهنا هي في الأساس صعوبات ناتجة عن انحرافات في الدلالة dérives Sémantiques، وحسب الكثيرين فإن التعاريف هي وسيلة لتجميد اللغة Comme moyen de geler le langage[1].

وفي كثير من الحالات يحدث وأن تنتقل الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية، وهو ما حدث تاريخيا مع الديمقراطية، بحيث أنه لا يوجد مصطلح في العلوم السياسية يتم التعاطي معه بسهولة مثل الديمقراطية بالرغم من التناقضات الكبيرة بين دلالتها اللغوية والتاريخية، وبين توظيفها في الواقع وفي عالم الفعل Le monde praxéologique، ولدعم هذا الكلام يدعونا" جيوفاني سارتوري" Giovanni Sartori إلى إجراء مقارنة بسيطة بين مقولتين أساسيتين : مقولة لويس الرابع عشر "Louis Xiv" "الدولة هي أنا" وهو قول دقيق واضح الدلالة، ومقولة الديمقراطية التي تقول "الدولة هي نحن" L'Etat C'est nous[2].

هذا الغموض جعل "توماس إيليوت"Thomas.S. Eliot لا يجد في الكلام ما يعبر عن شساعة مضمون الديمقراطية سوى قوله: "حينما يحقق أي مصطلح ما حققته الديمقراطية من تقدير عالمي فإننا لا نستطيع أن نحدد معناه بدقة، ويبقى دائما يعني

[1]– Op.cit, p5.

[2]– ibid, p7.

شيئا ما".[1] وهذا الكلام هو نفسه كلام "بيرتراند دي جوفنال" Bertrand de Jouvenel الذي قال بأن "النقاشات حول الديمقراطية سواء التي تدافع عليها أو ضدها تعاني كلها من بؤس فكري nullité intellectuelle لأنها لا تعرف عما تتحدث.[2]

ولذلك فضلنا البداية من التعقيدات المحيطة بتعريف الديمقراطية، والتعقيد الأول والأهم هو أن حقيقة الممارسات الديمقراطية ليست متطابقة مع المدلول الإيتيمولوجي لكلمة الديمقراطية، وهذا ما تحسسته أعمال "روبيرت دال" Robert Dahl حول "البوليآرشي" Polyarchy، وأعمال"جون ميري" John Murry حول مصطلح "المجتمع الحر" free sociéty.*

وحسب Giovanni Sartoriفإنه يجب التفريق بين التعريفات القيمية المعيارية والتعريفات الوصفية، وهو السبيل إلى التفريق بين الواقع الديمقراطي La Réalité démocratiqueوفكرة الديمقراطية L'idéale démocratique.

يثير هذا الكلام إشكالية علاقة الفكرة بالواقع، وأي مشروع علمي لا يستوعب هذه العلاقة يمكنه أن يقع في أخطاء منهجية ومنطقية عميقة تشوه الحقيقة والفكرة في نفس الوقت، وهذا ما نلتمس فيه نوع من الديونطولوجيا La déontologie.

إن المبالغة في التبسيط يعتبر توجه غير صارم في البحث العلمي، وكذلك المغالاة في الواقع إلى درجة التحسين Perfectionnisme، فالنموذج الديمقراطي قائم على نظام معقد جدا يستوجب ضرورة تبسيطه وجعله في متناول العقول والأفهام، ولكن ليس لدرجة الانحراف إلى "المدلول الاشتقاقي" أو ما يسميه"سارتوري" بالديمقراطية الايتيمولوجية Démocratie étymologiqueولذلك يجب التحرر وتجاوز الثلاثية التالية:[3]

- تجنب التبسيط .Eviter la simplification
- تجنب الواقعية المبالغ فيهاEviter l'hyper-réalisme .

---

[1]– Op.cit, p 7.

[2]– ibid, p 9.

*–للمزيد يمكن العودة إلى أعمال:

- Robert A Dahl, **A preface to Democratic Theory**, Chicago, the University of Chicago press, London, 2006.
- John M, Murry, **In the Free society**, Londres, 1948.

[3]– Giovanni Sartori, op.cit, p12.

- تجنب التحسين والإضافات الانحرافية Eviter le perfectionnisme .

وهناك تعقيد آخر يجب إدراكه وهو تعقيد آت من الإيحاء القادم من "كلمة الديمقراطية" نفسها، أي من الغموض الموجود في دلالة أن المحكومين هم في نفس الوقت الحكام "gouvernés devraient être les gouvernants les".

ثانيا: الدلالة اللغوية الاشتقاقية للديمقراطية:

ارتبطت دقة التعريفات دوما بالاشتقاقات اللغوية، وادعاء الغالبية بأنهم يملكون فكرة واضحة وبسيطة عن الديمقراطية آت من الارتكاز على "الاشتقاق اللغوي" الذي يكرس مقولة أن "الديمقراطية هي حكم الشعب"، وهذا التأكيد –للأسف- غير خاضع لأبسط درجات التحقق العلمي والمنطقي، أي هو مجرد مقولة غير مبرهن عليها تجريبيا وتاريخيا.

لذلك قال"جيمس بيرنهام"James Burnham:"إذا ركزنا على التعريفات المعطاة للديمقراطية القادمة من القواميس والمستعملة من الغالبية العظمى، وركزنا على طريقة توظيف هذه الكلمة في زمننا فإننا نكتشف بأن هذا المدلول ليس له علاقة إطلاقا بمفهوم "أن الشعب يحكم نفسه بنفسه"The self gouvernement.[1]

ويحاجج"سارتوري" على رأيه بالبداية من جذع الكلمة الأولى "Démos" في المضمون اليوناني والذي يعاني الكثير من الغموض، فكلمة "Démos" تخاطب التجمع الذي يسكن المدينة، إنه مضمون يخاطب الكل، وإذا نقل إلى اللغات الحديثة (Peuple بالفرنسية، People بالإنجليزية، Volk بالألمانية) فإنه يزداد غموضا لأنه يعكس وحدة عضوية غير قابلة للتجزيء باستثناء المصطلح الإنجليزي People الذي يعكس أو يحمل مدلول "التعددية" Pluralité، فما هو المقصود بالشعب في كلمة démos:[2]

- الشعب كتجمع تقريبي للعدد الأكبر Pluralité approximative.
- الشعب كتجمع كامل يتضمن الجميع Pluralité intégral.
- الشعب كوحدة أو ككل عضوي Un Tout organique.
- الشعب كتجمع معبر عنه بالأغلبية المطلقة Majorité absolu.

---

[1] – Op.cit, p 15.

[2] – Ibid, p 16.

- الشعب كتجمع معبر عنه بالأغلبية النسبية Majorité Relative.

يمكن تجاهل التصنيف الأول لأنه لا يحيلنا إلى معيار واحد محدد، وكذلك الثاني لأنه لا يستثني أحد (كالأطفال، المرضى، العجزة...)، وتبقى إمكانية الاعتماد على المضامين الثلاثة المتبقية (وحدة عضوية، الأغلبية المطلقة، الأغلبية النسبية) لأنها تعترف بشكل من الأشكال بالأقلية.

يحيلنا مضمون الكتلة أو الوحدة العضوية إلى "الأمة" وهو شرط صعب الآن، وكذلك مضمون الأغلبية المطلقة الذي قد يؤسس لاضطهاد أكبر أقلية الممثلة بنسبة 49%، ولذلك يتبقى مضمون الأغلبية النسبية الذي قد يؤسس لديمقراطية تحمي الأقلية وبالتالي زيادة فرص استمرار النظام.

من خلال الصعوبات المتعلقة بمفهوم الشعب يمكن أن نؤسس لفهم استنتاجي وهو أن "سلطة الأغلبية يجب أن تكون محددة بحقوق الأقلية"، كما أن فهم الديمقراطية اشتقاقا فيه الكثير من المحاذير لأن Démos يعني شعب المدينة اليونانية "démos d'une polis"، وهذا المضمون محدد لأنه يحيلنا إلى جماعة معينة تشكل جماعة للقرار الجماعي، وبذلك كلما اتسع المجال الجغرافي للجماعة السياسية كلما تراجع المضمون الإغريقي للشعب، بمعنى تراجع المضمون الفعلي للشعب.[1]

وكل هذه المحاذير استوجبت حديثا ضرورة التفريق بين: "Communauté" التي تحمل دلالة يونانية، و "Société" التي تحمل دلالة حديثة تعبر عن مجموعة الأفراد المقيمين في الدولة، وهو نفسه التطور الذي فرض استعمال كلمة "Masses" بدلا من كلمة "Peuple" وهو استعمال يوحي بأن الشعب أصبح فاعل من الخارج، ويفضل حاليا توصيف المجتمعات الحديثة على أنها "Sociétés de masses" (massocratie) حسب مقولة "اورتيغا غاسات" Ortega gasset.[2]

هذا عن كلمة أو الجذع الأول "Démos" فماذا عن علاقة الشعب بالسلطة "Cratos"؟

في إجابته عن سؤال: كيف يمكن للشعب أن يمارس السلطة فعليا؟ يبدأ Sartori من القول بأن السلطة ليست فقط من يعينون على رأسها، ولكنها في الأساس مرتبطة

---

[1]– Giovanni Sartori, op.cit, p18.

[2]– ibid, p19.

بمصدرها الفعلي، فدور الشعب في تعيين الحكام لا يحل فعلا أو يستجيب لمضمون السيادة الشعبية.

عموما استعملت سيادة الشعب تاريخيا لتقويض سلطة الكنيسة، والتصور القرو-أوسطي لعلاقة الشعب بالسلطة كان فيه الكثير من المحاذير بحيث أن الشعب يمارس السلطة خياليا في علاقة غير مباشرة تماما بالسلطة، واخترعت وسائط التمثيل من أجل الاستجابة للطابع الشعبي للديمقراطية وللسلطة.

هذا المضمون كان موضوعا لأعمال "جون جاك روسو" Jean J Roseau وبعده "شارل مونتسكيو" Charles Montesquieu حول الوكالة الإلزامية، والوكالة التمثيلية.

الخوض في المضمون الدلالي والاشتقاقي حول الشعب والسلطة يعني أن هذا المفهوم لا يحيلنا إلى آليات الممارسة لأنه يؤسس للشطر الأول "سلطة الشعب Pouvoir du peuple"، ولا يؤسس للشطر الثاني لأن السلطة تمارس على شخص ما وتفترض وجود محكومين، لذلك فعلى من تمارس سلطة الشعب؟، ومن هم موضوع السيادة الشعبية؟

لهذا أصبح الجميع مجبر على إكمال الجملة: "الديمقراطية هي سلطة الشعب على الشعب pouvoir du peuple sur le peuple، وهذه المقولة تؤسس لسلطة نازلة من الأعلى وليست سلطة صاعدة من الأسفل، وهنا تظهر الخطورة المتمثلة في إمكانية تحول السلطة من "سلطة الشعب" إلى "سلطة على الشعب" gouvernement de peuple gouvernement sur le peuple أي أن الذي يفوض سلطته يمكن أن يفقدها.

إذا كيف يمكن أن نحدد ونضبط العلاقة بين سلطة الاختيار Pouvoir nominale والممارسة الفعلية؟ صحيح أن الانتخابات والتمثيل آليات ضرورية للديمقراطية، ولكن يجب أن تكون حرة حتى يكون التمثيل فعلي وحقيقي، وللوصول إلى ذلك يجب توفر ضمانات معينة.

إن الحديث على أن الديمقراطية هي حكم الشعب هو حديث نظري وأدبي ويخضع لهيمنة الدلالة الاشتقاقية واللغوية، لأنه في الأساس يعني التأسيس لمجتمعات بدون دول، ولذلك الدول الحالية التي توصف على أنها ديمقراطية تبدو وكأنها تجاوزت ما هو اشتقاقي ولغوي étymologique. إننا هنا بصدد إحياء أطروحات "Herodatus" القديمة الذي قال يوما: "إنني لا أريد أن أحكم ولا أن أُحْكَمْ حتى يبقى بيتي الوحيد الحر

في الإمبراطورية الفارسية بأكملها"، وحسب هذا الكلام فإن الحكم الفعلي يعني "اللاحكم" أي المساواة أمام القانون بين الحكام والمحكومين، والمساواة لا تعني الديمقراطية.

لأن الديمقراطية تعبر عن حكم الأغلبية وهي صياغة قدمها المعارضون للمساواة أمام القانون.[1] وتعبر"حنة أرنت"Hanna Arendt عن ذلك بقولها "بأن الديمقراطية لا توفر فقط قسطا من الحكومة، ولكن أيضا ضمانا ضد الحكومة ".[2]

إذا يعلمنا الاشتقاق اللغوي أن الديمقراطية تعني إرجاع شرعية السلطة إلى الأسفل (الإرادة الشعبية)، وبالتالي فالديمقراطية لا يمكن أن توجد إلى في مجتمع مفتوح Open society بتعبير"كارل بوبر" Karl Popper أو مجتمع حر Society libre بتعبير"ميشال بولاني" Michel Polanyi .[3]

هذا المجتمع المفتوح يتأسس على قيمة أن الدولة في خدمة المواطنين وليس المواطنين في خدمة الدولة، والحكومة موجودة لأجل الشعب وليس الشعب موجود لأجل الحكومة، والنظام الديمقراطي يفترض أسبقية المجتمع عن الدولة " le démos précédé la cratie". ولذلك فإن مقولات حكم الشعب بالشعب وللشعب لإبراهيم لينكولن "Lincoln" يمكن تصنيفها ضمن بلاغة الخطاب وليس ضمن عالم الحقيقة والمنطق.[4]

الهدف من كل هذا الكلام السابق هو تخليص فهمنا وإدراكنا للديمقراطية من ثقل ما تفرضه مقولات سيادة الشعب، إرادة الناخبين، السلطة العامة للشعب، لأن كل هذه المصطلحات لا تعبر عن الطابع النخبوي والأقلياتي للديمقراطية التي استقرت في الممارسات التاريخية.

ثالثا: الديمقراطية والممارسة الديمقراطية في تاريخ التجارب السياسية

بينت الدلالة الاشتقاقية أن الديمقراطية هي حكم الشعب، ولكن الحقيقة التاريخية تبين حسب "هارولد لازويل" Harold Lasswell بأن: "الحكومة هي دوما أفعال

---

[1]– حنة أرنت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص40.

[2]– نفس المرجع، ص203.

[3] - Karl R Popper, **The open society and its enemies**, 2oed, Vol II, Londres, p24

[4]– Giovanni Sartori, op.cit, p 24.

العدد القليل وهذا لا يحل أبدا مشكلة مستوى الديمقراطية، وربط نسبة المسيرين بمستوى الديمقراطية يعتبر مغالطة كبرى لأن المجتمعات قد توصف بأنها ديمقراطية في حين أنها تعبر عن نفسها من خلال عدد قليل من المسيرين، لذلك فالمسألة الأساسية متعلقة بالمسؤولية".[1]

هذا الكلام يحيلنا إلى أقدم الإشكاليات السياسية في التاريخ الإنساني وهي ثنائية "القيادة والطاعة"Commandement-Obéissance، وكذلك ثنائية الحرية والمساواة، وقد ترسخت عدة أطروحات في بداية التفكير السياسي وهو أنه لكي تكون حرا ومتساويا مع الجميع يجب أن لا تكون مسيرا ولا محكوما " Ni dirigés Ni gouvernés"، هذه الإشكالية تم تجاوزها فيما بعد، وتحت ضغط الخوف من الفوضى وحالة الطبيعة أصبحت المجتمعات لا يمكنها الاستمرار من دون قيادة.[2]

لقد ثار هذا النقاش بقوة بين أطروحة الحرية وأطروحة القوانين في القديم وفصل أرسطو في المسألة بقوله: "أن تكون حرا معنى ذلك أنك قادر على الحكم وتقبل أن تكون محكوما"، وهو قول ناضج فيه الكثير من الواقعية عكس قول السفسطائي "اللورد أكتون" الذي قال: "السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة".[3]

الاضطراب بين الدلالة الاشتقاقية ودلالة الممارسة هو بين "حكم الشعب" و"سلطة الأغلبية" و "سلطة نخبة فعلية"، لذلك يجب أن يتأسس النظام الديمقراطي على حكم الأغلبية واحترام حقوق الأقليات.

ومبدأ الأغلبية لا يجب أن يكون مقدسا، لأنه في الأساس مجرد آلية لتأسيس سلطة لاتخاذ القرار، كما أن الأقليات تحتفظ بحقها في نقد وفرملة السلطة لأن الديمقراطية في جوهرها تعبر عن رفض السلطات غير الناتجة عن الاختيار والانتخاب، فهي النظام الذي لا يسمح لأي شخص أن يقول على نفسه بأنه الأفضل إلا حينما يقول عنه الآخرين ذلك.

---

[1]– Op.cit, p78.

[2]– Jean Jacques Raynal, histoire des grands courants de la pensée politique, HACHATTE, France, 1999, p9.

[3] –Jean Jacques Raynal, op.cit, p 11.

المتتبعين لآلية عمل النظام الديمقراطي استقروا على مقولة أن الديمقراطية هي مجرد تعددية انتخابية Elective polyarchy، وهو طرح "روبيرت دال" R Dahl الذي يميز بين منهجين في بناء نظرية ديمقراطية :[1]

- منهج الحد الأقصى maximisation méthod: هذا المنهج يقوم على مبدأ تعظيم الأهداف المتعلقة بالديمقراطية من خلال العمليات الحكومية الخاصة، أو ما يسميه Dahl بالدلالة الماديسونية Madisonian التي تعني "تحقيق جمهورية تعظم السيادة الشعبية والمساواة ولا تقوم على الطغيان".

- المنهج الوصفي The descriptive méthod: هذا المنهج يستهدف ملاحظة النشاطات الفعلية لطبقات ومجموعات معينة، ويحدد مجموعة شروط وخصائص حتى تصنف الأنظمة على أنها ديمقراطية أو لا.

حسب Dahl فإن الطرح الأول نظري ولا يحيلنا إلى أي دلالة عن الواقع الحقيقي The Real world، ويلخص هذه النتيجة في التساؤل التالي: - ما هي الشروط الضرورية والكافية لتعظيم الديمقراطية؟

What are the necessary and sufficient conditions for maximizing democracy in the real world?

سيخرجنا هذا السؤال من الحدود التقليدية لمصطلح الديمقراطية، ونصبح أمام ما يسميه Dahl بـ "The polyarchy" والتي تقتضي:[2]

1- مزيدا من التوافق Consensus.

2- مزيدا من النشاط والحركية والمشاركة.

3- مزيدا من التدريب الاجتماعي والتنشئة Social training.

4- مزيدا من التوافق حول الخيارات والمبادرات السياسية.

عموما تحتاج The polyarchy إلى حد أدنى من الشروط الاجتماعية المسبقة وإلا استحال الوصول إلى ترتيبات مؤسساتية معينة يمكنها أن تؤسس لجمهورية بدون طغيان.[1]

[1] - Robert A. Dahl, Jan Shapiro and Jose Antonio Cheibi, **The Democracy Source Book**, The Mit press, Cambridge, Massachusetts, London England, 2003, p48.

[2] - Robert Dahl, Ian Shapiro, José Antonio cheibib, op.cit, pp 51,52.

هذا التوجه في التعريف على أن الديمقراطية هي مجرد تعددية قائمة على الاختيار Polyarchie électives جعل البعض يتساءل كيف يمكن لنظام قائم على أغلبيات مختارة أن يؤسس لوجود الديمقراطية الفعلية؟

ولذلك يشترط في الديمقراطية أن تتجنب تكريس أي نمط من الهيمنة كما أنها يجب أن:

- تنتج الأقليات المفتوحة والمنافسة بشكل مستمر.
- كما تنتج سلوكات حذرة وموجهة بواسطة القانون لتفادي احتكار السلطة.
- والتعددية يجب أن تقوم على أساس حرية الاختيار، لأن حرية الاختيار هي من تؤسس لسلطة المراقبة والحماية الذاتية من الاستبداد.

من خلال الكلام السابق فالديمقراطية هي نظام يتأسس فيه تأثير الأغلبية على ضمان وجود أقلية مختارة وتنافسية، وهذا ما يؤسس لرقابة المواطنين ورقابة النخب المعارضة التي تنتمي للأقليات غير الفائزة بالانتخابات. ولكن السؤال الذي يبقى قائما هو: ما الذي يضمن جودة الديمقراطية؟

وهل تكفي الانتخابات والمشاركة كمؤشرات دالة على وجود الديمقراطية؟ وحسب"جيوفاني سارتوري" Giovanni Sartori فإن نوعية النتائج متعلقة بنوعية القيادة، وهذا ما جعله يقدم تعريفا آخر يدافع على أن: "الديمقراطية هي تعددية للنخب المنتخبة" Une polyarchie d'élites élues، بمعنى أنها نظام للاختيار قائم على اختيارات الأقليات التنافسية.[2]

تبدو هذه التعريفات معقدة ولكنها تستجيب للتعقيد الموجود في النظام الديمقراطي، وتتجاوز التبسيط الذي فرضته الدلالة الاشتقاقية، إنه من السهل جدا أن نقول بأن الديمقراطية هي حكم الشعب، ولكن يجب أن نفهم كيف يمكن لهذا أن يصبح ممكنا ومقاربا للواقع وللحقيقة.

ولذلك يجب على طلبة الديمقراطية أن يميزوا بين:

- نظرية الوكالة Théorie du mondât كنظرية أرثوذكسية.

---

[1] - Op.cit, p53.
[2] - Giovanni Sartori, op.cit, pp107,108.

- ونظرية التنافس Théorie de concurrence.

فالنظرية الأولى ترتكز معياريا على الشعب والنظرية الثانية تتوجه إلى تبني الديمقراطية كنظام للحكم Système de gouvernement.[1]

بقي أن نعي بأنه يمكننا أن نقدم تعريفات وفهم جيد للديمقراطية بدون أن نقدم أي دليل على وجودها فعلا، وهنا يمكننا أن نطرح التساؤل بطريقة مغايرة وهي:

ما الذي يثبت وجود الديمقراطية بدلا من ما الذي يعرفها؟، وهل يمكننا أن ندافع على أن الديمقراطية حقيقية وتتمتع بوجود فعلي في التاريخ الانساني؟*

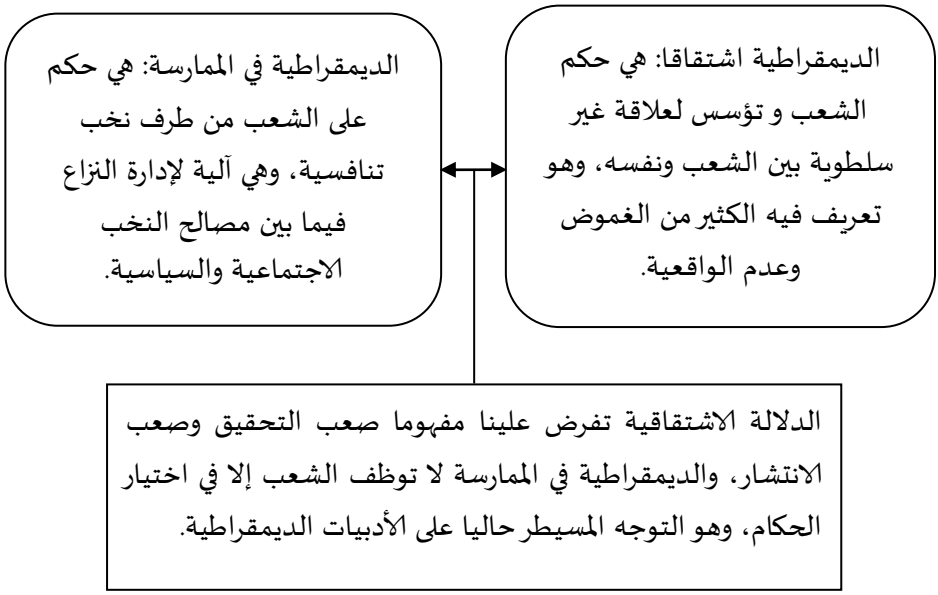
كل الكلام السابق يمكننا أن نلخصه في الشكل التالي:

[1] - Op.cit, p108.

* – للإجابة على هذه الأسئلة يمكن العودة إلى:

– جان ماري جونيو، **نهاية الديمقراطية**، تعريب ليلى غانم، دار الأزمنة الحديثة، ط1، لبنان، 1998، ص173.

الشكل 01: القلق الموجود حول الديمقراطية



المصدر: الشكل من إعداد الباحث سعيد ملاح.

يحاول هذا الشكل أن يلخص القلق الموجود حول الديمقراطية بين "حكم الشعب" وبين ما تعنيه الممارسة في التاريخ السياسي لما هو ديمقراطي.

حينما نقول بأن الديمقراطية هي حكم الشعب فإننا لم نحل سوى مشكلة لغوية، ولكن المشكلة ليست معرفة دلالة الكلمة، وإنما معرفة الشيء في حد ذاته، فالكلمة في نهاية الأمر تشير إلى شيء ما، ممارسة معينة، أو نظام معين.

تبين الملاحظة العلمية والتاريخية أن الكلمة لا تعبر عن واقع معين ولا تنسجم معه، إذا لماذا نتمسك بهذه الكلمة -حسب Dahl- والحقيقة التاريخية والموضوعية تبين أن الديمقراطيات هي مجرد بوليارشيات polyarchy؟[1]

[1] - Robert A, Dahl, **A preface to Democratic Theory**, op.cit, 89.

هذا التمسك بالتوصيف الديمقراطي القديم هو نتيجة ضغوطات وإملاءات ديونتولوجية "Déontologique"*، أي أنه كان نتاج الخطابات حول ما يجب أن يكون وما يجب أن نفعله وليس حول ما نفعله في الحقيقة.

والديمقراطية بالدلالة اليونانية لم توجد ولن توجد في التاريخ لأن الشعب كان دائما موضوعا للسلطة ولم يكن هو السلطة في حد ذاتها، وهذا ما يضطرنا إلى التوجه إلى تبني التوجهات الاختزالية الحديثة في تعريف الديمقراطية، وهو ما سيكون موضوعا لبقية المجهود المفاهيمي.

* الديونطولوجيا : تعني الخطاب حول ما يجب أن يكون وهو مصطلح يعود في استعماله إلى "بينتام"Bentham الذي وظفه كمرادف لعلم الأخلاق Science de la morale
ويوظف أيضا كمرادف للوصف prescription ومضاد لمصطلح التفسير.

خلاصة المحور:

بعد هذا المسح اللغوي والتاريخي لمضمون الديمقراطية يبدو أنه هذا المصطلح عرف انحرافات كبيرة تسبب فيها نقل المضمون اللغوي بدلالته اليونانية إلى المضمون الاصطلاحي، أي تعريف الممارسة الفعلية للديمقراطية بدلالة ما يحمله المصطلح من محمول لغوي وليس بدلالة ما يمارس فعلا في التاريخ السياسي الإنساني.

وهذا المجهود النقدي الابستيمولوجي لمصطلح الديمقراطية مهم جدا لأنه سيحررنا من ثقل المحمول القيمي للديمقراطية ويقدم لنا فرصة الارتكاز على مفهوم اختزالي عملي منسجم مع ما تم ممارسته في التجارب الإنسانية وليس ما تم نقله من الدلالة اللغوية التي تفرض ثقل والتزامات كبيرة على الدول التي تريد أن تنتقل إلى الديمقراطية.

فواقع الممارسة الديمقراطية يقدمها على انها مجرد الية لتنظيم التداول والتنافس على السلطة بين قوى سياسية انتخابية تعتمد في تنظيم لعبتها على الية الانتخابات ومسنودة بالتزام واحد وهو قبول نتائج اللعبة الديمقراطية، وهو ما تذهب اليه اعمال جوزيف شومبيتر التي تعرف الديمقراطية بدلالة مؤشر الانتخابات وتنزع عنها كل ما تفرضه الاعباء الايديولوجية والقيمية القادمة من الفكر والتنظير وليس من تاريخ ممارسة الديمقراطية.

وفي الأخير يمكن أن نقول بأن هذه الدراسة تعيد النظر في المعارف البديهية التي استقرت حول مصطلح الديمقراطية وأصبحت تمثل حواجز معرفية لفهم ونقل الديمقراطية خارج سياقها التاريخي، فالديمقراطية التي حدثت في التاريخ هي آلية حكم عن طريق الانتخابات لتنظيم الفوضى وتفادي النزاعات الاجتماعية، وليست كما يقول مدلولها اللغوي لان الشعب يفقد سلطته بعد الانتخاب مباشرة لصالح من يمارس السلطة الفعلية، وهذا الفهم سيسهل من تبني النظام الديمقراطي لأنه يخلصنا من المحمول القيمي والإيديولوجي للديمقراطية.

المحور الثاني

الديمقراطية بين طرح العالمية وضغط الخصوصيات

يندرج هذا المجهود ضمن محاولة إثارة أحد أهم وأعقد الأسئلة على الإطلاق وهو سؤال منشأ الديمقراطية، فهل الديمقراطية هي قيمة عالمية ترتكز على التراث الغربي الذي يدافع عليها على أنها تقليد يوناني، أم أنها قيمة إنسانية أنتجتها التقاليد البشرية على مدار التاريخ الإنساني؟

هل الديمقراطية مثلها مثل قيم العدالة وقيم المساواة أصبحت غير قابلة للتناظر حولها، أم هي ممارسة غربية اثنومركزية متعالية تتجاوز الخصوصيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية للمجتمعات؟

عموما هناك إجابتين أساسيتين لهذه الأسئلة قدمتها المدارس المنهجية والفلسفية الكبرى، ففي الشق المنهجي الإجابة قدمتها النقاشات بين التوجهات الوضعية و المابعد وضعية في المناهج، وفلسفيا أثير النقاش بين التوجه العالمي والتوجه التاريخي للقيم الإنسانية.

الخطاب الأسسي يدافع على أن الديمقراطية قابلة للتطبيق خارج منشئها الغربي وبدون أي اعتبار لمعطيات الزمن و المكان، لأنها محكومة بقوانين وأسس ثابتة أنتجها السياق التاريخي الغربي في عصر الأنوار.

أما الخطاب اللاأسسي anti foundationalisme فينتقد العقلانية و الستاتيكية والنرجسية في الفكر الغربي ، ويحاول الإلحاد فكريا ومعرفيا بالعقلانية الغربية التي أماتت الله وألهت الإنسان.

الطرح الأسسي هو الذي فرض ضرورة انتشار الديمقراطية في البيئات غير الغربية بدون أي احترام للسياقات التاريخية والثقافية، أما الخطاب اللاأسسي المابعد حداثي فيعتقد أن هذا التوجه فيه الكثير من الاستبداد والتعالي والبديل هو احترام السياقات القيمية للمجتمعات غير الغربية.

هذا الإيمان بعالمية الديمقراطية جعل منظمة اليونسكو في تحقيقاتها عام 1949 تقول بأن الديمقراطية أصبحت بدون أعداء، بحيث انه لأول مرة في التاريخ العالمي لا يوجد مذهب يقدم نفسه كمناهض للديمقراطية، والديمقراطية أصبحت تحضى بالاعتراف على أنها الشكل الأكثر قبولا كتنظيم سياسي واجتماعي.

إذا الطرح الأسسي العالمي يقول بأن الديمقراطية فكرة عالمية يناشدها الجميع في مواجهة الطرح النسبي اللاأسسي الذي يدافع على مقولة أن الديمقراطية منتوج سوسيوثقافي وتاريخي جعلته بعض الظروف حقيقة واقعية، فالطرح الأول يقدم لإجماع حول إطلاقية قيمة الديمقراطية، أما الطرح الثاني فيقدم الديمقراطية كمنتوج سوسيوثقافي وتاريخي معين.

السؤال المركزي في هذا النقاش هو: هل الجميع يجب أن يصبح ديمقراطيا وبنفس الشكل؟، وهل الديمقراطية "قاعدة ومبدأ" وغيابها يعني الاستثناء وغير الطبيعي؟

الإجابة أخذت شكلين:

1- وجهة النظر العالمية Vision universaliste: الديمقراطية قدر الجميع وهي فكرة مفتوحة على العالمية لأنها أضفت مدلولا عالميا على العدالة، القانون، السياسة وتتبناها الأطروحات المذهبية التقليدية والحديثة للقانون الطبيعي، الحق الطبيعي، وحقوق الإنسان، وتأسست على الطبيعة عند القدامى، والله عند الفلاسفة المسيحيين والعقل عند الحداثة.

2- وجهة النظر النسبية Vision relativiste: تنطلق من كون الحداثة تأسست على وجهة نظر مغلقة عن التاريخ، وحسبهم فإن كل فكرة أو قيمة أو نظام تبقى معرفة وتفهم انطلاقا من التاريخ، ومن التاريخ وحده، وأي تصور مطلق عن الديمقراطية يعتبر قناعة ميتافيزيقية حسب "ليو ستروس" Leo Strauss .*

أ- الطرح الأسسي العالمي لقيمة الديمقراطية:

سئل"امارتيا سين" Amartya seen من طرف أحد المجلات اليابانية المشهورة عن أهم حدث في القرن العشرين فقال بأنه يجب التفكير لأن هذا القرن عرف "نهاية الامبراطوريات الفرنسية والبريطانية، وعرف حربين عالميتين، كما عرف صعود وسقوط الفاشية والنازية، هذا القرن شاهد أيضا على صعود الاشتراكية وتفككها وعرف تحولات

*- L'idée de normes universelles inscrites dans l'éternité, L'idée de normes intrinsèquement Relatives parce qu'inscrites dans l'historicité, cité a Cabore Boniface p 117.

عميقة في الصين وفي أنظمة التوازن الاقتصادي العالمية... ويبدو أن الحدث الأكثر أهمية هو صعود الديمقراطية وانتصارها وتوجهها لأن تصبح الشكل الوحيد المقبول للحكم".[1]

و الديمقراطية أصبحت كذلك لأنها حققت الحرية السياسية التي تعتبر جزء من الحرية الإنسانية، وتضمن ممارسة الحقوق المدنية والسياسية، وهي ضرورات تضمن الحريات الفردية والجماعية، والمشاركة السياسية ضرورة إنسانية يقتضيها التجمع الاجتماعي، كما أن الديمقراطية قيمة أداتية Valeur instrumentale وعملية تضمن الحديث والاستماع، حرية المطالبة، وقبول اختلاف المطالب، كما أنها قيمة تعطي للمواطنين فرصة التعلم من الآخرين، وتساعد المجتمعات على أن تعطي شكل معين لقيمها ولأولوياتها وهي أيضا قيمة بنائية Valeur constructive.[2]

إن القول بأن فكرة معينة هي فكرة عالمية يعني حدوث القبول والإجماع والاعتراف في كل مكان من العالم مثلما أعلن "الماهاتما غاندي" "اللاعنف" كقيمة عالمية، وأعلن"روبيندرانات تاغور" "Robrindranath Tagore" "حرية الفكر" كقيمة عالمية، وتحول الجميع إلى بداية القبول بالديمقراطية كقيمة عالمية وبالتالي تفكيك الأفكار المسبقة عنها.[3]

هذا لا ينسجم مع الاختلافات الثقافية التي قد تعيق طرح العالمية بحيث أن بعض المجالات الثقافية تتمسك بترتيب خاص لسلم قيمها، فمثلا الآسيويين يرتبون قيمة الانضباط قبل الحرية السياسية، وقيم التسامح والمجتمع قبل الفرد والنزعة الفردانية.[4]

الطرح الأسسي العالمي يرتكز على التراث الغربي لذلك قال "موساس فينلاي"Moses Finlay: "إنهم الإغريق الذين اوجدوا الديمقراطية، وليس الديمقراطية فحسب وإنما السياسة أيضا".[5]

---

[1] - Amartya seen, **la démocratie des autres**, traduit par Monique Begot, Edition Rivage, Paris, 2005, p 40.
[2] - ibid, p 65.
[3] - ibid, p 70.
[4] - ibid, pp 73-76.
[5] - Cabore Boniface, **l'idéal démocratique entre l'universel et le particulier : Essai de philosophie politique**, la Presse de l'Université Laval, l'HARMATTAN, 2001, p27.

وهذا بالرغم من أن اليونان لم يعرفوا عن الديمقراطية سوى الممارسة في عهد "بريكليس"، فلم يكونوا منظرين لها بل اخترعوا الكلمة ومارسوها فقط حسب مقولة Thucydide في كتابه "تاريخ الحرب البلوبونزية".

فالديمقراطية هي ممارسة يونانية ولكن سيادة الشعب كانت محصلة النضال التاريخي الذي رافق تطور التجمعات السياسية من الدولة المدينة، ثم الإمبراطورية، ثم الدولة الدينية، ثم الأنظمة الإقطاعية الملكية إلى غاية ظهور الدولة القومية التي تأسست على مفاهيم سيادة الشعب. و رافق هذا التطور التاريخي تطورا في الكتابات السياسية إبتدءا من أعمال "توما الإكويني" Thomas d'Aquin التي بدأت تؤسس للمضمون العلماني للسلطة ثم أعمال جون لوكJ. Locke و جون جاك روسو J.J.Rousseau وسبينوزا Spinoza.

يكتب Hans Kelsen بأن الديمقراطية هيمنت على عقول القرنين التاسع عشر والعشرين بشكل كبير، و يستند تعميم الديمقراطية كنموذج إلى طرح أنها الشكل الشرعي الوحيد لجميع المجتمعات الإنسانية، و هو حلم امانوال كانط k. Emmanuelحول "الجمهورية العالمية"، ونفس رأي Christian Brodhag الذي قال بأن: "الديمقراطية هي الشكل الوحيد الذي يلقى قبولا من طرف الجميع، وهي الشكل الوحيد للتنظيم السياسي الصالح لجميع الشعوب".[1] وهو نفس الكلام الذي فضلهFrancis Fukuyama لبداية كتابه: "نهاية التاريخ وخاتم البشر" الذي قال فيه بأن الشكل الليبرالي للديمقراطية يبقى الإلهام السياسي المتجانس الوحيد الذي تجمع عليه كل المناطق والثقافات الموجودة في العالم، فالديمقراطية هي قدر الجميع لأنها تضمنت فكرة الحرية والمساواة.[2]

و يدافع Alexis Tocqueville على أهمية السياقات التاريخية والتجارب الإنسانية التي أنتجت الديمقراطية، وعموما تظهر عنده على أنها نتاج الميراث الثقافي الغربي، وحاليا لا أحد يمكنه أن يطبق معنى للديمقراطية يتجاوز المدلول الذي تطور في الغرب، هذا النموذج الديمقراطي بشكليه المؤسسي (الاقتراع العام، المحور بين السلطات،

---

[1] - Christian Brodhag, **les quatre vérités de la planète : pour une autre civilisation**, Editions du félin, paris, 1994, p 70 .

[2] - فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية ، بيروت، د س ن، ص ص 28-19

التعددية الحزبية، البرلمانات، نظام الحقوق والحريات الشخصية)، وبشكله القيمي (العلمانية، العقلانية، الفردانية، الحرية) أصبح معرفا بالمرجعية الغربية، لذلك فالدول التي تنتقل إلى الديمقراطية تنتظر التزكية من الغرب حتى تنال شرف "الوصف الديمقراطي"، وهذا التوجه فيه الكثير من العنف الإيديولوجي والثقافي والتاريخي لأنه مؤسس على الهيمنة.

يظهر الطرح العالمي في شكل تجاوز هوياتي و تاريخي وسوسيوثقافي، وهو طرح يؤسس لنموذج عابر للمجالات السياسية tans- espace politique حتى وإن كانت غير قادرة على تحمله وتقبله واستيعابه.* و يقع خلف هذا التوجه فلسفات عقل التنوير ومخرجات الثورات الكبرى التي دافعت على أن قيم الحرية والعدالة تمثل الجوهر الذي تشترك فيه الإنسانية لذلك فهي صحيحة أينما وجدت، وكل نظام يحكم عليه وعلى شرعيته من خلال العودة إلى هذه الحقيقة المطلقة Logos éternel، كما أن الديمقراطية أصبحت ضرورة، ونشرها مهمة نبيلة وثورية حتى وإن اقتضى الأمر "أساليب غير ديمقراطية".[1]

إن الحركات الثورية في أوروبا وأمريكا وصفت الديمقراطية على أنها "قدر الجميع الذي لا يمكن تجاوزه، إنها الوعي والضمير السياسي الجديد للإنسانية، كما تمثل المعيار الوحيد للنظام السياسي الجيد والعادل، فالتاريخ في حالة الديمقراطية يتكثف في لحظة مطلقة "moment absolu"، لحظة يهيمن ويسود فيها شكل نهائي وعقلاني للمجتمع والدولة، ولذلك فانتشار الديمقراطية حاليا ليس فقط امتدادا لجاذبية قيمية، وإنما هو انتشار مسنود بالقوة "قانون الأقوى"، إنها جاذبية مفروضة بالقوة لضمان الانتشار والاحترام.[2]

هذا التبرير يجد له عدة أعمال مدافعة أهمها على الإطلاق أعمال:

- "جون بيشلر" Jean Baechler : تبرير طبيعي للديمقراطية.
- "فرانسيس فوكوياما" Francis Fukuyama : تبرير نيوهيقلي للديمقراطية.

---

* - للمزيد يمكن العودة إلى:

- Elisabeth Dutartre, **Raymond Aron et la démocratie au 21 siècle**, Edition de fallois, Paris, 2007
- Régis Debray, **Critique de la Raison politique**, Gallimard, paris, 1981, p466.

[1] - Caboré Boniface, op.cit, pp 120,121.

[2] - فوكوياما فرانسيس، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، مرجع سابق، ص 458.

أ-1- التبرير الطبيعي لجون بيشلر:

يقدم J. Baechler الديمقراطية كشكل طبيعي للحكم لجميع المجتمعات الإنسانية، فالمجتمعات السياسية تحكم ديمقراطيا كحالة طبيعية، وهو نفسه طرح Spinoza الذي قال بأن الديمقراطية هي الأكثر طبيعية لأنها الأكثر قدرة على احترام الحرية الطبيعية للأفراد، وحسبBaechler هناك ثلاث مراحل للديمقراطية :[1]

- العيش في ديمقراطيات هو طريقة زيادة الحفاظ على الذات.
- وتاريخيا ومنذ لحظات البداية يجد الناس أنفسهم في بيئات ديمقراطية.

ويحاجج Baechler بقوة بأن الديمقراطية شرط طبيعي للإنسانية، والمماليك والإمبراطوريات تمثل استثناءات يجب تفسيرها لأنها لم تعمر طويلا والعقد الطبيعي الأصيل كان دوما ديمقراطيا، كما أن المجتمعات البدائية لم تعرف إلا أشكالا من السلطات الديمقراطية.[2]

فجوهر الإنسان ككائن حر، سيد، أناني، عقلاني، لا يمكن أن تحفظه إلا الديمقراطية، وإذا فقد الإنسان جوهره فقد حريته، فالإنسان ديمقراطي بالطبيعة وبهذا فصفة العالمية في الديمقراطية مرتبطة بالصفة الطبيعية.[3] وبهذا فخيار الديمقراطية هو خيار الطبيعة الذي وجد الناس أنفسهم فيه منذ الأزل، واستثناءات العيش تحت أنظمة تسلطية هو نتيجة ظروف تاريخية لانحرافات السلطة عن مقاصدها.

وطرح Jean Baechler ليس شاذا بحيث نجد أراء أخرى تسانده بقوة في التبرير الطبيعي للديمقراطية وخاصة طرح Dominique folscheid الذي يبدأ من التساؤل التالي : هل الديمقراطية تمثل نموذج الوساطة السوسيوسياسية التي تستطيع تحقيق إنسانية الإنسان؟، ويجيب بأن: "الديمقراطية هي النظام الوحيد العالمي والضروري لأنها الوحيدة التي تجيب على مقتضيات جوهر العالمية وضرورات الإنسان، ومهما كانت ثقافة ودين وتاريخ وحضارة أي شخص فإنه يرفض أن يحكم كحيوان، ولذلك فإنه

[1] - Jean Baechler, **le pouvoir pur**, Calmann-Lévy, paris, 1978, p268.
[2] - ibid, p269.
[3] - idem.

دائما يطلب أن يحكم كشخص حر".[1] وهذا ما يعبر عنه Walter Stace بأكثر حزما ووضوح: "الحرية، المساواة، والفردانية هي كلها قيم تعبر وتنسجم مع عقلانية الإنسان، لذلك يجب أن نحكم بسلطة العقل وليس بسلطة القوة لسبب بسيط وهو أننا بشر ولسنا بهائم، فالحياة الأصلية للإنسان هي التي تحكم بالجزأ الأكثر قداسة وعلوا فيه إنه عقله، وفكرة القطيع تفرض عليه حكم القوة، ولأنه كائن عقلاني فإن الحكومة الوحيدة التي تنسجم مع طبيعته هي الحكومة التي يحكمها ويتقبلها العقل ، ويختصر Stace كل ذلك في قوله: "أن تكون إنسانا يعني أن تكون عقلانيا، وأن تكون عقلانيا يعني أنك ديمقراطيا".[2]

"To be human is to be Rational, and to be rational is to be democratic"

أ-2- تبرير فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama:

يقدم فرانسيس فوكوياما تبريرا "نيوهيجليا" يستند فيه إلى فلسفة التاريخ الخطية التي أسست للدولة العقلانية المؤسسة على الحرية، وهي النهاية لكل المسارات التاريخية، هذا التوجه يقول بأنه لا يمكن أن يحدث تغير تاريخي نحو تطور أكبر، وهذا ما يثبته توجه النموذج الديمقراطي إلى التوسع جغرافيا وزمانيا نحو مزيد من الشرعية والتقبل، والديمقراطية أصبحت في جميع الإدراكات تمثل الحل الأمثل لجميع مشاكل الإنسانية.[3]

وحسب فوكوياما فإن الديمقراطية الليبرالية هي الحقيقة الأخيرة للسياسة التي أثبتت تاريخيا للجميع، ولذلك أصبحت الخيار والتوجه الأصيل لأي عملية انتقال أو إصلاح سياسي.

إنه طرح اثني، مركزي، نرجسي فيه الكثير من عدم التبصر ونقص في العلمية، كما أنه يعبر عن درجات ومستويات عالية من العنف القيمي والإيديولوجي الذي يسوق في شكل خطاب علمي ولكن في الأساس هو خطاب "القوة" التي انتصرت في نهاية القرن العشرين، فالمنتصر له الحق في أن يفرض شروط لعبته، وأن يشرعن منظومته القيمية بدون أبسط درجات الإمعان والاحترام للخصوصيات الثقافية والاجتماعية للبقية.

---

[1]- Cabore Boniface, op cit .pp161-162.
[2]- op.cit, p165.
[3] - فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص378.

وفي ختام هذا الكلام يمكننا أن نشير إلى ملاحظة دقيقة لمحمد أركون الذي تتبع المشروع الفكري الما بعد حداثي وقال بأن أكثر الفلاسفة جرأة وتقدما ونقدا للمركزية العقلانية الأوربية والغربية "كفوكو"، و"جاك ديريدا"، و"يورغن هابرماس" لم يستطيعوا تجاوز حدود التراث الأوربي، وحتى مؤلفات "هابرماس" حول الخطاب الفلسفي للحداثة لم تتعرض أبدا للدين ولا نجد فيها أي كلمة عن الإسلام الذي يعتقد به أكثر من مليار ونصف نسمة.[1]

ما يعانيه كبار الفلاسفة الأوروبيين هو تجاهلهم وإهمالهم للثقافات غير الغربية وللبعد الديني، والملاحظ أن جميع مفكري الحداثة وما بعد الحداثة في أوروبا كانوا ضحايا ما يسمى في أوروبا بعلمنة الفكر La sécularisation de la pensée، وضحايا للعقلانية المنفصلة عن أي بعد ديني، وهذا ما أسس للدوغمائية (الانغلاق) والمركزية الاثنية والفكرية في الغرب.[2]

ب: الطرح اللا أسسي النسبي لقيمة الديمقراطية:

من خلال ما سبق حول الطرح الأسسي تظهر درجات العنف الإيديولوجي والثقافي في التوجه العالمي الذي يحاول فرض وتعميم الديمقراطية، لأنه طرح يتجاهل فكرة أن الديمقراطية هي قيمة لشعب ما، وزمن ما، ولمجتمع تاريخي معين.

لا يمكن للديمقراطية أن تكون وضعا لا تاريخيا، ولا نضاليا لأنها مشروع لرجال حقيقيين تقودها قناعات حقيقية أثر فيهم التاريخ والسياق السوسيو ثقافي الذي ينتمون إليه.

هذا الطرح يعتقد بأن البداية من اليونان في التأريخ للديمقراطية فيه الكثير من التجاهل العنصري للتاريخ الإنساني، وفيه نفي لتعاطي اليونان مع الحضارات السابقة كالحضارة المصرية، الإيرانية والهندية.[3]

وقد ذكر Amartya seen حوارا بين ألكسندر الأكبر وجماعة من الفلاسفة الهنديين حتى يثبت وجود المعارضة للسلطة في التقاليد الهندية.

---

[1] - محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ب س ن، ص254.

2 - نفس المرجع، ص255.

[3] - Amartya seen, **la démocratie des autres**, op.cit, p20.

هذا الحوار بدأ بسؤال ألكسندر الأكبر للفلاسفة قائلا لهم: لما تقللون من مهابة الأكبر؟ فأجابوه: "أيها الملك ألكسندر، لا يمكن لشخص أن يملك من الأرض أكثر من الأرض الموجود فوقها، فأنت إنسان مثلنا جميعا باستثناء أنك مميز وتعيش كذراع للجميع ولنفسك، أنك قريبا ستموت وبعدها لا يمكنك أن تملك إلا قطعة أرض تدفن فيها وليس على ظهرها".[1]

وقد أصبحت الهند فيما بعد أكبر ديمقراطية في العالم غير مؤسسة على المضمون الغربي للحرية والتعددية، لقد تأسست على التسامح la Tolérance بدلا من التعددية و عدم التجانس، و خطابات "جوهر لال نهرو" ركزت على النقاشات العامة، و على كيفية استغلال مبادئ الهند القديمة في الهند الحديثة، وقد توصل رئيس اللجنة المكلفة بالدستور الهندي B R Ambedkar" من خلال دراسة تاريخ الحكومات المحلية إلى أن تاريخ الهند مليء بقبول الآراء المختلفة ورفض عدم المساواة.

حسب Amartya seen فإن قيمة التسامح موجودة بقوة في الحضارة الشرقية أكثر من الغرب لأن تجارب هتلر مع اليهود، فرنسا، و بريطانيا، والبرتغال في المستعمرات لا ترق لمواقف صلاح الدين مع ريتشارد قلب الأسد في عصر الفتوحات، وقد رفض الفيلسوف اليهودي"ميمونيد" Maimonide البقاء في أوروبا لأنها أقل تسامح وفضل الذهاب إلى المنطقة العربية، وحديثا أبدت التجارب العربية والإسلامية قابلية كبرى لاحتواء وتعايش اليهود والمسيحيين، و هذا ما أشارت إليه Maria rosa Menocal* في كتابها: "أندونيسيا العرب وثقافة التسامح" وقالت بأن اليهود تحولوا مع قوة المسلمين من أقلية مضطهدة إلى أقلية محمية.[2]

وقد جادل Raymond verdier بقوة بأن المجتمعات الإفريقية ما قبل الاستعمار عرفت نماذج لمجتمعات مناهضة للدول ورفضت السلطات الفردية وأسست تقاليد مناهضة للسلطة، وكل هذا تم تناسيه بسبب هيمنة نموذج الدولة الوطنية الغربية.[3]

---

[1] - Op.cit, p21.

* - voire: Maria Rosa Menocal, **the Ornament of the world: L'Andalousie Arab**: **une culture de la tolerance.**

[2] - Amartya seen, **la démocratie des autres,** op cit, p27.

[3] - Cabore Boniface, op.cit, p27.

وبسبب هذه التقاليد التاريخية للممارسات الديمقراطية ظهرت العديد من القناعات التي تدافع على ضرورة تقبل الديمقراطية لفكرة التعددية الثقافية، وكذا إسهام كل الثقافات والحضارات الإنسانية في تطوير نموذج الحكم الديمقراطي.

و أهم من دافع على هذا الطرح نجد أعمال David Held خاصة كتابه "نماذج الديمقراطية" models of democracy والذي يرفض فيه التصنيفات التي تقصي بعنف إسهامات النماذج غير الغربية في الديمقراطية، و يطرح Held سبعة نماذج للديمقراطية ليثبت بأن الديمقراطية لا تأتي من عقل واحد، أو من حقيقة تاريخية واحدة، أو نظام حكم سياسي واحد، ويجادل بكونها ربما تكون المنتوج الظاهر للحضارة الغربية التي تعود إلى أثينا والنهضة والإصلاح الأوروبي وعصر العقل، ولكنه يذكر الجميع بمقولة أن الحضارة الغربية هي جزء من الحضارة الإنسانية، وبهذا فالمزاعم الاحتكارية الغربية تمثل مزاعم اقصائية ومتعصبة إثنيا.[1]

إذا هل الحرية والديمقراطية قيم غربية، وهل يمكن استبعاد البقية من أي إسهام في تطوير مضامينها؟

تقدم Patricia Springborg* عملا تحاول فيه تبديد المقولة التي تدافع على أن الليبرالية تيار يتدفق في اتجاه واحد من الغرب إلى الشرق، وتحاول إظهار الشرق -خاصة الحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين- على أنه قدم العديد من النماذج الأولية للمؤسسات الليبرالية، وتذكرنا بدور العرب في نقل التراث اليوناني ومحافظتهم عليه.[2]

ولذلك يجب أن نستوعب درجات الهيمنة الموجودة في العالم، فسابقا كانت الهيمنة بالقوة العسكرية واحتلال الجغرافيا والأقاليم، لكن حاليا الهيمنة وجدت طريقها لاحتلال العقل، فالجميع يتوجه إلى النمطية التي يفرضها تصور متعالي مركزي اثني يتأسس على قناعة أن الغرب حائز على مفاتيح الحضارة، والبقية هم برابرة تائهون بين الاستبداد ونماذج المعرفة اللاهوتية والميتافيزيقية.

---

[1]- العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص30.

*-voire: Patricia Springboard, **the origins of liberal institutions in the Ancient Middle East**.

[2] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص178.

وحسب حسن حنفي فإن المهمة الأولى أو الجيل الأول من الاستعمار كان يستهدف الجغرافيا، أما الجيل الثاني منه فيستهدف ثقافات الشعوب وهو ما يصنفه ضمن محاولات "التغريب"، فدولة ما بعد الاستعمار حاولت فرض "المشروع الأحادي للأمة المتخيلة"، وهو مشروع غير قادر على الانسجام مع التراث الاستعماري الذي زعزع نموذج الدولة الوطنية، كما أن الصراع بين الأنا والآخر الذي كرسته فترة الاستعمار قد استمر فيما بعد فشكل نظرة دونية من الغرب اتجاه البقية.[1]

وحسب حسن حنفي دائما فإن الثقافة الغربية مركزية وعنصرية لذلك حاولت هذه المركزية فرض التراث الغربي كحضارة للإنسانية، وفرض مقولة أن تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية.[2]

عموما هناك ثلاث مواضيع تخلق الحساسية مع النموذج الغربي:

1- الأسس الأخلاقية للحياة الإنسانية.

2- التوجه الاستعماري والفوقي للحضارة الغربية.

3- الطابع المادي وسيادة مبدأ اللذة.

إن القول بوجود حضارة عالمية هو قول وطرح غربي متناقض مع خصوصيات الشعوب في إفريقيا وآسيا، وهو في جوهره طرح نسبي فيه الكثير من التناقض، وهذا ما يكشفه "كابوري بونيفاس" في قوله: "التفكير الذي يقول بالعالمية هو في الأساس تفكير غير عالمي"[3].

" La pensée de l'universelle soit elle-même déjà une pensée non universelle "

وفي جوهر هذا التفكير رغبة في اكتساح بقية النماذج التي تعبر عن الاختلاف والتعدد الطبيعي في المجتمعات الإنسانية.

ب-1- التوجهات الفكرية التي تحاول معارضة المركزية الغربية:

هناك أربع مدارس فكرية تحاول زعزعة المحورية والمركزية ومبدأ العقل بمعناه المطلق "logos" عند اليونان:

---

[1] - حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، د.ت.ن، ص24.

[2] - نفس المرجع، ص31.

[3] - Caboré boniface, op.cit, p 145.

- الحركة النسوية في مواجهة الطابع الأبوي والذكوري للسياسة.
- ما بعد الحداثة في مواجهة إنسانية عصر التنوير والثبات العقلاني.
- حركات التضامن العالمي في مواجهة خطاب العولمة ومركزية الدولة.
- تعددية الثقافات (الكوزموبوليتانية) في مواجهة الأحادية الثقافية والتفوق الاثني.

هذه التيارات الفكرية تواجه مجتمعة المبدأ العقلي المسيطر للذكورة والعقلانية والعنصرية والقطرية وتدخل في معركة إزالة الأسسية عن القوالب الجاهزة Defoundationalising.[1]

ترفض كل هذه الطروحات وجود أسس للديمقراطية ولا ترفض الديمقراطية في حد ذاتها، فالممارسات السياسية غير متجذرة في حقيقة موضوعية، بل تطورت ويمكن أن تواصل التطور بفعل مصادفات الثقافة والتاريخ حسب مقولة Richard Rorty، لذلك فالديمقراطية –حسبهم- لا تحتاج إلى دعم فلسفي وإنما إلى وضوح فلسفي، كما أن اللاأسسية تتجاوز خطابات الصدام الحضاري لأنها تستوعب الاختلاف والتنوع وتعطي فرص للتواجد لكل التيارات، بما في ذلك التيارات الإسلامية.[2]

الأسسية من منظور إسلامي أو عربي تمثل شكل من أشكال رسائل التمدين لأن هذا التعميم يتم دون مراعاة للخصوصية التي تفترض بأن الممارسة السياسية تنشأ كنتاج للتجربة الإنسانية (تاريخيا، ثقافيا، ولغويا)، ومبادئ العلمانية والفردانية هي نتاج مخاض تاريخي للحروب الدينية والفكرية في الغرب فكيف يمكن أن يعمم على الجميع؟، ولهذا فإن التصور الشرقي والعربي والإسلامي عموما يتوجه إلى الطابع الإجرائي للديمقراطية أكثر من التركيز على شروطها الأسسية والقيمية.

ب-2- الطروحات والحجج المابعد حداثية المناهضة للأسسية.

تعتبر ما بعد الحداثة وجهة نظر نقدية عالمية مرتبطة بأعمال نيتشه، هيدغر، ميشال فوكو، جاك ديريدا، ليوتارد، وغيرهم من المفكرين الذين استهدفوا مركزية وفوقية العقل الأوروبي وعموما: [3]

---

[1] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص ص 36-37.

[2] - نفس المرجع، ص87.

[3] - هده التوجهات وخاصة توجه نيتشه و ميشال فوكو تدعو إلى البحث في الإرادات الواقعة خلف السلوك المعرفي، فالمعرفة مليئة بإرادة القوة والقول بوجود معرفة صرفة وبريئة فيه الكثير من المبالغة والانحرافات الابستيمولوجية، إنهم يدعوننا إلى التركيز على الإرادة الإنسانية بدلا من التركيز على العقل والاستمتاع بالحياة بدلا من القول بوجود معرفة نظرية صالحة في كل مكان.

1- تقدم ما بعد الحداثة تفسيرا متنوعا، خلاقا، ونقديا للحداثة، وترى بأن العقلانية لا تقدم تفسيرا عميقا وتاريخيا لما هو إنساني.

2- هي حركة فكرية ترفض الإقصاء، والشمولية، والانحياز.

3- هي توجه تعددي يفكك أنظمة العلم والمعرفة التي تكرست مع الحداثة.

4- تقدم ما بعد الحداثة وجهة نظر بشأن إشكالية الديمقراطية أكثر مما تقدم نظرية سياسية خاصة بها.

تشكك ما بعد الحداثة في المقولات الأسسية التي أنتجتها الحداثة، إنها تشكك في فكرة حيازة الحقيقية المطلقة، وتشكك في مقولات المعرفة الصرفة والعلم الصرف، وتتكلم على أن ما تأسس كبنى معرفية وسياسية وقيمية يمثل إمتدادا لهيمنة العقل الذي أنتجته مرحلة الأنوار والإصلاح في أوروبا.

ما يهمنا في فكر ما بعد الحداثة هو تفكيك الخطاب الغربي ونزع القدسية عليه، وبالتالي إتاحة الفرصة أمام الفضاءات الأخرى لإنتاج المعرفة والأنظمة والقيم، إنها الطريقة والمنفذ للخصوصيات وللطروحات غير الغربية.

وفيما يخص الديمقراطية فإنها تصبح مطالبة -حسب المابعد حداثيين- بمزيد من الديمقراطية في ذاتها أي تقبلها للاختلاف ولبقية التصورات الآتية من مختلف السياقات المعرفية والقيمية والتاريخية.

ترفض اللاأسسية في خطاب ما بعد الحداثة أساس المعرفة الثابت، وبالتالي فإنها تمثل توجه غير مركزي، غير عنصري، غير اثني، وغير استبعادي، إنها تروج للمعرفة النسبية والمرجعيات غير الثابتة، فالمعرفة تتأثر بالمكان والزمان والثقافة واللغة، لذلك تجعل من المعرفة عضوية ووليدة السياقات التي تنتج فيها، وهذا ما يذهب إليه N Blake الذي يرى بأن المعرفة ظرفية وسياقية بالنسبة للمجتمع والتاريخ الذي تنشأ فيه.[1] لذلك حسب Jacques Derrida فإن الأسسية أنتجتها الحداثة، واللاأسسية أنتجتها الما بعد الحداثة كتوجه تعددي في مواجهة الخطاب الأحادي للحداثة، واللاأسسية عموما كانت موضوعا لأعمال" كوين"، "رورتي"، "وغدامر"، "ديوي"، و"إيدجنستن"، و"هيدغر".[2]

[1] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص76.

[2] - نفس المرجع، ص ص 76-77.

كل هذه الكتابات تتمسك بالنسبية، فالفكر البشري في جميع تجلياته الفلسفية، العلمية، الدينية والتصورات الأخلاقية كلها ظرفية ولا تملك إلا مصداقية مؤقتة Validité éphémère، كما أن المستقبل موجه عن طريق التاريخ وفق مقولة Heidegger.[1]

مشكلة المشروع الفلسفي الغربي من Jean Paul Sartre صاحب مقولة موت الله، إلى نيتشه Nietzche و Heidegger هي تسليمه بأن الإنسان تم التخلي عليه ليواجه بمفرده الفراغ الكبير الناتج عن تصحر الغرب من الألوهية ومن التواجد الديني.[2] لذلك تأسس المشروع المعرفي الغربي على الطابع الوضعي العلماني للمعرفة، كما تركز حول الثقة في العقل والطابع الوضعي للعالم، ولكن هذا الكلام أصبح نسبيا جدا مع المشروع المابعد حداثي الذي بدأه نيتشه يوما بقوله: "لا توجد ظواهر أخلاقية بقدر ما توجد تفسيرات أخلاقية للظواهر".[3] *Il n'y a pas de phénomène moraux, Rien qu'une Interprétation morale des phénomènes ».*

و هو نفس توجه Michel Foucault الذي حاول استجواب مشروع عصر التنوير ورفض عجرفته وتعاليه، كما انتقد الإيديولوجيات الكبرى الليبرالية والماركسية ويقول بتردي مشروع عصر التنوير الذي يتبنى التحرر عبر السيطرة، وهذا ما أنتج فكرة الأنا والآخر الذي لا يشعر بالطابع الإنساني للمشروع الغربي لذلك يلجأ إلى الممانعة والرفض.[4]

ما يهم هو أن محاولة تفكيك الغرب أو الديمقراطية ينتج الآخرية والدونية، ويثير الحساسيات المتعلقة بالمركزية والفوقية الغربية، وهنا يمكن الإشارة إلى فكرة "فهمي هويدي" وحتى "الغنوشي" التي تقول بأن المنطقة العربية –مثلا- تمانع كمجال معرفي وثقافي متميز، وقد طرح فهمي هويدي سؤالا فيه الكثير من الدلالة: هل العولمة تعني فرض ذوق الغرب ونمط حياته على العالم؟[5]

---

[1] - Caboré, op.cit, p182.
[2] - Op.cit, p 183.
[3] - ibid, p184.
[4] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص130.
[5] - نفس المرجع، ص136.

الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب يعني الاعتراف بالخصوصيات الثقافية وهو جوهر الطرح المابعد حداثي واللاأسسي بشكل عام لأنه يستهدف المركزية الغربية التي تعبر عن مرض طفولي يحاول أن يصبح الغرب فيه مركزا للكون فكريا وقيميا.

باختصار يتبنى التوجه المابعد حداثي مشروعا جديدا هو إرجاع المفاهيم إلى بيئتها التاريخية والخروج من الكهوف الفلسفية الغربية، لأنه كهف تاريخي وثقافي لأهله.

إننا بصدد توجه يقول بالتنوع اللامتناهي لطرق الحياة وأنظمة القيم، وتصورات ما هو جيد وما هو خيّر، وفي الأصل لا توجد ثقافة مطلقة ولا قيمة مطلقة، كما لا يمكن الحكم على ثقافة معينة انطلاقا من قيم أخرى تحددت معانيها داخل نموذج ثقافي آخر، والمعرفة ليست مطلوبة لذاتها وإنما كانت دوما وسيلة حسب مقولةNietzch ، كما أنه لا يوجد ما هو خارج التاريخ ولكن يوجد التاريخ وفقط، والفلسفة هي ابنة وقتها كما قال بذلك Hegel.[1]

هذا النقاش حول نسبية وثقافوية وتاريخية القيم والمفاهيم تلخصه الأسئلة التالية:

- كيف يمكن للإنسان الذي يتموقع تاريخيا وأنطولوجيا أن يتبنى حقائق أزلية ويخضع لقيم مطلقة؟
- وكيف يمكنه أن يتبنى قيما تقع خارج تاريخه؟

وهذه الأسئلة تؤطرها مقولة أن: "فكرة العالمية في حد ذاتها أنتجها سياق تاريخي وثقافي معين".[2]

لذلك فالديمقراطية يجب أن تتخلص من انتمائها للمجال المعرفي الغربي، وتتوجه إلى استيعاب الاختلاف وتقبل النماذج الديمقراطية التي لا تتأسس على أسسها التي تطورت في الغرب، إنه ليس ضروريا أن ترتبط الديمقراطية بالشكل الليبرالي، أو أن تتبنى الطابع العلماني أو النموذج الرأسمالي الاقتصادي، إنها نظام للتفاوض ولمنع احتكار السلطة وتثبيت الشرعية.

[1] - Caboré Boniface, op.cit, p181.
[2] - ibid, pp177,178.

ج: الديمقراطية واستيعاب السياقات التاريخية والثقافية.

يدعونا Isaiah Berlin في كتاباته إلى ضرورة التفريق بين نوعين من العقل الإنساني، أو نوعين من الرؤية عن القضايا الإنسانية:[1]

- رؤية تنظم حياتها وأفكارها حول وجهة نظر مركزية وأحادية للعالم.
- ورؤية متعددة للعالم vision pluraliste تتبنى اختلافاته وتناقضات المجتمع الإنساني، وهي رؤية وفية لتحبيذ المفارقات.

وعموما هناك عدة إشكاليات متعلقة بالنقاش بين عالمية الديمقراطية وتاريخيتها، بين أسسية الديمقراطية ولا أسسيتها وأهمها:

- كيف يمكن أن نبقى أوفياء للحقيقة وللعقل بدون أن نتوجه إلى المغالاة في المركزية الاثنية l'Ethnocentrisme؟
- كيف يمكن الوفاء للعالمية بدون الإقبال على تشويه الاختلافات؟

هذه الأسئلة طرحها André Comte-Sponville في كتابه "القيمة والحقيقة "، ويعتقد بأن أي إجابة يجب أن تخرج من حيزها الدوغمائي المغلق Dogmatique، بمعنى تجاوزها للعقل المغلق الذي يعتقد بأنه يحوز الحقيقة بدون أن يهتم بالإجابات الممكنة لدى الآخرين.

التعاطي الحالي مع الديمقراطية يتجاهل التاريخ والقيم والثقافات، والاختلافات الإنسانية الموجودة، إنه طرح نمطي حتمي يتأسس على أن الديمقراطية هي "الحقيقة الأخيرة للسياسة"، وهي أعلى ما أنتجه العقل البشري في تنظيم العلاقات فيما بين السلطة والمجتمع. وهو قول فيه الكثير من التعصب، وقد عبر Bhikhu Porekh عن ذلك بالقول: "كل ثقافة تحوي في نظرتها للعالم، للإنسان، للمجتمع، تصورا متميزا وخاصا للفرد، وتحدد طبيعة العلاقة التي تربطه بالجماعة الاجتماعية، ولذلك ليس هناك شيء أكثر إشكالية من محاولة فرض تصورا معينا للفرد ولعلاقته مع مجتمعه تحت وصف المبادئ العالمية".[2]

[1]- Santiso Javier, **à la recherche de la démocratie**, KARTHALA, 2004, p5
[2] - Caboré Boniface, op.cit, p277.

وحسب هذا الرأي فإنه يجب أن نفرق حاليا بين الديمقراطية الغربية وبين الديمقراطية الحديثة، ويلخص Bhikhu Porekh ذلك في مقولة أخرى قال فيها بأن : "مفاهيم مثل الفردانية، الحقوق، الملكية، ومضامين بعض المؤسسات مثل الانتخابات، التعددية الحزبية، فصل السلطات لا يمكن جعلها بالضرورة عالمية، فالانتخابات بالشكل الغربي تعتبر مكلفة جدا في بعض الدول الفقيرة وقد تكون طريق إلى الفوضى، ومسلك خطير جدا في بعض الدول المتعددة اثنيا ودينيا وقيميا وخاصة في المجتمعات التي توظف اختلافاتها القيمية والإيديولوجية، الانتخابات هنا تصبح طريق إلى التقسيم والتوظيف الخطير للخطابات الهوياتية، هذه المجتمعات يمكنها أن تحكم بطرق أخرى تركز على التوافق والإجماع وعلى أدوات أقل تحزبا واستقطابا في اختيار حكامها وإدارة شؤونها، وعموما يجب أن نستوعب بأن ما هو صحيح في الانتخابات يمكن أن يكون غير ذلك في ممارسات ومؤسسات أخرى".[1] وفي هذا دعوى لتكييف الأدوات والآليات الديمقراطية مع السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية، وهو الطرح الذي يتبناه أكثر الباحثين تحكما في الإشكاليات الحديثة المتعلقة بالديمقراطية وخاصة أعمال Jürgen Habermas الذي تكلم عن المضمون الجديد للأمة وللديمقراطية بلغة مغايرة حينما قال: " كل حقبة زمنية تؤسس للمفاهيم العملية والأخلاقية الأساسية لأنوارها الخاصة".[2]

" Chaque époque éclaire les notions pratico-morales fondamentales de sa propre lumière."

ومعنى هذا أن كل شعب يمكن أن يجعل من الديمقراطية أداة تهتدي بتاريخه وإرثه الثقافي، وخاصة في حالات المجتمعات المتعددة ثقافيا والتي لا تملك تصورا موحدا حول الجماعة السياسية، أين تصبح الديمقراطية مرادفا للفوضى وللاحتراب الأهلي.*

ولتجاوز هذه المحاذير والإشكاليات فإن التوجه الحالي يتبنى فكرة أن انتشار الديمقراطية يجب أن يكون في شكله العملي الممارساتي أكثر من شكله القيمي، وفيما بعد يتم ترسيخها وفق أنطولوجيات المجتمعات والسياقات التاريخية المختلفة.

---

[1] - Op.cit, p294
[2] - ibid, p295

*- يمكن العودة إلى:
- Christophe Jaffrelot, **Démocratie d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'occident** Editions KARTHALA, Paris, 2000, 5-545
- Arend lijphart, **democracy in plural society**, Yale University Press, New Haven, 1977.

حاليا هناك لحظات تاريخية تدعو إلى ضرورة إعادة النظر في الفكر الأسسي، كما أن الديمقراطية وبقية التوجهات الفكرية والدينية دخلا في حالة تنافس وجدل قوي، هذا الجدل فرض العديد من التنازلات النظرية والمؤسساتية لأن هناك تداخل فعلي في الهويات حتى عند المواطن الواحد، فأصبحنا أمام مواطن أمريكي مسلم، ومواطن ألماني عربي وبالتالي ضرورة الخروج من الطابع الأسسي للتكيف مع "المواطنة المركبة".[1]

وتحت هذه الأوضاع فمفهوم الديمقراطية يجب أن يتخلص من التوجهات الأسسية كما قال "ليفورت" ويتجه إلى الابتعاد عن الحتمية، والمركزية، والديمقراطية يجب أن تتجنب الطابع الجامد والإقصائي الذي لا يستوعب التنوع والاختلاف لتصبح تمثل قاعدة للتعدد كما وصفها "كونولي".[2]

النموذج الغربي هو قيمة مفروضة تسندها عوامل موضعية للقوة، وإذا افترضنا بأن النموذج المهيمن هو النموذج الصيني أو الماليزي فإنه يمكن أن تصبح قيمه هي القيم التي يراد للعالم أن يتبناها، وقد حدث ذلك في التاريخ ولذلك فإنه لا يوجد نمودج Paradigme ثقافي مشترك للإنسانية، وإنما توجد تقاليد وطنية مختلفة حسب مقولة Joseph de Maistre.

ومع ذلك فإنه يمكننا القول بأن مسارات الحداثة كانت دائما عالمية، ولكنها في نفس الوقت تتحقق في ظل السياقات الخاصة بكل مجتمع حسب طرح Sudipta Kaviraj.[3]

وهو نفس رأي Fred Dallmayr الذي تمسك بقوة بهذه المزاوجة بين الأبعاد العالمية والأبعاد الخاصة في دفاعه عن السياسة المقارنة، ولذلك تدعونا kaviraj إلى التعلم من النظرة الاجتماعية الغربية بدون أن نرسم بها المستقبل، أي أننا لا يمكننا أن نأتي بها قبل أن يبدأ التاريخ والسوسيولوجيا.[4]

وحتى Laurence Whitehead توصل إلى نفس القناعة بحيث يقول بأنه كلما توجهنا إلى تطبيق النموذج الغربي للديمقراطية فإنه يجب أن نتخلص من الكثير من

---

[1]- العربي صديقي، مرجع سابق، ص422.

[2]- نفس المرجع، ص426.

[3] - Sudipta Kaviraj, and Sunil khilnaui, eds, **civil society: history and possibilities** Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p287.

[4] - idem.

الأعباء التي اكتسبها المفهوم من خلال التضخيم التاريخي والقيمي، ولذلك فالديمقراطية كمفهوم يجب أن تتقبل التعددية وتتجنب الاصطلاح لأن أكثر المفاهيم دقة وقبولا يبقى في الأساس مجرد مفهوم مؤقت ومفتوح على كل السياقات الزمنية والقيمية والاجتماعية.[1]

[1] - whitehead Laurence, **Democratization: Theory and experience**, OXFORD University Press, New York, 2002, pp6-36.

خلاصة المحور:

من خلال كل القراءات السابقة لأدبيات الديمقراطية وكذا استبصار مختلف التجارب التاريخية تشكلت لدينا قناعة حول المفهوم الذي يجب أن ينتشر، فالديمقراطية يجب أن تتخلص من طابعها الأسسي، وإذا أرادت أن تصبح قيمة عالمية يجب أن تكون بدون أسس، وتتوجه إلى تبنى الخصوصيات وتقبل بالتناظر حولها، ولا تفرض الأشكال القيمية والإيديولوجية على كل السياقات السوسيوسياسية بدون الأخذ بعين الاعتبار لمحاذير الخصوصية ، لأن الثقافات غير الغربية ثقافات ترتكز على قيم أخرى بديلة للحرية مثل قيم تقديس العمل في آسيا، وقيم التسامح في الهند والعالم الإسلامي، والقيم الجماعية في المجتمعات المتدينة، لذلك فمفهوم الديمقراطية الذي يناسب الحالات العربية هو المفهوم اللاأساسي، وكذا التوجه الإجرائي الذي يستورد الآليات والأدوات بدون أن يستورد معها أنظمة القيم التي لا تتناسب مع السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية للمجتمعات العربية.

المحور الثالث

أسئلة البداية في مسعى البحث عن ديمقراطية عربية.

تبدو المنطقة العربية عموما حالة جيدة للتأثر بكل الاستراتيجيات الكونية، ولكنها لا تبدو كذلك في مسألة الديمقراطية. إنها منطقة مستعصية عن الفهم، لدرجة أن جميع الأدبيات والافتراضات التي تطورت في السياسة المقارنة تفقد قيمتها التحليلية إذا ما حاولنا إسقاطها أو الاستعانة بها، فمن أين يأتي هذا التعقيد؟

في أحد صور التضمر النظري الناتج عن الأحداث الأخيرة التي أسقطت الكثير من النظم توصل الكثير إلى استنتاج أولي مفاده "أن الجميع وقع في خطأ تبسيط وضع معقد بالطبيعة"، وأشاروا إلى بؤس المنظورات السابقة، وقالوا بأن هذه المنطقة يمكنها أن تكون موضوعا لقطيعة ابستيمولوجية ولمنظور جديد في العلوم الاجتماعية.

تاريخيا ظهر في الخمسينات الجيل الأول من الأدبيات التي ربطت مسألة الديمقراطية في العالم العربي بمستويات التنمية أو ما سمته "نظرية التحديث" – بالشروط الأولية للديمقراطية- ثم تبعها الجيل الثاني الذي حاول إسقاط " افتراضات التحول الديمقراطي على المنطقة العربية"، وبعدها تشكلت قناعة علمية في الجامعات الغربية تدافع على ضرورة تجاوز المنطقة العربية في السياسة المقارنة "لأنها منطقة استثنائية تعرقل –إثبات الفرضيات- ولا تقدم أي قيمة تحليلية"، لذلك همشت في الدراسات منذ الثمانينيات إلى غاية ظهور جيل من الباحثين حاول إعادة توجيه المشروع العلمي في البحث عن ديمقراطية عربية.

هذا المشروع يفضل البدء من "فهم بنية التسلط" ثم التفكير في مداخل تفكيكه بدلا من التركيز على دراسة "غياب الظاهرة" أي "غياب الديمقراطية".

لذلك سنحاول تحريك السؤال التالي:

هل المشروع العلمي في البحث عن ديمقراطية عربية يفترض البدء من دراسة بنية التسلط أو من دراسة غياب ظاهرة الديمقراطية؟

أولا: حدود المشروع العلمي في البحث عن ديمقراطية عربية:

يقتضي المضمون الغربي للعلم التعاطي مع الظواهر، فالعلم يفسر ويختبر العلاقات السببية، ولذلك فإن أي موضوع لا يمكن أن نمارس عليه الملاحظة العلمية لا يمكنه أن يرتقي لأن يكون موضوعا للدراسة العلمية.

فكل العلوم الحديثة أسست على "الطابع الوضعي"، وعلى مقولة "قوة التفسير"، وليس "قوة الاقتراح" وحتى التوجهات الراديكالية الما بعدية توصف على أنها معيارية تقليلا من علميتها.[1]

ولذلك فإن نظرية الديمقراطية، نظريات التحول الديمقراطي، نظريات الانتقال إلى الديمقراطية كلها جاءت لتتعاطى مع ظواهر فعلية حدثت في أوروبا الغربية، ثم في أمريكا اللاتينية ودول أوروبا الجنوبية والشرقية، لكن في الحالة العربية خرجت العلوم الاجتماعية عن طبيعتها لأنها لم تشتغل على تفسير ظاهرة معينة بل اشتغلت على تفسير "غياب الظاهرة" منطلقة من مقولة معيارية قيمية وهي "عالمية الديمقراطية" كقيمة وكنظام حكم.

وكأن الأصل هو الديمقراطية، وغير الطبيعي والاستثنائي هو "غيابها" أين تغيب. والخطير في هذا أن هذا المشروع العلمي"*Démarche scientifique*" صدر للمثقفين وللرأي العام على أنه نقاش حول "سؤال علمي"، في حين أن أبسط درجات الإمعان الأبستيمولوجي تقول بعدم علمية هذا المسار البحثي.[2]

وشيئا فشيئا تحولت هذه القناعة "إلى" دوغما علمية وإلى حكم قيمة، أو موقف إيديولوجي أكثر من كونه ملاحظة علمية خاصة وأن أطروحة نهاية التاريخ، وسقوط البديل الإيديولوجي الاشتراكي، فرضا سؤالا إيديولوجيا وليس علميا وهو: لماذا تغيب الديمقراطية حيث تغيب؟[3]

وهذا السؤال يفترض الديمقراطية كقاعدة وكأصل وغيابها يعتبر إشكاليا ومحيرا، ومن خلال كل هذا يمكننا أن نرتكز على مشروعين فيهما شيئا من المصداقية العلمية "*La crédibilité scientifique*".

1- لماذا لم تنجح الديمقراطية عربيا؟

2- لماذا لا يحصل انتقال إلى الديمقراطية في العالم العربي؟

ويبدو أن السؤال الثاني يمكنه أن يحيلنا إلى ى محاولة الفهم، ثم إمكانية رؤية مداخل تفكيك حالة الاستعصاء.

---

[1] - Dario Battistélla, théories des relations internationales, les presses de sciences po.coll, 5eme édition, 2015, p15

[2]- عزمي بشارة ،في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي/ مركز الدراسات و ع ،بيروت، 2007، ص52

[3]- نفس المرجع ، ص 53

ثانيا: ماهي آليات صيانة الاستبداد في العالم العربي:

قامت كل التجارب النهضوية على أنقاض صراع بين ثلاثية "السياسة، الدين والعلم"، وفي الغرب حسم الصراع لصالح المحور، لذلك استقلت السياسة بمجالها وأخرج الدين من الخير العام، وترك العلم كبنية حرة ومستقلة.[1]

أما في التاريخ السياسي العربي هذه الثلاثية انتصرت فيها حلقة السياسة على حلقتي الدين والسياسة، لذلك تسيس الدين وتسيس العلم وتضخمت السلطة لدرجة استحال فيها التفريق بين الدولة والنظام والمجتمع والسلطة، وعرف الجميع بطبيعة علاقته بالدولة.

وكل هذا أسس لوضع مقيت لا يمكن فيه عزل النشاط أو الظاهرة السياسية في العالم العربي، أي لم يظهر ما يسمى في أدبيات السياسة المقارنة *L'espace Politique* وعدم ظهور المجال السياسي كمجال مستقل أدى إلى صعوبة المحور بين مقولات " النظام، الدولة، المجتمع والحاكم"[2]

تاريخيا أخذت السلطة في العالم العربي طابع الثبات لأنها استندت إلى شرعية لا تتجدد، بمعنى أنها تكتسب ولا تفتقد، وهذا ما حال دون التأسيس لثقافة التداول، وكرس منطق الشخصية على منطق المؤسسات.

وبعد مرحلة الاستعمار ورثت السلطة دولا معرفة بحدود جغرافية وليس بحدود مواطنيها، وهذه الدولة استندت إلى فكر عسكري منظم أنشأ حزبا ودولة، وهو وضع أخطر من الحالة السوفيتية التي قامت على حزب أنشأ دولة وجيشا.[3]

عربيا منذ البداية أفرطت النخب السياسية في استعمال الدولة بكثافة لأنها الجهاز الوحيد الموروث عن الاستعمار، وهذا ما جعل الدولة محل صراع اجتماعي بدلا

---

[1] - محمد عابد الجابري' نقد العقل العربي' مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص54

[2] - محمد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي" مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص18

[3] - غسان سلامة وآخرون، ديمقراطية من دون ديمقراطيين، سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص ص 18-21.

من نظامها، واتجه الصراع إلى مواجهة الدول وليس مواجهة نظام حكمها، وهذا هو جوهر الخصوصية العربية.[1]

3- لماذا تأسست قوة الدولة على أنقاض ضعف مجتمعها في العالم العربي؟

تتأسس خصوصية العالم العربي من طبيعة النقاش السياسي حول مكانة الدولة وطبيعة شرعيتها، لذلك فالنقاش عربيا يدور حول شرعية الدولة في حد ذاتها وليس نظام حكامها، وهذا هو الخطر المحتمل الذي تواجهه أي محاولة للانتقال نحو الديمقراطية.

هذه الدولة يمكنها أن تصبح شرعية إذا كانت قائمة على حدود مواطنين وليس حدود جغرافيا، وإذا كانت حدود حقوق وليس حدود واجبات، وحدود قوانين وليس حدود ولاء وإذعان.[2] لكن في الحالة العربية الدولة هي التي تنتج مجتمعاتها وليس العكس وقد ساعدها في ذلك عدة معطيات:

1-4 الخلفية القبلية والطائفية والعشائرية للدولة:

أسس الطابع القبلي لدولة مشوهة لا يفرق فيها بين الدولة ومكوناتها، وهذا مشهد لأزمة بناء دولة بكاملها، فكيف يمكن أن يحدث انتقال في حالة تعرف حالة متقدمة من الدولنة "*Etatisation*"؟، ففي المجتمعات القبلية تطرح إشكالية المواطنة بقوة، أي طبيعة انتماء الفرد إلى الدولة وعادة ما تلعب القبائل دورا وسيطا بين الدولة والفرد، وهذا ما يعيق تطور دولة المواطنين (الدولة المدنية).

كما أن العشائرية بالمفهوم الحديث تشوه مفهوم التعددية وتمنع تشكل نسيج الدولة الطبيعي المكون من فرد، مجتمع (أمة)، دولة- (مواطن، دولة)' والفرد مرتبط بجماعة ما قبل قومية تعيق انسجامها داخل المجتمع، وبالتالي إعاقة مفهوم الجماعة القومية، لذلك نجد القبيلة "تتأسس كجماعة بين الفرد والدولة ويتأسس بذلك توازن أهلي كبديل للتعددية، وهذا ما يحيطنا دوما بمخاطر الحروب الأهلية.[3]

---

[1] - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص47.

[2] - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص47

[3] - نفس المرجع، ص 117

هذا الوضع جعل المستشرقين يقرون بأن ثقافة الغرب مؤسسة على الانتماء للمكان، في حين أن الثقافة العربية مؤسسة على الانتماء للنسب والسلالة. وما يهمنا هو أن الطابع القبلي أسس لقوة الدولة المادية ولكن لم يؤسس لقوة دولة المؤسسات، لذلك تتأسس الدولة على حدود قوة الجهاز القمعي لصيانة وحدة الدولة من دون تطوير التماسك الداخلي، وهذا التوجه يؤدي إلى زيادة تسييس التعددية الثقافية بحيث يزداد الاحتماء بها بدلا من الانكفاء إلى صفة المواطنة والانتماء إلى مجتمع يحميه القانون.[1]

فالقبيلة عند المنتمين إليها تمثل وطنا لأنهم لا ينتمون إلى المكان، وهذا ما يعيق تشكل أمة المواطنين كشرط أساسي للديمقراطية، كما أن المجتمعات غير المنسجمة ثقافيا وقوميا يصعب فيها تطبيق قانون الأغلبية (50+1)، ويصعب أيضا تطوير علاقات مباشرة بين الدولة والمواطن، ويستحيل التداول بعيدا عن نظام المحاصصة الذي يبقى في جوهره غير ديمقراطي.*

هذا الوضع وظف من طرف الدولة لتبرير الاستبداد واستعمل دائما للتحذير من إمكانية انهيار الدولة، وهو نفسه الوضع الذي جعل معظم فقهاء السياسة في العالم العربي الإسلامي يتورطون في أطروحة "المستبد العادل ".

4-2- تحالف الدولة مع بنية الاقتصاد العربي:

هناك أيضا مدخلا تفسيريا أخرا يبرر تسلط الدولة في الحالة العربية بانفصالها المالي عن مواطنيها، أي بثروتها المنفصلة عن ثروة المواطنين، فإذا كان الشعب في الغرب هو الذي يمون دولته، فإنه في الحالة العربية يمون من طرف الدولة، وهذا سبب عدم تطور أي علاقة بين الدولة والمجتمع، فالدولة الريعية تعيق المشروع الديمقراطي حسب *Michael Ross* وتعيق تطور المجتمع المدني القادر على التعاقد من خارج إطار الدولة وتموينها عن طريق الضرائب.

عربيا حرم الاقتصاد الريعي المجتمع من الثروة، ومكن الدولة من شراء الولاء وصيانته، وفرض الإكراه وصيانته أيضا، كما أنه أنتج دولة متضخمة النفقات والميزانيات، واقتصاد غير قائم عن الجباية وهو ما يفسر ضعف المشاركة السياسة، كما

---

[1]- عسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص42 –11

* راجع أعمال lisa andeson، وأعمال Giacomo luciani .

يعيق إمكانية قيام البورجوازية بمهام سياسية، إنما أنتج بورجوازية تبحث عن سبل الاقتراب من الدولة لأن الدولة تحوز المال وهذا ما أعاق الدور التاريخي للبيروجوازية في المنطقة العربية ويفسر ظهور الفساد.[1]

والأخطر من هذا كله هو أن المال مكن الدولة من تبني مشروع التحديث من دون حداثة " الذي كسر البنية التقليدية للمجتمع، ونزع عنه آليات الحماية لأن الدولة قامت باستيراد أدوات حداثية من دون قيمها ومن دون أدوات إنتاجها، واستيراد وإنتاج أدوات السيطرة السياسية من دون أدوات الحماية منها، وكل هذا أنتج مجتمعا غير قادر علي حماية نفسه من الاستبداد.[2]

5- البحث عن عتبة الانتقال إلى الديمقراطية:

يمكننا في هذا الجزء من الدراسة أن نستأنس بهذه الأسئلة: هل الديمقراطية قدر الجميع؟ وهل يمكن لحضارة معنية أن تمتلك مفاتيح العالمية؟ وماهي نقاط البداية في عملية الانتقال عربيا؟

في البداية يجب أن نعي إشكالية الانتقال في حد ذاتها، وكذا مداخل الانتقال واستراتيجياته، وعموما يمكننا أن نعدد الاستراتيجيات التالية:

- إستراتيجية تتم بإدارة النظام لعملية الانتقال.
- إستراتيجية تتم بالتفاوض مع النظام على إجراءات رحيله.
- إستراتيجية المعارضة من خارج أطار الدولة الموجودة.
- الإستراتيجية الثورية العنيفة.

1-5 الدولة شرط مسبق للديمقراطية.

البحث في شرطية الدولة لعمليات الانتقال الديمقراطي جاء بعد إفلاس الشرطيات السابقة للنمو الاقتصادي وتطور المؤسسات السياسية والثقافة السياسية في تفسير الاستعصاء الديمقراطي في العالم العربي، وينطلق البحث في شرطية الدولة من قناعة مثبتة تاريخيا ونظريا وهي أن المحور في مسألة الدولة والوحدة الوطنية اسبق

[1]- عزمي بشارة – مرجع سابق، ص 77.

[1]- عزمي بشارة – مرجع سابق، ص44

من مساءلة الانتقال الديمقراطي، فهل يمكن التفكير في الديمقراطية دون تسوية مشكلة الهوية الوطنية؟

وهل نبدأ من شرط الأمة ثم دمقرطتها، أم يمكن تجاوز هذا الترتيب، وما هو ترتيب ثلاثية، الأمة، الفرد الديمقراطية؟

وهل يمكن أن تقوم الديمقراطية في مجتمع ليس مدنيا، وهل يمكن أن نري مجتمعا مدنيا يقوم بطرق غير ديمقراطية ؟.[1]

تجمع أعرق دراسات الانتقال على شرط الدولة كإطار عام يؤطر التنافس على السلطة، وفي الدول التي مازالت تطرح هذه الأسئلة:[2]

- ما الذي يمثل المجتمع السياسي political community، وما هو الشعب أو الشعوب التي تسكن الدولة ويمكنها أن تكون عضوة في الجماعة السياسية؟
- هل هناك اختلاف داخل حدود الدولة، خاصة داخل الجماعة السياسية حول قضايا الحق الشرعي للمواطنة.
- في وجود هذه الانشغالات تستحيل عملية الانتقال وعادة ما تنتهي أي محاولة إلى وضع اللادولة.

عربيا تنتهي محاولات الانتقال وإسقاط الأنظمة فعليا بإسقاط الدولة والعودة إلى أسئلة البداية أو أسئلة النشوء الأولى للدول (التعاقد الجديد) وهذا ما يهدد أعرق فرضية في الانتقال التي تطورت في السياسة المقارنة وفي "علم الانتقال" *Transitologie* - الذي تأسس نتيجة دراسة الديمقراطية الانتقالية والراسخة – وهي: لا يمكن وجود ديمقراطية قبل المحور في مشكلة انسجام الجماعة السياسية حول الدولة كإطار عام يتضمن الجميع.[3]

---

[1]- غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص21

[2] - Alfred stepan Linz June, **problems of democratic transition and consolidation in southern Europe, south America and post communist Europe**, USA, johns Hopkins university press, 1996, p3

[3] - Ibid, P 6

ويجب أن نشير إلى ضعف الأبحاث حول هذه العلاقة في أدبيات الانتقال لأن هذه الأدبيات انشغلت على مناطق لا تعرف هذا المشكل في حين تطرح بقوة في إفريقيا وفي العالم العربي.

مشكلة الدولة في العالم العربي أنها تعبر عن الطابع الإشكالي والاستعصائي لأنها تطورت بدون أن تنفصل عن النظام وعن السلطة لذلك يختلط علينا الأمر حينما تطرح قضية الإصلاح، هل نصلح الدولة أو نصلح طرق ممارسة السلطة؟

الجميع تختلط عليه الأمور لصعوبة فصل الدولة عن الحيز الاجتماعي في العالم العربي، ونتيجة هذا الوضع لا يمكن أن نقبل على الانتقال من خارج إطار الدولة، أي يجب أن نفصل الدولة عن طرق ممارسة السلطة، وهنا تقدم الديمقراطية كآلية لممارسة الحكم وليس كآلية لإصلاح الدولة.

ويجب أن نعي مقولة أن الديمقراطية هي شكل للحكم داخل الدولة، ولذلك لا يمكن الحديث عن ديمقراطية إلا في وجود دولة، وإذا كان هناك تصور مضطرب عن الدولة تصبح الديمقراطية خيارا مستحيلا وثانويا.

2-5 عتبة الإقبال على قيم الحداثة أو تجاوزها:

يمكننا في هذا المسعى البحثي ان نستعين بعدة اسئلة:

- هل يمكن أن نستورد آلية لممارسة السلطة وإدارة الصراع بدون أن نستورد القيم الأساسية للحداثة "العقلانية، العلمانية، الفردانية، الحرية"، ولماذا يفضل الجميع البداية من تاريخ الغرب، ويتجاهل تاريخ الخلافة؟
- لماذا لا نرتكز على قيم الأعلام الأوائل في الإسلام (الرسول "صلى الله عليه وسلم"، الخلفاء، ابن رشد، أبو حيان التوحيدي، ابن خلدون ...) ونفضل الارتكاز على المخاض الديني في الغرب؟
- هل يمكن أن يقبل الإسلام وبعده المسلمين "قيمة العلمانية"؟
- وهل يمكن أن يخرج المسلمين إسلامهم من "الحيز العام" كما فعل الغرب؟

هذه الأسئلة تعبر عن قلق كبير وتفسر كثيرا الحساسية المفرطة بين الإسلام وحضارة الغرب، وجل الكتابات الهادئة تدافع على استحالة أن يصبح الإسلام دين بالمفهوم

الغربي لكلمة *Rélégion* –تنظم علاقة عمودية بين الإنسان والله فقط- بل يريد أن يكون "شريعة حياة" يمتد فيها لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية ايضا.

الإسلام كما يقول أركون أدخلنا في حداثة القرون الوسطى بامتياز، ورسوله "صلى الله عليه وسلم" قوض الجاهلية وأسس لبدائل راديكالية في المنطقة العربية فلماذا تناقش قضايا الحكم بعيدا عن التقاليد التي أسست في المنطقة؟

عموما يجب فتح النقاش حول ثنائية الدين والسياسة في العالم العربي بعيدا عن النموذج الغربي بمساره الذي استند لمقولة "موت الله"، وانفصال الكنيسة عن السياسة لا يعني حدوث ذلك في الإسلام بالضرورة لأن الإسلام لا يعرف هذا التأزم التاريخي.

3-5 الديمقراطية خيار تفاوضي يفرضه الضغط من خارج النظام:

تمثل حالة العراق نموذجا للضغط الخارجي والأحداث الأخيرة تمثل نموذجا للضغط الداخلي، وما يهمنا في الحالتين أن الضغط ينتهي بالأنظمة إلى قبول بداية التفاوض، سواء على رحيله أو إعادة تقاسم السلطة والامتيازات.

ولتجاوز مخاطر المراحل الانتقالية لا يجب تبني الشكل العنيف خاصة في وجود المحاذير القبلية والضعف المؤسساتي التي تحول دون قدرة البديل على إدارة وضع ما بعد إسقاط النظام (الدولة).

ويجب الدفاع على الخيارات النضالية الوطنية النخبوية التي تقدم الديمقراطية كآلية لإدارة التنافس على السلطة وهذا التنافس يجب أن يكون مدنيا ومعرفا ببرامج سياسية وليست انتمائية.

لذلك فالديمقراطية لا يمكن أن تترسخ إلا في وجود إيمان من طرف الجميع على أنها "اللعبة التي ينخرط فيها ويحبذها الجميع"."*Democracy is the ouey game in town*"

خلاصة المحور:

من خلال المجهود البحثي السابق الذي جاء في شكل التأسيس لمشاريع أسئلة علمية تتطلب دراسات أخرى أكثر عمقا، يمكننا ترسيخ الاستنتاج الأولي والعام التالي:

الديمقراطية في العالم العربي يجب أن تكون علاجا لمعضلة الاستبداد لذلك يجب أن تقدم كآلية لممارسة السلطة، وليس كآلية لإصلاح الدولة.

كما يمكننا أن نوجه البحوث حول الديمقراطية في السياق العربي إلي ضرورة مراعاة الخصوصيات التالية في الحديث عن الديمقراطية:

- معضلة الدولة الوطنية.
- ثنائية التعددية الثقافية والتعددية السياسية.
- ثنائية الدين والسياسة.
- ثنائية الدولة الدينية والدولة العلمانية.
- ثنائية الاقتصاد والدولة.

وإذا فتح النقاش العلمي حول هذه الثنائيات وبأدوات معرفية محايدة وغير متطرفة وغير أسسية يمكن أن نؤسس لأدراك فعال للسياسة في المجال السياسي العربي.

المحور الرابع

الأسس الثقافية للظاهرة التسلطية في العالم العربي

سيطرت منذ الخمسينيات المقاربة الثقافية على تفسير عجز الكثير من المجتمعات والأنظمة السياسية على الانتقال إلى الديمقراطية، ويدعي أصحاب هذا التوجه أن الثقافة السياسية لهذه المجتمعات هي من يفسر التخلف في شكله المطلق، ونتيجة هذا الطرح ظهرت العديد من الكتابات العربية التي تتبنى أساسيات التحليل للمقاربة الثقافية.

ولذلك سنحاول في هذا المقال تحريك ثنائيات الثقافة السياسية والديمقراطية ومن جهة أخرى ثنائية الثقافة السياسية والظاهرة التسلطية، مستعينين في ذلك بكتابات "ماكس فيبر"، "هشام شرابي" والتحليلات العميقة لكل من "محمد عابد الجابري" و"ميشال فوكو".

1- الثقافة السياسية شرط مسبق للديمقراطية:

يمكن إرجاع التفسيرات الثقافية إلى كتابات ماكس فيبر Max weber عن الأخلاق البروتستنتية كقوة محركة للرأسمالية الحديثة وللديمقراطية، واستخدم الطرح الثقافي للتشديد على عقلانية الثقافة الغربية في مقابل الثقافة الشرقية كثقافة غير عقلانية واستبدادية.[1]

ويذهب *M Weber* إلى حد القول بأن الإسلام يفتقد إلى القانون العقلاني الرسمي والمدن المستقلة والطبقة الوسطى والاستقرار السياسي، وهي في مجملها أخلاق حربية تعيق الرأسمالية والديمقراطية.

ويعتبر كتاب الثقافة المدنية لـ "*Gabriel Almond*" و "*Sidney verba*" من أهم الكتب المؤسسة للمقاربة الثقافية، ويعرفون الثقافة السياسية على أنها تلك القيم التي تعزز أو تضعف منظومة معينة من المؤسسات السياسية، كما أنها تتحكم في علاقة السلوك بالنظام السياسي ومركباته، وانطلاقا من تجارب انتكاسات الديمقراطية في إيطاليا وألمانيا واستمرارها في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية توصل *Alamond* و *Verba* إلى أطروحة الثقافة السياسية كمدخل تفسيري.[2]

[1] - Larry diamond (ed), **political culture and democracy in developing countries**, boulder, Co: Lynne Reiner, 1994, p10.

[2] - Gabriel Almond, Sidney Verba, the civic culture: political Attitudes and democracy in five nations, Newbury, CA, sage publication, 1989, p13.

إن الالتزام بالديمقراطية يتطلب فهما عميقا لمسوقات وجودها وتبنيها، وهذا ما يستوجب نمو مكثف لقيم البراغماتية والتسامح السياسي والخطاب المعتدل، وهذا ما يحد من تسيّس الحياة الاجتماعية ومن الضغينة في العلاقات السياسية، فأساسيات كلام الثقافة تقول بأن ثقافة مجتمع ما تحدد كيف يتصرف الأفراد والجماعات، والثقافة السياسية هي المعتقدات السائدة لدى الناس، ومواقفهم وتقييماتهم للنظام السياسي في بلدهم ودور شخصية الفرد في ذلك النظام.[1]

فالثقافة السياسية حسب *" Lisa wedeen"* هي عملية لخلق المعنى وتتضمن عملية اجتماعية يعيد الناس من خلالها إنتاج شروط القدرة على الفهم التي تمكنهم من إدراك عوالمهم، كما أن الثقافة السياسية تعبر عن معطى تاريخي وليس صفة ثابتة عند جماعة معينة.[2]

إن الإعمال السابقة تدعي أن هناك ثقافات غير منسجمة مع الديمقراطية وتربطنا بعوامل غير عقلانية لتفسير سلوكاتنا السياسية، بحيث يتكلم *Almond* و *Verba* حول"العقائد" *Beliefs*، ويتكلم *Montesquieu* عن المشاعر الإنسانية كقاعدة موجهة للسلوكات والنشاطات السياسية.

وبحوث *Weingost* تربط استقرار الديمقراطية بقدرة المواطنين على تحديد الأفعال الحكومية الشرعية وغير الشرعية حتى يمكنهم أن يشكلوا جبهة لمواجهتها في حالة انحراف أفعالها، والثقافة السياسية –حسبه- تساعدنا على: [3]

- بناء التوافق حول حدود شرعية أفعال الحكومة.
- والتحرك الجماعي للدفاع عن هذه الحدود أي حمايتها من الانحراف.

والدولة عند "weingost" هي تهديد دائم للجميع، والجميع يجب أن يحافظ على مسافات معينة من الدولة حتى يستطيع أن يعارضها، والجزء المهم في الثقافة السياسية هو:[4]

---

[1] - op.cit, p14.
[2] - Lisa Wedeen, conceptualizing culture: possibilities for political science, American political science review vole 96 N^{0}4, December, 2002, p714.
[3] - Dahl Robert, Jan Shapiro and Jose Antonio Cheibi, **The Democracy Source Book**, op.cit, , p182.
[4] - ibid, p183.

1- اعتقاد المواطنين بأن الديمقراطية هي أفضل نظام، أو النظام الأقل سوءا كنظام حكم.

2- إعلان الخضوع لمخرجات العمليات السياسية كاحترام نتائج الانتخابات والمشاركة في اختيار وتقويم الحكومات والسياسات.

3- اكتساب قيم وخصائص الوجود الديمقراطي التي تدعم استمرار الديمقراطية، وهو ما يسمى"بالفضائل الجمهورية *Republican Virtue*" كالثقة والتسامح وتفضيل التجمع على الوجود الشخصي.

4- وجود الديمقراطية مرهون بإقبال الشعب على التوافق *Consensus* وقدرته على تجاوز الانتماءات الخاصة لصالح انتماءات وتوليفات توافقية جديدة.

ويلخص *Adam Przeworski* الكلام في الثقافة السياسية في المعادلة التالية:

"الذي يربح في الانتخابات يمنع الخاسر من إمكانية العودة إلى العنف والثورة، والخاسر يمنع الفائز من إعادة تكرار الفوز".[1]

2- أطروحة الأبوية الجديدة عند هشام شرابي:

يطرح هشام شرابي في النظام الأبوي الجديد فكرته المتعلقة بالتفسير الثقافي، فالأنماط التقليدية للعلاقات الموروثة والأشكال النموذجية لممارسة القوة والسلطة في إطار الأسرة هي التي أنشأت أنماط الأبوية في السلطة السياسية في العالم العربي، فالنظام الأبوي التقليدي قد امتزج بجهاز الدولة القوي المستورد من أوربا ليشكل نموذج تسلطي يعيق التقدم ويناهض العلم ويضطهد الحريات.[2]

فالدولة في النظام الأبوي تمتص الطبقات الوسطى وتؤسس لشرعيات رسالية مقدسة مسنودة بالعنف المادي والمعنوي، ويعبر هشام شرابي على جوهر النظام الأبوي بما يلي:

"إنه من السمات الأساسية للمجتمع البطريركي سيطرة الأب في العائلة شأنه شأن المجتمع، فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ

---

[1] - Op.cit, p184.

[2] - هشام شرابي، **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع، درا الطليعة، بيروت، 1987، ص21.

أن العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرمية، فإرادة الأب هي الإرادة المطلقة ويتم التعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسري الصامت المبني على الطاعة والقمع".[1]

هذا التصور يؤدي إلى منع ظهور التفرد ويصوره على أنه تصرف ضد وخارج المجموع، وتنشأ علاقة هيمنة واضطهاد غير مصرح بها وغير قابلة للتجاوز لأنها تصبح تتشكل وتعيد تشكيل العقل الجماعي والسياسي داخل المجتمع.

وتتكون الأبوية الجديدة من أربع سمات تفسر الهيكلية الاجتماعية والسياسية العربية غير المتوافقة مع الحداثة ومع الديمقراطية:[2]

1- التفتت الاجتماعي: وهنا نجد العائلة، القبيلة، العشيرة، الطائفة والدين كأسس للعلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي وليس الأمة أو المجتمع المدني.
2- التنظيم الاستبدادي السلطوي: أساس العلاقات والقبول هو الإكراه والهيمنة من الهيكل الجزئي للعائلة إلى الهيكل الكلي للدولة، وفي هذا نفي للتعاون والاعتراف المتبادل والمساواة.
3- النماذج الإطلاقية: بمعنى الشعور المغلق القائم على أساس الإيمان بما يتجاوز قدرة البشر وبما يفوق الطبيعة، وليس على أساس الاختلاف والتعددية والانفتاح.
4- الممارسة الطقوسية: حيث يتشكل السلوك بالعادة والطقوس وليس على العفوية والإبداع والابتكار.

وعموما فإن استمرار الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي مفسر بالتوجهات الأبوية الراسخة في المجتمعات العربية، والخطير في الأمر أن الأبوية نجحت في التكيف مع الحداثة، وتحولت إلى أبوية جديدة من خلال توظيف العناصر الهوياتية الموسعة.

3- أطروحة أصل الاستبداد في حفريات" ميشال فوكو" *Michel Foucault:*

[1] - هشام شرابي، مرجع سابق، ص22.
[2] - نفس المرجع، ص ص 2-3.

يقارن *Foucault* بين "الراعي والرعية" في الفكر الشرقي القديم وفي الفكر اليوناني، ويصل إلى التفريق بين السلطة الرعوية في الشرق القديم والفكر السياسي اليوناني:[1]

1- الراعي في الفكر الشرقي يمارس سلطته على قطيع، رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني، ففي اليونان الآلهة تتصرف في الناس عن طريق الأرض من خلال التحكم في الفصول، الخصب وأحوال الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالعلاقة بين الإله الراعي ورعيته علاقة مباشرة، أي أن الراعي يمنح الأرض لشعبه أو يعده بها.

فالآلهة عند اليونان تملك الأرض ومن خلالها وبواسطتها تتصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالإله يملك العباد وقد يعطيهم الأرض وقد يعدهم بها مثل أرض الميعاد عند بني إسرائيل.

2- علاقة الراعي برعيته في الشرق القديم هي علاقة الراعي بالقطيع بحيث أن القطيع يجتمع بسبب الراعي وبعمله وبصوته، ويتشتت القطيع بمجرد اختفاء الراعي، أما عند اليونان فالحكيم "صولون" المشرع الفاضل الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان "أثينا" ذهب وترك وراءه مدينة في صورة دولة قوية مزودة بقوانين مكنتها من البقاء.

3- في الفكر الشرقي القديم الرعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته كلا على حدى والأثر يذكر أن "يهوة" ترك قطيعه "لموسى" حتى يتفرغ للبحث عن شاة واحدة، أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والغلات الوفيرة، أما تعهد القطيع يوميا فلم يكن يطلب منها.

4- في ممارسة السلطة: رئيس المدينة عند الإغريق قراراته لصالح الجميع ويتحرك باسم الواجب، واجبه كرئيس، وقيامه بالوجب يخلده عند الشعب، أما السلطة الرعوية فتتحرك باسم الإخلاص للرعية.

والإخلاص يقتضي أن يسهر عليه بعين لا تنام، فالسلطة الرعوية تقوم على الانتباه إلى كل فرد من أفراد الرعية.

---

[1] - محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص ص41-42.

ويصل فوكو *Foucault* إلى نتيجة خطيرة مفادها أن الذي انتقل إلى أوروبا المسيحية ليس التصور الإغريقي، وإنما التصور الشرقي لفكرة الراعي والرعية، والديمقراطية الحديثة هي ممارسة قلة من الناس سلطة مطلقة على أغلبية المجتمع.

وعموما كل الذي سبق يكشف عن خصوصية المجتمعات الشرقية والتي تتمثل فيما يلي:[1]

- وحدة البنيتين الفوقية والتحتية في مجموع معقد يصعب المحور بينهما.
- دور القرابة في هذه المجتمعات سياسيا واجتماعيا.
- دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي وسياسي يحمل مضمونا سياسيا صريحا أو ضمنيا.
- دور العامل الاقتصادي في تفسير الحركيات الاجتماعية والسياسية.

وفي هذا المضمون يقدم محمد الجويلي تحليلات عميقة جدا لفكرة الزعيم في المخيال العربي الإسلامي، أين نجد الزعيم يقع في جوهر الطموحات الفردية والجماعية، وهذا استنادا إلى التراث العريق من الممارسات والثقافات الشفهية التي جسدتها العصور السابقة.

ينطلق "محمد الجويلي" من مقارنة عميقة بين التراث السني والتراث الشيعي، ويصل إلى أن الثقافة العربية الإسلامية مؤسسة على أطروحة الزعيم، فعند السنة الراعي بشري يخطئ مسنود بالمهمة التاريخية الموكلة إليه لأنه كان ممارسا تاريخيا، على عكس المخيال الشيعي الذي قدّس الإمام لأن إمامهم كان تقيا لم يتم التسامي بالحاكم لا زمنيا ولا أخلاقيا لما يقتضيه العمل التاريخي الذي قام به، عكس ما حدث عند الشيعة، ولإثبات الصفات البشرية للحاكم اصطلح على عدة شروط واقعية ومحسوسة ومتجذرة في التاريخ الديني حسب الماوردي: العدالة، العلم، سلامة الحوس، سلامة الأعضاء، الرأي الصالح، الشجاعة، والنجدة، والنسب القرشي، وهي صفات يمكن أن تتحقق في فرد واحد.[2]

---

[1] - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص43.

[2] - الجويلي محمد، **الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي**، ص52

الزعيم في المخيال السني دنيويا يخطئ وينحرف ومع ذلك يبقى يتحرك في عالم المقدس، وطاعته مرتبطة بارتباطه بالمقدس وتجاوز المدنس الذي يشوه الأخلاق، ومكانة الزعيم مستمدة من مسؤوليته على تطبيق شرع الله والارتقاء على كل ما يدنس مهامه، وهذا عكس التراث الشيعي الذي يرتقي بالإمام إلى درجة التقديس والتنزيه بنص المطهر الحلي في كتابه "منهاج الكرامة في معرفة الإمامة": "أهل البيت الذين طهرهم الله تعالى في كتابه من الرجس".[1]

والقصد من هذا الكلام هو امتداد وتأثير هذا التراث على استمرار التصور الأسطوري للزعيم في التاريخ المعاصر للمجتمعات العربية الإسلامية بالرغم من الطبيعة الحضرية للدول الحديثة.

والتراث المكتوب في الحالة العربية يرتكز على مقولات الزعيم إلى درجة القداسة لذلك قال الإمام "النيسبوري" في كتاب "إثبات الإمامة":

"من عرف الحكيم وأقر بأنه حكيم فعلا فينبغي أن يقر بأن جميع ما يفعله ويظهر عنه حكمة منه، فهو لا يفعل شيئا إلا لحكمة، ولا يأمر ولا ينهي إلا بالحكمة".[2]

وحتى السنيين فقد استماتوا في الدفاع عن قداسة الخلافات الثلاث الأولى، مع أن الغالب على مخيالهم هو تبرير السلطة.

وقد ذهب ابن خلدون في نفس الاتجاه حيث قال:

"اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه ومن حسن شكله، أو ملاحظة وجهه أو عظم جثمانه، أو اتساع علمه أو جودة حظه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه مالك الرعية، القائم في أمورها عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لهم سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة، فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل

[1] - المرجع السابق، ص52.

[2] - نفس المرجع، ص132.

المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنما كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم".[1]

وفي هذا تركيزا على الخوارق الموجودة في شخص الحاكم، ونفي لأي طابع مؤسساتي يؤسس لبناء الدول على المؤسسات وليس الأشخاص، لذلك فالتراث العربي الإسلامي شعرا وأدبا وحربا وسياسة واقتصادا مؤسس على الشخص وليس المؤسسة.

التفسيرات السابقة تقدم الثقافة السياسية العربية على أنها تدعم الحكم السلطوي وتقويه، وتقوض الحكم الديمقراطي، والسبب هو أنماط السلطة التي تقوم على السيطرة والإكراه والأبوية، كما أنها ثقافة تشجع العجز والاتكالية والإذعان.

ورغم فهم المجتمع للوضع إلا أنه يرفض الانخراط في أداء أي دور ويستند بدلا من ذلك إلى انتظار البطل أو المخلص الأسطوري، والحل حسب –محمد زاهي المغيربي "هو ثورة في الثقافة السياسية العربية للتخلص من الخوف والطاعة والعقلية الوحدوية التي تعارض تنوع الرأي والاختلاف.[2]

4- نقد أطروحة الثقافة السياسية في تبرير التسلط:

هناك الكثير من الكتابات التي ترد على هذا التوجه الثقافي في تفسير استمرار الأنظمة التسلطية وأهمها كتابات *Michael Hudson* و *Lisa Anderson*، وكتابات *Ernest Gellner* التي ردت على كتابات *Max weber*.

ترفض كتابات *Michael Hudson* فكرة التقييمات غير الدقيقة واللاتاريخية عن المجتمعات الإسلامية والإسلام، وبالتالي رفض فكرة استعصاء التحول في الدول العربية، وبالمقابل يدعونا إلى البحث في عقم مفهوم المجتمع المدني وضعف الدولة مقارنة بقوة المجتمع.[3]

يجب أن تكون الثقافة السياسية معطى تاريخي مصنوع تدريجيا، ولا يمكن أن يتم استيرادها كوضع لا تاريخي، لذلك ففي العالم العربي يجب محاولة تفسير طبيعة الثقافة الموجودة وما هي الأسباب التي تقع وراء ثقافة الانتماء الإثني والطائفي؟

---

[1] - عبد الرحمان ابن خلدون ،**المقدمة**، دار ابن الجوزي للطبع والنشر والتوزيع،ط1، القاهرة، 2010، ص422.

[2] - محمد زاهي المغيربي، الثقافة السياسية العربية وقضية الديمقراطية، مجلة الديمقراطية، العدد3، مايو 1991، ص110.

[3] - Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, Political liberalization and democratization in the arab world, 2 Vols Boulder, CO, lunne Rienne Publishers, 1995-1998, p63.

أما *Lisa Anderson* فترفض التفسيرات والطروحات الثقافية باعتبارها طروحات معبأة باللامنطق، كما أنها تعرف عدم القدرة على التفكير النقدي في موضوع التغيير.[1]

ويرد *Ernest Gellner* على *M Weber* بأن الإسلام التقليدي كان يملك لاهوتا وتنظيما رفيعا أقرب من عدة نواحي إلى متطلبات الحداثة مما يمتلكه أي دين آخر، توحيدية صارمة، وغياب نظري لرجال الدين، ومن ثم تساوي المسافة من حيث المبدأ بين كل المؤمنين والرب، وخصوصية صارمة وتشديد كبير على احترام القانون، وتدين رصين يتجنب النشوة، وكل هذا ينسجم مع نمط الحياة البورجوازية الحضري ومع النزعة التجارية.[2]

[1] - op.cit, p89.

[2] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص187.

خلاصة المحور:

إن الطرح الثقافي يحلينا إلى ضرورة إعادة النظر في طريقة استهلاك المعرفة الغربية، لأنهم في الأساس يعاملون مسألة استهلاك المعرفة بنفس مستوى وطريقة استهلاك الغذاء والخدمات، والتوصيف البروتستنتي الذي يراد منه أن ينتشر لا يمكنه أن ينسجم مع حضارة تملك مفاتيح مادية وروحية تتجاوز بكثير الطابع المادي الصرف للحياة الغربية.

وإذا تقبلنا التفسيرات الثقافية فيمكن أن نقبلها في حالة واحدة وهي أن هذه الثقافة ناتجة عن حيازة السلطة المركزية للقوة، قوة القهر والغلبة، وأصبحنا أمام سلطات تصنع ثقافة مجتمعاتها عن طريق احتكار المركزية واتجاه المعلومات والقيم.

فالثقافة السياسية حسب التحليل البنائي هي نتاج اللغة والخطاب السياسيين المستعملين من طرف الأنظمة السياسية القائمة، واهم المداخل التحليلية حاليا هي التي تقول بأن الأنظمة القائمة هي المسؤولة عن صناعة ثقافة مجتمعاتها وليس العكس، ففي زمن قصير انتقلت أوروبا من الخطابات القومية المركزية إلى الخطاب الأوروبي كبديل للخطاب الذي يركز على الدولة القومية.

المحور الخامس

الدولة كشرط مسبق للديمقراطية في العالم العربي

تعلمنا الأدبيات السياسية أن الديمقراطية ترتبط بعامل الصراع الاجتماعي لأنها تقدم نفسها كآلية مؤسساتية للتسوية ولإدارة النزاعات، وفي الحالة العربية قد تمثل وصفة للتخلص من الاستبداد ومن التسلط الذي أعاق نمو المجتمعات اقتصاديا وسياسيا، لذلك فنحن لسنا مطالبين بتفسير ظاهرة مفقودة، بقدر ما نحن مطالبين بالبحث عن العتبات التي قد تقودنا إلى أنظمة حكم صالحة ومستقرة.

ومنذ الخمسينيات أجمعت أدبيات التنمية السياسية على أهمية العامل الاقتصادي في خلق بيئة جيدة لظهور الديمقراطية، لكن أدبيات الانتقال إلى الديمقراطية تذهب إلى شرط أولي آخر وهو شرط الدولة أو الحسم في المسألة الوطنية وفي جوهر الجماعة السياسية التي ينتمي إليها الجميع.

وفي هذه الدراسة سنعتمد على عدة أسئلة بحثية:

- هل الديمقراطية ممكنة قبل تسوية مشكلة الهوية الوطنية؟
- هل الديمقراطية تبدأ من الدولة أم من الأمة؟
- وهل يمكن أن تقوم الديمقراطية في مجتمع ليس مدنيا، وهل يمكن أن نرى مجتمعا مدنيا يقوم بطرق غير ديمقراطية؟

وتبين كتابات *Dankwart Rostow* و *ilan Peleg* و *Jun linz* و *Alfred Stepan* شيئا مهما حول دروس الدمقرطة، فكلهم يقولون بأسبقية شرط الدولة والحسم في المسألة الوطنية ومسألة الهوية، وبالتالي فلا يمكن أن نتكلم عن مشروع ديمقراطي في جماعة لا تعرف ضرورات العيش المشترك، ولا تملك تصورا موحدا عن الماضي والحاضر والمستقبل.

وفي الحالة العربية تزداد هذه الضرورة باعتبار أن مختلف تجارب التحول والانتقال أثارت إمكانيات انهيار الدولة بكاملها، كما أن أسئلة "الثورات" التي قامت كانت دوما متعلقة ببناء الدولة وليس إصلاح طرق وأشكال الحكم، ووفق تعبير " / *Waterbury*" فإن الثقافة العربية تقدم نفسها على أنها ثقافة محرومة من الازدهار الجماعي.

بالنظر إلى وضعية الفواعل المختلفة يفضل الجميع الدولة كأقوى طرف لقيادة الإصلاحات، خاصة وأنها استولت على التراث البيروقراطي من الاستعمار، ولهذا فنقاش عتبات الانتقال في الحالة العربية لا يجب أن يتجاوز هذه الثنائية:

- يجب التأسيس لمفهوم الجماعة السياسية-أو ما يسميه البعض بالمجتمع السياسي - ذات الهوية الوطنية.
- يجب عدم تحييد الأنظمة في المراحل الانتقالية، أي يجب التفاوض مع الأنظمة القائمة على قيادة إصلاحات جادة لا تقصي أي أحد من أطراف اللعبة السياسية.

1- ترتيب ثلاثية الدولة والأمة والديمقراطية في مسار الانتقال:

تحليل مسار الدمقرطة يجب أن يتعاطى مع عدة أسئلة أهمها:

- هل يمكن الحديث عن انتقال إلى الديمقراطية قبل الحسم في السؤال المتعلق بالدولة كإطار عام يحتوي ويؤطر العملية؟
- ويرتبط بهذا السؤال سؤال آخر وهو: هل ترتكز الديمقراطية على الجماعة الوطنية أم على الجماعات القبلية والطائفية الما قبل سياسية؟

تفيدنا كتابات محمد عابد الجابري –خاصة كتابه العقل السياسي العربي- لفهم كيف تأسست ظاهرة السلطة في المخيال الاجتماعي العربي، وكذا تماهي ثلاثية الدولة والنظام السياسي والسلطة السياسية، وهذا التماهي أدى إلى عدم وجود مجال سياسي-نشاط سياسي- يمكن ممارسة الملاحظة عليه بشكل منفصل عن بقية النشاطات الاجتماعية، وهو ما يفسر صعوبات الإصلاح على ما هو سياسي. وهو نفس طرح الأستاذ جابر الأنصاري الذي أشار إلى هذه الإشكاليات في معظم كتاباته.

ويفضل الأستاذ "محمد أركون" العودة إلى التحليل الأنطولوجي " *l'analyse Ontologique*" الذي يبحث في الأصل التاريخي للدولة العربية، ويعتقد بأنها دولا استعارت النموذج القومي من القوميات الأوروبية التي ظهرت في القرن 19، وهذه الدول تحملت مهام ثقيلة جدا بدء من المشاكل التي تركتها فترة الاستعمار وكذا طبيعة المجتمعات المتعددة الهويات، بالإضافة إلى أعباء التنمية الاقتصادية.[1]

[1]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ب س ن، ص69.

وحسبه فإن ميلاد الدولة القومية العربية اقترن بتجاوز ظرفين أساسيين:[1]

1- القضاء المفاجئ والعنيف على الدولة الخليفية السنية عام 1258م بدخول المغول إلى بغداد رغم محاولة العثمانيين فيما بعد.

2- نشأة الدول العربية اقترنت برقعة جغرافية وحدود دولية معبأة بتناقضات عميقة على مستوى الهويات، بمعنى أنها لم تكن نتيجة للفصل في مسألة طبيعة الانتماء والهوية، ليسود فيما بعد الخوف من انفصال القوميات المحرومة من دولها.

ما يهم حسب الأستاذ "محمد أركون" أن الدول العربية الإسلامية تجد نفسها محرومة من المرجعية المؤسساتية لماضي إسلامي ملغى من زمن طويل، وفي نفس الوقت مشدود بقوة لفعالية النموذج الغربي، لذلك تبنت النموذج القومي اليعقوبي الفرنسي بكل المخاطر التي يتضمنها من إقصاء وتجاوز للعديد من الهويات الفرعية والكلية في الدول.[2]

وفي هذا ارتجال لتركيبات قومية تضطر فيما بعد إلى فرضها وصيانتها بالقوة والإذعان، وبالتالي فالمشكلة هنا تكمن في عدم ممارسة أي نوع من النقد على النموذج الغربي، وعدم إخضاعه إلى متطلبات علم التاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفة السياسية ونقد القانون.

وبالتالي فالنماذج السياسية في مختلف الدول العربية كانت نتيجة المحاكاة للنموذج السائد في النظام الدولي من اجل الانسجام مع البيئة الدولية، أو أن هذه النماذج كانت محصلة لإرث تاريخي عن الحقب الاستعمارية في كثير من الدول. وهو نفس تحليل *Bertrand Badie* الذي قال بأطروحة الدولة المستوردة، التي تجاوزت كل المعطيات السوسيولوجية والسياسية للدول النامية لدرجة أنها أسست لجهازها البيروقراطي قبل أن تظهر الأسس الاجتماعية والمدنية للمجتمع السياسي.[3]

---

[1] - محمد أركون، مرجع سابق، ص71.

[2] - نفس المرجع، ص72.

[3]- Bertrand Badie**, L'Etat importé : L'occidentalisation de L'ordre politique**, fayard, paris, 1992.

المقصود بشرط الدولة هو الإطار العام الذي يضمن الخطوط الحمراء التي يحترمها الجميع، أي توفر مجموعة مؤسسات دستورية وأمنية بولاء دولتي وليس ولاء للسلطة السياسية، وهو الولاء الذي يؤهل هذه المؤسسات لأداء دور التحكيم في اللعبة السياسية بين السلطة والمعارضة وفي حالة الفراغ أو انغلاق اللعبة السياسية تستطيع هذه المؤسسات إمساك المراحل الانتقالية وتجنب تفكك الدول والعودة إلى حالة الطبيعة -*pré politique situation*- أو مراحل ما قبل الحالة التعاقدية بلغة نظرية العقد الاجتماعي. وهذا الإطار لا يجب أن يتم تجاوزه في المراحل الانتقالية لأنه الضامن الوحيد لتجنب ظهور الخيارات العنيفة نتيجة تحول اللعبة السياسية إلى لعبة صفرية بدون وجود سلطة تحكيم بين الأطراف المتنافسة حولها.

1-1- أطروحات علماء الانتقال - *Transitologues* - حول شرطية الدولة:

يقدم "خوان لينز" *Linz J* رفقة "الفريد ستيفان"*Alfred Stépan* تأكيدات قوية حول هذه الحلقة البحثية الضعيفة في أدبيات الانتقال الديمقراطي، ويرجع السبب حسبهما إلى أن شرط الدولة لم يحض بالأهمية الكبرى في الأعمال التي اشتغلت على تفسير الموجة الثالثة كون تجارب أوروبا الجنوبية وأمريكا اللاتينية لا تطرح فيها إشكالية الهويات بقوة باستثناء حالة إسبانيا، كما لا تطرح إشكاليات المواطنة والانسجام الاجتماعي بنفس الحدة في أماكن أخرى من العالم خاصة المنطقة العربية وإفريقيا.

الانتقال إلى الديمقراطية يعني حدوث إجماع على نوع جديد للشرعية وعلى معاداة العودة إلى نظام غير ديمقراطي، وفي العديد من الدول ترتبط أزمة الأنظمة غير الديمقراطية باختلاف عميق حول سؤال الهوية السياسية، أو ما الذي يمثل السياسة أو المجتمع السياسي *Political community*، وكذلك ما هو الشعب أو الشعوب التي تسكن الدولة ويمكنها أن تكون عضوة في الجماعة السياسية؟، لذلك الاختلاف داخل حدود الدولة خاصة داخل الجماعة السياسية وقضية الحق الشرعي للمواطنة داخل الدولة يطرح إشكالية "أسبقية وأولوية الدولة" أو ما يسميه *Linz J* بـ *The stateness problem*[1]، أو شرط الوحدة السياسية كبديل لشرط النمو الاقتصادي الذي دافعت عليه نظرية التحديث لووك روستو ومارتن ليبست.

[1]- Alfred stepan Linz June, , **problems of democratic transition and consolidation in southern Europe, south America and post communist Europe**, op. cit, p16

يطرح خوان لينز "*Linz*" ثلاث أسئلة أساسية:

- لماذا يعتبر وجود الدولة شرط مسبق للديمقراطية الحديثة؟
- لماذا تختلف السياقات المفاهيمية والتاريخية لبناء الدولة وبناء الأمة؟
- ومتى تدخل الدولة الأمة في حالة توافق أو تنازع مع الديمقراطية، وما هي طرق تجاوز حالات التناقض والصراع؟

ينطلق في الإجابة من الارتكاز على مضمون الديمقراطية والدولة، بحيث أن الديمقراطية هي شكل لحكم الدولة الحديثة *Form of gouvernance*، لذلك فبدون الدولة لا توجد إمكانية لقيام ديمقراطية حديثة، وهذا التأكيد مثبت نظريا وتجريبيا، أما الدولة فهي "بالمدلول الويبري" جهاز إداري وقانوني قابل للتغيير عن طريق التشريع، وجماعة تملك عضوية في الإقليم بالولادة، وشرعية تؤسس لاحتكار القوة والعنف داخل المجتمع.[1]

والدولة حسب "تشارلز تيلي" *Charles Tilly* هي الوحيدة القادرة على رقابة السكان داخل الحدود، ولن تستطيع فعل ذلك إلا بتوفر ثلاث شروط أساسية:[2]

- تميزها عن بقية المنظمات التي تنشط داخل الإقليم.
- استقلاليتها وعدم تبعيتها لأي إدارة داخل الدولة- بما في ذلك السلطة السياسية بالمفهوم التسييري.
- وترابط أجزائها فيما بينها - أي الوحدة الإقليمية -.

ولهذا فغياب قدرات الدولة على احتكار القوة داخل الإقليم لا يمكنها أن تفرض أي إجراءات ولا أن تقوم بأداء أي التزام تجاه المجتمع، وبالتالي لا يمكنها أن تؤسس لحكم ديمقراطي، ولذلك فغياب الدولة يعني غياب السلطة السياسية وإمكانية الحكم الديمقراطي.[*]

---

[1] - Op.cit., p17.

[2] - تشارلز تيلي، **الديمقراطية**، ترجمة محمد فاضل طباخ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010، ص70.

[*] - للمزيد يمكن العودة إلى:

* voire - Gian Franco Poggi, **the Development of the Modern state: A sociological Introduction**, Stanford: Stanford University press, 1978.

ويحاجج "خوان لينز" *Linz J* بأن هناك اختلاف كبير بين بناء الدولة وبناء الأمة، ورغم أنهما يظهران بأنهما مرتبطان إلا أنهما مفاهيميا وتاريخيا لهما مسارات مختلفة وتفاعلهما يمكن أن ينتج مشاكل كبيرة لعمليات الدولنة *Stateness* و الدمقرطة.

فبناء الدولة رافق أزمة الإقطاعية وبداية النهضة والإصلاح، كما كانت نتاج أزمة الإمبراطورية، والصراعات الدامية بين الملكيات الأوربية غربا وبعدها شمالا، فالدولة حسب *Burckdsardt* j هي نتاج "عمل فني" *work of art* ومنذ بدايتها كان لها طابع صناعي، لذلك لم ترتبط الدولة بتطور عضوي كما يشار إليه في الحوارات القومية، كما أنها لم ترتبط بفكرة الطبيعة أو الميلاد العضوي *Organic birth*، ولكنها ترتبط أساسا بفكرة الإبداع والحرفة *creation and craft*.[1]

أما عملية بناء الأمة حسب"ماكس ويبر"*M Weber* فترتبط بمجال القيم *sphere of values*، وهي شعور عفوي ولا يعبر عن اتفاق حول كيفية تحديد هذه الجماعة، وعموما فجماعة الأمة ليست بالضرورة هي جماعة الدولة، والأمة ليس لديها طابع اسمي ولا قيادة محددة، وبالتالي لا توزع فيها الحقوق والأدوار، ولا تملك القوة أو الإكراه أو النفوذ لفرض النظام وإعطاء الحقوق، لذلك فالدولة هي الوحيدة القادرة على ذلك، والأمة هي مجرد تعريفة نفسية للشعب الذي يمثلها.

فالدولة هي نتاج التوافق الخارجي مع قواعدها، أما الأمة فهي نتاج التوافق الداخلي.[2]

حسب هذا الطرح فالأمة شعور داخلي والدولة أداة خارجية، والديمقراطية ترتبط بطبيعة العلاقة القائمة بين الدولة والأمة، لذلك يشرح *Linz J* الوضعيات التي تنسجم فيها الديمقراطية مع الدولة الأمة والحالات التي تعرف التوتر.

في الأصل سياسات الدولة الأمة تختلف عن السياسة الديمقراطية حسب *Roges brubaker* لأن السياسات الوطنية للدولة تستهدف ترسيخ مضمون الأمة والأغلبية، أما منطق الديمقراطية فيتأسس على أن جميع المواطنين لديهم نفس الحقوق المتساوية، ولتخفيف هذا التناقض يجب معرفة نوعية السياسات التي تستهدف بناء الأمة والديمقراطية المستقرة.[3]

---

[1] - Juan Linz, state building and nation building, European Review 1, 1993, p70.
[2] - Ibid, p73.
[3] - Linz .j, j, stepan A, **problems of democratic transition**, op.cit, p24.

السياسات التي تستهدف بناء الأمة وبناء الديمقراطية يمكنها ألا تتناقض في حالة ما إذا امتلك معظم سكان الدولة نفس الفكرة عن الأمة، بمعنى وجود أمة واحدة في الدولة وقد تتوفر تعددية ثقافية بسيطة، وفي وجود هذه الشروط يمكن للقادة السياسيين تبني سياسات الدمقرطة وسياسات الدولة الوطنية، وهذا الاتفاق يمكنه أن يسهل بناء دولة وطنية ديمقراطية *Democratic Nation-state* ويجنبنا مشاكل المراحل الانتقالية وترسيخ الديمقراطية.[1]

عموما تختلف الأنظمة الديمقراطية عن الأنظمة غير الديمقراطية لأن الأنظمة غير الديمقراطية لا يهمها الإجماع داخل الدولة أو التوافق، والمهم هو قدرتها على صيانة الإذعان وفرضه على الغالبية لمدة طويلة بدون أن يمس تجانس الدولة، ويكفي توفر سلطة مركزية قوية حتى تقمع أي حركة انفصالية أو مطالب للأقليات، لذلك فالإجماع والتوافق ليس من متطلبات الأنظمة التسلطية.

في حين أن الديمقراطية تفترض التوافق فيما بين جميع المواطنين داخل الإقليم حول الإجراءات وحول شرعية الحكومة، وإذا حدث وأن وجدت جماعة لا ترغب أو تعلن عدم توافقها يصبح الانتقال والترسيخ الديمقراطيين إشكالي، ولذلك فالإجماع حول الوحدة ضروري وغيابه غير مستوعب من طرف الأدبيات الديمقراطية.

1-2- الأطروحات العربية حول علاقة الدولة والأمة والديمقراطية:

اشتغلت العديد من الأعمال النظرية والفكرية والفلسفية العربية على هذه الثلاثية، وخاصة الطروحات والنقاشات حول مدلول القومية، وأول هذه الدراسات نجد أعمال ساطع الحصري التي حاولت تقديم طرح أصيل حول مضامين القومية تستوعب الخصوصيات العربية.

وقد كان كتاب الأستاذ برهان غليون يحمل طرحا قويا حول علاقة الدولة بالأمة في الحالة العربية، ويكفي عنوانه لفهم المحنة العربية كون أن الدولة ضد الأمة باعتبار أنها استعملت العديد من السياسات لتقويض الأمم الموجودة وكذا تفكيك الولاءات والخطابات القومية.

[1] - Op.cit, p25.

وحديثا يفضل الأستاذ "عزمي بشارة" البدء من ما يسميه بالمسألة العربية، ويعتقد بأنها خضعت لعمل استعماري سياسي وثقافي أدى إلى نفي الهوية العربية للجماعة السياسية التي يمكن أن تؤسس لدولة أمة، وهي نفسها أرضية أي انتقال إلى الديمقراطية.

ويعتقد بأن المسألة القومية غير محلولة لاعتبارات تاريخية ولارتباطها بسياسات القوى المهيمنة في المنطقة، وفي إجابته عن سؤال كيف تؤثر إشكالية القومية على الانتقال إلى الديمقراطية؟، يستعين بإجابة "محمد فريد حجاب": "الذي يربط إخفاق الديمقراطية في العالم الثالث بالتكوين غير الكامل للأمة، ويحلل المسألة بأن تكوين الأمة في الغرب سبق تكوين الدولة في حين حدث العكس في العالم الثالث".[1]

مسألة القومية يمكنها أن تعقد موضوع الديمقراطية، بحيث أثبت تاريخيا وعمليا ونظريا أن هناك تلازم بين الديمقراطية الحديثة والقومية الحديثة، لأن الأمة هي الوعاء الذي يحتوي الديمقراطية، فسيادة الأمة، المواطنة، سيادة القانون، بناء المؤسسات، الحيز العام، الثقة المتبادلة، المشاركة، التسامح والتعددية كقيم عامة للديمقراطية لا يمكن أن تنشأ خارج إطار "نحن المتخلية"، فالنحن الجماعية تتحمل النقاش السياسي وتبادل السلطة سلميا، وهي ضمان عدم تحول المجتمع بانقساماته الثقافية إلى انقسامات سياسية.[2]

وحديثا وتزامنا مع حركات الهجرة وحركات التعامل أصبح بديل القومية هو فكرة المواطنة، وأصبحت المواطنة هي "النحن" وهي طريق العضوية في جماعة الدولة وهذا ما يذهب إليه "يورغن هابرماس *Habermas"* في طرحه حول "الأمة المدنية".

في حالات غير ديمقراطية مثل يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا رافق التحول الديمقراطي حركات انفصالية، ففي حالة يوغسلافيا كان التحول دمويا وأخذ شكل التطهير العرقي وفي حالة تشيكوسلوفاكيا كان سلميا، ولكن الإجماع هو أن التحول استوجب ضرورة الانسجام القومي سواء عن طريق التطهير العرقي أو تحويل شعوب معينة إلى أقليات داخل الدولة.[3]

---

[1] - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مرجع سابق**، ص177.

[2] - نفس المرجع، ص178.

[3] - نفس المرجع، ص181.

أما في الحالة العربية سواء في لبنان، العراق، ليبيا أو اليمن فإن الانتقال فيها من سلطة استبدادية إلى حالة تعددية يعني انهيار الدولة، ولذلك فمعظم المجتمعات العربية وجدت نفسها أمام خيارين أساسيين:

- إما وحدة مفروضة بواسطة الاستبداد.

- وإما الانفصال إلى دول طائفية.

مشكلة الدولة في العالم العربي أنها تعبر عن الطابع الإشكالي والاستعصائي لأنها تطورت بدون أن تنفصل عن النظام وعن السلطة لذلك يختلط علينا الأمر حين نسائل قضية الإصلاح، هل نصلح الدولة أم نصلح طرق ممارسة السلطة؟

الجميع يجد نفسه أمام إشكالية من أين نبدأ في عملية الإصلاح، وهذا لصعوبة فصل الدولة عن الحيز الاجتماعي في العالم العربي، ونتيجة هذا الوضع لا يمكن أن نقبل على الانتقال من خارج إطار الدولة، أي يجب أن نفصل الدولة عن طرق ممارسة السلطة، وهنا تقدم الديمقراطية كآلية لممارسة الحكم وليس كآلية لإصلاح الدولة.

ولذلك لا يمكن الحديث عن ديمقراطية إلا في وجود دولة، وإذا كان هناك تصور مضطرب عن الدولة تصبح الديمقراطية خيارا مستحيلا وثانويا.

2: الديمقراطية ومحاذير تفكيك الدولة في العالم العربي:

في حالات التحول تبين الملاحظة التاريخية أن معظم التجارب العربية في الإصلاح بينت أن الإصلاح السياسي يؤدي عادة إلى تحول العشائر والانتماءات الثقافية إلى وحدات سياسية متنافسة، لذلك فإن التعددية السياسية لا يمكن أن تعتمد على التعددية الثقافية والاجتماعية، لأن هذا الوضع يفرغ كل إصلاح سياسي من مضمونه الديمقراطي.

استبصار حالات ليبيا، لبنان، الصومال، العراق، سوريا، الأردن، البحرين واليمن تثبت فرضية أن الديمقراطية بالمضمون الليبرالي يمكنها أن تكون طريقا للفوضى ولتفكك الدولة، والسبب يعود إلى عدم نضج مفهوم الجماعة السياسية، كما أن الأنظمة السابقة كانت تقدم نموذجا عن الأمة يصونها القهر والإذعان، فالدولة في

الحالة العربية كانت دائما ضد الأمة، كما أن السلطات الاستبدادية وظفت العنف لضمان الاستقرار بدلا من تبني برامج لتطوير "الخطاب القومي المدني".[1]

والنتيجة التاريخية الثانية هو أن التحولات الديمقراطية في الدول العربية مثلت فرصة تاريخية وأعطت منافذ للأقليات المضطهدة من أجل تمرير التعددية أو الوصول إلى السلطة، وهنا أصبحنا أمام فرص تحول التعددية الثقافية والاجتماعية إلى تعددية سياسية، وهذا ما ينتج ديمقراطية ملغاة بتعبير "إبراهيم غانم" لان نظام المحاصصة الطائفية يعتبر في جوهره غير ديمقراطي.

2-1- التعددية الثقافية والديمقراطية في الحالة العربية:

الديمقراطية كأداة لإدارة النزاعات الثقافية والاجتماعية هو من أقدم الطروحات في الأدبيات الديمقراطية، والكل يرجعه إلى "جون ستيوورت ميل" الذي قال بأن التعدد والانقسام لا يتناسب مع الديمقراطية، ويذهب إلى درجة القول باستحالة قيام الديمقراطية في البلدان المكونة من عدة قوميات.[2]

العالم العربي أمام نموذج للتعددية يعتمد على تعدد انقسامي للجماعات الطائفية والعرقية يتجاوز المواطنة القومية المشتركة ويعمل ضدها بدلا من تعددية تقوم على قوى سياسية تمثل مواطنين، وهذا ما يعني أنها تهدد وتدمر النسيج السياسي.[3]

إذا النقاش حول التعددية الثقافية والإثنية والديمقراطية كان موضوعا لمعظم أدبيات التنمية السياسية، بحيث أن نظريات التحديث تكلمت عن شرط الجماعة الوطنية التي تحول دون التقسيم العمودي إلى طوائف وعشائر، وحتى نظرية الانتقال إلى الديمقراطية فإنها جعلت من شرط "الدولة الموحدة" الشرط المسبق الوحيد لأي عملية ديمقراطية، فالسلطة الديمقراطية ملك للشعب ولكن فقط إذا كان الشعب موحدا كما قال "جون ستيورت ميل".

---

[1] - برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص99.

[2] - غسان سلامي وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**: **مرجع سابق**، ص135.

[3] - نفس المرجع، ص216.

تفيدنا كثيرا حالة العراق التي تبين كيف أن التدخل الأمريكي كان بهدف تحويل العراق إلى فدراليات ديمقراطية، وبالتالي فالعراق في الخطاب الأمريكي هو دولة مصطنعة، لذلك ظهرت دعوات حل الدولة في العراق وترك المجال للانتماءات المذهبية والعشائرية والإثنية، وقد توقع العديد انحلال العراق بعد الحرب وصعود الانتماءات الما قبل وطنية، وكتابات *Elie Kedourie* و *Bernard louis* تقول باستحالة الدولة في العراق وبالتالي استحالة الديمقراطية، وهنا يصبح خيار السلطة القوية والتسلطية ضرورة لحفظ الأمن واستمرار الدولة.[1]

وبحسب هذا الكلام فإن معضلة الديمقراطية في غالبية الدول العربية هو طبيعة الانتماءات الماقبل وطنية التي تعيق تشكل "الجماعة الوطنية"، كما أن هذه الانتماءات تصبح أكثر واقعية خاصة في مراحل انهيار الدولة أو على الأقل في المراحل الانتقالية، فالبنى القبلية تقدم حلولا أقل تكلفة وأكثر انسجاما، وأسرع تعبئة من أي آلية أخرى تمنحها الظروف الانتقالية.

وما هو خطير أكثر في إمكانية تحول التعددية الثقافية إلى تعددية سياسية هو ظهور أنظمة المحاصصة التي تكرس المنطق القبلي، وترتقي بالخلافات والانقسامات الاجتماعية إلى الأماكن السامية في الدولة، وهذا النظام المؤسس على الطوائف والعصبيات يبقى يعيد إنتاج نفسه، وهو ما يمثل تعطيل أبدي للمشروع الديمقراطي.

فالتعددية الطائفية والإثنية تمثل دائما مصالح جماعة معينة وممثلي النظام الطائفي، وهنا ينتفي الإبداع السياسي وتتراجع المشاركة الحقيقية، كما تتخلف الجماعة الوطنية ومعها المجال السياسي بشكل عام.

هناك عدة كتابات عملت على كيفية تجاوز هذه التحديات التي تطرحها التعددية الثقافية والقومية وأهمها طروحات A Stepan و J Linz اللذين طرحا سؤالا أساسيا وهو كيف يمكن تحقيق الديمقراطية في الدول متعددة القوميات؟، وإجابتهما تنطلق من الإقرار بصعوبة الترسيخ في حالات الدول المتعددة القوميات، والعكس بالنسبة للدول التي تعيش فيها جماعة مواطنين لا ينتمون ذهنيا إلى الخارج، ويحترمون مواطنتهم ويعيشون فرصهم وحضوضهم.[2]

---

[1] - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 174.

[2] - Linz j, A stepan, yojendra yadav, **crafting state –nations**:**India and other multinational democracies**, the johns Hopkins university press, Baltimore, 2011, pp 4- 23.

وفي هذه الحالة من التعددية القومية تزداد فرص الترسيخ الديمقراطي بواسطة سياسات الدولة *State policies* التي تحترم مواطنيها وتساوي بينهم، وتمنحهم سقف مشترك *Common Roof*، وتعزيز الحقوق الفردية، ولذلك فالتعددية القومية لا تحتاج إلى السياسات التي تقصي التنوع وتهمش الأقلية.

أما إذا كانت الاختلافات عميقة وغير قابلة للتوفيق والتسوية تقدم كتابات"ارند ليبهارت" *Arend L'jphart* حلولا أخرى قائمة على آليات أكثر عملية مثل الحل الفدرالي الذي يتضمن إما المناطق الإدارية أو الفدراليات الإثنية.[1]

وعموما يجب التوجه إلى الحقوق الفردية أكثر من الحقوق الجماعية للجماعات أي تبني ما يسميه"جوزيف راز" *Joseph Raz* بالسياسات الديمقراطية التي لا تركز على الطابع القومي للدولة *"Democracy non-nation state policy"* وإنما تستهدف دعم السياسات التشاركاتية والممارسات غير الإقصائية.[2]

ويفيدنا مشروع"ويل كيمليكا" *Will Kymlicka* كثيرا في فهم الاستقرار وعدم الاستقرار في الدول المركبة، وينطلق من كون أن النموذج الليبرالي يقوم على مبدأ فصل الدولة عن الإثنية، وأعضاء الجماعات الإثنية والقومية محميون من التمييز والتحيز المؤسساتي.[3]

كل النماذج المتوفرة لا تستطيع القضاء على التفاضل الثقافي، لذلك يجب على الأقل السعي حسب –*Kymlicka*- إنشاء ثقافات مجتمعية متميزة وكاملة مؤسساتيا، أي سلسلة كاملة من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية والسياسية التي تشمل الحياة العامة والخاصة على السواء.[4]

أطروحات *Kymlicka* لا تقول بالثبات في القوميات والثقافات، بحيث يمكن ممارسة التلقيح الثقافي الذي ينتهي بتفكيك وتهذيب الميولات والولاءات القومية، وهو نفس توجه"دافيد لايتان" *David laitin* الذي يقول بضرورة العمل على تحسين فرص

---

[1] - Arend L'jphart, Consociatinal Democracy, world politics, 21January 1969, p27.

[2] - Joseph Raz, **the morality of Freedom**, Oxford, Oxford University press, 1986, p165.

[3] - العربي صديقي ، **البحث عن ديمقراطية عربية: مرجع سابق**، ص49.

[4] - نفس المرجع، ص 50.

العيش المشترك للأقليات والمهاجرين عن طريق ما يسميه "لعبة التنافس حول الاستيعاب"*Competitive assimilation game*.[1]

وهناك من يتكلم عن إمكانية استغلال التعددية الثقافية لتطوير التوازن والحماية من الاستبداد، ويرى "اللورد أكتون" بإمكانية قيام ديمقراطية أهلية Communitarian *democracy* تتأسس على أسبقية الجماعة عن الفرد، وهذا الطرح هو الذي سيتطور فيما بعد مع الشكل التوافقي للديمقراطية.

2-2- نقاشات الأغلبية والأقلية في الدول المتعددة القوميات:

تعتبر معظم الدول الحديثة دولا مركبة أو متعددة إثنيا، وهذه التعددية تصبح خطيرة إذا لم تمتلك هذه الجماعات صورة موحدة عن الجماعة السياسية وهنا تزداد صعوبة العيش المشترك خاصة إذا كان وصول إحدى الجماعات إلى إدارة شؤون الدولة يعني انتصار نموذج مصلحي معين.

إذا مقولة *Mazzini* أمة واحدة، دولة واحدة "*One nation, One state*" أصبحت لا تنعكس على معظم الدول الحالية، والغالبية منهم تعد دولة أمة، والمشهد مكون من دول متعددة الإثنيات أو يقع على رأسها مجموعة تحتكر القوة والهيمنة.

الدولة هي انعكاس لمجتمعها الذي تتأسس فيه كجهاز يحتكر السلطة، لذلك فبدون دولة لا يمكن أن تقوم أي ديمقراطية حديثة، وبالتالي فمن المهم أن نركز على سلوكات النخب والمجموعات الحاكمة، هل هي سلوكات في اتجاه تعميق السياسات الإثنية، أو في اتجاه تذويب الخصوصيات في الجماعة الوطنية.

في الحالات العادية التي توجد فيها قوة مهيمنة فإن كل الفواعل، النخب، البيروقراطيات والقوى العسكرية، الأمن والمثقفين تجد نفسها تعمل في سياق وطني واحد أو ما يسميه *Rogers Brubaker* "بالأمة الأساسية" *Core nation*، وهو نفسه توجه *Theda skocpol* الذي يرى بضرورة توفر قوة الدولة حتى تستطيع أن تعمل، تقترح وتفرض سياسات معينة في ظروف حرجة.[2]

---

[1]- Linz j, A stepan,yogendra yadav, **crafting state –nations**:**India and other multinational democracies**, op.cit, p25.

[2] - Ilan Peleg, **Democratizing the Hegemonic state: political transformation in the age of identity**, Cambridge, Cambridge University press, USA, 2007, p57.

عموما هناك عدة تحديات أمام الدول غير المنسجمة، وفي الأفق يظهر حلين أو إمكانية قيام نموذجين:[1]

- نموذج الدولة المدنية *The civic State model*: هذا نموذج يقوم على المواطنة المدنية المرتكزة على التساوي في الحقوق أمام القانون بدون العودة إلى أي محدد اثني.
- نموذج الدولة المهيمنة *The Hegemonic state mode*l: وهذا النموذج الذي يوجد فيه التمييز بين من يحصلون على كل حقوق المواطنة، والذين يحصلون على حقوق محددة و قاعدية، والتمييز يكون بالمرجعية الإثنية للمواطن *The ethnic identity of the individual*، وهذا يعني أن العضو في الجماعة الإثنية المهيمنة يتحصل على الحقوق الكاملة، أما العضو في الجماعة الصغرى فيتحصل على الحقوق المحددة والضرورية فقط، وهنا يظهر التمييز بين صنفين من المواطنين، الصنف الذي يتحصل على كامل حقوقه *Comprehensive citizenship*، والصنف الذي لا يتمتع بكامل الحقوق *limited citizenship*.

جوهر عملية دمقرطة المجتمعات المتعددة القوميات والإثنيات هو العمل على تفكيك وإحداث تحولات عميقة في خطابات المواطنة، وهناك من اعتمد مدخل الاعتراف بالحقوق الإثنية لبعض الأقليات التاريخية.

فالدولة يجب أن تكون حاكم محايد *neutral arbiter* تستقل بمساحة حرة لإدارة تنازع المصالح داخل المجتمع، وهو دور نظري لم يحدث على الإطلاق، ولكنه وضع افتراضي يتحكم في استقرار معظم الديمقراطيات في العالم، والأصل أن كل الدول تحكمها إثنيات كبرى ويعيش فيها أقليات إثنية محمية، وهو ليس وضعا مثاليا وتبقى الديمقراطية فيه مهددة دوما في وجود شروط معينة:[2]

1- الجهة التي تحتكر السلطة والقيادة تحوز على نفوذ كبير في كل القطاعات السوسيو اقتصادية.

[1] - Op.cit, pp 58,59.
[2] - ibid, p 63.

2- تزامن سيطرة هذه الأغلبية مع تزايد النزاعات العنيفة بين مختلف الجماعات الإثنية.

3- تبني سياسات تمرير وفرض نموذج ثقافي معين على الجميع مثل حالة صدام حسين في العراق.

4- إذا كانت الأغلبية الإثنية المهيمنة على الحكم لا تتمتع بقيم التسامح تجاه الآخرين خاصة تجاه الأقليات الثائرة.

5- إذا لم تتوفر بيئة دولية تفرض قواعد حماية للأقليات من هيمنة وتعسف الأغلبية.

إذا توفر أحد هذه الشروط يمكن أن تنهار الديمقراطية أو نكون بصدد "ديمقراطية غير ليبرالية "*illeberal democracy*، أو ديمقراطية بدون سياسات ديمقراطية كما يقول فريد زكرياء *Fareed Zakaria* .

إذا قامت الدولة على منطق استيلاء الأغلبية الإثنية، فإن تزامن الهيمنة مع مطلب الديمقراطية يعتبر لحظة تاريخية لميلاد العنف، واللااستقرار وبالتالي زيادة إمكانيات تفكك وانهيار الدولة لذلك يعتقد الكثير بأن الحل هو التحويل الجزئي أو الكلي لنموذج الهيمنة.

هذا الحل تنضجه النزاعات كخيار عقلاني لتجنب الحروب الأهلية، ويتجسد في صورة سياسات تستهدف زيادة نفوذ الأقليات إلى المجال العام والسياسة العامة، وهنا تظهر عدة إمكانيات لتقليل التوتر بين الهيمنة الإثنية والديمقراطية:[1]

1- تحقيق نفوذ متساوي بين الأغلبية والأقليات في السياسة العامة.

2- تنظيم هذا النفوذ في شكل نسب محددة، وهو مبدأ ينسجم كثيرا مع الديمقراطية.

3- تفضيل الأقليات في بعض المواقع في المجال العام والسياسة العامة.

ويمكن تصور خمسة صور تحليلية لطريقة تعامل الدولة القائمة على نموذج الأغلبية الإثنية المهيمنة مع تحديات الأقليات:[2]

[1] - Op.cit, p 69.
[2] - Ibid., pp70-71.

1- الوضع الراهن *Status*: يقوم على التوفيق وإدارة التوتر بين الطابع الإثني للدولة والقوى الديمقراطية بدون أن تدافع الدولة بقوة على طابعها الإثني.

2- التوجه نحو زيادة الإجراءات الديمقراطية: وهنا تحدث الاستجابة للضغوطات، أي أن الدولة الإثنية تقبل بمشروع المساواة المدنية بدون تغيير النظام المهيمن *Régime Hegemonic* مثل حالتي إسرائيل وتركيا.

3- التحول الراديكالي: أي التحول من الهيمنة الإثنية إلى ديمقراطية قائمة على الأفراد أو الجماعات مثل حالة إسبانيا بعد انتخابات 1978.

4- التحول النصفي المعتدل: الدولة تلجأ إلى دعم نسبي لطابعها الإثني ولكن بطريقة معتدلة مثل حالة روسيا ما بعد الاشتراكية.

5- التوجه الراديكالي نحو الإثنية الكاملة: وهنا تلجأ الأغلبية الإثنية ونخبتها إلى تبني مبادرات راديكالية لتحويل الدولة متعددة الإثنيات إلى دولة إثنية صرفة، مثل حالات الأبرتايد في جنوب إفريقيا، روندا عام 1994، سياسات باكستان في بانغلاديش 1970 وهناك من يظيف:[1]

6- الانقسام السلمي *Peaceful séparation*: أي تقسيم سلمي لإقليم الدولة على عدد الإثنيات والقوميات الموجودة مثل تشيكوسلوفاكيا.

7- الانقسام العنيف *Forced Partition*: وهنا يحدث الانقسام نتيجة نزاعات عنيفة مثل حالة "قبرس".

ويتكلم" تشارلز تيلي" على ثلاث إجراءات أساسية:[2]

- انضمام شبكات الثقة داخل السياسات العامة.
- إبعاد السياسة العامة عن اللامساواة الطبقية.
- حل مراكز السلطة ذات الاستقلال الذاتي.

ويقدم "ايلان بالج" *Ilan Peleg* مجهودا قويا لتصنيف الأشكال السياسية الممكنة التي تتناسب مع المجتمعات المنقسمة، كما انه يضع حلولا سياسية وقانونية أثبتتها التجارب التاريخية وهذا ما يبينه الشكل التالي:

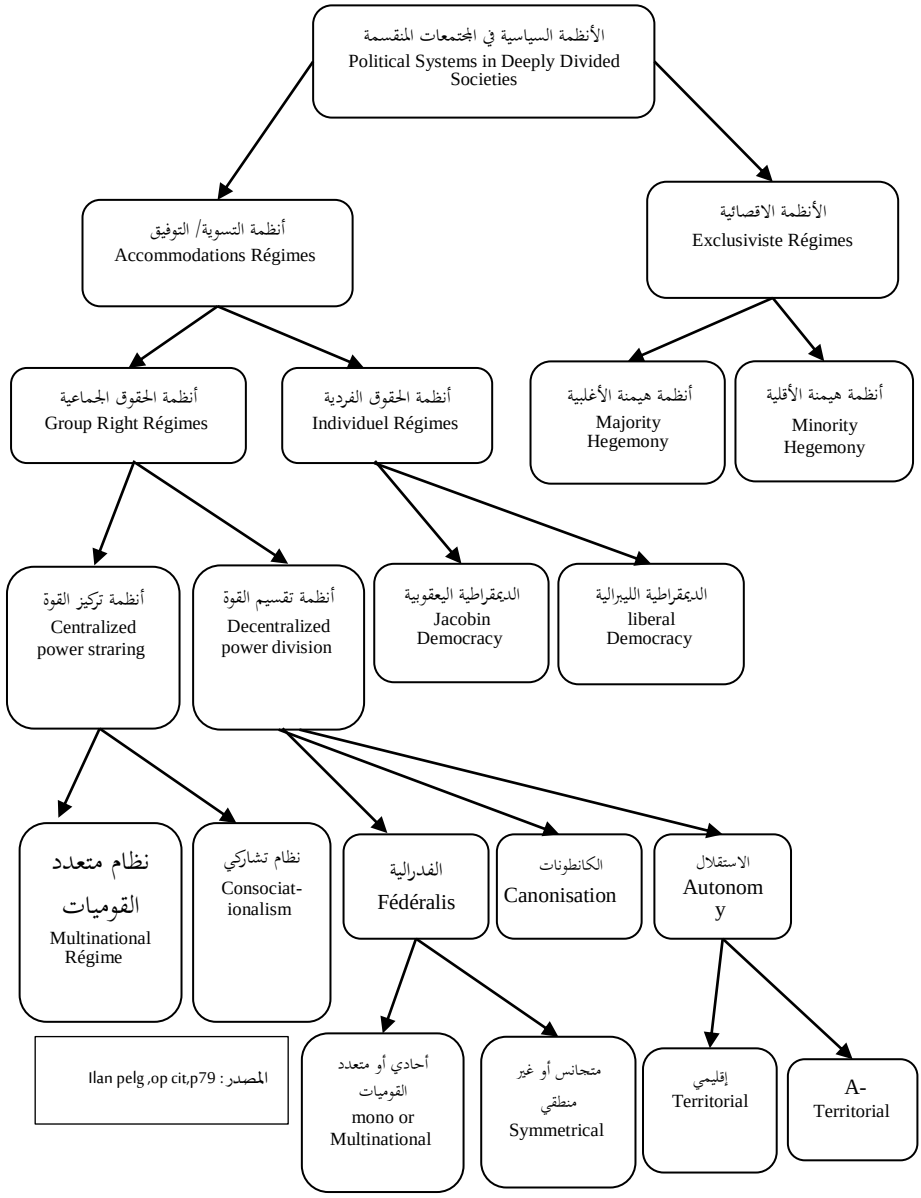
---

[1] - Op.cit, p104.

[2] - تشارلز تيلي، مرجع سابق، ص279.

Classification of Ethnically Divided Polities

الشكل رقم (02) تصنيف لسياسات الانقسامات الإثنية.



خلاصة المحور:

تطالعنا مختلف التجارب العربية بأن خيار الديمقراطية فكك دولا وأسقط أنظمة، ولم يغير شيئا في الأماكن الفعلية للسلطة وطرق اكتسابها وفقدانها، والأكثر من ذلك فإن موجات التغيير كانت دائما تنتهي بإثارة أسئلة بناء الدولة وليس إصلاح شكل الحكم وممارسة السلطة، وهذا فيه الكثير من الغرابة والإشكالية.

والسبب يعود إلى منطق الدولنة *"logique d'Etatisation"* السائد الذي لم يفصل الدولة عن التفاعلات السياسية، ولم يجعل منها فاعلا محايدا بمؤسسات محايدة تؤطر جميع الحركات والمذاهب والاختلافات، فعندنا الدولة هي نفسها السلطة، وهي نفسها النظام، لذلك انتهت الديمقراطية في ليبيا بإعادة تبني نشيد وطني وراية وطنية، وفي سوريا يحدث تفاوض بالسلاح حول المستقبل، وفي لبنان تقسم المكاسب وفق منطق الطوائف، والغائب الكبير هو "الدولة كفاعل محايد قادر على تأطير الجميع".

لذلك فيجب علينا مناقشة موضوع الدولة قبل الديمقراطية في الحالة العربية، لأنه ليس من المنطق أن نناقش آليات اكتساب وتجديد ونهاية السلطة قبل الاتفاق على السقف المشترك للجماعة السياسية الوطنية وهو الدولة.

المحور السادس

المنطقة العربية كحالة تجريبية لاختبار افتراضات علم الانتقال الديمقراطي

يقوم الانتقال الديمقراطي على تبني مقاربة عقلانية للتحول تتجاوز منطق الطروحات الهيكلية والبنيوية التي دافعت عنها وتبنتها أدبيات التنمية السياسية والسياسة المقارنة في رحلة تفسيراتها لموجات الديمقراطية الأولي والثانية، وجوهر مقاربة الانتقال يقوم على بناء التوافقات السياسية *Consensus Politiques* بين النخب السياسية الانتقالية سواء من داخل النظام أو من خارجه، وهذه التوافقات تؤشر علي نجاح الانتقال والدخول في مراحل الترسيخ، أو تؤشر على بداية انتكاس مشروع الديمقراطية.

وفي الحالة العربية تثبيت الملاحظة التاريخية لمعظم التجارب الانتقالية نجاح بداية الانتقال-أي الشروع في بناء توافقات المرحلة الانتقالية-وفي نفس الوقت صعوبة ترسيخ القواعد الديمقراطية سواء نتيجة انهيار التوافقات السياسية أو تعاظم تدخل القوي الخارجية والدولية للتأثير على مسار العملية الديمقراطية. ويمكننا أن نسجل استنتاج أولي ومقتضب علي أن دور البيئة الخارجية يتعاظم في الحالة العربية، وهو ما يمثل خصوصية تحليلية للمنطقة ويقوض افتراضات براديغم *paradigme* الانتقال وتعميمات علمي الانتقال والترسيخ.

تقدم أدبيات الديمقراطية حتى السبعينيات المنطقة العربية علي أنها مجال ثقافي واقتصادي وتاريخي عصي عن التحديث والتحول بدون تجاوز هذه القيود والحواجز البنيوية، وهو ما فعلته أدبيات علم الانتقال الديمقراطي بدعوتها لتجاوز المنطقة العربية في التحليل كونها تعيق تعميم الافتراضات التي طورت حول تجارب الانتقال في أمريكا اللاتينية وأوروبا الجنوبية، وهذا ما أدي إلي ازدهار طرح الاستثناء العربي الذي حضي بدراسات رصينة لعدة باحثين، إلا أن موجات تفكك وانهيار الأنظمة التسلطية في السنوات الأخيرة فرض ضرورة البحث في الفجوات التحليلية لبراديغم الانتقال.

والملاحظة الامبريقية تثبت أن مختلف التجارب الانتقالية استطاعت بناء توافقات سياسية تستجيب لشروط الانتقال الأولية إلا أن هذه التوافقات تنهار بشكل محير ويطرح الكثير من المعضلات البحثية والتحليلية أمام باحثي الانتقال الديمقراطي *les transitologues*.

ويمكننا تكثيف قلقنا البحثي في السؤال التالي: هل العامل الخارجي هو الحلقة المفقودة في براديغم الانتقال والقادر على تفسير صعوبات ترسيخ التجارب الانتقالية في المنطقة العربية؟

أولا - براديغم الانتقال وضرورة البحث عن العتبات بدلا من إنبات الديمقراطية:

بحثت أدبيات التنمية السياسية سابقا في العلاقة بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية بالديمقراطية، ولذلك تكرست قناعات عكسية بأن غياب هذه العوامل يفسر غياب الديمقراطية وقيام أنظمة تسلطية مستقرة، وقدمت حلا نظريا بالاعتماد على التحول البطيء الذي عرفته دول أوروبا الغربية تمثل في نظرية التحديث، لكن ابتداء من التسعينيات ظهر جيل جديد تأثر بالموجة الثالثة للديمقراطية يحاول أن يفسر الظواهر السياسية بمعزل عن المحددات السوسيو-اقتصادية رغبة منهم في الدفاع عن أصالة الظاهرة السياسية.

هذا التوجه يركز على النزاعات وتغير التحالفات ومراكز القوى كأهم عوامل تفسيرية لأي نظام سياسي، وهو توجه يتجاوز الطروحات التاريخية والثقافية والزمنية ويركز على خيارات النخب السياسية العقلانية، إنه توجه استراتيجي إرادي انتقالي من حالة تسلطية إلى حالة ديمقراطية، وعمره الزمني لا يتطلب القرون التي فرضتها علينا أدبيات التنمية السياسية السابقة، ولا الثقافة والقيم التي فرضتها علينا المقاربات الثقافية للتحول الديمقراطي.

ظهرت في التسعينيات كتابات *Dipalmas* خاصة كتابه "*The craft democracy*" أين انتقد مقاربة الشروط الأولية ونظريات الثقافة السياسية لأنها أهملت العوامل السياسية، و التغيير في الأساس هو محصلة نزاع حول القوة والنفوذ بين مختلف الجماعات السياسية والاجتماعية، وهو طرح يتمسك بإمكانية دمقرطة الدول النامية لأنه يخلصنا من إرث الشروط الأولية المنهكة جدا.[1]

وهذا ما لخصه *Wiener* حينما قال بأنه قد حان الوقت للاعتراف بأن نظرية الديمقراطية بقائمة شروطها لا تقدم إمكانية سهلة للدمقرطة، إنه يجب أن نفكر في

[1]- Sylvia Chan, **liberalism, democracy and development**, Cambridge university press, United Kingdom, 2002, p 62.

الممكن وليس في المحتمل.[1] " *We must think of the possible rather than the probable*"

عموما لتفسير الخيارات العقلانية للانتقال ظهر علمين جديدين في السياسة المقارنة الأول هو علم الانتقال *Transitologie* والثاني هو علم الترسيخ وهو ما سيكون موضوع دراستنا فيما تبقى من الدراسة.

ثانيا : الديمقراطية كخيار عقلاني في براديغم الانتقال.

يحاول هذا التوجه النظري بشكل مباشر تفسير تجربة في حالة انتقال فعلي عكس النظريات السابقة التي ترتكز على التاريخ ثم تحاول تعميم المراحل على التجارب الأخرى، لذلك فنظرية الانتقال تختص فعلا في دراسة التحول من نظام تسلطي إلى نظام ديمقراطي، وهي نظريات حاولت تفسير الموجة الثالثة بين 1974-1990.*

كانت الموجة الثالثة موضوعا لتحول ثلاثين دولة على الأقل خاصة في أمريكا اللاتينية وأوروبا الجنوبية، ويربطها *Huntington* بعدة عوامل:[2]

- ظهور مشاكل الشرعية وتآكل الشرعيات القديمة للأنظمة التسلطية.
- النمو الاقتصادي ابتداء من الستينيات الذي أدى إلى زيادة التعليم ونمو الطبقة الوسطى.
- تغير وتراجع طبيعة نشاطات الكنيسة الكاثوليكية خاصة بعد دعمها للأنظمة التسلطية بعد مؤتمر الفاتيكان عام 1963-1965.
- تغير سياسات القوى الخارجية للاتحاد الأوروبي، الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي.
- انتقال النموذج من تجربة لأخرى عن طريق العدوى.

---

[1] - op. cit, p63.

* - موجات الديمقراطية:

- الموجة الأولى بدأت منذ 1820 ببداية الاقتراع العام في الو.م.أ وانتهت بحوالي عام 1926 بوصول موسوليني إلى الحكم.
- الموجة الثانية بعد الحرب العالمية الثانية إلى غاية الستينيات.
- الموجة الثالثة: 1974–1990، وللمزيد يمكن العودة إلى مقال ساميول هنغتنغتون:

- Samuel P Huntington, democracy third wave, Journal of democracy2, No=2 (1991) pp12 -34.

[2] - ibid, p 22.

وقد أحصى *Huntington* سبعة وعشرون متغيرا للانتقال إلى الديمقراطية: أزمة الشرعية، العامل الاقتصادي، طبيعة الفاعلين الأساسيين قبل عملية الانتقال وفي أثنائها، دور النخب والقيادات، مدى قوة الفئة الحاكمة وتماسكها، حجم التعبئة الشعبية في الشارع، موقف منظمات المجتمع المدني من النظام، مدى دعم المؤسسات العسكرية والأمنية للنظام القديم، مواقف القوى الدولية، الإرث الاستعماري والتاريخ السياسي للدولة، آليات الانتقال في حد ذاتها وطرقه، وقد توصل إلى إحصاء أربع طرق للتحول من خلال دراسته للموجة الثالثة: نمط التحول *Transformation*، نمط الإحلال *Replacement*، الإحلال التحولي *Transplacement* واخيرا نمط التدخل الخارجي *Forgien intervention*.[1]

ثانيا-1- حول مدلول الانتقال إلى الديمقراطية:

منذ 1970 -أي بصدور مقال *Dankwart Rostow* حول الانتقال إلى الديمقراطية -بدأت الكتابات حول نفس الموضوع مع جيل بأكمله من الباحثين الذين أصبحوا يسمون "بالانتقاليين"*Transitologues*، ويجمع الجميع على أن الانتقال الديمقراطي يشير إلى الفترة الزمنية الممتدة من بداية سقوط النظام التسلطي إلى غاية قيام نظام ديمقراطي.

وبتعبير *Garreton*: " الانتقال هو المسار الممتد من المرحلة النهائية للنظام التسلطي إلى أول انتخابات حرة وتنافسية".[2] وتضيف أعمال *Gunther* و*Diamandouros* بأن المجال الزمني للانتقال ينتهي بانتهاء الإطار المؤسساتي للنظام السياسي"المأسسة النهائية"، أما *Adam Przeworski* فيقول بأن نهاية مرحلة الانتقال الديمقراطي تتحدد ببداية تفهم الأحزاب المعارضة للسلطة، وتقبل السلطة خسارة الانتخابات.[3]

عموما يؤرخ الانتقال الديمقراطي لمرحلة ممتدة بين نظامين أساسيين، رغم أن التاريخ يبين أن مراحل الانتقال لا تكون دائما ديمقراطية، كما أن لا أحد يمكنه أن

---

[1]- محمد مالكي وآخرون، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟، دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**، مرجع سابق، ص35.

[2] -Garreton A, **Reconstruire la démocratie**, édition Andante Santiago, 1987, p37.

[3] - Adam Przeworski, **democracy and the Market**, Cambridge, Cambridge university press, 1991, p10.

يضمن النهاية الجيدة للعملية، خاصة وأن التجارب تثبت توقف العديد من العمليات الانتقالية في المحطات الرمادية "*les zones grises*" الواقعة بين النظام التسلطي والنظام الديمقراطي، وهذا ما جعل *George Sorensen* يدافع على مصطلح جديد بدلا من مصطلح الانتقال وهو مصطلح"*Standstill*" الذي ينسجم حسبه مع المناطق الرمادية وتوصيفات "شبه الديمقراطية" *Semi democracy* أو "شبه التسلطية" *Semi authoritarianism*.[1] ولذلك لا يجب التوقف عند الدلالات الاشتقاقية اللغوية للانتقال لأنها تبقى دوما غير مكتملة ولهذا يجب مراعاة ما يلي:[2]

- الانتقال هو المرور من نوع من الحكم إلى نوع آخر في فترة زمنية لا تمتد طويلا.
- تحليل الانتقال هو تحليل لفعل سياسي إرادي وفي إطار استراتيجي من طرف الفواعل الرسمية في الأعلى، وهي خيارات مؤسسة على منطق نظرية اللعب حسب قول"ديبالما" *Dépalma*.
- الانتقال وعلم الانتقال يخضعان لنظرية الفوضى*Théorie de chaos*، أي أن المواقف غير محددة سابقا وإنما تخضع لعمليات تكيف مستمرة حسب نتائج الفعل ورد الفعل.
- الانتقاليون *les transitologues* يهتموا بالعمليات والمسارات قصيرة المدى، لذلك يفضلون "التعريفات الاختزالية للديمقراطية"، أي التعريفات التي تتمسك بالطابع الإجرائي للديمقراطية *définitions procédurales*)وهو توجه ينسب لجوزيف شومبيتر).

وبهذا يحيلنا مفهوم الانتقال إلى منهج تحليل قصير المدى للعب والتسويات الظرفية التي تحدث في زمن محدد، وبالتالي لا تفيدنا في فهم وتحليل السياقات التاريخية طويلة المدى.

نموذج التحليل الانتقالي يركز على خطوات ديمقراطية معينة والحوادث التي تواجهها حتى نفهم كيف أن ديمقراطيات نجحت ومسارات أخرى توقفت، والانتقال لا يعني تغيير كل شيء (القيم، والثقافة)، وإنما نقل طريقة الحكم من شكل إلى شكل آخر،

[1]-George Sorensen, **democracy and, democratization**: Processes and paoipects in a changaig world, third edition Avalon publishing, 2007, p54

[2]- Guy Hermet, les démocratisations au vingtième siècle : une comparaison Amérique latine, Europe de L'Est, Revue international de politique comparée, Vol 8N=2, 2001, p287.

لذلك فالمهم في هذا المسار هو نوعية مواقف والتزام وحسابات ونوايا النخب الرسمية، هل تستهدف الديمقراطية فعلا أم هي مجرد خيار ظرفي للمقايضة؟[1]

ويعدد *Carsten* و *Philippe Schmitter* مؤشرات الانتقال كما يلي:[2]

- دخول الحركات الاجتماعية والسياسية في معارضة ونقاش عام مع النظام.
- ظهور الصراع بين الأجهزة الإدارية للدولة وبقية السياسيين وكذا الاعتراف به.
- الإقدام على تبني بعض التغييرات الشكلية وتراجع استعمال القوة من طرف النظام.
- بداية التغيرات المؤسساتية وتراجع قوة "فيتو النظام".
- اعتراف الدستور بالحقوق السياسية المتساوية والحريات الفردية للمواطنين.
- تنظيم انتخابات حرة.
- احترام نتائج الانتخابات من طرف الجميع.

ثانيا-2- شرطيات نموذج دانكورت روستو للانتقال *Donkwart Rostow model* :

من خلال تعريف الانتقال يظهر بأن التحليلات عن الموجة الثالثة تمت بالاستعانة بنظريات ذات مقاربة داخلية *Endogenious Theory* بمعنى أن الانتقالات هي نتيجة عوامل داخلية وليست مرتبطة بمقولات الشروط الأولية وهذا ما يذهب إليه *Karren Rammer*.[3]

ينطلق تحليل *Rostow* من سؤالين أساسيين وهما:

- هل يمكن الحديث عن علاقة سببية بين الديمقراطية وعامل محدد؟
- وهل الانتقال إلى الديمقراطية يمكنه أن يأخذ شكل ومسار واتجاه واحد؟ .

ويبدأ في إجاباته بالاعتماد على الملاحظة التاريخية لمختلف التجارب الديمقراطية بحيث أثبت أن هناك العديد من المسالك إلى الديمقراطية، كما أنه يحاول وضع أعمال

---

[1] - op. cit, p 287.

[2] - Carsten Q Schneider, Philippe C, Schmitter, libéralisation, Transition and Consolidation: measuring the components of democratization, democratization, Vol 11 N0=5, December, 2004, p66.

[3] - Karren Rammer, New theoretical perspectives on democratization, Comparative politics, N°28, 1995, pp103-121.

النظريات التي تفسر الشروط الأولية على أنها مجرد "عوامل خلفية" *Background factors*، ويضيف مرحلة حاسمة أخرى مشكلة من عدة مراحل وهي: مرحلة التحضير، مرحلة القرار، مرحلة الترسيخ.[1]

خيار الديمقراطية هو خيار النخب السياسية التي تلتزم بها كحل بديل للنزاعات، وهي في المراحل الأولى ليست بالضرورة خيار المواطنين وعامة الشعب، إنها نتاج العديد من الأسئلة خاصة حينما يطرح السؤال على النخب السياسية على أن يكونوا ديمقراطيين أو لا، فالانتقال هو محصلة خيار وتحالف مجموعة قوى تدعم التغيير سواء من داخل النظام أو من خارجه، أو باجتماع قوى من داخل النظام وقوى من خارجه.[2]

يقدم *Rostow* عدة مبررات منهجية لدعم توجهه النظري:[3]

- العوامل التي تحافظ على وجود الديمقراطية ليست هي نفسها التي توجدها.
- القول بالارتباط *Corrélation* لا يعني بالضرورة السببية *Causation*، والنظرية يجب أن تحاول إثبات العلاقة السببية.
- ليس بالضرورة أن كل العلاقات السببية تنطلق مما هو اقتصادي واجتماعي إلى ما هو سياسي.
- ليس كل العلاقات السببية تنطلق مما هو عقائد beliefs ومواقف إلى ما هو أفعال.
- لا يمكن للديمقراطية أن تتخذ شكلا واحدا، بل هناك العديد من المسارات التي تقود إلى الديمقراطية.
- الديمقراطية ليست محصلة عوامل زمنية ثابتة، بل هناك عدة عوامل حاسمة تتبع المراحل المختلفة للانتقال.
- الديمقراطية لا يمكنها أن تتخذ شكل اجتماعي واحد، لأن العوامل التي تنشرها قد لا تكون نفسها في نفس المكان والزمان.

---

[1] - Dankwart Rostow, Transition to democracy, Comparative politics 2, N0=3 (1970), p 345.
[2] - ibid, p 345.
[3] - Ibid, p 346.

- البيانات التجريبية التي تثبت نظرية معينة قد تكون صالحة مع عدة دول في زمن محدد.
- للبحث في منطق التحول داخل الأنظمة السياسية لا يجب أن نهمل فكرة أن هناك العديد من العوامل المفسرة تأتي من الخارج (من خارج النظام).
- النموذج المثالي للانتقال يمكنه أن يكون نتاج دراسة معمقة لنموذجين أو ثلاثة كحالات تجريبية *Empirical cases*، ثم يتم إثباته بالتجريب والتطبيق على بقية الحالات.

وللاعتبارات المنهجية السابقة فضل *Rostow* دراسة حالة السويد والدول الغربية التي انتقلت ما بين 1890-1920، وحالة تركيا وبعض حالات أوروبا الغربية منذ 1945، وتأسيس نموذجه على شرط مسبق واحد وثلاث مراحل أساسية.

الشرط الحاسم والأولي: Background condition

حسب *Rostow* هذا الشرط يتمثل في الوحدة الوطنية *national unity* و الذي يعني أن غالبية المواطنين المقيمين في الدولة ليس لهم أي تحفظ فكري حول الجماعة السياسية التي ينتمون إليها.وهذا يعني أن الديمقراطية تستوجب الحسم في النقاشات الإثنية والهوياتية قبل البدء في أي عملية انتقال، وهي مشاكل عرفتها تجارب الهند، باكستان، سيريلنكا، دول إفريقيا، الدول العربية، وهنا يمكن أن نستعين بمقولة *Ivor Jenuing* الذي قال: "الشعب لا يمكنه أن يقرر إذا كان هناك من يقرر من هو الشعب".[1] " the people cannot decide until somebody decides who are the people"

الديمقراطية هي نظام حكم الأغلبية المؤقتة والحكام فيه يتغيرون لكن الحدود يجب أن تبقى مستمرة وكذلك مكونات المواطنة، فالوحدة الوطنية هي الخلفية والأرضية الأساسية للديمقراطية، وبقية العوامل الاقتصادية والاجتماعية تدخل في نموذج *Rostow* بصورة غير مباشرة وهامشية، كما أن شرط الوحدة يغطي كل مراحل وعمليات الانتقال.

[1] - Dankwort Rostow, op.cit, p 351.

لذلك وإذا لم يحسم في نقاشات الهوية والأقليات سواء عن طريق تقديم الضمانات أو تقديم الحماية فإن النتيجة هي انهيار الديمقراطية، وظهور إمكانيات الحروب الأهلية كحالة الشيشان وسيريلنكا، وإذا فصل في المسألة الوطنية يمكن الدخول في المرحلة الأولى لنموذجRostow.[1]

مراحل نموذج *DanKowart Rostow*:

1- المرحلة التحضيرية *Preparatory phase* :

رأينا سابقا أن *Rostow* يشترط-عكس الجميع- شرط قاعدي واحد للديمقراطية وهو الوحدة الوطنية، أما عملية الدمقرطة في حد ذاتها فهي نتاج بداية الصراع السياسي *struggle political*، والصراع يبدأ مع تشكل نخب جديدة تمتلك القدرة على توجيه المجموعات الاجتماعية وتبني أفعال حقيقية مثل ما حدث في تركيا والسويد بظهور قوى قادرة على مواجهة الأجهزة البيروقراطية.[2]

وحسب *James Bruce* فإن الطريق الوحيد للديمقراطية هو ظهور النزاع، كما أن الديمقراطية في البداية لا تكون هي الهدف الأسمى وإنما تتأسس شيئا فشيئا كحل مؤسساتي لتزايد النزاعات.

وهو نفس طرح *Albert Hirschman* الذي يقول بأن الدول التي ترغب في الديمقراطية لا يجب أن تلجأ إلى نسخ نموذج القواعد الدستورية والممارسات البرلمانية للديمقراطية المستقرة، وإنما باحترام طبيعة النزاعات القائمة، وتطوير إجراءات وممارسات لإنضاج التسويات القادرة على احتواء الصراعات القائمة.[3]

وفي كتابات *Parker* و*Coser* نجد أن النزاعات هي الوضع الذي يمهد لمشروع التعددية وتقبلها، كما أنه في بعض الحالات والمسارات انتهت النزاعات بخلق الوحدة والتكامل الوطني.*

1 - George Sorensen, op.cit, p 48.
2 - Dankwart Rostow, op.cit, p352.
3 - Ibid, p354.

* – يمكن العودة إلى كتاب:

- Luis A Coser, **the Function of Social Conflict**, Glencoe, 1956.

ولكن هذا الكلام لا يصح على كل التجارب أين تصبح النزاعات طريق للاحتراب الأهلي وهذا ما حذر منه *Edward Shils* في دراسته عن لبنان بحيث بين ضرورة التطور الهادئ والتدريجي للدولة المدنية.

2- مرحلة القرار *Décision phase*:

تقبل القيادات السياسية في المرحلة الأولى بوجود التنوع داخل الوحدة وبالتالي المأسسة لبعض الإجراءات الديمقراطية، لكن خيار الديمقراطية يحتاج إلى تراكم الإجراءات التي تدعم مكاسب المرحلة التحضيرية، وإذا رفضت قرارات وخيارات أكبر من الأولى فإننا لا نتجاوز المرحلة الأولى، وندرك تواصل الصراع داخل الجماعة السياسية مثل حالة لبنان التي لم تستطع تجاوز المرحلة التحضيرية.

إن قرار تبني الديمقراطية كخيار هو محصلة اشتراك العديد من القوى التي تتفاوض وتقبل على مزيد من التنازلات لصالح الديمقراطية، وعموما تنخرط المجموعات الاقتصادية والفكرية إلى جانب مجموعات النظام الإصلاحية والمحافظة في سياقات تفاوضية متعددة وكل هذا يدعم مرحلة القرار، وتجسد فكرة أن هذه المرحلة هي مرحلة النقاشات والتداول لإنضاج التوافقات.[1]

في هذه المرحلة يجب التفريق بين الانتقال الذي تهيمن فيه النخب الكلاسيكية التي كانت تدعم النظام القديم، والانتقال الذي يوصل القوى المعارضة والجماهيرية إلى الأماكن الحاسمة في السلطة، وهنا يذكرRostow نوعين من الانتقال: الانتقال من الأعلى *Transition from above*، والانتقال من الأسفل *Transition from below*.[2]

وهناك حالات مختلطة بين النموذجين، وحسب طروحات *Tery lynn karl* الناتجة عن استبصار حالات أمريكا اللاتينية، فإن النماذج التي قدمت ديمقراطيات مستقرة هي التي نتجت عن الانتقال من الأعلى، في حين أن الانتقالات التي حدثت من الأسفل لم تؤدي إلى ديمقراطيات مستقرة، وهذا يعني أن التجارب التي استلمت فيها الفواعل الجماهيرية القيادة بينت محدودية كبيرة لأنها تجد صعوبات كبيرة مع النخب القديمة المتمرسة وهذا ما أثبتته حالات الأرجنتين، قواتيمالا، الشيلي، ويظيف أنه في

[1] -Dankwort Rostow, op.cit, p 357.
[2] -Terry Lynn Karl, Dilemmas of democratization in Latin American, comparative politics, 23. N°1(1990), p7.

أمريكا اللاتينية طوال ثلاثة عشريات للانتقال لم نسجل تجربة انتقال ناجحة حدثت من الأسفل.[1]

3- مرحلة التعود *Habituation phase*:

يبدأ الجميع في هذه المرحلة التعود على التعايش مع الديمقراطية، وهذا يعني انتفاء الشكوك التي توجد عند النخب السياسية، وبدلا من تقبل الديمقراطية بصفة اضطرارية فإن معظم النخب تصبح تتبناها بإيمان والتزام.[2]

ويحصل التعود كون الجميع يتعلم من نجاح الخيارات والآليات الديمقراطية في تجاوز الكثير من الحالات المستعصية، ولذلك يعملون على تعميم استعمال هذه الآليات، وبتعبير *Juan Linz* فإن كل القوى والفواعل تعتمد الإجراءات الديمقراطية للحصول على القوة، ولا أحد أو مؤسسة يستعمل النقض ضد إجراء تم تبنيه ديمقراطيا، باختصار في هذه المرحلة تصبح الديمقراطية اللعبة الوحيدة التي يقبلها الجميع.[3]

كما أنها مرحلة تتطلب الاستعانة بالمفاهيم الموسعة للمساواة والعدالة في الثقافة السياسية حتى تصبح الديمقراطية عند الجميع تعبر عن النظام الطبيعي للأشياء.

ولأهمية هذه المرحلة ظهر حديثا علم ترسيخ الأنظمة الديمقراطية حتى يتتبع تطور التجارب الانتقالية، يصنفها ويؤسس للشروط والظروف المناسبة لقيام ديمقراطية راسخة.

ثانيا-3- مضامين الانتقال المكتمل وفق نموذج *Juan Linz* و*Alfred Stéphan* :

حسب هذا النموذج فإن أي تحول ديمقراطي مكتمل يعني حدوث اتفاق كافي حول الإجراءات السياسية لتشكيل حكومة منتخبة، وعندما تصل الحكومة إلى السلطة نتيجة لانتخابات شعبية حرة، وحينما تمتلك هذه الحكومة الشرعية لتبني وتعميم

[1] - op. cit, p8.
[2] - Dankwart Rostow, op.cit, p 350.
[3] - George Sorensen, **democracy and democratization**, op.cit, p 359.

سياسات جديدة، وعندما لا تتداخل سلطات التنفيذ والتشريع والقضاء في حدود بعضها البعض.[1]

بحث *Alfred Stepan* و *Juan Linz* يحاول الإجابة على سؤال ماذا يعني انتقال ديمقراطي مكتمل؟، والإجابة على هذا السؤال فيها الكثير من الدلالة بحيث أن الانتقال قد يبدأ من دون أن ينتهي، كما أن الانتخابات الدورية لوحدها لا تكفي لأن هناك تجارب أثبتت أنها تتبنى الانتخابات ولكن بدون انتقال فعلي.*

وحسب *Alfred Stépan* فإن التهديد الأكبر للديمقراطية هو أن يطول الاختلاف ويكون جوهريا بين النخب السياسية، كما أن الانتقال يجب أن يستوفي جميع مراحله لأن الطابع الانتقالي المؤقت يمكنه أن يصبح دائما.

و لذلك فلا نستطيع أن نتكلم عن ديمقراطية راسخة إلا حينما تصبح الديمقراطية هي اللعبة الوحيدة في المدينة. [2] "*democracy has become the only game in town*"

هذا الكلام يعني سلوكيا انعدام أي جماعة سياسية تحاول الإطاحة بالنظام الديمقراطي أو الانفصال عن الدولة، لأن هذه الأوضاع تحول دون قدرة الحكومة الجديدة على تجنب انهيار الديمقراطية، أما على المستوى الإدراكي فإن الجميع يتمسك بالخيار الديمقراطي حتى في زمن الأزمات، ومؤسساتيا يعني الاحتكام الدائم للقواعد المؤسساتية.

وحسب هذا النموذج فإن الديمقراطية الراسخة تحتاج إلى ضرورة تفاعل خمس مجالات أساسية، وقبل هذه المجالات يشترط هذا النموذج شرط الدولة لأن الديمقراطية تمثل شكل للحكم داخل الدولة.

لذلك لا يمكن الحديث عن ديمقراطية بدون وجود دولة، لأن توفر جماعات غير منسجمة تطالب بالانفصال أو الانضمام إلى دول أخرى يعتبر معضلة بالنسبة لترسيخ

---

[1]- June Linz, Alfred Stepan, **problems of democratic transition and consolidation in southern Europe, south America and post-communist Europe**, op. cit, p 03.

* – يمكن العودة إلى كتاب العربي صديقي: "elections without democracy"

[2]- Juan J Linz, A Stephan, op.cit, p 5.

الديمقراطية، ولهذا يمكننا تبني الاستنتاج التالي: "بدون وجود دولة، لا يمكن أن يوجد نظام ديمقراطي راسخ وعصري".[1]

"Without the existence of a state,there cannot be a consolidated modern regime."

وإذا توفر شرط الدولة يمكن فيما بعد الحديث عن الخمس شروط الأخرى لترسيخ الديمقراطية:[2]

1- تطوير مجتمع مدني فعال وحر.

2- وجود مجتمع سياسي مستقل ويحظى بالاعتراف.

3- وجود قواعد قانونية لحماية حرية الأفراد والحياة الخاصة.

4- توفر جهاز بيروقراطي تستعمله الحكومة الديمقراطية الجديدة.

5- وجود مجتمع اقتصادي مهيكل.

تتفاعل كل هذه العوامل فيما بينها لتؤسس لديمقراطية راسخة ومستقرة تحول دون ظهور التسلط، وتمنح الحماية الذاتية للمجتمعات من الاستبداد وكذا ضمان إمكانية الاستقلالية عن الدولة.

ثالثا: الفجوات التحليلية لبراديغم الانتقال في المنطقة العربية:

تسجل أدبيات التنمية السياسية وأدبيات الانتقال إلى الديمقراطية ملاحظة على غاية من الأهمية وهي أن: الأدبيات الكلاسيكية لمقاربة التحديث عملت على تفسير الموجة الثانية للديمقراطية، في حين أن أدبيات الانتقال إلى الديمقراطية عملت على تفسير الموجة الثالثة، والسؤال الأساسي الذي يجب أن نطرحه هو:

هل يمكن لنظريات تطورت لتفسير تجارب تم فيها الانتقال أن تتحول إلى وصفات للانتقال في العالم العربي؟

يقتضي المضمون الغربي للعلم التعاطي مع الظواهر، فالعلم يفسر ويختبر العلاقات السببية، ولذلك فإن أي موضوع لا يمكن أن نمارس عليه الملاحظة العلمية لا يمكنه أن يرتقي لأن يكون موضوعا للدراسة العلمية، كما أن كل العلوم الحديثة قد

[1]- June Linz, Alfred Stepan,, op.cit, p 7.
[3]- ibid, p 12.

أسست على الطابع الوضعي وعلى مقولة قوة التفسير وليس قوة الاقتراح، وحتى التوجهات الراديكالية المابعدية توصف على أنها معيارية تقليلا من علميتها.[1]

ولذلك فإن نظرية الديمقراطية، أدبيات التنمية السياسية، نظرية الانتقال إلى الديمقراطية كلها جاءت لتفسير ظواهر فعلية حدثت في أوروبا، ثم في دول أمريكا اللاتينية ودول أوروبا الشرقية والجنوبية، لكن في المناطق الأخرى لا يحدث التفسير وإنما الاقتراح.

في الحالة العربية خرجت العلوم الاجتماعية عن طبيعتها لأنها في الأصل تفسر ظواهر قائمة وتشرحها تاريخيا وفي الحالة العربية تذهب البحوث إلى محاولة فهم وتفسير غياب الظاهرة منطلقة من مقولة معيارية قيمة وهي عالمية الديمقراطية كقيمة ونظام حكم، وكأن الأصل هو الديمقراطية وغير الطبيعي والاستثنائي هو غيابها أين تغيب.[2]

الخطير هنا أن هذا المشروع العلمي صدر للمثقفين وللرأي العام على أنه نقاش حول "سؤال علمي"، في حين أن أبسط درجات الإمعان الابستيمولوجي تثبت عدم علمية هذا المسار البحثي، وشيئا فشيئا تحولت هذه القناعة إلى "دوغما علمية" وإلى حكم قيمة، أو موقف إيديولوجي أكثر من كونه ملاحظة علمية خاصة وأن أطروحة نهاية التاريخ وسقوط البديل الإيديولوجي الاشتراكي فرضا سؤالا إيديولوجيا وليس علميا وهو: لماذا تغيب الديمقراطية حيثما تغيب؟[3]

ينطلق هذا السؤال من مقولة أن وجود الديمقراطية هو القانون والقاعدة والحالة الطبيعية، وغيابها يعتبر محيرا وإشكاليا، وهذا الغياب يجب أن يشرح ذاته، أو يشخص كأنه نقص أو مرض، وحسب *Lisa Anderson* فقد تم إيديولوجيا افتراض وتركيب ما هو طبيعي حتى يصبح غياب الطبيعي أمر غير طبيعي يعبر عن تشوه ما.[4]

وبالرغم من الإنجازات الكمية والنوعية في الأبحاث عن المجتمعات العربية والشرق أوسطية، إلا أنها لا تزال واقعة في التبسيط المطلق لمشاكل معقدة جدا، أو في

---

[1] - Dario Battestella,Thecries des relations internationales, op.cit, p15.

[2] - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص54.

[3] - مرجع سابق، ص55.

[4] -Rex Brynen, Bahgat korany and Paul Noble, **political liberalization and democratization in the Arab world**, 2 Vol, Boulder, G: Lynne Reiner publishers, 1995, p77.

شرك الخطاب المركزي الاثني والأسسي الذي يتأسس على تفوق الثقافات الغربية ويسعى إلى تعمقيها.

وحسب محمد أركون فإنه هناك عدم تعاطي لبرامج البحوث مع مشاكل المجتمعات العربية والإسلامية معرفيا وابستيمولوجيا، ويفضلون الاستمرار أو البناء على البحوث والمشاريع البحثية التي تنتجها الجامعات الغربية عوضا من البداية في التأسيس لفهم متميز عن المجال المعرفي العربي الإسلامي.[1]

وحسب هذا الكلام فإنه يجب ممارسة الملاحظة العلمية المحايدة والخالية من الميول والعواطف والانتماءات إلى التاريخ وهو ما يسميه محمد أركون بنضال الذات، وكل هذا يساعدنا على التخلص من ثقل المعارف والبديهيات السابقة التي تهيمن على عقولنا وتمنعنا من الانعتاق منهجيا ومفاهيميا وقيميا في دراسة ظواهرنا التاريخية.

يدعونا *Alfred Stépan* في موضوع الديمقراطية إلى التخلص من فكرة الشروط المحددة، أو الطروحات أحادية الشروط التي كرستها دراسات التنمية السياسية *The fallacy of unique faunding conditions*.[2] وهو طرح يستند إلى شروط محددة نضجت نتيجة تتبع تجارب الديمقراطية في المجتمعات الغربية، وهي نفسها الشروط التي يجب أن تتوفر في التجارب الأخرى غير المنتمية للسياقات التاريخية والثقافية الغربية.

لذلك فمنهجيا يجب تجاوز هذه "الدوغما" القائلة بأن نفس الشروط يجب أن تتوفر حين نناقش مسائل التنمية السياسية في المجتمعات غير الغربية، هذه المغالطة لم تتحسسها أدبيات التنمية السياسية لأنها ناقشت المسألة بمعزل عن التاريخ والثقافة، ومن زاوية العالمية أو الانتشار الطبيعي للمشروع السياسي الغربي، ونتيجة ذلك ترسخت عدة استنتاجات أهمها أن الديمقراطية الليبرالية لا يمكنها أن تتحقق إذا لم يحدث تجاوز للخلفيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات التي لا تنتمي للمجال الغربي.[3]

---

[1] - محمد أركون، مرجع سابق، ص266.

[2] - Alfred Stepan, **Arguing comparative politics**, New York, Oxford University press, 2001, p 226.

[3] - Alfred Stepan, **Arguing comparative politics**, op cit, p227.

ويضيف *Alfred Stepan* بأن الشكل الليبرالي للديمقراطية يفرض ويتمسك بالشكل العلماني، وهو الشرط الذي يتجاوز حدود استيعاب المجتمعات الإسلامية أين يرفض الدين أن يحدث له ما حدث للمسيحية لأنه يحمل مشروع وفلسفة حياة، كما أن المفكرين السياسيين غير قادرين على تجاوز الطابع الديني.

حسب *Stepan* فإن الفلاسفة السياسيين الليبراليين من أمثال *John Rawls* وBruce *Ackermann* ناقشوا النظام السياسي الجيد في إطار دفاعهم عن الليبرالية بدون أن يتكلموا عن مضمون "المساومة الديمقراطية" *Démocratic Bargaining*، أي أنهم كانوا أوفياء للدافع عن الليبرالية أكثر من الديمقراطية.[1]

وحسبه فإن النظرية السياسية الليبرالية قد قلصت من حدود فهمنا للصراع من أجل الديمقراطية، خاصة في المجتمعات التي نجد فيها أهمية كبرى للقواعد الأخلاقية والمعيارية والدينية، وهذا الطرح هو الذي يسمح لنا بنقاش إمكانية تواجد الدين في الحياة السياسية ويمكن أن يكون موضوعا للنقاش العام ديمقراطيا، ولكن بدون أن يكون التفاوض حول إخراج الدين من الحيز العام وفرض الشكل الليبرالي للديمقراطية لأن ذلك سيكون انحراف يقع فيه الباحثين أو المهتمين بالمسألة العربية الإسلامية.[2]

وحسب الكثير من الكتابات فان النظريات السابقة يمكنها أن تصبح ذات معنى في حالتين أساسيتين:[3]

1- دراسة مقارنة لمناطق مختلفة ينتج عنها بعض الافتراضات العامة التي يمكن أن تشكل قاعدة استقرائية فيما بعد وبأثر رجعي، وهذا ما حاولت أعمال Moore *Barrington* فعله.

2- تخليصها من الحتمية والسببية بين العوامل المختلفة والتوجه إلى دراسة القوى الفعلية، أي المراهنة على طرح الديمقراطية كمسألة متعلقة بإرادات النخب وبالقوى النضالية.

---

[1] - op.cit, p 213.
[2] - ibid., pp 227-229.
[3] - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص57.

يتكلم الابستيمولوجيين على ما يعرف بأزمات النماذج المعرفية، وتحديدا يسميها توماس كوهن بأمراض البراديغم ويسميها ايمر لاكاتوش بالألغاز غير المحلولة لذلك يمكننا القول بان باراديغم الانتقال لم يجب على الكثير من الأسئلة التي يمكنها ان تجد لها إجابات في سياقات تاريخية وجغرافية أخري غير المناطق التي كانت مجالا لملاحظة علم الانتقال، وعموما لا يجيب براديغم الانتقال عن عدة ألغاز:

- تغييب الطابع النضالي وفرص تفكيك النظم التسلطية عن طريق ضغط القوي الشعبية.
- لا يجيب على علاقة الديمقراطية بالدولة، أي الدولة كشرط سابق عن الديمقراطية.
- لا يجيب على مكانة العامل الخارجي في مسار المراحل الانتقالية وفي مراحل الترسيخ.

عربيا العامل الخارجي يقدم نفسه كعامل محفز للانتقال، لكنه يشترط عدم فوز الإسلاميين بالانتخابات، لذلك يمكن الدفاع على فرضية انه عامل انتقائي *sélective*، ويمكن اعتبار الحالة العربية كحالة شاذة في اللغة الباراديغماتية- عادة كثرة الحالات الشاذة تستوجب تصحيح ذاتي لباراديغم الانتقال حسب طرح مفكر الباراديغمات المعرفية توماس كوهن- لذلك هل نحن في الحالة العربية أمام لحظة ثورية باراديغماتية؟

وفق الملاحظات الأولية على نموذج الانتقال وحتى على أهم المراجعات النظرية التي قام بها الانتقاليون خاصة كتابات خوان لينز والفريد ستيفان فان البراديغم لم يستوعب خصوصيات العديد من التجارب الانتقالية خاصة المنطقة العربية اين تتعاظم إشكاليتين:

-عدم الحسم في المسالة القومية للدولة.

- تعاظم دور العوامل الخارجية في تفسير طبيعة الترتيبات السياسية الوطنية والإقليمية.

وهذا ما أثبتته التجارب الانتقالية الأخيرة التي بينت أن الثورات حدثت تجريبيا وليس معرفيا، وبهذا قد تكون الثورة فرصة لبناء براديغم جديد يجعل من قوى الاحتجاج الشعبي السلمي كعتبة جديدة للانتقال بدلا من النخب في الحالة العربية، لان هذه النخب السياسية تعاني من تسييس معمق وبالتزامات سلطوية ودولية تمنعها من الانعتاق، وحالة تونس بعد البوعزيزي وثورة يناير في مصر وفيما بعد الاحتجاج الشعبي في سوريا وبقية الدول.

ويمكن تسجيل ملاحظة على غاية من الأهمية وهو أن المنطقة العربية قدمت لمراحل انتقالية وفية لبراديغم الانتقال لكنها تتعرض لانتكاسات عميقة ومدمرة، ومعظم هذه الانتكاسات *les régressions démocratiques* مدعومة بالعامل الخارجي:

- سواء بالتدخل الخارجي المباشر كحالة العراق وليبيا.
- بالتحالف مع قوي غير ديمقراطية لوقف المسارات الانتخابية كحالة مصر.
- بإدخال التجربة الانتقالية في مراحل العنف المكثف والحروب الأهلية للعودة إلى أسئلة البداية لبناء الدول وليس تحقيق الديمقراطية كحالة سوريا.
- بهندسة الثورات المضادة أو تحويل الاحتجاج السلمي إلي احتجاجات عنيفة وغير عقلانية لمنح فرصة لإعادة صيانة وترميم النظم التسلطية.

رابعا: الافتراضات المفسرة لقوة العامل الخارجي في تحليل العمليات الانتقالية في المنطقة العربية:

1- فرضية توغل القوي الدولية وفق منطق القوة والهيمنة في المنطقة العربية:

- تختبرها أهمية المنطقة جيوبوليتيكيا.
- تختبرها أهمية المنطقة تاريخيا.
- تختبرها أهمية المنطقة حضاريا وقيميا.

2- فرضية تحالف النخب السياسية الوطنية المستفيدة من الوضع الراهن مع القوى الدولية ضد النخب ذات التمثيل الاجتماعي الحقيقي:

- تختبرها طبيعة النخب السياسية التي تفتقر لأي مرجعية سوسيولوجية، لذلك هي نخب متحررة من أي عقاب اجتماعي.
- تختبرها طبيعة النخب غير الاقتصادية، أي أنها نخب ريعية وليست نتاج الصيرورة السوسيو-اقتصادية التي تحملها إلي السلطة بحثا عن التوغل والحماية.
- يختبرها أيضا طبيعة اللعبة السياسية التي ترتسم علي حدود ولاءات فوق وطنية وما تحت وطنية، وهذا ما يزيد من فرص الاحتماء بالفواعل الدولية أو بالخلفيات القبلية التي تجيش السياسة وتحولها إلي لعبة صفرية وليست تعددية.

3- البيئة الدولية في تعاطيها مع مسألة الديمقراطية تتبني خطابا ليبراليا وأدوات عقلانية واقعية، وهذا هو جوهر الطبيعة التناقضية *paradoxale* للسياسات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

بناء على هذه الافتراضات يمكن التأسيس لاستنتاج أولي يتطلب لمجهود بحثي كبير لإثباته، فالعامل الخارجي في المنطقة العربية يجب إدراجه ضمن عوامل التأسيس لتراجع الديمقراطية *facteur de régression démocratique*، وليس ضمن عوامل الانتقال *démocratique facteur de transition*.

خامسا: نحو براديغم يتبني الخصوصية العربية:

هناك تركيز كبير في العالم على محاولة فهم المجتمعات والنظم غير الغربية، لكن العالم العربي يشكل استثناء عمليا ونظريا، ورغم أن السياسة المقارنة تحاول تجنب الاستثناء لدرجة أن *Leca J* يقول بأن الوقت غير مناسب تماما لتحريك هذه الإشكالية في العالم العربي، كما أن "غسان سلامة" حاول توجيه البحوث إلى تفسير إشكالية "غياب الديمقراطية" أي سببية الفقدان وفق السؤال التالي: لماذا العالم العربي ليس ديمقراطيا؟، وفيما بعد حاولت العديد من الدراسات إعادة طرح السؤال بطريقة مغايرة وأهمها أسئلة *Philippe Droz Vincent* الذي تساءل كالتالي: كيف استطاعت الأنظمة التسلطية إعادة تشكيل نفسها والصمود أمام قوى الرفض والمعارضة؟.

- لماذا تزداد الصعوبات والمخاطر في حالات الانتقال العربية؟

- لماذا لا يحصل انتقال فعلي إلى الديمقراطية في العالم العربي؟

الاستثناء العربي في المقولات المركزية الأوروبية يعني:

- غياب نفس الشروط والظروف التي توفرت للتجارب الغربية، وهذا التوجه فوقي وعرقي وعنصري يتجاهل كل أنواع الخصوصيات التاريخية والثقافية والسياسية وهو ما يسميه Antony Gramsci بالهيمنة الثقافية ويسميه Edward Saïd بالإمبريالية الثقافية.[1]
- الممارسات الأكاديمية للاستشراق عادة ما تفترض مسبقا ما يلي: [2]

- علاقة غير متساوية بين الإسلام والغرب فالغرب يرتبط بالحداثة والديمقراطية بشكل حصري ومركزي وإثني، ويفترض بطريقة متعالية أن المجتمعات الإسلامية تفتقر إلى القيم والمؤسسات الملائمة للحداثة وللديمقراطية.

- علاقة ذات مجموع صفري بين الإسلام والحداثة والديمقراطية، بمعنى انعدام فرص التبادل والحوار وحتى التعايش، وجمع الإسلام والديمقراطية يعني جمع التناقض والأضداد.

- تحيز معرفي يعتبر أن مبادئ الديمقراطية والحداثة على الطريقة الغربية معيارية شاملة.

عموما يمكن مناقشة الديمقراطية في الحالة العربية انطلاقا من مبدأين أساسيين:

1- يجب المحور في المسألة القومية وتمرير مشروع الدولة المدنية التي تتجاوز الأبعاد الهوياتية والاثنية، وهذا من أجل الانفصال عن السياقات الدولية.

2- تخفيف الاضطراب بين الشكل الديني للسلطة والشكل المدني، وهذا من أجل تمرير ديمقراطية لا أسسية ومتناظر حولها.

[1] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص 359.

[2] - نفس المرجع، ص ص 211-212.

ومن خلال الإشارات والاستنتاجات التي تقدمها روح المقارنة بين تجارب الانتقال في مختلف مناطق العالم وفي تجارب موجات التحول الثلاث يمكن بناء نموذج إرشادي للتحول عربيا:

1- النقاش حول مفهوم الديمقراطية الذي يتناسب مع خصوصية المنطقة: فالمفهوم الذي يجب أن يتم تدوله والتناظر حوله يجب أن يكون مفرغ من ثقل الايدولوجيا الليبرالية لتفادي المحمول القيمي للمفهوم (ثقل مفهوم العلمانية، ثقل مفهوم التعددية ، ثقل مفهوم الفردانية....)، وكذا تفادي تفكيك البني الاجتماعية والسياسية القائمة عن طريق هذا المفهوم المبالغ في الاسسية، لان طبيعة وسياق تطور الدول والمجتمعات لم يخضع بعد لعمليات تحديث عميقة تسمح بتمرير المفاهيم بنفس درجات محمولها في بيئتها الأصلية، أي مراعاة محاذير التاريخ والسوسيولوجيا.

2- فتح نقاش عام حول ضرورة توفير سقف مشترك للجميع، أي فتح ورشة لبناء الجماعة الوطنية او المجتمع السياسي *political community* وهذا ما كان موضوعا لمراجعات الانتقاليون *transitologues* بعد انتكاسة الديمقراطية في العديد من تجارب الانتقال الديمقراطي*(تجدر الإشارة أن شرط الدولة الوطنية أو الوحدة القومية لم يتم التعاطي معه في أعمال الانتقاليون وافتراضات علم الانتقال كون التجارب التي تم دراستها لم تكن تعاني من هذه المشكلة).

وهذا الشرط هو بديل ما قدمته أدبيات التحول العميقة والبنيوية التي سوقت لها أدبيات التنمية السياسية والأدبيات المهتمة بتفسير نشوء الديمقراطية في الموجة الأولي التي كان موضوعها أمريكا ودول أوروبا الغربية (شرطية النمو الاقتصادي كمفسر لميلاد الديمقراطية).

وبهذا فان البراديغم الناشئ يجب يحاول ترتيب الأولويات في المنطقة العربية، أي التفكير في صناعة الدول ثم التأسيس لأنظمة حكم وبعدها تنظيم عمليات السلطة، وليس التفكير لكيفية الحصول على السلطة وتجديدها وفقدانها في ظل غياب أدوات واليات تحكيم جمهورية ودولتية محايدة تضمن عدم تجييش عملية التنافس علي

السلطة، وفي هذه الحالة يجب المحور في ترتيب الثلاثية التالية وعدم استعمالها كمترادفات:

- الدولة: يجب أن تطور لأجهزتها المحايدة.
- النظام السياسي: يفصل في خيار شكل الحكم والنظام.
- السلطة السياسية: تقدم كعملية تؤطر التنافس علي السلطة بين القوى الاجتماعية والسياسية بشكل ديمقراطي ومدني.

3- المراهنة علي بناء توافقات عقلانية تستوعب ضرورات المرحلة الانتقالية:

حسب استنتاجات ملاحظي التجارب الانتقالية فانه يجب:

- بناء توافقات سياسية ذات توجهات معتدلة تتجنب منطق الأغلبية لصالح توافقات موسعة تضمن قاعدة اتفاق حول سياسات تمرير مشاريع المرحلة الانتقالية، وحسب مراقبي انتكاسات التجارب الديمقراطية فان المراحل الانتقالية لا تنسجم مع منطق الأغلبية(أي أغلبية 50+1) وهذا ما تثبته حالة انتكاسة تجارب الانتقال في الجزائر ومصر وبدرجة اقل التجربة التونسية التي قدمت شيء من الحكمة لدي نخبها السياسية بتقديم تنازلات كبيرة لصالح السياسات الانتقالية.

- الملاحظة الامبريقية تبين أن التجارب الأكثر كفاءة في الانتقال هي التي لم تحيد نخب النظام، أي التفاوض مع قوى النظام سواء علي المستقبل أو شروط رحيله، أما منطق اللعبة الصفرية فقد طور استنتاجين: إما تحول اللعبة السياسية إلي العنف والنزول به إلي القواعد الشعبية، وإما عودة نخب النظام إلي اللعبة السياسية كقوي غير ديمقراطية تستعين بولاءاتها الإدارية وبالدولة العميقة لتمثل فرص حقيقية لانتكاسة الديمقراطية.

- وهذه التوافقات يجب أن تكون مسنودة بخطاب وطني يستند ويستمد قوته من خلفيته الوطنية وليس الاحتماء بالقوى والدول ذات المصالح المتوغلة في المنطقة.

خلاصة المحور:

بعد هذا المجهود البحثي يمكن تكثيف فجوات وأمراض براديغم الانتقال *les anomalies de paradigme* فيما يلي:

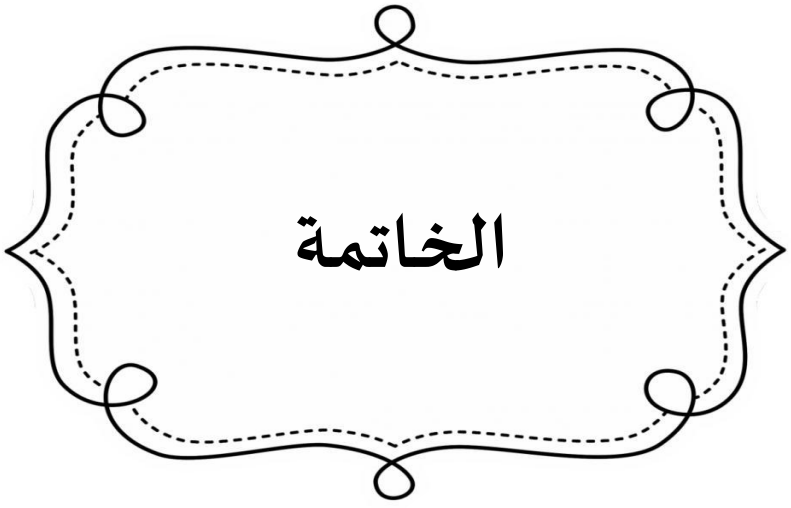
- طبيعة ملاحظته العلمية انتقائية *sélectif*، أي التركيز على ما تقدمه التجارب في السياقات الأوروبية والامريكولاتينية، وهي تجارب لا تعرف المشاكل المتعلقة بالدولة الوطنية ووحدة الجماعة القومية الوطنية، وهذا المشكل يطرح بقوة في المنطقة العربية أين مثلت اللحظة الديمقراطية فرصة لتفكك الدول الموجودة، ونتيجة غياب هذه المشاكل في التجارب التي كانت موضوع لقيام براديغم الانتقال لم يشترط ضرورة توفر شرط توفر الوحدة الوطنية وتحييد المصير المشترك عن النقاشات العامة في المراحل الانتقالية.

وعدم استيعاب هذه المحاذير هو الذي يجعل من تجارب الانتقال العربية تتحول عادة إلي حروب أهلية وحالات عنف حادة وشاملة.

- والمشكل الثاني في براديغم الانتقال هو عدم تقديمه لتحليلات عميقة لمكانة العامل الخارجي في عمليات الانتقال، والأكثر من ذلك فقد تم تقديمه على انه عامل مساعد للانتقال في حين انه في الحالة العربية تم الإثبات إمبريقيا وتاريخيا على انه عامل قد يفسر انتكاس جل التجارب الديمقراطية الناشئة.

- وكنتيجة عامة يمكن تركيز توجهات أجندات البحوث على محاولة فهم لماذا يزيد ارتباط فهم الظاهرة السياسية العربية بالعوامل الخارجية أكثر من التفاعلات الداخلية؟ وهل يمكن اعتبار العامل الخارجي كأهم عامل يفسر أزمة التجارب الانتقالية العربية؟

ولماذا تقدم الديمقراطية حاليا على أنها ليست محصلة القوى النضالية ذات الالتزام الديمقراطي في حين أنها كانت دوما نتاج للقوى الاجتماعية في موطنها الأصلي؟



الخاتمة

وفي الأخير يمكن أن نقول بأن هذه الدراسة تعيد النظر في المعارف البديهية التي استقرت حول مصطلح الديمقراطية وأصبحت تمثل حواجز معرفية لفهم ونقل الديمقراطية خارج سياقها التاريخي، فالديمقراطية التي حدثت في التاريخ هي آلية حكم عن طريق الانتخابات لتنظيم الفوضى وتفادي النزاعات الاجتماعية، وليست كما يقول مدلولها اللغوي لان الشعب يفقد سلطته بعد الانتخاب مباشرة لصالح من يمارس السلطة الفعلية، وهذا الفهم سيسهل من تبني النظام الديمقراطي لأنه يخلصنا من المحمول القيمي والإيديولوجي للديمقراطية.

و من خلال كل القراءات السابقة لأدبيات الديمقراطية وكذا استبصار مختلف التجارب التاريخية تشكلت لدينا قناعة حول المفهوم الذي يجب أن ينتشر، فالديمقراطية يجب أن تتخلص من طابعها الأسسي، وإذا أرادت أن تصبح قيمة عالمية يجب أن تكون بدون أسس، وتتوجه إلى تبنى الخصوصيات وتقبل بالتناظر حولها، ولا تفرض الأشكال القيمية والإيديولوجية على كل السياقات السوسيوسياسية بدون الأخذ بعين الاعتبار لمحاذير الخصوصية ، لأن الثقافات غير الغربية ثقافات ترتكز على قيم أخرى بديلة للحرية مثل قيم تقديس العمل في آسيا، وقيم التسامح في الهند والعالم الإسلامي، والقيم الجماعية في المجتمعات المتدينة، لذلك فمفهوم الديمقراطية الذي يناسب الحالات العربية هو المفهوم اللاأساسي، وكذا التوجه الإجرائي الذي يستورد الآليات والأدوات بدون أن يستورد معها أنظمة القيم التي لا تتناسب مع السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية للمجتمعات العربية.

تطالعنا مختلف التجارب العربية بأن خيار الديمقراطية فكك دولا وأسقط أنظمة، ولم يغير شيئا في الأماكن الفعلية للسلطة وطرق اكتسابها وفقدانها، والأكثر من ذلك فإن موجات التغيير كانت دائما تنتهي بإثارة أسئلة بناء الدولة وليس إصلاح شكل الحكم وممارسة السلطة، وهذا فيه الكثير من الغرابة والإشكالية.

والسبب يعود إلى منطق الدولنة "logique d'Etatisation" السائد الذي لم يفصل الدولة عن التفاعلات السياسية، ولم يجعل منها فاعلا محايدا بمؤسسات محايدة تؤطر جميع الحركات والمذاهب والاختلافات، فعندنا الدولة هي نفسها السلطة،

وهي نفسها النظام، لذلك انتهت الديمقراطية في ليبيا بإعادة تبني نشيد وطني وراية وطنية، وفي سوريا يحدث تفاوض بالسلاح حول المستقبل، وفي لبنان تقسم المكاسب وفق منطق الطوائف، والغائب الكبير هو "الدولة كفاعل محايد قادر على تأطير الجميع"

لذلك فيجب علينا مناقشة موضوع الدولة قبل الديمقراطية في الحالة العربية، لأنه ليس من المنطق أن نناقش آليات اكتساب وتجديد ونهاية السلطة قبل الاتفاق على السقف المشترك للجماعة السياسية الوطنية وهو الدولة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع باللغة العربية

1- الكتب:

- العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

- برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

- تشارلز تيلي، الديمقراطية، ترجمة محمد فاضل طباخ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010.

- جان ماري جونيو، نهاية الديمقراطية، تعريب ليلى غانم، دار الأزمنة الحديثة، ط1، لبنان، 1998.

- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، د.ت.ن.

- حنة أرنت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار إبن الجوزي للطبع والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2010.

- عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

- غسان سلامي وآخرون، ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت،د س ن.

- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ب س ن.

- محمد عابد الجابري" نقد العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.

- هشام شرابي، البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت، 1987.

2- الدوريات والمجلات:

- محمد زاهي المغيربي، الثقافة السياسية العربية وقضية الديمقراطية، مجلة الديمقراطية، العدد3، مايو 1991.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

1- LIVRES:

- Adam Przeworski, democracy and the Market, Cambridge, Cambridge university press, 1991.

- Alfred Stepan Linz June, problems of democratic transition and consolidation in southern Europe, south America and post-communist Europe, USA, johns Hopkins university press, 1996.

- Alfred Stepan, Arguing comparative politics, New York, Oxford University press, 2001.

- Amartya seen, la démocratie des autres, traduit par Monique Begot ,Edition Rivage, Paris, 2005.

- Arend lijphart, democracy in plural society, Yale University Press, New Haven, 1977.

- Bertrand Badie, L'Etat importé : L'occidentalisation de L'ordre politique, fayard, paris, 1992.

- Cabore Boniface, l'idéal démocratique entre l'universel et le particulier : Essai de philosophie politique, la Presse de l'Université Laval, l'HARMATTAN, 2001.

- Christian Brodhag, les quatre vérités de la planète : pour une autre civilisation, Editions du félin, paris, 1994.

- Christophe Jaffrelot, Démocratie d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'occident Editions KARTHALA, Paris, 2000.

- Dahl Robert, Jan Shapiro and Jose Antonio Cheibi, The Democracy Source Book, The Mit press, Cambridge, Massachusetts, London England, 2003.

- Dario Battistélla, théories des relations internationales, paris

- Elisabeth Dutartre, Raymond Aron et la démocratie au 21 siècle, Edition de fallois, Paris, 2007.

-Ilan Peleg, Democratizing the Hegemonic state: political transformation in the age of identity, Cambridge, Cambridge University press, USA, 2007.

- Gabriel Almond, Sidney Verba, the civic culture: political Attitudes and democracy in five nations, Newbury, CA, sage publication, 1989.

- Garreton A, Reconstruire la démocratie, édition Andante Santiago, 1987.

- Gian Franco Poggi, the Development of the Modern state: A sociological Introduction, Stanford: Stanford University press, 1978.

- Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, traduction de Christiane Hurtig, analyses politique, paris.

- Jean Baechler, le pouvoir pur, Calmann-Lévy, paris, 1978.

- Jean Jacques Raynal, histoire des grands courants de la pensée politique, HACHATTE, France, 1999.

- Joseph Raz, the morality of Freedom, Oxford, Oxford University press, 1986.

- John M, Murry, In the Free society, Londres, 1948.

- L'idée de normes universelles inscrites dans l'éternité, L'idée de normes intrinsèquement Relatives parce qu'inscrites dans l'historicisé, (cité a Cabore Boniface .

- Larry diamond (ed), political culture and democracy in developing countries, boulder, Co: Lynne Reiner, 1994.

- Linz j , A stepan, yojendra yadav, crafting state –nations:India and other multinational democracies, the johns Hopkins university press,Baltimore,2011.

- Luis A Coser, the Function of Social Conflict, Glencoe, 1956.

- Régis Debray, Critique de la Raison politique, Gallimard, paris, 1981.

- Patricia Springboard, the origins of liberal institutions in the Ancient Middle East.

- Robert A Dahl, A preface to Democratic Theory, Chicago, the University of Chicago press, London, 2006.

- Robert A. Dahl, Jan Shapiro and Jose Antonio Cheibi, The Democracy Source Book, The Mit press, Cambridge, Massachusetts, London England, 2003.

- Santiso Javier, à la recherche de la démocratie, KARTHALA, 2004 .

- Sudipta Kaviraj, and Sunil khilnaui, eds, civil society: history and possibilities Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Sylvia Chan, liberalism, democracy and development, Cambridge university press, United Kingdom, 2002.

- whitehead Laurence, Democratization: Theory and experience, OXFORD University Press, New York, 2002.

2- JOURNAL ET REVUE SPÉCIALISÉES:

- Arend L'jphart, Consociatinal Democracy, world politics, 21January 1969.

- Lisa Wedeen, conceptualizing culture: possibilities for political science, American political science review vole 96 N04, December, 2002.

- Juan Linz, state building and nation building, European Review 1, 1993.

- Terry Lynn Karl, Dilemmas of democratization in Latin American, comparative politics, 23. N°1(1990).

- Dankwart Rostow, Transition to democracy, Comparative politics 2, N°3 (1970).

- Guy Hermet, les démocratisations au vingtième siècle : une comparaison Amérique latine, Europe de L'Est, Revue international de politique comparée, Vol 8N=2, 2001.

- Karl R Popper, The open society and its enemies, 2emd, Vol II, Londres.

- Karren Rammer, New theoretical perspectives on democratization, Comparative politics N° 28, 1995.

- Rex Brynen, Bahgat korany and Paul Noble, political liberalization and democratization in the Arab world, 2 Vol, Boulder, G: Lynne Reiner publishers, 1995.

- Samuel P Huntington, democracy third wave, Journal of democracy2, N°2 (1991).

- Carsten Q Schneider, Philippe C, Schmitter, libéralisation, Transition and Consolidation: measuring the components of democratization, democratization, Vol 11 N°5, December, 2004.