

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية

وليم نصار

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

رام الله - فلسطين

٢٠٠٦

Democracy and Elections in Palestine

William Nassar

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2006

ISBN: 9950-312-33-7

This book is published as part of an agreement
of cooperation with Kerkinactie - Holland

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
هاتف: ١١٠٨ ٢٢٩٥ ٠٩٧٠، فاكس: ٠٢٨٥ ٢٢٩٦ ٠٩٧٠
٢٠٠٦

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع كركيناكتي - هولندا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديسا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله - هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ ٠٢ -

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

٥	الفصل الأول: تقديم عام
٧	أولاً: في البحث عن الديمقراطية
١٠	ثانياً: في التاريخ وتطور مفهوم الديمقراطية
١٢	ثالثاً: في انتهاء الحرب الباردة والتحويلات الديمقراطية
١٧	رابعاً: في الديمقراطية والبتريمونيالية الجديدة
١٩	خامساً: في مكونات البتريمونيالية الجديدة
٢٩	الفصل الثاني: الدولة والمجتمع
٣١	أولاً: المجتمع قبل الدولة
٣٤	ثانياً: الدولة والسلطة
٣٨	ثالثاً: الدولة والدين
٤١	رابعاً: الدولة والنظام الدستوري
٤٧	الفصل الثالث: الديمقراطية والحالة السياسية
٤٩	أولاً: الحالة العربية والبتريمونيالية الجديدة
٥٣	ثانياً: الحالة العربية والتجربة الديمقراطية
٥٧	ثالثاً: الحالة الفلسطينية والبتريمونيالية الجديدة
٥٩	رابعاً: الحالة الفلسطينية والتجربة الديمقراطية
٦٣	خامساً: الحالة العربية والفلسطينية والخطاب الديمقراطي
٧١	الفصل الرابع: الديمقراطية ومفاهيمها
٧٣	أولاً: معنى الديمقراطية
٧٦	ثانياً: شروط قيام الديمقراطية
٨١	ثالثاً: الممارسة الديمقراطية
٨٤	رابعاً: النظام الديمقراطي
٩١	الفصل الخامس: الديمقراطية والحريات
٩٣	أولاً: الديمقراطية وحقوق الإنسان
٩٧	ثانياً: الحريات والتعددية والوضع الدستوري
٩٩	ثالثاً: الحريات المدنية والفهم الديني

١٠٥	الفصل السادس: الديمقراطية والعلمانية
١٠٧	أولاً: الديمقراطية والليبرالية
١١١	ثانياً: معنى العلمانية
١١٤	ثالثاً: الديمقراطية والفكر الديني
١١٨	رابعاً: هل هناك ديمقراطية إسلامية؟
١٢٢	خامساً: العلمانية في المجال العربي
١٢٩	الفصل السابع: الانتخابات والممارسة الديمقراطية
١٣١	أولاً: الممارسة الانتخابية
١٣٣	ثانياً: الوضع القانوني والتلاعب بالممارسة
١٣٧	ثالثاً: الأنظمة الانتخابية
١٤٣	الفصل الثامن: الانتخابات والديمقراطية والمجتمع المدني
١٤٥	أولاً: المجتمع المدني مقابل المجتمع السياسي
١٤٨	ثانياً: المجتمع المدني والممارسة الديمقراطية
١٥٣	ثالثاً: المجتمع المدني في الواقع العربي والفلسطيني
١٥٨	رابعاً: المجتمع المدني والأحزاب والديمقراطية في فلسطين
١٦٥	الفصل التاسع: الانتخابات واللامركزية
١٦٧	أولاً: المركزية واللامركزية وتقاسم الأدوار
١٧١	ثانياً: الحكم المحلي في القانون والممارسة
١٧٤	ثالثاً: انتخابات الحكم المحلي في فلسطين
١٨١	الفصل العاشر: السلطة التشريعية والانتخابات
١٨٣	أولاً: السلطة التشريعية - دورها وعملها
١٨٧	ثانياً: المؤسسة التشريعية والنظام البرلماني
١٩٠	ثالثاً: الانتخابات الفلسطينية والممارسة الديمقراطية
١٩٧	الفصل الحادي عشر: الانتخابات الرئاسية
١٩٩	أولاً: السلطة التنفيذية والنظام الرئاسي
٢٠٣	ثانياً: السلطة التنفيذية بين الرئيس والحكومة
٢٠٨	ثالثاً: الانتخابات الرئاسية في فلسطين
٢١٥	الفصل الثاني عشر: في الختام
٢١٧	أولاً: الحكم الرشيد والديمقراطية والحالة الفلسطينية
٢٢٠	ثانياً: الثقافة الديمقراطية وبناء الإنسان الديمقراطي
٢٢٥	المراجع

الفصل الأول

تقديم عام

تقديم عام

أولاً: في البحث عن الديمقراطية

عندما جرت الانتخابات الرئاسية الأخيرة في فلسطين في ٩ كانون الثاني ٢٠٠٥، كثر الحديث واللغط حول أن هذه الانتخابات هي البداية الحقيقية للديمقراطية الفلسطينية، بينما هاجمها البعض واعتبر أنها جرت في أوضاع غير سليمة، أهمها أنها تجري في ظل الاحتلال. وبعد أن انتهت الانتخابات الرئاسية، توسع الحديث إلى جعل سنة ٢٠٠٥ سنة الديمقراطية والانتخابات في فلسطين، بالتوسع نحو إجراء انتخابات بلدية وتشريعية وحزبية، وحتى ضمن باقي مؤسسات المجتمع المدني. والسؤال المهم هنا هو: هل الانتخابات وحدها هي المؤشر على ديمقراطية أي نظام وأي مجتمع؟ وهل ما تفرزه الانتخابات من نتائج يعطي الحق للناجح فيها بعرض نفسه على أنه هو صاحب السلطة ولا سلطة لغيره؟ هذا البحث يفترض أن الانتخابات ليست إلا صورة خارجية للممارسة الديمقراطية، وأن جوهر الديمقراطية أعمق، ويكمن في المفاهيم المجتمعية قبل أن يكون في القانون، إذ أن "وجود حكم ديمقراطي مستقر وقابل للاستمرار يحتاج إلى ثقافة سياسية مجتمعية تسانده. والنظم السياسية لا تسقط من السماء، وإنما تنبع من رحم المجتمعات. وكل مجتمع في نهاية المطاف يعبر عن ذاته بنظام الحكم الذي يقبل به، فإن كان المجتمع ديمقراطياً في قيمه وقناعاته وتوجهاته الأساسية، فإنه، على الأرجح، يرضى ويدعم نشوء واستمرار واستقرار نظام حكم ديمقراطي".^١

كما يفترض البحث أن الانتخابات قد تكون واجهة لممارسات تسلطية استبدادية إذا انتفت عوامل الممارسة الديمقراطية التي تعد لها. وكما هو معروف، "ليست كل أمم العالم الحالي ديمقراطية: على العكس، غالبيتها هي أحادية، وعلى درجة من القمعية.

ولكنها جميعها تدعي الانتماء للقيم الديمقراطية، تعلن أنها ديمقراطية وتأخذ كمعيار النمط الديمقراطي. جميعها، تقريباً، تملك دساتير [...] جميعها، تقريباً، تلجأ إلى الانتخاب العام، مع أن الانتخاب ليس حراً في عدد كبير منها، ويقتصر على الموافقة الإلزامية على مرشحين وحيدتين. جميعها، تقريباً، لديها برلمان، مع أن دور هذا الأخير يبقى ضعيفاً، إن لم يكن غير موجود، في الأغلب الأعم. لدى جميعها، تقريباً، منظومة قضائية مستقلة شكلياً، مع أن القضاة ليسوا غالباً سوى مجرد موظفين لدى السلطة^٢. والأنظمة التسلطية في العالم المعاصر تغلف نفسها بغلاف خارجي من المظاهر الديمقراطية، حتى تتماشى مع واقع متطلبات السياسة العالمية. وما إجراء الانتخابات إلا مظهر واحد من هذا الغلاف. أما المظهر الآخر فهو وجود دستور من المفترض أنه يحمي حقوق الناس، ولكنه في الواقع يكرس وجود تلك الأنظمة الاستبدادية. "إن الدستور في بعض الأنظمة ليست له حرمة القانون الأعلى الذي يقيد التشريع بمبادئه وقواعده وأحكامه، ولا يمنع الحاكمين من أن يصدروا من القوانين ما يفرغ الدستور من مضامينه التي هي في صالح الشعب، ومن ذلك حقوقه وحقوق المواطنين السياسية وما ينص عليه من حريات سياسية"^٣.

وضمن الوضع العالمي الذي نعرفه، تدعي الأنظمة التسلطية في العالم بأنها ديمقراطية، وبأنها تُجري الانتخابات في بلدانها حتى أكثر من باقي الدول الديمقراطية فعلاً. "والأنظمة التسلطية المعاصرة كلها تدعي انتماءها إلى النمط الديمقراطي على الرغم من تعارضها مع قيم هذا النمط. وهذه الأنظمة ليست مشروعة بنظر مواطنيها. ولأن المشروعية هي أحد الأسس المهمة للسلطة السياسية، فإنه يمكن القول إن السلطات التسلطية تكون غالباً أضعف من السلطات الديمقراطية في منظومة قيم العالم المعاصر"^٤. وفي محاولتها الحصول على بعض الشرعية، تجري هذه الأنظمة التسلطية الانتخابات، وتتلاعب بنتائجها، لتبقى في الحكم بحجة أن نتيجة الانتخابات كانت لصالحها. وقد أصبح هذا النمط من الانتخابات التي كانت تجري في بلدان أمريكا الوسطى ومناطق أخرى قبل تحولها (أو تحول بعضها إلى الديمقراطية فعلاً) يسمى "الانتخابية" (electoralism)^٥. ولكن "مجرد ادعاء الأنظمة التسلطية المعاصرة انتماءها للنمط الديمقراطي هو مسألة لا يستهان بها. يعني هذا أن هذه الأنظمة تتعارض مع منظومة القيم التي تتمتع إليها في العلن، أي أنها ليست مشروعة كاملاً بنظر مواطنيها"^٦. ولذا تُجري الانتخابات حتى تظهر بمظهر الأنظمة الديمقراطية، لمعرفتها بأن الديمقراطية تعني الشرعية لوجودها.

ولتحويل هذه الفرضية إلى نظرية واضحة، علينا أن ندرس المقصود بالديمقراطية كمفهوم ومكونات وممارسات، ثم ندرس العملية الانتخابية من أساسها، ومن هذه الدراسة نقوم بدراسة الواقع الفلسطيني سياسياً ومجتمعياً، لنعرف الأبعاد

الديمقراطية في الواقع الفلسطيني؛ وأخيراً نحاول أن نعرف هل ما جرى في فلسطين هو مقدمة لممارسة ديمقراطية فعلية. وعلى الرغم من أن هذا ليس بحثاً في مقومات الدولة أو البناء المجتمعي، فإن دراسة الديمقراطية تتطلب بعض البحث عن مقومات الدولة والمجتمع، حيث أن عناصر هذه المقومات تتداخل ضمن سياق البحث العام عن الديمقراطية، إذ "أن البحث عن موضوع الديمقراطية هو بالضرورة بحث عن طبيعة الدولة، ذلك أن جوهره هو انقسام المجتمع السياسي إلى حاكم ومحكوم، إلى فئة تسيطر على معطيات سلطة اتخاذ القرار [،]، وفئة أخرى يقع عليها واجب الالتزام بالقرارات والسياسات التي يتم إقرارها. والبحث يثير أيضاً قضايا تتعلق بجوهر التنظيم الاجتماعي كانت موضع بحث وجدل وخلاف في تاريخ الفكر الإنساني مثل طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأساس الطاعة السياسية أو الالتزام السياسي، والتوازن المطلوب بين السلطة والحرية، وبين الواجبات والحقوق [...]، والعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ومدى تعبير الأولى باعتبارها شكلاً مؤسسياً وقانونياً عن البنى والقوى في المجتمع".^٧ وهذا التناقض بين الشكل والجوهر في الأنظمة التسلطية المعاصرة يقودنا إلى دراسة مختصرة عن البتريمونيالية الجديدة، التي هي الوصف الصحيح لهذه الأنظمة التي تدعي الديمقراطية وتمارس الاستبداد.

وتعتمد خطة البحث على دراسة جوانب مختلفة من الأدبيات التي تتحدث عن الديمقراطية وممارستها في فلسطين والوطن العربي والعالم، لمعرفة الأسس لهذه الممارسات، وما يمكن أن نستفيد منه لمعرفة حقيقة ما يسمى بالممارسة الديمقراطية الصحيحة. ومن ضمن هذه الأدبيات، كم كبير من الدراسات والأبحاث والمقالات لعدد من كبار المفكرين الفلسطينيين والعرب والأجانب الذين تناولوا هذا الموضوع، أمثال عزيز العظمة، وزياد أبو عمرو، وعزمي بشارة، وألان توران، ومحمد عابد الجابري، وموريس دوفرجه، وأوليفيه روا، وغسان سلامة، وإسماعيل صبري عبد الله، وثناء فؤاد عبد الله، وبرهان غليون، وخلدون حسن النقيب، وعلي الدين هلال، وغيرهم كثيرون. ومساهمة هؤلاء مهمة ليس في وصف المطلوب للممارسة الديمقراطية الصحيحة فحسب، بل في نقد وكشف الممارسات الخاطئة التي تجري باسم الديمقراطية، وبخاصة في الوطن العربي، مع بعض التخصيص للواقع الفلسطيني. ولدراسة الانتخابات الفلسطينية، كان لا بد من الرجوع إلى بعض نصوص قانوني الانتخابات العامة وانتخابات الحكم المحلي، بالإضافة إلى العودة إلى القانون الأساسي الفلسطيني، باعتباره الوثيقة الدستورية الفلسطينية. وتتداخل مع مادة البحث سلسلة من ست مقالات بعنوان "ملاحظات عابرة حول الديمقراطية والانتخابات"،^٨ كانت قد نشرت مباشرة بعد إجراء الانتخابات الرئاسية سنة ٢٠٠٥، وهي أساس الأفكار في هذا البحث، ولذا تدخل معظمها في النص دون ذكرها كاقْتباس. وبعد سنة من الانتخابات الرئاسية جرت الانتخابات التشريعية، وبعدها نشرت ثلاث مقالات بعنوان "الانتخابات والمرحلة

القادمة"، ويدخل بعض من نصها في سياق البحث أيضاً، فهي قد أعدت للنشر أثناء كتابة هذا البحث، والأفكار الواردة فيها هي جزء من فكرة البحث وموضوعه.

ومن خلاصة الأفكار الواردة في هذه الأبحاث والدراسات، سنحاول الوصول إلى النتائج التي نبحث عنها، بدراسة الإطار النظري للديمقراطية ومقوماتها، من حيث الفارق بين الأنظمة الديمقراطية في الممارسات ضمن السلطة، وضمن المجتمع، ثم نتحدث عن العلاقة الترابطية بين الديمقراطية والليبرالية والعلمانية من جهة، والديمقراطية والحريات السياسية والمجتمعية والفردية من جهة أخرى. وبعد ذلك ندرس معنى الانتخابات بأنواعها وأنظمتها، والقوانين التي تحكمها، وكيف يتم التلاعب بهذه القوانين أحياناً لإبعاد الانتخابات عن الممارسة الديمقراطية. ومن دراسة الأطر النظرية للديمقراطية والانتخابات نستطيع أن نتوسع في الممارسات الديمقراطية والعملية الانتخابية في المجتمع المدني بشكل عام، شاملاً الأحزاب والهيئات السياسية، ثم التفرغ إلى الممارسات الانتخابية في النطاق اللامركزي في المجالس المحلية وحتى المحافظات، صعوداً إلى الانتخابات الوطنية على المستويين التشريعي والرئاسي. وكل هذا ضمن الدخول إلى الواقع الفلسطيني كحالة للدراسة أحياناً، وبالاستعانة بتجارب الشعوب الأخرى أحياناً أخرى كأمثلة حية عن موضوع البحث.

ثانياً: في التاريخ وتطور مفهوم الديمقراطية

من المعروف أن استعمال كلمة "الديمقراطية" يعود إلى الأصل اليوناني لغوياً وتطبيقاً؛ فالكلمة هي دمج بين كلمتين يونانيتين تعنيان حكم الشعب. وقد استعملت للدلالة على النظام الأثيني الذي كانت تجري فيه الانتخابات لفترة ما لاختيار حكام أثينا. وقد تباهى أهل أثينا بنظام الحكم لديهم، وشرحه "بريكليس" في خطبته الشهيرة عن قتل المدينة الذين كانوا يدافعون عن نظامها، فيقول: "دستورنا ليس نسخة عن القوانين في الدول المجاورة؛ نحن نمط للآخرين لا مقلدين. والإدارة تفضل الكثرة بدلاً من القلة، ولهذا تسمى ديمقراطية. وإذا نظرنا إلى القوانين نرى أنها تمنح عدالة متساوية للجميع في اختلافاتهم الخاصة؛ وإن كان ذلك بالموقع الاجتماعي، فإن التقدم في الحياة العامة يأتي نتيجة السمعة عن الكفاءة، ولا تتدخل الاعتبارات الطبقية في تحديد الاستحقاقات، ولا يحجب الفقر الطريق إذا كان الرجل قادراً على خدمة الدولة. [...] والحرية التي نتمتع بها في حكومتنا تمتد كذلك لحياتنا العادية".^١ ولكن الديمقراطية الحديثة لم تأخذ من الديمقراطية الأثينية سوى الاسم والمفهوم، أما المقومات والتطبيقات والممارسات فقد توسعت وأصبحت أكثر شمولية وأوسع شرحاً وتطبيقاً.

والفارق شاسع بين الاستعمالين القديم والحالي، ففيما كان القديم يستعمل في دولة المدينة ذات الحدود المختصرة، لمواطنيها فقط ضمن الفهم القديم لمعنى الدولة والمواطنة، فإن المعنى الحديث أصبح أكثر شمولية ليلائم الدولة الحديثة بكل تقدمها وتطور مجتمعتها. ونستطيع أن نقول بمقاييس اليوم إنه "حتى أئتنا الديمقراطية لم تكن ديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة، أو بالمعنى الذي يرتسم في العصر الحديث عند الحديث عن الديمقراطية [...]، لأنه لم يتوفر فيه فصل بين الحيز العام (الدولة والمجتمع) وبين الحيز الخاص. فالديمقراطية الأثينية قامت على تلاحم الحيزين لا على الفصل بينهما. الفرد فيها مواطن وهو لا شيء خارج مواطنته [...]". ولم تكن الحقوق والواجبات من لواحق المواطن الفرد أو الشخصية الفردية، وإنما كانت شكل تحقيق الدولة لذاتها من خلال المواطن. بهذا المعنى لم تكن ديمقراطية أئتنا ديمقراطية ليبرالية".^{١٠}

والمفهوم الحديث للديمقراطية بدأ بالفكر المتنور في أوروبا قبيل الثورة الفرنسية، ولكنه تطور إلى ما هو عليه اليوم من مقومات ومفاهيم. "والديمقراطية بمفهومها الحديث هي [...] ظاهرة جديدة على التاريخ الإنساني، تعود بمكوناتها وأشكالها المؤسساتية والقانونية والفلسفية، إلى ما بعد اندلاع الثورة الفرنسية وإعلان الاستقلال الأمريكي؛ أي مع بدايات تبلور المواطنة كمفهوم مبني على حقوق وواجبات مدنية وسياسية واجتماعية".^{١١} ومع قدوم الأفكار التنويرية إلى أوروبا، بدأ مفهوم الديمقراطية يشق طريقه من التاريخ الكلاسيكي الأثيني إلى الفكر الأوروبي الحديث بقوالب جديدة ومفاهيم حديثة. وتزامن مع عودة مفهوم الديمقراطية إلى الفكر السياسي الحديث، بروز فكرة العقد الاجتماعي التي أخذت صوراً عدة لم تكن كلها ديمقراطية المقومات. "وبعض الدارسين يعالج النظريات العقدية تحت عنوان النظريات الديمقراطية، ذلك في حين أن نظريات العقد الاجتماعي - حتى عندما بلغت قممتها في فكر روسو - تفتح الباب واسعاً إلى التسلط تحت مسميات متعددة"، كما أنها في بعض صورها قد تؤدي إلى الفوضوية - نظرياً -، كذلك فإنها قد تؤدي إلى الديمقراطية؛^{١٢} المهم أن النظريات التعاقدية ليست في ذاتها ديمقراطية، ولا تؤدي لها بالضرورة،^{١٣} وإن كانت قد تؤدي إليها وإلى غيرها من أنظمة الحكم".^{١٤}

وهذا الفكر الذي بدأ في القرن الثامن عشر وتطور بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، استمر تطوره في القرن التاسع عشر ملتحمًا مع المبادئ الليبرالية، إلى أن وصل على ما هو عليه اليوم بما يسمى "الديمقراطية الليبرالية". ولا يمكن الرجوع بالديمقراطية الليبرالية إلى ديمقراطية أئتنا، إلا بالمسمى اللغوي والأصل التاريخي، أما مكونات المفهوم فهي نتاج القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مع التطور اللاحق لدراسات وتطوير الديمقراطية في القرن العشرين. و"من غير الممكن تحديد مدى صميمية

العوامل التاريخية اللامتناهية التي ساهمت في نشوء النظام الديمقراطي الليبرالي بشكله الحديث، خلال عملية تطور تاريخي دامت أكثر من قرنين وما زالت مستمرة، تبلور المفهوم ذاته. ولكن من الواضح أن الديمقراطية الليبرالية أصبحت مفهوماً محدداً تاريخياً في القرنين الماضيين^{١٣}. وقد واجه الفكر الديمقراطي الحديث الحرب منذ نشأته الحديثة، فقد "وقف الفكر المحافظ، بتياراته المختلفة، ضد الحركة الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية"^{١٤}. وواجهت فرنسا بعد الثورة حرباً شنتها عليها كل الممالك المحافظة في أوروبا، ولكن انتصار معارك الجمهورية الفرنسية ضد القوى المحافظة الأوروبية أعطى الدفع المطلوب لقيام المفهوم الديمقراطي الحديث. ومع ضرورات التحديث التي جاءت لاحقاً بالثورة الصناعية، أصبحت الليبرالية جزءاً من الفكر الحديث، وتلاحمت المفاهيم الليبرالية بالديمقراطية، لتنتشر في أوروبا كلها بعد أن عجز النظام القديم عن مجاراة أمور التطور. "إن الديمقراطية في أوروبا ولدت تدريجياً كمحصلة لأزمات في نظم كانت استبدادية حينئذ، وأصبحت عاجزة عن الاستمرار في الحكم"^{١٥}.

وارتبط تطور الديمقراطية الحديثة التقليدية، أو ما يسمى بالديمقراطية الليبرالية، بقيام الدولة الحديثة. وقد قامت الدولة الحديثة أساساً بعد "صلح وستفاليا" (Peace of Westphalia) سنة ١٦٤٨، ولم تكن ديمقراطية بتاتاً عند قيامها، بل كانت قومية التكوين فقط، ففي "صلح وستفاليا" قامت الدولة القومية أساساً. وحول هذا الموضوع يقول جميل هلال "لم تظهر الديمقراطية بمعناها الواسع، أي بمعنى انتخاب الأفراد لحكامهم، وتمتعهم كمواطنين بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية تتسع أو تضيق حسب طبيعة النظام السياسي، لم تظهر إلا بعد نشوء الرأسمالية الحديثة وتبلور ما يسمى بالدولة القومية (nation state). فقد دخلت أبعاد نوعية على مفهوم الديمقراطية بعد الثورتين الصناعية والفرنسية وحرب الاستقلال الأمريكية [...] لتثبيت مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، ومبدأ العدالة الاجتماعية والحريات المدنية والسياسية، والسيادة الشعبية، وحق تقرير المصير"^{١٦}. وأصبح شكل الدولة الحديثة يتصارع بين النظم الاستبدادية التي بدأت فيها هذه الدولة، والفكر الرفض للاستبداد والتسلط الذي قامت عليه الثورة الفرنسية والأمريكية لاحقاً. وقد ألهمت هاتان الثورتان في القرن الثامن عشر الفكر السياسي الحديث لبلورة مفاهيم جديدة للحكم ربطت فكرة العقد الاجتماعي بضرورة أن يقوم هذا العقد على حرية الاختيار والمصير المستقبلي، لتصبح أساساً صلباً للديمقراطية الليبرالية لاحقاً.

وعلى الرغم من أن ما يطرحه جميل هلال صحيح بالنسبة إلى ارتباط الديمقراطية بمبدأ المساواة ومبدأ الحريات المدنية والسياسية ومبدأ السيادة الشعبية منذ الثورتين الفرنسية والأمريكية، فإن الديمقراطية لم ترتبط بمبدأ حق تقرير المصير منذ ذلك

النشوء التاريخي الحديث للديمقراطية. ومبدأ حق تقرير المصير لم يبرز كمصطلح سياسي ومفهوم في العلاقات الدولية إلا خلال الحرب العالمية الأولى، وبالتحديد من خلال النقاط العشر التي طرحها الرئيس الأمريكي آنذاك وودرو ويلسون. ولكنها كانت بالأساس تعني حق تقرير المصير للأمم الأوروبية التي كانت خاضعة لحكم الدول الأكبر منها، وبخاصة في وسط أوروبا وشرقها. وعلى هذا الأساس منحت هذه الأمم حق تقرير المصير، فنشأت نتيجة ذلك الكثير من الدول الأوروبية الجديدة، وبخاصة في البلقان. وتطور مفهوم حق تقرير المصير من خلال أطروحات لينين وشروحاته لهذا المفهوم، وذلك ضمن الطرح الماركسي، دون ربط ذلك بالديمقراطية. والمفهوم لم يأخذ بعداً دولياً كجزء من القانون الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية وقيام هيئة الأمم المتحدة، حيث أصبح هذا الحق ضمن ميثاق الأمم المتحدة، وارتبط أساساً بضرورة تصفية الاستعمار، وليس بضرورة نشوء أنظمة ديمقراطية، ولهذا ظل الربط بينه وبين الديمقراطية ضعيفاً، على الرغم من أن حق تقرير المصير من حقوق الإنسان التي أصبحت من المكونات المهمة للديمقراطية.

ثالثاً: في انتهاء الحرب الباردة والتحويلات الديمقراطية

على الرغم من انتصار الأفكار الديمقراطية الليبرالية بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، فإن العالم لم يشهد ذلك المد من الديمقراطية إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، أو ما عرف بالموجة الثالثة من الديمقراطية، باعتبار أن الموجة الثانية قامت بها الأنظمة التي نشأت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ولكنها فشلت فشلاً ذريعاً بقدوم الفاشية والنازية إلى الحكم، ما أدى إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية لاحقاً. ويعتبر دارسو الديمقراطية أن الموجة الثالثة بدأت في غرب أوروبا بالأنظمة التي كانت لا تزال غير ديمقراطية فيها، مثل البرتغال وأسبانيا، والتي تحولت إلى الديمقراطية بعد موت آخر دكتاتوريي أوروبا، سلازار في البرتغال، وفرانكو في أسبانيا، ثم تحولت اليونان إلى الديمقراطية بعد سقوط الحكم العسكري هناك في أعقاب فشلها في الحرب القبرصية. ونتيجة المد الديمقراطي في أوروبا، شهد العالم الثالث في أمريكا اللاتينية والعالم العربي التحرك الواسع في محاولة لإقامة أنظمة ديمقراطية. و"قد بدأت الردة على الفكر الشمولي تتخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة، منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي، عبرت عنه الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسدت الأزمة العميقة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية عموماً، وأحزاب اليسار بشكل خاص"^{١٧}.

وكان الصراع الأيديولوجي العالمي قبل انهيار الاتحاد السوفييتي عاملاً في ركود انتشار الديمقراطية في العالم الثالث، إذ أن ظروف الحرب الباردة جعلت الكثير من

الأنظمة الشمولية والتسلطية في العالم تحتمي خلف إحدى الكتلتين، دون أن نرى ذلك الإصرار على ضرورة قيام أنظمة ديمقراطية حقيقية في الدولة المستقلة حديثاً، أو التي كانت قد خرجت من براثن الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية، وأقامت أنظمتها الثورية التي تحولت مع الوقت إلى واجهات للاستبداد والتسلط. كان الفكر الماركسي أحد أهم العوائق أمام انتشار القيم الديمقراطية الليبرالية، فقد التصق الكثير من أنظمة الحكم الشمولية بهذا الفكر، وأخذ حماية الكتلة الشرقية ودعمها، وأصبح اليسار العالمي الرسمي يقوم على ممارسات مختلفة لهذا الفكر، بحجج مختلفة وصور متنوعة. كان الصراع الأيديولوجي في العالم صراعاً بين الماركسية والليبرالية، وكانت الماركسية تقوم على وجوب انهيار البرجوازية والرأسمالية والفكر الليبرالي، ليأتي المجتمع الشيوعي الذي تسيطر فيه البروليتاريا، منهيّاً الصراع الطبقي؛ وهذا حسب طرح فوكوياما، نهاية التاريخ، ولكن من الجهة الأخرى، الماركسية. و"كان ماركس [...] يشاطر هيغل اعتقاده بإمكانية انتهاء التاريخ: وهو قد توقع بالفعل شكلاً نهائياً للمجتمع المتحرر من التناقضات، الذي بتحقيقه قد ينهي السيرورة التاريخية. والمسألة التي كان ماركس يختلف حولها مع هيغل هي بالضبط نوع المجتمع الذي من المفروض أن ينبجس عند نهاية التاريخ. فماركس يعتقد أن الدولة الليبرالية قد فشلت في حل تناقض أساسي، هو تناقض الصراع الطبقي - الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا. وهكذا فقد قلب تاريخانية هيغل ضده" ^{١٨}.

ظل الصراع الأيديولوجي يحرك الأنظمة السياسية في العالم، إلى أن سقط المعسكر الشرقي وانهار الاتحاد السوفييتي، فلم تتحقق نهاية التاريخ الماركسية، بل نهاية التاريخ الهيجلية، أي انتصار الفكر الليبرالي. و"لقد ظل الحاجز الأيديولوجي الذي غطت عليه الحرب الباردة، يؤدي وظيفته طوال نصف قرن، كأنما هو المعيار الأول لتوزيع دول العالم. وسمح اختفاؤه بإحياء الآمال في رؤية نموذج الديمقراطية التمثيلية، بعد نموذج الدولة الحديثة، ينتشر الأخذ به على نطاق أوسع بكثير" ^{١٩}. وبالتالي، بدأت موجة جديدة من المد الليبرالي، يعتبرها البعض استمراراً للموجة الثالثة، على الرغم من أنها كانت أوسع وأسرع، إذ "مع نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي، وضياح الثقة في السياسات الإرادية المتسلطة، التي كانت سائدة بالأمس في الشرق كما في الجنوب، تزايدت بلا جدال فرص التوسع الكبير في انتشار الديمقراطية التمثيلية، سواء نتيجة فشل نماذج التحديث والتنظيم المنافسة أم نتيجة الانهيار المدوي للقطب المضاد ذي الثقل الإستراتيجي، ومن ثم الأيديولوجي والثقافي في الاتحاد السوفييتي" ^{٢٠}. وشمل الانقلاب العالمي كل الدول التي كانت تستظل باليسار الشرقي. ولم يشمل الانقلاب الأنظمة نفسها فحسب، بل شمل حتى الأحزاب اليسارية السابقة، التي كانت تتفاخر بمسماها كأحزاب شيوعية؛ إذ بعد انهيار الشيوعية الرسمية في العالم، أصبحت الشيوعية وكأنها تهمة للشمولية والاستبداد،

يهرب منها من كان يؤمن بها في السابق. ولقد " كان لانهايار الاتحاد السوفييتي آثار عميقة على اليسار في دول العالم التي وجدت فيها هذه الأحزاب. وقد قام عدد منها بتغيير اسمه وبرنامجه الحزبي، واضمحل وتلاشى البعض الآخر " ٢١.

ولم يؤثر انهيار الاتحاد السوفييتي على الأنظمة والأحزاب الشيوعية فحسب، بل امتد تأثيره إلى باقي أرجاء العالم؛ فقد كشف الغطاء عن تلك الأنظمة التي كانت تحتمي بظل إحدى الكتلتين، بلا رقيب أو محاسبة على ما تفعله بمواطنيها داخل حدودها. وإذا كانت القوى العظمى تسكت عن ممارسات التسلط والاستبداد في السابق خوفاً من انقلاب هذا النظام أو ذاك لهذا المعسكر أو الآخر، فقد سقط الآن معسكر كامل، ولم يعد ممكناً إلا الرضوخ لمطالب المجتمع العالمي الذي أصبح أحادي الاستقطاب. وشمل التحول كل العالم تقريباً. وإذا لم يكن هذا التحول بالأنظمة نفسها، فقد مس الأفكار والأحزاب بشكل واسع. و" إذا كان [الماركسيون...] قد شهدوا كعبتهم في موسكو تنتكر لنفسها أكثر مما تدير ظهرها لهم، فقد كان رد فعل الإسلاميين ملتبساً، إذ جمع بين الخوف من أن يخرج الغرب منتصراً من الحرب الباردة لبيسط ويشدد هيمنته على بلادهم، وبين الارتياح لرؤية الانهيار المفاجئ لنموذج الحركة التقدمية الوطنية، علمانية أو إلحادية، التي كانت قد انتزعت منهم الهيمنة الفكرية داخل مجتمعاتهم طوال عقود عدة " ٢٢. وقد صنف الإسلاميون في التحولات الجديدة ضمن القوى غير الديمقراطية، وكأن العالم الغربي استبدل الصراع الأيديولوجي ضد الشيوعية بصراع ضد الإسلام السياسي. ولم يترك التحول العالمي نحو الديمقراطية المجال لتفسيرات عدة للديمقراطية، فيما هي ديمقراطية ليبرالية، وإما أنها معادية للديمقراطية، على الرغم من أن مصالح القطب الأوحده كانت أحياناً تتغاضى عن ممارسات القمع والاستبداد في تلك الأنظمة الموالية له، وتحمي مصالحه أمام الصراع الجديد ضد القوى الوطنية والإسلامية التي كانت ترفض هيمنة القطب الأوحده. و" إذا كانت النتائج الأولى للتحول العالمي قد انعكست في صورة تحولات ديمقراطية في العالم الشيوعي السابق [...]، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن جميع المناطق سوف تعيش وضعية مماثلة. [...] فبقدر ما يشجع الغرب على الديمقراطية في المناطق الخارجة عن سيطرته على فتح ثغرة تساعده على الدخول إليها، يشكل الانفتاح الديمقراطي في الأقطار التي تخضع خضوعاً مطلقاً له إلى فتح ثغرة في نظام سيطرته نفسه، يمكن أن تستغلها القوى المناوئة له في هذه الأقطار " ٢٣.

ونتيجة التحول الذي جاء بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، أخذت بعض الأنظمة تحاول مماشاة المتطلبات العالمية للدمقرطة، وتحاول الخروج من صورتها القديمة كأنظمة استبدادية. ولكن أمام سكوت الغرب عن طريقة تحولها، واكتفائه ببعض المظاهر الخارجية لتحولها حفاظاً على مصالحه فيها، اكتفت هذه الأنظمة ببعض التحولات الليبرالية دون إتمام عملية التحول؛ وبهذا لم تكن نتيجة التحول دائماً نحو الديمقراطية،

بل في الكثير من الأحيان كان التحول في النظام من شكل استبدادي إلى آخر. و " لم يكن هناك ادعاء أبداً بأن التحول كان يعني تحولاً ديمقراطياً. وعلى العكس، فإن أدبيات التحول كانت محددة تماماً بأن تحول النظام، ما أن يبدأ، يمكن أن يؤدي إلى اتجاهات عدة، من خطوة لتثبيت الديمقراطية إلى تحول نحو شكل جديد من الحكم التسلسلي "،^{٢٤} فقد فتح المجال أمام التحول من الشمولية الشيوعية إلى أي شكل آخر غير شيوعي، ولم تكن كل التحولات ديمقراطية على أي حال؛ وحتى أن بعض التحولات تمت ضمن النظام نفسه، دون أن يتم ذلك التحول الواسع بالانقلاب على النظام القديم إلى نظام جديد بمفاهيم جديدة ديمقراطية وليبرالية. و " لا يوجد في الأدبيات التي تصنف على أنها 'تحولية' ما يتضمن بأن كل البلدان التي غيرت قاداتها وأجرت بعض التغييرات الليبرالية على سياساتها، وحتى أنها تبنت دساتير جديدة وأجرت الانتخابات لأكثر من حزب واحد، قد مارست تغييراً في النظام " .^{٢٥}

وقد أصبح شائعاً في الأدبيات التي تتحدث عن التحول في الأنظمة بعد انتهاء الحرب الباردة، أن هناك نمطاً من التحول يبدأ بخطوات تؤدي إلى أخرى، بغض النظر عن الأوضاع المختلفة للدول والشعوب؛^{٢٦} وكأن العملية متشابهة في كل الدول وفي كل الحالات، ضمن التصور العام بأن انتهاء الشمولية الشيوعية سيعني بالتأكيد الديمقراطية الليبرالية. ولكن هذا لم يحدث في كل الحالات، كما أن الكثير من التحولات لم تكن في المعسكر الشرقي السابق نفسه، بل في دول العالم الثالث التي كانت تتفياً بظل المعسكر الشرقي، أو حتى بظل المعسكر الغربي، وتم السكوت عما تمارسه من استبداد، وأصبح لزاماً عليها الآن إجراء التحولات نحو الانفتاح الديمقراطي حتى تتماشى مع الأوضاع العالمية الجديدة. وبعض هذه الأنظمة في تحولاتها أجرت بعض التحولات الليبرالية، ولكنها وقفت عند هذا الحد، أو عادت إلى الخلف ثانية بعد أن تراجعت الموجة الديمقراطية. وقد وصف " تحول النظام في الأدبيات الأولية للتحول [... على أنه] عملية تحول ليبرالي كافية لإطلاق انبعاث أو تكوين منظمات ضمن المجتمع المدني، وفي هذا السياق الدعوة لإجراء 'انتخابات تأسيسية' "،^{٢٧} أي أن الغرب وأدبيات التحول اكتفت ببعض التحولات الليبرالية بحجم السماح بقيام منظمات للمجتمع المدني تكون محركاً لتغييرات مستقبلية محتملة.

وأمام هذه المطالب البسيطة للتحول، جاء دور إعطاء النصح والمشورة لكيفية إجراء التحولات، بعضها مستعد للقبول بتحويلات بسيطة، والبعض الآخر يطالب بتحويلات جذرية. وبعض هذه النصائح كانت تطالب بالسماح بقيام تعددية حزبية لأنها الوصفة المضمونة لقيام تحولات ديمقراطية، والبعض الآخر اكتفى بضرورة تحولات دستورية^{٢٨} يمكن وصفها بأنها ديمقراطية، دون التأكد من التطبيق الفعلي للدستور. وأدى هذا التراخي في التعامل مع التحولات في الأنظمة، إلى بروز الأنظمة المهجنة

بشكل واضح؛ أنظمة تأخذ من الديمقراطية شكلها الخارجي، كإجراء الانتخابات أو إيجاد وثيقة دستورية، أو قيام برلمان (أو مجلس شورى) مع ممارسات استمرت بالتسلط والاستبداد داخليا، مع التخفيف من حدة هذا الاستبداد.

رابعاً: في الديمقراطية والبريمونيالية الجديدة

قيام الأنظمة المهجنة التي هي تسلطية في طابعها وجوهر تكوينها وتحاول الظهور بمظهر الديمقراطية خارجياً، لم يأت نتيجة التحولات الجديدة بعد انتهاء الحرب الباردة، فطبيعة هذه الأنظمة قديمة، ولكنها ازدهرت بشكل ملحوظ وأصبحت نمطاً واسعاً من أنماط أنظمة الحكم بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وبعد قبول النظام العالمي الجديد ببعض التحولات الليبرالية الظاهرية لدى حلفائه السابقين ممن ساندوه إبان الحرب الباردة، بدلاً من أن يصر على التحول الديمقراطي الشامل لديهم. وتسمى هذه الأنظمة في الأدبيات السياسية الحديثة باسم الأنظمة البريمونيالية الجديدة، وهي تشمل حتى بعض الأنظمة التي قامت في بعض دول الاتحاد السوفييتي السابق، بالإضافة إلى معظم الدول الإفريقية، ويمكن أن تشمل معظم الدول العربية. وكلمة بريمونيالية تعني التقليدية التراثية، وحاول بعض الأدباء العرب تسميتها باسم "العصبوية"، ولكن الاستعمال الأعم هو "البريمونيالية الجديدة". وهذه الأنظمة "هي أرقى مراحل التسلط والشمولية [...] إذ] أنها التطور نحو مأسسة الدكتاتورية والتسلط والشمولية من خلال منهج حياة سياسية، تكون أحياناً موثقة بالدستور والقوانين، وحتى بميثاق وطني أو وثيقة اجتماعية تأسس لما هو قائم".^{٢٩} ووصف هذه الأنظمة المهجنة بالبريمونيالية الجديدة هو الوصف الأصح، إذا درسنا بعمق مكونات البريمونيالية الجديدة، فهذه الأنظمة هي أنظمة تسلطية بطابعها، وتتلاعب بمقومات الديمقراطية لتظهر بالمظهر الديمقراطي، وهي "لا تتحول إلى أنظمة ديمقراطية مع الاحتفاظ بطابعها البريمونيالي، بل تتلاعب بالمفهوم الديمقراطي وتلبس لباسه لتحسين صورتها أمام العالم، دون أن تتغير من الداخل، فهي بريمونيالية بكل مكوناتها، وديمقراطية في مظهرها الخارجي فقط".^{٣٠}

ومصطلح البريمونيالية الجديدة ليس جديداً في وصف أو تصنيف الأنظمة السياسية في العالم، فهو استعمال قديم أعيد إحياءه ليلائم الأنظمة المهجنة التي زاد عددها كثيراً بعد انتهاء الحرب الباردة. و"أصل المفهوم واستعمال المصطلح في الأدبيات العالمية السياسية والاجتماعية يعود إلى ماكس فيبر في دراسته التي نشرها قبل الحرب العالمية الثانية، والتي قسم بها أنواع الأنظمة إلى ثلاث، التقليدية [البريمونيالية] والكاريزماتية والعقلانية القانونية (البيروقراطية العقلانية)".^{٣١} ولم يكن بين تصنيفات فيبر أنظمة ديمقراطية، بل أصبح مفهوماً لاحقاً بأن الأنظمة البيروقراطية

العقلانية تشمل الأنظمة الديمقراطية، على الرغم من أنها قد تشمل غيرها. وفي أواسط سنوات الستين من القرن العشرين أعاد صموئيل أيزنشتات استعمال المفهوم لوصف بعض الأنظمة التي كانت تراثية تقليدية، أي بتريمونيالية، وأخذت بعض ملامح الدولة الحديثة من قوانين ودستور وبعض المظاهر الليبرالية كغطاء لممارساتها الداخلية التسلطية، وأسماها الأنظمة البتريمونيالية الجديدة. و"البتريمونيالية الجديدة أساساً هي خلط لنوعين أساسيين من أنواع الأنظمة الفيدرالية، إنها تهجين (كما يحلو للبعض وصفها) بين البتريمونيالية التقليدية الكلاسيكية وبين البيروقراطية العقلانية القانونية. [...] وهي بهذا لم تتوقف عند البتريمونيالية بشكلها القديم، ولكنها أيضاً لم تتقدم إلى البيروقراطية العقلانية الحديثة كما يجب أن تكون الأنظمة القانونية العقلانية. والبتريمونيالية الجديدة، بالفهم الفيدرالي، وليس حسب تفسير فيبر نفسه، هي عملية تهجين بين التقليد والحداثة".^{٢٢}

وفي هذا الخلط المهجن لنوعين من أنواع الأنظمة المتناقضة نرى أن البتريمونيالية الجديدة تحاول الحفاظ على روح البتريمونيالي الكلاسيكية، ففيها التقاليد والأعراف التي تحميها لممارساتها التسلطية، وتأخذ مظهر الديمقراطية لحمايتها أمام العالم الخارجي، فهي "تأخذ من التراث والأعراف والتقاليد والقيم القديمة والعلاقات الأبوية البطريركية القديمة [بما يتناسب مع حاجتها]، وتعتمد على هذه الأسس المجتمعية التراثية في بناء العلاقات الداخلية في الدولة؛ وتأخذ من الحداثة تراتبية البيروقراطية ونظم الإدارة المدنية والعسكرية والأمنية، لتستفيد"^{٢٣} في بناء النظام الجديد بقوة الحداثة والإدارة. والبتريمونيالية أساساً هي وصف للنظام الاجتماعي وتحوله من البطريركية إلى بداية السلطة في توسع الدولة، والعلاقات القائمة فيها. ونشوء المجتمع يسبق قيام الدولة، ولذا تأخذ الدولة في علاقاتها ما ورثته من الوضع الاجتماعي الذي قام من خلاله. و"حيث أن المجتمع البتريمونيالي سبق الدولة البتريمونيالية، فمن الطبيعي أن تكون العلاقات في الأنظمة البتريمونيالية الجديدة هي بالأساس علاقات بتريمونيالية، حملت معها الكثير من مفهوم العلاقات البطريركية القديمة".^{٢٤}

وطبيعة هذا التهجين بين القديم البتريمونيالي والحديث البيروقراطي العقلاني تقوم حتى يتمكن الحاكم من السيطرة على الدولة. و"بعكس البتريمونيالية، لا تقوم البتريمونيالية الجديدة على أرضية التقليدية، بل ضمن سياق الدولة الحديثة. وتتميز البتريمونيالية الجديدة بأنها نظام حكم فردي، يعتمد على الولاء للفرد، حيث يسيطر رجل قوي على شبكة من العلاقات الزبائنية غير الرسمية، التي بدورها تسيطر على موارد الدولة"^{٢٥}، فالعلاقة الأساسية في النظام البتريمونيالي الجديد هي العلاقة الزبائنية التي ورثتها من المجتمع البتريمونيالي، والتي من خلالها يكسب ولاء النخب في المجتمع، ويرضيها ضمن وضع الزبائنية الذي اعتادت عليه اجتماعياً، بحيث يكون

هناك حاكم مطلق " يعرف كيفية التعامل مع القديم والحديث، ويعرف المزج الصحيح لقواعد لعبة التوازن بين البتريمونيالية التقليدية والعقلانية القانونية، ولا يهم كيف جاء الحاكم إلى السلطة، طالما هو يتمتع بها ويستطيع أن يستخدم سلطته لعقد صفقات الولاء، وكسب الناس حوله من خلال إيجاد التحالفات المناسبة وبناء النخب المناسبة التي يستطيع أن يعتمد عليها للوصول إلى الناس. ومن حول هذا الحاكم تلتف نخبٍ عليا، تقوم تحتها نخب أخرى، كل بمستوى مختلف، ضمن نظام هرمي اجتماعياً وسياسياً، قائم على الزبائنية والتوزيع الريعي لمقدرات الدولة " ^{٣٦}.

وحتى ينجح هذا النظام بالسيطرة على الأمور، يمارس سلطاته من خلال مؤسسات غير رسمية تقوم بالمجتمع، وأهمها الشبكات الزبائنية التي تعتمد على المحسوبية والواسطة. وحتى يتمكن من إرضاء هذه النخب وهذه الشبكات، يعمل على أن يستمر الوضع البتريمونيالي القديم الذي تتلاشى فيه الفوارق بين الخاص والعام، وبين الرسمي غير الرسمي. وعلى الرغم من أنه يحكم ضمن وضع من المفروض أنه دستوري، فإن هذا الوضع يمنحه السلطة ليفعل ما يشاء بلا محاسبة، طالما أن النخب التي يحكم من خلالها مستفيدة من وضع نوبان الفوارق بين الرسمي وغير الرسمي، ^{٣٧} وطالما أن العام (الدولة) يصبح متاحاً للخاص (الحاكم والنخب)، ^{٣٨} وهكذا يتم " التلاعب [بنصوص الدستور] لتخدم هذا النظام المهجن، الذي لا هو تراثي تماماً، ولا هو قانوني تماماً، ولذا، تأتي دساتير ما بعد الاستقلال أقل ديمقراطية من الدساتير أثناء الاستعمار [غالباً]، وهي بهذا تعبر عن توازن القوى داخل المجتمع البتريمونيالي الذي يسعى للتحديث وللحاق بركب التطور بعد الاستقلال " ^{٣٩}، دون أن يسعى للتطوير المجتمعي بعاداته وعلاقاته الزبائنية القديمة، وهذا ما جعل أوليفيه روا يتساءل: " كيف تحولت جبهة التحرير الوطني، وهي حزب سياسي ذو خطاب أيديولوجي (الشعبوية، الاشتراكية، تدخل الدولة، العروبة، الإسلام) إلى عصبية جديدة؟ هناك مسافة بين الخطاب الأيديولوجي، الذي فقد بسرعة كل مشروعيته، والممارسة السافرة للمحسوبية والزبائنية " ^{٤٠}.

خامساً: في مكونات البتريمونيالية الجديدة

لكل نظام طبيعة ومكونات، وطبيعة النظام الديمقراطي أنه يقوم على أساس التمثيل الشعبي المباشر، أما مكونات الديمقراطية فسندناقشها بالتفصيل ضمن فصول هذا البحث. وللنظام البتريمونيالي الجديد طبيعته التي تقوم على التهجين بين البتريمونيالية الكلاسيكية والنظام القانوني البيروقراطي، وبالتالي يتم الدمج بين الخاص والعام، وتتآكل الفوارق بين ما هو رسمي وما هو غير رسمي. أما مكونات البتريمونيالية الجديدة فهي خمسة، نوردها هنا باختصار، لحاجتنا لمعرفة طبيعة ومكونات هذا النظام ضمن بحثنا، حيث أننا ننتقل من فرضية أن إجراء الانتخابات وحدها لا يعني

قيام نظام ديمقراطي، بل يمكن لأنظمة أخرى استغلال المظاهر الليبرالية للظهور بمظهر ديمقراطي، ولكنها تكون في واقع الأمر مجرد أنظمة تسلطية مقنعة بقناع خارجي ديمقراطي؛ وأهم هذه الأنظمة (إن لم تكن وحدها) هو النظام البتريمونيالي الجديد، الذي يلبس قناع الديمقراطية فيما هو استبدادي بطابعه، ويظهر وكأنه دستوري، فيما الدستور يحمي طابعه الاستبدادي. ومكونات البتريمونيالية الجديدة التي سنوجزها هنا هي: الشخصية، والزبائنية، والرعية، والنفعية، والذكورية.

وهذه المكونات تشكل أسس عمل وعلاقات البتريمونيالية الجديدة، تماماً كما هو تداول السلطة والتعددية وغيرها من المفاهيم هي مكونات الديمقراطية، على الرغم من أن كلاً منها على حدة قد تكون ضمن مكونات أنظمة أخرى؛ فالشخصانية مثلاً قد نجدها حتى في الأنظمة الديمقراطية عندما تطغى شخصية الرئيس على كل الأمور السياسية، ضمن كاريزما بعض الرؤساء المنتخبين ديمقراطياً. كما أن الزبائنية صفة مجتمعية قبل أن تكون من مكونات أي نظام سياسي، ونجدها سياسياً في الكثير من الأنظمة الاستبدادية وحتى الديمقراطية، إذا ما اعتبرنا أن محاولة كسب أصوات الناخبين بالصراف المادي والوعد هي نوع من الزبائنية. وما يجعل هذه المكونات مرتبطة بطبيعة النظام البتريمونيالي الجديد هو أن طبيعة هذا النظام لا تميز بين الخاص والعام، ولهذا يحتاج النظام إلى هذه المكونات مجتمعة ليصبح نظاماً بتريمونيالياً جديداً، حتى يتمكن من فرض السيطرة واستغلال المكونات العامة للدولة وكأنها جزء من الملك الخاص للحاكم، وبالتالي تتآكل الفواصل بين ما هو رسمي يحده القانون والأحكام الدستورية، وما هو غير رسمي يخص الأفراد، وبخاصة النخبة الحاكمة، التي تتصرف بالوضع الرسمي وكأنه لها وحدها، بغض النظر عن أي وضع دستوري، يكون بالأساس قد شكل لترسيخ الاستبداد والشمولية بدلاً من أن يكون وثيقة كل الناس للمشاركة في الحكم وتداول السلطة.

المكون الأساسي والأول للبتريمونيالية الجديدة هو "الشخصانية [personalism]، التي تعني أن الأمور العامة تجري بشكل شخصي وفتوى فردية دون حساب لأحكام القانون في القضايا العامة. وقمة الشخصانية في أعلى رأس في النظام، فهو الذي يحكم باعتبار رأيه الشخصي أهم من أي قانون، ولذا تتركز كل الأمور بيده؛ وإذا كان هو يتعامل مع القضايا بهذه الشخصانية، فكل أعضاء النخب تتعامل مع النخب الأدنى ومع عامة الناس بالأسلوب نفسه. ولأن رأس النظام يتعامل مع السلطة بهذه الطريقة، نرى أن "أبرز المؤسسات غير الرسمية المتعلقة بالبتريمونيالية الجديدة هي شخصنة سلطة الرئيس [...] التي تتضمن تركيز السلطة بيد شخص واحد له السيطرة المطلقة على المؤسسات السياسية الرسمية".^{٤١} ومن هذه الشخصانية يأخذ رأس الدولة هالة الأبوية وكأنه هو الأب للجميع، ويبدأ بالتصرف بمقدرات الدولة وكأنها ملكه الخاص،

على الرغم من وجود دستور وقوانين تحدد كيفية التصرف بها، ولكنه يتجاهل الدستور والقوانين، التي أحياناً تمنحه هذا الحق بالتصرف. ومن خلال هذا التصرف بالمقدرات العامة " يوزع من الريع ما يشاء، ويقيم علاقاته من خلال شبكات الزبائنية القائمة على النخبة التي اختارها إلى جانبه، لا لتحكم معه، بل لتساعده في الحصول على الولاء اللازم للشرعية مقابل استفادتها المادية "،^{٤٢} فهذه النخب هي مفتاحه للسيطرة على كل المقدرات التي تستفيد منها هي أيضاً.

المكون الثاني في البتريمونيالية الجديدة هو " الزبائنية [clientelism]، فمن خلال شبكاتها يتم التحكم بالمجتمع والدولة، وذلك بالحصول على الولاءات اللازمة لفرض شرعية النظام ممثلاً برأسه؛ " فالشخصانية تتطلب الولاء أولاً، الذي على أساسه تقوم باقي مقومات البتريمونيالية الجديدة. [...] وعلى أساس العلاقات الزبائنية يتم تحديد أسس التوزيع الريعي المرتبط بالبتريمونيالية الجديدة ارتباطاً مصيرياً. وإذا زالت الشخصانية تزول البتريمونيالية الجديدة كنظام سياسي، على الرغم من أن بعض مظاهرها الأخرى [كالزبائنية] تستمر بالبقاء ضمن النظام الاجتماعي " .^{٤٣} والزبائنية بالأساس نظام اجتماعي منتشر في كل أرجاء العالم، وحتى في الولايات المتحدة،^{٤٤} ولكن بمقاسات ودرجات مختلفة، وخطورته تكون عندما يسيطر على علاقات الدولة خارج نطاق أحكام القانون. و" الزبائنية هي العلاقات القائمة على المحسوبية (patronage) والواسطة في مجريات علاقة الأخذ والعطاء فيما يحتاجه طرفاً علاقة من تسيير أمور الحياة والعلاقات داخل مؤسسات الدولة، أو لدى المؤسسات المجتمعية. وطرفاً العلاقة الزبائنية هما 'الراعي' (patron) و'الزبون' (client)؛ فهي علاقة الأفراد بالنخب، وعلاقة النخب الدنيا بالنخب العليا، [...] والنخب الدنيا هي نخب وسيطة بين النخب العليا والزبائن " .^{٤٥} وبما أن النظام هو شخصاني يقف على قمته رأس النظام نفسه، يكون هو أيضاً " رأس أعلى نخبة في النظام الزبائني ككل، وهو ليس مجرد الحاكم ورأس النظام السياسي؛ إنه أيضاً رأس النظام الاجتماعي، وأعلى رأس في مسلسل النخب الزبائنية، ولذا هو الرجل الكبير [كما يسمونه في إفريقيا]، أو 'الرئيس'، أو الوالد. ويتوقع منه الناس تلبية مطالبهم دائماً، من خلال رعاتهم بمراتبهم المختلفة " .^{٤٦}

وحتى تتمكن النخب الزبائنية من مراعاة الزبائن للحصول على ولائهم لرأس النظام، عليها الصرف عليهم، وبالتالي تلجأ لرأس النظام الذي يبيح التصرف بمقدرات الدولة ضمن نظام ريعي للصرف؛ ولذا نرى أن الريعية [rentierism] هي المكون الثالث للبتريمونيالية الجديدة، وهي مرتبطة تماماً مع الزبائنية، ولكنها تزول مع زوال الشخصانية، فيما تبقى الزبائنية مجتمعياً، وذلك عند انتهاء النظام البتريمونيالي الجديد. و" النظام الريعي كنظام اقتصادي يقوم بالأساس على حصول الدولة على ريع مالي دون أن تكون للناس علاقة في تزويد الدولة به، أي أنه لم يخرج أساساً

من جيوبهم من خلال الضرائب، وبالتالي فهم لا يسألون عن كيفية صرفه، طالما هم مستفيدون بما يتم توزيعه عليهم؛ فهذا الربيع له مصادره التي تسعى الدولة إلى إدامته بدون الضغط الشعبي للمحاسبة على كيفية تحصيله. وهو بالأساس يقوم على توفر الربيع من الخارج بشكل أو بآخر، وأهم هذا الربيع هو المساعدات المالية التي تقدمها الدول الغنية في مجال تطوير الدول المتخلفة والنامية^{٤٧}، ومن ضمن ذلك ما تحصل عليه الدول العربية غير المنتجة للنفط من مساعدات من الدول النفطية، أي أن المصدر هو النفط^{٤٨}، ويتم توزيع الربيع إما من خلال الوظائف أو الهبات المالية كمساعدات أو من خلال المشاريع في مناطق الموالين، كما تأتي عن طريق منح الامتيازات لرؤساء النخب، وكل هذا التوزيع لا يلتزم بقانون ولا يمنح ضمن الاستحقاق الصحيح، ولذا نرى "أفراد النخبة في الأنظمة البتريمونيالية الجديدة يحاولون الاستفادة قدر الإمكان طالما هم في موقع الاستفادة، قبل أن يغيروا ويأخذوا الغير مكانهم، ضمن محاولات رأس النظام التلاعب بخلافات النخبة وتغذيتها"^{٤٩}.

ولا يعتبر القائمون على النظام هذا النهب لمقدرات الدولة بأشكاله المختلفة على أنه نوع من الفساد، بل يعتبرونه نهجاً اجتماعياً يستفيد منه الجميع، وهذا النهج يعرف بالنفعية [benefitism]، التي هي المكون الرابع للبتريمونيالية الجديدة، حيث لا ينظر إلى الفساد على أنه كذلك، بل على أساس أنه استحقاق ضمن تآكل الفواصل بين العام والخاص. وضمن وصف النفعية أنها النظام الذي يبرر للفساد ولا يسميه بمسماه الصحيح على أنه أمر مخالف للقانون، ولا ينظر للفساد إلا على أنه الأخطاء الإدارية أو السياسية، ولا يتطرق الأمر إلى التجاوزات المالية؛ وحتى الأخطاء السياسية يتم التطرق إليها باستحياء وخوف. والنخب الحاكمة "من ناحية بتريمونيالية لا تنظر إلى الفساد على أنه كذلك، ضمن طبيعة عدم التمييز بين العام والخاص، وتوقع الناس أن يقوم معارفهم بتسهيل الأمور لهم والتغاضي عن الوضع القانوني لخدماتهم، ضمن علاقات الزبائنية القائمة على مثل هذا الوضع. ومن ناحية أخرى، ولارتباطه بالفهم البيروقراطي العقلاني يعتبر الخلط بين العام والخاص فساداً يجب المحاسبة عليه؛ ولكن هذا نادراً ما يحدث، إذ نرى التبريرات تصاغ حول الأعراف والعادات التي تؤثر على علاقات الناس، وعدم مقدرة النظام على وقفها، في الوقت الذي يقوم أركان النظام بالفساد الأكبر داخل الدولة"^{٥٠}. وحتى المعارضة يتم شراؤها ضمن النظام الريعي، فتستفيد من توزيعه، ثم تنتقد الفساد في الدولة، دون الدخول في تفاصيل الأمور التي تشارك في الاستفادة منها. وضمن التبريرات للفساد أن "الراتب لا يكفي، وبأن الاستفادة هي نمط حياة مقبول في التعامل الاجتماعي، بحيث أن الجميع يقوم به، فما المانع إذا كان مقبولاً اجتماعياً؟ فهو نظام نفعي لتبادل المنافع على مستويات مختلفة"^{٥١}.

وأخيراً، وباعتبار أن أساس النظام البتريمونيالي هو النظام البطريركي الذي يسيطر فيه الرجال، نرى أن النظام البتريمونيالي الجديد هو نظام ذكوري [masculinism]، لا مجال للمرأة للمنافسة به، على الرغم من فتح المجال لها؛ فضمن تشدد هذا النظام بأنه نظام حديث نرى أنه يرفع شعارات حول تمكين المرأة، ولكن التطبيق الفعلي يكون بإبعادها عن مراكز النفوذ والسلطة، مع احتضان شكوها ومحاولة مواساتها في واقعها غير المتساوي مع مكانة الرجل، ولذا نرى أن المكون الخامس للبتريمونيالية الجديدة هو الذكورية، أي المجتمع الذي يسيطر فيه الذكور. و"النظام البتريمونيالي الجديد يحاول مرضاة المرأة وكسبها إلى صفوف التأييد والولاء للنظام السياسي، بالظهور بدور المدافع عن حقوق المرأة وتطوير دورها مجتمعياً، دون ترجمة هذا الموقف إلى واقع ملموس ضمن العمل السياسي والاجتماعي الفعلي، فتأخذ المرأة حصة أقل بكثير من فعاليتها في المجتمع".^{٢٠} وقد حاولت المرأة المنافسة في الشبكات الزبائنية للبتريمونيالية الجديدة، ولكنها كانت دائماً خاضعة لسيطرة الرجل كما أظهرت الدراسة التي أعدها أيلي تريپ (Aili Tripp) عن دور المرأة في الشبكات البتريمونيالية الزبائنية في إفريقيا، والتي تقول فيها إن أنظمة الحكم البتريمونيالية الجديدة في إفريقيا فتحت المجال المحدود للمرأة للدخول إلى هذه الشبكات، لكسب تأييد المرأة للحزب الحاكم، فعملت المرأة من خلال أطر تابعة لهذا الحزب الذي بالأساس يسيطر عليه الرجال، دون فتح المجال لنفوذ فعلي للمرأة.^{٢١} ولعل وضع المرأة في هذه الأنظمة الإفريقية أفضل من وضع المرأة العربية، ومشاركتها هناك أفضل من مشاركة المرأة العربية، التي تمنعها الكثير من التقاليد والأعراف الذكورية من أخذ أي دور فعلي في أنظمة الحكم البتريمونيالية الجديدة العربية، باعتبار أن التقليدية العربية شددت دائماً على عزلة المرأة، فيما أن المرأة في الكثير من المجتمعات الإفريقية كانت تقوم بدور المعيل في البيت من خلال دورها في الاقتصاد غير الرسمي وحتى دورها في المزارع والحقول، ما فتح لها مجالاً أكبر في السياسة لاحقاً، ولكن ليس إلى الحد الذي يمكنها من المشاركة المتساوية مع الرجل.

والبتريمونيالية الجديدة ليست حصراً على الأنظمة العربية فقط، بل هي ظاهرة عامة في إفريقيا، كما أظهرت الدراسات التي أعدها مايكل براتون (Michael Bratton) وفان دي فاله (Nicolas van de Walle)، التي قاما بها بتصنيف أنظمة الحكم في إفريقيا إلى ستة أنواع، واحد منها ديمقراطية وأربعة أنواع بتريمونيالية جديدة، بمسميات مختلفة منها دكتاتوريات الحزب الواحد، والدكتاتوريات العسكرية.^{٢٢} والدول التي قامت فيها هذه الأنظمة كانت كلها تحت حكم استعماري، تحولت إلى دكتاتوريات بمجرد حصولها على الاستقلال. والمجتمعات في هذه الدول التي كانت مستعمرات، هي بالأساس مجتمعات بتريمونيالية تهيمن فيها العصبية القبلية قبل كل شيء، ما مهد الطريق لقيام أنظمة حكم بتريمونيالية جديدة بعد الاستقلال؛ فهي تحولت من

مجتمعات قبلية إلى مؤسسات دولة في عهد الاستعمار، وحافظت النخب التي حكمت بعد الاستقلال على هذا الشكل من البنيان المؤسسي الذي كان غطاءً دستورياً وضعه الاستعمار أساساً. واستغلت هذه النخب وجود الوضع القانوني بالغطاء الدستوري لتعمل خلفه ما تشاء، حسب قوة الزعيم المهيمن وقدرته على فرض شخصانيته على الدولة، لتنمو حوله النخب الزبائنية التي امتصت خيرات الدولة في نهب ريعي، بررته على أنه منافع لضرورات الحكم، وبوضع سيطر فيه الذكور بشكل عام، مع إفساح المجال أحياناً للنساء، وذلك للحصول على المزيد من التأييد والولاء للزعيم الحاكم. وحيث أن هذه الدراسة ليست عن البتريمونيالية الجديدة تحديداً، فإننا لن نتوسع في الشرح عن هذا النظام، الذي تشمل فيه الدراسات الحديثة العديد من الدول في آسيا وحتى أوروبا الشرقية حالياً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي.

هوامش الفصل الأول

^١ علي الجرباوي. *البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٩، ص ٣٢.

^٢ موريس دوفرجه. *المؤسسات السياسية والقانون الدستوري - الأنظمة السياسية الكبرى*؛ ترجمة جورج سعد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢، ص ٢٥.

^٣ ثناء فؤاد عبد الله. *آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ٧٦.

^٤ المصدر نفسه، ص ١٦. انظر أيضاً، موريس دوفرجه: *المصدر السابق*، ص ٢٥.

^٥ Terry Karl & Philippe Schmitter 2002: *Concepts, Assumptions & Hypotheses About Democratization – Reflections on 'Stretching' from South to East* (Draft). Stanford University: Institute for International Studies, Workshop on Regime Transitions., <http://www.iue.it/SPS/People/Faculty/CurrentProfessors/PDFFiles/SchmitterPDFFiles/Democratization.pdf>. (16/02/2006), p 7.

^٦ موريس دوفرجه: *المصدر السابق*، ص ٢٥.

^٧ علي الدين هلال. " مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث "؛ في سعد الدين إبراهيم وآخرون: *أزمة الديمقراطية في الوطن العربي* (أعمال ندوة)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٣٥.

^٨ دمجت المقالات الست لهذا المسلسل بغالب فقراتها، مع تعديل أحياناً، ضمن البحث كأفكار عامة، دون الإشارة إلى ذلك. ووردت في الفصول المتأخرة من البحث، التي تتحدث عن الانتخابات، وبخاصة في الفصل الثامن الذي احتوى الكثير من فقراتها حول المجتمع المدني عموماً، والمجتمع المدني الفلسطيني خصوصاً، والفصل العاشر الذي يتحدث عن الانتخابات التشريعية، والفصل الحادي عشر الذي يتحدث عن الانتخابات الرئاسية، وخصوصاً في فلسطين، فيما دخل الفصل الثاني عشر فقرات صغيرة متفرقة منها.

^٩ Robert Strassler (ed) 1998: *Thucydides – A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*. New York: Touchstone, p. 112.

^{١٠} عزمي بشارة. " مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين "؛ في برهان غليون وآخرون: *حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣، ص ٩٢.

^{١١} جميل هلال. *الدولة والديمقراطية*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦، ص ٩؛ انظر أيضاً، يحيى الجمل (د.ت.). *الأنظمة السياسية المعاصرة*. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٥٣.

^{١٢} يحيى الجمل. *المصدر السابق*، ص ٧٧.

^{١٣} عزمي بشارة. " ما معنى الحديث عن ديمقراطية فلسطينية "؛ في موسى البديري وآخرون: *الديمقراطية الفلسطينية / أوراق نقدية*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥، ص ١٢٤.

- ^{١٤} جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٦٢.
- ^{١٥} غسان سلامة (أ). «أين هم الديمقراطيون»؛ في غسان سلامة (إعداد): *ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي* (أعمال مؤتمر). طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٢٦.
- ^{١٦} جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٦٠ - ٦١.
- ^{١٧} برهان غليون. «الديمقراطية العربية - جذور الأزمة»؛ في برهان غليون وآخرون: *حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣، ص ١٤٠.
- ^{١٨} فرانسيس فوكوياما. *نهاية التاريخ والإنسان الأخير*؛ مراجعة مطاع الصفدي، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣، ص ٨٨.
- ^{١٩} غسان سلامة ٢٠٠ (أ): المصدر السابق، ص ٩ - ١٠.
- ^{٢٠} المصدر نفسه، ص ٩.
- ^{٢١} جورج جقمان. «الديمقراطية في نهاية القرن العشرين - نحو خارطة فكرية»؛ في برهان غليون وآخرون: *حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية*. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣، ص ٤٥.
- ^{٢٢} غسان سلامة (أ): المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٨.
- ^{٢٣} برهان غليون. المصدر السابق، ص ١٣٤.

²⁴ Karl & Schmitter: op. cit, p. 10.

²⁵ Ibid: p. 9.

²⁶ Philippe Schmitter 2001: *Contrasting Approaches to Political Engineering: Constitutionalization & Democratization*. European University Institute. <http://www.iue.it/SPS/PeopleFaculty/CurrentProfessors/PDFFiles/ShmitterPDFFiles/PoliticalEngineering.pdf>, (16/02/2006), p. 4.

²⁷ Karl & Schmitter: op. cit, p. 11.

²⁸ Ibid: p. 3 - 4.

^{٢٩} وليم نصار ٢٠٠٤ (ب): *مأزق الديمقراطية في البتريمونيالية الجديدة - دراسة الحالة الأردنية*. رام الله: جامعة بيرزيت، رسالة ماجستير لم تنشر بعد، ص ٢٩.

^{٣٠} المصدر نفسه، ص ٥٩.

^{٣١} المصدر نفسه، ص ١٥.

^{٣٢} المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

^{٣٣} المصدر نفسه، ص ٢١.

^{٣٤} المصدر نفسه، ص ٢٤.

³⁵ Niels Nielsen & Peter Fredlund 2002: *A Good Governance Perspective in Africa*. http://www.ulandslaere.au.dk/Opgavestof/2000/EndeligeOpgaver_2000/EndOpgPDF_NielsPeterFredslundNielsen.pdf. (26/01/2004), p 10.

^{٣٦} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٢٦.

^{٣٧} Inge Amundsen & Basem Ezbidid 2002: *Clientelist Politics - State Formation and Corruption in Palestine 1994 – 2000*. Bergen (Norway): Chr. Michelsen Institute, Development Studies and Human Rights, R 2002, 17. http://admin.corisweb.org/files/Studies_formation1049100631.pdf. (2/3/2004), p. 14.

^{٣٨} Nielsen & Fredlund: op. cit, p 10.

^{٣٩} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٢١.

^{٤٠} أوليفيه روا. "الزبائنية والمجموعات المتضامنة – هل هم من بقايا الماضي أم يشهدون نشأة جديدة؟"؛ في غسان سلامة (إعداد): *ديمقراطية من غير ديمقراطيين – سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي* (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٣٧١.

^{٤١} Nielsen & Fredlund: op. cit, p 11.

^{٤٢} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٣١.

^{٤٣} المصدر نفسه، ص ٣٢.

^{٤٤} Philip Keefer 2002. *Clientelism, Credibility and Democracy*. Washington: The World Bank, Development Research Group, Nov. 2, 2002. www.wcfia.harvard.edu/seminars/pegroup/keefer.pdf. (02/03/2004), p. 2.

^{٤٥} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٣٤.

^{٤٦} المصدر نفسه: ص ٣٤ – ٣٥.

^{٤٧} المصدر نفسه، ص ٣٩.

^{٤٨} غسان سلامة (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٥.

^{٤٩} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٤٥.

^{٥٠} المصدر نفسه، ص ٤٤ – ٤٥.

^{٥١} المصدر نفسه، ص ٤٦.

^{٥٢} المصدر نفسه، ص ٤٨.

^{٥٣} Aili Mari Tripp 2001: *Women's Movements and Challenges to Neopatrimonial Rule in Africa*. Oxford: Institute of Social Studies, Development and Change. Policis.wisc.edu/users/tripp/Dev_Change_2001.pdf. 2/3/2004.

^{٥٤} Michael Bratton & Nicolas van de Walle 1994: Neopatrimonial Regimes and Political Transformation in Africa. *World Politics*: 46/4, p. 471 – 472.

الفصل الثاني

الدولة والمجتمع

الدولة والمجتمع

أولاً: المجتمع قبل الدولة

تتمأسس الدولة بوجود نظم سياسية لها أسسها ومكوناتها وأعرافها تسيّر المجتمع الذي تحكمه؛ ونلاحظ أن وجود المجتمع يسبق وجود الدولة، و" هو الذي يضع الأسس بالعبادات والتقاليد والأعراف التي تقوم عليها الدولة " ^١. والمجتمع ينشأ من الترابط الإنساني البسيط بدءاً من وجود الأسرة ثم اتساعها إلى الأسرة الممتدة والعشيرة والقبيلة، ثم تنشأ الأعراف والنظم التي تحدد العلاقات في هذا المجتمع المتوسع طبيعياً مع الزمن. و" الرابطة بين الفرد والمجتمع الإنساني الذي يعيش فيه؛ سواء في صورة الدولة أم غيرها من الصور هي أقدم بكثير من التنظيمات الحديثة للجنسية. وهذه الرابطة تقوم أساساً على وجود صفات عامة مشتركة بين مجموعة من الناس تقربهم من بعضهم وتميز بينهم وبين غيرهم " ^٢. وتتطور هذه الأوضاع إلى دولة تأخذ من الوضع المجتمعي القديم ما تستطيع، وتطور معنى السلطة بالقوانين المأخوذة من الأعراف أولاً، ثم الحاجة إلى التجديد ثانياً. وكلما زادت القوانين، حدت من حرية الفرد، تلك الحرية البدائية التي ولدت معه وعاشها في مجتمعه البدائي. ولكن " كلما ازدادت الحرية في تلك الأطر التي لا تصل إليها الدولة، غاب وعيها. ويبدأ ذلك في البداوة القبلية، حيث تمارس الحرية بشكل غير واع ولكن خارج الدولة وفي غيابها. أما حيث وجدت الدولة فتتآكل الحرية وممارستها، ويزداد الوعي لها. فالحرية إذاً تعيش خارج نطاق الدولة، ولكن دون وعي بها، ووعيها موجود في نطاق الدولة، ولكن دون ممارستها " ^٣.

وعندما يبدأ تحول المجتمع إلى الدولة، أي عندما يصبح المجتمع في إطار الدولة، تبقى معه أسس قيامه القديمة، من أعراف، وعادات، وعلاقات، وتقاليد، ولا تسقط هذه أو تتغير إلا بمرور الزمن. وأول تحول للمجتمع إلى شكل الدولة، يبقى على الأسس والعلاقات البطيريركية كافة، فتقوم شبه الدولة البطيريركية للقبيلة الواسعة المنتشرة؛ وحتى بعد أن تنشأ الدولة الكاملة، تبقى الأسس البطيريركية القديمة التي يصعب التخلص منها. و" البطيريركية تواتي التكوين العشائري والقبلي وتحافظ عليه، بل وتطبع المنظمات الحديثة، وبخاصة الحزب السياسي والدولة ذاتها، بطبيعتها وتطغى عليها بنزعاتها. ويمكن أن نجد في التجنيد للسلطة السياسية ملامح البطيريركية، لا بالمعنى الوظيفي/السياسي، وإنما أيضاً بالمعنى القرابي المباشر، حتى في النظم الجمهورية"^٤. فقد تطورت المجتمعات البدائية إلى دول، محتفظة بأسس تكوين مجتمعاتها. ولكن التطور يأخذ مجراه إلى الدولة، كلما انسجمت مع محيطها ومع التطورات والأوضاع العالمية، فتفرض الحداثة وجودها، لتحدث بعض التغيير التدريجي على تكوين أسس قيام العلاقات في الدولة، وأسس الروابط بين الدولة والمجتمع.

ولكن التطور لا يكون دائماً نحو الديمقراطية، بل إنه غالباً ما يكون نحو الشمولية والتسلط، إذ لا تخرج الدولة الحديثة في بدايتها عن واقعها المعاش، بل تنطلق منه مع بعض التغييرات في الشكل. و" حتى عندما لا تشغل البطيريركية والعشائرية والقبلية فضاءً مكشوفاً في النظام السياسي، فإن أشكالاً مشابهة تطغى على تنظيم السلطة [...] وفي حالات كثيرة نشهد نوعاً من تعدد المستويات في التكوين الوظيفي للنظام السياسي وأسلوب تشغيله، فنجد الشمولية كحليف للبطيريركية ومستوعبة لها، فيكون التنظيم السياسي وشكل الدولة شمولياً (أو تسلطياً)، في حين يكون التنظيم الاجتماعي ذا طابع بطيريركي"^٥. والتحول الأول في النظام البطيريركي يكون نحو البتريمونيالية، فهي التي تحافظ على العلاقات البطيريركية والتقاليد، ولكن بشكل دولة ممتدة أوسع من نطاق هيمنة القبيلة، وأسسها تأخذ بعض الطابع البيروقراطي الذي يخدم الحاكم بما يحتاجه من إدارة للدولة التي يقف على رأسها، فقد " سبق البناء البطيريركي أسس قيام النظام البتريمونيالي، وكان هذا البناء من جوهر الحكم البتريمونيالي وطبيعته، على الرغم من التباعد الذي حصل بين النظامين لاحقاً"^٦.

وعند قيام الدولة الحديثة وتطورها إلى الدولة الديمقراطية، تأخذ في تنظيم الأمور على أسس عقلانية قانونية، دون أن تدمج النظام القديم القائم على التقاليد بالأسس الجديدة؛ أي أن الدول الديمقراطية ليست وليدة تهجين لنظامين متناقضين كما هو حال البتريمونيالية الجديدة، بل "إن الحقل الديمقراطي هو الحقل الذي تطغى فيه العلاقات المجتمعية الخاضعة للتفاوض على منطوق استدماج المجتمع بأسره، ويتوازن فيه احترام الحريات الشخصية والأقليات مع ثقل سلطة الدولة المركزية"^٧. وفي هذه

الدولة الديمقراطية يتغير مفهوم الشعب من الكم الكلي للمجتمع كوحدة لا يستطيع الفرد أن يعيش خارجها، إلى الأفراد بخصوصيتهم الذين يشكلون الشعب، والذين لكل منهم حقوقه التي يجب أن تراعى وتحترم طالما أنها لا تمس حقوق الآخرين وحرياتهم. وهؤلاء الأفراد يشكلون المجتمع الجديد الذي يعمل أفرادُه بشكل تطوعي على إقامة مؤسساته التي تكون خارج نطاق عمل الدولة. وهذه المؤسسات تعمل في الدولة حتى قبل قيام الدولة الديمقراطية، ولكنها تعمل كمعارض للنظام السياسي، وتقوم على أساس الفهم الديمقراطي وضرورات التطوير بالعمل الديمقراطي لتطوير الدولة نفسها إلى نظام جديد، إلى أن يصل الضغط إلى مرماه في قيام النظام الديمقراطي الذي أولى خطواته إجراء الانتخابات الحرة، فقد "ارتبطت فكرة تسامي الدولة عن المجتمع بفكرة الانتخابات، باعتبارها آلية إعادة الربط بين الاثنين".^٨ والانتخابات هنا مجرد وسيلة تجعل الدولة فوق المجتمع، وإطاراً خارجياً له، بحيث تصبح الدولة هي الأهم، والمجتمع سلطة من السلطات القائمة فيها.

والسلطات التي تقوم عليها الدولة هي قوى مؤسسية تعمل داخل فضاء المجتمع. "إن النشاط السياسي، بما في ذلك النشاط الذي يأخذ شكل الصراع على السلطة، يقع على المجتمعات البشرية. وبهذا المعنى، فإن لكل مجتمع، مهما كان [...] بنيته السياسية".^٩ وتضاف إلى قوى الدولة تلك القوى التي لا تزال تعمل خارج مؤسسات الدولة، لتضيف سلطة جديدة إلى سلطات الدولة. والقوى الأساسية في الدولة هي السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهي قوة يحكمها قانون الدولة بالتسيير والتطبيق والتشغيل، وهي كلها معاً تعتبر قوى سياسية رسمية تمثل النظام السياسي، أو ما يسميه البعض المجتمع السياسي. أما القوى المجتمعية فتشكل سلطة رابعة هي سلطة الرقابة المجتمعية على الدولة، أو على السلطات التي تقوم عليها السلطة السياسية. و"لا يمكن أن يوجد نظام سياسي ديمقراطي فاعل ومستمر دون حاضنة مجتمعية مساندة وداعمة. وبصيغة أخرى، يجب أن تتشكل داخل المجتمع مجموعة من المصالح المتداخلة اقتصادياً وسياسياً، تعبر عن قوى اجتماعية لها مصلحة بقيام النظام الديمقراطي واستمراره، فيصبح لهذا النظام ركيزة تدافع عنه وتحميه".^{١٠} وهذه السلطة المجتمعية هي مؤسسات مجتمعية قائمة تشكل ما يعرف بالمجتمع المدني، الذي يقوم على تعاون الأفراد في المجتمع وتطوعهم للعمل خارج إطار السلطات الرسمية للدولة.

وعلى الرغم من أن هذه السلطة الرابعة خاضعة للقانون، مثلها مثل باقي السلطات، وعلى الرغم من أنها جزء من الدولة، باعتبار أن الدولة أخذت مكان المجتمع القديم، وأصبحت هي الإطار الكلي الذي يعمل فيه الجميع ضمن إطار جغرافي وسكاني محدد، فإنها تعمل بشكل مستقل عن باقي السلطات الرسمية للدولة، وهي تعمل بلا ضرورة تشغيل وتسيير وتطبيق الدولة لها؛ إنها تعمل في فضاء مختلف هو العمل الأهلي لا

الرسمي، ولكنها تكون خاضعة لإشراف الدولة، ضمن الأحكام القانونية التي تغطي مجال عملها وتنظم وجودها في المجتمع والدولة. وطالما أن هذه القوى المجتمعية، أو مؤسسات المجتمع المدني، تشكل معاً سلطة رابعة في الدولة، لا بد إذاً من أن تكون موجودة أيضاً ضمن الأحكام الدستورية، مثلها مثل باقي السلطات، فوجودها ضمن فصول الدستور وأحكامه، ومنحها حرية حركتها دستورياً، يعطيها القوة والصلاحيه للتحرك طبقاً لما هو مقر لها دستورياً؛ أما القوانين التي تحدد فئاتها وتشعباتها ومراقبة الدولة لها لاحقاً، فتكون تطبيقاً للمجال الواسع الذي يمنحه لها الدستور، إذ "لا وجود لديمقراطية من دون حرية المجتمع وحرية قواه الفاعلة، أو دون اعتراف الدولة بدورها الذي يحتم عليها أن تكون في خدمة هذا المجتمع وهذه القوى. لا وجود لديمقراطية ما لم تكن الدولة لا في خدمة البلاد والأمة فحسب، بل في خدمة القوى المجتمعية الفاعلة بالذات وفي خدمة إرادتها للحرية والمسؤولية"^{١١}. وعندما تكون السلطة المجتمعية جزءاً من الوجود الدستوري، تصبح جزءاً من الدولة باعتراف دستوري، دون أن تكون هناك حاجة لأن تكون هي في ناحية والمجتمع السياسي في ناحية أخرى، ولا تبقى مجرد مجتمع مدني يواجه مجتمعاً سياسياً.

ثانياً: الدولة والسلطة

دراسة الديمقراطية كنظام سياسي لا تستقيم إلا إذا عرفنا معنى الدولة أولاً، وحتى نعرف الدولة علينا أن نحدد السلطة. "إن دراسة النظم السياسية تقتضي [...] ضرورة دراسة نظرية الدولة ونظرية السلطة"^{١٢} فالنظام السياسي هو بالأساس دراسة نوع السلطة في الدولة، وإذا كانت السلطة ديمقراطية يكون نظامها السياسي ديمقراطياً، وإذا كانت السلطة مستبدة يكون نظامها السياسي استبدادياً؛ كل نظام سياسي أياً كان شكله وأياً كانت أهدافه ووسائله يفترض وجود مقدمتين متداخلتين سابقتين عليه لا بد من معرفتهما قبل دراسة أي نظام سياسي. هاتان المقدمتان الأوليتان هما الدولة والسلطة"^{١٣}. وحتى نبدأ بتعريف النظام السياسي نبدأ أولاً بتعريف الدولة. وقد اختلفت تعريفات الدولة، حيث أن "مصطلح 'الدولة' لا يزال يستخدم في الأدبيات السياسية والاجتماعية ليعني أموراً مختلفة، منها: الحكومة أو الهيئات التي في موقع اتخاذ القرار في النظام السياسي، والجهاز الإداري العام أو المؤسسات العامة الوطنية، والفئة الحاكمة والسلطات التي تتمتع بها، والقانون العام والمعايير العامة، والسيادة الوطنية أو الخلط من هذه المفاهيم"^{١٤}. ولكن من الواضح أنها تجمع الناس الذين تجمعهم مصالح موحدة حولتهم إلى شعب، في إطار مكاني جغرافي ممتد ومحدد الحدود، وتحكمهم سلطة واحدة قادرة على السيطرة على السكان في هذا المكان الجغرافي.

"ويذهب الافتراض بصورة عامة، وعلى نحو ضمني دائماً، إلى أن الدولة ومجموعة الأفراد الذين يمارسون السلطة المباشرة فيها هما شيء واحد متطابق" ^{١٥}، وهو افتراض خاطئ لأن الدولة أعم وأشمل من ذلك، وما الفئة الحاكمة فيها إلا جزء من تكوين الدولة. كما يقول موريس دوفرليه "إن لكلمة دولة معنيين مختلفين: فهي تعني إما مجمل المؤسسات الحكومية لأمة ما (دولة - حكومة)، وإما الأمة ذاتها، بما هي مجهزة بمؤسسات (دولة - أمة)" ^{١٦}. وهذا التفسير للدولة يعني أن الدولة إما أن تكون مرادفة لمؤسسات الحكم، وإما أنها مرادفة للأمة التي تحتل الحيز الجغرافي للدولة؛ ولكن الأصح هو أنها كلا الأمرين معاً، إذ تقوم الدولة على أركان يقرها القانون الدولي. وقد حدد يحيى الجمل هذه الأركان قائلاً: "من المستقر أن يقال أن للدولة [أركان] ثلاثة: أ- مجموعة من الناس تعرف عادة باسم شعب الدولة؛ ب- قطعة من الأرض يعيش عليها هؤلاء الناس وتعرف باسم إقليم الدولة؛ ج- أن يخضع الناس الذين يعيشون على ذلك الإقليم لسلطة منظمة" ^{١٧}. وهذا التعريف يحدد ثلاثة أركان فقط، هي الشعب، والإقليم، والسلطة، ولكن في القانون الدولي هناك ركن رابع هو الاعتراف الدولي بها كدولة مستقلة قادرة على السيطرة على الإقليم وعلى السكان فيه.

وعند قيام الدولة تصبح جسداً معنوياً واحداً، يشمل المكونات الثلاثة: الشعب، والإقليم، والسلطة السياسية، مع الاعتراف الدولي بها، وتمارس هذه الدولة بصورتها المجسدة معنوياً بمؤسساتها دور تنظيم الأمور في المجتمع القائم فيها، بحيث أن "الدور الذي تقوم به مؤسسات الدولة في مجالات توحيد القياس في المناطق التي تقع ضمن سيطرتها، بما في ذلك اللغة الرسمية، [هو] أمر يتطلب بعيد التأسيس أشكالاً من الرقابة والتدقيق، وهو ما يفسر، حسب البعض، الإجراءات والتدابير الرقابية والأشكال الدولتية (من الدولة) التي تعمل للحصول على معلومات مختلفة تخص المقيمين في الإقليم تحت ولايتها القانونية" ^{١٨}. وعندما تبدأ الدولة بممارسة أدوارها نقول إنها السلطة السياسية، أي نظام الحكم الذي تقوم عليه الدولة، والذي يحدد الأدوار ويوزع الصلاحيات ويقيم المؤسسات الحاكمة، بحيث أن "تعريف الدولة ينبغي أن يشمل ثلاثة عناصر [:] يتمثل العنصر الأول في كون الدولة تتشكل من مجموعة من المؤسسات التي يديرها كادر الدولة نفسه. وتعتبر مؤسسة القمع والعنف أهم مؤسسات الدولة. ويتمثل العنصر الثاني في أن هذه المؤسسات تقع في مركز إقليم محدد جغرافياً وتقيم عليه مجموعة بشرية تعرف بالعادة كمجتمع. ويتحدد العنصر الثالث في احتكار الدولة وضع القوانين في إقليمها، وهذا ينجح في خلق ثقافة سياسية عامة يشارك فيها - بشكل أو آخر - كل المواطنين" ^{١٩}. وهذه العناصر الثلاثة تصف دور السلطة السياسية في الدولة، أي تصف أحد مكونات الدولة، ويجب التمييز بين السلطة السياسية والدولة، باعتبار أن السلطة السياسية هي مكون واحد فقط من مكونات الدولة.

وعندما تنشأ السلطة السياسية في الدولة، نرى الفصل الواضح ما بين السلطة السياسية باعتبارها تمثل نخبة تحكم، وبين باقي المواطنين الذين هم خارج المؤسسة الحاكمة، وهذا الفارق هو الذي يميز الأنظمة الديمقراطية عن غيرها، ففي الأنظمة الديمقراطية يكون الفصل واهياً وقائماً على أسس قانونية تخضع المؤسسة الحاكمة لرغبة الناس في التغيير إذا فشلت في تحقيق البرامج التي وعدتهم بتحقيقها. أما في الأنظمة الاستبدادية، فيكون الفصل أكثر وضوحاً والتسلط أكثر عمقاً، لمعرفة الحكام بأنهم ليسوا خاضعين للتغيير حسب الرغبة الشعبية. وتقول د. ثناء فؤاد عبد الله في وصف هذا الانقسام الواضح بين المؤسسة الحاكمة وباقي الناس في الأنظمة الاستبدادية: "في مجال الأدوار السياسية، يجب التمييز بين فئتين: الفئة الأولى هي فئة المختصين، والعالمين ببواطن الأمر، ومن تتوفر لديهم الخبرة، والفهم، وتحمل المسؤولية. [...] إن ميدان عملهم هو اتخاذ القرار لأنهم أدرى بشؤون الناس وكيفية صيانة مصالحهم وصياغة مستقبلهم، بل وحمائهم ضد الأخطار الداخلية والخارجية [...]". الفئة الثانية وهي العامة، أي الجماهير [...] إنهم لا يعرفون مصالحهم، ولذلك فمن الأولى بهم البقاء في مقاعد المتفرجين يراقبون أداء المسؤولين ولكن من دون مشاركة".^{٢٠}

ويجب أن نتذكر أن تاريخ الدولة هو تاريخ استبدال الأنظمة بالأعم، ولم يتطور الوضع إلى الأنظمة الديمقراطية إلا في وقت متأخر من العصر الحديث، على الرغم من أن الديمقراطية الحقيقية لا تزال محصورة في عدد أقل من عدد الدول التي تحكمها أنظمة استبدادية. وعلى أي حال، عندما نتحدث عن الدولة، فإننا نعني الدولة بمفهومها الحديث الذي قام بعد صلح وستفاليا. و"لا نجد في الفكر السياسي الذي سبق عصر النهضة ونشوء الرأسمالية [...] أدبيات تعالج الدولة بمفهومها القانوني والمؤسساتي والأيدولوجي الحديث، أي بمعنى الأسس التي تقوم عليها والوظائف المنوطة بها".^{٢١} وعندما قامت الدولة الحديثة في أواسط القرن السابع عشر شهدت ميلاد دول عديدة انفصلت عن إمبراطوريات قديمة، وأخذت شكل الدولة القومية، ولكن هذه الدولة لم تستشر مواطنيها عن رأيهم بمجرد قيامها، بل اعتبرت الدولة هي حاكمها الذي يقرر قيامها، والشعب في حدود هذه الدولة هم الرعية التي عليها أن تتبع. وقد "شيدت الدولة الحديثة على سلسلة من عمليات الاستبعاد والإقصاء [...]". وإذا وقف المرء خارج الدولة، فإنه يضع نفسه في موضع الاستبعاد المفترض [...] وينتقل إلى موقف أقرب إلى الخيانة الوطنية منه إلى الاختلاف المشروع".^{٢٢} فالدولة الحديثة هي دولة السلطة المتسلطة، وذلك قبل قيام الدولة الديمقراطية لتحل في كثير من الأماكن محل هذه السلطة المتسلطة. وقام وجود التسلط في الدولة كامتداد لتاريخ النزعة البشرية بالتحكم، إذ أن "السلطة أسبق في الظهور من الدولة، وكانت بمثابة تمهيد لها".^{٢٣}

وإذا كانت السلطة أسبق من الدولة فهي قامت مع تكون المجتمعات قبل نشوء الدولة. و"الأصل في نشوء السلطة هو التقليدية، التي تعتمد على وجود الحاكم الذي تنتقل

إليه السلطة بحكم التقاليد، ويتمتع بسلطته من خلال الطاعة له من قبل أفراد مجتمع [ما]، فهو زعيم يحكم كما يشاء طالما هو على رأس النظام في مجتمعه " ٢٤. وحتى نفهم علاقة السلطة بالدولة علينا أن نعرف السلطة حتى نفهم كيف قامت الدولة لتشملها، فقد قامت السلطة مجتمعياً قبل الدولة، وانتقلت إلى الدولة عند قيامها. " السلطة تعني القدرة على حكم الآخرين [...] تعتمد على عوامل نفسية واقتصادية وتاريخية إلى جانب اعتمادها على القوة المادية " ٢٥. وتعرّف حنة أرندت السلطة بأنها " قدرة الإنسان ليس على الفعل فحسب، بل على الفعل المتناسق. السلطة لا تكون أبداً خاصة فردية؛ بل إنها تعود إلى مجموعة، وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة [مع بعضها البعض]. وحين نقول عن شخص ما إنه 'في السلطة' فإننا في الحقيقة نشير إلى أنه قد سلب من قبل عدد من الناس لكي يفعل باسمهم " ٢٦. ولا تقتصر السلطة على الدولة، فهي أمر سبق وجودها، وتقوم في كل مجالات الحياة، ونرى أنه " في كل مجتمع إنساني منظم يوجد نوع من السلطة، ففي الأسرة توجد للأب سلطة، وفي النقابة يوجد لمجلس النقابة سلطة، وفي الشركة يوجد لمجلس إدارتها سلطة [...]". ولا شك أن سلطة الدولة تملو فوق كل سلطة أخرى داخلها [...]. والسلطة السياسية هي حجر الزاوية الأساس بالنسبة للدولة " ٢٧.

والسلطة عربياً من التسلط، وقد لا تكون كذلك في لغات أخرى، ولكنها تؤول إلى المنشأ والمعنى نفسه، فهي فرض الحكم على الآخرين. وتقول حنة أرندت بهذا الخصوص: " من الواضح أن السلطة إنما هي أداة الحكم. أما الحكم فيقال لنا أنه يدين بوجوده إلى 'غريزة السيطرة'. هنا على الفور نتذكر ما قاله سارتر عن العنف حين نقرأ لدى جوفينيل أن المرء يشعر بنفسه أنه أكثر من مجرد إنسان حين يتمكن من فرض نفسه، ومن جعل الآخرين أدوات تطيع رغباته " [...]". السلطة كما يقول فولتير 'تقوم في جعل الآخرين يتصرفون تبعاً لاختياراتي'. السلطة توجد حيثما يكون من حظي أن أفرض إرادتي على الرغم من مقاومة الآخرين لها' كما كان يقول ماكس فيبر " ٢٨. ومن هنا نرى ارتباط السلطة دائماً بالعنف، ومنه العنف المشروع، أي الذي تقوم به الدولة طبقاً للقانون، ومنه العنف الذي يعتبر خارج حدود القانون. و " يعتبر ماكس فيبر [...] أن مشروعية الدولة الحديثة [أنها] التي تحتكر استخدام العنف المنظم " ٢٩. فالعنف عنصر من عناصر قيام السلطة في أية دولة. " إن السلطة تكمن حقاً، في جوهر كل حكومة، لكن العنف لا يكمن في هذا الجوهر. العنف، بطبيعته، أدواتي، وهو ككل وسيلة، يظل على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه " ٣٠. والعنف كجزء من مكونات السلطة لا يعني البطش بالناس، بل يقوم على الوضع القانوني للدولة وحققها في استعمال العنف لحماية المجتمع داخلياً وحماية نفسها خارجياً. ولكن تقنين درجة استعمال العنف تكون أقل في الدولة الديمقراطية، إذ أن حقوق المواطن تصان أكثر مما هو حال المواطن في الدولة الاستبدادية. ٣١

ثالثاً: الدولة والدين

في تاريخنا العربي الإسلامي، كما في تاريخ الشعوب الأوروبية، ولعله في تاريخ كل الشعوب، لعب الدين دوراً مهماً وحاسماً في نشوء الدولة واستمرارية نظام حكمها. وكان الدين عاملاً من عوامل تكوين الدولة عند قيامها، واستمر يلعب دوراً مهماً في تحديد السلطات فيها، بما يتلاءم مع النصوص الدينية، إلى أن ظهرت الدولة العلمانية، فوضعت حداً لتدخل الدين في أمور تسيير الدولة. "لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي، قديماً وحديثاً بوحداً للحاكم. لقد وظف الحكام من خلفاء وسلطين وغيرهم على مدى التاريخ الإسلامي، ومنذ قيام الدولة الأموية خاصة، فكرة الوحداً التي هي من صفات الإله في الدين الإسلامي، وظفوها لصالح انفرادهم بالحكم [...]". وكما تقتضي العقيدة الإسلامية نفي 'الشريك' عن الله، فقد عمل الحكام، ومروجو الأيديولوجية السلطانية [...] على نشر فكرة نفي 'الشريك' عن الحاكم".^{٣٢} ويصف علي عبد الرازق في كتابه الشهير الإسلام وأصول الحكم، بشكل ساخر سلطة السلطان، فيقول: "إن السلطان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أيضاً حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، ومن كان ظل الله في أرضه وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فولايته عامة مطلقة [...] ولا غرو حينئذ أن يكون له وحده التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم، وأن يكون له وحده الأمر والنهي، وبيده زمام الأمة، وتدير ما جل من شؤونها وما صغر".^{٣٣}

ويسأل علي عبد الرازق في مكان آخر من الكتاب أولئك الذين ينادون بدولة الخلافة ويهبون تلك الهالة من العظمة للخليفة، قائلاً: "قد كان واجباً عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أتى جاءت؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟".^{٣٤} ومصدر هذه القوة والشأن هي النظريات الدينية للحكم، وتدخل الدين في أمور الدولة، وهي أمور دنيوية ما كان للقائمين على الدين أن يزجوا الدين بها. والنظريات الدينية "يجمع بينها أنها تفسر الدولة والسلطة تفسيراً يرجع بهما إلى إرادة أسمى من إرادة البشر، إرادة إلهية عليا [...]". وجماع هذه النظريات هي أن الدولة من خلق الله وأن السلطة السياسية في الدولة هي سلطة الله".^{٣٥} وفوق سلطة الله لا تعلق سلطة، وإذا كان الخليفة هو الحاكم بأمر الله، فهو حاكم مطلق لا رد لحكمه. وتنطلق نظريات الحكم في الإسلام من الشريعة، إذ "أن المبدأ المنظم للأمة هو الشريعة. لذلك يجب أن تفي الشريعة بجميع أغراض الحياة والحكم".^{٣٦} ومن منطلق الشريعة، وضرورات وجود حاكم يحمل الصفة الدينية والدنيوية، حتى لو كان هذا الحاكم مستتبداً، نرى "أن الفقه الإسلامي استقر في وقت مبكر جداً على تفريظ السلطة الإسلامية، قانعا في الجملة بتحمل السلطة المستتبدة باسم الضرورات الملحة أو باسم

وحدة الأمة، معدداً، كما فعل الماوردي وغيره، شروط السلطة الإسلامية 'الصالحة'، وهو يعلم تماماً أن ذلك تـرديد لكلام أسطوري الفحوى يرتبط بوظيفة الفقيه أكثر من كونه مطلباً [ملحاً] موجهاً إلى الحاكم".^{٣٧}

وينطلق الفكر الديني من أن الحاكم هو الذي يرسي حكم الله على الأرض، ولذا يجب أن يكون شديداً لا يتراخى في أحكام الله. وفتح هذا مجالاً واسعاً للاستبداد، الذي ذمه الكثير من الفقهاء، ولكنهم قبلوا به باعتبار أن وجود حاكم ظالم خير من عدم وجود حاكم على الإطلاق، واقتتال الناس في حرب أهلية. وحتى لا يستبد الحاكم، عليه أن يسترشد بآراء أهل الفقه من العلماء، ويشاركهم في الحكم معه. و"الحكم الصالح، في نظر [ابن تيمية]، يتوقف على تحالف بين الأمراء، وهم الزعماء السياسيون والعسكريون، وبين العلماء، وهو شرّاح الشريعة".^{٣٨} ويرى ابن تيمية أن أسلوب الحكم وطريقة قيام السلطة يكون بالحزم والفرص بالقوة. وقد "جعل ابن تيمية الإكراه جوهر الحكم. إذ لا غنى للبشر عنه للعيش معاً وللحوول دون تفكك عرى التضامن بينهم بفعل الأناثية الطبيعية. [...] وللحاكم، كحاكم، أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه. إذ أن الحاكم، ولو كان ظالماً، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع".^{٣٩} والحاكم عادلاً كان أم ظالماً يحمل سلطة الحكم وسلطة الشرع، أي إدارة الدولة من ناحية، وفرض أحكام الشريعة وتطبيق نصوص الدين من ناحية أخرى، وبهذا توحدت أمور الدين والسياسة بيد الحاكم، بحيث أصبح "يجتمع في الخلافة السياسة والشرع، إضافة إلى الصفة الكارزمية الدينية والسحرية. وقد رأينا كيف أن المفكرين الإسلاميين أحالوا السياسة على الشرع، وجعلوا من السياسة قياماً على الشرع، إضافة إلى الفكر الزمني الذي استخدموه لبنينا علاقة السياسة بالدين، أي علاقته بالاستخلاف الإلهي والنبوي، وأوجه الشبه المهمة بين صلة الإدارة السياسية بموضوعها وبين صلة الله بعباده".^{٤٠}

والعجيب بالأمر أنه بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية، وقيام الدولة الحديثة في مصر، أولى الدول العربية في رؤية النور كدولة حديثة، جرت محاولات من رجال الحكم، وهم علمانيون بطابعهم، إلى إحياء هذه الخلافة، ولكن ضمن الأسرة الحاكمة في مصر، واستقوا بذلك بالمؤسسة الدينية ممثلة بالأزهر، وقد "كانت الدولة والسياسيون العضد الأول لتدخل الدينين في الشؤون العامة، والهيئة الأساسية التي أتاحت لهم المجالات وفتحت لهم الأبواب، فاستخدموا مقولة دين الدولة لاشتراط مراسم دينية معينة على توليه الملك على حساب مدنية الحكم، واستخدموها للمماهة بين الإسلام ومطالب شيخ الأزهر".^{٤١} وبعد ذلك نشأت العديد من الدول العربية، وكانت نشأتها الأولى علمانية، ولكنها تدريجياً أخذت بالتقرب من المؤسسة الدينية ثانية وتحاول مراضاتها لتكسب تأييدها ودعمها في الحكم في مواجهة موجات المطالبة الديمقراطية. و"يرى عزيز العظمة أن الدولة الحديثة في العالم العربي كانت علمانية في البداية،

لكنها تأقلمت تدريجياً، ولأسباب يقع في مقدمتها الانتهازية السياسية، مع مطالب القطاعات الإسلامية في المجتمع إلى أن انتقلت هي نفسها، وإن بتفاوتات، إلى أداة للأسلمة [...]]. ويوضح الكاتب أن العملية تسارعت أولاً في مصر في عهد السادات، ليجري التخلي من قبل الدولة الحديثة عن أصلها الليبرالي والعلماني المزدوج في كل أنحاء العالم العربي".^{٤٢} ومع هذا يرى د. عزمي بشارة أن الدولة بطابعها علمانية، ولا حاجة فيها للفصل بين الدين والدولة "لأن الدولة كيان معلم سلفاً ومفصول عن الدين في كل الأحوال، من حيث معناه ووظيفته وأهدافه، وهذه هي العلمانية بالمعنى الواسع للكلمة".^{٤٣} وعلى الرغم من كل ذلك، نرى أن الدين يتدخل في شؤون الدولة، والمؤسسة الدينية ترعى بأن لا تكون هناك تحولات ليبرالية ديمقراطية في نظام الحكم، لأن هذا مخالف لطبيعتها ولطلبها أن تكون مشيئة الحاكم من مشيئة الله، وأن يكونوا هم حلقة الاستشارة حول هذا الحاكم، مستبداً كان أم عادلاً.

وكان الدين في أغلب الأحيان يقف إلى جانب الحاكم مرسخاً حكمه وداعماً له في حقه بالحكم، وحتى لو كان ظالماً مستبداً. ولم يقتصر الأمر على الدين الإسلامي فحسب، بل إن هذه طبيعة الدين، أي دين، منذ أن كانت الديانات الأولى المنظمة في المعابد التي لها كهنتها الخاص، في مصر القديمة والحضارات التي واكبتها في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام، ثم في الحضارات الأوروبية القديمة والكلاسيكية، قبل أن يحل الدين المسيحي مكانها ليصبح هو المهيمن على هذه الحضارة، وهو الذي يوجه أفكار الناس وشؤون الحكم. ومن ضمن هذا التوجيه كان دعمه للحكام باعتبار أن سلطاتهم إلهية مستمدة من الله مباشرة. وتدخل الدين دائماً إلى جانب الحكام، وأحياناً اعتبرت المؤسسة الدينية أعلى من مؤسسة الحكم، وأدى دورها المركزي في الحضارة الأوروبية الوسيطة قبل قيام الدولة القومية إلى حروب طاحنة في أوروبا قامت على أساس الصراع الديني، وعلى أساس أن سلطة الحكام هي امتداد لمشيئة الله التي تباركها الكنيسة، لأن هؤلاء الحكام هم حماة الدين. وبالتالي نفت الكنيسة المسيحية أيضاً "الشريك" عن الحاكم. ونفي الشريك يعني أن الحاكم يعمل ما بدا له دون أن يستطيع أياً كان مساءلته. وقد كان الدين دائماً سنداً للحاكم في أي نظام أوروبي قبل الثورة الفرنسية التي ألغت دور الدين تماماً في شؤون الدولة، ثم جاء نابليون الأول فحدد ذلك الدور بموافقة الدولة، من خلال صيغة دستورية عرفت بوثيقة التفاهم (Concordia) التي أوقفت تدخل الدين بالدولة وفصلت بينهما، وجعلت الكنيسة خاضعة للدولة وليس العكس. وعلى الرغم من أن هذا التحول لم يخلق وضعا ديمقراطياً، ولكنه مهد للعلمانية التي أصبحت ضرورة للوضع الديمقراطي لاحقاً.

رابعاً: الدولة والنظام الدستوري

عندما تنتقل السلطة من كونها قوة بيد فرد يمارسه في الجماعة، إلى قوة الحكم في الدولة، تنشأ الدولة الحديثة، وبالتالي تصبح هناك ضرورة لتنظيم الأمور بين الناس على أسس معروفة وواضحة. وقبل الدولة الحديثة كان الحاكم يحكم بالأعراف وبقوة الفرض النابعة من ادعائه حق الحكم، إما بالوراثة والتقاليد وإما بالتفويض الإلهي، كما رأينا في النظريات الدينية للحكم. ولتنظيم الأمور بين الحاكم والمحكوم تفرلوائح التنظيم للدولة. وقد عرفنا في التاريخ القديم الكثير من هذه اللوائح أو الشرائع، ولعل أهمها شريعة حمورابي. ولكن شرائع ولوائح العصر الحديث عرفت بالدستور أو القانون الدستوري. و"النخب الحاكمة عندما تصل إلى السلطة لا تقبل القيود الدستورية على سلطتها، وترفض مساءلة الشعب لحكومتها"^{٤٤}. ولكن الضغط الشعبي يجبرها على القبول باتفاق ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وقد بدأت اللوائح الدستورية تحد من سلطة الحاكم منذ الوثيقة العظمى (The Magna Carta) التي فرضها النبلاء الإنجليز على ملكهم جون سنة ١٢١٥م، والتي تعتبر الآن أول وثيقة دستورية مكتوبة في التاريخ الوسيط والحديث تحدد صلاحيات الحكم وتقاسم السلطة. وعلى منوال الوثيقة العظمى، أخذت المطالبات تزداد لسن شرائع دستورية تحد من سلطات الحكام في كل أوروبا. واتجهت هذه المطالبات اتجاهاً فلسفياً في تحديد طبيعة الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. واستعادت أوروبا أدبياتها الكلاسيكية في محاولة للاستعانة بنظام الحكم في أثينا لاستنباط شكل جديد من الاتفاق على نوع الحكم. وعرفت هذه المحاولات بنظريات العقد الاجتماعي، التي افترضت بأن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قامت أول ما قامت على أساس عقد بين الناس وتنازلوا فيه عن بعض حرياتهم مقابل فرض النظام في مجتمع متحول إلى دولة.

ونظريات العقد الاجتماعي ليس كلها تنادي بالحرية وتتجه نحو الفكر الديمقراطي. وقد بدأت فكرة العقد الاجتماعي عند المفكر البريطاني توماس هوبز في القرن السادس عشر، الذي تصور مجتمعا يتخلى عن حريته إلى السلطة بشكل فرد أو مجلس، مقابل فرض النظام والأمن، إذ "تولد الدولة عند هوبز وسط الرعب والخوف وتقوم عندما تقوم على سلطة القهر. والوسيلة التي تنشئ الدولة وتقيم السلطة فيها هي العقد الاجتماعي"^{٤٥}. بين الناس لتفويض حاكم تفويضاً مطلقاً، يولونه حق حمايتهم مقابل طاعته، إذ أن الفرد الذي يعيش مهدداً وسط جماعة تعيش مهددة قد التقى الفرد مع جماعته وتنازلوا عن جميع ما لهم من حقوق [...] للمستفيد الأول من العقد دون أن يتعهد ذلك المستفيد بشيء قط"^{٤٦}. وقد نازع البريطاني جون لوك أفكار هوبز وناقضها، معتبراً أن العقد الاجتماعي يقوم على أساس الحد من صلاحيات الحاكم لاستعادة بعض الحريات التي كانت من حق الفرد والجماعة وانتزعها الحاكم،

و "الناس إذ يقيمون المجتمع المنظم - أو الدولة - عن طريق العقد يختارون من يمثل السلطة [...]، وهو] في نظر لوك طرفاً أصلاً في العقد له أمور وعليه أمور [...]". كذلك فإن الأفراد عند لوك لا يتنازلون بمقتضى العقد عن كل شيء - كل حق - كما هو الحال عند هوبز [؛] إنهم يتنازلون عن جزء من حقوقهم بالقدر اللازم لإقامة المجتمع المنظم. والحاكم يلتزم أمامهم بالمحافظة على حقوقهم وعلى أمنهم وسلامتهم وإقامة العدل بينهم وعدم المساس بما لم يجرّ التنازل عنه في العقد الذي أنشأ الدولة والسلطة".^{٤٧} والعقد الاجتماعي عند لوك في بداية الفهم الديمقراطي للقانون الدستوري، فيما هو عند هوبز دعوة للاستبداد موثقة بالقانون الدستوري، أو الوثيقة الدستورية. وأفكار لوك وهوبز لحقها تصور أبعد عن التسلط والاستبداد ومقاومتها بالعقد الاجتماعي، رأيناه في المدرسة الفكرية الفرنسية لدى مونتسكيو وجان جاك روسو.

ومهما كانت الأفكار التي طرحت في نظريات العقد الاجتماعي، فإن "الفكرة التي تقول إن الدستور يعبر عن الميثاق [أم العقد] الاجتماعي تبقى صحيحة. ولكنها انتقلت تدريجياً إلى مصاف ثانوي لمصلحة مفهوم آخر، قانوني، يسمح بضمان احترام جميع السلطات للقواعد الدستورية. الدستور هو قمة تراتبية الضوابط القانونية: وهذا يعني أن كل النصوص الأخرى (قوانين، مراسيم، قرارات، ... الخ) أن تحترمه، تحت طائلة الإلغاء".^{٤٨} وقد تبلورت فكرة الدستور بنصوص قانونية، على أساس أنه قانون القوانين، نتيجة الثورتين الأمريكية والفرنسية، فرأيناه في الدستور الأمريكي أولاً، ثم في المحاولات الدستورية الفرنسية منذ الأيام الأولى للثورة الفرنسية، إلى محاولات نابليون صياغة دستور وقوانين عليا أكثر صرامة وأبعد عن الفهم الديمقراطي الذي تأسست عليه الجمهورية الفرنسية الأولى. ولحق هذه المحاولات التعديل الأمريكي على دستورها، الذي شمل لائحة حقوق الإنسان، التي حددت حدود الحريات والحقوق التي لا يمكن للحاكم مسها. وكل النصوص الدستورية الديمقراطية التي خرجت نتيجة الثورتين الأمريكية والفرنسية مفادها "أن ممارسة السلطة يجب أن تظل دائماً في إطار القواعد القانونية القائمة، وأن كل ممارسة للسلطة على مخالفة تلك القواعد وخرقها يعد غير مشروع، ويؤدي إلى أن توصف تلك الممارسة غير الملتزمة بالقواعد القانونية القائمة بوصف عدم الشرعية".^{٤٩} وهذا ما يجعل الدستور الديمقراطي عقداً اجتماعياً للحكم بين الناس وحكامهم.

ويحدد الدستور في أحكام مختلفة مقسمة إلى أبواب مختصة، السلطات القائمة في الدولة، والتقسام الوظيفي بين هذه السلطات لإدارة شؤون الدولة، وحقوق الناس التي يجب احترامها، والواجبات التي على الناس والدولة القيام بها كل للأخر. وفي المجال الأول، يقوم الدستور بالفصل بين السلطات حتى تمارس كل سلطة الصلاحيات المقررة لها دستورياً. "إن جميع الأنظمة السياسية تعرف الانقسام بين أجهزة حكومية عدة،

يختص كل واحد منها بوظيفة. وفصل السلطات بالمعنى الدقيق للكلمة لا ينطوي فقط على هذا التقسيم للعمل، بل يفرض أيضاً أن مختلف الأجهزة الحكومية هي مستقلة الواحدة عن الأخرى".^{٥٠} والتقسيم الوظيفي لمؤسسات الدولة لا يشمل فقط التقسيم داخل الحكومة، أي السلطة التنفيذية، بل يشمل ما هو خارج السلطة التنفيذية ليحدد أدوار السلطة التشريعية والسلطة القضائية، وفي رأيي يجب أن يحدد أيضاً أدوار السلطة المجتمعية. وهذا الفصل بين السلطات، والتقسيم الوظيفي لمؤسسات الحكومة والدولة هو الذي يخلق دولة المؤسسات التي يمكنها القيام بواجبها خير قيام. و"بغيب المؤسسة، وجعل السياسة والعلاقات الشخصية أساساً لبناء المؤسسات والأجهزة الموجودة، يغيب عن بنية السلطة إمكانية إجراء أية محاسبة. وتصبح السلطة بموجب إجراءاتها محصنة تلقائياً أمام إمكانية مواجهتها قانونياً لصد تدخلاتها، وضبط عملية اتخاذ قراراتها، والحد من عشوائية تسلطها"^{٥١}، وهذا ما يبعد عنها الصفة الديمقراطية ليقربها أكثر نحو الاستبداد.

والدولة القوية بمؤسساتها، المنتظمة في علاقاتها ضمن أحكام دستورية سليمة لا يتم التلاعب بها، هي دولة القانون التي تقوم بواجباتها اتجاه مواطنيها، والتي يمكن محاسبة القائمين على الحكم فيها على ما يقترفونه من أخطاء. و"واجبات الدولة نحو الناس متعددة، ولكن يمكن الحديث عن أهمها، وهي تشمل توفير الحماية والخدمات للناس أفراداً ومجتمعاً. ومن ضمن توفير هذه الحماية يجب توفير الأمن والأمان للناس، وذلك بفرض سيادة القانون، بحيث يتساوى الجميع أمامه، ويخضع الجميع للمساءلة والمحاسبة، تماماً كمن يمنح الجميع فرصاً متكافئة في الحياة والعمل والمكافأة".^{٥٢} ومبدأ المساواة أمام القانون ومبدأ المحاسبة والمساءلة من أسس قيام النظام الديمقراطي، وهذان المبدأان قائمان في كل الدساتير الديمقراطية. ولا تتوقف الأحكام الدستورية الديمقراطية في تحديد ضرورة توفير الأمن والأمان للمواطنين، بل تحدد أكثر بأنه "ضمن توفير الأمن والأمان بفرض سيادة القانون يجب التأكد من منع الفوضى والتعدي على سيادة القانون بحجة ممارسة الديمقراطية، فالديمقراطية لا تعني الفوضى ولا تعني محاربتها باسمها"^{٥٣}، والديمقراطية لا تعني التسبب بحجة ممارسة الحريات، فلكل الأمور حدود، ولكل الحريات مقيدات، حتى لا تقوم حرية فرد على حساب حرية آخرين. ولا يعني التقييد لممارسة الحريات إفساح المجال لسلطة القهر في الدولة، بل يعني أن الجميع، بمن فيهم أجهزة الأمن، خاضعون للقانون والمحاسبة وعدم المس بالحقوق؛ و"المهم أن يعيش الناس في دولة قانونية؛ أي دولة تخضع فيها الأجهزة الحاكمة التي تمارس السلطة، والتي بيدها وسائل القهر والإكراه، لأحكام القانون".^{٥٤}

هوامش الفصل الثاني

- ^١ وليم نصار ٢٠٠٤ (ب): المصدر السابق، ص ١٨.
- ^٢ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٢٩.
- ^٣ عزمي بشارة. المصدر السابق، ص ٨٩ - ٩٠.
- ^٤ محمد السيد سعيد. «إشكالية تعثر الديمقراطية في العالم العربي»؛ في محمد حسنين هيكل وآخرون: إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي (أعمال مؤتمر). رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧، ص ٥٢.
- ^٥ المصدر نفسه، ص ٥٤.
- ^٦ وليم نصار (ب): المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٥.
- ^٧ آلان توران. ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؛ طبعة ٢، ترجمة حسن قببسي. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١، ص ١٩٦.
- ^٨ جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٣٢.
- ^٩ المصدر نفسه: ص ١٢ - ١٣.
- ^{١٠} على الجرباوي. المصدر السابق، ١٩٩٩، ص ١٩.
- ^{١١} آلان توران. المصدر السابق، ٢٠٠١، ص ٥٨.
- ^{١٢} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٨.
- ^{١٣} المصدر نفسه. ص ١٤ - ١٥.
- ^{١٤} جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٣٥.
- ^{١٥} عزيز العظمة. «الشعبوية ضد الديمقراطية - خطاب الديمقراطية المعاصر في الوطن العربي»؛ في غسان سلامة (إعداد): ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي / الإسلامي (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٢٢٠.
- ^{١٦} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٧.
- ^{١٧} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٢٧.
- ^{١٨} جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٢٦.
- ^{١٩} المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.
- ^{٢٠} ثناء فؤاد عبد الله. «خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي». المستقبل العربي: ١٨٧، ١٩٩٤، ص ١٦.
- ^{٢١} جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٢٠.
- ^{٢٢} غسان سلامة (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٣.
- ^{٢٣} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٢٣.
- ^{٢٤} وليم نصار (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٦.
- ^{٢٥} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٣٨ - ٣٩.
- ^{٢٦} حنة أرندت. في العنف؛ ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ٣٩.

- ٢٧ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٣٧.
- ٢٨ حنة أرندت. المصدر السابق، ص ٣٢.
- ٢٩ جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٦، ص ٣٣.
- ٣٠ حنة أرندت. المصدر السابق، ص ٤٥.
- ٣١ آلان توران. المصدر السابق، ص ٥٣.
- ٣٢ محمد عابد الجابري. «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: ١٥٧، ١٩٩٢، ص ١٤.
- ٣٣ علي عبد الرازق. **الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**؛ نقد وتعليق ممدوح حقي. بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٦٦، ص ١٤ - ١٥.
- ٣٤ المصدر نفسه، ص ١٨.
- ٣٥ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٧٩.
- ٣٦ ألبرت حوراني. **الفكر العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩**؛ ترجمة كريم عزقول، مراجعة أديب قنطار. بيروت: نوفل للنشر، ١٩٩٧، ص ٢٩.
- ٣٧ غسان سلامة (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ١٣.
- ٣٨ ألبرت حوراني. المصدر السابق، ص ٣٠.
- ٣٩ المصدر نفسه، ص ٢٨.
- ٤٠ عزيز العظمة. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٤٧.
- ٤١ المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٥١.
- ٤٢ جميل هلال. المصدر السابق، ص ٨١. انظر أيضاً، غسان سلامة (أ). المصدر السابق، ص ١٦.
- ٤٣ عزمي بشارة. المصدر السابق، ص ٨٠.
- ٤٤ خلدون حسن النقيب. «محنة الدستور في الوطن العربي - العلمانية والأصولية وأزمة الحرية». **المستقبل العربي**: ١٨٤، ١٩٩٤، ص ٣٥.
- ٤٥ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ٧٨.
- ٤٦ المصدر نفسه، ص ٧٨.
- ٤٧ المصدر نفسه، ص ٨١.
- ٤٨ موريس دوفرجيه. المصدر السابق، ص ١٢.
- ٤٩ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٠٨.
- ٥٠ ثناء عبد الله. مصدر سابق، ص ٢٥.
- ٥١ علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٥٠.
- ٥٢ وليم نصار (أ). **الدستور الذي نريد لفلسطين**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٤، ص ٦١.
- ٥٣ المصدر نفسه، ص ٦١.
- ٥٤ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٢٠.

الفصل الثالث

الديمقراطية والحالة السياسية

الديمقراطية والحالة السياسية

أولاً: الحالة العربية والبتريمونيالية الجديدة

في دراسة معمّقة لأنظمة الحكم في الوطن العربي، يبدو واضحاً لنا أن معظمها ينطبق عليها وصف البتريمونيالية الجديدة؛ فمهما كانت تسميات النظام، من سلطة الحزب الواحد، أو كاريزماتية الزعيم، أو العقائدية، أو القومية، أو التقدمية، نرى أن الأسس التي يقوم عليها المجتمع العربي هي بالأساس أسس البتريمونيالية، وبالتالي فالدولة العربية الحديثة مبنية على أسس البتريمونيالية الجديدة، التي سبق أن شرحنا عنها وعن مكوناتها. ويصف د. محمد عابد الجابري أنظمة الحكم العربية قائلاً: "إن ما هو قائم في الأقطار العربية هو: إما دولة الفرد (أو الحزب الوحيد)، وإما دولة المؤسسة العشائرية (القبلية)، وإما تخفي جوهرها اللاديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شكلية مزيفة. واذن، فجميع الأقطار العربية، دون استثناء تعاني أوضاعاً تتسم بغياب الديمقراطية والافتقار إلى مؤسسات المجتمع المدني".¹ ووصف الجابري هو وصف للأنظمة البتريمونيالية الجديدة، إن كانت عشائرية أو فردية أو مغطاة بقناع ديمقراطي، هي كلها تشكيلات بتريمونيالية جديدة بتسميات وأوصاف لا تخرج عن واقع الحالة التي سبق أن شرحناها عند الحديث عن معنى البتريمونيالية الجديدة ومقوماتها. و"لعل الأنظمة العربية كلها تدخل ضمن هذا التصنيف كأنظمة سياسية مهجنة بين التراثية التقليدية والعقلانية الحديثة، إذ لا يمكن بناء دولة حديثة في الوطن العربي (أو إفريقيا كذلك) دون هذا التهجين، لأن تقاليد الماضي وتراثه والحنين إليه والاستفادة منه في استمرارية الأوضاع على ما هي عليه، واستمرارية سيطرة النخبة البطريركية على المجتمع، تحتّم التمسك بالتراثية التقليدية من ناحية، ولكن الانجذاب نحو المستقبل،

والرغبة في الاستفادة من التطور التكنولوجي والانفتاح على الغرب، والاستفادة من خبراته وأساليب بناء علاقاته، تحتم التوجه نحو التحديث من ناحية أخرى، ولا يمكن الاحتفاظ بالنقيضين معاً إلا بالتهجين^٢.

وعلى الرغم من كل محاولات التحديث وبناء الدولة على أسس جديدة، تقوم العلاقات المجتمعية العربية في كل أرجاء الوطن العربي على العلاقات العشائرية بشكل أو بآخر، فالعشيرة والأسرة الممتدة حماية للفرد، ولذا يذوب فيها الفرد وتصبح الشخصية الجماعية أهم من الشخصية الفردية. وبهذا الخصوص، تصف ثناء عبد الله الوضع الاجتماعي العربي وصفاً دقيقاً عندما تقول: "إن جوهر الممارسة القبلية يتجسد في ذوبان شخصية الفرد في القبيلة، وارتكاز العلاقات بوجه عام على روابط الدم. وفي هذه الحالة، فإن نوعاً من الاعتمادية ينشأ لدى الفرد العربي الذي تتم تنشئته بلا استقلالية، وبحيث يعتمد في تفكيره وشعوره وسلوكه على 'مرجعية الجماعة' خوفاً من الخطأ، وطلباً للأمان. فقد ينكر الفرد نتائج تجربته الذاتية إذا ما اختلفت مع الشائع أو الرائج الذي تقره الجماعة، وتندرج هذه الاعتمادية على الأسرة أو العشيرة كجماعة إرثية إلى أن تصل إلى الدولة كجماعة مرجعية سياسية، وليصبح النظام السياسي، أو بالدقة 'رأس النظام' المرجعية الأعظم التي يتم الاعتماد عليها، ليس إزاء تحديد المشاعر والمواقف فحسب، بل أيضاً وصولاً إلى تحديد الاحتياجات، والتوقعات، والطموحات المستقبلية"^٣. هذا الوصف للحالة الاجتماعية العربية هو وصف دقيق لقيام الدولة البتريمونيالية الجديدة على أساس الشخصية التي تعتمد على الزبائنية، كأهم مكونات هذا النظام.

وقد وصف الكثير من الكتاب العرب الحالة السياسية العربية، وكانت أوصافهم تنطبق على البتريمونيالية الجديدة، دون أن يسموها بمسماها الصحيح. ولكن جلال معوض وصفها وسمّاها بهذا المسمى، مع استعماله اصطلاح 'عصبي' كاصطلاح عربي محتمل أن يكون بديلاً لكلمة بتريمونيالية. وجلال معوض في معرض حديثه عن النظام السياسي في الأقطار العربية التي تعتمد على مرجعية الشخصية القيادية، كما جاء في طرح ثناء عبد الله، وتكون النخبة البتريمونيالية الجديدة حول الزعيم الحاكم، قال: "في إطار هذا الحكم الأبوي؛ الرعوي؛ العصبي (patrimonial) يعتمد التأثير السياسي، بمعنى المساهمة في عملية صنع القرار، على مدى الاقتراب من بؤرة السلطة السياسية [...].، بمعنى أن الشخص الحاكم، من حيث علاقة التواجد المكاني والاستمرار الزماني، هو الذي يحدد القدرات الفعلية لهذا الشخص من حيث التأثير السياسي، بصرف النظر عن التخصصات المهنية والمناصب الرسمية. ويطلق على هؤلاء الأشخاص الأكثر اقتراباً من الحاكم عبارة 'الدائرة الضيقة' [...].، ومن هنا قد لا يكون من المبالغة القول إن النظم السياسية العربية، على الرغم مما ترفعه من شعارات

ديمقراطية، هي من حيث الواقع تعبر عن نظام الحكم الفردي، أو على الأقل حكم النخبة وسياستها [...]، دون أن تكون نظم مشاركة حقيقية "٤.

وجلال معوض يتحدث عن تكوين النخبة حول الزعيم البتريمونيالي، ودورها معه، ودوره في تحديدها. ولكنه لا يكتفي بذلك، بل يحدد بالضبط الوصف المحدد للمكون الأول للبتريمونيالية الجديدة، وهو الشخصية، فيقول: من ناحية نجد أن شخصية الممارسة والسياسة وطغيان العنصر الشخصي على العملية السياسية في النظم العربية، وهو ما يسمى شخصانية (personalism)، حيث تلعب عناصر الولاءات الشخصية والأسرية والعشائرية والقبلية دوراً حاسماً في صنع القرار، ما يجعل القيادات السياسية تمارس السلطة استناداً إلى هذه العناصر الشخصية، دون تدخل يذكر من جانب تنظيمات ومؤسسات رسمية [...] . من هنا ننظر القيادات العربية إلى بلدانها على أنها تشكل عائلة أو قبيلة ضخمة، تمثل هي -أي القيادات- بالنسبة لها الرأس "٥. وهذا الوضع من الشخصانية والعلاقات المبنية على أساس الولاءات العشائرية والتقليدية، يجعل الفواصل تتآكل ما بين الخاص والعام، والرسمي وغير الرسمي، إذ "أن طغيان العنصر الشخصي على العملية السياسية في البلدان العربية يصاحبه غياب المؤسسات وعدم الرسمية (informality)، [...] . فالقيادات العربية تتحرك داخل شبكات العلاقات الشخصية [هي الشبكات الزبائنية]، ولا تثق في قدرة المؤسسات السياسية على الحركة "٦.

ومن خلال بعض نصوص الخطاب العربي في وصف الحالة السياسية العربية، أو حالة الأنظمة السياسية العربية، رأينا حتى الآن وصفاً بلا مسمى لطبيعة العلاقات البتريمونيالية الجديدة، ثم وصفاً لمكوني الشخصية والزبائنية. ولا يكتفي الخطاب العربي هنا، بل يمتد ليضيف المكون الثالث، وهو الريعية لهذه الأنظمة، ليكتمل الوصف العام لها بأنها بتريمونيالية جديدة بلا نقاش. ويحدثنا محمد السيد سعيد عن أثر النفط في خلق وضع اقتصادي جيد أثر على مجمل الأوضاع والعلاقات في الوطن العربي، قائلاً: "من زاوية معينة لا شك أن الفائض النفطي الضخم أضاف كثيراً إلى قوة الدولة في مواجهة المجتمع المفتت بين انتماءات قبلية وجهوية ومذهبية وغيرها "٧، فالريع النفطي قد قلب موازين القوى في السياسة العربية، وأدى إلى تحولات سياسية عميقة، كان أكبر تأثير لها هو انتقال مراكز الثقل من مناطق الوعي والثقافة إلى مناطق الوفرة النفطية، لما أصبح للدخل النفطي وتوزيعه من أثر على بناء اقتصادات الدول العربية، باعتماد أنظمتها على ريع خارجي لا تدفع شعوبها ثمنه من جيوبها. وأصبح كل نظام يتداعى نتيجة الفقر وعدم القدرة على النهوض بالدولة، يستعين بالجيران الأغنياء ذوي الدخل النفطي، طلباً للمساعدة المالية والدعم مما تأتي من مدخولات النفط لديهم. و" خلال الفترة ١٩٧٤ - ١٩٨٦ أو ربما حتى بدايات عقد التسعينيات

كان للدخل الريعي الضخم نتائج سياسية ضخمة، حتى في البلاد ذات الدخل النفطي المحدود^٨.

وسمي هذا الدخل المتأتي عن الدخل الخارجي بالدخل الريعي، وقام على أساسه الاقتصاد الريعي الذي أصبح مصدراً لشراء الولاءات لتثبيت نظام الحكم. ونرى محمد السيد سعيد يصف بدقة هذا النظام الريعي، ويسميه باسمه، دون أن يربطه بالنظام البتريمونيالي الجديد ككل، فيقول: "الدخل الريعي قدم دعماً [...] غير مباشر لهذا النظام، ما أطال عمره أكثر بكثير مما كان يمكن أن يحدث لو ترك على [حاله]، وللنتائج الحتمية لصور الإهدار والفساد وعدم الكفاءة الضاربة فيه، في كل الحالات العربية بلا استثناء. ويعني ذلك أن الدولة قد استمرت في السيطرة على جانب كبير من الظروف الفعلية لمعيشة قطاع أساسي من قوة العمل، لا بفضل قدرتها الاقتصادية أو كفاءة قطاعها الاقتصادي، وإنما بفضل الدخل المتولد - مباشرة أو بصورة غير مباشرة - من الاقتصاد الريعي^٩. وهكذا دخل الاقتصاد الريعي النفطي أساساً كمكون أساسي من مكونات البتريمونيالية الجديدة، وأصبح هو عنوان الصرف على النخب الزبائنية والزبائن السياسيين والاجتماعيين، بشكل إعانات ووظائف ومشاريع وامتيازات، وحتى نهب بيرر لاحقاً بالنفعية المقبولة مجتمعياً.

وبعد كل هذا الوصف للحالة السياسية العربية، لا يمكن وصف الأنظمة العربية إلا بأنها في معظمها أنظمة بتريمونيالية جديدة، وحتى بعضها بتريمونيالية تقليدية، على الرغم من كل محاولات التحديث. "فالنظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً نظامياً تقليدياً بالمعنى التراثي، كما أنه ليس معاصراً بالمعنى 'الحدائوي'، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث، من التراث والمعاصرة"^{١٠}، وفي هذا النظام لا يمكن أن نتوقع قيام ممارسات ديمقراطية حقيقية. وهذه الممارسات تحدها أصلاً القيم والأعراف والتقاليد التي تقوم في المجتمعات العربية، التي هي بالأساس مجتمعات بتريمونيالية أو بتريمونيالية جديدة، نشأت فيها أنظمتها واستمدت قوتها من هذه الأوضاع الاجتماعية. وبهذا الخصوص يتساءل برهان غليون: "هل القيم والتقاليد والأعراف الدينية والمدنية السائدة اليوم في المجتمعات العربية تشجع على تبني الديمقراطية كنظام سياسي، أو أفضل من ذلك، تتطلب من أجل تحقيقها وممارستها التوجه الديمقراطي؟ يكاد يكون هناك إجماع، على أن هذه القيم ليست قريبة جداً من الديمقراطية، إن لم تكن بعيدة عنها. والقيم الحديثة مرتبطة بالنظم التي ترسخت أركانها منذ الاستقلال أكثر بعداً عن الديمقراطية من القيم التقليدية، على الرغم من المظاهر"^{١١}.

ثانياً: الحالة العربية والتجربة الديمقراطية

في أنظمة بتريمونيلية جديدة كيف تكون الممارسة الديمقراطية، أو بالأحرى كيف تكون المشاركة السياسية ككل؟ بعد أن عرفنا أن معظم الأنظمة العربية، والبعض يقول إنها كلها حسب الوصف، هي أنظمة بتريمونيلية جديدة، نحاول أن ندرس التجربة الديمقراطية في الأقطار العربية ككل، أو ما يسمى بالنظام السياسي العربي، على الرغم من عدم التشابه الكامل بين الأنظمة العربية المختلفة. والتجربة الديمقراطية تتحدد بالممارسة الديمقراطية، إن وجدت، وبالمشاركة السياسية من قبل الناس عامة. و"المشاركة السياسية في غالبية البلدان العربية تتصف بالشكلية وعدم الفاعلية، فالقرارات السياسية تتخذ بالفعل من قبل القيادات السياسية العليا، ثم تكون دعوة الجماهير للمشاركة - من خلال التصويت - في انتخابات واستفتاءات تخضع لصور كثيرة من التلاعب والتزوير من جانب السلطات الحاكمة، ومن هنا لا يلعب المواطن العربي دوراً حقيقياً في عملية صنع القرارات، بما في ذلك اختيار رئيس الدولة وأعضاء المجالس النيابية والمحلية، بل عادة ما يجد ذلك المواطن نفسه خاضعاً لقرارات وسياسات لم يسهم في صنعها، ولا تعبر عن آماله ومطالبه".^{١٢} وهذا التلاعب بالانتخابات واستعمالها كوسيلة لتثبيت الأنظمة وإعطائها شرعية لا تستحقها، هو ممارسة ليبرالية مزيفة تمارسها كل الأنظمة البتريمونيلية الجديدة ضمن عملية التهجين ومحاولة استعمال بعض المظاهر الديمقراطية كواجهة تخنفي خلفها النخب الحاكمة.

وعملت الأنظمة السياسية العربية على نفي الشريك انطلاقاً من طابعها البتريمونيلي الجديد، ولم تسمح بالتعددية؛ و"تميز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر، بنفي الشريك عن الحاكم، أي الإيمان بالزعامة وتأليه القيادة، هذا في حين إن الديمقراطية في جوهرها، وآليات عملها تدور أساساً حول المشاركة في الحكم [...] إن مناقشة الأبعاد الفكرية والاجتماعية لطرح الديمقراطية كمبدأ ونظام حكم في الواقع العربي، تأتي من حقيقة أن الثقافة العربية لم تؤمن بعد بوجود الشريك للحاكم من هذا المنطلق، فالديمقراطية تمثل انقلاباً تاريخياً على صعيد الفكر والمعتقد، وانقلاباً في الوعي، قوامه الفصل التام والنهائي بين الوحدانية - في مجال الدين - والتعددية في مجال الحكم والسياسة".^{١٣} وعلى الرغم بعد الثقافة العربية التقليدية عن منطق الديمقراطية وفهمها، فقد جرت محاولات ديمقراطية بعيد الاستقلال في عدد من الدول العربية، وبخاصة سوريا، ولكن التدخل العسكري بالانقلابات قمعها كلها، ليفرض عصبية عسكريات (أو عصبويات)، أي نخب بتريمونيلية جديدة عسكرية الأصول، استلمت مقاليد الأمور وفرضت نفسها في الحكم، كما نرى الحال في سوريا والعراق وليبيا والسودان واليمن وموريتانيا، وحتى الجزائر ومصر بشكل أو بآخر، فجميع الأنظمة الجمهورية في الوطن العربي ما عدا لبنان تعود لأصول عسكرية قامت أول ما

قامت على عصبية عسكرية جاءت إلى الحكم بنخبة جديدة لتحل محل النخب القديمة، دون تغيير في الأوضاع الاجتماعية التقليدية التراثية القائمة. و" يكون استيلاء بعض العصبيات على سلطة الدولة ثأراً وعودة التقاليد في صورة نظام دولة حديثة لكنه مستورد ولم يفلح في مد جذوره. [...] وخلف] صورة الدولة الحديثة، نجد في الواقع عصبية: فالجيش السوري والجيش العراقي على السواء، يخضعان لقيادة هيئة من الضباط (عصبية جديدة) تعبر هي ذاتها عن مجموعة متضامنة، أقلية وتقليدية، راهنت على الدولة الحديثة كي تعدل لصالحها الخريطة السياسية التقليدية".^{١٤}

وفي الواقع، تأسست الدولة العربية الحديثة في أحضان الاستعمار، فالدولة الحديثة لم تنشأ في أي من الأقطار العربية مباشرة بعد الخروج من طوع الدولة العثمانية، ولم تتطور نتيجة التحرر من التقاليد المملوكية والعثمانية التي أدارت المنطقة العربية منذ أن أدخل المتوكل العنصر التركي إلى الجيش، وألغى ديوان العطاء، فألغى الوجود العربي في الجيش، وبالتالي أبعد العرب عن مجال الحكم والسيطرة. وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد أنشأ ديوان العطاء في بداية الفتوحات الإسلامية، الذي كان الغرض منه توزيع المغنم والريع على القوات العربية التي شاركت في الفتح، بقبائلها ومراتبها، بقربها من قريش أو بعدها عنها. وضمن توزيع العطاء هذا، اعتاش معظم العرب الذين شاركوا بالفتح في بلاد الشام والعراق، حيث انتشرت القبائل اليمانية في بلاد الشام، وانتشرت القبائل القيسية في العراق وديار بكر. ومن ضمن هذا العطاء كان ما هو عيني من مواد تجمع من الأمصار، ومن ما هو نقدي يصرف بشكل دوري. كما منح الكثير من الأشراف وقادة الفتوحات إقطاعات اعتاشوا منها. وقد توارث الأبناء هذا العطاء، وظل رمزاً لكل منهم على أصالة نسبه وعلاقته بالفتح ودوره في الدولة الإسلامية، كما كان مدخلاً لتعالي العرب عن غير العرب، بحيث اعتبر العرب هم أشراف الدولة؛ إلى أن جاء الخليفة العباسي العاشر المتوكل (٨٢١ - ٨٦١م) وألغى ديوان العطاء ككل، فأخرج العرب فعلياً، ليس من الجيش فحسب، بل من نظام الحكم ككل، فلم يعد العرب هم أشراف الدولة، فتوجهوا إلى الفقه والعمل خارج إطار مؤسسة الحكم. وأدخل المتوكل العنصر التركي إلى الجيش ليحل محل العرب، فاستولوا على مقاليد الحكم تدريجياً إلى أن أصبحوا هم السادة الفعليون، واغتالوا المتوكل نفسه في نهاية الأمر. ومنذ ذلك الوقت، تبادلت النخب التركية الحكم في الدولة العباسية، ثم في الممالك والإمارات الصغيرة، التي منها كانت الدولة العثمانية التي توسعت بعد ذلك. وكل هذا كان قبل حوالي ستة قرون من قيام الدولة العثمانية بالاستيلاء على القسطنطينية لتصبح هي الدولة الإسلامية الأخيرة الممتدة قبل انهيارها في الحرب العالمية الأولى. وبهذا، لم تكن هناك دولة عربية منذ أن استولى الأتراك على مقاليد الحكم في الخلافة العباسية في القرن التاسع الميلادي.

والدولة الحديثة نشأت بعملية فرض استعمارية عندما تمت تجزئة الوطن العربي إلى العديد من الأقطار، كلها خاضعة للاستعمار، وكلها حاول فيها الاستعمار إقامة بنى دولة حديثة، معتمداً على نخب دريها لهذا الغرض، في محاولة تحديث المنطقة لتخدم مصالحه، وتكون منتجة لصالحه، وكما تحتاج عملية الإنتاج الحديثة من إدارة للدولة. "إن الدولة الحديثة كما هي اليوم في الواقع العربي، بمؤسساتها القانونية والسياسية لم تأت خالصة نتيجة تطور داخلي طبيعي، ولكنها في الأغلب الأعم جاءت مفروضة أو مقتبسة عن أصل أجنبي. وفي كثير من الأحيان صاحب تكوين الدولة استخدام القوة من جانب القوى الاستعمارية المحتلة، وحتى إبان مراحل النضال الوطني ضد الاستعمار، وفي سبيل التحرر والاستقلال الوطني، فإن كثيراً من مؤسسات وتنظيمات ورموز الدولة تم الاحتفاظ بها من دون تغيير يذكر بعد الاستقلال"^{١٥}، ولكن لم يتم تطويرها بما فيه الكفاية لتواكب حداثة العصر، واستغلت لخدمة الأنظمة الحاكمة بما هي عليه كأنظمة بتريمونالية جديدة ورثت النظام الاستعماري، أو تعايشت معه واستلمت الدولة منه. ولا يقتصر هذا الوضع على أنظمة الحكم في الدول العربية فحسب، بل شمل أيضاً كل الدول التي خضعت للاستعمار بعد الحرب العالمية الأولى أو قبل ذلك، وبخاصة في إفريقيا، التي أصبحت تعاني من الفوضى بعد الاستقلال، نتيجة التركة الاستعمارية التي لم يتم تطويرها.^{١٦}

وكل التطور الذي شهدته الدول العربية في محاولة التحديث المطلوبة للدولة، كان في المجال العمراني، وبخاصة بعد الفورة النفطية، وعندما أصبح من الممكن توفير الموارد لتحديث البنية المعمارية المدنية، وبناء المنشآت الخدمية والبنى التحتية، بالإضافة إلى المنشآت السكنية. وتم تطوير بعض مجالات الصناعة والزراعة ضمن تطور الوضع العالمي، وفي محاولات فردية أو رسمية أحياناً لإيجاد مصادر دخل بديلة للدخل الريعي. ولكن التطور في البنى المؤسساتية للدولة، لتصبح دولة حديثة بالمفهوم الديمقراطي والذهنية الديمقراطية فقد ظل بعيداً عن مجال التحديث. وكان "أكبر عائق تواجهه دعوة طرح الديمقراطية في الواقع العربي، كنظام ونسق للحياة والتعامل والعلاقات، هي الذهنية التي تنزع إلى السلطوية الشاملة ورفض النقد وعدم تقبل الحوار، فهذه الذهنية تدعي امتلاك الحقيقة التي لا تعرف الشك أو المراجعة، أو التفاعل المثمر بين الأفراد والجماعات"^{١٧}. وأنظمة كهذه بذهنية كهذه لا يمكن أن تمارس الديمقراطية، ولذا كانت التجربة الديمقراطية في الوطن العربي بشكل عام عقيمة، وكانت نتيجتها الفشل، إن كان ذلك بعد الاستقلال مباشرة، أو في مراحل متأخرة عندما اضطرت بعض الأنظمة العربية نتيجة الضغط الشعبي أن تمارس العملية الانتخابية،^{١٨} فأعلن "عدد من النظم السياسية العربية نيته في التحول للديمقراطية، بعد فترة طويلة من رفض هذا النظام لهذا المصطلح. وانتهج كل نظام مزيجه الخاص من إجراءات 'الدمقرطة' [...]". لقد بدا الأمر قرب نهاية الثمانينيات، وكأن العالم العربي بدأ أخيراً يتماشى مع الاتجاه

العالمي نحو التحول للديمقراطية، أو على الأقل كانت ثمة آمال عريضة نسبياً بإمكانية تحريك هذا التحول^{١٩}.

وخابت كل الآمال، إذ لم يكن في نية هذه الأنظمة التحول إلى النهج الديمقراطي، بل كانت تنحني للعاصفة الشعبية التي كانت تضغط عليها للتغيير، فهادنت حتى تتمكن من استعادة زمام الأمور، وفتحت المجال لنخب أخرى بالمشاركة، دون أن تسمح بالمشاركة الكاملة، أو تداول السلطة، أو التعددية الفعلية. "إن صاحب الهيمنة رأى نفسه مضطراً لإشراك الجماعات الأخرى في ممارسة السلطة، متجنباً في الوقت نفسه انتقال هذه السلطة فعلاً إليها [...]". وكان هذا يستلزم سلسلتين من التدابير التحفظية في وقت واحد. كان المطلوب أولاً وضع الديمقراطية تحت الرقابة بفرض حواجز وقائية عليها تقيدها وتكفل استمرار ما يشبه الهيمنة. وكان المقصود بعد ذلك منع القطب الثالث؛ أي قطب المنتفعين الثانويين بالانفتاح الديمقراطي (وهو ما يسمى في أوساط أخرى 'الشعب')، من التشكيك في الترتيب الدستوري القائم بأكمله^{٢٠}. ومحاولات كهذه لا يمكن أن توصف بأنها ديمقراطية، بل هي استغلال لمفهوم الديمقراطية لتمرير التسلط. ولا يقتصر الأمر على الدول العربية فحسب، بل إن "السلطات في أمريكا الوسطى قد تكون أجرت انتخابات أكثر من أي أحد آخر في العالم؛ ولكن ليس هناك مراقب متطلع واحد يستطيع أن يصفها كظاهرة لتغيير في النظام"^{٢١}. وهنا يمكن القول إن مجرد إجراء الانتخابات لا يعتبر معياراً لوجود نظام ديمقراطي، أو أن وجود قانون ودستور يدعي الديمقراطية هو بالفعل دليل على وجود الديمقراطية في نظام ما؛ ولا ننسى بأن "جميع الدساتير العربية تدعي الديمقراطية، وتتضمن المبادئ والقيم التي تتظاهر بأخذ الديمقراطية شعاراً لها، علماً بأن الغالبية الساحقة من هذه الدساتير وضعت بمعرفة حاكم فرد - أو نظام حاكم - بإرادته دون استشارة شعبية حقيقية"^{٢٢}، ولتلبية مصلحة الحاكم ومنحه دستورياً ما يشاء من صلاحيات للتسلط.

ومهما يكن من أمور وجود تحولات ديمقراطية أو عدم وجودها في الوطن العربي، فإن مجرد الخضوع للضغط الشعبي وإجراء الانتخابات والتشدد بوجود الديمقراطية، يعني انكشاف ضعف الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي وشعورها بعدم شرعيتها^{٢٣}. و"الرأي العام العربي يدرك هذه الظاهرة حين يسفه الحكام والمتقنين الذين يبررون الديمقراطية الشكلية^{٢٤}، أي الحكومة المستبدة التي تنزياً شكلياً بزي 'ديمقراطية شعبية' تجسد بشخص الحاكم أو بالحزب الحاكم [...]. أو 'ديمقراطية الصحراء' متجسدة بالمجلس العشائري الذي هو الشورى [...]. وكتاهما تصدر عن الحجة القائلة إن لكل ثقافة ديمقراطيتها"^{٢٤}. كما أن الحديث عن الديمقراطية بكثافة واعتبارها الحل للمشاكل، حتى من أبواق الأنظمة الحاكمة، عزز الأفكار الديمقراطية في الذهنية العربية. و"إذا كانت الديمقراطية العربية لم تحقق بعد في الوطن العربي تقدماً يذكر على مستوى الممارسة العملية، وما زالت التجارب القديمة تحتاج إلى مزيد من الوقت

حتى تبلور طريقها وتثبت جدارتها، فإنها قد حققت على صعيد الوعي ففزة هائلة دون شك. والدليل على ذلك أن أحداً لا يستطيع اليوم أن يدافع، كما كان الأمر في السابق، عن نظام السلطة المطلقة أو قيمها، لا باسم التنمية ولا باسم الأمن القومي^{٢٥}، على الرغم من أن الممارسة الديمقراطية لا تزال بحاجة إلى أشواط بعيدة لتصبح قادرة على إعطاء نتيجة أفضل في الذهنية العربية، وبخاصة في مجال التعددية وتقبل الآخر، وما زالت الذهنية العربية ترفض تقبل الآخر إن كان يختلف بالرأي أو بالمعتقد. "إن الشكل الوحيد لتجلي علاقة الأكثرية والأقلية الذي يعرفه العديد من المثقفين العرب هو الأكثرية الإسلامية والأقليات [الدينية]. وليست الديمقراطية حكم الأكثرية الدينية [...] وإنما هو حكم أغلبية المواطنين عن طريق تمثيلهم".^{٢٦} والأهم في رفض الآخر في الذهنية العربية هو رفض الاختلاف في القومية أيضاً. ولا تزال الأنظمة العربية ترفض وجود أقليات قومية تعطيها حقوقها، كالأكراد في العراق، أو الأمازيغ (أو ما نسميهم البربر) في شمال إفريقيا، أو السود في جنوب السودان، وهي كلها أقليات قومية غير عربية تحارب الأنظمة العربية من أجل حقوقها القومية.

ثالثاً: الحالة الفلسطينية والبريمونالية الجديدة

لا تختلف الحالة الفلسطينية كثيراً عن الحالة العربية، سوى أن فلسطين لا تزال تحت الاحتلال، وبالتالي لا يمكننا أن نتحدث عن نظام سياسي فلسطيني إلا مجازاً، عند الحديث عن السلطة الوطنية الفلسطينية. ولكن هذا النظام السياسي يعود إلى سنوات عديدة قبل قيام السلطة الوطنية الفلسطينية، وقد بدأ مع بداية قيام منظمة التحرير الفلسطينية كهيئة قيادية تجسد الكيان الفلسطيني وتجمع أطرافه في الشتات والوطن المحتل. ومن ناحية اجتماعية يتشابه النظام الاجتماعي الفلسطيني في وجوه عدة مع باقي الأنظمة العربية، وهو نظام يقوم على التراثية والتقليدية، تحكمه الأعراف والتقاليد بشكل قوي، وتقوم علاقاته على العلاقات العشائرية بمعظمها. و"لا تزال العلاقات العمودية المتمثلة في البيئة والولاءات القبلية والعشائرية والحمائلية قائمة وفاعلة في الحياة الاجتماعية والسياسية الفلسطينية. وتؤثر مثل هذه الولاءات في عمليتي تطور المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في المجتمع الفلسطيني"^{٢٧}؛ فالمجتمع الفلسطيني هو مجتمع بطريركي النشأة، بريمونالي التكوين الحديث، على الرغم من أعداد المثقفين العالية جداً فيه مقارنة مع باقي الأقطار العربية، حيث تعتبر نسبة التعليم الفلسطينية من الأعلى في الوطن العربي. وليس غريباً أن يقوم النظام السياسي فيه على البريمونالية الجديدة، يعتمد على التراثية والتقليدية من ناحية، وعلى الدعوة لسيادة القانون والعقلانية من ناحية أخرى؛ إنه نظام مهجن، مثله مثل باقي الدول العربية، إلا أن التهجين ليس كاملاً لأن النظام السياسي ليس كاملاً بعد.

والفارق الكبير في الحالة الاجتماعية بين المجتمع الفلسطيني وباقي المجتمعات العربية هو أن المجتمع الفلسطيني نما خلال السنوات الأخيرة تحت الاحتلال، قبل قدوم السلطة الوطنية الفلسطينية، فتكاتف أبناؤه، بتلاحم وطني لمقاومة الاحتلال. وهذا التلاحم ساعد على تقوية التعددية فيه. "إن أول ما ينبغي ملاحظته عن تطور المجتمع الفلسطيني تحت الاحتلال سياسياً واجتماعياً خلال ربع القرن الماضي، هو أن هذا التطور حصل في غياب الدولة [الوطنية] وأجهزتها الكابحة. إن وجود الاحتلال لم يمنع تطور التعددية السياسية والفكرية في المجتمع الفلسطيني وتعدد الأطر الجماهيرية المساندة والمرافقة"^{٢٨} والتعددية أصلاً تعود إلى ما سمي بديمقراطية غابة البنادق، أي تعددية الفصائل في منظمة التحرير، والكوتا التي كانت تعطي لكل منها في مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية. وعلى الرغم من هذه التعددية، التي من المفروض أنها تعددية عقائدية سياسية، فإن النزعة الغالبة في الحالة الفلسطينية هي النزعة الجهوية والعشائرية. و"ينزع أبناء المجتمع الفلسطيني [...] للتضامن الجهوي أو المناطقي. فليس من غير المعتاد قيام علاقات من الدعم والتأييد بين أبناء جهة أو منطقة معينة ليس لسبب سوى الانتماء إلى الجهة أو المنطقة نفسها. [...] وعلى الرغم من أن الانتماءات الحزبية والفصائلية اخترقت إلى حد كبير الولاءات الجهوية، وعلى الرغم أيضاً من أن تجارب وطنية مشتركة وأحداثاً عظاماً خلقت قدراً من وحدة الحال بين أبناء الشعب الفلسطيني [...]. فإن الولاءات الجهوية ظلت ولا تزال قائمة بدرجات متفاوتة، وتلعب دوراً في تحديد الخيارات أو المواقف السياسية"^{٢٩} وقد أثر هذا بشكل واسع على تكوين النظام السياسي الذي قام لاحقاً.

ونتيجة العلاقات العشائرية والتكوين البطريركي للمجتمع الفلسطيني، نشأ النظام السياسي الفلسطيني معتمداً على هذه الولاءات وهذه العلاقات، فكان من السهل قيام نظام بتريمونيالي جديد حتى ضمن التجربة غير المكتملة للنظام السياسي الفلسطيني، بشكل السلطة الوطنية الفلسطينية. يبدو أن مقومات البتريمونيالية الجديدة في النظام السياسي قد استقرت في فلسطين. وأحد [المكونات] الأساسية للبتريمونيالية الجديدة هي تراكم المناصب (الرسمية وغير الرسمية) في أيدي [الرئيس]،^{٣٠} ما منحه سلطات غير عادية، وسيطرة كاملة على مقاليد الأمور كافة، فقد تجسدت فيه كل مواصفات النظام الشخصاني، الذي يجعل الرئيس أو الحاكم يتدخل بكل صغيرة وكبيرة، ويقرر في كل الأمور، بغض النظر عن وجود قوانين أو أحكام دستورية تحدد الصلاحيات لكل سلطة ولكل مؤسسة. و"انهك الرئيس في الإدارة الصغرى للشؤون اليومية في فلسطين، وليس فقط بالقرارات الأكبر [...]. وهذه ميزة نموذجية للدول البتريمونيالية الجديدة"^{٣١} وقد تأسس النظام السياسي الفلسطيني نتيجة تفاهات أو سلو، وكانت تحكمه هذه التفاهات وما نشأ عليها من اتفاقيات لاحقة، ما قيد مقدرة التشريع وقيام حرية عمل بشكل كامل للسلطة كنظام سياسي مستقل،^{٣٢} ومع ذلك قامت في فلسطين

مؤسسات فاعلة شملت وزارات وأجهزة أمن وسلطة تشريعية وجهازاً قضائياً.^{٣٣} ولكن ما ميز هذه الكيونة السياسية الناشئة هو أنها "لم تكن شفافة ديمقراطية أو تقوم فيها المساءلة"،^{٣٤} على الرغم من قيام عمل مؤسسي رسمي قوي لاتخاذ القرار.

وبدا أن النظام الوليد في فلسطين يتجه نحو العلاقات الزبائنية والمحسوبية، تماماً مثل أي نظام عربي آخر، على الرغم من أن البدايات كانت صحيحة، وجرت انتخابات حرة، أفرزت مجلساً تشريعياً مشاكساً لبعض الوقت، وقادراً على تحمّل الأعباء والصلاحيات البرلمانية. ولكن الطابع البتريمونيالي الجديد غلب على النظام، فأخذت الزبائنية تتماثل ضمن النظام، ومعها أخذ ينمو النظام الريعي، وتوزيعه عن طريق الشبكات الزبائنية، فالتوظيف يتم على أساس المحسوبية وكسب الولاءات، والمشاريع تقام على المنطق نفس وللأسباب نفسها، والنخب أخذت تستقر كنخب زبائنية تسعى للكسب والاستفادة من وضعها، وتحاول كسب المؤيدين لها من خلال دورها كوسيط بين العامة وبين الرئاسة. وخلال هذا ظهر التفتت والاختلاف حول الموارد الريعية القليلة، وأخذت هذه تستعمل لشراء الدعم والتأييد للنظام،^{٣٥} وبخاصة لكسب النخب العشائرية التي كانت قائمة في المجتمع كمجتمع تقليدي. و"قد أشار هذا إلى احتمال تراجع دائم في تطور المؤسسات السياسية، مع مستويات متنامية من الفساد والتحصيل الريعي".^{٣٦} وإذا أضفنا إلى كل هذا أن "الأوضاع الراهنة ومجموعة القيم السائدة في المجتمع الفلسطيني لا توفر أسباب المساواة بين الرجل والمرأة، أو تزيل أسس التمييز ومظاهره ضد المرأة"،^{٣٧} لأصبحت لدينا صورة كاملة لنظام بتريمونيالي جديد بمكوناته كلها: الشخصانية، والزبائنية، والريعية، والنفعية، والذكورية، تمارس في شبه دولة لم تقم بعد.

رابعاً: الحالة الفلسطينية والتجربة الديمقراطية

التجربة الديمقراطية الفلسطينية ليست جديدة على المجتمع السياسي الفلسطيني، وهي ليست وليدة السلطة الوطنية الفلسطينية، وبالتالي هي ليست وليد النظام البتريمونيالي الجديد الذي هو بطور التشكيل في فلسطين، بل هي ديمقراطية غربية من نوعها، جرت ممارستها في أطر منظمة التحرير الفلسطينية بشكل أو آخر؛ والبعض لا يرغب في تصنيفها كتجربة ديمقراطية، ولكننا هنا سندرسها ضمن التجربة على الرغم من الاعتراضات بأنها لم تكن ديمقراطية. وعلى أي حال، عندما ندرس تجربة ديمقراطية، لا يعني هذا بأنها ديمقراطية فعلاً، بل يعني أنها تجربة أولاً، وبأنها جرت باسم الديمقراطية ثانية. وعندما درسنا التجربة الديمقراطية العربية رأينا أنها في الغالب الأعم لم تكن ديمقراطية بتاتا. وبداية، عندما ندرس التجربة الديمقراطية في دولة، ندرسها انطلاقاً من أن هنا دولة سيادية يعيش بها شعب حر سيادي، ولكن

"الشعب الفلسطيني [ليس] أمة ذات سيادة، وليس أبنائه مواطنين. وعلينا ألا ننسى أن الشرط الضروري لقيام الديمقراطية، على الرغم من كونه شرطاً غير كافٍ، هو قيام الأمة ذات السيادة. فجذلية الديمقراطية هي جدلية العلاقة بين سيادة الأمة وسيادة الوطن، [...] ولا وجود للديمقراطية كنظام حكم دون هذه الجدلية بين سيادة الأمة وسيادة الوطن".^{٣٨} ولكن هذا لا يعني نفي الممارسة الديمقراطية عن المجتمع عند انعدام السيادة، فالمجتمع يمكن أن يمارس الديمقراطية في أطر غير أطر نظام الحكم. والديمقراطية كممارسة وكتجربة ممكن أن تجري في أضيق الأطر كما تجري في أوسعها، إطار الدولة.

وعدم وجود الدولة لممارسة الديمقراطية فيها كنظام حكم، ومع ذلك ممارستها في الأطر المتوفرة، إنما هو دليل قوة للوجود الديمقراطي في فلسطين، وهو دليل على الوعي الفلسطيني بأهمية الديمقراطية. وقد مورست الديمقراطية في فلسطين جزئياً من خلال ممارسة الانتخابات في الأطر الرسمية قبل ممارستها في الأطر المجتمعية الشعبية، إن كان ذلك في الانتخابات الرئاسية الأولى والثانية، أو من خلال ممارسة الانتخابات التشريعية الأولى والثانية، أو من خلال انتخابات أطر الحكم المحلي التي جرت على مراحل عدة. و"يعتبر الرأي بوجود ديمقراطية [في فلسطين] انتشار ظاهرة الانتخابات دليلاً أساسياً على تأصل التجربة الديمقراطية الفلسطينية. ويربط هذا الرأي تلقائياً بين عملية إجراء الانتخابات والتمثيل السياسي وعملية اتخاذ القرار السياسي الفلسطيني، ويعتبر أن الانتخابات هي الأساس والعصب الذي تركز عليه الحياة السياسية الفلسطينية، ما يجعلها منفردة في التجربة السياسية عن محيطها العربي".^{٣٩} ولكن الديمقراطية تشمل أكثر بكثير من مجرد إجراء الانتخابات، ما يتيح وجود تمثيل ديمقراطي لاتخاذ القرار السياسي وغيره من القرارات في إدارة نظام الحكم. والتجربة الديمقراطية الفلسطينية لم تمارس عملياً إلا الجزء الخاص بالانتخابات، ويضاف إليها التعددية المطلوبة في الممارسة الديمقراطية، والسماح بحرية التعبير بشكل عام، أكثر مما هو موجود في المحيط العربي. و"ترسيخ مبدأ الانتخابات في الحياة السياسية الفلسطينية أمر حيوي وضروري للبدء في ترسيخ [...] الحاجة لوجود محاسبة ومساءلة في الحياة السياسية والحياة العامة".^{٤٠}

وينتقد علي الجرباوي هذا التجربة الديمقراطية الفلسطينية، والنواقص بها فيقول: "على الرغم من كل المظاهر التي توحى بوجود الديمقراطية السياسية، من توفر 'متنفس' للتعبير، وإجراء انتخابات، ووجود هيكل لفصل السلطات، فإن النظام السياسي الفلسطيني لا يزال في بنيته وتوجهاته شديد التقليدية والبطيركية والتوارثية. ويحمي هذا النظام ذو النزعة السلطوية نفسه عن طريق تغليف ذاته بالمظاهر الديمقراطية المشار إليها، فيبدو في خارجه وعن بُعد وكأنه ديمقراطي، في حين

أنه في الواقع لا يزال بعيداً جداً عن ذلك"،^{٤١} مع العلم بأن البنية التقليدية والبطيركية والتوارثية التي يتكلم عنها علي الجرباوي هي من طبيعة النظام البتريمونيالي الجديد، وهي بالأساس مجتمعية قبل أن تكون سياسية، والمجتمع هو حاضنة النظام السياسي، كما يقول هو في أماكن عدة من دراسته نفسها التي اقتبسنا منها. أما مجتمعياً فلا يزال النظام السياسي الفلسطيني يقوم على البتريمونيالية الجديدة، حيث تنتفي الشفافية، وتختفي المساءلة الحقيقية، ولا يسمح مجتمعياً بدور واسع للنساء، وتكون حقوق الإنسان على المحك، ويعتبر فصل السلطات موضع شك، وبخاصة استقلالية القضاء، وغيرها من المكونات الضرورية لوجود ممارسة ديمقراطية فعلية. و"لذلك لا يجدر التسرع والانسياق نحو التوصل إلى استنتاج بأن إجراء انتخابات يشكل دليلاً كافياً على توفر نهج ديمقراطي في الحياة السياسية".^{٤٢}

وعلى الرغم من هذه الممارسة الديمقراطية الضيقة في فلسطين المقتصرة على الانتخابات والسماح بالتعددية السياسية، نرى البعض ينتقد التجربة الديمقراطية الفلسطينية، لا من منطلق عدم الكفاية بما جرى، بل من منطلق عدم ضرورة الممارسة الديمقراطية أصلاً، أو عدم ضرورة ممارستها في الأوضاع الفلسطينية القائمة. و"يتحجج البعض بخصوصية الوضع الفلسطيني وتعقيدات في دعوته إلى تأجيل طرح مشروع ديمقراطية الحياة السياسية العامة. وهناك صيغ أخرى تحجم عن طرح توسيع الممارسة الديمقراطية تحت شعار أنها تتعارض مع التقاليد والتراث الإسلامي - العربي باعتبار أنها من بدع الحضارة الغربية، ولا تتسجم، بالتالي، مع مكونات الحضارة الأخرى، [...] ويرى هذا البعض أن نشر القيم الديمقراطية يستهدف تهميش دور الأخلاق والقيم الدينية في الحياة العامة".^{٤٣} وكلها دعوات مستعدة للقبول ببعض الممارسة الديمقراطية، وبخاصة فيما يتعلق بإجراء الانتخابات، ولكنها ليست مستعدة للتقدم خطوات أخرى، مثل السماح بالممارسة الليبرالية لحقوق الإنسان، أو السماح بتعددية كاملة، وليس مجرد تعددية سياسية، وحتى أن البعض يرى وجوب وجود قيود على الممارسات الفكرية والشخصية، ما يتيح المجال لتدخل أكبر للسلطة في كبح الحريات العامة. ولذا، نرى أن "عملية التحول الديمقراطي في فلسطين لا تزال متشابكة ومعقدة، ومتعثرة وتحتاج إلى جهد كبير ووقت طويل لإنجاحها"،^{٤٤} ولهذا تتوقف التجربة الديمقراطية الفلسطينية على إجراء الانتخابات وبعض الممارسات الضيقة للحياة الفلسطينية لا ترقى للفكر الديمقراطي الصحيح.

وخارج أطر السلطة الوطنية الفلسطينية، جرت بعض الممارسات الديمقراطية في أطر منظمة التحرير الفلسطينية، قبل قيام السلطة كما ذكرنا. ولكن هذه التجربة مشوبة بالشك حول كونها ديمقراطية، على الرغم من كونها تجربة في المشاركة في القرار السياسي، ومشاركة للتعددية السياسية القائمة في أطر العمل السياسي في منظمة

التحرير الفلسطينية. و "التعددية أو القبول بها شرط من شروط العمل الديمقراطي، إلا أنها بالتأكيد ليست هي الديمقراطية، والتعددية التي قبلت فلسطينياً هي تعددية الفصائل المنضبطة، التي حلت مشكلها ضمن سياق اقتضته [...] ظروف البلدان العربية ومتطلبات سيطرة الفصيل الأكبر، فترسخ نظام المقايضة بين الفصائل المختلفة بشكل لا يمكن أن يمس حرية الفصيل الأكبر، ببنيته الأبوية، في اتخاذ القرار".^{٤٥} وهذه الممارسة كانت تتم بالتوافق الداخلي أكثر مما كانت بالنقاش الديمقراطي والالتزام برأي الأكثرية. كما أنها اقتصرت على أطر المنظمة دون طرح التصور المستقبلي للديمقراطية في فلسطين، على الرغم من أن الشعار المرفوع طيلة سنوات النضال منذ العام ١٩٦٨، بأن هذا النضال يسعى إلى إقامة دولة ديمقراطية في فلسطين. و "في الفترة الواقعة بين قيام م.ت.ف بمبناها الحديث، أي بعد العام ١٩٦٨ وبين اتفاقات أوسلو والقاهرة في العام ٩٣/٩٤، لم يجرِ الحديث بشكل جدي عن نظام الحكم الفلسطيني المستقبلي، إلا على مستوى البيان (وثيقة الاستقلال)، ولم يتم التعامل قبل ذلك بجدية مع شعار 'الدولة الديمقراطية العلمانية' إلا على مستوى الخطاب التحريري".^{٤٦}

ودور منظمة التحرير الفلسطينية بلا شك أوسع من دور السلطة الوطنية الفلسطينية، وبخاصة في الفترة التي تواجدت فيها بالقرب من خطوط القتال في الأردن أو سوريا، ولكن الأهم في لبنان، فقد كانت لها قواتها العسكرية ومؤسساتها العاملة ضمن الشتات، كما كان لها تواجدها النضالي داخل الوطن المحتل. وكانت لها مصادرها المالية، مع إمكانية الصرف على الداخل والخارج. و "ليس من السهل فهم منظمة التحرير الفلسطينية، وبخاصة كونها ممثلاً شرعياً ووحيداً إذا أردنا رؤية وضعها من ناحية ديمقراطية. لقد كانت تقوم بدور الدولة والوطن والهوية والحكومة في آن واحد، وأصبح التساؤل حول مدى شرعية المنظمة في تمثيلها للفلسطينيين ووحداً ذلك التمثيل يقترب من حدود الخيانة".^{٤٧} والتعددية المسموح بها فلسطينياً كانت ضمن إطار المنظمة لا خارجها، فالمنظمة هي الكيان وهي دولة في المنفى، ولا يجوز ادعاء التعددية لشعب خارج حدود دولته، أي تعددية الدولة ذاتها. و "الفصائلية أهم ما ميز النظام السياسي الفلسطيني في الفترة بين التغيير الأساسي الذي أتى بقيادة ياسر عرفات على رأس المنظمة حتى مؤتمر مدريد الذي أدى إلى انقسام حاد بين الفصائل السياسية المختلفة، فالفصائلية هي التي خلقت نظام 'الكوتا' في المنظمة، أي اقتسام الحصص بين الفصائل ضمن أصول يراها قادة هذه الفصائل مناسبة، دون الرجوع إلى مؤسسات المنظمة نفسها أو الرجوع الشكلي لها".^{٤٨}

وفي نطاق هذه التعددية الفصائلية، التي لا يمكن النظر إليها على أنها فعلاً تعددية سياسية بالفهم الديمقراطي،^{٤٩} تمت ممارسة حرية الرأي بشكل واسع، حتى التجريح أحياناً؛ ففي "الحياة السياسية الفلسطينية توفر دائماً مقدار هامش عريض للتعبير

والنقد. فالتعددية السياسية تفتح المجال أمام حرية الرأي واختلاف الرأي. [...] وأوجدت الفصائل والحركات والتنظيمات والمنظمات السياسية [...] تراث إصدار منشوراتها الخاصة التي تعبر عن مواقفها. واستطاع من يريد أن يعبر عن رأيه [أن] يجد لنفسه مكاناً ينفذ منه إلى الرأي العام"،^{٥٠} حتى أصبح الفلسطينيون يتباهون بأن لديهم الكيلومتر المربع الوحيد في الوطن العربي، حيث يستطيع من يشاء أن يقول ما يشاء، وهذا المربع هو منطقة الفاكهاني في بيروت، حيث تجمعت ليس الفصائل الفلسطينية فحسب، بل كل المعارضات السياسية في الوطن العربي، التي كانت مرموقة في بلادها، فوجدت لها متنفساً للحرية في الفاكهاني بحماية "غابة البنادق" الفلسطينية. ولكن حرية التعبير الفلسطينية وصلت أحياناً حد الرفض المطلق للسياسات المقررة بالأكثرية، وإقامة أطر رافضة (جبهة الرفض) خارج أطر العمل في منظمة التحرير الفلسطينية، على الرغم من الالتزام بالبقاء ضمن الأطر العامة للمنظمة (المجلس الوطني مثلاً). وهكذا كانت المعارضة تمارس أكثر من مجرد حرية الرأي إلى حرية الانشقاق أحياناً، ما شكك بجدوى هذه الديمقراطية التي ترفض فيها الأقلية أن تكون معارضة داخلية وترفض الالتزام برأي الأكثرية. "خلاصة القول فيما يتعلق بمنظمة التحرير ومسألة الديمقراطية، أن أهم مظهر من مظاهر الاقتراب من مسألة الديمقراطية هو التعددية الفصائلية داخل المنظمة، تلك التعددية التي جعلت زعماء المنظمة يصفون نظامها بأنه: ديمقراطية وسط غابة البنادق".^{٥١}

خامساً: الحالة العربية والفلسطينية والخطاب الديمقراطي

في هذا الوضع العربي والفلسطيني الذي يقوم مجتمعه وأنظمتها السياسية على البتريمونيالية الجديدة، جرت العديد من المحاولات الليبرالية اعتبرها البعض بداية لتجربة ديمقراطية فشلت في النهاية،^{٥٢} حيث لم تكن هناك نية فعلية لإقرار نهج ديمقراطي، بقدر ما كانت النية إجراء الانتخابات لإعطاء الأنظمة شرعية ما لفترة ما. وما عدا التجربة الفلسطينية والتجارب العربية البسيطة ما بعد الاستقلال في بعض الدول العربية،^{٥٣} لم تكن التجارب العربية الباقية سوى تبييض لوجه الأنظمة أمام المجتمع العالمي، وحتى الانتخابات التي جرت فيها، وكانت ربما المظهر الوحيد من مظاهر التجربة الديمقراطية في هذه الأنظمة، لم تكن حرة ونزيهة وصحيحة بالمفهوم الديمقراطي؛ فإما تم التلاعب بنتائجها بالتزوير، أو تم التلاعب بقانونها قبل الانتخابات، فحرم الناس الممارسة الصحيحة لحقهم الانتخابي، أو تم التلاعب بالقوائم والمناطق والأنظمة الانتخابية، فجرت الانتخابات وفق أهواء الأنظمة، وجاءت نتائجها بالتالي وفق أهوائها.^{٥٤} وأمام هذه المحاولات، وهذه التجارب، شاع استعمال مصطلح الديمقراطية، و"ظهر كم وافر من الكتابات في شأن الديمقراطية أدخل على نحو لم

يسبق له مثل مصطلح 'الديمقراطية' في وسائل التعبير الرئيسية التي يستخدمها الخطاب السياسي العربي المعاصر. وباستثناء الخطاب الإسلامي الراديكالي، فإن مسألة الديمقراطية أصبحت مقوماً رئيسياً في المعجم السياسي السائد في الوطن العربي اليوم".^{٥٥}

ولم تنحصر النقاشات حول الديمقراطية فقط بموضوع الانتخابات، بل توسعت إلى النهج الديمقراطي ككل، وطالبت بضرورة تطبيق الديمقراطية الحقيقية، كنهج ممارسة في الأنظمة السياسية العربية. وضمن هذا النقاش حول الديمقراطية، "هناك إدراك واضح لمراحل تطور الديمقراطية في الغرب ومعرفة بتاريخها الممتد عبر قرون عدة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في نشوئها. وضمن هذا السياق، يجري التمييز بين نوعين رئيسيين من الديمقراطية، الغربية الرأسمالية والاشتراكية. وفي الغالب يجري بعد ذلك الحديث عن الديمقراطية وحاجات الوطن العربي ومدى ملاءمة كل نوع للحاجات الآنية والمستقبلية العربية".^{٥٦} ويعتمد نهج النقاش لكل كاتب ومفكر على الخلفية الفكرية التي ينتمي إليها، فكُتِّب اليسار الماركسي يرون الديمقراطية الاشتراكية أفضل السبل، فيما الباكون يرونها في الديمقراطية الغربية. ولكن بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، واتضح كذبة مقولة الديمقراطية الاشتراكية، وفشل بناء الدولة الاشتراكية القائمة على إلغاء الطبقات، تقلص التنظير للديمقراطية الاشتراكية، وأصبح الشائع هو الحديث عن الديمقراطية الليبرالية باعتبارها الوجه الوحيد للديمقراطيين، والتفسير الصحيح الوحيد لمعناها. و"الدعوة إلى الديمقراطية [...] بين المفكرين العرب لها تاريخ طويل يرجعه البعض إلى عصر النهضة في القرن التاسع عشر. [...] على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح بالذات في تلك الحقبة، فإن تعريف المصطلحات الأخرى المستخدمة مثل: 'الشورى' وأهل الحل والعقد' والعدل والإنصاف، توضح أن ما هو مقصود هو بعض عناصر النظام الديمقراطي".^{٥٧}

وتراوحت التفسيرات للديمقراطية، بين أنها بالأساس حكم الشعب، إلى تفسيرها بأنها صيانة الحريات والحقوق، إلى المطالبة بالتعددية، أو حقوق الأقليات، أو حرية التعبير والمشاركة السياسية.^{٥٨} وحتى أن البعض اعتبر أنها نوع النظام الذي يجمع فئات الشعب من طوائفه المختلفة في إطار واحد لإشراكهم جميعاً في إدارة دفة الحكم، كما فعل المفكر اللبناني ميشيل شيحا، الذي توفي سنة ١٩٥٣، حيث "اعتبر البرلمان نوعاً من مجلس الشيوخ لوجهاء الطائفة، وحذر صراحة من الأساليب الديمقراطية المفرطة باعتبارها مدمرة للنسيج السياسي اللبناني"،^{٥٩} أي أن الديمقراطية هي مجرد ائتلاف وجهاء الطوائف المختلفة في برلمان، دون مشاركة عامة من باقي أبناء الطوائف، بحيث أن شيوخ الطوائف يمثلون طوائفهم. ونظر البعض للديمقراطية من زوايا الفهم

العقائدي، دون محاولة إعطاء تفسير شامل وعام لها، بعيداً عن التفسيرات العقائدية. وقد طغت التفسيرات العقائدية على كل التفسيرات السياسية في الوطن العربي لفترة طويلة، وكان لهذا أثره الواضح في تفسير الديمقراطية في الخطاب العربي. وبهذا الخصوص يقول عزيز العظمة: "من الواضح أن الدعوة للديمقراطية هي أساساً حقيقة من حقائق السياسة، أي بعبارة أخرى من حقائق العلاقات الصراعية للقوى السياسية والعقائدية، وأنها ليست في حقيقتها سعيًا أو مسيرة حتمية نحو خلاص العرب النهائي ونحو حل مؤكد لمشاكلهم السياسية والاجتماعية كلها".

ومع تطور الدعوة للديمقراطية، وتحول فهمها من مجرد جزء من الصراع العقائدي السياسي، وبأن لها تفسيرات مختلفة حسب لون الطيف السياسي الذي يفسرها، إلى تفسير شمولي أكثر بعد انتهاء الحرب الباردة، تحولت الديمقراطية نفسها في الخطاب السياسي إلى أيديولوجية بحد ذاتها، وأصبح "من سمات الديمقراطية كما تطرح في الخطاب السياسي العربي الحاضر أنها ذات صفة سحرية كقوة قادرة على حل المشاكل المعلقة كلها إذا وضعت موضع التطبيق الصحيح". فالديمقراطية تبدو كأنها أيديولوجية متكررة، هي في حضورها الشمولي اليوم كما كانت عليه ذات يوم فكرة الوحدة العربية أو الاشتراكية العربية في الماضي القريب^{٦٠}. ومع هذا، لا يزال تفسير الديمقراطية في الكثير من نصوص الخطاب العربي المعاصر يفتقر إلى الدقة والفهم الصحيح لمعنى الديمقراطية الليبرالية، باعتبارها التفسير الكامل والشامل لمعنى الديمقراطية بمكوناتها كلها. ولذا، نرى انتقائية في اختيار المكونات حسب التفسير المراد طرحه، وكأن للديمقراطية تفسيرات عدة، يستطيع في أي منها، أن يأخذ المرء ما يشاء من مكوناتها، ويترك الباقي لأنها لا تلائم ظروف الطرح أو التفسير. ولا تزال تسيطر على الأفكار تلك الخلفيات العقائدية والدينية التي تستعمل الديمقراطية لأغراضها الذاتية، دون التقيد بكامل الفهم العام للديمقراطية. "إن الخطاب الديمقراطي العربي المعاصر هو مصطلح يستخدم في الصراعات السياسية وفي التراكم الطويل الأمد للهيمنة العقائدية أكثر مما هو مجال للإجماع السياسي القومي. [...] ومقتضى هذا الاستخدام [...] هو امتصاص المعجم الديمقراطي في خطاب سياسي يمكن أن يعتبر، بما له من سيادة في الحضور والتأثير، متنافراً مع الأفكار الليبرالية عن الديمقراطية"^{٦١}.

وأمام هذا المد الفكري حول المطالبة بالديمقراطية، وبعد أن شعرت بعض الأنظمة العربية بالضغط الشعبي، الذي وصل أحياناً حد الانفجار بعد الأزمات الاقتصادية المتلاحقة لدى بعضها، حاولت القيام ببعض الخطوات الليبرالية، أهمها إجراء انتخابات في بلدانها. وعلى الرغم من أن هذه التجارب لم تعش طويلاً، ولم تكن ممارسات ديمقراطية حقيقية، فإن هذا أثر على الدول العربية الكبرى، التي لم تكن فيها ممارسات

ديمقراطية فعلية، أو حتى أية ممارسات ديمقراطية البتة. وبهذا الخصوص، يقول غسان سلامة: "بدأ الكبارُ يخشون من أن ينتهي الانفتاح الديمقراطي بأن يضرب بجذوره عميقاً ويشكل تجربة تصلح كنموذج للبلدان الأخرى. وهكذا، استحدث الكبارُ في المنطقة خطاباً معادياً لهذه التجارب بعنف، على الرغم من الطابع المحدود لتلك التجارب، سواء في بعدها الجغرافي أم في دلالتها الفعلية. [...] لقد انتقد الملك فهد عاهل العربية السعودية علانية إجراء انتخابات العام ١٩٩٢ في الكويت المجاورة باعتبارها عملية تتناقض وتقاليد المنطقة. وحدث الأمر نفسه بالنسبة للبحرين، إذ لم يخف [السعوديون] أبداً دورهم في وقف التجربة الدستورية لتلك الإمارة".^{٦٢} ولم يقف الأمر عند تدخل السعودية بالمحاولات الديمقراطية في منطقة الخليج وحدها خوفاً من تأثيرها عليها، بل شمل أكثر من دول عربية كبرى في أكثر من منطقة. ويقول غسان سلامة: "بعد أن لعبت سوريا لعبة المجموعات الطائفية، انتهت إلى اعتبار أن بقاءها السياسي ضروري في لبنان. أما السعوديون، فقد سلموا بأن تجري في الكويت الانتخابات التي لم يستطع آل الصباح أن يتهربوا منها، أملين أن تكون ظاهرة زائلة وبلا مستقبل. وبعد أن أعربت دمشق والرياض والقاهرة وبغداد، عن ضيقها العميق بالانتخابات التشريعية التي كانت حرة حقاً في الأردن العام ١٩٨٩، انتهت إلى التسليم بها، مؤكدة أنها الحل الوحيد الممكن في الأردن، وليس في أي بلد غيره".^{٦٣}

تختلف التجربة الفلسطينية نوعاً وفهماً عن باقي التجارب الفلسطينية كما سبق وأن أشرنا، وبالتالي يختلف الخطاب الفلسطيني حول الديمقراطية وممارستها في فلسطين، ولكننا نرى عدم الرضا مما يجري، تماماً كما يحصل في باقي الدول العربية. و"تبدي أوساط المثقفين الفلسطينيين داخل الأرض المحتلة شكوكها حول الديمقراطية الفلسطينية، وتشير إلى أنه إذا كان المقصود بالديمقراطية هو حرية التعبير والمعارضة العلنية، فإن الفلسطينيين يتمتعون بقدر وافر من ذلك. ولكن إذا كان المقصود بالديمقراطية هو أكثر من ذلك، كالاتخابات الحرة الديمقراطية المباشرة والمحاسبة وتدوير السلطة في المراتب القيادية العليا، فإن الفلسطينيين لا يختلفون عن نظرائهم في الأقطار العربية".^{٦٤} وفي حكم نقدي، يفسر علي الجرباوي ذلك قائلاً: "انتشر في أوساط فلسطينية عديدة، ومنذ فترة أصبحت الآن مديدة، تنظير عن مدى انتشار ظاهرة الديمقراطية في الحياة السياسية الفلسطينية، ومدى اختلاف التجربة الفلسطينية في هذا المجال عن باقي المحيط العربي. [...] وكانت النتيجة الانسيابية التي تم التوصل لها وترويجها أن لدى الفلسطينيين تجربة حية وغنية في الديمقراطية التي تركزت بصماتها الواضحة على مسار الحياة السياسية الفلسطينية وتطور المؤسسات الفلسطينية المختلفة [...]. واستطاع هذا الموقف التنظيري أن يستند في دعواه إلى توظيف مظاهر عديدة لتأكيد ليس وجود التجربة الديمقراطية الفلسطينية فحسب، وإنما أيضاً تبلورها. ولكن من المهم جداً الانتباه إلى أن المظاهر يمكن ألا تكون سوى

مغالطات لا يمكن الاعتماد عليها كعوامل سببية، تملك قوة تفسيرية وتثبيتية لوجود الديمقراطية السياسية " ٦٥.

ويعتمد علي الجرباوي في رفضه لمقولة وجود ديمقراطية في فلسطين على عوامل عدة، أهمها أن المنظرين لوجود الديمقراطية يتحدثون عن وجود انتخابات وتعددية سياسية وحرية للتعبير،^{٦٦} ولكن هذا بنظره لا يكفي للحديث عن ديمقراطية فلسطينية. وقد يكون ذلك صحيحاً، ولكن الموجود في فلسطين هو الأفضل في المنطقة العربية، إذا أردنا القياس بالمحيط، على الرغم من أن ذلك لا يكفي، وهو في نقده لا يميز بين النظام الديمقراطي والممارسة الديمقراطية في فلسطين، حيث أن الديمقراطية كنظام غير موجودة بشكل كامل في فلسطين نتيجة الظروف الاجتماعية أساساً، ثم نتيجة النظام السياسي الفلسطيني المبني أساساً على مكونات البتريمونيالية الجديدة. ولكن الممارسة الديمقراطية في فلسطين ضمن نظام كهذا هي أفضل ما يمكن توقعه في ظروف كهذه. والتعددية وحرية الرأي والانتخابات الحرة النزيهة وحق التجمع ووجود مجتمع مدني فاعل هي ممارسات ديمقراطية قد تؤدي بالنتيجة إلى وجود نظام ديمقراطي كامل في فلسطين. وعلى الرغم من ذلك يقول علي الجرباوي: " تعاني التجربة الفلسطينية حتى الآن من انفصالية في موضوع الديمقراطية: انسياب لدرجة التسبب في الحديث فيها وعنهما والتبشير بها، وشرح في الالتزام بمضامينها وضعف في تأصيل تطبيقها. [...] ومع أن عوامل دافعة بالمجتمع يجب أن تتطور كي تدفع به باتجاه التحول الديمقراطي، فيبدأ بالضغط الفعلي والفعال على السلطة " ٦٧. وهو هنا يعود مرة أخرى للتمييز بين الممارسة كتجربة يمكن تطويرها، وبين النظام السياسي الذي يجب الضغط عليه ليقتبل بالتطبيق الكامل للديمقراطية بكل مكوناتها.

هوامش الفصل الثالث

^١ محمد عابد الجابري. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي». المستقبل العربي: ١٦٧، ١٩٩٣، ص ٥.

^٢ وليم نصار (ب): مصدر سابق، ٢٠٠٤، ص ٢٢.

^٣ ثناء فؤاد عبد الله. مصدر سابق، ١٩٩٤، ص ١٣ - ١٤. انظر أيضاً: ثناء عند الله. مصدر سابق، ١٩٩٧، ص ٥٠.

^٤ جلال معوض. «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي»؛ في علي الدين هلال وآخرون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ٧٣.

^٥ المصدر نفسه، ص ٧٣.

^٦ المصدر نفسه، ص ٧٤.

^٧ محمد السيد سعيد. المصدر السابق، ص ٦٦.

^٨ المصدر نفسه، ص ٦٦.

^٩ المصدر نفسه، ص ٦٧.

^{١٠} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٤، ص ١١ - ١٢.

^{١١} برهان غليون. المصدر السابق، ص ١٣٧.

^{١٢} جلال معوض. المصدر السابق، ص ٦٧.

^{١٣} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٤، ص ٨.

^{١٤} أوليفيه روا. المصدر السابق، ص ٣٦٦.

^{١٥} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٤، ص ٢٣؛ انظر أيضاً: الجابري. المصدر السابق، ص ٥ - ٦، كذلك ص ٩.

^{١٦} Nielsen & Fredlund: op. cit, p 9.

^{١٧} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ص ١١.

^{١٨} محمد السيد سعيد. المصدر السابق، ص ٤٢.

^{١٩} المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

^{٢٠} غسان سلامة (ب): «الديمقراطية كأداة للسلام المدني»؛ في غسان سلامة (إعداد): ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ١٢٥.

^{٢١} Karl & Schmitter: op. cit, p 9.

^{٢٢} ثناء فؤاد عبد الله. مصدر سابق، ١٩٩٧، ص ٧٦.

^{٢٣} سعيد بن سعيد العلوي. «هل تعني الديمقراطية محض تداول السلطة؟» في محمد حسنين هيكل وآخرون: إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي (أعمال مؤتمر). رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧، ص ٩٤.

^{٢٤} جان ليكا. "التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي - ما يعترضه من عدم اليقين والتعرض للأخطار وما يعترضه من شرعية. محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى": في غسان سلامة (إعداد): **ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي** (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٤٣.

^{٢٥} برهان غليون. المصدر السابق، ص ١٢٦.

^{٢٦} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٩٤.

^{٢٧} زياد أبو عمر. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥، ص ٢٠.

^{٢٨} جورج جقمان. "المجتمع المدني والسلطة": في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥، ص ١٠٥.

^{٢٩} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٢٠.

³⁰ Amundsen & Ezbid: Op. cit, p 15.

³¹ Ibid: 16.

³² Ibid: p 4.

³³ Ibid: p 1.

³⁴ Ibid : p 1.

³⁵ Ibid: p 2.

³⁶ Ibid: p1.

^{٣٧} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٢٥.

^{٣٨} عزمي بشارة. مصدر سابق، ١٩٩٥، ص ١٣٢.

^{٣٩} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٢.

^{٤٠} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١١٤.

^{٤١} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٢٣.

^{٤٢} المصدر نفسه، ص ١٣.

^{٤٣} جميل هلال. "مداخلة حول إشكاليات مؤسسة الديمقراطية في الحياة العامة الفلسطينية": في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥، ص ٨٤.

^{٤٤} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٠٧ - ١٠٨.

^{٤٥} إياد البرغوثي. "النظام السياسي الفلسطيني والديمقراطية": في محمد حسنين هيكل وآخرون: **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي** (أعمال مؤتمر). رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧، ص ٢٢٢.

^{٤٦} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٣٦.

^{٤٧} إياد البرغوثي. المصدر السابق، ص ٢٢٤.

^{٤٨} المصدر نفسه. ص ٢٢١ - ٢٢٢: انظر أيضاً، جميل هلال. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ٩٤.

^{٤٩} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٣٠ - ١٣١.

- ^{٥٠} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٦.
- ^{٥١} إياد البرغوثي. المصدر السابق، ص ٢٢٥.
- ^{٥٢} سعيد زيداني. «الديمقراطية وحقوق الإنسان»؛ في برهان غليون وآخرون: **حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣، ص ٢٠٩؛ انظر أيضاً: محمد السيد سعيد. المصدر السابق، ص ٤٠.
- ^{٥٣} محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ٧.
- ^{٥٤} محمد السيد سعيد: المصدر السابق، ص ٣٧.
- ^{٥٥} عزيز العظمة. مصدر سابق، ٢٠٠٠، ص ٢٠٩.
- ^{٥٦} جورج جقمان. مصدر سابق، ١٩٩٣، ص ٢٩.
- ^{٥٧} المصدر نفسه، ص ٢٥.
- ^{٥٨} محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ١١.
- ^{٥٩} عزيز العظمة. المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢١٦.
- ^{٦٠} المصدر نفسه، ص ٢١١.
- ^{٦١} المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- ^{٦٢} غسان سلامة (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ١٣٣.
- ^{٦٣} المصدر نفسه، ص ١٣٤.
- ^{٦٤} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٨٥ - ٨٦.
- ^{٦٥} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٩ - ١٠.
- ^{٦٦} المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.
- ^{٦٧} المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

الفصل الرابع

الديمقراطية ومفاهيمها

الديمقراطية ومفاهيمها

أولاً: معنى الديمقراطية

تحدثنا حتى الآن طويلاً عن الديمقراطية وعلاقتها بأمور عدة، كعلاقة الديمقراطية بالبريمونيالية الجديدة، أو التطور التاريخي للديمقراطية، أو الديمقراطية والتجربة العربية والفلسطينية، وذلك كله كتمهيد لمعرفة الديمقراطية نظرياً. وبدلاً من أن نبدأ بالنظرية ثم ندرس الحالة، فإننا درسنا الحالة والواقع قبل أن نغوص في معنى الديمقراطية. والغوص في معنى الديمقراطية لا يعني مجرد معناها اللغوي، فقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، كما أن معظم الدراسات حول الديمقراطية تبدأ بالشرح اللغوي لكلمة ديمقراطية وأصلها واشتقاقاتها اليونانية. الحديث عن معنى الديمقراطية هو الحديث عن طبيعة النهج الديمقراطي، وذلك قبل البدء في تفصيل مكونات الديمقراطية ومقوماتها كشروط يجب توفرها لقيام أي نظام ديمقراطي حقيقي. وعند الحديث عن معنى الديمقراطية، فإننا نسعى إلى تعريف واسع وشامل لها، وهل هناك تعريفات عدة بأن الديمقراطية قابلة للتأويل والتفسير بأكثر من معنى وأكثر من شكل؟ أي هل هناك أنواع عدة من الديمقراطية كما يحاول البعض القول، لتبرير النقص في الممارسة الديمقراطية الحقيقية في أنظمة تدعي أنها ديمقراطية؟ وهل يمكن تسمية ممارسة للحكم بأنها ممارسة ديمقراطية لو أن بعض مكونات الديمقراطية غير متوفرة فيها؟ ضمن أحد تبريرات النقص نجد أن "الديمقراطية في المفهوم الواسع التداول تأتي مختزلة ومقتصرة على كونها مفهوماً سياسياً يتعلق بالكيفية التي ينظم وفقها ويعمل ضمنها النظام السياسي، ولكن دون أية ارتباطات أو انعكاسات أو تأثيرات على هذا النظام من النظم المجتمعية الأخرى، وكأن النظام السياسي يمكن أن يكون مفصلاً عن

البيئة المجتمعية التي يوجد ضمنها"،^١ ذلك لتصوير الديمقراطية بأنها مجرد ممارسة سياسية لا علاقة لها بالممارسات المجتمعية التي يقوم عليها النظام أساساً.

وعند الحديث عن مكونات الديمقراطية ومقوماتها يمكن الحديث عن أنظمة جزئية تكون بمجموعها النهج الديمقراطي، تماماً كما عرفنا بأن مكونات النظام البتريمونيالي الجديد هي أنظمة فرعية تشكل كلها نهجاً سياسياً واحداً. و" الديمقراطية الحديثة ينبغي تصورها ليس على أنها نظام واحد، ولكن على أنها مكونة من نظم جزئية وإذا تقدمت [عملية] تثبيت الديمقراطية، وعندما يحدث ذلك، كل من هذه النظم الجزئية تتأسس في نمط معين وحسب مبادئ متميزة في مواقع مختلفة يشغلها فاعلون مختلفون".^٢ ويمكن النظر إلى كل من هذه النظم الجزئية على أنها أحد مكونات الديمقراطية الحديثة، وبالتالي يمكن الحديث عن نظام تداول السلطة بما يشمل من انتخابات ومشاركة سياسية؛ ونظام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، شاملاً حرية التعبير، وحق التجمع، وحرية الاحتجاج، وحق الانتماء وحرية، والحقوق الفردية الخاصة بالسكن والحياة الحرة والخصوصية، وغيرها من الحقوق والحريات؛ ونظام التعددية والتعامل بين الأثرية والأقلية سياسياً ومجتمعياً؛ ونظام المساواة أمام القانون وسيادة القانون على الجميع، بغض النظر عن المكانة الاجتماعية أو الموقع السياسي؛ ونظام الفصل بين السلطات للحد من هيمنة السلطة التنفيذية ولتعزيز قيام التسلط، والفردية في الحكم. و" تتحدد الديمقراطية قبل كل شيء بوصفها مجالاً مؤسساتياً يحمي الجهود التي يبذلها الأفراد والجماعات في سبيل تكونهم والاعتراف بهم كذوات".^٣

يحاول بعض المنظرين للأنظمة المختلفة أو للحركات السياسية المختلفة تصوير الممارسة الديمقراطية على أنها استجابة لأوضاع محلية، وبأنه يمكن تحويلها في هذا المجتمع أو ذاك، أو هذا النظام السياسي أو ذاك، فهل هذه حقاً طبيعة الديمقراطية، وهل يمكن ذلك فعلاً؟ أم أن الديمقراطية مفهوم واحد شمولي لا يمكن تجزئته أو تأويله وتفسيره حسب الأهواء، وبالتالي لضمان قيام نظام ديمقراطي حقيقي يجب توفر كل مقومات الديمقراطية فيه، وإن اختلفت طريقة الممارسة الديمقراطية فيه؟ وهل التبرير لقبول أكثر من تفسير ومعنى للديمقراطية كالقول بوجود ديمقراطية إسلامية أو ديمقراطية اشتراكية، أو ديمقراطية قومية خاصة بمجتمعها، هي مجرد تبريرات لدعم أنظمة استبدادية شمولية تحاول استخدام مصطلح الديمقراطية كقناع لممارساتها غير الديمقراطية؟ إن الديمقراطية الفعلية هي الديمقراطية الليبرالية، التي هي " واقع قائم كنظام حكم في دول بعينها بنواقصه ومثالبه وثغراته ومصائبه، ولكن أيضاً بتمييزه عن الدكتاتوريات الحديثة أياً كان نوعها وتبريرها، باسم الشعب أم باسم الحزب، أم باسم العسكر، أن باسم القوة العارية".^٤ وأي تبرير هو محاولة فكر تسلطي شمولي ما الظهور بمظهر الديمقراطي لو أعيد تفسير الديمقراطية على هوى منظره

تعذراً بالأوضاع المحلية أو العقائدية أو المذهبية، التي بالأساس تتناقض مع الفكر الديمقراطي؛ فتخرج لنا مفاهيم جديدة، تأخذ بعض مكونات الديمقراطية لتجهينها ضمن الفكر الشمولي الذي ينادون به؟

نبدأ بالقول افتراضياً إنه لا وجود إلا لتفسير واحد للديمقراطية، ولا يمكن القبول بتفسيرات عدة متناقضة، وإن اختلفت بعض التعريفات في استعمال المصطلحات أو الكلمات، ولكن في النهاية يجب أن يكون المعنى واحداً، ويقوم على أسس عامة واحدة. "ليس هناك ديمقراطية بيضاء أو سوداء، مسيحية أو مسلمة. الديمقراطية في جميع أشكالها تضع حرية الاختيار السياسي فوق كل اعتبار لمقولات الحياة المجتمعية 'الطبيعية'،^٥ أو الظروف الخاصة بالمجتمع أو العقيدة. وإذا فتحنا الباب لأكثر من معنى، أصبح ذلك باباً لدخول الفكر التسلسلي الشمولي، ولأصبحت الديمقراطية قناعاً لكل الأنظمة التسلسلية التي تجري بعض الممارسات الليبرالية، كإجراء الانتخابات مثلاً. وتفسير الديمقراطية وتعريفها من منطلق المعنى الواحد لها يقوم على أساس الممارسة الكاملة لمكوناتها كافة ضمن الإطار العام لها، ولا علاقة لذلك بالفهم المعياري (Normative) الذاتي للديمقراطية طبقاً للحاجة الجزئية لبعض مكوناتها حسب متطلبات هذه الشريحة المجتمعية أو تلك، أو هذا النظام السياسي أو ذلك. وكأية نظريات سياسية للحكم، فإن "الديمقراطية هي طريق يجري بموجبها التصرف بالسلطة السياسية في المجتمع. [...] ويفترض أن يكون للديمقراطية ما يميزها عن طرق أخرى للتصرف بالسلطة السياسية، من هذه الميزات، بل أهمها، النظر إلى الأفراد الذين يتشكل المجتمع السياسي منهم كأفراد أحرار متساوين. [...] فالمساواة تعني أن لجميع المواطنين حق المشاركة في السلطة، سواء من خلال الانتخاب أو التشريع، أم من خلال تقديم اقتراحات وطرح المسائل على جدول الأعمال السياسي، أم من حيث المعاملة المتساوية أمام القانون، أم من حيث التمتع بحماية القانون. أما الحرية، فتعني أن النظام السياسي لا يقدم على الحد من حرية التفكير والتعبير والعمل في المجال السياسي".^٦

ولا يمكن تسمية جماعة بأنها ديمقراطية لمجرد أنها تتبع الأصول الديمقراطية داخل الجماعة وتتكلمها على من هم خارجها، سواء أكانت هذه الجماعة جمعية اجتماعية، أم إطاراً عائلياً ما، أم جنساً بشرياً، أم شعباً، أم أمة، أم حزباً، أم إطار عمل سياسياً، أم أي تجمع بشري قادر على التواصل والترابط بين أفرادها في موقعه المكاني. و"ماذا يحدث عندما تخرج [...] الجماعة السياسية ذات الهوية المحددة إلى حيز الوجود في بقعة جغرافية يتواجد فيها أناس [...] لا يشاركون 'الأغلبية' تعريفها لنفسها؟ [...] إذا أردنا أن ننظر إلى الموضوع بالحداثة، فالخيارات محدودة. يتمثل الخيار الأول بفرض الجماعة السياسية الأقوى إرادتها على من يخالفها، فتعاملهم كمواطنين من الدرجة

الثانية أو الثالثة، أو تحرمهم من حقوق المواطن كلياً^٧. ولكن الديمقراطية ليست كذلك؛ إنها نظام التسامح المجتمعي وقبول الجميع بمساواة وتكافؤ فرص، بغض النظر عن انتماءاتهم أو أصولهم أو حجمهم في المجتمع، فالديمقراطية "علاقة جدلية بين عناصر وعوامل متعددة تؤثر في بعضها البعض لتنتج نظاماً مجتمعياً يقوم على نسبية الحقيقة والتسامح وتقدير الفردية، ويؤدي إلى إيجاد واستمرارية إسناد نظام سياسي يقوم على سيادة القانون وصيانة الحقوق والحريات العامة والفردية"^٨. وحيث أن الديمقراطية شمولية التطبيق لشمولية الناس الذين تطبق عليهم، لا يمكن القبول بديمقراطية مفصلة لجماعة، حتى لو كانت الأكثرية، فيما تهضم حقوق الخارجين عنها، وبخاصة الأقليات أو الشرائح المجتمعية المختلفة عن الجماعة، إن كانت طبقية أو دينية أو عرقية أو قومية أو تقوم على أساس الجنس. و"النظام الديمقراطي هو صيغة الحياة السياسية التي تزود العدد الأكبر بأكثر قسط من الحرية، هو الصيغة التي تحمي أووسع تنوع ممكن وتعترف به"^٩. وهذا يتطلب التعايش بين أفكار مختلفة وفئات متنوعة، تربطها بعض مقومات التلاقي والوحدة، في مجتمع واحد يساوي أفراده في الحقوق والواجبات والمعاملة أمام القانون وفي حرية الاختيار والمشاركة في الحكم، ولكنها قد لا تكون متجانسة تماماً. و"بوسع الجماعة السياسية أن تقول إن المساواة في الحقوق السياسية قد تقتضي التنازل عن طريقتها في تعريف النفس أو تحديد الهوية [...]"، وهو ثمن هي ليست مستعدة لدفعه. وأمام مثل هذا المبرر، الذي يجده الكثيرون معقولاً ومقبولاً، لا يبقى خيار ديمقراطي غير الانفصال إلى مجموعتين سياسيتين مستقلتين^{١٠}.

ثانياً: شروط قيام الديمقراطية

تقوم الديمقراطية على مقومات رئيسية عدة، يمكن اعتبارها نظاماً جزئية تشكل معاً مكونات الديمقراطية كنهج سياسي واجتماعي. وقد ذكرنا بشكل عابر خمسة نظم تشكل مقومات الديمقراطية، وهي شروط يجب توفرها لقيام الديمقراطية الصحيحة. وهذه النظم، أو المكونات، هي بالأساس عمل مؤسسي منتظم لكل منها، تقوم علي منظومة قيم يجب توفرها في أي نظام سياسي أو أي مجتمع لاعتباره نظاماً ديمقراطياً أو مجتمعاً تقوم علاقاته على الممارسة الديمقراطية الكاملة. و"الديمقراطية الفاعلة في أساسها تستند إلى وجود منظومة قيمية محددة يؤدي وجودها إلى إنتاج وإسناد نظام سياسي يرتكز على سيادة القانون وفصل السلطات وتداول السلطة وصيانة الحقوق والحريات العامة والفردية. فالديمقراطية لا تسقط من فوق على المجتمع بفعل مرسوم أو قرار رسمي"^{١١} بل هي فعل اجتماعي وتفاعل سياسي لنشوء النظام السياسي الديمقراطي بمكوناته الخمسة التي سبق أن أشرنا إليها. والديمقراطية الحقيقية لها

قيمها التي لا يمكن تجاهلها، والتي تتداخل في نظمها الفرعية (أو الجزئية). و"يكاد يجمع دارسو الفكر الديمقراطي (ناقدوه ومؤيدوه) في الوقت الحاضر على القول: إن الديمقراطية ليست نهجاً سياسياً خالياً من القيم، ومحايداً من كل الوجوه. ولكنهم يختلفون في ما بينهم حول درجة هذه القيم وتغلغلها في النهج الديمقراطي".^{١٢} وهذه القيم هي قيم ليبرالية، قد يعتبرها البعض مثالية، ولكنها ضرورية حتى لا تتحول الديمقراطية إلى مجرد وسيلة للانتهازية وعودة التسلط. ويرى علي الدين هلال أن أسس قيام النظام الديمقراطي خمسة، وهي تبدأ بالتعددية السياسية، ثم كيفية اتخاذ القرار بالتوافق بين القوى السياسية، واحترام مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرارات، والمساواة السياسية ضمن الانتخابات، ودولة القانون القائمة على فصل السلطات، والإقرار بحقوق المواطنين، والمساءلة.^{١٣} والأسس الأربعة الأولى في طرحه تدخل ضمن التعددية السياسية كنظام واحد من نظم قيام الديمقراطية، أما دولة القانون فتشمل عناصر من نظامين مختلفين: نظام المساواة، ونظام فصل السلطات.

وفي هذه الدراسة حددنا خمس مكونات أو نظم هي نظام تداول السلطة، ونظام الحقوق والحريات، ونظام التعددية، ونظام المساواة أمام القانون، ونظام الفصل بين السلطات، وتتداخل القيم الديمقراطية فيها كالتسامح، ورفض التعصب، واحترام الخصوصية والرأي الآخر، وغيرها من القيم، كما سنرى عند شرحها ضمن الحديث بشكل أوسع عن كل من النظم الخمسة. ونحن إذ حددنا النهج الديمقراطي بخمسة نظم، فإننا اجتهدنا لجمع المكونات والقيم المختلفة التي تقوم عليها الديمقراطية، تحت خمسة عناوين، اعتبرنا كلاً منها نظاماً فرعياً للديمقراطية. وهذا لا يعني أن هذا التصنيف هو الوحيد في العالم، بل هو التصنيف الذي نعتبره أكثر منهجية في تحديد شروط النهج الديمقراطي. وسبق أن عالج الكثير من المفكرين والكتاب هذا الأمر، فحدد بعضهم جزءاً من هذه المكونات بشكل متفرق، وخلط بينها وبين القيم التي تتداخل فيها، دون تحديد واضح للمكونات كنظم جزئية تعمل كلها معاً لتوفير شروط قيام الديمقراطية. ففي طرح عام غير مكتمل الصورة، يحدد سعيد زيداني أربع قيم ومبادئ تقوم عليها الديمقراطية، وهي الفردية، والتسامح، والعقلانية، والمساواة أمام القانون.^{١٤} ومن طرحه نرى أن أول ثلاثة مبادئ هي قيم تتداخل في النظام الجزئي للديمقراطية، فيما الرابع هو بحد ذاته نظام من هذه النظم، كما سنشرح لاحقاً. أما علي الجرباوي فيذكر أهم ثلاث قيم تقوم عليها الديمقراطية، وهي إيمان الأغلبية المجتمعية بعدم وجود حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية، توفر التسامح في المجتمع، واحترام الفردية.^{١٥} وهنا نرى أن طرحه يتلاقى من طرح سعيد زيداني في اثنين من هذه القيم، وهي التسامح والفردية، فيما يطرح سعيد زيداني العقلانية كقيمة ثالثة، ويراهما علي الجرباوي بنفي الحقيقة المطلقة، وقد يكون هذا تفسيراً للعقلانية.

والحقيقة أن الديمقراطية أوسع من مجرد ثلاث أو أربع قيم مجتمعية؛ إنها مؤسسة لعمل سياسي ومجتمعي من خلال جمع القيم ضمن المكونات التي تؤسس لقيام النهج. ويرى عزمي بشارة أن وجود القيم وحدها لا يكفي لقيام الديمقراطية، بل يجب أن "تستند إلى مجموعة المصالح الاقتصادية والسياسية والمتعايشة في الوقت ذاته، [كي لا تتحول] الديمقراطية إلى قضية نظرية أو قضية تبشيرية فحسب. يجب أن تنشأ قوى اجتماعية وسياسية تطور مصلحة مباشرة باستمرار النظام الديمقراطي، ويجب أن تحمي هذه القوى قواعد (norms) الديمقراطية وتدافع عنها".^{١٦} ومن هنا نرى ضرورة وجود نظم جزئية تشمل القيم والمكونات، ضمن عناوين محددة تستطيع القوى الديمقراطية أن تعمل على أساسها، فهذه النظم تصبح مؤسسات فكرية تعمل في أطرها القوى الديمقراطية للدفاع عن النهج الديمقراطي وحماية ممارسته. ولا يمكن الحديث عن ديمقراطية سياسية أو قوى ديمقراطية فاعلة دون الارتباط بكل ما هو ديمقراطي في المجتمع، وهنا تتداخل القيم بالمكونات لتكوين النظم. فالقيم هي أساساً قيم مجتمعية، تحدد للقوى الديمقراطية الممارسات التي يمكن القيام بها. وإذا كانت هذه القيم منفتحة وحررية، نجد أن الممارسات بطبيعتها تكون ديمقراطية ضمن النظام الجزئي لمكونات الديمقراطية. وإذا كانت القيم مجتمعية أساساً، وهي قابلة للتطور حسب الحاجة المجتمعية، تكون الممارسة الديمقراطية سليمة، لأن التطور يكون للأفضل بكل الأحوال، أما العودة إلى الأوضاع السيئة فهو تراجع لا تطور. ولا يمكن التطور بوجود المقدس والفهم الديني المطلق الذي لا يسمح بالتطور للقيم أو المفاهيم المجتمعية لارتباط ذلك بالقدسية التي لا تمس.

أول النظم الفرعية المكونة للديمقراطية هو نظام تداول السلطة، وهو أهم نظام يؤشر على الحضور الديمقراطي.^{١٧} وهذا نظام يشمل المشاركة السياسية بكل مكوناتها، و"المشاركة السياسية، تعني في أوسع معانيها، حق المواطن في أن يؤدي دوراً معيناً في عملية صنع القرارات السياسية، وفي أضيق معانيها تعني حق ذلك المواطن في أن يراقب هذه القرارات بالتقويم والضبط عقب صدورها من جانب الحاكم".^{١٨} والمشاركة السياسية تتم من خلال الانتخابات التي تتيح الفرصة لمثل هذا التداول، فالانتخابات ليست من مكونات الديمقراطية، بل هي وسيلة لتحقيق تداول السلطة كنظام فرعي من النظم المكونة للديمقراطية، وهذه الانتخابات هي التي تفرز حكم الشعب في من سيتولى الحكم، وأي البرامج سيتم تطبيقه، فالانتخابات هي وسيلة الشعب للمشاركة السياسية الفاعلة؛ "إن حكم الشعب يتم في مستوياته المختلفة أساساً على النيابة؛ أي اختيار المواطنين لممثلين ينوبون عنهم لفترة زمنية محددة في الإدارة والحكم. والاختيار في هذا المقام السياسي بطبيعته يفترض تعدد الفرص أمام من يمارس الاختيار، أي تعدد الاتجاهات السياسية التي يختار منها".^{١٩} وهذا يفترض وجود أحزاب سياسية تخوض التجربة الديمقراطية التنافسية لاستلام الحكم، أو أن تكون في المعارضة إذا لم

تكن في ضمن قوى الأغلبية التي تستلم زمام الحكم، فالديمقراطية أولاً وقبل كل شيء "تعني إمكان تداول السلطة شرعياً وسلمياً [...] ولا معنى للتعددية من دون توفر آليات تسيير شؤون المجتمع، بحيث يحظى الاتجاه الذي يحوز الأغلبية بالسلطة لتنفيذ برنامج اكتسب التأييد والمواقف العامة. [...] ومن أهم ميزات الديمقراطية بالتالي، توفير آليات التداول السلمي للسلطة بلا انقلابات أو تصفيات"^{٢٠} ولتحقيق التداول السليم والسلمي للسلطة، ولضمان قيام الانتخابات في مواعيدها وبشكل حر ونزيه، يفترض وجود مجتمع مدني فاعل كقوة ضغط على الأطر السياسية لتثبيت الوضع الديمقراطي وإبقاء المجتمع السياسي ضمن النهج الديمقراطي.

النظام الفرعي الثاني من النظم المكونة للديمقراطية هو نظام التعددية، وهو يشمل التعددية بمجالاتها كافة السياسية والدينية والاجتماعية، وحتى العرقية والقومية. و"التعددية السياسية [...] تتمثل في تعدد الأحزاب السياسية وتداول السلطة بينها، ومن ثم إمكانية التغيير السلمي"^{٢١}. وهذه التعددية السياسية تقوم أساساً على وجود الأحزاب المختلفة، ورفض فكرة حكم الحزب الواحد، و"من غير الممكن تصور الديمقراطية الحديثة دون أحزاب، فالتعددية الحزبية من ركائز الديمقراطية والعمل السياسي"^{٢٢}. أما التعددية الدينية فهي حق كل جماعة دينية بممارسة شعائرها الدينية ونشرها بلا قيود أو اضطهاد. وتقوم التعددية الاجتماعية بإتاحة الفرص المتكافئة للجميع في المجتمع، وإتاحة المجال لقيام تجمعات مختلفة كأطر تجمع الأفراد حسب رغباتهم في الانتماء، وطبقاً لخصوصيتهم بذلك، وتقبل الأفراد على ما هم عليه باحترام خصوصياتهم وأفكارهم المختلفة، "ودون السماح بوجود إمكانية للاختلاف، لا يمكن للمجتمع أن يكون ديمقراطياً"^{٢٣}. وهنا تدخل قيم ونظام العلاقات المجتمعية التي تتقبل الفرد على ما هو عليه بتسامح ودون تعصب، وبالتساوي بين الجنسين، وإتاحة الفرص المتكافئة للجميع.^{٢٤} وتقوم التعددية العرقية والقومية بالاعتراف بحق التواجد لمجموعات قومية أو عرقية تختلف عن الأكثرية في المجتمع، وبالتالي حقها في المحافظة على هويتها وممارسة شؤونها الثقافية والتراثية دون تدخل الدولة، أو حرمانها من خصوصياتها التراثية والثقافية وحتى اللغوية. وضمن نظام التعددية يدخل مفهوم التعامل بين الأكثرية والأقلية سياسياً ومجتمعياً، بحيث تلتزم الأقلية بقرار الأكثرية سياسياً مع حقها بالمعارضة، وتحترم الأكثرية وجود الأقلية مجتمعياً. و"على الرغم من الواجب الملقى على عاتق الأقلية للالتزام برأي الأغلبية الذي قد لا يروقها، فإن الأقلية تبقى محتفظة بالحقوق كافة المندرجة تحت مبدأ الحرية والمساواة. وهذه الحقوق لا يفترض أن بوسع الأغلبية التنكر لها، وإلا أضحت الديمقراطية تعني 'حكم الأغلبية التي يحق لها أن تفعل ما نشاء دون قيد أو شرط، بما فيه زج المعارضة في السجن'"^{٢٥}.

النظام الفرعي الثالث من النظم المكون للديمقراطية هو نظام المساواة أمام القانون وسيادة القانون على الجميع، بغض النظر عن المكانة الاجتماعية أو الموقع السياسي؛ والمقصود بالمساواة أما القانون هو أن جميع الناس متساوون مجتمعياً، وبأن القانون يحمي هذه المساواة، بحيث أن الجميع يخضعون للقانون نفسه، ويحاسبون على أعمالهم حسب النظام القانوني نفسه وأحكامه نفسها. والمساواة أمام القانون " مفهوم للمساواة لا يتناقض مع الاختلاف في المصالح والإمكانات والمواهب الطبيعية، وفيه تأكيد ضمنى على المساواة في المعاملة والاحترام على الرغم من التفاوت في المعطيات الموروثة أو المكتسبة (المال، المناصب، ... الخ) أو الفطرية (القدرات والمواهب العقلية) ".^{٢٦} والمساواة أمام القانون تفترض سيادة القانون واحترامه من قبل الجميع؛ و " المقصود [بسيادة القانون] هو خضوع الدولة بجميع هيئاتها وأفرادها لقواعد ملزمة، موضوعة مقدما، يحترمها الحاكم والمحكوم على السواء. ويشمل نطاق تطبيقه جميع السلطات الحاكمة في الدولة، فكل السلطات العامة تخضع للقانون وتلتزم حدوده ".^{٢٦} وتتطلب سيادة القانون وجود محاسبة ومساءلة فاعلة في الأطر السياسية، كما هو الحال في الأمور الفردية التي يفصل فيها القضاء. وهنا لا بد من التنويه بأن شعور المواطن بالأمان وتوفير الأمن له من أهم أسس سيادة القانون، وهذا لا يتوفر إلا إذا سمح النظام باستقلال القضاء وبالتنفيذ لقراراته.

النظام الفرعي الرابع من النظم المكونة للديمقراطية هو نظام الفصل بين السلطات. ولا ينظر البعض إلى نظام فصل السلطات على أنه من مكونات الديمقراطية.^{٢٧} وقد يكون الأمر كذلك، ولكنه وسيلة للحفاظ على المسيرة الديمقراطية، وإطار لضمان استمرار الديمقراطية، فقد يختلف هذا الإطار وحدود الفصل بين السلطات دون أن يؤثر ذلك على الوضع الديمقراطي طالما أن الوضع المؤسسي سليم وقائم على أسس الديمقراطية، وعلى شروط قيام النظام الديمقراطي. ولذا، نعتبر الفصل من النظم المكونة للديمقراطية، حيث أنه يمنع تركيز السلطات في يد الحاكم، " ففصل السلطات هو أحد أركان العمل الديمقراطي في أي نظام سياسي قائم "؛^{٢٨} لأنه الأساس الذي يحد من هيمنة السلطة التنفيذية ومنع قيام التسلط، والفردية في الحكم. وهذا الفصل يقوم على أسس دستورية واضحة^{٢٩} قابلة للتغيير حسب الحاجة للتطور، دون اعتبار الأحكام الدستورية من المحرمات المقدسة التي لا يمكن مسها، ولذا يجب فصل الأحكام الدستورية تماما عن الوضع الديني ومبدأ القدسية، فالأسس الدستورية ليست من المقدسات، وبالتالي لا يمكن إدخال مفهوم القدسية إلى أحكامها، على الرغم من أن وجود الدستور بأحكام ديمقراطية تسمح بفصل للسلطات دون هيمنة سلطة على أخرى هو من شروط قيام النظام الديمقراطي.

النظام الخامس والأخير من النظم المكونة للديمقراطية هو نظام الحقوق والحريات الفردية والجماعية من منطلق التفسير الليبرالي القائم على التسامح المجتمعي، وعدم وجود قيم مطلقة تحدد مصير الإنسان. ولن نشرح كثيراً عن مكونات هذا النظام الفرعي، إذ أننا سنعالجه بشيء من التفصيل أكثر عندما نتحدث عن " الديمقراطية والحريات " في الفصل الخامس من الكتاب. ولكن لمجرد التوضيح نقول إن هذا النظام يشمل حرية التعبير بغض النظر عن تعارض ذلك مع الرأي السائد أو الرأي الاجتماعي والجماعي المختلف، وحق التجمع والمشاركة في الحياة لسياسية العامة من خلال الأحزاب أو بشكل مستقل، وحرية الاحتجاج، وحق الانتماء وحرية، والحقوق الفردية الخاص بالسكن والحياة الحرة والخصوصية، وغيرها من الحقوق والحريات^{٢٠} التي سنأتي عليها بتفصيل أكثر لاحقاً، ولكن يكفي أن نقول هنا إنها تجميع لفكر ليبرالي لم ينشأ مرة واحدة، بل تطور على مدى أجيال ليصلنا على ما هو عليه اليوم، وهو قائم على أساس ثابت هو أن الفرد قيمة بحد ذاتها وخصوصيتها، وهذه القيمة يجب المحافظة عليها وحمايتها ومنحها الفرص لتطوير نفسها، حتى يصبح الفرد قادراً على أن يكون منتجاً مفيداً لمجتمعه كما هو مفيد لنفسه.

ثالثاً: الممارسة الديمقراطية

لا يختلف الحديث عن الممارسة الديمقراطية عما قلناه حتى الآن في شرح معنى الديمقراطية، وفي الحديث عن النظم المكونة لقيام الديمقراطية، سوى أن الحديث عن الممارسة الديمقراطية يقودنا إلى النظر في التطبيق لما سبق وأن تحدثنا عنه، وكيف يتم هذا التطبيق نظرياً أو عملياً. وبداية، لا يمكن قيام تطبيق صحيح للديمقراطية، أي وجود ممارسة صحيحة لها، إلا بوجود ذهنية ديمقراطية تشجع على هذا التطبيق وهذه الممارسة. و" لقد انتعشت الذهنية الديمقراطية بفضل جميع الذين أصروا على حقهم الأساسي بالحياة أحراراً في وجه سلطات مطلقة " ^{٢١}. وهذه الذهنية تتطور من خلال الثقافة الديمقراطية إذا توفرت في المجتمع، ولذا نعتبر بأنه من ضمن الممارسة " يجدر التشديد على نشر الثقافة أو بعض من قيمها بشكل خاص بين النخب السياسية والاقتصادية والثقافية ذات الصلة المباشرة بعملية تداول السلطة وبناء الرأي العام أو التأثير عليه، ولكن الثقافة السياسية والقانونية المساندة للديمقراطية مفيدة أيضاً لدى أوسع فئات المواطنين " ^{٢٢}. وعملية التثقيف الديمقراطي لا تقتصر على المؤسسات الرسمية فقط، وربما لا تسعى هذه المؤسسات بداية إلى أن تنشر الوعي الديمقراطي، ولكن عملية التثقيف تبدأ بمؤسسات المجتمع المدني، وحتى قبل ذلك في الأسرة والمدرسة،^{٢٣} ضمن ممارسات للعمل السياسي للتوعية. و" العمل السياسي هو نشر لوعي سياسي بين الناس وعمل على اكتساب تأييدهم. والإيمان بالديمقراطية يفرض

أن تحتل ممارستها مكاناً بارزاً في هذا النشاط التثقيفي أو ما يسميه البعض 'تسييس' الجماهير".^{٣٤}

والممارسة الديمقراطية تقوم على آليات معينة أو قواعد إجرائية محددة، تبدأ بالتثقيف، ولكنها بقوتها تكون في عملية المشاركة السياسية من خلال الانتخابات، كما "أن ضمان ديمقراطية النظام السياسي يعتمد بشكل أساسي على توفر آليات فاعلة ونافذة للمحاسبة والمساءلة، وبما يكفل شفافية النظام السياسي بشكل واضح وكامل. ولا يمكن أن تكون المحاسبة والمساءلة فاعلتين بصورة حقيقية وجدية إلا إذا ارتكز النظام السياسي على مبدأ فصل السلطات وتحقيق التوازن بينها، وذلك لضمان آلية فعلية لتفتيت القرار السياسي ضمن عملية سياسية تقوم على التوازنات المتبادلة بين السلطات الثلاث".^{٣٥} ولكن الفصل وحده لا يخلق الممارسة، فالممارسة بحاجة إلى مشاركة عامة تجعل التطبيق سليماً، بدلاً من التهرب منه على الرغم من كل النصوص في القانون أو الدستور. "ومع أن إصدار قوانين تعزز البعد الديمقراطي مسألة مهمة وضرورية لإرساء دعائم الحياة الديمقراطية، فإن هذا الإصدار لا يكفي وحده لتشكيل حالة الحياة الديمقراطية".^{٣٦} فالقوانين تسهل أمر الممارسة وتجعلها مقبولة لدى قطاع أكبر من الناس، ولكن هذه القوانين تظل مقيدة إذا لم يشارك الناس في تطبيقها، إذ أن العبرة في الممارسة وليس بالنصوص الدستورية والقانونية. ومفهوم الممارسة الديمقراطية لا يقتصر على علاقة الحاكم بالمحكوم، بل يغطي سلوك المجتمع والمواطنين في شكل تنظيمي يجمع عدداً منهم. ومن هنا تبرز أهمية ممارسة قوى المعارضة للديمقراطية. فالأحزاب والقوى الوطنية والمنظمات الشعبية، وفي مقدمتها النقابات والجمعيات الأهلية [...] هي المدارس التي يتدرب فيها المواطن على ممارسة حقوقه وأداء واجباته بأسلوب ديمقراطي. والأحزاب التي تتصدى لقيادة الجماهير تتحمل مسؤولية كبرى في إشاعة الديمقراطية في حياة المجتمع".^{٣٧}

والممارسة بحاجة أولاً إلى الوعي، فالأحزاب والقوى السياسية والمجتمعية ستجد نفسها عاجزة عن العمل إذا لم يتوفر الوعي لدى الناس للمشاركة. وإذا كانت الممارسة تعني بالأساس مشاركة الناس في الحياة العامة، فإن المشاركة تعني بالأساس الوعي لدى الناس للقيام بدورهم السياسي والاجتماعي كحق لهم عليهم ممارسته لصالحهم وللصالح العام. والوعي يبدأ بالوعي بالانتماء، و"ليست هناك ديمقراطية دون وعي بالانتماء إلى جماعة سياسية، إلى أمة في معظم الأحيان، ولكن أيضاً إلى كمونة أو إلى منطقة أو أيضاً إلى مجموعة فدرالية كتلك التي يبدو أن الاتحاد الأوروبي متجه نحوها".^{٣٨} ووعي الانتماء إلى الجماعة، أو الشعور به، هو وعي بالمسؤولية ضمن الجماعة، والوعي بالمسؤولية يجعل الفارق في الممارسة واضحاً بين القرارات الفردية لحاكم أو لنخبة حاكمة، وبين المشاركة الجماعية للمواطنين لإقرار السياسات العامة

التي تؤثر على حياتهم، وذلك من خلال عملية الانتخابات والمشاركة في مجموعات الضغط، إن كان ذلك من خلال الأحزاب، أو أي من القوى المجتمعية التي لديهما قدرة للضغط الشعبي على السلطات القائمة. "إن أهم صورة من صور الديمقراطية، أي الصورة التي تدعو لها المؤسسات، هي صورة المواطن المسؤول والمهتم بالخير العام"،^{٣٩} وكلما زاد الوعي زادت المشاركة، إذ بزيادة الوعي يزداد الشعور بالمسؤولية لدى المواطن، فيصبح متطلباً أكثر للمشاركة في الواقع السياسي والحياة السياسية، و"النظام الواحد يتصف بالمزيد من الديمقراطية كلما ازداد عدد الأشخاص الذين يشاركون بصورة مباشرة أو غير مباشرة باتخاذ القرار".^{٤٠}

ولزيادة الوعي لدى الناس، ولخلق المواطنة الصالحة المهتمة ديمقراطياً، يجب توفير المناخ الصالح للمشاركة السياسية، بدءاً من مؤسسات المجتمع المدني الصغيرة، كالجمعيات والأندية، إلى التنظيمات الشعبية، وصولاً إلى الأحزاب. ولكن توفير المناخ يحتاج أساساً إلى أجزاء عامة تتقبل الأفكار الديمقراطية، وهذه بدورها بحاجة إلى تحديث. والتحديث لا يقتصر على التحديث العمراني والاقتصادي، بل الأهم على التحديث الفكري والمفاهيمي للبنية المجتمعية، وهذه تحتاج إلى جهود مشتركة ما بين مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات المعنية في النظام السياسي، وأهمها السلطة التشريعية. "إن عملية التحديث بوجه عام تخلق، أو توفر، الظروف والشروط الملائمة للتطور الديمقراطي. ففي محاولة لاستيعاب مطالب المشاركة السياسية للتطور الديمقراطي، توفر الحكومات المؤسسات التي تسمح بمشاركة المواطنين في عملية إنجاز القرارات، كما تتخذ الإجراءات التي تدخل في هذا النطاق. فهناك الاستفتاءات والجمعيات التمثيلية والوسائل الأخرى للمشاركة على المستوى القومي، وذلك لربط الجماهير بالقضايا والشؤون القومية العامة"،^{٤١} وفي النهاية تصبح الممارسة الديمقراطية أساساً ممارسة مؤسسية، وليست مجرد فهم قيمي لضرورتها. ولكن لا شك بأن الانتخابات تظل هي أهم صور المشاركة، التي تعلو على أية مؤسسة أخرى يمكن إقامتها. وهنا يمكن القول إنه "ليس هناك مبدأ شمولي باستطاعته منافسة سيادة الشعب".^{٤٢} إذ أن الوصول إلى مرحلة الانتخابات النزيهة بممارسة يشارك فيها أكبر قدر من المواطنين، عن وعيهم لمسؤوليتهم السياسية والمجتمعية، هو أهم الممارسات الديمقراطية، التي لا يمكن أن تتم بشكل كامل إلا بوجود النظم المكونة للديمقراطية بكاملها، وعندها فقط نستطيع أن نقول إن النظام الديمقراطي قائم ومنتصر في دولة ما؛ ولكن فوكوياما يرى بأنه "ليست الممارسة الديمقراطية هي التي تبدو منتصرة، بقدر ما هو 'الفكر' الليبرالي".^{٤٣}

رابعاً: النظام الديمقراطي

مهما كان نوع النظام الديمقراطي، نيابياً أم رئاسياً أم مختلطاً بين الاثنين، فإن هذا النظام يقوم على ثلاث ركائز تطبيقاً للنظم الفرعية للديمقراطية بمكوناتها وقيمتها. وهذه الركائز هي: أولاً إجراء الانتخابات لفرز ممثلي الشعب، الذين يختارهم ليحكموا وينطقوا باسمه، وذلك تطبيقاً لنظام تداول السلطة ونظام التعددية في النهج الديمقراطي؛ وثانياً إقرار دستور يضمن القيم الديمقراطية والفصل بين السلطات كنظام فرعي نظري بحاجة إلى العملية التطبيقية؛ وثالثاً إخضاع السلطة السياسية للمساءلة والمحاسبة بشفافية، مع حق المواطنين بالإطلاع على الأمور والضغط للتغيير والمحاسبة، وذلك تطبيقاً لنظام سيادة القانون ونظام الحقوق والحريات، وهما من أنظمة النهج الديمقراطي. ونحن إذ نحدد هذه الركائز، إنما نلخص الأفكار المختلفة التي تتحدث بشكل متفرق عن أسس قيام النظام الديمقراطي، والتي لا يجمعها إلا كونها جميعاً تتحدث عن هذا النظام، وتعطيه بعضاً من مكوناته، دون التطرق إلى الباقين. وثناء فؤاد عبد الله تقول مثلاً إن العناصر الرئيسية للنمط الديمقراطي (أي ركائز هذا النظام) هي "تعيين الحكام بالانتخاب الشامل، ووجود برلمان يملك صلاحيات واسعة، وتراتبية القواعد القانونية التي تضمن رقابة قضاة مستقلين للسلطات العامة، والقصد هو منع السلطة السياسية من الاستحواذ على القوة الزائدة عن الحد، وذلك بهدف الحفاظ على حريات المواطنين".^{٤٤} وهذا الكلام يشمل بشكل متفرق ركيزتين فقط، فالانتخابات هي الركيزة الأولى، أما كل الباقي فيأتي ضمن ركيزة الترتيبات الدستورية لفصل السلطات. وهذا الكلام هو تكرار لما قاله موريس دوفرليه بالكلمات نفسها، والعناصر الثلاث نفسها، ولكنه يتحدث أيضاً عن فصل السلطات كمبدأ مستقل، بحيث تبدو العناصر الثلاثة وكأنها عناصر لركيزة واحدة هي الانتخابات وتداول السلطة.^{٤٥} أما يحيى الجمل فيقول: وأياً كانت الديمقراطية النيابية فإنها تقوم -عادة- على الأركان الآتية: وجود ممثلين منتخبين من الشعب، كل واحد من هؤلاء الممثلين يمثل الشعب كله ولا يقتصر تمثيله على من انتخبوه فقط، وهؤلاء الممثلون بعد انتخابهم يصبحون مستقلين عن الذين انتخبوهم بمعنى أنهم لا يخضعون لإرادة هؤلاء الناخبين وليسوا ملزمين بإنفاذ ما يطلبه هؤلاء.^{٤٦} وعلى الرغم من بعض المغالطات في هذا الكلام كالقول إن النواب يصبحون مستقلين عن ناخبهم، فإن كل هذا الكلام هو تحدث عن ركيزة واحدة هي الانتخابات.

والانتخابات هي أولى ركائز النظام الديمقراطي وأهمها، فيه تقوم لتطبيق نظام تداول السلطة من ناحية، ونظام التعددية من ناحية أخرى، و"لا وجود لديمقراطية ما لم تكن تمثيلية".^{٤٧} وبهذا الخصوص يقول موريس دوفرليه: "الانتخابات التنافسية، حيث يختار المواطنون بين مرشحين عدة، هي حجر الزاوية في الديمقراطية الليبرالية.

فهي تنتج مباشرة عن المبدأ الأساسي لهذا النمط إذا كان كل البشر متساوين وأحراراً، لا يستطيع أن يأمرهم إلا من تم اختياره لهذا الغرض من قبلهم. هكذا، فكل سلطة، يجب أن تركز على الانتخاب، ويجب أن تتجدد الانتخابات بفوارق زمنية منتظمة ومتقاربة، كي لا يشعر الحكام بأنهم مستقلون عن المحكومين، وكي يبقى تمثيلهم لهم مستمراً^{٤٨}. ومن هذا الكلام نفهم أن الانتخابات هي أساس التطبيق الديمقراطي، شرط أن تكون دورية بفوارق زمنية محددة ومنتظمة ومتقاربة، وذلك لضمان تجديد الشرعية للحكام، ولحاسبتهم شعبياً إذا قصّروا أو ارتكبوا الأخطاء أثناء توليهم الحكم، بحيث يسقطهم الصوت الانتخابي عن الحكم، ويسقط معهم برامجهم التي لا يرغب فيها الشعب. و"الشعب، حسب المنظور الديمقراطي، هو مستودع الشرعية الديمقراطية. الحكومة التي تحكم بموافقة الشعب ورضاه (فهو يختارها أو ينتخبها من بين أفرادها) تكون شرعية. والحكومة التي تحكم رغم أنف الشعب تكون مستبدة أو غير شرعية. [...] والشعب أيضاً، وحسب المنظور الديمقراطي، ليس فقط مصدر السلطة ومستودع الشرعية، بل هو أيضاً مصدر القوانين والتشريعات"^{٤٩}. والانتخابات بهذا تشمل عنصرين: أولاً فرز ممثلي الشعب وإعطاؤهم الشرعية للحكم، وثانياً محاسبة المقصرين منهم عن فترة حكم سابقة. و"التمثيل الشعبي عبر الانتخابات يسمح للمواطنين بتعيين الحكام وبعدهم إبقائهم في السلطة عند انتهاء ولاياتهم"^{٥٠}.

ولضمان النهج الديمقراطي تجري الانتخابات ضمن نظام التعددية، وبخاصة التعددية السياسية، التي تعني وجود الأحزاب المختلفة في مجرى العملية الانتخابية،^{٥١} "فإن الديمقراطية لا يسعها أن تكون تمثيلية إلا إذا كانت تعددية"^{٥٢}، بحيث يتولى الناجحون منهم أمر السلطة التشريعية، والأكثرية تتولى أيضاً السلطة التنفيذية.^{٥٢} أما "الديمقراطية في إطار الحزب الواحد [فهي] وهم من الأوهام الخائفة. الحزب الواحد دون شك سمة الدكتاتورية الحديثة، ولا فرق بين دكتاتورية الفرد أو الحزب أو حتى الجبهة الوطنية. إن نظام الحزب الواحد يلغي التعددية الفكرية والسياسية اللازمة لنمو الفكر والممارسة الديمقراطيةين"^{٥٤}. وقد تشمل التعددية أيضاً التعددية الدينية والاجتماعية، ضمن نظام إعطاء حصص (كوتا) معينة للأقليات أو الفئات الأقل حظاً مجتمعياً، والتي لا حظ لها بالوصول إلى البرلمان، أو المشاركة بالحكم. فالكوتا تعطىها الفرصة لإسماع صوتها، حتى لو كانت دائماً في الأقلية الدينية أو الاجتماعية. ويجب ألا ننسى بأن وجود هذه الأقليات ضمن التعددية لا يعني حرمانها من أن تكون ضمن الأكثرية في التعددية السياسية، إذا اختارت أن تعمل ضمن هذه التعددية بدلاً من التعددية الدينية أو الأقلية أو حتى القومية التي أتاحت لها الفرصة بأن تعمل من خلالها للوصول إلى المشاركة السياسية.

الركيزة الثانية للنظام الديمقراطي هي الترتيبات الدستورية للضمان الديمقراطي للحريات والفصل بين سلطات ثلاث مستقلة عن بعضها البعض، عدا السلطة المجتمعية

التي سبق وأن تحدثنا عنها، والتي هي جزء من الدولة، ولكنها ليست جزءاً من المجتمع السياسي، أو النظام السياسي. والسلطات الثلاث التي تشكل النظام السياسي ككل هي السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وتحاول السلطة التنفيذية دائماً الهيمنة على مجريات الأمور، حتى أنها أحياناً تحاول أخذ دور التشريع، وأحياناً أخرى تستولي على مهمات القضاء بشكل أو آخر. وللدولة هيمنة السلطة التنفيذية يقوم الفصل بين السلطات في نصوص دستورية واضحة، وذلك لضمان استمرارية الديمقراطية، حيث أن كل سلطة تحد من نفوذ السلطة الأخرى، فمن "شأن مبدأ فصل السلطات رقابة كل جهاز حكومي من قبل الجهاز الآخر، بحيث أن السلطة تحد السلطة"، كما يقول مونتسكيو^{٥٥}، وضمن هذا المبدأ نجد أن السلطة التشريعية تراقب الحكومة (أو السلطة التنفيذية) وتحاسبها وتقر لها الموازنة (أو ترفضها)، وتمنحها الثقة (أو تحجبها عنها)، وتقر المشروعات والخطط والاتفاقيات. وكل ما لا تقره السلطة التشريعية لا يمكن المضي به من قبل السلطة التنفيذية. كما أن السلطة القضائية تحاسب السلطة التنفيذية، إما بأفرادها الذين يخضعون لسلطة القانون بحكم تساوي الجميع أمامه، وإما مجتمعة بحكم أن القضاء يبت في قضايا قانونية التصرف الدستوري للحكومة، وما تعتبره السلطة القضائية غير دستوري لا يمكن تطبيقه من قبل السلطة التنفيذية. ومن ناحية أخرى، تستطيع السلطة القضائية الوقوف في وجه القوانين التي تقرها السلطة التشريعية إذا كانت تتعارض مع الأحكام الدستورية، وهي بهذا تحد من قوة السلطة التشريعية. وبكل الأحوال، تتدخل السلطان التشريعية والتنفيذية في شؤون السلطة القضائية، وتحدان من قوتها، بإصدارها القوانين التي تحدد مهمات القضاء، وتعيينهم في المستويات العليا (أو المصادقة على هذا التعيين).

والركيزة الثالثة للنظام الديمقراطي هي حق المواطنين في إخضاع السلطة السياسية للضغوط وللمساءلة والمحاسبة، بحيث تكون أعمال السلطة السياسية معروفة للناس، فلا تقوم بالسر أو الباطنية، تطبيقاً لمبدأ الشفافية المطلوب في الممارسة الديمقراطية. وهذا الأمر يعطي الحق للمواطنين للإطلاع على الأمور والضغط للتغيير والمحاسبة، وذلك تطبيقاً لنظام سيادة القانون ونظام الحقوق والحريات، وهما من أنظمتها النهج الديمقراطي، إذ أن "الصفة الرئيسية في النظم الديمقراطية هي مسؤولية الحكام عن أفعالهم أمام المواطنين"^{٥٦}. وقيام النظام على الشفافية، وارتكازه دستورياً على المساءلة والمحاسبة، يعني حق المواطنين بالتغيير عندما يأتي موعد الانتخابات، فيحاسبون من خلال صندوق الانتخاب كل المقصرين، إذ "لا يكتمل النظام السياسي الديمقراطي إلا عندما يسمح قانونياً وفعالياً بممارسة الضغوط المشروعة على صانعي القرار السياسي، فيأتي القرار السياسي في نهاية الأمر نتيجة عملية تفاعل معقدة بين أطراف متعددة"^{٥٧}. أهمها قوى الضغط الشعبية والحزبية، التي تضع الحكومة دائماً في موضع المساءلة، وتضعها أمام ضرورة إحداث التغيير والبناء للصالح العام. ويتم

التعبير عن الرأي الضاغظ عن طريق وسائل الإعلام أو الضغط الجماهيري المباشر، من خلال التجمعات والتظاهرات والندوات والمؤتمرات، وهذه الوسائل وغيرها يجب أن تكون متاحة للناس دون قيود، حتى يضمن النظام الديمقراطي قيام المساءلة بشفافية، وبمعرفة الناس لما يجري. ويسمى الضغط الجماهيري الذي يعبر عن آراء الناس بالرأي العام، الذي " يعبر عن نفسه بوسائل متعددة، وهذه الوسائل نفسها تعتبر من ناحية أخرى من المؤثرات على الرأي العام ومن عوامل تكوينه. فالصحافة وسيلة للتعبير عن الرأي العام ووسيلة للتأثير فيه وتوجيهه أيضاً، وكذلك أجهزة الإعلام الأخرى " ^{٥٨}. فالرأي العام يؤثر ويتأثر، ما يوجد الضغط للمساءلة والمحاسبة حسب القضايا المطروحة. وقد رأينا كيف أن الانتخابات هي أيضاً وسيلة من وسائل التأثير والمحاسبة، التي يعبر فيها " الرأي العام عن نفسه [...] في مراقبة الحكام وجعل ممارستهم للسلطة في حدود القانون " ^{٥٩}.

هوامش الفصل الرابع

- ^١ علي الجرباوي، المصدر السابق، ص ١٨ - ١٩.
- ^٢ Schmitter: op. cit, p 6.
- ^٣ آلان توران. المصدر السابق، ص ١٦٦.
- ^٤ عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- ^٥ آلان توران. المصدر السابق، ص ٩٥.
- ^٦ رجا بهلول. دولة الدين، دولة الدنيا - حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٠، ص ٣٢.
- ^٧ المصدر نفسه، ص ٧٣.
- ^٨ علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٩ - ٢٠.
- ^٩ آلان توران. المصدر السابق، ص ٢١.
- ^{١٠} رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٧٤.
- ^{١١} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١١١.
- ^{١٢} رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٦٠.
- ^{١٣} علي الدين هلال. المصدر السابق، ص ٤٠.
- ^{١٤} سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.
- ^{١٥} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٣٢ - ٣٣.
- ^{١٦} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٢١ - ١٢٢.
- ^{١٧} سعيد بن سعيد العلوي. المصدر السابق، ص ٨٩.
- ^{١٨} جلال معوض. المصدر السابق، ص ٦٣.
- ^{١٩} إسماعيل صبري عبد الله. "الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها": في سعد الدين إبراهيم وآخرون: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٤٦٧.
- ^{٢٠} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٣٠.
- ^{٢١} علي الدين هلال، المصدر السابق، ص ٤٠.
- ^{٢٢} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٤٢؛ انظر أيضاً: موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ١٦ - ١٧ + ص ٧٥. كذلك، علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٤٢.
- ^{٢٣} علي الجرباوي: المصدر السابق، ص ٣٢.
- ^{٢٤} سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٥. انظر أيضاً: علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٤٠؛ وكذلك، جان ليكا. المصدر السابق، ص ٣٦.
- ^{٢٥} رجا بهلول: المصدر السابق، ص ٣٢.
- ^{٢٦} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ص ٢٦٠؛ انظر أيضاً، موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ١١.
- ^{٢٧} آلان توران. المصدر السابق، ص ٤٦ - ٤٧.

^{٢٨} وليم نصار (أ). مصدر سابق، ٢٠٠٤، ص ٧٤.

^{٢٩} علي الدين هلال: المصدر السابق، ص ٤٠.

³⁰ Wikipedia, the Free Encyclopedia 2006: *Liberal Democracy*.

http://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_democracy. (16/02/2006), p 1+4.

^{٣١} آلان توران. المصدر السابق، ص ١٧.

^{٣٢} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٢٠.

^{٣٣} آلان توران. المصدر السابق، ص ١٩١.

^{٣٤} إسماعيل صبري عبد الله. المصدر السابق، ص ٤٦٩.

^{٣٥} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٢٨.

^{٣٦} المصدر نفسه، ص ١١٢.

^{٣٧} إسماعيل صبري عبد الله. المصدر السابق، ص ٤٦٨.

^{٣٨} آلان توران. المصدر السابق، ص ٩١.

^{٣٩} المصدر نفسه. ص ١٩٤.

^{٤٠} المصدر نفسه. ص ١٥.

^{٤١} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ص ٢١٤.

^{٤٢} فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ٧١.

^{٤٣} المصدر نفسه، ص ٧١.

^{٤٤} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ١٩ - ٢٠.

^{٤٥} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٥٧.

^{٤٦} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٦٣.

^{٤٧} آلان توران. المصدر السابق، ص ٧٣؛ انظر كذلك: المصدر نفسه، ص ٤٠.

^{٤٨} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٥٨.

^{٤٩} رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٢٥.

^{٥٠} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٥٧.

^{٥١} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ١٨.

^{٥٢} آلان توران: المصدر السابق، ص ٤٠.

^{٥٣} سعيد بن سعيد العلوي. المصدر السابق، ص ٩٠.

^{٥٤} سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢١٠.

^{٥٥} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٥٧.

^{٥٦} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ١٦.

^{٥٧} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١١١.

^{٥٨} يحيى الجمل. المصدر نفسه، ص ١٣٩.

^{٥٩} المصدر نفسه، ص ١٤١؛ انظر أيضاً، موريس دوفرجه: المصدر السابق، ص ٥٧.

الفصل الخامس

الديمقراطية والحريات

الديمقراطية والحريات

أولاً: الديمقراطية وحقوق الإنسان

ترتبط الدعوة للديمقراطية بشكل آلي مع الدعوة لحماية الحقوق والحريات؛ وفي هذا البحث صنفنا الحقوق والحريات على أنها النظام الخامس من الأنظمة الفرعية للديمقراطية. و"فكرة الديمقراطية لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الحقوق، وبالتالي لا يمكن أن تختزل إلى مقولة حكم الأكثرية. [...] لذا لا يجوز أن تختزل الديمقراطية إلى مجرد مؤسسات عامة، أو إلى تحديد للسلطات، أو حتى إلى مبدأ انتخاب الحكام انتخاباً حراً وعلى فترات منتظمة. إنها أمر لا يجوز فصله عن نظرية للحقوق وعن ممارسة لهذه الحقوق"،^١ فنظام الحقوق والحريات هو أساس النظام الديمقراطي ككل، وبدونه ينهار النظام الديمقراطي بكامله، لأن نظام الحقوق والحريات يشمل كل الحقوق التي تجعل من أية ممارسة ديمقراطية، كحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع والمشاركة السياسية، والحريات الفردية التي تخص الإنسان وحده، وحق المساواة أمام القانون، وغيرها من الحقوق والحريات، جوهر كل ديمقراطية. و"الديمقراطية تقتضي أولاً، وقبل كل شيء احترام حقوق الإنسان، وحقوقه الديمقراطية كحرية التعبير، وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب، وحرية التنقل، والحق في الشغل، وفي المساواة والعدل، ودفع الظلم ... الخ، وهذه الحقوق الديمقراطية لا تقبل التأجيل ولا التفويت، وهي سابقة على النظام النيابي"^٢ إنها جزء من النظام الديمقراطي ككل، وأهم عوامل نجاح الممارسة الديمقراطية، التي بدونها لا يمكن إطلاق كلمة ديمقراطية على أية ممارسة في أي نظام أو مجتمع، لأن "الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه الديمقراطية التقليدية [الليبرالية] هو المذهب الفردي وما بني عليه من نظرية للحقوق والحريات الفردية

الطبيعية [...]]. وحجر الزاوية في المذهب أن الإنسان الفرد هو الحقيقة الأساسية الأولى في المجتمع الإنساني، وأن ذلك الفرد يتمتع بحكم الطبيعة نفسها وقبل وجود الدولة وسلطتها بحقوق وحرّيات طبيعية توشك أن تكون مقدسة. وما وجدت الدولة ولا السلطة السياسية فيها إلا من أجل حماية تلك الحقوق ودعم تلك الحرّيات، ولا يجوز والأمر كذلك لسلطة الدولة أن تمس تلك الحقوق والحرّيات أو أن تنال منها".^٢

والدعوة للحقوق والحرّيات هي دعوة ليبرالية ارتبطت أساساً بلوائح تحدد حقوق الإنسان. وهذه اللوائح بدأت بشكل أساسي مع اللوائح الأمريكية لحقوق الإنسان، التي أصبحت جزءاً من الدستور الأمريكي، بعد التعديل الأول الذي أُجري عليه. ويقوم مفهوم الدعوة لحقوق الإنسان، على أن الإنسان يولد حراً، ولا شيء يحد حرّيته إلا الضرر الذي قد يصيب الآخرين نتيجة الممارسة الخاطئة للحرية الفردية التي قد تتعدى حدودها لتخل في حدود الآخرين. وقد "أصبح الحرص على حماية هذه الحقوق والحرّيات هما دولياً أيضاً في القانون الدولي والهيئات والمواثيق الدولية، كما تعاطف اهتمام الرأي العام العالمي بهذه القضية حتى تحدث بعضهم عما يسمونه بالنظام العالمي لحقوق الإنسان، ويعتبر هذا النظام في نطاق القانون الدولي العام من القواعد الآمرة والملزّمة للدول كافة".^٣ وهكذا تطورت هذه اللوائح الأمريكية الأصل بهذا المفهوم، لتصبح لاحقاً بعد تعديلها لوائح عالمية كجزء من القانون الدولي، بما يعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي تبعتها لاحقاً العهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهذه المواثيق الثلاثة تحدد الحقوق والحرّيات التي هي حق طبيعي للإنسان، والتي يتوجب عدم مسها من قبل أية أنظمة في العالم، ومنها "الحقوق [التي] تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة، [...] ومنها الحقوق المنصوص عليها في المواثيق والإعلانات. على أن العبرة ليست بما تجيء به النصوص والداستير، وإنما بإمكان ممارسة هذه الحقوق بحرية كاملة، وبإيجابية تحقق المشاركة في صنع القرارات".^٤

وقد ارتبط تطبيق هذه الحرّيات والحقوق الواردة في هذه المواثيق دوماً بالأنظمة الديمقراطية، فهي التي تراعي عدم الخروج عن أحكامها دستورياً أو في القوانين اللاحقة. وقد أفردت لها الداستير الديمقراطية باباً يتحدث عن الحقوق والحرّيات، فيما اكتفى البعض باعتبار أن المواثيق الدولية التي تتحدث عن حقوق الإنسان ملزمة دستورياً في تلك الدولة. و"الحكومات في ظل الديمقراطية التقليدية [الليبرالية] هي حكومات مقيدة وليست حكومات مطلقة. ذلك أن سلطتها تقف عند حد الحقوق والحرّيات الطبيعية التي لا تستطيع أن تمسها".^٥ وقد طُور الاتحاد الأوروبي لائحته الخاصة لحقوق الإنسان، وهي أكثر ليبرالية وتسامحاً من المواثيق الدولية، وتعطي من الحقوق والحرّيات أو تفسرها بشكل يعطي حرية أكثر للمواطن. وهذه اللائحة الأوروبية أصبحت ملزمة للدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي كافة، وتشكلت محكمة

أوروبية للنظر في الشكاوى التي ترفع أمامها، والتي تتعلق بالمس بأي من أحكامها من قبل أي من الدول في الاتحاد، وحتى من خارجه. ولكن " ممارسة الإنسان لحقوقه وحرياته في مجتمع ما، لا تتحقق بمصادقة الدولة على المواثيق والاتفاقيات الدولية المعنية بهذه الحقوق والحريات. إن ممارسة الحقوق والحريات لا نجد لها إلا في مجتمع حر يتمتع بنظام حر، أي بنظام حكم ديمقراطي " ^٧.

وقبل أن تتطور هذه اللوائح وتقر عالمياً، تعطل تطبيقها نتيجة الصراع الدولي والحرب الباردة، حيث اعتبر الاتحاد السوفييتي ومعه الكتلة الشرقية وكل الدولة الاشتراكية الماركسية في العالم أن هذه اللوائح تركز المفهوم الليبرالي للحريات، الذي يخدم البرجوازية، وهو بالتالي مرفوض لأنه يتعارض مع الفهم الماركسي للحقوق والحريات، التي تبدأ بالتححر الاجتماعي من سيطرة الرأسمالية والبرجوازية، ولذا ارتبطت الدعوة الاشتراكية للتطبيقات الديمقراطية دوماً بالتطبيقات الاجتماعية أولاً، فسميت الديمقراطية الاجتماعية، التي كان من المطلوب أن تحل محل الديمقراطية السياسية. و" الدعوى القائلة بأن الديمقراطية السياسية لا يستقيم أمرها إلا في ظل الديمقراطية الاجتماعية [هي] دعوى أثبتت التجربة بطلانها. إن إلغاء الديمقراطية السياسية باسم الرغبة في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أو لآل لم يسفر إلا عن استفحال البيروقراطية، واستئراء الاستبداد، وتفشي الجمود الفكري والعقائدي، والعجز عن الوفاء حتى بأكثر حاجات العيش إلحاحاً كالمواد الغذائية. هذا بينما نجحت الديمقراطية السياسية في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية " ^٨. كما عجزت الديمقراطية الاجتماعية عن توفير الحريات للمواطنين، فتم باسم الديمقراطية الاجتماعية محاربة الرأسمالية والأفكار البرجوازية وفرض القيود على الناس وتجريدهم من معظم حقوقهم الفردية والجماعية. واليوم، بعد سقوط المنظومة الاشتراكية، " نجد الشعاع المرفوع هو الديمقراطية، والتعددية، وصيانة حقوق الإنسان كشرط أساسي لمصادقية الحكم " ^٩.

ولن ندخل في هذا البحث في تعداد هذه الحقوق والحريات، أو شرحها بالتفصيل واحدة بعد الأخرى، فهذا يمكن الرجوع إليه في الكثير من المصادر والمراجع المختصة بهذا الأمر. ومع هذا، لا يمكن المرور عليها من الكرام، ولهذا أفردنا لها جزءاً خاصاً من هذا الفصل، ولم نجد أن ما ورد في الحديث عنها، عند الحديث عن نظام الحقوق والحريات ضمن مكونات الديمقراطية، كافياً. ولاختصار الشرح والابتعاد عن تفاصيله نقول إن الحقوق والحريات تنقسم بالأساس إلى حقوق حريات فردية وحقوق جماعية. و" الحقوق الفردية والجماعية تنتسب إلى حقوق طبيعية مدنية وحقوق سياسية، وقد وردت هذه الحقوق بالمواثيق الدولية [...] والحقوق السياسية بالأساس حقوق جماعية، إذ لا يمكن ممارستها إلا من خلال الجماعة في الدولة " ^{١٠}. ويضاف إلى هذه التشعبات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ورد ذكرها في العهد الدولي

الخاص بها، وهي حقوق فردية وجماعية مشتركة، ويأتي ذكرها أو ذكر بعضها في الدساتير، إما كأحكام مفصلة، وإما مختصرة ومدموجة بأحكام عامة.

ولا يمكن فصل الحقوق الجماعية عن الحقوق الفردية، فهي حقوق يمارسها الأفراد كحريات طبيعية لهم، ولكنها بالأساس حريات سياسية لا يمكنهم ممارستها إلا من خلال الجماعة^{١١} ولذا تصنف على أنها حقوق وحريات جماعية. والحقوق الجماعية [...] تتشعب إلى ثلاث شعب؛ أولاها حقوق الرأي والضمير، بما في ذلك حق المعتقد والفكر، وحقوق النشر والمطبوعات وغيرها [...] وتشمل حرية الرأي والضمير حرية الفرد في المعتقد الديني والسياسي والاجتماعي [وهي حريات فردية] بلا قيود أو شروط، بالإضافة إلى حرية إبداء الرأي والتعبير عنه بشكل شفهي أو كتابي بلا ملاحقات أو قوانين تفرض الرقابة على الرأي [...] أما الشعبة الثانية من الحقوق الجماعية، فهي حقوق الاجتماع والتجمع، بما في ذلك التظاهر والاحتجاج، وهذا يشمل البعد السياسي والاجتماعي وحتى الديني [...] أما الشعبة الثالثة من الحقوق الجماعية فهي حقوق تكوين الجمعيات والأحزاب، والمشاركة السياسية، وتداول السلطة، بما في ذلك حقوق المعارضة وتكوين مجموعات الضغط على السلطة القائمة^{١٢}. ويأتي من ضمن هذه الحقوق حق المرأة في التحرر والمساواة، لتتنطبق عليها كل قوائم الحقوق الواردة في اللوائح الدولية لحقوق الإنسان.

والحقوق الفردية هي بالأساس حقوق مدنية تتشعب إلى مجموعات، ويمكن تصنيفها للتسهيل إلى حقوق الحياة والوجود وحقوق التعامل الإنساني والحقوق القانونية وحقوق الحركة والحقوق الفكرية والسياسية الفردية. وتشمل حقوق الحياة حق المساواة، وحق الحياة، وحق الأمن والأمان، وحق الحرية الشخصية، وحق تكوين الأسرة، أما حقوق التعامل الإنساني فتشمل حق المعاملة الكريمة، وحق حرمة المسكن والأسرة والمراسلة ومنع التعذيب والعبودية والعقوبات القاسية، وتشمل الحقوق القانونية حق الشخصية القانونية، وحق التقاضي والإنصاف ومنع التعسف في الاعتقال. أما حقوق الحركة فتشمل حق التنقل والإقامة، وحق مغادرة البلد والعودة إليه، وحق اللجوء، وحق الجنسية ومنع النفي، وأخيراً تشمل الحقوق الفكرية (أو الحريات الفكرية والسياسية) للفرد حق التعبير وحرية الرأي (وهي بالأساس تصنف ضمن الحريات الجماعية)، وحق الانتماء الفكري والعقائدي والديني وحق الاشتراك في الجمعيات والأحزاب والتجمعات، وحق المشاركة السياسية، وحق تقلد الوظائف والمناصب العامة^{١٣}. وذكر هذه الحقوق ليس حصراً لها واعتبارها الوحيدة، بل هناك حقوق أخرى مفترقة تدخل أحياناً ضمن الحقوق المذكورة أو تنفصل عنها، ويضاف إلى هذه قائمة طويلة من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. و"على الرغم من أن حق المساواة هو أساس الحقوق، فإن الحق بالحرية الشخصية يعتبر أهم الحقوق الفردية"^{١٤}.

ثانياً: الحريات والتعددية والوضع الدستوري

عندما نتحدث عن الحقوق فإننا بالأساس نتحدث عن الحريات التي تصبح حقوقاً للإنسان، والتي يجب عدم مسها. وكما سبق أن قلنا، فإن الحرية الشخصية هي أهم الحريات، ومنها تنطلق باقي الحريات، أو تقوم عليها باقي الحقوق. ولأن الحرية الشخصية فردية، فإن أساس الحريات والحقوق هو الفرد، ومنه تنشأ الجماعة، وبالتالي فالحقوق الفردية إذا كانت مكفولة ومصانة تجلب معها الحقوق الجماعية. ولكن لا يمكن أن تكون الحقوق الجماعية مكفولة ومصانة فيما الحقوق الفردية منتهكة، ولا يمكن أن نرى سلطة سياسية تمنح الحريات الجماعية قبل أن تقر الحريات الفردية وتحميها وتصونها. وبهذا لا يمكن أن يكون هناك حق للتجمع أو الاجتماع، إذا لم تكن هناك حرية للفرد ليمارس هذا الحق. وإذا كان التجمع والاجتماع غير قائم لأن الأفراد المكونين له غير مسموح لهم بممارسته، نرى أن تكوين الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية غير قائم، وبالتالي فالتعددية لا وجود لها. وإذا انتفت التعددية انتفت المشاركة السياسية، وبالتالي انتفى النظام الديمقراطي. وإذا انتفى النظام الديمقراطي لم يعد هناك وجود لحريات تصان ولحقوق إنسان تحترم. فالأساس في صيانة حقوق الإنسان هو وجود النظام السياسي الذي يحميها ويكفل وجودها؛ "فالديمقراطية تتحقق [...] بالاعتراف بالتعددية بأشكالها الأولية [...] أكثر مما تتحقق بإنكارها"، ولا تحقيق للتعددية دون حرية فردية بالأساس، فالحرية الفردية تؤدي إلى الحرية الجماعية، والحرية الجماعية تفتح المجال للتعددية بدلاً من إنكارها. والاعتراف بالتعددية بأشكالها السياسية والاجتماعية والعرقية والقومية والدينية كافة، يعني وجود مجتمع ديمقراطي يستطيع ضمان الممارسة الديمقراطية والنهج الديمقراطي.

ومنشأ الحريات للفرد تبدأ بالمجتمع، قبل أن تقرها الدولة أو النظام السياسي، فإذا كانت غائبة عن المجتمع نراها غائبة عن النظام، حتى لو كان ديمقراطياً، إذ "أن الديمقراطية باعتبارها نظام السلطة الذي يكفل الحريات، ويحاول أن يقوم بوظائفه، ويحقق أهدافه الخاصة مع الالتزام بهذه الحريات، والقبول بأن يفرض على نفسه قيوداً تمنع خرقها، لا تخلق الحريات، حيث لا توجد، ولا توجد هي نفسها من دون نمو روح الحرية في المجتمعات".^{١٥} وحيث أن الحريات تكفل وتصان أساساً بالنص الدستوري، قبل أن تسن القوانين الناظمة لحمايتها، وقبل أن تتم الممارسة الفعلية لصونها، فإن غياب روح الحرية عن المجتمع لا توفر وجود دستور تكون أحكامه قابلة لصون الحريات أو الدفاع عنها.^{١٦} وهذه هي جدلية العلاقة بين التعددية والحريات والدستور، فالتعددية بحاجة إلى حرية فردية أساساً، وهذه الحرية يجب أن تكون موجودة في المجتمعات قبل كل شيء، فإذا غابت لن تكون هناك أحكام دستورية تحميها أو حتى تقرها من الأساس. وإذا لم تقر دستورياً لن تكون هناك حرية فردية، وبالتالي لن تكون هناك

تعددية، وبالمحصلة لن يكون هناك نظام ديمقراطي، وحتى يقوم النظام الديمقراطي يجب أن تكون روح المجتمع ديمقراطية. ولذا، نرى أن "الديمقراطية الليبرالية هي نظام حكم وطريقة حياة على حد سواء. هناك سمات مشتركة، على الرغم من اختلاف الصيغ والأشكال، لجميع أنظمة الحكم الديمقراطية، سمات من بينها [...] الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات للمواطن (السياسية والمدنية) وحمايتها من اعتداءات السلطة الحاكمة"،^{١٧} وهذا الاعتراف الدستوري بالأساس محمي بالروح الديمقراطية في المجتمع.

وعندما تتوفر الأرضية الديمقراطية مجتمعياً وسلطوياً لإقرار الحقوق الأساسية للفرد، والدفاع عنها وحمايتها، تخرج هذه في النصوص الدستورية، واضحة غير قابلة للبس، وغير خاضعة للتلاعب بها أو تعديلها بأحكام القانون لاحقاً بما يفرغ النصوص الدستورية حول حقوق الإنسان من مضمونها، وبالتالي تفرغ مفهوم التعددية من معناه ووأده؛ ولذا نرى أن حقوق الإنسان/المواطن هي جزء من الدستور وسر الوجود بالنسبة لهذا النظام".^{١٨} وإذا كان الدستور هو الإطار الأول الذي يضع الضمانات لحماية الحقوق والحريات، فإن الدستور لا يمكن أن يحقق ذلك دون وجود السلطات والأحزاب وقوى المجتمع الضاغطة التي تحمي كلها الوجود الدستوري وتجعله في المقام الأول للحياة السياسية والاجتماعية. ولذا، نجد في الأنظمة الديمقراطية "أن الدستور - وهو القانون الأساسي للدولة - تحتل قواعده قمة التراتبية القانونية، وهي ملزمة لجميع السلطات، وهو ما يعني أن تنظيم الحريات العامة في الإطار الدستوري يعطيها أكبر قدر من الضمانات".^{١٩} والضمانات الدستورية بهذا المعنى هي كون الدستور الحكم الأول والأخير في التعاملات المجتمعية والسياسية، بحيث تكون سيادة القانون منشأها قوة الحزم الدستورية، ووضوح الأحكام الدستورية، واحترام كل المؤسسات والقوانين للدستور نصاً وفهماً وروحاً، لأن "سيادة القانون تعني خضوع سلطة الحكم للقانون وفقاً للدستور الذي يضع قواعد الحكم الأساسية، ويقر الحقوق والحريات الخاصة بالأفراد والجماعات".^{٢٠}

والدستور لا يحدد الحقوق والحريات الواجب احترامها وصيانتها فحسب، بل هو الوثيقة التي تنشئ بشكل منفصل الواجبات المفروض القيام بها. والواجبات، كما الحقوق، جزء من النظام الديمقراطي إذا كانت تنشأ من الحس بالمسؤولية وبالتعاون بين الدولة والمجتمع والفرد. ولا يمكن أن تكون مجرد نصوص تفرض على الفرد القيام بمهام مقابل حصوله على الحقوق، فهي لا تدخل في باب الحريات لأن الحريات منشأها النظام الطبيعي للروح الإنسانية، بينما الواجبات منشأها النظام الخلقي للمجتمع. و"الواجبات من حيث المبدأ يجب أن تقوم على ثلاث مضمون: المضمون الأول واجبات الدولة نحو الأفراد والمجتمع، والمضمون الثاني واجبات الفرد نحو

الدولة والمجتمع، والمضمون الثالث واجبات المجتمع نحو الفرد والدولة. والعلاقة بين الثلاثة: الدولة، والمجتمع، والفرد، هي علاقة جدلية تكاملية، لا يمكن فصل طرف فيها عن باقي الأطراف،^{٢١} ولا يمكن فصلها كلها أو أي طرف فيها عن النهج الديمقراطي، فالواجبات جزء من الالتزام القيمي الذي تقوم عليه الديمقراطية أساساً، وهو ليس مجرد نصوص جامدة يقرها القانون، كفرض الضرائب وتأدية الخدمة. إنها التقبل والتفاعل بين الأطراف الثلاثة، لإنتاج النهج الديمقراطي بالعطاء المتبادل، كل حسب دوره ومهامه.

ثالثاً: الحريات المدنية والفهم الديني

عرفنا أن حقوق الإنسان تؤدي إلى التعددية، وبأن التعددية تسمح بقيام نظام ديمقراطي حقيقي؛ فهل الفكر الديني يسمح بالتعددية، لنقول إنه يرضى بالديمقراطية ويقبل بالنهج الديمقراطي؟ في محاولات للالتفاف على النقاش الدائر عالمياً حول ضرورة قبول التعددية، يحاول بعض المفكرين الإسلاميين، أن يصوروا أن الدين يقبل من حيث المبدأ بالتعددية، ثم يصوروا هذه التعددية على أساس أنها التعددية الدينية، فالإسلام آخر الديانات السماوية، وهو يعترف باليهودية والمسيحية اللتين جاءتا قبله. ولكن هذا القبول مشروط بالفهم الإسلامي للتعامل مع أهل الذمة في "دار الإسلام". وإذا أرادوا مسaire التحديث أكثر وللظهور بمظهر القبول بالديمقراطية في المجتمع الإسلامي، وانطلاقاً من أساس أن الدين يقوم على التسامح، فربما يقبلوا على استحياء قبول حق أتباع الديانتين ضمن المجتمع الإسلامي، في ممارسة شعائهم وطقوسهم، والعمل في حياتهم اليومية حسب شرائعهم بلا تدخل من الدولة. وهذا "القبول بالتعددية المذهبية لا يعني تعددية المصالح أو تعدديات أخرى، ومن يؤسس كافة الحريات الدينية على التسامح الديني إنما يبني الديمقراطية على أساس من رمل. كما أن التعددية المذهبية لا تقبل بتعددية التيارات داخل المذهب الديني نفسه. فالمؤسسة الدينية والسلطة تحاولان باستمرار نفي مثل هذه التعددية داخل المذهب. [...] إن أكثر من عانى في التاريخ الإسلامي من الملاحقة والتنكيل لم يكن اليهود ولا النصارى ولا أبناء المذاهب الأخرى، وإنما التيارات والفرق الإسلامية التي تبنت مواقف تختلف عن مواقف السلطة والمؤسسة".^{٢٢}

وبالإضافة إلى رفض تعددية التيارات، يرفض الإسلام السياسي التعددية السياسية، ويراهم خطراً على المجتمع الإسلامي، وتحمل في طياتها دخول الأفكار الغربية عن الإسلام والمجتمع الإسلامي، فالقومية والاشتراكية والعلمانية وحتى اللامبالاة، هي كلها أفكار جاءت من الغرب لتفتت المجتمع الإسلامي. راشد الغنوشي مثلاً، وهو أحد أكثر المفكرين الذين يعتبرون منفتحين على الفكر الغربي، ويدعي قبوله بالفكر

الديمقراطي، ولكن بتطبيقات إسلامية، وله الباع الطويل في تسويق ما يسمى بالديمقراطية الإسلامية، يرى " أن المفهوم الغربي للتعددية وحقوق الإنسان [...] ما هو إلا شعار يهدف إلى إحداث انشقاقات في الوسط الإسلامي. إن فكرة الديمقراطية وفكرة حقوق الإنسان هما، في نظر الغنوشي، عبارة عن عقيدة خبيثة، وديانة علمانية جديدة، يدعو إليها الاستعمار الحديث بقيادة الولايات المتحدة. وهكذا، فإن التأكيد على الأحادية هو أمر أساسي وتكويني، ولا يوجد بين الإسلاميين إلا أقلية صغيرة غير ذات نفوذ تأخذ بموقف يسلم بتعددية صحيحة من النوع الليبرالي. إن التعددية المقبولة تماما في الخطاب الإسلامي هي ليست ذات طبيعة مدنية أو سياسية، بل ذات مذهبية أحادية دينية".^{٢٣} ولكن التعددية بالأساس هي التعددية السياسية لبناء النظام الديمقراطي والتعددية المدنية لخلق المجتمع الديمقراطي، والتعددية المدنية هي بالأساس الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية للمواطن كما جاءت في المواثيق الدولية. والفكر الديني بطابعه شمولي يرفض فصل ما هو ديني عما هو مدني ودنيوي، وبالتالي لا يرضى بعددية تجعل الفصل أمرا واقعا. "إن اليهودية الأرثوذكسية والإسلام الأصولي [منهجان شموليان] يريدان تععيد كل مظاهر الحياة الإنسانية العامة والخاصة بما في ذلك مجال السياسة. يمكن لهذه الأديان أن تكون متطابقة مع الديمقراطية [...] ولكن يستحيل تقريبا أن تتلاءم مع الليبرالية والاعتراف بالحقوق الشمولية".^{٢٤}

والأمر الآخر المهم في مجال النقاش الفكري حول إمكانية وجود ديمقراطية دينية هو إذا كان الفكر الديني يقبل المساواة بمعناها السياسي والاجتماعي، حسب الفهم الليبرالي، أي مساواة كل الناس بغض النظر عن أفكارهم ومذاهبهم وانتماءاتهم المختلفة عن العقيدة، مع التأكيد بأنه " لا مجال لممارسة الديمقراطية [...] دون الالتزام بمبدأ المساواة بين الأفراد، ولا مجال للسير (على ما يبدو) حسب تعاليم الدين دون الإخلال بمبدأ المساواة".^{٢٥} ونظريا ومذهبيا، يتساوى المسلمون كافة " كأسنان المشط"، ولكن هل يشمل هذا كل المسلمين نساءً ورجالاً، وماذا عن غير المسلمين؟ والأمر ينسحب على باقي الأديان كذلك. و" ليست مسألة المساواة بالمسألة السهلة التي تقتصر على طريقة تعامل الدولة مع المواطنين الذين لا ينضون تحت لواء الدين الرسمي. هناك أيضاً المسألة النسائية التي تسبب الكثير من الإرباك في الحوار بين الديمقراطيين العلمانيين وأنصار الجمع بين الدين والسياسة. فالأديان، على وجه العموم، تحدد للرجال والنساء أدوارا مختلفة في الحياة الاجتماعية، وتمنحهم، وتفرض عليهم، من الحقوق والواجبات ما هو، في كثير من الأحيان، مختلف أشد الاختلاف عن التصورات الحديثة التي تطورت الأفكار الديمقراطية في سياقها. والكثير من المعارضين على إدغام الدين في الحياة السياسية يسارعون إلى القول إن منظومة الحقوق والواجبات التي يعرضها الدين على الرجل والمرأة لا تتماشى بتاتا مع الادعاء بالمساواة".^{٢٦}

والإرباك يكون نصيب المفكرين الإسلاميين الذين يحاولون التوفيق بين الفكر الديني والفكر الديمقراطي، أي التهجين بين التراث والحداثة، تمشياً مع روح العصر. أما بالنسبة لباقي المفكرين الإسلاميين، وهم الاتجاه العام، فهم بحدية يرفضون الديمقراطية من أساسها، وبالتالي رفض كل ما له علاقة بحقوق الإنسان لأنها أمر دنيوي. وبهذه الحدية والوضوح يقول سيد قطب: "حين تكون الأسرة هي قاعدة المجتمع. وتقوم هذه الأسرة على أساس التخصص بين الزوجين في العمل. وتكون رعاية الجيل الناشئ هي أهم وظائف الأسرة ... يكون هذا المجتمع متحضراً [...]". وحين تتخلى المرأة عن وظيفتها الأساسية في رعاية الجيل الجديد، وتؤثر هي -أو يؤثر لها المجتمع- أن تكون مضيعة في فندق أو سفينة أو طائرة! ... حين تنفق طاقتها في الإنتاج المادي وصناعة الأدوات ولا تنفقها في صناعة الإنسانية! [...] عندئذ يكون هو الخلف الحضاري بالقياس الإنساني ... أو تكون الجاهلية بالمصطلح الإسلامي".^{٢٧} وما يقوله سيد قطب حقاً وبصراحة متناهية هو أن لا مساواة في الدين بين الرجل والمرأة، وبأن مكان المرأة هو البيت لتربية الأبناء، وبأن هذه هي الحضارة الحقيقية، وعداها هو جاهلية. ومهما حاول بعض المفكرين الإسلاميين صبغ الفكر الإسلامي الحديث بصبغة الحداثة، والتحدث عن إمكانية وجود توافق بينه وبين الديمقراطية، ما هو إلا مجرد كلام للإعلام الغربي والرأي العام العالمي الذي يضغط للتحديث، فيجد "المستغربون" بين المفكرين الإسلاميين حرجاً في التفسير، وتبدأ معهم محاولة الدمج والتهجين بين مفهومين متناقضين، ولكن في حقيقة الأمر فإن "الاعتراف بحقوق الإنسان والتعددية السياسية قد لا يعني شيئاً في نظر الإسلاميين".^{٢٨}

وعلى الرغم من أن كل الأديان يمكن أن تطور مفاهيمها للأمر المدنية والدينية، دون تعليق الأمر بالمقدس والمحرم، فإن الأديان تتذرع عادة بالشرع الديني، على الرغم من أن الشرع غالباً هو تفسير واجتهاد، جاء لاحقاً للدين، وأحياناً بعد سنوات طويلة، إن لم يكن بعد قرون. وقد يكون الدين بريئاً من رفض الفكر الديني للتعددية والمساواة، إلا أن هذا الفكر يصر على أن الشرع (أو الشريعة) أصل الدين ومتلازم معه، وهو تراثه الذي لم ينقطع ولا يجوز إعادة تفسيره ليتماشى مع مفهوم الحداثة، وليصبح الفكر الديني متماشياً مع الفكر الديمقراطي الحديث. وفي الإسلام مثلاً، نرى أن الشريعة "جملة تشريعات مفردة نابعة من المجتمع والتاريخ. وهي على ذلك دائمة التحول والتغيير، وما الثبات إلا على رمزيتها: فهي تتطلب الاكتمال والاكتفاء والانغلاق حتى تكون قادرة على تثبيت ادعائها الأولوية المرجعية على محتواها. لم يكن هناك في واقع التاريخ إغلاق لباب الاجتهاد، فليس إغلاق باب الاجتهاد إلا أسطورة تدرج في دعوى الاكتمال، وتتزامن مع تأصيل الفقه".^{٢٩} ولم تنشأ الشريعة أصلاً في صدر الإسلام، على الرغم من أن الاجتهاد والتفسير بدأ مبكراً في التاريخ الإسلامي، ولكن الشريعة كمنظومة أحكام تنظم علاقات الناس في تعاملاتهم اليومية المدنية وغيرها، لم تصبح

منظومة كاملة إلا بعد عصور طويلة من بداية الإسلام. وخلال هذه العصور دخل إليها من التفسير والتأويل والاجتهاد ما جعلها بعيدة عن العصر الأول حتماً.

وفي لحظة تاريخية ما، قرر الفقهاء بأن ما هو موجود يكفي، ولا حاجة لمزيد من الإضافات، وبالتالي لا ضرورة للتجديد، فادعوا أن باب الاجتهاد قد أقفل، ومعه أقفلوا باب التجديد والتحديث. "إن الشريعة الإسلامية كنظام قانوني وجهاز رمزي أتت في أواخر التواريخ الإسلامية، وتحديداً في الدولة العثمانية بشكلها الناضج، وليس في بداية الإسلام. كما يمكننا أن نستنتج أن الشريعة كانت إمارة على النظام السوي بشكل عام، وأنها بهذه الصفة أخذت تستغل في جوفها وقائع التاريخ، فقد وجدنا أن بدايات ما سمي بعد بالشريعة، كالتشريعات القرآنية الخاصة بالإرث، جاءت نتيجة تاريخ معين، ثم جاءت المدارس الفقهية تقنيات إدارية ومؤسساتية لمأثورات قانونية، جديدة ومتجددة، لمناطق كثيرة من دار الإسلام".^{٢٠} وهكذا جاءت التشريعات في العراق لفتاوى وآراء فقهاء من مناطق خارجه، وجاءت التشريعات في بلاد الشام مختلفة، وقد تحمل بصمات فتاوى عراقية. والمهم أن الفتاوى اختلفت، ولم تحمل كلها بصمات مناطقها، بل استعين بها من هنا وهناك لتفسير حالات تخدم مصالح آنية. ومع هذا يصر مفكرو الإسلام السياسي اليوم، على أن التشريعات ذات صفة إلهية، وأنها واحدة لا يجوز مسها، فيقول سيد قطب أحد عتاة التشدد الإسلامي في العصر الحديث: "حين تكون الحاكمة العليا في مجتمع لله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر... وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع... ولا حرية في الحقيقة، ولا كرامة للإنسان، ممثلاً في كل فرد من أفرادها، في بعضه أرباب يشرعون وبعضه عبيد يطيعون".^{٢١} وما يقوله سيد قطب حقاً بأن الشريعة هي أمر إلهي منزل، ولا يجوز استبدالها بشرع دنيوي، لأن الشرع الدنيوي من وضع الإنسان، وبالتالي هو لن يحرر الإنسان، بل يستعبدهم، فيما الشريعة الإلهية تحرر الإنسان لكونها إلهية فرضت عليهم كدين وحضارة. ولا علاقة للأمر إن كانت هذه التشريعات هي تفسيرات ما بعد قرون، أو أنها جاءت منذ البداية، فهي كلها إلهية الصبغة والمكون. وإذا كانت كذلك، فكل التشريعات الأخرى، بما فيها حقوق الإنسان التي وضعها الإنسان مرفوضة.

هوامش الفصل الخامس

- ^١ آلان توران. المصدر السابق، ص ٣٥.
- ^٢ محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ١٢.
- ^٣ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٥٦.
- ^٤ ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٦٠.
- ^٥ المصدر نفسه، ص ٢٩.
- ^٦ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٥٧.
- ^٧ ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٥٥.
- ^٨ محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ١٢.
- ^٩ ثناء فؤاد عبد الله. مصدر سابق، ١٩٩٤، ص ٥.
- ^{١٠} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٣٦.
- ^{١١} المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.
- ^{١٢} المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤٢.
- ^{١٣} المصدر نفسه، ص ٣٦.
- ^{١٤} المصدر نفسه، ص ٣٧.
- ^{١٥} برهان غليون. المصدر السابق، ص ١٥٤.
- ^{١٦} آلان توران. المصدر السابق، ص ٢٢.
- ^{١٧} سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٥.
- ^{١٨} المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- ^{١٩} ثناء فؤاد عبد الله. مصدر سابق، ١٩٩٧، ص ٢٦١.
- ^{٢٠} المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
- ^{٢١} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٦٠.
- ^{٢٢} عزمي بشارة. مصدر سابق، ١٩٩٣، ص ٩٦.
- ^{٢٣} عزيز العظمة. المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٢٥.
- ^{٢٤} فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ١٠٧.
- ^{٢٥} رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٣١.
- ^{٢٦} المصدر نفسه، ص ٣١.
- ^{٢٧} سيد قطب. "معالم في الطريق"؛ في سليمان الرضي وعبد الكريم البرغوثي (إعداد وتحرير): **الفكر العربي الحديث والمعاصر**. رام الله: جامعة بيرزيت، ٢٠٠٠، ص ٢٤٩.
- ^{٢٨} جان ليكا. المصدر السابق، ص ٦٣.
- ^{٢٩} عزيز العظمة. مصدر سابق، ١٩٩٢، ص ٦٧.
- ^{٣٠} المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٦.
- ^{٣١} سيد قطب. المصدر السابق، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

الفصل السادس

الديمقراطية والعلمانية

الديمقراطية والعلمانية

أولاً: الديمقراطية والليبرالية

بكلام ممل وممجوج ومتكرر، يحاول البعض إظهار الديمقراطية على أنها قابلة للتفسير، وأن هناك أكثر من فهم للديمقراطية، وأن النمط الديمقراطي يمكن أن يختلف بالتطبيق لأن المفهوم يختلف. وقد رأينا كيف يحاول البعض الحديث عن ديمقراطية إسلامية، وهو الموضوع الذي سنتوسع به أكثر ضمن هذا الفصل. كما أن البعض يحاول أن يربط الديمقراطية بالفهم الاجتماعي أولاً، وهذا الربط يعني أنه لا يمكن تطبيق الديمقراطية إلا إذا كانت هناك عدالة ومساواة اجتماعية مطلقة أولاً، كشرط للبدء بالتطبيق الديمقراطي، وعندها طبعاً يكون التطبيق حسب المنطلق، وهو الفهم الاجتماعي قبل الفهم السياسي؛ وهذا هو المدخل الأكيد للدكتاتوريات، أو لتسلط حكم الحزب الواحد، بحجة إيجاد المساواة الاجتماعية أولاً، أي فرض دكتاتورية البروليتاريا في طريق إزالة الفوارق الطبقية؛ وهو ما فعلته كل الديمقراطيات الشعبية (الشيوعية) وكانت نتيجته استبداداً مطلقاً أدى بالنهاية لانتهيار الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية وكل المعسكر الشرقي. ويحاول هذا البعض أن يجد رابطاً بخط مباشر بين الديمقراطية الأثينية وديمقراطية اليوم، ليصل بالنتيجة إلى وجوب اعتماد الديمقراطية الاشتراكية، أو الديمقراطية الشعبية كما كان يطلق عليها، والتي لم تكن بأحسن الحالات أكثر من ديمقراطية مركزية، إذا سمح القطب الأول (الاتحاد السوفييتي) بذلك، وإن لم يسمح فالمركزية التامة هي التطبيق الوحيد لهذه "الديمقراطية"! ومن السخف والتنظير الفارغ الحديث عن أنواع وأنماط مختلفة من الديمقراطية كمفهوم، وكأن هناك ديمقراطية شعبية بالمفهوم الماركسي، أو ديمقراطية إسلامية، أو ديمقراطية مفصلة على الوضع المحلي؛ هذه التفسيرات

الأخرى للديمقراطية لا ترى الآخر إلا من خلال الطبقة أو من خلال الدين أو من خلال الفئوية الضيقة، التي كلها تعتبر نفسها الشعب، أما الآخر فهو عدو الشعب. وبما أنها هي الشعب، فهي أساس الممارسة الديمقراطية التي لا مجال لممارستها إلا من خلال هذا الشعب دون وجود الآخر، وبالتالي لا وجود للأقلية بعد قرار "الشعب" المفترض، الذي يقرر ما يشاء وقراره يحمو المعارضة وكل من يحتج.

هناك تطبيقات مختلفة للديمقراطية، ولكن المفهوم فيها واحد؛ هناك مفهوم عالمي واحد للديمقراطية، وهو ما تحدثنا عنه حتى الآن، وسنربطه هنا بالفهم الليبرالي للديمقراطية، باعتباره الفهم الشائع والأصح في التطبيق، على الرغم من كل الأخطاء التي يمكن أن ترتكب هنا وهناك أثناء التطبيق، ولكن الأرضية تظل ديمقراطية، ويمكن من خلالها التصحيح بلا عسر "فالديمقراطية بمفهومها الليبرالي هي الديمقراطية الوحيدة التي عرفها وجربها العالم في العصر الحديث".^١ وفي مجال التفسير للديمقراطية على أنها متنوعة، نرى الكثير من منظري اليسار حتى يرفضون أن تكون الديمقراطية هي ليبرالية. ومن هؤلاء المنظرين هناك الكثير من العرب والفلسطينيين خاصة، الذين لم يتقبلوا حتى الآن أن العالم الاشتراكي قد تداعى، وأن فكرة الديمقراطية الشعبوية لم تجلب سوى المصائب لشعوبها، هذه المصائب التي استمرت في بعض الدول لحوالي خمسين سنة. وكنموذج فلسطيني لهؤلاء نختار موسى البديري، الذي حاولت الاستفادة من بحثه عن "الديمقراطية وتجربة التحرر الوطني"، فلم أخرج سوى بتنظير جدلي لأفكار لم يعد لها وجود أو استعمال؛ وهو وغيره من مفكري اليسار لا يرون في الديمقراطية الليبرالية سوى عيوبها وزلاتها، أما القيم التي تحملها في منظومة حقوق الإنسان والنظم الفرعية الخمسة (تداول السلطة، التعددية، المساواة القانونية، فصل السلطات، الحقوق والحريات) والتي تحدثنا عنها، والركائز الثلاث للنظام الديمقراطي (الانتخابات، الترتيبات الدستورية، المساءلة والمحاسبة) والتي شرحناها، فهي كلها مجرد هرطقات برجوازية! وموسى البديري يرفض الديمقراطية الليبرالية لأن لا علاقة لها بديمقراطية أثينا، فهي صارت [...] تعني اليوم أكثر من أي وقت مضى هيكلًا تنظيميًا معينًا، اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا. ولم تكن هي الحالة دائمًا في التاريخ، ولو أن هذا أمر ينسى بسهولة".^٢ ومن قال أساسًا إن الديمقراطية الحديثة لها علاقة بديمقراطية أثينا؟ فالفرق شاسع بين الاثنتين، ولا يجمعهما إلا الاستعمال اللغوي والفهم الأساسي حول حكم الشعب.

ويشدد البديري على ديمقراطية أثينا لأنها أصل الديمقراطية الشعبوية، وكأن الاثنتين مرتبطتان بخط جذب واحد من العصر الكلاسيكي في أثينا إلى العصر الحديث في الماركسية، فيقول: "كانت الديمقراطية تعني في الأصل الحكم من قبل عامة الشعب، وحتى قبل ظهور المجتمع الطبقي الحديث، كانت الديمقراطية شأنًا طبقيًا. إنها كانت تعني

أن السلطة يجب أن تكون بيد الطبقة الأكبر عدداً من الفقراء وغير المتعلمين ومن الذين لا يملكون شروى نقيير. ولهذا كانت مهابة الجانب ومرفوضة من قبل المتعلمين والمتقنين والأغنياء".^٢ والبديري هنا يمهد للقول إن الديمقراطية الشعبية (الاشتراكية) هي امتداد طبيعي لديمقراطية أثينا التي كانت تمثل حسب رأيه الفقراء وغير المتعلمين فقط، وهذا غير صحيح، ولكنه تنظير لما سيطر به بعد ذلك، والذي يقول فيه: "كان النضال من أجل الديمقراطية [الحديثة]، بالدرجة الأساسية بحثاً عن المساواة والعدالة الاجتماعية. كان النضال بحثاً، ليس عن مساواة شكلية فحسب، بل عن تكوين لعالم جديد لم يوجد بعد، بحثاً عن نظام الحكم الأمثل (Utopia) اتخذ في بداياته شكلاً اشتراكياً".^٤ لأن الديمقراطية حسب رأيه يجب أن تقوم على المساواة الاجتماعية والاقتصادية، فيقول: "لكي تستطيع الديمقراطية البقاء من دون أن تصبح مصابة بالشلل، فإنه يجب أن تكون قائمة على درجة كبيرة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية. فالمساواة السياسية لن تكفي وحدها".^٥ وعندما يكون هذا شرطاً مسبقاً، وهذا ما يفترضه البديري عندما يفترض قيامها على المساواة الاجتماعية والاقتصادية، يعني الأمر تأجيل النضال من أجل الديمقراطية إلى أن تتحقق المساواة الاجتماعية والاقتصادية، ويقودنا الأمر في النهاية إلى التسلط باسم العقائدية، كما سبق أن قلنا.

ونحن عندما نتحدث عن ديمقراطية أثينا، فإننا نتحدث عن سياق تاريخي للديمقراطية لا عن ربط فكري أو مفاهيمي، فديمقراطية أثينا لا يمكن تطبيقها في عصر الدولة الحديثة، بمجتمعها الواسع وإطارها المكاني الممتد وأجهزتها الفاعلة وسلطاتها المتشعبة. فيما كانت ديمقراطية أثينا بسيطة تقوم خارج إطار الدولة كمؤسسة، وتري الدولة والمجتمع كلاً واحداً يذوب فيه الأفراد، فيقومون بمهامهم في هذه الدولة تطوعاً لما يرونه للمصلحة العامة. وكان الذي يقر لهذه المصلحة العامة هو الناس العاديون؛ أي المواطنين بشكل مباشر عندما يجتمعون في ساحات المدينة، وهو ما لا يمكن الركون إليه في عصرنا الحديث. ويعرف البديري هذا الأمر، ولكن ربما هذا ما يريده، فهو يقول: "ديمقراطية أثينا كانت تعني عدم وجود فاصل بين الدولة والمجتمع. وكان هذا يعني في حقيقة أمره عدم وجود جهاز ممتن للدولة ووظيفته الوحيدة هي إدارة شؤون المواطنين. كان مجموع المواطنين يحكم نفسه مباشرة من خلال المشاركة الفعالة في إدارة شؤونه. [...] أما النموذج الديمقراطي الحاضر فلا يدعي شيئاً من هذا القبيل. لأنه نموذج يرفض مشاركة المواطن، أي ما صار يسمى بالديمقراطية المباشرة".^٦ وهؤلاء المواطنون الذين يتحدث عنهم البديري كانوا فقط الرجال الأحرار؛ أي أن هذه الديمقراطية استثنت النساء، وهم نصف "المجتمع - الدولة"، كما استثنت العبيد، وهم لكثرتهم أصبحوا الطبقة الأكثر عدداً في معظم المدن اليونانية، وليس في أثينا وحدها، فهل هذا ما يريده موسى البديري للديمقراطية الحديثة أيضاً.

نحن عندما نتحدث عن الديمقراطية الحديثة " المعاصرة " (بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وانتهاء كل مقولات الديمقراطية الشعبية الاشتراكية)، فإننا نتحدث بالأساس عن الفهم الجديد القائم على الحداثة في فهم قيمة الإنسان كفرد ونتحدث عن التطبيقات السياسية في الأنظمة الحديثة. و "لم تنشأ الديمقراطية دفعة واحدة مثل وميض برق في يوم غائم، [...] وإنما تطورت تدريجياً حتى أخذت الشكل الليبرالي الذي يتبادر إلى ذهن الإنسان المعاصر عند سماعه كلمة 'ديمقراطية'. وخلال هذه العملية تفجر صراع مع المؤسسة الدينية وتفسيراتها لمبادئ الدين بشكل يناقض أهداف الديمقراطية ومبادئها، كما تفجر صراع مع تفسير المؤسسة السياسية لحق الملوك الإلهي في الحكم"،^٧ وبعدها تفجر صراع مع كل الأنظمة الشمولية التي رأت أن القوة القومية أهم، ولبنائها تحتاج الدولة إلى الزعيم الأوحد والقومية المتعصبة، كما حصل مع فاشيات أوروبا ومع النازية.

وإذا كنا نرفض الربط بين الديمقراطية المعاصرة وديمقراطية أثينا، ونرفض وجود ديمقراطيات مختلفة، إسلامية أو شعبية أو اشتراكية أو قومية أو وطنية، فما هو مفهوم الديمقراطية الذي نراه؟ الديمقراطية بمعنى واضح لا لبس فيه هي الديمقراطية الليبرالية كما تفهمها شعوب العالم الحالي المعاصر، وكما هي تطبق في كل دول العالم الديمقراطي، وكما فهمتها الأحزاب الشيوعية في شرق أوروبا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، فغيرت أسماءها وأساليب عملها، لتتخرط هي أيضاً في ركب المسيرة الديمقراطية " الليبرالية " التي رفضتها في الماضي وعملت على محاربتها، فلم تجد الآن طريقاً لتعود إلى ساحة العمل السياسي إلا من خلالها، وبعضها حتى عاد للسلطة السياسية من خلالها أيضاً. " والديمقراطية الليبرالية التي تعتبر الأساس الفلسفي للديمقراطيات الغربية هي تزاوج بين فلسفتين مختلفتين نشأتا تاريخياً في ظروف متباينة ولكل منهما جوهرها الخاص بها، ونتيجة لذلك فإن عملية التزاوج هذه كان لها مشاكلها وتناقضاتها. هاتان الفلسفتان هما الديمقراطية والليبرالية "^٨ والليبرالية هي التي أدخلت مفهوم الحرية الفردية إلى الديمقراطية، فتحولت الديمقراطية من مجرد نظام سياسي (على الطريقة الأثينية) إلى نظام اجتماعي أيضاً يبحث في وجود الفرد في المجتمع وقيمه وحقوقه وحرياته. " إن الليبرالية والديمقراطية وإن كانتا مرتبطين بشكل وثيق، فهما مفهومان منفصلان. فالديمقراطية السياسية يمكن تحديدها ببساطة على أنها نظام شرعي يعترف ببعض الحقوق الفردية أو الحريات المستقلة [...] المدنية [...] والدينية [...] والسياسية [...] ". بالإضافة إلى ذلك، فالديمقراطية هي أيضاً الحق الشمولي في الاشتراك بالسلطة السياسية، أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب والاشتراك في الحياة السياسية، فهذا الحق يمكن اعتباره كحق آخر لليبرالية - وقد يكون الحق الأهم - وهذا هو سبب جعل الليبرالية ترتبط تاريخياً وبشكل وثيق بالديمقراطية "^٩.

ولم تقم الليبرالية أساساً كمفهوم سياسي، بل كانت مفهوماً اقتصادياً لحرية الحركة الاقتصادية، وعندما تزوجت بالديمقراطية طورت مفهوم الحرية الاقتصادية إلى الحريات العامة، بما في ذلك الاقتصادية، " فقد قامت الديمقراطية الليبرالية على افتراض أساسي وهو حرية الاختيار ونقلت مفهوم حرية المستهلك من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة، فكما تصورت الليبرالية نظاماً اقتصادياً يقوم على المنافسة، المستهلك فيه هو السيد الذي يختار بين السلع المتنافسة وفقاً لقوانين العرض والطلب، تصورت أيضاً نظاماً سياسياً يقوم على حرية الاختيار بين الأحزاب والاتجاهات السياسية " ١٠. ومع ذلك ظلت الليبرالية اقتصادياً، مفهوماً مستقلاً، يمكن استعماله حتى في الأنظمة التسلطية، مع منح بعض الحريات الليبرالية، كما يحصل في الأنظمة التي تحاول الظهور بمظهر الديمقراطية، وهي أكثر ما تقوم به هو بعض الانفتاح الليبرالي. وبهذا الخصوص يقول فوكوياما: " حتى في الوقت الذي تسير فيه الليبرالية والديمقراطية جنباً إلى جنب عادة، يمكن أن تنفصلا من الناحية التاريخية، ومن الممكن لبلد ما أن يكون ليبرالياً دون أن يكون بخاصة ديمقراطياً " ١١.

ثانياً: معنى العلمانية

كما أن الليبرالية سبقت الديمقراطية في الاستعمال الحديث، وكما أن الليبرالية لا تعني بالحمية الديمقراطية، والممارسة الليبرالية لا تفترض الممارسة الديمقراطية كأمر محتم، بحيث أن هناك أنظمة ليبرالية غير ديمقراطية، كذلك يمكن سحب الأمر على العلمانية، فالعلمانية سبقت الديمقراطية في الاستعمال الحديث ضمن تكوين الأنظمة السياسية، واستعمالها لا يعني بأي حال من الأحوال حتمية الممارسة الديمقراطية، فقد " سبقت عملية العلمنة الديمقراطية تاريخياً ومفهومياً " ١٢. ولكن العكس صحيح في الحالتين، فالديمقراطية تفترض وجود الليبرالية كما تفترض وجود العلمانية، ولا يمكن أن تقوم الديمقراطية كنظام سياسي حديث إلا إذا تزوجت مع الليبرالية كما سبق وأن شرحنا. ومن ناحية أخرى، يمكن القول إن الممارسة الديمقراطية تفترض الممارسة العلمانية، بحيث " لم نعد نتصور وجود ديمقراطية إلا إذا كانت تعددية وعلمانية بالمعنى العريض للكلمة. فإذا كان هناك مجتمع يرى أن مؤسساته أفضل المؤسسات وأصلحها، فإنه قد يفرض معتقداته وقيمه على أبناء مجتمعه على الرغم من تنوعهم الشديد " ١٣، وهذا انتفاء للديمقراطية. وفي تزواج ثلاثي، سنرى أن الليبرالية والعلمانية متزوجتان أيضاً، حيث لا يمكن أن تكون هناك ممارسة ليبرالية صحيحة إلا إذا كانت علمانية المنشأ. ولكن العكس غير صحيح، إذ أن العلمانية قامت قبل الليبرالية في الممارسة السياسية، وهي لا تفترض الليبرالية عند استعمالها، بحيث أن الكثير من الأنظمة الاستبدادية المطلقة مارست وتمارس العلمانية دون أن تكون ليبرالية، وقد

" تجلت العلمنة في البداية في أنظمة ملكية مطلقة أو أنظمة دكتاتورية "،^{١٤} والنظام الشيوعي ككل هو نظام علماني بأساسه، ولكنه حتماً ليس ليبرالياً.

وقد نشأت العلمانية في أوروبا أساساً عند قيام الدولة القومية أو قبلها بقليل، ولكن هناك " من يربط العلمنة بوصول البرجوازية إلى السلطة السياسية في أوروبا وفصلها للكنيسة عن الدولة، وهناك من يربطها بعملية عقلنة الدولة والمجتمع النابعة عن الثورة العلمية، وهناك من يراها رد فعل شاملاً على الحروب الدينية في أوروبا القرن السادس عشر، كما أن هناك من يرى العلمنة نتيجة حتمية لعملية بدأت في الكنيسة الكاثوليكية ذاتها "،^{١٥} وذلك عندما أعلن لوثر حركته الاحتجاجية (البروتستانتية) ورفض تدخل الكنيسة بشؤون إدارة الدولة، واعتبر أن الدين هو إيمان الفرد بربه دون وجود مؤسسة وسيطة هي المؤسسة الدينية، وهذا هو الصحيح في بداية العلمنة، إنه الكنيسة ذاتها، أو الرفض لممارساتها من قبل رجال الدين أنفسهم. وهذا التاريخ يعيدنا إلى ما قبل الحروب الدينية مباشرة، والتي على أساسها قامت الدولة القومية التي كانت علمانية الطابع. ويؤكد فوكوياما هذا ويقول: " كان المسؤول عن حركة العلمنة في الغرب، بحسب الرأي السائد، هو المذهب البروتستانتية. وعندما جعلت الدين مسألة شخصية بين المؤمن وربّه، تجاوزت البروتستانتية الحاجة إلى طبقة مستقلة من رجال الدين، وبصفة عامة إلى تدخل الدين في شؤون السياسة "،^{١٦} ورفض تدخل المؤسسة الدينية في شؤون السياسة نكون قد طبقنا العلمانية فعلاً، فالعلمانية كمفهوم هي فصل الدين عن الدولة، أو بالمعنى الدقيق جداً فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، ومنعها من التدخل في شؤون إدارة الحكم، كما أنه بالتأكيد فصل الدولة عن الدين، بمعنى منع الدولة من التدخل في شؤون الدين لأغراض سياسية يريدتها الحكام، وهذا هو الشق الثاني من عملية العلمنة.

وبغض النظر عن البدايات التاريخية، إن كانت قبل أو بعد الحروب الدينية، أو بعد الثورة الفرنسية ووصول البرجوازية إلى السلطة السياسية، أو نتيجة عقلنة الدولة والمجتمع نتيجة الثورة العلمية، فإن كل واحدة من هذه المراحل التاريخية المتعاقبة ساعدت في تثبيت مفهوم العلمنة، وأدت إلى ترسيخه سياسياً ومجتمعياً، وهي كلها " تلقي الضوء من زوايا معينة على العملية التاريخية المسماة بالعلمنة (secularization) ولكنها تصل في نهايتها إلى نتيجة واحدة بغض النظر عن تفسيراتها للمصادر التاريخية للعلمنة [،] وهي أن العملية تؤدي في النهاية إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية، أو انتقال الدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص مع ما يرافق هذا الانتقال من تغيرات بنوية في المجتمع والفكر "،^{١٧} وهذه التحولات المجتمعية والفكرية هي التي أدت بالنتيجة وبعد ترسخها في الممارسة السياسية والمجتمعية، إلى بداية تكون المفاهيم الليبرالية؛ أي أنه عندما نشأت هذه المفاهيم كانت العلمانية قد سبقتها وأصبحت أساساً ثابتاً في المجتمع

والفكر، فأخذت الليبرالية بها لتصبح العلمانية لزوماً أحد مكوناتها، تماماً كما أخذت الديمقراطية الحديثة لاحقاً المفاهيم الليبرالية لتصبح جزءاً من مكوناتها، وبالتالي أصبح لزوماً بعد هذا التزاوج أن تكون العلمانية جزءاً من مكونات الديمقراطية، لأنها جزء من مكونات الليبرالية. ومن ناحية أخرى، نرى أن "مفهوم العلمانية والديمقراطية الليبرالية هما وليدا العملية التاريخية ذاتها. فالعملية التاريخية التي قادت إلى تقييد الدولة في الشؤون الدينية [...] قادت أيضاً إلى الديمقراطية الليبرالية. بهذا المعنى الضيق، تكون العلمنة هي عملية نقل القرار في الشؤون الدينية من الحيز العام إلى الحيز الخاص. والحقيقة أنه من غير الممكن مفهوماً التفكير بحرية التعبير عن الرأي والمعتقد دون انتقال المعتقد إلى مجال حرية القرار، وحرية القرار بحكم تعريفها هي حرية فردية. وإذا كانت حرية الرأي والمعتقد [وهي حريات ليبرالية]، والتعبير عنهما مقوماً [أو مكوناً] من مقومات الديمقراطية فتكون العلمنة بالمعنى الأنف ذكره من مقومات الديمقراطية".^{١٨}

ومن أهم ما يمكن أن يدعم مبدأ تزاوج الديمقراطية والعلمانية هو أن الديمقراطية تتطلب التعددية كأحد النظم الفرعية المكونة لها. والتعددية تفترض ضمن ما تفترضه الحرية في العبادات، دون قيود على مذهب ما أو طائفة دينية ما، والمساواة بين الجميع كأفراد وجماعات. وتعدد الطوائف أو المذاهب الدينية بممارسات حرة حسب المتطلبات الديمقراطية لا يمكن تصوره إلا إذا كانت المؤسسة الدينية بعيدة عن السلطة السياسية، فلا تضع أسساً وشروطاً لممارسات الدولة مبنية على الفهم الديني، على اعتبار أن للدولة ديناً واحداً تشتق منه التشريعات والقوانين، بغض النظر عن تعدد المذاهب والطوائف في المجتمع. و"إذا ركزنا الاهتمام على مفهوم المساواة، نجد أنفسنا مدفوعين باتجاه مناصرة العلمانية، لسببين على الأقل. أولهما، أن إدغام الدين في السياسة يحمل في طياته احتمال التمييز في حقوق المواطنة بين المواطنين المنتمين إلى دين الدولة وغيرهم من المواطنين، سواء أكانوا علي دين آخر، أم دون إيمان. بالإضافة إلى هذا، هناك احتمال كبير بأن الدين يشرع أنواعاً مختلفة من عدم المساواة حتى بين أبناء الدين الواحد: بين الرجال والنساء، وبين رجال الدين والعامّة، وربما على أسس أخرى".^{١٩} فإذا أبعدنا المؤسسة الدينية عن شؤون الدولة لنسمح بالتعددية الدينية المتساوية الحقوق، نكون قد قمنا بعلمنة الدولة.

ويعتبر البعض أن الديمقراطية غير ممكنة في أجواء التعددية المذهبية، حيث أن هذه المذاهب لا بد وأن تتناحر يوماً، وتتصارع من أجل أن يفرض كل منها مفاهيمه غير القابلة للمناقشة أو التوفيق. ولكن "لا يوجد سبب وجيه لرفض الفكرة القائلة إن الديمقراطية ممكنة في ظل التعددية المذهبية. فهذا يعتمد على ما إذا كانت المذاهب المتعددة مستعدة للتعايش السلمي في مجتمع واحد متعدد المذاهب. فإذا كانت كذلك، كانت الديمقراطية

ممكنة بشرط العلمانية، لأن ذلك لازم من أجل عدم الإخلال بالمساواة السياسية^{٢٠}. والديمقراطية المتزاوجة بالعلمانية هي الوحيدة القادرة على تحقيق المساواة التامة بين الطوائف المختلفة في التعامل مع الدولة، بحيث أن الفصل بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية لا يعطي أيًا من الطوائف المختلفة ميزة التفوق بالاستقواء بالدولة، فكلها متساوية أمام القانون وفي التعاملات أمام الدولة. والانتماء أساساً يكون للدولة بممارساتها الديمقراطية التي تمنح المساواة للأفراد والجماعات في هذه التعددية، أما "إذا تحدد كل واحد بانتمائه إلى طائفة، فإن مشكلة الديمقراطية لا تعود قابلة حتى لمجرد الطرح، لأن المجتمع يتناثر عندئذ لعدد من الطوائف الغريبة بعضها عن بعض"^{٢١}. والانتماء المطلق للطائفة هو انتماء مطلق للمؤسسة الدينية ونفي للذات الفردية، دون الاستعداد لقبول العلمنة، وهذا يعني رفض الديمقراطية في الممارسة، بحيث ترى كل طائفة بأنها الأحق بتسيير الدولة حسب معتقداتها، وفي فرضها على المجتمع. و"الجو المشحون بعواطف دينية قوية مليء بالمخاطر والخاوف. وهذه كلها أمور لا تشجع على حرية التفكير أو التعبير أو الاستقلال في الفكر والعمل"^{٢٢}. ونفي الحرية والمساواة، ينفي التعددية، ونفي هؤلاء ينفي الديمقراطية. ولنع هذا النفي للحرية والمساواة في ظل التعددية، لا بد من إبعاد المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، ولا بد من منح الفرد في الطائفة حرية الاختيار دون انغلاق فكري، وهذا يعني بالتالي وجوب العلمانية لأن فيها الفصل بين المعتقد والمؤسسة الرسمية لتمكين الديمقراطية من ممارسة التعددية بحرية ومساواة.

ثالثاً: الديمقراطية والفكر الديني

الديمقراطية تقوم على فكر مدني دنيوي لا علاقة له بالغيبيات أو التقديس، وهي كما رأينا تقوم على أسس مكونة تجمعت من فكر سياسي مختلف، ولكن غير متناقض، ولذا تزوجت هذه الأفكار، وأهمها تزواج الليبرالية والعلمانية مع الديمقراطية. أما محاولة الدمج بين الدين والديمقراطية، فهي محاولة تهجين لأفكار متناقضة، وليست مختلفة فقط، حيث أن "الديمقراطية والدين ينتميان إلى عالمين لا يقلان في تضاربهما عن تضارب الحداثة والتقليد من حيث تعريفهما"^{٢٣}. والتهجين لا يؤدي أبداً إلى الاندماج بين المفاهيم، أو توحيدها في إطار مفاهيمي واحد جديد، فيما التزاوج يخلق فهماً جديداً تندمج فيه المفاهيم المختلفة المتفرقة في إطار أوسع لتكوين نظام متكامل للحياة الفردية والاجتماعية والسياسية. وقد رأينا عند دراسة البتريمونيالية محاولة التهجين بين الديمقراطية والعقلانية القانونية من ناحية، والتراثية من ناحية أخرى، والتي لم يكن مردودها إلى البتريمونيالية الجديدة نفسها في سعيها للظهور بمظهر ليبرالي كقناع يختفي خلفه التسلسل والتقاليد؛ وهكذا الأمر بين الديمقراطية والدين، لا

تقوم بينهما قواسم مشتركة للتزاوج، فترى المحاولات للتهجين بينهما. وحسبما يقول عزمي بشارة، فإن أسس التعارض هي أنه "لا تقوم بين الديمقراطية والدين علاقة استنباطية تشتق بموجبها الديمقراطية من الدين أو الدين من الديمقراطية. فالمفهومين ينتميان إلى مستويين مختلفين من التجريد. جوهر مصطلح الدين هو 'المقدس'. [...]. وجوهر الديمقراطية [...] هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدد في الحياة الدنيوية. السؤال حول علاقة الدين بالديمقراطية هو سؤال حول علاقة بين مفهومين ينتميان إلى عالمين مختلفين، ولا فائدة نظرية ترتجى من وراء هذا السؤال"^{٢٤}.

والتعارض بين الدين والديمقراطية يتلاشى إذا فصلنا الدين عن الدولة، بحيث يعطى لكل منهما المجال الذي نشأ من أجله أساساً، فالديمقراطية نشأت لترتيب أمور السلطة دنيوياً، ولهذا لها علاقة مباشرة في الدولة، فيما الدين، أي دين، يقوم بالأساس على عبادة إلهية تربط الفرد بربه، والمقدس في حياته. "فالدين يتعامل مع 'المقدس'، وهو مرتبط، لا محالة، بما هو فوق هذه الدنيا، أو من ورائها. أما الدولة، من الناحية الأخرى، فهي المؤسسة التي تتعامل مع السلطة السياسية في هذه الدنيا. وإذا كان الدين يسعى إلى ترتيب أمور الإنسان في علاقته مع القدسي المتسامي وغير الأرضي، فإن الدولة لا تعدو كونها ذلك الجهاز الذي يجري من خلاله التصرف بالسلطة السياسية المتعلقة بأمور الحياة الدنيوية"^{٢٥}. ومن هذا المنطلق، لا يكون هناك تعارض بين الديمقراطية والدين من حيث كونه ديناً يتعامل مع الأمور المقدسة، ولا يتدخل بأمور السلطة في الدنيا، وهذا يتطلب الفصل بينهما، كما رأينا عند الحديث عن العلمانية. وإذا كان الأمر كذلك، أين ينشأ التعارض إذاً؛ إن أي تعارض بين الدين والديمقراطية ينشأ بشكل محدد بين الديمقراطية والفكر الديني، أي التفسيرات للدين التي تعطيه صفة أرضية بعيدة عن الأمور المقدسة، أو أنها تربط الأمور المقدسة بالتصرفات الأرضية، لضبط هذه التصرفات بما يرضي مفهوم القدسية، وتجاوز التحكم بها من خلال السلطة السياسية، فتصبح السلطة السياسية مطلباً دينياً لمراقبة أمور الدنيا والناس، تحسباً لوقوعهم في الخطأ والزلات التي لا ترضي مفهوم القدسية. وعند إنزال الدين إلى مستوى الدنيا، يصبح الحديث عن الأمور الدنيوية دائماً باسم القدسية، وبما يرضها أو لا يرضيها، ونجد دائماً الوسيط بين هذه القدسية والفرد، يحاولون فرض أمور الحياة بما يرونه من ضرورات التقديس، فيصبح الدين مؤسسة تشرع للحياة اليومية، بما لا يسمح بتشريع آخر، فتنتفي أية محاولات أخرى لإيجاد قواسم مشتركة مع أي مفهوم آخر للحكم. وهنا يتعارض الفهم الديني، أو الفكر الديني مع الديمقراطية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التعارض بين الديمقراطية وأي دين هو تعارض بين الديمقراطية والمؤسسة الدينية وليس مع الدين كجوهر، ويحاول منظرو المؤسسة الدينية ومفسروها السيطرة على الأمور من خلال التحريم والتحليل باسم الإرادة

الإلهية، باعتبارهم هم الحكماء والفقهاء وقادة الأمة فكرياً، وهم المخولون بالنظر في أمور الدنيا حسب علمهم وفقههم، فلا يكون هناك مجال للديمقراطية، لأنها في جوهرها لا تقوم على الترهيب من خلال التحريم والتحليل. وتكون مرفوضة من قبل هذا الفكر لأنها ستكون مدخلاً للتشكيك بسلطتهم ومنهجاً لمنعهم من فرض الأمور كما يرون، حيث أنها تعتمد بالأساس على الحرية في الاختيار وفي التفسير وفي النظر إلى الأمور حسب رأي الأكثرية والإرادة الشعبية في الإقرار، لا حسب المفروض على أنه مقدس ورأي الدين في حكم الله. و" من المشكوك فيه أن يكون الاقتراح الذي يشير إلى إمكانية التتابع بين الإرادة الإلهية والإرادة الشعبية موفقاً لأفكار أي من الطرفين المعنيين. فالمنادون بحاكمية الله وسلطان الشرع يقولون إنه لا يمكن للإنسان أن يتقاسم السلطة مع الله، كما لا يمكنه أن يكون مصدراً للشرعية بالمعنى نفسه المنسوب إلى الله. ولهذا السبب لا يجوز للإرادة الشعبية مخالفة الأمر الإلهي، بل يجب الالتزام به، سواء راق لها الأمر أم لم يرق." ٢٦. وإذا تم القبول بأن الدين محصور في العبادات وفي علاقة الإنسان بربه، يتجاوز الدين إشكالية علاقته مع الديمقراطية، ويتعايش بسهولة في أي مجتمع ديمقراطي، كما أصبح الحال في أوروبا بعد فصل الدين عن الدولة، وبعد أن أصبحت المؤسسة الدينية لا تفرض على الدولة أمور القدسية المتسامية، ولا تفرض عليها الدولة تفسير أمور الحكم من منطلق ديني بما يسمح للحكام بالتسلط.

والأمر كما جرى في أوروبا، يمكن أن ينطبق أيضاً على الإسلام كدين، على الرغم مما ينطوي عليه من صراع مع الفكر الديني الذي يرفض هذا الفصل. و" القول الذي يتردد باستمرار، والذي يذهب إلى أن الأديان أو بعضها، كالإسلام بوجه خاص، ترفض من حيث المبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة [الدينية]، فهو يستند إلى تصور للتاريخ لا يسعنا القبول به، وكأن التاريخ لم يكن إلا حقلاً طبيعياً لمشاريع ثقافية أو سياسية أو مجتمعية، لكن جوهرها خارج التاريخ." ٢٧. فالتعارض الأساسي ليس بين الديمقراطية والإسلام كدين، والكثير من المسلمين يتقبلون المفاهيم الديمقراطية، وعلى استعداد للتعايش مع نظام ديمقراطي علماني لا يسيء إلى مشاعرهم أو يحد من مقدرتهم على العبادة وممارسة طقوسها. ولذا، نرى الكثير من دعاة الديمقراطية هم من المسلمين، وعددهم بازدياد. والتعارض بالأساس مع فئتين؛ فئة تحاول التستر خلف شعارات الديمقراطية، وتحاول التنظير بأنه لا يوجد تعارض بين الديمقراطية والإسلام السياسي، بل التعارض هو بين العلمانية والإسلام السياسي، وبأن الديمقراطية لا تفترض العلمانية، وبالتالي يمكن التوفيق بين الديمقراطية وعدم فصل الدين عن الدولة. أما الفئة الثانية فهي التي تدعو جهاراً إلى محاربة الديمقراطية لأنها عدو للإسلام والمسلمين، وبأنها جاءت لشق المسلمين. وهذه الفئة هي فئة المتشددين التي بدأت في العصر الحديث بسيد قطب، وتطورت ككرة الثلج لتصبح نهجاً واسعاً ومتشعب التفسيرات والمجموعات، وهذا النهج ما نسميه اليوم بالإسلام الأصولي، الذي

هو بطابعه الأساسي تكفيرى النزعة. وهناك من يعتبر أن التيارات الحديثة أو الفئات الحديثة التي تنطرق للمسألة الديمقراطية في الفكر الإسلامي هي ثلاث،^{٢٨} بحيث يشمل الفئتين الوارد ذكرهما هنا، ويضيف لهما الفئة الديمقراطية التي تحدثنا عنها في البداية، والتي لا نعتبرها نحن ضمن المفكرين الإسلاميين، بل ضمن المفكرين الديمقراطيين.

وإذا كان الفكر الأصولي التكفيرى الحديث قد بدأ بسيد قطب، فالتشدد الديني في الإسلام ليس جديداً، بل إنه موجود على مر العصور في التاريخ الإسلامي. ولا نقصد هنا تشدد الدولة، بل تشدد الفكر كمفهوم وكمفكرين يفسرون الدين وينظرون لضرورة التشدد. وفي محطة فارقة في التاريخ الإسلامي لا تزال آثارها مؤثرة حتى اليوم، هي ما طرحه ابن تيمية كاستمرارية للمذهب الحنبلي، التي منها نرى الوهابية اليوم، والتي ربما منها أيضاً يمكن الوصول إلى معظم الحركات الأصولية الحديثة. وهذا الفكر منذ ابن تيمية حتى اليوم مستعد للتعامل مع التسلط دون تردد للحظة، فيما لا يبدي ولو للحظة إمكانية التفكير في قبول حتى الحوار مع الديمقراطية كما هي اليوم. و"من منا لا يذكر لابن تيمية اعترافه بأنه يفضل وجود طاغية لمدة عام على مرور ليلة واحدة من دون حكومة".^{٢٩} إذا كان هذا الوضع في الماضي، فما هو اليوم؟ اليوم تقوم المؤسسة الدينية التي تتعامل مع الدولة كسلطة سياسية أرضية، وتقبل بها كنظام مهما كان نوع الاستبداد أو التسامح به، ومهما كان استعداده للتمسك بالتراث والتقاليد أو التوجه نحو التحديث، طالما أن هذا النظام يعتبر أن دين الدولة هو الإسلام، وطالما أنه يحتاج إليها لمساعدته في السيطرة على الناس. ومقابل هذه المؤسسة الرسمية، هناك الإسلام السياسي الذي يعبر عن ضرورة العودة إلى الأصول الدينية التاريخية والفكرية والتراثية للعمل بموجبها، لبناء المجتمع والدولة الإسلاميين. و"يتميز الإسلام السياسي عن المؤسسة الدينية في رفضه المطلق للواقع المنقوص الذي أتت به الحداثة. والإسلام السياسي [...] أحدث من المؤسسة الدينية وأقل تقبلاً منها للحداثة وأقل تكييفاً [معها]"^{٣٠}.

وليس ضمن خطة هذا البحث الغوص في طروحات الإسلام السياسي أو تفسيراته لمقومات الدولة والمجتمع. ولكن حيث أن هذه الأفكار تتناقض بالأساس مع الفكر الديمقراطي، فإننا ننترق لها بشكل عابر ضمن تفسير العلاقة بين الدين والديمقراطية. وتاريخياً تعود بدايات هذه الطروحات إلى مرحلة ما بعد فكر النهضة الإسلامية، الذي بدأ بالأفغانى ومحمد عبده وغيرهم من مفكري النهضة، والتي لا بد من رؤيتها "كنوع من الأصولية، إلا أنها تختلف نمطياً عن أصولية السيد قطب"،^{٣١} ولكنها أفرزت بعض الحركات الإسلامية التي تطور منها لاحقاً هذا الفكر الجديد الذي يقوم على العودة المتشددة للأصول، ورفض ما قامت عليه النهضة الإسلامية أساساً، كما جاء بطرح سيد قطب. وقد جاء هذا الفكر الجديد كردة فعل للتطور الذي آلت إليه عملية النهضة،

ببروز الفكر القومي والعلمانية. و"مرحلة الصراع العنيف مع التيارات القومية والعلمانية التي تبنت خطاباً سياسياً تحريراً [...] تمخضت عن نوع جديد من الإسلام السياسي يصطلح المؤرخون على أنها مرحلة انتقال أفكار أبو الأعلى المودودي إلى الوطن العربي ومنعطف السيد قطب في تاريخ الإسلام السياسي".^{٣٢} وهذا المنعطف ولد لاحقاً كل التشدد في خطاب الإسلام السياسي، والتكفير للحكام وحتى للمجتمع كله، وفرض ما يعتبرونه قيم الإسلام على الجميع، فالإسلام حسب رأي سيد قطب لا "يعرف إلا نوعين من المجتمع ... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي ... المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام ... عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً ... والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلق وسلوكه".^{٣٣} وحيث أن حكم المجتمع الجاهلي هو الكفر، فقد كفر هذا الفكر كل من لم يتبعه. وإذا قبلت بعض الحركات الأصولية مهادنة الأنظمة القائمة، فهذه المهادنة مرحلية حتى تتمكن من الوصول إلى السلطة، وهنا "تأتي الأصولية في ميدان السياسة لتجعل نفسها أداة لهدم العملية الديمقراطية والتجارب الدستورية من الداخل. إنها تريد أن تساهم في العملية الديمقراطية للوصول إلى الحكم. ولكنها حالما تصل إلى الحكم تريد أن تفرض نظاماً تسلطياً استبدادياً"^{٣٤}، يحكم باسم الله، والحكام الجدد طبعاً هم وسطاؤه والأوصياء على الناس باسمه.

رابعاً: هل هناك ديمقراطية إسلامية؟

بعد كل ما جاء من حديث عن التناقض بين الفكر الديني والديمقراطية، وكل ما قيل عن رفض الأصولية الإسلامية للديمقراطية، وتكفير كل من لا يلتزم بأصول الدين كما يرونها، هل يمكن أن تكون هناك ديمقراطية إسلامية كما يطرح البعض، على الرغم من اعتراضنا على تصنيف الديمقراطية إلى مسميات مذهبية أو عقائدية أو قومية؟ أبدأ لأقول إن من يحاول الدفاع عن الإسلام السياسي، باعتبار أن ما كتبه الغنوشي والترابي هو تفسير معدل للديمقراطية، وبالتالي فاتجاههما ديمقراطي -مخطئ، ويحاول إظهار الديمقراطية بلباس إسلامي، دون أن يستقيم الأمر. "إن الديمقراطيين الإسلاميين ليسوا ديمقراطيين على الإطلاق، وآراؤهم الراديكالية والثورية ليست ديمقراطية [...] إنهم لا يكافحون إلا من أجل سيطرة اجتماعية تامة على المجتمع".^{٣٥} وما يفعله المفكرون السياسيون لهذا الاتجاه (أو الفئة) من الإسلام السياسي هو استغلال المصطلحات العربية كالديمقراطية والمجتمع المدني وغيرها، دون الالتزام الفعلي بمضامينها، وهو استغلال استعمله من قبل سيد قطب، ولكنه كان استعمالاً للأسلوب لا للمفهوم، وذلك عندما استعمل ما بدا وكأنه الديالكتيك الفلسفي الماركسي أو حتى الهيجلي لشرح الفكر

السياسي الإسلامي والمتغيرات التي تحصل، ثم لرفضها. و"إذا كان التيار السلفي النهضوي لم يعاد الديمقراطية بصورة مطلقة فقد ترجمها إلى 'الشورى' وهو يعلم أن 'الشورى' في الفقه الإسلامي تعتبر غير ملزمة، وأنها خاصة 'بأهل الحل والعقد' أي برؤساء القوم وأكابرهم".^{٢٦}

ولأن الديمقراطية تتعارض بشكل كامل مع الفكر الديني، لا يمكن أن تقوم هناك ديمقراطية إسلامية أو غيرها مبنية على الدين. وقد نجد مجتمعاً دينياً لا يريد أفراداً أن يعيشوا حياة علمانية، ويقبلوا بأن يعيشوا حسب أحكام الدين وشروطه كما يفسرها فقهاؤه ومفكروه. ولكننا ضمن تصورنا للديمقراطية لا يمكننا أن نطلب منهم أن يكونوا علمانيين، فقيمة الديمقراطية هي حرية الاختيار، وإذا كان هذا اختيارهم، فهم قد مارسوه بحريتهم. ولكن بالمقابل، لا يمكننا أن نصف مجتمعهم بأنه مجتمع ديمقراطي لأنهم اختاروه بمحض إرادتهم، ورضوا فيه بأن تنطبق عليهم كل الممارسات التي لا تمت للديمقراطية بصله. ويجب ألا ننسى بأن أسس تفسيرهم لمجتمعهم هو التفسير الديني الملزم لهم بالعمل حسب الحاكمية الإلهية دون أن يكون لهم حق الاختيار بعد ذلك بالتغيير لهذه الحاكمية. وينطلق هذا التفسير من أن "ديمقراطية الإسلاميين هي الوحيدة التي يتم فيها تفعيل التمثيل الشعبي على وجه صحيح ودقيق في دولة مبدأها الأساسي هو أن مصدر السيادة الشعبية هو السيادة الإلهية. وبهذه الطريقة يتم وضع الأصل غير المزيف للسيادة في موضع الفعل".^{٢٧} وقد لا يكون سيئاً ما تختاره الجماعة لها عن قناعتها بما هو الأفضل لها، وإذا اعتبرنا أن هذا الاختيار هو اختيار ديمقراطي، فإننا لا يمكن أن نسمي نتيجة الاختيار بأنها ديمقراطية، بربط الاختيار بالنتيجة. أما تفسير بعض مفكري الإسلام السياسي أن مجرد اختيار التطبيق الديني المتعارض مع الديمقراطية هو نوع من الديمقراطية يسمى "الديمقراطية الإسلامية"، باعتبار أنها تصدر عن الإرادة العامة للجماعة، فهو تفسير خاطئ بكل المقاييس، حيث يرى مفكرو هذه الفئة من الإسلام السياسي "أن الديمقراطية (الإسلامية) الأصلية الحقة تقوم على روح الجماعة لا على اعتبارات الأغلبية التي هي ليست تمثيلاً كاملاً لأنها تخفق في إدخال الأقلية في حيز إجماعها. وهذا خلافاً لما في الديمقراطية الغربية من تفريق، وهو تفريق واضح وجلي برأي الزعيم الإسلامي حسن الترابي، في التطبيق السوداني المضلل لهذه الديمقراطية".^{٢٨}

ومن منطلق أن الديمقراطية الليبرالية تفسح المجال للجميع بالمشاركة السياسية، رأينا أن بعض الحركات الإسلامية تشارك بهذا الوضع، دون قناعة بالديمقراطية، ولكن استغلالاً لوضع قائم يسمح لها بالوصول إلى السلطة. وقد خاضت الحركات الإسلامية الانتخابات عندما أتاحت الفرصة بنجاحات لا بأس بها في كل من الأردن والجزائر. ولكن حتى الذين خاضوا الانتخابات النيابية لم يرفقوها إلا في حالات

استثنائية بالتزام اتجاه الديمقراطية، أو حتى الحياة النيابية، وهي الرافد الوحيد من روافد الديمقراطية الذي يقبلون بممارسته. وقد انقلبوا عليه أو شاركوا في الانقلاب عليه بعد نجاح قصير للتجربة البرلمانية النيابية في السودان".^{٣٩} وحتى تدخل هذه الحركات في مسار هذا النهج الديمقراطي، أخذت هذه الحركات ومفكرها بالحديث عن القبول بالديمقراطية على أساس التطبيق الإسلامي، ضمن محاولة تجري منذ سنوات لإعطاء الطابع الإسلامي لكل مجريات الأمور، وحتى الحديث منها، كالقول إن هناك بنوكاً إسلامية ومعاملات بنكية إسلامية، وهي مجرد التفاف على الدين وإدخال لمنهجية العمل البنكي ضمن قوالب ترضي بعض المتزمتين الإسلاميين. والأمر نفسه ينطبق على الديمقراطية والقبول بها إذا تم صبغها بصبغة إسلامية، ولذا نرى بعض الحركات الإسلامية تتعامل مع الديمقراطية ببعض الانفتاح. و"هناك حركات سياسية إسلامية في مختلف الأقطار العربية، والقاسم الرئيسي المشترك بينها من ناحية فكرية هو الدعوة لتحقيق المشروع الإسلامي، وعدم قبول أي نظام غير إسلامي كبديل. [...] غير أن مراجعة الأدبيات حول الموضوع تظهر أن تيارات فكرية تتعامل مع مسألة الديمقراطية بطرق مختلفة"،^{٤٠} وهذا لا يعني قبولها بمفهومها المعروف في العالم. وحتى حركة حماس التي قبلت بالدخول في التجربة الانتخابية الفلسطينية، لم تدخلها على أساس القبول بالديمقراطية كنهج للعمل السياسي الفلسطيني. و"ترفض حركة حماس التي تستلهم مواقفها الفقهية من جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ومصر مفهوم الديمقراطية الغربية من حيث الشكل والمضمون. وتأتي هذه المعارضة على أساس أن الديمقراطية هي مفهوم غربي علماني يستند التشريع فيه على البشر، وهو لذلك لا يتوافق مع الإسلام".^{٤١}

ومع كل هذا، يرى بعض المحللين السياسيين أن الإسلام السياسي ينقسم إلى فئتين، واحدة رجعية ترفض الديمقراطية، وأخرى تقدمية تقبل بها ولديها الاستعداد للتعامل معها.^{٤٢} ويرى هؤلاء إمكانية تطور ديمقراطية إسلامية، باعتبار أن التفسير الديني قابل للاجتهااد، ويمكن ضمن الاجتهاد الوصول إلى القبول بالديمقراطية الليبرالية.^{٤٣} ويرى هؤلاء أن هناك نخبة من المفكرين الإسلاميين يمكن تصنيفهم على أساس أنهم ديمقراطيون، ومن هؤلاء الترابي والغنوشي والقرضاوي وغيرهم. ومنهم "عبد الكريم سروش" في إيران. وعندما يتعامل سروش مع موضوع العلمانية [...] فهو يعود إلى الكلمة العربية التي تعود إلى القرن التاسع عشر، والتي تعني العقلانية أو العلمية، وهذا أقرب ما يمكن تفسيره. وضمن هذا المضمون يرى سروش أن العلمانية ليست عدواً أو منافساً للدين، بل هي مكملة له".^{٤٤} ويعتبر سروش أن العلمانية والديمقراطية تحرر رجال الدين من سيطرة الدولة والتجمعات السكنية ونفوذها عليهم، فقد "جرت العادة أن يحصل رجال الدين على الدعم المالي من الدولة (في معظم البلدان السنية) أو من الناس (في المجتمعات الشيعية)"،^{٤٥} ولكن عليهم التحرر من هذه الهيمنة ليصبحوا

قادرين على شرح الإيمان الصحيح. وكتابات سروش التي تتناول الديمقراطية ترى أنه "لا يوجد تناقض بين الإسلام والحريات الملازمة للديمقراطية. [...] حتى يكون الإنسان مؤمناً حقاً يجب أن يكون حراً، والإيمان القائم على التهديد أو الإكراه ليس إيماناً صحيحاً. وإذا سلم المؤمن أمره بحرية، فهذا لا يعني أنه قد ضحى بحريته. ويجب أن يظل حراً لترك إيمانه. [...] وهذه الحرية هي أساس الديمقراطية".^{٤٦}

ولعل محاولة سروش التقارب مع الديمقراطية وإعطائها صبغة إسلامية هي الأكثر انفتاحاً وعلمنة، وقد تكون ضمن المحاولات الديمقراطية لتحويل الفكر الديني ليتطابق مع الفهم الديمقراطي، وليس العكس كما هو حال باقي المفكرين الإسلاميين الذين يحاولون تحويل الديمقراطية لتتطابق مع الفهم الديني. وضمن محاولات بعض مفكري الإسلام السياسي التقارب مع الديمقراطية وإعطائها الصبغة الإسلامية نجد مفكرين كراشد الغنوشي "زعيم حركة النهضة الإسلامية التونسية. فهو إلى جانب قبوله الديمقراطية سياسياً أو تكتيكياً من أجل الوصول إلى السلطة وتبديد المخاوف من سيطرة الحركة الإسلامية على السلطة، يحاول تأكيد هذا فلسفياً بمحاولة ملائمة الإسلام مع الديمقراطية أو العكس، لتعني 'الشوري' ديمقراطية بالمعنى الحديث".^{٤٧} ولكن الغنوشي لا يرى بالديمقراطية الليبرالية مثلاً يحتذى به، فهو لا يدعو "للأخذ بالديمقراطية كما تمارس في الغرب، وينتقد أحياناً الممارسة الغربية ويصفها بأنها لا ديمقراطية ومنافقة. [...] ويدعو الغنوشي إلى تبني الفكرة الديمقراطية بعد إعادة صياغتها [إسلامياً]"^{٤٨}، أي بعد أن يمسح عنها كل مظاهر الديمقراطية والليبرالية، لتصبح مجرد شوري على النمط المطلوب إسلامياً. وعلى الرغم من أنه ينادي بنظام إسلامي يقوم على حكم الأغلبية وانتخابات حرة وصحافة حرة وحماية للأقليات ومساواة لكل الأحزاب العلمانية والدينية وحق المرأة في كل شيء"^{٤٩}، فإنه يربط هذا بضرورة أن يكون دور الإسلام هو تزويد هذا النظام بالقيم الأخلاقية. وإذا كان الغنوشي مستعداً للقبول ببعض الحريات الليبرالية إذا تم ربطها بالقيم الإسلامية، وهو ما قد يفقدها من معناها كحريات ليبرالية، فإن حسن الترابي أقل منه انفتاحاً، ويرى أن الديمقراطية الإسلامية هي الديمقراطية التي تقوم على إجماع الأمة، فهي جماهيرية الأصل، ولهذا هي ديمقراطية،^{٥٠} أما باقي الأمور فالحاكمية فيها لله. ولا يخرج حسن الترابي عن معلمه الأول سيد قطب إلا بمحاولة التفسير بأن الإسلام السياسي هو نظام ديمقراطي لأنه يقوم على اختيار السيادة الإلهية بدل السيادة الدنيوية.

خامساً: العلمانية في المجال العربي

في فهم غير صحيح لمعنى العلمانية، نجد أن الكثير من القوى السياسية في الوطن العربي ترفض استعمال الكلمة، وتهابها، وكأنها مرادف للإلحاد. والعلمانية بهذا لا تخوض صراعاً مع الأصولية الدينية فحسب، بل تخوض جولات من الصراع مع الذهنية العربية التي تخشى أن يكون استعمالها للمفردات والمصطلحات مسيئاً للدين أو التراث، أو حتى أنه يغضب المؤسسة الدينية، التي هي أيضاً تخوض الصراع ضد العلمانية ليس كمصطلح فقط، بل أيضاً كفكرة تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وقد سبقت المؤسسة الدينية الحركات الأصولية في حربها هذه ضد العلمانية، لأنها بالأساس أسبق منها في الوجود. و" ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية المعاصرة. فقد كانت الإشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللادينية، كما نرى في كلام فرح أنطون على فصل السلطتين الدينية والمدنية مثلاً، أو في وسم الشيخ محمد عبده الخليفة بأنه 'حاكم مدني من جميع الوجوه'. وقد استمرت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات. كما أن عبارة 'العلمانية' قد دخلت -على ما يبدو- مجال التداول في ذلك الوقت بالإشارة إلى معناها المتداول اليوم، وتثبتت في أعمال ساطع الحصري بعد ذلك"^{٥١}. وإذا كانت كلمة "العلمانية" قد حلت محل كلمة "المدنية"، فهي بالتالي مرادفة لها بالمعنى، وربما مع بعض التوسع. والسؤال هنا هو لماذا تقبل المؤسسة الدينية وحتى الحركات الأصولية التعامل مع مصطلح "مدني"، وترفض العلمانية، وحتى أن بعض الحركات الإسلامية الراضية للعلمانية تنادي بضرورة تفعيل المجتمع المدني، ليكون مدخلها إلى الناس وإلى السلطة لاحقاً.

وقد تطور استعمال مصطلح العلمانية منذ ساطع الحصري، ليصبح مطلباً للحركة القومية بشكل عام، ولكنه كان بالأساس مطلب اليسار العربي والقوى التقدمية في الوطن العربي، باعتبار أن فصل الدين عن الدولة يتطلب وجود دستور مدني تركز من خلاله الممارسة الديمقراطية. وقد عت القوى التقدمية (وحتى القوى القومية) منذ وقت مبكر، بأن التجزئة في الوطن العربي تتم على أساس مذهبي طائفي، وبأن ما يشار إليه كأقلية هو دائماً الأقلية الدينية، ولذا ارتبطت الدعوة الرسمية لفهم التعددية ووجود الأقلية بالتعددية الدينية والأقليات الدينية، واستغلت هذا الوضع للدعاء بوجود ديمقراطية في أنظمتها، بحجة فتح المجال للأقليات الدينية ببعض المشاركة في الحياة العامة، على الرغم من أن "الديمقراطية لا تعني حكم الأغلبية الدينية وإنما حكم الأغلبية"^{٥٢} فقط، دون تحديدها على أنها دينية أو قومية أو مذهبية أو طبقية أو أية انتماءات فئوية أخرى. ولذا، نرى أن "الدعوة إلى التحرر الاجتماعي التي اقترنت

بالعلمانية جاءت قطاعاً متقدماً على بقية قطاعات المجتمع في الوطن العربي^{٥٢}، باعتبار أن التحرر الاجتماعي يشمل الطبقة النسوية والأقليات الدينية والقومية، وتقف وراءه القوى التقدمية في الوطن العربي. وقد جاءت هذه الدعوات بشكل مبكر في التاريخ العربي المعاصر، فسبقت ظهور الحركات الأصولية الإسلامية. ولعل ظهور بعض هذه الحركات كان كردة فعل على مطالبه القوى التقدمية بالعلمانية.

وأول احتداد بين المطالبة بالعلمانية والفهم الإسلامي جاء بين القوى التقدمية العربية والمؤسسة الدينية قبل وقت ليس بقصير من ظهور الحركات الأصولية. وكان السجال الأساسي يتعلق بضرورة وجود دستور ديمقراطي ينظم أمر الدولة والسياسة، وعلاقة الناس بالحكم. ولرفض الحكام وجود مثل هذا الدستور، استعانوا بالمؤسسة الدينية لتساعدهم بفتاوى دينية تجعل القيم الديمقراطية باطلة، وبالمقابل حصلت على استعادة مكانتها ثانية كمؤسسة رسمية تساعد النظام، فقهرت العلمانية بقهر الديمقراطية، على الرغم من أنها جاءت بالأساس في الوطن العربي خارج الفهم الديمقراطي. وإذا كان رفض العلمانية هو رفض للدستور الديمقراطي، فإن الأساس هو أن وضع الدستور أمر علماني، باعتبار أن الدستور الحقيقي دستور ديمقراطي، وبالتالي فهو يفترض العلمانية. ولهذا نجد أن الدعوة في فلسطين مثلاً لإقامة الدولة الديمقراطية العلمانية، التي بدأتها "فتح" سنة ١٩٦٨، انحصرت لاحقاً بحذف كلمة "علمانية" منها، لأن البعض اعتبر أن الديمقراطية يمكن تفسيرها، فيما العلمانية واضحة غير قابلة للتفسير بأكثر من معنى واحد هو فصل الدولة والدين عن بعضهما البعض، ولذا "قد لا يعجب البعض اصطلاح العلماني، ويرى أنه مزعج عند الحديث عن البناء المستقبلي لدولة فلسطين، ولكن ما نقوم به فعلاً عند وضع الدستور هو في الحقيقة الأمر عمل علماني يفصل الدين عن الدولة، ويعطي ما للناس للناس، وما لقيصر لقيصر، وما للدين للدين، وما للحكم للحكم"^{٥٣}.

وقد بدأ السجال حول العلمانية وفصل الدين عن الدولة أصلاً عندما رفض علي عبد الرازق الدعوة لعودة دولة الخلافة، باعتبار أنه ليس في الدين الإسلامي ما يشير إلى ضرورة أن يتمتع الحاكم بالسلطين الدينية والمدنية معاً. وبهذا الخصوص، يقول خلدون حسن النقيب: "إن فضل علي عبد الرازق وزملاءه من العلمانيين يعود إلى وضع المسألة في إطارها الصحيح:

- ١- ليس في الإسلام توصيف لنظام حكم محدد، فهو أمر دنيوي يقرره المسلمون.
- ٢- الحكم في الإسلام مبني على مبدأ أن 'الأمة' هي مصدر السلطات، ولذلك ليست سلطة الحاكم مطلقة، إنما هي مقيدة بالشروط الشرعية.
- ٣- وعليه، فإن الدستور هو بمثابة عقد بين الحاكم والمحكوم ومنه تستمد جميع القوانين، والقرآن ليس دستوراً وإنما كتاب مقدس ينظم العلاقة بين المؤمن وربّه.

٤- وبموجب ذلك، فإن المطالبة بحكم مقيد بالشروط الشرعية، أي بموجب عقد ينص على إقامة العدل وعلى الحريات والكرامة الإنسانية وطرق حمايتها، أعرق وأسبق في التراث السياسي العربي الإسلامي من تخريجات الأصولية السنية الداعية إلى التكيف مع الاستبداد والاعتراف بشرعيته "٥٥.

ودعوة علي عبد الرازق جاءت لرفض نقل الخلافة إلى مصر وتثبيتها في حكم الملك فؤاد وذريته، فاستعان الملك بالأزهر كمؤسسة دينية للترهيب والتحريم، مقابل إعادة الاعتبار إليها كمؤسسة تمارس هذه الصلاحية، وكان هذا قبل ظهور أي من الحركات الأصولية. "إن العلمانية العربية بمطالبتها بفصل ما هو قدسي عما هو سياسي دنيوي، وبتقييد الحكم بالشروط الشرعية طلباً للعدالة وحكم القانون [...] أعرق كثيراً وأعمق مكانة من الحركات الأصولية التي نشأت في مرحلة الانحسار والانهيار [...]". فلا غرابة أن يصبح الدستور محور الصراع بين الحكام من جهة، والشعوب من جهة أخرى، بل يمكن اعتبار المحنة الحالية في مسألة تطبيق الشريعة، أي حصر مصادر التشريع في 'الشريعة'، هي في التحليل الأخير محنة الدستور، [...] لأن إضعاف الدستور والحكم الدستوري هو إضعاف لحكم القانون وسيادة الأمة "٥٦.

وقد تطورت الدعوة إلى العلمانية منذ علي عبد الرازق، وزادت حدة نقدها لسيطرة الفهم الديني المغلوط على أمور الحياة. وأصبحت ظاهرة النقد هذه واسعة بعد حرب الأيام الستة سنة ١٩٦٧، و"ارتبطت العلمانية في صياغتها الصريحة [...] بتوجيه نقدي عام اتجاه الأوضاع العربية، وخصوصاً هزيمة حزيران/يونيو التي رؤي في الذهنية الغيبية الدينية أحد أسبابها، إضافة إلى العشائرية، والتربية الأبوية، والتنشئة الاجتماعية المنتجة للشخصية الفهلوية، وتغييب المفاهيم الحديثة للعلم والزمان والعلمانية. وكانت أفضل التعبيرات عن هذا الاتجاه المواقف الفكرية لصادق جلال العظم والدراسات النفسية الميدانية الكثيرة لعلي زигور التي صدرت في ١١ جزءاً تحت عنوان التحليل النفسي والأناسي للذات العربية "٥٧. ولم يكتفِ صادق جلال العظم بكتابه الأول عن الموضوع، الذي كان عنوانه النقد الذاتي بعد الهزيمة والذي تناول فيه الأمور بشكل عام، منتقداً الذهنية العربية والمجتمع العربي بمكوناته الأبوية والفهلوية والدينية، بل إنه أصدر لاحقاً كتاباً آخر بعنوان نقد الفكر الديني، فصل فيه دور الدين كمسبب للهزيمة. وانتقد الفهم الديني لأمر السياسة والمجتمع، كما انتقد سيطرة التفسيرات الدينية الغيبية على عقول الناس، وتبرير الظواهر العلمية بنظرة غيبية، أدت كلها إلى سيطرة الوهم بدل الحقيقة في معالجة القضايا الشائكة، ومنها قضية الحرب مع إسرائيل، ومسببات الهزيمة، والتصور الغيبي لتحقيق النصر، دون اعتبار ما قد حل بنا من هزيمة نتيجة هذه الغيبيات. وهو إذ ينتقد الفكر الديني لا يوجه نقده إلى جوهر الدين، فيقول: "أرى من الضروري التمييز بين الدين والشعور الديني.

ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة، وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة. يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر ويعبر عن نفسه بطرق ووسائل مناسبة للأوضاع والأحوال التي نعيشها في القرن العشرين. [...] ويبدو لي كذلك أنه ليس من الضروري أن يتعلق الشعور الديني بكائنات غيبية وموجودات خفية وقوى غريبة كما كان دائماً^{٥٨}. وهو إذ يوجه نقده للفكر الديني، لا يقتصر هذا النقد على الفكر الإسلامي، بل يشمل به الفكر الديني المسيحي، وبخاصة في الوطن العربي، ويشدد على الغيبيات التي يتعامل بها هذا الدين مع قضايا الفهم الإنساني لأبسط الأمور الحياتية.

هوامش الفصل السادس

- ١ سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٤.
- ٢ موسى البديري. «الديمقراطية وتجربة التحرر الوطني - الحالة الفلسطينية»؛ في موسى البديري وآخرون: الديمقراطية الفلسطينية، أوراق نقدية. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥، ص ١١.
- ٣ المصدر نفسه، ص ١٢.
- ٤ المصدر نفسه، ص ٢١.
- ٥ المصدر نفسه، ص ١٨.
- ٦ المصدر نفسه، ص ١٤.
- ٧ عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٦٠.
- ٨ علي الدين هلال. المصدر السابق، ص ٣٧ - ٣٨؛ انظر أيضاً: علي سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٤.
- ٩ فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ٦٩.
- ١٠ علي الدين هلال. المصدر السابق، ص ٣٨.
- ١١ فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ٧٠؛ انظر أيضاً، سعيد زيداني. المصدر السابق، ص ٢٠٤.
- ١٢ عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٧٩.
- ١٣ آلان توران. المصدر السابق، ص ١٧ - ١٨.
- ١٤ عزمي بشارة، المصدر السابق، ص ٧٩.
- ١٥ المصدر نفسه، ص ٦١.
- ١٦ فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ٢٠٧.
- ١٧ عزمي بشارة. المصدر السابق، ص ٦١.
- ١٨ المصدر نفسه، ص ٧٨.
- ١٩ رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٧٦.
- ٢٠ المصدر نفسه، ص ٧٦.
- ٢١ آلان توران. المصدر السابق، ص ١٨١.
- ٢٢ رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٢٩.
- ٢٣ آلان توران. المصدر السابق، ص ٢٢٤.
- ٢٤ عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٥٩.
- ٢٥ رجا بهلول. المصدر السابق، ص ٢٢.
- ٢٦ المصدر نفسه، ص ٢٧.
- ٢٧ آلان توران. المصدر السابق، ص ٢٢٦.
- ٢٨ جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٣٣ - ٣٤ - ٣٩.

- ^{٢٩} غسان سلامة (أ). مصدر سابق، ٢٠٠٠، ص ١٣.
- ^{٣٠} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ١٠٠.
- ^{٣١} المصدر نفسه، ص ٧١.
- ^{٣٢} المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- ^{٣٣} سيد قطب، المصدر السابق، ص ٢٤٦.
- ^{٣٤} خلدون حسن النقيب، المصدر السابق، ص ٣٧.
- ^{٣٥} جان ليكا. المصدر السابق، ص ٤٤.
- ^{٣٦} محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ٨.
- ^{٣٧} عزيز العظمة. مصدر سابق، ٢٠٠٠، ص ٢٢٤.
- ^{٣٨} المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
- ^{٣٩} عزمي بشارة، المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ١٠٤.
- ^{٤٠} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٣٢.
- ^{٤١} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٩٣.

⁴² Robin Wright 1996: "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation". *Journal of Democracy*: John Hopkins University Press, 7.2 (1996). <http://www.mtholyoke.edu/intrel/rwright.htm>, (16102/2006), p 2.

⁴³ Ibid: p. 6.

⁴⁴ Ibid: p 5.

⁴⁵ Ibid: p 4.

⁴⁶ Ibid: p 4.

- ^{٤٧} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٦٧ - ٦٨.
- ^{٤٨} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٣٧.

⁴⁹ Robin Wright: op. cit, p 6.

^{٥٠} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٣٥ - ٣٦.

^{٥١} عزيز العظمة. مصدر سابق، ١٩٩٢، ص ١٧.

^{٥٢} عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٩٤.

^{٥٣} عزيز العظمة. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ٢٨٢.

^{٥٤} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٧٦ - ١٨٠.

^{٥٥} خلدون حسن النقيب. المصدر السابق، ص ٣٢.

^{٥٦} المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

^{٥٧} عزيز العظمة. المصدر السابق، ١٩٩٢، ص ٢٨١.

^{٥٨} صادق جلال العظم. نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، طبعة ٣، ١٩٧٢، ص ٧٨.

الفصل السابع

الانتخابات والممارسة الديمقراطية

الانتخابات والممارسة الديمقراطية

أولاً: الممارسة الانتخابية

في الحديث عن الديمقراطية، عرفنا أن النظام الفرعي الأول من النظم المكونة لها هو نظام تداول السلطة. وتداول السلطة يجري عادة عن طريق الانتخابات؛ فالانتخابات هي الوسيلة لتطبيق هذا النظام، وهي ليست كل الديمقراطية كما يخلط البعض بينهما، وممارستها لا تعني بالضرورة دائماً وجود نظام ديمقراطي، حيث يمكن التلاعب فيها، بدءاً من القانون، إلى النظام، إلى التزوير والممارسات الأخرى. وأهم ما يجب أن نستوقفنا عند الحديث عن الانتخابات هو أن الممارسة الديمقراطية هي من حيث المبدأ حق لكل المواطنين، وهو حق غير منقوص بأي قانون يوضع. "إن الانتخابات التنافسية، حيث يختار المواطنون بين مرشحين عدة، هي حجر الزاوية في الديمقراطيات الليبرالية. فهي تنتج مباشرة عن المبادئ الأساسية لهذا النمط. فإذا كان البشر متساوين وأحراراً، فإنه لا يستطيع أن يأمرهم إلا من تم اختياره لهذا الغرض من قبلهم. وهكذا فكل سلطة يجب أن تركز على الانتخاب، ويجب أن تتجدد الانتخابات بفوارق زمنية منتظمة كي لا يشعر الحكام بأنهم مستقلون عن المحكومين، وكي يبقى تمثيلهم لهم مستمراً".^١ ولا يمكن التمييز بين الناس في العملية الديمقراطية مهما كانت الأسباب والمبررات، على الرغم من أن بعض الأحوال تتطلب وجود نظام الحصص (الكوتا)؛ ولكن هذا يتم لتعزيز العملية الديمقراطية وضمان تمثيل المجموعات المهمشة في الأطر الحاكمة ومشاركتها بالقرار الوطني.

وتؤدي الانتخابات إلى استلام الأغلبية الفائزة للحكم، و"لا شك بأن حكم الأغلبية هو من أساسيات الديمقراطية شرط أن لا يترتب عليه تهميش للأقلية والانتقاص

من حقوقها. فالديمقراطية تشترط، على عكس ذلك، توفير الحماية لحقوق الأقليات. فالحكم الديمقراطي يعني، في العادة، المشاركة بشكل ما في السلطة، أو على الأقل ضمان احتمال تحول الأقلية المعارضة عبر الانتخابات الحرة والنزيهة إلى أغلبية في انتخابات تالية^٢. واستمرارية العملية الانتخابية، أي ممارستها بفوارق زمنية منتظمة وغير متباعدة هو الركن الأهم في هذه الممارسة، لأن بها يتحقق تداول السلطة فعلاً، بحيث تتاح الفرصة لكل القوى المشاركة في العملية السياسية أن تأخذ دورها عند إجراء الانتخابات لتصبح هي الأكثرية وتستلم الحكم، حتى لو كانت هي الأقلية في المرحلة التي سبقت ذلك، حيث أن "الانتخابات الحرة والنزيهة هي الآلية التي يعبر من خلالها الناخبون [بحلول موعد الانتخابات] عن إرادتهم في اختيار ممثليهم أو تحديد موقفهم من قضايا مهمة. وتشترط الديمقراطية التمثيلية قيام الناخبين باختيار ممثلين عنهم، يمنحونهم بذلك القدرة على اتخاذ القرار بشأن القضايا الوطنية لفترة من الزمن، تتجدد بعدها عملية الانتخاب دورياً بما يمنح فرصة للناخبين لمحاكاة ممثليهم؛ سواء بإعادة انتخابهم أم برفض التجديد لهم"^٣. وهنا تتداخل مسألة التداول بمسألة المساءلة والمحاسبة، أي تصبح الانتخابات قاسماً مشتركاً بين نظامين من النظم المكونة للديمقراطية، حيث أن "الانتخابات هي شكل من أشكال المساءلة للأحزاب السياسية والمسؤولين، وهي محاكمة يفترض أن تكون دورية لكل هؤلاء"^٤.

ولضمان استمرارية الممارسة الانتخابية على هذا النحو، يكون الحق بممارسة الديمقراطية مقيداً بالنسبة للمجموعات السياسية بشرط أساسي هو أن الممارسة الديمقراطية يجب أن تمنح لكل من يؤمن بالديمقراطية؛ أي أن هذه الممارسة لا يمكن أن تعطى لمن يسعى لتحطيم الديمقراطية باستغلال أسس العملية الديمقراطية. ونحن نعرف أن بعض القوى السياسية ترفض الديمقراطية تماماً، وحتى أن البعض يخشى من استعمال كلمة ديمقراطية؛ لأن هذا يتعارض مع مفاهيمه الأساسية، وكأن الديمقراطية مرض معد يأتي من الغرب فعلينا تجنبه ومحاربه؛ أما وحيث أن الممارسة الديمقراطية متاحة فلماذا لا تستغل للوصول إلى السلطة، ومن ثم إلغاء الأسس التي جاءت بهذه القوى إلى السلطة. هؤلاء هم أعداء الديمقراطية الذين يحاولون استغلال الممارسة الديمقراطية لتحطيمها وإلغائها بمجرد الوصول إلى السلطة. ومثل هؤلاء لا مكان لهم بالعملية الديمقراطية أساساً، ويجب ضمان عدم استغلالهم لهذه العملية لتحطيمها لاحقاً. وأي قانون للانتخابات يسن يجب أن يحدد بأن كل من يشارك بالعملية الديمقراطية يجب أولاً الإقرار بأنه لا يعارض الديمقراطية، وبأنه لن يسعى لاحقاً لتحطيمها أو إلغاء ممارستها بمسميات أخرى بعيدة عن أي فهم ديمقراطي. وهذا التحديد يجب أن يكون واضحاً ليس فقط بقانون الانتخابات، بل يجب أن يحدد دستورياً بالدرجة الأولى، مع ضمان الإجراءات التي تمنع التحول عن الممارسة الديمقراطية لاحقاً. وهذا المنع لغير الديمقراطيين من ممارسة الديمقراطية يفرض على

التنظيمات السياسية والأحزاب، لا على الأفراد؛ وقد قامت ألمانيا الغربية بعد قيامها مثلاً بمنع النازيين الجدد من إقامة أحزابهم ودخول الانتخابات ضمن هذه الأطر، كما منعت الشيوعيين لاحقاً من ممارسة هذا الحق ضمن الأطر الشيوعية، لأن الأحزاب النازية والشيوعية تنادي بالشمولية وترفض الممارسة الديمقراطية العامة.

والممارسة الانتخابية هي منافسة بين طرفين أو أكثر؛ سواء أكانت هذه الأطراف أفراداً أم مجموعات سياسية (أحزاب، كتل انتخابية، تنظيمات سياسية أو اجتماعية... الخ)، وبهذا التنافس نرى المتنافسين يقدمون الوعود ويطرحون البرامج السياسية والاجتماعية والمالية، على أمل الحصول على رضا الناخبين لانتخابهم. وهذه الوعود هي جزء من العملية الديمقراطية، فإن تمكن الفائزون من تحقيق وعودهم، كانت فرصهم أكبر في المرة التالية. والوعود الانتخابية وإمكانية تحقيقها موجودة في كل مكان في العالم، دون أن يشكل ذلك انتقاصاً لهيئة أحد أو مكانة الدولة. وهي تكون جادة أحياناً وغير جادة في أحيان أخرى، كأن يطرح المتنافسون آراء وأفكاراً هم غير قادرين على تحقيقها،^٥ وبمعرفة الجميع بأن تحقيقها غير ممكن، ولكنها تظل شعارات لجلب الناخبين. ويعتمد المرشحون فيما يطرحونه على مدى قربهم أو بعدهم من الناخبين، فالمرشح القريب من ناخبيه وعلى تواصل مستمر معهم يكون أكثر قبولاً لهم بما يطرح، وهم على استعداد لتصديق ما يطرحه إذا كانت تجربتهم السابقة معه مرضية.^٦ وتعتبر هذه الوعود بمثابة توزيع لبضائع سياسية، فهي مجرد وعود في حال الوصول إلى السلطة. وعند الوصول إليها، يسعى الطرف الفائز إلى تحقيقها لضمان نجاحه في المرة التالية. ولكن الفوز لا يعتمد دائماً على مدى توزيع هذه "البضائع السياسية"، بل يعتمد أكثر على العلاقات الشخصية والعائلية والمحلية وحتى الوطنية، بحيث أن الناس تنتخب أحياناً طبقاً لمدى العلاقة مع المرشح، لا على ما يطرحه،^٧ على الرغم من أن هذه العلاقة تقوم في كثير من الأحيان على هذا التوزيع للبضائع السياسية قبل الانتخابات كدين على المرشح، ومن ثم تسديد هذه الديون بعد الفوز. وأحياناً لا يأبه المرشحون كثيراً لضرورة توزيع هذه "البضائع السياسية"، ويعتمدون فقط على مدى اتساع شعبيتهم السابقة، وما سبق أن قدموه، فيستخفون بمقدرة خصومهم وبما يطرحونه أو يعرضونه من "بضائع سياسية"، وبما حصلوا عليه من تأييد شعبي نتيجة ذلك، فتكون النتيجة خسارتهم في الانتخابات على غير ما كانوا يتوقعون.^٨

ثانياً: الوضع القانوني والتلاعب بالممارسة

في أية انتخابات تجري في العالم الديمقراطي، تتم الممارسة الانتخابية طبقاً لقانون يوضع لهذا الغرض، ويلحق هذا القانون نظام يفصل ما ورد في أحكامه، وبخاصة في القضايا الإدارية. ويضاف إلى القانون والنظام عادة القيم السياسية السائدة، التي تعتبر

بمثابة ميثاق خلقي حول كيفية التفاهم بين الأطراف المتنافسة أثناء الممارسة الانتخابية. ولضمان ديمقراطية أية ممارسة انتخابية، يجب أولاً توفر النزاهة فيها، وأن تكون حرة غير خاضعة للإكراه أو التدخل في مجرياتها من قبل السلطة الحاكمة. " وحرية الانتخابات تعني ابتعادها عن كل أشكال الترهيب أو الضغط على الناخب أو المرشح من أي طرف كان. بتعبير آخر تعني الانتخابات الحرة توفر الحرية للناخب لانتخاب المرشح الذي يراه الأنسب والأقرب لتمثيله، إضافة إلى حقه في ترشيح نفسه "٩. أما النزاهة، فهي أن لا يحرم بين الناخب وما يريده حقاً من العملية الانتخابية، أي أن تكون الانتخابات صحيحة في ترتيباتها وإجراءاتها ونتائجها، بحيث تظهر الرغبة الشعبية في التغيير في الحكم، أو في التثبيت للحكم القائم. ولكننا نرى أن العملية الانتخابية برمتها يتم التلاعب بها في الأنظمة التسلطية، " بدءاً من عملية تسجيل الناخبين، إلى الضغوط والأساليب الملتوية لمنع الأشخاص الذين لا يرغب بهم النظام من الترشح، إلى السيطرة والتدخل في الدعاية الانتخابية، بحيث يتم منع المعارضة من قول ما لديها، أو التضييق عليها، مع فتح المجال الواسع للحديث والدعاية أمام ممثلي النظام. إضافة إلى ذلك، السيطرة على مراقبة عمليتي التصويت وفرز الأصوات من قبل النظام دون إعطاء كل الأطراف هذا الحق بالمراقبة. وبالتالي السماح بالتلاعب بنتائج الانتخابات، إما بالتزوير، وإما بمنع الناخبين من الوصول إلى مراكز الاقتراع "١٠. وحتى لا يحدث كل هذا أو بعضاً منه، يفترض بقانون الانتخابات ونظامه والهيئة المشرفة على الانتخابات الحيادية التامة، "١١ دون تدخل السلطة السياسية القائمة.

وحرية الانتخابات ونزاهتها تبدأ بالأحكام الدستورية؛ و" الخطوة الأولى في العملية الانتخابية هي ما هو مقر في الدستور؛ لذا يجب أن تكون أسس العملية الانتخابية واضحة لا يمكن التلاعب بها أو تغييرها كلما أراد الحاكم ذلك، إذا لم تعجبه نتيجة الانتخابات. وهذا يتطلب أن يرد في الدستور كل ما يتعلق بأسس العملية الانتخابية من إجراءات مطلوبة لتحقيق نزاهتها، وقيامها في موعدها، وطريقة إجرائها، ومن له حق الانتخابات ومن له حق الترشح، دون أن يتمكن الحاكم من التغيير في كل مرة، باتباع إجراءات مغايرة كل مرة أراد فيها تغيير نتيجة الانتخابات "١٢. وبعد الدستور يأتي القانون، قبل أن تبدأ الممارسة في الواقع؛ فالخطوة " الثانية في العملية الانتخابية هي قانون الانتخاب، وهو قانون طويل مبني على الأسس الدستورية، ويشرح كيفية إجراء الانتخابات، وعدد الدوائر الانتخابية، وعدد أعضاء المجلس، وكيفية تسجيل الناخبين والمرشحين، وكل ما يتعلق بإدارة العملية الانتخابية "١٣. ولوضع أي قانون انتخابي تدرس تجارب الآخرين، لأن تجارب الآخرين تعطينا أوضح فكرة عن أهم المثالب التي حصلت لديهم، والتي يجب تجنبها في القانون الجديد. ومن أهم المثالب في هذه التجارب عند صياغة قانون الانتخابات هي عملية إقراره من قبل السلطة التنفيذية في غياب السلطة التشريعية؛ أي أنه لم يفصل حتى على مقاس أعضاء البرلمان القائمين،

بل تقوم الحكومة بحل البرلمان، ومن ثم تضع قانوناً مؤقتاً في غياب الهيئة التشريعية، فتجري الانتخابات على أساس هذا القانون المؤقت الذي صيغ لتلبية رغبات السلطة التنفيذية بوجود سلطة تشريعية لينة خاضعة لرغباتها.

إن وجود القانون لا يعني وجود الديمقراطية أو أنه الضمان للممارسة الديمقراطية، إذ أنه قد يترك المجال مفتوحاً لممارسات غير ديمقراطية وتوزيع غير عادل للمقاعد النيابية، ووضع أنظمة انتخابية ملحقة بالقانون تتنافى مع روح الديمقراطية، وإن كانت هذه الروح موجود في الدستور، بحيث أن القانون من ناحية والأنظمة الملحقة به من ناحية أخرى، والتي تقرها الحكومة دون الرجوع للهيئات التشريعية، تعمل على تقييد القليل من القيم الديمقراطية المقررة دستورياً. وأفضل مثل على هذا ما يجري في الأردن قبل كل انتخابات تشريعية يسن قانون مؤقت للانتخابات القادمة في غياب البرلمان. ولكن هذا الوضع ليس حصراً على الأردن، بل يمتد إلى مصر، وتونس، وغيرها. ولذا يجب عدم ترك الأمر للسلطة التنفيذية لتفصيل قانون يلبي رغباتها، بل يجب الضغط لسن قانون يكون نتيجة الحوار الشعبي الوطني الذي يراعي الأسس الديمقراطية بغض النظر عن موقف الحكومة؛ فالقانون سيفرز العملية الانتخابية، التي بدورها ستقرز سلطة تنفيذية عليها أن تحاسب الحكومة وتضع لها القوانين بما فيه المصلحة العامة، لا مصلحة القائمين على السلطة التنفيذية فقط. وبالتالي، يجب التأكد أن يفرز القانون الانتخابي برلماناً مستقلاً عن هيمنة السلطة التنفيذية، بعملية فرز ديمقراطية صحيحة. وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا منعت السلطة التنفيذية دستورياً من التدخل بوضع القانون الانتخابي، ووضعت معظم مفاهيم وأسس العملية الديمقراطية الانتخابية في الأحكام الدستورية، حتى يسن القانون بمقتضاها.

وبعد القانون يأتي النظام الانتخابي لتحديد مدى ديمقراطية الممارسة الانتخابية؛ وهناك معنيان للنظام الانتخابي، المعنى الأول هو النظام المتمم للقانون، الذي بموجبه يتم تفصيل الإجراءات القانونية غير الواردة في الدستور أو القانون، التي يسمح القانون أساساً للحكومة أن تضعها حسب المتطلبات الإدارية الخاصة بالعملية الانتخابية، والتي تتغير من انتخابات إلى أخرى، مثل التوزيع السكاني، وحدود التوزيع الجغرافي، وأماكن تواجد مراكز الاقتراع، وغيرها من القضايا الإدارية التي تحدد لكل انتخابات على حدة، وتقوم الحكومة بوضع نظامها، حسب المتغيرات على الأرض. وقد تسن في القانون كل تفاصيل العملية الانتخابية، أو قد يكتفي المشرع بأن تشمل أحكام القانون المبادئ الأساسية فقط، بحيث تترك تفاصيل التطبيق للسلطة التنفيذية لتضعه في نظام منفذ للقانون. وقد يعرض هذا النظام على السلطة التشريعية لإقراره، أو قد تمنح السلطة التنفيذية حق وضعه وتطبيقه دون الرجوع إلى المشرع ثانية. والحالة المثالية هي أن يشمل القانون كل ما هو ضروري ومبدئي، وتترك التفاصيل للنظام.

وسبب الفصل بين الأمرين هو أن القانون يأخذ عادة صفة الدوام، ومن الصعب تعديله كلما تغيرت الظروف، وبالتالي من الضروري أن تشمل أحكامه كل المبادئ الأساسية التي لا تحتاج إلى تعديل كلما رأى المشرع ضرورة لإجراء بعض التغييرات على العملية الانتخابية. أما النظام فهو قابل للتعديل في كل مرة تجري فيها انتخابات تشريعية، وذلك حسب الظروف والتعداد السكاني وضرورة رفع النسب أو إعادة توزيع الدوائر، فيجري التعديل بسهولة داخل الحكومة، أو يعرض على المشرع فيقره على أنه ضرورة ملحة لتطبيق القانون. والحكومة قد تستغل هذا الوضع أحياناً لتوزيع غير عادل جغرافياً وسكانياً، أو أنها لا توزع مراكز الاقتراع بما يكفي في المناطق غير المضمونة لمثليها في الانتخابات، ما يعيق عملية التصويت، وربما لا يتيحها لجميع الناخبين. وهذا النظام يعتبر جزءاً من المنظومة القانونية التي تجري الانتخابات بموجبها، والتي تبدأ بأحكام الدستور، ثم بالقانون الخاص بالانتخابات، إلى أن يصل إلى النظام المفسر للقانون. وكلما توسع الدستور أكثر في أحكامه الخاصة بالانتخابات، قلص دور التلاعب بالقانون لاحقاً؛ وكلما توسع القانون في أحكامه حول تفصيل مجرى العملية الانتخابية، حجّم النظام الذي تقره الحكومة إلى أدنى حد، وقلص بأدنى مستوى إمكانية التلاعب بالممارسة الانتخابية.

وهناك استعمال آخر لمصطلح "النظام الانتخابي"، وهو الاستعمال الذي يعني الأسلوب الذي تجرى بموجبه الانتخابات. وهذا الاستعمال لهذا المصطلح يكون وارداً في أصل القانون الانتخابي، ولا تتدخل الحكومة في وضعه أو تفسيره، إلا في أضيق الحدود، كتوزيع الكوتا مثلاً، إذا لم يتم إقرار هذا التوزيع في القانون، بحيث أن عملية التوزيع السكاني، بما في ذلك الكوتا تأتي ضمن النظام الذي تضعه الحكومة. والنظام الانتخابي بالمعنى الثاني كما يرد بالقانون هو عملية الممارسة ضمن أسلوب التمثيل بعد الانتخابات، وهل ستجري الانتخابات على أساس المناطق أو الدوائر، أو أنها ستجري على أساس وطني شامل. وهذا النظام الانتخابي يتحكم بعملية التمثيل الانتخابي ككل، وتقوم السلطة الحاكمة في الكثير من الأحيان بتفصيله ليتناسب مع حجمها وغاياتها،^{١٤} على الرغم من أن النتائج تكون عكسية في بعض الأحيان. و"يمكن اعتبار النظام الانتخابي الوسيلة التي تعبر بها السيادة الشعبية - باعتبارها مصدر السلطات - عن نفسها، والتي تمكن من تشكيل الهيئات التمثيلية المركزية فيها. لكن، في الأساس تقوم الأنظمة الانتخابية بوظيفة تحويل أصوات المقترعين، في انتخابات عامة، إلى مقاعد مكتسبة من قبل أحزاب أو كتل انتخابية أو أفراد مرشحين".^{١٥} ويؤثر النظام الانتخابي بالأساس على حجم التمثيل الحزبي في الهيئات التشريعية، بحيث أن هذا التمثيل قد لا يتطابق مع الحجم الفعلي في الشارع، لأن النظام الانتخابي خلط بين أمور عدة أفضت إلى تمثيل غير سوي. "إن للأنظمة الانتخابية انعكاسات كبيرة في نظام الأحزاب السياسية القائمة، وبخاصة في عددها

وأهميتها النسبية داخل البرلمان، كما أنها تؤثر على تماسك الأحزاب وانضباطها الداخليين، وبعضها الآخر يشجع على التجزئة والتفتت.^{١٦} وبغض النظر عن نوع النظام الانتخابي، فهو يختلف من بلد إلى آخر، ولا يعني نجاحه في بلد ما ضمان نجاحه في بلد آخر، فالنتائج تكون مختلفة بين بلد وآخر.^{١٧}

ثالثاً: الأنظمة الانتخابية

قانون الانتخابات التشريعية يشمل عادة أموراً عدة تتعلق بالأصول الانتخابية والمبادئ والإجراءات التي تقوم عليها العملية الانتخابية، ومنها النظام الانتخابي (أو أسلوب الانتخاب) إن كان ذلك عن طريق توزيع الوطن إلى دوائر انتخابية بأحجام مختلفة، أو اتباع نظام القوائم النسبية الوطنية. وأسلوب الانتخاب يكون عادة مقراً بالقانون من حيث المبدأ، وتترك تفاصيله للنظام، مثله مثل باقي أبواب القانون وأحكامه. وقد يرى المشرع أن يتوسع في الشرح حول النظام الانتخابي (الأسلوب الانتخابي) في باب مستقل ضمن القانون، أو أنه قد يصدره ضمن النظام الملحق بالقانون. والأسلوب الانتخابي يتحدث عن طريقة إجراء الانتخابات، أو النظام المعتمد لإجراء الانتخابات. والأنظمة الانتخابية متعددة منها نظام الأغلبية، وهو "أقدم نظام انتخابي، وكان لفترة طويلة هو الوحيد المعمول به، ولا يزال يحظى بتفضيل أكثر من ٨٠ بلداً في العالم - استناداً إلى دراسة للاتحاد البرلماني العالمي ١٩٩٣".^{١٨} وهذا النظام يتشعب إلى شعبتين، الأولى هي الدوائر الانتخابية الصغيرة التي يتنافس فيها المرشحون في دائرة صغيرة على مقعد واحد للدائرة، بحيث يقسم الوطن إلى دوائر شبه متساوية في عدد الناخبين، وتمثل كل دائرة قطاعاً سكانياً صغيراً، قد يكون جزءاً من مدينة، أو بلدة صغيرة. وفي نظام الدوائر الصغيرة بمقعد واحد، إما يجري التصويت على أساس الأغلبية البسيطة بحيث يعتبر الفائز هو من يحصل على أعلى الأصوات، بغض النظر إن كانت هذه الأصوات هي الأغلبية المطلقة أم لا؛ وإما على أساس الأغلبية المطلقة، بحيث يجب على الفائز أن يحصل على أكثر من نصف عدد الأصوات. وإن لم يحصل أي مرشح على هذه النسبة، تجري إعادة التصويت في دورة ثانية، عادة تكون بين الاثنين الحاصلين على أعلى الأصوات في الدورة الأولى، أو تكون متاحة لجميع المرشحين على أساس أن الفائز هو من يحصل على الأغلبية النسبية، لا الأغلبية المطلقة.^{١٩} والشعبة الثانية في نظام الأغلبية هو أسلوب الدوائر الكبيرة، بحيث يقسم الوطن إلى عدد محدود من الدوائر يكون لكل منها أعداد غير متساوية من المرشحين حسب حجم الدائرة، بحيث يتنافس المرشحون ضمن قوائم أو بشكل مستقل داخل الدائرة على المقاعد المتاحة فيها، إذ "يتم تجميع المرشحين بصفة مستقلة أو ضمن قائمة حزبية أو غير ذلك، ويختار الناخب المرشحين على بطاقة الاقتراع ضمن حدود المقاعد المخصصة للدائرة".^{٢٠}

أما الأسلوب الآخر المتبع في الدول الديمقراطية فهو أسلوب القوائم النسبية، بحيث تتنافس القوائم الحزبية كقوائم لا كأفراد، على كل مقاعد البيت التشريعي، وعلى مستوى الوطن ككل، أو ربما على مستوى الدوائر الكبيرة.^{٢١} ويحصل كل حزب على عدد مقاعد في برلمان بلاده مساوياً للنسبة التي حصلت عليها قائمته في التصويت الوطني.^{٢٢} "إن المبدأ الأساسي للتمثيل النسبي هو أنه يضمن تمثيل الأقليات في كل دائرة تبعاً للنسبة الصحيحة للأصوات الحاصلة. ويفترض إذن التمثيل النسبي الاقتراع القائمي الذي يسمح وحده بإعطاء مقاعد للأغلبية والأقلية في آن واحد"،^{٢٣} وكل حسب حجمه الحقيقي في القاعدة الشعبية وفي أصوات الناخبين على مستوى الوطن ككل أو على مستوى الدوائر الكبيرة. "إن العدالة هي الميزة الأولى [لهذا النظام]، فعندما يتناسب عدد المقاعد التي حصلت عليها القوى السياسية مع نسبة حضورها الانتخابي يكون التمثيل عادلاً. [...] إن التمثيل النسبي يفرض التصويت للقائمة، ما يدل غالباً على أن أفكار المرشحين تتفوق في الحملات الانتخابية، بالتعارض مع شخصياتهم"،^{٢٤} وهذا يجعل الانتخابات سياسية من الدرجة الأولى، دون الاعتماد على العشوائية والشللية الصغيرة، كما هو حال الانتخابات في الدوائر، التي ترجح كفة العشوائية والعلاقات القرابية على الأفكار والبرامج السياسية التي من المفروض أنها المحرك للمشاركة السياسية. ومن أجل حسم قضية التمثيل النسبي للفئات السياسية الصغيرة جداً، التي تفتت أصوات الناخبين، لجأت أنظمة التمثيل النسبي المتبعة في دول عدة، إلى "اعتماد نسبة حسم حد أدنى"،^{٢٥} لتجاوز تفتت الأصوات، ومن أجل ضمان الاستقرار عند وجود كتل برلمانية كبيرة قادرة على تشكيل الحكومة، إما بأغليبتها المطلقة، وإما بالتحالف مع كتل أصغر منها. و"من أجل الاستفادة من ميزات نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي وتقليل عيوب كلا النظامين، لجأت العديد من الدول إلى اعتماد النظام المختلط، وهو معمول به حالياً في العديد من البلدان، ويعني انتخاب عدد من المقاعد (نصفها مثلاً) على أساس الدوائر الفردية (الأغلبية)، والنصف الآخر على أساس التمثيل النسبي".^{٢٦}

أسلوب الدوائر الصغيرة متبع في بريطانيا، وله حسناته وسلبياته. ومن حسناته أن المرشح يكون معروفاً بشكل شخصي لأفراد دائرته، فيختارون من يعرفون فيه الجدية والاستقامة ويرون أنه قد يحقق طموحاتهم، حسب معرفتهم الشخصية به وبمقدراته. ومن ناحية أخرى، يحسم هذا الأسلوب قضية التصارع الحزبي على السلطة بين حزبين كبيرين، حيث أن الأحزاب القوية تكون عادة أقدر على فرز عدد أكبر من الكفاءات في كل الدوائر العديدة الموزعة في كل أرجاء الوطن. "لكن سلبية هذا النظام تكمن في عدم التناسب بين عدد المقاعد البرلمانية للحزب وعدد الأصوات الممنوحة له، أي أنه يعطي الحزب الفائز مقاعد أكثر من حصته النسبية من الأصوات"^{٢٧} وهو ما يحدث في بريطانيا، حيث يتصارع حزبا العمل والمحافظين، ويفشل الحزب الليبرالي في تشكيل

قوة ضاغطة لدخول الحكومة، على الرغم من التأييد الواسع له على مستوى وطني؛ فهو لا يستطيع إنجاز العدد الكافي من مرشحيه للتنافس على السلطة؛ بينما لو ترك الأمر لقائمة وطنية نسبية لأصبح بإمكانه أن يكون قوة ثالثة في بريطانيا، وتحرم القوتان الأخريان من السيطرة المطلقة، بحيث لا تكون لأي منهما أغلبية مطلقة لتشكيل الحكومة، وعليها لفعل ذلك التحالف الائتلافي مع الحزب الثالث لهذا الغرض.

ونظام الدوائر الكبيرة متبع بصور مختلفة في العديد من دول العالم، وبخاصة دول العالم الثالث التي ترغب حكوماتها لسبب أو لآخر في التلاعب بحجم الدوائر وعدد ممثلي كل دائرة، ونراه يأخذ شكلاً مختلفاً في كل دولة، فيختلف من بلد إلى آخر حسب التوزيع السكاني للدوائر.^{٢٨} وهذا الأسلوب متبع في العديد من دول الجوار مثل الأردن ولبنان، ولعله متبع في معظم الدول العربية. وهو قد طبق لدينا في فلسطين في الانتخابات التشريعية السابقة التي جرت سنة ١٩٩٦، باعتماد المحافظات كدوائر انتخابية، وتم استحداث محافظات جديدة لا ضرورة لها لزيادة عدد الدوائر، بحيث لا تتساوى الدوائر في الحجم أو عدد نوابها، بل إن بعض الدوائر الصغيرة تأخذ حصة أكبر من حجمها السكاني نسبة لدوائر أخرى. وعند تطبيق أسلوب الدوائر الكبيرة لدينا تم اعتماد التجربة الأردنية السابقة في الضفة الغربية، مع بعض التعديل في حجم الدوائر وعددها، ومع التوسع ليشمل التطبيق قطاع غزة أيضاً. وفات على الذين أقروا هذه الصيغة أن التجربة الأردنية ليست صالحة لنا لأنها أقرت بعد الضم القهري للضفة الغربية للأردن للمساواة بين عدد النواب في الضفة الشرقية والضفة الغربية، على الرغم من الفارق الشاسع في عدد السكان من أصل فلسطيني مقارنة مع نظرائهم من أصول شرق أردنية.

وعندما عدل القانون الأردني بعد عودة الحياة البرلمانية إلى الأردن سنة ١٩٨٩، أقرت دوائر جديدة في شرق الأردن فقط، روعي فيها إعطاء الحصة الأكبر للدوائر التي فيها كثافة شرق أردنية على الرغم من محدودية عدد سكانها، وتقليل عدد مقاعد الدوائر التي يقطنها السكان من أصول فلسطينية على الرغم من أعداد السكان الأكبر بكثير في هذه الدوائر نسبة للدوائر الأخرى. وهذا تلاعب بالعملية الديمقراطية التي من المفروض أن يكون فيها تمثيل السكان متساوياً؛ ولكن الحكومة الأردنية تقرر قانون الانتخاب بقانون مؤقت قبل إجراء الانتخابات وفي غياب البرلمان، وتعيد توزيع الدوائر والمقاعد فيها بنظام يقر في غياب البرلمان أيضاً. وبالتالي تضع في القانون والنظام ما تراه مناسباً ليكون التمثيل الشرق أردني كاسحا في البرلمان على الرغم من أن عدد السكان من أصل فلسطيني أكثر. ومؤخراً، لجأت الحكومة الأردنية إلى تعديل في القانون يتيح للناخب التصويت لمرشح واحد فقط حتى لو كان عدد مقاعد الدوائر يزيد على عشرة أو يقل فلا يصل إلى ثلاثة، وهو ما عرف منذ ذلك الحين بقانون الصوت

الواحد؛ فحرم الناخب من التصويت لأكثر من مرشح، وهذا الأمر كرس العشائرية لأن الناس بطابعهم العشائري فضلوا إعطاء صوتهم الوحيد لمرشح العشيرة بعد أن كان متاحاً لهم التصويت لمرشح العشيرة ولغيره في الدائرة نفسها حسب عدد المقاعد المتاحة فيها. وقد أضر هذا الأمر بكل العملية الديمقراطية وحرّم الأحزاب من العمل السياسي الصحيح، واستعيز عنه بالعمل العشائري.

ونظام القوائم الوطنية النسبية متبع في إسرائيل وفي إيطاليا وفي العديد من الدول الأوروبية. وكل أسلوب هنالك حسنات وهنالك سلبيات؛ حسناته أنه يعطي الصورة الحقيقية للتمثيل الحزبي على نطاق وطني شامل، فيحصل كل حزب حسب حجمه في الوطن. أما أهم سلبياته فهو أنه يمنع الاستقرار السياسي عند تعدد الأحزاب القوية، بحيث لا يحصل أي حزب على أغلبية مطلقة تمكنه من تشكيل الحكومة وحده وفرض الاستقرار السياسي لتطبيق برامجه السياسية، بل على الحزب ذات الأغلبية النسبية التحالف مع الأحزاب الأصغر لتشكيل الحكومة، ويكون دائماً تحت رحمتها ومطالبها، وعليه دائماً التنازل عن بعض مواد برنامجه ليتمكن من تشكيل ائتلاف حكومي يتمكن من إدارة البلد، إلى أن تعصف أول أزمة بين شركاء الائتلاف فتحل الحكومة، ويعاد تشكيل الائتلاف مع أحزاب أخرى ببرنامج جديد، أو يحل البرلمان وتتم الدعوة لانتخابات جديدة. وعدم الاستقرار السياسي هذا شاهدناه في إيطاليا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث لم تنجح حكومة في البقاء في الحكم لفترة كافية تؤهلها لتطبيق برامجها، وبخاصة الاقتصادية منها.

هوامش الفصل السابع

- ^١ ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٢.
- ^٢ جميل هلال (وآخرون). نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠١، ص ١٢.
- ^٣ المصدر نفسه، ص ١٠.
- ^٤ إياد البرغوثي. المصدر السابق، ص ٢٣٤.
- ^٥ Philip Keefer :op. cit, p. 1.
- ^٦ Ibid: p. 36.
- ^٧ Karl & Schmitter :op. cit, p 27.
- ^٨ Ibid: p. 16.
- ^٩ جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٠
- ^{١٠} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٨٠ - ٨١؛ انظر أيضاً: جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١١.
- ^{١١} أحمد مجدلاني وطالب عوض. دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٤، ص ١٤.
- ^{١٢} وليم نصار (أ): المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٨٠.
- ^{١٣} المصدر نفسه، ص ٨٠.
- ^{١٤} أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ١٤ - ١٥.
- ^{١٥} جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ٩.
- ^{١٦} أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ٨ + ص ١٥؛ انظر كذلك، جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٣.
- ^{١٧} جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٤؛ انظر أيضاً، أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ١٥ - ١٦.
- ^{١٨} أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ٢٠، انظر أيضاً، جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٥ - ١٦ + ١٨.
- ^{١٩} أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ٢١.
- ^{٢٠} المصدر السابق، ص ٢١ - ٢؛ انظر أيضاً، جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٥ - ١٧.
- ^{٢١} جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.
- ^{٢٢} المصدر نفسه، ص ٢٠.
- ^{٢٣} موريس دوفرجهيه. المصدر السابق، ص ٩٥.
- ^{٢٤} أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.
- ^{٢٥} المصدر نفسه، ص ٢٦.

- ^{٢٦} أحمد مجدلاني وطالب عوض: المصدر السابق، ص ٢٧.
- ^{٢٧} جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ١٦؛ انظر أيضاً: موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٩٤؛ كذلك، أحمد مجدلاني وطالب عوض. المصدر السابق، ص ٣ - ٢٤.
- ^{٢٨} جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ٢٢.

الفصل الثامن

الانتخابات والديمقراطية والمجتمع المدني

الانتخابات والديمقراطية والمجتمع المدني

أولاً: المجتمع المدني مقابل المجتمع السياسي

يختلف الباحثون حول معنى المجتمع المدني وشروط قيامه ومكوناته. فالمجتمع المدني لدى كل الباحثين تقريباً هو ذلك الحيز الواقع خارج نطاق مؤسسات الدولة، ولكنهم يختلفون في تحديد هذا الحيز؛ فالبعض يراه بالمؤسسات التي تتشكل بشكل طوعي خارج الحيز العام لمؤسسات الدولة، فيما يشمل البعض الأطر الإرثية ضمن هذا الحيز، فتدخل العشيرة والعائلة تلقائياً في هذا التفسير. و"يرى أستاذ الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم أن المجتمع المدني يتكون من التنظيمات التي ينضم إليها الفرد طواعية ولا يولد فيها أو يرثها كما هو الحال في التنظيمات التقليدية كالعائلة، والهامولة، والعشيرة، والقبيلة، وما شابه. بالمقابل، يصر برهان غليون أستاذ علم الاجتماع السياسي السوري على عدم التمييز بين أنواع التنظيمات الاجتماعية".^١ ولعل الخلط ناتج عن أن هناك فرقاً بين الأطر الإرثية التي تنشأ طبيعياً وينتمي لها الفرد بحكم القرابة وعلاقة الدم، وبين التنظيمات الإرثية كتنظيمات تقوم على أساس طوعي ليشترك فيها أفراد من تلك الأطر الإرثية، فتكون بمثابة مراكز التقاء وتعاون وتكافل لأفراد الأطر الإرثية المشاركين فيها. ومن ناحية أخرى، يرى محمد عابد الجابري أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي تقوم مؤسساته في المدن، وبالتالي هو بعيد عن أطر التجمع الإرثي التي هي بالأساس قروية وبدوية ولا علاقة لها بالمدن، فيقول: "المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع المدن، وإن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهي إذن مؤسسات إرادية، أو شبه إرادية، يقيمها الناس وينخرطون فيها

أو يحلوها أو ينسحبون منها. وذلك على النقيض من مؤسسات المجتمع البدوي / القروي التي تتميز بكونها مؤسسات 'طبيعية' يولد فيها الفرد منتمياً إليها، مندمجاً فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها (القبيلة، والطائفة... الخ) ^٦. وهذا التعريف جائز لأنه حتى في الريف والبادية هناك منظمات للمجتمع المدني لا علاقة لها بالأطر الإرثية كالمؤسسات التعاونية الزراعية، وجمعيات تربية الخيول، والجمعيات الخيرية التي تهتم بشؤون البادية أو القرى، وغيرها.

ومن كل التعريفات نرى أن أهم ما يمكن أن يقال عن المجتمع المدني بشكل موحد، هو أنه يقوم على مؤسسات منظمة ومؤطرة، يقوم عملها على التطوعية والإرادة الفردية بالمشاركة، لأهداف مجتمعية ضمن قطاع مجتمعي معين، صغيراً كان أم كبيراً ^٧. ويرى عزمي بشارة " أن المؤشر لوجود المجتمع المدني ليس مجرد استقلاله النسبي عن الدولة أو كونه يتألف من مجموعة وحدات مسيرة ذاتياً قد لا تعني إلا وجود تخارج بين الدولة والديمقراطية. يقوم المجتمع المدني على الفصل بين الوظائف، ولكنه يقوم أيضاً على الفصل بين الحيز الفردي الخاص [والحيز] العام ^٨. وهذا الحيز هو البناء المجتمعي الذي يشمل تنوعاً كبيراً من المؤسسات ذات المسميات المختلفة، التي يمكن تصنيفها إلى عناوين محددة لتصنيف هذه المؤسسات المختلفة. و "تتنوع مؤسسات هذا البناء المجتمعي ما بين الأحزاب والحركات والتنظيمات السياسية [على رأس هرم المجتمع المدني]، إلى تنظيمات العمل الشعبي والنقابي والمهني [في وسط هذا الهرم]، ثم الجمعيات الخيرية والخدمية والمؤسسات الثقافية وذات الانتساب الفئوي الديني أو المحلي، والأندية وتنظيمات الشباب وكل المؤسسات الأخرى التي تقوم لهدف أو هوية أو غرض يجمع في داخل إطارها مجموعة من الناس ملتفة حول أهداف معينة غير خارجة عن القانون " ^٩، وهذه تشكل القاعدة العريضة لهرم المجتمع المدني، ويمكن أن يضاف إلى هذا الهرم المؤسسات الصحافية المستقلة، وحتى مؤسسات السوق المنتظمة، باعتبارها مؤسسات مهنية.

ويعيد الباحثون استعمال اصطلاح المجتمع المدني إلى المفكر اليساري الإيطالي أنطونيو جرامشي، الذي " كتب بعض أهم أعماله وهو في سجن الحكومة الفاشية في إيطاليا " ^{١٠}. وقد تطور الاستعمال منذ ذلك الوقت ليعني كل القوى المجتمعية المنظمة التي يعمل أعضاؤها بشكل تطوعي، ولكن ضمن أطر محددة ومعترف بها تعمل كقوى مسيرة لقطاعات وتجمعات مجتمعية، وكقوى ضاغطة على السلطة السياسية. و " لم يقصد بالمجتمع المدني في يوم من الأيام عند أي من الفلاسفة الذين نظروا له بنوع من الجدية أن يختزل إلى مجرد: المنظمات غير الحكومية. فالمجتمع المدني يغطي المساحة الكاملة بين العائلة والدولة [أي مؤسساتها] بما في ذلك السوق، وأشكال التنظيم الذاتي للمجتمع والمنظمات الوسيطة بين الدولة والفرد " ^{١١}، ولذا قلنا في أكثر من مرة إن المجتمع المدني

هو القوى المجتمعية، أو البناء المجتمعي الذي يشكل سلطة رابعة في الدولة، باعتبار أن الدولة هي الإطار الأعم الذي يشمل كل من بداخلها، بما في ذلك المجتمع. و"عندما نتحدث عن البناء المجتمعي باعتباره سلطة رابعة دستورياً، فإننا نضعه كسلطة مشاركة في التنفيذ وفي الرقابة، فهو، من ناحية، يقدم الخدمات للجمهور والأفراد، ومن ناحية ثانية يقوم برقابة شعبية على الدولة، ويكشف الأخطاء ويطالب بالمحاسبة. وهو فاعل للتأثير والتغيير، بحيث لا تترك الأمور لهيمنة الحكم، فيستبد".^٨ ويشمل المجتمع المدني على ذلك كل المؤسسات التي تقع خارج نطاق السلطات الثلاث الأخريات التي تشكل مجتمعة المجتمع السياسي حسب توصيف جرامشي، بحيث أن "البناء المجتمعي يجب أن يشمل كل ما له علاقة بالمؤسسات خارج نطاق عمل الدولة [وليس خارج نطاقها]. وهذه المؤسسات يجب أن تكون خاضعة لمساءلة القانون، والمبنية على أسس الديمقراطية والشفافية نفسها المطلوبة من مؤسسات الدولة، فهذا البناء المجتمعي ليس بديلاً عن الدولة أو رديفاً لها في أعمالها، أو موازياً لها خارج النطاق القانوني والدستوري؛ إنه البناء المقر دستورياً والقائم على قاعدة القانون والبناء المؤسساتي السليم".^٩

ولتمييز هذه السلطة المجتمعية عن السلطات الثلاث الأخريات التي تشكل عمل الدولة، "يميز جرامشي بين 'المجتمع السياسي أو الدولة' من جهة و'المجتمع المدني' من جهة أخرى. وبينما يشترك الاثنان في عملية السيطرة وإحكام السيطرة على المجتمع، يعمل المجتمع السياسي لتحقيق هذا الهدف عن طريق الحكم المباشر من خلال أجهزة الدولة المختلفة، بما في ذلك السلطة القضائية. ويحدد جرامشي المجتمع المدني بالمؤسسات المجتمعية التي توصف في العادة على أنها خاصة، أو أهلية، وتتضمن الجمعيات والمؤسسات والنقابات والمدارس ووسائل الإعلام غير الحكومية، وما شابه. ويرى جرامشي أن المجتمع المدني يقوم بوظيفة السيطرة بطرق غير مباشرة، ويسمي هذه الوظيفة بالهيمنة".^{١٠} وتحدث جرامشي عن المجتمع السياسي باعتباره يجمع السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، وهذا المجتمع يتصارع مع المجتمع المدني. ولكن بشكل عملي، نجد أن اثنتين من هذه السلطات، أي التشريعية والقضائية، لا تتناحran مع المجتمع المدني، بل قد تكونان عوناً له ودعمًا لحقه، ضد هيمنة السلطة التنفيذية واستبدادها، كما يمكن أن تتعاون السلطات الثلاث، التشريعية والقضائية والمجتمعية لمواجهة السلطة التنفيذية إذا أساءت استخدام الصلاحيات المنوطة لها. ويقول آلان توران: "لتأسيس الديمقراطية، ينبغي [...] أن نميز بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني. [...] ثم إن هذا الخلط قد يؤدي أيضاً إلى تفويض المسؤولية عن تأمين وحدة تسيير المجتمع إلى الدولة وحدها. ففي جميع الأحوال لا يعود ثمة مجال للديمقراطية. المجتمع السياسي معني بالديمقراطية، لكن هذه تتحدد، في آن معاً، باستقلالية هذا المجتمع وبدوره كوسيط بين الدولة والمجتمع المدني".^{١١}

ونحن نرى أن المجتمع المدني لا ينافس الدولة، لأنه جزء منها؛ و" بداية لا وجود للمجتمع المدني من دون حماية الدولة له، ولا بناء لمجتمع مدني من دون بناء الدولة. فالدولة والمجتمع المدني واقعان متلازمان"،^{١٢} ولكنه يتصارع في إطارها مع السلطات المكونة للمجتمع السياسي. ونحن بشكل عملي نرى التصادم غالباً ما يقع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وأحياناً نرى بعض التصادم والتوتر ما بين السلطتين التنفيذية والقضائية، ولكن نادراً ما نرى مثل هذا التصادم والتوتر بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية. وعلى المنوال نفسه، يمكن أن تتعاون السلطات الثلاث، التشريعية والقضائية والمجتمعية، ضمن اختصاص كل منها، وقد تصادم كل منها مع الأخرى في مجالات مختلفة، ولكن تصادمها يكون أقل من تصادمها مجتمعة ضد السلطة التنفيذية. إن هذا التصادم بين السلطات الأربع، وتعاون السلطات الثلاث ضد هيمنة السلطة التنفيذية هو الذي يخلق الفضاء الديمقراطي في النهاية،^{١٣} فيحدد لكل سلطة دورها. والتصادم جزء من عملية التحول التاريخية لتوليد المجتمع الديمقراطي في فضاء الدولة، وهو واجهة للتداخل في الأدوار بين السلطات الأربع، في محاولة كل سلطة منع الأخرى من التعدي على صلاحياتها، ومنعها من الخروج على الدور المرسوم لها ضمن العقد الاجتماعي الممثل بالدستور. والتصادم بالنهاية يؤدي إلى الفصل المطلوب بين السلطات، وبالتالي التنسيق والتعاون بينها، فالتصادم هنا هو الوجه الآخر للتعاون لقيام الدولة ضمن سلطاتها الأربع. وهنا يصبح ممكناً أن نقول مع مونتيكيو إن السلطة تحد السلطة، وذلك عندما نضمن وجود سلطة غير سياسية تراقب باقي السلطات وتشاركها الصراع في إطار الدولة لمنع انفراد سلطة من السلطات السياسية في الهيمنة أو التحكم خارج الإطار الدستوري. وأهم مشاهد التعاون والتداخل بعد التصادم بين السلطات السياسية والسلطة المجتمعية بعد عملية الفصل الديمقراطي هو ما نشاهده من استلام الأحزاب السياسية، وهي قوى مجتمعية من مؤسسات المجتمع المدني، لمقاليد الحكم في عملية تداول السلطة، فتدخل هذه الأحزاب إلى المجال التشريعي أولاً، فتتولى السلطة التشريعية. ثم تتولى المجال التنفيذي وتتولى السلطة التنفيذية، فتصبح جزءاً من السلطات السياسية للدولة، على الرغم من أنها بالأساس سلطة مجتمعية متحررة من تشغيل وتسيير وتطبيق الدولة.

ثانياً: المجتمع المدني والممارسة الديمقراطية

الممارسة الديمقراطية لا تقتصر على السلطة السياسية فقط، بل يجب أن تبدأ بأصغر الجماعات في المجتمع، وتحديدًا في البيت، بحيث تقرر القرارات المهمة للحياة اليومية بروح الديمقراطية، دون تفويض سلطة الوالدين داخل البيت. "إن مفهوم الممارسة الديمقراطية لا يقتصر على علاقة الحاكم بالمحكوم، بل يغطي سلوك المجتمع والمواطنين

من خلال التنظيمات والتجمعات " ١٤. ومن البيت تنتقل الديمقراطية إلى المدرسة، كنهج ممارسة تربوية، بمشاركة الطلبة في مجالس داخلية تقر ما تراه مناسباً للنشاطات المدرسية غير المنهجية، وربما تقترح تحسينات حتى على أساليب التدريس وعلى المناهج. وفي المدرسة نربي الأجيال التي تستطيع تفهم الممارسة الديمقراطية مجتمعياً. " إن أي نظام سياسي ديمقراطي لا بد أن يرتكز على مجتمع تتفاعل مكوناته كافة بصورة ديمقراطية، ويؤمن أفرادها بالديمقراطية كأسلوب حياة، وعلى هذا يبرز الدور الذي يمكن أن تلعبه المدرسة في تحقيق التحول الديمقراطي من خلال التأثير على سلوك الأفراد وتشكيل منظومة القيم التي يؤمنون بها " ١٥. والممارسة الديمقراطية في المجتمع هي أساس كل الممارسات الديمقراطية، إذ أن المجتمع المدني الذي يؤطر القوى المجتمعية يصور " كنوع من المادة الحيوية الأولية (البروتوبلازما) التي يمكن أن تبنى منها المساواة السياسية والديمقراطية " ١٦.

وقد يظن البعض أن كلمة مجتمع هي كلمة عامة مطاطة غير مؤطرة ولا يمكن أن تكون لها أسس النظام القانوني والسياسي. ولكن مؤسسات المجتمع المدني تخضع للقانون، مثلها مثل أية مؤسسات أخرى في الدولة، ويكون لكل مستوى منها عادة قانونه الخاص الذي ينظم أعماله وينظم علاقاته بعضها ببعض ومؤسسات الدولة. ويفترض القانون أن هذه المؤسسات تقوم على مبدأ الديمقراطية، إن كان ذلك في منهاجها الفكري (بمعنى أنها لا تقوم لمحاربة الديمقراطية) أو في ممارسات هيئاتها القيادية التي تدير سلطتها الداخلية. ومن ناحية أخرى، تخضع هذه المؤسسات للقوانين العامة من حيث المحاسبة والعقوبات والقانون المدني وغيرها من القوانين التي تنطبق على كل الأفراد والجماعات. وهي بهذا تقوم بأعمالها وتمارس صلاحياتها المجتمعية بما يفرضه القانون. ولهذا نقول إن المجتمع هو سلطة رابعة في الدولة مثلها مثل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية، وهي سلطة خاضعة للقانون ويجب أن تسن لها التشريعات، وتكون خاضعة لأحكام دستورية قبل أن تكون لها قوانين لتسيير شؤونها. وعندما تقوم هذه المؤسسات المجتمعية، بناءً على معايير دستورية، تكون ملتزمة أساساً بالنمط الديمقراطي، إذا كان الدستور مبني بشكل واضح على الديمقراطية. والبناء المجتمعي الديمقراطي يساعد في نشر الديمقراطية وقيمها، وفي " تقبل الفرد كما هو، ومساعدته للقيام بواجباته، وهذا يشمل منع انتشار الكراهية الاجتماعية، [...] ومنع انتشار الكراهية يشمل محاربة التعصب بكل أنواعه، السياسية والدينية والمجتمعية " ١٧. وعندما يعمل المجتمع على منع التعصب، وعندما تقوم قواه المجتمعية على ممارسة النمط الديمقراطي، لا يبقى مجال في هذا المجتمع للفئات المغلقة المتعصبة، ولا للمجموعات الأصولية التي تحاول هدم كل ما هو صحي وحديث، ولذا " علينا أن ندعم البناء المجتمعي دستورياً لمواجهة التطرف والأصولية التي تسعى لتقويض كل ما نبنيه من أسس الحكم الرشيد والممارسات الديمقراطية العقلانية " ١٨.

وعندما يجري الحديث عن السلطة الرابعة، يقفز إلى الأذهان فوراً ما كان دارجاً على تسمية الصحافة بالسلطة الرابعة. ولكن هذه السلطة لا تقتصر على الصحافة كما اصطلح على تسميتها سابقاً، بل إن الصحافة جزء من هذه السلطة. وهذه السلطة هي سلطة المؤسسات المجتمعية، أو ما اصطلح على تسميته بمؤسسات المجتمع المدني، أو المجتمع الأهلي. ويشمل المجتمع المدني كل المؤسسات المجتمعية بدءاً من الأندية الصغيرة الملبية لرغبات الهوايات الشخصية في أدنى الهرم المجتمعي، صعوداً بالتدرج إلى المنتديات الفكرية المؤطرة، إلى أندية ومجموعات النشاطات الشبابية، إلى أطر العمل المحلي أو القومي للأقليات، إلى الجمعيات الخيرية ومؤسسات الخدمات الاجتماعية، إلى التنظيمات الشعبية والنقابية، إلى التنظيمات السياسية في قمة الهرم، إذ أن "التنظيمات المجتمعية الأهم التي تقوم بوظيفة العمود الفقري للمجتمع المدني [...] هي الأحزاب والتنظيمات والأطر واللجان التي لها امتداد جماهيري وقاعدة تنظيمية تمنحها قوة كافية للوقوف أمام السلطة وللنضال من أجل إرساء أسس الديمقراطية، ومن منطلق الحفاظ على الذات أيضاً".^{١٩} وهذه التنظيمات السياسية على رأس هرم المجتمع المدني هي الأحزاب السياسية مهما أعطيناها من تسميات؛ فصائل أو حركات أو جبهات أو جماعات أو أية تسمية أخرى، فالمهم أنها تحزب سياسي لرأي سياسي يسعى أصحابه للوصول إلى السلطة بالطرق الديمقراطية من خلال العملية الديمقراطية لتداول السلطة. و"تشكل الأحزاب السياسية مؤسسة أساسية في الأنظمة الليبرالية لم يخطط لها النمط الديمقراطي، إنما هي ولدت وتطورت مع الانتخابات والتمثيل. ظهرت في البداية بشكل لجان انتخابية، [...] رأينا أيضاً نمو مجموعات برلمانية، تضم نواباً من الاتجاه نفسه بهدف القيام بعمل مشترك. لقد أدى هذا التقارب النيابي في القمة، بصورة طبيعية، إلى اتحاد لجانهم الانتخابية القاعدية: هكذا ولدت الأحزاب الحديثة".^{٢٠}

والأحزاب السياسية تسعى دائماً للوصول إلى السلطة لأنها من خلال السلطة تستطيع تحقيق الأهداف التي يقوم عليها الحزب؛ والأحزاب التي لا تضع في مخططات عملها الوصول إلى السلطة لا يعود هنالك مبرر لوجودها؛ فالأحزاب السياسية التي لا تهدف للوصول إلى السلطة هي أحزاب ميتة لن تتمكن أبداً من تحقيق أهدافها. والأحزاب التي لا تتمكن من تحقيق ما تنادي به لأن بنيتها التنظيمية لا تؤهلها للوصول إلى السلطة هي أحزاب تنهار مع الوقت لأن أنصارها ومؤيديها سينفضون عنها. والأحزاب القوية هي تلك التي تضع أمام أعينها دائماً هدف الوصول إلى السلطة السياسة وعدم الاكتفاء بالبقاء في المعارضة دائماً. ولهذا، نرى أن أهم أهداف الممارسة الديمقراطية هو تداول السلطة، وما إجراء الانتخابات إلا الوسيلة الأسلم والأكثر عدلاً لهذا التداول؛ أما عكس ذلك فهو استيلاء على السلطة دون وجه حق، من خلال الانقلابات العسكرية أو الانقلابات الداخلية، التي تؤدي دائماً إلى قيام سلطة سياسية مستبدة شمولية

لن تسمح لباقي الأحزاب بالوصول إلى السلطة، وبالتالي ستؤدي إلى أن تتحول المعارضة من المعارضة السياسية الديمقراطية المؤهلة يوماً للوصول إلى السلطة من خلال صناديق الاقتراع إلى قوى مقاومة للنظام، إما بالعنف وإما بالتمرد الشعبي اللاعنفي. وفي كلتا الحالتين تهدف المقاومة هنا إلى إنهاء الاستبداد والشمولية وفرض الديمقراطية لتمكين كل الأطراف السياسية في المجتمع من حق الوصول إلى السلطة بتداول سلمي ديمقراطي.

وإذا كانت الديمقراطية أساساً من أسس الحياة السياسية الحديثة، فمن الأجدر أن تبدأ هذه الديمقراطية في المجتمع؛ "إن الممارسة الديمقراطية تتم في مجتمع، والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومناقشات، ما يجعل الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع، تنظيمًا عقلياً يوجه الصراع والمنافسة إلى فائدة المجتمع ككل".^{٢١} وإذا كنت الأحزاب السياسية هي رأس هرم البناء المؤسسي للمجتمع المدني، فمن الأمور البديهية أن تأخذ الديمقراطية مجراها أولاً داخل الأحزاب السياسية قبل أن تتحدث هذه الأحزاب عن ديمقراطية الدولة والبناء الديمقراطي السياسي للسلطة السياسية. و"من غير المتصور، عقلاً، ومن المستحيل عملاً، أن يكون حزب ما ديمقراطياً في تعامله مع أحزاب أخرى أو المنظمات الجماهيرية أو حتى الجماهير ذاتها، إذا لم يكن يمارس الديمقراطية في حياته الداخلية. إن فاقد الشيء لا يعطيه".^{٢٢} والأحزاب في الدول الديمقراطية تعقد مؤتمراتها بشكل دوري، وتغير قياداتها كلما أرادت إدخال دم جديد ونشاط إلى صفوفها الأولى، حتى تتمكن من التواصل والبقاء في ساحة العمل السياسي. أما المؤتمرات الحزبية العامة التي تعقد بشكل دوري خارج أوقات المعارك الانتخابية فهي مؤتمرات لتحديد السياسات وليس لانتخاب القيادات. ونرى الأحزاب السياسية في الدول الديمقراطية تعقد أهم مؤتمراتها عادة قبيل إجراء الانتخابات التشريعية أو الرئاسية، وذلك كي تشارك قاعدتها الواسعة في عملية اختيار القيادة المقبلة للحزب، والتي سيكون عليها خوض المعركة الانتخابية لتحقيق النصر للحزب في قمة العمل السياسي، أي في استلام مقاليد السلطة، وإذا فشلت هذه القيادات في تحقيق هذا الأمر تنتهي تاركة المجال لقيادات جديدة لتحاول الوصول إلى السلطة.

عملية التغيير الدوري داخل الأحزاب لفرز قيادات جديدة تجري من خلال صناديق الاقتراع، تماماً كما تجري الانتخابات الدورية للوصول إلى السلطة السياسية، فالانتخابات داخل الأحزاب هي انتخابات تجري لتمكين المتنافسين من الوصول إلى السلطة داخل الحزب. وهذه الانتخابات الداخلية يطلق عليها عادة اسم "الانتخابات التمهيدية" أو "البرايميز" (primaries) والتي تعني الابتدائية. وهذه الانتخابات تجري دائماً قبيل إجراء الانتخابات العامة في الدولة. كما نرى انتخابات تمهيدية

تجري في المقاطعات والمدن لخوض الانتخابات المحلية للولايات الداخلية أو للمجالس البلدية؛ فالانتخابات التمهيدية مرحلة ضرورية ليتمكن كل حزب من فرز المنافسين من طرفه للانتخابات العامة المقبلة. وبدونها سنرى تكراراً للوجوه نفسها التي تخوض الانتخابات كلما حل موعد الاستحقاق الديمقراطي. وهذا السكون في وضع القيادات الحزبية، إن كان على مستوى الدولة ككل أو على مستوى المقاطعات والمدن، هو عملية وأد للحياة الحزبية قبل أن يكون وأد للحياة الديمقراطية. ولتصحيح الأوضاع الحزبية، يحتاج الحزب دائماً إلى الحركة والتجديد لا السكون والثبات في الوجوه القيادية لديه. وعملية فرز القيادات الجديدة من خلال صناديق الاقتراع داخل الأحزاب هي التي تضمن بقاء الأحزاب قوية ومتجددة ومستمرة، فالتغيير الداخلي هو الذي يجذب الأعضاء الجدد الذين يوسعون قاعدة الحزب. وهذا التوسع هو الذي يمكن الحزب في النهاية من بناء القوة التي تمكنه من الوصول إلى السلطة السياسية.

ولكن عملية فرز قيادات جديدة مرتبطة دائماً بالعضوية وشروطها في الحزب؛ فالأحزاب أطر للعمل السياسي، والأعضاء فيها تتم الموافقة عليهم طبقاً لشروط العضوية في تلك الأحزاب، وأهمها الإيمان بمبادئ وأهداف الحزب الذي ينوي العضو الانضمام له. وعندما تعقد الانتخابات التمهيدية يتم أولاً التأكد من عضوية المشاركين فيها، إذ لا يمكن أن يترك الباب مفتوحاً لكل الناس للمشاركة بهذه الانتخابات، وإلا دخل الخصوم وسيطروا على الحزب من خلال المشاركة بالانتخابات التمهيدية، وربما سيطروا على مواقع القيادة والترشيح، فيفقد الحزب مقدرته على تحقيق أهدافه. وبطبيعة الحال، لا يمكن مشاركة كل الأعضاء بالانتخابات التمهيدية في المؤتمر العام للحزب الذي يعقد من أجل فرز القيادات الجديدة. والخطوة الأولى تكون عادة بإجراء انتخابات تمهيدية على مستوى المحلات (جمع محلة)، أو المناطق الصغيرة، ضمن أسس وتوزيع عادل حسب عدد الأعضاء في كل محلة أو منطقة. وتفرز كل محلة أو منطقة ممثليها إلى المؤتمر. وفي المؤتمر نرى التجمع الداخلي لممثلي كل المحلات والمناطق بالتناسب مع حجم المحلة أو المنطقة وعدد الأعضاء فيها. ولا يهم عدد هؤلاء، فكل منهم ممثل لمحلة أو منطقة، وكل منهم مؤهل للتنافس على قيادة الحزب ومرشحيه للانتخابات العامة أو المحلية. وقد يسمح الحزب بمواقع محصنة تكون للقادة التاريخيين للحزب ومؤسسيه؛ وهؤلاء لا يدخلون التنافس على مواقع الترشيح والقيادة، بل تحفظ لهم أماكن محددة وقليلة تتناسب ودورهم التاريخي في قيادة الحزب. ولكن عدد هؤلاء يظل محدوداً برموز تاريخية للحزب، ولا يمكن توسيع المواقع المحصنة لأكثر من فئة قليلة لا تتجاوز أصابع اليد.

ثالثاً: المجتمع المدني في الواقع العربي والفلسطيني

المجتمع المدني في الواقع العربي والفلسطيني قائم بأشكال شتى، ولعل الواقع الفلسطيني أفضل النماذج لقيام مجتمع مدني فعال خارج نطاق سيطرة الدولة؛ فيما نرى في بعض الأقطار العربية أن الدولة هي التي تقيم المجتمع المدني وتشرف عليه وتمنع التعددية فيه، بمعنى أن مؤسساته لا تتكرر للغرض نفسه، لأنها تدار بشكل مباشر من الدولة، التي ليس من مصلحتها وجود مؤسسات مجتمع مدني بمسميات مختلفة تقوم بالعمل نفسه، وذلك لعدم فتح الباب أمام قيام مؤسسات مجتمع مدني مستقلة تعمل خارج نطاق هيمنة الدولة. "إن جوهر مشكلة المجتمع المدني العربي تتركز في انتشار سلطة الدولة في كل مجالات الحياة المجتمعية، ما يجعل من هذه السلطة أداة مراقبة مستمرة، وعائقاً أمام إمكانية تحرر الأفراد واستقلال المؤسسات الاجتماعية. فالدولة العربية تكتسح كل مجالات الحياة الاجتماعية في إطار مشروع شمولي 'لدولة' المجتمع، ومنع قيام أي حركة تجنيد اجتماعية تحد من سلطتها"^{٢٢}. ونرى هذا شائعاً أكثر في الدول العربية التي تقوم أنظمتها على أساس حكم الحزب الواحد، بحيث أن هذه المؤسسات تابعة للحزب، ويمنع قيام غيرها، كسوريا وليبيا والعراق قبل الاحتلال. كما أن بعض الدول العربية تسمح بقيام مؤسسات مجتمع مدني مختلفة ومتكررة، ولكن نجد أن القوية منها هي التي ترعاها الدولة، ويقوم عليها مسؤولون من الدولة أو مقربون منها، وبخاصة في الدول ذات النظام الملكي، حيث يرأس الكثير من الجمعيات الفاعلة أفراد من الأسر الحاكمة. ونرى أحياناً أن بعض هذه المؤسسات قامت بشكل حر، ثم تم فرض الوصاية عليها، وإخضاعها لسيطرة هذا الأمير أو ذلك الشيخ. أما في الواقع الفلسطيني، فنرى أن المجتمع المدني فيه متخّم بالمؤسسات والهيئات التي تكرر نفسها بلا معنى ولا ضرورة. "إن المجتمع المدني في مضمون فلسطيني يعني، أو ينبغي أن يعني، مجموع التنظيمات المجتمعية من مؤسسات وجمعيات وهيئات ومجالس ونقابات وأحزاب ووسائل إعلام وشرائع اجتماعية لها تعبير تنظيمي في المجتمع، أي مجموع التنظيمات التي لها مصلحة فعلية في التحول الديمقراطي في المجتمع"^{٢٤}.

ومن ناحية أخرى، نرى أن قيام مؤسسات للمجتمع المدني في الكثير من الدول العربية، كان منشأه إسلامياً، وذلك لتمير المساعدات للناس، في محاولة لكسب ودها وتأييدها لمشروع الإسلام السياسي لأسلمة المجتمع بشكل مطلق، وجعله يرفض الفهم الديمقراطي، وبالتالي العمل على إقامة الدولة الإسلامية التي لا تعتمد النمط الديمقراطي. وحتى المفهوم الذي طرحت به فكرة قيام المجتمع المدني كانت في الكثير من الأحيان تشرح الفهم الإسلامي لها، والغرض منها مرحلياً، فنرى أنه حتى "المصطلحات السياسية المباشرة التي يجري بواسطتها استخدام فكرة المجتمع

المدني' هي مصطلحات تتصل بظهور الإسلام السياسي، ولاسيما في أقطار المغرب العربي. ففي تونس -مثلاً- استخدم المصطلح من قبل الفئة المثقفة (الإنتلجنسيا) التي لا علاقة لها بالدولة للوقوف بوجه أعمال الدولة، وتخصيص مجال مستقل لحزب مستقل ولغيره من المنظمات، وذلك بعد تدخل الجيش في السياسة سنة ١٩٨٤. ثم جرى في سنة ١٩٨٩ توسيع مجال الاستبعاد الذي حدده هذا المصطلح لكي يشمل الإسلام السياسي الذي مثله حزب النهضة المجهض، الذي قام تحت زعامة راشد الغنوشي^{٢٥}. والقوى الإسلامية السياسية تحاول استغلال مفهوم المجتمع المدني لتصبح بديلاً للدولة القائمة، وذلك بأن تملأ الفراغ القائم في المجالات التي تعجز الدولة عن تقديم الخدمات بها، وبخاصة المساعدات النقدية والعينية وحتى الطبية والتعليمية للفقراء، فيأتي دور المؤسسات المجتمعية للقوى الإسلامية لتعرض هذه الخدمات، وتسد عجز الدولة. ولهذا الغرض، قامت مؤسسات إسلامية دولية لجمع الأموال وتحويلها عن طريق بنوك تابعة لهذه القوى، ومنتشرة في أماكن عدة من العالم. وجمع الأموال هذا سهل من دول النفط ذات الطابع الإسلامي، وبخاصة عندما يتم التحصيل باسم الإسلام ولغايات إسلامية اجتماعية، تصب في النهاية في عملية التجنيد لصالح الإسلام السياسي كقوى منظمة لمحاربة الدولة بكونها دولة غير "إسلامية" ومحاربة الديمقراطية بكونها عدواً للفهم الإسلامي.

وفي فلسطين، قامت البنية الأساسية للمجتمع المدني الفلسطيني في ظل الاحتلال، و"بعد أن أدرك الفلسطينيون في السبعينيات أن الاحتلال الإسرائيلي سيطول، توجه هؤلاء بجهودهم نحو إقامة المؤسسات الجماهيرية التي سعت إلى تعويض المجتمع عن النقص في توفير الخدمات الناشئ عن سياسات الاحتلال الإسرائيلي"^{٢٦} وساعد على انتشار هذه المؤسسات بشكل واسع وجود منظمة التحرير الفلسطينية في الخارج، التي كانت ترعى الكثير من مؤسسات المجتمع المدني في الداخل؛ كما ساعد على تطورها الدعم الخارجي الذي كانت تتلقاه من أطراف دولية، حاولت مساعدة الشعب الفلسطيني عن طريق هذه المؤسسات، وبخاصة في ظل غياب بنى مؤسسية رسمية أخرى. ويرى علي الجرباوي في تعميم على المجتمع المدني الفلسطيني ككل بأن "انبثاق عناصر المجتمع المدني الفلسطيني من مؤسسات ومنظمات في الضفة والقطاع تحت الاحتلال جاءت مشبوهة لسببين: أولهما هيمنة 'السياسي' على المدني في عملية إيجاد ودعم هذه المؤسسات والمنظمات من قبل الفصائل السياسية الفلسطينية واستخدامها لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي [...] وثانيهما، اعتماد هذه المؤسسات والمنظمات على الدعم المتلقى من 'أعلى'؛ أي من منظمة التحرير الفلسطينية ومصادر التمويل الأجنبي الخارجية، وليس على الدعم المتلقى من 'أسفل'، أي من مصادر مجتمعية ذاتية"^{٢٧}. ولكن زياد أبو عمرو يعارض هذا الطرح، ويرى الإيجابية مع السلبية، ويرفض التعميم، ويرى أنه على الرغم من كل الظروف وتلقي المساعدات

الخارجية، ودور منظمة التحرير الفلسطينية وفصائلها في هذا الدعم وغاياته، فإنها قامت بدور نشط وفعال كمؤسسات مجتمع مدني. ويقول زياد أبو عمرو: "تثار الشكوك حول إمكانية تطور المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في سياق مجتمعي لا يملك السيادة الفعلية أو الاستقلال السياسي. وعلى الرغم من هذا الجدل الدائر حول مستوى 'مدنية' المجتمع المدني الفلسطيني، ومدى آفاق التحول الديمقراطي فيه، فإن المجتمع المدني الفلسطيني يمتلك بالفعل قدراً وافراً من 'المدنية' تجلت في الظروف الحرجة التي مر ولا يزال يمر بها هذا المجتمع".^{٢٨}

وقد رعت منظمة التحرير الفلسطينية كل الأطر المجتمعية التي قصدها طلباً للمساعدة، وبخاصة أثناء الانتفاضة الأولى، على أساس أن هذه المؤسسات تقدم الخدمات الضرورية للشعب الفلسطيني، وبخاصة الخدمات الطبية والزراعية والصناعية المنزلية والتعليمية والخدمية بوجه عام. وقد كان من بين هذه المؤسسات حتى الأطر الإرثية التي قامت كمؤسسات منظمة، وليس مجرد أطر قرابية طبيعية عامة. وبعكس النظرة الشائعة التي تعتبر الجمعيات الإرثية آليات تعزز العلاقات التقليدية في المجتمع، والتي تهدف عملية التحديث إلى تجاوزها من أجل بناء مجتمع مدني عصري، فإن هذه الجمعيات لعبت دوراً إيجابياً في ظل الخصوصيات التي يعيشها المجتمع الفلسطيني. فقد ساهمت هذه الجمعيات بطريقة ما في المحافظة على درجة 'مدنية' المجتمع الفلسطيني في وقت غابت فيه السلطة الفعلية أو هياكلها أو أدواتها في المجتمع، كما كانت الحال أثناء الانتفاضة.^{٢٩} وقامت هذه الجمعيات بشكل أساسي بخلق روح التعاون الأسري، وعملت على مبدأ التكافل، بحيث أنها قدمت المعونات الحياتية والطبية للعائلات الفقيرة ضمن العائلة الممتدة، كما أنها قدمت الكثير من الدعم التعليمي، كمنح ومساعدات تعليمية ضمن نطاق العائلة الممتدة.

ولكن كثرة المجتمعات في الواقع الفلسطيني لم يكن كله عملاً إيجابياً نشطاً، فقد قامت الكثير منها لمجرد إمكانية الحصول على المساعدات الدولية، دون أن تقدم الخدمات المطلوبة منها. وبهذا الخصوص يقول علي الجرباوي: "هناك رأي يقول إن التجربة الفلسطينية المكونة من غياب الدولة من ناحية، والظروف القاهرة التي عاشها الفلسطينيون إن كان ذلك في الشتات أو تحت الاحتلال الإسرائيلي من ناحية أخرى، أدت إلى تشكل وتطور مؤسسات ومنظمات فلسطينية غير رسمية، شكلت بمجملها شبكة فاعلة من مجتمع مدني نشط. [...] ويبدو أن مجرد كثرة وتنوع المؤسسات 'غير الحكومية' الفلسطينية، وعملها الإحلالي عن الدولة في مواجهة قضايا ومصاعب الحياة السياسية، خارج فلسطين وتحت الاحتلال الإسرائيلي، أدى إلى استنتاج متسرع بوجود مجتمع مدني فلسطيني فاعل. وتستكمل حلقة التسرع عن طريق الربط التلقائي بين وجود عدد من عناصر المجتمع المدني في الحياة الفلسطينية،

وهي عناصر موجودة شكلاً وليس بالضرورة جوهرًا ومضموناً [على الأقل في الكثير منها]، مع تأكيد وجود ديمقراطية فلسطينية، يتم اعتبار وجودها أمراً مسلماً به طالما توفرت قناعة بوجود مجتمع مدني "٣٠. وقد استغلت الكثير من التنظيمات السياسية الدعم والمساعدات المعروضة دولياً لبناء قاعدة تنظيمية أو حتى شخصية في الكثير من الأحيان، بدلاً من العمل الفعلي لتحقيق أهداف هذه المؤسسات المجتمعية، و" بينما حاول الفلسطينيون إقامة علاقة وطيدة بين عملية بناء المجتمع المدني وعملية التحرر الوطني، يلاحظ أن الأولوية السياسية والوطنية طغت على دور المجتمع المدني بمنظوماته المختلفة "٣١.

ورأينا أن الكثير من هذه المؤسسات متمركزة في شخصية مؤسسها، أو القائم على العلاقات مع المؤسسات الدولية المانحة، ما أفقد هذه المؤسسات صفتها كمؤسسات مجتمع مدني تعمل بشكل تطوعي، وتقوم على أسس ديمقراطية، وبالتالي تنشر القيم الديمقراطية. وبهذا الخصوص يقول زياد أبو عمرو: "ليس كل منظمة من منظمات المجتمع المدني الفلسطيني هي بالضرورة مبنية بناءً ديمقراطياً، أو تراعي المبادئ والممارسة الديمقراطية، أو أنها تسعى بإدراك لتحقيق التحول الديمقراطي. إن خصوصية الوضع الفلسطيني تسحب نفسها على عمل هذه المنظمات ونشاطاتها. فالكثير من هذه المنظمات جرى تأسيسه من قبل م.ت.ف، التي تعتبر بمثابة 'دولة'، وهو أمر غير معتاد في الأحوال الطبيعية، إذ أن منظمات المجتمع المدني تتشكل بشكل طوعي للحد من سيطرة الدولة على المجتمع "٣٢. وقد أصبح العمل في الكثير منها مدفوع الأجر من قبل الأطراف المانحة، عن طريق المشغل، وهو رأس هذه المؤسسة أو تلك، وهو حاكم مستبد لا يعرف معنى الديمقراطية، ولذا لم تقم في الكثير من هذه المؤسسات أية انتخابات داخلية لتغيير قياداتها، أو لتثبيتها. وفي بعضها قامت انتخابات، ولكن تم التلاعب بالنتائج عن طريق حصر العضوية بالمؤيدين دون إفساح المجال لمن يرغب بالمشاركة حسب أهداف هذه المؤسسة أو تلك، كما هو مفروض في عمل مؤسسات المجتمع المدني. و" أعاققت الأنظمة الانتخابية الداخلية المتبعة من قبل بعض منظمات المجتمع المدني عملية التحول الديمقراطي؛ لكونها أنظمة قديمة لا تستجيب للمتطلبات والاحتياجات المستجدة للمجتمع المدني "٣٣.

وعندما قامت السلطة الوطنية الفلسطينية كان عمل هذه المؤسسات يقوم خارج القانون؛ أي أنه لم ينشأ على أساس قانون فلسطيني ينظم عملها، بل كان استمرار العمل "ثوري" ما فرضته ظروف الاحتلال. وعند مجيء السلطة الوطنية الفلسطينية ظل ذلك الحال على ما هو عليه بلا تغيير، ودون التزام هذه المؤسسات بالقواعد القانونية المطلوبة لتأطيرها ضمن وضع "الدولة". وعندما حاولت السلطة الوطنية الفلسطينية القيام بهذا التأطير على أساس قانوني، قامت الضجة محلياً، وأحياناً دولياً، متهمه السلطة

الوطنية الفلسطينية بأنها تحاول الهيمنة على عمل مؤسسات المجتمع المدني وإلغاء دورها، فظل الكثير منها، وبخاصة تلك التي كانت تتلقى المساعدات بغزارة من المجتمع الدولي، تمارس عملها بلا رقابة الدولة ولا محاسبة القانون. ولذا، نرى علي الجرباوي يقول: " بعد قيام السلطة الوطنية الفلسطينية بدأ الاهتمام بإصدار قانون ينظم مجال الجمعيات الخيرية والهيئات الأهلية يبرز داخل أروقة السلطة التنفيذية وأوساطها، وذلك قبل إجراء الانتخابات للمجلس الفلسطيني. وكان الدافع الأساسي لهذا الاهتمام ينبع من عاملين: أولهما أن عدداً كبيراً من هذه الجمعيات والهيئات نشأ ومارس العمل خلال المرحلة الاحتلالية الإسرائيلية السابقة خارج إطار القانون، وبخاصة أن جل العمل كان منصباً على تمكين المجتمع الفلسطيني من بناء قدرته الذاتية ومقاومة الاحتلال. [...] وثانيهما، أن تمويل هذا القطاع من الجمعيات والهيئات الواقعة خارج نطاق سيطرة السلطة كان يأتي من مصادر التمويل الأجنبية نفسها التي التزمت بتقديم الدعم للسلطة الفلسطينية. واكتشفت هذه السلطة أن التمويل الخارج عن نطاق سيطرتها يقتطع أصلاً، ومن المصدر، من قيمة الدعم المرصود لها".^{٢٤}

واعتبرت بعض مؤسسات المجتمع المدني الفلسطيني نفسها بديلاً للدولة ومنافساً لها، فسارت تسارع للحصول على المساعدات الفلسطينية المقدمة للشعب الفلسطيني، وتعرض نفسها على أنها البديل للسلطة التي " ينخر فيها الفساد"، وتهدر فيها أموال مساعدات الدول المانحة. وبالفعل، حصل بعضها على مبالغ طائلة من الأموال لإقامة المشاريع أو القيام بالخدمات المطلوبة للشعب الفلسطيني، بدلاً من أن تعطى هذه الأموال للسلطة الوطنية الفلسطينية لتقوم بدورها كإطار " للدولة". وعندما ظهر للدول المانحة أن الكثير من هذه الأموال ذهبت هدرًا، وأن هذه المؤسسات ينخر فيها الفساد أكثر مما ينخر في جسد السلطة الوطنية الفلسطينية، لامت السلطة لأنها لم تقم بالرقابة المطلوبة على عمل هذه المؤسسات، وطالبتها بالتدخل للمحاسبة وتصحيح الأوضاع، فنشأت ضرورة وضع أحكام قانونية تنظم عمل المجتمع المدني، من عملية الإنشاء والتسجيل إلى جمع الأموال وإنفاقها، إلى المساءلة والمحاسبة، حسب نصوص القانون. ويرى علي الجرباوي أن وضع القانون كان تبريراً من السلطة لوضع يدها على هذه المؤسسات، وكأن الوضع السابق كان بخير، وكأن السلطة لا حق لها بتنظيم كل قطاعات المجتمع، فهو يقول: " نظراً لكونها لم تتحكم بكيفية صرف هذه الأموال المحسوبة عليها من ناحية، ولأن قطاع الجمعيات الخيرية والمنظمات الأهلية عانى في بعض الأحيان من سوء إدارة وتجاوزات مالية من ناحية أخرى، وجدت السلطة لنفسها مدخلاً لتنظيم هذا القطاع وبسط سيطرتها المالية عليه".^{٢٥} وبالفعل، صدر القانون، ولكن بعد تدخلات عدة، وقيام جبهة ضغط عريضة من قبل هيئات المجتمع المدني، ليكون هذا القانون لصالحها، وليس مجرد مدخل لتدخل السلطة في أعمالها.^{٢٦}

رابعاً: المجتمع المدني والأحزاب والديمقراطية في فلسطين

في فلسطين كم كبير متنوع من مؤسسات المجتمع المدني، وهي تنقسم " إلى مجموعتين، تتكون الأولى من منظمات وطنية فلسطينية، بينما تتكون الأخرى من هيئات أجنبية تعمل في المجتمع الفلسطيني من خلال تقديم الخدمات أو العون المادي أو المهني. إن المنظمات الطوعية الأجنبية لا تندرج في إطار منظمات المجتمع المدني ولكنها تؤثر فيها".^{٣٧} ومنظمات المجتمع المدني الفلسطيني في تنوعها، تشمل كل تركيبة هرم المجتمع المدني، فهناك المنظمات التطوعية العامة، في أسفل الهرم، ثم التنظيمات الشعبية في وسطه، وفي قمته هناك الأحزاب أو التنظيمات السياسية؛ والأحزاب السياسية ليست قمة مؤسسات المجتمع المدني فحسب، بل هي حلقة الوصل بين المجتمع والدولة؛ إنها المؤسسات المجتمعية التي تستلم السلطة السياسية عندما تكون في الأكثرية، وتكون في المعارضة السياسية عندما تكون في الأقلية. أما التنظيمات الشعبية فهي من أقدم منظمات المجتمع المدني الفلسطيني، ونشأت معظمها في الخارج، في إطار منظمة التحرير الفلسطينية، أو حتى قبلها. وتتشكل " المنظمات الطوعية الوطنية الفلسطينية من جمعيات نشطت في المجالات الصحية والزراعية والاجتماعية في أنحاء مختلفة من الضفة الغربية وقطاع غزة، ووصلت بنشاطاتها وخدماتها إلى شرائح كبيرة من المجتمع، وبخاصة في القرى والمخيمات الفلسطينية".^{٣٨}

ومن ضمن الشريحة الثالثة التي تشكل القاعدة العريضة لمنظمات المجتمع المدني الفلسطيني، نجد المنظمات ذات الطابع الفئوي، وهي منظمات تقوم حسب التنوع الواسع في طيف المجتمع الفلسطيني، حيث " يوجد في المجتمع الفلسطيني جمعيات تقوم على أسس دينية أو عرقية أو لغوية أو تقوم على قرابة الدم، وهي ما يطلق عليها في العادة 'الجمعيات الإثنية' [...] وبينما يوجد عدد من الجمعيات لأقليات دينية من بعض الطوائف المسيحية الفلسطينية أو عرقية لغوية كالأقلية الأرمنية مثلاً، تعتبر الجمعيات الإثنية القائمة على صلة القرابة بالدم كالعائلة الممتدة أو الحمولة أو العشيرة هي الأكثر انتشاراً في المجتمع الفلسطيني".^{٣٩} أما على نطاق التنظيمات الشعبية، فهناك التنظيمات التي كانت قائمة في الضفة الغربية قبل الاحتلال، وكانت خاضعة للقانون الأردني، والتنظيمات التي كانت في غزة والخارج والتي كان طابعها فلسطيني قائم ضمن أطر منظمة التحرير الفلسطينية، حيث أن إحدى أهم دوائر منظمة التحرير كانت دائرة التنظيم الشعبي. وتتكون هذه التنظيمات الشعبية من اتحادات الطلبة، والمرأة، والعمال. والاتحادات الطلابية، هي من أقدم التنظيمات الشعبية الفاعلة بقوة في العمل الطلابي والسياسي الفلسطيني، والتي يجمعها "الاتحاد العام لطلبة فلسطين"، الذي حل محل رابطة الطلبة الفلسطينيين التي أسسها المرحوم ياسر عرفات في أوائل خمسينيات القرن العشرين، عندما كان طالباً في القاهرة.

و"ينتظم الطلاب الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة في كتل طلابية ترتبط بالتنظيمات الفلسطينية. [...] وتتنافس هذه الكتل في ما بينها، وتعد التحالفات من أجل السيطرة على الاتحادات أو المجالس الطلابية في الجامعات، والمعاهد، والمدارس الفلسطينية".^{٤١}

ويعود بدء تاريخ إنشاء الجمعيات النسائية في فلسطين إلى بداية القرن العشرين، ولكن "في العام ١٩٦٥ تأسس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية كإحدى المؤسسات التي أقيمت في أعقاب تأسيس م.ت.ف"،^{٤٢} فأصبح الاتحاد أقوى وأكبر التنظيمات النسائية الفلسطينية، ولكن هذا لم يمنع قيام اتحادات أخرى منفصلة لاحقاً، تابعة للفصائل المختلفة.^{٤٣} أما العمال، فقد أنشأت لهم منظمة التحرير "الاتحاد العام لعمال فلسطين"، ولكن هذا لم يمنع قيام جمعيات عمالية أخرى تابعة للفصائل المختلفة، حالها حال الجمعيات النسائية. ولكن بعض هذه التنظيمات العمالية تعود إلى العهد الأردني، وهي عديدة حسب تخصص العمل، وقامت حسب القانون الأردني الذي كان يجيز هذه التعددية.^{٤٤} وبالإضافة إلى النقابات والاتحادات، "يوجد في الضفة الغربية وقطاع غزة عدد من الجمعيات المهنية التي تأسس بعضها قبل العام ١٩٦٧، بينما تأسس البعض الآخر بعد هذا التاريخ. ولكن توسعاً ملحوظاً في عدد من هذه الجمعيات وحجمها ونشاطاتها طرأ خلال الثمانينيات، عندما بدأ اهتمام م.ت.ف وفصائلها يتجه نحو الأراضي الفلسطينية المحتلة في أعقاب الخروج من بيروت العام ١٩٨٢. [...] وضمن هذا المنظور، كان للجمعيات المهنية التي انتظم في إطارها الأطباء، والمحامين، والمحامون، والكتاب، والصحافيون وغيرهم، مكانة ودور خاصان، وذلك لأن أعضاء هذه الجمعيات يشكلون عنصراً أساسياً وجزءاً مهماً من النخبة السياسية المتنفذة في المجتمع الفلسطيني".^{٤٥}

وعلى قمة هرم تنظيمات المجتمع المدني الفلسطيني تقوم التنظيمات السياسية الفلسطينية، وهي عديدة، ولكن القلة منها تسمى باسم أحزاب، و"تعتبر التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية أهم منظمات المجتمع المدني الفلسطيني قاطبة، ذلك أن هذه التنظيمات والأحزاب هي المنظمات الأقدم أو الأكبر والأكثر نفوذاً في المجتمع، وهي أيضاً بادرت بتأسيس معظم منظمات المجتمع المدني الأخرى أو تحكمت في تطورها ونشأتها".^{٤٥} وقد حان الوقت فلسطينياً بأن تسمى الأطر السياسية بمسمياتها، فنكف عن الحديث عن فصائل، ونبدأ بالحديث عن أحزاب سياسية، إن أردنا فعلاً بناء دولة، أو أن الدولة قادمة على الطريق. كما حان الوقت إلى إيجاد وضع قانوني ديمقراطي لهذه الأطر الحزبية، إذا شاءت هي المشاركة في الحياة السياسية السليمة في فلسطين الحالية والمستقبلية، ضمن حركة الإصلاح القادمة علينا. ولا يعقل ونحن نتحدث عن الإصلاح، أن نهمل الحديث عن الإصلاح في المجتمع المدني، وبخاصة الإصلاح المطلوب

في قمته، أي الأحزاب السياسية. والحديث عن وضع قانوني للأحزاب السياسية الفلسطينية باختلاف مسمياتها، يفرض علينا أن نسأل، أين هي الديمقراطية في هذه الأحزاب، حيث "لم يتبنَّ أيٌّ من التنظيمات السياسية الفلسطينية، وحتى عهد قريب وإلى أن انهار المعسكر الاشتراكي على وجه التحديد، مفاهيم الديمقراطية الليبرالية، بل تبنت هذه التنظيمات على اختلاف توجهاتها الأيديولوجية مفاهيم ديمقراطية مستمدة من التراث الماركسي - اللينيني كمفهوم الديمقراطية المركزية"^{٦٩}، وهذا السؤال هو ضمن سؤال أوسع عن الممارسة الديمقراطية داخل الأطر المختلفة لمؤسسات المجتمع المدني، إن كان بالانتخابات أو باتخاذ القرارات؛ قبل أن نطالب الدولة بالممارسة الديمقراطية بدءاً من الانتخابات إلى القرارات الديمقراطية بلا تسلط فردي، إلى التزام الأقلية برأي الأكثرية.

ولعل الأسوأ من كل هذا هو أن الأحزاب السياسية المختلفة أقامت لها مؤسسات مجتمعية أخذت هي الأخرى تنافس الدولة على المساعدات، وتصرفت وكأنها دولة فوق القانون، بحجة أنها فصل سياسي له الحق بممارسة ما يشاء، دون اعتبار لسلطة القانون أو الوقوف عند محاذير التعدي على شرعية السلطة الوطنية كدولة مفترضة. وبعض هذه الأحزاب لم تمارس أدنى درجات الديمقراطية في صفوفها منذ سنوات، وتتخذ القرارات فيها بما يتلاءم مع المصالح الشخصية للقائمين عليها. "من الواضح أن العلاقات الداخلية لدى التنظيمات السياسية الإسلامية لا تقوم على أسس ديمقراطية. كما أن هذه التنظيمات لا تروج من قريب أو بعيد لإقامة حكم ديمقراطي في المجتمع الفلسطيني"^{٤٧}. كما أن بعض التنظيمات السياسية تجاهل وجود السلطة الوطنية أساساً، وتصرفت وكأن الساحة الفلسطينية هي ساحة مشاع سياسي يحق لكل طرف فيها ممارسة ما يراه مناسباً لتحقيق أهدافه، وإن كان ذلك يمكن أن يؤدي إلى التصادم مع سلطة القانون والقائمين على تنفيذه. "إن الأحزاب والتنظيمات الفلسطينية لا تعتبر منظمات اعتيادية من منظمات المجتمع المدني. فبالإضافة إلى كونها منظمات في المجتمع المدني، يتجمع أفرادها حول أهداف معينة، وتتشكل بطريقة طوعية، إلا أنها في الوقت نفسه تعتبر جزءاً من السلطة. ففي غياب سلطة الدولة، وإلى أن قامت سلطة الحكم الذاتي، مارست هذه التنظيمات نوعاً من السلطة في المجتمع"^{٤٨}، وهي ترفض الآن التخلي عن هذا الدور، وتعتبر نفسها فوق القانون. ولم يقتصر الأمر على أحزاب المعارضة فقط، بل إن الأمر امتد إلى الحزب الحاكم أيضاً، وأعني "فتح"، التي قام الكثير من أطرها المتفرقة بممارسات خارج القانون ومتعدية عليه وعلى السلطة التي من المفترض أنها قوى الأكثرية التي تحكم فيها.

أين موقع الانتخابات التمهيدية داخل "فتح" أكبر الأحزاب السياسية الفلسطينية، بغض النظر عن التسمية التي تطلق عليها؟ حتى تتمكن "فتح" كحزب سياسي من

البقاء وتحقيق نتائج جيدة في الانتخابات عليها أولاً ترتيب وضعها الداخلي، أو ترتيب البيت الداخلي، وهو ما لم تفعله بالانتخابات التشريعية الثانية، فسحرت موقعها كحزب حاكم. وبعد تحديد المبادئ والبرنامج للمرحلة المقبلة من خلال المؤتمر العام، يتطلب هذا الترتيب أن تبدأ "فتح" بإعادة النظر بالعضوية والتدقيق بعضوية كل من يقول أنه من "فتح"، وله حق المشاركة بالترشح في منطقتة باسم "فتح". والعضوية في "فتح" يجب أن ترتبط بالالتزام بمبادئ واضحة للتنظيم، وبرنامج عمل تسعى الحركة لتحقيقه في السنوات المقبلة. وكل من يشعر بأن هذا البرنامج وهذه المبادئ لا تناسبه، عليه أن يبدأ بالبحث عن إطار حزبي آخر يلي رغبته السياسية ومبادئه. ولا يمكن الاستمرار بالقول إن "فتح" تنظيم وطني يجمع كل الأطياف. وقد يكون هذا صحيحاً في مرحلة التحرر الوطني، ولكن "فتح" الآن تخوض معركة البقاء من أجل العودة إلى السلطة لتعود الحزب الحاكم. ولا يمكن أن يكون الحزب الحاكم بلا مبادئ واضحة، أو برنامج عمل متفق عليه، وتعمل كل أطره لتحقيق أهدافه، وأن لا تكون العضوية بالتالي لكل من زعم أنه يحمل اسم "فتح" دون أن يلزمه هذا بتأييد مبادئ معينة أو برنامج محدد. وبعد عملية الفرز والغربة للأعضاء، تبدأ عملية البناء الداخلي من جديد لانتخاب قيادات المناطق من خلال مؤتمرات هذه المناطق لفرز ممثلي كل منطقة لمؤتمراتها المحلية. وترسل كل منطقة ممثليها إلى المؤتمر العام لانتخاب قياداتها التي ستقود الحركة (أو الحزب) في المرحلة المقبلة، وكذلك مرشحي الحركة للانتخابات التشريعية العامة المقبلة، وهي متأكدة بأن هؤلاء المرشحين هم أنبأؤها المخلصون الذين تحددت عضويتهم بشكل صحيح، والتزموا بمبادئ وبرنامج الحركة، ومن ثم سيكونون خير ممثلين للحركة في أي برلمان قادم.

لم تكن "فتح" يوماً حركة ديمقراطية في تعاملاتها الداخلية، واعتمدت على الديمقراطية المركزية بأقصى صورها، مثلها مثل باقي الفصائل الفلسطينية. وظل القرار النهائي فيها للرئيس الراحل "أبو عمار"، ضمن التشاور مع مطبخ اللجنة المركزية (أي الحلقة الضيقة من أعضاء هذه اللجنة الذين كانوا مؤسسي الحركة). ومع الوقت، سقط هؤلاء شهداء، وأصبح القرار الفتاوي الداخلي أكثر فأكثر في يد الرئيس الراحل. ولكن منذ أن قامت السلطة الوطنية الفلسطينية، وعاد إلى أرض الوطن الآلاف من أبناء "فتح"، تعالت الأصوات بقوة لضرورة تغيير نهج التعامل الداخلي في "فتح"، وعلت المطالبة بضرورة تطبيق الديمقراطية الحقيقية الليبرالية كما يعرفها العالم، داخل أطر التنظيم. وعلى الرغم من أن مؤتمر "فتح" لم يعقد لإجراء التغيير الديمقراطي المطلوب، فإن الأطر المحلية في "فتح" بدأت بممارسة الديمقراطية على مستوى الأقاليم. وكان أبو عمار رحمه الله يقبل الناجحين ويرضى الخاسرين، ضمن أسلوبه الخاص بالتوفيق بين الجميع للحفاظ على وحدة الحركة. ومع رحيل الرئيس الرمز الذي كانت تلتف حوله الحركة، ازدادت المطالبة بالممارسات الديمقراطية الداخلية، وامتد الأمر للمطالبة

بديمقراطية مطلقة داخلياً على المستوى التنظيمي، وخارجياً على المستوى الوطني. وقد ظن البعض أن هذه المطالبة ستكون طريقهم للحلول في مواقع متقدمة في قيادة التنظيم. وجاء التحول تحت الضغط، بالقبول بالديمقراطية على المستوى الوطني، ولكنها لم تطبق داخلياً. ومارست "فتح" لمدة سنة كاملة ما عرف بالأعراس الديمقراطية، من انتخابات رئاسية إلى انتخابات بلدية، وأخيراً انتخابات تشريعية. وكنا كل مرة جرت فيها الانتخابات، وبخاصة البلدية التي جرت على مراحل، كنا نشاهد تراجع "فتح" دون أن تقوم بأية محاولة للتقييم والتصحيح، حتى جاءت اللحظة الحاسمة فخرست الانتخابات التشريعية بشكل مريع، فأصابها الذهول من حجم الخسارة.^٩

باختصار، "فتح" بحاجة إلى ديمقراطية داخلية، والديمقراطية ليست تهمة ننكرها ونخاف منها، بل هي ضرورة حياتية في أي مجتمع عصري؛ "فتح" بحاجة إلى مؤتمر عام يحدد مبادئ وبرنامج المرحلة المقبلة، ومن ثم تحتاج إلى مؤتمر برايميز، أو مؤتمرات برايميز في كل دائرة، يفرز مرشحيها المؤمنين بخطها ومبادئها وبرنامجها إلى الانتخابات المقبلة. وحيث أننا الآن على أعتاب مرحلة جديدة بدأت بعرس ديمقراطي شاهدها في الانتخابات الرئاسية والانتخابات للمجالس البلدية، وأخيراً للمجلس التشريعي، نرى من الضرورة أن تقوم هذه الأحزاب ببعض المراجعات الداخلية، وأن تقوم بتصويب أوضاعها قانونياً وداخلياً بعد الخسائر التي لحقت بهم في الانتخابات البلدية والتشريعية، بحيث تصبح خاضعة للقانون لا فوقه، وبحيث تقوم بممارسة ديمقراطية داخلية تتماشى مع المد الديمقراطي الفلسطيني الحالي. وما ينطبق على الأحزاب في قمة هرم المجتمع المدني يجب أن ينطبق أيضاً على باقي مؤسسات المجتمع المدني لتقوم بتصويب أوضاعها وانتخاب سلطاتها الداخلية حسبما يمليه القانون وحسبما تتطلبه الديمقراطية التي ننادي بها جميعاً. ولكننا في فلسطين شهدنا خلال السنوات الماضية طفرة في نمو هذه المؤسسات، التي بدأ بعضها يتصرف وكأنه خارج القانون، وبأنه سلطة فوق سلطة الدولة، دون تسجيل قانوني حسب الأصول، ودون ممارسات داخلية ديمقراطية حسبما تفترض القوانين الخاصة بها.

هوامش الفصل الثامن

- ^١ جورج جقمان. مصدر سابق، ١٩٩٥، ص ١٠٧؛ انظر أيضاً، زياد أبو عمر. المصدر السابق، ص ٩.
- ^٢ محمد عابد الجابري. مصدر سابق، ١٩٩٣، ص ٨.
- ^٣ ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
- ^٤ عزمي بشارة. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ٩٠.
- ^٥ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٨٢.
- ^٦ جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١١٠؛ انظر أيضاً، زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ١٠.
- ^٧ عزمي بشارة. مصدر سابق، ١٩٩٥، ص ١٤٢.
- ^٨ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٧٨.
- ^٩ المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- ^{١٠} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١١٠.
- ^{١١} آلان توران. المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.
- ^{١٢} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٨٧.
- ^{١٣} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١٠٨.
- ^{١٤} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٣٠.
- ^{١٥} المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
- ^{١٦} عزيز العظمة. مصدر سابق، ٢٠٠٠، ص ٢٢٠.
- ^{١٧} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٦٣.
- ^{١٨} المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- ^{١٩} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١١٢.
- ^{٢٠} موريس دوفرجه. المصدر السابق، ص ٧٠؛ انظر أيضاً، ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٧.
- ^{٢١} محمد عابد الجابري. المصدر السابق، ١٩٩٣، ص ١٤.
- ^{٢٢} إسماعيل صبري عبد الله. المصدر السابق، ص ٤٧.
- ^{٢٣} ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٢٨٤.
- ^{٢٤} جورج جقمان. المصدر السابق، ١٩٩٥، ص ١١١ - ١١٢.
- ^{٢٥} عزيز العظمة. المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٢١.
- ^{٢٦} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٥١.
- ^{٢٧} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٥.
- ^{٢٨} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ١١٣.
- ^{٢٩} المصدر نفسه، ص ٧٣.

- ^{٣٠} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ١٣ - ١٤.
- ^{٣١} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٢٩.
- ^{٣٢} المصدر نفسه، ص ٨٠.
- ^{٣٣} المصدر نفسه، ص ٩٠.
- ^{٣٤} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩١.
- ^{٣٥} المصدر نفسه، ص ٩١.
- ^{٣٦} المصدر نفسه، ص ٩٠.
- ^{٣٧} زياد أبو عمرو. المصدر السابق، ص ٦٩.
- ^{٣٨} المصدر نفسه، ص ٦٩.
- ^{٣٩} المصدر نفسه، ص ٧٢.
- ^{٤٠} المصدر نفسه، ص ٥٦.
- ^{٤١} المصدر نفسه، ص ٦٠.
- ^{٤٢} المصدر نفسه، ص ٦٥.
- ^{٤٣} المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.
- ^{٤٤} المصدر نفسه، ص ٦٦.
- ^{٤٥} المصدر نفسه، ص ٣٠.
- ^{٤٦} المصدر نفسه، ص ٩١؟
- ^{٤٧} المصدر نفسه، ص ٩٤.
- ^{٤٨} المصدر نفسه، ص ٤٦.
- ^{٤٩} وليم نصار. «الانتخابات وما بعد (١) - لماذا سقطت فتح؟»، القدس: ١/٢/٢٠٠٦، الفقرة بكاملها مع بعض التعديل.

الفصل التاسع

الانتخابات واللامركزية

الانتخابات واللامركزية

أولاً: المركزية واللامركزية وتقاسم الأدوار

المركزية واللامركزية وجهان مشتركان لإدارة الدولة في أي نظام سياسي، وهما من الأمور القديمة الشأن في الإدارة العامة. ويمكن القول إن إدارة الدولة بدأت مركزية، ثم جاءت اللامركزية مع توسع الدولة. ولم يحدث هذا في التاريخ الحديث فقط، بل تعود أصوله حتى لعهد الإمبراطوريات القديمة، وعندما كانت الأنظمة السياسية لا تزال بتريמוنيالية تعتمد في قيامها واستمراريتها على التراث وعلى وجود حاكم مطلق يعتبر السكان رعيته الذين من واجبهم طاعته. ولكن اتساع هذه الدول لم يمكن هذا الحاكم من إدارة أمورها وحده، فعين نواباً له في أصقاع متفرقة من هذه الدولة، وهكذا نشأت اللامركزية. وفي الأصل أن الدولة بدأت كمدينة، و"الهيئات المحلية أسبق في نشأتها من الدولة بمفهومها المعاصر، ذلك أن الحكومات المحلية نشأت أولاً في مفهوم محلي يتجلى في القرى والمدن التي عاشت فيها المجتمعات السياسية الأولى في معظم أنحاء العالم، والتي كانت تتخذ شكل العائلة والقبيلة والجماعة والقرية والمدينة".^١ فعرف التاريخ القديم المدينة الدولة في العديد من المناطق، أهمها ما بين النهرين (العراق) ومصر، وبلاد الشام.

"ومع التطور السياسي والحضاري وبروز المجتمعات السياسية والإقليمية، انتقلت الحكومة من إطار القبيلة والمدينة إلى إطار الإقليم الذي يضم العديد من المدن والقرى مع استمرار العمل بفكرة الحكومات المحلية وفق ما يتلاءم وسياسة الحاكم والسياسة العامة التي يرسمها لنفسه".^٢ وقد توحدت مصر في دولة واتحدت قبل الجميع، وسيطرت على مدنها المتفرقة في نهاية الألفية الرابعة قبل الميلاد (حوالي ٣٢٠٠ ق.م)،

أما ما بين النهرين فقامت بها ممالك وإمبراطوريات جمعت مدنها المتفرقة، ولكنها لم تكن كلها في الامتداد الجغرافي نفسه أو بمركز الحكم نفسه، ومن هذه الدول نعرف البابلية، والكلدانية، والأشورية، وغيرها. أما في بلاد الشام، فلم تقم بها دول واسعة، بل ظلت مدنها دويلات صغيرة متفرقة، من أقدمها المدن الكنعانية في فلسطين، ثم الفينيقية، وهي شعبة من الكنعانية، وقامت في شمال ساحل شرق المتوسط، ولكنها توسعت عبر البحر الأبيض المتوسط في مدن دول جديدة لكل منها استقلالها، وأهمها قرطاجة في تونس. وحتى اليونان الكلاسيكية كانت دولاً مثل أثينا، وإسبارطة، وغيرها، قبل أن يوحدتها الإسكندر الأكبر في إمبراطورية واحدة توسعت لاحقاً نحو الجنوب (مصر)، والشرق (بلاد الشام وما بين النهرين وفارس وحتى مداخل الهند).

وكلما صغر حجم الدولة زادت المركزية فيها، والدولة الأكبر هي التي تعتمد على اللامركزية أكثر من الدولة الصغيرة. ويعتبر اعتماد المركزية في العصر الحديث من الأمور المطلوبة دولياً لترشيد الحكم، عل الرغم من أنه لم ينشأ أساساً في حوض الديمقراطية، بل نشأ في مناخ الاستبداد، ضمن فهم أن الدولة المترامية الأطراف بحاجة إلى ولاة مخلصين للحاكم، يستطيعون إدارة أطراف الدولة نيابة عنه. والأساس الذي قامت عليه المركزية إذن هو اتساع النطاق الجغرافي والسكاني للدولة والمجتمع، بحيث أن السلطة لم تعد قادرة على التحكم بمجريات الأمور من مركزها في قصر الحاكم للسيطرة على هذا الاتساع كله، فنشأ أولاً الجهاز البيروقراطي الذي يساعد الحاكم في إدارة الشؤون المركزية، وهو بحد ذاته أمر لا مركزي، لأنه تفويض بعض السلطة وبعض الصلاحيات من الحاكم مباشرة لأعوانه الذين هم حوله وليسوا في الأطراف. ثم اتسع هذا الأمر إلى تعيين ممثلين عن الحاكم في مناطق أخرى أبعد، وكان هؤلاء يعملون باسمه واسم سلطته، فكانوا هم الحكم اللامركزي الذي يمثل الحاكم المركزي ويعملون بسلطته خارج نطاق البيروقراطية التي كانت تعمل من قصره. هكذا نعرف أن اللامركزية لا تعني اللامركزية الجغرافية فقط، بل هناك اللامركزية الوظيفية التي تكون في مركز الحكم، والتي بموجبها يفوض الحاكم بعض صلاحياته لمن يثق بهم. و" في تفويض السلطة نبدأ بالحديث عن المركزية واللامركزية [الوظيفية]، وكما يحتاج الأداء التنفيذي لكل منهما. [...] والتفويض لا يعني الانتقاص من صلاحيات رأس الهرم الحاكم، بل يعني قيام المؤسسات المتشعبة عن رأس الهرم بمهامها كما هو مرسوم لها ومطلوب منها، دون ضرورة الرجوع إليه في كل صغيرة وكبيرة للحصول على موافقته من أجل التنفيذ. وهذا يفسح المجال والوقت الكافي لرأس الهرم للتفرغ للأمر المهمة والمصيرية، وبخاصة السياسية والتخطيطية منها، داخلياً وخارجياً".^٢

وعند الحديث عن اللامركزية الجغرافية، فإننا نتحدث عن الوحدات المحلية التي تشكل حكماً محلياً لإدارة شؤونها، مستقلة نوعاً ما عن الحكم المركزي. " وينبغي نظام الحكم المحلي على أساس توزيع وظيفة الدولة بين الإدارات المركزية والهيئات المحلية التي تستقل

في مباشرة الاختصاصات المقررة لها قانوناً، ومن شأن هذه الاختصاصات أن تتفاوت من دولة لأخرى، ومن وقت لآخر. فهناك نظم محلية تقتصر الاختصاصات على الخدمات البلدية والقروية، ونظم أخرى تتوسع في الاختصاصات لتشمل الاستثمار في المجالات الاقتصادية والاجتماعية^٤. ولا تقتصر فكرة الحكم المحلي على المجالس البلدية فقط، فالحكم المحلي يشمل أيضاً الحكومات المحلية الأوسع كالمحافظات والولايات. وكلما قل عدد السكان وصغر حجم النطاق الجغرافي في وحدة محلية ما، صغر حجم ترتيبها في الحكم المحلي؛ فالمجلس القروي يكون عدد أعضائه محدوداً لأنه يمثل قرية صغيرة، وهي بتعدادها واتساعها العمراني أقل من البلدة أو البلد أو المدينة. وكلما اتسع حجم المجتمع المحلي كبر حجم مجلسه المحلي، فالمجلس البلدي بهذا يكون أوسع من المجلس القروي. والمجالس البلدية بأحجام مختلفة حسب تعداد السكان في نطاق الوحدة المحلية التي يديرونها. وهذا ينطلق من مبدأ المركزية واللامركزية نفسه الذي يقول إنه كلما قل عدد أفراد المجتمع تركزت أمور حكمهم وإدارة مجتمعهم في عدد أقل من الناس، وكلما كبر حجم الدولة أو المجتمع قلت المركزية، حتى لو لم نشعر بذلك، ولكنه هناك ضمن القانون وضمن نظام الحكم والترتيبات الإدارية المستقرة للدولة. ولكن، "إذا كان نظام الإدارة المحلية أو الحكم المحلي قد أصبح ظاهرة مستقرة وأسلوباً قانونياً راسخاً في التنظيم الإداري، فإن هذا النظام لا يستطيع الحياة إلا بجانب الإدارة المركزية التي تعنى بتحقيق وحدة الدولة وضمان سيادتها والأمن والعدالة والحياة الكريمة لمواطنيها"^٥.

إن قيام الحكم المحلي لا يعني أنه حل محل الدولة، بل يعني أنه تقاسم مع الدولة أدوار الإدارة، فيأخذ جانباً منها يعني بالأمور المحلية، وذلك حسب طبيعة الدولة ونظام الحكم فيها. وفي الأنظمة الديمقراطية يتسع نطاق الصلاحيات الممنوحة للحكم المحلي، إن كان ذلك على مستوى المجالس المحلية، أو على مستوى أوسع في الولايات والمحافظات، التي بدورها تنتخب حكامها، مثلما تنتخب الدولة حاكمها، ومثلما تنتخب البلديات مجالسها. أما "في أفضل حالات النظام السياسي الشمولي تقوم السلطة المركزية، عن طريق التفويض، بالتنازل الذاتي عن أجزاء من وظائفها الإدارية للسلطة المحلية. وبالتالي، بينما يبقى المجال السياسي في هذا النظام واحداً موحداً عند السلطة المركزية، فإن المجال الإداري ينقسم إلى مستويين، مركزي ومحلي. ولكن في هذا التقسيم الإداري، الذي يكون بالأساس وظيفياً فقط، تبقى الهيمنة محفوظة في المجال الإداري للمستوى المركزي على المستوى المحلي، فهما مستويان غير متكافئين على الإطلاق، وتبقى السلطة المحلية تابعة في صلاحياتها للسلطة المركزية. وبينما تقوم السلطة المحلية بتنفيذ ما أوكل لها من قبل السلطة المركزية من وظائف وصلاحيات، فإن مجالات التوجيه والمراجعة والمراقبة تبقى من صلب اختصاص السلطة المركزية. [...] وبالتالي تتمحور علاقة الهيئات المحلية في مثل هذا النظام على الصلة التي تربطها بالسلطة المركزية، وليس بالمواطنين"^٦.

ومهما كان وضع هيئات الحكم المحلي، والصلاحيات الممنوحة لها، وإن كان النظام ديمقراطياً أو شمولياً، وإن كانت هذه الهيئات تمثل تجمعات سكانية صغيرة قروية، أو كبيرة مدنية أو حتى إقليمية على مستوى الولاية والمحافظه، فإن الأمر المهم تذكره دائماً، بأن قيامها لا يعني انفصالها عن الدولة، وبأن تحديد صلاحياتها، أو تفويضها بها، لا يعني انفصال عملها عن عمل السلطة المركزية تماماً، فهي بالأصل جزء من الدولة، وعملها تتمم لعمل السلطة التنفيذية، وجزء من العمل الإداري لهذه السلطة، بحيث يتم تقاسم الأدوار الوظيفية بينها وبين السلطة المركزية، حيث "تعتبر الهيئات المحلية جزءاً من الجهاز الإداري للدولة، وهذا يقتضي توزيع الاختصاصات بين الحكومة المركزية والهيئات المحلية، ويرتكز هذا التوزيع على مبدأ أساسي في فلسفة الحكم المحلي يتمثل بوجود مصالح محلية ذاتية متميزة عن المصالح القومية على نحو يبرر أفرادها بتنظيم خاص، واعتبارها أساساً لتوزيع الوظيفة الإدارية، ومؤدى ذلك أن تفرد الهيئات المحلية بكل ما هو محلي بطبيعته، وتتولى الحكومة المركزية أداء الاختصاصات القومية"^٧. وحيث أن هذه الهيئات المحلية تمثل قطاعاً سكانياً في حدود جغرافية محددة، فإنها ليست وحدات عمل إداري وظيفي تابعة للحكم المركزي بشكل كامل، بل تقوم لخدمة السكان المحليين في مناطقهم، وبالتالي يجب أن تقوم بناء على اختيارهم الحر الديمقراطي، ففي "تحديد دور مؤسسات الحكم المحلي يجب مراعاة النمط الديمقراطي، تماماً مثلما هو الأمر في الحكم المركزي، إذ لا يعقل أن ننادي بديمقراطية الحكم على المستوى المركزي، ثم نتجاهله على المستوى الحكم المحلي"^٨. وضمن هذا النمط، تخضع هذه السلطات المحلية مثلها مثل السلطة المركزية للمساءلة والمحاسبة الديمقراطية، بما هو مقرر لها في القانون.

وحتى لا تكون الهيئات المحلية خاضعة لهيمنة السلطة المركزية، يجب فصل أعمالها عن أعمال الحكام الإداريين، وتحديد اختصاصات غير متعارضة لكل منهما. وبالأساس "ترتبط الأهداف السياسية لنظام الحكم المحلي بأسلوب تشكيل الهيئات المحلية بالانتخاب [،] الأمر الذي يعزز المبادئ الديمقراطية على المستوى السياسي بالديمقراطية الإدارية التي تعد مقدمة للديمقراطية السياسية أو مكملتها"^٩. وحيث أن هذه الهيئات المحلية تقوم من خلال الانتخابات الديمقراطية المباشر من قبل السكان المحليين، فهم الذين فوضوها للعمل باسمهم، وهم بالتالي الذين يقومون بمراقبة أعمالها ومحاسبتها، تماماً مثلما يحصل في الحكم المركزي. وإذا كان هذا هو حال الهيئات المحلية في عملها، فلا يجوز أن تكون خاضعة لهيمنة ومحاسبة ومراقبة الحكام الإداريين، في المناطق التي تتبع لها هذه الهيئات المحلية، وبخاصة إذا كان هؤلاء الحكام المحليون، من ولاية أو محافظين أو ممن هم دون ذلك، معينين من قبل السلطة المركزية، لا منتخبين مباشرة من قبل السكان في مناطقهم، إذ أن "السلطات المحلية هي حكومات محلية صغيرة، [يجب ألا تترك] عملية تنظيم قيامها وتكوينها وصلاحياتها للسلطة

المركزية، مع فرض هيمنة الحكام الإداريين عليها، بل يجب أن تحدد دستورياً^{١٠}، بما يعطيها حرية الحركة والعمل ضمن تخصصها، وتكون خاضعة للمساءلة الشعبية أمام ناخبها، قبل المساءلة القانونية أما السلطات الأعلى. ولإعطاء الحكام الإداريين حق التدخل في شؤون الهيئات المحلية الأصغر، يجب أن يكونوا منتخبتين أيضاً، وتكون صلاحية تدخلهم في مراقبة عمل الهيئات الأصغر مقرة لهم دستورياً، ولكن هذا يتطلب بالأساس تحديد حدود جغرافية واسعة لهؤلاء الحكام الإداريين تشمل مدناً عدة وقرى متقاربة تشكل واقعا جغرافياً إدارياً مطلوباً لتسهيل عمل الحكومة المركزية، وبخاصة بالنواحي الأمنية والإدارية الخاصة بالحكم المركزي مباشرة، حيث أن الحكام الإداريين ينبون عن الحكومة المركزية في أعمالها وصلاحياتها التي لم تفوض للهيئات المحلية الأصغر حجماً، والتي تشمل بالأساس المهمات الخدمية للسكان.

ثانياً: الحكم المحلي في القانون والممارسة

في فلسطين تجربة قديمة في الحكم المحلي، ويعود بعضها إلى الحكم العثماني، فقد تأسست بعض المجالس البلدية في فلسطين في بدايات القرن العشرين قبل الحرب العالمية الأولى، ومنها رام الله مثلاً، التي تأسست بلديتها سنة ١٩٠٨، حسبما هو مدون في وثائق البلدية نفسها،^{١١} وهو مجلس بلدي معين، بالتشاور مع الأهالي، وبالتوافق فيما بينهم.^{١٢} وكان قد أنشئ فيها حكم إداري عثماني منذ ١٩٠٢، بصفة ناحية يرأسها مدير إداري للسيطرة على أمور الحكم في رام الله والقرى والمحيط بها، التي كان عددها ثلاثين قرية.^{١٣} وفي فلسطين كان الكثير من الحكام المحليين بدرجات مختلفة على مر التاريخ العثماني، بالإضافة إلى المخاتير الذين هم جزء من تركيبة هذا الحكم الإداري المحلي على أصغر نطاق. ولكن تجربة الحكم المحلي البلدي المنفصل عن الحكم المحلي الإداري لم تدخل فلسطين إلا في أواخر العهد العثماني. وكانت دائماً تحت هيمنة السلطة المركزية أو ممثليها في الحكم المحلي الإداري. وتتميز "تجربة مجالس الهيئات المحلية في التاريخ الفلسطيني بمحاولات السيطرة الكاملة من جهة الإدارة المركزية على هذه الهيئات، بدءاً من الحقبة العثمانية والانتدابية مروراً بالحقبة الأردنية فحقبة الاحتلال الإسرائيلي وصولاً لعهد السلطة الوطنية الفلسطينية. فقد حاولت الإدارات المتعاقبة تهميش دور مجالس الهيئات المحلية لتصبح هيئات محدودة النشاط ويقتصر دورها في تنمية المجتمع الفلسطيني على مجال الخدمات العامة، فيما إذا توفرت الإمكانيات المالية لديها".^{١٤} وفي مجال هذا التهميش كان دور المحافظ أو الحاكم الإداري دائماً أكبر من دور البلدية، وأصبحت البلديات خاضعة للحكم المركزي عن طريق ربطها بسيطرة المحافظ، الذي يتبع وزارة الداخلية، لا وزارة الحكم المحلي.^{١٥}

ولتنظيم عمل هيئات الحكم المحلي وصلحياتها، يسن عادة قانون يضع الأحكام التي تعمل على أساسها هذه الهيئات. ولكن صلاحيات الحكم المحلي واستقلاليتها، كحكم لامركزي، عن السلطة المركزية يجب أن يتحدد في الدستور أساساً، وهذا يجب أن تشمل تقاسم الأدوار المحلية اللامركزية بين الحكام الإداريين، الذين يجب أن يكونوا منتخبين إذا اتبع النمط الديمقراطي الصحيح، وبين الهيئات البلدية والقروية، التي أيضاً يجب أن تكون منتخبة ومستقلة في أعمالها ضمن تخصصاتها الممنوحة لها دستورياً قبل تنظيمها في قانون يفصل هذه الأدوار والصلاحيات وآليات العمل والانتخاب. وبالأساس يقوم عمل الهيئات المحلية على العمل بين السكان المحليين بما يخدم مصالحهم، دون أن يكون لهذه الهيئات دور على المستوى الوطني. و "بغض النظر عن حجم الاختصاصات المحلية ومداهها، فإن الفقه يجمع على ضرورة الاعتراف بوجود مرافق محلية خاصة بالهيئات المحلية تتميز عن المرافق التي تباشرها السلطة المركزية، وإن كان يصعب تقرير معيار يميز بين ما هو محلي وما هو وطني، لأن ذلك يختلف من بلد لآخر، ومن وقت لآخر" ١٦. وحتى تقوم هذه الهيئات المحلية بدورها، يجب منح السكان حق اختيار هذه الهيئات بانتخاب حر ومباشر، إذ "لا يكفي اعتراف المشرع بوجود وحدات محلية مستقلة تمارس اختصاصات محددة لقيام الحكم المحلي، بل يجب أن يعهد بممارسة تلك الاختصاصات إلى هيئات تنبثق عن السكان المحليين" ١٧.

وفي فلسطين، أقر قانون ينظم عمل هيئات الحكم المحلي، دون أن يشمل هذا الحكم الإداري، بل اقتصر على عمل الهيئات البلدية والقروية. وجاء هذا القانون بديلاً لقانون البلديات الأردني الذي كان معمولاً به منذ سنة ١٩٥٥. وعند وضع صلاحيات هذه الهيئات واختصاصاتها، أخذ بالاعتبار ما كان منصوصاً عليه في القانون السابق، و "يلاحظ أن هذه الاختصاصات قليلة ومحدودة بالمقارنة مع اختصاصات الهيئات المحلية في دول أخرى. فهي تقتصر على الخدمات البلدية منقوصاً منها العديد من السلطات الضبطية والإطفاء والدفاع المدني، ودون أن يكون لديها صلاحيات اقتصادية أو استثمارية فعلية، وصلحياتها في فرض الضرائب والرسوم محدودة" ١٨. وفي هذا القانون تتنوع الهيئات المحلية حسب متوسط عدد السكان فيها، بدءاً من لجنة التطوير للتجمعات الصغيرة جداً، ثم المجالس القروية للهيئات التي تعداد سكانها حوالي ١٥٠٠ شخص، ثم المجالس البلدية لما يزيد على ٣٥٠٠ شخص. وهذه الأخيرة على أربعة أنواع حسب حجمها ومكانتها كمرکز بلدي أو مجرد بلدة متطرفة، ولكل نوع مجلس بلدي بحجم مختلف، فالكبيرة منها يكون عدد أعضاء مجلسها خمسة عشر عضواً، بينما الصغيرة يصل عددهم إلى تسعة. و "قد بلغ مجموع الهيئات المحلية المشكلة على امتداد [الضفة الغربية وقطاع غزة] ٤٧٢ هيئة محلية موزعة بين المسميات المختلفة للهيئات المحلية" ١٩. وهذه المجالس المختلفة التسميات والتركيبات العددية، تنتخب من

قبل السكان في وحداتهم المحلية. ولكن انتخابهم يتم بقرار من وزير الحكم المحلي لتحديد موعدها أو تأجيلها. وهذا يمس " باستقلال الهيئات المحلية من حيث أن المشرع مكن سلطة إدارية من التحكم بمستقبل العملية الانتخابية لهيئات الحكم المحلي "،^{٢٠} ما يثير التساؤل حول مدى ديمقراطية هذا النمط، وعن جدوى الحديث عن ممارسة ديمقراطية في أطر الحكم المحلي كأطر لامركزية مستقلة.

وتكوين الهيئات المحلية ومنحها الاستقلالية الخدمية وبعض الصلاحيات المحلية لا يعني منحها الاستقلالية المطلوبة لتكوين مجالس حكم محلي بالمعايير الديمقراطية؛ فهذه المجالس خاضعة لرقابة السلطة المركزية، وهذا أمر طبيعي كي لا تسيء استعمال صلاحياتها. ولكن غير الطبيعي هو أن تكون هذه الرقابة نوعاً من التبعية الكاملة للسلطة المركزية، بحيث تصبح هيئات الحكم المحلي مجرد فروع إدارية تابعة لوزارة الحكم المحلي. و" الرقابة على الهيئات المحلية مهما اتسع مداها يجب أن تبقى في حدود معينة، بحيث لا تتعارض مع المقومات الأساسية لنظام الحكم المحلي، وعكس ذلك سوف يقوض نظام الحكم المحلي من جذوره "،^{٢١} ولتجنب الرقابة المباشرة بالتدخل المباشر في أعمال هيئات الحكم المحلي، تعتبر رقابة السلطة المركزية على هذه الهيئات وصاية إدارية، التي تعني أنها رقابة خارجية.^{٢٢} ولا تخضع كل اختصاصات الهيئات المحلية لهذه الوصاية الإدارية، " لأن ذلك ينفي اللامركزية المحلية ويصادر الاستقلال المحلي "،^{٢٣} ولذا، تختلف الوصاية من دولة إلى أخرى حسب العلاقة القائمة بين السلطات المحلية والسلطات المركزية، ومدى الاستقلالية الممنوحة للحكم المحلي.^{٢٤} وفي القانون الفلسطيني لهيئات الحكم المحلي نرى هذه الوصاية من خلال تفويض وزارة الحكم المحلي برسم " السياسة العامة المقررة لأعمال مجالس الهيئات الفلسطينية، والإشراف على وظائف هذه المجالس واختصاصاتها، وشؤون تنظيم المشاريع العامة، وأعمال الميزانيات، والرقابة المالية والإدارية والقانونية، والإجراءات الخاصة بتشكيل هذه المجالس "،^{٢٥} وهذه الوصاية انتقصت بالفعل من استقلالية هيئات الحكم المحلي وألحقتها بالوزارة كفروع إدارية لها في مناطق عملها.

والوصاية إجرائياً تقوم من خلال شكلين عامين، إما وصاية سابقة (أو استباقية) لمنع قيام عمل ما، أو لاحقة لوقف قيام عمل ما. ومن وسائل الوصاية السابقة إصدار التوجيهات والتعليمات والإرشادات لهذه الهيئات المحلية،^{٢٦} ووجوب قيام الهيئات المحلية باستئذان الوزارة للشروع بمشاريع مقررة لها ضمن تخصصها،^{٢٧} ومصادقة الوزارة بالموافقة على تنفيذ قرارات الهيئات المحلية أو بعضها،^{٢٨} والتي كلها مقررة في القانون الفلسطيني. أما من وسائل الوصاية اللاحقة، فهناك الإيقاف، والإلغاء، والحلول محل السلطات المحلية في التنفيذ، ولكن هذه الوسائل غير مقررة في القانون الفلسطيني، إذ أن وسيلة التصديق (أو المصادقة) قبل التنفيذ تمنع التنفيذ قبل حصوله، وبالتالي

تصبح المصادقة هي الموافقة المشروطة، التي تغني عن الإيقاف والإلغاء والحلول محل السلطات المحلية، إذا قصرت في مهامها.^{٢٩} ومهما كان نوع الوصاية أو إجراءاتها ووسائلها المتبعة وغير المتبعة في فلسطين، فهي من حيث المبدأ أنتقاص من حق الحكم المحلي أن يقوم على أساس اللامركزية المستقلة المنتخبة من السكان لتقديم الخدمات لهم، بما يجيزه القانون لها دون تدخل السلطة المركزية، إلا في الحالات الطارئة التي تتطلب ذلك.

ثالثاً: انتخابات الحكم المحلي في فلسطين

على الرغم من الصلاحيات المقلصة لهيئات الحكم المحلي في فلسطين، وعلى الرغم من أن لها تبعية للسلطة المركزية من خلال وزارة الحكم المحلي، أكثر مما لها الاستقلالية، فقد جرت في فلسطين انتخابات ديمقراطية بكل المقاييس لهذه الهيئات، على مراحل، بدءاً من نهاية العام ٢٠٠٤ وحتى نهاية العام ٢٠٠٥، ولا تزال بعض الهيئات القليلة لم تجر فيها انتخابات بعد. وكان التنافس في هذه الانتخابات منقطع النظير، كما أن التحضير لها وإجراءات القيام بها جرت بشكل جدي وبمشاركة شعبية لا بأس بها؛ فهذه الانتخابات هي الأولى لهذه المجالس منذ الانتخابات التي جرت في الأراضي المحتلة في سنوات السبعين، ثم قامت إسرائيل بحل هذه المجالس عندما اتضح لها بأنها أصبحت واجبات لمنظمة التحرير الفلسطينية. والهيئات التي قامت قبل هذه الانتخابات كانت معينة منذ قدوم السلطة الوطنية الفلسطينية. و"لا شك أن الانتخابات التي جرت يوم الخميس ٢٣/١٢/٢٠٠٤، وعلى الرغم من كونها جزئية، فإنها تعتبر حدثاً تاريخياً مهماً، إذ تتم في ظل حكم وطني فلسطيني للمرة الأولى، وبموجب قوانين فلسطينية".^{٣٠} وقد جرت الانتخابات في مراحلها الأولى بناء على القانون الذي كان المجلس التشريعي الفلسطيني قد أقره سنة ١٩٩٦، ولم يجر العمل بموجبه منذ ذلك الوقت. وقد عدل هذا القانون بتاريخ ١/١٢/٢٠٠٤، ليشمل التعديل تخصيص مقاعد (كوتا) للنساء في المجالس الملحية، كما عدلت طريقة انتخاب رئيس المجلس، ليتم انتخابه من داخل المجلس بدلاً من الانتخاب الشعبي المباشر له.^{٣١} وجرت التعديلات قبل إجراء المرحلة الأولى من الانتخابات، وقبل وقت وجيز جداً من إجراءاتها؛ لحقتها المرحلة الثانية بعد أشهر قليلة بناءً على القانون نفسه. و"شملت المرحلة الأولى من الانتخابات (٣٦) هيئة محلية، منها (٢٦) في الضفة الغربية أجريت انتخاباتها بتاريخ ٢٣/١٢/٢٠٠٤، و(١٠) أخرى في غزة أجريت انتخاباتها بتاريخ ٢٧/١/٢٠٠٥. [...] أما المرحلة الثانية من الانتخابات، التي جرت بتاريخ ٥/٥/٢٠٠٥، فقد شملت (٨٤) هيئة محلية في الضفة الغربية وقطاع غزة".^{٣٢}

ثم صدر القانون الجديد لمجالس الهيئات المحلية، ففي "تاريخ ١٥/٨/٢٠٠٥، حل القانون رقم (١٠) لسنة ٢٠٠٥ محل قانون انتخابات مجالس الهيئات المحلية رقم (٥) لسنة ١٩٩٦ المذكور [...]". ثم صدر بتاريخ ٢٩/٨/٢٠٠٥ قانون لاحق تضمن تعديلات جديدة على القانون رقم (١٠) المذكور. ومن أهم التعديلات [...] اعتماد أسلوب الانتخاب في الهيئات المحلية على أساس القوائم، بعد أن كان الانتخاب يتم على أساس فردي. كما تم اعتماد آلية جديدة لانتخاب المرأة في مجالس الهيئات المحلية.^{٢٢} كما أضيفت مادة في هذا التعديل لتعطي كوتا للمسيحيين في البلديات التي يتواجدون بها، فأصبحت مواد القانون ٧٥ مادة بدلاً من ٧٤ مادة. وقد منحت المادة الرئيس حق "إصدار مرسوم بتخصيص عدد من المقاعد للمسيحيين في بعض الهيئات المحلية"،^{٢٤} وهذه الهيئات هي عشر، تعتبر بلدات مسيحية،^{٢٥} وكان الرئيس الراحل قد أصدر مرسوماً في السابق بأن يكون رؤساء مجالس هذه البلديات من المسيحيين. وفي الانتخابات الأخيرة، جرى العمل بهذا المرسوم أيضاً، ومنح المسيحيون فيها كوتا أكثرية مع تخصيص الرئاسة فيها لهم. وبناء على القانون الجديد وتعديلاته جرت انتخابات المرحلة الثالثة "بتاريخ ٢٩/٩/٢٠٠٥، وكان مقرراً أن تجري في (١٣٢) هيئة محلية، إلا أن مجلس الوزراء الفلسطيني اتخذ قراراً بتأجيل الانتخابات في (٢٧) دائرة [...] بسبب الإغلاق والحصار الإسرائيلي".^{٢٦} ثم جرت المرحلة الرابعة لهذه الهيئات، استكمالاً للمرحلة الثالثة، وجرت في أواخر العام ٢٠٠٥، قبل وقت وجيز من الانتخابات التشريعية، وشملت الكثير من المدن الكبرى في الضفة الغربية وقطاع غزة، وكانت مؤشراً عن توجهات الرأي العام الفلسطيني حول ما يمكن أن يحصل في الانتخابات التشريعية بعد شهر من ذلك.

وطبقاً لقانون انتخاب الهيئات المحلية لسنة ١٩٩٦، تعد للانتخابات وتشرف عليها لجنة مستقلة تتشكل لهذا الغرض، وهذه اللجنة هي "لجنة انتخابات الهيئات المحلية الفلسطينية المشكلة بمرسوم رئاسي"،^{٢٧} التي من ضمن مهامها: -١ اتخاذ الإجراءات اللازمة كافة، لمباشرة عملية الانتخابات إعداداً وتنظيماً وإشرافاً. -٢ تعيين لجان الدوائر الانتخابية ولجان التسجيل والاقتراع والفرز. -٣ الإشراف على إدارة وعمل هذه اللجان ومكاتب الدوائر الانتخابية والعمل على تطبيق القانون.^{٢٨} وقد عملت هذه اللجنة بكفاءة واستقلالية ونزاهة منذ تشكيلها من قبل الرئيس الراحل ياسر عرفات، ولم ترد أية شكاوى تذكر على عملها أو نزاهتها. ولكنها ألغيت طبقاً للقانون الجديد للانتخابات العامة لسنة ٢٠٠٥، ونقلت صلاحياتها إلى اللجنة المركزية للانتخابات، التي حلت مكانها وأخذت دورها. وحسب الوضع الجديد فإن لجنة الانتخابات المركزية، وهي اللجنة التي تشرف على الانتخابات التشريعية والرئاسية، "تتولى إدارة الانتخابات والإشراف عليها، وتكون مسؤولة عن التحضير لها وتنظيمها واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لضمان نزاهتها وحريتها".^{٢٩} وتمارس هذه اللجنة عملها بعد

انتهاء اللجنة القديمة من عملها في المرحلة الأخيرة من الانتخابات، التي جرت في نهاية ٢٠٠٥. وتقوم لجنة الانتخابات المركزية بنفس مهام اللجنة السابقة وصلاحياتها، تضاف إلى صلاحياتها كجنة تشرف على الانتخابات التشريعية والرئاسية.

وحسب القانون الجديد لسنة ٢٠٠٥، " يتم الترشيح ضمن قوائم انتخابية على أساس التمثيل النسبي [...] بحيث لا يقل عدد المرشحين في القائمة الواحدة عن أغلبية عدد المقاعد المخصصة للدائرة الانتخابية".^{٤١} وقد جرت العادة أن تكون الانتخابات بناءً للقوائم النسبية هي الانتخابات البرلمانية التي تجري على مستوى وطني، وذلك لتمثل هذه القوائم التيارات السياسية المختلفة، وتظهرها بأحجامها الحقيقية. أما الانتخابات للهيئات المحلية، وبخاصة الصغيرة منها، فهي تمثل انتخاب الأفراد الذين يعرفهم المجتمع المحلي ويثق بهم كأفراد، ويعطيهم أصواته بناءً لمعرفة شخصية بهم وبتجربته معهم، ولذا من المفضل دائماً أن تجري الانتخابات للمجالس المحلية على أساس فردي. ولكن في الواقع الفلسطيني قلبت الحالة، فرفضت القوائم الوطنية الكاملة، وأقرت مجالس الهيئات المحلية. والأهم من هذا هو إضعاف مكانة رئيس المجلس في هذه الهيئات، الذي ينتخب عادة بشكل مباشر كرئيس، وينتخبه الناس على أساس معرفتهم له وتجربتهم معه، وعلى أساس خبرته ونزاهته ليكون رئيساً للمجلس. ولكن القانون الجديد حدد بأن المجلس المنتخب ينتخب رئيسه من بين أعضائه،^{٤٢} فأضعف هذا وضع الرئيس، لأنه سيكون خاضعاً لأهواء أعضاء المجلس وتقلباتهم، بالإضافة إلى أنه لن يكون ممثل السكان لرئاسة هيئتهم المحلية، بل ممثل المجلس نفسه، ضمن التحالفات التي يمكن أن تتم لإنجاحه، بغض النظر عن خبرته أو مقدرته على إدارة المجلس أو معرفة الناس به.

وحسب تقرير الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، التي كلفت بمراقبة الانتخابات، ورصد التجاوزات والأخطاء، فإن " الانتخابات التي جرت تعتبر مكسباً وإنجازاً مهمين للشعب الفلسطيني، وسارت العملية الانتخابية بصورة مرضية، وكانت الانتخابات نزيهة ونتائجها معتمدة".^{٤٣} وإذا كان هذا تقرير الهيئة عن المرحلة الأولى للانتخابات، فتقريرها عن المرحلة الثالثة جاء مشابهاً للأول، حيث يقول: " تمت عملية الرقابة على إدارة الانتخابات وفقاً للمعايير الدولية، الواردة في دليل الجوانب القانونية والتقنية وجوانب حقوق الإنسان في الانتخابات، الصادرة عن مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان سنة ١٩٩٤".^{٤٤} وحسب تقارير الهيئة عن المرحلة الأولى للانتخابات، فقد " شهدت الانتخابات إقبلاً منقطع النظير في جميع الدوائر الانتخابية".^{٤٥} ولعل هذه الحالة كانت سائدة في كل مراحل الانتخابات. ولكن ما شاب الانتخابات هو " أن العصبية والعشائرية قد أثرت على اتجاه تصويت نسبة عالية من المقترعين، على حساب برامج العمل القائمة على أساس توفير الخدمات للمواطنين.

وقد تغلفت العشائرية في بعض الدوائر الانتخابية بغلاف الحزبية، لكن برامج عملها بقيت متأثرة بالإطار العشائري "؛^{٥٥} فقد أثر الوضع المجتمعي الفلسطيني على هذه الانتخابات في مرحلتها الأولى، وحتى الثانية. وقد يكون هذا هو السبب الذي حدا بالمجلس التشريعي إلى تعديل القانون الجديد قبل بدء العمل به، لتتحول الانتخابات من انتخابات فردية إلى انتخابات على أساس القوائم النسبية، وذلك لمنع التكتلات العشائرية لصالح مرشح واحد، بدلاً من العمل لصالح البرنامج، وهو الوضع الذي يمكن أن يحصل في القوائم بدل الأفراد.

هوامش الفصل التاسع

^١ عدنان عمرو. **الحكم المحلي في ظل السلطة الوطنية الفلسطينية**، القدس: المطبعة العربية الحديثة، ٢٠٠٢، ص ٢.

^٢ المصدر نفسه، ص ٢.

^٣ وليم نصار (أ). مصدر سابق، ٢٠٠٤، ص ١١٥.

^٤ عدنان عمرو. المصدر السابق، ص ٨٢.

^٥ المصدر نفسه، ص ٥.

^٦ علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٧٣ - ٧٤.

^٧ عدنان عمرو. المصدر السابق، ص ٨٦.

^٨ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١١٦.

^٩ عدنان عمرو. المصدر السابق، ص ١٨.

^{١٠} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١١٧.

^{١١} يوسف جريس قدورة. **تاريخ مدينة رام الله؛ طبعة ٢**. رام الله: مطبعة رفيدي، ١٩٩٩، ص ٥٩.

^{١٢} إبراهيم نيروز. رام الله: **جغرافيا - تاريخ - حضارة**، رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص ٣٧٧.

^{١٣} يوسف جريس قدورة. المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٣.

^{١٤} عدنان عمرو. المصدر السابق، ص ٣.

¹⁵ Amundsen & Ezbidi: op. cit, p 13.

^{١٦} عدنان عمرو. المصدر السابق، ص ٨٤.

^{١٧} المصدر نفسه، ص ٣٣.

^{١٨} المصدر نفسه، ص ٩١.

^{١٩} المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

^{٢٠} المصدر نفسه، ص ٤١.

^{٢١} المصدر نفسه، ص ١١٧.

^{٢٢} المصدر نفسه، ص ١٢٣.

^{٢٣} المصدر نفسه، ص ٩٢.

^{٢٤} المصدر نفسه، ص ١١٦.

^{٢٥} المصدر نفسه، ص ١٣٣.

^{٢٦} المصدر نفسه، ص ١٣٤.

^{٢٧} المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦.

^{٢٨} المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٨.

^{٢٩} المصدر نفسه، ص ١٣٨ - ١٤٠.

^{٣٠} الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن ٢٠٠٥: تقرير حول الانتخابات الفلسطينية في العام ٢٠٠٥. رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، ص ٣٢.

^{٣١} المصدر نفسه، ص ٣٤

^{٣٢} المصدر نفسه، ص -١٠٨ ١٠٩.

^{٣٣} المصدر نفسه، ص ١٠٦.

^{٣٤} السلطة الوطنية الفلسطينية (ب). قانون انتخاب مجالس الهيئات المحلية الفلسطينية رقم (١٠) لسنة ٢٠٠٥ وتعديلاته، رام الله: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥، المادة (٥) في تعديل تاريخ ٢٩/٨/٢٠٠٥.

^{٣٥} هذه البلديات هي رام الله، وبيت لحم، وبيت جالا، وبيت ساحور، وبيرزيت، وجفنا، والطيبة، وعين عريك، وعابود، والزبادية.

^{٣٦} الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. المصدر السابق، ٢٠٠٥، ص ١٠٩.

^{٣٧} السلطة الوطنية الفلسطينية. قانون انتخاب مجالس الهيئات المحلية الفلسطينية رقم (٥) لسنة ١٩٩٦، طبعة ٢. رام الله: المجلس التشريعي، الدائرة الإعلامية، ٢٠٠٠، المادة ١ (تعريفات).

^{٣٨} المصدر نفسه، المادة ٢.

^{٣٩} السلطة الوطنية الفلسطينية (ب). المصدر السابق، ٢٠٠٥، المادة ١ (التعريفات).

^{٤٠} المصدر نفسه، المادة ١٤.

^{٤١} المصدر نفسه، المادة ٥٦.

^{٤٢} الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. المصدر السابق، ٢٠٠٥، ص ٣٢.

^{٤٣} المصدر نفسه، ص ١١٠.

^{٤٤} المصدر نفسه، ص ٣٢.

^{٤٥} المصدر نفسه، ص ٥٨.

الفصل العاشر

السلطة التشريعية والانتخابات

السلطة التشريعية والانتخابات

أولاً: السلطة التشريعية – دورها وعملها

السلطة التشريعية ليست أقوى السلطات، ولكنها في النظام الديمقراطي هي أهم السلطات، فهي "رأس السلطات، على الرغم من أنها ليست رأس هرم الحكم، إذ أنها التمثيل المباشر للمواطنين، ورغبتهم فيمن سيتكلم باسمهم، وفيمن سيكون ضميرهم ورقبيهم على السلطة التنفيذية لمدة محددة دستورياً لممارسة أية سلطة تشريعية لصلاحياتها. ويتم انتخاب هذه السلطة مباشرة من قبل المواطنين، لا لتحكم، بل لتشريع باسمهم، ولتراقب أداء السلطة التنفيذية".^١ ولأنها تنبثق مباشرة عن إرادة الشعب، فإن السلطة التنفيذية تعتمد عليها لاستمرار عملها، لأنها هي التي تمنحها الثقة وتسحبها منها؛ ومن خلال ما تسنه من قوانين تعمل السلطة القضائية. والسلطة التشريعية اصطلاحاً على تسميتها "البرلمان" في العالم، وعملها يسمى العمل البرلماني. ومقابل البرلمان تقف الحكومة لممارسة أدوارها والقيام بمهامها التنفيذية، وأحياناً تستبد وتهمين، فتبسط سلطتها إلى أبعد مما هو مقر لها دستورياً وقانونياً، فيتصدى لها البرلمان لوقف تجاوزاتها، أو هذا هو المفروض بالعمل البرلماني في الأنظمة الديمقراطية. و"كي يستطيع البرلمان أن يشكل ثقباً مقابلاً للحكومة وأن يكون هذا المجموع متوازناً، يجب في آن واحد أن يكون البرلمان مستقلاً في ممارسة سلطاته، وأن تكون هذه الأخيرة على درجة كافية من الأهمية".^٢

ويتكون البرلمان من مجلس واحد أو من مجلسين، "يتألف كل منها من عدد مرتفع من الأعضاء، ويتمتع هذا المجموع بسلطات تقريرية متفاوتة الأهمية"،^٣ وهذه السلطات تكون أحياناً مكررة للمجلسين، ليأخذ التشريع طريقه عن طريق مجلسين لمناقشته

قبل إقراره، أو أن تكون لكل منهما مهام وصلاحيات مختلفة، إضافة إلى الصلاحيات المشتركة. و "المهم في تكوين السلطة التشريعية هو أن يقوم الشعب بانتخاب ممثليه، إن كان ذلك لمجلس واحد في نظام المجلس الواحد، أو لمجلسين إن كان ذلك في نظام المجلسين".^٤ ويصبح كل أعضاء البرلمان ممثلين للإرادة الشعبية في كلا مجلسي البرلمان، فالنواب مهما اختلفت تسمياتهم، هم ممثلو الشعب المفوضون بالنطق باسمه ضمن الصلاحيات المقررة لهم دستورياً. ويأتي هؤلاء عن طريق الانتخابات للمجلس النيابي أو لمجلسي البرلمان. وبعد الانتخابات "يأتي دور الممارسة التشريعية التي تعني سن القوانين الناظمة لعمل المجتمع والدولة، بما يضمن العدل وإحقاق الحقوق للجميع، كما يعني قيام السلطة التشريعية كسلطة أولى عليا بتوجيه السلطة التنفيذية ومراقبتها ومحاسبتها، وإقرار أو رفض ما تقوم به، إن كان ذلك في عملها داخل إطار الدولة، أو خارجه في علاقاتها الخارجية مع باقي الدول أو مع المجتمع الدولي ككل".^٥

وللسلطة التشريعية صلاحيات (أو سلطات) محددة تمارسها وتقوم بها مقابل الحكومة، وهذه الصلاحيات هي حصر لها، ولا يجوز ممارستها إلا من خلالها. و "لكي يتمكن البرلمان من تكوين ثقل مقابل الحكومة، ينبغي أن يملك صلاحيات واسعة. وإلا، فلا يكون إلا واجهة، كأشباه البرلمانات في الأنظمة التسلطية".^٦ وتأتي قوة البرلمان من كونه ممثلاً للإرادة الشعبية، التي هي إرادة تحترم في الأنظمة الديمقراطية، أما في الأنظمة الاستبدادية، فنرى أن هذه الإرادة مقهورة ومسحوقة، وأن البرلمانات لا تمثل المجتمعات التي من المفروض أن تمثلها. وبهذا الخصوص يقول غسان سلامة: "إن التمثيل النيابي، وهو مسألة حاسمة في أية تجربة ديمقراطية، قد مورس [في الأنظمة التسلطية المستبدية] باعتباره طريقة لانتقاء القوى والأفراد الذين تتمثل إحدى وظائفهم الأساسية في إخفاء أن الدولة كانت تسعى في المحل الأول إلى إيجاد خواء سياسي حولها: من مجالس تابعة، ونقابات خاضعة، وجمعيات تنشأ بواسطة الدولة ومن أجل الدولة. [...] ويترتب على ذلك أن عانت هذه المجتمعات كلها، ليس من نقص التمثيل النيابي فحسب، بل أيضاً من فيض غزير من النواب الذين اختارتهم الدولة ليمثلوا المجتمع، والذين كانوا في واقع الأمر مجرد قنوات ناقلة لرغبات الدولة".^٧ وحتى لا تستبد الدولة، وتصبح البرلمانات مجرد أختام مطاطية في تصرف الحاكم، وحتى يكون التمثيل النيابي صحيحاً وحقيقاً كتمثيل للإرادة الشعبية، يجب أن تكون السلطة التشريعية مستقلة عن السلطة التنفيذية، وأن تكون لها صلاحياتها في مراقبة الحكومة ومحاسبتها. و "يحدد موريس دوفرليه صلاحيات (أو سلطات) السلطة [التشريعية] بثلاث: التحديد، والرقابة، والدفع. وسلطة التحديد لها صلاحيتان، الصلاحية التشريعية والصلاحية الميزانية [...] فهي سلطة تشرع أولاً. ولكنها سلطة تراقب أداء السلطة التنفيذية في الوقت نفسه، وهذه هي السلطة [أو الصلاحية] الثانية للسلطة التشريعية. أما السلطة [أو الصلاحية] الثالثة، فهي سلطة الدفع، وتعني

الاعتراض على ما تقوم به الحكومة، الذي قد يشكل مظلمة لدى الناس، والمطالبة برفع هذه المظلمة [...] . إن سلطة الدفع هي سلطة تمثيل النواب للمواطنين، ورفع [قضاياهم] إلى الحكومة لحلها".^٨

في أولى صلاحيات السلطة التشريعية نرى صلاحية التحديد، التي تشكل بالأساس سن القوانين، ومنها القوانين المالية التي تشمل الميزانية وفرض الضرائب. وهذه الصلاحية هي جوهر العمل البرلماني، وأول ما قامت عليه فكرة التمثيل الديمقراطي، أي التشريع للقوانين العامة والقوانين المالية. ويقول موريس دوفرليه بهذا الخصوص: "الطابعان الرئيسيان لسلطة التحديد هذه هما الصلاحية التشريعية والصلاحية الميزانية. وإقرار المعاهدات يدخل ضمن هذه الصلاحية أيضاً. وتنطوي الصلاحية التشريعية على اقتراح القوانين، أي القواعد التي يجب على الحكومة أن تحترمها في ممارسة نشاطاتها. [...] أما الصلاحية الميزانية، فهي تنطوي على تحديد رقم النفقات السنوية للدولة وتقرير الوسائل الآيلة لمواجهتها، وبخاصة عن طريق جباية الضريبة. وبتصويته على الميزانية، يضع البرلمان الحدود المالية لنشاط الحكومة".^٩ و سلطة التحديد التي يقوم بها البرلمان هي سلطة حصرية له، فهو الوحيد المخول بسن القوانين، وإقرار الأمور المالية للدولة، إذ أنه "السلطة الوحيدة التي يخولها الناس حق التشريع ورقابة السلطة التنفيذية لما يمثل مصالحهم، ويحمي حقوقهم المقررة في الدستور. وحتى تتمكن السلطة التشريعية من حماية حقوق الناس والدفاع عن مصالحهم، يجب أن تكون قوية أمام السلطة التنفيذية".^{١٠} وحتى يكون البرلمان سلطة تشريعية قوية وقادرة على مواجهة السلطة التنفيذية، وحتى يكون قادراً على محاسبة الحكومة والدفاع عن مصالح الناس، يجب "عدم تمكين السلطة التنفيذية من التدخل في التشريع، أو إعطاؤها الحق الدستوري بممارسته، لمنع الهيمنة المطلقة للسلطة التنفيذية على باقي السلطات، وعلى المجتمع ككل. ومن ضمن هذا المنع، منعها من إصدار القوانين المؤقتة التي تلجأ إليها بعض الأنظمة [...] لفرض هيمنتها على شعوبها، خلال فترات توقف السلطة التشريعية عن العمل. فالقوانين المؤقتة مسيئة لكل معاني الديمقراطية، وتستغلها الحكومات لغرض فرض القيود على الحريات أساساً، ولكنها استعملت أيضاً وبكثرة لتغيير قوانين الانتخاب، كخطوة من خطوات التلاعب بنتائج الانتخابات المقبلة".^{١١}

بعد سلطة التحديد بصلاحياتها التشريعية التي هي من حق السلطة التنفيذية، نرى أن الأمر الموازي بالأهمية في دور السلطة التنفيذية وعملها في البرلمانات الديمقراطية الحديثة، هو محاسبة الحكومة، وهو ما يعرف بالسلطة الرقابية. "إن انتخاب أية سلطة تشريعية من قبل الشعب يعني الثقة لمجموعة من الناس، لتقوم نيابة عنهم بمراقبة عمل السلطة التنفيذية وتوجيهه، ومحاسبتها، بمنحها الثقة أو سحبها منها".^{١٢}

والسلطة الرقابية هي أساس الفهم الديمقراطي لفصل السلطات ولتحديدها، بحيث لا تعمل السلطة التنفيذية، التي تحت تصرفها المال والقوة العسكرية والأمنية والأجهزة الحكومية، كما تشاء بلا توجيه شعبي. ومن ضمن سلطة الرقابة التي يمتلكها البرلمان، حقه بمناقشة الحكومة بما تقوم به، وإقرار المشاريع الكبرى التي تكون مثاراً للجدل، كما أن من حقه محاسبة الحكومة إذا قصرت بما تقوم به أو أخطأت في أعمالها، أو التدقيق بما تقوم به من أعمال، و" يمكن استخدام وسائل عدة على هذا الصعيد. مناقشة الميزانية يمكن أن تشكل فرصة سانحة للتدقيق بعمل الحكومة: جميع المصالح [وزارات، وأجهزة، ومؤسسات رسمية] تسأل عن الاعتمادات التي تطلبها ويتفحصها النواب بدقة كبيرة"^{١٣}. وإقرار الميزانية كما رأينا هو من سلطة التحديد، ولكنه أيضاً يدخل ضمن سلطة الرقابة، إذ أن "الصلاحية الميزانية هي سلطة تحديدية بما يخص السنة المقبلة [أي لإقرار الصرف الحكومي للسنة المقبلة]، وسلطة رقابة بما يخص السنة المنصرمة"^{١٤}، وذلك بالتدقيق بما تم صرفه وكيفية هذا الصرف، ومحاسبة الحكومة على أي خروج تم عما أقر بالميزانية السابقة. ومن خلال هذه المحاسبة " يمكن للبرلمانيين أن يسألوا الوزراء عن الأفعال المتعلقة بوزاراتهم، ورئيس الوزراء بما يتعلق بمجمل الحكومة"^{١٥}.

وضمن ممارسة الرقابة كسلطة مقرة من سلطات البرلمان، يقوم البرلمان بمنح أو حجب الثقة عن الحكومة أو عن أحد أفرادها. وإذا أقر البرلمان سحب الثقة عن الحكومة، فهو يقوم بعمل سيادي سياسي، هي من مسؤولياته كرقيب على الحكومة مفوض لهذا الغرض من قبل الشعب. و"المسؤولية السياسية للوزارة أمام البرلمان هي واقعة أنه يمكن للبرلمان أن يرغم الوزارة على الاستقالة بالتصويت على حجب الثقة"^{١٦}. وعند حجب الثقة على الحكومة الاستقالة، وعندها تقوم حكومة جديدة تعرض على البرلمان لمنحها الثقة، فيشارك البرلمان ثانية في المسؤولية السياسية، وذلك بالمشاركة بتثبيت الحكومة في موقعها للعمل لفترة ما إلى أن يتم سحب الثقة منها أو حتى تنتهي ولاية البرلمان ويقوم مجلس نيابي جديد تعرض عليه حكومة جديدة لنيل ثقته بها. ولكن يمكن للحكومة أن تمتنع عن الاستقالة، وتقوم هي بحل البرلمان، وهذا غالباً ما يحدث في الأنظمة التسلطية، ولكنه على أي حال حق من حقوق الحكومة، لعمل التوازن بين السلطتين. وفي أساس العمل الديمقراطي "لا يحق أصلاً للسلطة التنفيذية التعدي على السلطة التشريعية بحل مجلس النواب (أو البرلمان)، إلا بموافقة البرلمان نفسه بالأغلبية المطلقة لأعضائه. وعدا ذلك سيصبح مجلس النواب تحت رحمة السلطة التنفيذية، فلا يستطيع أن يسألها أو يحاسبها أو حتى يختلف معها في الرأي في أي من الأمور، لأن النتيجة ستكون حل مجلس النواب، بدلاً من حل الحكومة، وبالتالي ستكون الديمقراطية ومبدأ تداول السلطة مجرد شعارات غير قابلة للتحقيق الفعلي"^{١٧}. ولكن يحدث أحياناً أن تدخل العلاقة بين الحكومة والبرلمان في مأزق دستوري وفي مأزق علاقات، فيكون

الحل هو حل البرلمان، فتصبح الحكومة معه انتقالية إلى حين قيام المجلس النيابي التالي خلال الفترة الزمنية المحددة دستورياً، ويقوم المجلس الجديد بمنح الحكومة الثقة، وقد يكون تركيبها هو التركيب القديم نفسه، أو تكون حكومة جديدة تماماً، حسبما تفرزه صناديق الاقتراع من وضع نيابي جديد.^{١٨} وعندها لا يجوز بأي حال من الأحوال حل المجلس الجديد على الأسس نفسها التي أدت إلى حل المجلس السابق.

السلطة الأخيرة للبرلمان هي سلطة الاعتراض، التي تعني اعتراض النواب بشكل فردي على عمل من الأعمال التي تقوم بها الحكومة أو إحدى مؤسساتها، أدى إلى ضرر على قطاع محلي يمثله هذا النائب. وبهذا الخصوص يقول مورييس دوفرليه: "تمارس المجالس التشريعية وظيفة مطالبة واعتراض. فردياً، كل برلماني هو وسيط بين ناخبه والحكومة: يتدخل لصالحهم لدى الإدارة والوزراء، ويلفت انتباه الوزراء لظلم أو عدم ملاءمة قراراتهم، وبخاصة لردود أفعال الرأي على القرارات الحكومية في هذه التدخلات [...]". من خلال هذه الوظيفة الخدمية، يمكن إصلاح تجاوزات عديدة تفصيلية ترتكبها الحكومة وإعلامها بمواقف المواطنين وشكاويهم.^{١٩} ولكن يمكن لهذه المطالبة أن تكون مطالبة عامة على المستوى الوطني، يقوم بها البرلمان بصفته الجماعية، كأغلبية برلمانية تطالب الحكومة بالقيام بعمل ما أو وقف عمل ما، قد يؤدي قيامه إلى ضرر على الناس، في منطقة ما أو على مستوى الوطن ككل. وهذه المطالبة تقع ضمن سلطة الاعتراض أيضاً، إذ أنها تقوم على أساس أن البرلمان يمثل الشعب بأفراده وبمجموعاته المنفردة وبمجموعه كله. والاعتراض البرلماني يمكن أن يتحول إلى رقابة برلمانية، تؤدي بالنتيجة إلى مساءلة الحكومة ومحاسبتها، وربما إلى سحب الثقة عنها، إذا كان الأمر المرتكب جسيماً، ويخرج عن التفويض الذي منحه البرلمان للحكومة للقيام بأعمالها، أو أنه تحول إلى مطلب شعبي يتطلب وقفه، فيما ترفض الحكومة ذلك.

ثانياً: المؤسسة التشريعية والنظام البرلماني

عندما تجري الانتخابات في أية دولة، تفرز سلطة سياسية للحكم؛ وهذه السلطة تكون على أنواع، فالنمط الديمقراطي ليس واحداً متكرراً في كل الأحوال،^{٢٠} ولكنه يقوم على الأسس والمبادئ والشروط نفسها المطلوبة لحكم الشعب. والانتخابات تفرز القوى التي ستتولى الحكم، إن كان ذلك من خلال وجودها في البرلمان كسلطة تشريعية تشرع وتحاسب الحكومة، أو من خلال استلام السلطة التنفيذية. واستلام السلطة التنفيذية هو المتنوع في النمط الديمقراطي، فهو إما يقوم من خلال البرلمان مباشرة، أو يفصل البرلمان تماماً عن السلطة التنفيذية. "إن التمييز أو المعيار بالنسبة إلى التقسيم يعتمد على موضوع تقسيم السلطات أو الوظائف الأساسية للدولة، والصلة بين

الهيئات القائمة على تلك الوظائف الأساسية^{٢١}. إذا كانت السلطة التنفيذية منبثقة من خلال البرلمان مباشرة، يسمى هذا النظام البرلماني، أما إذ تم الفصل التام بين السلطتين، بحيث تجري انتخابات السلطة التنفيذية منفصلة عن انتخاب أعضاء البرلمان، يسمى هذا النظام الرئاسي، حيث أن السلطة التنفيذية تكون ممثلة برئيسها، الذي ينتخب بشكل شعبي مباشر لتولي هذه السلطة، وبهذا نرى أنه من خلال الانتخابات "تنشأ السلطة التشريعية. ومن خلال الانتخابات تنشأ السلطة التنفيذية، إما عن طريق النظام البرلماني، حيث يكون الحكام الجدد هم الحزب الفائز، هو قوة الأكثرية، وإما عن طريق النظام الرئاسي، حيث ينتخب رئيس الدولة مباشرة إلى سدة الحكم للفترة المحددة دستورياً للحكم، قبل إجراء الانتخابات التالية"^{٢٢}. وسنتطرق إلى النظام الرئاسي عندما نتحدث عن الانتخابات الرئاسية في الفصل القادم.

وهناك نمط ديمقراطي ثالث، هو نظام حكومة الجمعية، والمطبق في الاتحاد السويسري، الذي بمقتضاه "توجد كل مظاهر السلطة واختصاصاتها في يد جهة واحدة هي جمعية ممثلي الشعب. وفي هذا النظام لا يكون هناك فصل بين السلطات، ذلك الفصل الذي أنكره روسو، وإنما هناك دمج بين السلطات جميعها وجعلها كلها في يد ممثلي الشعب"^{٢٣}، وهكذا تكون جمعية ممثلي الشعب هي التي تمارس التشريع والتنفيذ، ومنها تنبثق الهيئات التنفيذية وحتى القضائية، والتي يختارونها للقيام بمهامها في التنفيذ والقضاء. أما في النظام البرلماني، فالوضع يختلف، إذ نرى بعض الفصل في السلطات، على الرغم من أن الحكومة، وهي سلطة تنفيذية، تنبثق عن البرلمان، وهو سلطة تشريعية. وفي النظام البرلماني "يوجد رئيس للدولة قد يكون ملكاً يتبوأ منصبه بالوراثة، وقد يكون رئيس جمهورية يتولى منصبه بالانتخاب [عموماً عن طريق البرلمان نفسه] وإلى جوار هذا الرئيس للدولة يوجد الرئيس الفعلي للسلطة التنفيذية وهو رئيس الحكومة [...]. وإذا كان الرئيس الأعلى في هذا النظام يسود ولا يحكم، فإن الوزارة هي التي تقوم فعلاً بمهام السلطة التنفيذية وهي التي تسأل عنها"^{٢٤} فرئيس الدولة في هذا النظام، ملكاً كان أم رئيس جمهورية، أم أنه يحمل أي لقب آخر، إنما هو رئيس فخري مجرد من السلطة الفعلية ومن الصلاحيات التنفيذية المقررة. ودوره في الدولة دور تشريعاتي^{٢٥}، فهو رمزها الذي تحترمه، فيعتمد السفراء الأجانب، ويمثل الدولة في المراسم الاحتفالية، ولكنه لا يتدخل بقضايا التنفيذ أو التشريع أو القضاء، وإليه تلجأ البرلمانات طالبة تعيين رئيس للوزراء.

والنظام البرلماني يقوم على من انتخابهم الشعب ليكونوا أعضاء في البرلمان أساساً؛ أي ليكونوا في السلطة التشريعية، ومنها يتم فرز الوزراء لتولي السلطة التنفيذية. وحتى يتولوا هذه السلطة يجب أن يكونوا موضع ثقة البرلمان نفسه، الذي هم أعضاء فيه، أي أنهم يحصلون على ثقة السلطة التشريعية التي هم من بين أعضائها، وهذا ما

يضعف من وضع هذه السلطة، لأن أعضاء منها أصبحوا في السلطة التنفيذية، وهم بالأساس حزب الأكثرية، وبالتالي لا يعود البرلمان قادراً على محاسبتهم بتلك القوة لو كانت السلطة التنفيذية منفصلة تماماً عن السلطة التشريعية، أي أن الحكومة وكل أعضائها هم من خارج النواب البرلمانيين؛ ففي النظام البرلماني " يجب أن تكون الوزارة محل ثقة البرلمان المنتخب من الشعب [الذين هم جزء منه]، وعلى ذلك فإن رئيس الدولة مقيد في اختياره لرئيس الوزراء بأن يكون متمتعاً بثقة المجلس المنتخب حتى لو لم يكن محل رضا منه شخصياً. وفي البلاد ذات الأنظمة الحزبية - وهو الوضع المعتاد في الديمقراطيات التقليدية [الليبرالية] - فإن رئيس الدولة يجد نفسه مضطراً لاختيار رئيس الوزراء من الحزب الفائز بالأغلبية في البرلمان"،^{٢٦} والذي هو عادة رئيس الحزب وعضو في البرلمان، أي أنه نائب يمثل الشعب، ورئيس للسلطة التنفيذية في الوقت نفسه.

والنظام البرلماني يصلح لدولة كبيرة الحجم وكثيرة السكان، ويكون برلمانها بالتالي واسعاً وعدد أعضائه كثيرون، مثلما هو الحال في بريطانيا.^{٢٧} وهو قائم هناك ليس لأنه الأفضل للبلاد، على الرغم من أن بريطانيا أقدم الديمقراطيات الحديثة. ولكنه يقوم لأن البلاد ملكية وراثية، رأس النظام فيها محدد الصلاحية، بحيث أصبحت سلطته مجرد سلطة مراسمية، لأنه غير منتخب من الشعب حسب المطلوب لقيام النظام الديمقراطي. وبالتالي أصبحت السلطة بيد رئيس الوزراء المنتخب ديمقراطياً كرئيس لحزب الأكثرية في البرلمان، وذلك لتمكين الديمقراطية من العمل بشكل صحيح. ولكن هذا لا يعني أن النظام البرلماني هو الأصح، فهذا الوضع من تولي أعضاء من البرلمان نفسه السلطة التنفيذية، يقلل فرصة فصل السلطات. وفي هذا النظام البرلماني تصبح السلطة التنفيذية متداخلة بالسلطة التشريعية، من خلال وجود رئيس الوزراء ومعظم الوزراء كأعضاء في البرلمان.^{٢٨} و "رئيس الوزراء والوزراء يعملون وحدة متجانسة في النظام البرلماني والأصل فيهم أن ينتموا إلى كتلة برلمانية واحدة هي الكتلة صاحبة الأغلبية في المجلس المنتخب. وقد ينتمون عند الضرورة إلى أكثر من حزب في صورة وزارة ائتلافية"،^{٢٩} إذا فشل أي حزب في الحصول على الأغلبية المطلقة التي تمكنه من الحصول على ثقة المجلس اعتماداً على أعضائه فيه، ولذا يضطر حزب الأغلبية، لأنه لم يحصل على الأغلبية المطلقة، إلى التحالف مع حزب أو أحزاب أخرى أصغر منه، لتشكيل الحكومة، وهو بهذا يكون أضعف وضعاً، لأنه سيكون تحت رحمة شركائه في الائتلاف الحكومي، الذين بفضل أصواتهم تمكنت الحكومة من الحصول على الأغلبية المطلقة لنيل الثقة.

ومرة أخرى نرى مثالب النظام البرلماني، حيث أن الحكومة تكون مشكلة من أعضاء من أحزاب مختلفة داخل البرلمان، وهذا بحاجة إلى تسويات سياسية بين طرفين أو أكثر،

بحيث تتنازل الأطراف عن الكثير من مبادئها التي طرحتها في برامجها الانتخابية، التي بموجبها حصلت على التفويض الشعبي للوصول إلى البرلمان. وهذه الحكومة تكون عرضة للسقوط بمجرد اختلاف أصحاب الائتلاف على أي من القضايا التي يرونها تخرج عن مبادئهم الأساسية، وعادة يكون هؤلاء هم أعضاء الطرف الأصغر في الائتلاف الحكومي، في محاولة لفرض رأيهم، أو ابتزاز مواقف سياسية من طرف الأغلبية، مقابل بقائهم أعضاء في الحكومة. وإذا لم يتم التوافق بين أطراف الائتلاف، ولم تعد هناك إمكانية لتشكيل حكومة جديدة، تطلب هذه الأحزاب من رئيس الدولة، بصفته الرمزية حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات جديدة،^{٢٠} وهذا يعد ضعفاً في وضع الاستقرار السياسي في البلدان الديمقراطية ذات الأنظمة البرلمانية، التي تعتمد في انتخاباتها على النظام النسبي، بحيث لا نرى حزباً يفوز بأغلبية مطلقة في البرلمان، وبالتالي، تفقد الدولة استقرارها السياسي، وليس هذا هو الغرض من النمط الديمقراطي.

ثالثاً: الانتخابات الفلسطينية والممارسة الديمقراطية

الممارسة الديمقراطية في أية دولة وأي مجتمع يمكن ملاحظتها من خلال العملية الانتخابية التي أدت إلى قيام السلطة التنفيذية التي ستحكم الناس الذين انتخبوها؛ فالديمقراطية تقوم على أسس أهمها قيام الناس بانتخاب حكاهم ومن يمثلهم بالتشريع، وبمحاسبة الحكام، وإقرار الاتفاقات مع باقي الجهات الدولية. والعملية الانتخابية التشريعية لا تكون ديمقراطية إلا إذا توفرت فيها ثلاثة أسس: أولاً القانون الانتخابي الديمقراطي الذي يساوي بين الجميع ويمنح الفرص المتكافئة للجميع؛ وثانياً الممارسة الديمقراطية أثناء عملية الانتخاب بلا هيمنة السلطة التنفيذية عليها؛ وثالثاً التوزيع العادل للأصوات في دوائر انتخابية متقاربة بالأعداد السكانية وبممثلهم في الهيئة التشريعية. وفي هذا المجال، "يعتبر قانون الانتخابات الفلسطيني قانوناً انتخابياً كلاسيكياً متكاملًا. فقد جاء مفصلاً شاملاً في تحديده للدوائر الانتخابية وحق الاقتراع والترشيح، وكيفية إدارة الانتخابات والإشراف عليها، وتنظيم الدعاية الانتخابية، وطريقة تحديد النتائج وإعلانها، وكيفية تقديم الطعون المتعلقة بعملية الانتخابات ومعالجتها. ومن مراجعة المواد يتضح أن هذا القانون، إذا تم الالتزام بتطبيقه بشكل كامل يؤدي إلى إجراء عملية انتخابية ديمقراطية، تقوم على النزاهة والشفافية".^{٢١} ولكن القانون، القديم والجديد وقعا في خطأ عدم الأخذ بالاعتبار الوضع السياسي للشعب الفلسطيني، وضرورة تجنب الانزلاق إلى تحديات إدارية تؤدي تلقائياً إلى العشوائية والانتخاب على أساس العلاقات القرابية، بدلاً من أن تكون على أساس البرامج السياسية، بعد هذا النضال الطويل للشعب الفلسطيني.

وكان من المفروض عند وضع القانون الانتخابي الفلسطيني أن يقوم على الواقع الفلسطيني، ويستقي من تجارب الآخرين حول الموضوع نفسه، وبخاصة حول إجراء الانتخابات في المناطق الصغيرة ذات الأعداد السكانية المحدودة، كحالة الشعب الفلسطيني، الذي تعداده كله لا يصل إلى دائرة واحدة في دول أخرى، وحتى تلك المجاورة في المنطقة، مثل العراق. وبالتالي، يجب أن يكون محصلة تجارب تتناسب مع الواقع الفلسطيني. والتجارب قد تكون سلبية، فنستفيد منها كي لا نقع في الأخطاء نفسها التي وقع فيها الآخرون؛ وقد تكون إيجابية فنستفيد من صحتها حسب واقعنا. وقد عرفنا الانتخابات التشريعية عند قيام السلطة الفلسطينية، ورأينا فيها بعض السلبيات، منها سلبيات في القانون الذي لا ينسجم مع الواقع الفلسطيني، ومنها سلبيات في الممارسة نتيجة عدم الالتزام بالتطبيق الصحيح لأحكام القانون. وكان على القانون الجديد أن يسعى للتخلص من السلبيات، وقد رأينا السلبيات في تجربتنا السابقة عند تحديد الأسلوب الانتخابي، حيث أنه لم ينبع ذلك أساساً من واقعنا الخاص، ودون الاستفادة من تجارب الآخرين، إن كان ذلك بالاعتماد على الدوائر الانتخابية أو على القوائم الوطنية النسبية.

ولعل أهم السلبيات في التجربة السابقة لسنة ١٩٩٦ كانت بتوزيع غير متساوٍ للدوائر، بتكرار تجربة الانتخابات كما كانت إبان الحكم الأردني، حيث "نجح مرشح من خلال الحصول على الألفين من الأصوات في دائرته الانتخابية، في حين خسر آخرون في دوائر أخرى مع أنهم حصلوا على أكثر من عشرة آلاف صوت. كما يجدر الانتباه إلى أن هذا النظام لا يساوي بين أصوات الناخبين. ففي حين أن الناخب في دائرة معينة يملك الحق في التصويت المتعدد لاثني عشر مرشحاً، فإن آخر في دائرة أخرى لا يملك الحق سوى للتصويت لمرشح واحد فقط، وبالتالي يصبح الصوت الانتخابي غير متساوٍ من ناخب إلى آخر، وفي هذا انتقاص في العلمية الانتخابية"^{٣٢}. وأهم ما يجب ذكره هنا هو أن علينا عدم التقليد لأن هناك ضرورة لتغيير الأسلوب الذي اتبع سابقاً، بل يمكننا أن نستحدث أسلوباً جديداً يتناسب مع واقعنا، بعد دراسة تجارب الآخرين لمعرفة السلبيات بها، وبعد دراسة واقعنا لمعرفة متطلبات هذا الواقع. وعلينا أن نستغني كلياً عن المثال الأردني، لأن أسسه لم تكن ديمقراطية، وتطوره في الأردن حالياً أدى إلى زوال الممارسة الديمقراطية الصحيحة. ووضع قانون انتخاب فلسطيني جديد أو تعديل القانون القائم منوط بالمجلس التشريعي، ولكن علينا في هذه المرحلة المهمة من التحول السياسي في حياة شعبنا أن نجعل مشروع القانون الانتخابي موضع نقاش شعبي واسع، ومن ثم سن القانون حسب المتطلبات التي يفرزها النقاش الشعبي، وإلا قيل لاحقاً إن القانون قد تم تفصيله على مفاصل الأعضاء الحاليين للمجلس التشريعي، بما يتناسب وأهواءهم ورغباتهم ومصالحهم، دون الأخذ بعين الاعتبار المصلحة الوطنية العامة. وهو بالضبط ما حصل عندما استبدل القانون القديم بالقانون الجديد

رقم (٩) لسنة ٢٠٠٥، حيث تم اعتماد مبدأ الدوائر القديمة نفسه بحجمها الجغرافي نفسه، ولكن بتقليص عدد نوابها ليتناسب مع الوضع المهجن الجديد الذي أقر ليجمع ما بين الدوائر والقوائم النسبية.

وعلى الرغم من أن القانون الجديد لسنة ٢٠٠٥، مع تعديلاته، قد أخذ بالكثير من السلبيات، ومنها تعديله للسماح بقيام أفراد الأمن والشرطة بالاقتراع المسبق، ليتفرغوا لعملهم أثناء يوم الانتخابات،^{٣٢} أو إقرار القائمة الوطنية النسبية، حتى لو كانت على أساس نصف مقاعد المجلس التشريعي،^{٣٤} أو إقرار حصص مخصصة للمرأة (كوتا)،^{٣٥} فإنه أعاد إقرار نظام الدوائر كما كانت قائمة، وإن اختلفت مقاعد كل منها، حسب المرسوم الذي صدر لاحقاً بهذا الخصوص،^{٣٦} ليوزع المقاعد المخصصة للدوائر على كل منها، وذلك عندما أقر القانون النظام المختلط للانتخابات.^{٣٧} وكان من الأفضل لو تمت استشارة الرأي الشعبي العام بهذا الخصوص، بدلاً من تفصيل قانون ليتناسب مع رغبة أعضاء المجلس التشريعي السابق. وعندما خضع مشروع القانون الفلسطيني للنقاش الشعبي، فإننا بالواقع نجس نبض الشارع ونقيس رغباته التي قد تتعارض تماماً مع رغبات أعضاء المجلس التشريعي الحاليين أو السابقين، وبخاصة أن الشارع الفلسطيني واع ومشارك. وكان من المفروض أن نسأل الرأي الشعبي ماذا فعل إذا كان أسلوب الدوائر الصغيرة أو الكبيرة له سلبياته، بحيث أصبح موضع نقد ورفض من قبل الكثيرين في فلسطين، وإذا كان أسلوب القوائم النسبية الوطنية سيؤدي إلى فقدان الاستقرار السياسي؟ ولكن بدلاً من ذلك أقر المجلس التشريعي نظاماً مختلطاً يقتضي العمل بالطريقتين معاً، ليستمر العمل بالدوائر الكبيرة لتفرز ٦٦ نائباً في المجلس، ويضاف إليهم عدد مشابه يتم انتخابهم من خلال القوائم الوطنية النسبية،^{٣٨} وذلك حسب مصالح أعضائه الذين سقطوا بغالبيتهم الساحقة في الدوائر التي أصروا على بقائها، ظناً منهم بأنها مدخلهم للعودة ثانية إلى العمل البرلماني.

وهذا الأمر المعقد يعني أن نعتد أسلوبين لكل منهما سلبياته. والحل الأمثل هو الدمج بين الاثنين، لا تطبيقهما معاً، على الرغم من أن تجربة النظام المختلط موجودة في دول أخرى، ولكنها هناك تختلف بالظروف وبالتوزيع السكاني في الدوائر، وبحجم السكان الهائل الذي يسمح أساساً بوجود دوائر كبيرة يمكن أن تجري على أساسها انتخابات الدوائر. أما في حالتنا، فالدمج يكون بإعادة تقسيم الوطن إلى دوائر واسعة متساوية العدد السكاني والانتخابي، ومتلاقية بالتقارب العائلي والعشائري وذات صلات دائمة بالماضي، بحيث نعود إلى واقعنا المحلي، ونعيد التقسيم حسبما يمليه هذا الواقع، الذي يقول إن منطقة شمال الضفة الغربية كانت دائماً منطقة واحدة متقاربة بكل الأمور، وكانت نابلس مركزها. والأمر نفسه ينطبق على وسط الضفة الغربية التي كانت القدس دائماً مركزه، أما جنوب الضفة فهو منطقة واحدة مركزها الخليل، وهي

الوحيدة التي لم تقسم إلى دوائر صغيرة كباقي المناطق، واحتفظت بوضعها الطبيعي القديم. وهكذا يمكن تقسيم الضفة الغربية إلى ثلاث دوائر كبيرة، مع تقسيم قطاع غزة إلى دائرتين، بحيث تكون الدوائر الخمس متساوية بعدد السكان وبعدد الناخبين، وبالتالي بعدد المقاعد في المجلس التشريعي، وتجري الانتخابات على أساس القوائم النسبية، ولكن ليس على مستوى الوطن كله، بل على مستوى الدائرة الوطنية الكبيرة، حيث يعرف الناس بعضهم أكثر، وحيث يمكن للمتنافسين التوجه إلى الناخبين من خلال قوائم واسعة تمثل تلك الدائرة من خلال التمثيل الحزبي لا التمثيل العشائري؛ وعندها سيكون هنالك تساوي في عدد السكان بحدود ٦٠٠ - ٧٠٠ ألف في كل دائرة، بينهم حوالي ٤٠٠ ألف ناخب عليهم انتخاب من ٢٥ إلى ٣٠ نائباً في دائرتهم، باختيار القوائم لا الأفراد، فنختار البرامج لا العلاقات القرابية؛ وهكذا نكون مبادرين حسب واقعنا المحلي، لا مقلدين لما قد لا يصلح لنا.

هوامش الفصل العاشر

- ^١ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٧٥.
- ^٢ موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١١١.
- ^٣ المصدر نفسه، ص ١١١.
- ^٤ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٧٨.
- ^٥ المصدر نفسه، ص ٨١.
- ^٦ موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١١٦.
- ^٧ غسان سلامة (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٠، ص ٢٤.
- ^٨ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٧٨.
- ^٩ موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١٦.
- ^{١٠} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٧٦.
- ^{١١} المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- ^{١٢} المصدر نفسه، ص ٨٢.
- ^{١٣} موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١١٧.
- ^{١٤} المصدر نفسه، ص ١١٧.
- ^{١٥} المصدر نفسه، ص ١١٧.
- ^{١٦} المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- ^{١٧} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٨٢ - ٨٣؟
- ^{١٨} موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١٢٨؛ انظر أيضاً: يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٩٨ - ١٩٩.
- ^{١٩} موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١١٨.
- ^{٢٠} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٦٤.
- ^{٢١} المصدر نفسه، ص ١٦٤.
- ^{٢٢} وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ٧٦.
- ^{٢٣} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٦٦.
- ^{٢٤} المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- ^{٢٥} موريس دوفرجية. المصدر السابق، ص ١٢٦.
- ^{٢٦} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٩٦.
- ^{٢٧} المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١١.
- ^{٢٨} المصدر نفسه، ص ١٩٧.
- ^{٢٩} المصدر نفسه، ص ١٩٧.

^{٣٠} المصدر نفسه، ص ١٩٣.

^{٣١} علي الجرباوي. المصدر السابق، ص ٤٠.

^{٣٢} المصدر نفسه، ص ٤١.

^{٣٣} السلطة الوطنية الفلسطينية (أ). قانون الانتخابات رقم (٩) لسنة ٢٠٠٥ وتعديلاته، رام الله: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥، المادة (١) في تعديل تاريخ ٣/١/٢٠٠٦.

^{٣٤} المصدر نفسه، المادة (٤) إلى المادة (٦).

^{٣٥} الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. حول عملية الانتخابات التشريعية الثانية التي جرت في ٢٥/١/٢٠٠٦، رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، ٢٠٠٦، ص ١٣.

^{٣٦} المصدر نفسه، ص ٢٠.

^{٣٧} السلطة الوطنية الفلسطينية (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٥، المادة (٣).

^{٣٨} الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. المصدر السابق، ٢٠٠٦، ص ١٦.

الفصل الحادي عشر

الانتخابات الرئاسية

الانتخابات الرئاسية

أولاً: السلطة التنفيذية والنظام الرئاسي

في النظام البرلماني تضعف الفواصل التي تقوم بين السلطات، وبخاصة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، لأن أعضاء السلطة التنفيذية هم بالأساس أعضاء بالسلطة التشريعية؛ كما أن النظام البرلماني الذي تقوم انتخاباته على القوائم النسبية، هو نظام غير مستقر، لأن نظام القوائم النسبية على المستوى الوطني لا يسمح عادة بفوز حزب واحد على الأغلبية المطلقة من مقاعد البرلمان، أي ما يزيد بمقعد واحد عن نصف عدد مقاعد البرلمان، وهي النسبة التي تقرر الثقة للحكومة، ولذا يضطر حزب الأغلبية النسبية إلى التحالف مع أحزاب أخرى، وهذا يجعل الحكومة تحت رحمة الأحزاب الأصغر التي يمكن أن تنسحب من الائتلاف الحكومي، وتؤدي بالتالي إلى سقوط الحكومة، وتكون النتيجة عدم الاستقرار السياسي. وقد رأينا عدم الاستقرار هذا، وضغط الأحزاب الصغيرة على حزب الأغلبية، في معظم الأنظمة الأوروبية التي تعتمد هذا النظام، ومنها بالذات إيطاليا، التي تشكلت فيها عشرات الحكومات منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وبعضها لم يصمد إلا فترات صغيرة محدودة. ولكن الوضع كان مستقرًا في بريطانيا، لأن بريطانيا تعتمد على نظام الدوائر بالأغلبية، والدوائر فيها صغيرة جداً، إذ أن هناك مقعداً واحداً للدائرة، تتنافس عليه الأحزاب في تلك الدائرة. وفي العادة يفوز أحد حزبين، هما حزب العمال أو حزب المحافظين، ولكن في بريطانيا أحزاب أخرى ذات قاعدة شعبية، وأهمها الحزب الليبرالي، الذي لم يتمكن يوماً حسب النظام القائم من تحقيق نصر قوي يضعف وضع الحزبين الآخرين ليفقدوا كلهم الأغلبية المطلقة، ويضطر حزب الأغلبية أن يطلب من الحزب الليبرالي المشاركة في الحكم. ولو اعتمد

نظام الأغلبية النسبية في بريطانيا لفقدت كل الأحزاب وضع الأغلبية المطلقة. ولكن النظام البريطاني فريد من نوعه، وهو غير عادل في توزيع الأصوات، لأنه لا يعطي كل حزب حسب حجم الأصوات المؤيدة له على المستوى الوطني، بل تفوز الأحزاب بفوزها في دوائر صغيرة، وتخسر لأنها لا تتمكن من الفوز في تلك الدوائر على الرغم من حضورها الكبير على المستوى الوطني.

والوضع مختلف في النظام الرئاسي، فهو نظام يقوم على انتخاب رئيس للبلاد بيده كل الصلاحيات التنفيذية خلال ولايته الدستورية،^١ ولا يحد من هذه الصلاحيات إلا الأحكام الدستورية التي تحدد ما له وما عليه.^٢ وهو لا يحتاج إلى الأحزاب الأخرى لتشكيل حكومته، فهو قد حصل على ثقة الشعب به، ولا يحتاج إلى ثقة البرلمان بعد ذلك، على الرغم من أن بعض الأنظمة الرئاسية تقوم على حكومة تساعد الرئيس المنتخب، وهي بحاجة إلى هذه الثقة البرلمانية. و"يقوم النظام الرئاسي على [خاصيتين] أساسيتين تتفرع عنهما جماعة خصائص ثانوية. **الخاصية الأولى:** وجود رئيس منتخب من الشعب يستأثر بالسلطة التنفيذية. **الخاصية الثانية:** الفصل الشديد بين السلطات [...] وانتخاب الرئيس من الشعب مباشرة يجعل له صفة تمثيلية عن الشعب ويعطيه حق التكلم باسمه والتعبير عن إرادته. كذلك، فإن هذا الانتخاب هو المبرر الأساسي لأن يكون الرئيس في هذا النظام، هو رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية في الوقت ذاته. فهو الذي يجمع بين يديه الوظائف التنفيذية كافة [،] وهو وإن كان لا يقوم بها بنفسه مباشرة وإنما يعاونه عدد من الأجهزة في الدولة الحديثة [،] فإن هذه الأجهزة جميعاً تعمل تحت إشرافه وتأتمر بأمره وتُسأل أمامه وهو المسؤول عنها أمام الرأي العام. ويترتب على ذلك أنه لا يوجد في النظام الرئاسي مجلس وزراء "عموماً" وبالتالي لا تكون هناك حاجة لثقة البرلمان على حكومة ما يشكلها الرئيس، بل تكون الثقة لأفراد هذه الحكومة كل بشخصه. وقد يكون هناك مجلس وزراء يتولى أمر الحكومة، ولكنها تكون مسؤولة أمام الرئيس مباشرة، وصلاحياتها مفوضة منه، وهو الذي يسأل عن أعمالها أمام البرلمان، حتى لو أن هذه الوزارة تحتاج إلى ثقة البرلمان، فهي بالأساس حكومة الرئيس لا حكومة برلمانية "فهو المسؤول الأول عن تسيير الأمور وتوجيه الحكم، وعليه تقع مسؤولية التأدية الكاملة للسلطة التنفيذية، وبالتالي هو الذي تناط به المسؤولية أساساً، ومن ثم تفوض دستورياً إلى باقي الأجهزة والمؤسسات التنفيذية".^٤

وفي هذه الأنظمة نرى أن الرئيس يملك خيار حل البرلمان، إذا كان البرلمان مشاكساً ولم يمنح حكومته الثقة، أو أنه قد يرضخ ويعيد تشكيلها برئيس وزراء جديد. والحكومة لا تكون عادة من بين أعضاء البرلمان، فلا يسقط البرلمان الحكومة حتى يتمكن أعضاء غيرهم من البرلمان نفسه من تشكيل الحكومة الجديدة. وهنا نرى الفصل الواضح للسلطات، بحيث يقوم البرلمان بسلطاته الثلاث، التحديد والرقابة والدفع، بشكل مستقل

ودون أن يكونوا أعضاء في الحكومة فيمنعوا مراقبتها البرلمانية، كما لا تتدخل السلطة التنفيذية بالتشريع من خلال وجود أعضائها في البرلمان.^٥ ومن ناحية أخرى، يملك الرئيس في هذا النظام بعض الصلاحيات التشريعية غير المباشرة، مثل رفض المصادقة على القوانين، وإعادتها إلى البرلمان لدراستها ثانية، وعندها يحتاج الإقرار إلى أغلبية الثلثين أو أغلبية أكبر من الأغلبية التي أقر بها القانون في المرة الأولى. أو يكون هناك مجلسان للبرلمان، فيحتاج الإقرار الجديد بعد رفض الرئيس المصادقة على القانون إلى أغلبية أعلى للمجلسين مجتمعين معاً، وليس لكل واحد منهما على حدة. وهذا النظام نراه بالأساس في الولايات المتحدة، التي يملك الرئيس فيها حتى حق النقض (الفيتو) على بعض القوانين، فيرفضها تماماً، ولا تعود هناك ضرورة لبحثها ثانية في السلطة التشريعية (الكونغرس)، لأن من حق الرئيس رفضها. وهذه القوانين تتعلق عموماً بالسياسة الخارجية لا القضايا الداخلية. وللرئيس حتى الحق في "إصدار اللوائح الداخلية لوضع القوانين موضع التطبيق"،^٦ أي وضع الأنظمة المفعلة للقوانين.

والنظام الرئاسي يفرض استقراراً سياسياً، طيلة الولاية الدستورية للرئيس المنتخب، كما يفرض فصلاً واضحاً للسلطات بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، بحيث تقوم السلطة التشريعية برقابة صارمة للرئيس والسلطة التنفيذية، لأنها منفصلة عنها.^٧ ولكن التوازن يأتي بتدخل السلطة القضائية في إقرار أو رفض بعض القوانين التي تعتبرها مخالفة للدستور، أو لرفض بعض القرارات التنفيذية التي تعتبرها مخالفة للدستور والقانون، أو أنها تجاوزت لصلاحيات السلطة التنفيذية. وهنا نرى دوراً متزايداً للسلطة القضائية، وبخاصة في القضاء الإداري، بحيث يمارس هذا القضاء دوراً تشريعياً عندما يرفض القوانين، ودوراً تنفيذياً عندما يرفض القرارات التنفيذية الكبرى. ولعل هذا التوازن هو من صالح الفصل بين السلطات في النهاية، فهو يحد من سلطة السلطة التشريعية ومن سلطة السلطة التنفيذية، وهذا هو المقصود أساساً بفصل السلطات ديمقراطياً، بحيث أن السلطة تحد السلطة وتمنع هيمنتها. وهذا الدور الواسع للسلطة القضائية لا نراه بالعادة في النظام البرلماني، الذي يوجد به قضاء إداري على مستوى محكمة عليا للعدل تنظر بالقضايا ضد الدولة، التي يرفعها المواطنون، ولكن نادراً ما تكون هذه القضايا تتعلق بالوضع الدستوري والفصل بدستورية القوانين. وفي النظام الرئاسي تكون محكمة العدل العليا هي أعلى سلطة قضائية، وهي رأس الهرم في هذه السلطة، ما يتيح الاستقلال التام لها، ويمنحها حق كونها محكمة دستورية، فيما في الأنظمة البرلمانية، نجد أن القضاء خاضع نوعاً ما لهيمنة السلطة التنفيذية، أو أن القضاء الدستوري تتولاه السلطة التشريعية أحياناً، مثلما هو الحال في بريطانيا، التي تكون المحكمة الدستورية عادة من مجلس اللوردات، الذي هو جزء من البرلمان، ولكنه غير منتخب، ولا يقر القوانين، ولكنه قد يشكل محكمة دستورية للنظر في القضايا المرفوعة أمامه لبحث الأوضاع الدستورية.

وفي حالة عامة، يفضل الناس الاستقرار السياسي الذي يجلبه النظام الرئاسي، فيما يفضل الساسة مناخ التنافس والصراع السياسي الذي يجلبه النظام البرلماني، والذي تتداخل فيه أعمال السلطتين التنفيذية والتشريعية، دون تدخل يذكر من السلطة القضائية، التي هي في بريطانيا مثلاً، خاضعة بشكل أو آخر للسلطة التنفيذية، التي تحدد الرواتب وتوزع القضايا على القضاة، فتحرم بعضهم من التقاضي إذا غضبت عليه الحكومة. وتفضيل الناس للحكومة الرئاسية لأنه يجلب الاستقرار، مرتبط بكون الاستقرار يجلب الرخاء والأمن والأمان للمواطن. ونحن إذا أردنا سلطة تنفيذية محددة السلطات لا يعني هذا أننا نريدها ضعيفة، فالتحدث عن "المحاذير لمنع هيمنة السلطة التنفيذية لا يعني العمل على إضعاف هذه السلطة، فمن المحاذير أيضاً، عدم إضعاف السلطة التنفيذية بسحب صلاحياتها منها، أو تقييدها بشكل لا يسمح لها بالتحرك؛ فليس المطلوب وجود سلطة تنفيذية ضعيفة لا تستطيع القيام بمهامها في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، وإلا تحول الحكم من الحكم الرشيد إلى الحكم الفاسد الذي تسوده الفوضى والعجز"^١، ولا تقدر حكومته على السيطرة على الأمور أو فرض هيبتها لجعل المواطن آمناً والمجتمع مطمئناً. وعندما تكون صلاحيات السلطة التنفيذية مقررته دستورياً بشكل لا يسمح بالتلاعب بالنصوص الدستورية لإصدار قوانين تختلف عن نص الدستور، لن يكون هناك ما يخشاه المواطن من هيمنة الحكومة إلى حد الاستبداد. و"صلاحيات السلطة التنفيذية التي يجب إقرارها في الدستور، وعدم تركها للتفسير اللاحق، أو التجاذب بين السلطة التشريعية والتنفيذية، أو حتى التجاذب في الشارع مع مؤسسات المجتمع المدني وقوى المعارضة، هي الصلاحيات الحصرية بالسلطة التنفيذية، التي لا يسمح لأحد مشاركتها بها أو ممارستها سواها، لأنه لا يمكن القبول بازدواجية الصلاحيات التنفيذية، للسلطة التنفيذية من جهة، ولأي طرف مجتمعي آخر من جهة أخرى"^٢، تماماً كما لا يحق لأي طرف كان، بما في ذلك السلطة التنفيذية، ممارسة التشريع أو القضاء.

وهذا الوضع الدستوري مقيد أيضاً بوجود سلطة تشريعية قوية تراقب وتحاسب، ومنفصلة عن السلطة التنفيذية، أي من خلال وجود نظام رئاسي لا تكون فيه الحكومة جزءاً من البرلمان. كما أن الوضع الدستوري للسلطة التنفيذية يكون مقيداً بوجود سلطة قضائية قوية وفعالة ومستقلة تماماً عن السلطة التنفيذية، وتكون لديها صلاحيات البت في القضايا الدستورية، دون أن تكون المحكمة الدستورية منفصلة عنها أو تتشكل من قبل السلطة التنفيذية كلما دعت الحاجة إليها. القضاء الدستوري جزء من السلطة القضائية، ويجب أن يكون دائم الوجود من خلال محكمة العدل العليا لأنها المكلفة بالنظر بالقضاء الإداري؛ والقضاء الدستوري جزء من هذا القضاء. وبالمحصلة، "لا بد من قيام مؤسسة حاكمة فعلية، لها إجراءاتها باتخاذ القرار وبالممارسة اليومية، وتضمن البناء المؤسسي للدولة، بما يحقق الأمن والأمان والرفاه والنمو والتطور

وتقديم الخدمات بشكل سلس لكل الناس. وهنا على الدستور أن يحدد نوع النظام الذي يجب أن يحقق ذلك؛ هل هو نظام رئاسي، يتم بموجبه انتخاب مباشر لرئيس للدولة يتمتع بكل الصلاحيات الضرورية لتوجيه السلطة التنفيذية وسياسات الدولة، أم سيكون نظاماً برلمانياً يعتمد على موافقة السلطة التشريعية على حكومة يعطيها الثقة^{١٠}، وهي بالأساس جزء منه.

والحالة المثلى للنظام الرئاسي هي الولايات الأمريكية المتحدة، ولكن الأمر ليس حصراً عليها فقط، فالنظام الرئاسي موجود في دول عدة أخرى. و"يقول بعض الباحثين الأمريكيين أن رئيس الولايات المتحدة هو -من غير شك- أقوى وأكثر الرؤساء سلطاناً في أي دولة ديمقراطية"^{١١}. والولايات المتحدة دولة فيدرالية مركزية بالشؤون الفيدرالية، ولا مركزية ضمن نظام ولاياتها. وكما عرفنا، فإن النظام المركزي المطلق لا يمكن الاعتماد عليه في الدولة العظيمة الاتساع كالولايات المتحدة. ومع هذا نرى في الولايات المتحدة حكومة مركزية قوية جداً على المستوى الفيدرالي، ويتمتع الرئيس فيها بصلاحيات واسعة جداً، حتى أنها تفوق صلاحيات أي رئيس آخر في الدول الديمقراطية، فنرى الرئيس يتصرف بالسلطة التنفيذية بشكل مستقل عن السلطة التشريعية (الكونغرس)، فيما هذه تراقب وتحاسب وتشرع دون أن يكون أعضاء منها في السلطة التنفيذية. وقوة الرئيس في الولايات المتحدة تأتي من كونه "القابض على زمام السلطة التنفيذية، وإن كان في الواقع سلطته تعني أكثر من مجرد التنفيذ، إذ أنه هو المسؤول عن وضع السياسة العامة للبلاد ووضع الخطط السنوية اللازمة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية كافة"^{١٢}. وعلى الرغم من كل هذه القوة للرئيس، نرى التوازن يحصل في السلطة بوجود صلاحيات واسعة للسلطة القضائية، التي تملك الحق في رفض أي قانون تعتبره لا يتماشى مع الدستور، وحتى أي قرار سيادي تظن أنه مخالف لأحكام الدستور، وهو ما تحدثنا عنه. وحتى أن "البعض يسمي حكومة الولايات المتحدة بحكومة القضاة، ويعتبر رئيس المحكمة العليا هو الرجل الثاني - بعد الرئيس وقبل نائبه "^{١٣}.

ثانياً: السلطة التنفيذية بين الرئيس والحكومة

قام النظام السياسي في فلسطين على أساس النظام الرئاسي، الذي بموجبه تم انتخاب الرئيس الراحل ياسر عرفات في العملية الانتخابية نفسها التي أفرزت المجلس التشريعي، فكان الرئيس الراحل هو رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية، وهو في الوقت نفسه رئيس الوزراء، وشكل الرئيس عرفات حكومة كانت تجتمع أسبوعياً لتبحث قضايا التنفيذ والإدارة للشؤون الفلسطينية في مناطق السلطة الوطنية الفلسطينية، ولكنها لم تكن تتدخل بالقرار السياسي أو بالمفاوضات، التي ظلت أمورها

بيد الرئيس عرفات شخصياً، من خلال موقعه كرئيس للجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، التي كانت مسؤولة عن الوضع السياسي ككل للشعب الفلسطيني، بما في ذلك المفاوضات وأوضاع الفلسطينيين في الخارج. وقد أقر هذا الوضع لاحقاً ضمن القانون الأساسي الفلسطيني، الذي سنه المجلس التشريعي كوثيقة دستورية لفلسطين على الرغم من أن الرئيس عرفات لم يصادق على القانون الأساسي، إلا بعد وقت طويل من موافقة المجلس التشريعي عليه، وجاء ذلك ضمن الضغوط الأوروبية الأمريكية، وحتى الفلسطينية أثناء الحصار الذي فرض عليه في المقاطعة، وذلك بحجة الإصلاح، وضرورة أن يبدأ هذا الإصلاح بممارسات ديمقراطية تكون خطواتها الأولى إقرار القانون الأساسي، ثم العمل على إجراء تغييرات جوهرية في كيفية اتخاذ القرار، وتفويض السلطات.

وقد جاءت الضغوط بعد أن بدأت الاجتياحات الإسرائيلية مجدداً سنة ٢٠٠٢ بعد اشتعال الانتفاضة الثانية سنة ١٩٩٩. وكان الضغط الأمريكي الأوروبي يطالب بضرورة تحديد صلاحيات الرئيس عرفات، وأن يقوم بتفويض صلاحياته إلى أكثر من شخص، بما في ذلك صلاحياته في السلطة الوطنية الفلسطينية لرئيس الوزراء، وصلاحياته في منظمة التحرير إلى أمين عام اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وهو منصب غير موجود، وربما أرادوا أن تحل هذه التسمية محل تسمية أمين سر اللجنة التنفيذية، أو أنهم أخطأوا في التعبير فقط. وقد جاء هذا الطلب الأوروبي ضمن ورقة عمل "لخطوات انتقالية فورية"، حتى يمكن البدء بتطبيق خريطة الطريق، على أساس أن تشكل لاحقاً قيادة فلسطينية تتشكل من رئيس الوزراء و"أمين عام" اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية ومستشار الأمن القومي الفلسطيني (وكان منصبه شاغراً آنذاك) ورئيس المجلس التشريعي الفلسطيني.^{١٤} ويتم لاحقاً إقرار هذا التركيب ضمن الدستور الفلسطيني المقترح للدولة الفلسطينية؛^{١٥} أي أن الضغط الأوروبي الأمريكي أراد أن تتولى شؤون فلسطين قيادة غير منتخبة بغالبها، مع غطاء وجود رئيس المجلس التشريعي بها، وتمارس هذه القيادة كل المهام التنفيذية والسياسية في السلطة الوطنية الفلسطينية وفي منظمة التحرير الفلسطينية، فيما يصبح الرئيس عرفات مجرد رئيس فخري، يتم عزله لاحقاً عند قيام الدولة الفلسطينية. وأمام "ديمقراطية" كهذه، رفض الرئيس عرفات هذه الضغوط، ورفض تفويض سلطته إلى رئيس وزراء غير منتخب، أو "أمين عام" منظمة التحرير، أو مستشار الأمن القومي.

وجاء الضغط الأكبر على الرئيس عرفات فلسطينياً، حيث طلب عدد من أعضاء المجلس التشريعي، وقعوا تحت التأثير الأوروبي الأمريكي، بضرورة استحداث منصب رئيس الوزراء. وعلى الرغم من أن الغايات كانت تختلف، فالأوروبيون والأمريكيون كانوا يريدون تجريد الرئيس عرفات من منصبه بموافقته، فيما عمل الفلسطينيون على

تحجيم صلاحيات الرئيس عرفات، ليصبح الأمر متاحاً لهم للتقدم إلى مواقع متقدمة في قيادة الشعب الفلسطيني، فقد جرت بين هؤلاء وبين الأطراف الأوروبية الأمريكية العديد من الاجتماعات بحجة الإصلاح، وخرجوا بتصوير يقضي بضرورة مصادقة الرئيس عرفات على النظام الأساسي الفلسطيني، ثم تجري بعض التعديلات عليه، لاستحداث منصب رئيس الوزراء يتولى بعض الصلاحيات الدستورية للرئيس. وعلى الرغم من أن ورقة العمل الأوروبية التي قدمت بعنوان "مقترح لخطوات انتقالية فورية"، كانت تطالب بأن يصدر الرئيس عرفات مرسوماً بتفويض صلاحياته إلى رئيس الوزراء ومجلس الوزراء^{١٦}، بحيث يشمل التفويض الصلاحيات الإدارية والأمنية والمالية^{١٧} جاءت المطالبة الفلسطينية الداخلية بأن يتم تعديل القانون الأساسي ليسحب كلياً الكثير من صلاحيات الرئيس عرفات، دون داع لعزله لاحقاً، لأنهم كانوا يعون مدى تأثيره على الشارع الفلسطيني، وحاجتهم له للموافقة على أي قرار سياسي يتخذونه لاحقاً.

وقد جاء في ورقة العمل الأوروبية أن يقوم الرئيس عرفات بتفويض صلاحياته الواردة في المواد ٥٥ و ٥٦ و ٥٧ و ٦٢ و ٦٣ و ٦٨ من القانون الأساسي إلى رئيس الوزراء^{١٨} وهذه المواد تشمل أن الرئيس هو القائد الأعلى للقوات الفلسطينية^{١٩} وبأنه هو الذي يعين الممثلين الفلسطينيين ويعتمد الممثلين الأجانب^{٢٠} ويصادق على القوانين^{٢١} ويعين الوزراء ويعزلهم^{٢٢} ويشرف على عمل مجلس الوزراء ومسؤولية الوزراء أمامه^{٢٣}. وفي الورقة أيضاً يفوض صلاحياته في منظمة التحرير الفلسطينية "لأمين عام" اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، بحيث يصبح هذا لاحقاً نائباً للرئيس بالوكالة^{٢٤}. أما التعديل، فقد شمل بعض هذه المواد، فمنح رئيس الوزراء دستورياً الصلاحيات الإدارية والمالية والأمنية، مع بقاء الرئيس قائداً أعلى للقوات، وخضوع رئيس الوزراء للمساءلة أمامه. وبهذا تم فصل السلطة التنفيذية في فلسطين إلى جزأين، واحد يمثله الرئيس والثاني يمثله رئيس الوزراء، وهذا ما يسمى بالنظام التنفيذي المختلط. ولكنه يفترض في الدول الديمقراطية بأن يكون رئيس الدولة ورئيس الوزراء منتخبين، فيما التعديل الفلسطيني افترض بأن يكون الرئيس منتخباً ويتمتع بصلاحيات قليلة، ولم يحدد بأن يكون رئيس الوزراء منتخباً، مع منحه سلطة كبيرة وصلاحيات واسعة في التنفيذ. وهذا "الدور الشكلي لرئيس الدولة لا يليق برئيس منتخب من قبل الشعب، فإذا أردنا نظاماً رئاسياً [...] يجب عندها منح الرئيس كل الصلاحيات التنفيذية، باعتباره الرئيس المنتخب والمسؤول أمام الشعب الذي انتخبه. ويقوم الرئيس، حسب الدستور، بتفويض بعض صلاحياته إلى رئيس الوزراء ومجلس الوزراء، ضمن النص الدستوري، ولكنه يظل مسؤولاً عن أعمالهم ويحاسبهم عليها، ولذلك يكونون مسؤولين أمامه أساساً، قبل [مسؤوليتهم] أمام مجلس النواب. أما إذا أردنا رئيساً شكلياً بنظام برلماني، تكون السلطة فيه لرئيس الوزراء [...]. فإننا نستطيع عندها انتخاب الرئيس من قبل البرلمان وليس من قبل الشعب. إن الانتخاب الشعبي يعني أولاً

وأخيراً التفويض الشعبي لصاحب المسؤولية، ولا نستطيع في النص الدستوري أن نحرم الرئيس المنتخب مما أولاه إياه الشعب من ثقة وتفويض لإدارة أمور البلاد.^{٢٥}

وفي مطلب استحداث منصب مستقل لرئيس الوزراء في فلسطين، ضمن الوضع الذي كان قائماً، بحيث يعين الرئيس عرفات رئيساً للوزراء غير منتخب من قبل الشعب، كان يمكن الاكتفاء بالتفويض الرئاسي دون تعديل القانون الأساسي، لأن "التفويض سيؤدي إلى لا مركزية تشمل ثلاثة جوانب: الجانب الأول هو التفويض على المستوى السياسي، وهو التفويض من الرئاسة بمؤسساتها كافة إلى المؤسسات القائمة، بما فيها الوزارات والهيئات الحكومية الأخرى [...]". والجانب الثاني هو التفويض على المستوى الإداري، ويشمل التفويض داخل المؤسسة نفسها [...]". أما الجانب الثالث من التفويض فهو علي مستوى التوزيع الجغرافي [...] بحيث تعطى البلديات والمجالس المحلية تفويضاً أوسع في إدارة شؤونها".^{٢٦} وهذا التفويض كان سيؤدي إلى تقوية المؤسسات العامة في فلسطين، دون المس بالأسس الديمقراطية، وهو سترك الصلاحيات أساساً بيد الرئيس المنتخب ديمقراطياً، وهو "لا ينتقص من صلاحيات الرئيس، بل يقوي العمل الإداري بما يقوي مركز الرئيس، فالرئيس يظل مسؤولاً عن كل ما يجري في مؤسسات السلطة، إذا أن الصلاحيات هي صلاحياته بالأساس، وهو الذي يفوضها، وهو المسؤول عن هذا التفويض".^{٢٧} واقتسام السلطة بين رأسين في نظام تنفيذي مختلط قد يصلح في دولة كبرى، حيث أن اللامركزية الوظيفية مطلوبة كلما اتسع حجم الدولة، أما في الدول الصغيرة الحجم والمحدودة بعدد سكانها، فهذا النظام هو تفتيت للسلطة التنفيذية دون خلق اللامركزية. وهو أحياناً يعقد الأمور بين رأسي السلطة التنفيذية، وبخاصة كلما صغر حجم الدولة، وأصبح من الضروري ملاحقة الأمور بمركزية. وهذا النظام المختلط متبع في فرنسا، التي هي دولة كبرى، ولكنه حتى هناك يواجه المشاكل، وبخاصة عندما يكون الرئيس من حزب ما ورئيس الوزراء من حزب آخر، لأن لديه الأغلبية البرلمانية، فيما حزب رئيس الدولة هو المعارضة البرلمانية، فكيف يمكن أن تسير الأمور بوضع كهذا، ومن هو الحزب الحاكم عملياً، هل هو حزب رئيس الدولة أم هو حزب رئيس الوزراء؟ ونحن نواجه المعضلة نفسها اليوم في فلسطين، بعد فوز "حماس" في الانتخابات التشريعية، وتحول "فتح" إلى حزب المعارضة البرلمانية، على الرغم من أن رئاسة السلطة وتكوين الجهاز الإداري والأمني لا يزال من "فتح". والمشكلة لدينا أصعب مما كان عليه وضع فرنسا، لأن الحالة الديمقراطية لدينا حديثة وهشة، وفلسطين بالأساس صغيرة الحجم وقليلة عدد السكان، ما لا يتطلب كل هذا التعقيد.

ويمكن فهم الحاجة إلى وجود منصب رئيس وزراء مستقل أثناء حصار الرئيس عرفات، وبخاصة أن البعض بدأوا يلومونه على الحالة التي وصل إليها الوضع الفلسطيني، دون أن يتمكنوا من محاسبته، بسبب نفوذه الشعبي، ورمزيته النضالية والتاريخية، ولكن الطريقة التي أخرج بها هذا المنصب لم تكن سليمة. وبشكل عام، يمكن أن يكون

هناك نظام مختلط نصفه رئاسي ونصفه وزارى، والذي يقول عنه موريس دوفرليه بأنه يبدو "أقرب إلى النظام البرلماني منه إلى النظام الرئاسي". [...] وفيه [تكون السلطة التنفيذية منقسمة بين رئيس الدولة ووزارة يرأسها رئيس حكومة. الوزارة هي المسؤولة سياسياً أمام البرلمان، ما يزيد من نفوذها على [رئيس الدولة]. الفارق الأساسي يتعلق باختيار رئيس الدولة، [...] الذي] يكون منتخباً بالاقتراع الشامل [...]. يتمتع رئيس الجمهورية المنتخب بالاقتراع الشامل، بصلاحيات قانونية أكبر من صلاحيات رئيس الدولة البرلمانية".^{٢٨} وفي تعديل النظام الأساسي في فلسطين، تم إقرار استحداث منصب رئيس الوزراء بفصل السلطة التنفيذية إلى رأسين بنظام تنفيذي مختلط (أو نصف رئاسي)، وجاء في قرار التعديل "رأى المجلس [التشريعي] تعديل القانون الأساسي، وذلك باستحداث منصب رئيس الوزراء في السلطة الوطنية الفلسطينية، وتحديد صلاحياته، والضوابط القانونية والسياسية الناظمة لعمله كافة، وتوضيح العلاقة التي تربطه برئيس السلطة الوطنية الفلسطينية والسلطة التشريعية".^{٢٩}

وأبقى التعديل على مسألة ضرورة انتخاب الرئيس بشكل مباشر من الشعب،^{٣٠} وأبقى على صلاحياته كقائد أعلى للقوات الفلسطينية،^{٣١} وحقه بتعيين السفراء الفلسطينيين واعتماد السفراء الأجانب،^{٣٢} وحقه بالمصادقة على القوانين،^{٣٣} والعفو الخاص عن العقوبات،^{٣٤} ودعوة المجلس التشريعي للانعقاد،^{٣٥} واختيار رئيس الوزراء وإقالته، وقبول استقالته والطلب منه دعوة مجلس الوزراء للانعقاد،^{٣٦} وتعيين رئيس ديوان الرقابة،^{٣٧} والنائب العام،^{٣٨} والمصادقة على أحكام الإعدام،^{٣٩} وإعلان حالة الطوارئ.^{٤٠} وهي كلها صلاحيات مهمة للرئيس، ولا تجعل منه مجرد رئيس فخري، ولكنها تسحب منه الصلاحيات الإدارية دستورياً، بدلاً من أن يقوم هو بتفويضها إلى مجلس الوزراء. أما دور مجلس الوزراء في التعديل فهو "الأداة التنفيذية والإدارية العليا التي تضطلع بمسؤولية وضع البرنامج الذي تقره السلطة التشريعية موضع التنفيذ. وفيما عدا ما لرئيس السلطة الوطنية من اختصاصات تنفيذية يحددها القانون الأساسي، تكون الصلاحيات التنفيذية والإدارية من اختصاص مجلس الوزراء".^{٤١} وهذه الصلاحيات تشمل وضع السياسات العامة وتنفيذها، ووضع الموازنة، وإنشاء الجهاز الإداري، ووضع هيكله والإشراف عليه، ومتابعة تنفيذ القوانين، والإشراف على الوزارات والمؤسسات التابعة لها، وحفظ الأمن والنظام، وإنشاء أو إلغاء المؤسسات الرسمية وتعيين رؤسائها، وتحديد اختصاصات الوزارات وكل المؤسسات التابعة للسلطة.^{٤٢} أما رئيس الوزراء، فهو مسؤول عن حكومته وأعمالها أمام رئيس السلطة، والوزراء مسؤولون أمامه عن أعمال وزاراتهم، ورئيس الوزراء والوزراء مسؤولون أمام المجلس التشريعي،^{٤٣} أي أن الوزراء غير مسؤولين أمام رئيس السلطة. وهذه اختصاصات وسلطات واسعة لمجلس الوزراء ورئيس الوزراء، الذي لا يوجد نص بالقانون الأساسي بأنه منتخب من قبل الشعب، بل فقط يحصل على ثقة المجلس التشريعي.

ثالثاً: الانتخابات الرئاسية في فلسطين

في التاسع من كانون الثاني ٢٠٠٥ جرت الانتخابات الرئاسية الفلسطينية؛ وكان من المفروض أن تجري معها بصفة متلازمة ومتزامنة انتخابات المجلس التشريعي، فقانون الانتخابات العامة هو واحد لعمليتي الانتخاب، وهو يشترط أن تجري الانتخابات للرئاسة وللمجلس التشريعي في نفس الوقت نفسه. ولكن القانون القديم صدر مكانه قانون جديد بعد الانتخابات الرئاسية، سمح بقيام انتخابات تشريعية منفصلة عن الانتخابات الرئاسية لمرة واحدة، على أن تجري بالمستقبل بشكل متزامن.^{٤٤} وقد جرت هذه الانتخابات في ظروف صعبة بعد وفاة الرئيس ياسر عرفات، الذي ترك فراغاً سياسياً وشعبياً كبيراً. وقد اختلفت هذه الانتخابات عن الانتخابات السابقة التي جرت العام ١٩٩٦، حيث أنها تجري ضمن تنافس واسع بين المرشحين، وفي ظروف أمنية أكثر صعوبة. وقد جرت "الانتخابات الأولى العام ١٩٩٦ [بظروف] أقل تعقيداً، حيث كانت السلطة الوطنية تتمتع حينئذ بالسيطرة الكاملة على مناطق واسعة من قطاع غزة والضفة الغربية، وكان لديها قوى أمن تستطيع نشرها في أماكن كثيرة بزيها ومعداتها، [فيما جرت] الانتخابات الرئاسية الثانية في ظل ظروف استثنائية وأمنية معقدة جداً، من أبرزها استمرار الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية".^{٤٥}

وعلى الرغم من كل الظروف الصعبة التي مرت بها العملية الانتخابية، فقد حاول البعض تشويه صورتها بادعاءات لا أساس لها من الصحة، منها أن هذه الانتخابات كانت طارئة نتيجة وفاة الرئيس الرمز ياسر عرفات، وبأنها لم تكن لتجري لولا وفاته. وحاول البعض الآخر التشكيك في نتائج الانتخابات بعد إجرائها، جرياً على العادة بأن الانتخابات في الدول العربية يجب أن تكون بلا مصداقية، وبالتالي حاول هذا البعض أن يشوه صورة أصفى انتخابات جرت في الوطن العربي عن قصد أو دون قصد، على الرغم من أنها جرت "في ظل غياب سيادة القانون، وفي ظل انتشار الفلتان الأمني منذ أن أقدمت سلطات الاحتلال على تدمير مقر الأجهزة الأمنية والسجون، ومنع قوى الأمن من التنقل بسهولة، أو الظهور بأسلحتها وزیها. إن إجراء الانتخابات في ظل هذه الظروف يعتبر أمراً شاقاً وخطيراً، وبخاصة بالنسبة للقائمين عليها، نظراً لعدم وجود جهة قادرة على توفير الحماية اللازمة لهم".^{٤٦} وإنصافاً للحقيقة علينا أولاً أن نعترف بأن الإعداد لهذه الانتخابات جرى في حياة الرئيس ياسر عرفات، وبأن لجنة الانتخابات المركزية مُنحت اليد الطولى في وضع أسسها وقواعدها والقيام بترتيباتها دون تدخل يذكر من قبل السلطة المركزية. و"قد عملت اللجنة منذ تشكيلها على فتح مكاتب فرعية وتعيين الآلاف من الأطقم الإدارية، وإجراء التدريب اللازم لهم، ونشر وإعداد عشرات آلاف الإعلانات والمواد الإعلامية التثقيفية للمواطنين لتعريفهم بالمرحلة المختلفة لعملية الانتخاب. ثم قامت بإجراء عملية واسعة لتسجيل الناخبين وإعداد السجل الانتخابي".^{٤٧}

وعلينا أن نعترف بأن هذه الانتخابات جرت بشفافية ومصداقية يحسدنا عليها كل الأشقاء العرب في أرجاء الوطن العربي كافة، الذين يعانون من غياب الأجواء الديمقراطية، والذين تجرى في أقطارهم الانتخابات بإعداد مسبق للناتج أو بتلاعب لاحقاً بها، فتكون النتيجة دوماً ٩٩,٩٩٪ لصالح القيادة القائمة التي ترفض أن تتزحزح عن مواقعها، أو أن تقبل بتداول السلطة. وبشكل عام، " يعتبر إجراء الانتخابات العامة من مظاهر السيادة، ومن أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان. وبالتالي، فإن هناك تناقضاً أساسياً، ومن حيث المبدأ، بين الاحتلال الذي ينتهك حق المواطنين في المشاركة السياسية وبين الانتخابات التي هي أحد مظاهر تلك المشاركة".^{٤٨} وعلى الرغم من ذلك مارس الشعب الفلسطيني حقه الانتخابي بأجواء ديمقراطية ليس لها مثيل، وكانت الديمقراطية الفلسطينية بشهادة المراقبين الدوليين كافة مثلاً يحتذى به من حيث الشفافية والإعداد والممارسة والوعي والأمان؛ فقد تم الإعداد للانتخابات على مدى ما يزيد على عام كامل من التحضير والتسجيل وتشكيل الأطقم، كما أن الحملة الانتخابية جرت طبقاً للقانون في موعدها وبمنح الفرص المتساوية لكل المرشحين. وفي يوم الانتخابات، توجه الناخبون إلى صناديق الاقتراع بلا ضغوط للتصويت لصالح مرشح ما أو بتلاعب بأصواتهم. وجرى كل هذا بجو من الهدوء بلا فوضى أو تصادمات. و" بصورة عامة كانت جاهزية مراكز الاقتراع عالية ومنظمة. ويظهر هذا في العدد الكبير من مراكز الاقتراع التي تم افتتاحها، [و] توزيعها الجغرافي الذي غطى معظم التجمعات السكانية، [و] سهولة تعرف المقترعين عليها وسهولة الوصول إليها، [و] قدرتها الاستيعابية الكبيرة، [و] تدريب الموظفين فيها، والحراسة الأمنية".^{٤٩}

وعلى الرغم من كل هذه الصورة المشرفة للانتخابات الرئاسية الفلسطينية، فقد كانت هنالك بعض الأخطاء البسيطة أثناء العملية الانتخابية، وهذا يحدث في كل مكان في العالم. كما كانت هنالك بعض الأخطاء الأساسية في الترتيبات لا بد من تناولها بالنقد والتشريح حتى لا تتكرر لاحقاً. وأولى الأخطاء الأساسية في الإعداد للانتخابات كانت في السجل الانتخابي؛ وعلى الرغم من أن هذه الأخطاء ليس بالحجم الذي يجعلنا نشكك بنتيجة الانتخابات، فإن وجودها وقيام لجنة الانتخابات بها عن قصد أو دون قصد، هو بحد ذاته مزعج في الممارسة الديمقراطية؛ فلقد " واجهت لجنة الانتخابات صعوبات جمة أثناء عملية إعداد سجل الناخبين. فإعداد سجل ناخبين شامل ودقيق يتطلب وجود نظام سياسي يملك السيادة الكاملة على الأرض والسكان. وبسبب عدم توفر ذلك، لم تتمكن لجنة الانتخابات من إعداد سجل ناخبين شامل ودقيق".^{٥٠} وهذه الصعوبات أدت إلى أخطاء السجل الانتخابي. وأول ما يجب ذكره هنا هو أن التسجيل للقوائم الانتخابية كان يمكن أن يكون أكثر سلاسة أو سهولة مما جرى. ولعل لجنة الانتخابات أرادت التعقيد لضمان التسجيل الصحيح، أو لعل بعض القائمين بالإعداد أرادوا التأكد من أن "فتح" لن تسيطر على مجرى عملية التسجيل، بادعاء أن الانتخابات السابقة جرى الإعداد لها

وتسجيل ناخبها من قبل أطقم محسوبة على "فتح"، بلا نزاهة في التسجيل أو الترتيب. ونتيجة هذه الشكوك، حرم الكثيرون من ورود أسمائهم في السجل.

ومن أهم الخطوات التي اتخذتها اللجنة وكانت معيقة وليس لها ضرورة في هذا المجال، هي منع التسجيل بالإنابة؛ ونحن نفهم أن تقوم دول العالم بمنع التصويت بالإنابة، ولكن التسجيل أمر آخر. والتسجيل في الكثير من دول العالم يمكن أن يتم بالبريد أو بواسطة الإنترنت حالياً، وليس من الضروري حضور الناخب شخصياً للتسجيل. كما أن التسجيل في الكثير من الدول يجري من قبل أطقم الحملات الانتخابية، أو من قبل المرشحين، حيث يتم تجميع المؤيدين وجمع وثائقهم الثبوتية، ومن ثم توجه الأطقم الإدارية للمرشح لتسجيل الناخبين بشكل جماعي، وذلك للتسهيل على الناخب وإشعاره بأنه لن يتحمل عبء العمل الإداري في التسجيل ومراجعة القوائم لاحقاً والاعتراض على الأخطاء فيها، بحيث يكون هذا عمل أطقم المتطوعين لدى المرشحين. وأهم ما يجب ذكره في هذا المجال أن التسجيل يظل مفتوحاً أثناء الحملة الانتخابية لمنح المرشحين فرصة جمع مؤيديهم للتسجيل، ولا يمكن إغلاقه قبل أن تبدأ الحملة الانتخابية بفترة؛ فعملية التسجيل هي جزء من الحملة الانتخابية، ومن حق كل مرشح أن يزيد عدد الناخبين له بتسجيلهم أثناء الحملة، وبخاصة في الانتخابات التشريعية التي تشمل دوائر انتخابية يسعى كل مرشح أن يحشد ناخبه في دائرته.

وعملية التسجيل جرت بالدمج بين التسجيل للانتخابات العامة والانتخابات المحلية، التي اعتبرها البعض خطأً لأن خصوصية الانتخابات المحلية لا تتساوى مع عمومية الانتخابات العامة. ولكن الخطأ الأهم الذي ارتكب عند الجمع بين القوائم الوطنية والقوائم المحلية هو التسجيل حسب مواقع السكن الحالية حسبما هي واردة في البطاقة الشخصية؛ وهذا الأمر يصلح وضروري للانتخابات المحلية، ويضاف لهذا أن يكون الناخب من دافعي الضريبة للبلدية حتى يمارس حقه بالمشاركة بانتخاب هيئاته المحلية التي ستقدم له الخدمات مقابل الضرائب التي يدفعها لها. أما في الانتخابات العامة، فليس من الضروري تحديد أماكن السكن أو منع الناخبين من التسجيل، حيث يشاءون. ومن حق المرشح حشد ناخبه في منطقة ما، وبالتالي من حقه أن يسجل ناخبه في منطقة انتخابه، حسب أصولهم السكانية إذا رغب في ذلك. والمهم أن لا يتم تسجيل الناخب في دائرتين انتخابيتين، وهذا يمكن تحقيقه من خلال التسجيل بواسطة الكمبيوتر وحسب الرقم الوطني، الذي يكشف إن تم التسجيل أكثر من مرة فتشطب إحداها. ونتيجة هذا الخطأ بتحديد أماكن السكن كأساس للتسجيل منع الناخبون من التصويت عن بعد، حتى عن بعد في المجال الوطني، والمقصود التصويت للرئاسة في رام الله مثلاً للمسجلين في غزة، ما سبب بعض الفوضى والاعتراض.

والتصويت حق لكل مواطن في كل الدول الديمقراطية، ويمارسه حتى وإن كان خارج وطنه، وذلك من خلال ممثلات بلده في الخارج. ونحن نفهم أن يقوم كل مواطن

بالانتخاب في الدائرة التي سجل بها لممثليه في البرلمان، ولكن هذا لا يعني حرمانه من المشاركة بالتصويت حتى ولو كان بعيداً عن دائرته لأسباب قاهرة، وأهم من هذا هو أن قاعدة الانتخابات حسب الدوائر لا تنطبق على قاعدة الانتخابات الرئاسية التي تجري فيها الانتخابات على أساس أن الوطن كله دائرة انتخابية واحدة، فلماذا يحرم مثلاً رجال الأمن من غزة الذين يؤدون واجبهم الوطني في الضفة من المشاركة في الانتخابات، أو أن يحرم آلاف الطلاب والعاملين في الخارج، وبخاصة العاملين في البعثات الرسمية الفلسطينية الذين يؤدون واجبهم الوطني هناك، من المشاركة في عملية الانتخاب عن بعد طالما هم يحملون رقماً وطنياً يمنحهم الحق بالمشاركة دون عناء ضرورة قدومهم إلى أماكن سكنهم للمشاركة بالعرس الديمقراطي. والحل لا يكمن باعتماد الانتخاب حسب السجل المدني كما جرى إقراره من قبل المجلس التشريعي، بل بإقرار جملة من الإجراءات ضمن تعديل لقانون الانتخاب من قبل المجلس التشريعي، دون الحاجة للاعتماد على السجل المدني، بل بتوسيع دائرة المشاركة بالتسجيل بالإقامة أساساً، والتصويت عن بعد لمنح أكبر عدد ممكن من المواطنين حق المشاركة بدخولهم إلى سجل الانتخابات أولاً، وممارستهم حق الانتخاب حتى وهم خارج الوطن أو خارج دوائرهم الانتخابية ثانياً.

ولم تكن الأخطاء في عملية التسجيل فقط، بل تعدى الأمر ذلك إلى عملية احتساب النسبة النهائية للنتائج. وتمر عملية احتساب النسب عادة بمراحل عدة، تبدأ بالنسب التقديرية التي تقوم بها جماعات مستقلة كنوع من استطلاعات الرأي بشكل واسع أثناء التصويت، وتعطي نتائجها شبه تصور لما قد يحصل لاحقاً، مع فارق خطأ يتراوح ما بين ثلاثة إلى أربعة بالمائة. وقد قامت جامعة بيرزيت مشكورة بهذا الجهد، وكانت نتائجها دقيقة وقاربت كثيراً النتائج النهائية. ولكن هذه النتائج ليست رسمية، بل هي نوع من تهديئة البال للمشاركين من مرشحين وناخبين وجمهور لما يمكن توقعه لاحقاً. والمرحلة الثانية من إعلان النتائج هي مرحلة إعلان النتائج الأولية للمواقع التي تم فرز الأصوات فيها، وهذه تأتي تباعاً. وهذه النتائج تكون خادعة أحياناً، إذ أن فرز بعض المواقع يرفع نسبة بعض المرشحين فيها، ما يوهمهم بأن هذا هو الواقع الوطني. ولكن في النهاية تأتي النتائج مخيبة لأمالهم، إذ أن النتائج الحقيقية هي ما تعلنه اللجنة المشرفة على الانتخابات بعد اكتمال الفرز في المواقع كافة. والنتائج الحقيقية تكون على مرحلتين: الأولى هي النتائج الأولية، وتشمل الأرقام المجموعة بعد وردها من محطات الاقتراع كافة، والثانية تكون نهائية بعد التأكد من صحة النتائج وانتهاء مرحلة الطعون. وفي النتائج الأولية نرى النسب كما ترد فعلاً من قاعات الفرز بعد جمعها وتدقيقها. وتشمل هذه النتائج كل النسب لكل المرشحين، بما في ذلك نسب الأوراق البيضاء ونسب الأوراق الباطلة، باعتبار أن هذه النسب هي أولية أيضاً لمعرفة النسب الحقيقية التي حصل عليها كل ناخب من مجموع الذين شاركوا بالتصويت. وفي هذه المرحلة تحتسب أيضاً نسبة الذين لم يشاركوا بالتصويت من نسبة الذين شاركوا، وتعتبر الأوراق البيضاء والباطلة ضمن نسب المشاركة.

وبعد تلقي الطعون وإعادة الفرز والتدقيق تصدر الهيئة المشرفة على الانتخابات تقريرها النهائي الذي يشمل النسب الفعلية التي حصل عليها كل مرشح من ضمن الأصوات الحقيقية للذين صوتوا، بعد إلغاء الأوراق البيضاء والباطلة، إذ أن الصوت الفعلي النهائي هو الصوت الصحيح الذي أعطي لمرشح ما واحتسب في الفرز النهائي. أما الأوراق البيضاء والباطلة، فهي أصوات ملغاة لم تمنح لأي مرشح، وبالتالي لا يمكن احتسابها في النسب النهائية عند المقارنة بين المرشحين. والنسب النهائية يجب أن يكون مجموعها ١٠٠٪ موزعة على المرشحين، دون وجود فوارق لأوراق بيضاء أو باطلة، إذ لا يوجد مرشح اسمه أوراق بيضاء أو أوراق باطلة. وفي فلسطين بلغت نسبة الأوراق البيضاء حسب التقرير النهائي للجنة الانتخابات المركزية ٣,٣٩٪، والأوراق الباطلة ٣,٨٢٪، أي أن نسبتهما معاً بلغت ٧,٢١٪ من مجموع الناخبين. وهذه النسبة عالية بكل المقاييس، وتحتسب عند احتساب المشاركين في التصويت، ولكن كان يجب أن تعتبر ملغاة عند احتساب النتيجة النهائية لكل مرشح حسب موقعه بالنسبة المئوية بالمقارنة مع باقي المرشحين. وإذا أعيد احتساب النسب على المرشحين بعد حذف الأوراق الملغاة تكون النسبة التي حصل عليها كل من المرشحين كما يلي:

اسم المرشح	نسب أولية	نسب نهائية
محمود عباس (أبو مازن)	٦٢,٥٢٪	٦٧,٥٢٪
مصطفى البرغوثي	١٩,٤٨٪	٢٠,٩٩٪
تيسير خالد	٣,٣٥٪	٣,٦١٪
عبد الحليم الأشقر	٢,٧٦٪	٢,٩٨٪
بسام الصالحي	٢,٦٧٪	٢,٨٨٪
السيد بركة	١,٣٠٪	١,٤٠٪
عبد الكريم شبير	٠,٧١٪	٠,٧٦٪
أوراق بيضاء أو باطلة	٧,٢١٪	ملغاة
المجموع للمرشحين	٩٢,٧٩٪	١٠٠٪

وفارق الأصوات الملغاة الذي هو ٧,٢١٪ من الأصوات بلغ ٥٧٨٣١ صوتاً من أصل ٨٠٢٠٧٧ ناخباً شاركوا في التصويت؛ وتحذف الأصوات الملغاة من مجموع الأصوات، والتي تصبح عندها ٧٤٤٢٤٦ صوتاً صحيحاً، توزع على المرشحين حسب نسبة حصولهم على الأصوات في النسب الأولية.

هوامش الفصل الحادي عشر

- ^١ جميل هلال وآخرون. المصدر السابق، ص ٢٥؛ انظر أيضاً: يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٦٥.
- ^٢ يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٨٧.
- ^٣ المصدر نفسه، ص ١٧٢.
- ^٤ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١١٥.
- ^٥ موريس دوفرجيه. المصدر السابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- ^٦ يحيى الجمل: المصدر السابق، ص ١٨٦.
- ^٧ موريس دوفرجيه. المصدر السابق، ص ١٣٦.
- ^٨ وليم نصار (أ). المصدر السابق، ٢٠٠٤، ص ١٠٩.
- ^٩ المصدر نفسه، ص ١١٣.
- ^{١٠} المصدر نفسه، ص ١١٤.
- ^{١١} يحيى الجمل. المصدر السابق، ص ١٨٤.
- ^{١٢} المصدر نفسه، ص ١٨٥.
- ^{١٣} المصدر نفسه، ص ١٨٩.
- ^{١٤} وليم نصار (ترجمة). مقترح لخطوات انتقالية فورية. مترجم عن الإنكليزية: ٢٠٠٣/٢/١١، البنية (٢٠٠٣، B)، الفقرة ٢، ص ٣.
- ^{١٥} المصدر نفسه، البنية (B)، الفقرة ٣، ص ٣.
- ^{١٦} المصدر نفسه، البنية (A)، الفقرة ٤، ص ٢.
- ^{١٧} المصدر نفسه، الخلفية، الفقرة ٣، ص ١ + البنية (B)، الفقرة ١ + ٢ + ٣، ص ٢.
- ^{١٨} المصدر نفسه، الخلفية، الفقرة ٢، ص ١.
- ^{١٩} السلطة الوطنية الفلسطينية. القانون الأساسي الفلسطيني (قبل التعديل). <http://mopic.gov.ps>.
- ^{٢٠} المصدر نفسه، المادة ٥٥.
- ^{٢١} المصدر نفسه، المادة ٥٦.
- ^{٢٢} المصدر نفسه، المادة ٥٧.
- ^{٢٣} المصدر نفسه، المادة ٦٢.
- ^{٢٤} المصدر نفسه، المادة ٦٣.
- ^{٢٥} وليم نصار (ترجمة). المصدر السابق، البنية (٢٠٠٣، B)، الفقرة ٢، ص ٣.
- ^{٢٦} وليم نصار (أ). مصدر سابق، ٢٠٠٤، ص ١١٦ - ١١٨.
- ^{٢٧} وليم نصار (أ). الإدارة العامة والتنظيم الإداري والحالة الفلسطينية. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ٦٤ - ٦٦.
- ^{٢٨} المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٤.
- ^{٢٩} موريس دوفرجيه. المصدر السابق، ص ١٣٨.
- ^{٣٠} السلطة الوطنية الفلسطينية (ج). القانون الأساسي المعدل. رام الله: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥، ص ٧.
- ^{٣١} المصدر نفسه، المادة ٣٤.
- ^{٣٢} المصدر نفسه، المادة ٣٩.
- ^{٣٣} المصدر نفسه، المادة ٤٠.

- ٣٣ المصدر نفسه، المادة ٤١.
- ٣٤ المصدر نفسه، المادة ٤٢.
- ٣٥ المصدر نفسه، المادة ٤٣.
- ٣٦ المصدر نفسه، المادة ٤٥.
- ٣٧ المصدر نفسه، المادة ٩٦.
- ٣٨ المصدر نفسه، المادة ١٠٧.
- ٣٩ المصدر نفسه، المادة ١٠٩.
- ٤٠ المصدر نفسه، المادة ١١٠.
- ٤١ المصدر نفسه، المادة ٦٣.
- ٤٢ المصدر نفسه، المادة ٦٩.
- ٤٣ المصدر نفسه، المادة ٧٤.
- ٤٤ السلطة الوطنية الفلسطينية (أ). مصدر سابق، ٢٠٠٥، المادة ٢، والمادة ٧.
- ٤٥ الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. مصدر سابق، ٢٠٠٥، ص ٧.
- ٤٦ المصدر نفسه، ص ١٠.
- ٤٧ المصدر نفسه، ص ١٤.
- ٤٨ المصدر نفسه، ص ٧.
- ٤٩ المصدر نفسه، ص ٢٠.
- ٥٠ المصدر نفسه، ص ٨.

الفصل الثاني عشر

في الختام

في الختام

أولاً: الحكم الرشيد والديمقراطية والحالة الفلسطينية

عندما تقترب مواعيد الانتخابات السياسية يكثر الحديث عن الديمقراطية، وكأن الديمقراطية تقتصر على إجراء الانتخابات العامة للرئاسة والبرلمان، وربما المجالس البلدية والمحلية. ولكن الديمقراطية بالتأكيد أكبر من ذلك، فهي تشمل المجتمع والدولة معاً، بحيث تكون النتيجة بناءً مؤسسياً قائماً على مقدرة العطاء المستمر لهذه المؤسسات، وهذا لا يمكن أن يكون إلا إذا توفر حكم القانون والنوعية الجيدة من بيروقراطية الدولة، أي جهازها الإداري الفعّال، ومحاربة الفساد^١. فالديمقراطية هي أساس الحكم الرشيد (good governance)، إن كان ذلك من خلال انتخاب الهيئات الحاكمة سياسياً ومجتمعياً، أو من خلال اتخاذ القرار في هذه الهيئات؛ وهي تبدأ بالمجتمع لتشمل العائلة أولاً، ومنها تمتد إلى الشراع والتعامل مع الناس، ومن ثم التعاملات داخل المؤسسات المجتمعية، وذلك قبل أن نطالب الدولة بالممارسات الديمقراطية. والديمقراطية بهذا المفهوم من الحكم الرشيد لا تعني مجرد إجراء الانتخابات، إن كان ما سيتبع هذه الانتخابات تسلطاً واستبداداً، بل تعني إقرار الحقوق والحريات للفرد^٢، التي تشمل تفويض قيادات معينة بولاية قانونية تمكنهم من إدارة الشؤون لفترة محددة حسب رأي الأكثرية ورفض تسلط الفرد فيهم. والانتخابات مجرد مرحلة أولية في الممارسة الديمقراطية تتبعها الممارسة الديمقراطية الفعلية في أمور تسيير شؤون الدولة والمجتمع؛ وأهمها هنا هي عملية اتخاذ القرار، والتزام الأقلية برأي الأكثرية، واحترام الأكثرية لوجود الأقلية. والديمقراطية هي عملية ممارسة فكرية بالأساس، تعني أن نقوم بانتخاب من سيمثلنا في هيئاتنا المجتمعية والمحلية والسياسية، ومن ثم الموافقة

على أن تقوم هذه الهيئات بإقرار ما تراه مناسباً للصالح العام، طيلة فترة ولايتها. وهذا لا يمنع الأقلية من عرض رأيها ومعارضة ما هو مطروح. ولكن المعارضة لها أيضاً أسس ديمقراطية، أهمها الالتزام في نهاية المطاف برأي الأكثرية، وعدم القيام بما من شأنه عرقلة القرار الديمقراطي المتخذ بالأكثرية.

ولا يمكن أن تكون الديمقراطية هي حق الفرد أو الجماعة بممارسة ما تراه مناسباً حتى لو كان ذلك ضد رأي الأكثرية أو ضد رغبتها، أو كان به الأذى للآخرين؛ فالمعارضة هي المعارضة الفكرية، التي تعني حرية القول وإسماع الرأي والتأثير فكرياً على الآخرين لتبني الرأي نفسه، إلى أن يصبح هذا الرأي هو رأي الأكثرية، فتقر هذه الأكثرية ما تراه مناسباً ضمن أطر العمل المجتمعي والسياسي، ومن ثم تقوم بتنفيذ ما اتفق عليه. ومن حق الأقلية على الأكثرية أن تحترم الأكثرية رأيها وتمكنها من طرحه بكل الوسائل الفكرية المتاحة دون ممارسات تؤدي للضرر العام. وإلى أن تتمكن الجماعة من تجميع الناس حولها لتصبح أكثرية داخل المؤسسات صاحبة القرار، عليها الالتزام بما هو مقر وعدم القيام بأعمال تؤدي إلى الضرر بما أقر ديمقراطياً، مهما كانت حجج أو أعذار الممارسات التي قامت بها المعارضة وأدت إلى عرقلة القرار الديمقراطي، إن كانت هذه الحجج تندرج تحت شعارات الوطنية أو القومية أو الدين أو التغيير الاجتماعي. وفي هذا المجال، يجب التأكيد على أن السلطة تكون واحدة في كل جماعة، وهي متاحة للتداول والتبديل حسب رأي الأكثرية في صناديق الاقتراع. وبعد ذلك لا يسمح بأكثر من سلطة واحدة على الأرض لتنفيذ ما يقر ديمقراطياً، وعكس ذلك هو مخالفة للقانون، وتعارض مع الأسس الديمقراطية المتعارف عليها. وعندما نتحدث عن سلطة واحدة، فإننا لا نعني السلطة السياسية فقط، بل إن كل جماعة هي هيئة لها سلطاتها الداخلية، تنتخبها ديمقراطياً، وتتخذ هذه السلطة قراراتها ديمقراطياً، ويتم تنفيذ القرارات المتخذة ديمقراطياً أيضاً. وفي كل من هذه الجماعات مهما كانت تسمياتها أكثرية وأقلية، أو ربما أقليات. ومن حق الأكثرية في أي جماعة أن تقر ما تراه مناسباً للجماعة، ومن حق الأقلية معارضة المطروح وأن تكون مجموعات ضغط للتأثير على القرارات قبل اتخاذها، دون المساس غير الديمقراطي بما هو مقر ديمقراطياً.

وإذا طبقنا هذا على المعطيات المحلية، نعرف أن الشارع الفلسطيني قد اختار " حماس " لاستلام السلطة خلال المرحلة القادمة. وعلى " فتح " التي كانت الحزب الحاكم حتى قبل فترة وجيزة، أن تعرف موقعها في هذا الوضع الجديد، وتعمل على التعاون مع القوة المسيطرة في المجلس التشريعي، كما كانت تطلب تعاون الجميع معها خلال السنوات الماضية. وعلى " فتح " أن تكون مستعدة للعمل والمشاركة مع كل القوى في الساحة الفلسطينية، " حماس " وغيرها، حتى لو كانت في وضع الأقلية. ومن المعروف أن " حماس " بحاجة لإجراء بعض التغييرات على القوانين والأنظمة والأوضاع الإدارية

للسلطة الفلسطينية؛ وهنا يأتي الدور الأكبر لـ "فتح"، وهو أن تتعاون حيث يتطلب التعاون، وتعارض حيث تجب المعارضة. والتعاون أساساً ضمن البناء المؤسسي للسلطة، مع ضرورة إصلاح ما يجب إصلاحه. والمعارضة تكون في المجلس حيث يجب أن تقف بحزم ضد كل محاولة لتغيير القانون الأساسي، فهو الذي يحمي ظهرها ويضمن لها العودة في المستقبل. و"حماس" بحاجة لسن قوانين جديدة، وهي لن تتمكن من إقرار التشريعات اللازمة لإحداث مثل هذه التغييرات إلا إذا تمكنت من تعديل القانون الأساسي الذي يبني الديمقراطية وحقوق الناس في فلسطين، التي يجب أن لا تمس. والقانون الأساسي هو الجدار الذي يمنع سن أية قوانين قد تمس الأسس الديمقراطية التي قامت عليها الانتخابات، وبالتالي تمنع أي تداول مستقبلي للسلطة؛ ولذا على "فتح" أن تعرف كيف تتصرف لمنع أي تعديل على القانون الأساسي يضر الوضع الديمقراطي.^٢

وضمن إقرار التعاون مع "حماس"، على "فتح" أن تقوم بتسليم سلسل الأمور الحكم إلى "حماس"، بما يضمن استمرارية عمل السلطة التنفيذية كجزء من عمل الدولة. وفلسطينياً، ضمن الوضع القائم، تنحصر صلاحيات الحكومة بالأمور الإدارية والأمنية. وأهم دور للتعاون بين "حماس" و"فتح" هو توحيد القوى المسلحة الفلسطينية، وفي توجيهها لفرض الأمن وتحقيق الأمان للناس. ومن ناحية أخرى، وبما يوازي أهمية العمل الأمني، هناك العامل المالي، أي إدارة مال السلطة بشفافية ومصداقية. وهي أمور كثر الحديث عنها، وكثرت الاتهامات حولها ووجهت أصابع الاتهام فيها حول إهدار المال العام وسوء التصرف وحتى سرقة المال العام ونهبه. وهي أمور بحاجة إلى تعاون بلا خجل أو مواربة، فمحاربة الفساد كان المطلب العام داخل "فتح" وخارجها قبل الانتخابات، وعلى "فتح" أن تكون أكثر حرصاً على وجود تعاون كلي مع "حماس" بخصوصه بعد الانتخابات. والتعاون بين "حماس" و"فتح" سيؤدي بالتأكيد إلى تغييرات ستحصل على نهج العمل في السلطة الوطنية الفلسطينية، التي هي ضرورية لتصحيح الوضع السابق؛ ونحن فعلاً بحاجة إلى التغيير في فلسطين، ولكن ليس التغيير غير المدروس. نحن بحاجة إلى دراسة كل جوانب الفشل في "فتح" وفي السلطة الوطنية الفلسطينية، للخروج بخطة للتغيير. وكما كانت "فتح" سباقة في الماضي بطرح المبادرات والخطط، عليها أن تعمل الآن ل طرح مبادرة التغيير اللازمة لتطوير أداء السلطة الوطنية الفلسطينية، بحيث تشمل هذه المبادرة تصوراً شاملاً للإصلاح المؤسسي الإداري والأمني والمالي، تشارك "فتح" في تنفيذه ورعايته، حتى تظل هي في وضع التغيير، ولا يقال لاحقاً إن "فتح" جلبت الفساد، وجاء الإصلاح بعد خروجها. وطرح أية مبادرة لإعادة البناء لترسيخ الحكم الرشيد، ينطلق من تجربة الماضي، التي لم تكن كلها أخطاء وفساد، بل كان الكثير منها إنتاجاً عظيماً لبناء العمل المؤسسي، الذي بدأ من الصفر. وخلال

المسيرة تحصل أخطاء، وهذا لا بد منه لمن يعمل، فقد نهضت شعوب العالم ودولها على مبدأ " التجربة والخطأ "، بحيث كانت تخوض التجارب، و ثم تقييم الأداء لمعرفة مكامن الأخطاء، فتصحح ما يجب تصحيحه لتستمر المسيرة ويستمر العطاء، وهذا هو أساس الحكم الرشيد ومبدأ قيامه.^٤ والتجارب هي محك الشعوب للتطور نحو الأفضل.

ولقيام حكم رشيد فعلي في فلسطين من أجل استمرارية المسيرة الديمقراطية والنهج الديمقراطي، يجب الإسراع في الإصلاح؛ و "البدء في الإصلاح يكون في الفصل الواضح بين السلطات الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية. والوضع اليوم هو وضع التداخل [على الرغم مما أقر من قوانين في محاولة لإيجاد هذا الفصل]، بحيث تقوم السلطة التنفيذية في الكثير من الأحيان بأداء أدوار تشريعية متجاهلة وجود المجلس التشريعي. كما تقوم الكثير من المؤسسات التنفيذية بدور القضاء، وبخاصة التقاضي لحل النزاعات [في إطار عمل المحافظات]، متعدية على دور المحاكم".^٥ ولكن الحكم الرشيد أكثر من مجرد فصل السلطات، بل هو النظرة الشمولية لكيفية إدارة الدولة والمجتمع بشكل سليم، وتفاعل الاثنین معاً في الحقل السياسي والمجتمعي،^٦ بحيث تطبق في مؤسسات الدولة عملية إصلاح شاملة، تبدأ بفصل السلطات، وتستمر لتشمل المحاسبة والمساءلة، وتشمل خلالها الأداء المنتج والفعال لحل مشكلات الدولة والمجتمع. و" كما هو الحال بالنسبة للدولة، حيث يتطلب الأمر الإدارة السليمة والرشيدة، يتطلب الأمر كذلك عند الحديث عن المجتمع والقوى المجتمعية ومؤسساتها، وكيفية إدارة هذه المؤسسات، وعلاقتها بالدولة، باعتبارها سلطة رابعة من سلطات الدولة، وهي السلطة المجتمعية".^٧

ثانياً: الثقافة الديمقراطية وبناء الإنسان الديمقراطي

كل ما قيل عن معنى الديمقراطية وشروطها ومكوناتها وممارستها وآليات نهجها، لا تساوي شيئاً إن لم يكن الإنسان الفرد مؤمناً بها قبل كل شيء. وإيمان الفرد بالديمقراطية لا يأتي بلا إعداد، بل هو نتاج عمل مستمر تربوي تثقيفي، وضمن الممارسة اليومية لبناء الإنسان الديمقراطي الذي يجد نفسه مستعداً لقبول الآخرين، وللتعاون من أجل بناء مجتمع ديمقراطي، والمستعد دائماً للمشاركة في الممارسة الديمقراطية، وفي الدفاع عن منجزات النهج الديمقراطي، مجتمعيًا وسياسيًا. وتبدأ عملية التربية والتثقيف والممارسة الديمقراطية من أصغر الحلقات في الأسرة، ولكنها تتركز في المدرسة، التي فيها يجب التركيز على فهم معنى الديمقراطية وكيفية ممارستها مجتمعيًا وسياسيًا، وبالأساس كيفية قبول الآخر، وعدم الانغلاق بالذات الخاصة، وكأنها كل العالم وكل مجال العلاقات. وفي هذا المجال يقول آلان توران: "ينبغي أن نضع للتربية هدفين متساويين من حيث الأهمية: تكوين العقل والقدرة

على العمل العقلي، من جهة، وتنمية الطاقة الإبداعية الشخصية والاعتراف بالآخر كذات، من جهة أخرى^٨. والتربية الديمقراطية يجب أن تكون منهجية، تماماً كما نقوم بتدريس الطالب العلوم والآداب لتوسيع مداركه العقلية. "إن التنشئة السياسية ذات المضمون الديمقراطي يفترض أنها تهدف إلى أن يكتسب الطفل الإحساس بالفعالية العامة التي تكسبه الإحساس بالفعالية السياسية فيما بعد، ولا شك في أن امتلاك هذا الإحساس يزيد من ثقة الفرد بنفسه، وهو ما يترجم مستقبلاً بأن تستجيب الحكومة لمطالب المواطنين، وأن تعمل بأسلوب يتفق وتوقعاتهم، وهو ما يبرر من جانب الفرد قيامه بالمشاركة السياسية، ولا شك أنه في خضم عملية التنشئة هذه يتم اكتساب الكثير من المعلومات والمعارف السياسية التي يحتاج إليها المواطن ليكون عضواً فاعلاً في النظام السياسي، مثل الدستور، والبرلمان، والأحزاب، والانتخابات، وقنوات المشاركة السياسية"^٩.

ولا شك بأننا نتيجة التركيز على الثقافة الديمقراطية نعيش اليوم عصراً ديمقراطياً، ليس لأن الديمقراطية انتشرت في كل أصقاع العالم، فهذا لم يحدث بعد، ولكن لأن الديمقراطية أصبحت مطلباً عاماً لدى كل الشعوب، وأصبحت غطاءً للشرعية لجميع الأنظمة. "إن دخولنا في الحقبة الديمقراطية يعني قبل كل شيء أن النظام الواحدي قد فقد مشروعيته، ولم يعد ولن يكون إطاراً ممكناً لقيادة المعركة السياسية، بينما سوف يصبح الصراع حول الديمقراطية نظرياً وعملياً إطار التراكم السياسي الأول"^{١٠}. وحتى الأنظمة الاستبدادية، التي كانت تحارب الديمقراطية في الماضي، وتصر على عدم ضرورة وجود النمط الديمقراطي، تقوم اليوم بمحاولة الظهور وكأنها أنظمة ديمقراطية، لأن الديمقراطية تعطيها الشرعية لاستمرار وجودها. ويقول فوكوياما في هذا الخصوص: "سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية. فلقد سبق أن رفضتها الشعوب لاعتقادها أنها لا ترقى إلى مستوى النظام الملكي أو الأرستقراطي أو الثيوقراطي أو الفاشي أو الشيوعي [الشمولي] أو بقية الأيديولوجيات الأخرى التي ظهرت على الأرض. ولكن اليوم، عدا العالم الإسلامي، ثمة على ما يبدو بروز اتفاق عام يقبل بشرعية ادعاءات الديمقراطية الليبرالية في أن تكون شكل الحكم الأكثر عقلانية"^{١١}. وقد وعدت الشعوب اليوم بأنه "ليس هناك من بديل للديمقراطية إلا الاستبداد والدكتاتورية. ليس هناك خيار ثالث"^{١٢}.

وكما هو حال باقي شعوب العالم، نرى الحال لدى الشعب الفلسطيني، فبعد تردد وإطلاق الشعارات المستفيضة حول رفض التعامل مع نتائج "أوسلو، قررت "حماس" أخيراً التعامل مع هذه النتائج والمشاركة بالانتخابات البلدية والتشريعية، بعد أن كانت قد قاطعت الانتخابات الرئاسية في موسم الانتخابات الحالي الذي استمر طيلة [عام]. ودخول الانتخابات يعني التعامل مع معيقاتها وأسسها، تماماً كما هو مطلوب التعامل

مع نتائجها. وإذا كانت النتائج من صالح " حماس "، فإن المعطيات والأسس هي معطيات الوضع السياسي الراهن القائم على أساس تفاهات " أوصلو " وما تبعها. أما الأسس فهي أسس العمل الديمقراطي التي تتطلب احترام نتائج الانتخابات، كما تتطلب استلام الأكثرية للحكم والعمل حسب الوضع الدستوري القائم، وعلى احترام حقوق الأقلية، وبخاصة الأقلية البرلمانية، أي المعارضة. و " حماس " تحت القبة البرلمانية هي غير " حماس " خارجها، وبخاصة عندما تكون هي الأكثرية التي عليها أن تدير دفة الحكم من خلال الحكومة؛ على " حماس " أن تتعامل مع الواقع بمسؤولية وتفهم لما هو قائم، ثم تعمل على تغيير ما تريد تغييره، ضمن أسس العمل الدستوري القائمة. ومن أولى مهمات " حماس "، حسب الوضع الدستوري (الذي تضبطه أحكام القانون الأساسي) هو تشكيل الحكومة القادمة، ضمن صلاحيات هذه الحكومة، وطبقاً لأسس التشكيل الحكومي المفروضة في النظام الأساسي. وبعد تشكيل الحكومة، على " حماس " مراجعة الوضع القائم لسن التشريعات التي ترغب في تغييرها، إن شاءت التغيير. وهذه مهمة أصعب من الأولى، فالقوانين لا تصيغها الأحزاب حسب أهوائها، بل يصيغها التفاهم الوطني. وستجد " حماس " نفسها في صراع مع قوى مجتمعية كثيرة ومتشعبة خارج المجلس أكثر مما ستجد معارضة داخل المجلس. وستتبحر أحلام العمل كما كانت قبل الدخول تحت قبة البرلمان، ليحل محلها واقع العمل تحت وطأة المسؤولية وتسيير دفة الحكم.^{١٣} وهذا هو أساس العمل الديمقراطي الذي جاء بـ " حماس " إلى المجلس التشريعي وإلى الحكومة. وهذا هو أساس بناء المجتمع الديمقراطي القائم على أساس الإنسان الديمقراطي.

هوامش الفصل الثاني عشر

¹ Nielsen & Fredlund: op. cit, p 6.

² Ibid: p 2.

^٣ وليم نصار. «الانتخابات وما بعد (٣) - «فتح» والسلطة والمرحلة القادمة». القدس: ٢٠٠٦/٢/١٧، الفقرة بكاملها مع بعض التعديل. ٢٠٠٦.

^٤ وليم نصار. «الانتخابات وما بعد» (٣)، المصدر السابق، الفقرة بكاملها مع بعض التعديل. وليم نصار. المصدر السابق، ص ٦٢ - ٦٣.

⁶ Nielsen & Fredlund: op. cit, p 3 - 4.

^٧ وليم نصار (١). مصدر سابق، ٢٠٠٤، ص ١٨٠ - ١٨١.

^٨ آلان توران. المصدر السابق، ص ١٩٢.

^٩ ثناء فؤاد عبد الله. المصدر السابق، ١٩٩٧، ص ٣٣٥.

^{١٠} برهان غليون. المصدر السابق، ص ١٤٦.

^{١١} فرانسيس فوكوياما. المصدر السابق، ص ٢٠٥.

^{١٢} محمد عابد الجابري. مصدر سابق، ١٩٩٢، ص ١١.

^{١٣} وليم نصار. «الانتخابات وما بعد (٢) - حماس والحكومة المقبلة». القدس: ٢٠٠٦/٢/٤، ٢٠٠٦، الفقرة بكاملها مع بعض التعديل.

المراجع

- أبو عمرو، زياد. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- أرندت، حنة. **في العنف**؛ ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
- البديري، موسى. «الديمقراطية وتجربة التحرر الوطني - الحالة الفلسطينية»؛ في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- البرغوثي، إياد. «النظام السياسي الفلسطيني والديمقراطية»؛ في محمد حسنين هيكل وآخرون: **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي** (أعمال مؤتمر). رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.
- بشارة، عزمي. «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين»؛ في برهان غليون وآخرون: **حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.
- _____ . «ما معنى الحديث عن «ديمقراطية فلسطينية»؟ في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- بهلول، رجا. **دولة الدين، دولة الدنيا - حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٠.
- توران، ألان. **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأغلبية أو ضمانات الأقلية**، طبعة ٢؛ ترجمة حسن قببسي. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.
- الجابري، محمد عابد. «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: ١٥٧، ١٩٩٢.
- _____ . «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: ١٦٧، ١٩٩٣.
- الجرباوي، علي. **البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٩.
- جقمان، جورج. «الديمقراطية في نهاية القرن العشرين - نحو خارطة فكرية»؛ في برهان غليون وآخرون: **حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.
- _____ . «المجتمع المدني والسلطة»؛ في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- الجمال، يحيى. **الأنظمة السياسية المعاصرة**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ت).
- حوراني ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩)**؛ ترجمة كريم عزقول، مراجعة أديب القنطار. بيروت: نوفل للنشر، ١٩٩٧.

دوفرجيه، موريس. **المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى؛** ترجمة جورج سعد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

رواء أوليفيه. «الزبائنية والمجتمعات المتضامنة - هل هم من بقايا الماضي أو يشهدون نشأة جديدة؟» في **غسان سلامة (إعداد): ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي (أعمال مؤتمر)**، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

زيداني، سعيد. «الديمقراطية وحقوق الإنسان»؛ في برهان غليون وآخرون: **حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية**. رام الله: موطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.

سعيد، محمد السيد. «إشكاليات تعثر الديمقراطية في العالم العربي»؛ في محمد حسنين هيكل وآخرون: **إشكاليات تعثر الديمقراطية في الوطن العربي (أعمال مؤتمر)**. رام الله: موطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.

سلامة، غسان. «أين هم الديمقراطيون»؛ في غسان سلامة (إعداد): **ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي (أعمال مؤتمر)**، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠ (أ).

_____ «الديمقراطية كأداة للسلام المدني»؛ في غسان سلامة (إعداد): **ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي (أعمال مؤتمر)**، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠ (ب).

السلطة الوطنية الفلسطينية. **قانون انتخاب مجالس الهيئات المحلية الفلسطينية - رقم ٥ لسنة ١٩٩٦**؛ طبعة ٢. رام الله: المجلس التشريعي، الدائرة الإعلامية، ٢٠٠٠.

_____ **القانون الأساسي الفلسطيني**، (قبل التعديل). ٢٢ صفحة، ٢/٤/٢٠٠٣، ٢٠٠٣. <http://www.mopic.gov.ps>

_____ **قانون الانتخابات رقم ٩ لسنة ٢٠٠٥ (وتعديلاته)**. غزة: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥ (أ).
 _____ **قانون انتخاب مجالس الهيئات المحلية الفلسطينية - رقم ١٠ لسنة ٢٠٠٥ وتعديلاته**. رام الله: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥ (ب).

_____ **القانون الأساسي المعدل (سنة ٢٠٠٣)**. رام الله: المجلس التشريعي، ٢٠٠٥ (ج).
 عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**؛ نقد وتعليق ممدوح حقي. بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٩٦.

عبد الله، إسماعيل صبري. «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها»؛ في سعد الدين إبراهيم وآخرون: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (أعمال ندوة)**، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

عبد الله، ثناء فؤاد. «خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي». **المستقبل العربي**: ١٨٧، ١٩٩٤.

_____ **آليات التغيير الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**؛ طبعة ٣. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٢.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

- _____ «الشعبوية ضد الديمقراطية - خطاب الديمقراطية المعاصر في الوطن العربي»؛ في غسان سلامة (إعداد): **ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي / الإسلامي** (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- العلوي، سعيد بن سعيد. «هل تعني الديمقراطية محض تداول السلطة»؛ في محمد حسنين هيكل وآخرون: **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي** (أعمال مؤتمر). رام الله: **مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية**، ١٩٨٧.
- عمرو، عدنان. **الحكم المحلي في ظل السلطة الوطنية الفلسطينية**. القدس: المطبعة العربية الحديثة، ٢٠٠٢.
- غليون، برهان. «الديمقراطية العربية - جذور الأزمة»؛ في برهان غليون وآخرون: **حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية**. رام الله: **مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية**، ١٩٩٣.
- فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**؛ مراجعة مطاع صفدي، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.
- قدورة، يوسف جريس. **تاريخ مدينة رام الله**، طبعة ٢. رام الله: مطبعة رفيدي، ١٩٩٩.
- قطب، سيد. «معالم في الطريق»؛ في سليمان الربضي وعبد الكريم البرغوثي (إعداد وتحري): **الفكر العربي الحديث والمعاصر**. رام الله: جامعة بيرزيت، ٢٠٠٠.
- ليكا، جان. «التحرك نحو الديمقراطية: ما يعترضه من عدم اليقين والتعرض للأخطار وما يعترضه من شرعية - محاولة تجريبية في تحديد المفاهيم وفرضيات أخرى»؛ في غسان سلامة (إعداد): **ديمقراطية من غير ديمقراطيين - سياسات الانفتاح في العالم العربي / الإسلامي** (أعمال مؤتمر)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- مجدلاني، أحمد وطالب عوض. **دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم**. رام الله: **مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية**، ٢٠٠٤.
- معوض، جلال عبد الله. «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي»؛ في علي الدين هلال وآخرون: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
- نصار، وليم. **مقترح لخطوات انتقالية فورية**. مترجم عن الإنكليزية: ٢٠٠٣/٢/١١، لورقة عمل أوروبية قدمت للرئيس عرفات، ٢٠٠٣.
- _____ **الدستور الذي نريد لفلسطين**. رام الله: **مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية**، ٢٠٠٤ (أ).
- _____ **مأزق الديمقراطية في البتريمونيلية الجديدة - دراسة الحالة الأردنية**. رام الله: جامعة بيرزيت، رسالة ماجستير لم تنشر بعد، ٢٠٠٤ (ب).
- _____ **الإدارة والتنظيم الإداري والحالة الفلسطينية**. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥ (أ).
- _____ «ملاحظات عابرة حول الديمقراطية والانتخابات - سلسلة مقالات». ٢٠٠٥ (ب): (١) «أخطاء في الممارسة - التحضير والسجل الانتخابي»، **الأيام** ٢٠٠٥/٢/١٢؛ (٢) «أخطاء في الممارسة الانتخابية - الفرز والمرشون»، **الأيام** ٢٠٠٥/٢/١٣؛ (٣) «القانون الانتخابي - الأسس والمفاهيم»، **الأيام** ٢٠٠٥/٢/١٩؛ (٤) «القانون الانتخابي - الدوائر والنسبية»،

- الأيام ١/٣/٢٠٠٥؛ (٥) «المجتمع المدني - الأحزاب والمؤسسات»، الأيام ٢/٣/٢٠٠٥، أيضاً بتاريخ ٧/٣/٢٠٠٥ (٦) «المجتمع المدني - الانتخابات التمهيدية»، الأيام ٩/٣/٢٠٠٥.
- _____ «الانتخابات وما بعد» - سلسلة مقالات، ٢٠٠٦: (١) «لماذا سقطت فتح؟»، القدس ١/٢/٢٠٠٦؛ (٢) «حماس» والحكومة المقبلة»، القدس ٤/٢/٢٠٠٦؛ (٣) «فتح والسلطة والمرحلة القادمة»، القدس ١٧/٢/٢٠٠٦.
- النقيب، خلدون حسن. «محنة الدستور في الوطن العربي: العلمانية والأصولية وأزمة الحرية». **المستقبل العربي**: ١٨٤، ١٩٩٤.
- نيرون، إبراهيم. **رام الله: جغرافيا - تاريخ - حضارة**. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- هلال، جميل. «مداخلة حول إشكالات مؤسسة الديمقراطية في الحياة العامة الفلسطينية»؛ في موسى البديري وآخرون: **الديمقراطية الفلسطينية - أوراق نقدية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- _____ **الدولة والديمقراطية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦.
- _____ (وآخرون). **نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية**. رام الله: مواطن؛ المؤسسة العربية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠١.
- هلال، علي الدين. «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث»، في سعد الدين إبراهيم وآخرون: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، (أعمال ندوة)، طبعة ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. **تقرير حول الانتخابات الفلسطينية في العام ٢٠٠٥**. رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق الإنسان، ٢٠٠٥.
- الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. **حول الانتخابات الفلسطينية التشريعية الثانية التي جرت في ٢٥/١/٢٠٠٦**. رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق الإنسان، ٢٠٠٦.

References

- Amundsen, Inge & Basem Ezbidi (2002). *Clientelist Politics - State Formation and Corruption in Palestine 1994 – 2000*. Bergen (Norway): Chr. Michelsen Institute, Development Studies and Human Rights, R 2002, No. 17
- http://admin.corisweh.org/files/Studies_formation1049100631.pdf. (2/3/2004).
- Bratton, Michael & Nicolas van de Walle (1994). "Neopatrimonial Regimes and Political Transformation in Africa". *World Politics*: 46/4.
- Karl, Terry & Philippe Schmitter (2002). *Concepts, Assumptions & Hypotheses About Democratization – Reflections on 'Stretching' from South to East* (Draft). Stanford University: Institute for International Studies, Workshop on Regime Transitions. <http://www.iue.it/SPS/People/Faculty/CurrentProfessors/PDFFiles/SchmitterPDFFiles/Democratization.pdf>. (16/02/2006).
- Keefer, Philip (2002). *Clientelism, Credibility and Democracy*. Washington: The World Bank, Development Research Group, Nov .2, 2002. www.wcfia.harvard.edu/seminars/pegroup/keefer.pdf. (02/03/2004).
- Nielsen, Niels & Peter Freedlund (2002). *A Good Governance Perspective in Africa*. www.ulsandslaere.au.dk/Oppraveslof/2000/EndeligeOpgraver_2000/EngOpg.PDF, (26/01/2004).
- Schmitter, Philippe (2001). *Contrasting Approaches to Political Engineering: Constitutionalization & Democratization*. European University Institute. <http://www.iue.it/SPS/PeopleFaculty/CurrentProfessors/PDFFiles/ShmitterPDFFiles/PoliticalEngineering.pdf>, (16/02/2006).
- Strassler, Robert (ed.) (1998). *Thucydides – A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*. New York: Touchstone.
- Tripp, Aili Mari (2001). *Women's Movements and Challenges to Neopatrimonial Rule in Africa*. Oxford: Institute of Social Studies, Development and Change. Polic.wisc.edu/users/tripp/Dev_Change_2001.pdf. 2/3/2004
- Wikipedia, the Free Encyclopedia (2006): *Liberal Democracy*. http://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_democracy, (16/02/2006).
- Wright, Robin (1996). Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. *Journal of Democracy*, John Hopkins University Press, 7.2 <http://www.mtholyoke.edu/intel/rwright.htm>, (16/02/2006).

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية (طبعة ثانية - مزيدة)

جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول

جونني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية - ١٩٤٨-١٩٨٨

هلقى باومغرتن

تقاسيم زَمَار الحَيّ - مقالات

فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)

ساري حنفي وليندا طبر

الحدائنة المتقهقرة طه حسين وأدونيس

فيصل دراج

صفد: في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨

مصطفى العباسي

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر

سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية

عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)

تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة

تحرير: وسام رفيدي

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات

ماهر شلبي

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧

عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى

مجدي المالكي وآخرون

اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة

خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨

فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية

جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)

تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني

ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة / مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني

علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية

جميل هلال

الراهب الكوري .. سَفَرٌ وأشياء أخرى

زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية

ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقبة

عزمي بشارة

ديك المنارة

زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)

عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية

زكريا محمد

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية

عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء

تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين

علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى

عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

زياد ابو عمرو وآخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى بديري وآخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حلبي وآخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربي الحصري وآخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥ ١٩٩٤-

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثمانة

المساواة في التعليم اللامنهي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

مغدوشة: قصة الحرب على المخيمات في لبنان

ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين

وليد دقة

أحلام بالحرية

عائشة عودة

الجري الى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية

رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان

رزق شقير

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

منار شوربجي

سيادة القانون

اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد : جهاد حرب اشراف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاني، طالب عوض

