الدولة و الديمقراطية

مختار عريب
قسم الفلسفة -كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الجزائر

الدولة و الديمقراطية

بقلم: **الدكتور مختار عريب**
قسم الفلسفة -كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الجزائر

«بما أن الوجود الفعلي للعقل يكمن في معرفته لنفسه بما هو موجـــود، وبمـــا أن الدولة- بصفتها عقل أمة – هي القانون الذي ينفذ إلى جميع علاقات وعادات ووعي مواطنيها، ينتج عن هذا أن دستور أية أمة يتبع بصفة عامة طباع ودرجـــة وعـــي أفرادها، وعليه فإن الحرية الذاتية للدولة وكذا الوجود الفعلي لدستورها يكمنـــان في وعي شعبها.

م: يتبين من هذا أن محاولة إعطاء دستور لشعب ما- مهما كان نـــصيب هـــذا الدستور من العقلانية – بصفة قبلية هي نزوة تهم العنصر الذي يجعله واقعيا. لهذا فلكل شعب دستور يناسبه ويتـــناسب هو الآخر معه».

هيجل :مبادئ فلسفة الحق. الفقرة 274.

μ

يحتل مفهوم الدولة الصدارة في الصراعات السياسية وكذلك في الفكر السياسي والفلسفي نظرا لما له من أهمية كبرى في تحديد مصير الشعوب.

وبما أن الدولة أخذت، منذ بروزها في المجتمعات الأولى، أشكالا مختلفة فقد دفع هذا المفكرين إلى البحث في أنواع الأنظمة وفي أحسن نظام منها. وقد احتل النظام الديمقراطي الصدارة في هذه البحوث نظرا لكونه أقل أنواع الأنظمة سلبيات وأكثرها إيجابيات لما لحرية الرأي والعمل والمبادرة من انعكاسات إيجابية على الفرد وعلى الجماعة التي تنتمي إليها.

وهكذا فإن إشكالية الدولة وأنواع الأنظمة كانت من اهتمامات أكبر المفكرين في الميدان السياسي و الفلسفي منذ السوفسطائيين إلى يومنا هذا. إنها محور جمهورية أفلاطون و الفكر السياسي الأرسطي؛ كما أنها احتلت، بجانبها القانوني اهتمام المفكرين الرومانيين، وشكلت قاعدة بني عليها الفكر السياسي في الإسلام؛ لقد كانت أساس الانطلاقة الفكرية للنهضة الأوروبية وفلسفة العقد الاجتماعي؛ كما شكلت الديناميكية الفلسفية الهيجلية ثم الماركسية من بعدها. أما في وقتنا الحالي فقد أصبح مفهوما الدولة و الديمقراطية يمثلان مشكلة حساسة على المستويين النظري والعملي في ما يسمى ببلدان العالم الثالث التي تنتمي إليها الجزائر، لأن دول هذه البلدان الناتجة عن حروب التحرر الوطني لم تحدد بعد نوعية وطبيعة التنظيمات السياسية التي تلائم أحسن وضعيتها التاريخية والثقافية.

I- مفهوم الدولة:

1- مفهوم الدولة:

إن مفهوم الدولة يمكن تحديده على مستويين: الأول هو المستوى الفكري أي النظر إلى الدولة كمفهوم أو كفكرة توجد في وعي الأفراد وشعورهم بالانتماء إلى حضارة معينة وأمة معينة تحدد معالمها المختلفة (مادية كانت أم معنوية) نتيجة لصيرورة تاريخية – ثقافية خاصة بها. و الثاني هو المستوى الواقعي لأن المفهوم ليس شيئا مجردا لا علاقة له

مع الواقع. إن مفهوم الدولة يتجسد بالضرورة في مؤسسات يكون عددها مناسبا لعدد أوجه النشاطات الاجتماعية المختلفة.

وسنركز جهدنا على المستوى الأول محاولين بذلك تحديد مفهوم الدولة على المستوى الفكري.

هناك محاولات عديدة لتقديم تعريف لمفهوم الدولة، لكننا نجد صعوبة في العثور على تعريف يمكن أن يكون موضع إجماع. فإذا عرفناها بتمثيل المصلحة العامة كان الرد بأنها، على العكس من هذا، تمثل المصلحة الخاصة للطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصاديا؛ وإذا عرفناها بأنها عبارة عن تجمع كبير للأفراد حر وإرادي، يقرر من خلاله إنشاء هيئة مدنية – سياسية للحفاظ على ملكية الشخص وحريته كان رد الفعل أن الإجماع مستحيل وبأن الدولة والحق لا يقامان إلا على القوة؛ أما إذا عرفناها بأنها تمتاز "باحتكار العنف الجسدي الشرعي" كما يرى ماكس فيبر فستكون الإجابة بتقديم أدلة تثبت العكس: عقلانية، حماية الضعفاء والفقراء، تحقيق الأمن والسلم العموميين...إلخ؛ هل نعرفها بقدراتها الايديولوجية؟ إن المدافعين عن الدولة سيجيبون بالنفي ويقدمون حججا تركز على العلم، الحكمة...إلخ؛ هل تعرف إذن بجهازها البيروقراطي؟ الرد هنا يكمن في القول بأن المسيرين يحاربون التجاوزات البيروقراطية؛ وأخيراً، هل الدولة عبارة عن مجموعة من المؤسسات المتموضعة و المركبة وأن كل واحدة منها تنتج عن تطور خاص بها كمؤسسات العدالة، التشريع، الأمن، الاقتصاد، الجهاز البيروقراطي...إلخ؛

أو بالعكس، أن الدولة هي مصدر المؤسسات؟ إن الدولة لا يمكن أن تكون حصيلة المؤسسات التي تمثلها، كما أن المجتمع لا يمكن أن يكون حصيلة الأفراد لأن الحصيلة تفترض تجانس المكونات ووحدة الهوية بين الكل والأجزاء. بالإضافة إلى هذا، من يسيطر على هذه الأجزاء (المؤسسات) ويوجهها ويحدد لها أهدافا وسبل تحقيق هذه الأهداف؟ إنها الدولة، هذه الدولة إذن مصدر المؤسسات المختلفة بدلا أن تكون نتيجتها.

إذا كانت الدولة ليست واحدا من هذه العوامل المذكورة، فما هي إذن؟ إنها هذه التعريفات كلها مجتمعة. فهي تجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بين الإرادة والقوة بين احتكار العنف الشرعي واستعمال هذا العنف في الدفاع عن الضعفاء، بين الأيديولوجية و العقلانية، بين البيروقراطية والمبادرة الفردية، بين أجهزة القمع، ومؤسسات الحرية، هذا من جهة. لكن الدولة تتعدى هذه التجسيدات الميدانية التي تجعل منها وسيلة

لتحقيق سياسة ما، من جهة أخرى. وبالفعل فإنه إذا كانت الدولة تتجسد بالـــضرورة في سلطة سياسية أي في جهاز يتكون من مجموعة من الوسائل المادية والمعنوية تستعمل من أجل تحقيق أهداف سياسية ما، فإنها (الدولة) تتعدى في الوقت نفسه هذه الآلية لترقى إلى مستوى الرمزية و إلا فإنها ستبقى رهينة التغيرات السياسية والاجتماعية التي تحـــدث على مستوى المجتمعات و ما يصحبها من تغير للحكومات.

إن النظرية الماركسية تمثل أهم النظريات التي تبرز فيها هذه النظرة الآلية للدولة إذ يرى ماركس في هذه الأخيرة « وسيلة تسلط طبقي». لكن في الحقيقة وكما أشـــرنا إلى ذلك سابقا انه إذا كانت الدولة تتجسد في مؤسسات وأشخاص وتستعمل وســـائل معينة من أجل الوصول إلى أغراض ما، فإنها في الوقت نفسه تعبر عن شيء آخر يتجاوز هذه العوامل المادية ويترفع عنا ليصل إلى مستوى الرمز أي إلى مستوى الشعور الفكري للفرد بأنه ينتمي إلى هذه الدولة .لذلك فإن هذه الأخيرة لا تتمثل في الشرطي الحامل لرمز الدولة أو القاضي الذي يحكم باسم الدولة أو البيروقراطي الذي يقد الخدمة الإدارية باســـم الدولة فحسب. إنها كل هذا وشيء آخر في الوقت نفسه. إنها بالإضافة إلى هذه الرموز المادية عبارة عن مفهوم أو فكرة تعكس وعي الأفراد وشعورهم بماضيهم وحاضـــرهم وكذلك تطلعاتهم المستقبلية . لذلك فإنها هي التي تصبغ عليهم الوجود الاجتماعي لأنـــه بدون الدولة لا يمكن أن توجد حياة اجتماعية وبدون هذه الأخيرة لا يمكن أن يوجـــد الفرد لأنه « كائن مدني بطبعه»، هذه الرمزية هي التي تجعل من الدولة شـــيئا حاضـــرا وغائبا في الوقت نفسه. حاضرا لأنه يكفي مخالفة إشارة مرور صغيرة أو القيام بعمل مـــا غير قانوني، مهما كانت بساطته، لنجد أمامنا الدولة ممثلة في الشرطي. وغائب، لأنه لم ير ولن يرى أحد منا الدولة.

لكل هذا فإن النظر إلى الدولة كمجرد آلة تستعمل لتحقيق غرض مـــا يفقـــدها عنصرا هاما من عناصرها التكوينية أو الأهم منها وهو وضعيتها الغائية. إنها إذا كانت وسيلة فإنها غاية في الوقت نفسه لأن الفرد لا يحقق ذاتيته ولا رسالته التي أوجد من أجلها في هذه الأرض إلا إذا كان عضوا في دولة .إنه لا يحصل على حقوقه ولا يؤدي واجباتـــه إلا في أطرها.إنها تمثل بالنسبة للمواطن الخاضع لقوانينها رمز وجوده الوطني والحضاري وكذلك تعبر عن طموحاته المستقبلية. وإذا فقدت الدولة هذه الرمزية فإنها تصبح كجسم بلا روح كآلة بدون محرك.

ومن ناحية أخرى، فإن النظرية الماركسية قالت بمبدأ أسبقية الحزب على الدولة إذ تصبح الدولة في النظام الاشتراكي مجرد وسيلة بيروقراطية لتحقيق سياسة الحزب. لكن هذه الأسبقية لا تتلاءم مع مفهوم الدولة كما حددناه سابقا: إن الدولة سابقة من الناحية الغائية على الأفراد و الأحزاب والحكومات. إن الأفراد يزولون و الدولة تبقى، والأحزاب تزول و الدولة تبقى، وكذلك الحكومات تزول و الدولة تبقى. إن الدولة فكرة كما عبر عن ذلك هيجل وتزول الأشكال المجسدة للفكرة بينما الفكرة تبقى. وبالإضافة إلى هذا فإن فكرة أسبقية الحزب على الدولة مثلت خطرا على الدولة. وبالفعل فقد أدى زوال الأنظمة الاشتراكية القائمة على مبدأ الحزب الواحد إلى زوال الدولة التي ترمز إلى هذه الأنظمة، الشيء الذي وضع حياة الأمم التي كانت ترضخ تحت هذه المنظمة في خطر حيث وقعت حروب أهلية في الكثير منها بسبب زوال الرابط المعنوي الذي كان يربط بين أفراد هذه الأمم، أي الدولة.

وأخيرا فإن النظرية الماركسية التي راهنت على زوال الدولة الوطنية نتيجة لقيام الثورة الاشتراكية لم يتحقق رهانها هذا فحسب بل وأكثر من هذا، فإن ظاهرة الدولة سادت لدى جميع أمم العالم كدولة وطنية، من جهة، وبدأت تأخذ شكل تنظيم أممي واحد، من جهة أخرى. وهذا ما يؤدي بنا إلى التطرق إلى ظاهرة تدويل مفهوم الدولة.

2- تدويل مفهوم الدولة:

إننا إذا كنا لا نستطيع أن نحدد مسبقا وبدقة ميزات الدولة و الأنظمة المستقبلية فإنه يمكننا على العكس من هذا، القول بأن هذه الميزات ستتمحور حول مفهوم العالمية. وبالفعل فإن الظاهرة السياسية أصبحت في وقتنا الحالي تمتاز بالعالمية، هذه الميزة التي تجعل من كل انغلاق على النفس محاولة انتحار. أن الدولة الوطنية قد أخذت بالإضافة إلى أبعادها الداخلية، أبعادا عالمية.فإذا كانت تمثل تجسيدا للحرية الوطنية لشعب ما لأن الوجود القانوني لهذا الشعب لا يعترف به إلا بوجود هذا التنظيم السياسي الممثل له، فإن هذا لا يكفي. فالدولة بالإضافة إلى هذا في حاجة إلى وجود قانوني على مستوى الدولي أي اعتراف الدول الأخرى بها كدولة ذات سيادة وطنية. وهذه الرغبة في تحقيق الاعتراف على المستويين، الداخلي، بالنسبة لمواطني الدولة، والخارجي، بالنسبة للدول الأخرى، أدت إلى انتشار ظاهرة الدولة الوطنية وأمميتها. فمنذ الثورتين، الإنجليزية والفرنسية، اللتين

أنجبتا الدولة الوطنية الحديثة، لم تتوقف هذه الأخيرة في الانتشار إلى جميع أنحاء المعمورة وأصبحت مطلبا لكل الشعوب وأهم ميزة لمجتمعات القرن العشرين. إنها الآن موجودة في جميع أنحاء العالم وإذا غابت بحث عنها بجميع الوسائل إلى أن تتحقق. وما حروب التحرر الوطني التي عرفها القرن العشرون إلا دليل قاطع على ضرورة مثل هذا التنظيم بالنسبة للشعوب.لكن هذا التنظيم لم يصل إلى استنفاذ كل قدراته حيث مازالت شعوب تحارب حتى الآن من أجل تحقيق هذا المطلب الوطني (الفلسطينيون مثلا) حتى برز اتجاه آخر: تجاوز بنيات الدولة الوطنية. إن الشكل الذي أخذته هذه الأخيرة خاصة بعض عناصره مثل الحدود الوطنية، الثقافة الوطنية، التربية الوطنية، النمو الوطني، الدفاع الوطني...إلخ، وجد نفسه غير قادر على الصمود أمام التغيرات السريعة التي حصلت في القرن العشرين و لم يستطع تحقيق العيش في إطار الاكتفاء الذاتي لهذه الدولة ولا تحقيق السلم والأمن الضروريين لبقائها. وبالفعل، فإن التطور العلمي والتكنولوجي الهائل وما تبعه من تطور في وسائل الاتصال والتبادل التجاري والثقافي...جعل من الحدود الوطنية اسما بدون مسمى رغم وجود مصالح الشرطة والجمارك. من نتائج هذه الوضعية الجديدة ضيق الحدود الوطنية واكتشاف الدول أنها غير قادرة حتى على الدفاع عن نفسها في إطار بنيتها الداخلية الضيقة مما اضطرها إلى التكتل مع دول أخرى مكونة بذلك تجمعات جهوية للوقوف أمام تهديدات الدول الأخرى من جهة، والانضمام إلى هيئة الأمم المتحدة للحصول على الاعتراف والشرعية الدولية من جهة أخرى. بالإضافة إلى هذا، فإن المصالح الاقتصادية والتجارية والمنافسة الدولية في هذا الميدان أجبرت الدول الصغيرة على التجمع في كتل اقتصادية من أجل الدفاع عن مصالحها بطريقة ناجعة أمام خطر الشركات المتعددة الجنسيات المسيطرة على الاقتصاد العالمي. وأخيرا، فإن المصالح العسكرية لعبت هي الأخرى دورا أساسيا في خلق التجمعات الجهوية والعالمية بجميع أنواعها.

إن عجز الدولة الوطنية عن متابعة هذه الحركة المتعددة الأبعاد في عالم تسوده التأثيرات المتبادلة و التغيرات السريعة أجبرها على العمل في اتجاهين يظهران متناقضين للوهلة الأولى، لكنهما في الحقيقة لا يخرجان عن منطق السلطة السياسية : الاتجاه إلى الزيادة في قوتها. فمن ناحية، تحاول الدولة الوطنية أن تقوي استقلالها الوطني من أجل التحرر من الضغوط الخارجية، ومن ناحية أخرى تنظم إلى تجمعات جهوية و دولية رغم ما يحدثه هذا الانضمام من تقييد على خصوصياتها

وإذن على استقلالية قرارها. إن وراء هذا التناقض الظاهري يوجد تكامل جوهري: وراء فكرة الخصوصية الوطنية توجد إرادة الدولة في ممارسة سلطتها بدون منازع ولا مراقب داخل حدود معترف بها دوليا، ووراء الانضمام إلى تجمعات دولية توجد فكرة البحث عن الأمن الضروري لممارسة هذه السلطة. هذا ما يفسر خلق المنظمات الجهوية والدولية.

أ- المنظمات الجهوية:

تؤسس هذه المنظمات على مبدأ الحصر، أي أنها ليست مفتوحة لجميع الدول ولكن مخصصة للبعض منها فقط . السبب في هذا يعود إلى كون هذه المنظمات لها أهداف محدودة لا يمكن أن تحقق إلا بشروط معينة وبطرق محددة. فمثلا نجد أن أي دولة لا يسمح لها بالانضمام إلى جامعة الدول العربية إذا لم تكن تنتمي إلى العالم العربي أي إلى رقعة جغرافية معينة وتاريخ معين وترمي إلى تحقيق أهداف معينة. كذلك الحال بالنسبة إلى المنظمات الجهوية الأخرى، كمنظمة الوحدة الإفريقية، منظمة دول أمريكا الجنوبية، السوق الأوروبية المشتركة، منظمة دول جنوب شرق آسيا...إلخ.

ب- المنظمات الدولية:

إن القرن العشرين إلى جانب كونه عصر المنظمات الجهوية فهو كذلك ميدان لبروز المنظمات الدولية التي تمثل ولأول مرة في تاريخ الإنسانية شكلا جديدا من أشكال العلاقات بين الدول. إن عدم قدرة تحالفات القرن التاسع عشر والقسم الأول من القرن العشرين على تحقيق الأمن و السلم الدوليين أجبر دول العالم على البحث عن تنظيم جديد لعلاقاتها كفيل بتحقيق التعايش السلمي بينها، تنظيم يأخذ شكل « مجتمع دولي منظم». وقد تجسدت هذه الفكرة لأول مرة في تنظيمين: « عصبة الأمم المتحدة» و« منظمة الأمم المتحدة ». الأول كان عبارة عن تنظيم خاص بالدول الرأسمالية الغربية ضد الاتحاد السوفياتي، ومن بعد عبارة عن تحالف مع هذا الأخير ضد النازية و الفاشية. هذا التحالف بين دول متناقضة في الأنظمة أدى إلى فشلها مفسحا بذلك المجال إلى الثاني . هذا التنظيم الأخير على العكس من الأول يتلاءم أحسن مع وضعية العالم الجديدة الناتجة عن الحرب العالمية الثانية والمتميزة خاصة بظهور مركز سياسي جديد: بلاد العالم الثالث كنتيجة لظاهرة استقلال مستعمرات . لذلك أقيمت منظمة الأمم المتحدة على العكس من عصبة الأمم، على مبدأ الشمولية أي انفتاحها لكل الدول الوطنية رغم شروط الانخراط

فيها التي من بينها : « قبول التزامات ميثاق الأمم المتحدة والقدرة على تطبيقهـا» [1]. بالإضافة إلى كونها « مبنية على التعاون الإرادي بين الدول من أجل تحقيـق أهـداف مشتركة. وأهدافها ومبادئها هي : تحقيق الاستقلال و الأمن؛ ترقية المـصالح المـشتركة للدول في السلم والأمن والرفاهية للجميع؛ المحافظة على الأمن والـسلم العـالميين ؛ تطوير علاقات صداقة مبنية على مبدأ التساوي في الحقوق بين الـشعوب وحقها في تقرير المصير؛ تحقيق التبادل العلمي بالقـضاء علـى المـشاكل العالمية ذات الطابع الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي والإنـساني بتطـوير واحترام وتشجيع حقوق الإنسان والحريات الأساسية بالنـسبة للجميـع بدون تمييز عنصري وجنسي ولغوي، وديني؛ وفي الأخير، جعل هذه المنظمة مركزا تتوحد فيه مجهودات الدول نحو تحقيق هذه الأهداف المشتركة» [2]. ومنذ نشأتها في الأربعينيات لم تتوقف المؤسسة الأممية في زيادة عدد المنخـرطين فيهـا إلى أن أصبحت الآن تشمل جميع دول العالم ما عدا بعض الحالات الاستثنائية وقد لعبـت دورا كبيرا في تحقيق أهدافها المذكورة آنفا حتى وإن كان ذلك بطريقة نسبية. وبالفعـل فإنـه رغم سيطرة القوى العظمى عليها [3]، فإنها لعبت دورا هاما في تحرير شعوب العالم الثالث من الهيمنة الاستعمارية. وأحسن مثال بالنسبة لنا في هذا المجال هو الدور الأساسي الذي لعبته المنظمة الأممية في مساندة القضية الجزائرية خلال الحرب.

ورغم هذه الشروط التي بدون توفرها لا يسمح الانخراط في منظمة الأمم المتحـدة والتي تشكل نوعا من الحد في الصلاحيات الوطنية للدولة فإن هذه الأخيرة لا تفقد حريتها كلية ولا سيادتها على المستويين الداخلي والخارجي ذلك أن « أحكـام ميثـاق الأمـم المتحدة القانونية لا تسمح بالتدخل في الشؤون الداخلية التي تهم الصلاحية الوطنية لكـل دولة» [4].

3- ما بعد منظمة الأمم المتحدة:

لكن سقوط المعسكر الاشتراكي الذي كان يمثل منافسا للنظام الرأسمالي لتحقيقـه التوازن الإستراتيجي معه، خاصة في الميدان العسكري، شكل بداية لانهيـار المنظمـات الجهوية وزيادة التوجه إلى تنظيم عالمي واحد يشمل جميع أوجه النشاطات الإنسانية . وقد أصبح هذا الاتجاه الجديد هو المسيطر على العلاقات الدولية. من أولى نتائج هذه الوضعية الجديدة بروز فكرة تهدف إلى إلغاء مبدأ«عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول» هي

فكرة « حق التدخل الإنساني» التي أفرزتها حرب الخليج[5]. وهذا يعني أن المجتمع الدولي أصبح له الحق في التدخل حتى في الشؤون الداخلية للدول. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن شكل التنظيم الأممي الحالي أصبح غير قادر على التعبير عن العلاقات الدولية الجديدة وبالتالي يجب تجاوزه في بعض جوانبه لجعله يتماشى مع التطورات الجديدة التي أفرزت موازين قوى جديدة على المستوى الدولي. وبعبارة أخرى، فإن هذه الوضعية الجديدة تعبر عن محاولة أخرى لتجاوز البنيات السياسية الوطنية (الدول الوطنية) التي أصبحت غير قادرة على التعبير عن التوجهات الجديدة للعلاقات الدولية.

II- مفهوم الديمقراطية:

إذا كانت الأنظمة السياسية ومن ضمنها النظام الديمقراطي خاضعة للزمان و المكان أي نسبية فهذا لا يتناقض و البحث عن مفهوم للديمقراطية يتعدى عاملي الزمان والمكان. إن الديمقراطية إذا كانت تعني نظاما اجتماعيا وسياسيا هدفه حل المشاكل و الصراعات والتناقضات الملازمة للحياة في مجتمع فإنها تعني كذلك البحث النظري عن نموذج أعلى للحكم يمكن اعتباره غاية يرمي إليها الإنسان من أجل تحقيق أغلى وأثمن أمنية عنده : حريته. بالإضافة إلى هذه الحرية فإن هناك أشياء أخرى أساسية يهدف الإنسان كذلك إلى تحقيقها . من هذه الأشياء الأساسية عند الأفراد تلك التي يملكونها جماعيا و التي تشكل المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية ومن بينها الرغبة السياسية . و الديمقراطية هي إشباع هذه الرغبة التي تجعل الإنسان يهتم بالشيء العمومي ويقوم بهذا على أحسن وجه [6]. إن الديمقراطية إذا كانت تعني عند اليونانيين « حكم الشعب» . أي مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العامة، فإنها تعني في الوقت نفسه البحث عن الطريقة المثالية لتحقيق هذه المشاركة. من هنا ينتج تغيير واختلاف الأنظمة الديمقراطية عبر الأزمنة مع ثبات الفكرة وتجدد البحث عن هذا المثال الأعلى لتحقيق هذه المشاركة. لقد كان هذا البحث موضع إهتمام اليونانيين، وهو موضع اهتمامنا اليوم وسيبقى من غير شك موضع اهتمام الأجيال القادمة، ذلك أنه إذا كان شكل الأنظمة الديمقراطية يختلف حسب الزمان والمكان كما أشرنا إلى ذلك، فإن مفهومها كبحث نظري عن نظام أمثل يبقى اهتماماً متجدد باستمرار: فالديمقراطية الطبقية و المباشرة التي عرفتها أثينا ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تختلف عن الديمقراطية الغير مباشرة والتمثيلية التي عرفتها العصور الحديثة ونعرفها

الآن. في الأولى لا يعتبر مواطنا إلا الأثيني الأصل وبهذا يكون الوحيد الذي يسمح له بالمشاركة في الحياة العامة و الشؤون السياسية منها، من ناحية، ونظرا لقلة عدد هؤلاء المواطنين كانت هذه المشاركة تتم بطريقة مباشرة أي كان كل مواطن يعتبر « كنائب » يجتمع مع بقية « النواب» في الساحة العمومية (الأغورا) وينتخب ويقرر ...، من ناحية أخرى. أما في الثانية فإن الأمور تختلف عن هذا حيث أن كل المواطنين في دولة ما يعتبرون أعضاء في الدولة بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية والطبقية، من ناحية ونظرا لكثرة المواطنين في الدولة الحديثة، الذين أصبحوا يعدون بالملايين وحتى بالملايير فإن التمثيل المباشر أصبح مستحيلا (فلنتصور لحظة الصينيين وهم أزيد من مليار نسمة مجتمعين في ساحة تيان مان ببكين لمناقشة أمور الدولة!)، وهذا ما أدى إلى انتخاب عدد معين من النواب ليتكلموا باسم المواطنين الذين يمثلونهم، من ناحية أخرى. لكن إذا كان اليونانيون لم يقدموا لنا شيء يذكر يمكن الاستعانة به في تنظيم مجتمعاتنا المعاصرة فانهم، بخلاف هذا، ذكروا لنا الأفكار الأساسية الخاصة بمفهوم الديمقراطية كمثال أعلى للحكم أو كنموذج معياري يجب السعي إلى تحقيقه.

...هذا السعي إلى تحديد مفهوم الديمقراطية تطور مع تطور المجتمعات واهتماماتها النظرية و العملية فهو يركز أحيانا على الديمقراطية كوسيلة لتحقيق الحرية، وأخرى كوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية. لكن هذا لا يعني أن التطور الذي حصل على مستوى فكرة الديمقراطية قد تم بتحويل معناها من هذا إلى ذاك. لكن يعني أنه حصل كعملية جامعة لهذين المعنيين. ومن هنا فإنه من غير الصحيح أن نقول أن الديمقراطية كانت في البداية تعني الحرية ثم أصبحت بعد ذلك تعني العدالة الاجتماعية. الحقيقية هي انه إذا كانت الديمقراطية فهمت في البداية كبحث عن الحرية، فإن معناها أصبح من بعد الحرية يضم أيضا العدالة الاجتماعية [7].

1- الديمقراطية كوسيلة لتحقيق الحرية:

إن الديمقراطية مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة الحرية: لا يمكن وجود نظام ديمقراطي بدون حرية الفرد في العمل وفي الإبداع والتفكير. وفكرة أن الديمقراطية هي « حكم الشعب بنفسه» معناه أن الديمقراطية تنفي أي حكم لا يكون نابعا من الشعب، وترتكز

بهذا على فكرة الحرية في العلاقة بين الحاكم والمحكومين. لكن إشكالا يطرح هنا حول مفهوم الحرية نفسه: فهناك مفهوم الحرية الذي ارتكزت عليه الديمقراطية في البداية وهو الحرية منظورا إليها كميزة خاصة بكل كائن إنساني والتي بواسطتها يستطيع أن يتصرف في مصيره. هذه الحرية التي تترجم بغياب المضايقة وبالإحساس بالاستقلالية سواء المادية أو الروحية، يمكن أن نعبر عنها بفكرة الحرية- الاستقلالية . لكن، وبما أن هذه الاستقلالية معرضة لأخطار ومن أبرزها تعسف السلطة السياسية فإن المفكرين السياسيين حاولوا البحث عن وسيلة تحميها من ذلك. وهكذا نتجت فكرة أخرى عن الحرية يمكن أن نسميها الحرية- المشاركة لأنها تتمثل في اشتراك الرعية في ممارسة السلطة السياسية من اجل منعها من أن تصبح سلطة ظالمة. وهكذا تظهر الديمقراطية كنظام يحقق الحرية السياسية لأن السلة هنا تقام على إرادة أولئك الذين تمارس عليهم. لكن يجب الإشارة إلى أن هذه الحرية السياسية ليست غاية في ذاتها، فهي ليست شرعية إلا في حالة ضمانها لاستقلالية المحكومين. وهكذا يتحقق بين الحرية — الاستقلالية والحرية- المشاركة ترتيب يحمل التاريخ الطويل لفكرة الديمقراطية شهادة عليه . فالديمقراطية كنظام حكومي قد سبقها جهد كبير لتحرير الفكر تمخضت عنه، منذ بدأ عملية الإصلاح في أوروبا وحتى فلاسفة القرن الثامن عشر فكرة الاعتراف بالحرية الأساسية للإنسان [8] . وقد وجدت هذه الحركة الفكرية أحسن تعبير عنها في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنوات 1789-1791 الذي ركز على الحقوق التي يقرها في حرية ملازمة للطبيعة الإنسانية: أن الإنسان يولد حرا ومن أجل أن يبقى هكذا، فإن ممارسة الوظيفة السياسية يجب أن تنظم بطريقة تسمح له بمراقبتها.

وهكذا فإن الديمقراطية كوسيلة لتحقيق الحرية تظهر متطابقة مع الفلسفة الليبرالية . و الحقوق التي تَضمنها هي عبارة عن إمكانيات يستلهمها الفرد من طبيعته، ويعود له الأمر في تحقيقها.لهذا فإن كل النظام الحكومي يجب أن ينظم بطريقة تحد من اتجاه السلطة إلى عرقلة هذا المسعى . فأساس الحق السياسي هو الحرية الفردية، ولا يوجد تبرير له إلا الحرص عليها، ولا هدف يقصد إلى تحقيقه إلا ازدهارها.

لكن هذه الديمقراطية الليبرالية قد بينت قصورها على تحقيق سعادة الفرد كحق من حقوقه الأساسية فور بروز الانعكاسات السلبية الأولى للثورة الصناعية، التي أظهرت أنه إذا كانت الحرية ملكا للجميع فإنه لا يمكن لكل واحد أن يستفيد منها. ولهذا فإن المهم

هو ليس التمتع بهذه الحرية الشكلية لكن الحصول على الوسائل التي تسمح بتحقيقها أي إدخال عدالة اجتماعية في المجتمع تضمن هذه الحرية للجميع وليس إبقاءها حكرا على أقلية من الناس.

2- الديمقراطية كوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية:

من هنا برزت فكرة جديدة إلى الوجود : هي أن الحرية لا تتلخص في فكرة حقوق الإنسان: إن هذه الحقوق ما هي إلا عبارة عن مخادعة كما بين ذلك ماركس [9] . إن الحقيقة هي أن الحرية ليست شيئا سابقا على الفرد يجب حمايته ولكنها قدرة يجب الحصول عليها . وهكذا رفض الاشتراكيون فكرة الحرية السياسية وركزوا اهتمامهم على فكرة الحرية الاجتماعية التي تمثل في نظرهم الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسان .

وقد أدى إدخال هذا المفهوم الجديد على فكرة الحرية إلى تغيرات اجتماعية وسياسية جذرية عرفها القرن العشرون. فمن الديمقراطية السياسية(البرجوازية) تحول الاهتمام إلى الديمقراطية الاجتماعية (الاشتراكية). وقد أدى هذا الاهتمام الجديد بدوره إلى تعدد في الأنظمة السياسية التي تنادي بالديمقراطية رغم اختلافها فيما بينها اختلافات جذرية سواء فيما يخص نظرتها إلى الإنسان أو فيما يخص التعريف الذي تقدمه لمفهوم الحرية، أو الدور الذي تحدده للسلطة السياسية. فأين هي الديمقراطية في هذه الحالة؟ هل كانت توجد في الأنظمة (الاشتراكية) لأوروبا الشرقية أم في الأنظمة السائدة في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة الأمريكية ومن يسير على منوالها؟ الحقيقة هي أن الديمقراطية لم تحقق لا في هذه ولا في تلك. إنها تجمع بين الديمقراطية السياسية و الديمقراطية الاجتماعية وتتعداهما في الوقت نفسه. إن الديمقراطية لا يمكن حصرها في مفهوم الحرية الشكلية التي لا تسمن ولا تغني من جوع إن الإنسان بجانب حاجته إلى التمتع بحريته التي لا تستلب هو في حاجة أيضا إلى الوسائل التي تسمح له بتحقيق هذه الحرية . أما العدالة الاجتماعية فهي بدورها غير قادرة على تحقيق الديمقراطية إذا أخذنا معناها كما هو وارد عند الاشتراكيين أي« التوزيع العادل» للخيرات الاقتصادية على جميع أفراد المجتمع سواء كان ذلك حسب مبدأ « لكل حسب عمله» فالمرحة الأولى من الاشتراكية، أو حسب مبدأ « لكل حسب حاجته» في المرحلة الثانية من الاشتراكية(الشيوعية) [10]. إن الإنسان إذا كان في حاجة إلى مواد اقتصادية يشبع بها حاجته البيولوجية فإنه في نفس الحاجة إلى

التمتع بحرية الرأي و التفكير و التنقل و العبادة واختيار النظام السياسي الذي يلائمه. إن النظرة الاشتراكية إلى مفهوم الديمقراطية وعلى غرار نظرتها إلى مفهوم الدولة نظرة آلية.

فالديمقراطية الاشتراكية عبارة عن وسيلة لتحقيق العدالة التوزيعية في الميدان الاقتصادي لا غير، هذه العدالة التي تتحقق بتأميم وسائل الإنتاج لكن مفهوم الديمقراطية وعلى العكس مما تدعيه الاشتراكية لا يعني الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج إنه يعني المشاركة الحرة و الواعية للفرد وللجماعة في العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي لان الإنسان إذا كان كائنا مدنيا فإن هذا يعني أنه كائن سياسي كذلك، ولا يمكن تعريفه إلا بنظرة شاملة تلم في طياتها كل جوانبه المتعددة . إن النظر إلى الديمقراطية كعملية اقتصادية بحتة أدى إلى نسيان العنصر الأساسي الذي تقوم عليه الديمقراطية أو أي نظام سياسي آخر : الفرد بعواطفه وباحساساته، بأفكاره وبآماله، بإمكاناته وبأهدافه...إلخ، واصبح مجرد إنسان آلي لا يريد إلا تحقيق وإشباع رغباته الاقتصادية. وحتى هذه الأخيرة أزيل منها أهمها وهو رغبته في التملك. وكانت النتيجة من هذه النظرة المحدودة هي التضحية بالفرد لصالح مفاهيم تجريدية: الثورة، الحزب...

إن الديمقراطية لا يمكن أن تحقق بمضمونها دون شكلها أو بشكلها دون مضمونها شأنها في ذلك شأن كل التصورات و المفاهيم التي تتطلب شكلا ومضمونا في الوقت نفسه. فكما أنه لا يمكن تصور الإنسان بدون لحم وعظم وصورة معينة فإنه لا يمكن كذلك تصور النظام الديمقراطي بدون مضمون (الحقوق الاجتماعية) وبدون شكل (الحقوق السياسية)، فالحريات السياسية هي الصورة و الحقوق الاجتماعية هي الهيولي ولا يمكن تحقيق الديمقراطية بغياب الصورة أو غياب الهيولي. وهكذا فإن فكرة الديمقراطية تتعدى أنماط تجسيدها. إنها عبارة عن مطلب أخلاقي لم تقدم له حتى الآن إلا حلول مؤقتة وجزئية.

ويبقى سؤال مهم فيما يخص الديمقراطية: ما هي أنجع طريقة لتحقيق النظام الديمقراطي؟ ملاحظة أولى نبدأ منها هنا وهي أن النظام الديمقراطي عبارة عن عملية للخلق الديمقراطي وليس نتيجة لقرار إداري. فهل يعقل أن نحقق الديمقراطية بدون ديمقراطيين أي رجال يؤمنون بمزاياها وخصالها التي من أهمها الحرية، أمن كتر لدى الإنسان، هذا الإيمان الذي يتجسد في شعورهم الديمقراطي نحو أنفسهم، أي لا يرضون بالتخلي عن حريتهم لأي كان، وفي تصرفاتهم ومعاملاتهم مع الآخرين. إن الديمقراطية

لا يمكنها أن تتحقق كواقع سوسيولوجي إلا بوجود مثل هؤلاء المواطنين. إن من يفرض الديمقراطية من فوق كمن يزرع نبته في غير تربتها الطبيعية. فرغم ما يقدمه لها من اعتناء اصطناعي فإنها لا تلبث أن تموت. إن الديمقراطية كتراث ثقافي تكون دائما مناسبة للظروف الوجودية (الظروف الاقتصادية، الظروف الثقافية من تاريخ وعادات وتقاليد وتصورات...)

للمجتمع الذي تترعرع فيه. لذلك نجد أرسطو قد ابرز من خلال دراسته للدستور الأثيني و الدساتير التي كانت معروفة في وقته التناسب الكبير بين عقلية الشعوب و أنظمتها السياسية مستخلصا من ذلك قاعدة سياسية علمية صالحة لكل زمان ومكان وهي أن لكل شعب النظام الذي يلائمه. ونجد نفس الملاحظة في الفكر الإسلامي حيث قال الرسول (ρ) "كما تكونون يولى عليكم"، أي أن الحكم يكون مناسبا للشعب الذي يمارس عليه ذلك أن الحكام هم في الوقت نفسه أعضاء من الشعب الذي يحكمونه وبالتالي تكون لهم نفس العقلية ونفس المؤهلات...إلخ. وبعد الفكر الإسلامي أكد هيجل هذه العلاقة التكاملية بين عقلية أمة ما وبين دستورها السياسي في نص رائع وفي منتهى العبقرية حيث يقول: « بما أن الوجود الفعلي للعقل يكمن في معرفته لنفسه بما هو موجود، وبما أن الدولة – بصفتها عقل أمة – هي القانون الذي ينفذ إلى جميع علاقات وعادات ووعي مواطنيها، ينتج عن هذا أن دستور أية أمة يتبع بصفة عامة طباع ودرجة وعي أفرادها. وعليه فإن الحرية الذاتية للدولة وكذا الوجود الفعلي لدستورها يكمنان في وعي شعبها.

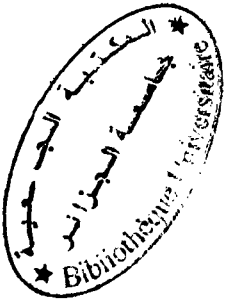
م: يتبين من هذا أن محاولة إعطاء دستور لشعب ما- مهما كان نصيب هذا الدستور من العقلانية- بصفة قبلية، هي نزوة تهم العنصر الذي يجعله واقعيا. لهذا فلكل شعب دستور يناسبه ويتناسب هو الآخر معه »[11].

فالديمقراطية كدستور من الدساتير السياسية المتعددة يجب أن تتناسب مع وعي أفراد الدولة ومستوى تطورهم . فبدون وجود معين من الشعور الديمقراطي لا يمكن قيام النظام الديمقراطي. بهذه الطريقة تكون الديمقراطية نتاجا داخليا لأفراد الشعب الذين تنطبق عليهم وليست مجرد استيراد لأفكار وقوانين من مجتمعات أخرى لا تتناسب مع مستواهم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. والتجربة "الديمقراطية " الجزائرية المتمثلة في دستور فبراير 1989 دليل قاطع على

أن الفكرة التي تنبع بطريقة اصطناعية في محيط غير محيطها الطبيعي مآلها الفشل . ويمكن أن نقدم أدلة كثيرة جدا تثبت هذه الملاحظة. ولنكتف بمثال من ميدان آخر من ميادين الحياة الاجتماعية: قانون المرور. إنه يكفي ملاحظة طريقة سير الناس بسياراتهم ومدى احترامهم لقانون المرور (الذي صيغ لمصلحة الجميع) لتكوين فكرة عن مدى انضباط المواطنين الجزائريين، هذا الانضباط الذي هو أساس قيام النظام الديمقراطي. فإذا لم يحترم كل واحد منا قواعد قانون المرور التي تكمن في المبادئ والإشارات التي تدل عليها من أسبقية في المرور وضوء أحمر وإشارة التوقف الإجباري و، و....، فإن هذا يؤدي إلى الفوضى وسيطرة قانون الأقوى. إن هناك علاقة طردية بين مستوى الرقي الثقافي والاقتصادي ومستوى احترام إشارات المرور في بلد ما. فكلما زاد هذا الرقي كلما زاد احترام قانون المرور وكلما نقص كلما نقص هذا الأخير.

لكن هذا لا يعني أن هذا القانون يجب أن يبقى حكرا على البلدان المتطورة الآن أو أن الديمقراطية كنظام سياسي لا يمكن أن تتحقق في بلدان العالم الثالث. إن القول بهذا ينفي الحضارات الإنسانية نفسها التي هي عبارة عن عملية أخذ وعطاء متبادلة بين الشعوب منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا. المقصود من كلامنا في هذا الموضوع هو أنه على الذي يأخذ شيئا عن الغير أن يطبعه بطابعه الخاص وأن يستوعبه استيعابا كليا حتى يصير كأنه نابع من صميمه مستعملا في ذلك الطرق التربوية ووسائل الإعلام المختلفة ليعود المواطنين على العمل به و التدرب عليه وفق مراحل محددة بطريقة مدروسة وليست خاضعة للارتجال. وأحسن مثال يمكن أن نقدمه في هذا الميدان هو اليابان هذا البلد الأسيوي الذي عرف نظاما إمبراطوريا منذ آلاف السنين و الذي استطاع أن يأخذ من الغرب نظامه السياسي وتطوره في الميدان العلمي و التكنولوجي ويطبعهما بطابعه الخاص، موفقا في ذلك بين تاريخه وثقافته وبين متطلبات العصر الحديث. وقد كانت النتيجة مبهرة للجميع، مبهرة للشرقيين وللغربيين على حد سواء، لأن اليابان لم يستطيعوا استيعاب ما أخذوا عن الغرب فحسب بل، وأكثر من هذا، استطاعوا أن يتجاوزوه في كثير من الميادين التي يعتبرها حكرا عليه. هذا في وقتنا الحالي؛ أما في القديم فإن اليونانيين أخذوا أكثر معارفهم العلمية و الفلسفية عن الشعوب

الشرقية القديمة وصاغوها بطريقتهم الخاصة، الشيء الذي سمح لهذه العلوم بالتحرر والاستقلالية وأصبحت علوم بمعناها الحالي. وكما أخذت هذه الشعوب بعضها عن بعض يمكن للجزائر أن تأخذ عن غيرها لتبني الدولة الديمقراطية انطلاقا من ارثها الحضاري العربي الإسلامي.



الهوامش

(1-2) ميثاق الأمم المتحدة: المادة الأولى.

(3) هذه السيطرة المتجسدة في حق الفيتو بالنسبة لأعضاء مجلس الأمن الدائمين: الولايات المتحدة الأمريكية، روسيا، إنجلترا، فرنسا، الصين.

(4) ميثاق الأمم المتحدة: الفقرة 7. المادة 2.

(5) نلاحظ حاليا تطبيق هذا المبدأ الجديد في يوغسلافيا.

(6) Georges Burdeau: Traité de Sciences Politiques. T:V.des regimes politiques. Librairie générale de droit. Paris 1970. pp:567-568

(7) Ibid, pp:573-580.

(8) هنا يكمن الإسهام الرئيسي للإسلام في هذا المجال بقوله بفكرة الديمقراطية الإنسانية. أنظر عباس محمود العقـــاد: الديمقراطية في الإسلام .دار المعارف بمصر . القاهرة 1971.

(9) K.MARX: La question juive.Librairie Aubier, Paris 1971.pp: 99-101

(10) K.MARX: Critique du Programme de Gotha et D'ERFURT, Ed: Sociales, Paris 1972 .pp:28-29

(11) هيجل: مبادئ فلسفية الحق. الفقرة 274.