وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون –تيارت–

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة الموسومة ب:

الديمقراطية والدولة الحديثة

من إعداد الطالب:

- بن هلال دلال

تحت إشراف الأستاذ:

– بن سليمان عمر

أعضاء لجنة المناقشة

أ.....رئيسا

أ.....مشرفا

أ.....مناقشا

السنة الجامعية: 2016م/ 2017م

كلمـــة شكـــر

بادئ ذي بدء أشكر الله و أحمده عز و جل على توفيقه لي في إتمام هذا العمل.

و أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف بن سليمان عمر على كل ما أسداه لي من نصائح و إرشادات قيمة كان لها دافع في عملي هذا.

و أتوجه بجزيل الشكر إلى كل من وقف إلى جانبي طيلة مشواري الدراسي ناصحا و مرشدا إلى كل من ساعدني في انجاز هذا العمل من زملاء و زميلات.

أقول لهم شكرا جزيلا.

دلال

إهـــــداء

أهدي ثمرة جهدي و دراستي إلى من أوصاني الله بحبهما و طاعتهما.

أبي الكريم و أمي العزيزة.

إلى أسرتي الصغيرة، زوجي و ابني فتحـي.

و أهدي هذا العمل إلى كل إخوتي و أخواتي و كل الأصدقاء و الأهل و الأقارب.

كمـا لا انسي كل براعم العائلـة.

إلى صديقات و رفيقات العمل خاصة محجوبـة.

أتمنى أن أكون قد وفقت في عملي هـذا إن شاء الله.

دلال

مقدمـــــة

مقدمة:

كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن الدولة والديمقراطية لاعتبارهما من أهم المواضيع التي تثار في عصرنا هذا،حيث نظر إليها نخبة من المفكرين والمثقفين السياسيين نظرا لماله من صلة قوية بمصير الشعوب وما تطمح إليه من تقدم مادي بصفة عامة،ومعنوي بصفة خاصة.

لكن لماذا الحديث عن الديمقراطية والدولة الحديثة؟

إن هاته الدراسة تبدأ بمقدمة تهدف إلى تأسيس إشكالية:

لماذا الديمقراطية؟ وما هي السبل الواجب توفرها للوصول إلى ديمقراطية حقيقة؟ ولكن قبل التأسيس لها يجب علينا أن نعرج على الدولة وذلك اعتمادا على المنهج التاريخي التحليلي.

لقد قامت الدراسات حول فكرة الدولة تمخض عنها نظريات متعددة تحت مفهوم الدولة حسب المبادئ والمنطلقات الاجتماعية والفكرية والسياسية وإذا كانت الكتابات السياسية في العالم الغربي أخذت شهرة وكان لها تأثير كبير على تطور الفكر السياسي في أوربا فإننا نجد أن الكتابات الإسلامية العربية لم تخل من الطرح السياسي ونجد ذلك جليا في الحضارة العربية الإسلامية نظرا للظروف والملابسات التي مرت بها الدولة هذا من جهة،ومن جهة أخرى فإن الدراسات التي كانت حول الديمقراطية،تبين انه منذ وقت طويل أن النظرة التي كانت سائدة للسلطة والسياسة وللنظام السياسي من قبل غير سليمة إذ انه من الصعب تحليل وتفسير النظام السياسي للدولة بعيدا عن أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية،أو إهمال درجة تقدمها أو طبيعة العقائد السائدة فيها بالإضافة إلى تقاليد وثقافة شعبها ذلك أن المجتمع ككل يمارس ضغطا على النظام السياسي وهو ضغط يؤثر تأثيرا كبيرا على النظام الساسي ويضفي عليه طابعا خاصا.

وعليه فإن احد أهم الأسباب الموضوعية لزيادة الاهتمام بمسألة الديمقراطية هو العمل على الوصول إلى بناء دولة حديثة مبنية على دعائم وركائز قانونية وسياسية واجتماعية تكون في متطلعات وآمال الشعوب من اجل إقصاء العجز السائد للأنظمة الحاكمة.

وفي هذا الصدد يلاحظ المفكر العربي المسلم عبد الرحمان الكواكبي أن الثغرة الخطيرة التي تعاني منها النخبة العصرية في كثير من البلدان هو غياب الديمقراطية.

داخل الأنظمة الحاكمة وبين جماهير الشعب.حيث يقول أن أصل الداء هو الاستبداد الساسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية.

ومنه فالدراسة التي سنقوم بها تكمن في البحث في هذه المسألة بالذات،وهو مدلول الدولة الديمقراطية،ومدى أهميتها عبر التفكير الفلسفي، ولم نقتصر في هذا الطرح على مفكرين وإنما حاولنا أن نجد مدلولاتها انطلاقا من الممارسة السياسية.

وهدف دراستنا هو تبيان وإبراز حقيقة الديمقراطية داخل الدول من حيث أنها لم تكن مقطوعة الصلة بالفكر الفلسفي القديم بل هو امتداد لها، وبالنسبة لإشكالية دراستنا يمكن تحديدها على الشكل الآتي:

ما طبيعة العلاقة الموجودة بين الديمقراطية والدولة الحديثة؟ وما مدلولهما في الفكر الفلسفي؟

وفي هذا الصدد قد صادفتنا صعوبات كثيرة منها ما هي ذاتية وما هي موضوعية بالنسبة للصعوبات الذاتية،واجهتنا صعوبة التعامل مع الإشكالية المطروحة خصوصا وإنها تحمل مصطلحين الدولة والديمقراطية،وما هو مدلول الدولة الحديثة وهل يمكن فعلا التأسيس لدولة حديثة بمعنى الكلمة نظرا لتعدد المواقف والآراء في هذه المسألة الجديدة الطرح هذا من جانب،ومن جانب آخر طبيعة الديمقراطية كفكرة وكممارسة،هذه الصعوبة منه أهم العراقيل التي واجهتنا.

أما بالنسبة للصعوبات الموضوعية: فقد وجدنا صعوبات في اقتناء المراجع والدراسات التي تتناول الدولة الحديثة، باعتبارها قليلة وعلى ضوء ذلك قسمنا بحثنا إلى مقدمة وشبكة مفاهيم وفصلين وخاتمة وهنا كل فصل احتوى على ثلاث مباحث متسلسلة من حيث الترتيب.

ففي الفصل الأول قمنا بدراسة تطور مفهوم الدولة عبر التفكير الفلسفي وهذا كمبحث أول، أما المبحث الثاني تناولنا فيه تطور فكرة الديمقراطية عبر التفكير الفلسفي أما في المبحث الثالث فتطرقنا إلى دراسة الديمقراطية بين النظرية والتطبيق من حيث أشكالها ومقوماتها وممارستها.

أما الفصل الثاني في المبحث الأول فقد تعرضنا إلى دراسة الدولة الحديثة في المنظور الهيجلي،وذلك بضبطها في إطار خاص لنعطي فيما بعد تصور للدولة عند هيجل.

ثم اعتمدنا بعد ذلك مع الطرح الجديد انطلاقا من الأشكال الذي بلور حو العلاقة بين الديمقراطية والدولة الحديثة وعن الممارسة السياسية الفعلية لها.

أما المبحث الأخير فتناولنا فيه شروط نجاح الديمقراطية في منظور الدولة الحديثة وعن الشكل الديمقراطي الأمثل.

وفي الخاتمة أنتينا إلى جملة منه النتائج حاولنا استخلاصها من دراستنا هاته.

داخل الأنظمة الحاكمة و بين جماهير الشعب حيث يقول أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي و دواؤه دفعه بالشورى الدستورية نظراً للتبع التاريخي و أن الديمقراطية كلمة شائعة في عصرنا,بل هي كما قبل من أكثر المفردات الفكر السياسي قديما, و لايعني هذا وضوحها أو سهولة الإمساك بها و تعريفها و ممارستها فامتدادها التاريخي و التحولات التي شهدتها أفرز تعددا في الديمقراطية حتى لا نقول تعدد في التعاريف.

و في المقابل نجد مفهوم الدولة و الذي لا يمكن تطوره كجهاز مادي و قانوني بدون تصور نظام سياسي معين يحكم في هذه الدولة.

ففي أغلب الأحيان تتم المطابقة بين الدولة و مفهوم النظام السياسي و مع ظهور أشكال جديدة للسلطة و بروز فكرة العقد الاجتماعي و العولمة و التعددية الجزئية ,ظهرت تسمية جديدة للمجتمع فأصبح يسمى المجتمع المدني وبالتالي نشوء الدولة الحديثة ,لذلك تعتبر الدولة الديمقراطية من أهم المواضيع التي لها صلة قوية بمصير الشعوب و ما تطمح إليه من تقدم مادي و معنوي .

أسباب تناول الموضوع عديدة و يمكن أن نلخصها في النقاط الآتية:

1-تعتبر الديمقراطية من سمات الحضارة الإنسانية.

2-تعبر الديمقراطية عن نزعة عقلانية و قدرة إنسانية عن الإبداع.

3-تعبر عن تطلع الإنسان إلى حياة اجتماعية إنسانية تقوم على العدل و المساواة.

4-البحث عن مدلول الدولة الديمقراطية ومدى أهميتها على التفكير الفلسفي.

إذن الدراسة التي سنقوم بها الهدف منها هو:

أنه:

- ✓ لايهمنا التتبع التاريخي بقدر ما تهمنا الممارسة السياسية الفعلية للدولة الديمقراطية .
- ✓ تبيان الديمقراطية الحقة .
- ✓ ألا نجعل الديمقراطية شعار نستهلكها.
- ✓ تهيئة ظروف اجتماعية و اقتصادية و سياسية تجعل دور المثقف الأخذ بيد المجتمع نحو التغيير الحقيقي .

و في هذا الصدد صادفنا صعوبات كثيرة منها الموضوعية و تتمثل في كثرة تناول هذا الموضوع بدراسات ووجهات نظر مختلفة و منها الذاتية و التي تتمثل في:

صعوبة التعامل مع الإشكالية المطروحة ,فهي تحمل مصطلحين : الدولة و الديمقراطية

وإذا ربطنا كل ما قيل سابقا بواقع الدول يطرح لنا الواقع عدة تساؤلات مما يجعل نظرتنا و مفهومنا للديمقراطية سهما ,فمصطلحا الديمقراطية يعني حكم الشعب نفسه بنفسه فهل تحقق يوملا أو انه لم يتحقق ,هذا من جهة و من جهة أخرى علاقة الديمقراطية و الدولة الحديثة كعلاقة السلحفاة بحركة السير.

و الأكثر من هذا وجود تناقضات في مقومات الديمقراطية مثلا :

مبدأ المساواة مبدأ التمييز العرفي

مبدأ العدل الطبقية

و إلى جانب كل هذا هو هل استفدنا نحن كمواطنين من الحضارات السابقة التي نظرت للديمقراطية و ملا لمدى مفهومنا للديمقراطية و هل نجاح الديمقراطية يعني إقامة هياكل ديمقراطية من مجالس نيابية و أحزاب و المشاركة في الانتخابات و إذا كانت هاته هي نظرتنا للديمقراطية فأنا أقول « **نحن وصلنا إلى صناعة سياسة الهروب إلى الأمام**»

الفصل الأول

إطار مفاهيمي حول :
- الدولة:
الديمقراطية المجتمع المدني

المبحث الأول: التصورات النظرية حول مفهوم الدولة.

المبحث الثاني: التصورات النظرية حول مفهوم الدولة.

المبحث الثالث: التصورات النظرية حول المجتمع المدني.

تمهيد:

إن محاولة تحديد المسار التاريخي لنظام الدولة عبر العصور هي محاولة تحكمها الظروف التاريخية المشكلة للوعي الاجتماعي والذي على منآه يتبلور الفكر السياسي وتتجلى صورة الدولة كمفهوم يرتبط بالتاريخية[1].

ولعل ما يمكن الإشارة إليه في معرض الحديث عن تاريخية مفهوم الدولة هو أن إشكالية الدولة اقترنت بالتفكير الإنساني منذ بدأ الإنسان في البحث عن الشكل الأفضل والملائم لتحقيق وجوده الاجتماعي وهكذا يرتبط الفكر السياسي في جوهره بالوعي الاجتماعي،وليس الأمر كذلك في المجتمعات الشرقية التي عاشت تحت وطأة الاستبداد الذي تجسد في الحاكم الإله، وبالرغم من هذا فإننا نجد على سبيل المثال في تاريخ الصين البعيد تصور للإنسان يمكن أن يعد تصورا سياسيا،إلا انه كان مقيدا إلى مدى بعيد محصورا إلى ابعد حد،في نطاق الحكم الاستبدادي التعسفي وإذ كان من الممكن إن نرد الدولة المعاصرة في شكلها المألوف لنا الآن إلى أوائل القرن السادس عشر حين أخذت تتكون الممالك الحديثة في أوربا على إنقاص نظام الإقطاع،إلا أن هذه ليست هي الصورة الوحيدة لنظام الدولة إذ يرجع هذا النظام في التاريخ إلى ابعد من ذلك[2].

و التساؤل عن أهم التصورات لمفهوم الدولة في تاريخ الفلسفة السياسية لن يجد جواب له إلا إذا استقصينا الحقيقة السياسية لدى الفلاسفة والتي لا تنفصل البتة مع واقعهم الاجتماعي والسياسي[3].

لم يكن استقرار مفهوم الدولة على مواصفات كبرى سهلا على مستوى تطور الفكر السياسي الغربي

إذ تطلب الأمر مخاضاً طويلا من البحث عن المنشود و المبتغى بما يرتقي إلى مستوى تمدين الحياة المجتمعية العامة. لقد كان للعصور هيمنة الكنيسة بأفكارها التسلطية التي وظفت فيها الدين أثر كبير في التأسيس لثورة فكرية نشدت تحرر الإنسان و تنسيب الأفكار و القطع مع كل فكر تسلطي ، و هي ثورة فكرية نتيجة تراكم مراحل من التأسيس الفكري لهذا المنشود. أنها رحلة منشؤها كهوف مظلمة يقتفي أصحابها نوراً يخرجهم إلى شمس الحرية كما سنرى من خلال هذه القراءة لأهم مراحل نظرية الدولة في الفكر السياسي الغربي.

---

[1] جان جاك شوفا ليه،تاريخ الفكر السياسي ،ترجمة محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، بيروت،،الطبعة 1985،1 ص241

[2] المرجع نفسه،ص 241

[3] المرجع نفسه، 245

المبحث الأول: التصورات النظرية حول الدولة:

1.1– مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من الدين:

مثلت عصور سيطرت الكنيسة العلامة الأساس لهذه المرحلة، فالتسلط الذي كانت تمارسه باسم الدين و احتكارها الحقيقة المطلقة، رافقه فكر يؤسس لسلوك الكنيسة من خلال انتصاره لفكرة السلطة المطلقة باسم الدين. و يمكن استدعاء كتابات جان بودان Jean Bodin (1530-1596) و جاك بوسويه Jaques Bossuet (1627-1704) بهذا الصدد لقد كانا من المدافعين عن الحق الإلهي للملوك و الأمراء و عن سلطتهم "الإلهية" المطلقة[1].

[1] - د الشنيطي محمد فتحي – نماذج من الفلسفة السياسية مكتبة القاهرة – الحديثة – دار الحمامي للنشر و التوزيع 1965 ص 19 .

يقول جان بودان في كتابه المشهور **كتب الجمهورية الستة:** "بما انه لا يوجد أي احد اكبر في الأرض بعد الله غير الأمراء السياديين، و أن الله اختارهم ضباطا ليقودوا الناس الآخرين، فإن الحاجة الضرورية للنظر في مكانتهم من اجل احترام جلالتهم بكل طواعية، و الإحساس بهم و التحدث عنهم بكل شرف، لان الذي يحتقر أميره صاحب السيادة يحتقر الله الذي صورته على الأرض[1].

و يعبر بوسويه عن فكرة سلطة الملوك الإلهية المطلقة بشكل صريح، فيقول: " إن سلطة الملك مطلقة و لا يمكن لاح دان يحاسبه سوى الله، و في حالة سوء سياسة الملك فما على الناس سوى الدعاء الى الله بأن يهديه الصراط السوي المستقيم لتستقيم أموره، لان الملك ظل الله في أرضه، و موهوب بعقل أرجح من غيره من بقية الناس[2].

2.1– مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من العقد الاجتماعي:

في أجواء الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا مع حركة الراهب مارتن لوثر الذي احتج على بيع صكوك الغفران و عمل على تحرير المسيحيين من التصور التسلطي الإكراهي الميتافيزيقي لـ "الدين"، سيمثل توماس هوبز(1588-1679) ابرز المؤسسين لتطور فكرة السلطة المطلقة من كونها مستمدة من الدين كما نظر لها بودان و بوسويه، إلى كونها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، فكان بذلك من الذين ارسوا فكرة التعاقد التي ستعرف تطوراً في مدلولها مع نظريات العقد الاجتماعي عند كل من جون لوك و جان جاك روسو[3].

لقد ركز توماس هوبز في كتابه الشهير **اللفياثان** Léviathan على العقد الاجتماعي بين كل أفراد المجتمع و الذي بموجبه ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى و سيادة قانون الغاب في نظر هوبز إلى حالة التمدن التي تتأسس على هذا العقد الاجتماعي. يقول هوبز: " إن السبب النهائي و الغاية و هدف البشر (التواقون بطبيعتهم إلى الحرية و ممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم (و الذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة).

---

[1] - صباح الكريم رياح الفتلاوي، " نظريتا الحق الإلهي و العقد الاجتماعي دراسة مقارنة" **مجلة مركز دراسات الكوفة** العدد 10(2008)، نقلا عن روبرت بالمر، **تاريخ العالم الحديث** ، ترجمة محمد حسين الأمين، ج1 (بغداد:1963)، ص 280.

[2] - المرجع نفسه ص 281.

[3] - توماس هوبر (التهميش موجود في ص 12).

يمكن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم و تحقيق مزيد من الرضا في الحياة، و بعبارات أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البئيسة[1]. فهذا العقد هو بمنزلة اتفاق اختياري بين جميع أفراد المجتمع، يتنازل فيه كل فرد عن حريته ليمنحها لحاكم (فرد أو جماعة من الأفراد) يضطلع بهمة حمايته و معاقبة كل معتد عليه و يخضع الكل لسلطة هذا الحاكم و لقانونه إلزاماً، "من هنا يقوم جميعهم، كما يقوم كل منهم بإخضاع إرادتهم لإرادته، و أحكامهم لحكمه، و يشكل ذلك أكثر من الموافقة أو الوفاق، انه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد، قائمة بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد" [2].

إن الغاية من ذلك هو : تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة و الوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم و دفاعهم المشترك ، أما الطرف المودع لديه هذا الشخص فيدعى بالحاكم المطلق [3].

هذا الحاكم المطلق لا يعتبره هوبز طرفاً في هذا العقد، إذ " طالما أن الحق في أن يكون ركيزة لشخص الجميع، ممنوح لمن جعلوه حاكمًا مطلقاً، عبر اتفاقية معقودة في ما بينهم و من قبل كل فرد، و ليس عبر اتفاقية عقدها مع كل منهم، لذلك إن أي فسخ للاتفاقية غير جائز من جهة الحاكم المطلق، و من ثم لا يستطيع أي فرد من أفراده التحرر من الخضوع[4].

يسير باروخ سبينوزا (1632-1677) في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المستمدة من عقد اجتماعي، إذ سلط الضوء أيضاً على ضرورة وجود سلطة مجتمع تنظم الحياة العامة للأفراد على أساس عقد بينهم سماه الديمقراطية، يكون فيها الفرد مواطناً يخضع لما أقرته الجماعة المتعاقدة بصفته مواطناً من اجل مصلحة العامة للجماعة.

---

[1]- توماس هوبز، اللفياثان: الأصول السياسية و الطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب و بشرى صعب، مراجعة و تقديم رضوان السيد
(أبو ظبي للثقافة و التراث "كلمة"، و بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 175-176.

[2]- المرجع نفسه، ص 180.

[3]- المرجع نفسه، ص 180.

[4]- المرجع نفسه، ص 183- 184.

يقول سبينوزا: " فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة واحدة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها[1].

و يشدد على ضرورة الخضوع المطلق للحاكم الذي فوض له المتعاقدون حقهم الطبيعي كله من اجل تامين أنفسهم، " إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، و يجب على الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله[2]"، إلا انه يدعو إلى التمييز بين طاعة الحاكم و بين عبودية الفرد، فالفرد في ظل هذا الخضوع ليس عبداً لا يحقق مصلحته الخاصة بل مواطناً يحققها في ظل تحقيق المصلحة العامة.

يتبدى ذلك من خلال قوله انه " من الواجب أن لا يعد من يطيع الحاكم عبدا لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطناً. و على ذلك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم، ففي مثل هذه الدولة يستطيع كل فرد إذا أراد أن يكون حراً، أن يعيش بمحض اختياره وفقا للعقل، و كذلك لا يكون الأطفال عبيدا بالرغم من أنهم ملزمون بإطاعة أوامر أبائهم، لان أوامر الآباء يبغي مصلحة الأطفال قبل كل شيء. فهناك إذا فرق كبير بين العبد و الابن و المواطن، نصوغه كما يلي : العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، و الابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، و أما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة و بالتالي مصلحته الشخصية [3].

---

[1]- باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت و السياسة**، ترجمة و تقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2005)، ص 372.

[2]- المرجع نفسه، ص 373.

[3]- المرجع نفسه، ص 374-375.

3.1– مرحلة تأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المقيدة و فصل السلطات:

إذا كان العقد الاجتماعي الذي نظر إليه كل من هوبز و سبينوزا قد أبقى على السلطة المطلقة للحاكم، فإن العقد الاجتماعي الذي نظر له جون لوك (1632-1704)، سيعرف تطويراً في اتجاه القطع مع كل تبرير للتسلط و من ثم، لأي سلطة مطلقة. ذلك أن جون لوك ينطلق من كون حالة الطبيعية التي يعيشها الإنسان ليست حالة سلبية تسود فيها الفوضى و منطق الغاب بقدر ما اعتبرها حالة طبيعية يتمتع فيها كل فرد بحريته، و ينظم هذه الحالة قانون طبيعي مصدره العقل[1].

يقول جون لوك في وصفه لهذه الحالة الطبيعية:

و لكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكا صحيحا و نستنبطها من مصدرها الأصلي، ينبغي لنا أن نفحص الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: و هو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم و التصرف بأملاكهم و بذواتهم كما يرتئون، ضمن إطار السنة الطبيعية وحدها، و دون أن يحتاجوا إلى إذن من احد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. و هو وضع من المساواة أيضا، حيث تتكافأ السلطة و السيادة كل التكافؤ، فلا يكون حظ احد منهما أكثر من حظ الأخر. و مع أن هذا الطور طور من الحرية فهو ليس طوراً من الإباحية، فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه و ممتلكاته، إلا انه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض اشرف من مجرد المحافظة عليها. فللطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع و العقل، و هو تلك السنة، يعلم البشر جميعا لو استشاروه أنهم جميعا متساوون و أحرار، فينبغي أن لا يوقع احد منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته... و لكي يرتدع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم و تحترم السنة الطبيعية التي ترمي إلى إقرار السلام و بقاء النوع البشري، فقد ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه إبان ذلك الطور لكل امرئ بمفرده[2].

لكن هذه الحالة حسب لوك قد تجعل من المرء حكماً و خصماً في الوقت نفسه بسبب طبيعة المرء التي قد تغرقه في حب الذات أو في حب الاقتصاص من أقرانه[3].

---

[1]- جون لوك ، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 139-141.

[2]- المرجع نفسه، ص 145.

[3]- المرجع نفسه، ص 148.

أ– مواصفات الحكم المدني عند جون لوك:

يقول جون لوك في دفاعه عن الحكم المدني: " إني أول من يسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي و هي آفات جسمية حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً و حكماً في الوقت ذاته[1]. و يصف طبيعة هذا الحكم المدني في قوله: "فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة و يعيشون في ظل قانون ثابت و قضاء عادل يلوذون بهما، و بوسعهما البت في الخصومات التي تنشا بينهم و معاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معا في مجتمع مدني... و مع أن كل فرد إنما يتنازل لدى التحاقه بالمجتمع عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تعد خرقا للسنة الطبيعية كما تسول له نفسه، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكن أن يلجأ إلى الحاكم الشرعي فيها، قد خول الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ أحكامها كلما دعت إلى ذلك، إذ أن تلك الإحكام أحكامه هو، لأنها من وضعه أو وضع ممثليه[2].

نلحظ إذا أن مفهوم الحكم المدني عند جون لوك هو انتقال من الوضع الطبيعي إلى وضع يسوده القانون و القضاء العادل، و سلطة تنفذ هذا القانون بهدف تامين حياة الناس و حماية حرياتهم و ممتلكاتهم، و لا يتسنى ذلك إلا عبر اتفاق طوعي بين كل أفراد المجتمع، ذلك انه لما كان البشر (كما تقدم) أحرارا متساوين و مستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع و إكراهه على الخضوع لسلطة إنسان أخر دون موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة و الانضمام إليها كي يتسنى لهم أن يعيشوا معا رخية آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم و يأمنوا شر من ليس من أبنائها [3].

إن سلطة الحاكم لدى جون لوك انتقلت من الإطلاقية كما نظر إليها هوبز إلى التقييد، فيقول:

و مع أن الناس يتنازلون عن المساواة و الحرية و السلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في الطور الطبيعي، إذ ينضمون إلى المجتمع و يتعهدون بها إليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع، فلا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع أو الشارع الذي نصبه المجتمع إلى ابعد من الخير العام.

بل ينبغي أن تقيه شر المساوئ الثلاثة التي اشرنا إليها آنفا...و هكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة و معروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة –مستعين بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين – و بان يستخدم

[1] - المرجع نفسه، ص 144-145.
[2] - المرجع نفسه، ص 188-189.
[3] - المرجع نفسه، ص 195.

قوى الجماعة من اجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل...و كل ذلك يجب أن لا يتجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب و سلامته و خيره العام[1].

ب– فكرة فصل السلطات و التداول على السلطة التشريعية:

على هذا الأساس اعتبر جون لوك أن ثمة سلطتين في هذا العقد الاجتماعي: سلطة تشريعية تسن القوانين و سلطة تنفيذية تنفذها. ولدرء مفسد الاستئثار بسلطة التشريع لمن نصبهم الشعب نوابا عنه في التشريع، يدعو جون لوك الى إعمال مبدأين أساسيين: أولهما مبدأ فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية،وثانيهما تغيير منتظم لمن يمثلون السلطة التشريعية. يقول لوك[2]:

و لما كانت القوانين التي تقضي تنفيذها دوماً و ينبغي استمرار مفعولها مما يمكن وضعه في أمد قصير، لم يكن من الضروري أن تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً، إذ قد لا يكون لها مهمة تنهض بها دائماً. و لما كان تقلد الأشخاص الذين يضعون القوانين ذاتهم لسلطة تنفيذية أيضاً من اشد المغريات التي تتعرض لها طبيعة البشرية الضعيفة التائقة أبدا إلى الاستئثار بالسلطة، بحيث يبتغون لأنفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها و يسخرون القانون في وضعه و في تنفيذه لمنفعتهم الخاصة، فينجم عن ذلك مصلحة خاصة بهم متميزة بهم عن مصلحة سائر الأمة تتناقض مع غرض المجتمع و الحكومة الأصيل. لما كان الأمر كذلك، فالسلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت أمورها ضبطاً حسناً و التي يراعى فيها خير المجموع إنما تخلع على الأشخاص مختلفين إذا التأموا كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحية وضع القوانين، فمتى فرغوا من ذلك و تفرقوا كل في سبيله، أصبحوا خاضعين أنفسهم للقوانين التي وضعوها، و ذلك حافز جديد عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من اجل الخير العام...و لكن لما كانت القوانين الموضوعة في الحال و خلال فترة من الزمن ثابتة المفعول و دائمة،و لما كانت تفتقر الى التنفيذ باستمرار أو السهر عليه

فقد اقتضى أن تكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة و تبقى آمرة، من هنا كانت السلطة التشريعية و التنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال.[3]

إننا نلحظ جلياً تطور فكرة الدولة التي تأسست على العقد الاجتماعي، و تطورت من حيث تضييقها لمجال التسلط و توسيعها لمجال الحرية و سلطة المجتمع التشريعية و الرقابية. و مع جون لوك ولدت فكرة فصل

[1] - جون لوك ، مقالتان في الحكم المدني – ترجمة ماجد فخري – مرجع سابق ص 214-215.
[2] - المرجع نفسه، ص 225.
[3] - المرجع نفسه، ص 226-227.

السلطات، و قصرها فقط على السلطتين التشريعية و التنفيذية دون السلطة القضائية التي ظلت حسب فلسفته مضمنة في السلطة التنفيذية، إذ يعتبر أن السلطة التشريعية تستعين بقضاة نزيهين للفصل في خصومات من اضطلع بمهمة التنفيذ[1].

و قد عرفت فكرة فصل السلطات تطويراً من خلال فكرة فصل السلطات الثلاث مع نظرية شارل لوي مونتسكيو (1755-1789) في فصل السلطات من خلال كتابه الشهير **روح الشرائع**، و بذلك " يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع للسلطان، و هي السلطة الإشتراعية و سلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم و سلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية...و تسمى هذه الأخيرة سلطة القضاء، و تسمى الأخرى سلطة الدولة التنفيذية...و كل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الإشراف أو الشعب نفسه هذه السلطات: سلطة و ضع القوانين و سلطة تنفيذ الأوامر العامة و سلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات لأفراد[2].

ج– سمو سلطة الشعب على باقي السلطات :

يميز جون لوك بين السلطة العليا التي تكون للشعب، و السلطة التشريعية التي هي منبثقة من الشعب، و يعتبر أن السلطة التشريعية هي : سلطة انتمائية تعمل لإغراض معينة، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكنه من خلع الهيئة التشريعية أو تغيرها[3]. كما يجوز للشعب أن يخلع السلطة التنفيذية، ففي حالة وجود سلطة تشريعية تمثله فهي تعاقب صاحب السلطة التنفيذية متى خرجت عن القانون المبتغى تنفيذه: " و عندما تستند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها إلى من عداها، فلها أن تستعيده متى وجدت داعياً لذلك و أن تعاقب المسسؤولين عن سوء إدارة خارجة عن القانون[4]. و في حالة عدم وجود سلطة تشريعية، و لم تعمل السلطة التنفيذية على إيجادها بالانتخاب و استدعائها لتمارس صلاحياتها، جاز للشعب تنصيب السلطة التشريعية، " إذ لما كان الشعب قد نصب الهيئة التشريعية كي تمارس سلطة وضع القوانين، إما في مواعيد محددة أو عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، فللشعب الحق أن يخلع عنوة أية قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب و بقائه[5].

---

[1] - المرجع نفسه، ص 227.
[2] - شارل لوي مونتسكيو، روح الشرائع ، ج 1 ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ودار المعارف بمصر، 1953)، ص 228-229.
[3] - لوك، ص 229.
[4] - المرجع نفسه، ص 231.
[5] - المرجع نفسه، ص 233.

يتبين إذا أن ما أرساه جون لوك و كذا مونتسكيو من أفكار طورت فكرة الدولة بمختلف مؤسساتها، متصدية بذلك لكل ما يحول بين الفرد و بين حريته سواء كان تسلطاً باسم الدين أو باسم احتكار جميع السلطات.

د– مرحلة التأسيس لسمو الإدارة العامة:

اتخذت فكرة العقد الاجتماعي مع جان لوك روسو(1712-1787) منحى جديداً من حيث تطورها، ذلك أن روسو درس العقد الاجتماعي الذي يؤسس للشعب الذي يختار حاكمه، فهو استهدف بالأساس تمتين العقد الاجتماعي الذي يجعل من إرادة المجتمع سامية فوق كل الإرادات، فالشعب حسب عقد روسو هو حاكم محكوم، فهو حاكم بمقتضى سيادته و محكوم بمقتضى القوانين التي تمليها سيادته. إذاً فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو بمنزلة ذلك الاتفاق الاختياري بين كل أفراد المجتمع الذي يتنازل من خلال الفرد عن كامل حقوقه للمجتمع و ليس للحاكم.

إن السيد هنا هو الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس هذا العقد الاجتماعي، و هذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها و اختياراتها، " يضع كل واحد منا شخصه و جميع قدرته شركة تحت إدارة الإرادة العامة[1] "، " و يسلم بأن كل واحد يتنازل بالميثاق الاجتماعي عن قسم من سلطانه و أمواله و حريته و ذلك بالمقدار الذي يهم الجماعة استعماله، و لكن يجب أن يسلم بأن السيد و حده هو الحاكم في هذه الأهمية...كل خدمة يقدمها المواطن إلى الدولة يجب أن يقدمها فور مطالبة السيد إياه بها، غير إن السيد من ناحيته لا يمكن أن يثقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة[2] " هكذا فالعقد الاجتماعي يؤسس عند روسو للإرادة العامة المجسدة في السلطة التشريعية للمجتمع (السيد)، و يخول بموجب هذا الأخير للحكومة (السلطة التنفيذية) باعتبارها " هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا و السيد ليتواصلا، كموكل إليها تنفيذ القوانين و صيانة الحرية المدنية و السياسية.[3] "

كانت هذه أهم النظريات التأسيسية التي طورت الفكر السياسي الغربي من فكر أسس للسلطة المطلقة باسم الدين الكنسي، إلى فكر يتخلص بالتدريج من التسلط عبر فكرة الدولة بسلطة مطلقة للحاكم بحسب نظرية العقد الاجتماعي لهوبز، إلى فكرة الدولة بسلطات تشريعية و تنفيذية مقيدة بعقد اجتماعي وفق نظرية جون لوك، إلى

---

[1] - ملحم قربان، إشكالات: **نقد منهجي في الفلسفة و الفكر السياسي و فلسفة التاريخ** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط3، د.ت)، ص 250-251-252 نقلاً عن جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثاني، الفصل الرابع، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: د.ن. 1954)، ص 66-67.

[2] - المرجع نفسه.

[3] - أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، **البيعة عند مفكري أهل السنة و العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية** (القاهرة:دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، 1998)، ص 282.

فكرة الإرادة العامة للمجتمع التي يكون الشعب فيها حاكماً بها و محكوماً بما قرر من قوانين تعمل على تنفيذها حكومة من إيجاد هذه الإرادة العامة ذاتها.

المبحث الثاني: التصورات النظرية حول الديمقراطية:

مقدمة:

يكاد لا يوجد مفهوم استحوذ على اهتمام الفكر السياسي من ناحية، و على اهتمام النظم السياسية من ناحية ثانية مثل مفهوم الديمقراطية، فالديمقراطية مفهوم ذائع الانتشار منذ أقدم العصور، بل لا يكاد يوجد نظام حكم في العالم، لا يعتبر الديمقراطية من سماته و خصائصه الرئيسية، و ذلك لان الديمقراطية في تطورها الحديث لها تطبيقات مختلفة، تشمل الدول الغربية و الدول النامية (دول ما بعد الاستقلال). و سوف نستعرض من خلال هذا الإطار النظري بعض المفاهيم الديمقراطية في سيرتها التاريخية، و صولا إلى مرحلة المعاصرة، ثم نتناول نظرية الديمقراطية الليبرالية و ما تنطوي عليه من مفاهيم و مكونات و أنماط و المبررات الفكرية و السوسيولوجية لوجودها، و بعض الانتقادات التي وجهت إليها.

إن ما يجب أن ننتبه إليه هو أن الديمقراطية الغربية بصورتها الراهنة حصيلة تطور كبير استغرق قرنيين من الزمن، و كان هذا التطور حافلاً بالصراع السياسي و الصراع الاجتماعي و الفكري، بل شهدت ثورات كثيرة حتى استقرت الصورة في شكلها الأخير الذي نعرفه الآن و يمكن رؤيتها من خلال جانبين:

الأول يكاد يكون سلبياً و يقصد ب هان تكف الدولة أو السلطة يدها عن الافتراءات على امن المواطن أو حريته و رأيه، في حين أن الجانب الثاني أكثر ايجابية، إذ انه يقتضي أن يكون لهذا المواطن أو للمواطنين جميعاً صوت مسموع في إدارة شؤون الحكم. و الصلة بين الوجهين واضحة بلا شك، حيث إن تمتع المواطنين بالحريات

العامة يذكي طموحاتهم بأن يكون لهم صوت في إدارة شؤون بلادهم. كما أن وجود نظام للحكم يصغي للمواطنين – و لو بقدر – هو في حد ذاته ضمانه لتوفير القدر الأكبر من حقوق الإنسان[1].

لكن هذا التلازم في العمل ليس مطلقا، فثمة أنظمة يصطلح على أنها ديمقراطية و مع ذلك فإنها وان اعترفت بمجمل حقوق الإنسان، فقد لا يحترم بعضها بعضاً مثلا ألمانيا الغربية حتى الآن القانون يحظر قيام حزب شيوعي و يميز ضد الشيوعيين في تولي المناصب العامة و هذا يعتبر إهدار لحقوق الإنسان، ناهيك عن بلدان العالم الثالث التي خاضت التجربة.

و بهذه المناسبة يجب أن نتخلص بدءاً من وهم ما يسمى بالديمقراطية الأثينية، التي يعتبرها الكثير الصورة المثلى و الكاملة للديمقراطية، حيث يحكم الشعب نفسه مباشرة و ليس عن طريق نواب يختارهم، هذه الديمقراطية كانت في الواقع حكم أقلية اوليجاركية، ذلك أن اللذين كانوا يتمتعون بحقوق المواطنة و يحضرون الاجتماعات " الأغورا" و يناقشون شؤون أثينا، كانوا الرجال الأحرار فقط و كلنا يعلم أن سكان أثينا في ذلك العصر كانت من الرقيق و كان العمل الإنتاجي بيد هؤلاء الأرقاء في حين أن المواطنين الأحرار كانوا يشتغلون عادة بقضايا الفلسفة و التأمل العالم[2].

1.1– مقومات الحكم الديمقراطي:

تقوم الديمقراطية على مجموعة من المبادئ و تتمثل في:

مبدأ الحرية:

أي احترام الحريات المدنية و السياسية للمواطنين، الحريات المدنية مثل الحريات الشخصية و حرية الانتقال و الزواج، و الحريات السياسية مثل حرية التعبير و الرأي و الحق في الاجتماع و التنظيم و الحرية قيمة أساسية و شروط اكتمال إنسانية الإنسان و وسيلة لمشاركته فرد أو جماعة في هموم الآخرين و اهتماماتهم.

[1] - علي الدين هلال و (آخرون)، الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، الطبقة الرابعة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998، ص 106، ص 107. (سلسلة كتب المستقبل العربي).
[2] - المرجع السابق نفسه، ص 108.

مبدأ المساواة:

في بعديها السياسي و الاجتماعي، السياسي بمعنى أن كل مواطن بغض النظر عن أوجه تعليمه و إثراءه، أو مركز عائلي، أو دياناته أو الجنس و لونه، يتساوى أمام القانون مع الآخرين و الاجتماعي بمعنى ضرورة توفير الظروف الاجتماعية و الاقتصادية التي يمكن للمواطنين من ممارسة الحرية، والمشاركة السياسية[1].

و كانت من تقاليد الديمقراطية الأثينية أن تقوم الحكومة المدنية بدفع أجور انتقال المواطنين الفقراء لحضور الاجتماع الشهري لكل المواطنين، حيث كانت تمارس فيه الديمقراطية المباشرة، كما كانت تدفع لهم اجر اليوم الذي يفقدونه نتيجة التغيب عن العمل بسبب حضور الاجتماع[2].

مبدأ المشاركة:

بمعنى أن يكون القرار السياسي أو السياسة التي تتبناها الدولة هي حصيلة أفكار و مناقشات جمهرة المواطنين الذين سوف يتأثرون بهذا القرار أو السياسة، و يبني هذا على مبدأ مهم، هو حق كل إنسان في المشاركة، و إبداء الرأي في القرارات و السياسات التي سوف تؤثر عليه و على حياته و مصالحه[3].

و يعتبر اشتراك المواطنين في ممارسة السلطة أمراً ضرورياً لتحقيق الديمقراطية، أو المشاركة أو المساهمة تعني اشتراك المواطنين في ممارسة السلطة في شتى المجالات أي أنها تتطلب الأخذ بأسلوب الديمقراطية المباشرة[4].

مبدأ التنوع والتعدد:

ويصبح من الضروري القبول بالتعدد الذي ينتج من ممارسة الأفراد للحرية،هذه الممارسة التي تقتضي لظهور آراء مختلفة ظروف هؤلاء الأفراد وحاجاتهم هذا التعدد مثل ما هو واقع هو مطلب يسمو عن كونه نتيجة منطقية لممارسة الحرية إلى غايات أخرى[5].

---

1 - المرجع السابق، الديمقراطية الليبرالية و نماذجها، ص 510.
2 - المرجع نفسه، ص 513.
3 الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 23.
4 - المرجع نفسه، ص 23.
5. بدر الدين إكرام، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية، مرجع سابق ص 517.

مبدأ الوعي العام:

هو الوعي لدى الناس بالنظام الديمقراطي،وعيا تاما بالسلوك،الذي يخدم الأهداف، والمصلحة العامة للمجتمع،ذلك اعتبارا من أن الإنسان كائن أخلاقي عليه احترام آراء الآخرين، و وجهات نظرهم مع ضرورة احترام الأديان والحقوق الفردية والقدرة على الموازنة بين المصالح العامة والمصالح الخاصة[1].

مبدأ التضامن الاجتماعي:

وهو الدعوة للتضامن من ضرورة تدخل الدولة كإجراءات سياسية وقانونية لتحقيق ذلك ونخلص للقول أن الديمقراطية هي إطار تنسيق بين مطلبي الحرية الفردية، وتدعيم التضامن الاجتماعي[2].

إذا هذه المبادئ، الحرية والمساواة والمشاركة تشكل أبعاد المثل الأعلى الديمقراطي.وان الاعتداء على أي من هذه الأبعاد يمثل اعتداء وابتعاد بالقدر نفسه عن هذا المثل الأعلى، فالحرية مثلا ليست حقا قانونيا وحسب، فممارستها تتطلب قدرة اجتماعية، واقتصادية وتعليمية، لا يمكن لمن لا يمتلكها أن يمارسها بشكل منتظم ومستمرا حتى ولو امتلك الحق القانوني في ذلك فلا حرية بدون حد أدنى من المساواة. السياسية، والعدل الاجتماعي، ولا مساواة حقيقية دون مشاركة أو حرية، ولا مشاركة بالطبع في غياب الحرية[3].

2.1–أشكال الديمقراطية (صور):

الديمقراطية المباشرة:

والتي يباشر فيها السيادة (أي الشعب) الحكم بنفسه دون نواب أو ممثلين حيث تنتفي فكرة التمثيل النيابي،ويتخذ المواطنين قراراتهم مباشرة في شؤون الحكم بأساليب متعددة، منها الاستفتاءات والمجالس،والمؤتمرات وقد مورس هذا الشكل في هدف اليونان القديمة وكذلك في روما القديمة قبل تحولها إلى إمبراطورية،ويطبق بعض أشكاله الآن في سويسرا (الكانتونات)[4].

الديمقراطية النيابية:

وتقوم أساسا على قيام شعب بانتخاب مجموعة من الأفراد في جميع مناطق البلد المعني،ويكفلهم بممارسة السلطة التشريعية باسمه ونيابة عنه لفترة زمنية معينة،في شكل هيئة وطنية تسمى مجلس النواب أو مجلس البرلمان،ونشأة النظام البرلماني في انجلترا، وتحول إلى نظام برلماني، ويقوم هذا النظام على أساس أن الشعب،ينتخب

1- المرجع نفسه ص518.

2- لمرجع نفسه ص 520

3- بدر الدين إكرام، الديمقراطية الليبرالية و نماذجها، مرجع سابق، ص 225.

4- المرجع نفسه، ص 220.

نوابا يمارسون السلطة باسمه ونيابة عنه وذلك خلال مدة معينة يحددها دستور البلد المعني، ويمكن أن تفهم من هذا الأخير –الديمقراطية النيابية– أنها تجعل السيادة الفعلية في يد البرلمان.[1]

3– الديمقراطية الشبه مباشرة:

تقوم الديمقراطية شبه المباشرة على أساس وجود برلمان منتخب ينوب عن الشعب ويعمل باسمه ولحسابه، ولكن مع وجوب الرجوع إلى الشعب نفسه باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات في الكثير من الأمور الهامة(2).

وتتبدى مظاهر الديمقراطية الشبه المباشرة، أو بمعنى آخر مدى اشتراك الشعب مع البرلمان في تولي الشؤون فيما يلي:

– الاستفتاء الشعبي، الاقتراع الشعبي، الاعتراض

– إقالة الناخبين لنائبهم.

– الحل الشعبي.

– عزل رئيس الجمهورية(3).

وتعد الديمقراطية شبه المباشرة اقرب إلى المثل الأعلى للديمقراطية من النظام النيابي لذ يقف دور الناخبين في هذا النظام الأخير،عند انتخاب النواب،فلا يكون للناخبين سوى السيادة الاسمية،أما السيادة الفعلية فتكون للبرلمان،أما في النظام الديمقراطي شبه المباشر فيشارك الناخبين النواب في ممارسة شؤون السلطة وبصفة خاصة عن طريق الاستفتاء الشعبي(4).

كما يؤدي نظام الديمقراطية شبه المباشرة إلى الحيلولة دون السيطرة الأحزاب واستبدادها،إذ يتم توزيع السلطة في هذا النظام بين البرلمان والشعب، فيستطيع هذا الأخير الاعتراض على أعمال الأغلبية الحزبية داخل البرلمان هذا فضلا أن الناخب حينما يشارك في الاستفتاء وإنما يعمل وفقا لضميره وتفكيره الخاص، وليست تبعا لرغبات الحزب الذي يتبعه وميوله(5).

---

[1] – المرجع السابق، ص 226

[2] الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص27–28.

[3] ـ الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 27-28.

[4] ـ المرجع نفسه، ص 28.

[5] ـ المرجع نفسه، ص 35.

يعمل نظام الديمقراطية شبه المباشرة،على أن التشريعات أكثر اتفاقا على ميول الشعب وتعبيرا عن رغباته،كما يؤدي الأخذ بهذا الشكل إلى تحقيق الثبات والاستقرار للنظام السياسي[1].

بعد إعلان حقوق الإنسان، أو قانون الحقوق في انجلترا، أو حقوق الإنسان أيضا في الدستور الأمريكي[2].

1.2– الديمقراطية الليبرالية: (Liberal Dimocracy):

ما لا شك فيه أن تاريخ الفكر السياسي يشير إلى ثلاث مراحل شكلت مراحل تطور الفكر الديمقراطي، مرحلة الميراث القديم للديمقراطية التي مثلها كل من بركليز Pericles (490، 439 ق.م)، و أرسطو (384، 322 ق.م)، و مرحلة شيسرون (106، 43 ق.م) و مرحلة الثورة الديمقراطية و التركيز على مبادئ الحرية الليبرالية في القرن الثامن عشر، ثم مرحلة الأفكار المعاصرة للديمقراطية.

و يمثل التقبل الواسع للمفهوم الديمقراطي ثورة في الفكر السياسي، ارتبطت بظهور العالم الحديث، و يعتبر انبعاث الفكرة الديمقراطية حدثاً ناتجاً عن تأثير مجموعة من المؤثرات التاريخية.

لعل أهمها إحياء الاهتمام بالفكر القديم خلال مرحلة عصر النهضة الايطالية، و الأزمة الناتجة عن ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي، و التي تمثلت في المطالبة بحرية الديانة و مقاومة الارستقراطية الإقطاعية و القوة و المزايدة للملكيات القومية، و ظهور طبقة وسطى جديدة تطالب بالتحرر من السيطرة الإقطاعية، هذا بالإضافة إلى ظهور المراكز الحضرية[3].

بحيث تتميز هذه المرحلة بالعديد من المفكرين الذين أسهموا – إلى حد كبير– في تشكيل و صياغة المفاهيم النظرية الحديثة للديمقراطية، و من أمثلة هؤلاء توماس هوبز (T. Hobbes) ، و جون لوك (J. Luk) و موتسكيو (Montesquiel)...الخ.

فالحديث عن نظرية الديمقراطية الليبرالية، لا يقصد نظرية قال بها مفكر بذاته، أو تجربة عاشتها دولة دون أخرى، أو قالباً علمياً نظرياً جامداً و محدداً، و ذلك لأن هذا المصطلح يتسع ليشمل ما هو أكثر من هذا كله. فالليبرالية تعني مجموعة من الأفكار و القيم تدور حول الفرد و حريته، و قد الهم مفكرون عديدون في صياغتها، و نهلوا من مصادر فكرية متباينة، إلا أن ذلك لا يتعارض مع وجود قاعدة نظرية تمثل جوهر الإيديولوجية الليبرالية

---

[1] - المرجع نفسه، ص 36.

[2]- المرجع نفسه، ص 108.

[3]- علي الدين هلال (و آخرون)، التطور الديمقراطي في مصر " قضايا و مناقشات، مكتبة نهضة الشرق بجامعة القاهرة، 1986، ص 183.

و سوف نتناولها في هذا العرض النظري من خلال بعدين، أولهما التعريف بالمفاهيم، و ثانيهما مصادر و مكونات الديمقراطية الليبرالية[1].

أ– مفاهيم الديمقراطية الليبرالية:

الديمقراطية الليبرالية تعتبر الأساس الفلسفي للديمقراطيات الغربية الحديثة، و هي جاءت كنتيجة للمزاوجة بين فلسفتين مختلفتين نشأتا تاريخياً في ظروف متباينة.(الديمقراطية، الليبرالية).

ينطوي اصطلاح الديمقراطية الليبرالية على مفهومين في حاجة إلى تعريف و تحديد أولهما الديمقراطية و ثانيهما الليبرالية. فقد أطلق اصطلاح الديمقراطية في استخدامه الأصلي على احد أشكال الحكم الذي تسيطر فيه الأغلبية، فقد عرفها موريس ديفرجية "M. Duverger"

بأنها النظام الذي يختار فيه المحكومون الحاكمين عن طريق الانتخابات الصحيحة[2]، أما قاموس أكسفورد للغة الانجليزية، فيعرف الديمقراطية بأنها الحكم بواسطة الشعب، أي أنها تلك الحكومة التي تتركز فيها السلطة السياسية في الشعب ككل، و يؤكد بنجمان كونستا Benjamin Constant بأن هذا الشكل من الديمقراطية هدفه إقامة حكم للإدارة العامة و تدبير أواليات المراقبة التي يتم بواسطتها توجيه الحكام بدقة من طرف المحكومين، و يقترن هذا النظام السياسي بحالة اجتماعية تتميز بتقسيم متقدم جداً للعمل و بوجود مجتمع مدني Civil Society، يعطي فيه " البورجوازيون" تعبيراً شرعياً لتنوع مصالحهم و آرائهم[3].

فقد استخدم مفهوم الديمقراطية عبر تطوره التاريخي للإشارة إلى نمط من حكم الأغلبية، أي ممارسة السلطة السياسية بواسطة الأكثرية بدلاً من الحكم الفردي أو الأرستقراطية، إذن فقلب العقيدة الديمقراطية هو الإيمان بأن يحكم المواطنون الأكفاء أنفسهم بأنفسهم، و هذا المبدأ ينطوي على عدد من الشروط المساعدة ذات الأهمية الكبرى، فلا بد أن تكون هناك حرية التعبير و النشر و الارتباط الحر مع الآخرين في شكل جمعيات تعبر عن مصالح القوى الاجتماعية المختلفة، إذ لا يمكن قيام مجتمع ديمقراطي بغير هذه الحقوق، و لا بد أن تكون العملية السياسية مفتوحة لكل المواطنين[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 184.

[2]- موريس ديفرجية، " الأحزاب السياسية "، ترجمة علي مقلد و عبد الحسن سعد ، الطبعة الثالثة، بيروت، دار النهار، 1980، ص 356.

[3]- د. بودون، و فبور يكو، المرجع السابق، ص 311.

[4] - أحمد عادل، الأحزاب السياسية و النظم الانتخابية، الهيئة المصرية للكتاب، 1993، ص 13.

فالديمقراطية كما يقول بوردو، هي نظام حكم يهدف إلى إدخال الحرية في العلاقات السياسية، و هي الصيغة الوحيدة التي تقترح كمرتكز للنظام السياسي لصيانة كرامة الإنسان الحر و ضمان التوافق بين ترتيب السلطة و حقوق الإنسان و حرياته في إطار الدولة، لذا فالديمقراطية تعتبر وسيلة تؤدي إلى إقامة:

1- نوع من الحوار بين الحكام القابضين على السلطة و المحكومين الحريصين على حرياتهم، فلا يجب أن يكون كل من الطرفين في واد، بل يكونان حاضرين أبداً للتحاور و التشاور لخدمة متطلبات النظام و الحرية.

2- نوع من المشاركة في إدارة الشؤون العامة و عمل المؤسسات و مراقبتها الأمر الذي يقرر موقع الإنسان من السلطة و يجعله جزءاً منها.

3- نوع من المعارضة المقبولة و المشروعة للسلطة، التي تتحول إلى سلطة على ناس أحرار يستطيعون من دون إكراه أن يعبروا عن أرائهم، و بذلك يصبح الخضوع للسلطة نوعاً من الحرية أو نوعاً من التوافق الإداري مع النظام[4].

4- رعد عبودي بطرس، أزمة المشاركة السياسية و قضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل الغربي، السنة 18، العدد 206، نيسان (أبريل) 1999، ص 23.

أما فيما يتعلق بالليبرالية فقد تبلورت في القرن السابع عشر و الثامن عشر و يعني مجموعة من الأفكار و القيم التي تدور حول الحرية الفردية، و قد نشأت تاريخياً كتعبير عن واقع اجتماعي جديد هو تبلور السوق الرأسمالي و عندما أكد مفكروها على مفهوم الحرية لم يقصدوا، أن تكون هذه الحرية للجميع، بل كانت مرتبطة بالملكية، فكما يقول كور فورد بوك ماكفرسون G.B.Macpherson إن الديمقراطية الليبرالية أصبحت مقبولة فقط عندما اعتقد المنظرون الليبراليون بأنه ليس هناك خطر على الملكية و لا على وجود المجتمع الطبقي مع انتشار فكرة الاقتراع العام و المساواة في التصويت [1].

أي أن الليبرالية كانت هي المقابل السياسي للرأسمالية في الاقتصاد، و كانت هذه النشأة منفصلة عن الديمقراطية ثم تم استيعابها تدريجياً، فلقد و ولدت الليبرالية أولاً، ثم تمقرطت عبر توسيع الحقوق و الحريات التي دافعت عنها لتشمل جميع المواطنين، حيث افرز السوق الرأسمالي ضغوطا دفعت نحو الديمقراطية و فرضتها، و قد جاء ذلك بعد التحول الليبرالي عندما أدركت الطبقة العمالية أن حرمانها من التصويت – أو من القيام بدورها في السوق السياسي – لا يمكنها من التأثير في القرار السياسي و تشكيل أحزاب تعبر عن مصالحها، و قد كان إقرار حق الاقتراع العام هو نقطة التحول الحاسمة من عصر الدولة الليبرالية إلى عصر الدولة الديمقراطية الليبرالية[2].

و هذا ما يفسر ارتباطها بالخبرة الحديثة للدول الغربية، و من هذا الإطار يمكن الحديث –على مستوى التطبيق– عن مجموعة من المبادئ و المكونات الأساسية التي تعتبر الأساس الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي الليبرالي، فالنظرية الديمقراطية تفترض مجموعة من القيم السائدة التي يتبناها المجتمع حتى يمكن للنظام الديمقراطي أن يعمل بكفاءة من ناحية و يحقق نموذجه الأخلاقي من ناحية ثانية، بل ربما تجاوزت هذا المبدأ الأخلاقي الذي يراد من خلاله خلق مجتمع إنساني مثالي، إلى درجة أنها أصبحت أسلوبا للإدارة و الحكم في مجتمعات غربية عديدة.

و لعل من أهم المبادئ التي تستند إليها الديمقراطية الليبرالية هي: مبدأ المساواة و الحرية السياسية...الخ.

---

[1]- سويم العزي، الديكتاتورية الاستبدادية و الديمقراطية و العالم الثالث، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 85.

[2]- إيمان محمد حسن، وظائف الأحزاب السياسية في النظم التعددية المقيدة: " دراسة حالة حزب التجمع في مصر "1976-1991"، كتاب الأهالي، العدد 54، أكتوبر 1995، ص 38-39.

و سوف نتناولها كالتالي:

ا– مبادئ الديمقراطية الليبرالية:

1– مبدأ المساواة السياسية: من بين أهم القيم الأولية في البناء الهرمي الديمقراطي هو الإنسان الفرد، و لذلك فإن الديمقراطية تجعل الناس جميعاً على قدم المساواة من الاستحقاق و الجدارة بغض النظر عن ظروفهم الاجتماعية، فإذا انتقلنا خطوة إلى مجال السياسة، نجد أن الإيمان بأن المجتمع يتألف من مجموعة من الناس على قدم المساواة، يقود للاعتقاد بأن كل الناس لهم الحق في المشاركة السياسية. و قادرون على أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم و أنهم يجب من ثم أن يحكموا أنفسهم، لذلك نجد المصدر المشروع الوحيد في النظرية الديمقراطية للسلطة السياسية هو رضاء المحكومين، و يختلف مبدأ المساواة باختلاف النظم الديمقراطية، فهو لا يمتد مثلاً في النموذج الأمريكي، إلى الشؤون الاقتصادية، رغم أن السنوات الأخيرة قد شهدت قبولاً عاماً كبيراً لمبدأ الرخاء المتمثل في برامج مثل " الحرب على الفقر " مما يدل على الإيمان المتزايد بأن من حق كل إنسان أن يحصل على حق أدنى على الأقل من مستوى الراحة و الأمن المادي، و في بريطانيا مثلاً و الدول الاسكندينافية أصبح مبدأ الأمن الاقتصادي شريعة تتبعها الأحزاب السياسية، لا سيما الاشتراكية أما ماركس الذي لا يدخل في الإطار الديمقراطي بالمفهوم الليبرالي الغربي، فقد دعا لنظام سياسي أعلى تكون فيه القاعدة هي المساواة الاقتصادية المطلقة[1].

إلى جانب ما سبق ذكره فإن مبدأ المساواة يتضمن كذلك فكرة المجتمع المدني الذي يعد من بين مصادر الشرعية العليا للديمقراطية، بحيث لا تستطيع الأغلبية في المجتمع أن تتجاوز في معاملتها للأقلية الدينية أو العرقية، عموماً مطالب المساواة في المجتمعات الديمقراطية قد اقتصرت على الأوضاع السياسية و القانونية، فالحقوق المتساوية في الانفتاح على العملية السياسية – اقتراعا و شغلا للمناصب– تعد امرأ أساسياَ، تماماً مثل المساواة في عين القانون[2].

ب– مبدأ الحرية السياسية: يمكن القول أن الديمقراطية تؤدي في كثير من الأحيان، إلى تدعيم الحريات و تقصد بالحريات هنا، أساساً الحريات السياسية، و بعبارة أخرى فإن امتداد الحريات إلى المجالات غير السياسية، هو أمر غير مضمون أو غير مؤكد في النظام الديمقراطي و أن كان هناك احتمال لامتداد الحريات السياسية إلى مجالات أخرى اقتصادية و اجتماعية. و تجدر الإشارة إلى أن ظروف الحياة الاجتماعية قد تؤدي إلى فرض قيود معينة على حرية الإنسان، فالحريات قد تتصارع مع غيرها من القيم و هنا يلاحظ أن مهمة التوفيق بين الحريات و بعضها من ناحية و بين الحريات و غيرها من القيم من ناحية أخرى هي مهمة تؤديها جميع الحكومات لكن النظام الديمقراطي هو الذي يقوم بعملية التنسيق هذه بشكل يؤدي إلى اكبر تدعيم للحريات [3].

[1] - أحمد عادل، المرجع السابق، ص 12-13.
[2] - علي الدين هلال و(آخرون)، المرجع السابق، ص 12.

و هناك بعض الجوانب للبيئة السياسية، تفيد بوجه خاص في التفرقة بين النظم الديمقراطية و السلطوية من أهمها: درجة حرية التعبير الممنوحة للمواطنين، و مدى حرية المواطنين في تكوين الجمعيات و الأحزاب السياسية و الانضمام إليها.

ج– مبدأ السيادة الشعبية: في دستور 1946 الفرنسي يعرف الديمقراطية بأنها " السيادة الشعبية هي حق للشعب الفرنسي و لا يجوز لأي قطاع من قطاعات الشعب، أو أي فرد منه أن يدعي لنفسه الحق في ممارستها" ،و في " إعلان الاستقلال "الأمريكي " إن كل الحكومات تستمد سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين فالإجماع ينعقد على أن الديمقراطية هي سيادة الشعب[4].

يترتب على هذا أن الحاكم مسئول، أمام أصحاب الحقوق السياسية و نعني بهم أفراد الشعب أنفسهم فلهم بناءاً على ذلك أن يقيموا الحكومات و يعدلونها على الطرق التي يرون أنها محققة لمصالحهم، بعبارة أخرى فإن لأفراد الشعب الحق في حكم أنفسهم عن طريق ممثلين يخولون لهم سلطة محدودة و مؤقتة، و العامل الحاسم في تحديد السلطة و تقويتها هو طاعة المحكومين لها، باعتبار أن هذه الطاعة متوقفة هي الأخرى على رغبة الحاكم، و قدرته على تحقيق الصالح العام.

و لعل هذا يدعونا إلى البحث في التنظيم الاجتماعي للشعب و بنيته الاجتماعية و السياسية، و يجدر بنا طرح السؤال الثاني: ما هو الدور الذي يقوم به كل منهما في عميلة كحم الشعب نفسه بنفسه ؟

3-إكرام بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية و نماذجها التطبيقية، الطبعة الأولى، دار الجوهرة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1986، ص 74.

4-عبد الفتاح حسنين العدوي، الحكم بين السياسة و الأخلاق، الهيئة المصرية للكتاب، 1992، ص 115.

الشعب قد يعني مجموعة من الناخبين، و هي تلك المجموعة التي تتوفر فيها شروط ممارسة الحقوق السياسية، و الافتراض القائم في النظرية الديمقراطية، هو أن إرادة مجموعة الناخبين تمثل جميع أعضاء الدولة، فالسيادة السياسية من وجهة نظر الديمقراطية لا تتحقق إلا بإعطاء الفرصة لجميع أعضاء الدولة المؤهلين لممارسة حقوقهم السياسية للمشاركة في وضع سياسة الدولة، فلا يمكن أن يقال أن هناك حكماً للشعب إذا كان وضع هذه السياسة من

حق فرد واحد، الحكم في هذه الحالة ليس حكم الشعب بل حكم الدكتاتور أو الفرد المستبد كما لا يمكن أن يقال أن حكم الشعب يتحقق إذا كان وضع سياسة الدولة حكراً على فئة بعينها أو طبقة اجتماعية[1].

د– حكم الأغلبية: في النظرية الديمقراطية، يعطي الأهمية المثلى لرأي الأغلبية العددية لأنه يمثل مساحة شاسعة من القوى و الفئات الاجتماعية المعبرة عن إرادتها بالأغلبية، و إذا كما نسلم بهذا المبدأ، لا ننسى انه قد تعرض للنقد من عدد بارز من العلماء المختصين بقضايا المجتمع السياسي.

فهناك من يرى أن حكم الأغلبية لا تتفق مع روح الديمقراطية السليمة، فهناك أصول ديمقراطية ثابتة لا يجب إطلاقا أن يمسها معول التغيير، لمجرد أن هذا المعول تمسك به يد الأغلبية العددية الموجودة في البرلمان، فليس من حق الأغلبية مثلاً أن تنقل السيادة من الشعب إلى حاكم فرد و ليس من حقها أن تلغي مبدأ الانتخابات أو أن تحرم فئة ما أو بعض الفئات من ممارسة حقوقها الانتخابية كما انه ليس من حقها تميز احد الطبقات بحقوق سياسية خاصة، فالأغلبية التي تخل بمثل هذه الأصول الديمقراطية تعد خطراً لا شك فيه على الديمقراطية[2].

لكن رغم كل الانتقادات التي وجهت إلى هذا المبدأ –حكم الأغلبية– لا نستطيع أن نوافق على انه مناقض للديمقراطية بل دعامة من دعائمها، و سند لا ريب فيه عند تطبيقها في الواقع المتاح.

إن قاعدة الأغلبية تمثل جوهر الديمقراطية التمثيلية، و احد تعابيرها الجوهرية الدالة المجسدة لها في مختلف أوجهها و مساراتها و صيرورتها، فتاريخياً تجسد هذه القاعدة الآلية التي تمكن من البرلمان من تجسيد انتصاره على الملكيات المطلقة في أوروبا و الحد من سلطاتها و تحديدها، و نظريا تحشد التجسيد الفعلي للسيادة الشعبية لكونها تربط الحكومة بالشعب و الرأي العام من خلال إسنادها إلى النتائج الانتخابية ، و تشكل قانونيا أداة دستورية لتحقيق الديمقراطية، لكونها تحصر ممارسة السلطة في الأغلبية البرلمانية، و تتيح التبادل الدوري للأدوار بين الأغلبية و المعارضة، استناداً إلى ما تحمله صناديق الاقتراع، و تعتبر سياسياً من أهم مؤشرات قياس مدى ديمقراطية الأنظمة السياسية، لأنها التدبير الايجابي للاختلاف و التعددية المجتمعية.

[1] - المرجع نفسه، ص 115.
[2] - المرجع السابق نفسه، ص 116.

المبحث الثالث: التصّورات النظرية حول المجتمع المدني:

مقدمـة:

يعرف المجتمع المدني على نحو إجرائي بأنه جملة من المؤسسات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة، في استقلال نسبي عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة منها: أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني، مثال ذلك الأحزاب السياسية، و منها غايات نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة أو الارتفاع بمستوى المهنة و التعبير عن مصالح أعضائها، و منها أغراض ثقافية كما في اتحاد الكتاب و المثقفين و الجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي وفقاً لاتجاهات

أعضاء كل جمعية، و منها أغراض اجتماعية كالإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية، و بالتالي يمكن القول أن العناصر البارزة للمجتمع المدني هي : الأحزاب السياسية، النقابات العمالية و الاتحادات المهنية، الجمعيات الثقافية و الاجتماعية[1].

و على الرغم من تعقد المفهوم في إبعاده الابسيتمولوجية و السياسية الاجتماعية، إلا انه من الضروري إعطاء بعض التعاريف قصد تأصيله نظرياً، و إبراز الاتجاهات المختلفة حوله.

إن هذا المصطلح خلافي، من الصعب جداً إيجاد تعريف جامع مانع له، و إنما هو مفهوم له جذوره القديمة في الفكر الغربي و أدخلت عليه مجموعة من التطورات المهمة التي ارتبطت بأسماء بعض المفكرين الكبار و لكن سيظل المفهوم مرتبطاً أولاً و قبل كل شيء بالمجتمع، و قد أضحى منتظماً في مجموعة من المؤسسات التي يوجد فاصل معين بينها و بين الدولة بشكل أو بآخر.

و من بين الذين نظروا لهذه الفكرة، تنظيراً عميقاً هو الفيلسوف الألماني يرغان هابر ماس Y.Habermas، الذي حاول التفرقة بين ما يسميه المجال الخاص و المجال العام، فهو يتحدث عن مؤسسات المجتمع المدني باعتبارها المؤسسات التي تعمل في استقلال نسبي عن الدولة، و تحاول ممارسة الرقابة بكل صورها و كأنها رقابة الرأي العام على ممارسات الدولة في سلطاتها المختلفة[2]. و إذا أمكن المرء اللجوء إلى تحليل صموئيل هنتنغتون للمجتمع المدني، فإنه يفهم المجتمع المدني " كنوع من النظام السياسي المتطور الذي بواسطته تسمح الإجراءات المؤسسية مراقبة تطور المشاركة السياسية." في حين يعنى المجتمع المدني في تحليل علم الاجتماع التاريخي المتأثر بالنظرية الوظيفية " كل المؤسسات التي تستطيع الأفراد من خلالها مواصلة مصالحهم العامة، بدون قيادة الحكومة أو تدخلها[3]."

إلا أن هناك شكوك حول انطباق هذا المفهوم على المجتمع العربي[4]، لأنه وليد سياق استمولوجي غربي ينطوي على مشكلات خاصة باستخدامه، لأنه مر بتطورات مختلفة، بدءاً بنشأة الدولة الرأسمالية الحديثة، و تقنين دور الدولة من خلال تحديد دور السلطات المختلفة، و الفصل بين السلطات التشريعية و التنفيذية و القضائية.

---

[1]- كريم أبو حلاوة، إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، علم الفكر، المجلد 27، العدد الثالث، يناير/مارس 1999، ص11.

[2]- عمرو عبد السميع، الديمقراطية، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1998، ص 131.

3- سويم العزي، المرجع السابق، ص 72.

4- أصبحت مقولة المجتمع المدني مقولة ذات الصيت في التحليلات السياسية و الاجتماعية لدى المثقفين العرب، خاصة بعد دخول بعض الدول العربية مسلسل الديمقراطية أو الليبرالية الجديدة.

من جانب آخر نجد بعض تيارات الماركسية الجديدة تبشر بالمفهوم و من أبرز ممثليها أنطونيو غرامشي Gramsci فالمجتمع المدني لديه هو مجموعة من البنى الفوقية مثل (النقابات، الأحزاب، الصحافة...الخ) و يفصل مهامه عن وظائف الدولة أو بعبارة أخرى أدق يضعه مقابلاً لمفهوم المجتمع السياسي.

و يقول المفكر المعاصر هابرماس: "إن وظائف المجتمع المدني عند غرامشي تتمثل في الرأي العام غير رسمي" (أي الذي لا يخضع لسلطة الدولة)، و لكنه في نهاية المطاف يبدو متأثراً بماركس في مقاربته للمفهوم، إذ لا يمكن فهم المكانة البارزة التي حظي بها المفهوم في فكر غرامشي، إلا إذا أنزلناها في مرحلتها التاريخية[1]، مرحلة الحرب العالمية الأولى و وصوله الفاشية إلى السلطة في ايطاليا.

[1]- الحبيب الجنجابي، المجتمع المدني النظرية و الممارسة، عالم الفكر، المرجع السابق، ص 31، للمزيد من التفاصيل أنظر الكتاب : انطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، 1994.

هناك البعض من يستثني فكرة الأحزاب السياسية من مؤسسات المجتمع المدني و البعض الأخر يعتبرها من صميم مؤسسات المجتمع المدني، بما يتضمنه من عملية مؤسسة للمشاركة السياسية، و المتأمل هذه الجدلية (مجتمع مدني، حزب سياسي) يجدها عديمة المعنى. ذلك لأن عدم اعتبار الأحزاب السياسية، جزءاً من التنظيمات المدنية، يجب أن لا يخرجها من مفهومنا للمجتمع المدني، بأي حال من الأحوال لأنها أهم مؤسساته. فالمجتمع المدني دون أحزاب يعني عملياً القضاء على الديمقراطية البرلمانية، و هي الديمقراطية الوحيدة المتوفرة في العصر الحديث.

فكلما قويت مؤسسات المجتمع المدني و ازدادت فعاليتها ضعفت قدرة الدولة على التعسف إزاء حقوق المواطنين و حرياتهم، و كلما ضعفت مؤسسات المجتمع المدني و خفت فعاليتها ازداد تعسف سلطة الدولة إزاء المواطنين و تضخم دور القوة في العلاقة بين المواطنين و الدولة على حساب حقوقهم و حرياتهم.

من هذا المنطق تعتمد النظم السلطوية إلى قمع عملية تكوين مؤسسات المجتمع المدني، و الحيلولة دون قيامها مثال ذلك – دول أوروبا الشرقية قبل انهيارها و بعض دول أمريكا اللاتينية و الدول العربية قبل التحول نحو الديمقراطية، و ينجو التفاعل بين المجتمع السياسي[1]، و المجتمع المدني لأن يأخذ طابع التكاملية الوظيفية. إذ تتولى مؤسسات المجتمع المدني عملية التعبير عن المصالح و بلورتها و تقديمها إلى المؤسسات الحكومية التي تتولى عملية تحويلها أو إنتاجها بصيغة قرارات و سياسات عامة[2].

1.1– التصور الماركسي و الليبرالي لمفهوم المجتمع المدني:

إن مفهوم المجتمع المدني يتقاسمه اتجاهين نظريين شكلاً نموذجين للصراع الإيديولوجي على مدار القرن العشرين و هما (النموذج الرأسمالي و النموذج الاشتراكي) إلى غاية انهيار هذا الأخير، و انحسار مقولاته حول المجتمع المدني ليتحول من جديد إلى المفهوم الذي أنتجه نقيضه الرأسمالي، و على هذا الأساس سوف نتناول عرض بسيط حول المجتمع المدني في كلا التصّوريينْ.

أ– التصّور الماركسي الكلاسيكي:

التصور الماركسي الكلاسيكي ينادي بضرورة ذوبان الدولة في المجتمع، و بالتالي زوال الحاجة إلى مفهوم المجتمع المدني، اندثار المجتمع المدني نفسه مع اندثار الدولة الحديثة و هو توأمها السياسي، و لكن هذا التيار انتهى

[1]- المجتمع المدني ليس منفصلاً عن المجتمع السياسي، انظر مثلاً إيران أيام الشاه كانت المؤسسة الدينية تنضوي تحت مؤسسات المجتمع المدني ثم أصبحت بعد الثورة الإسلامية ضمن المجتمع السياسي الإيراني. أي الثورة و التحول الاجتماعي السياسي ممكن أن يغير الواقع.

[2] - المرجع السابق نفسه،ص 99.

إلى إذابة المجتمع المدني في الدولة الشيوعية الشرق أوربية. و إذابة الحاجة إلى المجتمع المدني بالحديد و النار، أما الفكر القومي الراديكالي فلم يترك للمجتمع المدني حيزاً يشغله بعد أن ربط في تعريفه للأمة ربطاً محكماً و عضوياً بين الفرد و المجتمع و الدولة[1].

ب– التصّور الليبرالي الكلاسيكي:

أما الفكر الليبرالي الكلاسيكي فلم يترك متسع لحيز عام، خارج المقابلة بين المواطن و الدولة و السوق، فكل ما هو حيّز عام و ليس دولة فهو سوق و كل ما هو ليس حيّزاً عاماً فهو حيّز خاص، و كان المجتمع المدني في فترة من الفترات هو ذلك التصّور خارج الدولة قائم على اقتصاد السوق، ثم أصبح يرتبط بتوسيع حقوق المواطن مقابل الدولة، و لكنه زال أو زالت خصوصيته مع تحققه في مفاهيم السوق و المواطنة التمثيلية و غيرها. نفهم من هذا أنه في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تحققت مفاهيم تاريخية مختلفة للمجتمع المدني و بعد كل تحقق له يظهر من جديد بمعنى جديد أي كحامل لمطالب جديدة أو لتمفصُل جديد للوحدة الاجتماعية و السياسية السائدة[2]. المجتمع المدني في هذه الحالة (الأوروبية) يمتص في العملية الديمقراطية التي من المفروض أنها انطلقت منه بموجب بعض النظريات أو هو العملية ذاتها
(أي عملية الدمقرطة).

بعد هذا المدخل المبسط حول عودة المفهوم في المجتمعات الأوروبية و بالخصوص مجتمعات أوروبا الشرقية و استعراض رؤية العالم للنظرية الماركسية و الليبرالية حول أبعاده. لا بد من الانطلاق من تعريف إجرائي يهدف إلى توضيح المفهوم و ضبط الأسس التي يقوم عليها، خصوصاً أن شيوع استخدامه قد زاد من تشوهه و اضطرابه و حجب ضرورة التفكير في تأصيله النظري و غيب –إلى حد كبير– إمكانية تناوله النقدي.

إن عملية مأسسة المشاركة السياسية التي يتميز بها النظام الديمقراطي ليست إلا نقل الممارسة إلى مستوى العمل المؤسسي، و تكريسها في إطار بنية سياسة ديمقراطية، و مؤدى هذه العملية تأطير الصراع السياسي بين القوى السياسية حول سلطة صنع و اتخاذ القرارات السياسية

[1]- المرجع السابق نفسه، ص 11.
[2]- المرجع نفسه، ص 11.

و وضع السياسات العامة بأطر واليات مؤسسية سياسية، و يتم ذلك عبر احتواء النشاطات السياسية للأفراد و القوى السياسية الهادفة للمساهمة أو التأثير في عملية صنع و اتخاذ القرارات السياسية داخل قنوات المؤسسات السياسية المختلفة.

فإذا كانت المؤسسات الحكومية هي محور التنافس بين القوى السياسية، فإن مؤسسات المجتمع المدني هي القنوات التي يُجرى عبرها التنافس و يمر من خلالها، الأمر الذي يجعل من وجودها بمثابة العمود الفقري لعملة صنع و اتخاذ القرارات السياسية، و على مستوى العمل الديمقراطي ليست مؤسسات المجتمع المدني، غير الأدوات الرئيسية المستخدمة من جانب قواه الرئيسية، فلا وجود للديمقراطية الحقيقة إلا بوجود المجتمع المدني و ايلائه الدور الفعلي في التعبير عن المصالح المتمايزة و المتنافسة و تمثيلها في أجواء ديمقراطية سليمة [3].

و على هذا الأساس يمكن تحديد أهم أبعاد هذا المفهوم بطريقة إجرائية.

3- حسن علواج البيج، الديمقراطية و إشكالية التعاقب على السلطة، سلسلة كتب المستقبل العربي، السنة 21، العدد 236، أكتوبر 1998، ص 98-99.

2.1– أهمية المجتمع المدني:

إن المجتمع المدني يتكون بناته المختلفة قادر على التأثير في اتخاذ القرارات ذات العلاقة المباشرة أو الطويلة الأمد، لحياته و مصيره، و يتراوح هذا التأثير للمجتمع المدني على الدولة في حالة إلى أخرى.

ففي حده الأقصى يصل تأثير المجتمع المدني إلى عملية صياغة شكل الدولة نفسها و اختيار النظام السياسي و انتخاب الحكومة و محاسبتها و تغييرها بشكل دوري مقنن، و في حده الأدنى، يكون تأثير المجتمع المدني شبه معدوم و يقتصر على السخط الصامت و عدم التعاون غير منظم.

حين نتحدث عن المجتمع المدني فنحن لا نتحدث عن كيان واحد متجانس و منسق و يعبر عن نفسه بصوت واحد اتجاه الدولة، فالمجتمع المدني له تكوينات مختلفة و متناسقة و في بعض الأحيان متناقضة في رؤاها و مصالحها و مواقفها بقدر ما هي متفاوتة أيضاً في مستويات وعيها و تنظيمها و حجمها و مواردها المادية أو المعنوية. و هي بهذا المعنى نادراً ما تكون كلها و في الوقت نفسه، في موقف رضا كامل أو موقف رفض كامل للدولة و سياساتها.

ففي الغالب الأعم يكون هناك تكوين مجتمعي واحد على الأقل من تكوينات المجتمع المدني الرئيسية على وفاق كامل و تحالف وثيق مع مؤسسة الدولة بل و قد يكون هذا التكوين الأساسي هو المهيمن على مؤسسة الدولة. و لكن الذي يفرق و يحيز بين مؤسسات الدولة و مؤسسات المجتمع المدني في النهاية، و هو أن هذه الأخيرة تنشأ طوعية أهلية اختيارية لتحقيق أهداف عامة أو مصالح خاصة للمنخرطين فيها.

و تتراوح مؤسسات المجتمع المدني في درجات و مستويات تنظيمها و رسميتها و لكنها في كل الأحوال تظل مستقلة لدرجة كبيرة عن الحكومة. و من أمثلة مؤسسات مجتمع مدني الأحزاب السياسية و النقابات و الاتحادات و الجمعيات المهنية و الثقافية الفكرية.

و تؤثر مؤسسات المجتمع المدني في الدولة من خلال المجالس النيابية أو مجالس الشورى أو الصحافة و وسائل الإعلام و جماعات الضغط و المصالح المنظمة Lobbies كما من خلال شبكات الاتصال غير الرسمية و غير المعلنة، كالجماعات القرابية و جماعات الأصدقاء و الزملاء، و قد تمارس مؤسسات المجتمع المدني تأثيرها على الدولة من خلال اللجوء إلى القضاء أو التظاهر و الاعتصام و المقاطعة و أخيرا باللجوء إلى العنف المنظم و الغير منظم.

فعملية تفعيل دور المجتمع المدني يعني بث المزيد من روح المسؤولية عند الأفراد تجاه التفكير و العمل على تقرير مصيرهم و عدم التسليم للدولة بوصفها مركز (تكثيف القرار) المجتمعي و توحيده أو الاعتماد الوحيد عليها لتحقيق الأهداف و الحاجات المطلوبة، كما يعني إعطاء المزيد من الصلاحيات و هامش المبادرة و الموارد الكافية من قبل الدولة أو من قبل أفراد المجتمع أنفسهم لمنظمات و هيئات المجتمع المدني.

و لعل ما يحتاجه المجتمع المدني لتثبيت أسسه هو الدعاية ككيان مساهم بشكل فعال في تطور و تقد المجتمع و ذلك الوعي يعتمد على توفير شروط التفعيل المناسب لمثل هذه الكيانات و التي بدورها تستوجب رفع درجة وعي الأفراد من خلال تأكيد أهمية وجود المجتمع المدني كمحور أساسي في المجتمع.

و عندما تترسخ بناءات المجتمع المدني، يجب عليه العمل بجدية على تهيئة الفرد في المجتمع ضمن اطر قانونية و إنسانية في مناخ وطني و في رؤية واضحة تظهر فيها الحقيقة من الخيال و الحق من الباطل و على السلطة أن تفكر في طبيعة العلاقة القائمة بينها و بين المجتمع المدني، لتلافي عودة الانكماش و الشك في السلطة، فيعود المجتمع إلى العمل المضاد للسلطة، و بذلك لا تتقوض مشاريع البناء و التصميم على كلّ ما يعيق وحدة و تقدم المجتمع.

فالمسألة هي ليست مجرد وجود لمؤسسات المجتمع المدني فما الفائدة من وجود عدد لا يستهان به من هذه المؤسسات في بلد ما، و لكنها لا تؤدي دورها بالشكل المطلوب. فالغاية اذن هي الجدية في العمل و الممارسة لوضع كل شيء في مكانه المناسب، و هذا بحد ذاته كفيل بالقضاء على العديد من التناقضات التي قد تظهر بقصور عمل هذه المؤسسات.

الفصل الثاني

الديمقراطية في منظور الدولة الحديث
" هيجل نموذجاً "

المبحث الأول: الديمقراطية عند هيجل

المبحث الثاني: هيجل و الدولة

المبحث الثالث: الديمقراطية وشروط نجاحها في منظور الدولة الحديثة

تمهيد:

على العكس مما يقال عن فلسفة هيجل (1770-1831) بوجه عام، وفلسفته السياسية بوجه خاص أنها نظرية ميتافيزيقية و مثالية في الدولة، يهدف هذا المقال إلى إثبات خطأ هذا القول، و ذلك بتوضيح الدلالات الاجتماعية و الاقتصادية و التاريخية لفلسفة هيجل في الدولة، و بتوضيح أن وراء اللغة المثالية التي استخدمها هيجل في فلسفته السياسية تكمن نظرية في الدولة تضاهي و تتفوق على النظريات الليبرالية و الماركسية في نفس الوقت، كما أنها تتمتع بصحة و مصداقية إذا ما وضعناها في محكمة التاريخ، و بدلالات معاصرة إذا قارناها بالصورة التي اتخذتها الدولة بعد عصر هيجل[1].

و بما أن ماركس (1818-1883) هو المصدر الأول الذي يعتمد عليه كل من يقيم نظرية هيجل في الدولة على أنها مثالية و ميتافيزيقية و رفضها من أساسها بناءاً على ذلك، و ذلك لان ماركس هو أول من قيمها هذا التقييم في كتابه "**ملاحظات في نقد فلسفة الحق عند هيجل**" الذي لم ينشر منه في حياته إلا المقدمة، فوجب علينا تناول هذا النقد الماركسي لنظرية هيجل في الدولة و توضيح سوء الفهم الذي يسود هذا النقد، و في المقابل توضيح أن فلسفة هيجل السياسية ليست مقطوعة الصلة بروح عصره و ظروف مجتمعه، بل تعد استجابة للقضايا التي أرقت هيجل و عصره الذي شهد الثورة الفرنسية و الحروب النابليونية و عصر عودة الملكية Restoration فهيجل نفسه هو الذي يعلن في تصديره لكتاب "**أصول فلسفة الحق**" أن "مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود هو العقل...و أن كلامنا هو ابن عصره و ربيب زمانه و بالمثل يمكن أيضا أن نقول عن الفلسفة أنها عصرها ملخصا في الفكر[2].

سبق لعدد من الماركسيين الغربيين تناول فلسفة هيجل السياسية مثل لوكاتش و ماركيوز و ادورنو، و ما كان يشتغل هؤلاء محاولتهم توضيح مثاليتها ر بالتالي رفضها جملة على أساس أن ماركس قد استطاع تقديم نظرية سياسية بديلة عنها أكثر واقعية و ارتباطا بالاقتصاد و المجتمع. و سبق أيضا لعدد من المفكرين ذوي الميول الليبرالية أن حكموا على فلسفة هيجل السياسية بأنها تنادي بالدولة الشمولية التسلطية و ذلك مثل كارل بوبر و فريدريك هايك و بارسونز، و بالطبع ففي النصف الأول من القرن العشرين تم الربط بين الفلسفة هيجل في الدولة و صعود النازية. و قد استخدمت فلسفته بالفعل في تدعيم بعض الأفكار الشمولية عن الدولة على يد كروتشة و باريتو في ايطاليا و بوزاكيت و برادلي في بريطانيا، و لم تتخلص فلسفة هيجل السياسية من هذه التأويلات الخاطئة إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين[3].

---

[1] - د. الشنيطي محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية (مرجع سابق) ص 28.
[2] - المرجع نفسه، ص 30.
[3] - المرجع نفسه، ص 30.

و الحقيقة أن هيجل نفسه يتحمل بعض المسئولية عن سوء فهم الفلسفة السياسية، و نظريته في الدولة على وجه الخصوص، فقد استخدم عبارات اوحت للكثيرين بتفسيرات خاطئة، و بالتالي تم نقدها على أساس هذه التفسيرات. فيذهب هيجل إلى أن الدولة هي اكتمال مسيرة الإله على الأرض، و هي " الروح و قد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار تاريخ العالم" ()، و هي " قوة العقل المحقق لذاته " (فقرة 258) و أن " الدولة هي الروح و قد تموضعت Objectivized، و أن " واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً في الدولة. " ()

الواقع أن اللغة المثالية المجردة التي استخدمها هيجل في فلسفته السياسية لا تعني أن نظرياته السياسية مثالية أو ميتافيزيقية، فوراء هذه اللغة تكمن أفكار اجتماعية و تاريخية و تحليلات أصلية و نظرية واقعية في الدولة بها العديد من الدلالات المعاصرة التي تتفق مع روح الدولة الحديثة، لقد كان على هيجل نفسه أن يستخدم هذه اللغة المثالية المجردة و ذلك كأسلوب اختزالي للتعبير عن أفكار كثيرة و هامة في عبارات قليلة و قصيرة[1].

ألم يقل هيجل إن الفلسفة في عصرها ملخصاً في الفكر؟ و فلسفته هو على وجه الخصوص هي عصرها ملخصاً في الفكر. فانظر كيف يكون هذا الفكر الذي يلخص عصراً بأكمله، و هو عصر التحولات الكبيرة في التاريخ و الفكر، عصر الثورة الفرنسية و التنوير، و بالطبع سوف يكون هذا الفكر غاية في التجريد للتعبير عن خبرات مثل هذا العصر المحوري من تاريخ العالم، كل ما هناك أن لغة هيجل و فلسفته تحتاج إلى ترجمة لكي يتم فهم و تقدير معناها و مغزاها السياسي، و في نفس الوقت لإدراك دلالاتها المعاصرة، فإذا كانت فلسفة هيجل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة الحديثة، فسوف نحاول ترجمتها إلى نظرية سياسية في الدولة الحديثة[2].

المبحث الأول: الديمقراطية عند هيجل:

1.1- نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي:

لا يمكن فهم فلسفة هيجل في الدولة إذا اقتصرنا على تناول كتابه: "**أصول فلسفة الحق**"، فلهيجل كتابات في النظرية السياسية سبقت " فلسفة الحق " بعضها نشره في حياته مثل " نظريات الحق الطبيعي " و بعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيجل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدريسه في جامعة "يينا، Jena " و لم تنشر إلا في القرن العشرين، تحتوي هذه الأعمال المبكرة على نقد نظريات الحق الطبيعي

Théories Natural Right و العقد الاجتماعي Théories Social Contracte

و هي جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية، و لا يمكن فهم فلسفته في الدولة بدونها[3].

---

[1]- صباح الكريم رياح الفتلاوي، مرجع سابق، ص 285.
[2]- المرجع نفسه، ص 286.
[3]- توماس هويز، الأصول السياسية و الطبيعية لسلطة الدولة، ص 180.

يعارض هيجل اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز مروراً بلوك و هيوم و روسو في تحليل الحياة السياسية إلى أدق تفاصيلها و اصغر مكوناتها و الرجوع إلى الأفراد باعتبارهم الذرات المكونة لأي نظام سياسي، و هو بذلك يقف ضد النزاعات الفرديةIndividualism و الذرية Atomism السائدة لدى الليبرالية، و يرفض هيجل بدء نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي بالفرد بناءاً على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فرداً لا يمكن أن يكون معطاً أوليا مبدئياً، بل هو نتيجة عملية تمايز و اختلاف عن البيئة الأصلية للفرد

عملية تتصف بأنها تاريخية و اجتماعية، إن بدء الفلسفة السياسية الحديثة بفرد عاقل و ناضج بكامل دليل على عدم إدراكها لتاريخية الوجود البشري و عدم انتباهها لعمليات التطور التي مر بها الفرد حتى يكون فردًا و يحصل على وعي بفرديته، و الحقيقة أن هيجل في " فينومينولوجيا الروح "يعطينا وصفا لعملية الرقي التدريجي للوعي من أولى المراحل اليقين الحسي و الارتباط اللامتمايز بالطبيعة و حتى الوصول لمرحلة العقل الواعي بذاته، و من هنا يمكن النظر إلى فينومينولوجيا هيجل على أنها تقدم بديلا لنظرة نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي للفرد[1].

و لا ينظر هيجل إلى الحق على انه طبيعي، أي صادر على طبيعة بشرية ثابتة و أزلية و واحدة لدى جميع الشعوب في كل زمان و مكان، بل على انه تاريخي و نتيجة صراع تاريخي طويل. فقد صور فلاسفة العقد الاجتماعي حق الملكية على انه مستمد من الحق في حفظ الحياة و الوجود المادي للإنسان، فالملكية من بين عناصر طبيعية ثابتة، أما هيجل فيعالج حق الملكية بطريقة مختلفة، فحق الملكية عنده مرتبط بالإنسان كإنسان له إرادة و روح و وعي، بينما عالجه لوك على انه مرتبط بالطبيعة البيولوجية الحيوانية للإنسان، و الذات عند لوك تقف في مواجهة الطبيعة و تأخذ منها ما يشبع احتياجاتها البيولوجية ، أما في في فلسفة هيجل فإن كلا من الذات و العالم الخارجي يشكلان بعضهما البعض في حركة جدلية، فالذات تحول العالم الطبيعي إلى جزء من عالمها الإنساني عن طريق العمل، و العالم الطبيعي يساعد الذات على أن تخرج عن ذاتها و يتجسد نشاطها في صورة مادية، و عندما يذهب هيجل إلى أن الإنسان يجعل من أشياء العالم الخارجي أجزاء من عالمه الإنساني عن طريق العمل فهو بذلك يرفع مكانة الشخصية الإنسانية فوق الطبيعة البيولوجية[2].

[1]- المرجع نفسه، ص 182.
[2]- نفس المرجع ص 183.

و يرفض هيجل القول بأن اختفاء الدولة في حالة الطبيعة الأولى كان اختفاء لأي اجتماع سياسي أو تعاون اجتماعي من أي نوع، فقد بحث هيجل نفسه في التاريخ عن فترات اختفت فيها الدولة و جعلها معيارًا للحكم على مفهوم حالة الطبيعية الأولى لدى نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي، و كانت فترة وسيطة بين فترتين تاريخيتين شاهدتها دولاً كبيرة قوية هي فترة العصر القديم الذي شهد دول مصر و الصين و الهند و اليونان و الرومان، و فترة العصر الحديث الذي شهد ظهور دول اروبا الحديثة.

ففي فترة اختفاء الدولة في العصور الوسطى شهد المجتمع الأوروبي صعود العديد من طوائف و اتحاد التجار و الحرفيين و الفرسان و النبلاء و ذلك لمواجهة حالة الفوضى و اللانظام و اختفاء الدولة، فعندما وجدت حالة طبيعة أولى حقيقية في التاريخ، أي حالة اختفاء للدولة، لم تكن هذه الحالة مكونة من أفراد متصارعين كما تذهب الليبرالية، بل من تنظيمات اجتماعية و طوائف و نقابات ذات طابع خاص[1].

و في المقابل النزعات الفردية و الذرية لهذه النظريات، يضع هيجل مقولة المجتمع الإنساني Community باعتباره كلا أخلاقيا لا يمكن أن يرد إلى أفراده المكونين له و سابق عليهم، بمعنى انه هو الذي هو يعطيهم هويتهم و تفردهم ذاته، و يستعين هيجل هنا بالفكرة اليونانية القديمة عن دولة المدينة Polis ليعطي بها مثالاً عما يقصده بالمجتمع الإنساني السياسي Political Community، فهيجل يريد إثبات أي أن نظرية فلسفية في المجتمع يجب عليها إلا تنطق من أفعال الأفراد المنعزلين، بل من الروابط الأخلاقية – المعيارية و القيمية – التي يتحرك خلالها الأفراد[2].

[1]- الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 24.
[2]- المرجع نفسه، ص 31.

2.1- النظرية الليبرالية عند هيجل:

النظرية الليبرالية في الدولة هي نظرية تعاقدية Contractual، فالدولة تنشأ طبقاً لهذه النظرية بناء على عقد اجتماعي يتم بالاتفاق و إجماع الأفراد، يذهب هيجل إلى أن هذه النظرية تخلط بين مجاملين متمايزين هما مجال الدولة و مجال المجتمع المدني، و تأخذ نموذج العقد من مجال المجتمع المدني لتطبقه على الدولة، و يعد هذا في نظره خطأ منطقياً و تاريخياً في نفس الوقت. يقول هيجل في "أصول فلسفة الحق": "إذا خلطنا بين الدولة و المجتمع المدني غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف...إن الفرد لن تكون له موضوعية و لا فردية أصيلة و لا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضائها، الحقيقة أن الفقرة السابقة ليست مجرد نقداً للنظرية الليبرالية في الدولة، بل هي نقد للمفهوم البورجوازي عن الدولة، و نقد للدولة البرجوازية القائمة بالفعل في عصر هيجل و طوال القرن التاسع عشر[1].

و يمكن النظر إلى هذا النظام على انه الدولة الخارجية، أي الدولة التي تقوم على أساس الحاجة، أي أن الدولي الليبرالية التي تعمل على حفظ الحقوق الملكية الفردية الخاصة، أي الحقوق البورجوازية.

إنها الحكومة المحدودة أو Limited Gouvernement أو دولة الحد الأدنى Minimal State في الأدبيات الليبرالية[2].

ففي سياق المجتمع المدني لا يجمع شخصين إلا كونهما مالكين، و لا يوجدان بالنسبة لبعضهما إلا باعتبارهما كذلك، فأنت لا توجد بالنسبة لي إلا باعتبارك مالكاً و العكس صحيح، كما أنني لا اعترف بك إلا لأنك تحوز على شيء احتاجه و ابغي مبادلته معك بشيء ملكي أنت تحتاجه، و في العقود لا تكون هناك علاقة بين شخصين إلا علاقة المصلحة المادية[3]، و يحكم هيجل على العلاقة التعاقدية بأنها مجردة لأنها تجرد الإنسان من كل جوانب وجوده و إمكاناته إلا الجنب المادي و لا تنظر إليه إلا باعتباره مالكاً، و لا شأن لها بما يعطيه ماهية و هوية، و على العكس من العلاقات التعاقدية تتأسس الدولة على البشر بجميع هوياتهم، لا بتجريد أو اقتطاع جزء منها، و على الوجود الاجتماعي منها، و على الوجود الاجتماعي للإنسان لا مجرد وجوده الاقتصادي.

---

[1]- بدر الدين إكرام، الديمقراطية الليبرالية و نماذجها، مرجع سابق، ص 230

[2]- المرجع نفسه، ص 230.

[3]- المرجع نفسه، ص 231.

و في حين تكون العلاقات التعاقدية عارضة و اعتباطية، تتأسس علاقات المجتمع الإنساني السياسي Political Community على العقل و الضرورة العقلانية[1].

يصر هيجل على أن تكون الدولة غاية لا مجرد وسيلة و يرفض التفكير فيها باعتبارها وسيلة لتحقيق أي مصلحة شخصية، و الحقيقة أن ماركس قد فقد الأمل في الدولة القائمة في عصره لنفس السبب أي لكونها تحولت إلى وسيلة و أداة لتحقيق المصالح الشخصية و الجزئية للبورجوازية، كما نقد ماركس مفهوم الدولة عند هيجل في نفس الوقت، فعندما يقول هيجل أن الدولة هي الغاية المطلقة و النهائية للوعي الذاتي الفردي فإن هذا يعني بسهولة الخضوع للدولة وذوبان الأفراد فيها، و هذا هو ما فهمه ماركس بالضبط، و لذلك لم يلجأ ماركس إلى أي مفهوم عن الدولة لحل أزمات الرأسمالية و تناقضها، بل تخلى عن خيار الدولة في سبيل خيار آخر هو الثورة الاشتراكية و تحطيم الدولة البورجوازية القائمة.

لكننا سوف نوضح في الصفحات التالية أن ماركس كان مخطأ في التخلي عن خيار الدولة[2].

يذهب هيجل إلى أن التعامل مع الدولة باعتبارها آلية للحصول على غايات خارجية و مادية، و باعتبارها تنظيما يعمل على إشباع حاجات الناس يخرجها عن طابعها الأخلاقي و يؤدي في النهاية إلى الفساد السياسي و الانهيار الاجتماعي، و يؤدي كذلك إلى انهيار الدولة ذاتها، و هذا هو ما حدث للدولة الرومانية و أدى إلى انحلالها الداخلي قبل سقوطها على أيدي البرابرة بزمن طويل، و تتمثل القوة النقدية في فلسفة هيجل السياسية في انه تعتقد أن بذور الانهيار هذه ليست شيئا من الماضي و حسب، بل أنها موجودة في عصره بتمامها كمالها و الجدير بالملاحظة أن بذور الانهيار التي يتحدث عنها هيجل هنا هي النزعة الفردية و التعامل مع الدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق غايات اقتصادية جزئية، و هي في حقيقتها سلبيات البورجوازية و تصورها عن الدولة، و سلبيات الاقتصاد الرأسمالي.

و بذلك يكون هيجل قد سبق ماركس في تشخيص الأزمة الأساسية للمجتمع الرأسمالي. لكن ما حل الذي يقدمه هيجل لهذه الأزمة، تلك التي يسميها تناقضات المجتمع المدني؟ يتمثل الحل في مفهومه عن الدولة، فهي في نظره القادرة على علاج هذه التناقضات(3).

[1]- المرجع السابق، ص 233.
[2]- المرجع نفسه، ص 234.
[3] - المرجع نفسه، ص 235.

لكن نقد هيجل للدولة الليبرالية لا يقف عند هذا الحد، فهو يذهب إلى اننا لو نظرنا إلى الدولة ببساذة على أنها امتداد للمجتمع المدني، و إلى المجتمع المدني على انه مكون من شبكة من العلاقات التعاقدية الاقتصادية، فمن الطبيعي أن نفكر في الحياة السياسية باعتبارها مظهراً خارجياً للتعاملات المادية في المجتمع المدني، أو بناء فوقيا و انعكاسا للبناء التحتي الاقتصادي و الحياة الاقتصادية بتعبير ماركس[1].

يقول هيجل: " و لو أن الدولة طهرت كوحدة من الشخصيات المختلفة، أي كوحدة هي أشبه بالشركة فحسب، فإن المقصود عندئذ حقاً هو المجتمع المدني، و لم يكن في استطاعة كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين أن يقدموا نظرية عن الدولة سوى هذه[2]. "

إن مفهوم هيجل عن الدولة إذن يختلف عن مفهومها لدى كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين، من هؤلاء؟ هم منظروا الدولة في انجلترا و فرنسا، منظروا الدولة الليبرالية البورجوازية.

وقد درس ماركس نفس هؤلاء المنظرين في شبابه، و من هذا العمل المبكر لماركس اتضح انه لن يلجأ إلى أي مفهوم عن الدولة، و المفهوم الهيجلي بوجه الخصوص، لحل أزمات عصره.

لكن هل كان محقاً في ذلك؟ هذا ما ستكشف عنه الصفحات التالية[3].

إذا نظرنا إلى الدولة على أنها شركة أو جهاز يضمن الحقوق الفردية البورجوازية و حسب، فإننا لا نتكلم في الحقيقة إلا عن المجتمع المدني البورجوازي، لقد وصل هيجل إلى الحدود النهائية للدولة البورجوازية و المجتمع المدني البورجوازي، أي للرأسمالية و دولتها، و حاول وضع البديل بمفهومه عن الدولة، لكن لكي نفهم ما هو المفهوم الهيجلي للدولة يجب علينا تناول النقد الذي وجهه هيجل للمجتمع المدني البورجوازي، فدولة هيجل ليست مجرد بديلاً عن النظرية الليبرالية في الدولة، بل علاجاً لسلبيات و تناقضات المجتمع المدني البورجوازي.

3.1- هيجـل و الثورة الفرنسيــة:

ماذا يحدث عندما توضع المبادئ السياسية الليبرالية موضع تطبيق؟ يجيب هيجل على هذا التساؤل بتناوله للثورة الفرنسية، فهي التي وضعت هذه المبادئ بالفعل موضع تطبيق.

كان هيجل متحمساً للثورة و يقدرها تقديراً عالياً، لكنه في نفس الوقت أدرك تناقضاتها و تلازم انجازاتها و سلبياتها، أي مع عدم قدرتها على الإتيان بنظام سياسي ثابت و تدعيمه.

---

[1]- موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، مرجع سابق، ص 359.
[2]- المرجع نفسه، ص 260.
[3]- المرجع نفسه، ص 260.

كما كانت عينه دائما على عدم قدرة أي نظام سياسي أتى بعد الثورة بنا فيه عصر عودة الملكية في تحقيق الاستقرار السياسي و الخروج من مصاعب الثورة و آثارها الجانبية[1].

يوجه هيجل نقده للثورة الفرنسية من منطلق أنها استندت على فكرة الإرادة العامة General Will عند روسو. فقد ذهب روسو إلى أن الحكومة تقوم على رضاء المواطنين و على إرادتهم العامة، و إذا لم يحصل النظام السياسي على رضاء وموافقة هذه الإرادة العامة كان من حق المواطنين الثورة عليه. أدت فكرة الإرادة العامة هذه كما فهمتها الثورة الفرنسية إلى الفوضى و الإرهاب، فقد تم النظر إلى هذه الإرادة العامة على أنها إرادة المجموع Collective Will، أي جماع إرادات الأفراد في المجتمع، و في التطبيق العملي تنقلب إرادة المجموع بسهولة إلى أن تكون مرادفة لرأي الجمهور من الغوغاء و الدهماء، و لذلك تحولت الثورة إلى الفوضى و انتهت بالإرهاب نتيجة لأنها مضموناً سياسياً لأهواء الجمهور المتقلبة[2].

لم تكن فكرة الإرادة العامة إلا مفهوما صوريا فارغا بدون مضمون، و لم تكن تصلح إلا لهدم النظام القديم إلا أنها لا تصلح لتأسيس نظام جديد، فليس هناك معيار للتوصل من هذه الإرادة العامة إلى الاتفاق العقلاني الكلي، فما هو هام ليس وحدة من العواطف و المشاعر لدى الجماهير، بل الوصول إلى إرادة كلية Universal Will مؤسسة العقل، و طالما نظرت كل إرادة فردية نفسها على أنها معبرة عن الإرادة العامة حدثت فوضى، لم يستطع روسو أن يحدثنا عن مضمون هذه الإرادة العامة أي ما تريده هذه الإرادة ، الإرادة العامة عند روسو تحدد إجراء صوريا شكليا لتأسيس النظام إلا أنها لا تقول لنا ما هو هذا النظام، فهذه الفكرة تدور إذن في عالم الغايات التي يقابلها روسو بالحياد و لا يتكلم عن مضمونها، و الحقيقة أن الإرادة العامة عنصر يتحقق بعد تأسيس الاجتماع السياسي، أو هو احد الوظائف و أهداف هذا الاجتماع السياسي.

فأي إرادة عامة أو شعبية تتطلب مجتمعا سابقا عليها و قائما بالفعل قبل أن تصبح فعالة و ذات تأثير، لكنها لا تأسس هذا المجتمع من البداية كما يذهب روسو، و بذلك يكون روسو قد افترض مسبقا ما كان يجب أن يؤسسه[3].

كما فهمت الثورة الفرنسية مبدأ الحرية بطريقة صورية و مجردة، فالحرية في نظرها ذاتية و تتمثل في استقلال فردي خاص، و من هنا انعزلت إرادات الأفراد عن أي سياق عام، و هذا ما أدى إلى الفوضى و الإرهاب. أما المبدأ القائل أن العقل يجب أن يحكم العالم فقد أسئ فهمه على انع يعني أن عقل كل فرد يجب أن يكون ذا اثر على الأحداث.

---

[1]- عمرو عبد السميع، مرجع سابق، ص 77.
[2]- المرجع نفسه، ص 77.
[3]- المرجع نفسه، ص 79.

و هذا ما جعل الجماهير في حالة دائمة من الهياج معتقدة انه مشاركة سياسية و ديمقراطية فعالة، في حين أنها كانت الفوضى، كما تحولت الفضيلة المدنية على يدي الثورة إلى ذاتية متطرفة و بذلك تعاقبت الحكومات الكثيرة أثناء الثورة و تعاقبت دساتير دون تحقيق استقرار[1].

و يوجه هيجل نقده لليبرالية الثورة الفرنسية قائلاً: " لا ترضى الليبرالية...بوجود تنظيم سياسي تظهر فيه دوائر متعددة من الحياة المدنية ذات وظيفة محددة لكل منها، و لا بذلك التأثير على الشعب الذي يمارس من قبل الأعضاء المثقفين في المجتمع و الثقة التي يجب أن تكون تجاههم، و في المقابل كل ذلك ترفع الليبرالية المبدأ الذري Atomistic الذي يصر على الفاعلية السياسية للإرادات الفردية، ذاهبة إلى أن كل حكومة يجب أن تنبع من سلطة هؤلاء الأفراد و تحصل على موافقتهم العلنية، أن الجماعة التي تناصر هذا الجانب الشكلي من الحرية، و الحقيقة أن هيجل في هذا النص و في نقده للثورة الفرنسية بوجه عام إنما ينقد مبدأ الديمقراطية المباشرة، فالاعتقاد في إمكانية مشاركة الأفراد المنعزلين مشاركة مباشرة في تسيير شؤون الدولة كما كان يحدث في دولة المدينة اليونانية يعد سذاجة سياسية و وهما ديماجوجياً[2].

تقوم فكرة الديمقراطية المباشرة، و خاصة كما فهمتها الثورة الفرنسية على مسلمة أساسية و هي النظر إلى الإرادة السياسية على أنها هي إرادات الأفراد.

أي الاعتقاد في أن إرادات الأفراد المنعزلين و المشتتين يمكن أن ينتج عنها إرادة سياسية عامة و كلية، و يحكم هيجل على فكرة الديمقراطية المباشرة بأنها ساذجة و ديماجوجية لأنها تحل إشكالية العلاقة بين الفرد و الدولة بان تجعل الأفراد مسيطرين مباشرة على الدولة و يستخدمونها كأداة لتنفيذ ما يشاءون. فبينما تصر النظريات الليبرالية على الفصل الحاد بين الحياة الخاصة و الحياة العامة فإن فلسفة هيجل لا تعترف بهذا الفصل[3].

و يصر هيجل في فلسفته السياسية على ضرورة وجود مؤسسات أو تنظيمات تتوسط بينهما تعمل على رفع مستوى المصالح و الاهتمامات الفردية الخاصة إلى مرتبة الحياة العامة السياسية، و المؤسسات الوسيطة التي يقصدها هيجل هي النقابة و الطبقة، و سوف نتوسع في الحديث عنهما عندما نأتي لتناول نظريته في الدولة.

---

[1]- حسن علواج البيح، مرجع سابق، ص 101.
[2]- المرجع نفسه، ص 102.
[3]- المرجع نفسه، ص 103.

المبحث الثاني: هيجل و الدولة:

1.1- هيجل و المجتمع المدني:

المجتمع المدني عند هيجل هو النظام الذي ينشأ من الاعتماد المتبادل بين الأفراد في نشاطاتهم المادية، فهو إنتاج الفردية و النظام الذي تنشئه هذه الفردية، يقول هيجل: "الشخص العيني الذي هو نفسه موضوع غاياته الجزئية – و بوصفه مجموعة الحاجات، و مزيجاً، من الهوى و الضرورة المادية- هو المبدأ الأول في المجتمع المدني، لكن هذا الشخص الجزئي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كلا منهم يقيم ذاته و يشبعها عن طريق الآخرين، و هذا هو...المبدأ الثاني في هذا المجتمع" أي مبدأ الاعتماد المتبادل الذي يجعل المجتمع يسير بتلقائية و آلية، و المجتمع المدني حسب هذا الوصف هو المجتمع البورجوازي كما وصفه منظوره: هوبز و لوك و هيوم و آدم سميث[1].

" المجتمع المدني " الذي يتحدث عنه هيجل هو حقيقته الاقتصاد الرأسمالي، فإذا استبدلنا كلمة " الاقتصاد الرأسمالي " أو كلمة الرأسمالية بكلمة " المجتمع المدني " فلن يختل المعنى، بل سيزداد وضوحاً يقول هيجل: " المجتمع المدني هو القوة الهائلة التي تمتص الناس إليها و تتطلب منهم العمل لأجلها
(و بالتالي فهم) يدينون بكل شيء لهذه القوة، و يقومون بكل شيء و بأي شيء بوسائلها[2]."

ادخل هيجل الاقتصاد السياسي في صميم مذهبه، فقد تمكن من قراءته لمؤلفاته ستيوارت و ادم سميث و ريكاردو من معرفة أن ما يحكم المجتمع المدني هو هذا الاقتصاد السياسي الذي اسماه"نسق الحاجات" System of Needs، و كان هيجل قد اظهر اهتماماً مبكراً بالاقتصاد السياسي منذ إقامته في مدينة برن، و ظل هذا الاهتمام يلازمه و هو في فرانكفورت و ينا حتى استقر في برلين. () أما ماركس فلم يكن مهتماً بالاقتصاد السياسي في وقت مبكر مثل هيجل، بل كان مهتماً في البداية بقضايا سياسية عامة و بفلسفة هيجل نفسه و بنقد الهيجليين الشباب. أما اهتمامه بالاقتصاد السياسي فلم يبدأ إلا سنة 1844 في المخطوطات الفلسفية الاقتصادية التي دونها في باريس و لم ينشرها[3]، **و** بفضل دراسته للاقتصاد السياسي استطاع هيجل الكشف عن تناقضات المجتمع المدني بدقة مستبقاً ماركس، و من هنا فإن نظريته في الدولة كانت محاولة لتجاوز تناقضات هذا المجتمع.

---

[1]- كريم أبو حلاوة، مرجع سابق، ص 10.
[2]- المرجع نفسه، ص 12.
[3]- المرجع نفسه، ص 13.

الاقتصادية في الأساس أي تجاوز تناقضات المجتمع البورجوازي الرأسمالي[1].

لقد شخص هيجل بدقة سلبيات المجتمع المدني، و نستطيع أن نقول الاقتصاد الرأسمالي منذ سنة 1804 و ذلك في محاضراته في جامعة يينا التي لم تنشر إلا في القرن العشرين. فما كان يقلقه آنذاك هو الإضعاف المتزايد لقوى الإنسان و إمكاناته و اغترابه. في هذه الفترة المبكرة حلل هيجل قضية العمل المغترب و ذلك قبل ماركس بكثير، يقول هيجل في تعليقه على آدم سميث و مثاله على مصنع المسامير: " إن تجزيء العمل يضاعف عملية الإنتاج، ففي مصنع انجليزي يعمل 18 عامل في إنتاج مسمار واحد (أي يتخصص كل واحد منهم في صنع جزء صغير من المسمار) و لكل واحد منهم جانب معين من العمل يقوم به، فالفرد الواحد لا يمكنه إنتاج 120 مسمار، و لا حتى مسمار واحد...لكن قيمة العمل تتناقص بنفس القدر الذي تتزايد به الإنتاجية، و يصبح الرابط بين العمل الجزئي و الكم الهائل من الحاجات غير مدرك على الإطلاق، و يتحول إلى اعتماد اعمي...و يتحول العنصر الروحي، أي الحياة الممتلئة الواعية بذاتها، إلى نشاط فارغ[2].

و في "أصول فلسفة الحق" يذهب هيجل إلى انه عندما يملك شخص آخر إنتاج المرء فإن هذا يكون له عواقب سلبية على شعور المرء بقيمته و إنسانيته، و ذلك للدور الهام الذي يقوم به العمل في شخصية الإنسان و ماهيته، يقول هيجل: " ...هذه الخصائص الجوهرية ("هذه المنتجات" حسب ترجمة نوكس عن الأصل الألماني) التي تكون شخصيتي الخاصة و الماهية الكلية للوعي لا يمكن أن تغترب عني أو تتحول إلى ملكية شخص آخر، و لا حتى أن يسقط حقي فيها بمرور الزمن، فمثل هذه الخصائص هي شخصيتي بما هي كذلك، لكن بتنازلي عن كل وقتي على نحو ما يتبلور في عملي و مجموع إنتاجي، فإني بذلك اجعل من جوهر وجودي و نشاطي الكلي و واقعيتي و شخصيتي ملك لشخص آخر[3]."

توصل هيجل إلى أن الافقار هو نتيجة لآليات الاقتصاد الرأسمالي نفسه، أو المجتمع المدني بتعبيره، و يقول هيجل أن هذا الفقر يمنع الفقراء من " امتيازات المجتمع المدني، فقد حرمهم هذا المجتمع من الوسائل الطبيعية للكسب...كما أن فقرهم حرمهم...من كل حسنات المجتمع مثل فرصة اكتساب المهارة أو فرص التربية و التعليم من أي نوع، مثلما حرمهم من الاستفادة من القضاء و خدمات الصحة العامة." لكن ما الحل؟ الدولة هي الحل، فالسلطة العامة للدولة تحل محل الأسرة إزاء الفقراء " ، هذه هي دولة الرفاهية المنظمة للاقتصاد و المسيطرة على السوق.

---

[1]- المرجع السابق، ص 17.
[2]- المرجع نفسه، ص 20.
[3]- المرجع نفسه، ص 21.

ذلك لان "كل حسنات المجتمع " التي افقدها المجتمع البورجوازي الفقراء سوف توفرها الدولة[1].

كان هيجل على وعي تام بأن هذا التدخل و هذه السيطرة من قبل الدولة سوف تظهر على أنها تسلطاً و إلزاماً فوقياً خارجياً، لكن هيجل يريد أن يقول لنا عبر كل كتابه "أصول فلسفة الحق" أن هذا الخوف من الدولة هو خوف الوعي الفردي العادي و الساذج، و ما " أصول فلسفة الحق " إلا فينومينولوجيا هدفها الارتقاء بهذا الوعي الفردي الخائف إلى مستوى الاقتناع بضرورة الدولة و كليتها و عقلانيتها.

و هذا هو نفسه السبب في أن فلسفة هيجل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة، و كما يقول هيجل فإن الحرية المجردة و الاعتباطية هي التي تنظر إلى مثل هذا التدخل من الدولة على أنه تسلطاً من الخارج و تحكماً غريباً على المجتمع[2].

و يوافق هيجل ساي و سميث و ريكاردو على ما ذهبوا إليه من أم المجتمع المدني يكشف عن درجة عالية من الاعتماد المتبادل و التسيير الآلي و التلقائي الذي يضمنه يد خفية، أو حكمة و مكر العقل، إلا أنه في نفس الوقت يذهب إلى أن الاعتماد المتبادل و النظام التلقائي ليس آمنا و لا مضموناً و لا يمن توقع عواقبه.

فالمجتمع بهذه الطريقة يصبح جسداً ميتاً لكن في حركة خادعة، فهو يتحرك في هذا الطريق أو ذاك بطريقة عشوائية عمياء مثله مثل الحيوان البري، و لذلك فهو يتطلب السيطرة المستمرة و التوجيه الدائم و لذلك لا يشارك هيجل الاقتصاديين السياسيين و فلاسفة الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي في ميلهم نحو الدولة المحدودة Limited State، فمفهومه عن الدولة مناقض تماماً للمفهوم الليبرالي البورجوازي عن الدولة المحدودة[3].

كان هيجل أيضاً مدركاً لضرورة التوسع العالمي للمجتمع المدني أو للرأسمالية عن طريق الاستعمار، فهو يقول: "فما دام الميل الطاغي إلى الكسب يتضمن المغامرة، فإن الصناعة...بدلاً من أن تظل ضاربة بجذورها في التربة و الأرض، فإن تعتنق مبدأ التدفق و الخطر و التدمير، فضلاً عن ذلك فإن البحر هو أعظم وسائل الاتصال، و التجارة عن طريق البحر تخلق الروابط التجارية بين البلاد البعيدة، كما تخلق أيضا العلاقات المتضمنة في الحقوق التعاقدية، أي تخلق توسعاً للبورجوازية على نطاق عالمي[4].

---

[1]- بدر الدين إكرام، مرجع سابق، ص 81.
[2]- المرجع نفسه، ص 88.
[3]- إبراهيم سعد الدين، المجتمع المدني و التحوّل الديمقراطي-التقرير السنوي-دار الصباح، مركز ابن خلدون للدراسات و الإحصاء 1992، ص 174.
[4]- إبراهيم سعد الدين، مرجع سابق، ص 175.

2.1- فلسفة هيجل في الدولة في ضوء التاريخ:

لماذا قدم هيجل كل هذا النقد غير المسبوق لنظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي و الليبرالية، و ذلك في أوج العصر الليبرالي؟ و ما السبب وراء الأهمية الكبيرة للدولة في الفلسفة السياسية؟ و لماذا جعل الدولة هي المعالجة و المتجاوزة لتناقضات و سلبيات المجتمع المدني البورجوازي؟ ما السبب في هذا الاختلاف الحاد عن تراث النظرية السياسية الليبرالية في صورتيها الانجليزية و الفرنسية؟

الحقيقة أن هناك ظروفاً تاريخية و اجتماعية عديدة وراء ذلك، و نستطيع القول أن هذه الظروف تشكل في مجموعها ما يسمى بوضع التأخر التاريخي لألمانيا[1].

لم تمر ألمانيا بمراحل التطور الاجتماعي و السياسي التي عرفتها انجلترا و فرنسا، فقد ظل الإقطاع سائداً حتى القرن التاسع عشر، و ظلت الارستقراطية مسيطرة حتى أوائل القرن العشرين، و لم تعرف الوحدة السياسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما كانت البورجوازية الألمانية ضعيفة و مشتتة ولائها عبر السلطات الملكية و الارستقراطية، أما الصناعة فكانت كذلك متأخرة و لم تعرف ألمانيا الثورة الصناعية إلا في منتصف القرن التاسع عشر ووسط هذه الظروف التاريخية و الاجتماعية الخاصة لم يكن من الممكن لهيجل أن يعتمد على الفكر السياسي الليبرالي لتأسيس نظرية سياسية، فالليبرالية المرتبطة بالخبرات الاجتماعية و السياسية للبورجوازية، لم تكن لتناسب الوضع الألماني، و الحقيقة أن الاعتماد على الليبرالية بدون توافر الأسس الاجتماعية لها كان سيظهر على أنه وعي زائف[2].

من المعروف أن ماركس و انجلز قد نقدا عددا من الليبراليين الألمان لنفس هذا السبب، و حكماً على أفكارهم الليبرالية بأنها أيديولوجيا، و هذه هي الايدولوجيا الألمانية التي وجها لها نقدا لاذعاً، أما هيجل فلم يكن ليقع في مثل هذا الخطأ، و لذلك لم يعتمد على أي أفكار ليبرالية في تأسيس فلسفته السياسية.

---

[1]- بوحوش عمار، تطور النظريات و الأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع-الطبعة2- الجزائر1987، ص 168.

[2]- المرجع نفسه، ص 168-169.

كما لم يكن هيجل ليقع في خطأ إلحاق دور كبير للبورجوازية في نظريته السياسية، و كان على وعي بسلبياتها قبل ماركس بكثير، و لذلك فإن فلسفته في الدولة باعتبارها متجاوزة للمجتمع المدني و معالجة لسلبياته تستند على وعي سياسي عميق بالوضع الاجتماعي الألماني من جهة، و بالخبرات السياسية للبورجوازية الانجليزية و الفرنسية من جهة أخرى، و من هنا وجه نقداً حاداً لمجتمع بورجوازي من جهة، و لثورة بورجوازية هي الثورة الفرنسية من جهة أخرى، فهو يريد أن يقول أن ألمانيا لا يناسبها ليبرالية انجليزية و لا ليبرالية فرنسية، و من هنا يضع حلاً مختلفاً بفلسفته في الدولة، التي يريد منها في نفس الوقت أن تحل محل الفلسفات الانجليزية و الفرنسية المستندة على الخبرة التاريخية للبورجوازية[1].

يذهب ماركس و انجلز في البيان الشيوعي إلى انه عندما تفتقد البورجوازية العصرية في مجتمع ما، أو تحجم عن العمل المنتظر منها، يصبح العمل من مسئولية الطبقة التي ستحل محلها، و المقصود أن البورجوازية هي التي تطور أساليب الإنتاج، كما كانت أيضاً في عصر ماركس و انجلز، لم تعرف بورجوازية قوية إلا أن هيجل لا يلحق المهام التي كان يجب أن تقوم بها بالبروليتاريا أو بأي طبقة أخرى، بل يجعلها مهام الدولة[2].

و الحقيقة أن الدولة أثبتت أنها هي الفاعل الرئيسي في المجتمعات التي افتقدت بورجوازية قوية، مثل المجتمع الألماني نفسه في القرن التاسع عشر و المجتمعات النامية في القرن العشرين، أليس الدور الذي لعبته الدولة في هذه المجتمعات دليلاً على صدق حدس هيجل حول الدولة و دورها الجديد؟ لقد كان نقل هذه المجتمعات إلى الحداثة و التصنيع و الخروج عن تخلفها السابق مهام خارجة عن قدرات و إمكانيات بورجوازيتها و مجتمعاتها المدنية، فعلى الرغم من إنهما يوجهان انتقادات عديدة لها، و يضع كل منهما بديلاً عنها، مثل الدولة في حالة هيجل و الثورة الاشتراكية في حالة ماركس، إلا أن هيجل لم يذهب إلى التخلي عن البورجوازية و مصالحها الاقتصادية الجزئية الخاصة. و التي تضمها في وحدة أعلى، أما ماركس فقد ذهب إلى ضرورة القضاء على البورجوازية نهائياً و على الطبقات كلها للخروج من دائرة المصالح الجزئية كلها.

[1]- المرجع السابق، ص 169.
[2]- المرجع نفسه، ص 171.

و هذا هو ما حدث في الغرب خلال القرن العشرين، فقد استطاعت الدولة هناك التوفيق بين الرأسمالية و الطبقة العامة في ظل نظام دولة الرفاهية و الديمقراطية الاجتماعية[1].

إن ميدان المجتمع المدني كما هو يذهب هيجل هو ميدان الفردية و الجزئية، و هي أشياء سلبية، لكن ما هو ايجابي فيه هو انه ميدان الحقوق الفردية و الحقوق السياسية.

يرى هيجل إن " الدولة هي الجوهر الأخلاقي الذي وصل إلى الوعي بذاته: أنها تجمع في داخلها بين الأسرة،وبين المجتمع المدني،فالوحدة الموجودة في الآسرة على شكل عاطفة الحب هي جوهر الدولة، أنها الجوهر الذي بواسطته المبدأ الثاني للإرادة الذي يدرك ويكون قانونا فعالا بذاته يتغلى شكل الكلية الواعية لنفسها.

والدولة هي أساس المجتمع المدني ولهذا يؤكد هيجل-فيما يبدو على شكل مفارقة أن الدولة هي الأولى،والمجتمع هو في المرتبة الثانية لأنه في حضن الدولة فقط تستطيع الأسرة أن تتحول إلى مجتمع مدني،وان فكرة الدولة نفسها هي التي تتجزأ إلى هذين العنصرين،ذلك لأنه وان كانت الأسرة في الواقع تنشأ قبل الدولة،فإن الأسرة لا تجد معاناتها الجوهري الحقيقي إلا في حضن الدولة.

فما هو أول في الظاهر وهو الأسرة هو الثاني في الحقيقة لأنها إنما تتقوم بالدولة ولهذا يجب أن يكون التقديم للدولة على الأسرة لكن لم يحدث[2].

والدولة هي الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية-أي هي الروح الأخلاقية من حيث هي إرادة جوهرية واضحة لنفسها،وتفكر في نفسها،وتعرف نفسها وتنفذ ما يعرف وبالقدر الذي به تعرف،ووجودها المباشر يقوم في الأخلاق ووجودها الوسطي(غير المباشر) هو في الوعي بالذات وفي العلم،وفي نشاط الفرد كما أن الفرد بواسطة اقتناعه،يملك حريته الجوهرية في ذاته،التي هي ماهيته وغايته ونتاج نشاطه.

[1]- عمار بوحوش، مرجع سابق، ص 175.
[2]- المرجع نفسه، ص 177.

فالممارسة السياسية هي ممارسة جماعات سياسية منظمة لا أفراد منعزلين، و المشاركة السياسية هي مشاركة فئات و تنظيمات سياسي، و هي صورة للدولة و للحياة السياسية تتفق إلى حد كبير مع الصورة الهيجلية[1].

[1]- المرجع السابق، ص 178.

الفصل الثالث

الديمقراطية بين التنظير و التطبيق

المبحث الأول: التعددية السياسية و أطرها التنظيمية.

المبحث الثاني: صحوة المجتمع المدني

مقدمة:

إن التحولات التي مست عملية تشكيل النظام الدولي الجديد و هي مرحلة تتسم بالسيولة و بدرجات من الفوضى المحكومة، سواء عند قمة النظام التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، و بين القوى المرشحة للصعود، و بين التصورات الأمريكية لإعادة ترتيب الأوضاع في النظم الإقليمية الفرعية، في إطار هذه التحولات في النظام الدولي لإعادة صياغته من جديد، ظهرت مجموعة من المتغيرات السياسية في العديد من دول العالم الثالث، تمثلت أهمها على المستوى السياسي، في تحول نظم حكم عديدة من أنظمة شمولية إلى أنظمة ديمقراطية تعددية، و هذا ما عبر عنه هنتجتون، بأن التحول يمثل الموجة الثالثة من الديمقراطية، و سماها بالموجة الثالثة لأنها تختلف في سماتها عن الديمقراطية التي شهدتها اروبا في القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين، بل و برز من يبشر بهذا التحول أمثال المفكر الأمريكي الياباني الأصل فوكوياما من خلال " نهاية التاريخ " الذي اعتبر فيه سقوط الاتحاد السوفيتي و انهيار الكتلة الاشتراكية انتصاراً حاسما للرأسمالية على الشيوعية[1] و هو يرى أن نهاية الحرب الباردة تمثل المحصلة النهائية للمعركة الإيديولوجية التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية بين الاتحاد السوفيتي و الولايات المتحدة الأمريكية، و هي الحقبة التي يتم فيها التركيز على سمو القدرات التكنولوجية الأمريكية، و على تفوق المؤسسات و النظم على الطريقة الأمريكية.

ووفق هذا المنظور، فالعولمة بالمعنى المعياري للكلمة ظاهرة جديدة و تمثل تقدماً في التاريخ، لأنها ترمز في الواقع إلى انتصار ظواهر التحديث و سيادة الديمقراطية كنظام سياسي، و وفقاً لهذا فإن التجانس في القيم ينبغي أن يتم من خلال التمسك بمبادئ الرأسمالية الديمقراطية. و ما رافقها من شعارات مثل التعددية السياسية و الفكرية و الفكرية و احترام حقوق الإنسان.

و في مواجهة كل شعار من هذه الشعارات تجابه الدول العربية جميعاً تحديات خطيرة فقد قطعت بعض الدول العربية خطوات لا بأس بها في طريق الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية و التعددية السياسية، إلا أن هذه التعددية بقيت مقيدة و لا زالت تعاني بعض التعثرات في مسار تطبيقها الميداني، و من هذا المنطق سوف نعرض في هذا الجزء من الفصل النظري بعض المفاهيم المتعلقة بالتعددية السياسية، محاولين إيجاد تأصيل نظري لها، و تباين بعض خصائصها السياسية[2].

1-محمد عابد الجابري: الديمقراطية و حقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، لبنان، 1996، ص 45.

2-السيد ياسين، العولمة و الطريق الثالث، مجلة النهج، مركز الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد 53، السنة15، ص 62.

إن هذا المفهوم تاريخيا نشأ في أحضان الفكر السياسي الفوضوي الثوري Anarchisme و لكنه سرعان ما اختفى معناه شبه الفوضوي في عقد الثلاثينات و الأربعينات، ليظهر من جديد الفكر السياسي الليبرالي، إذ تقتصر فيه التعددية السياسية، على الاعتراف بأدوار الأحزاب و النقابات و جماعات المصالح، و حقها في المعارضة و في المشاركة و في توجيه صنع القرار من خلال البرلمانات و المجالس المنتخبة، مع الإقرار الكامل باقتصار مفهوم و ممارسة السيادة الوطنية على الدولة التي يحكمها أصحاب الأغلبية البرلمانية و ساد مفهوم يؤكد أهمية "الدولة المركزية" ذات الأساس الديمقراطي/حزبي، في الحفاظ على كل من الديمقراطية و على السيادة و الاستقلال الوطنيين[1].

1- تعريف التعددية الحزبية السياسية:

نقول إن المجتمع الديمقراطي تعددي، لأنه ينطلق من افتراض معين، هو أن المجتمع الذي يناسب النظام السياسي الديمقراطي هو المجتمع التعددي، أي ذلك الذي يتكون من أفراد يخضعون لمؤشرات عديدة تتجاذبهم في اتجاهات مختلفة، فيضطر الفرد إلى الانضمام إلى جماعة معينة، أو تنظيم للدفاع عن مصالحه، و هذه الجماعات أو التنظيمات المتعددة، هي التي تضفي سمة التعددية على المجتمع[2]، فالنظم الديمقراطية تقترن بتعدد القوى الاجتماعية السياسية، وبين نظرية السوق الحرفي الاقتصاد، إذ يوجد هناك وجه شبه كبير بين النظرية التعددية في السياسة و السماح لها بالتنافس فيما بينها، إذ يفترض التعدد يون آن هناك تنافسا حرا بين الجماعات و أن هذا التنافس ينتهي بأكبر قدر من المصالح، لأكبر عدد من الأعضاء، و يعتقد دال Dahl أن الإنسان السياسي هو الإنسان الذي يكرس وقته لتحقيق تراكم للموارد السياسية، فإذا ذلك يعرضهم لسحب ثقة الجماهير منهم[3].

1- جريدة الأهرام، المرجع السابق، ص 50.
2- على الدين هلال و (آخرون)، المرجع السابق، ص 205.
3- محمد على محمد، المرجع السابق، ص 358.

فالتعددية السياسية مفهوم ليبرالي، ينظر إلى المجتمع على انه مكون من روابط سياسية متعددة و متنافسة ذات مصالح مشروعة و متفرقة، و يذهب أصحاب هذا المفهوم أن التعدد و الاختلاف يحول دون مركزية، الحكم و يساعد على تحقيق المشاركة السياسية، و توزيع المنافع، و يعتبر الليبراليون الولايات المتحدة الأمريكية ابرز مثال على التعددية كما تشير التعددية إلى الترتيبات المؤسسية من أجل توزيع و اقتسام السلطة الحكومية بالإضافة إلى القيم و الإيديولوجيات التي تدافع عن هذه الترتيبات.

بفعل وجود عدة دوائر انتماء ثقافية فيه، ضمن هويته الواحدة، و دور التعددية السياسية أو الثقافية هو احترام هذا التنوع و قبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف في القائد أو الألسنة أو المصالح و أنماط الحياة و الاهتمامات المختلفة، كل هذا يفترض إيجاد صيغ ملائمة للتعبير بكل حرية في إطار مناسب و هذا الإطار هو ما يصلح تسميته بالمشاركة السياسية، و من هنا يمكن تحديد مجموعة من الافتراضات لنظرية التعددية السياسية[1].

الأول يبحث في الترتيبات المؤسسية، بتوزيع و اقتسام السلطة السياسية، في مبحث الدولة الممثلة، أي الدولة التي ينبغي أن تمثل مؤسساتها كل ألوان الطيف العرقية و اللغوية و الثقافية و الاجتماعية للمجتمع، مما يدفع المجتمع في أن تشكل إلى مجموعة متنوعة و مستقلة من الهيئات و المنظمات الدينية و الثقافية و الاقتصادية...الخ

- حرية المواطنين في الانضمام إلى أكثر من منظمة من منظمات المجتمع السياسي التعددي.
- قبول المواطنين طواعية للسياسات العامة، التي تطبق بشكل متساو على جميع المؤسسات و المواطنين[2].

غير أن مفهوم التعددية السياسية، شانها شان أي مفهوم سياسي آخر، و ينطوي على عدة خصائص و مميزات يشكل الأساس الجوهري الذي تقوم عليه، و يمكن تناولها كالتالي:

1- جريدة الأهرام، المرجع السابق، ص5.

2- المرجع نفسه، ص 5.

2.1- خصائص التعددية السياسية:

لقد اشرنا فيما سبق في تحديدنا لمفهوم الديمقراطية الليبرالية و مفهوم التعددية السياسية إلى أن النظم الديمقراطية تقترن بتعدد القوى السياسية و الاجتماعية في الدولة، و ذلك يتم بالتنافس فيما بينها، مما يعطي للمواطنين الفرصة لاختيار من يمثلهم، و يقترن ذلك بتعدد الأحزاب السياسية، التي يختلف عددها باختلاف النظم السياسية، و استقلالية مؤسسات المجتمع المدني كمؤسسات وسيطة هدفها مراقبة عمل الدولة و حماية المصالح الاجتماعية.

فعندما نتكلم عن " التعددية "كمبدأ أساسي يمثل جوهر الديمقراطية، نجده دائماً يقترن بالحريات السياسية و حرية التنظيم أساساً، التي تعبير مختلف القوى و الشرائح الاجتماعية عن مطالبها المختلفة في شكل أحزاب سياسية تعددية، تشكل في اغلب الحالات معارضة للنظام السياسي القائم، و تحاول بكل ما تملك من أدوات حزبية المشاركة، هذا النظام (أي جهاز الدولة) و هناك أربع خصائص أساسية تمثل العمود الفقري للتعددية السياسية سوف تناولها كالتالي:

أ- الإقرار بحق التنظيم السياسي:

و هو يعني الاعتراف بحق القوى السياسية و الاجتماعية في الدولة، في تنظيم نفسها في شكل أحزاب سياسية و جمعيات و نقابات عمالية و مهنية و فلاحيه...الخ و عدم وضع قيود على تكوينها و ممارستها لنشاطها بغض النظر عن هويتها الاجتماعية أو عقيدتها الدينية أو السياسية [1].

ب- الحماية الدستورية:

يفترض النظام الديمقراطي، وجود قانون أساسي للمجتمع، يحدد حقوق و واجبات الأفراد في المجتمع المدني، بشكل يضمن المساواة بين الأفراد أمامه، و هذا القانون يمثل العقد الاجتماعي بين الأفراد،

1- غسان سلامة (و آخرون) : ديمقراطية من دون ديمقراطي: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الاسلامس، مركز دراسات الوحدة العربية ، معد ، ص 48.

و قد اصطلح على انه يعرف بالدستور " La Constitution " و مهمته التعبير عن البعد المؤسساتي و التنظيمي الذي يتخذه النظام لاحترام و حماية هذه التعددية، فضلاً عن العمل على إقامة التوازن بين السلطات العامة في المجتمع بحيث لا تطغي و تهيمن إحدى السلطات على الأخرى. و إنما المشاركة في ممارستها و بما أن هناك عدة أحزاب سياسية متنافسة، يجب أن توضع قواعد قانونية في إطارها تستمر المنافسة بين الأحزاب المختلفة المتصارعة حول السلطة بحيث تعرف الوسائل التي يمكن لها استعمالها في اللعبة السياسية، و الوسائل الممنوعة عليها، بتعبير آخر يريد ريمون آرون أن يحدد فكرة أساسية مؤداها أن تكون التعددية السياسية خاضعة لترتيبات مؤسسية تحدد الحقوق و الواجبات [2].

ج- حرية تداول السلطة:

تعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التي تستند إليها نظرية التعددية السياسية، فالديمقراطية لا تؤدي فقط إلى حل الصراعات بطريقة سليمة أو مواجهة المشاكل الناجمة عن " التغير " و التخفيف من حدتها، و إنما تؤدي أيضاً إلى حل مشكلة سياسية قديمة و هي إيجاد طرق سليمة و شرعية لتعاقب الحكام و التداول السلمي و المنتظم للسلطة، و هي المشكلة التي اعتبرها توماس هوبر من أهم و اخطر المشكلات التي تواجه النظم السياسية، إذ تنفرد التعددية السياسية بأنها تقدم حلاً لمشكلة كيفية تولى الحكام و تغيرهم بطريقة سليمة و شرعية من خلال الانتخابات الدورية، و لذلك فإن أساليب التعيين الذاتي في المناصب النخبوية كلها تعتبر أساليب غير مألوفة في النظم الديمقراطية التعددية.

2- المرجع نفسه.

المبحث الثاني: صحوة المجتمع المدني:

بنهاية الحرب العالمية الثانية سنة 1945 توارى مفهوم المجتمع المدني طِوال المرحلة التّي أعقبتها، أي مرحلة الحرب الباردة وصولاً إلى انهيار المعسكر الشيوعي سنة 1989، وقد شهدت أواخر تلك الحقبة الزمنية ما اصطلح على تسميته **بصحوة المجتمع المدني**، في خِضّم انتقال كثير من الدول نحو الديمقراطية، وهي الحركة التّي أطلق عليها **صامويل هنتنغتون *بالموجة الثالثة للديمقراطية***، مشيراً إلى انتقال كثير من الدول والمجتمعات في حركة تحولية سريعة من نُظم حكم سلطوية أو ذات حزب واحد إلى نظم حكم تقوم على التعددية الحزبية والسياسية، وهي الموجة التّي بدأت بالبرتغال مبكراً سنة 1974، وانتقلت من جنوب أوروبا إلى أمريكا اللاتينية فجنوب آسيا لتنفجر أخيراً في أوروبا الشرقية، وقد رأى هنتنغتون أنّه ما كان لهذا التحوّل الديمقراطي أن يتّم بنجاح لولا منظمات المجتمع المدني، فهي التّي قامت بتدعيم الديمقراطية وجعلها غير قابلة للانكفاء أو الارتداد.

لقد كانت تنظيمات المجتمع المدني فواعل أساسية فيما حدث في شرق أوروبا من تحولات نهاية الثمانينات من القرن العشرين، على غرار ما حدث في بولندا حيث تزعمت فيها كل من الكنيسة الكاثوليكية وحركة التضامن النقابية حركات الاحتجاج التّي أسقطت الحاكم الشيوعي المستبد، ولم تقتصر هذه التنظيمات على بولندا فقط، ولكنّها امتدت إلى العديد

[1]- نادية بونوة، مرجع سبق ذكره، ص: 26-27.

من دول شرق أوروبا وتقاربت أسماؤها ما بين المنتدى المدني في تشيكوسلوفاكيا إلى المنتدى الجديد في ألمانيا الشرقية سابقاً إلى المنتدى الديمقراطي في المجر، وضمن هذه التنظيمات العديد من قطاعات المجتمع كالمثقفين والطلبة ورجال الدين وغيرهم، كان هدفها الأول والمشترك إسقاط النظم الشيوعية المتسلطة في تلك الدول، وقد تم لها ذلك بنجاح.. وقد انتقلت عدواها إلى إفريقيا أيضا إذ لعبت على سبيل المثال الجمعية القانونية الكينية منذ منتصف الثمانينيات دوراً بارزاً في التغيير، وفي زامبيا استطاعت جمعيات الضغط والنقابات القيام بدور مماثل، وهو ما حدث في الزائير أيضاً سنة 1990، وينطبق الأمر كذلك على العديد من دول آسيا وأمريكا اللاتينية[1].

لقد تضافرت جملة من العوامل والملامح المتشكلة عن بنية النظام الدولي الجديد في شيوع مفهوم المجتمع المدني والدفع به إلى خطوط المواجهة الأمامية مُقحمة إيّاه في وضع جديد مواجهاً لتحديات جديدة، ويجري ذلك على ضوء الآثار الناجمة عن تحوّل العالم إلى قرية صغيرة بفعل العولمة على كافة الأصعدة والمستويات، ولعّل أهم المتغيرات الداخلية والخارجية التّي ساهمت في صعود نجم المصطلح من جديد هي:

- عولمة القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان مع التأكيد على المساواة بين الجنسين.
- تزايد دور المنظمات غير الحكومية على المستويين الوطني والدولي.
- عولمة آليات وأفكار اقتصاد السوق، وهذا ما أدّى إلى تزايد دور القطاع الخاص.
- التطوّر التقني خاصة مع ظهور شبكات الانترنيت والفضائيات وهذا ما أدّى إلى تسهيل التفاعل ضمن الشبكات على المستوى العالمي أو الوطني بين مختلف الفاعلين.
- التدفق الهائل للمعلومات وانتشارها بسرعة وسهولة بين الناس.
- شيوع ظاهرة الفساد عالمياً، وهذا ما أدّى إلى ضرورة التفكير في إنتاج آليات تجعل من الأنظمة أكثر شفافية قصد القضاء على هذه الظاهرة[2].

بالإضافة إلى عامل النفوذ الهائل الذّي أصبحت عليه حكومات الدول الرأسمالية وتحكمها في المؤسسات الدولية المالية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي كان أيضاً عاملا مهماً في شيوع مفهوم المجتمع المدني من خلال مطالبة الدول النامية أو الدول الراغبة في الاقتراض بإدخال بعض الإصلاحات الديمقراطية والسماح بتعدد الأحزاب والانتخابات الحرّة وتشجيع تنظيمات المجتمع المدني على أداء أدوارها بفاعلية تامة خارج سيطرة حكومات هذه الدول.

وكما استخدم مفهوم المجتمع المدني للرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الاشتراكية سابقاً، فقد استخدم فيما بعد كذلك لمواجهة نزعات الليبرالية الجديدة التّي أدّت إلى تخلي الدولة تجاه مواطنها عن وظائفها الاجتماعية من جهة وعن وظائفها السياسية أمام إيديولوجية العولمة والشركات العابرة للقارات من جهة أخرى، وخير شاهد على ذلك حجم الاحتجاجات والتظاهرات التّي تصاحب عقد المؤتمرات والاجتماعات الاقتصادية على المستوى الدولي، سواء بالنسبة لمنظمة التجارة العالمية أو المؤسسات الدولية كصندوق النقد الدولي أو البنك الدولي أو اجتماعات الدول الصناعية الكبرى والتّي تقودها بالأساس حركات مناهضي العولمة[3]، حيث جرى الحديث بين الباحثين عن تبلور معالم مجتمع مدني عالمي في الأفق، فقد جاءت العولمة معها بقضايا جديدة ومشاكل محدثة مثل حماية البيئة من التلوث، الفقر، الهجرة، اللاجئين، ضحايا العنف والسكان الأصليين، المخدرات والإرهاب، الاتجار بالبشر، حقوق الإنسان وحقوق المرأة والطفولة وكذا مشكلة الأقليات العرقية والدينية، كل ذلك شجّع بطريقة ما بروز تنظيمات غير حكومية عبر قارية تهتم لهذه الرهانات وتعمل على التصدي

[1]- علي عبد الصادق، مرجع سبق ذكره، ص: 30-31-32.
[2]- بوحنية قوي، مرجع سبق ذكره، ص: 2.
[3]- علي عبد الصادق، مرجع سبق ذكره، ص: 33-34.

لها خاصة مع تراجع دور الدولة كفاعل وحيد في العلاقات الدولية وعجزها لوحدها عن مواجهة تلك التحديات، وبقدر ما تثير مسألة بروز منظمات غير حكومية عالمية- كنواة لمجتمع مدني عالمي- التفاؤل بين الباحثين، بقدر ما يبعث الأمر على الاستهجان، ذلك بأنّ هذه الجمعيات والمنظمات غير الحكومية الجديدة المتكاثرة يلاحظ أنّها تنشط حول أهداف مفتتة وقضايا جزئية دون ارتباط بالأسباب المشتركة لهذه المشاكل الجزئية، ودون وضوح حول إمكانية التنسيق والتعاون بينها لمواجهة هذه الأسباب.

إنّ هذا التغيير في خريطة المجتمع المدني يهدد مؤسساته بالتحوّل عن دورها الأساسي كجزء من المجتمع الديمقراطي إلى ملطّف ومخفّف لحدّة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الناجمة عن سياسات العولمة وتأثيراتها على المجتمعات، وهي تكرّس في نفس الوقت الحكم الاستبدادي الذّي نشأ المجتمع المدني أصلاً لمواجهته في البداية[1].

إجمالاً يمكن القول أنّ مفهوم المجتمع المدني قد مرّ في استخداماته المعاصرة بثلاث مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الانفتاح على المجتمع المدني من قبل الأحزاب والقوى والنظم السياسية بهدف إضفاء طابع شعبي على السياسة، وذلك بإدخال عناصر أو حركات أو تنظيمات اجتماعية خيرية في التشكيلات الوزارية على سبيل تقريب السياسة من الفئات النشطة في المجتمع.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة التعامل مع المجتمع المدني بوصفه منظمات مستقلة موازية للدولة ومشاركة في تحقيق الكثير من المهام التّي تراجعت عنها الدولة في ظل عجزها بالوفاء بالتزاماتها وتبرير انسحابها، وهذا المفهوم يتوافق مع انتشار مفهوم العولمة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة طفرة المجتمع المدني إلى قطب قائم بذاته ومركز لقيادة وسلطة اجتماعية على مستوى التنظيم العالي بشكل خاص، وقد برز ذلك بشكل أساسي في النقاشات الدائرة حول التمكين للديمقراطية والحكم الراشد ودور المجتمع المدني في تعزيز حقوق الإنسان، والقيم الديمقراطية على الصعيد القطري والعالمي[2].

[1]- عبد الغفار شكر، مفهوم المجتمع المدني، نشأة وتطور المجتمع المدني: مكوناته وإطاره التنظيمي، موقع الحوار المتمدن، العدد 985، 13 أكتوبر 2004.

[2]- نادية بونوة، مرجع سبق ذكره، ص: 28.

الخاتمة

خاتمة

الخاتمة:

مهما اختلفت و جهات النظر الديمقراطية ، فهي مفهوم تحكمه مبادئ و شروط تجعله موضع تطبيق لمؤسسات الدولة و إذا قلنا مبادئ، فينبغي الإشارة إلى مبدأ ألا سيادة الفرد و العمل على تطبيق حكم القانون و عدم الجمع بين السلطات و مبدأ ضمان الحقوق و الحريات العامة و تداول السلطة أي أن تكون المبادئ مستقرة لتضمن استمرارية الديمقراطية التي تقام على المساواة كشرط أساسي من شروط الديمقراطية، و الذي يكون عندما يضمن الدستور المساواة السياسية بين المواطنين و على القانون أن يحمي حق مشاركة كل مواطن في اتخاذ القرارات الملزمة و من هنا يكون توظيف الديمقراطية على أنها عملية فريدة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة من قبل الملزمين بها ، و يعتبر إقرار حق المساواة حجر أساسي في نظام الحكم الديمقراطي .

أما الشرط الثاني هو التوصل إلى صياغة دستور ديمقراطي و يعني هذا الأخير عقد اجتماعي، يكون معبرا عن تراضي القوى الفاعلة و اتفاق التيارات الفكرية و السياسية المؤثرة و أن يراعي ثلاث نقط أهمها:

1- ثوابت المجتمع و خاصة معتقداته التي يدين بها و القيم التي يجلها.

2- ضبط سلطات الدولة و تنظيمها و تحديد اختصاص كل منها و التأكيد على انم بدا الشعب مصدر السلطات.

3- حماية الحقوق و الحريات السياسية و تنمية الشروط السياسية.

كل ما قيل سابقا يعتبر كحوصلة ألمت بموضوع الديمقراطية و العلاقة الموجودة بينها و بين الدولة الحديثة، و كيف تستطيع الدولة الحفاظ على استقرارها و تطورها من خلال تطبيقها للديمقراطية، فنقعت بدء التحول الديمقراطي لأي شعب يكون بقبول رأي الآخر و الأخذ بمصلحته، و لا يقوم على رأي الأقلية.

و إذا ما ربطنا كل هذا بواقع الدول، يطرح لنل الواقع عدة تساؤلات مما يجعل نظرتنا و مفهومنا للديمقراطية مبهما، و أهم ما يثير انتباهنا هو هل: توصلت الدول إلى الاعتراف بها ؟ و هل استفادت من الحضارات التي سبقتها ؟ إذا كان هذا صحيحا ، فهل يعني انها ولدت شعبا ديمقراطيا و بالتالي دولة ديمقراطية؟

فبعض الدول تتوهم أنها تعيش الديمقراطية مع أنها لم تستطع أن تحقق مبدأ الشعب مصدر السلطات، فحرية التعبير و خلع الرئيس المغضوب عليه لا تعني ديمقراطية و الأكثر من هذا حينما نجد دول لا نعرف إذا كانت دول ديمقراطية، حتى و أن كنت من مواطنيها و تتعايش مع شعبها، فلا أنت و لا الشعب يعلم إذا كان يعيش في ظل

خاتمة

نظام حكم ديمقراطي، فتجد نفسك تارة مقتنعا أن هذه الدولة بالفعل دولة ديمقراطية و إذا ما نهضت صباحا تشعر و كأنك تعيش الديكتاتورية و في الأخير تبقى تردد جملة واحدة، و هي انك تعيش في ظل دولة تطبق الديمقراطية.

و مع هذا تجد دول أخرى تحافظ و تسهر على تطبيق مبادئ و شروط الديمقراطية، و تتأكد إذا ما كانت شعوبها حقا تعيشها و تشعر بها، و إذا ما بحثنا كيف يتم ذلك **!؟**

نجد أن أخلاقيات الأفراد هي التي تنمي المبادئ و بالتالي: الإيمان بها هو حق و كل ما يحمل الصواب و هذا ما نجده مجسدا عند الغرب و لو بتعدد دياناته.

في الأخير نقول أن تحقيق الديمقراطية لا يتم إلا في ظل نظام مقام على أسس تنظيمية تحتاجها كل المجتمعات الهادفة إلى إدراك السلوك الديمقراطي الذي ينعكس إيجابا على الفرد و المجتمع التي تزاح فيه العقبات الكابحة لكل ما من شانه تحقيق الشروط السالفة الذكر و المتمثلة أصلا و أساسا في العدل و المساواة باعتبارهما الركيزة التي تقام عليها الديمقراطية الحقة.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

- قـائمة المصادر:

- د.الشنيطي_محمد فتحي_نماذج من الفلسفة السياسية_مكتبة القاهرة الحديثة_دارا الحمامي للفكر و التوزيع سنة 1965.
- العروي عبد الله_مفهوم الدولة_المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع الطبعة6 لبنان سنة 1968.
- محمد علي محمد _عبد المعطي محمد_ السياسة بين النظرية و التطبيق_دار الجامعاتن المصرية للنشر و التوزيع_الطبعة1 القاهرة 1976.
- بوحوش عمار_تطور النظريات و الأنظمة السياسية_المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع_الطبعة2 الجزائر 1978.
- نصر محمد عبد المعز_في النظريات و النظم السياسية_دار النهضة العربية للتوزيع و النشر_بيروت 1981.
- عبد الخالق عبد الرحمان_الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي–دار القلم_الكويت_الطبعة1_بيروت 1988.
- مهدي محفوظ_اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث_المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع_لبنان_الطبعة1_1990.
- إبراهيم سعد الدين_المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الوطن العربي_التقرير السنوي_دار الصباح_مركز ابن خلدون للدراسات الإحصائية_1992.
- بدر الدين إكرام_الديمقراطية الليبرالية و نماذجها التطبيقية_الطبعة1_دار الجوهرة للطباعة و النشر و التوزيع_بيروت_بدون سنة.

قائمة المصادر و المراجع

- **قـائمة المراجـع:**

- الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي_سلسلة كتب المستقبل العربي العدد 4 مركز دراسات الوحدة العربية.
- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة للقاهرة، الطبعة6 ،1966.
- بدوي عبد الرحمانّ، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، دار الشروق للنشر و التوزيع، أسسها محمد معلم، طبعة 1 بدون سنة .
- جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا_ الطبعة 1_المؤسسة الجامعية للدراسات و الشر و التوزيع_بيروت 1985.
- جاك توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة و النشر، بيروت طبعة 1 سنة 1983.
- جماعة من الكتاب_القراءات في المادية الجدلية_ترجمة قيس الشامي_دار الطليعة بيروت_الطبعة1 سنة 1971.
- سباين جورج_تطور الفكر السياسي_ترجمة حسن جلال العروسي_دار المعارف للنشر و التوزيع الطبعة6 القاهرة 1961.
- كرنستون موريس_إعلام الفكر السياسي_ترجمة احمد خليل_دار النهار للنشر و التوزيع_طبعة2 بيروت سنة 1981.
- محمود سعيد عمران_أحمد أمين سليم_محمد علي فوزي_النظم السياسية و الأنظمة عبر العصور_دار النهضة العربية الطبعة1_1999.

قائمة المصادر و المراجع

- **قائمة المعاجم و الموسوعات:**

- الكيالي عبد الوهاب_موسوعة السياسة الجزء الخامس_الطبعة2_دار الفارس للنشر و التوزيع_عمان.
- أندري لالاند_موسوعة لالاند الفلسفية (A, G).ترجمة أحمد خليل_منشورات عويدات_لبنان 1996.
- بدوي عبد الرحمان_موسوعة الفلسفة الجزء الأول_المؤسسة العربية للدراسات و النشر_الطبعة1984،1.
- بطرس البستاني_قاموس محيط المحتط_مكتبة لبنان ساحة رياض الفتح_بيروت_طبعة جديدة_سنة1986.
- جميل صليبا_المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية الجزء الثاني.
- م.روزنتال–بابودين_ الموسوعة الفلسفية_ترجمة سمير كرم_دار الطليعة_الطبعة1سنة 1974.
- الأستاذ روني ايلي الفا_موسوعة إعلام الفلسفة العرب و الأجانب_دار الكتاب العلمية للتوزيع و الترجمة_بيروت_الجزء الثاني_لبنان 1992.

- **قائمة المجلات:**

- الترابي حسن عبد الله_ازمة الديمقراطية في الوطن العربي_مجلة المستقبل العربي_مركز دراسات الوحدة العربية للنشر و التوزيع_العدد1 لبنان 1987.
- مجلة المنطلق الفكرية_مجلة فكرية إسلامية_رئيس التحرير حسان جابر_العدد118_ربيع صيف 1996.
- مجلة منبر الشرق– مجلة فكرية متخصصة يصدرها المركز العربي الإسلامي للدراسات_العدد17 شعبان 1415هـ_جانفي 1995.

فهرس محتويات

فهرس المحتويات

إهداء

كلمة شكر

المقدمة.....**أ-ب-ت-ث**

الفصل الأول: إطار مفاهيمي حول: الدولة-الديمقراطية-المجتمع المدني.

* المبحث الأول: التصورات النظرية حول مفهوم الدولة

1.1-مرحلة التأسيس لفكرة الدولة من الدين.....2

2.1-مرحلة التأسيس لفكرة الدولة من العقد الاجتماعي.....3

3.1-مرحل التأسيس لفكرة الدولة لفصل السلطات.....6

* المبحث الثاني: التصورات النظرية حول مفهوم الديمقراطية.....

1.1- أشكال الديمقراطية.....11

2.1-مقومات الديمقراطية.....12

* المبحث الثالث: التصورات النظرية حول المجتمع المدني.

1.1-المجتمع المدني في التصور الماركسي و الليبرالي.....20

2.1-المجتمع المدني في التصور الهيجلي.....27

3.1-أهمية المجتمع المدني.....29

الفصل الثاني: الديمقراطية في منظور الدولة الحديثة–هيجل نموذجاً–

*** المبحث الأول: الديمقراطية عند هيجل**

1.1-نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي.....32
2.1-النظرية الليبرالية عند هيجل.....35
3.1-هيجل و الدولة الفرنسية.....37

*** المبحث الثاني: هيجل و الدولة**

1.1-هيجل و المجتمع المدني.....40
2.1-فلسفة هيجل في الدولة في ضوء التاريخ.....43

*** المبحث الثالث: الديمقراطية و شروط نجاحها في منظور الدولة الحديثة**

الفصل الثالث: الديمقراطية بين التنظير و التطبيق

*المبحث الأول: التعددية الحزبية.

1.1- تعريف التعددية الحزبية.....48

2.1- خصائص التعددية الحزبية.....50

*المبحث الثاني: صحوة المجتمع المدني.

* لمبحث الثالث: الديمقراطية و شروط نجاحها.

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

الفهرس