

أ.د. رجب بو دبوس

مواقف

مجلد ١

والله اعلم

أكاديمية الفكر الجاهيري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منتدى ليبيا للجميع

www.libyaforall.com

عبد الله علي عمران

الفهرس

7	موقف 1- تعليق على تقرير الأمين العام للأمم المتحدة
23	موقف 2- الحركة الإنسانية
41	موقف 3- العالمية أو الكلية
59	موقف 4- ما هي الحقيقة؟
75	موقف 5- الحقيقة
85	موقف 6- تعليق على الخصوصية
93	موقف 7- الوادي.. الراعي والأفعى
109	موقف 8- ثورة شعب
119	موقف 9- العراق ولعبة الدستور
131	موقف 10- طريق اليقين في الدولة والدين
143	موقف 11- الدولة الجماهيرية
163	موقف 12- التشريعي.. التنفيذي والقضاء فضل أم بتر؟
177	موقف 13- الولي والقصاص
185	موقف 14- العقوبات المادية والمعنوية
193	موقف 15- المرجعية أهم أفعال السيادة
205	موقف 16- إصلاح ضد الإصلاح
221	أعمال الأستاذ الدكتور رجب بودبوس

موقف 1

تعليق

على تقرير الأمين العام للأمم المتحدة
للدورة التاسعة والخمسين

تقرير الأمين العام للأمم المتحدة، في الدورة التاسعة والخمسين، ينطلق من أن ثمة تغيرات حدثت، على مستوى العالم، منذ إنشاء الأمم المتحدة عام 1945، مما يقتضي إصلاح الأمم المتحدة، آخذاً في الاعتبار هذه التغيرات. العالم عام 2005 ليس بكل تأكيد عالم 1945.

- فهل استطاع التقرير تحديد هذه التغيرات ؟
- وهل استتج ما يجب استتاجه ؟
- وهل ما يطرحه من إصلاح يستجيب لمتطلبات التعامل مع هذه المتغيرات ؟
- وهل المستهدف تكييف الأمم المتحدة مع هذه التغيرات، أم إصلاح الأمم المتحدة من أجل انسنة حياة الناس ؟
- وهل حدد بوضوح المسؤولية في التهديدات التي تواجه الإنسانية ؟

هذا ما سوف أتناوله باختصار ...

يستند التقرير إلى ثلاث معايير أساسية :

- حكومات منتخبة .
- دول ذات سيادة .
- اقتصاد ليبرالي .

عندما ننظر في محتوى التقرير نفسه، تواجهنا عدة تناقضات حادة، من ناحية يعترف التقرير بتوفر إمكانيات حل المشكلات الإنسانية، من ناحية أخرى تفاقم هذه المشكلات وليس تقلصها .

هكذا العالم اليوم أكثر ثراءً وأشد فقرًا مما كان، أكثر تقدماً وأشد تخلفاً...

هذه التناقضات ترجع إلى تناقض المعايير ذاتها. أن الحكومات المنتخبة، في إطار ليبرالية السوق، تصير غير ذات فعالية. لأن القرار الحقيقي ليس سياسياً بل اقتصادياً. ومنطق السوق كما نعرف يزيد في تفاقم مشاكل الفقر، والمرض والجهل واللامساواة، والخصخصة تجعل الدول عاجزة .

كما أن الانفتاح، في سوق ليبرالي، يقلص أكثر فأكثر من سلطان الدولة، العالم هكذا يخضع لسلطان سوق معولم وليس لمؤسسات سياسية دولية .

مع ذلك لم يشر التقرير إلى الآثار السيئة للسوق المعولم على حياة الأفراد والشعوب ...

التقرير لا زال يستند إلى مفهوم دول ذات سيادة وذات قدرات تشريعية، وخدمات عمومية، وقطاع عام، لكننا على العكس تماماً نشاهد تآكل سيادة الدول، وتقليص مستمر للسلطان التشريعي، وخصخصة القطاع العام والخدمات تحدث تغييراً جوهرياً في مفهوم الدولة.

فكيف يكون للدول سياسات عمومية، واقتصادية واستثمارية؟ وكيف يكون لها توفير فرص العمل. والرعاية الصحية والتعليم والحاجات الأساسية؟.

بما يعني أن التقرير لم يأخذ في الاعتبار التغيرات الجذرية التي جعلت عالم اليوم يختلف عما كان عليه في عام 1945 وبالتالي لم يقدم معالجات حقيقية.

بالطبع أشار التقرير إلى جملة تغيرات وتهديدات. إلا أنه لم يستنتج منها ما يجب استنتاجه. ولم يدفع التحليل إلى أبعد من مجرد الإشارة. وهذا يجعل ما يتقدم به من إصلاح لا يتجاوز تكييف المنظمة مع التغيرات الجديدة وليس إصلاح الأمم المتحدة استهدافاً لأهدافها الأساسية.

الديمقراطية ليست في شكل النظام وإنما تكمن في حرية اختيار نظام الحكم والنظام الاقتصادي. أي أن ينظم الناس أنفسهم، سياسياً واقتصادياً بحرية. وليست الديمقراطية مجرد الشكل الذي يجسد هذا الاختيار.

هكذا كل نظام هو ديمقراطي إذا كان نتاج اختيار حر بغض النظر عن الشكل الذي يتخذه. معيار الديمقراطية ليس شكل، وإنما الأساس الذي يستند إليه، أي حرية الاختيار الاجتماعي.

لكن الواقع العالمي يتجه اليوم إلى فرض شكل من الديمقراطية ومن النظام الاقتصادي، والذي ليس إلا أصولية السوق المخربة لكل

ديمقراطية، والتي تمارس من قبل القوى الكبرى فيما يسمى إيديولوجية الليبرالية الجديدة.

هذه الأصولية، ومحاولات، فرض نظامها السياسي والاقتصادي هي وراء الأصوليات الأخرى، ومصدر توتر حاد في العالم.

وبدلاً من معالجة آثار هذه القوة الأصولية على الديمقراطية وعلى المساواة وعلى حقوق الإنسان والشعوب، فإن التقرير، من أجل إصلاح أخطر مؤسسة في الأمم المتحدة - مجلس الأمن - يدعو إلى أن المجلس يجب أن يمثل على نطاق واسع واقع القوة في عالم اليوم لكن هذا لا يعني انتصار الديمقراطية، بل الاعتراف بواقع قوة جديدة.

وأكثر من هذا، يدعو التقرير إلى أن المشاركة في اتخاذ القرارات تكون وفق المساهمات في الأمم المتحدة أن يشارك في القرار من يقدمون مساهمات أكبر من الأمم المتحدة. هكذا نجد منطق السوق وليس منطق الديمقراطية. وعليه لن يتغير الوضع القائم إلا من حيث دخول أقوياء جدد على حساب الضعفاء، وهي المشكلة الأساسية التي تعاني منها الأمم المتحدة، وتتطلب معالجة.

أما مبدأ التدخل لأسباب إنسانية، فهو غامض ومائع بسبب ميوعة وعدم تحديد الأسباب والصفة إنسانية، أحياناً ما هو إنساني يرتبط بحضارة ودين وثقافة مجتمع ما. من هنا خطورة أن مفهوم ما هو إنساني في حضارة يفرض على حضارات أخرى لها مفهوم

مختلف، وأيضاً خطورة استخدام هذا المبدأ مبرراً وستاراً لمصالح لا إنسانية.

هل نريد برهاناً ؟ ...

التقرير يشير عدة مرات، إلى مأساة 9/11 من منظور إنساني، لكنه يتجاهل ولو بالإشارة، إلى مأساة شعب بعضه مشرد تحت الخيام وبعضه يعاني الاغتيال والتدمير والتجويع منذ أكثر من نصف قرن وهذا يقود إلى توتر عالمي.

وحتى لو حدث التدخل هذا، وأرغمت بلدان على قبوله، فإنه ليس من المتوقع أن تقبل به الشعوب.

في وجود الكيل بمكيالين، مبدأ التدخل لأسباب إنسانية يمكن إلا يكون إلا ستاراً لمصالح، وهذا واضح عندما ننظر إلى التدخل العسكري في العراق. بينما يترك شعب فلسطين تحت موس الجزار.

ورغم الإقرار بأن وجود مؤسسات قانونية وقضائية وطنية فعالة أمراً ضرورياً. إلا أنه عندما ترغب دول على تسليم مواطنيها للمحاكمة في الخارج. فإن هذا يضعف هذه المؤسسات ويقود إلى عكس المستهدف، خاصة أن قوة كبرى لا يعترف بهذه المحاكم، وأنها حتى الآن لم تطالب الدول الكبرى رغم جرائمها ضد الإنسانية.

قد يكون المتهمون قد ارتكبوا جرائم، لكن إضعاف النظام القضائي والقانوني وشل السيادة الوطنية هو جريمة أكبر. كما هو الحال في العقوبات والتي لا تطبق إلا على بلدان صغيرة ليس لها تأثير

يذكر في زعزعة ما يسمى استقرار دولي. بينما لا تطبق على بلدان أخرى رغم رفضها الامتثال لكل قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن.

إن العرب والمسلمين يجدون أنفسهم في وضع إذلال ومهانة وموضع ظلم صارخ، عندما تطبق على بلدانهم عقوبات بدون مبرر ويطالبون بتسليم متهمين. بينما يترك المعتدون أحراراً طلقاء. ويفرض على بلد عربي، وبقرار من مجلس الأمن، سحب قواته من بلد عربي تواجد فيه وفق اتفاقية شرعية. بينما يتجاهل مجلس الأمن وجود قوات احتلال في أراضي عربية منذ عشرات السنين. ويشكل مجلس الأمن لجنة تحقيق في حادث اغتيال، بينما رفض اللجنة التي شكلها لتقصي الحقائق في مجزرة جنين ولم يحرك منه ساكناً.

هذا يقود الشعوب العربية والإسلامية، وليس الدول، إلى ردود فعل توصف بالإرهاب بينما هي ليست إلا طريقة لرفض الذل المهانة. لقد أسهب التقرير في الحديث عن الإرهاب، لكنه تجاهل الإرهاب الذي يرد عليه.

وأكثر من هذا برأ التقرير الدول من تهمة الإرهاب، مؤكداً أن استخدام الدول للقوة منظم فعلاً وعلى نحو شامل بموجب القانون الدولي.

وهل يمكن التمييز بين إرهاب وإرهاب بمدى تنظيم استخدام القوة؟ وهل تنظيم استخدام القوة وفق القانون يبيح استعمال القوة؟

وهل يجوز للدول قتل المدنيين أو تشويههم عمداً و هو نتاج كل عمليات الغزو والاستعمار. ومثال ذلك سجن أبو غريب؟ وهل عندما يغزوا بلداً آخر إلا يحيل كل سكانه إلى مدنيين و لو رفعوا السلاح ضد الاحتلال؟ أم أن المدني، في هذه الحالة، من لا يقاوم الاحتلال ؟ .

لقد أصبت بخيبة أمل عندما وجدت التقرير يرفض ما يسميه دعاوى إرهاب الدولة، على أساس أن استخدام القوة من قبل الدول منظم فعلاً وعلى نحو شامل بموجب القانون الدولي، بينما كنت أتوقع تجاوز حالة الحرب واستخدام القوة في العلاقات الدولية، وهو ما يعتبر تقدماً حقيقياً .

كما أصبت بخيبة أمل عندما رأيت التقرير لا زال ينظر إلى الحرب نظرة متخلفة، وإن هناك حرب أخلاقية. إذا قبلنا هذا فإن كل حرب هي أخلاقية، وكل رد على العدوان هو أخلاقي أيضاً، وهذا يبرر الإرهاب رداً على إرهاب الحرب والعدوان.

الحرب ليست إلا إرهاباً، مهما كانت منظمة، وليس هناك حرب أخلاقية إلا في حالة الدفاع، كما لا يمكن ممارسة الحرب دون المساس بحقوق الإنسان، العدوان والاحتلال يستدعي المقاومة، ولا يمكن فرض شروط على أسلوب المقاومة.

للأسف بدلاً من التنديد بكل الحروب، والعمل على تجاوز عالم الحروب، فإن التقرير لا زال ينظر إلى الحرب نظرة متخلفة.

هكذا أشار التقرير إلى جملة التغيرات، لكنه لم يستنتج منها ما يجب استنتاجه. ولم يحدد بوضوح المسئولية في التهديدات التي تواجه الإنسانية عندئذ ما طرحه من إصلاحات استهدف تكييف الأمم المتحدة مع هذه التغيرات وليس إصلاح الأمم المتحدة من أجل انسنة حياة الناس.

الأمم المتحدة، منذ زمن بعيد، حلم الفلاسفة، وكل الإنسانيين، في عالم سلام وأمن، وتنوع حضاري وثقافي، لا يعيق التعاون ولا يرتب الصراع. عالم حيث قوة الحق تحل محل حق القوة⁽¹⁾.

كما نعرف تأسست الأمم المتحدة، في ظروف تاريخية، غداة الحرب العالمية الثانية، حين انقسم العالم إلى كتلتين، وحيث أشدت أوار الحرب الباردة. هكذا أنشأت الجمعية العامة منبراً خطابياً، بينما تركز في مجلس محدود الأعضاء، وحق الفيتو يزيده تضيقاً. وليس للجمعية العامة عليه أي سلطان.

العالم منذ هذا حكمه خمسة، أصحاب الفيتو ...

انهيار الكتلة الشرقية، رتب وضعاً مختلفاً، فيه قطب واحد يحكم العالم. لكن زوال الخطر الشيوعي أدى إلى فقدان، اعتبار هذا القطب، وزوال مبررات هيمنته العالمية.

(1) راجع حديث معمر القذافي، قائد ثورة الفاتح، في مجلس القمة العربية، الذي عقد في الجزائر، 2005/03/22، ومقترحاته حول إصلاح الأمم المتحدة.

إذن صار مطلب إصلاح الأمم المتحدة لازماً، في مواجهة احتمالات هيمنة القوة الوحيدة. وهذا ما لم يضعه التقرير في اعتباره.

إصلاح الأمم المتحدة، لن يكون بمجرد توسيع عضوية مجلس الأمن، أو زيادة من يعطي لهم حق الفيتو، فهذا أولاً جهاز مضاف إلى الأمم المتحدة، يعبر، في مرحلة تاريخية، عن توازن قوى بين المتصرين في الحرب الثانية، والذين بإمكانهم عملياً إعاقة بعضهم بعضاً.

أنه هكذا يعكس هيمنة بعض الدول على العالم، حيث لا تراعي هذه الدول إلا مصالحها، ومهما توسع فسيكون سلطان الأقلية على الأغلبية، وهذا أمر يتنافى جذرياً مع الديمقراطية.

مجلس الأمن موروث عن حقبة الانقسام بين كتلتين، الحرب الباردة، وبالتالي لم يعد له اليوم واقع تاريخي.

زيادة العدد لن تغير من طبيعته هذه، ولن تمنحه واقعاً لم يعد له وجود، ولن يصير غير هيمنة أقلية على أغلبية بلدان العالم، عندئذ كل حديث عن الديمقراطية يصير لغواً.

هذا يعني، رغم مزاعم الديمقراطية أو نشرها، التي تتخذها بعض الدول حجة للتدخل في شئون بلدان العالم الأخرى، والتي يتحمس لها التقرير. إن العالم يحكم من خلال مجلس محدود الأعضاء، مهما توسع، وقد تكشف ضعيفاً، بعد نهاية الحرب الباردة، وانهيار الكتلة الأخرى، مما مكن أحد كبار الأعضاء إهمال مجلس الأمن كلية عندما لم يتوافق مع مصالحه. هذا الخروج عن مجلس الأمن، من أحد

أكبر أعضائه، بعد نهاية الحرب الباردة والانقسام إلى كتلتين، لن يكون مجرد حدث عرضي ... أنه سوف يتكرر. ويبرهن على أن ما كان يعطي مجلس الأمن فعالية هو وجود الكتلة الأخرى وليس مؤسسة مجلس الأمن نفسها.

لذلك حان الوقت للديمقراطية مؤسسة الأمم المتحدة، لتكون دولية حقاً، وليست ستاراً لمصالح قوى كبرى ومحققاً لوزاراتها الخارجية.

وهذا الآتي:

1- كل عضو فيها - دولة - يتمتع بنفس الحقوق، بغض النظر من قوته وعن مساهمته. وهذا يعني سيادة قوة الحق، وليس حق القوة، أن الديمقراطية مساواة، وليست وفق الثروة أو القوة العسكرية أو الاقتصادية. وإذا كان يجب إقامة المساواة بين الناس في أوطانهم، فمن الأولى إقامة المساواة بين الدول في العلاقات الدولية، أن الشعوب غير الآمنة على نفسها وعلى أوطانها وعلى حقوقها كشعوب، لن تكون ديمقراطية ولن تزدهر حقوق الإنسان بينما تقمع حقوق الشعوب.

2- أن ما يصدر عن الجمعية العامة - برلمان العالم - يصير ملزماً لجميع بلدان العالم.

3- أن تتكفل هذه المؤسسة الدولية بضمان أمن وسلام كل بلدان العالم وحققها في اختيار نظامها السياسي والاقتصادي

والاجتماعي وأن يكون ذلك مهمة جماعية. إذ لا يمكن كفالة حقوق الأفراد في بلدان حقوق شعوبها لا تحترم.

أن البلدان الصغيرة والضعيفة أحوج إلى ضمان دولي لأمنها وسلامها من الدول الكبرى. هذا هو مصدر الخطر الذي يجب أن تواجهه المؤسسة الدولية.

هذا المقترح البسيط، يكفل مساهمة كل الشعوب في نظام عالمي يقوم على حوار الحضارات، والأديان والثقافات، في تعاون واعتراف متبادل، في عالم متنوع، حيث الأمن والأمان الدولي يضع حداً لعوامل الإرهاب ونهاية لطغيان الدول الكبرى.

هذا هو حلمنا بأمم متحدة، حيث التنوع ثروة، وحقوق الشعوب سنداً لحقوق الأفراد، وديمقراطية النظم الوطنية تتغذى على ديمقراطية النظام الدولي.

ما لم يتحقق هذا الحلم، سنعيش في عالم تتخذ فيه الشرعية وحقوق الإنسان، والديمقراطية، ستاراً لمصالح الأقوياء.

لكن التقرير يتجاهل كل هذا ...

أن العقبة أمام تحقق هذا الحلم، ليست الدول الصغيرة والضعيفة والفقيرة، وإنما البلدان الغنية والقوية، هذه ليس من صالحها عالم مساواة وعدالة، لكنها هكذا ستجني ثمار ما تزرع ...
عدم الاستقرار الدولي والإرهاب.

أن على الدول الكبرى أن تحسم الاختيار بين عالم المساواة حيث الحق ينظم علاقات الدول، وبين عالم متوتر يرد فيه المظلومون المقموعون بما يملكون من وسائل.

في الوقت الحالي، الواقع الدولي يقوم على علاقات قوة بين الدول، مستقلة عن الأمم المتحدة. هذه مهمتها في أغلب الأحيان مجرد التصديق على الأمر الواقع. والقدرة التنفيذية توجد لدى بعض الدول القوية، عسكرياً واقتصادياً، مما يعطي هذه الدول إمكانية التنفيذ أو عدم التنفيذ وفق مصالحها الخاصة، واستخدام المؤسسة الدولية ستاراً.

عليه يجب أن يتأسس الإصلاح على :

1- جعل الأمم المتحدة، الجمعية العامة، برلماناً عالمياً تتساوى فيه الدول بغض النظر عن القوة العسكرية والاقتصادية.

2- إن تنبثق عن برلمان العالم مؤسسة تنفيذية ملزمة بتنفيذ قرارات برلمان العالم. سواء تعلق الأمر بدول كبرى قوية أو بدول صغيرة ضعيفة.

3- أن تزود هذه المؤسسة بقدرات تجعلها مستقلة في تنفيذ قرارات الجمعية العامة - برلمان العالم - عن الدول الأعضاء فرادى.

إن علينا الأخذ في الاعتبار أن تهديد سلامة العالم وأمن الشعوب لا يصدر عن الدول الضعيفة، بل عن الدول القوية

الكبرى، وإذا لم نستبدل حق القوة بقوة الحق، فإن أي إصلاح لا يكون مجدياً.

فهل تقبل الدول الكبرى القوية المساواة مع الدول الصغيرة والضعيفة؛ هذا السؤال لم يطرحه التقرير.

إذا لم تقبل فإن كل دعاوى نشر الديمقراطية تنهار، وعليها بعد ذلك تحمل ما يترتب عن عالم لا مساواة وظلم.

أن الرهان الحقيقي أمام الإنسانية اليوم، وما يمثل تقدماً حقيقياً، ليس فقط القضاء على الفقر والمرض والجهل، وإنما أيضاً تجاوز عالم تحكمه علاقات القوة، أشبه بغابة، إلى عالم تحكمه علاقات إنسانية. علام تصير فيه القوة غير ذات جدوى، حيث يتساوى الأقوياء والضعفاء، الأغنياء والفقراء ... ويكون بداية تاريخ إنساني.

التقرير لأنه لا يدفع التحليل إلى أقصى أبعاده، ولم يحدد المسؤولية فيما يعانيه عالم اليوم، فإنه لا يفتح الطريق إلى عالم إنساني حقاً، والذي نخشى هكذا أن يظل حلم الفلاسفة ...⁽¹⁾

* راجع حديث القذافي قائد ثورة الفاتح في القمة العربية التي عقدت في الجزائر 22/3/2005 ومقترحاته حول إصلاح الأمم المتحدة.

(1) ورقة وزعت خلال مناقشة إصلاح الأمم المتحدة، والدورة الثالثة للبرلمان الإفريقي، جوهنا سنهورنغ- جنوب إفريقيا- 29/3 إلى 12/4/2005.

موقف 2

الحركة الإنسانية

الإنسانية Humanisme صفة تطلق على حركة فكرية، مثلها إنسانيو عصر النهضة في أوروبا، وتميزت بجهودها من أجل إعلاء كرامة الإنسان، ومنحها قيمة عليا، وعلى هذا الأساس سوف نتناول هذا الموضوع، كحركة فكرية تاريخية، أولاً، ثم كحركة فلسفية ثانياً.

تاريخياً:

هذه الحركة الإنسانية، ولدت في أوروبا، وفي ظل عصر النهضة، في القرن السادس عشر، معاصرة لحزبين كبيرين ومهمين، وهما الإصلاح الكنس والإصلاح الكاثوليكي، الذي يطلق عليه أيضاً إصلاح ضد الإصلاح، والاكتشافات الكبرى، خاصة اكتشاف العالم الجديد - أمريكا - هذان الحزبان أثرا كثيراً في هذه الحركة.

الاكتشافات الكبرى برهنت، من ناحية، على قدرة الإنسان على الاكتشاف ومن ناحية أخرى أظهرت أن العالم أوسع مما كان يعتقد الأوروبيون. تنوع الحضارات والثقافات والأعراق البشرية، اقتضى التسامح.

الإصلاح الكنس، والإصلاح ضد الإصلاح، زعزعا العقيدة الكنسية التقليدية، وهما قواعدهما بعنف. عندما جرى الإقرار بضرورة الإصلاح، ورغم الإصلاح ضد الإصلاح، فإن ذلك طعن في مصداقية أسس الكنيسة، ومزاعمها امتلاك كل الحقيقة، وشكك في

أنها وسيلة خلاص الإنسان. إصلاح الكنيسة عندئذ لم يعد كافياً لاستعادة الثقة، بل برهن على أن الأمر في النهاية يتوقف على الإنسان، حتى بالنسبة للكنيسة.

الإصلاح وضد الإصلاح، أخذنا شرحاً عميقاً في دوقما الكنيسة، عندئذ بدأ البحث عن مصدر جديد للمعرفة: أنه العقل الإنساني، والذي يجعل بإمكان الإنسان أن يعرف دون وساطة الكنيسة، وأن يصنع خلاصة معتمداً على نفسه.

البحث تاريخياً عن هذا الإنسان، أدى إلى العودة إلى العصور ما قبل المسيحية، حيث كان الإنسان يصنع أفكاره، وتصورات، ونظمه، وحتى ألهته.

الحركة الإنسانية، ظهرت هكذا نقداً ومعارضة لهيمنة الكنيسة، وتمثل هذا في اعتبار أن خلاص الإنسان، هو بفضل قوى الإنسان نفسه. وليس بفضل الكنيسة و يسوع المنتقد. إنها هكذا تضع على الإنسان مسؤولية خلاصه، هذا المبدأ أسس قاعدة الحضارة الغربية في الزمن الحديث والمعاصر.

من ناحية أخرى، تمثلت هذه الحركة في حركة عودة واكتشاف العصر القديم وفلاسفته ومفكره. وهي هكذا لا تعبر فقط عن حب العصر القديم، ولذة المعرفة، وإنما أيضاً تعبد العصر القديم، عبادة مرفوعة إلى أقصى مداها. ولا تكتفي بالعبادة، بل تجهد أيضاً من أجل إعادة إنتاجه، الإنساني ليس ذلك الذي يعرف العصر القديم فقط،

ويستلهمه، وإنما أيضاً مبهوراً به وبأعجابه، يحاول نسخها وتقليدها وتبني نمودجها، وأنماطها وآلهتها، وأفكارها وحتى لغتها.

هذه الظاهرة، مدفوعة إلى أقصى مداها، تقود إلى إلغاء المسيحية، وهنا يلتقي بعدا الحركة: ذلك الناقد للكنيسة، وذلك الذي يعود إلى العصر القديم.

لماذا شغف الحركة الإنسانية بالعصر القديم؟

في تفسير هذا يذهب البعض إلى أن العصر القديم، يمثل أصل الحضارة الأوروبية، وهذا يبرر عودة الحركة الإنسانية إليه، على إنها عودة لجذور الحضارة الغربية. لكن هذا التفسير لا يكفي.

العصر الوسيط مثل قطيعة مع العصر القديم، ومع أفكاره وفلسفاته، وآلهته، وطرق تفكيره. ومن حيث هيمنة الكنيسة وطرق تفكيرها وعقيدتها الدينية، وفكرة خلاص الإنسان على يد يسوع، أحالت الإنسان إلى موجود سلبي، غير فاعل، في تفكيره ونظم حياته. الحركة الإنسانية، على العكس، تعطي الإنسان قيمة عليا، وتطمح إلى جعله إيجابياً، فاعلاً في كل شؤون حياته، لا ينتظر الخلاص إلا من نفسه.

العصر القديم مثل بالنسبة للحركة الإنسانية، ذلك العصر حيث كان الإنسان فاعلاً وإيجابياً، في أفكاره، وفلسفاته ونظمه، وحتى في خلق آلهته، مما جعله، بالنسبة لها، نمودجاً يحتذى. بالنسبة للحركة الإنسانية العصر القديم هو نمودج الإنسانية، وليس فقط أصل الحضارة

الأوروبية.

هكذا عملت الحركة الإنسانية على إعادة التواصل، متجاوزة العصر الوسيط، والمدرسية الكنسية، لتقيم علاقة بين الثقافة الحديثة وثقافة العصر القديم، اليوناني اللاتين. إذا كان العصر الوسيط قد مثل قطيعة، فإن الحركة الإنسانية تتجاوز مرحلة القطيعة، لتعيد التواصل.

الحركة الإنسانية صارت، هكذا، تستمد فلسفتها ومناهجها من دراسة مفكري العصر القديم.

تاريخياً اרהاصات هذه الحركة، ترجع إلى حركة النهضة الإيطالية الكبرى، القرن 14-15 حركة النهضة الإيطالية أعادت اكتشاف أجداد روما الوثنية، التي طمسها المسيحية، كما ترجع أيضاً إلى تأثير العلماء اليونان، الذين جاءوا من القسطنطينية بعد استيلاء العثمانيون عليها عام 1453 سقوط القسطنطينية، وهي مركز المسيحية الأرثوذكسية، هز أسس الكنيسة وزاد في ضعفها.

هذه الحركة أعطت دفعة قوية لحركة ترجمة مؤلفات وفلسفات العصر القديم، وأشاعت حركة تفسير وشرح النصوص الكبرى نتاج العصر القديم، وقدمت لها، أحياناً، إضاءات جديدة، كما فعل جان بيك دولاميراندول في كتابه: خطاب حول الكرامة الإنسانية- 1463 - 1494. وفي فرنسا العالم الألماني جوهان دوشلان (1455-1494).

1522) وغلبيدم- بودي1467- 1540والذي مجد تعليم اللغة العبرية واليونانية، مما أتاح تطور مقارنة دائمة بين المثال المسيحي والوثنية ... أما جاك لوخيفرديتابل 1450- 1556 فقد ترجم نصوصاً منسوبة لهيرميس، وساهم في إعطاء الأفلاطونية سمة جديدة. ليس من المستبعد أن الفلاسفة المسلمين لعبوا دوراً في هذا الاتجاه، سواء بفضل تواصلهم المبكر مع فلاسفة العصر القديم، وترجماتهم وشروحهم، كما من خلال أفكارهم وفلسفاتهم. ابن رشد 1126-1198 أزعج الكنيسة حتى خصصت له من يرد على فلسفته، والرشدية - مذهب ابن رشد - كانت له الصدارة في الجامعات وبين المتورين، كما أن ابن خلدون1332- 1406، خاصة في مقدمته، وجه دراسة التاريخ وجهة لم تكن معهودة.

أما في السياسة، فإن يتوبيا توماس مور، والجمهورية لجان بودان1530-1596، فقد طرحا مسألة السلطان طرْحاً جديداً، مختلفاً جذرياً عما ساد العصر الوسيط.

يتوبيا فرانسيس بيكون1561، اطلنطا الجديدة، فتطرح تصوراً جديداً لمجتمع يقوم على العلم والتقنية في خدمة الإنسان. ويجعل منهما القوى المحررة للإنسان، ووسيلة خلاصه. اطلنطا الجديدة تشير

إلى اكتشاف جزيرة -خيالية- باسم Bensalem⁽¹⁾ حيث العلم والتقنية يؤسسا مجتمع أخوة وتعاون وازدهار.

العلم والتقنية يشيران، من ناحية إلى منهج مخالف تماماً لمنهج الكنيسة، ومن ناحية أخرى إلى دور الإنسان الإيجابي في خلاص نفسه، دون انتظار تدخل قوى غيبية، وإلى أن تأسيس مجتمع أنساني ليس أمراً مستحيلاً.

هكذا مثال إنسان فاعل إيجابي، متسامح مع كل الفلسفات، بدا يظهر ضد الانغلاق الكنس والدوقما الدينية .

لكن هذا التصور الإيجابي، الإنساني، وجد نفسه في مواجهة مع الإصلاح الكنسي، ومع أفكار مارتن لوثر، 1453-1546، والتي دفعت العالم المسيحي إلى مواقف جذرية، حين لم يعد للتسامح مكان، في مواجهة التعصب الذي غذى الحروب الدينية، وأغرق جزءاً مهماً من العالم المسيحي في حالة لا إنسانية، حين باسم دين المحبة تعمق الكراهية، وباسم المسيح تزهق أرواح المسيحيين مع الحركة الكلاسيكية عادت الحركة الإنسانية، للظهور مجدداً.

(1) بنسالم Bensalem كلمة عربية تعني ابن سالم، أو كما يريد منها المؤلف ابن السلام، مما يعني أن الحضارة العربية الإسلامية كانت تمثل نموذجاً عند المؤلف آنذاك، خاصة إذا عرفنا أنه ذهب في كتابه الارغانون الجديد إلى أن: من لا يتقن العربية لا يعتبر عالماً. جان ميشل بيزنير: تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص 46 نشر قراسية باريس 1993.

فلسفياً:

الإنسانية اسم أعطاه شيلر لنظريته التي عرضها في أعماله، خاصة: الإنسانية محاولة فلسفية 1903 ، ودراسات إنسانية . 1907 ويربط هذا التوجه بمقولة الفيلسوف السوفسطاني بردتو غوداس: الإنسان مقياس كل شيء.

شيلر طرح أفكاره الأساسية على النحو التالي : قضية ما تكون صائبة، أو خاطئة وفق نتائجها العملية، أي أن تكون لها أو لا تكون قيمة عملية، الحق و الباطل يتوقفان على ما نريده، وكل الحياة العقلية تفترض أهدافاً، لكن هذه الأهداف لا يمكن أن تكون، بالنسبة لنا، إلا أهداف الموجود الإنساني الذي نكونه، ويرتب هذا أن كل معرفة تتوقف، حصراً، على الطبيعة الإنسانية، وحاجاتها الأساسية.

هذا الطرح يوجه ضربة، أخرى، قاتلة، للمنهج الكنسي القديم، وادعاء الكنيسة أنها مصدر معرفة فورية . كل معرفة لا يمكن أن يكون مصدرها إلا إنسان، حتى تلك المزعومة فورية، والحق والباطل، الحقيقة والخطأ، يكونان وفق النتائج العملية، وفق أهداف الموجود الإنساني . الأهداف تتحدد وفق الإنسان نفسه، والصواب والخطأ، يتوقف على النتائج العملية.

ومع أن هذا الطرح يتسم بصبغة براغماتية، إلا أن هدف شيلر هو استبعاد أي أهداف تفرض على الإنسان من خارجه، وأي معرفة

لا يكون الإنسان مصدرها، وأي قيمة لا يكون الإنسان مقياسها.
 لكن مقولة السوفسطائي بروتو غوراس، والتي تؤسس قاعدة
 الحركة الإنسانية، يمكن أن تفسر على نحوين، وهذا ما حدث بالفعل.
 الإنسان مقياس كل شيء، لكن ما المقصود بالإنسان هذا؟ هل
 هو الفرد؟ هذا يقود إلى نسبية مطلقة. ضد الاجتماعية، وإلى استحالة
 إي اتفاق، ومن ثم يؤدي إلى النزاع الذي يرتب وضعاً لا إنسانياً.
 هل هو النوع الإنساني؟ لكن هذا يمكن أن يفرض هيمنة جديدة
 باسم النوع الإنساني ويسحق أفراد الإنسانية ويحل *Hamanitarisme*
 إنسانية مفرطة، محل الإنسانية *Humanisme* وهو مفهوم أما
 طوباوي، وأما خطر، والذي يصفه بلزاك بالحب الغبي للجماعة،
 والذي يسمى إنساني.
 الاتجاه الأول: في الحضارة الغربية، قاد إلى ما يمكن تسميته الإنسانية
 الفردية، والتي تجعل الإنسان الفرد مقياس كل شيء،
 وأنتج الرأسمالية، ولم يكن من الممكن تفادي النزاع، بين
 الأفراد، إلا على حساب القيم الكلية.
 الاتجاه الثاني: قاد إلى توتاليتارية-شمولية-اجتماعية، باعتبار أن الفرد
 ليس إلا جزءاً من كل، ليس له وجود حقيقي خارج
 الكل.

كما أن افتراض وجود طبيعة إنسانية، لتدعيم التوجه الإنساني،
 وإيجاد ما هو مشترك بين أفراد الإنسانية، يطرح أيضاً مشكلة.

الإنسان يأكل، يظلم، يتناسل، يمرض، يموت، وهو في هذا يخضع لما يخضع له النوع الحيواني جملة، الإنسان إذن ليس طبيعة إنسانية فقط، إنه أيضاً طبيعة حيوانية، وهذا يرتب تناقضاً في الإنسان نفسه بين أهداف وغايات طبيعة إنسانية-فنون، علوم، أخلاق، دين -وبين طبيعة حيوانية، هكذا تحرير الإنسان من الوصاية الخارجية، لا يحرره من شروط طبيعته الحيوانية.

هذه الازدواجية مرفوضة عند توجه إنساني آخر، يرفض فرضية طبيعة إنسانية، وما تقود إليه، بالنسبة له الوجود الإنساني لا يمكن التمييز فيه بين طبيعة إنسانية وطبيعة حيوانية-أو مادية- الإنسانية تتعلق بنمط وجود الإنسان، وليس بطبيعة إنسانية مزعومة. بالطبع رفض وجود طبيعة إنسانية، يحتم البحث عن عامل آخر يوحد أفراد الإنسانية: إنه نمط الوجود الإنساني. هذا النمط يؤكد فردية الإنسان دون أن يستبعد إنسانيته.

بالنسبة لهذا التيار الإنساني، نمط الوجود الإنساني حرية محكومة بأن تعمل، وبالتالي أن تختار، وتتحمل المسؤولية.

هذا التوجه الإنساني يقطع الصلة بكل المبررات والأعذار التي تجعل مصير الإنسان في يد غير الإنسان.

الإنسانية الفردية تأخذ في الاعتبار، الفرد على أنه مقياس كل شيء، لكن إهمالها الوجود الاجتماعي، أدى ويؤدي إلى ظواهر لا إنسانية، مثل الاستغلال، الظلم، الهيمنة، وعبادة المصالح الفردية.

الإنسانية الماركسية- الاجتماعية -تعتبر المجتمع كلاً واحداً، لكنها هكذا تتعامل مع مجرد، بينما إنسانية الإنسان تنتهك واقعياً. الإنسانية الوجودية⁽¹⁾ تجعل سمة الإنسانية ترتبط بنمط الوجود الإنساني، والذي هو وجود لذاته، والذي مع أنه مقولة نوعية-تخص كل النوع الإنساني -إلا إنها تنطبق على كل فرد. لكن هذا مفهوم ظل مع ذلك مجرداً، ميتافيزيقياً.

إذا أخذنا بمقولة أن الإنسان حرية، محكومة بأن نعمل، وبالتالي أن نتحار، وتحمل مسؤولية اختيارها. فإنها تقودنا ضرورة إلى المجتمع، الحرية عندما تمارس، نتحار، فإنها تدخل في علاقات مع غيرها. هكذا تأكيد إنسانية الإنسان دون النظر في شروط المجتمع الإنساني، يكون غير مجدٍ عملياً.

الإنسانية، كما أراها، ليست فردية فقط وليست اجتماعية فقط، إنها ما يجعل كل إنسان إنساناً، إنها الخصائص المشتركة بين كل الأفراد، بغض النظر عن الجنس والعرق، والذي يجعل وصفهم بالإنسانية مبرراً وذا معنى.

هذه الخصائص المشتركة نراها الحرية، الكرامة، حق الحياة، وحق تقرير المصير واختيار نظام الحياة، وأن العقل قاسم مشترك بين كل الناس. هذه القيم لا يمكن أن نميز فيها بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، ولا يمكن كفالتها فردياً دون كفالتها اجتماعياً، ولا تحققها

(1) سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية. محاضرة عام 1945. نشرنا جيل.

اجتماعياً، لكل الناس دون تحقيقها فردياً أيضاً.

هكذا إذا سألنا: ما الإنسانية؟ فإن الجواب، يكون مبدئياً، كل نظرية، وفقها، ومن وجهة نظر أخلاقية، يجب التمسك حصراً، بكل ما هو إنساني. الإنسانية هكذا، تشير إلى تصور عام للحياة- سياسية، اقتصادية، وأخلاقية -مؤسس على أن خلاص الإنسان هو بفضل قوى الإنسان نفسه، وهي هكذا تتعارض مع المسيحية، إذا كانت العقيدة الكنسية تجعل خلاص الإنسان بفضل قوى لا إنسانية.

مع ذلك يمكن ملاحظة خلط بين فكرة الخلاص التي تطرحها الأديان، وبين خلاص الإنسان في الدنيا الخلاص الديني لا يتعارض ضرورة مع طلب الخلاص في الدنيا ويفعل الإنسان نفسه، وإذا كانت الفكرة الدينية قد أدت إلى تقاعد الإنسان عن طلب الخلاص- الحرية -في الدنيا، وتحقيق سعادته، فذلك لأنها استخدمت لتبرير هيمنة الكنيسة، وهذا ما قاد إلى ردة فعل مناقضة جذرياً.

عندئذ يمكن جداً طلب الخلاص في الدنيا، وأن يكافح الإنسان من أجل خلاصه، دون أن يلغي هذا الخلاص الآخروي. ودون أن يستخدم الخلاص في الآخرة مبرراً للاستسلام في الدنيا، هكذا يمكن للإنسان أن يعمل لدنيائه كأنه يعيش أبداً، دون أن يمنعه من العمل لآخرته كأنه يموت غداً⁽¹⁾

مع كل هذا، هناك غموض كبير في هذا المصطلح، حتى لو

(1) الأصل حديث نبوي.

اختزل في معانيه الأساسية، وقلنا أن الإنسانية تضع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل القيم الأخرى، باعتبار أن الإنسان هو صانع كل القيم، وأن هذه ليست كذلك إلا بالنسبة للإنسان. إذ قلنا أنها نظرية أو مذهب يعتبر الكائن الإنساني وازدهاره غاية. أو كما يقول رينان: "الإنسانية المحضة هي عبادة كل ما هو إنساني" وإنها حركة فكرية تتصف بالجهد من أجل كرامة الإنسان وإعلاء قيمته، أو إنها باختصار موقف فلسفي يصنع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل القيم.

يمكن التسليم بهذا بدون جدال. لكن ماذا يعني كل ما هو إنساني؟

الغموض يأتي من عدم تحديد كل ما هو إنساني مما أتاح لحركة الاستعمار والاستغلال الواسع، ونهب خيرات الشعوب، وقمع تطورها، تزدهر متواكبة مع ازدهار دعوات الإنسانية.

الأمر إذن يتطلب تحديد ما هو إنساني، عندئذ السمة الأولى للوجود الإنساني هي الحرية. الإنسان كائن حر، وجود حر، والحرية هي نمط وجوده، وأي انتهاك لهذه الحرية هو انتهاك لحرية الإنسان، يستوي في هذا الإنسان الفرد كما المجتمعات.

لكن كون الإنسان وجود حر يعني أيضاً أن الحرية ليست فردية فقط، عندما ينتهك إنسان حرية إنسان آخر، فإنه بهذا ينتهك حرية نفسه ولا يمكن أن يكون الإنسان وجوداً حراً إلا في مجتمع أحرار. حرية الآخر ليست حداً لحرية، كما يذهب كانط، وإنما دعماً لحرية.

الوجودية أجادت عندما أكدت على نمط الوجود الحر للإنسان، لكن عيبتها أنها توقفت عند المجرد. ولم تناقش كيف لهذا الوجود الحر أن يتعايش في مجتمع. لأن المسألة ليست الحرية في عالم ميتافيزيقي. وإنما في عالم عيني، حيث يعيش الإنسان، ويعمل ويدخل في شبكة من العلاقات.

الكرامة ترتبط بالحرية، لأن الكرامة سمة الإنسان الحر، وأي إرغام يتكبده هو مساس بكرامته. عندما يرغم يعذب يقهر إنسان إنساناً آخرأ فإنه يعذب نفسه، يقهر نفسه ويرغم نفسه.

هكذا كل القيم الإنسانية يمكن أن تختزل ف قيمة الحرية. هذا يمكن أن يقود إلى التسامح وقبول الاختلاف، وإلغاء العنف من علاقات الإنسان، لكن أيضاً يمكن أن يقود إلى النزاع والقتال، وأن تكون جهنم هي الآخرين⁽¹⁾ ما لم يخترع الإنسان نظام حياة قادر على تحقيق تعايش الحريات.

هذه القدرة على اختراع مثل هذا النظام، هي خاصية إنسانية، وتتجسد في حق تقرير المصير للشعوب، والحق السياسي للأفراد. كل إعاقة تمنع هذا تنتهك إنسانية الإنسان.

(1) سارتر: الأبواب المغلقة.

وأخيراً*:

إذا سلمنا بهذه الإنسانية، كما تطرحها الحركة الإنسانية، حتى وإن كانت في أصولها أوروبية، و توجه في الأساس مضاد للكنيسة، وتعبّر عن إرادة تحرر من دوقما نطقيتها، وعودة واكتشاف أصول الحضارة الغربية التي عثمت عليها هيمنة الكنيسة، لتجد فيها نموذج الإنسان الذي يصنع أفكاره، فلسفاته، ونظمه، إلا أن مفهومها الفلسفي يتحرر من إطارها التاريخي، لتتوجه إلى كل إنسان. لكننا، بكل أسف، نكتشف أن هذا الطموح لا زال بعيد المنال، وعر الطريق، بعد قرون من نشأتها. ما يحدث في العراق، وفي فلسطين ... وغيرهما ... وشيوع الفقر والظلم والاستغلال، يشير إلى أن الإنسانية لا زالت حلماً. أما التطور العلمي والتقني فقد جعل الإنسان وسيلة وليس غاية، وسيلة بدون غاية .. وكلما تطورت التقنية ضاقت خصوصيات الإنسان.

الإنسانية، هكذا لا يجب ولا يكفي أن تكون نظرية فلسفية فقط، تضع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل القيم، في عالم ميتافيزيقي. وإنما يجب أن تكون مجسدة في نظام سياسي واجتماعي واقتصادي يتأسس على القيم الإنسانية، وينطلق من الإنسان

* انظر أيضاً:

- قاموس بنى روبير، ص 855.

- لالاند: قاموس نقدي وفني للفلسفة ص 421-422-423.

- ميمو لاروس، ص 831.

وازدهاره غاية، وليس وسيلة.

أوائل الحركة الإنسانية فهموا هذا جيداً، عندما قاوموا هيمنة الكنيسة وطغيان الإقطاع، من أجل تأسيس مجتمع أفضل بالنسبة لعصرهم. لكن الإنسانين المعاصرين يقفون مكتوفي الأيدي أمام كنيسة السوق، وطغيان الرأسمال، يؤكدون على ما هو فردي، ويتجاهلون المجتمع. إنهم هكذا كمن يزرع نبتة في أرض لم تعد لها.

ما لم نصل إلى رحلة مرحلة حيث تكفل معاً حرية الفرد وحرية الجماعة. حقوق الفرد وحقوق الجماعة، وحيث يتوازن الفردي والاجتماعي، وبدون أي تمييز عرقي، جنسي، ديني .. في مجتمع حرية تنظم نفسها، فإن الإنسانية تظل يتوبيا الفلاسفة بينما الواقع لا إنساني * *

* * الإنسانية موقف فلسفي يجعل من الإنسان قيمة عليا، ويستهدف الكفاح ضد كل ما يمكن أن يفقر الإنسان، يقهره، أو يفرقه، وهي انشغال مشترك بين عدة مفكرين أكثر من كونها مذهب، ويمكن أن تفهم في معنيين مختلفين وأحياناً متعارضين من بعض الوجوه.

- المعنى الكلاسيكي: الإنسانية تشير إلى نموذج إنسان أبدي، والذي يجب معرفة اكتشافه فيما وراء التنوعات السيكولوجية أو التاريخية، ويجب الدفاع عنه ضد الظلم واللاتظام والعنف.

هذه الإنسانية تفترض إذن طبيعة إنسانية دالمة في حدودها نفسها

- المعنى الحديث:

تصور فلسفي يجعل من الإنسان مقياس كل شيء، أي مصدر القيم، وتعرفه أساساً وجودياً، من خلال الحرية، عندئذ ليس هناك طبيعة إنسانية، لأن الإنسان هو ما يصنعه بوجوده، وإنما على الأكثر هناك شروط إنسانيته.

هكذا تكون الوجودية، السورالية، الماركسية في تفسيرها التقليدي، مذاهب إنسانية.

- حالياً الإنسانية موضع سؤال: إنها فكرة مسبقة فلسفية، أو أيديولوجيا. لأنها تعزو للإنسان مرجعية أساسية هي الوعي. اكتشافات التحليل النفسي وبعض تطورات النظرية المادية الجدلية، ومعطيات الانتروبولوجيا البيوية تشير إلى أن الوعي والإنساني نفسه هي مفاهيم خيالية.

- انظر: مركز الدراسات وتشجيع القراءة، القاموس الفلسفي. ص 234-235، ط2- باريس. 1969.

موقف 3

UNIVERSALISME العالمية

أو الكلية

إن شيوع مصطلح بين العامة، يفسد مفهومه، ولا يمكن الحوار
جدياً استناداً إلى ما هو شائع. كل حوار يجب أن يبدأ بتحديد
الألفاظ، هذا ليس ترفاً، إنه مطلب ضروري لجدية الحوار ولما يترتب
عنه.

من الخطورة، والمخاطرة، كل تهاون في تحديد المصطلحات،
ذلك لا يقود فقط إلى عدم التفاهم، وإلى الغموض، وتناقض ما
نستخلصه، وإنما أيضاً إلى الجدل والنزاع البيزنطي.

هكذا عندما ننظر في مصطلح شاع استخدامه، بين العامة،
علينا أولاً تحديد مفهومه في مجال استخدامه: سياسياً قد لا يكون له
نفس المعنى دينياً أو فلسفياً. الخلط بين هذه المفاهيم، لنفس المصطلح،
لا يفقدنا فقط وضوح الرؤية، ومصداقية الحكم، لكن أيضاً يخاطر
بأن يقذف بنا في تناقضات، عندما يستخدم كل منا مصطلحاً ليس له
نفس المفهوم عند الآخر.

هكذا اختلط الأمر على البعض. فأخذ العولمة على أنها عالمية،
بينما لا يربط بينهما إلا كونهما اشتقاق من كلمة العالم، ويتناقضان
في كل ما عداها.

هذا يجعل من الضروري جداً، عند كل حوار، تحديد
المصطلحات. من ناحية لأن ثمة مصطلحات لا يجوز أخذها على
غير مفهومها الذي تشير إليه، ومن ناحية أخرى ثمة مصطلحات
يمكن أن يكون لنا عنها مفهومنا الخاص. هكذا الفلاسفة لم يتقيدوا

بالمفاهيم التي يعطيها بعضهم لما يستخدم من مصطلحات، لكن هذا يجبرهم على تحديد مفهومهم الخاص لهذه المصطلحات. إذا أرادوا لفلسفتهم أن تفهم، ومن منطلق لا يتقيد بفلسفات الغير.

من هذه المصطلحات التي شاع تداولها، العالمية، فماذا تعني؟ وماذا يعني وصفنا لشيء أو حدث، أو قيمة، أو حكم، بالعالمية؟

إننا نتحدث عن العالمية، نحتج بالعالمية، ونبرر أحياناً باللجوء إلى العالمية، لكن في أغلب الأحيان دون تحديد دقيق لما تعنيه العالمية. الكل يستخدمها، سياسة، صحفيون، كتاب، عامة الناس دون أدنى تحديد لمفهومها. وكأن تجاهل هذا التحديد، أحياناً أمر مقصود.

العالمية، في مفهومها القريب، والعام، تعني كل ما له تأثير عالمي، أي لا يقتصر على مكان ولا على شعب. لكن هذا الاستخدام الشائع، لا يستوعب كل مفهوم العالمية، ويخاطر، أحياناً، بإيقاعنا في لبس وغموض.

مصطلح العالمية *UNIVEISALISME* يترجم إلى العربية، حالياً، على أنه العالمية، وهذا مصدر بعض الغموض، أن لم يوضح. الإشارة إلى العالم تجعله يرتبط أكثر بالأحداث و الوقائع والمؤثرات، ذات البعد الذي يعم كل العالم. هكذا نتحدث عن حرب عالمية، أو أزمة عالمية. مفهومها السياسي وأحياناً الاقتصادي، يتغلب هكذا وقد يظلم مفهومها الأصلي.

العالمية *UNIVERISALISME* هي أيضاً الكلية، وهو المفهوم الأدق، والذي لا يشير فقط الوقائع والأحداث وصفتها العالمية، وإنما أيضاً إلى ما تقوم عليه أساساً، وما يجعل منها عالمية، وليس فقط شمول أثارها وتأثيراتها.

إذن يمكن أن نميز المفاهيم التالية للعالمية أو للكلية، حسب مجال استخدامها:

المفهوم السياسي:

والذي يشير إلى أن حدث أو واقعة أو سياسة هي ذات تأثير لا يقتصر على مكان ولا على شعب، فتوصف هكذا بالعالمية، أحداث 9/11، غزو العراق، سياسة الإدارة الأمريكية، تكون هكذا عالمية، من حيث أن أثارها تعم كل العالم، ومبدأ السياسة الأمريكية : من ليس معنا فهو ضدنا، لا يترك فرصة لموقف حيادي.

هذا المفهوم السياسي، يخاطر بأن يعتم على، ويغيب المفهوم الأساسي للعالمية، والذي ينطلق ليس من الواقعة، أو الحدث، أو السياسة، وإنما من قيم ومعايير مشتركة بين كل الناس، وتتوجه لكل الناس، فيما وراء الأعراق، والثقافات والمجتمعات البشرية.

المفهوم الديني :

العالمية، هكذا تشير إلى عقيدة، أو معتقد، وفق كل الناس سوف ينالون الخلاص، بغض النظر عن اختلافاتهم، الخلاص هكذا

يعني كل الناس، فيما وراء أعراقهم ومجتمعاتهم، وهذا ما يجعل العالمية، من هذه الناحية، صفة دين يتوجه لكل الناس، دون أي تمييز. المسيحية هكذا توصف بأنها دين عالمي، والإسلام أيضاً دين عالمي، موجه لكافة الناس، على خلاف اليهودية. لأن ما تتأسس عليه المسيحية، والإسلام، مشترك بين كل الناس، وموجه لكافة الناس، دون تمييز بينهم، الإيمان بالله، وبالأخرة، والقيم المؤسسة، لا تخص شعباً بعينه، كل إنسان يمكنه أن يكون مسيحياً أو مسلماً، عالمية الدين، هكذا تتجاوز خصوصيات الأعراق والمجتمعات، بينما اليهودية دين خاص موجه للجماعة بعينها.

هذا المفهوم ينطبق، بصرف النظر عن مدى انتشار الدين، ومع أن كل العالم ليس مسيحياً أو مسلماً، إلا أن هذا لا يمنع عالمية المسيحية والإسلام. العالمية هكذا صفة تستمد من القيم المؤسسة ومن التوجه.

المفهوم العلماني :

العالمية، مع ذلك، لها مدلول آخر، ليس دينياً، أنها تصف أيضاً بعض العقائد المعاصرة، الأيدولوجيات العلمانية. حالما تتوجه هذه لكل الناس، وتقوم على أسس تأخذ في الاعتبار ما هو إنساني، وقدرة الإنسان على تنظيم نفسه. هذا الإنسان ليس عرقاً بعينه، وليس مجتمعاً بعينه، إنه الإنسان الكلي.

هكذا تعتبر الماركسية عالمية، لأنها تأخذ في الاعتبار الإنسان وتطوره التاريخي، بغض النظر عن اختلاف الشعوب والأعراق. وهذا الاختلاف يبدو لها نتاج تاريخي، لا يلبث أن يتجاوزه تطور الإنسان. وترى خلاص الإنسان هو نتاج تطور يقود إلى المرحلة الشيوعية، وتنظر إلى الفرد على أنه جزء من كل.

الماركسية

أيضاً تهدف إلى خلاص الإنسان، لكن ليس في حياة أخرى، كما في الدين، وإنما في رحلة تتحقق بفضل تطور أدوات الإنتاج، وليس بواسطة الرحمة، وإنما بفضل التقدم التقني.

يمكن الاعتراض على وجهة النظر هذه، لكن هذا لا يمنع أن الماركسية تستهدف خلاص الإنسان، وإن هذا الإنسان ليس عرقاً ولا مجتمعاً بعينه.

هكذا النظرية العالمية الثالثة، تعتبر عالمية، من حيث أن ما تقترحه نظاماً سياسياً : الديمقراطية المباشرة، واقتصادياً الشركاء، يتعلق بالإنسان كإنسان، وليس حصراً بمجتمع معين. ولأنها تستند إلى قيم كلية، يمكن لكل شعب أن يمارس الديمقراطية المباشرة، وأن يؤسس نشاطه الاقتصادي على مبدأ الشراكة، بصرف النظر عن أي اختلافات دينية، أو عرقية أو اجتماعية، كما أن قيمة الحرية التي تنطلق منها، هي في أساسها إنسانية، كل الناس أحرار.

الخلاص هكذا ممكن لكل الناس، في هذه الحياة، لكن هذا لا يتعارض مع الخلاص الأخروي، لكل إنسان حرية العقيدة الدينية، لكن هذه لا تمنع طلب الخلاص في الدنيا.

وبغض النظر عن مدى انتشار ادبيولوجية ما، فإنها حالما تستند إلى قيم كلية، أي لا تخص عرقاً ولا مجتمعاً معيناً، وإلى توجه كلي، فإنها تعتبر عالمية. الصفة هذه لا تستمد من أثارها ولا من انتشارها، وإنما من الأسس التي تقوم عليها والتوجه الذي تأخذ به.

لكن لا يمكن وصف العولمة بالعالمية، ليس فقط لأن انتشارها لا يخص كل الناس، ويظل محكوماً بالسوق، والذي ليس مرادفاً للإنسانية، وإنما أيضاً لأن القيم التي تقوم عليها، ليست استخلاصاً من الوجود الإنساني، ولا تتوجه لكل إنسان، شروطها تجعل منها خاصة وليست عالمية. تكبد الناس أثارها وانتشار نفوذها لا يجعل منها عالمية.

المفهوم الفلسفي :

العالمية، في مفهومها العام، تعني رفض النظر إلى الأنا معزولاً، وتعارض الانطلاق من الشعور بالأنا، وتطرح، ضرورة الانطلاق من الإنسان الاجتماعي، أو على الأقل من الفرد باعتباره في جماعة، وأن الجماعة ليست مجموع أفراد فقط، الفرد في نفس الوقت الذي يشعر فيه بنفسه، فإنه يشعر بالكل الاجتماعي، إننا ندرب أنفسنا من خلال

الثقافة والقيم التي نستمدّها من الوجود الاجتماعي، وإذا لم ينمى الفرد في الجماعة، فعلى الأقل تكون وحدة الشعور بالآنا وبالغير. رفض النظر إلى الفرد معزولاً، وضرورة الانطلاق من الإنسان الاجتماعي، وأن المجتمع هو كل وليس مجرد مجموع أفراد، يجعل المذاهب الاشتراكية، والاجتماعية، عالمية، بينما ينفي هذه الصفة عن الرأسمالية.

هكذا رغم انتشار الرأسمالية، نسبة إلى الاشتراكية، والاجتماعية، إلا أن هذا لا يجعل منها عالمية.

العالمية، هكذا في نزاع مع الخصوصية، الخصوصية تعني وجود خصائص تقسم المجتمعات، والأعراق، والشعوب، بينما العالمية، على العكس، تقوم على ما هو مشترك بين كل الناس، أعراقاً، مجتمعات، ثقافات، وهذا ما يجعل الإنسان إنساناً رغم كل الاختلافات. الخصوصية تركز على ما هو واقع عيني، وهذا يعني اختلافات عرقية، اجتماعية ثقافية، بينما العالمية تقوم على ما هو وراء الواقع العيني، بالتأكيد كل الأعراق، المجتمعات، والثقافات رغم اختلافاتها العينية، تشترك فيما هو إنساني، وما يجعلها أعراقاً ومجتمعات وثقافات إنسانية.

العالمية إذن ليس لها مفهوم ديني أو اديولوجي علماني، فقط، إن لها مفهوم فلسفي. ونشير بهذا إلى ما يتجاوز الأديان والاديولوجيات، والأعراق والمجتمعات والثقافات.

المفهوم الديني: يتجاوز الأعراق والمجتمعات واختلافاتها.

المفهوم العلماني: يتجاوز هذه واختلاف الأديان.

المفهوم الفلسفي: يتجاوز كل الاختلافات إلى ما يؤسس الوجود الإنساني.

مصطلح عالمية، أو كلي، يطلق، هكذا، على كل مذهب أو نظرية فلسفية، تنظر إلى الواقع المشتت والمجزأ على أنه كل، وهذا يعني أن العالمية تقابل الفردية.

العالمية تأخذ في الاعتبار ما هو كلي -عالمي- وما لا يمكن فيه للأفراد أن يكونوا معزولين، إلا إذا كان مجرد تجريد. الحقيقة هي الوجود الكلي، وليس الوجود الفردي، وهذا بالطبع يتعارض مع النظرية الفردية أو الذرية، والتي تنظر إلى العالم -الكل- على أنه مجرد مجموع أفراد، معزولين، ليس بينهم علاقات جوهرية، أي مستقلين، لكن لو لم يكن الكل -الإنسانية- ما كان الأفراد.

بالنسبة للعالمية، الفرد ليس غاية نهائية، إنه وسيلة، عنصر، أو جزء من كل، وهو المجتمع، والذي منه العائلة والأمة سمات جزئية للكل. الهدف هو المجتمع، لكن بما أن العائلة والأمة، مجرد سمات من الكل، وهي التي تطرح في مستواها الخصوصية، فإن ما وراء الأجزاء - عائلة .. أمة .. يقوم الكل: الإنسانية.

العالمية أحياناً نتاج الهام ميتافيزيقي، كما عند هيجل مثلاً، العقل الكلي، أو المطلق، يتبدى في مظاهر جزئية، ومراحل تاريخية.

أو صوفية اجتماعية، كما عند اوغوست كومت، لكن في المقابل نجد فردية روسو.

لكن العالمية لا توجد إلا نادراً، عند الفلاسفة، من ذوي التوجه البسيكولوجي، هذا التوجه يعطي الأولوية للخصوصية، ويمنع إدراك الكلي.

إذا صرفنا النظر عن المذاهب التي توصف بالعالمية، في تاريخ الفلسفة، فإننا نجد سمات مشتركة، في الفلسفة، تؤسس مفهوم العالمية:

- مثلاً نحن نعتبر كل الناس عاقلين أساساً، وحتى الجنون يعني فقدان هذه الخاصية. العقل، كما يقول ديكارت، هو القاسم المشترك بين كل الناس، عندئذ يمكن للناس أن يختلفوا، وأن تكون لهم خصوصيات، لكن هذا لا يمنع إنهم جميعاً عقلاء.

- هذا المبدأ لا يمكن وصفه إلا بالعالمية - الكلية - إذ لا يمكن تجريد أي شعب أو عرق من خاصية العقل.

- لكن عندما نقول أن العقل هو قاسم مشترك، بين كل الناس هذا يعني حكم كلي، يقضي بأن ينطبق على كل إنسان، العالمية هكذا تصف حكماً كلياً.

- وعندما يذهب الفيلسوف كانط، إلى أن أحكامنا تستند إلى مقولات في عقلنا، سابقة على التجربة، فإن نظرية التعالي هذه، لا تخص شعباً ولا عرقاً. هذه المقولات توجد في عقل كل إنسان.

- وعلى العكس، عندما يذهب جون لوك إلى أن العقل صفحة بيضاء تسطر عليها التجربة معارفنا، فإنه لا يعني عقل شعب ما أو عرق ما، إنه يعني العقل الإنساني.

- وعندما نقول أن الحرية مطلب ضروري، فإن هذا لا يعني حصراً شعباً بعينه أو عرقاً ما، إنها مطلب إنساني، وحقيقة كلية، عالمية.

- وعندما نذهب إلى أن العدالة ضرورة، ذلك يعني إنها مطلب كلي - عالمي - وأن الظلم مرفوض من كل الناس، ولا يوجد شعب أو عرق يرفض العدالة ويطلب الظلم.

- قد تختلف الشعوب والمجتمعات فيما هو عدل، وفيما هو ظلم، لكنها لا تختلف في طلب العدالة ورفض الظلم، الاختلاف يطرح على مستوى الخصوصيات والاتفاق على مستوى الكلي.

هذه المبادئ، العقل سمة مشتركة بين كل الناس، الحرية مطلب كلي، العدالة ضرورة كلية، وأن أحكامنا تستند إلى مقولات سابقة في العقل على التجربة، والأحكام الكلية نتاجها، وحتى أن العقل صفحة بيضاء، لا تطرح خلافاً كبيراً، العالمية هكذا يمكن أن تكون مقبولة، ولا تؤثر أو تتأثر بالخصوصيات، يمكن أن نختلف حول وجود مقولات سابقة في العقل على التجربة، أو أن العقل صفحة بيضاء، لكننا لا نختلف حول العقل.

هكذا يمكن جداً أن يكون كل الناس عقلاء، وأن العدالة مطلب ضروري كلي، والحرية ضرورة كلية، والديمقراطية توجه عالمي

-كلي- وأن الأحكام الكلية، مثل كل إنسان فان، تكون صادقة بالضرورة، دون أن يمنع هذا الاختلاف والخصوصية، العالمية صفة ما يتعلق بكل الناس، عندئذ يجب تمييز ما هو جوهري في الإنسان، وما هو عرضي. العالمية تشير إلى الأول، والخصوصية إلى الثاني.

النزاع بين العالمية والخصوصية، هو أولاً بسبب الخلط بين ما هو جوهري في الإنسان، إذن عالمي، كلي، وما هو عرضي، إذن خاص، هكذا الأعراض، أعراق، ثقافات ... تشير إلى خصوصيات تقوم على ما هو جوهري،

وثانياً لا يظهر النزاع بسبب المبادئ الكلية، لا يوجد شعب يرفض سمة العقل، ومطلب الحرية والعدالة، وإنما في مسألة المجتمع والفرد أو الكلي والجزئي.

العالمية تنظر إلى المجتمع على أنه كل، وإنه الوجود الحقيقي، بينما الأفراد ليسوا إلا جزءاً من الكلي. حقيقة الأفراد تستند إلى حقيقة الكلي، هذا يجعل وجود الأفراد عرضياً، بينما وجود الكلي أساسياً. هذه النظرة لها ما يبررها : يفنى الأفراد و يولدون .. لكن الكلي باقٍ-الإنسانية، المجتمع يبقى رغم تعاقب الأجيال.

لكن هذا التوجه يمكن أن يقود إلى طغيان الكلي، أو طغيان باسم الكلي، على الأفراد. ويؤسس ما يعرف بالنظم الشمولية.

على خلاف هذا يقوم المذهب الفردي، بالنسبة لهذا المذهب، الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد، وليس وجود الكلي، الوجود

الكلّي هكذا ليس إلا مجموع الأفراد وليس له وجود بدونهم. بدون وجود أفراد المجتمع -أو الإنسانية، لا وجود للمجتمع أو للإنسانية. هذا المذهب يرد على حجة بقاء الكلّي رغم تعاقب الأفراد، بأنه لو لم يكن هناك أفراد لاستحال وجود الكلّي.

هذا يجعل الوجود الحقيقي للأفراد، بينما الوجود الكلّي ليس إلا نتاج اجتماعهم ويتوقف عليهم، أن القول بأن الكلّي يبقى رغم تعاقب الأفراد، ليس إلا تجريداً لا يعطي الكلّي وجوداً حقيقياً، بل تجريداً.

هذا المذهب قاد إلى أولوية الفردي على الاجتماعي، والخاص على الإنساني، والمصالح الخالصة على العامة، ورتب طغيان الفردية على المجتمع.

هل ثمة طريق ثالث ؟

إننا:

أولاً: نلاحظ خلطاً بين ما هو عرضي، وما هو جوهري، إن ما يجعل الأجيال والأفراد يتصفون بالإنسانية، يعني وجود ما هو مشترك، ليس فقط بين الحاضرين وإنما أيضاً بين الحاضرين والسابقين والقادمين، بدون هذا المشترك يستحيل انطباق هذه الصفة على أجيال، وأفراد مختلفين، العالمية هكذا تتعلق بما هو جوهري، في كل الأجيال، وفي كل الأفراد، وهي التي تعطي معنى حتى للاختلاف.

تألياً: المذهبان يخطئان عندما ينحاز كل منهما إلى أحد طرفي المعادلة، من ناحية، صحيح مبدئياً، أن حقيقة المجتمع -الإنسانية- تكمن في أفرادها، وصحيح أيضاً إننا إذا افترضنا فناء كل الأفراد، فلن يبقى مجتمع أو إنسانية، المجتمع -أو الإنسانية- يشير إلى استمرارية وجود الأفراد، رغم تعاقب الأجيال.

لكن مع ذلك المجتمع أو الإنسانية، ليست مجرد مجموع أفرادها، ولا تختزل في هؤلاء الأفراد، إذ يترتب على الاجتماع مجموع كلي لا يختزل إلى عناصره، حقيقة المجتمع، أو الإنسانية، الوجودية، تكمن ليس في الأفراد وإنما في اجتماعهم، وما هو مشترك بينهم، الاجتماع حقيقة وجودية لا تقل عن الحقيقة العينية للأفراد. لأننا لا يمكننا إدراك إنسان، ولا إدراك أنفسنا، إلا في نسيج معقد من العلاقات الاجتماعية، وهذا ما يجعلنا اليوم، مع تشابك العلاقات بين الشعوب، وتداخلها، وتطور المواصلات والاتصالات، نلمح تكون حقيقة وجودية لإنسانية لا تختزل في مجرد مجموع حسابي لشعوب العالم.. ما هو مشترك إنسانياً، مع تداخل العلاقات بين الشعوب، يعطينا مفهوم عالمية إنسانية.

الحقيقة الوجودية، للمجتمع وللإنسانية، التي تتكون اليوم، إضافة إلى المبادئ الكلية التي تصدق على كل إنسان، تعزز مفهوم عالمية، لا ينفي الخصوصيات، لكنه يتجاوزها، ويسمو بها إلى كل ما هو مشترك بين كل الناس.

الماركسية انحازت للطرف الاجتماعي من المعادلة، على حساب الفردي، الكلي على حساب الجزئي، ربما هذا ردة فعل ضد انحياز الرأسمالية إلى الفردي على حساب الاجتماعي، الجزئي على حساب الكلي. الطريق الثالث، إذا ما اعتبرناه ردة فعل ضد الماركسية وضد الرأسمالية معاً. أو كما يقول المنطق الهيجلي : مركب جدلي. فإنه يرفض هذا وذاك الانحياز. الفردي والاجتماعي طرفي معادلة لا تقوم إلا بهما. إذا استبعدنا الفردي تبخر المجتمع. وإذا استبعدنا المجتمع انحل وجود الأفراد، ويفقدون ما يجمعهم إنسانياً، أفراد الحيوانات حقيقة عينية، لكنهم لا يشكلون مجتمعاً. إن الخصائص الكلية للوجود الإنساني، تجعل الكلي حقيقة ترادف حقيقة وجود الأفراد.

الخلاصة:

العالمية تصف مبادئ كلية، لا تخص جيلاً، ولا شعباً ولا عرقاً، ولا مجتمعاً ولا ثقافة بعينها، ولهذا لا تمنع الخصوصية، الخصوصية لا تطرح نفسها إلا بالنسبة إلى ما هو كلي -عالمي-

تصف مبادئ كلية، ليس ضرورة، من حيث انتشارها، وإنما من حيث أنها تشرط الوجود الإنساني، بغض النظر عن خصوصيات العرق والثقافة والدين والمجتمع.

الانتشار بالنسبة للمبادئ الكلية، يختلف عما يفهم منه عادة، أنه يقوم على أنها شرط الوجود الإنساني، وبالتالي تنطبق على كل

الناس، لكن الانتشار كما يفهم عادة، يخص نسبة الأخذين بنظرية ما أو عقيدة ما، أو مذهب ما، وليس على هذا الأساس تقييم العالمية.

الفلاسفة العرب- المسلمون، استخدموا، في هذا المعنى، مصطلح الكلية، وهذا يبدو أفضل لتفادي ما يطرحه مصطلح العالمية من شبهات أو غموض، من حيث اشتقاقه من العالم، في مقابل الجزئية، لكن مصطلح العالمية اليوم هو الأكثر شيوعاً، إذن لعل هذا التوضيح يكون مفيداً. *

- انظر معجم نقدي وفي للفلسفة، لالاند.

نشر بوف. باريس 1968

ص 1168-1169.

- قاموس بتي روير، نشر SNL باريس 1970 ص 1862.

- المعجم الفلسفي: يوسف كرم... مكتبة يوليو 1966- ص 136 .

- موسوعة الفلسفة. ج 2. د. عبد الرحمن بدوي، ص 266-267-268

نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1- 1984.

* العالمية أو الكلية Universel مصطلح أساساً فلسفي، وحتى أنطولوجي،

البحث عما هو كلي يعني البحث عما هو مشترك في كل الموجودات، وما

يمكن التحقق منه في كل منها، بدون أي استثناء، مثل تعريف جامع مانع يعبر

عن الكلي: الإنسان حيوان ناطق وبينما القانون لا يعبر إلا على ما هو عام،

ويشير إلى أغلب الحالات، فإن الكلي يشير إلى كل الحالات، بفضل خاصية

تقوم في طبيعة الموجودات.

في المعنى الواسع، الكلي Universal ينطبق على معطى كلي: جاذبية كلية-

في العالم الطبيعي، حضارة عالمية - كلية- من وجهة نظر تقنية وقانونية،

استفتاء كلي يعني مجموع المواطنين، قانون كلي أو تعريف ينطبق على كل المعنيين، نظرية عالمية تتوجه لكل الناس.

النزاع بين المذاهب الكلية، يرجع إلى درجة الواقعية أو المثالية، التي ينظر بها للتصورات الكلية: هل هي محض تصور عقلي؟ هل لها أساس في الواقع؟ هل هي أفكار... جواهر..؟

الجواب على هذه الأسئلة يميز بين المذاهب الفلسفية، مثل الواقعية التي تذهب إلى أن الكليات لها وجود واقعي، والمثالية التي ترجع الوجود إلى مثال، والاسمية التي ترى الكليات أسماء، والتصورية التي تذهب إلى أن الكليات تصورات عقلية، مع اختلافات في المواقف ما بين الواقعية والمثالية.

مع ذلك من الضروري إعطاء هذه التجريدات بعض القيمة لكي يمكن قيام العلم. إذ لا يمكن قيام أي علم بدون تصورات كلية.

- راجع مركز دراسات وتشجيع القراءة: قاموس الفلسفة ص 534 الطبعة 2- باريس 1969.

موقف 4

ما هي الحقيقة ...؟!!

بعد صدور قرار إلغاء الرسوم الجمركية، على جميع السلع والبضائع المستوردة، أو هكذا تناقلته وسائل إعلامنا، وجرى ترويجه الإعلامي، توقع الناس.

ولم يتردد مسؤولون عن تأكيد ذلك: أن الأسعار سوف تنخفض، ومن كان متوجهاً إلى السوق عاد إدراجه، في انتظار انخفاض الأسعار.

قرار إلغاء الرسوم الجمركية، على كل السلع تقريباً، ويشمل 3500 سلعة مستوردة، سيكون بمثابة زيادة عامة في الدخل، لأنه سوف يزيد في القوة الشرائية- الطلب- بأن يخفض الأسعار بنسبة قدرت 40% تقريباً، على الأقل، بالنسبة لبعض السلع.⁽¹⁾

هذا خبر مفرح خاصة لذوي الدخل المحدودة لكن هذا التوقع ربما يكون مبالغاً فيه، متسرعاً جداً وربما عيبه أنه يأخذ الأمنيات على أنها واقع ربما عن عدم معرفة بالمسألة الاقتصادية، عند عامة الناس، الذين تركز انتباههم على العنوان، ولم يخوضوا في التفاصيل، لكن ماذا يبرر تصريحات المسؤولين، وحتى اقتصاديين جامعيين؟

وفي الوقت الذي لا أدعي فيه امتلاك كامل الحقيقة، خاصة إذا كانت هذه في بطن الشاعر ولا القول الفصل في الموضوع، لكنني، بحكم تكويني الفلسفي، لا أستطيع إلا طرح تساؤلات ووقائع تتطلب

(1) وكالة الجماهيرية، عن صحيفة الشمس، 2005/8/4.

التوضيح، والبرهنة، على أنه، رغم كل شيء، إلغاء الرسوم يحقق ما هو متوقع.

- إلغاء الرسوم الجمركية بخفض الأسعار:

المسألة، في البداية، تبدو بسيطة، وواضحة، وسوف أبسطها أكثر من أجل الفهم، سلعة ما، قيمتها عند التوريد فرضاً 100 دينار، لو افترضنا الرسوم الجمركي 10% فإنها تصير خالصة الجمارك 110 دينار.

فإذا أضفنا هامش ربح المورد، وتاجر القطاعي، فإنها تصل المستهلك النهائي، فرضاً، 120 دينار.

إلغاء الرسوم الجمركية يعني إلغاء العشرة في المائة، وهذا يجعل سعرها بالنسبة للمستهلك النهائي 110 دينار، بدلاً من 120 دينار.

إذن هذا يبرهن على أن إلغاء الرسوم بخفض الأسعار.

لكن هذا لا يحدث آلياً، لكي يحدث، يشترط أن هامش ربح المورد وتاجر القطاعي، بظل ثابتاً، على ما هو عليه في وجود الرسوم الجمركية.

أي عدم قدرة المورد وتاجر القطاعي، على التلاعب، بمعنى آخر يشترط فعالية التسعيرة، مستندة إلى معرفة دقيقة بالقيمة الحقيقية للسلع الموردة، هذا الشرط قابل للتلاعب، قبل وبعد إلغاء الرسوم، كما أن التسعيرة لا نشاهدها إلا على صفحات الصحف، بينما

الواقع الفعلي غير ذلك، وكل اللجان الشعبية للاقتصاد والمالية، إذا كان أعضاؤها، يقومون بمشترياتهم مثل غيرهم، يدركون هذا جيداً.

عندئذ ليس من المستبعد أن يرتفع هامش أرباح المورد وتاجر القطاعي، بما يتلغ أثر إلغاء الرسوم الجمركية، وأن يستوليا على قيمة الرسوم الجمركية مضافة إلى أرباحهما. مما يبطل تأثير إلغاء الرسوم على السعر النهائي للمستهلك.

قد يقال أن زيادة هامش الربح عند المورد وعند تاجر القطاعي، يمكن أن تحدث، حتى في وجود الرسوم، هذا صحيح، لكن إذا تحدثنا لغة السوق، فإن السعر، متضمناً الرسوم، يصل حداً لا يمكن تجاوزه، إلغاء الرسوم يعطي إذن فرصة لزيادة الأرباح مع بقاء هذا الحد.

أدعياء أن إلغاء الرسوم يخفض، آلياً، الأسعار، لن يجدوا أمام هذه الواقعة، إلا اللجوء إلى آلية السوق وفضائل المنافسة.

هكذا كثرة عدد الموردين، وتدفق الواردات، أي السلع.

سوف يزيد في العرض، ويخفض من الأسعار.

لكن إذا حدث هذا، فإن خفض الأسعار ليس بفضل إلغاء الرسوم وإنما يفضل غوغائية السوق مع ذلك، هذا الاحتمال يمكن جداً إبطاله، السوق ليس غوغائياً إلى هذا الحد، الموردون، وتجار القطاعي، ليسوا أغبياء بما يكفي، لكي يغرقوا السوق بالسلع، والذي يؤدي إلى انخفاض أسعارها.

بحكم زيادة العرض على الطلب، أن لديهم استراتيجياتهم الفعالة للحيلولة دون هذا الإغراق، وللإبقاء دائماً على الأسعار

عالية، وفق اتفاق الجتلمان عند سميث، عندئذ يضيع هذا المورد على الخزانة ولا يصل المستهلك، ويذهب إلى جيوب التجار. إذا صرفنا النظر عما سبق ذكره، وسلمنا جدلاً بأن إلغاء الرسوم يخفض الأسعار، بالنسبة للمستهلك النهائي، بالنسبة لنا على المستوى الفردي يسعدنا ذلك، ونحن نحصى ما في جيوبنا من دينارات متوجهين إلى السوق، لكن هل فكرنا على مستوى الاقتصاد الكلي ماذا يترتب على هذا؟

أليس من الممكن سلبيات تذهب بما استفدناه فرادى؟ خفض الأسعار، بسبب إلغاء الرسوم الجمركية، فرضاً، يعني بدون أدنى شك حفز الاستهلاك، إن من يستهلك وحدة سلعية، في أسعار معينة، يجد حافزاً لاستهلاك ثلاث وحدات وأكثر، إذا ما انخفضت أسعارها، فهل هدفنا حفز الاستهلاك؟ هذا الأسلوب يمكن أن يكون صالحاً، في بلد يعاني تكديس الإنتاج ويواجه مشكلات في تصريفه، بينما في بلد يعاني على العكس ضالة الإنتاج، فإن هذا الإجراء سيكون ضاراً جداً، هكذا تحفيز الاستهلاك يدير عجلة الإنتاج الأجنبي. إنني أخشى أن إلغاء الرسوم الجمركية، هدفه إلغاء الحماية التجارية، قبل أن يكون هدفه خفض الأسعار، لكن فتح السوق لا يعني أبداً خفض الأسعار، وتجارب غيرنا تبرهن على هذا، إذن علينا التفكير جدياً في آثار هذا الإلغاء على كامل الاقتصاد، لا أن نفرح بتوقع خفض الأسعار.

إذا افترضنا إغراق السوق بالواردات، بفضل إلغاء الرسوم الجمركية، فإن هذا الإغراق، كما يعرف كل مبتدئ في دراسة الاقتصاد، سوف يحول دون أي نشاط إنتاجي، ويقضي حتى على مهن الصيانة والإدامة، وكقاعدة عامة، كل ما يمكن استيراده وبيعه، لن يكون إنتاجه ممكناً محلياً، وعندما يصير سعر السلعة لا يقارن بتكاليف صيانتها، يفضل إلقاءها مع النفايات وشراء جديدة.

الغريب أن لجان التمليك، فيما يقال توسيع قاعدة الملكية:

1- تشكو من عدم الإقبال على شراء أسهم الشركات والمصانع الإنتاجية المعروضة للبيع.⁽¹⁾

2- في الوقت الذي فيه، هذا القرار، يجعل الاستيراد أكثر ضماناً وأكثر جدوى من التوجه إلى إنتاج لا يستطيع المنافسة لا كلفة ولا جودة، ويتطلب صبراً.

في اقتصاد لا يوفر حماية أو ميزة للإنتاج، ويفتح الأبواب للاستيراد، لن يقبل المستثمر الوطني ولا حتى الأجنبي، على الاستثمار الإنتاجي، وسوف يتركز الاستثمار في التجارة ومضاربات البورصة.

(1) وردت شكوى عدم الإقبال على أسهم الشركات والمصانع المعروضة للبيع من لجنة التمليك، في عدة وسائل إعلام ليبية، لكن هذه اللجنة ربما لم تدرس جيداً أسباب هذا العزوف.

في اقتصاد مفتوح لا يوفر أية حماية أو ميزة للإنتاج الوطني، ويفتح الأبواب أمام الاستيراد، لن يقبل المستثمر الوطني ولا حتى الأجنبي، على الاستثمار الإنتاجي، وسوف يتركز الاستثمار في التجارة والمالية.

عندئذ سوف يقضي الاستيراد على كل النشاطات الإنتاجية وحتى الزراعية، وبعد موجة الازدهار التجاري السريع، وتكاثر الدكاكين، تأتي مرحلة الركود التجاري وتكدس السلع في الدكاكين بدون طلب عليها.

انخفاض الأسعار، حيثئذ، حتى لو حذت، لن يكون مجدياً في تحريك عجلة الاقتصاد الوطني، العاملون في التجارة وحدهم، ومن يعولونهم، ليس بإمكانهم استهلاك كل ما يستوردونه، الوظيفة العمومية مشبعة، والقطاعات الأخرى ميتة أو تحتضر، قصور الطلب الكلي.

عندئذ لن يعالجه انخفاض أسعار السلع حتى لو تحقق فعلاً، وإذا تحقق فإنه سيكون بسبب الركود وليس بسبب إلغاء الرسوم. الذين يذهبون إلى أن إلغاء الرسوم الجمركية، يخفض الأسعار، يتجاهلون، إن كانوا من المسؤولين، ويجهلون، إن كانوا من عامة الناس، إن هناك ضربتان أخرتان: ضريبة على الاستهلاك وضريبة على الإنتاج.

صحيح الرسوم الجمركية ألغيت، أو على الأصح خفضت إلى الحد الأدنى⁽¹⁾ 4% وسميت خدمات، وهذه تخص الاستيراد من الخارج لكن حالما تصير السلعة المستوردة داخل البلاد، تطبق عليها

(1) قرار رقم 3-2005.

التشريعات المحلية. ضريبة الإنتاج وضريبة الاستهلاك، هما تشريعاً محلياً، لا يخص الاستيراد، إذن ليسا رسوم جمركية.

لا يخص الاستيراد، هذا صحيح، لكنه ليس بدون تأثير على الأسعار، هذا يعني، من ناحية معاملة السلع الواردة نفس معاملة السلع المنتجة محلياً، ضريبة الاستهلاك تطبق في الحالتين ويتحملها المستهلك.

يمكن الاحتجاج بأن ضريبة الاستهلاك هذه، يمكن أن تعوض أثر الرسوم الجمركية في ترشيد الاستهلاك، لأن الرسوم الجمركية ليست فقط مورد سيادي للدولة، وإنما أيضاً أداة حد من الاستهلاك وترشيده، خاصة ما هو مستورد، وحفز الإنتاج المحلي.

لكن معاملة السلع الأجنبية معاملة السلع الوطنية، وهو أحد مطالب المنظمة العالمية للتجارة، يعاقب السلع الوطنية، لصالح السلع الأجنبية، المنافسة في السوق بين غير متكافئين، تجعل الكفة ترجح دائماً في صالح الأقوى، الأكثر خبرة، الأكبر رأسمال.

إضافة إلى أن ضريبة الاستهلاك تحمل على المستهلك، وليس على المورد، مما يعني أن الذي يدفع ضريبة الاستهلاك هو المستهلك أي المواطن، عندئذ لا يمكن الحديث عن انخفاض الأسعار، لأن الرسوم استبدلت، ولو جزئياً، بضريبة الاستهلاك.

حتى مع قرار إلغاء الرسوم، وعندما تطبق ضريبة الاستهلاك، سواء على السلع المنتجة محلياً، كما على السلع المستوردة، فإنها تحد من الاستهلاك، هذا صحيح، لكنها أيضاً تحبط الإنتاج المحلي.

في البلدان المتقدمة، والمصنعة، تفرض ضريبة على الاستهلاك تسمى T.V.A - ضريبة القيمة المضافة- بهدف الحد من الاستهلاك، مع أن هذه البلدان تنتج من السلع ما يتطلب زيادة الاستهلاك تنتج من السلع ما يتطلب الاستهلاك، وأن زيادة الاستهلاك تحرك عجلة الإنتاج، لكنها تعفى السلع المصدرة من هذه الضريبة، من أجل تشجيع التصدير، هكذا حفز الإنتاج يأتي من تشجيع التصدير أكثر مما يأتي من الاستهلاك الوطني.

هل نفترض أن هذا هو الهدف؟ هل تعفى السلع المصدرة من هذه الضريبة؟

إن هذا ما فهمته من حديث أحد المسؤولين إلى إذاعة الجماهيرية. لكن هذا يعني وضع العربة أمام الحصان. إذ يجب أن يكون هناك إنتاج قابل للتصدير أولاً، ثم النظر في هذا الإعفاء ثانياً، وإلا صار بلا جدوى، بينما فرض ضريبة الاستهلاك يعيق أصلاً نشوء مثل هذا الإنتاج.

إذا كان ليس هناك سلعاً محلية قابلة للتصدير، تستفيد من هذا الإعفاء من ضريبة الاستهلاك، مما يعوض أثر الحد من الاستهلاك المحلي، فهل هي السلع المستوردة التي تستفيد من هذا الإعفاء عند إعادة التصدير؟

عندئذ يمكن أن نسأل: وماذا استفادت منطقة العبور الحر هذه؟ الأسعار لا تنخفض، وترويج السلع على هذا النحو، بتشجيع إعادة تصديرها، يخدم المنتج الأجنبي وتجار الجملة فقط.

إن ضريبة الاستهلاك، وضريبة الإنتاج، على السلع بصورة عامة مستوردة أم محلية، تجعل من غير الممكن توقع خفض الأسعار، بل ربما توقع ارتفاعها.

إذا كانت ضريبة الإنتاج 2% وضريبة الاستهلاك تتراوح ما بين 25% و 50% وإذا قارنا هذا بالرسوم الجمركية، فإن الفارق، في العموم لا يبدو كبيراً، لذلك ليس من المتوقع خفض الأسعار. ما لا أستطيع فهمه، أننا في بلد يعاني مشكلة إنتاج وصعوبات كبيرة تواجهه، ولسنا نعاني مشكلة تكديس سلعي، مما يجعل، من المفترض إتباع سياسة مختلفة، تشجيع وحفز الإنتاج المحلي، عن طريق إلغاء، أو على الأقل خفض ضريبة الإنتاج، ولو لفترة معينة.

تسمح بتطور وتقدم الإنتاج وتحسين الإنتاجية، أو على الأقل يصير قادراً ولو نسبياً، على الحياة في معترك السوق، وكذلك إلغاء أو على الأقل، خفض ضريبة الاستهلاك على الإنتاج المحلي، لأن زيادة استهلاك ما هو محلي تؤدي إلى تطور وتقدم الإنتاج، إنها الماء والغذاء الذي يتيح للنبتة الصغيرة النمو الوطني.

ومن ناحية أخرى فرض رسوم على المستورد بشكل يجعل اختيار المستهلك يذهب في صالح ما هو محلي هذا يحفز الاستثمار الإنتاجي الوطني وحتى الأجنبي.

هل أعطى لهذه السياسة الاقتصادية، الاسم الذي يتفادى ذكره صناع هذا القرار؟ وربما يستهدفون إلغائها بالقطاعي؟ إنها سياسة

الحماية، التي مكنت كل الاقتصاديات المتقدمة اليوم من تحقيق تطورها، والتي لا زالت تأخذ بها.

إنني أخشى جداً أن إلغاء الرسوم الجمركية، يستهدف، في المقام الأول، إلغاء الحماية التجارية، قبل أن يكون همه خفض الأسعار، خفض الأسعار المتوقع ليس إلا وسيلة تمرير إلغاء الحماية.

عندئذ لا يجب أن نستغرب أن لجان التمليك ستبقى عاطلة والسلعة التي تبيعها راكدة، والدلال لا يجد زبائن.

في الختام، موضوع هو: هل إلغاء الرسوم الجمركية سوف يخفض الأسعار؟

جوابي أخشى أن يكون سلبياً، لقد استبدلت الرسوم الجمركية، والتي كان لها، على الأقل مبرر سيادي واقتصادي، وتطبق على المستورد فقط، حماية للاقتصاد الوطني، بضرائب تفرض على الإنتاج وعلى الاستهلاك، والتي لا تميز بين ما هو إنتاج محلي وما هو مستورد، فتعاقب الإنتاج المحلي لصالح المستورد، بحجة تحرير السوق، ولا تخفض الأسعار، لكنها ربما تستجيب، ولو شكلياً، لمطلب المعاملة الواحدة للمشروعات الوطنية والأجنبية، ومطلب الاقتصاد المفتوح... أو المستباح.

بالأمس القريب⁽¹⁾ في ندوة كلية الاقتصاد، جامعة التحدي، بسرن، وفي حضور الأخ القائد، اقترح، بل طالب البعض بإلغاء دعم السلع، حجتهم في ذلك، إن الأسعار في ليبيا رخيصة جداً، مما يشجع على تهريبها، هذه الحجة لا زالت تورد مبرراً هذه المرة لإلغاء الرسوم الجمركية...⁽²⁾

ومع أن التهريب، في الغالب، ليس مدفوعاً بالفارق بين سعر السلع في ليبيا، وسعرها في بلدان أخرى، وإنما مدفوعاً بالفارق بين أسعار السلعة المهربة خروجاً، والسلع المهربة دخولاً، في ليبيا، إن المهرب يهرب سلعاً رخيصة في ليبيا، ليأتي، تهريباً، بسلع غالية الأسعار في ليبيا.

مع ذلك اعتبرتها وجهة نظر، وإن كانت تخفى أكثر مما تظهر، مما يصعب نقاشها.

اليوم خفض الأسعار هو المبرر المعلن لقرار إلغاء الرسوم الجمركية، وإذا تساءلنا وفق منطقهم السابق، إلا يشجع هذا التهريب؟ فإن جوابهم سيكون نفيًا، لماذا؟ ببساطة لأن التهريب صار يسمى إعادة تصدير!

هل هناك من لا يوافقني فيما ذهبت إليه؟

(1) الاقتصاد الليبي وتجنّب عائدات النفط 29-30/4/2003 النعمة التي غناها كثيرون،

كانت إلغاء دعم السلع من أجل رفع الأسعار، لأن الأسعار الرخيصة تدفع إلى

التهريب، اليوم على العكس يزعم أن إلغاء الرسوم، وخفض الأسعار يكافح التهريب.

(2) وكالة الجماهيرية- أوج 9 ناصر 1373 - 2005، تصريح مسؤول.

هل هناك من له رأى آخر؟

إذن أنا في انتظار ذلك، ليس في الديمقراطية المباشرة أسرار دولة، خاصة فيما يتعلق بمعاش الناس وحاجاتهم.

قد أكون مخطئاً، جانبت الصواب، لكن من حقّي أن أفهم، حتى ينتهي الجهل عندما يقدم كل شيء على حقيقته، وعندما تتوفر معرفته لكل إنسان⁽¹⁾.

فما هي الحقيقة؟

لقد أطلعت على القرار، وتابعت مقابلات مريّة مع مسؤولين، وما أوردته وسائل إعلامنا، وشاهدت أكّاداس السلع في الحظائر الجمركية، والفرحة تعلو وجوه التجار، لكن أسئلتي والوقائع التي لخصتها لا زالت تنتظر جواباً، خاصة ما هو الدافع الحقيقي وراء إلغاء الرسوم الجمركية؟

خفض الأسعار، حتى لو حدث، ليس مبرراً كافياً. أن ترويج القرار، مبرراً بخفض الأسعار، إذا لم يتحقق هذا الخفض بشكل محسوس من المواطنين، ستكون له أضرار بالغة تطال مصداقية المسؤولين، وأثاره البعيدة ستطعن في شرعية القرار.

(1) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ص 187..

موقف 5

الحقيقة...

أغلى أن تترك ... وأعز من أن
ممتلك

كثيراً ما تؤكد أن ما نقوله حقيقة، أو أن ما نراه حقيقة. ونلجأ إلى ما نعتبره حقيقة علمية لدعم آرائنا، وللبهرنة على صدق ما نقول بما نعتبره حقيقة علمية وبرهاناً حاسماً. لكن تحليلاً بسيطاً يمكن أن يكشف سذاجة هذه التأكيدات، ويضع ما يدعي حقيقة علمية موضع سؤال.

فما هي الحقيقة؟ ما شروط إدراكها؟ وهل ثمة حقيقة مؤكدة بشكل مطلق؟

في الحس العام، وفي الحياة اليومية، تختلط فكرة الحقيقة مع الواقع، فنأخذ ما هو واقع على أنه حقيقة، هكذا الشجرة التي نراها نعتبرها حقيقة، إنها حاضرة لإدراكنا، نستطيع لمسها، وأن نأكل من ثمارها، هذا يعني أنها ليست صورة على ورق،

كما إننا نستطيع التمييز بين الأحلام، والخيالات والأوهام باعتبار أنها لا تنتمي لعالم الحقيقة، أي عالم الواقع.

هذا يعني أن الحقيقة عكس الأوهام والخيالات والأحلام، نحن نتخيل، نتوهم، ونحلم، لكن لا نعطي، في الغالب لخيالاتنا وأوهامنا وأحلامنا صفة الحقيقة - إلا في الحالة المرضية حيث يغيب التمييز بين ما هو واقع وما هو أوهام أو خيالات -

الحقيقة هكذا تعني ما هو موجود، إنها إدراك الموجود، أي إدراك الواقع.

لكن لو حللنا أكثر، سنجد إننا لا ندرك ما هو موجود، وإنما ندرك امثالنا عنه، وهذا قاد بعض الفلاسفة، مثل بيركلي، إلى القول بأن الوجود إدراك، ويترتب على هذا أن ما لا ندركه ليس موجوداً، إننا لا نستطيع الجزم بوجود ما لا ندركه.

هذا التطرف هو نتاج اعتبار أن الحقيقة و الوجود متحدان، لكن الحقيقة لا يمكن أن تتحد مع ما هو موجود، ذلك لأن الحقيقة تتعلق بحكم صدره، بينما الوجود يختلف في طبيعته الانطولوجية، عن الحكم عليه. هذا مفهوم الحقيقة لا معنى له إلا بالقدر الذي فيه الإنسان يضع امثاله لموضوع ما في علاقة مع الموضوع نفسه، وينظر في تطابق الامثال مع الموضوع. هكذا يمكن أن ننفي أو نؤكد صفة ما أو خاصية ما في هذا الموضوع، فنحدث عن حرارة النار وبرودة الثلج. الحقيقة إذن تكمن في هذا الحكم، كما فيه يكمن الخطأ أو الباطل نفسه. إننا نحكم على موضوع ما بأنه حقيقي أو غير حقيقي، لكن حقيقي وغير حقيقي ليسا في الموضوع نفسه، وإنما في الحكم عليه. وهذا ما أدى إلى القول بأن الإنسان مقياس كل شي.

لكن الحقيقي والخطأ أو الباطل، لا يوجدان إلا معبر عنهما في لغة، عندئذ تطرح مشكلة خصائص الحقيقة، وهل يتطابق الموضوع مع ما أكده الحكم عليه، وما هو الضمان؟

في الحياة اليومية الجواب بسيط: إننا نتأكد من الحكم بالرجوع إلى الواقع، إلى الملاحظة والتجربة : الشجرة هكذا موجودة حقيقة، يمكننا التأكد من هذا الوجود. وإعطاء مصداقية لحكمنا، حالما يوجد

شك، الرجوع إلى الواقع يحسم الأمر. لكن ذلك يبدو صعباً، أن لم تكن مستحيلاً، فيما يتعلق بالحقيقة الميتافيزيقية.

لا يمكننا التأكد، مثلاً، من أن وجود الروح حقيقة، بالرجوع إلى أي واقع. وحتى فيما يتعلق بالحقيقة العلمية، لا يمكننا التأكد يقيناً من أن كل المعادن تتمدد بالحرارة.

هكذا من المستحيل ملاحظة الحقيقة الميتافيزيقية، أو العلمية على غرار ملاحظة وجود الشجرة، أو برودة الثلج، أو حرارة النار، المشكلة هنا تكمن في أن موضوع الامثال هو فكرة وليس واقعاً.

- الحقيقة الانطولوجية

بعض الفلاسفة يعرفون الحقيقة، على أنها تطابق العقل - العارف - مع الموضوع المعروف أو المدرك.

لكن هذا النمط من الحقيقة يظل قريباً من الواقعية العامة، وي طرح صعوبات جمة. إن موضوع ما لا يمكن أن يتطابق إلا مع نفسه، وعلى الأكثر يمكن أن يتطابق مع موضوع آخر، مثلاً شجرة البرتقال هذه تتطابق، إلى حد ما، مع شجرة البرتقال تلك، وهو مع ذلك تطابق نسبي وليس كلي. كل الموضوعات التي تنمو ذاتياً، شجرة، حيوان، إنسان، لا يمكن أن يتطابق أفرادها حتى مع أفراد نفس النوع. شجرة البرتقال هذه لا تتطابق تماماً مع شجرة البرتقال تلك، وهذا الحصان لا يتطابق كلياً مع ذلك الحصان، وهذا كل إنسان لا يتطابق مع أي إنسان، إلا في سمات عامة وبمجردة. وهذا يقود مجدداً إلى امثالاتنا عن الشجرة، عن الحيوان، عن الإنسان.

أضف إلى هذا أن مسألة التطابق تطرح مشكلة: ماذا يعني أن العقل العارف يتطابق مع موضوع المعرفة؟

من ناحية من المستحيل تطابق النسخة مع الأصل، كما من ناحية أخرى يستحيل إصدار حكم على هذا التطابق، لأن هذا يتطلب منا الخروج من الامتثال - الإدراك، وأن نستقل عنه، وأن نضع الامتثال في علاقة مع الموضوع.

ومن ناحية أخرى إذا حاولنا الخروج من الامتثال لمقارنة الامتثال بالموضوع، فإننا في هذه الحالة لا نطابق الامتثال الأول مع موضوعه، وإنما نحجري امتثالاً جديداً، هكذا لا يمكننا أبداً أن نفكر مستقلين عن امتثال موضوع ما.

وإذا الحقيقة تتعلق بالوجود، يجب أن يكون هناك هوية بين الفكر و الوجود، وليس تطابقاً. التطابق يعني أن الفكر و الوجود غيران يتطابقان، وهذا تناقض، لا يمكن أن يكون الفكر غير الوجود، وأن يتطابقا.

إذن يجب أن يكون الوجود في هوية مع الفكر. هذه الهوية افترضتها انطولوجيا أفلاطون و اسبينوزا، وأكدتها فلسفة هيجل : الحقيقة ليست شيئاً آخرأ غير الوجود منكشفاً، من خلال خطاب، لوغوس، أو أنها تتحقق من تلقاء نفسها. هكذا الروح تتموضع لتدرك نفسها. وهذا أيضاً ما نجده في ميتافيزيقا هايدجر الذي يقدم فلسفته على أنها عودة إلى مصادر الفلسفة الإغريقية.

هذه الهوية تطرح مشكلة، إذا كان الفكر هو فكر الإنسان، فإن يواجهنا مازق بيركلي : إذا لم أدرك موضوعاً فهو غير موجود. لكنه لكي يبرر استمرار الوجود، رغم عدم إدراكه، افترض عقلاً كلياً يدرك الوجود وإدراك الوجود معاً، لكي يستمر وجود الوجود، لكن إذا كان الفكر، هكذا، الذي في هوية مع الوجود، ليس فكر الإنسان، فكيف للإنسان إدراكه؟

الحقيقة المنطقية :

إذا افترضنا الفكر في هوية مع الوجود، فكيف ومتى يكون الخطاب متأكداً أنه يتحدث عن الوجود؟ ألا يتوجب عليه، قبل البحث عن الحقيقة، أن يبحث في نفسه عن ضمانات مصداقيته؟ وفي كلمات أخرى: كيف نضمن سلامة التفكير؟
هكذا البحث عن الحقيقة، وأحياناً إعلانها، تواضع جداً، فصار أولاً البحث في كيف نبحث عن الحقيقة وكيف نضمن سلامة أدواتنا؟

هذا هو الهدف الذي يضعه المنطق لنفسه، المنطق يبرهن على أن قضيته ما تكون حقيقة صورياً، أي مستقلة عن محتواها، إذا استطعنا بناءها بطريق الاستنتاج، ابتداء من قضايا أخرى مطروحة كمبادئ أو مسلمات، هذا التوجه يمثل في الفكر المعاصر المعياريون الرياضيون، وأعمال دائرة فيينا.

الحقيقة الموضوعية :

المنطق يقود إلى يقين، لكنه يقين فارغ، بدون اهتمام بالمحتوى، يجب إذن أن تعود اللغة إلى الواقع، لكن المشكلة هنا أن في هذا الاتصال بالواقع تتجزأ الحقيقة، نحن عندئذ لن ندرك الحقيقة وإنما كثرة من الحقائق، يخص كل منها مجال معين ومحدد من الواقع ومجال محدد من الوجود.

الباحث عن الحقيقة و أصل تواضعه، فصار على كل علم أن يكتشف مجاله، وأن يصنع معايير العملية، والتي و فقها يؤكد حقيقته.

لكن هذه المعايير وهذه الحقائق وضعتها الاستمولوجيا موضع سؤال.

الرجوع إلى الواقع للحصول على حقيقة نسبياً يقينية، وذات محتوى، لم يكن بالإمكان إلا بالتخلي عن طلب الحقيقة.

إضافة إلى هذا أن الاستمولوجيا كشفت أن ليس الوقائع نفسها هي التي تمثل حجر الأساس في النظرية العلمية، وإنما النظرية العلمية هي التي تعطي الوقائع معنى. الوقائع لا معنى لها إلا في إطار نظرية.

الحماس في التوجه نحو الوقائع، باعتبارها مصدر المعرفة، واجه ضربة قاسية، لا يمكن إدراك أن هذا المعدن يتمدد بالحرارة إلا بفضل نظرية، كما أنه لا يتمدد على أنه معدن إلا بناء على نظرية تجربة ما، لا يمكن أن تكون دقيقة إلا إذا كانت كاملة، وهذا لا يتوفر إلا

بالنسبة لتجربة مسبقة بمشروع مدروس جيداً، انطلاقاً من نظرية جاهزة، كما يذهب قاستون باشلار.

توازن النظرية، بكاملها، تغير في مواجهة امتحان الوقائع، لأن تحديد الوقائع المدروسة نفسها، يجري من خلال نظرية، الحقيقة العلمية، هكذا، على خلاف ما تبدو للعوام والسذج، مجرد تصور تطوري للواقع، والذي يغير أيضاً من أنماط تفكيرنا.

هكذا الحقيقة لا تكمن في أي موضوع، إنها ليست إلا حكماً نصدره على موضوع ما، انطلاقاً من إدراكنا للموضوع، إنها هكذا تكمن في العلاقة بين الامتثال، وموضوع الامتثال وإذا كنا نستطيع العودة إلى الموضوع لنبرهن على صدق حكمنا، في بعض الأحيان، وفي بعض المجالات، إلا إننا لا نستطيع هذا في أحيان ومجالات أخرى. هكذا عندما نصدر حكماً يتعلق بالعدل أو بالظلم، مستقلاً عن علاقاتنا العينية، فإننا لا نجد واقعاً ملموساً يجسد هذا الحكم. وإنما امتثالاً أو فكرة عن العدالة وعن الظلم. هذا هو سبب من أسباب الخلاف والاختلاف وحتى النزاع، في أحكامنا.

على المستوى الاجتماعي نحن عندئذ بين خيارين:

- إما إرادة الوصول، من خلال الحوار، إلى تصور مشترك يقيم علاقاتنا.

- وإما كل منا يتعصب لتصوره وينفي الآخر، عندئذ يكون الاحتكام إلى العنف.

البحث عن الحقيقة، يضعنا في مأزق: الحقيقة المطلقة لا يمكن أبداً البرهنة عليها، والحقيقة المؤكدة بإطلاق لا تكون إلا موضوع إيمان. المنطق يعطينا حقيقة صورية، بدون محتوى، بينما العلوم تشتت الحقيقة. فلا تعطينا إلا حقائق نسبية و مؤقتة، إذن إما أن نطلب الحقيقة، لكن هذه لا تقبل برهاناً، وإما القناعة بحقائق جزئية ونسبية، لكنها لا تحل محل الحقيقة.

لكن الإنسان لا يمكنه التخلي عن طلب الحقيقة، ولا أن يكتفي بهذا عن طلب الحقائق.

هكذا يتفرع مجالان : الفلسفة الباحثة عن الحقيقة، والعلوم الباحثة عن حقائق.

الحياة الروحية تطلب الحقيقة، بينما الحياة العملية تطلب حقائقاً. الحقيقة الفلسفية لا يمكن الاستحواذ عليها كما لا يمكن ترك طلبها، إنها أعلى من أن تترك، وأعز من أن تمتلك، والحقائق العلمية ليست إلا نسبية و مؤقتة.

- راجع : قاموس الفلسفة. مركز دراسات وتشجيع القراءة، ط2، باريس 1969
- ص 536-537-538.

موقف 6

تعليق على

"الخصخصة" والمشرورية الدولية

رؤية جماهيرية *

إذا كان المقصود من مصطلح جماهيرية، ما تشير إليه لوحات السيارات، أي أنها رؤية ليبية، ليس لدي تعليق.
أما إذا كان المقصود ما يشير إلى النظرية الجماهيرية، فإن التعليق واجب.

أبدأ ببيدهية منهجية، كل مصطلح يبحث ليشير إلى محتوى خاص به. لذلك من غير الممكن، وغير المفيد استخدام مصطلح في غير المحتوى الذي نبحث من أجل التعبير عنه. إن هذا يدخل الغموض والالتباس، إن لم يكن ذلك بسوء نية.
لذلك من وجهة نظري، أرى أن نستخدم مصطلحاً خاصاً بكل محتوى جديد، وليس من المفيد أبداً استخدام نفس المصطلح للدلالة على محتوى مختلف.

هكذا مصطلح خوصصة له تعريف محدد، ومتفق عليه يساراً ويميناً، هو بيع القطاع العمومي للخواسب، أي تحويل الملكية العمومية، إلى ملكية خاصة. استخدامه في غير هذا المعنى يؤدي إلى الغموض والالتباس، إن لم يكن بسوء نية، تستهدف تمرير مفهومه الاعتيادي تحت غطاء يجعله مقبولاً.

إن النقد الذي يوجه للملكية العمومية، والملكية الشركاء، المستهدف تبرير الخوصصة، يتجاهل، من بين أمور أخرى، يضيق المجال عن ذكرها،

1- إن اللجوء إلى القطاع العمومي سببه عجز القطاع الخاص عن تحقيق تنمية في خدمة المجتمع، وليس من المفيد العودة إليه، ونحن نعرف لماذا تخلىنا عنه.

2- الشركات والمشروعات التي ملكت للعمال، فرضاً وحتى للقطاع العمومي، في التجربة السابقة، جرى تملكها على ما هي عليه أوضاعها، ديونها، آلتها المتهاكة وحتى مبانيها، وباختصار محملة بالالتزامات والسلبيات. بينما في الخصخصة الجارية، يجري تسليم المشروعات إلى الخواص خالية من الالتزامات، وحتى من العمالة الزائدة، و وفق حالة الآلات والمباني مما يجعل المقارنة مغلوطة أساساً.

مع ذلك النظرية الجماهيرية لا تتأسس على القطاع العمومي، فهذا كان ضرورة ظرفية، ولا يمكن الاستغناء عنه لأسباب واقعية. لكن النظرية الجماهيرية لم تطرح الخصخصة مبدأ، والمسألة بالنسبة لها ليست الخصخصة بل التشريك، أي تشريك الثروة العامة وليس خصوصتها، والفرق كبير بين تشريك الثروة العامة، وبين خصوصتها، تشريك الملكية العامة يكون بين الشركاء وليس بين خواص.

صحيح من الزاوية القانونية، تعتبر ملكية الشركاء خاصة، لأنها ليست ملكية عامة، ولأن القانون، حتى الآن لا يميز إلا بين ملكية عمومية و ملكية خاصة، قطاع عمومي وقطاع خاص، لكن

الملكية الخاصة، هذه ليست خاصة بأفراد بل بشركاء وهذا يعني أن هذه الملكية التشاركية، هي نمط جديد ثالث بين الملكية الخاصة والملكية العمومية. والتي يجب أن تجد مكانها في الصيغ القانونية.

قد يعترض بأن الخوصصة، أي بيع القطاع العمومي، يستفيد منه العمال أيضاً، هؤلاء من حقهم شراء الملكية العامة.

قانوناً الدولة لا تملك، الملكية اجتماعية، بمعنى ملكية كل أفراد المجتمع. الدولة تدير فقط، بيع الدولة للملكية المكلفة بإدارتها مطعون فيه قانوناً، بدون قرار صريح من صاحب الملكية.

مع ذلك يمكن مناقشة إشراك العمال في خوصصة القطاع العمومي وسنجد عملياً :

1- الخوصصة لا تشترط بيع الملكية العامة للعمال، وأن حذت هذا فباعتبار العامل مالك رأسمال وليس باعتباره عاملاً، إن شرط الخوصصة الأساسي هو ملكية ثمن الأسهم، والدليل على ذلك إنشاء البورصة حيث تباع أسهم المشروعات المخصصة. بينما التشاركية تقوم على تخلي الدولة عن الملكية العمومية لمشروع ما، لصالح العاملين به، وليس لزبائن البورصة.

2- الهدف من بيع أسهم لبعض من العمال، ليس تحويلهم إلى شركاء، لأن جزء كبير من الأسهم يذهب إلى ملاك رأسمال ليسوا عمالاً، ولأن العمال، حتى مالكي الأسهم منهم، يظلون أجراء حتى بالنسبة لأنفسهم كملاك رأسمال.

ولا يمكن هكذا الحديث عن توسيع قاعدة الملكية. لأن عدد كبير من العمال سوف يقذف بهم خارج العمل كعمالة زائدة.

3- القدرة المالية للعمال، تجعل إمكانياتهم شراء أسهم محدودة جداً، قدرت، في أحسن الأحوال ب 30% مما يعني أن الجزء الأكبر من الأسهم يقع بين يدي ملاك الأسهم. وحتى نسبة 30% ليس مضموناً بقاءها في يد العمال، تدريجياً سوف يستحوذ عليها الملاك الكبار.

لماذا إشراك العمال في الأسهم إذن ؟

1- خلق درع ، من بعض العمال، مالكي الأسهم، يحمي الملكية الخاصة.

2- إدخال تناقض في صميم العمال بتقسيمهم إلى ملاك أسهم وإلى إجراء التناقض بين الأسهم والعمل يصير في صميم العمال.

3- إدخال تناقض في قلب العامل نفسه، لكونه من ناحية أجيراً ومالك أسهم من ناحية أخرى.

4- الحرص دائماً على عدم ملكية العمال قدراً من الأسهم يعطيهم حق الإدارة والتوجيه، إن نسبة 30% إلى 70% تجعل الإدارة والتوجيه حتماً في يد 70%.

5- إعطاء حافز للعمال، مالكي الأسهم، ليس فقط على زيادة الإنتاج وإنما أيضاً على رقابة الأجراء الآخرين.

مساهمة بعض العمال، في ملكية الأسهم تجعلهم كأجراء يعملون بنشاط من أجل تحقيق الأرباح، وعيناً على الأجراء الآخرين، لكن نظراً لنسبة مساهمتهم، فإن الجزء الأكبر من الأرباح يذهب إلى ملاك الأسهم المساهمين الكبار.

إن أسوأ ما في نظام يدفع العمال إلى المساهمة في الأسهم، ليس فقط استمرارهم أجراء، بل أيضاً الاستحواذ على مدخراتهم، بالمساهمة حيث لا يملكون قراراً ولا توجيهاً، وحيث نصيبهم من الأرباح لن يسمح لهم بالتححرر من هيمنة الأجرة. الأسهم هكذا يزيد في سيطرته على الأجراء، ليس فقط كأجراء وإنما أيضاً كمساهمين بمدخراتهم.

إذن مساهمة بعض العمال في الأسهم، بشراء أسهم، لا يعني أبداً التشاركية، ولا ينزع صفة الملكية الخاصة لأن مساهمتهم ليست كعمال وإنما كملاك أسهم. لذلك يجب التمييز بدقة ووضوح بين الملكية التشاركية، مبدأ النظرية الجماهيرية، والملكية الخاصة هدف الخصوصية. الأسهم لا تعرف بعدد ملاك الأسهم نسبة إلى الأجراء، وطالما وجد أسهم يشتري العمل فإن العلاقة رأسمالية مهما توسعت قاعدة الملكية وضائق قاعدة الأجرة.

بالطبع في عالمنا اليوم، ليس محظوراً على شعب يمارس سيادته، أن يتعامل وفق ظروفه مع معطيات صارت تفرض بالضغط الاقتصادي والسياسي، مصحوباً أحياناً بالقوة العسكرية. لكن لا

يجب إلباس هذا التعامل لباس النظرية الجماهيرية. يجب أن يكون واضحاً لدينا، أن ما نقوم به، ولو كان ضرورياً، آخذاً في الاعتبار معطيات عدة، منها ما سمي مشروطة دولية، لا يعكس خياراتنا الأساسية.

* ندوة بالمركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.
مساء الاثنين 10/10/2005 . 7 رمضان

موقف 7

الراعي ... الوادي ... والأفعى

المصالحة، هكذا تبدت مستحيلة.

ارتسمت هذه الصورة، في خيالي، وأنا أقف ويتلوى أمامي
سور الصين العظيم، كأفعى هائلة في محيط من الخضرة الدائمة ..

هل يمكن المصالحة بين الرأسمالية والدولة الاشتراكية ؟

هل تنسى الرأسمالية عدااء الاشتراكية لها؟ وهل تغفر الاشتراكية
مآسي الرأسمالية؟ هل يمكن للأفعى أن تترك الراعي يتمتع
بغيرات واديها وهي تدرك حقهه عليها؟

هل يمكن للسوق أن يقبل بإدارة الدولة؟

هذه الأسئلة برزت أمامي وأنا أتجول في شوارع بكين، هذا
الازدهار الظاهري - على الأقل - هل تتركه الرأسمالية متاعاً لدولة
اشتراكية؟ هل تصنع الرأسمالية ازدهار دولة اشتراكية؟ أيهما
المغفل: الدولة أم السوق؟ من منهما يخدع الآخر؟

في تجوالي قابلتني أحدث موديلات السيارات، بعضها ربما لا
يشاهد بعد في بلدان الرأسمالية العريقة.

وإذا ما أجلت البصر، فإنه يصطدم بينايات شاهقة، تبدو
كأبراج حمام، تنشق عنها الأرض، وكأنها فقاع. وتسد الأفق أمام
بصري وحيث إيجار المتر المربع يصل 1000 دولار شهرياً.

وإذا ما انتقلت من قناة إلى أخرى، من قنوات التلفزيون التي
صارت متعددة، فإني أجد نفس الدعاية، وربما أيضاً نفس الأسلوب،
لسلع أجنبية أو سلع صينية، هذا لم يعد يهم. تحت على الإستهلاك

أكثر، من منتجات وأدوات إنقاص الوزن، إلى معاجين الأسنان، و موديلات الملابس، وألوان الشعر.

من المعروف أن الدعاية تعبر عن مجتمع استهلاكي، لكن ليس هذا فقط، بل أيضاً كلما زادت الحاجة للدعاية، لتسويق السلع، كلما عبر ذلك عن تناقض القدرة الشرائية الكلية، وعلى محاولة جعل القادرين يستهلكون أكثر مع تحميلهم تكاليف دفعهم إلى الاستهلاك.

المجتمع الاستهلاكي، لا يعني، كما يشيع الاعتقاد، انتشار الاستهلاك أفقياً، بقدر ما يعني انتشاره رأسياً. دائماً من يبقى قادراً على الاستهلاك يجب جعله يستهلك أكثر، لتعويض تقلص الاستهلاك أفقياً. تقلص الطلب بدأ يظهر، مع ارتفاع معدلات البطالة، وتخفيض الأجور، وتفاقم الهجرة من الريف إلى المدن.

الصين بلد زراعي، حيث يعمل بالزراعة حوالي 900 مليون شخص، حركة الهجرة هذه سوف تؤثر سلباً على إنتاجية الريف، فترفع أسعار المنتجات الزراعية، لكن ليس هناك ما يشير إلى إمكانية استيعاب المدن لأفواج الهجرة هذه، مع التقدم التقني، المحلي أو المستورد، لا يمكن خلق فرص عمل في المدن - كافية لتشغيل هؤلاء المهاجرين.

عندئذ يفقد الريف الأيدي العاملة، دون إمكانية المدن استيعابها، وتكون النتيجة، تنافس العمال على فرص العمل، مع

مرونة الأجور والعمل، يقود إلى خفض الأجور دائماً أكثر، وإلى تفاقم البطالة.

باختصار يبدو النمو هشاً، والتطور سريعاً، لكنه على نط الرأسمالي، في بلد لم يعد لهذا.

كل هذا ليس غريباً عن أي مجتمع رأسمالي، وليس بدعة صينية، العادات، التقاليد، طرق اللباس، وحتى الغذاء، لن تقاوم كثيراً هذه التحولات، وستصير مجبرة على ملاحقة هذه البيئة الجديدة.

بالطبع، وكما قيل لي، ثمة مشكلات وانسدادات في اقتصاد الدولة، والذي أدى إلى هذا الخيار، ويغذى هذه التحولات، من اقتصاد الدولة إلى اقتصاد السوق.

ذكر لي أحد المحاورين، أن أحد المسؤولين الكبار، صرح، بأنه يجب أن يسمح لقلّة بالثراء، مؤقتاً، بدلاً من فقر الجميع. بالطبع إذا كان الاختيار بين أن الجميع فقراء، وبين أن قلة منهم يكونون أثرياء، وأن هؤلاء القلة يصيرون محرك الآلة الاقتصادية، التي تنتج الخير للجميع، يمكن أن نختار هذا الحل، لكن ما يعيبه أن ثراء القلة يكون واقع، بينما أن تكون محركاً للآلة الاقتصادية، وأن يرتب هذا الخير للجميع هو فرضية غير لازمة، لأنها تتجاهل سلوك هذه القلة، والذي لا يقود ضرورة إلى خير الجميع.

منطق هذا الخيار بسيط، وواضح، الجميع فقراء، سوف يؤبد فقر الجميع، قلة أغنياء، سوف يستثمرون، يخلقون مناشط، فرص عمل، والذي ينعكس إيجاباً على الفقراء.

إذا فسرنا هذا المنطق، وفق اويديولوجيا الدولة، أي الماركسية، فإن هذا يعني الاعتراف بفشل الدولة في القيام بالمهمة التاريخية، التي كان من المفترض قيام الطبقة الرأسمالية بها.

وفق لينين، على الدولة أن تقوم بما كان يجب على الطبقة الرأسمالية القيام به، وتطوير الإنتاج وأدوات الإنتاج، وصولاً إلى مجتمع الوفرة الذي يحقق الشيوعية، وهذا خلاف ما يذهب إليه ماركس، من أن الرأسمالية، وليس الدولة، هي التي تحقق الوفرة اللازمة لظهور الشيوعية، الرأسمالية هي التي تحقق، إجبارياً، وليس إرادياً، تطور الإنتاج وأدوات الإنتاج، حتى تصل إلى مرحلة تتحول إلى نقيض الرأسمالية، أي أن الشيوعية تنشأ وتتحقق في رحم الرأسمالية، وبفضل الرأسمالية، هكذا القضاء على الطبقة الرأسمالية، قبل انجياز مهمتها يعني إجهاض آلية التحول إلى الشيوعية.

العبارة التي أوردناها، سواء كانت صادقة في نسبتها إلى المسؤول الصيني، أو غير صادقة، فإن الواقع يبرهن عن هذا، من ناحية أن نظام اقتصاد الدولة فشل في انجياز المهمة بديلاً عن الرأسمالية. لكن الذين يتقدون اقتصاد الدولة هذا، يتناسون أن هذه

الدولة ليست في جوهرها اشتراكية، إنها مجرد بديل عن الطبقة الرأسمالية، فشلها ربما يرجع إلى هذا أكثر مما يرجع إلى أنها دولة، ولا يمكن هكذا تعميمه على كل دولة ذات قطاع عمومي.

من ناحية أخرى، إذا الدولة هذه فشلت في أداء مهمة الطبقة الرأسمالية، فإن العودة إلى الأصولية الماركسية، تعني السماح للرأسمالية بأن تمارس مهمتها التاريخية، وأن تخلق شروط التحول التلقائي من الملكية الخاصة- الرأسمالية- إلى الملكية الاجتماعية.

لكن المشكلة هي: أمام تجربة اقتصاد الدولة، هل سوف تسير الرأسمالية في هذا الاتجاه، فتحقق ما عجزت عنه الدولة، وتخلق شروط الانتقال إلى المجتمع الشيوعي.

هذا يتوقف على مصداقية التطور أكثر لرأسمالية، أو على يد خفية، أو مكر التاريخ. إنه رهان ربما على وهم.

هذه العودة إلى الرأسمالية، وانتظار أن تحقق نقيضها، وأن تنجز مهمتها التاريخية، وفق الماركسية، هل هو مجرد مبرر لإنقاذ ماء وجه الدولة؟ هل هو مجرد تبرير القول بالحفاظ على الثابت؟ أم هو إستراتيجية حقيقية؟

هكذا الثوابت تبقى، الهدف دائماً هو مجتمع شيوعي، لكن الطريق إليه تغير، من قيام الدولة بمهمة الرأسمالية، إلى إعادة هذه المهمة إلى الرأسمالية.

جواب السؤال الأول لا يعنينا كثيراً، لكن جواب السؤال الثاني يهمنا جداً.

إذا كان السماح للرأسمالية بإنجاز مهمتها التاريخية، هو إستراتيجية حقيقة، فإن هذا يتجاهل :
- إن السلوك الرأسمالي لا يقود ضرورة إلى تحقيق المهمة التاريخية المنتظرة.

- إن الرأسمالية، بعد تجربة الدولة الماركسية، تدرك هذا وهي أبعد من أن تترك نفسها تقاد، أو تنقاد في عملية تقود إلى نقيضها. هكذا لا يستبعد أنها سوف ترد بإستراتيجية مضادة، تجعل حتمية التطور التاريخي، التي استند إليها التحليل الماركسي، وهماً.

عملية التحول، في الحالة الصينية، على الأقل، لم تعد تلقائية، الرأسمالية، بناء على توقعات ماركس، و الواقع التاريخي لتجربة الصين، لم تعد تجهل ما يقود إليه تطورها افتراضاً، وما ينتظره منها استراتيجيو الدولة في الصين، ولديها من الحيل، ومن المكر ما يخيب أمل المنتظرين.

مع ذلك ليس في هذا جديد، الاتحاد السوفيتي عرف هذا التحول من المرحلة الانتقالية، التي لم تنجز الانتقال، إلى العودة إلى الرأسمالية، لكن ولا دولة من الدول التي نشأت على أنقاض الاتحاد السوفيتي، ادعت الحفاظ على الثابت، واستخدام السوق لتحقيق نفس هدف اقتصاد الدولة.

الجديد في التجربة الصينية الحالية، هو السماح من ناحية للرأسمالية، بأداء مهمتها التاريخية، تحت وصاية الدولة الاجتماعية - الاشتراكية - ومن ناحية أخرى اعتبار هذا طريق آخر لنفس الهدف. لكن هذا يعني نظاماً اقتصادياً يتناقض صراحة مع نظام سياسي، ويفترض أنه يحقق مبدأ نظامين في دولة واحدة، أوسع مما جرى في حالة هونج كونج.

التجربة التاريخية في روسيا ما قبل 1917، تبرهن على أن الرأسمالية لا تعيش ولا تزدهر بدون نظامها السياسي.

ما لا يجب تجاهله، أن الرأسمالية، ليست ولن تكون مجرد نظام إنتاج اقتصادي لا سياسي، أو سوق بدون مقابل سياسي، إنها نظام اقتصادي وسياسي معاً، تجربة روسيا ما قبل 1917، عندما كانت الرأسمالية الناشئة، المندفعة، تصطدم بالنظام القيصري المطلق السلطان تنبئ، ربما، بمصير التناقض بين دولة اشتراكية واقتصاد رأسمالي.

عندئذ ثمة خياران تاريخيان :

إما أن السوق ينتهي، عبر آلاف الحيل، وأساليب الخداع، إلى فرض نظامه السياسي، وحالما تتم له السيطرة على الاقتصاد، يتحول إلى إنتاج نظامه السياسي.

في الواقع، عندما تحدث ماركس عن مهمة الرأسمالية التاريخية، لم ينظر إليها فقط، على إنها نظام اقتصادي، وإنما أيضاً نظام سياسي بدونه لا تكون الرأسمالية رأسمالية.

الرأسمالية في تطورها، تحتاج لنظام سياسي مناسب لها، يجعل هذا التطور آمناً ومبرراً.

لكن رأسمالية في دولة اشتراكية، لا يشعر الرأسمالية بالأمان، ولا يسمح تطورها، وما يرتبه من توضحيات من الناس، وما ينتج عنه من مآسي، المبرر الكافي، ويحمل الدولة الاشتراكية سلبيات النظام الرأسمالي، كما حملت الاشتراكية سلبيات هيمنة الدولة الشمولية.

إذن من ناحية عدم الشعور بالأمان، والحد من المبادرة الفردية في إطار دولة اشتراكية، سوف يشل فعالية الرأسمالية، بصرف النظر عن أي تقييم، دون أن يزيد في فعالية الدولة، هكذا السوق يشل فعالية الدولة، والدولة تحد من فعالية السوق .. ولنا تحليل النتيجة، كما إن سلبيات الرأسمالية يمكن أن تحمل على الدولة الاشتراكية، فتفقد انتماء المواطنين دون الفوز بثقة الرأسمالية.

إذا الدولة الاشتراكية، حاولت تأطير الرأسمالية، وفق إستراتيجية الدولة وأهدافها فإنها تصطدم بالرأسمالية، فلا تكون هذه غير رأسمالية زائفة.

وإذا أطلقت العنان للرأسمالية فإن هذه تنتهي بأن ابتلع الدولة فلا تكون هذه غير دولة زائفة.

من ناحية أخرى، عندما فكر ماركس، وتوصل إلى أن الرأسمالية هي التي سوف تحقق شروط نقيضها، فإنه كان يفكر بشكل عام، وفي ظروف القرن التاسع عشر، حيث الدولة الوطنية - البورجوازية، كانت قوية، في تأخي مع الرأسمالية، وحيث الثروة التي تصنعها الرأسمالية تتراكم في داخل نفس الدولة، عندئذ كان يمكن التفكير في أن الكم يتحول إلى كيف.

وعندما تعود الصين، أو غيرها، إلى هذه النظرية، أي استخدام الرأسمالية في إنهاء الرأسمالية، فإنها تفعل هذا في ظروف تاريخية مختلفة جداً وجذرياً، ومع رأسمالية ذات تجربة عميقة في مواجهة مع الدولة الاشتراكية.

النظرية الماركسية تستند إلى أن التراكم الذي يتحقق بفعل الأداء الرأسمالي، يحدث، في مستوى معين، تغييراً من الكم إلى الكيف، لكن ظروف اليوم لن تسمح بحدوث هذا الشكل من التراكم، بفضل حرية انتقال الرأسمال، والتبادل المسمى حراً⁽¹⁾ فإن

(1) التبادل الحر خدعة لا تنطلي إلا على مغفل أو ساذج، أو من يظهر ما لا يخفي.

صادرات الاتحاد الأوروبي إلى الصين زادت بمقدار 15% سنوياً، بينما صادرات الصين إلى الاتحاد الأوروبي زادت بمقدار 18% سنوياً. هذا المثال يسعد أنصار التبادل الحر، لكن لا يجب الاستعجال. هل تقبل أوروبا بهذا؟ (أوروموز 5/5/22)

الصادرات الصينية من المنسوجات فحرت الأزمة، الولايات المتحدة قررت إعادة العمل بنظام الحصص، بعد أن ألغى فترة من الزمن، و لوحت بإجراءات أخرى. والاتحاد الأوروبي يدرس إجراءات حامية، التبادل الحر تبخر على نار مصالح الأقوياء.

التراكم المأمول لن يحدث في إطار الاقتصاد الصيني، هكذا يمكن جداً أن الرأسمالية تعمل بنشاط في الصين، لكن التراكم لن يحدث، وانتظار تحول الكم إلى كيف سيكون بلا جدوى، أو كمن ينتظر المهدي المنتظر.

حجة هؤلاء أن صادرات الصين من المنسوجات دمرت آلاف فرص العمل في الولايات المتحدة، وفي الاتحاد الأوروبي.

يمكننا السؤال: وكما فرص عمل دمرها صادرات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي في البلدان الأخرى؟ أليس من حق هذه البلدان أيضاً حماية فرص عمل مواطنيها؟ منطقياً-إما قبول الجميع بآثار التبادل الحر، على فرص العمل، بالرغم من أن هذا أشد تأثير على البلدان الأضعف اقتصادياً مقارنة بالقوى الاقتصادية الكبرى، وعلى البلدان في طور النمو. هذا يعطي التبادل الحر بعض المصادقية.

وأما من حق كل بلد حماية فرص عمل أبنائه. لكن في حضور القوة يغيب المنطق، وفرض على الصين زيادة الرسوم على صادراتها بنسبة 4.5%

فرض لرسوم نفسه يتناقض مع التبادل الحر، لو فرضت الصين رسوماً على سلع ترغب في الحد من تصديرها، بدوافع المصلحة الوطنية، لقامت القيامة ضدها، لكن أن تفرض رسوماً على سلع يرغب الاتحاد الأوروبي و الولايات المتحدة، الحد من تصديرها، هذا يجد ترحيباً، لكنه في كل الأحوال يعبر عن أجراء حمائي قامت به الصين لصالح الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي.

هذه الصين، قوة اقتصادية لا بأس بها، وسوق هائل تعداده مليار وثلاثمائة مليون نسمة، فما هو حال البلدان الأقل أهمية في ميزان التبادل الحر مع القوى الكبرى؟

الغريب ليس هذا، نحن لا نجهل حذوته، لكن الغريب أن هناك من لا يزال مغفلاً أو ساذجاً، يصدق أن التبادل الحر هو حر حقاً.

من العبث إذن انتظار أن اليد الخفية، أو مكر التاريخ، كما يسميه هيجل، أو الحتمية التاريخية، عند ماركس، تقود الرأسمالية جبراً إلى إنتاج نقيضها.

هذه الرأسمالية واعية بذلك، ومن وجود دولة اشتراكية تذكرها به أن نسيت، لها وسائل أبطال مكر التاريخ، وتضليل اليد الخفية، وبدلاً من الاكتفاء بالسوق، وترك النظام السياسي، فإن السيطرة على النظام السياسي ستكون الخطوة التالية.

يقال أن الرأسمالية أقدر على الإنتاج، وأسوأ بالنسبة لعدالة التوزيع، وأن الدولة أقدر على عدالة التوزيع، وأسوأ بالنسبة للإنتاج جون استيورات مل أفاض في الدفاع عن هذا الرأي.

لكن هل يمكن أن الرأسمالية تنتج ما تحتاجه الدولة لعدالة التوزيع؟ هل تقبل الرأسمالية أن تنتج بفاعلية وأن تترك للدولة عدالة التوزيع؟ هذا يتطلب أحداث تغيير في العقلانية الرأسمالية، أصعب جداً من التغيير الذي كان يتطلبه الإنسان الاشتراكي، إن تصير الرأسمالية مؤسسة إحسان وعمل خير.

الرأسمالية لن تقبل الإنتاج بفاعلية، وترك مهمة التوزيع العادل للدولة. وستحاول الاستيلاء على الدولة، ودحض مبدأ العدالة نفسه، الليبرالية الجديدة، تعلن صراحة، أن العدالة كلمة جوفاء.

إذا قاومت الدولة، فإن منافذ عدة، تمنح الرأسمالية فرصة تفادي هذا المصير، التراكم الذي تنتظره الدولة الاشتراكية، يتحقق على يد الرأسمالية، سوف يتحقق، لكن خارج الاقتصاد الصيني.

هذا ما سيكون مصير كل دولة، تأمن للرأسمالية، معتقدة أنها سوف تحقق النمو والازدهار، لتتولى توزيعه على كل الناس.

إذن لا محالة

- إما استمرار سيطرة اقتصاد الدولة وسوق وهمي له مظاهر رأسمالية زائفة.

- وأما سيطرة السوق على دولة تفقد جوهرها، وتلغي العقد الاجتماعي.
- وأما الصدام بين الدولة والرأسمالية مجدداً، استحالة أن تأمن الأفعى شر الراعي، وآثار ضربة فأسه تشهد على عداوته، واستحالة أن ينسى الراعي ثأره من الأفعى ما دام قبر أخيه شاهداً على فعلتها.

عندئذ

بدلاً من العودة إلى الرأسمالية، وانتظار المجتمع السعيد يتحقق على يديها إلا يجب التفكير في طريق ثالث ؟

العودة إلى نظام السوق، بصرف النظر عما ذكرناه، يعبر فعلاً عن أزمة في اقتصاد الدولة، لكن هذه الأزمة ليست محض اقتصادية، إنها في المقام الأول سياسية، ودون استبعاد دور الاقتصاد، فإن الأزمة نتاج شكل الدولة الشمولية، والتي تملك الثروة العمومية، ومفاتيح الاقتصاد، دون أن تكون ملكية أحد، عندما يغيب الشعب، فإن الدولة تصير مجهولة المالك.

لكن بدلاً من النظر في شكل الدولة، المتصرف في الثروة العمومية، والمتحكم في الاقتصاد، وإحداث تغيرات جوهرية فيها، بما يجعلها دولة كل الناس، ويجعل الثروة ملكية فعلية لكل الناس، فإنه أبقى على شكل الدولة هذا، وسلم الاقتصاد للسوق.

وراء هذا الاعتقاد بأن الدولة هذه ستبقى، على شكلها، وإن صارت ذات نظام رأسمالي.

تسليم الاقتصاد للسوق، محاولة لإنقاذ شكل الدولة. هكذا شعار الإبقاء على الثابت قد لا يعني غير الإبقاء على شكل الدولة الشمولية، حتى وإن فرغت من محتواها الاقتصادي.

لكن شعار دولة واحدة ذات نظامين، اجتماعياً سياسياً، واقتصادياً رأسمالي، ليس أكثر من وهم .. أكثر وهماً من التين.

بين اقتصاد الدولة الشمولية، والذي برهن على عجزه، وبين اقتصاد السوق الذي لا يجهل أحد مآسيه⁽¹⁾ ثمة اقتصاد الشركاء.

بين الدولة الشمولية، التي تتخلى عن الناس لإنقاذ نفسها، وبين دولة الحد الأدنى التي تبطل العقد الاجتماعي، ثمة دولة أفضل، دولة الديمقراطية المباشرة.

نعود إلى حكايتنا: لو اجتمع الرعاة معاً، فإن هزيمة الأفعى تكون مؤكدة، وسيكون الرادي الخصيب مفتوحاً أمام الجميع.

(1) مآسي السوق بدأت في الظهور: البيئة تعاني، التلوث يزداد، الأجور تنخفض، الأسعار تلتهب، والمهجرة من الريف إلى المدن تتفاقم دون توفر فرص عمل كافية.

* تراجعت الصين عن فرض رسوم على صادراتها، والذي يشير إلى تصلب الموقف الصيني

5/5/30. بكين 05/5/19

موقف 8

ثورة شعب ... !

استفتاء الشعب الفرنسي، حول الدستور الأوروبي، أحدث زلزالاً هز أعماق أوروبا، أطاح بسياسة السياسيين، وأدخل الشك في مصداقية البرلمانات، وارتفعت أصوات تطالب بديمقراطية المشاركة. المشاركة في الاستفتاء كانت كبيرة جداً، مقارنةً بمناسبات أخرى، لقد بلغت أكثر من 69% ، أي 37 مليون من 42 مليون، بينما نسبة الامتناع كانت حوالي 30% أي 5 مليون. يفسر المحللون الدافع وراء كثافة المشاركة، بأهمية السؤال المطروح : هل توافق على مشروع قانون الدستور الأوروبي؟ والذي يعني إلغاء الدستور الفرنسي، وبداية اختفاء الهوية الوطنية. نتيجة الاستفتاء كانت ساحقة، حوالي 56% يرفضون الدستور الأوروبي، بينما حوالي 44% أعطوا موافقتهم. يمكن بكل بساطة القول ، أن هؤلاء 56% وجدوا أن الدستور المقترح ليس في صالحهم، بينما 44% وجدوه في صالحهم، الوضع الاقتصادي، صعوبات البعض، وحظوظ البعض الآخر، يمكن أن تفسر هذه النسب.

في محاولة تفسير هذا الرفض الساحق، تحدث البعض عن أسباب ترجع إلى الموقف الشعبي من سياسة الحكومة، رفض الدستور، ليس في ذاته، وإنما معاقبة الحكومة على سياستها، ويضيف آخرون، موقف بعض التيارات السياسية من الرئيس شيراك، وأغلبيته الحاكمة، والذي ألقى بكل ثقله في كفة نعم. متهكاً التقاليد

السياسية، لكن يجب الاعتراف بميزة للرئيس شيراك، إنه لجأ إلى الاستفتاء الشعبي، ولم يكتف، مثلما حدث في بلدان أوروبية أخرى، بعرض الدستور على البرلمان، مع أن موافقة البرلمان كانت مضمونة. بعض آخر يفسر هذا الرفض، بأنه رفض اليمين الرأسمالي لأوروبا السياسية، السوق الأوروبي، لم يقابل معارضة، لقد كان في صالح الرأسمالية، فتح أمامها أسواق أوروبا، بينما أوروبا السياسية، يمكن أن تكون عامل تقنين و حد من تطرف الرأسمالية، عامل يوازن قوى السوق.

هذا التفسير يبدو معقولاً، لو لا أن هذا الدستور لم يكن أساساً ليبرالياً وليس اجتماعياً، إذن على العكس رفض الدستور لأنه ليبرالي.

بعض آخر يشير إلى أسلوب الاستفتاء نفسه، الدستور يطرح أكثر من أربعمئة مادة، أي أكثر من أربعمئة سؤال، لكنه لا يسمح إلا بجواب واحد، وبدون إمكانية توضيح، البعض ربما يرفض مادة أو مادتين أو ثلاث ... من الدستور، ولا يرفض كل الدستور، لكنه مرغم على جواب واحد لكل الدستور، وغير قابل للتفسير، عندئذ كان الرفض جملة لأنه ليس بالإمكان رفض تفصيلي أو جزئي.

الاستفتاء يطلب إجابة واحدة : نعم ، لا ، عندئذ تساوى جواب من لا يقبل مادة أو اثنتين، مع من يرفض كل الدستور.

هذه عوامل لا يمكن استبعادها، تأثيرها في جواب الشعب الفرنسي، لا يمكن تجاهله، لكن يمكن دفع التحليل، والبحث عن

الأسباب، أبعد من هذه العوامل، سواء المتعلقة بالوضع الداخلي وسياسية الحكومة، أو ما يتعلق بأسلوب الاستفتاء نفسه، والذي لا يسمح إلا بنعم أو لا.

الاستفتاء وضع في المواجهة، خيارات متناقضة جداً، من ناحية سيادة أوروبية في مقابل سيادة وطنية، ليبرالية متطرفة في مواجهة مفهوم اجتماعي، والانفتاح في مواجهة مطلب الحماية، هكذا يكون الرفض لصالح مفهوم اجتماعي، وسيادة الدولة الوطنية، ومطلب الحماية.

التحليلات التي قدمت، بعد دراسة استبيانات الرأي، تذهب إلى أن الوضع الاقتصادي السيئ، والصعوبات الاقتصادية، حيث تبلغ البطالة 10% و واحد من كل خمس شباب، لا يجد عملاً، والخوف على ما يتمتع به الشعب الفرنسي، من خدمات اجتماعية، وإنفاق اجتماعي، ونظام ضمان متقدم، جعل المستقبل يبدو قاتماً، في حالة اعتماد الدستور الأوروبي، مما أظهر الاستفتاء على أنه خيار بين دولة خدمات وإنفاق اجتماعي، وبين ليبرالية متطرفة.

هناك أيضاً ما يخيف الشعب الفرنسي، ويبعث القلق، إنه انتقال المصانع، والشركات، في أوروبا الواحدة، البدون حدود. والتي تأسست على أنها سوق واحد أكثر منها جماعة واحدة. الدستور بدأ أنه تشريع السوق الواحد، وليس الجماعة الواحدة.

انتقال المصانع والشركات، إلى حيث الأجور زهيدة، واللوائح أكثر مرونة، ومستوى الحياة أكثر انخفاضاً، والحركة النقابية والعمالية أضعف، سوف يفاقم معدلات البطالة أكثر. أضف إلى هذا فتح الحدود، يقود إلى تدفق عمالة وافدة، والذي يزيد في حدة معدلات البطالة. الوضع الاقتصادي، هكذا كان وراء 56% من الذين رفضوا الدستور.

الوضع الاقتصادي، والصعوبات الاقتصادية، ليست بدون علاقة مع ليبرالية متطرفة، هكذا 40% من الذين صوتوا ضد الدستور الأوروبي صوتوا في الواقع ضد الليبرالية المتطرفة. هذا الرفض الشعبي الساحق، هو بداية نكسة الليبرالية الجديدة، والتي بدت تتقدم بدون عوائق، وكأنها حصلت على قبول الجميع، الليبرالية الجديدة بدت وكأنها لا شيء يعيق تقدمها، دعم اعتقادها هذا أن برلمانات أوروبية اعتمدتها.

هذا الرفض كشف عن هوة بين الشعب وممثليه، وفي الوقت الذي اعتمدت فيه برلمانات أوروبية، دستور أوروبا الليبرالي، فإن الشعب، عندما كان بإمكانه إعلان موقفه، لم يتردد عن إعلان الرفض، البرلمان الفرنسي، والأغلبية الحاكمة، لم تحف انخيازها للدستور الأوروبي، بينما، بكل وضوح، الشعب الفرنسي ضد الدستور. هكذا ممثلو الشعب تكشفوا لا يمثلون الشعب.

الاستفتاء أثار أزمة، وأدى إلى خلط المفاهيم مع الأوراق، وسحب البساط من تحت أقدام كل الأحزاب، وأدى إلى انقسام بعضها على نفسه، عندئذ لم تعد المسألة مسألة يمين، أو يسار، متطرف أو معتدل، إنه الشعب يصدر قراره، وعندما يحضر الشعب تغيب النيابة ويتلاشى التمثيل.

هذا الاستفتاء، هذا الرفض، أظهر الحاجة إلى إصلاح ديمقراطي جذري، لقد شكك في مصداقية النيابة، وطعن في مصداقية البرلمان، وفي بلد الديمقراطية النيابية، العريقة، بدأت أصوات تطالب بديمقراطية المشاركة، حضور الشعب، أظهر هوة عميقة بين إرادة الشعب وبين ممثليه.

من ناحية أخرى هذا الرفض هو رفض التخلي عن السيادة الوطنية، لصالح كيان واسع جداً، يفقد المواطنين الشعور بالانتماء الوطني، ويمزج أمماً ذات مستويات مختلفة، اقتصادياً واجتماعياً، مما أثار الخوف من المزيد من تدني مستوى المعيشة، والقلق من انفتاح تام يجعل الفرنسيين في مواجهة منافسة، يرونها، غير متكافئة، إذا كان الفرنسيون متقدمين تقنياً واقتصادياً، ومن حيث مستوى المعيشة، بالنسبة لبلدان أخرى، فإن البلدان الأخرى، لديها عوامل تلعب في صالحها، أجور زهيدة، مستوى معيشة منخفض، ضمان اجتماعي شبه غير موجود، ... فإذا أضيف هذا إلى أثار انفتاح عالمي وإلى التبادل الحر، وفتح الحدود مع بقية العالم، فإن الخوف والقلق سيطرا

على الفرنسيين، الخوف مما يترتب على هذه الليبرالية التي يعيشون بوادرها، والقلق من مشروع أوروبا ليبرالية لا تحمي مواطنيها.

الرفض إذن كان رفض الليبرالية والعمولة التي تواكبها، لكنه أيضاً يعلن عن تمسك بالدولة الوطنية إذ حالما أعلنت نتيجة الاستفتاء هرع الألفوف إلى ميدان الباستيل، هذا الرمز -الباستيل- لا يصعب فهم معناه : الشعب يستلهم روح ثورة 1789. ذلك لأن البديل عن الدولة الوطنية، كان غامضاً، بعيداً جداً.

الاستفتاء يتعلق أساساً بالتخلي عن السيادة الوطنية، لصالح سيادة أوروبية غامضة، وذات آليات تفلت من سيطرة الشعب، وأكثر من هذا، أوروبا هذه تقوم على أسس ليبرالية، تجعل السوق الأوروبي يتفوق على المجتمع الأوروبي، لهذا أجاب الرأسماليون على الاستفتاء بنعم، بينما من يخيفهم السوق كان جوابهم لا.

لا ليست بالضرورة ضد أوروبا، مع أن هذه تطرح تصوراً سياسياً بعيداً جداً عن المواطنين، حتى أن إمكانية تأثيرهم في مراكز القرار ربما ستكون صفراً، إنها لا ضد السوق، أوروبا الاجتماعية ضد أوروبا الليبرالية.

لقد كشف هذا الاستفتاء عن هوة عميقة، بين الشعب وممثليه، ليس ثمة شك، لو أن البرلمان صوت على الدستور، لحاز أغلبية، مريحة جداً، الأغلبية الحاكمة ورئيسها، لا يخفي انخيازه لصالح الدستور، بينما الشعب رفض الدستور، فهل يمثل البرلمان، حقاً إرادة الشعب، و لو عرض الأمر نفسه على شعوب أوروبا الأخرى، بدل

عرضه على البرلمانات، هل كانت النتيجة ستكون مختلفة عنها في فرنسا؟

كثيرون بدأوا يطرحون هذا السؤال، ويلمحون إلى عدم مصداقية اعتماد برلمانات أوروبية لدستور أوروبا. الحفاظ على السيادة الوطنية، يمكن أن يفسر جزئياً هذا الرفض، البرلمانات خانت الأمانة، وبدلاً من الحفاظ على السيادة الوطنية، التي تمثلها، فإنها سلمت فيما لا تملك.

لكنه مع ذلك، في الأساس هو ضد أوروبا الليبرالية، من أجل أوروبا الاجتماعية، ضد العولة والتبادل الحر، من أجل أوروبا قادرة على حماية مواطنيها، وخاصة اقتصادياً، وضد تقليص الإنفاق الاجتماعي والخدمات الاجتماعية، من أجل أوروبا الاجتماعية. الاستفتاء هكذا فرصة مواجهة بين تصورين، لا شك في توجه الفرنسيين أوروبياً، لكن الدستور يقدم تصوراً ليبرالياً متطرفاً، يتناقض مع تصور اجتماعي.

هكذا 36% من رافض الدستور، يطلبون، برفضهم، إعادة التفاوض، على أسس اجتماعية وليس ليبرالية.

بعض أنصار نعم المهزومين، بدأوا تخويف الشعب الفرنسي، فرنسا سوف تفقد دورها القيادي، في أوروبا، اقتصادها سوف يتأثر سلباً أكثر، ويطلب الحماية تكشف، في نظرهم، ضد الحماية، وأضعف أوروبا، ها هي الصين غداة الاستفتاء تعلن تراجعها عن فرض رسوم على صادراتها من النسيج.

لكن الشعب الفرنسي، وفيماً لهويته، برهن على العكس، على دوره القيادي في أوروبا، وربما في العالم، إنه الشعب الذي قال لا للبرالية السوق، إنه الصوت الذي أعلن حضور الشعب، فأخاف خفافيش دهاليز البرلمانات.

لا ... الشعب الفرنسي، يوم 5/5/29 لن تكون بدون تأثير في بناء أوروبا، إنها تعلن ثورة الشعب.

كيف 5/5/30

موقف 9

العراق ولعبة الدستور

المرجعية، أو ما يسمى دستوراً، هي مجموعة قواعد أساسية، يضعها السلطان التشريعي، وفق شروط أدق وأصعب مما هو الحال في وضع القوانين، ويكون تعديلها أو تغييرها، كلياً أو جزئياً، أصعب مما يطلبه تعديل أو تغيير قانون، ذلك لأنها المعيار الذي تقاس عليه شرعية القوانين، وصمام أمان يمنع الانحراف، ويجعل تصحيحه، إن حدث، ديمقراطياً.

تحدد المرجعية النظام السياسي والاقتصادي، والحقوق والواجبات وآليات عمل الدولة، والعلاقات بين مؤسساتها، وبين هذه والمواطنين، ... الخ.

وتشترط، لشرعية أي قانون، أو قرار أو لائحة تنفيذية، أو إجراء، ألا يتعارض مع مبادئ ونصوص المرجعية.

ومن المحبذ، في أغلب الأحوال، أن توضع المرجعية، في أحوال السلام والهدوء والأمان الاجتماعي، وحرية الإرادة، لكي يحتكم إليها في أحوال مختلفة. وهذا أهم وظيفة للمرجعية، الاحتكام إليها عند النزاع أو الخلاف، وبديلها يكون الاحتكام إلى القوة والعنف.

تكون المرجعية معيبة إذا وضعت تحت ضغوط ظرفية. أو استجابة لحاجة وقتية، أو أوضاع استثنائية، أو بفعل تغلب طرف اجتماعي على طرف آخر، لأن الضغوط الظرفية، والحاجة الوقتية، والأوضاع الاستثنائية، تؤثر سلباً في المرجعية، وتفقدتها صفة

المرجعية، وتجعل منها معالجة لظروف وقتية أو استثنائية، وليس قاعدة أساسية.

كما أن تغلب طرف اجتماعي على طرف آخر، يذهب بشرط حرية الإرادة، ويجعل المرجعية مرهونة باستمرار تفوق هذا الطرف، وضعف الطرف الآخر، عندئذ تتبدى وثيقة انتصار للطرف القوي، وهزيمة للطرف الضعيف، وليس مرجعية. ولا يستبعد حينئذ أن تكون سبب النزاع والصراع وليس أداة وضع حد لهما.

لهذا فإن ما تورده وسائل الإعلام، عن وضع دستور في العراق، مثلاً، لا يتوفر فيه الشروط اللازمة لأي دستور.

العراق بلد يرزح تحت احتلال أجنبي، ويعيش مقاومة دامية، ويتكبد أفعال إرهاب وعنف وتدمير، ليس من الصعب التكهن بمصدرها.

الاحتلال يعني بالضرورة غياب حرية الإرادة، والتوافق الحر، ولا يمكن لأي كان المجادلة في هذه الحقيقة، وحرية الإرادة والتوافق الحر، هما الشرط الضروري لشرعية أي دستور. كل دستور يجب أن يكون مقبولاً وليس مفروضاً.

كما أن مقاومة الاحتلال، ترتب ضغوط ظرفية، وأوضاع استثنائية، تتعارض حتى مع ما يزعم سيادة القانون، لأن الاحتلال يدمر الدولة، وبالتالي يقضي على شرعية كل قانون، إلا قانون

مقاومة الاحتلال، وكل سلطة تنشأ تحت الاحتلال لا يمكن اعتبارها دولة، وإن لم تكن تابعة للاحتلال، فإنها مقيدة في تصرفاتها.

هذه الظروف تفقد الشعب الأمن والأمان، وحرية القرار والاختيار. فكيف يوضع قانون أساسي في مثل هذه الأحوال؟ وما شكل هذا القانون الأساسي أو الدستور؟

الدستور الذي يجري الحديث عن وضع مسودته، سوف يعكس هذه الأوضاع الشاذة، التي يعيشها شعب العراق والظرف الضاغط يعطل حرية الإرادة، وربما يديم ذلك حتى بعد جلاء الاحتلال.

لقد أشرنا إلى إنه من الممكن وضع دستور في ظروف استثنائية، لكن ليس في كل الظروف الاستثنائية. ذلك لأن النزاع والخلاف ليس بين قوى وطنية فقط، يمكن أن يكون الدستور حل وسط تقبل به كل الأطراف، من أجل التعايش، بديلاً عن النزاع، شرط حرية الإرادة والتوافق الحر، حيث تكون الأطراف المتنازعة بين خيارين:

- استمرار النزاع والخلاف، وحتى الاقتتال.
- أو الاتفاق على قواعد أساسية تنظم الحياة معاً، فيها كل طرف يتنازل طوعاً مقابل تنازل الطرف أو الأطراف الأخرى، وحيث لا مهزوم ولا منتصر.

لكن الوضع في العراق ليس حالة استثنائية فقط، إنه حالة احتلال أجنبي ومقاومة الاحتلال، ولا يمكن القبول بدستور يوضع تحت ضغط الاحتلال، حرية إرادة الشعب، كشرط أساسي، في هذه الحالة مفقود والتوافق الحر سيكون إرغاماً.

هكذا من الممكن أن طرف وطني، يستغل ظرف الاحتلال وانشغال أطراف أخرى بمقاومته، ويستفيد من هذا الوضع في تغليب رؤيته، لكن في مثل هذه الحالة، سوف يعكس الدستور إرادة الاحتلال، وتفق طرف اجتماعي بفضل الاحتلال.

الطرف المتفوق، بفضل دعم الاحتلال، حتى وإن كان ذلك موضوعياً، بسبب التقاء المصالح، يمكن أن يفرض ما يراه دستوراً، لكن لهذا السبب، لا يمكن للأطراف الأخرى القبول به، عندئذ سوف يعبر الدستور، في أفضل الأحوال، عن انتصار إرادة طرف على الأطراف الأخرى، مما يجعل من المزعوم دستوراً، عامل نزاع وتعميق الخلاف وليس وسيلة للتعايش السلمي وفض النزاع.

سوف نتغاضى عن أن الذين وضعوا مسودة الدستور، والذين اعتمدوه، مشكوك في شرعيتهم، لقد جرى انتخابهم تحت الاحتلال، وفي ظروف مقاومة، وخلفية من العنف والإرهاب مما يجعل انتخابهم، ليس نزيهاً، حتى بالمعايير الغربية، ومصادقيتهم مطعون فيها.

إرادة الاحتلال واستفادة طرف أو بعض الأطراف الأخرى،
من الظروف التي خلقها الاحتلال، نراه في تقسيم العراق، أو ما
يسمى فيدرالية، على أسس مذهبية دينية، وعرقية. التقسيم يأخذ تارة
بالمذهبية الدينية، سنة وشيعة، وتارة أخرى يأخذ بالعرقية.

مع ذلك استبعاد الإسلام، من أي دور أساسي في حالة المجتمع
العراقي، مع أن الإسلام يمثل 95% من سكانه، وهو تناقض
واضح، منذ الآن، في مشروع الدستور، بين تقسيم البلاد وفق
اعتبارات مذهبية، وليس دينية، سنة وشيعة، مما يعني أهمية العامل
الديني و لو مذهبي، وبين إبعاد الإسلام كعامل أساسي في بلد أغلبته
الساحقة 95% مسلمة.

الأخذ بالعامل الديني أساس الدولة، يمنع التقسيم على أساس
ديني، السنة، الشيعة والأكراد مسلمون، كما أن الأخذ بالعامل
العرقي يمنع تقسيم العرب إلى سنة وشيعة، العرب يمثلون من 70%
إلى 75% من سكان العراق.

عندئذ يؤخذ بالتقسيم المذهبي، لتفتيت وحدة العرب، بين
شيعة وسنة⁽¹⁾ ومن أجل تفتيت السنة، يؤخذ بالعامل العرقي، مع إن
أغلبية الأكراد سنة، ويمثلون حوالي 20% من سكان العراق هذه
التناقضات تعكس مطلبين :

1- مطلب تقسيم العراق على أساس مذهبي وعرقي، وهو للأسف
مطلب أطراف عراقية، شيعة وأكراد⁽²⁾

2- مطلب إبعاد الإسلام عن أي دور أساسي في الدولة العراقية، حتى لو كانت فيدرالية، وهو يعبر عن إرادة أمريكية.

هدف الاحتلال واضح، الإسلام يجمع كل العراقيين 95% سواء كانوا سنة عرب أو شيعة عرب أو سنة أكراد، إسناد دور أساسي للإسلام سيحافظ على وحدة العراق رغم التقسيم، وهو أمر غير مقبول بالنسبة للاحتلال.

إضافة إلى أن إبعاد الإسلام رسالة موجهة لبلدان مجاورة ...
أما الأطراف التي تسعى لتقسيم العراق مذهبياً وعرقياً، عندما تستجيب لضغط الاحتلال، وتبعد الإسلام، فإنها رغم كل تأكيداتها وتصريحاتها تنجز تفتيت العراق، عندما توافق على إبعاد الإسلام فإنها تدمر أساسها الطائفي نفسه.

هكذا من غير المعقول ولا المقبول، فرض دستور لا يقبل به طرف أساسي في المجتمع -السنة العرب- شرعية هذا الدستور مفقودة مقدماً، ولن تعيش إلا على دعم الاحتلال، أو حكومة مسنودة منه، وعاجلاً أو آجلاً سوف يوضع موضع سؤال، وحتى اتهام، ويزرع بذور فتنة تضاعف مأساة العراق، ويعمق الخلاف أكثر، المشكلة لم تعد نظام سياسي، يزعم إنه يمارس التمييز، وإنما نزاع طائفي، فلا يضع الدستور المزعوم حداً للخلاف وللنزاع، وإنما على العكس يوجب النزاع، ويكون عاملاً إضافياً فيه.

ما سمي عرب سنة، وغيرهم، إذ من الإنصاف القول أن تيار شيعي يرفض هذا الدستور أيضاً، عندما يرفضون الفيدرالية ويطالبون بدور أساسي للإسلام في الدولة، يعون جيداً هذه المخاطر على مستقبل العراق.

الفيدرالية ليست مرفوضة في ذاتها، فهناك عدة بلدان ذات نظام فيدرالي، الولايات المتحدة، وحتى كونفيدرالي، سويسرا، لكنها مرفوضة من أطراف أساسية في المجتمع العراقي، لأنها تقوم على اعتبارات مذهبية -سنة وشيعة- وعرقية -عرب وأكراد- بينما يشترك العرب السنة مع الأكراد، في مذهب السنة، ويشترك العرب السنة مع الشيعة في الأصل العربي، مما يجعل أسس الفيدرالية واهية، ويجعل هذا الدستور يؤسس دولة غريبة بكل المعايير، صنعت بإرادة الاحتلال وعمالة بعض الأطراف.

نحن لا نجهل أن سويسرا كونفيدرالية، وأن أمريكا فيدرالية، لكن هذه الفيدرالية لا تقوم على أسس مذهبية، فليس للكاثوليك منطقة خاصة، وليس للبروتستانت منطقة خاصة ... الخ وليست أيضاً عرقية، لأن الأفارقة السود في الولايات المتحدة، يمثلون حوالي 12.5% وليست لهم منطقة خاصة.

ونحن نعرف أيضاً أن الدولة القائمة على الدين⁽³⁾ أو العرق مرفوضة من القوى الكبرى، خاصة الولايات المتحدة، ومحاولات

وحدة الأمة العربية أعيقت بهذه الحجة، فلماذا تفرض على العراق هذه الفيدرالية التي تخلط العرقي بالمذهب الديني؟

ليس هناك من جواب غير إرادة الاحتلال تفتيت وإضعاف العراق، فهو يضغط من أجل التقسيم المذهبي والعرقي، لكنه يرفض الإسلام كعامل أساسي في الدولة ولو فيدرالية.

إن ما يجري طبعه في العراق، ستكون له آثار جد خطيرة، على الأمن والاستقرار، وبما يتجاوز العراق إلى البلدان المجاورة، خاصة تركيا وإيران، وربما سيتعدى المنطقة ...

إذا جاز تقسيم العراق عرقياً، بين العرب -حوالي 75%- وأكراد حوالي 20%، فإن حوالي 6 مليون كردي يعيشون في إيران، وحوالي 12 مليون يعيشون في تركيا، و 500 ألف في سوريا، كما أن هناك 2 مليون عربي في إيران، وسكان الاسكندرونة، في تركيا عرب. عندئذ أليس من حق هذه الأقليات -كردية أو عربية- المطالبة أيضاً بنظام فيدرالي على أساس عرقي؟ وإذا جاز ذلك، في حالة العراق، بمباركة من القوة الكبرى، وتحت ضغطها، فبأي حجة يرفض لأكراد تركيا وإيران، وعرب إيران وتركيا هذا المطلب؟

لن نشير إلى مناطق أخرى من العالم، وما سوف يترتب عن صحوه الأقليات. عندئذ ما يحدث في العراق سيكون قدوة لأكراد تركيا وإيران، ولعرب تركيا وإيران، ولكل الأقليات في العالم، بينما لن تقبل الدول بالنموذج العراقي المزعوم، التوتر النزاعات ستكون

نتيجة لازمة تبطل دعاوي مكافحة الإرهاب واستقرار المنطقة وسلام العالم.

وإذا أخذنا بالتقسيم لاعتبارات مذهبية، فإن الصدع سيبدأ ربما من الهند والباكستان، وسلسلة من التوترات والنزاعات تبدأ من العراق، لكن لا نعرف أين ولا كيف تنتهي.

الولايات المتحدة أسكرتها القوة، تلعب بالنار، وهذا هو رأي حلفائها حتى أمس القريب، إنها تشعل الفتيل في برميل بارود. أين هذا من المرجعية أو الدستور؟

ما يطبخ في العراق رائحته نثنه، ليس فيه من الدستور غير الاسم، ولن يغفر العراقيون لمن يطعنهم من الخلف، ويسعى لتشريع إرادة الاحتلال.

هوامش:

(1) وسائل الإعلام تتحدث عن العرب السنة، لكنها تكفي بالإشارة إلى الشيعة، وتحامل أن أغلبية الشيعة أيضاً عرب.

(2) من الإنصاف القول أن تيار شيعي مهم يرفض هذا الدستور أيضاً، ولا يستبعد وجود معارضين آخرين.

(3) دولة الكيان الصهيوني مستناة، فهي دولة دينية، مع أن حوالي 20% من السكان عرب مسلمين ومسيحيين.

-العراق : 21 مليون . عام 1993

العرب من 70% إلى 75%

الأكراد 20% منهم 10% شيعة 90% سنة

الإسلام 95%

منهم حوالي 50% شيعة، اغلبيهم عرب، والباقي سنة عرب وأكراد.

-الأكراد

إيران حوالي 6% مليون

تركيا 12 مليون

العراق 04 مليون

سوريا 500.000

- عرب

حوالي 2 مليون في إيران

سكان الاسكندرونة، المقتطعة من سوريا لصالح تركيا، عرب

-لو طبقنا على الولايات المتحدة نفس معايير الفيدرالية في العراق سنجد :

البيض 73%

اسبانوفون 10%

أسيويون 3.7%

يهود 0.8%

سود أفارقة 12.5%

- ومن ناحية المذهبية الدينية

بروتستانت 56%

كاثوليك 28%

يهود 2%

آخرون 14%

-جان مارك بلانس وآخرون :

قاموس عوالم متحركة

نشر ميشلون.باريس 1999

ص 1201-1181-1220-217

موقف 10

طريق اليقين في الدولة والدين

في بعض البلدان الإسلامية، يتعالى الصراخ،، ويحتدم الجدل، وتنشب أحياناً معارك، تسفك فيها الدماء، ما بين الذين يرون الإسلام ديناً ودولة، و أولئك الذين يرون الإسلام ديناً وليس دولة. إذا أحسنا الظن، بأن الذين يرون الإسلام ديناً ودولة، لا يهدفون إلى تبرير سلطانهم، على المسلمين، باسم الإسلام، وأن الذين يرون الإسلام ديناً وليس دولة، لا يريدون بهذا إبعاد الإسلام عن حياة الناس العامة، وحصره في الحياة الخاصة، وإذا كنا نفترض حسن النية في التيارين، وأن هدفهما خير المسلمين، فإن الأمر يتطلب النظر جدياً في دعاوى هذا وذاك، لنرى أيهما على حق، فتتبعه، وأيهما على باطل فتتجنبه، أم أن في الأمر سوء فهم، أو حتى سوء تفاهم.

لنبداً بما يتفقان عليه، الإسلام دين، ليس هذا محل شك، ولا موضع طعن أو خلاف، إنه عقيدتنا، ومكون أساسي في هويتنا، ونفترض أن على هذا يتفق التياران ولا يختلفان، إذن الخلاف فقط على هل الإسلام أيضاً دولة؟

التيار الأول يذهب إلى أن الإسلام ينظم كل شيء، ولا يترك كبيرة و لا صغيرة، إلا و وضع لها الأحكام التي تنظمها، إنه إذن كما ذهب أحد الشيوخ، في إحدى الفضائيات، ينظم كامل حياة الإنسان، منذ أن يتكون جنيناً في رحم أمه، وحتى قبل ذلك، عندما ينظم العلاقة التي أنتجته، وحتى يوضع في القبر، لكنه يعتمد في هذا على اجتهادات مجتهدين، وقلما يشير إلى آيات القرآن. وذهب آخر فحدد

قواعد الحكومة في الإسلام، على إنها مسؤولية الحاكم و وحدة الأمة، واحترام إرادتها،⁽¹⁾ و يؤكد أن الإسلام نظام شامل يتناول كل مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة⁽²⁾ لكنه يتفادى البرهنة على ما يقول بآيات من القرآن.

لكن عندما ننظر فيما حدده قواعد الحكومة في الإسلام، فإننا نجدها قواعد واجبة في كل حكومة-أو سلطان- كل حكومة تقوم على مسؤولية الحاكم، وعلى وحدة الأمة. واحترام إرادتها، وليس في هذا ما يميز حكومة إسلامية من غيرها. كما أن قوله الإسلام دولة و وطن أو حكومة وأمة، هو في الواقع تعريف كل دولة، ليس هناك دولة بدون وطن، أو حكومة بدون أمة.

وإذا كان الإسلام نظام شامل يتناول كل مظاهر الحياة جميعاً، فإن الإنسان، هكذا، يكون محدد المصير، مقنن الحياة، لا يستطيع أن يجيد قيد انملة عن المسار الذي حدد له مسبقاً، لكن عندئذ يمكن أن يطرح سؤال : على أي أساس تكون مسؤولية الإنسان عن أفعاله؟ وماذا يبرر ثوابه أو عقابه؟ إننا نخشى عندئذ أن يقف حمار الشيخ في العقبة!

لكن دون الخوض في تفاصيل هذا التحليل، نحصر بحثنا في الدولة. الدولة كما نعرف ليست فقط حاكم ومحكوم، ولكن قبل هذا، كيف وبأي شرعية يتولى الحاكم الحكم؟ وكيف تداول الحكم؟ وكيف يجبر الحاكم على احترام إرادة الأمة؟ وكيف تعبر الأمة عن إرادتها؟ هذه الأسئلة تقودنا إلى نظام الدولة، و هو أمر أبعد وأعمق

من مجرد التأكيد على ضرورة الدولة. وتقود أيضاً إلى أشكال مختلفة من الدولة.

هذا التيار ينزلق سريعاً من أن الإسلام قيم ومبادئ و قواعد، تحكم الحياة العامة للمسلمين، إلى أن الإسلام دولة، لكنه يعطي للدولة مفهوماً لا نجده مختلفاً في دولة غير إسلامية.

لكن عندما تربط الدولة جذرياً بالعقيدة، فإن الدولة تصبح جامدة غير قابلة للتطور، ولا للتغير، ذلك لأنها تربط بعقيدة لا يدخلها التغير ولا تخضع للتطور، وعندما يسلك هكذا فإنه يربط الإسلام بشكل من الدولة وليس بالدولة.

هذا بالضبط ما فهمه الغرب، عندما نظر إلى هذا النمط من الدولة، المزعوم إسلامي، على أنه لا يتغير ولا يتطور، وبرر من وجهة نظر بعض ساسته ومفكره، ضرورة تحرير الدولة من الدين، الغرب هكذا ينطلق من مسلمة أنه لا يوجد فصل بين الدين والسياسة في الإسلام وأن هذا يعني الركود، واستحالة التجديد، مما يتناقض مع التقدم المتواصل في الغرب⁽³⁾ إذن لكي يحقق المسلمون تقدمهم، يجب فصل الدولة عن الدين، اقتداء بتجربة الغرب. وهذا ما يطلبه التيار الثاني.

لكن تحرير الحياة العامة من الدين، أمر لا يمكن تصوره في الإسلام، عقيدة الناس تحكم تعاملهم، وعلاقاتهم، ونمط حياتهم، كما لا توجد دولة لا تستند إلى قيم و قواعد ومبادئ، أعم من شكل الدولة العارض، الدولة ليست شكلاً محضاً فارغاً، إنها تعبر عن

محاولة تجسيد قيم و قواعد ومبادئ. إذن لا يمكن اختزال الإسلام في مجرد عقيدة شخصية، ليس لها تأثير في الحياة العامة، الإسلام لا يمكن حصره في الحياة الشخصية للفرد، وإبعاده عن الحياة العامة، فهو قيمة روحية مقدسة خاصة بكل إنسان، عامة لكل الناس" (4) إذن يخطئ التيار الثاني عندما يرى الدين مسألة شخصية مجتة، الدولة أمر مستقل عن دين الناس.

لكن سوء الفهم أو التفاهم، والذي يتطور أحياناً إلى نزاع واقتتال، يأتي من تصور الدولة عندهما.

صحيح الإسلام يقدم قيم ومبادئ عامة ومطلقة، وكل من يقرأ القرآن سوف يتأكد من هذا. مطلب العدالة، كرامة الإنسان، شورى الأمة، ... الخ، وضد الظلم والفساد ... هذه قواعد وقيم ومبادئ يجب أن تحكم كل علاقة وكل نظام أو تنظيم، من العلاقة الزوجية، والأسرية، إلى علاقات العمل إلى العلاقات السياسية، ومعنى هذا عكس التيار الثاني، لا يمكن فصل الدين عن الحياة العامة، المسلم ملزم في كل علاقاته بقواعد وقيم الإسلام، وليس فقط في حياته الشخصية، هكذا دولة مفصولة عن الإسلام يعني مفصولة عن المسلمين، عن مواطنيها، وهذا ضد أهم قواعد كل دولة.

لكن خلافاً للتيار الأول، هذه القواعد والمبادئ والقيم، لا تفرض شكلاً معيناً للتنظيم الذي يجب أن يجسدها اجتماعياً، الدولة أكثر انتماء للتاريخ من انتمائها للعقيدة، وهذا بحكم طبيعتها، ومهمتها وضع القيم والقواعد والمبادئ في الممارسة التاريخية، هذا

ليس حصراً على الإسلام، كل مذهب كل عقيدة لا تستغرق بكاملها في التنظيم الذي يستهدف تطبيقها، هكذا كل تنظيم بالضرورة ناقص وقاصر، وهذا حال الدولة أيضاً.

القواعد القيم المبادئ الإسلامية، مطلقة، عامة، لا تاريخية، يجب أن تحكم كل تنظيم، لكن لا تتطابق كلية مع أي تنظيم، التنظيم السياسي الاجتماعي، إذن يمكن أن يتغير، ويجب أن يتطور سعياً دائماً وراء هذا التطابق، وهذا يعطي المسلمين حرية وضع التنظيم السياسي الاجتماعي - الدولة - الذي يرونه أقرب لتحقيق هذه القيم والقواعد والمبادئ، ويمكنهم تغييره وتطويره إذا ما تبدى لهم قاصراً أو عاجزاً، وهذا يحقق مبدأ احترام إرادة الأمة، انطلاقاً من أن أمر الناس شوري بينهم⁽⁵⁾

اختزال القيم والمبادئ والقواعد المطلقة، إلى شكل دولة، يقزم هذه القيم والمبادئ والقواعد، ويحولها من قيم مطلقة إلى مبررات سلطان دولة، واعتبار شكل دولة معين، تجسيد للقيم يعطي الدولة صفة الإطلاق ويجمد تطورها.

لكن التاريخ لا يتوقف، النتيجة عندئذ تخلف شكل الدولة هذه، عن الاستجابة لتطور التاريخ، ويقود إلى تبرير مطلب تحرير الدولة من الدين.

لكننا هكذا نظلم الدين ونسيء فهم الدولة.

إذن الإسلام لا يقدم شكلاً محدداً للدولة، أي للتنظيم السياسي الاجتماعي، لأن التنظيم، كل تنظيم، دائماً هو محاولة

تاريخية للوصول إلى هدف، ويتبدى دائماً، في مرحلة ما، قاصراً، وهنا سر التطور والتقدم وأيضاً عظمة القواعد والمبادئ والقيم التي يقدمها الإسلام، حتى إنها لا يمكن أن يستوعبها تنظيم معين، وتظل دائماً هدفاً يقود تغيرات التنظيم. لو استغرقت القيم والقواعد والمبادئ في تنظيم معين، لوقعنا في مشكلة جهود التنظيم، وتاريخية القيم والقواعد والمبادئ.

خطأ التيار الأول إنه لم يميز بين القيم والقواعد والمبادئ الإسلامية التي يجب أن تحكم الحياة العامة للمسلمين، وهي ثابتة، أبدية، مطلقة، إذ لا يمكن تجاوز مطلب العدالة، وكرامة الإنسان، والشورى.. بينما التنظيم الذي يحاول استلهاها قابل للتغير والتطور، لأنه بالضرورة تاريخي، وهذا ما برهن عليه تاريخ الدولة في الإسلام، فنحن لا نجد شكلاً معيناً لهذا التنظيم، فمن الخلافة نتاج سقيفة بني ساعدة، إلى أمير المؤمنين، كما أطلق عمر بن الخطاب على نفسه، إلى التعيين عن طريق لجنة الشورى الستة، إلى الوراثة في الدولة الأموية والعباسية.

هكذا شكل كل سلطان ليس معطى ديني، إنه معطى تاريخي، ولهذا ليس هناك ما يمنع تغيره وتطويره.

إذن الخلاف يأتي من الانزلاق من قواعد وقيم ومبادئ عامة ومطلقة، وليست تاريخية، إلى شكل محدد للدولة، عندئذ شكل الدولة هذا، وهو بالضرورة قاصر، يحل محل القواعد والمبادئ والقيم الإسلامية، ويمنع تطوير شكل الدولة اقتراباً أكثر من هذه المبادئ

ويعطي الدولة شكلاً جامداً، يقود إلى تخلف النظام السياسي عند المسلمين، ونظلم بهذا الإسلام.

هذا التخلف ليس سببه الإسلام، وإنما تحويل الإسلام إلى شكل دولة ليس بالضرورة أبدياً.

القواعد، المبادئ، القيم الإسلامية، كما لا يجهل أحد، ليست زمانية، وليست مكانية، صالحة لكل زمان ومكان، إذن ليست تاريخية، بينما على العكس شكل الدولة زمني ومكاني، يتأثر بالظروف التاريخية، تغير الظروف لا بد وأن يغير شكل الدولة.

خطأ التيار الثاني، إنه يأخذ بالشكل الذي تظهر عليه الدولة، في مرحلة تاريخية، ويتجاهل القيم والقواعد والمبادئ التي يجب أن تحكم كل أشكال الدولة.

لكن عندما نأخذ الدولة شكلاً، ونذهب إلى أن الإسلام ليس دولة، وهو صحيح، إذا نظرنا إلى الدولة، على أنها شكل التنظيم الساعي لتحقيق قواعد وقيم ومبادئ، في مرحلة تاريخية، لكن حصر الدولة في شكل معين، يفرغها من محتواها، عندئذ سوف يجري البحث عن قيم وقواعد ومبادئ غريبة عن الإسلام.

هذا التيار لا يمكنه إنكار أن شكل الدولة معطى تاريخي، إذن قابل للتغير والتطوير، ولا يوجد شكل نهائي، عندئذ السؤال: نحو ماذا أو ماذا يحكم هذا التطور وهذا التغير؟!

إذن خطأ التيار الأول، إنه أخذ القيم والقواعد والمبادئ الإسلامية، على إنها تفرض شكل دولة معين، ولما كانت القيم

والقواعد والمبادئ الإسلامية مطلقة، وثابتة، فإن هذا يقود إلى تجميد تطور الدولة في شكل معين.

لكن إذا سألنا هؤلاء عن تحديد هذه الدولة، فإنهم يقدمون شكلاً من الدولة، عرفه لمسلمون في تاريخهم، أو فيه الاجتهاد والرأي أكثر مما فيه نصيب العقيدة.

وخطأ التيار الثاني أنه أخذ شكل الدولة، محل القواعد والمبادئ والقيم التي تؤسس كل أشكال الدولة، وفق الظروف التاريخية، داعماً هكذا إمكانية وجود شكل للدولة منفصلاً عما يجب أن يؤسسه.

الأمر يتطلب ليس تحرير الدولة من الدين، كما يزعم التيار الثاني، وإنما على العكس تحرير الدين من الدولة، إن شكل محدد من السلطان - الدولة - بزعم إنه نتاج ديني، يجعل هيمنة الديني على الدين، أكثر احتمالاً، ويجمد هكذا تطور الدولة، استلهاماً لقيم الديني. ويقود عملياً إلى النقيض مما يدعو إليه التيار الأول، أي سيطرة الدولة على الدين.

الحقيقة التاريخية تبين خضوع السلطة الدينية لأوامر السلطان، وأن الدين كان يستخدم لتبرير السلطان وتشريعه، عندما تزعم الدولة إنها دينية، لن يكون لطغيانها حدود.

رأينا إذن أن الإسلام يقدم قواعد ومبادئ وقيم يجب أن تحكم الحياة العامة، إذن إذا أخذنا عبارة الإسلام دين ودنيا على هذا النحو، فلا غضاضة في ذلك، وبالتالي لا يمكن إبعاد الدولة عن

الدين وفصل الدولة عن الدين، يعني فصلها عن مواطنيها⁽⁶⁾ لكن الدولة تظل دائماً قابلة للتغير والتطوير، محكومة بشورى الناس - وأمرهم شورى بينهم - هكذا لا يمكن حصر الإسلام في شكل دولة، وأي دولة ليست تجسيد مطلق لقيم وقواعد ومبادئ الإسلام.

ليس عندي شك أن الشورى قيمة إسلامية، مطلقة، في كل زمان وفي كل مكان، سبق إعلانها ديمقراطيات الغرب، وليس هناك مرحلة تاريخية أو ظروف مكانية تبطل هذه الشورى، لكن تنظيم ممارسة الشورى عملياً يمكن أن يختلف، وتاريخياً اختلف، لقد شاهدنا هذا من شورى أهل الحل والعقد، جماعة معينة، إلى شورى انتخابية، إلى شورى الأمة مباشرة.

المسألة هي دائماً، أي أقرب هذه الأشكال إلى مبدأ الشورى؟ لكن جواب هذا السؤال، ليس مسألة نظرية، نسطرها على الورق، ونقدم لصالحها الحجج، وإنما الظروف التاريخية، ومستوى التطور الاجتماعي هو الذي يقدم الجواب.

هكذا من وجهة نظري، لا أرى إبعاد الدين عن الدولة أو تحرير الدولة من الدين، على غرار ما جرى في أوروبا، لأن عقيدة الناس تحكم دائماً علاقاتهم، وإنما على العكس أرى تحرير الدين من الأشكال التي يمكن أن تتخذها الدولة تاريخياً. هذه الأشكال مرجعها شورى الناس في أمرهم.

إذن على خلاف التيار الأول، لا أرى لإسلام يفرض شكلاً معيناً من الدولة، إذن يمكن للمسلمين تغييرها وتطويرها.

وعلى خلاف التيار الثاني، لا أرى شكل دولة مفصلاً عن عقيدة الناس.

تحرير الدين من سلطان الدولة، يحد جداً من سلطان الدولة، ويمنح الناس حرية تطويرها وتغيير أشكالها، دون المساس بالدين.

هوامش

- 1- مجموعة وسائل حسن البنا ص 359 دار القلم. بيروت. لبنان
- 2- نفس المرجع ص 7
- 3- موسلين مسيزاري : هل يجب الخوف من الإسلام؟ ص 22 مطبعة العلوم السياسية. باريس 1997
- 4- الوثيقة الخضراء . مادة 15
- 5- د. رجب بودبوس الإسلام ومسألة الحكم الدار الجماهيرية 1993
- 6- في الكتاب الأخضر، يذهب معمر القذافي إلى أن شريعة أي مجتمع هي العرف أو الدين .. ص 55- ويستطرد ص 60 إلى أن "الدين احتواء للعرف" لكن هذه الشريعة ليست التنظيم، إنما ما يستوحيه كل تنظيم، عندئذ يمكن أن تتغير وتتطور أشكال التنظيم التاريخي مع ثبات الشريعة -أي الدين-

موقف 11

الدولة الجماهيرية

1- من السلطان إلى الدولة

- عوامل ظهور السلطان

- الدولة

2- حل مشكلة السلطان

- سياسياً

- اقتصادياً

3- الدولة الجماهيرية

1- من السلطان إلى الدولة :

نحن نمارس أفعالنا على الأشياء المحيطة، ونستخدمها لتحقيق أهدافنا، ونفرض إرادتنا .. هكذا نحن نمارس سلطناً ..

السلطان، في معناه الواسع هو قدرة الكائن البشري على الفعل ذاتياً لكن الفعل لا ينحصر في الأشياء التي يطلبها، والتي يستخدمها، الفعل يطال الأفراد الآخرين، لذلك السلطان هو أيضاً علاقة، بين الأفراد وبين الأفراد والجماعة وبين الجماعات، هذه العلاقة يمكن أن تكون إيجابية بالنسبة لطرف، وسلبية بالنسبة لطرف آخر، ويعني هذا قدرة طرف على فرض إرادته، أهدافه، مصالحه، ... على طرف آخر، هذه العلاقة تسمى علاقة قوة، حيث القوة عامل الحسم في هذه العلاقة.

السلطان هكذا، في أقدم صورته، يعبر عن علاقة قوة، فيها الطرف الأقوى يفرض إرادته على الطرف الأضعف.

على هذا النحو يكون السلطان ظاهرة سبقت ظهور الدولة، بزمان طويل، وأتخذ، على مر التاريخ، أشكالاً عدة، منها ما له سمة طبيعية، كما في الأسرة، القبيلة، ... الخ. ومنها ما له سمة مدنية، كما في الدولة.

السلطان، مع إنه سمة أساسية في كل دولة، إلا إنه يمكن أن يوجد بدون دولة، الدولة ليست إلا محاولة تقنين، وضبط والسيطرة على السلطان، تقنين السلطان يعني جعله شرعياً، عندما بدل أن يكون مفروضاً يصير مقبولاً.

محاولة تقنين السلطان وضبط ممارسته، أي الدولة، صارت مطروحة بإلحاح، حالما برزت مسألة شرعية السلطان.

- عوامل ظهور السلطان :

- ما هي عوامل ظهور السلطان؟

على العموم نجد وراء ظهور السلطان عوامل أهمها :

1- الاجتماع

الفرد المنفرد، منعزلاً، لا يحتاج لتنظيم، أو نظام، وليست له حقوق ولا واجبات، لأن هذه لا تظهر إلا في وجود الآخر، لكنه منعزلاً ليست له علاقات، لكن حالما يجتمع اثنان، أو أكثر، تبرز الحاجة النظام والتنظيم، بسبب قيام علاقات، وأيضاً حقوق و واجبات، والتي تتطلب الالتزام والإلزام بها، وهذا يقود إلى ظاهرة السلطان.

ظاهرة السلطان بدأت تتجسد في علاقة قوة، السلطان يمارس بفضل القوة، هكذا ترادف السلطان مع القوة.

ولما اتسعت الجماعة إلى أسرة، وإلى قبيلة،.. ظهرت علاقات جديدة، أبوة، أمومة،... أخوة... وبشكل عام علاقات تستند إلى القرابة، هذه العلاقات تخفف من وطأة السلطان، وعادات وتقاليد وأعراف وعقائد تضبط وتحد من ممارسة السلطان.

وعندما كبرت الجماعات الطبيعية، بدأت علاقات القرابة تضعف، ويتغلب طابع النكرة على أعضاء الجماعة الكبيرة، بعضهم

بالنسبة للبعض، عندئذ ظهرت الحاجة للتنظيم والنظام الإرادي،
لممارسة السلطان، وضبطه، من خلال قوانين ومؤسسات.. أي
الدولة.

لما كانت أي جماعة لا يمكنها الوجود معاً، دون تنظيم ونظام،
وحقوق وواجبات، وإلزام والتزام، فإن الدولة صارت ضرورة.
هذا يبرهن من ناحية، على أن السلطان ظاهرة اجتماعية،
تتولد عن الاجتماع، سابقة على الدولة. ومن ناحية أخرى، في
درجة معينة من تطور المجتمع البشري، تظهر الحاجة لتنظيم وتقنين
إرادي، أي دولة.

السلطان هكذا، في كل الأحوال، واقعة اجتماعية، لذا يجب
تنظيمه والسيطرة عليه، غياب الدولة لا يعني عدم وجود سلطان،
وإنما يعني سلطان غير منظم وغير مسيطر عليه، اجتماعياً، وهو ما
كان يسود المرحلة الطبيعية.

الخيار إذن ليس بين وجود دولة أو عدم وجود دولة، وإنما بين
سلطان منظم وبين سلطان غير منظم.

هكذا المشكلة الأساسية صارت تكمن في أسلوب هذا التنظيم
نفسه.

2- وجود ثروة عامة :

حيث توجد ثروة عامة، غير قابلة للاقتسام والتوزيع فردياً،
وحتى إذا كانت قابلة للتوزيع، فإنها تحتاج لطرف يمثل كل الجماعة،

والذي يدير الثروة لصالح كل الجماعة، أو يتولى توزيع الثروة بعدالة على أعضاء الجماعة.

هكذا في المجتمع القبلي تكون الأرض ملكية عامة للقبيلة، كما أن الدولة نشأت، في شكلها القديم، على الأنهار، إن قصة يوسف، في القرآن، والسنوات العجاف والسمان، وتوزيع الحبوب، باعتباره أمين المخازن، تعطينا مثلاً عن ملكية الدولة -الفرعون- للثروة العامة.

3- المصلحة العامة :

عندما يلتقي اثنان وأكثر، تبرز مصلحة عامة، ليست مصلحة أي من الأفراد على انفراد، مع إنها نتاج اجتماعهم، لكنها، مع ذلك ليست مجرد جمع حسابي لمصالح الأفراد. هذه المصلحة العامة تفترض إدارة عامة، وهذه تتطلب أن تكون بأسلوب يجعلها إدارة عامة حقاً.

4- الوجود للغير :

الجماعة الاجتماعية، عندما تدرك نفسها على إنها وحدة قيم وثقافة ومصلحة، أي هوية تميزها عن غيرها من الجماعات البشرية، لكنها في نفس الوقت تدخل في علاقات سلمية أو صراعية مع الغير، فإن الدولة تجسد هذا الوعي، وإطار وحدة الجماعة، وتميزها عن غيرها، وتحميها، في نفس الوقت الذي تكون فيه الدولة أداة تواصل دون ذوبان الجماعة في غيرها.

- الدولة:

هكذا تاريخياً، السلطان ظاهرة سبقت ظهور الدولة، بزمن طويل جداً، وكل أشكال الدولة، على مر التاريخ، ليست إلا محاولة السيطرة على السلطان وتنظيمه.

في مرحلة من التكاثر السكاني، والتطور الاجتماعي، واتساع وتعقد العلاقات والنشاطات، محلياً وخارجياً، تكون الدولة ضرورة لا مفر منها، بديلها الغوغائية، وجعل المجتمع كالغابة، تحكمه القوة، حيث تغيب كل الحقوق، وإمكانيات الحياة معاً في سلام، وتصير الحياة نفسها في خطر، والذي يعني وجود السلطان بدون حدود وبدون قيود، مما يجعل غياب الدولة أسوأ من وجود دولة سيئة.

هكذا تطور المجتمعات يقود إلى الدولة، هذه لم تظهر إلا في مرحلة من هذا التطور، وتعبّر في جوهرها، عن تقدم إنساني لا شك فيه، من الحالة الطبيعية، لكي لا نقول همجية، إلى الحالة المدنية، حيث المجتمع ينظم نفسه، مما يجعل غياب الدولة تراجعاً وليس تقدماً. لكن هذه المؤسسة، أي الدولة، المستهدفة ضبط وتقنين السلطان، وإن كانت من أهم انجازات المجتمع البشري، لأنها أداة ترويض السلطان، إلا إنها مع ذلك من أخطر المؤسسات التي صنعها الإنسان، بسبب السلطان الذي تجسده.

إنها يمكن أن تكون عاملاً إيجابياً في تطوير المجتمع، وسيادة العدالة، وإشاعة المساواة، ومنح الأمن وكفالة الأمان، والازدهار،

وتجعل من الوجود الاجتماعي قوة في صالح الجماعة وأفرادها، وباختصار تسخر السلطان لخدمة المجتمع.

لكن يمكن أن تكون على العكس، أداة قمع لا مثيل لها، وظلم لا سابق له، وطغيان لا نظير له، وانتهاك بدون حدود، حين ترد ضد الجماعة السلطان الناتج عن اجتماع الجماعة، وتجعل النظام والتنظيم في خدمة السلطان.

هذا الاحتمال، والذي ليس بدون شواهد تاريخية، هو ما يشغل بال مؤلف الكتاب الأخضر.

السلطان واقعة لا يمكن إنكارها، وظاهرة اجتماعية غير قابلة للزوال ما ظلت الجماعة جماعة، إذن كيف يضبط، يقنن، وتنظم ممارسته حتى لا يرتد ضد الجماعة؟

السلطان ظاهرة تتجسد في أداة، وهذا ما جعل أداة السلطان - أداة الحكم حسب تعبير الكتاب الأخضر - المشكلة السياسية الأولى التي تواجه المجتمعات البشرية، بهذا التأكيد يبدأ الفصل الأول من الكتاب الأخضر - ص 5-⁽¹⁾.

لما كان السلطان واقعة، ترتبط عضوياً بالاجتماع البشري، وجدت قبل الدولة، ويمكن أن توجد بدون دولة، في حالة انهيار هذه، لكن الدولة لا توجد بدون سلطان، فإن هذا يتطلب النظر في

(1) إضافة الصفة سياسة إلى المشكلة يعني وجود مشكلات أخرى وأن لم تكن سياسية مما يعني أنه لا ينفي وجود مشكلة اقتصادية أيضاً.

أداة السلطان : أعني كيف يمارس، وكيف يقن ويضبط، ويراقب، ومن يمارسه، حتى لا يصير ما هو نتاج الاجتماع ضد الاجتماع؟ الكتاب الأخضر ذاهباً هكذا، على خلاف المذهب الذي يرى أن المشكلة الأولى اقتصادية، وأنه لحل هذه المشكلة، يجب أن تكون أدوات الإنتاج ملكية اجتماعية، وأن تتولى الدولة إدارة الملكية الاجتماعية.

هذا المذهب تجاهل مشكلة أداة الحكم -السلطان- وبدلاً من التفكير في شكل الدولة الذي يتوافق مع العدالة الاجتماعية، ومع الملكية الاجتماعية، فإنه انتزع الدولة من واقعها الاجتماعي الرأسمالي وجعل منها إطاراً لمجتمع اشتراكي.

هكذا شكل دولة نتاج مجتمع رأسمالي، أسند إليها إدارة ملكية اجتماعية، هذه الإدارة، بالطبع، لن تكون إلا على النمط الرأسمالي. تجاهل النظر في شكل الدولة، مبنى على نظرة سلبية للدولة، هذه ليست إلا أداة البورجوازية في صراعها ضد البروليتاريا، تنتهي عندما يتأسس مجتمع يخلو من الصراع.

هذه النظرة للدولة قاصرة، ذلك لأن الدولة وأن استخدمت في الصراع الاجتماعي، إلا أن وظيفتها الاجتماعية لا تنحصر في هذا. الدولة ضرورة حتى في مجتمع يخلو من الصراع فرضاً.

الواقع الاجتماعي الرأسمالي، بغض النظر عن الرأسمالية، يمكن أن يخفف ويحد من سلطان الدولة نتاجه، لكن عندما تقلت إلى مجتمع اشتراكي صار سلطانها بدون حدود وبدون قيود.

هذا المذهب زاد الوضع سوءاً، لقد أضاف إلى المشكلة السياسية المشكلة الاقتصادية، وإلى احتكار السلطان أضاف احتكار الثروة من قبل السلطان، مشكلة أداة الحكم، وهي المشكلة الأساسية التي تتطلب حلاً، أضيف إليها أداة الحياة الاقتصادية من قبل دولة ليست مؤهلة لهذه المهمة، عندئذ بدلاً من حل المشكلة زادت تعقيداً.

التجربة التاريخية برهنت على أن إلغاء الملكية الخاصة، وقيام الملكية الاجتماعية، لم يحل مشكلة الصراع في المجتمع، حتى وإن بقي كامناً، لأن من يرث المجتمع يرث أيضاً تناقضاته (ص33) ليس السبب راجعاً إلى الملكية الاجتماعية ضرورة، بقدر ما هو راجع إلى احتكار السلطان، والذي أدى إلى أن الملكية الاجتماعية تكون في الحقيقة ملكية احتكارية، وليست هكذا بعيدة عن مفهومها الرأسمالي، وليست حقاً ملكية اجتماعية، لأن المالك المفترض -المجتمع- لا يملك سيطرة على ملكيته ولا على الدولة التي تديرها، ولأن الصراع ليس في الأصل اقتصادياً فقط، حول أدوات الإنتاج، بل سياسياً أيضاً حول أداة الحكم : إنه صراع على السلطان بقدر ما هو صراع على أدوات الإنتاج.

قولنا هذا لا يعني التقليل من أهمية العامل الاقتصادي، لكنه يعني أن أي حل اقتصادي إن لم يواكبه حل المشكل السياسي، سيكون غير مجدي.

إن لم يؤد إلى وضع أسوأ. والعكس أيضاً صحيح. إذ لا يمكن فصل العامل عن المواطن.

تاريخياً، وكما يعترف ماركس، في تفسير أصل التراكم الرأسمالي، ملكية أدوات الإنتاج، تأسست على استحواذ على السلطان. السلطان هو الذي مكن تراكم الثروة في أيدي القلة، وأدى إلى السيطرة على الدولة.

السلطان يمكن أن يظهر أولاً في شكل اقتصادي، ويمكن أن يظهر أيضاً في شكل سياسي، لكن في كل الأحوال التاريخية، السلطان هو الذي يشكل النمط الاجتماعي، السياسي والاقتصادي، استحواذ الدولة على أدوات الإنتاج لم يغير في الأمر شيئاً. لأن شكل الدولة المجسدة للسلطان لا يتناسب مع إدارة الملكية الاجتماعية.

تركز السلطان في يد الدولة المسماة اجتماعية، أدى إلى انهيارها. كما أن تركيز الثروة، وهي أيضاً سلطان، في طبقة يؤزم المجتمع الليبرالي.

الاشتراكية والديمقراطية ليسا إلا وجهين لعملة واحدة، وحدة العامل و المواطن، الاشتراكية تتطلب الديمقراطية بقدر ما أن الديمقراطية تقتضي الاشتراكية.

غياب الديمقراطية هو الذي أدى إلى انهيار النظم الاجتماعية، الملكية الاجتماعية تتطلب الديمقراطية أكثر مما تتطلبها الرأسمالية.

وغياب العدالة الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي هو الذي يؤزم المجتمع ويفرغ الديمقراطية من محتواها.

المذهب الاجتماعي، بدون ديمقراطية، أبقى العامل وسحق المواطن.

ديمقراطية بدون اشتراكية أبقّت المواطن وسحقت العامل ...
لكن المواطن عامل، والعامل مواطن، وحدة لا تتجزأ، عندئذ يجب النظر في حل مشكلة احتكار السلطان في شكلها السياسي والاقتصادي، والذي يضعنا في طريق ثالث.

2- حل مشكلة السلطان :

- سياسياً :

السلطان ظاهرة اجتماعية، بقدر ما هو ضرورة نشأت عن الاجتماع البشري، كما أسلفنا، هو أيضاً واقعة، وطالما بقي السلطان خارج الجماعة، فإن أسلوب ممارسته، أي أداة حكم، لن يكون ديمقراطياً. ولن يكون إلا مفروضاً على الجماعة. سواء كان هذا في دولة ليبرالية كما في دولة شمولية فرضاً اجتماعية.

المهم إذن ، من أجل ديمقراطية حقه، إعادة السلطان إلى الجماعة، في نظام لا يجبر الجماعة على أن تتنازل عن السيادة، أي عن ممارسة السلطان، إذا ما ظل السلطان خارج الجماعة، فإن أي أسلوب لممارسته هو حكم غيابي - ص 11 - .

هذا النظام الذي يعيد السلطان إلى منشئه، هو نظام المؤتمرات الشعبية، حيث يمارس أصحاب السيادة سيادتهم، في ديمقراطية

مباشرة، دون الحاجة لتفويض أو تنازل. هذا يعني أن الشعب نفسه هو أداة حكم نفسه -ص 95- .

هكذا تكون التعددية الحقة وليس تعددية الأحزاب، وعندما يحضر الشعب يزول مبرر التفويض والتمثيل.

الديمقراطية المباشرة ليست غوغائية، في نظام المؤتمرات الشعبية، حيث كل مواطن و مواطنة، بالغ سن الرشد، عضواً، تتصالح الحرية والنظام.

المواطنون والمواطنات، أحرار يقررون، يشرعون، ويراقبون، ويحاسبون من يكلفونهم بالتنفيذ. في نظام صنعوه يكفل استعادة السيادة المغرّبة، وممارسة السلطان، كما يحقق التمييز وليس الفصل، بين ممارسة السلطان، وبين التنفيذ.

هذا التمييز لا يعني أبداً استقلالية التنفيذي، إدعاء هذا سذاجة، التنفيذي هو لجان شعبية تنفيذية، تختارها المؤتمرات الشعبية لتنفيذ قراراتها، وتطبيق تشريعاتها، مسؤولية ومراقبة ومحاسبة من قبل المؤتمرات الشعبية، لكن هذا لا يمنع تحديد اختصاصات هذه اللجان والتي على أساسها تجري محاسبتها.

الأنظمة الديمقراطية التقليدية، سواء كانت أنظمة الحزب الواحد، أو أنظمة تعدد الأحزاب، تقوم على مبرر استحالة ممارسة الشعب لسيادته، مما يقتضي التفويض بها، لكنها هكذا تخلط بين القرار السيادي والتشريعي، وبين تنفيذ القرار وتطبيق التشريع، وحيث أن التشريعي في هذه الأنظمة أيضاً لا ينفذ، فإنها ما لبثت أن

فصلت التشريعي عن التنفيذي، عندئذ زالت ضرورة التفويض والتنازل عن السيادة.

إذا كان كل الشعب لا يمكنه تنفيذ القرارات وتطبيق التشريعات فهذا عمل يومي لا بد وأن يعهد به لأدوات مختصة ومتفرغة، كما هو الحال أيضاً في النظام البرلماني، إلا إن الشعب بإمكانه التشريع والقرار والرقابة والمحاسبة.

وإذا كان لا يمكن جمع الشعب في مكان واحد، فإنه بالإمكان جداً اجتماع كل الشعب في زمن واحد، وحول جدول أعمال واحد. إن السيادة الحقبة التي يجسدها السلطان، ليست في التنفيذي فهذا سلطة تستمد شرعيتها من السيادة، وإنما السيادة في التشريع والقرار السيادي والرقابة، وصنع أدوات التنفيذ -لجان شعبية- ومراقبتها ومحاسبتها، عندئذ السيادة كتشريع ورسم سياسات ومراقبة ومحاسبة يمكن للشعب ممارستها، دون تفويض أو تنازل.

التنفيذي، عندئذ تابع للسيادة، منها يستمد شرعيته، ويمكن أن يعهد به للجان مختصة، متفرغة، مؤهلة لمهامها. تخضع للحساب، والرقابة من قبل صاحب السيادة، الممارس لها: الشعب.

إن تقسيم الشعب نفسه إلى مؤتمرات شعبية، يجعل من الممكن اجتماعها، وإن ليس في نفس المكان، ففي نفس الزمان وحول جدول أعمال تعدده لنفسها.

هكذا يمكن تلخيص نظام الديمقراطية المباشرة في لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية، واللجان في كل مكان ص 45-47.

أداة الحكم هكذا لا تكون فرداً، أو حزباً أو طائفية أو طبقة
إنها الشعب نفسه أداه حكم نفسه.

هذا التنظيم للسلطان يضع حداً لكل احتمالات طغيان
السلطان، إنه يحقق سيطرة الجماعة على ما هو نتاج اجتماعها، فلا
يرتد ضد الجماعة.

- اقتصادياً :

إن تشريك السلطان على هذا النحو المنظم في ديمقراطية
مباشرة، يظل ناقصاً ومهدداً ما لم يكمله تشريك الثروة.

المجتمع الجماهيري هو عملية توازن مستمرة، ميدانها المؤتمرات
الشعبية الأساسية، وليس واقعة نهائية جامدة، هو توازن مستمر بين
المصالح الخاصة، وبين المصالح الخاصة والعامة بين الاقتصادي
والسياسي، بين الفردي والاجتماعي، بين الحرية والنظام.

طغيان الفردي يذهب بفوائد الاجتماع، وطغيان الاجتماعي
يسحق الأفراد لصالح كيان مجرد، تتولى أموره عندئذ، دولة شمولية
ليست في الحقيقة دولة أحد.

هذا التوازن، الذي ميدانه، سياسياً، المؤتمرات الشعبية
الأساسية، يقتضي حلاً اقتصادياً موائماً : التشاركية.

- الملكية :

بين الملكية الفردية، والملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج، ثمة
نمط ثالث، ومختلف : إنه الملكية التشاركية، والتي في جوهرها عامة

وخاصة في نفس الوقت، خاصة لأن كل شريك مالك، وعامة لأنها ملكية كل الشركاء.

-النشاط الاقتصادي :

الملكية التشاركية هي العمود الفقري للنشاط الاقتصادي في المجتمع الجماهيري، لكنها لا تلغي الملكية الخاصة، والتي تحد في إطار جهد المالك، فرداً أو أسرة، ولا تنفي الملكية الاجتماعية والتي يؤطرها النظام السياسي -ديمقراطية مباشرة- والذي يجعل منها ملكية اجتماعية حقاً تحت سيطرة المالك -الشعب- فعلاً.

هكذا في المجتمع الجماهيري، النشاط الاقتصادي، الذي يقوم على ملكية تشاركية في الجهد والمال، وملكية اجتماعية أو عمومية، وملكية خاصة محددة بجهد المالك -فرد أو أسرة- على العمل والاستثمار، تؤطره ديمقراطية مباشرة، أو إن شئنا تشاركية سياسية، والتي تجعل الملكية والنشاط الاقتصادي تحت سيطرة الملاك حقاً، ويخضع لتشريعاتهم، ويستجيب لحاجاتهم.

النشاط الاقتصادي، سواء كان نشاطاً خاصاً أو تشاركياً أو عاماً، يوجه من الجماعة لصالح الجماعة، في ملتقاها المؤتمرات الشعبية الأساسية.

لكن هذا لا يعني أن هذا النظام الاقتصادي يفرض على الناس، أن الحاجات الضرورية للإنسان، من السخيرة معالجتها بإجراءات قانونية أو إدارية .. ص 108 . إن اختيار نمط النشاط يجب

أن يكون حراً، وعن اقتناع، إذ لا يمكن جعل الناس شركاء بالقوة والإرغام، إن أرادوا أن يكونوا أجراء.

ليس لأحد فرض النظام التشاركي، لكن على المجتمع، في مؤتمراته الشعبية أن يعمل على ألا يجد إنسان نفسه مجبراً على قبول الأجرة والعمل أجيراً.

3-الدولة الجماهيرية :

يزداد الجدل حدة، بين دعاة دولة الحد الأدنى، وأنصار دولة العناية، هؤلاء و أولئك لا يرون الدولة إلا من خلال مهامها، البعض يقلصها إلى أدنى حد، والبعض الآخر يوسعها، لكن في الحالتين يتعلق الأمر بنفس الدولة.

الكتاب الأخضر يقدم تصوراً عن دولة مختلفة في طبيعتها وليس فقط في مهامها: دولة أفضل.

إن تغيب المجتمع يعني حضور دولة طاغية، وتغيب الدولة يعني حضور أفراد طغاة، لا تهمهم إلا مصالحهم الأنانية، رهان المجتمع الجماهيري يقوم في حضور المجتمع دون تغيب الدولة.

الدولة هكذا هي دولة الجماهير، لا هي بالدولة الشمولية، ولا هي بدولة الحد الأدنى، اختلافها عن الدولة الشمولية، وعن دولة الحد الأدنى، ليس في الوظائف فقط بل في الأسس أيضاً.

الدولة الليبرالية الرأسمالية تترك العنان لنوازع الشر ولأنانية
والهمجية في الإنسان، معتقدة أن الصراع، الذي تسميه، تنافساً،
سوف يقود إلى خير الجميع، رغماً عنهم، بفضل اليد الخفية.
الدولة الاجتماعية الشمولية، تقمع نوازع الشر والهمجية
وتكبح الأنانية، لكنها في انتظار تكون الإنسان الفاضل تجعل من
نفسها وصياً.

النظام الجماهيري لا ينتظر خلق إنسان جديد، حسب
مواصفات محددة سلفاً، إنه يقترح نظام حياة للإنسان، كما هو، خيراً
أو شراً، وبما يدعم نوازع الخير ويحد من شروره، دون وصاية من
أحد أو طغيان، إنه هكذا أكثر واقعية مما يتخيل كثيرون.
في المذهب الاجتماعي، العدالة الاجتماعية، ولو ناقصة،
تأسست على طغيان سياسي، ضيع المواطن وأبقى العامل.
في المذهب الرأسمالي، العامل مواطناً أعطى حقه السياسي،
ولو ناقصاً، أما المواطن عاملاً فقد ترك تحت رحمة السوق.
فصل المواطن عن العامل، في كلا النظامين، أدخل التناقض في
صميم الفرد، كل فرد صار مغرباً.

الدولة الجماهيرية تقوم على إنه لا ديمقراطية بدون تشاركية،
كما إنه لا تشاركية بدون ديمقراطية. لا يمكن للإنسان أن يتقدم على
رجل واحدة، إنها هكذا تستعيد وحدة العامل والمواطن.. المنتج
والمستهلك، الحاكم والمحكوم في مجتمع الانسجام.

المذهب الرأسمالي يقوم على اغتراب المجتمع اقتصادياً، مما جعل الديمقراطية، ولو في شكلها الناقص، فارغة المحتوى، والحق الاقتصادي هو حق طبقة القلة.

المذهب الاجتماعي يقوم على اغتراب المجتمع سياسياً، مما أدى في نهاية المطاف إلى ضياع العدالة الاجتماعية.

الفكر الجماهيري، عندما يؤكد وحدة المواطن والعامل، السياسي والاقتصادي، الخاص والعام، الفردي والاجتماعي، يقضي على هذا الاغتراب. ذلك لأن الخبز والحرية أمران متلازمان، ليس بينهما خيار.

الدولة الجماهيرية المجسدة للديمقراطية المباشرة، والتشاركية الاقتصادية تعفي الإنسان من هذا الاختيار المستحيل، عندما تعيد السلطان إلى منشئه الاجتماعي.

موقف 12

التشريعي .. التنفيذي .. والقضاء

فصل أم تمييز ؟

السيادة هي التي تمنح الشرعية لكل سلطة، ومنها تستمد كل السلطات، في النظم النيابية، السيادة للشعب لا يتجرد منها، لكنه يفوض نوابه بممارستها، عن طريق الانتخابات، هذا التفويض هو فعل السيادة والذي يعني السلطان.

إذن السيادة هي السلطان الذي يفوض السلطات، والذي منه تستمد كل السلطات شرعيتها، وهذه لكي تكون شرعية، عليها إعادة طلب التفويض من السلطات في فترات محددة.

لهذا يظل السلطان متميزاً عن السلطات، فهو فعل السيادة الذي يصنع السلطات، وإن كان هذا الفعل لا يظهر أو يمارس إلا من فترة انتخابية إلى أخرى.

السلطان يتمثل هكذا في تفويض السلطات، دون أن يتماهى فيها كلية، الانتخابات ليست تخلي كلي عن السيادة، وإنما تفويض بممارستها، محدود الأجل.

السيادة تظل للشعب اختصاصاً أصيلاً، لكنه يفوض نوابه بممارستها، فعل التفويض هذا هو السلطان.

لهذا في فلسفة السياسة، نميز بين السلطان وبين السلطات. السلطان هو فعل خلق السلطات وتفويضها، والذي هو فعل سيادي. وحيث أن السلطان يتميز عن السلطات، والتي تكون أمامه على قدم المساواة، فإن السلطات التي تمارس السيادة، بحكم تفويضها، تقسم إلى ثلاث هي: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية.

استخدام مصطلح سلطة تشريعية، وليس سلطاناً، يرجع بالنسبة لي، إلى طبيعة النظام السياسي التفويضي، والذي بناء عليه تعتبر السلطة التشريعية، البرلمان، مفوضة بممارسة السيادة، أي السلطان، لكنها لا تملك السلطان، وليست مصدره الأساسي، ولا تكون شرعية إلا إذا صدر تفويضها من السلطان. وحيث أن التشريعي، والتنفيذي والقضائي. سلطات صادرة عن صاحب السيادة، أي الشعب، مع اختلاف في الاختصاصات، وحيث أن التشريع نفسه مهمة مناعة بالبرلمان، من قبل صاحب السيادة، فإن هذا استلزم ما يدعى فصل السلطات، حتى لا تطفئ سلطة على أخرى، كما يذهب مونتسكيو.

هكذا شاع في نظام التفويض مبدأ فصل السلطات، هذا المبدأ له ما يبرره في هذا النظام، باعتبار أن السلطات الثلاث ليست الأصل، ولا سلطة منها تملك السلطان، وأن مهمتها تنفيذية، وأن اختلفت في ذلك وفق مهام كل منها.

ممارسة السيادة نيابة عن الشعب، هي أيضاً مسألة تنفيذية، تستمد شرعيتها من التكليف الصادر عن السلطان، ولما كانت السلطات الثلاث تنفيذية، من وجهة النظر هذه، تطلب الأمر الفصل بينها.

إن ما جعل السيادة صورية، هو اعتبار التشريع مسألة تنفيذية، بينما هو فعل سيادي لا يجب التفويض فيه. التفويض بالتشريع أدى

إلى سيطرة التشريعي على السلطتين الاخرتين، دون أن يكون مصدر
السيادة.

فصل السلطات يعني أن كل سلطة مفصولة عن غيرها، مما
يوحي بأنها مستقلة في شؤونها، وليس لسلطة التدخل في شؤون
السلطة الأخرى.

لكن هذا الفصل وهمي، حتى في الأنظمة البرلمانية، فالبرلمان
هو المختص بالتشريع وتحديد السياسات، وتعيين التنفيذي، بينما
يختص التنفيذي بتنفيذ ما يقرره البرلمان، وهنا تداخل وتدخل، تداخل
لأن التنفيذي نتاج السلطة التشريعية، وتدخل لأن التنفيذي مسؤولاً،
فرضاً أمام السلطة التشريعية.

وإذا كان القضاء يختص بفض النزاعات والمنازعات
والاختلافات والنظر في الجانب الحقوقي، سواء للأفراد المعنويين أو
الطبيين، إلا أنه من ناحية جزء من السلطة التنفيذية، ومن ناحية
أخرى يمارس اختصاصه وفق القوانين والتشريعات الصادرة عن
السلطة التشريعية.

إذن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا وهماً، لا يستقيم مع
ما هو واقع فعلي.

السلطة التنفيذية تعمل وفق قرارات وقوانين تصدرها السلطة
التشريعية، وهي، من حيث المبدأ، مسؤولة أمام السلطة التشريعية،
المثلة للشعب، وهذا يعني أن ثمة تدخل أساسي، من السلطة
التشريعية في السلطة التنفيذية، كما أن تشكيل السلطة التنفيذية من

الأغلبية البرلمانية، يشير إلى تداخل كبير جداً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، والذي يقود، أحياناً، إلى وحدة السلطتين عبر حزب الأغلبية.

والقضاء يعمل ويمارس اختصاصه، وفق القوانين والتشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية، كما أنه في شؤونه الإدارية يخضع لوزارة العدل، وهي جزء من السلطة التنفيذية، مما لا يسمح بافترض فصل سلطات.

من ناحية أخرى، عندما يتولى مصدر السيادة، السلطان، نفسه ممارسة التشريع والسيادة، وليس تفويضهما، تزول الحاجة لسلطة تشريعية وتبطل الصفة سلطة تشريعية، لتحل محلها الصفة سلطان تشريعي. وينتهي هكذا الفصل بين السيادة وممارسة السيادة.

قيام صاحب السيادة بممارسة السيادة، من خلال التشريع، ورسم السياسات، يجعل السلطتين، التنفيذية، والقضائية، في مستوى أدنى، باعتبارهما نتاج تكليف بالتنفيذ، ليس في مستوى فعل السيادة. لكن مع ذلك يمكن ملاحظة وجوب تمييز، بين السلطان من ناحية والسلطتين التنفيذيتين، من ناحية أخرى.

السلطان التشريعي، هو فعل السيادة، والذي ليس له نداءً، بينما السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، هما نتاج فعل السيادة، التمييز إذن يتعلق بالاختصاصات، مع ملاحظة أن تحديد الاختصاصات هو أيضاً اختصاص أصيل للسلطان التشريعي، فهو الذي يحدد

اختصاصاته، كما يحدد اختصاصات السلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

في الديمقراطية المباشرة، والتي تعني وحدة السيادة وإلغاء الفصل بين السيادة وممارستها، وأن فعل السيادة ليس التفويض بممارستها وإنما ممارسة السيادة، هكذا السلطان التشريعي والقرار السيادي هو اختصاص أصيل للمؤتمرات الشعبية، وكذلك خلق السلطة التنفيذية ومحاسبتها، السلطة التنفيذية تستمد من السلطان التشريعي، مكلفة بالتنفيذ وليس بالتشريع، لهذا نسميها سلطة وليس سلطاناً، التنفيذ سلطة لكنها ليست مصدر شرعية نفسها، السلطة هكذا هي ما يستمد شرعيته من غير نفسه.

لكن السلطة التنفيذية يمكن أن تنحرف، عندما تحل فعل القرار التنفيذي محل القوانين.

السلطة التنفيذية تتميز عن السلطان التشريعي، السلطان التشريعي، كما يشير مصطلحه، يختص بالتشريع، سواء في مجالات السياسية، كما في شؤون الاقتصاد وغيرها بين اختصاص السلطة التنفيذية هو التنفيذ وفق ما تقرره وتشعره المؤتمرات الشعبية، كما تتميز أيضاً من خلال أدائها اليومي، إننا نقابل السلطة في كل مكان، بينما السلطان يرتبط بانعقاد المؤتمرات، وما بين ذلك ليس لأحد إدعاء تمثيل السلطان.

وعليه ليس للسلطة التنفيذية تقديم حساب إلا للمؤتمرات الشعبية، وليس لغير المؤتمرات الشعبية مساءلتها، ما لم يكن مكلفاً من السلطان التشريعي.

تتميز السلطة التنفيذية، عن السلطان التشريعي، من حيث الاختصاص. يستهدف تحديد المسؤولية، ولأن مهام التنفيذ تختلف عن مهام المؤتمرات الشعبية.

لكن هذا التمييز لا يعني الفصل، السلطة التنفيذية ملزمة شرعاً بتنفيذ ما تقرره المؤتمرات، وخارج الاختصاصات المحددة لها من السلطان التشريعي، يعتبر كل إجراء باطل، وهذا يطرح مسألة الرقابة على أداء السلطة التنفيذية، ما بين انعقاد المؤتمرات، حتى لا تعطي لقراراتها، المفترض تنفيذية، فعالية القانون.

تحديد الاختصاصات، واحترامها، من قبل السلطان التشريعي، يساعد السلطة التنفيذية على أداء مهامها، ومحاسبتها وفق هذه الاختصاصات، التدخل من خارج السلطان التشريعي، في السلطة التنفيذية، يصعب المساءلة، ويعطي السلطة التنفيذية مبررات إخفاقها أو تجاوزها، كما أنه يتعارض جذرياً مع الديمقراطية المباشرة وغير جائز شرعياً.

أما السلطة القضائية، مع أنها تمارس عملها، وتصدر أحكامها وفق القوانين والتشريعات الصادرة عن السلطان التشريعي- المؤتمرات الشعبية، وليس لها وضع القوانين والتشريعات، وهذا يجعل السلطة القضائية تابعة للسلطان التشريعي، ويجعل الفصل بينهما غير

يمكن، لكنها بحكم عملها تتميز عن السلطان التشريعي، هذا يصدر القوانين لكنه لا يمارس عمل القضاء، كما أن اختصاص السلطة القضائية الحقوقي يميزها أيضاً عن السلطة التنفيذية. مع أنها إدارياً، جزء منها. ويجعل لها النظر في المسائل المتعلقة أيضاً بالسلطة التنفيذية مع أنها من الناحية الإدارية تدار بلجنة شعبية هي جزء من السلطة التنفيذية.

إن ما يميز السلطة القضائية، ويمنحها استقلالية عن السلطان التشريعي، وعن السلطة التنفيذية، يكمن في أن اختصاصها الحكم وفق القانون، وليس لأي سلطة أو سلطان التدخل في هذا الاختصاص، رغم أنه اختصاص اسند إليها من السلطان التشريعي، وسواء كان موضوع نظرها سلطة عامة، أم أفراد طبيعيين.

بالطبع بإمكان السلطان التشريعي، وهذا اختصاصه، تغير أو تعديل القوانين، أو إلغائها، واستحداث قوانين جديدة، فهذا اختصاص أصيل للسلطان التشريعي، كما يمكنه إسناد اختصاصات للسلطة التنفيذية وللسلطة القضائية، أو سحب اختصاصات منها، دون أن يكون هذا تعديلاً لاختصاصه. وليس للسلطة التنفيذية ولا للسلطة القضائية الاعتراض على ذلك، لكن ما لم يعدل القانون، أو يلغى أو يشرع قانون آخر، فإن للسلطة القضائية وحدها الحكم بموجب القانوني الساري المفعول.

هكذا في الديمقراطية المباشرة، لا مجال للحديث عن فصل السلطات، فهذا الفصل يخص النظام التفويضي، حيث الثلاث

سلطات تكون على قدم المساواة، ونحشى بذلك طغيان أو تعدي أحداها لاختصاصه، السلطان في الديمقراطية المباشرة، لا يوجد على نفس مستوى السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، فهو السلطان الذي منه يستمد التنفيذي شرعيته واختصاصه، وكذلك السلطة القضائية تستمد منه القوانين والتشريعات التي تمارس اختصاصها بموجبها، التنفيذي ينفذ قراءات وتشريعات المؤتمرات الشعبية، والقضاء يحكم طبق القوانين التي تصدرها المؤتمرات الشعبية.

لكن مع ذلك، نظرياً، التمييز واضح، من حيث الاختصاصات، والتي وفقها تترتب المسؤولية، ويكون بإمكان السلطان التشريعي مساءلة ومحاسبة السلطتين.

لا شك ولا نقاش في أن الاختصاصات يحددها السلطان التشريعي، لكن هذا التمييز بين السلطان التشريعي، وبين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، من خلال الاختصاصات، لكي يكون فعالاً وملزماً، يطرح الحاجة إلى مرجعية تحدد هذه الاختصاصات، يضعها السلطان التشريعي- المؤتمرات الشعبية، لكي يحتكم إليها، حتى يتفادى الغموض، والالتباس والظروف الوقتية، والتعدي على الاختصاصات، وحتى تكون المسؤولية واضحة.

الاختصاصات، نظرياً، واضحة السلطان التشريعي السيادي هو اختصاص أصيل للمؤتمرات الشعبية، بينما التنفيذ اختصاص السلطة التنفيذية والحكم وفق القوانين اختصاص السلطة القضائية،

لكن الحياة العملية أشد تعقيد من أن تستجيب للمتطلبات النظرية
آلياً، سيادة السلطان التشريعي لا تكون فعالة إلا بفضل المرجعية.

بدون هذه المرجعية، يمكن أن التنفيذي، خاصة، يتجاوز اختصاصاته،
ويعتدي على اختصاص الغير، ويحل القرارات المفترض أنها تنفيذية
محل القوانين، قد يكون هذا حرصاً من التنفيذي على ما يراه مصلحة
عامة، وقد يكون أيضاً بسوء نية، عندما يدرك استحالة استصدار
قوانين في مسائل ليست مقبولة من السلطان التشريعي.

هكذا في غياب تحديد دقيق للاختصاصات، أي في غياب
مرجعية، يمكن أن تكون محاسبة ومساءلة التنفيذي مزاجية وليدة
وقتها، وتتوقف على الأحوال حينها، وفي هذا إساءة للديمقراطية
المباشرة، باعتبار اللجان الشعبية التنفيذية، أحد أركانها، لكن يمكن
أيضاً أن التنفيذي يشكل خطراً على السلطان التشريعي.

السلطة القضائية لا تشكل خطراً على السلطان التشريعي، ولا
تستطيع سحب اختصاصاته، إنها لا تمارس اختصاصها إلا وفق
القانون، وتصدر أحكامها استناداً إلى القانون، واضحة النصوص
والمواد المستندة إليها، كما أن درجات التقاضي تكفل الالتزام
بالقانون وتحول دون أي انحراف.

لكن السلطة التنفيذية يمكن أن تشكل خطراً مهدداً، وأحياناً
قاتلاً إنها يمكن أن تنجز انقلاباً صامتاً يطيح بالسلطان التشريعي،
باعتبارها مختصة بالتنفيذ، فإن لديها هيئات وأجهزة وإدارات وأدوات
تأتمر بأمرها، وتنفذ قراراتها، دون أن يكون لها السؤال عن شرعيتها،

وهي بحكم اختصاصها التنفيذي معنية بالشأن اليومي، خاصة الاقتصادي.

من خلال كثرة من القرارات واللوائح والإجراءات، المفترض أنها تنفيذية لما يقرره السلطان التشريعي، لكن من خلال وبواسطة هذه القرارات واللوائح والإجراءات التنفيذية، يمكنها سحب اختصاصات السلطان التشريعي، وجعله صورياً، ودون التعرض، مباشرة، للأسس التي وضعها السلطان التشريعي، تستطيع السلطة التنفيذية، بواسطة قرارات وإجراءات جزئية، تفرغها من محتواها، فيصر السلطان التشريعي كالمملك يملك ولا يحكم.

هكذا يمكن أن نرى سبلاً من القرارات أو الإجراءات، مدبجة بقائمة طويلة من القوانين الصادرة عن السلطان التشريعي، مما يعطي إحاء بشرعيتها، لكن السلطة التنفيذية، يمكن أن تتحاشى الإشارة إلى مواد ونصوص محددة، في هذه القوانين، والتي تميز للسلطة التنفيذية إصدار هذه القرار أو اتخاذ ذلك الإجراء.

في مثل هذه الحالة، من يريد التحقق من شرعية قرار أو إجراء، يتوجب عليه الاطلاع على كل القوانين المشار إليها في ديباجة القرار، وأكثر من هذا، البحث فيها عن المواد والنصوص التي تميز للسلطة التنفيذية هذا القرار أو ذاك الإجراء. مما يجعل المسألة اجتهادية ظنية، وليست يقينية ويعطي قابلية لعدة تفسيرات قد تظلم السلطة التنفيذية، وقد تعطيها، على العكس مخرجاً وفرصة لتضليل السلطان التشريعي.

لكن عملياً وضع مرجعية، مهما كانت متقنة، وحده لا يكفي، دون أسلوب مراقبة يومية، لمدى احترام القرارات والإجراءات واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية، لنصوص ومواد المرجعية، والقوانين الصادرة طبقها، ويحيط السلطان التشريعي - السيادي - علماً بأي انحراف أو تجاوز.

الديمقراطية المباشرة، لكي تكون فعالة، في حاجة إلى مرجعية، وإلى أداة تساعد السلطان التشريعي، في الرقابة على السلطة التنفيذية، ليس من الناحية المالية أو الإدارية، وإنما من الناحية الشرعية، في المرجعية وهذه الأداة تكمن قوة السلطان التشريعي، أن الذين يذهبون إلى أن الديمقراطية المباشرة، ليست في حاجة إلى مرجعية، إنما يضعفون الديمقراطية المباشرة لصالح السلطة التنفيذية.

الكتاب الأخضر ينهي فصله الأول، بملاحظة مؤلمة بقدر ما هي واقعية، إنه " من الناحية الواقعية الأقوياء دائماً هم الذين يحكمون... أي أن الطرف الأقوى في المجتمع هو الذي يحكم" *

لكن الأقوى ليس فقط من يمتلك الثروة، أو السلاح، أو قبيلة، أو حزب، في غياب المرجعية وأداة رقابة مرجعية على السلطة التنفيذية وفقها، فإن السلطة التنفيذية يمكن أن تكون الطرف الأقوى، إنها ما يقابلنا كل يوم، وفي كل شؤون حياتنا.

حالياً قوة السلطان التشريعي، المؤتمرات الشعبية - بالنسبة للسلطة التنفيذية - مستمدة من وجود القائد معمر القذافي، المنحاز

كلياً للديمقراطية المباشرة، لكن همُّ القائد وشغله الشاغل شعب لا يحتاج لقيادة، هل سنكون هذا الشعب؟

هوامش

* معمر القذافي، الكتاب الاخضر، ص 71.

موقف 13

الولي.. والقصاص*

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا
فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾
[الإسراء : 33]

تحريم قتل النفس، إلا بالحق، واضح في هذه الآية، ومن يقتل بدون
وجه حق، فإن لوليه القصاص، شريطة توخي العدل، فمن المقصود
بالولي؟

هل يعني حصراً أهل القتل؟ أم يمكن أن يكون غير ذلك، وفق ما
يحدده نظام الجماعة؟ وهل ترك تحديد المقصود بالولي لحكمة آلهية؟
البعض يذهب، في تفسير ذلك، إلى أن المقصود بالولي هو أهل
القتل، وأن الخطاب موجه لهم، وأن الآية تعطيهم حق القصاص المشروط
بعدم الإسراف في القتل، أي أن القصاص يجب أن يكون متناسباً مع الجرم
الواجب القصاص، ومن الفاعل ليس من غيره، إذ لا تزر وازرة وزر
أخرى.

لكن هذا التفسير لا يستقيم إلا إذا قام أهل القتل بتنفيذ القصاص.
وهذا غير الحال في كل بلدان العالم الإسلامي.

عذر هؤلاء في هذا التفسير، أن القصاص، في أوضاع اجتماعية
معينة، كان يجري مباشرة من قبل أهل القتل، ولم يكن هناك سلطاناً
عمومياً، أي ولي أمر اجتماعي، يتكفل بذلك، عندئذ من المنطقي أن
الولي، في هذه الآية، يفهم على أنه أهل القتل، والذين يحق لهم القصاص
من القاتل، كما يجوز لهم العفو أو قبول الدية. وفي هذه إشارة واضحة،

حتى لو كان الولي أهل القتل، إلى وجوب الأخذ في الاعتبار الظروف والأسباب المصاحبة للواقعة.

في غياب ولي أمر عمومي، لا مفر من أن الولي يصير أهل القتل، وهو ما كان معروفاً في النظام الاجتماعي القبلي، ما قبل نشوء الدولة لكن جعل الولي، في الآية، شخصياً، محصوراً فيما يسمى ولي الدم لا يفهم ضرورة من الآية، الآية تشير إلى ولي غير محدد، ترك تحديده لحكمة آلهية، توفيقاً للتغيرات الاجتماعية، وتكون الدولة، إذن ولي الأمر يمكن أن يكون غير شخص، أي غير ولي الدم، حصره في هذا هو تغليب النظام الاجتماعي القبلي، ما قبل الدولة، على نظام الدولة، وليس انصياعاً لما تأمر به الآية، إذا لا يفهم هذا من الآية ضرورة، الآية تعطي سلطاناً لولي المقتول على القاتل، سواء كان هذا الولي شخصياً، في أوضاع اجتماعية معينة، أو اعتبارياً في أوضاع أخرى، وعليه في الحالتين إلا يسرف.

لكن ثبوت الجريمة، وحق القصاص، صار يتطلب إجراءات قضائية، ومؤسسة مختصة، وليس كما كان الحال في النظام الاجتماعي القبلي.

هكذا، حالما تكون سلطان عمومي، في كل العهود الإسلامية، جرى سحب حق القصاص من ولي الدم، ولم يعد مباحاً لأهل القتل القصاص بأيديهم، ويستوجب الأمر حكماً من محكمة مختصة، ولا نعرف سلطاناً عمومياً، في أي بلد إسلامي، يسمح بالقصاص المباشر، وهذا منطقي لأن أهم سمات السلطان العمومي، مصادرة العنف من الأفراد، والالتزام بتطبيق العدالة والعقاب والقصاص.

هكذا حق القصاص لم يعد ممكناً دون حكم واضح من المحكمة، والإبقاء على فهم الولي بأنه ولي الدم، مع سحب حق القصاص منه،

وإسناده إلى السلطان العمومي، يدخل العدالة في تناقض، عندئذ شرط القصاص بطلب من أهل القتل يضر بالعدالة، وبدلاً من عدالة مطلقة تصير عدالة مشروطة، لكن مع هذا، لا يتوقف عمل العدالة على طلب، العدالة تجري بطلب أو بغيره.

ذلك حسب هذا التفسير، ولي الدم له طلب القصاص، وليس الإثبات والتنفيذ، بينما على السلطان العمومي إثبات الإدانة الموجبة للقصاص، وتنفيذ القصاص، إذا طلب منه. هذه الازدواجية تضر بالعدالة، ذلك لأن على السلطان العمومي القصاص دون انتظار طلب من أحد، إن هذا واجبه تجاه الأحياء والأموات معاً، كما أن الآية لا تفصل حق تنفيذ القصاص عن الولي، الولي المخاطب في الآية، هو الذي ينفذ القصاص وليس ذلك الذي يطلب القصاص ولا ينفذه.

التفسير الذي يجعل الولي هو ولي الدم - أهل القتل - وسحب ممارسة القصاص منه، عملياً، يفصل بين الولي والقصاص، وهو أمر لا يفهم من الآية، ويجعل المنفذ للقصاص ليس ولياً مما يتعارض مع الآية. قيام السلطان العمومي بالقصاص، يعني عملياً سحب هذا الحق من ولي الدم، وبالتالي إما أن السلطان العمومي يصير هو المخاطب في الآية، أو أنه لا يجوز له القصاص.

إضافة إلى ذلك جعل تنفيذ القصاص متوقفاً على طلب أهل القتل يدخل عاملاً شخصياً، ويمكن أن ينظر إليه أهل القاتل على أنه ثار شخص، ويحملون أهل القتل المسؤولية شخصياً، ومن ثم يمكن أن يؤدي إلى سلسلة ثارات.

إدخال عامل شخصي في سير العدالة، يقود أيضاً إلى ضغوطات يمكن أن تمارس على ولي الدم، من أجل إجباره على العفو أو قبل الدية وقد لا يملك ولي الدم، القدرة على مواجهة هذه الضغوط، على خلاف السلطان العمومي، مما يتعارض مع روح التشريع القرآني.

إلى جانب حالات أخرى، حيث وضعية ولي الدم نفسها تكون غامضة أو متناقضة، وذلك عندما يكون القاتل والضحية من نفس أهل القتل، أو عندما لا يكون للضحية ولي دم يطالب بالقصاص.

الآية تشير صراحة إلى أن الولي هو الذي جعل له سلطاناً، وفي هذه الحالة، إذا اعتبرنا الولي هو ولي الدم، فإن له القصاص بنفسه مباشرة، لكن هذا يتطلب سلسلة من الإجراءات ومؤسسة قانونية تحول دون الإسراف في القتل، وهذا ليس في مقدور ولي الدم، وإذا تجاوزنا هذا، فإن طلب التنفيذ يمكن أن يرتب سلسلة ثارات، كما أن العادات والأعراف تجعل الثار، -أحياناً- ليس من القاتل الحقيقي، خاصة إذا كان ليس كفوءاً للقتل.

في علمي، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد سلطان عمومي يقبل أن الناس يأخذون حقهم بأيديهم، ولو اقتصر أهل القتل من القاتل مباشرة، لاعتبر ذلك جريمة يعاقب عليها القانون، وليس قصاصاً.

ذلك لأن أي سلطان عمومي، يختص أساساً بإقامة العدل والقصاص والعقاب، وهو ولي الأمر الشرعي في هذا الشأن.

إذن رغم التفسير المشار إليه والذي يجعل الولي هو ولي الدم - أهل القتل - إلا أن السلطان العمومي، عملياً، هو الولي، إذ ليس في مقدور

ولي الدم لا إثبات الحق ولا تنفيذ القصاص. وينحصر حقه، كولي دم، فقط في طلب القصاص وليس تنفيذه، وهذا لا يفهم أبداً من الآية.

مع ذلك السلطان العمومي، من حيث هو كذلك، ملزم بالقصاص، سواء طلب منه هذا أو لم يطلب، انتهاك حياة إنسان، عضو في الجماعة، يلزم آلياً السلطان العمومي بالقصاص، وإلا فقد شرعيته، شرط ذلك بطلب أهل القتل لا معنى له، ويدخل عنصراً شخصياً في مسار العدالة، كما أن حق القتل لا يجوز لأحد المساومة عليه، ومن واجب السلطان العمومي الاقتصاص له حتى وإن لم يعد موجوداً، الموت يمكن أن يلغي كل حقوق الميت، إلا حق الاقتصاص من قاتله.

من وجهة نظري، وهي اجتهاد، حالما تكون سلطان عمومي شرعي، فإنه يصير ولي الأمر، خاصة في هذا الشأن، والذي ميزته أنه لا يمكن اعتباره شخصياً، وبهذا يستقيم تفسير الآية، في مجتمعات اليوم، من حيث أن ولي الأمر هو الذي ينفذ القصاص، وملزم بما تأمر به الآية.

هذا يجنب المجتمع تآزم العلاقات بين أفراد المجتمع، ويحول دون مطالب الثأر.

السلطان العمومي ليس شخصياً، أنه النظام الذي تتفق عليه الجماعة لإدارة شؤونها، وهذا يضع حداً لما يمكن أن يترتب عن شخصية القصاص، ويمنع الضغوط المفسدة لمسار العدالة.

هكذا في مجتمع ما قبل الدولة، يمكن أن يفهم أن الولي هو ولي الدم، أهل القتل، لكن حالما يتكون سلطان عمومي فإنه يصير هو الولي المعني، والملتزم بالقصاص، ولا يخالف هذا ما جاء في الآية الكريمة، لأنها تركت

الولاية مفتوحة تحسباً للتطورات الاجتماعية، ولأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وليس فقط للمجتمع القبلي.

هوامش:

* تعليق على لقاء الأخ القائد معمر القذافي بالهيئات القضائية والقانونيين- المدرج الأخضر 8/10/2005 و 22/10/2005.

موقف 14

العقوبات: المادية.. والمعنوية *

يعتقد البعض أن السجن والحبس، لم يكونا معروفين، في المجتمعات القديمة، لكن نظرة تاريخية تؤكد أن هذا التعميم، في جزء منه، ليس صائباً، قصة يوسف في سجن فرعون مصر، كما وردت في القرآن الكريم، تؤكد ذلك، وكثرة من الأمثلة يمكن أن تساق في جزء كبير من المجتمعات القديمة، من الفراعنة، إلى الصين، إلى فارس والرومان.. الخ.

مع ذلك جزء من هذا التعميم صحيح، ثمة مجتمعات لم تعرف السجون ولا الحبس.

هكذا إذا أردنا معرفة المجتمعات حيث وجدت وتوجد سجون، وتلك حيث لا توجد، فإن علينا، للتمييز بينهما، النظر فيما وراء هذه العقوبات، وتفحص نمط الحياة في كل منهما.

عدم وجود سجون يرتبط بحالة البداوة والترحال، أي عدم الاستقرار المعيشي، وطبيعي من الصعب تخيل وجود سجن في جماعة رحل لا يعرفون الاستقرار، ولهذا ظهرت عقوبات أخرى مناسبة لهذه الحالة، مثل النبذ، وأحياناً عقوبات مادية مباشرة مثل الجلد. بمعنى عقوبات لا تتطلب مؤسسات مستقرة.

فعالية هذه العقوبات ترتبط وثيقاً بالنمط الاجتماعي، علاقات القرابة القوية، صغر الجماعة، البدوية، نجعل وسائل ضبط اجتماعي أخرى أكثر فاعلية، واللجوء إلى العقوبات المادية وإلى البند نادراً.

النبذ أو الأفراد، كما عبر الشاعر الجاهلي: أفردت أفراد البعير الأجرب، ليس فعالاً إلا في جماعة صغيرة، مترابطة ومتعارفة،

وحيث لا يجد النبذ، من قبل الجماعة، أي إمكانية للتعامل مع الجماعة وأعضائها. لذلك عليه الخروج، أو النفي خارج الجماعة وإلى حيث لا حاية له. النبذ هكذا هو أقرب إلى حكم بالإعدام. في الجماعات البدوية، من ينبذ يصير دمه، عملياً، مهدوراً، ليس هناك من يطالب به.

لكن هذه العقوبة القاسية جداً، تفقد فاعليتها خارج شروطها، في الجماعات الحضرية الكبيرة، حيث يسود الاستقرار، والحياة في مدن وتضعف علاقات القرابي، وتسود علاقات نكرة، تنتفي شروط النبذ، ويصير أن حدث بلا فاعلية، النبذ من جماعته لن يجد صعوبة في العثور على من يتعامل معه. وحتى لو نبذ في قريته أو قبيلته، خارج المدينة، فإنه يجد في المدينة، مأوى لا يطله النبذ، لهذا حل السجن محل النبذ، وصار يجري وفق قوانين وليس أعراف، وتنفذه مؤسسة محددة الاختصاص، وليس كما هو الحال في الجماعة البدوية.

مع ذلك الاختلاف بين العقوبات المادية كالجلد، وعقوبة السجن، لا ينحصر في هذا.

هذه العقوبة، الجلد، وتلك، السجن، لا يجب النظر إليهما في حد ذاتهما، كل منهما يرتبط بتقييم للإنسان مختلف، وبنمط معيشة ومستوى حضاري مختلف.

عقوبة الجلد تأخذ الإنسان على أنه كائن فيزيقي، الشعور بالألم الجسدي وحده يمكنه أن يصوب أفعاله، إنها هكذا تحيل الإنسان إلى بهيمة، والبهيمة لا تؤثر فيها غير عقوبة مادية مباشرة.

بينما عندما ترتقي النظرة إلى الإنسان، على أنه كائن أكثر منه فيزيقي، يعقل، ويفكر، وحر، وعندما تؤخذ في الاعتبار قيمة الحرية وحيث الإنسان يقيم نفسه من خلال حرية أفعاله، فإن السجن يتعامل مع الإنسان، مهما كان جرمه، على أنه حر، أساء ممارسة حرته. السجن هو تعطيل حرية التعامل مع الآخرين عندما لا يحسن الإنسان استعمالها. ورغم ما يبدو من تناقض، فإنه لا يسجن إلا أحرار، أساءوا استخدام حريتهم.

السجن، أو حتى الحبس، لا قيمة لهما إلا انطلاقةً من أن الإنسان حر، وإن حرمانه من الحرية، عقوبة قاسية قدر ما يعطي قيمة لهذه الحرية.

السجن أو الحبس، رغم كل شيء، يأخذ الإنسان على أنه حر، أساء استخدام حريته، وأن حرمانه من حريته، مدة معينة، هو أقصى عقوبة يمكن أن تنزل به حياً، بينما الجلد يأخذ الإنسان على أنه بهيمة، إذن السجن عقوبة معنوية مهما بدت خلاف ذلك.

أن ما وراء هذين النمطين من العقوبات، نخط مادي، ونخط معنوي، تكمن نظرة للإنسان والقيمة الإنسان، مستندة إلى درجة الرقي الإنساني في مسألة العقوبات.

لكن السجن أو الحبس، باعتبار فاعليتهما تكمن في القيمة المعطاة للحرية، ولكي يكون الشعور بفقدائها مؤلماً أكثر من العقوبات الجسدية، فإن المحروم من الحرية، بحكم السجن أو الحبس، ينبغي أن يكون واعياً بفداحة ما يفقده، ولو مؤقتاً، لكن هذا ليس متوفراً دائماً لأحد سببين:

1- أما سهولة وتلقائية الأحكام بالسجن أو بالحبس، والذي يقود إلى التعود، أو التطبيع مع حالة الحرمان من الحرية، فلا يحقق الحرمان من الحرية الهدف المطلوب منه.

2- وأما تدني الشروط المعاشية التي تحيل بعض الناس إلى شبه بهائم فيستوي لديهم داخل السجن وخارجه.

إن الفكرة الشائعة، عن أن المجتمعات البدوية والقروية، لا تعرف ولا تمارس إلا عقوبات معنوية، وأن المجتمعات الحضرية تمارس عقوبات مادية، ليست صحيحة، النبذ، مثلاً، في المجتمعات البدوية، أكثر مادية من السجن والحبس، بينما السجن والحبس عقوبة معنوية أكثر منها مادية، عقوبة ترتبط أساساً بقيمة الحرية، وبقيمة الإنسان. ومدى فاعليتها تتوقف، إلى حد كبير، على الإحساس بهذه القيمة.

من هذا المنظور، السجن أو الحبس، وحدهما، لا يكفيان، ويمكن وحدهما أن يتحولا إلى عقوبة مادية. ينبغي أن يشعر المحكومة عليه بقيمة ما يحرمه السجن منه، لأن هذا الشعور، وهذا الإدراك هو هدف العقوبة، وليس الوجود في زنزانة.

فإن دور السجون، إن أريد لها أن تكون مؤسسات إصلاح،
ن في توعية السجناء بحريتهم المعطلة على أنها القيمة العليا،
قية شعورهم بإنسانيتهم.

ناحية أخرى، وضع قانون عقوبات، مرة واحدة وبشكل نهائي،
قانون مطلق، أمر غير ممكن، ذلك لأن العقوبات ترتبط بمجمل
نشاطات الاقتصادية والسياسية، والعلاقات الاجتماعية، ولكي
ون قانون العقوبات دائماً وأبدياً، يجب ألا يحدث أي تغيير أو
وير في نشاطات الناس الاقتصادية والسياسية، وفي علاقاتهم
اجتماعية، والذي هو غير ممكن. لهذا فإنه يتوجب النظر في قانون
عقوبات، بين حين وآخر، لأنه تستجد أمور تتطلب عقوبات،
تختفي أخرى تتطلب إلغاء عقوباتها.

وهذا ما يجعل قانون العقوبات يختلف في المجتمع، من مرحلة إلى
خرى، ومن مجتمع إلى آخر.

مثلاً وليس حصراً، يجري النظر، وبعض البلدان شرعت عقوبات
جرائم الانترنت، وجرائم غسيل الأموال، والتلوث، بينما هذه
الجرائم لم تكن معروفة إلى وقت قريب، وبعض المجتمعات قد لا تجد
ضرورة لوضع هذه التشريعات.

هوامش:

* تعليق على لقاء الأخ القائد معمر القذافي بالهيئات القضائية
والقانونيين - المدرج الأخضر 2005/10/8 و 2005/10/22.

موقف 15

المرجعية أهم أفعال السيادة.. ولكن!

في الديمقراطية المباشرة، السلطان ظاهرة تتكون باجتماع الشعب في مؤتمراته الشعبية، وتختفي مع انقضاها. وحيث أن الديمقراطية المباشرة رفض تفويض السلطان. فإنه لا يمكن لأي شخص، طبيعي أو معنوي، إدعاء تمثيل السلطان، هكذا ما بين انعقاد مؤتمرات شعبية، وآخر، نجد فراغ سلطان، يخشى أن تتسرب منه السلطة التنفيذية إلى ما ليس من اختصاصها.

الديمقراطية المباشرة، كما تشير صفتها، تعني ممارسة السيادة من قبل صاحب السيادة، أي الشعب، ورفض تفويض ممارستها، لهذا فإن فعل السيادة، أو السلطان، في هذه الحالة، ليس انتخاب وإذن تفويض، كما هو الحال في الديمقراطية النيابية، وإنما ممارسة السيادة، فيما يتعلق بالقوانين والقرارات والتشريعات ورسم السياسات، وتكليف أشخاص السلطة التنفيذية، وتحديد اختصاصها، ومساءلتهم ومحاسبتهم. السلطان هكذا هو السيادة في الممارسة، أو فعل السيادة. ولكي يكون هذا ممكناً، فإن أهم أفعال السيادة، في الممارسة، المجسدة للسلطان التشريعي، قبل سن القوانين ورسم السياسات، واتخاذ القرارات، وتكليف منفذين، هو وضع مرجعية يحتكم إليها في أدائه كسلطان تشريعي، وفي محاسبة ومساءلة السلطة التنفيذية، وإلزامها باختصاصاتها المحددة لها في المرجعية.

وضع المرجعية فعل سيادي يؤسس السلطان التشريعي نفسه، وبدون مرجعية، مهما كان شكل السلطان، يمكن أن يمارس ولكن بدون أساس.

لكن وضع مرجعية، مهما كانت دقيقة ومحكمة، وتجسد حقاً
إرادة واضعها، السلطان التشريعي، وحده لا يكفي، لأن الأمر يتعدى
وضع مرجعية، ويستلزم وجود آلية تراقب مدى توافق القوانين
والتشريعات والقراءات الصادرة عن السلطان التشريعي نفسه، مع
المرجعية، حتى لا يحدث تناقض أو تضارب بين ما يشرعه السلطان
التشريعي وبين الثوابت الأساسية، كما هي محددة في المرجعية،
وتراقب وتلزم السلطة التنفيذية بالأداء وفق اختصاصها، استناداً إلى
المرجعية المجسدة لثوابت وأسس المجتمع كما يريده أصحاب السيادة
بدون هذه الآلية، نخاطر بأن المرجعية تظل شعارات ونصوص رائعة،
في واقع مناقض، ويظل السلطان التشريعي صورياً.

إن السلطان السيادي التشريعي، في نظام الديمقراطية المباشرة،
يتكون باجتماع المؤتمرات الشعبية، ويغيب بانفذاض اجتماعها.

اجتماع الشعب في مؤتمراته هو أساس ومصدر السلطان،
هكذا ما بين انعقاد وآخر، ليس لأي شخص، معنوي أو طبيعي،
إدعاء تمثيل السلطان التشريعي، لأن الديمقراطية المباشرة أساساً رفض
تفويض ممارسة السيادة "التمثيل تدجيل"⁽¹⁾ ولا نيابة عن الشعب"⁽²⁾

لكن المؤتمرات الشعبية لا يمكن أن تكون في اجتماع دائم،
والسلطان مرتبط عضوياً باجتماع الشعب في مؤتمراته، يحضر
بمحورهم، ويختفي بانفذاض اجتماعهم، بينما السلطة التنفيذية

(1) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص 11.

(2) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص 11.

توجد في مؤسسات وهيئات وإدارات وأدوات يومية ودائمة، عندئذ ما بين انعقاد مؤتمرات وأخر، تكون السلطة التنفيذية مطلقة اليدين، منفردة بمصالح الناس وشؤون معاشهم، ولأنها، بحكم وظيفتها التنفيذية، تملك أجهزة ومؤسسات وإدارات ووسائل تأتمر بأمرها، ولا تملك سؤالها عن شرعية قراءاتها وإجراءاتها، فإن هذا يمكن أن يرتب طغيان السلطة التنفيذية، أو على الأقل تجاوزها اختصاصاتها والتعدي على اختصاصات السلطان التشريعي.

صحيح شرعية اللوائح التنفيذية والقراءات والإجراءات تستمد من القوانين والقرارات التي يصدرها السلطان التشريعي، لكن في الواقع العملي فعل القرارات والإجراءات التنفيذية يتساوى مع فعل القوانين ويمكن أن يحل محلها.

هكذا عدم وجود مرجعية، يجعل صعباً جداً، رقابة الشعب على سلطته التنفيذية، فهذه تعمل من خلال عدد لا يكاد يحصى من القرارات والإجراءات واللوائح، المفترض أنها تنفيذية، وفي خدمتها عدة وسائل، وفي كل المجالات تقريباً، والناس كأفراد لا يمكنهم الاعتراض، ولا الدفع بأنهم أصحاب السيادة والسلطان التشريعي، لأن هذا لا يكون إلا باجتماعهم. ذلك لأن الحق السياسي، وأن كان فردياً، لكنه لا يمارس إلا جماعة، السلطة التنفيذية، المنفردة بإدارة شؤون الناس، يمكن أن تفرغ السلطان السيادي من محتواه، حيث أنه من الصعب جداً، على الشعب في مؤتمراته، مراجعة كثرة من

القراءات والإجراءات واللوائح المتنوعة، المفترض أنها تنفيذية، على ضوء عشرات القوانين.

وجود مرجعية يعني وجود صمام أمان في يد السلطان التشريعي، وأداة ضبط ورقابة السلطة التنفيذية، حتى لا تنحرف، المرجعية تجعل التصحيح الذاتي لأي انحراف ممكناً⁽¹⁾ لكن مع ذلك، وجود مرجعية وحده لا يكفي، السلطان السيادي في حاجة إلى أداة متابعة ومراقبة مستمرة.

هل يسند هذا الاختصاص للمحكمة العليا؛ أي اختصاص مراقبة احترام مبادئ ونصوص المرجعية؟

كثيرون يذهبون هذا المذهب، ويرون أن طبيعة المحكمة العليا، كهيئة قضائية، مستقلة ومحيدة في أحكامها، تؤهلها لهذا الاختصاص. لكن مع كل الاحترام للسلطة القضائية كهيئة، وللقضاة كأشخاص، طبيعة المسألة وخطورتها، باعتبارها تتعلق بأسس، وثوابت المجتمع، تطرح عدة، احتمالات يجب أن تؤخذ جدياً، بعين الاعتبار، دون أن يعني هذا أي طعن في السلطة القضائية أو في أشخاص القضاة.

1- المحكمة العليا هيئة تتبع السلطة التنفيذية- أمانة اللجنة الشعبية للعدل، أو وزارات العدل في بلدان أخرى- لهذا يمكن للسلطة

(1) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص 64/63/62/61.

التنفيذية التأثير عليها، ولو من خلال نقل أو ترقية القضاة أو تسميتهم، وهو أسلوب يمارس في كثير من البلدان. إن القضاة موظفين، وشؤونهم الوظيفية اختصاص السلطة التنفيذية، وحيث أن اختصاص النظر وفق المرجعية، أمر يتعلق أحياناً بكلية السلطة التنفيذية، وليس فقط بأحد مكوناتها، لذلك لا يمكنهم أداء مهمتهم.

2- الوظيفة، بشكل عام، لا تعني بالضرورة الكفاءة أو القدرة المطلوبة لأداء المهمة، فقد تأتي بشخص غير كفء أو قابل للتأثير عليه أو التطويع.

3- المسألة ليست فقط النظر من حيث النصوص والمواد، فقد تكون القرارات أو اللوائح، أو حتى القوانين متطابقة، شكلاً مع مواد ونصوص المرجعية، بينما المحتوى ليس كذلك، والاختصاص ليس فقط النظر الشكلي، وإنما أيضاً النظر في المحتوى، لأن المرجعية ليست مجرد قانون. إنها قواعد تنظم كل حياة المجتمع، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية، وهذا يتطلب تخصصات ومعارف متنوعة، سياسية واقتصادية واجتماعية وحقوقية وقانونية.

4- المهمة إذن ليست قانونية فقط، وإنما سياسية أيضاً، وهذا يتجاوز اختصاص المحكمة العليا.

وعليه يجب اختيار من تسند إليهم هذه المهمة، من مجالات مختلفة، وبصفتهم الشخصية وليس الوظيفية، وأن يمنحوا حصانة دائمة،

وأن توفر لهم وسائل عيش كريم، حتى لا يخضعون لتأثيرات السلطة التنفيذية، في معاشهم وشؤون حياتهم، مما يمثل مدخلاً لتطويعهم، أو مصدر قلق على مستقبلهم.

أنا لا أتحدث عن سلطة تنفيذية معينة، في بلد معين، لكن من حيث المبدأ لا يجب الوثوق بأي سلطة تنفيذية، بغض النظر عن أشخاصها، الحصانة التي تمنح لمن يكلفون بمهمة المراقبة وفق المرجعية تستند إلى هذا.

وتكون العضوية دائمة، فيما يمكن أن نسميه، مبدئياً، لجنة المرجعية، لا يفقدها العضو إلا إذا

- 1- فقط القدرة على العمل لأسباب صحية.
- 2- فقد اعتباره الشخصي، بسبب انحراف واضح، أو ارتكاب جريمة أخلاقية أو أي جريمة يعاقب عليها القانون.
- 3- حالة الوفاة.

بالطبع اختيار الأعضاء يجب أن يكون دقيقاً، جداً، ولا تشوبه شائبة، ووفق شروط محددة، من قبل المؤتمرات الشعبية، ويكون إسقاط العضوية بناء على مذكرة من اللجنة، تعرض على المؤتمرات الشعبية، والتي لها وحدها اختيار أعضاء اللجنة وإسقاط حق العضوية وفق مبررات واضحة، لا تمنع دفاع المعنى عن نفسه.

ولكي تؤدي لجنة المرجعية مهامها، على أكمل وجه تلزم جميع الجهات، في الدولة، بما في ذلك مؤتمر الشعب العام، واللجنة الشعبية العامة، ولجانها النوعية، بتزويد لجنة المرجعية، بكل ما يصدر عنها من

قرارات ولوائح أو قوانين تمس الثوابت الأساسية، ولا تكون هذه القرارات واللوائح والقوانين نافذة إلى وفق تأشيرة لجنة المرجعية، كما أنه من حق الأشخاص الطبيعي أو المعنوي التظلم أمام لجنة المرجعية من كل قانون أو قرار أو لائحة أو إجراء يمس الحقوق الأساسية أو الاختصاصات المحددة في المرجعية.

ولضمان حيادية وموضوعية أعضاء اللجنة، يفضل أن يحظر على أعضائها شغل وظائف قيادية- أمانات مؤتمرات، لجان شعبية- أو العمل التجاري سواء كان خاصاً أم عمومياً، لذلك يفضل تفرغهم التام. لكن القيام بأعمال علمية لا يتعارض مع عضوية اللجنة بل يفيدها.

وتكون لجنة المرجعية مستقلة في ممارسة اختصاصها، المحدد أيضاً في المرجعية، سواء بالنسبة لمؤتمر الشعب العام كما بالنسبة للجنة الشعبية العامة ولجانها النوعية.

هذه اللجنة، لجنة المرجعية، بحكم اختصاصها، ليست تنفيذية، فهي لا تنفذ، ولا تتدخل في اختصاص السلطة التنفيذية، ولا تملك لها توجيهاً، كما أنها ليست تشريعية، فهي لا تشرع أية مواد أو نصوص ولا علاقة لها بوضع القوانين، مهمتها مراقبة تطابق القوانين والقرارات واللوائح، وما في حكمها، مع مبادئ ونصوص المرجعية، وإعداد تقارير عن عملها، تقدم إلى المؤتمرات الشعبية، والتي بحكم كونها السلطان السيادي التشريعي، لها حق تغيير اللوائح والقرارات

والقوانين، بما يتفق مع نصوص ومبادئ المرجعية، أو تعديل المرجعية وفق الآلية المحددة في المرجعية نفسها.

يمكن للبعض الاعتراض بأن لجنة المرجعية. قد تسحب اختصاصات. أو بعض اختصاصات مؤتمر الشعب العام. لكن هذا الاعتراض غير صحيح. لأن السلطان السيادي التشريعي هو المؤتمرات الشعبية، أما مؤتمر الشعبي العام فهو لقاء المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية⁽¹⁾ فيه "يرسم ما تناوله المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، في صورته النهائية"⁽²⁾.

هكذا مؤتمر الشعب العام لا يمثل سلطاناً، وليس برلماناً، وإنما لجنة صياغة قراءات وسياسات وقوانين وضعتها المؤتمرات الشعبية، هذه الصياغة نفسها يجب أن تراقب وفق المرجعية، حتى تضمن المؤتمرات صياغة لا تتناقض مع الثوابت الأساسية المحددة في المرجعية.

لجنة المرجعية، هكذا لا تسلب أي اختصاص من السلطان التشريعي- المؤتمرات الشعبية، وليس لها التشريع، لهذا لا يخشى تجاوزها اختصاصها والاعتداء على السلطان التشريعي أو على السلطة التنفيذية، إنها ذات مهمة استشارية قانونية سياسية، أداة المؤتمرات الشعبية في مراقبة الجهاز التنفيذي، وضمان سلامة القوانين المصاغة في مؤتمر الشعب العام.

(1) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص 50.

(2) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص 49.

لهذا لا يخشى منها التدخل لا في السلطان التشريعي، ولا في السلطة التنفيذية، حتى وإن كان منوطاً بها مهمة التصديق أو عدم التصديق على أي قانون أو لائحة أو قرار، استناداً إلى مواد ونصوص المرجعية، ذلك لأن الذي يصدّق أو لا يصدّق، في الحقيقة، ليس اللجنة، وإنما المرجعية الصادرة عن المؤتمرات الشعبية، ولأن الأمر، في نهاية المطاف، في يد صاحب السيادة، الشعب، في مؤتمراته الشعبية. إن عمل لجنة المرجعية هو النظر في القوانين والقراءات والسياسات الصادرة عن المؤتمرات الشعبية، المصاغة في مؤتمر الشعب العام، وفي القرارات واللوائح والإجراءات، المفترض أنها تنفيذية، الصادرة عن السلطة التنفيذية، وفق معيار هو مبادئ ونصوص المرجعية، ولها بناء على ذلك أن تشير إلى توافق أو عدم توافق القوانين أو القرارات أو اللوائح... الخ مع مبادئ ونصوص المرجعية.

إن الصياغة مهمة مسندة إلى مؤتمر الشعب العام، لكن الصياغة ليست أمراً هيناً، وقد تبعد عن روح المطلوب من قبل المؤتمرات الشعبية، وقد تمس الأساسيات والثوابت دون وعي بذلك أو قصد، وجود مرجعية وأداتها لجنة المرجعية، يجعل الديمقراطية المباشرة تنفادى هذا المنزلق، وتمكن من التصحيح الذاتي لأي انحراف، وقبل أن يستفحل.

عندئذ، عندما توضح مرجعية، تحدد المبادئ والأسس وثوابت المجتمع، كما تريده المؤتمرات الشعبية، وتنشأ أداة تراقب أداء الدولة،

سواء من حيث سن القوانين، كما من حيث القرارات واللوائح المنفذة، يضمن الشعب، في مؤتمراته الشعبية، إن سيادته لن تسرق منه، أو تفرغ من محتواها ما بين انعقاد مؤتمرات شعبية وأخر.

المرجعية هكذا لا تتناقض مع الديمقراطية المباشرة، ولا تتعارض مع السلطان السيادي التشريعي، المؤتمرات الشعبية، إنها على العكس أهم أفعال السيادة في الممارسة، وأهم ضمان لنظام الديمقراطية المباشرة، كما يطرحه الكتاب الأخضر، وحتى لا تستغل السلطة التنفيذية ما بين اجتماع مؤتمرات وأخر، فتتجاوز وتتعدى على اختصاصات السلطان التشريعي، حتى لو كان هذا يحسن نية *

* حوار شخصي مع الأخ معمر القذافي، مساء 2005/2/13، بمدينة سرت.

للاستزادة في الموضوع.

د. رجب بودبوس

- الحاجة إلى دستور لماذا؟

- ملاحظات حول الحاجة إلى دستور.

مواقف 4- الدار الجماهيرية 1994.

- هل تسرق سلطة الشعب؟

مواقف 11- الدار الجماهيرية- 2001.

- من أجل مرجعية جماهيرية

مواقف 13 أكاديمية الفكر الجماهيري- 2004.

- الرقابة على أداء الدولة

من يراقب ماذا؟

مواقف 16- المركز العالمي- تحت الطبع

- التشريعي.. التنفيذي.. والقضاء: فصل أم تمييز؟

صحيفة الزحف الأخضر 2005/8/29.

موقف 16

إصلاح ضد إصلاح

- 1- مدخل.
- 2- الو من العربي والإصلاح.
- 3- معوقات الإصلاح.
- 4- فرض الإصلاح.
- 5- الخطوط الحمراء.
- 6- خاتمة.

1- مدخل:

ليس هناك أسهل من إقامة نظام صناديق الاقتراع، ومن الزجاج لدواعي الشفافية، وإطلاق العنان لتكوين الأحزاب ومختلف التنظيمات، وبناء ضخمة برلماناً، ثم إدعاء الديمقراطية.

أما في الاقتصاد، يكفي أن الدولة لا تفعل شيئاً، وأن تعطل كل التزاماتها، وأن تترك الرأسمال الخاص مطلق اليدين، بعد أن تفتح أبواب السوق، تحت وصاية مؤسسات العولة الثلاث، المنظمة العالمية للتجارة، صندوق النقد الدولي، والبنك العالمي التي تدير مالية واقتصاد البلاد، لصالح الشركات عابرة الوطنية E T N والاستثمار الأجنبي المباشر I D E.

لكن من الخطأ الاعتقاد بأن هذا هو الإصلاح.

هذه السهولة، وهذه السرعة، ليست بريئة، أنها تشكك في نوايا الإصلاح نفسه، ولا يستبعد أنها تستهدف في الحقيقة، تفادي الإصلاح، وليس الإصلاح.

الديمقراطية ليست صناديق اقتراع، وبرلمان، وتعدد أحزاب، هذه على الأكثر شكل من أشكالها، الديمقراطية قبل كل شيء في علاقة كل فرد بآخر، وفي علاقة الجماعة بكل فرد، وكل فرد بالجماعة، في الأسرة، في الشارع، والمصنع، والمدرسة والمكتب والمزرعة، أنها علاقة اجتماعية قبل أن تكون سياسة تستند أساساً على تربية الجماعة، وتطور ثقافتها، ونفسياتها، من أجل ثقافة وعقلية

تقبل وتتسامح مع الاختلاف والتنوع، دون أن يدمر هذا النسيج الاجتماعي، ديمقراطية صناديق الاقتراع والتعدد الحزبي يمكن أن تدمر النسيج الاجتماعي، دون تحقيق الديمقراطية.

الديمقراطية. ما قبل الاقتراع، وتعدد الأحزاب، هي توازن قوى اجتماعية، كلما كان أكثر رسوخاً واتساعاً، كانت الديمقراطية أكثر تجذراً. أي اختلال في هذا التوازن لصالح طرف، يقود ضرورة إلى الانفراد و التسلط، تحت ستار ديمقراطي، وإذا لم يكن هذا التوازن قائماً وراسخاً، فإن المحصلة هي حكم طرف واحد سواء كان حزباً واحداً أو طبقة واحدة.

في هذا التوازن تدخل أيضاً عوامل اقتصادية واجتماعية، والتي تعطي السمة السياسية لنظام ما. الديمقراطية إذن يجب أن تأخذ في الاعتبار تعدد التكوين الاجتماعي، وليس تعدد الأحزاب، وبما لا يسمح لأي طبقة الاستحواذ على السلطان، وحرمان طبقات أخرى، مهما كان المبرر.

التعددية ليست أبداً تعدد الأحزاب، هذه تجهض الديمقراطية، ومهما كان تعدد الأحزاب، يمكن ألا يعبر إلا عن طبقة واحدة، وإذا كان مبرر التعدد اختلاف الآراء والمصالح والرؤى، فإن من غير الممكن أن يمثل قلة من الناس الكثرة، هذا يلغي التعددية، وإذا كان بإمكان قلة تمثيل الكثرة، يصير بإمكان واحد تمثيل الكل.

يعاب على نظام الحزب الواحد، أنه لا يسمح بالاختيار حين يطرح نفسه دائماً وحيداً، ومع ذلك العملية هي نفسها هناك اقتراع، وهناك اختيار بين أشخاص وأن كانوا ينتمون لنفس الحزب إلا أنهم متعددون.

الأمر لا يختلف كثيراً في نظام تعدد الأحزاب، تكاليف الحملات الانتخابية، والعمل السياسي، تجعل الاختيار دائماً في نفس الطبقة، وأن ظهر بين أحزاب متعددة، أن تكاليف الحملات الانتخابية، والعمل السياسي، في نظام صراعي، تقود إلى تركيز القدرات والإمكانات في أقوى الأحزاب هكذا في مقابل أيديولوجية الحزب الواحد، المفترض أنه يمثل طبقة، هناك أيديولوجية الطبقة التي تظهر في عدة أحزاب.

لكن المجتمع ليس طبقة واحدة، سواء كانت بروليتارية أو بورجوازية، أو غيرها إذن حكم طبقة أياً كانت ليس ديمقراطية.

نحن لا ننتقد تعدد الأحزاب لصالح الحزب الواحد، الاختلاف بين تعدد الأحزاب والحزب الواحد، ليس إلا ظاهرياً، ليس فقط لأن الحكم، ما بين اقتراع وآخر، هو في الغالب حكم حزب واحد، وإنما أيضاً هناك نظم توصف تعددية، نجد فيها حكم حزب واحد طيلة أكثر من خمسين سنة⁽¹⁾.

(1) اليابان من ما بعد الحرب إلى فترة قرية.

وإذا لم يتحقق هذا أو ذاك، فإن الإئتلاف يقود إلى سلطان عاجز، يجري وفق مساومات، وحلول وسط، تأخذ في الاعتبار مصالح الأحزاب، وليس المصلحة العامة، وينعكس سلباً على المجتمع.

مع ذلك مصطلح التعدد الحزبي في مقابل الحزب الواحد، ليس دقيقاً، لأننا نجد في أكبر ما يزعم ديمقراطيتين⁽¹⁾ 2. حزبين فقط يتداولان الحكم، إذن يجب التمييز بين حكم الحزب الواحد والثنائية الحزبية، والتعدد الحزبي، لكن الفرق بين الحزب الواحد والثنائية الحزبية ليس مهماً كما يزعم.

إذا أضفنا إلى هذا إطلاق العنان للرأسمال الخاص، المزعوم إصلاحاً، وفتحت أسواق السلع والمال على مصراعيها فإن حرية التبادل هذه لا ترتب إصلاح الاقتصاد، ولا تحقق التنمية، وإنما على العكس، تدمير الاقتصاد، والتبعية للرأسمال الأجنبي، وتفاقم الفقر والجهل، والمرض، وتدني عام لمستوى المعيشة وتزايد أعداد المعوزين والمستبعدين من السوق، ولا أحد يعرف عندئذ كيف ومن يمنع الكثرة الفقراء من الانقراض على القلة الغنية، ولن تنظر هذه الكثرة الفقيرة إلى صناديق الاقتراع إلا حيلة تخفي اللامساواة المطلقة. هكذا نظام السوق، المزعوم إصلاحاً، يرتب القمع وديمقراطية أقل، كما تدعوا الليبرالية الجديدة، ويدخل في تناقض حاد مع

(1) في الولايات المتحدة حزبان - الديمقراطي والجمهوري - وفي بريطانيا العمال والحفاظون.

الديمقراطية السياسية، ويدل الإصلاح يتجذر الصراع الاجتماعي، على مستويين، مستوى التعدد الحزبي، الذي يخلق معارك دون كيشوتية، وعلى مستوى القاعدة الاقتصادية، حيث الظلم يغذي التطرف.

2- الوطن العربي والإصلاح :

العرب لم ينتظروا الدعوة إلى الإصلاح تأتي من الخارج، ليس هناك من لم يشعر بالحاجة للإصلاح، والعمل من أجله. لقد بدأ هذا بحركات التحرر من الاستعمار، وإنجاز الاستقلال الوطني، ثم الحركات السياسية والاجتماعية التي ظهرت غداة التحرر من الاستعمار المباشر، تصب جميعها في هذا الاتجاه، وبغض النظر عن أي تقييم، وعن اختلافاتها، ونزاعاتها، وهي مسألة داخلية عربية، ومهما اختلفت في رؤيتها للإصلاح، فإنها تعبر عن الرغبة في الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، والتي لو لم تعقها تدخلات خارجية، كان يمكن أن تفضي إلى بلورة إصلاح يكون أساساً لتطور الوطن العربي.

بالطبع ليس من السهل عبور قرون التخلف والاستعمار، في زمن قصير خلاله ظل الوطن العربي يعاني استمرارية الأطماع والتدخلات الخارجية والمؤامرات، ضد استعادة العرب وحدتهم، والتي أعاقحت حركة الإصلاح العربي.

التدخلات الخارجية دعمت زمناً حركات التشدد الديني والقوى الرجعية، ضد قوى الإصلاح، واليوم التدخلات الخارجية

غيرت من موقفها، ومن حركات التشدد الديني، لكنها لا زالت تعيق الإصلاح، وتمنع وحدة العرب.

بالأمس استخدمت حركات التشدد الديني والرجعية ضد قوى التحرر والإصلاح، واليوم تريد تطويع قوى التحرر والإصلاح واستخدامها ضد التشدد الديني، في كل الأحوال تريد انقسام العرب، وإدامة الصراع والتشرذم.

الإصلاح لا يمكن أن يتحقق بين ليلة وضحاها، وأنه جهد ذاتي متواصل وتراكمي، لكنه يواجه معوقات.

-3- معوقات الإصلاح :

- الفقر وتدني مستوى المعيشة :

أن أي إصلاح لا يطال معاش الناس، ورفع مستوى حياتهم، ليس إصلاحاً.

لكن مؤسسات العولمة، والتبادل الحر، وفتح الأسواق في سباق بين غير متكافئين، يقود إلى عكس الإصلاح، والإصلاح السياسي يتبدى هكذا صورياً وبلا محتوى، دون قرينه الاقتصادي، فهو يتطلب رفع مستوى معيشة الناس، وتوزيع عادل للثروة، وتعميم التعليم، والعناية الصحية حتى تتطابق، قدر الإمكان المساواة السياسية مع المساواة الاقتصادية، وهذا يتطلب جهداً كبيراً ويتناقض مع تعليمات المنظمة العالمية للتجارة وصندوق النقد الدولي والبنك العالمي ومصالح شركات عابرة الوطنية.

- حالة الشتات العربي :

العرب يتوزعون في دويلات قزمية، ليست إلا ممتلكات استعمارية سابقة، لا يملك أياً منها شروط الدولة ولا إمكانياتها، مما رتب سوء توزيع مطلق للقدرات والموارد المادية والثروات الطبيعية، والذي يعيق الإصلاح والنمو في كل منها على حدة.

حالة الشتات هذه ليست دائماً اختيار عربي، إنما أمر واقع مفروض.

- التهديدات الخارجية :

أن التهديدات الخارجية، والفيديو الأجنبي على وحدة العرب، وعدم الشعور بالأمن والأمان، هو الذي يعيق، إلى حد كبير، حركة الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أن أي شعب خائف لا يشعر بالأمن والأمان لا يمكن أن يكون ديمقراطياً، حتى لو أراد، والشعور بالخوف وعدم الأمان يدفعه إلى الأنفاق على السلاح اقتطاعاً من مستوى معيشته.

أن شعور الشعوب بالأمان والأمن هو أول خطوات الإصلاح وهو بداية العد التنازلي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل، لكن محاولة فرض الإصلاح ترسخ الشعور بالخوف وعدم الأمان.

من العبث إرجاع الحكم التسلطي إلى عقيدة المسلمين، أو إلى العرق العربي، ليس هناك شعب ولد ديمقراطياً، وليس هناك عرق أكثر ديمقراطية من غيره، إن عوامل الحكم التسلطي تاريخية، ترجع

في الغالب إلى دعم أجنبي، أو إلى تهديدات خارجية تجعل الحكم التسلطي مقبولاً لمقاومة هذه التهديدات.

4- فرض الإصلاح :

الإصلاح هو جهد بالضرورة ذاتي، ينبع من ناحية من الشعور بالحاجة إلى الإصلاح، والعمل ذاتياً من أجل الإصلاح، اعتماداً على موارد وقدرات ذاتية. إذن لا يمكن فرض الإصلاح من الخارج لأن الفرض لا يأخذ في الاعتبار الإمكانات والقدرات الذاتية، ولا المستهدف من الإصلاح من المجتمع نفسه، أنه هكذا إصلاح من جهة نظر الغير وأهدافه غريبة عن المجتمع.

محاولة فرض الإصلاح من الخارج، لا تعطل فقط آلية الإصلاح وتجعل منه تعبيراً عن هيمنة خارجية، أي شكل جديد من التهديدات مما يولد عدم الأمان، ويشكك في أهداف الإصلاح، والذي يرتب الخوف من كل إصلاح وتفضيل عدم الإصلاح على إصلاح ليس تحت سيطرة المجتمع، ولا يعبر عن حاجاته، ولا يستبعد أن هذا الإصلاح يرتب ردة فعل مناقضة⁽¹⁾

الإصلاح يقتضي، من ناحية، أن يكون مطلباً نابعاً من المجتمع نفسه، وأن يستجيب لحاجاته، وأن يجري وفق أهدافه، وتأسيساً على قيمه وتراثه.

(1) كثيرون يرون أن ما يسمى ثورة إسلامية في إيران هو ردة فعل ضد الإصلاح السريع والمفاجئ والعنيف وعلى النمط الغربي الذي قام به الشاه، وعلى النمط الغربي، الخوف من قطعية حادة يقود هكذا إلى ردة فعل مناقضة.

إذا لم يؤسس الإصلاح على قيم وتراث المجتمع مما يجعل منه
تواصلاً وتطوراً للمجتمع، فإنه يظهر على شكل قطيعة حادة تزعزع
استقرار المجتمع، وإذا فقد المجتمع قيمه الموجهة لسلوكه، فإن الأبواب
تصير مفتوحة على كل الاحتمالات، وليس من المستبعد أن حركات
العنف، والمسماة إرهاب دولي، ترد على خوف من إصلاح ليس
مسيطرأ عليه، مفروضاً على المجتمع ويمثل قطيعة مع تراث وتاريخ
المجتمع.

هكذا محاولة فرض الإصلاح تقود إلى العكس منها، ليس فقط
تعطيل الإصلاح، والتشدد ورفض كل إصلاح، وإنما أيضاً إلى ردة
فعل مناقضة للإصلاح.

إن فتح الأبواب أمام التعدد الحزبي، والمنظمات من كل نوع، لا
يصرف الانتباه فقط عن المشاكل الحقيقية في وجه الإصلاح، ويشغل
المجتمع بنزاعات غير ذات جدوى، ويزيف الإصلاح، وإنما أيضاً
يمكن أن ينتج منظمات قوية، غير منشغلة بالديمقراطية، مستفيدة من
هذه الحرية المزعومة، مستغلة خوف المجتمع من القطيعة، لضرب
الإصلاح وإعاقة الديمقراطية، هكذا تعدد الأحزاب والمنظمات في
الصومال وفي أفغانستان ليس تعبيراً عن الديمقراطية.

بالطبع يمكن الاعتراض بأن الأمن ليس أولوية أولى على
الديمقراطية/ كما ذهب مونتسكيو يوماً، لكن انعدام الأمن والأمان
يذهب بالديمقراطية ويبرر بالحكم السلطوي.

إذن تعدد الأحزاب والمنظمات ليس بالضرورة نتاج ديمقراطي، ولا يعبر دائماً عن الديمقراطية، يمكن على العكس أن يكون نتاج غياب الديمقراطية، والذي يجعل التحزب أو التنظيم الإمكانية الوحيدة للبقاء في مجتمع يسوده الصراع، وهذا يديم حالة الصراع في حلقة مفرغة والتي أثارها ستطال بلدان أخرى من العالم، ولا يستبعد أن تكون النتيجة خصوصية الحرب أو ما يسمى إرهاب دولي.

5- الخطوط الحمراء:

إن أي إصلاح ينبغي أن يتأسس أولاً على حرية الناس وشعورهم بالأمن والأمان من أي هيمنة، أو تهديدات خارجية، وهذا يعني أن الإصلاح اختيار اجتماعي، يجب أن يجري وفق حاجات المجتمع وأهداف ومصالح كل مجتمع ينخرط في عملية إصلاح، وبما يخدم المجتمع وليس السوق المعولم، وبما لا يشكل قطيعة حادة مع عقيدة وتراث وتاريخ المجتمع.

أن يشعر الجميع بجدوى الإصلاح، في حياتهم ومعاشهم، الناس تحكم على الإصلاح ليس من خلال صناديق الاقتراع، وإنما من خلال معاشهم وعملهم وشؤون حياتهم، ولا يمكنهم قبول جهنم اليوم مقابل جنة الغد، هذه لعبة الدولة الشمولية التي لم تعد تنظلي على أحد.

إن لكل مجتمع الحق في اختيار نظام حياته الاقتصادي، وفق لإمكانياته وموارده، وأهدافه، ورؤيته للحياة الاجتماعية، ولا يمكن فرض نظام اقتصادي، تأخذ به مجتمعات، مختلفة في المستوى وفي

الموارد، وفي الاختيارات، وحتى في المعطيات الجغرافية، على مجتمعات ليست فقط مختلفة، بل أيضاً لا تتوفر لديها الشروط والإمكانات التي تتطلبها.

بصرف النظر عن أي تقييم نظري للرأسمالية، فإنها تتطلب شروطاً نتاج قرون، والتي فرض الإصلاح لن يحققها، بقدر ما يحقق التبعية.

من حق كل المجتمع اختيار نظامه السياسي: إن التعددية بلا شك قيمة أساسية في الديمقراطية، والتي تقوم على ركيزتين أساسيتين: الحرية والتعددية، التعددية تعني اختلاف مصالح ورؤى وأفكار ومعتقدات ليس فقط الأفراد، بل أيضاً المجتمعات، وحيث أن المجتمعات مختلفة في تراثها التاريخي، وفي عقائدها، ورؤيتها للمستقبل وللحياة، كما تختلف في درجة تطورها ومستواها وإمكاناتها ومواردها، فإنه من غير الممكن فرض نظام سياسي نتاج تاريخي، في مجتمعات على مجتمعات أخرى ذات تاريخ مختلف، هذا القرض لن يكون إلا نتاج اختلال توازن القوى، مما يناقض روح الديمقراطية. أن محاولة صب المجتمعات في قالب واحد، هو أصولية متطرفة، يفقر الإنسانية، ويحرمها من التنوع الذي هو ثروة إنسانية، وهو ضد الديمقراطية.⁽¹⁾

(1) أننا نشاهد ظهور توتاليتارية، جديدة، هي توتاليتارية السوق مسنودة بأصولية متطرفة هي الليبرالية الجديدة أو ما يدعوها جورج سورس أصولية السوق. انظر ... من أجل أمريكا ضد بوش.

أن عقيدة كل مجتمع أرث مقدس، واجب الاحترام، لا يجوز تفسيره أو حتى تطوير فهمه ممن لا يعتقد فيه، عالم متسامح حقاً يجب أن يؤسس على هذا، وسلام العالم مرهون باحترامه، أن التنديد بالأصولية والتشدد الديني يجب أن يواكبه أيضاً تنديد بالأصولية والتشدد ضد الدين.

أن أحياء الحروب الدينية والاقتيال باسم الدين ليس في مصلحة جميع الأديان، لأن كل الأديان مهددة اليوم بأصولية السوق أو الليبرالية الجديدة، والتي تحل عبادة السوق محل عبادة الله، ليس هناك صراع إسلامي مسيحي، وإنما صراع الحياة الروحية ضد تسليع الحياة.

وأخيراً:

كل نظام سياسي اقتصادي اجتماعي، يجب أن يصلح وأن يطور بالتواصل مع تراث وعقيدة وتاريخ كل مجتمع ولذلك احترام حريات المجتمعات في اختيار نظامها، والسيادة على نفسها، أمر لا يمكن التساهل فيه، حق التدخل المزعوم لأسباب إنسانية ليس إلا حجة لأهداف غير معلنة وغير إنسانية تحكمه معايير متعددة.

أن المبدأ المؤسس للديمقراطية، والذي لا يختلف حوله أحد، هو حق كل شعب في تقرير مصيره، والذي يعني أيضاً حقه في اختيار نظامه السياسي والاقتصادي، فرض نظام ما عليه يعني تعطيل هذا الحق.

إذا أقر مبدأ التدخل في عقائد الشعوب، فإن هذا لا يتناقض فقط مع حق الاختلاف والتنوع، وإنما أيضاً يعطي الحق للتدخل في عقيدة من يتدخل، عندئذ بدلاً من عالم متسامح يعيش في سلام نعود إلى الحروب والصراعات.

لكن ما نخشاه، هذه المرة، أن الحروب لن تكون بين دول أو جيوش، وإنما جماعات منفلة تجد من حقها المشروع مقاومة الهيمنة، التقنية التي من غير الممكن احتكارها، تعطيها قوة مدمرة عبرت عنها أحداث 9/11 في الولايات المتحدة.

6-خاتمة:

من الواضح أن الوطن العربي استيقظ، ورغم كل السلبات والنزاعات الأخوية، فإنه بعد مرحلة التحرر الوطني، جاءت مرحلة الإصلاح، وهذا في نظري ما يخيف العالم الرأسمالي، وليس عدم الإصلاح كما يزعم.

الإصلاح يعني بروز قوة، أمة ذات تاريخ ووزن وثروات طبيعية، منها ما العالم الرأسمالي وتقدمه وثرائه، في حاجة إليه. الهدف إذن من فرض الإصلاح هو تعطيل الإصلاح.

لكن مقاومة فرض الإصلاح من الخارج، لا يجب أن تحقق الهدف من فرض الإصلاح وهو تعطيل الإصلاح، أو إلى ردة مناقضة للإصلاح.

إن علينا إصلاح أنفسنا:

- السلطة الضعيفة، عاجزة، غير المسندة إلى شرعية جماعية واضحة، ستكون سهلة التطويع، واستخدام الجماهير ضدها، واستخدامها لقمع الجماهير. إذن محلها يجب أن يتأسس سلطان الجماهير.
- الدولة أداة مهمة في المقاومة، إذن بدلاً من إضعافها يجب على الجماهير السيطرة عليها.
- الاستهلاك المفرط يفرقنا في التبعية، وسيطرة السوق المعولم علينا، إذن يجب تقليص الاستهلاك، والاعتماد أكثر وقدر الإمكان على إنتاجنا.
- انعدام العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة يجعل من البعض عملاء الرأسمالية، والكثرة تسحقها الحاجة، إذن يجب إعادة توزيع الثروة.
- الرأسمالية لدينا لن تكون رأسمالية، لن تكون أكثر من وكلاء أعمال الرأسمالية. ضد المصالح الوطنية لكن مصلحة الوطن تفوق كل المصالح.
- أن علينا إصلاح أنفسنا، توحيد جهودنا، حتى لا تكون ثمة هيمنة علينا، تساوي بين الجميع، وحتى لا يعود الاستعمار في شكل جديد.

أعمال الأستاذ الدكتور رجب بودبوس

1- مؤلفات ودراسات

- 1- التخیل , رسالة ماجستير مخطوطة , بالفرنسية 1973
- 2- في المنفى , رواية دارقورينا بنغازي 1975
- 3- ثلاثي المثالية. الدار الجماهيرية 1976
- 4- انطولوجيا الحرية. دبلوم دراسات معمقة D.E.A مخطوطة بالفرنسية 1976
- 5- الحرية رسالة دكتوراه فلسفة مخطوطة بالفرنسية 1977
- 6- محاضرات في النظرية العالمية الثالثة , الدار الجماهيرية 1980
- 7- في الحل الاشتراكي الدار الجماهيرية 1982
- 8- نحو تفسير اجتماعي للتاريخ الدار الجماهيرية 1982
- 9- أخلاق الاجتماع الدار الجماهيرية 1983 دار المعارف تونس 1990
- 10- محاولة في علم الثورة الدار الجماهيرية 1985
- 11- الدين والعقل , الدار العربية للكتاب طرابلس - تونس 1988
- 12- الفوضوية , معهد الإنماء العربي , بيروت 1989 - الدار الجماهيرية 1996
- 13- تفسير اقتصادي الدار الجماهيرية 1989
- 14- مواقف 1 , الدار الجماهيرية 1989

- 15- أدبيات , الدار الجماهيرية 1992
- 16- الإسلام ومسألة الحكم. الدار الجماهيرية 1993 - دار ثالة-
الانتشار العربي , بيروت 2000
- 17- مواقف 2, الدار الجماهيرية 1993
- 18- مواقف 3. الدار الجماهيرية 1994
- 19- مواقف 4. الدار الجماهيرية 1994
- 20- مواقف 5 . الدار الجماهيرية 1995
- 21- فلسفة الفلسفة ج1 , ما الفلسفة؟ الدار الجماهيرية 1995
- 22- فلسفة الفلسفة ج2, مباحث الفلسفة , الدار الجماهيرية
1995
- 23- فلسفة الفلسفة ج3, مشكلات الفلسفة , الدار الجماهيرية
1995
- 24- تبسيط الفلسفة , الدار الجماهيرية 1996
- 25- مواقف 6, الدار الجماهيرية 1996
- 26- محاضرات في الفلسفة المعاصرة , دار الأنيس - مصراته
1996
- 27- القاموس/ سياسي. الدار الجماهيرية 1996
- 28- مواقف 7. الدار الجماهيرية 1998
- 29- مواقف 8. الدار الجماهيرية 1998
- 30- مواقف 9. الدار الجماهيرية 1998

- 31- نقد العقل الاقتصادي ج 1 , المقدمات , الدار الجماهيرية
2000
- 32- مواقف 10 , الدار الجماهيرية 2000
- 33- ثأر الاجتماعي , دار الرواد , دار الآفاق الجديدة , بيروت
2000
- 34- نقد العقل الاقتصادي ج 2 , الرأسمالية , الدار الجماهيرية
2001
- 35- مواقف 11 , الدار الجماهيرية 2001
- 36- العولة بين الأنصار والخصوم , دار ثالة , دار الانتشار
العربي , بيروت 2001
- 37- ماضي المستقبل: صراع الهوية والوطنية في عالم يتعولم. دار
ثالة - دار الانتشار العربي بيروت 2001
- 38- في الطريق الثالث , المركز العالمي - طرابلس 2001
- 39- نقد العقل الاقتصادي ج 3 , الاشتراكية - الاجتماعية ,
أكاديمية الفكر الجماهيري , طرابلس 2003
- 40- مواقف 12 , أكاديمية الفكر الجماهيري - طرابلس 2003
- 41- مواقف 13 , أكاديمية الفكر الجماهيري , طرابلس 2004
- 42- البورصة: أوهام وحقائق , المركز العالمي , طرابلس 2004
- 43- مواقف 14 , المركز العالمي طرابلس 2004
- 44- مواقف 15 , أكاديمية الفكر الجماهيري - طرابلس 2005

45-العولة وافق إنجيل الليبرالية الجديدة - المركز العالمي 2005

46-مواقف 16, المركز العالمي 2005

47-تأملات جماهيرية, باللغة الفرنسية, المركز العالمي 2005

48-مواقف 17, أكاديمية الفكر الجماهيري 2005

2- أعمال مشتركة

1- المحافظة والتقدمية, أعمال ندوة جنيف: أزمة الديمقراطية.

نشرة I.P.O النمسا بالفرنسية 1985

2- الإرهاب وضد الإرهاب, أعمال ندوة جنيف حول

الإرهاب, نشره I.P.O النمسا - بالفرنسية 1987

3- عالم القطب الواحد والديمقراطية, أعمال ندوة قسم الفلسفة

- جامعة انسبروك, النمسا. نشره I.P.O بالفرنسية 1995

4- قضايا سياسية الدار الجماهيرية 1996

5- الشروط الضرورية للمواد, ندوة قسم الفلسفة جامعة

انسبروك, النمسا, نشره I.P.O بالفرنسية 1998

6- العولة والدولة الوطنية, مائدة مستديرة. قسم الفلسفة,

جامعة ميونيخ, ألمانيا, نشر جمعية الجماهير للفلسفة - فيينا,

1998

7- عودة الاشتراكية, أعمال الحوار الثاني: من أجل عالم أفضل

- طرابلس, نشر جمعية الجماهير للفلسفة بالانجليزية - فيينا

2002

8- الحضارات والضد حضارة, أعمال ندوة حوار بين الحضارات

تنظيم معد روبرت شومان الاروبي 23-24 مارس 2004

9- القطاع العمومي، أكاديمية الفكر الجماهيري 2005

3- ترجمة تقديم، ومراجعة ترجمة:

1- الآلة الجهنمية، القدر، جان كوكتو، ترجمة نشر مجلة قورينا،

كلية الآداب الجامعة الليبية بنغازي 1971

2- في انتظار قودو. صمويل بيكت، ترجمة صحيفة الحقيقة -

بنغازي 1971

3- قيام وانهيار القوى الكبرى - بول كندي - مراجعة ترجمة

وتقديم الدار الجماهيرية 1993

4- فكرة ما عن الجمهورية... ج ب شوفانمو - مراجعة ترجمة،

الدار الجماهيرية 1993

5- اللعبة الكبرى، هنري لورانس - مراجعة ترجمة، الدار

الجماهيرية 1993

6- مدخل إلى الفلسفة - جيلبر بوس، ترجمة وتقديم، الدار

الجماهيرية 1994

7- الرأسمالية والاشتراكية، البيرتيني، ترجمة وتقديم الدار

الجماهيرية 1994

8- بعد الشيوعية سقطو الرأسمالية وافي بترا - ترجمة وتقديم

الدار الجماهيرية 1998

9- الولايات المتحدة طلبية الانحطاط، روحية قارودي ترجمة

وتقديم، الدار الجماهيرية 1998

10- محاكمة العولمة ج1. قولد سميت. جيرمي ماندير، ترجمة

- وتقديم، المركز العالمي. طرابلس 2002
- 11- محاكمة العولمة ج2، قولد سميت. جيرى ماندير ترجمة وتقديم. المركز العالمي - طرابلس 2002
- 12- بعد الإمبراطورية ايمانويل تود، ترجمة وتقديم أكاديمية الفكر الجماهيري - طرابلس 2004
- 13- نهاية العمل، مازق الرأسمالية - جيرمي ريفكين - الكتاب الأول. ترجمة وتقديم - أكاديمية الفكر الجماهيري - طرابلس 2005
- 14- نهاية العمل مازق الرأسمالية - جيرمي ريفكين الكتاب الثاني. ترجمة وتقديم - أكاديمية الفكر الجماهيري - 2005.