الديمقراطية في الفكر العربي الحديث
بين التأصيل والتقليد

د. إسماعيل زروخي
(جامعة قسنطينة)

سنحاول بادئ ذي بدء، التطرق إلى موضوع الديمقراطية في الفكر العربي الحديث باعتبار الديمقراطية كانت من أهم الأسس التي قامت عليها الممارسات السياسية الحديثة وسعت الأمم في كل مراحلها التاريخية، إلى محاولة تجسيد الديمقراطية وممارستها. إلا أن الحديث عن الديمقراطية في الفكر العربي الحديث يستدعي منا طرح مجموعة من التساؤلات شكلتها الممارسة السياسية ذاتها في الواقع العربي الحديث.

ومن أبرز تلك التساؤلات، ما هي أهم المصادر التي استقى منها المفكرون العرب المحدثون، مفهوم الديمقراطية وقيمتها في الممارسة السياسية؟ وهل كان إدراكهم لها نابعا من إبداعاتهم الفكرية،أي من واقعهم العربي الإسلامي المعيش، أم كان إدراكهم مجرد تقليد ونقل من خلال احتكاكهم بالغرب؟ ثم هل أن نظرتهم التأصيلية للديمقراطية كان الهدف منها أن تتحقق وتمارس، أم أن نظرتهم لها كانت مجرد أماني حلموا بها؟ وكذلك فإن الديمقراطية بالنسبة لأولئك المفكرين، هل كانوا يرون تمكين الحكام

منها، أم تمكينها للمحكومين؟ ومن ثمة فهل كانوا يرونها ضرورية لكل الشعب أم لفئة معينة منه؟ وبالتالي فهل كانوا يرون ضرورتها لواقع مجتمعهم وظروف عصرهم؟

إضافة إلى تلك التساؤلات، هل يمكن القول بأن العرب قد عرفوا قبل عصرهم الحديث نظاما سياسيا أصيلا يعبر عن هويتهم وكينونتهم، يمكن لهم من خلاله أن يستمدوا منه نظاما يواكب تطور العصر، قبل أن يعرفوا الديمقراطية؟ وبمعنى آخر هل أدرك العرب اليوم الديمقراطية كتنظير أم كممارسة؟ ومن ثمة هل استطاع العرب تحديد وضبط مفهوم دقيق للديمقراطية، أم أنها كانت بالنسبة إليهم من الأمور المعلومة والمعروفة، التي لاتحتاج إلى تحديد؟ أم أنهم واجهوا في تحديدها صعوبات؟ وهل أن الديمقراطية هي شرط لكل نهضة وتقدم وتطور، أم أن النهضة والتقدم يمكن لهما أن يتحققا بدونها؟ ومن ثمة فهل العرب اليوم مطالبون في نهضتهم من أن يبدأوا من حيث بدأ الغرب في نهضته، أم من حيث انتهى؟

إن هذه التساؤلات رغم طولها هي التي سنبني عليها الموضوع الذي نحن بصدد معالجته.وفي هذا الإطار فإن محاور الموضوع الأساسية ستعالج نظامين متعارضين عرفهما العرب في العصر الحديث، هما : النظام الاستبدادي الممارس في واقعهم، والنظام الديمقراطي الذي عرفوه عند غيرهم.

أولا: الفكر العربي الحديث والنظام الإستبدادي

يمكن التأكيد بأن العرب لم يعرفوا في تاريخهم الطويل نظاما سياسيا معينا مؤسسا على قواعد ونظيريات نابعة من واقعهم. باستثناء مرحلة صدر الإسلام، وهي مرحلة الخلافة الراشدة. إذ عرفت تلك المرحلة، بحق، نظاما سياسيا متميزا، تأسس على مبادئ الشورى الإسلامية التي هي الأساس الصحيح لما يعرف اليوم بالديمقراطية. ثم تحولوا عن ذلك النظام إلى نظام، أو ملك عضوض كما أشار إلى ذلك ابن خلدون، بالرغم من أنهم يزعمون من أنهم يحكمون باسم الإسلام ومبادئه السمحة، فكان توريث الحكم والاستبداد، والقبلية هي الطابع المميز لممارساتهم السياسية عبر العصور.

إن النظام السياسي الذي مورس بعد الخلافة الراشدة، هو النظام الذي تميز بالدموية، وإشعال الفتن، ومن ثمة عجز العرب عن أن يقيموا لهم نظاما سياسيا خاصا بهم، فكان نظامهم السياسي يتميز بخصوصيات غيرهم، تارة يتميز بدهرية الحكم العربي، ومرة أخرى بالأخلاقية الإسلامية، ومرارا أخرى بالتنظيم الهرمي الآسيوي[1]. ولكن لا يعني ذلك أن تلك النماذج لا تعبر عن كينونة خاصة ومتميزة، كما لا يعني أنها لا تعبر عن عملية إبداعية في التاريخ السياسي العربي الإسلامي، وإنما يعني ذلك أن الضعف الذي سقط فيه العرب بعد تلك الممارسات هو المتمثل في العجز عن التنظير لتلك النماذج، لاسيما قبل النصف الثاني من العصر العباسي، أي بعد ضعف الدولة العباسية[2].

على أنه في أعقاب تلك المراحل كلها التي مر بها العرب، لم يقوموا بأي تنظير لنظام سياسي معين، حتى جاء القرن التاسع عشر، في بداية العصر الحديث، وهو العصر الذي حاول فيه العرب، إقامة بعض التنظيرات لنظام

الحكم والسياسة يتعلق بدولتهم التي كانوا يسعون جاهدين، لبنائها وتشكيلها، غير أنهم لم يجدوا بدا من محاولاتهم تلك، إلا السعي لرفض النظام الاستبدادي الذي كان سائدا في ممارستهم السياسية في ذلك الوقت، قبل تصورهم لطرح أي نظام سياسي آخر، ذلك أنهم كانوا يعتبرون ذلك النظام (الاستبدادي) هو السبب الرئيس في ضعف العرب وابتلاء حضارتهم بالتخلف والانحطاط، وقد استندوا في رفضهم للنظام الاستبدادي، إلى النظام السياسي الديمقراطي الذي كانت أوربا عليه
في ذلك العصر، على أن لجوء المفكرين العرب إلى النظم الأوربية أساسه ومرده، هو اختصار الطرق الموصلة إلى التقدم والتطور والازدهار.

ولقد كان من أبرز مفكري العصر الحديث الذين رفضوا النظام الإستبدادي في الوطن العربي رفضا مطلقا في تنظيراته وممارساته، هو المفكر، خير الدين التونسي. الذي كان يرى أن من أظهر المساوئ وأشملها التي تلحق بالمجتمع في أية أمة كانت، هي الانفراد بالسلطة أو التفرد بالحكم الذي يؤدي مباشرة إلى الاستبداد. وبالتالي فإن عواقب هذا الضرب من الحكم وخيمة لا على الحاكم المتفرد بالسلطة أو المستبد بها، وإنما أيضا على كافة أفراد المجتمع. كذلك فهو يرى أن هذه المظاهر السلبية في الحياة السياسية، لا تكون في رأيه إلا في النظام الاستبدادي، وهو ما ذهب إليه إبن خلدون من قبله، حين اعتبر أن من بين أهم عوامل زوال الدولة وانحطاطها وانهيارها هو الانفراد بالمجد أي التفرد بالحكم والاستبداد به. ومن ثمة فإن الاستبداد والتصرف المطلق
في الحكم يفضيان إلى الظلم الذي هو (مؤذن بخراب العمران) حسب تعبير ابن

خلدون، وفي هذا السياق نشير إلى أن خير الدين التونسي، كان قد عاصر تلك المظاهر والمساوئ في النظام السياسي العربي، الذي عبر عنه بمرارة، حين قال : في هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر فيه الطغيان)[3].

ومن الآراء الجريئة التي ذهب إليها خير الدين التونسي، في هذا الصدد رفضه المطلق للنظام الاستبددي الذي يكون الحكم فيه للفرد الواحد، حيث يرى أنه : (لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما)[4]، ومن هنا فإن التفرد ليس مذموما في الحكم فقط، بل أيضا هو كذلك حتى وإن كان في الرأي، ولوكان صاحبه يمتلك أفضل الكمالات والمؤهلات التي تتيح له بأن (يتفرد) دون أن يشارك غيره في الحكم أو الرأي. وفي هذا المعنى ،يذهب خير الدين التونسي، إلى القول بأن : (العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف)[5]، ويبدو أن خير الدين في هذا الرأي يخالف، رأي القائلين بإمكانية تفرد العارف المتميز بتسيير شؤون الدولة والمجتمع، وهي المسألة القديمة التي طرحت منذ اليونان، ولا زالت تطرح إلى يومنا هذا، بمعنى هل يوكل أمر الدولة والحكم إلى الشخص المتميز بعلمه ومعارفه، أم يوكل أمر الدولة إلى القانون والدستور والتشريع ،دون النظر إلى مؤهلات من يطبقه، ويسهر على تنفيذه؟

في هذا الخصوص يظهر أن خير الدين التونسي، قد حسم مسألة طبيعة نظام الحكم في الدولة، إذ يؤكد على ضرورة تأسيس ذلك النظام على القانون

وحده الذي يراه بأنه القادر على تقييد سلطة الحاكم، المستندة على مشورة أهل الاختصاص المعروفين بجماعة أهل الحل والعقد. وبمعنى آخر فإن الشورى في رأي خير الدين، من أهم المبادئ التي جاء بها الإسلام ، وأكد على ضرورة العمل بها، وبذلك يكون قد ساير في آرائه تعاليم الدين الإسلامي، وبقي تفكيره السياسي متسقا مع مبادئه التي نصت على المشورة، وهي نظام لم يكن غريبا عن المسلمين، الذي عرفوه ومارسوه، مع الملاحظة أن هذا النظام برأي خير الدين، يتطابق في مبادئه وأصوله مع مفهوم ومبادئ الديمقراطية في العصر الحديث الذي يمارسه الغرب، ومن ثم ففي رأيه أن العرب عرفوا الديمقراطية قبل أن يعرفها الغرب[6].

في هذا السياق نشير إلى أن خير الدين التونسي، قد استقى معظم أفكاره من آراء ابن خلدون، ومن ملاحظاته للوقائع السياسية، والأحداث التاريخية التي احتك بها، وعرف أسبابها ومسبباتها، مما جعله في بعض الأحيان، يعتبر أن حكم الفرد قد يكون مناسبا إذا كان فيه خيرات للبلاد، واقتضته الضرورة، وهو في نفس الوقت يشير إلى أن ذلك الحكم، قد ينقلب ويتبدل إلى حكم استبداد مطلق، بحيث لا تصبح المصلحة العامة سمة له، وهوالأمر الذي وقع برأيه في فرنسا في عهد نابليون الأول، إذ تحول نظام حكمه من حكم ديمقراطي إلى حكم استبدادي، وفي ذلك يؤكد خير الدين أن : (ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها)[7]، وبالتالي فإنه من الأحرى أن لا يترك للفرد الواحد الصلاحية المطلقة في تسيير شؤون الأمة ، أي :الحكم بمقتضى إرادته.

أما إذا نظرنا إلى مفكر آخر كجمال الدين الأفغاني، مثلا، فإننا نلاحظ أنه سار في آرائه على منوال آراء خير الدين التونسي، تقريبا. فقد رأى الأفغاني، أن سبب بلاء المجتمع الإسلامي وتأخره وانحطاطه ، يعود إلى تحكم وسيادة النظام الاستبدادي في شؤون ذلك المجتمع . ولعل رأيه هذا نابع مما عاشه وعاناه الأفغاني نفسه من نظام الحكم السائد في عصره. حيث اضطهد من الخلفاء العثمانيين ولاقى منهم معاملات تعسفية استبدادية سببها في رأيه عدم خضوعهم، وإلتزامهم بقانون أو دستور يقيد كلا من الحكام والمحكومين على حد سواء. ولذلك كان يرى ضرورة تقييد المستبد بالقانون، وإذا خرج عليه أو تجاوزه، فإما : (أن يبقى رأسه بلا تاج، أو يبقى تاجه بلا رأس هذا ما يحسن بالأمة فعله إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص لقانونها الأساسي أو عدم قابليتهم الشكل الدستوري)[8].

وهكذا يصف، جمال الدين الأفغاني، الحاكم المستبد، بأبشع الأوصاف، واللاأخلاقية، باعتبار أن المساوئ التي يقوم بها المستبد، تشذ عن القيم الأخلاقية والاجتماعية، التي لا يكون أثرها السيئ على ذات المستبد فحسب، بل على الأمة قاطبة، وفي هذا المعنى يؤكد الأفغاني ،بخصوص المستبد أنه : (سيئ الطبع سافل الهمة شرها مغتلما جبانا ضعيف الرأي أحمق الجنان خسيس النفس معرج الطبيعة أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوي الخسران ... وفتح أبوابا للعدوان فيتغلب القوي على حقوق الضعيف، ويختل النظام وتفسد الأخلاق)[9].

إضافة إلى ذلك، فقد كان جمال الدين الأفغاني، يرى أن سبب استمرارية النظام الاستبدادي في دول المشرق يعود أساسا إلى عدم وجود قوة داخلية نابعة من قوة الأمة ذاتها تقف في وجهه، ولذلك فإن: (طول مكث الشرقيين تحت نير المستبدين الذين كان اختلاف أهوائهم الناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم، وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم)[10]. بمعنى أن المستبدين
لا يملكون ضمائر يمكن أن تردعهم، ولا قيما أخلاقية يمكن لها أن توجه سلوكاتهم السياسية، فهم بذلك : (لا يميزون بين الحسن والقبيح، والضار والنافع وأوشكوا أن لا يعرفوا أنفسهم وما انطوت عليه من القوى المقدسة والقدرة الكاملة والسلطة المطلقة على عالم الطبيعة)[11].

ومن المفكرين الذين نهجوا منهج الأفغاني، في هذا الموضوع، هو محمد عبده، الذي تطرق بدوره إلى طبيعة النظم السياسية في العالم العربي، معتبرا أن النظام الاستبدادي الذي عرفه ومارسه وعايشه المسلمون، لم يكن من صميم الإسلام، ولا من شريعته، ولذلك لم يكن ذلك النظام في رأيه مرتبطا بأهداف الأمة، ولا معبرا عن آمالها ومنافعها، وقد حدد محمد عبده ، طبيعة الحكم الاستبدادي ، بأنه ذلك الذي تكون فيه الأمة : (خاضعة لحكم واحد إرادته قانون ومشيئته نظام يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد)[12]. ومعنى ذلك أن النظام الاستبدادي من وجهة نظر محمد عبده مرفوض رفضا قاطعا، كما ذهب إلى ذلك خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني. على أن رفض محمد عبده ، لهذا النوع من النظم لم يكن مبنيا على ما توصل إليه الفكر

الإنساني فحسب، بل إنه قد استند أيضا على ما تضمنته نصوص الشريعة الإسلامية ذاتها
في رفضها للاستبداد، باعتبار أن الأمة التي يتحكم فيها المستبد لا تستطيع تحقيق طموحاتها وأهدافها ومنافعها. وبالتالي فهي لا تستطيع الوصول إلى السعادة التي تنشدها كل أمة باعتبار تلك السعادة هي خاصية إنسانية ينشدها كل كائن بشري.

غير أن محمد عبده، من وجهة أخرى، يبدو متناقضا في بعض آرائه، إذ أنه يرى أن بعض الأمم لا تصلح لها إلا الأنظمة المستبدة، التي يلتزم فيها المستبد بقانون، فهو وحده الذي يستطيع أن : (يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه ، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثانية فهو لهم أكثر مما هو لنفسه)[13]. على أن هذا المعنى الذي يحمله النص يعبر عن تفكير غير منطقي، إذ لا يمكن الجمع بين الاستبداد والقانون، لأن القانون في حد ذاته هو قيد للمستبد، وإذا كان كذلك، فكيف يقبل المستبد بهذا القيد الذي يتعارض مع طبيعته؟

ولعل آراء عبد الرحمن الكواكبي، في طبيعة النظم السياسية الاستبدادية، التي تضمنها كتابه الموسوم "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، هي التي يمكن أن تجيب بصراحة، على ما ذهب إليه محمد عبده من آراء تتميز بالغموض والتناقض.

في هذا الخصوص نشير إلى أن آراء الكواكبي في الاستبداد، لا يمكننا حصرها تفصيلا في عمل بهذا الحجم، ومن ثم فقد لا نفي الموضوع حقه، ومع ذلك فإننا سنتطرق إلى المبادئ الأساسية التي تتعلق بالاستبداد بشيء من الإيجاز. وفي هذا الصدد نشير إلى أن الكواكبي، قد فهم المستبد، عموما بأنه هو الذي يتصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى، أو هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة[14].

إلا أن الكواكبي، عندما يتعرض إلى تحديد مفهوم "المستبد" وحكومته، فإنه لا يربط ذلك بفرد واحد، كما ذهب غيره من المفكرين الذين سبقت الإشارة إليهم، وإنما قد ينطبق مفهوم المستبد عند الكواكبي، على فئة أو جماعة، التي قد يكون لها قانون أو دستور. وبالتالي فإن الحكومة المستبدة في رأيه: (تشمل حكومة الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو بالوراثة، تشمل أيضا الحاكم الفرد المقيد الوارث المنتخب متى كان غير محاسب، وكذلك تشمل حكومة الجمع ولو منتخبا، لأن الاشتراك في الرأي لا يرفع الاستبداد ... وقد يكون أحكم وأضر من إستبداد الفرد ، ويشمل أيضا الحكومة الدستورية)[15].

بذلك يظهر أن الكوكبي، من خلال النص، قد اشترط بأن تكون هناك (محاسبة) لتلك الفئات المستبدة. لكنه لم يحدد فيه من يقوم بالمحاسبة، وإن كان السياق العام في النص، يفهم منه أن من يقوم بذلك هي (الأمة).

ثانيا : طرق التخلص من الاستبداد

يرى خير الدين التونسي، بأن طرق التخلص من الاستبداد، واللحاق بركب الأمم المتقدمة والمتحضرة، يكمن في قيام المجتمع بإزالة النظام الاستبدادي، على أن زحزحة النظام الاستبدادي وإزالته لا يمكن أن تتولد من قوى ووسائل خارجة عن إرادة الأمة نفسها، باعتبار أن أمر الإزالة إنما هو موكول لها، إذ لا يمكن أن توكل إلى غيرها من الأمم، كما يمكن برأيه أن تقوم بتغيير النظام الاستبدادي، فئة معينة صالحة من الأمة، ومن ثم فإنه كما يرى خير الدين التونسي، يتعين على : (أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم)[16]، فمن هذا الأساس يرى خير الدين ، أنه لا بد أن يدرك كل فرد من أفراد المجتمع وكل مؤسسة من مؤسساته السياسية دوره في إحداث عملية التغيير. بمعنى أن التغيير لا يمكن أن تقوم به عناصر من خارج أبناء الأمة أنفسهم، ولعله بهذا الرأي يكون قد حسم مسألة الصراع والاختلاف التي تعاني منها اليوم، والمتمثلة في : هل نحتاج في إحداث أية عملية تغيير للنظام السياسي الاستبدادي إلى قوى خارجية؟ أم أن الأمر موكول لأبناء الأمة وحدهم، دون الاستعانة بالخارج؟ وهو في هذا يؤكد على أن أفضل من يقوم بذلك التغيير هي الأمة ذاتها.

أما جمال الدين الأفغاني ، فهو يرى في هذا المجال، أن الأمة لا يمكن لها التخلص من الحكم المطلق ومن الاستبداد إلا إذا استنارت بالعلم والمعرفة[17]، ومن خلال هذا الرأي، نرى أن الأفغاني يختلف عن التونسي،

في العناصر التي تقوم بالتغيير، مع اتفاقهما على أن التغيير لا بد أن يحدث، فالأول يرى إمكانية إنزال عملية التغيير إلى العامة من الناس المستنيرين، بينما الثاني يرى أن عملية التغيير ينبغي أن تقوم بها النخبة من الأمة. غير أن محمد عبده، في هذا الخصوص، يظهر أنه لا يشذ عن الرأيين السابقين، باعتباره يرى أنه إذا أرادت الأمة الحفاظ على مسوغات حياتها وبقائها واستمرارها، فما عليها إلا : (إجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع أفراد الأمة فتميتها وينقطع الأمل)[18].

غير أننا إذا نظرنا إلى مسألة التغيير للنظام الاستبدادي، من زاوية أخرى، فإننا نرى بأن الأفغاني والتونسي، يتفقان في أن التغيير ينبغي أن يحدث من الداخل، لا من الخارج، أي بواسطة الأمة، لأن أية عملية برأيهما، تتم من الخارج فهي باطلة ولا جدوى منها . وفي هذا المعنى يؤكد الأفغاني : (إن القوة النيابية لأي أمة لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة، أي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها)[19]، معنى ذلك أن الوضع الذي تعيشه الأمم اليوم في حياتها السياسية –سيما ما تقوم من تغييرات لأنظمتها السائدة واستبدالها بالديمقراطية المزعومة، استنادا إلى قوى غير قوة الأمة– مآله كما هو واقع في كثير من المناطق الفشل الذريع، مثل ذلك ما يحدث الآن في أفغانستان، بلد ألأفغاني. وكذلك الحال بالنسبة للعراق، فإذا كان نظام صدام استبداديا كما يشار إليه، الذي حاول العراقيون تغييره بقوة غير قوة الشعب العراقي،

فهل استطاعوا فعلا تحقيق البديل عنه وهو النظام الديمقراطي؟ ومن ثم هل استطاع العراقيون تحقيق الحرية والأمن والاستقرار؟ إلى غير ذلك من الأمثلة التي يمكن الاستناد إليها في هذا الموضوع.

ثالثا : النظام الديمقراطي

لقد حاول أعلام الفكر العربي الحديث، التأصيل للنظام السياسي الأمثل الذي يجب الاستناد إليه في تحقيق آمال الأمة وطموحاتها واللحاق بركب الحضارة الإنسانية، فكان النظام السياسي الذي تصوروه وسعوا إلى تحقيقه، هو النظام الديمقراطي، الذي هو وحده في رأيهم يخلصهم من النظام الاستبدادي. ولقد استمدوا آراءهم في النظام الديمقراطي، مما شاهدوه ولمسوا فضائله عند غيرهم من المجتمعات الغربية التي احتكوا بها بطرق مختلفة، سواء بقراءة أفكار فلاسفتهم ومفكريهم، أو من خلال معايشتهم لواقعهم السياسي، أو من خلال بعثاتهم ورحلاتهم العلمية. ولذلك حاولوا تبني النظام الديمقراطي في مجتمعهم العربي الإسلامي. وهو التبني الذي لم يكن مطلب العرب في ذلك العصر فقط، بل هو مطلوب عندهم اليوم أكثر من أي وقت مضى، لأن النظام الديمقراطي ليس ضرورة من ضرورات التقدم فحسب، بل هو أيضا ضرورة من ضرورات الحفاظ على الوجود العربي ذاته[20].

على أن النظام الديمقراطي، بوجه عام –كما سيتضح فيما بعد– يعني في أساسه مراقبة الحكام والمحكومين على حد سواء بواسطة القوانين، ومنح الحرية للمواطنين في جميع المجالات (الفكرية، السياسية، الشخصية، الإعلامية، العلمية، الملكية، التنقل ..الخ)

وقد قسم أعلام النهضة العربية الديمقراطية –كما رأوها في أوربا، وكما كانت عليه دولهم– إلى قسمين رئيسيين : ديمقراطية ملكية، وديمقراطية جمهورية :

1. النظام الديمقراطي الملكي

لقدكان من أوائل المفكرين العرب المسلمين الذين دعوا إلى تبني النظام الديمقراطي الذي يستند إلى الدستور والقانون هو، رفاعة رافع الطهطاوي. وهو النظام الذي لم يقم الطهطاوي بتأصيله من واقعه ولا من الممارسة التي كانت تطبع ذلك الواقع، وإنما استقاه من الدستور الفرنسي الذي ترجمه وعلق عليه ولخصه لما كان في باريس، في كتابه الشهير " تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وفي هذا الكتاب قدم المؤلف للفكر العربي مشروعا لنظام سياسي ديمقراطي أدرك من خلال وجوده في فرنسا ، مؤكدا بأنه هو الوحيد الذي يمكن أن يخلص الأمة العربية الإسلامية من النظام الاستبدادي الذي تعاني منه منذ زمن طويل، ومن ثم فإنه يبدو أن المؤلف قد أدك فضائل النظام الديمقراطي، من الحياة السياسية الفرنسية، ولذلك قدمه كمشروع سياسي للعرب حتى يأخذوا به ويستفيدوا من مضامينه. ومما قاله في كتابه "التخليص" أن : (ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين)[21].

في هذا الصدد ، يرى الطهطاوي، أن الدستور الفرنسي الذي يقيد الحاكم –وإن لم يكن من الشريعة الإسلامية، ولا من أحاديث الرسول صلى الله

عليه وسلم– لا يتناقض مع محتوى ما جاء فيهما، وذلك نظرا لما يحققه الدستور من منافع ومصالح للأمة، وما يتسم به من عدل وإنصاف، وهما من أسباب العمران، ومن ركائز الشريعة الإسلامية، ومما قاله في هذا الشأن، أن : (القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن... هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى "لويز"الثامن عشر... والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة ، ومعناه في اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة ... وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد)[22].

ولذلك فإن الدعوة التي يتبناها الفرنسيون، في رأي الطهطاوي، وخاصة فلاسفتهم وعلى رأسهم مونتسكيو، وهي الدعوة التي أكدوا أن النظام الإسلامي هو نظام مطلق واستبدادي، هي، برأيه، من قبيل عدم معرفة الفرنسيين لحقيقة الشريعة الإسلامية وقواعدها وأحكامها، إذ أن الإسلام يقيد سلطة الحكام ولا يدعو أبدا إلى النظام المطلق، وفي ذلك يقول الطهطاوي : (إن الإفرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكيو ... يعدون الحكومات الإسلامية من قبل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم ، فإن الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية ولاتساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع من أصولها ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع)[23].

وبعد أن يستعرض الطهطاوي في كتابه المشار إليه ، قواعد الدستور الفرنسي بمواده الأربعة والسبعين، يؤكد على أن النظام السياسي السائد عندهم، هو نظام ملكي مقيد بذلك الدستور، وأن ذلك الدستور ساري مفعوله على الجميع ، والجميع راضون به، لأنهم جميعا سواسية أمامه، حيث أن : (سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع، لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوة تقام على الملك ، وينفذ فيه الحكم كغيره)[24].

ومما تقدم، نستخلص أن الطهطاوي، كان من أنصار الحكم الديمقراطي الملكي المقيد، الذي يستند إلى الدستور، ويتضح ذلك من خلال قوله : (ولما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة، وجب أن توكل عنها من تختاره منها لنظام الحكم)[25].

ثم بعد فترة من الزمن، انتقلت فكرة المطالبة بالنظام الديمقراطي الملكي، إلى المفكر خير الدين التونسي، الذي ذهب بدوره إلى تفضيل النظام الديمقراطي، الممثل في الملكية المقيدة بالدستور، فهو يقول في هذا الصدد بأنه : (وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد الملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة يراعى فيها حال المملكة أجلب لخيرها وأحفظ له)[26]، غير أن ذلك لا يعني أنه لا يعرف أنظمة أخرى، بل إنه قد أشار إلى النظام الجمهوري الذي كان يسود عند بعض الشعوب الأوروبية، ولكنه رغم ذلك ، فضل النظام الملكي المقيد أو الديمقراطي، ومما يؤكد معرفته بالنظام الجمهوري قوله بأن : (الجمهورية عندهم "الأوروبيون" كناية عن انتخاب

الأمة رئيسا لدولتهم يتصرف في إدارتها بمقتضى القوانين مدة حياته، أو لمدة معلومة ثم ينتخب غيره)[27].

ولعل تفضيل خير الدين التونسي، للنظام الملكي المقيد، وميله له، يعود في اعتقادنا إلى ظروف العصر الذي عاش فيه، والمجتمع الذي عاش في ظله، وساد فيه أيضا، هذا الشكل من النظام، ومن هنا، فهو لم يطالب بإزالة النظام السائد[28] –كما طالب غيره من المفكرين العرب – وإنما كان يدعو لإصلاح ذلك النظام للوصول إلى تقييده بوضع قوانين وتشريعات لا تصطدم مع عقلية معاصريه. شريطة أن تكون تلك القوانين والتشريعات لدى النخب من الحكام والعلماء على السواء، وذلك دون النظر إلى مدى تطابق النظرية السياسية الإسلامية مع النظرية الغربية في الحكم[29]، ومن ثم كان هدفه الذي يؤكد عليه هو وجود قوانين وتشريعات تضمن العدل والمساواة بين الأفراد والجماعات، وهو ما جسده في قوله حول الحكيم اليوناني حين سئل، أين تصلح السكنى؟ فقال لهم في بلد تكون فيه الشريعة أقوى من السلطان.

ويتضح من خلال هذا أن خير الدين التونسي، لم يؤصل لنظام الحكم الذي يجب أن يسود العالم العربي الإسلامي، من الغرب فحسب، بل إنه دعا إلى ضرورة الأخذ بنظامه لأنه هو وحده الكفيل برأيه، بإشاعة الأمن والعدل وروح المبادرة، وأن هذا التوجه الذي تبناه خير الدين، هو في اعتقاده لا يتعارض ولا يتناقض مع روح ومبادئ الشريعة الإسلامية ، بل هو من مقتضياتها الأصيلة[30].

غير أنه يرى كذلك ، بأن النظام الملكي الديمقراطي لا يتحقق، إلا بوجود وزراء يساعدون الملك في تنفيذ القوانين والتشريعات، ولا يكون دور الملك في القضايا الجزئية، بدوره هو النظر في الأمور الكلية العامة، ويشير خيرالدين إلى هذا المعنى بالقول بأن: (المطلوب من الملوك ليس هو مجرد التوازن الشخصي كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية، ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من الموظفين، إنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور)[31]. ومن ثم فالملك مطالب بتعيين وزراء يساعدونه في أداء وظيفته، أما مهمة الوزير فهي حسب رأي خير الدين، هي صون مصالح الشعب والدولة، ولعل ذلك كان طموحا منه باعتباره كان وزيرا يريد أن يحدد الوظيفة المنوطة به.

وتأسيسا على ما تقدم فإن الدعوة التي حمل لواءها في بداية عصر النهضة العربية، الطهطاوي، وخير الدين وغيرهما، كانت تأصيلاتها أساسا، نابعة مما رأياه وشاهداه عند الغرب، فكان الغرب بالنسبة لهما هو منبع ومصدر النظام الديمقراطي، وإذا كان ذلك على مستوى التشريع والتنظير برأيهما موجود في شريعة الإسلام ، فإن ممارساته الحديثة لم تكن إلا في الغرب، ولذلك يجب أخذ تلك الممارسة منهم.

وفي هذا الإطار يمكن أن نشير إلى رأي آخر ، مثله المفكر شبلي شميل، يرى فيه وجوب الثورة على الشرق وتغيير أنظمته السياسية، للوصول إلى ماهي عليه الأمم الأوروبية من تقدم وتطور، بدليل ما أكده شميل، حين قال : (إن حكومات الشرق هي التي ساعدت على فساد الأخلاق إلى هذا الحد، فقد تقدم أن الفرق من عهد أبقراط إلى اليوم، بين

حكومات الغرب وحكومات الشرق، أن تلك تحكمها شرائعها وهذه تحكمها ملوكها... فإن ملوك الشرق مازالوا فوق شرائعهم، فأماتت حكومات من الأمة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد)[32].

وهكذا شبلي شميل، يرى أن أوربا قادمة على نهضة قوية لأن نظامها السياسي نظام يحكمه قانون صاغته الأمة لنفسها، الذي تصبح من خلاله تملك السيادة، وهي السيادة الحقيقية التي تسقط سيادة الملوك[33]، وعليه فإنه يظهر أن شميل، قد ربط –كما فعل غيره– بين النظام السياسي والتقدم والازدهار ، فكلاهما يلازم الآخر برأيه.

2. النظام الديمقراطي الجمهوري

لقد كان من أبرز دعاة النظام الديمقراطي الجمهوري، المتأثرين أيضا مما شاهدوه بأوربا، جمال الدين الأفغاني، الذي يشير أيضا في بعض الأحيان إلى النظام الاستبدادي المقيد، فمما ذكره بالنسبة لمزايا النظام الجمهوري، قوله : (بذكر الحكومة الجمهورية وبيان حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها وأن المسوسين بها أعلى شأنا وأرفع مكانة من سائر أفراد الإنسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم)[34]. إن هذا النظام الذي يدعو إليه الأفغاني، هو أفضل نظام برأيه، توصل إليه العقل الإنساني وأنتجه[35]، ولذلك فهو يعتبر أن النظام الديمقراطي الجمهوري، هو أفضل الأنظمة السياسية لأنه مؤسس على القانون والتشريع الذي يراعى فيه العدل والإنصاف، وهما اللذان ترضاهما الأمة لنفسها، باعتبارها هي صاحبة وضع القانون والتشريع.

واستنادا، إلى ما تقدم، فقد كان جمال الدين الأفغاني، يرى أن الحياة الإنسانية الحقيقية هي تلك التي يحكمها ويسود فيها القانون، حيث قال: (إن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل الذي رضيه الإنسان لنفسه ... يصعد به إلى أوج السعادة الحقيقية وتصده عن أن يرقم على صفحات الأوراق ما يكشف عن ماهية الحكومة المقيدة ويوضح عن فوائدها وثمراتها، ويبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الإنسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية والترقي على أولى درجات الكمال وإلقاء أوزار ما تكلفهم به الحكومة المطلقة، وتطلب مشاركة أولي أمرهم في آرائهم وكبح شره النهمين منهم الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم)[36].

وتجدر الملاحظة، في هذا الخصوص، إلى أن جمال الدين الأفغاني – وإن كان يفضل النظام الجمهوري، ويشيد به، ويدعو إليه– يرى أن ذلك النظام غير مناسب لأهل الشرق، لأن الحكم الصالح برأيه، لا يجدي نفعا في شعب غير صالح، وهذا في اعتقاده ما كانت عليه شعوب الشرق، وهو ما عبر عنه حين قال : (أما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله)، فكأن عدم صلاحية هذا النظام لا تعود إلى الحكام واستبدادهم فقط، بل تعود أيضا لعدم أهلية الأمة له.

ومما يمكن الاشارة إليه أن جمال الدين الأفغاني، قد استمد رأيه السابق، من دروس التاريخ، فقد أكد أن الحكومة لا تستقيم إلا إذا كان في الأمة رأي عام يخيفها ويلزمها في أداء واجباتها، فإذا لم يكن ذلك فإن الطبيعة البشرية

هي التي تملي على الحكام بأن يستأثروا بالمنافع، وغاية ما تتوقع من الحكومة الصالحة غير المؤسسة على قوة الأمة ويقظتها أن تكون موقوتة بوقتها فإذا زالت حل محلها من لا يصلح، إذ لا شأن للأمة في إختيارها ولا رقابة لها على أعمالها[37]. إن الأفغاني هنا، يكون موقفه واضح فيما سعى إليه وهو أنه لابد لكل حكومة من قانون تسير عليه وتستند إليه في أداء وظائفها، وهذا القانون هو الذي يعبر عن الماهية الإنسانية المتميزة في صناعة القوانين.

ونستخلص مما سبق، أن الأفغاني، كان من دعاة الحكم الدستوري الذي يقيد الحكام سواء كان إستبداديا أو جمهوريا، وهذا الحكم هو الوحيد الذي يرى بأنه يؤدي إلى : (تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوري، فهو أيسر مطلبا وأقرب منالا إذ يكفي فيه أحيانا إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه ... فيكون للملك الدستوري عظمة الملك، وعلى نواب الأمة نوائب المملكة ودرء المفاسد عنها والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح). ولكنه يضيف إلى ذلك أيضا ،القول بأنه : (لا يسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادفه مجلس الأمة بإرادته أو غلبه على هواه)[38].

ومن هذا المنطلق فإن الأفغاني، يرى أن النظام الإسلامي الممثل في الخلافة، لا يكون صالحا لهذا العصر، حيث لم يبق نظام الخلافة إلا في شكل سلطة روحية، وليس له أية سلطة سياسية، ومن ثم فالخلافة هي أقرب إلى منصب الشرف، لا إلى المنصب الفعلي، وعلى هذا الأساس فإن

الخليفة أصبح في صورة الأب الروحي لجميع المسلمين[39]. أما الدعوة إلى إقامة نظام خلافة في عصره، إنما هو أمر غير عملي لا طائل من ورائه. باعتبار أن الأمر العملي هو أن يكون لكل بلد مسلم حكومته ونظامه السياسي، وبقاء تلك الدول الإسلامية مرتبطة روحيا ودينيا فقط، لا سياسيا، وفي هذا المعنى يقول الأفغاني : (لا ألتمس بقولي هذا أن، يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون مبدؤهم جميعا القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخرين ما استطاع فإن حياته بحياتهم وبقاءه ببقائهم)[40].

ونخلص مما تطرقنا إليه، في هذا الموضوع، إلى أن عبد الرحمن الكواكبي، الذي يعد من أحدث المفكرين العرب الذين تكلموا عن طبيعة الأنظمة السياسية، عندما يتحدث عن النظام السياسي فإنه لا يحدد شكله سواء كان ملكيا أو جمهوريا، وإنما يؤكد على ضرورة تقييده بالقوانين، وإن كان يميل إلى الديمقراطية الاشتراكية، التي قال بصددها : (أما عندي فيخيل إلى أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية أي "ديمقراطية" تماما فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي الممارسات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ثم صارت أشبه بالمطلقة)[41]، فإن الديمقراطية التي يؤكدها الكواكبي، هنا، إنما هي التي تشرك المواطنين في تسيير شؤونهم وتحقق العدل بينهم من جهة، ومن جهة أخرى فهي اشتراكية أي توزع الثروة بينهم بالعدل والتساوي.

وعلى هذا الأساس، فإن الحكومة الصالحة في رأي الكواكبي، التي يتعذر عليها الاستبداد، إنما هي التي تكون : (كالجمهورية النائبة للرومان وكعهد الخلفاء الراشدين، وكبعض الجمهوريات الصغيرة والممالك الموفقة لأحكام التقيد الموجودة في هذا الزمن ، وقد بلغ الرقي في الاستقلال الشخصي في ظلال الحكومات العادلة لأن يعيش الإنسان المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان)[42].

وبوجه عام، فإن الديمقراطية في مجتمعاتنا العربية، كما يقول محمد عابد الجابري، ليست قضية سهلة، كما أنها ليست إنتقالا من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد فإن هذا الميلاد عسير[43]. بمعنى أن المجتمع العربي عليه أن يخلق النخب التي بإمكانها أن تولد الديمقراطية، من رحمها لامن رحم الآخرين.

الهوامش

1. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1993 م، ص 92.
2. سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1988 م، ص 80.
3. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق المنصف الشنوفي، طبعة تونس، ط 2، 1972 م، ص 111.
4. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 113.
5. المصدر نفسه، ص 112.
6 . معن زيادة، المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة، ص 165.

7. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 227.
8. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان ، 1968 م، ص 479.
9. جمال الدين الأفغاني، محمد عبده ، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، ط 3، 1983 م، ص ص 145، 146.
10. جمال أبو رية، جمال الدين الأفغاني، ص ص 83، 84.
11. المرجع نفسه، ص 84.
12. محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، 145.
13. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1972 م، ج 1، ص 716.
14. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، موفم للنشر، الجزائر، 1991 م، ص 9.
15. المصدر نفسه، ص 9.
16. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ص 156.
17. محمد عمارة ، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص 479.
18. رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931 م، ج 2، ص 232.
19. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص 474.
20. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدةالعربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1997 م، ص48.
21 . الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، موفم للنشر، الجزائر، 1990 م، ص 118.
22. المصدر نفسه ، 118
23. أحمد إبراهيم الهواري، الأصالة والمعاصرة، قراءة نقدية في تخليص الإبريز للطهطاوي، مجلة الوحدة، العدد 46-47، ص 144.
24. الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، 140.
25. المصدر نفسه، 303.
26. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 103.

27. المصدر نفسه، ص 181.

28. إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر، القاهرة، مصر، 1999 م، ص 286.

29. عبد المجيد الشرفي، مشكلة الحكم في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، مجلة الاجتهاد، بيروت، لبنان، العدد 2، 1989 م، ص 75.

30. عبد المجيد الشرفي، مشكلة الحكم في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ص 75.

31. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 205.

32. شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مطبعة المقتطف، مصر 1910، ص 199.

33. المصدر نفسه، ص، 233.

34. نقلا عن : جمال أبورية، جمال الدين الأفغاني، ص 84.

35. إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، ص 290.

36. جمال أبورية، جمال الدين الأفغاني، ص 84.

37. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص 79.

.38المصدر نفسه، ص 478.

39. سمير أبو حمدان ، الفكر السياسي عند الأفغاني، مجلة الاجتهاد، العدد 2، ص 101.

40.جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، ص 112.

41. عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، دار الرائد العربي، لبنان، ط 2، 1980 م، ص 29.

42. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، 165.

43. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 53.