جمهورية من غير جمهوريين

إعداد وتقديم: ناريمان عامر ويوسف فخر الدين

المشاركون
(ألفبائياً)

- أكرم كشي
- جاد الكريم الجباعي
- جهاد صالح
- حمّود حمّود
- سعيد ناشيد
- كرمة النابلسي
- ناريمان عامر

تبدو فكرةُ الجمهوريّة للوهلة الأولى واضحةً إلى الدرجة التي يمكن أن يُثير طرحُها استغرابَ البعض. لكنّ وقفةً متأمّلةً للثقافة العربيّة تبيّن حجمَ التباس هذه الفكرة في الوعي العربيّ. ذلك أنّ التعامل النظريّ العامّ مع هذه الفكرة جاء حصيلةً لاختزالها إلى نمطِ حكمٍ نقيضٍ للملَكيّة؛ في حين أنها غالبًا ما تحتاج إلى صفةٍ تُلحق بها (ديمقراطيّة، استبداديّة، أوليغارشيّة،...) ليكتمِل المعنى.

تأتي راهنيّةُ الطرح من انفتاح الفضاء السياسيّ العربيّ الذي رافقَ موجةَ الثورات العربيّة، وهو انفتاحٌ يُلزم المثقفين والسياسيين إعادةَ النظر في المفاهيم والتشكيلات السياسيّة التي نظمت المنطقةَ العربيّة في الفترة الماضية. ولمّا كانت الجمهوريّة هي الإطار السياسيّ لنمطِ الحكم في معظم الدول التي تشهد التغييرَ، فإنّنا نرى ضرورةً ملحّةً في إعادة التفكير فيها، بحيث لا تقتصر دلالتُها على نظام الحكم، بل تتجاوز ذلك إلى اعتبارها فضاءً عامّاً قوامُه حكمُ القانون الوضعيّ. فالجمهوريّة ليست فكرة متعالية أو قبْليّة، بل نتاجٌ للأحداثِ التاريخية والوعي المُتصل بها لدى صنّاع التّاريخ.

تناولتْ موادُّ الملّف فكرةَ الجمهوريّة من حيث النشأةُ والتطور، لكنّ الملف تضمّن أيضًا أبحاثًا في ثلاثة نماذج من الجمهوريّة ـ وهو ما نأمل أن يُساعد في التفكيرِ في الفروق التي تكتنف هذه الفكرة عند التطبيق.

دمشق

جمهورية من غير جمهوريين

الجمهوريّة: تاريخُ المفهوم وأهمُّ تجلّياتِه في الفكر والسياسة

جاد الكريم الجباعي

الجمهوريّة republic كلمة لاتينيّة الأصل مؤلّفةٌ من مقطعين: res ومعناها شيءٌ أو أمرٌ أو شأن، وpublica التي منها public في الإنكليزيّة، ومعناها حكوميٌّ أو عامٌّ أو عموميٌّ أو شعبيٌّ أو مدنيٌّ أو وطنيٌّ أو اجتماعيٌّ أو مشاع، وتعني الجمهورَ والشعب. فالدلالة اللغويّة تعني الشيءَ العامَّ أو الشأنَ العامّ، وعلى هذه الدلالة تأسّسَ المعنى الاصطلاحيّ أو الدلالةُ المفهوميّة. وقد أُطلقَ اسمُ الجمهوريّة (respublica) أول مرة على نظام الحكم الذي قام على أنقاض النظام الملكيّ الرومانيّ نحو عام ٥٠٩ ق.م، وأطلقَ الرومانُ على ذلك العام اسمَ «عام المجد» إذ كان منعطفًا في حياتهم الاجتماعيّة والسياسيّة، أفضى إلى قيام الحكم الجمهوريّ الذي استمرّ نحو ٤٥٠ سنة، وانتهى إلى نظام إمبراطوريّ نحو عام ٢٧ ق.م.

ويذهب بعضُهم إلى أنّ كلمة respublica ترجمةٌ رومانيّةٌ لكلمة politeia اليونانيّة، التي تعني النظامَ بوجهٍ عامّ، ونظامَ الحكم في المدينة/الدولة بوجهٍ خاصّ، وتعني «الدولة» أيضًا، تقابلُها في الإنكليزيّة كلمةُ commonwealth، وفي الألمانيّة كلمةُ re-publik. إلا أنّ النموذج الرومانيّ هو النموذج الأصليّ للجمهوريّة في العصور القديمة والوسطى.

بدأ العصر الجمهوريّ الرومانيّ بسيطرة الأشراف (الأرستقراطيين) على مقاليد السلطة، والاستئثار بجميع الامتيازات السياسيّة والدينيّة والقانونيّة التي كان الملوكُ يتمتّعون بها. ولكنّ النظام الجمهوريّ لم يكتملْ إلا بعد صراعٍ طويلٍ مع العامّة الذين كانوا يطالبون بالمساواة في الحقوق المدنيّة والسياسيّة، والانعتاقِ من عبوديّة الدين، وبنصيبٍ عادلٍ من الثروة. وقد تحقّقَ لهم ذلك بموجب «اتفاق الجبل المقدّس» الذي نصَّ على إنشاءِ جمعيّةٍ للعامّة ومؤسّسة الترابنة الشعبيين اللتين تدافعان عن حقوق هؤلاء. كما اتّفقَ عام ٤٥١ ق.م على تدوين القوانين، فكانت الألواحُ الاثنا عشر أوّلَ مدوّنةٍ قانونيّةٍ رومانيّة، وحصلَ العوامُّ على حقِّ الزواج من بنات الأشراف، وحقِّ تقلُّدِ منصبِ القنصليّة، وأن يكون قنصلٌ من العوامّ إلى جانب قنصلٍ من الأشراف. فأثرى قسمٌ منهم واندمجوا في طبقة الأشراف، لتتشكّلَ طبقةٌ اجتماعيّةٌ جديدةٌ قادت عمليّةَ التوسّع في العالم الهلينيّ، وسيطرتْ على بلدان حوض المتوسّط. ثم وُضع الدستورُ الجمهوريُّ الذي يقومُ على ثلاث دعائم هي: مناصبُ الحكّام ومجلسُ الشيوخ والجمعيّاتُ الشعبيّة، وهو دستورٌ مختلطٌ يجمعُ مزايا الأنظمة الأرستقراطيّة والملكيّة والديمقراطيّة. ولكنّ السلطة الفعليّة كانت لمجلس الشيوخ، الذي يضمُّ كبارَ رجال الدولة وممثّلي العائلات النبيلة. وكان الحكّام يُنتخبون من الشعبِ من بين الذين تدرّجوا في مناصب الدولة من الأدنى إلى الأعلى، بدءًا بالمناصب الماليّة ثم البلديّةِ فالقضاءِ فالقنصليّة، وقد سُمّيَ هذا التسلسلُ الوظيفيُّ «سلّمَ الأمجادِ.» وكانت هذه الوظائفُ فخريّةً يَشْغلُ كلاً منها اثنان على الأقلّ يُنتخبان سنةً واحدة، ويتمتّعان بحقّ الاعتراض (الڤيتو). وإلى جانب هذه الوظائفِ وظائفُ استثنائيّةٌ هي وظيفةُ الدكتاتور وترابنة العامّةِ ومراقبي الإحصاء والأخلاق.(١)

في ضوءِ ما تقدّم، يمكنُ القولُ إنّ مفهومَ الجمهوريّة مفهومٌ مركّب، يدلُّ، في الوقت نفسه، على «الدولة،» ونظامِ الحكم، والسلطةِ التي تتولّى الحكمَ ـ وهي سلطةٌ مستمدّةٌ من الشعب بطريق الانتخاب، تمارسُها مؤسّساتٌ تشريعيّةٌ وتنفيذيّةٌ وقضائيّة، لا سلطةُ فردٍ أو أفراد. ويدلّ، من ثَمّ، على نظامٍ عامٍّ أو فضاءٍ عامّ، سياسيٍّ وقانونيٍّ وأخلاقيّ، قوامُه حكمُ القانون (الوضعيّ)، وتَساوي المواطنين في الحقوق المدنيّة والسياسيّة، وانتخابُ الحكّام من الشعب انتخابًا صحيحًا، وتوخّي العدالة في توزيع الثروة وعواملِ الإنتاج، في إطارٍ من الحرّيّات الخاصّة والعامّة، التي يكفلُها الدستورُ والقانون.

١ ـ راجع **الموسوعة العربيّة** (دمشق: إصدار هيئة الموسوعة العربيّة، المجلد العاشر)، ص ١٠٢.

النظام الجمهوريّ لم يكن مطابقًا للنظام الديمقراطيّ في الماضي، وليس مطابقًا له في الحاضر؛ فليست جميعُ الجمهوريّات ديمقراطيّةً، ولا جميعُ الديمقراطيّات جمهوريّةً.

توسّعَ النظامُ الجمهوريّ في الأزمنة الحديثة، بعد الثورة الفرنسيّة (١٧٩٨)، فغدت معظمُ الدول جمهوريّاتٍ مختلفةَ البنى والنظم والمؤسّساتِ، وغلبَ على الحديثةِ منها الطابعُ الديمقراطيّ الذي بات العلامةَ الفارقةَ الرئيسة بين الدّولِ وأنظمةِ الحكم، بما في ذلك الجمهوريّة منها. كما نشأتْ في عالمنا المعاصر جمهوريّاتٌ ذاتُ طابعٍ شموليٍّ أو استبداديٍّ، ليس فيها من الجمهوريّة سوى الاسم، كالجمهوريّات التي نعرفُها في العالم العربيّ، ومنها الجمهوريّةُ العربيّةُ السوريّة، والجمهوريّةُ العراقيّةُ قبل سقوط نظام البعث وغيرهما. فالحال أنّ النظام الجمهوريّ لم يكن مطابقًا للنظام الديمقراطيّ في الماضي، وليس مطابقًا له في الحاضر؛ فليست جميعُ الجمهوريّات ديمقراطيّةً، ولا جميعُ الديمقراطيّات جمهوريّةً.

مع هذا التوسّع اندرجَ مفهومُ الجمهوريّة في الفكر السياسيِّ أو الفلسفةِ المدنيّةِ والعلوم السياسيّة والقانونيّة. جاء في **القاموس الفلسفيّ** الذي وضعَه د. جميل صليبا: «الجمهوريُّ هو المنسوبُ إلى الجمهور، والجمهوريّةُ هي الدولةُ التي يكون فيها الحكمُ جمهوريّاً. ومعنى الحكم الجمهوريّ أن يكون الحكمُ بيد أشخاص ينتخبُهم الشعبُ وفق نظامٍ خاصّ، وأن يكون للدولة رئيسٌ يعيّنُ بالانتخابِ لمدّةٍ محدودةٍ لا بالتوارث... والجمهوريّةُ عنوانُ كتابٍ لأفلاطون يبحثُ في شروط الدولةِ المثاليّة، أي المدينةِ الفاضلةِ التي تتحقّق فيها سعادةُ الفرد والمجتمع.» وهذا التعريف قريبٌ إلى حدٍّ بعيدٍ من التعريف الذي اعتمدَه لالاند في **الموسوعة الفلسفيّة**.

هذا المعنى المركّب لكلمة الجمهوريّة هو المعنى القديم. أما المعنى الحديث فصار يعني كلَّ نظامِ حكمٍ ليس ملكيّاً (مونارشيّاً)، إذ حلَّ مفهومُ الدولةِ State (من اليونانيّة Status) محلَّ مفهوم الجمهوريّة. ومع أنّ علمَ المصطلح أخذ يتغيّر بدءًا من القرن الخامس عشر الميلاديّ، فقد ظلَّ بعضُ الفلاسفة والكتّاب الغربيين يستعملون المصطلحَ اليونانيَّ واللاتينيّ، بحكم تأثّرهم بفلاسفة اليونان والرومان؛ فقد استعملَ ماكيافلي مثلاً مصطلحَ الجمهوريّة Respublica في وصفِ المدنِ الدول غير الملكيّة التي قامت في جنوبي إيطاليا في العصور الوسطى المتأخّرة، مثل نابولي والبندقية.

قلّما تُذكَر الجمهوريّةُ، للدلالة على الدولة، من دون أن يُذكَرَ كتابُ أفلاطون، **محاورةُ الجمهوريّة**، الذي تأثّرَ به كلٌّ من الفارابي في **المدينة الفاضلة**، والقدّيس أوغسطين في **مدينة الله**، وتوماس مور في **اليوتوبيا**، وظلَّ تأثيرُه ساريًا في الفلسفة السياسيّة. والجمهوريّة عند أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م) هي الدولةُ التي تتحقّق فيها العدالةُ، فتؤدّي إلى سعادة الفرد والمجتمع. ولا تتحقّق هذه العدالةُ إلا إذا كان الحاكمُ فيلسوفًا، أيْ محبّاً للحكمة، وإلا إذا قامت كلُّ طبقة من طبقات المجتمع الثلاث (الحكّام والحرّاس والمنتجين) بالأعمال التي هيّأتها لها الطبيعةُ وعزّزتها التربيةُ، ولا تتعدّاها إلى وظائف غيرها، وقام كلُّ فردٍ بالوظيفةِ التي هيّأتها له الطبيعةُ، ولا يتعدّاها إلى وظيفةِ غيره. وتمتاز كلٌّ من هذه الطبقات بميزةٍ أخلاقيّةٍ تناسبُ وظيفتها - فميزةُ الحكّام الحكمةُ، وميزةُ الحرّاس الشجاعةُ، وميزةُ المنتجين الاعتدالُ والعفّةُ - لتنظيم ملذّاتهم وانفعالاتِهم والتحكّم بشهواتهم. فكما أنّ العدالةَ في الفرد هي ائتلافُ قوى النفس الثلاث (العاقلةِ والغضبيّة والشهوانيّة)، فإنّ العدالةَ في الدولة هي ائتلافُ طبقات المجتمع الثلاث، التي تطابقُ كلٌّ منها قوةً من قوى النفس البشريّة[1] تحت سلطة الدستور أو قانونِ الدولة، الذي أضفى عليه أفلاطون قيمةً عليا، وكان أستاذُه سقراط يعدّه أسمى من أثينا، حاميةِ المدينة (القانون فوق أثينا).

يلفتُ النظرَ في **الجمهوريّة** تفريقُ أفلاطون بين الفرد الطبيعيّ المسوقِ بحاجاته ورغباته وأهوائه، وبين المواطنِ الذي يتعلّقُ بقيم

١ - راجع، د. أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون**، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٤).

الخير والحقّ والجمال، ويضعُ المصلحة العامّة فوق مصلحته الخاصّة بما هو عضو في المدينة الدولة. وهذا التفريق لا يزال ضرورياً حتى يومِنا لإدراكِ الفرق بين المجتمع المدنيّ والدولة، إذ الفردُ الطبيعيُّ أساسُ الأول، والمواطنُ أساسُ الثانية. ذلك أنّ المواطنةَ citizenship، بركنيها المساواةِ والحريّةِ، هي أساسُ الدولة الوطنيّةِ الحديثة وفضيلتُها السياسيّة، وهي الأساسُ الذي تقوم عليه العموميّةُ، إذ لا وجودَ فعليّاً للعامّ إلا في الخاصّ والفرديّ. صفةُ الوطنيّة، هنا، مستمدّةٌ من الوطن والمواطنةِ ومن علاقةِ الشعبِ بالأرض (الوطن) من جهةٍ، وبالسلطةِ العامّةِ، أي الدولةِ ومؤسّساتها، من جهةٍ أخرى.

والحقّ أنّ الجمهوريّة بمعناها القديم الذي يدلُّ على الدولة، بما هي مجالٌ سياسيٌّ وقانونيٌّ وأخلاقيٌّ عامّ، وعلى نظامِ الحكم والسلطةِ المنتخبةِ من الشعب، من الأفكار الأساسيّة التي ألهمتْ فلاسفةَ عصر النهضة والتنوير، ولاسيّما فلاسفةُ العقد الاجتماعيِّ الذين حرّروا السياسةَ من العلاقات الدينيّة والعائليّة والشخصيّة وامتيازات الولادة، واعتبروا الدولةَ مؤسّسةً سياسيّةً عامّةً فوق الأفراد، وفوق الملوك أنفسِهم. وبناءً على ذلك فإنّ الأفراد مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات، والملوكَ في خدمة شعوبهم. هؤلاء الملوكُ إذ يضعون القوانينَ لا يضعون قوانينَ تخالفُ قوانين الطّبيعةِ التي هي قوانينُ العقل، ولا يخالفون القوانينَ التي يضعونها، ما لم يغيّروها. ومن أبرزِ مَن تناولوا الجمهوريّة بمعنى الدولة، الفيلسوفُ ورجلُ الدولة الفرنسيّ جان بودان (١٥٣٠ – ١٥٩٦ م)، سلفُ مونتسكيو (١٦٨٩ – ١٧٥٥ م). فقد وضعَ عام ١٥٧٦، كتابَ **الجمهوريّة** (كتب الجمهوريّة الستة)، واصفًا الجمهوريّةَ، أي الدولةَ، بأنها «حكومةٌ حقٌّ، حكومةٌ قويمة لعدد من المنازل (الأسَر)، ولِما هو مشتركٌ بينها، مع سلطة سيّدة.» وميّزَ الدولةَ من السلطة، بتأسيسِ مبدإِ السيادة، منطلقًا من كون الإنسان أساسَ الدولة أو مادّتها لا موضوعَها. والجمهوريّة (الدولة) عند بودان تعني الشيءَ العامّ، والاشتراكَ السياسيَّ، لا مجردَ نظام حكم يعارضُ المونارشيّة، الملكيّة أو الإمبراطوريّةَ، أو الاستبداديّةَ أو الأرستقراطيّة. والاشتراكُ السّياسيُّ مؤسّسٌ على مبدإٍ ملازم للاشتراك العامّ والسيادة، هو الشرعيّة، أيْ مطابقةُ الحكمِ للقيم الأخلاقيّة من عقلٍ وعدلٍ ونظامٍ بالمعنى الأرفع. ولقد صرفَ بودان همّه إلى أصل الدولة، وإلى الشروط التي تجعل منها دولةً قويمةً متّسقةً مع مطالب العقل. وبخلاف ماكيافلي الذي نظرَ لسيادة القوّة من أجل توحيد إيطاليا، نظرَ بودان لقوّة السيادة. والسيادةُ عنده هي «قوّةٌ تلاحم الجماعة السياسيّة واتّحادها، ومن دون هذه القوّة تتفكّكُ الجماعةُ وتنهار. وقوامُ السيادة هو تبادلُ الأمر والطاعة الذي تفرضُه طبيعةُ الأشياء على كلِّ مجموعةٍ بشريّةٍ تريد أن تعيش. السيادة هي القدرةُ المطلقةُ والدائمةُ لجمهوريّةٍ من الجمهوريّات. وديمومةُ السيادة هي البقاءُ الطبيعيُّ لشكلها الاجتماعيّ.» السيادةُ دائمةٌ بدوام الشعبِ الذي هو صاحبُها ومصدرُها، وثابتةٌ بثبوتِه؛ فلا تتجزّأ ولا تنتقلُ ولا تُفوّض. مفهوم السيادة عند بودان مفهومٌ دنيويٌّ علمانيٌّ: «السّمةُ الأولى للسّيدِ هي القدرةُ على وضع قانونٍ للجميع بوجهٍ عامّ... بدون موافقة أعلى أو مثيل أو أقلّ من الذات»؛ وإلا فإنّه تابعٌ حقيقيٌّ.» السيّدُ لا يفرض أيَّ عقيدةٍ على رعاياه، بخلافِ مبدإِ «التفويض الإلهيّ» و«الحقِّ الإلهيّ» (وبخلافِ «حاكميّة الله» و«ولاية الفقيه» عند الإسلاميين). «القانون يستطيع كسرَ الأعراف؛ العرفُ لا يستطيع مخالفةَ القانون،» والعرفُ ملتبسٌ بالشريعة الدينيّة دومًا، باستثناء بعض الأعراف السياسيّة والأخلاقيّة الحديثة. السيادة، بحسب بودان، يمكن أن تقومَ، نظريّاً، في الكثرةِ (ديمقراطيّة) أو في الأقليّة (أرستقراطيّة أو أوليغارشيّة) أو في رجلٍ واحدٍ (مونارشيّة، ملكيّة)[1]، وهي في جميع الأحوال في مصلحة الدولة المركزيّة وبلورةِ كيانِها القوميّ. السيّد هو من لا يستمدُّ سيادتَه من غيره، من البابا أو من سواه. سيّدُ بودان وأميرُ ماكيافلي علمانيّان مبدئيّاً ونهائيّاً، يستمدّان مشروعيّتهما وقوتَهما من الشعب.

في العام ١٧٤٨ وضعَ مونتسكيو كتابَه الشهيرَ **روحُ القوانين**، أي المبادئُ النظريّةُ والعمليّةُ والأخلاقيّةُ والأسسُ الماديّةُ التي تقيمُ عليها أمّةٌ من الأمم اجتماعَها المدنيَّ والسياسيَّ، انطلاقًا من واقعها الطبيعيّ في الزمان والمكان. هذه المبادئ العامّة أو القوانين هي عواملُ ازدهارِها حين تتّسق مع مطالب العقل والروح، أو هي عواملُ انحطاطها حين تنأى عنهما. إنها «العلاقاتُ الضروريّةُ المشتقّةُ من طبيعة الأشياء، وهي لحمةُ النسيج الاجتماعيّ وماهيّةُ الدولة.» (القوانينُ هي روحُ الدّولةِ وماهيّتُها وجوهرُها، وهي روحُ الشّعب). وجودةُ المبادئ أو القوانين، أو سوؤها، يتعلّقان بمدى تطابقِها، أو عدمِ تطابقِها، مع العلاقات الضروريّة في جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة. الدولُ عند مونتسكيو ديمقراطيّةٌ وأرستقراطيّةٌ واستبداديّة، ولكلٍّ منها طبيعةٌ يدلُّ عليها اسمُها ويدركُها أقلُّ الناس تعلّمًا. والقوانين يجب أن تكون متناسبةً مع طبيعة الدولة ومع مبدئها؛ فـ «فسادُ الحكومات يبدأ دائمًا تقريبًا بفساد المبادئ: ما إنْ تفسد مبادئُ الحكومة حتى تصير أفضلُ القوانين رديئةً، وتتحوّل ضدّ الدولة؛ أما حين تكون المبادئُ سليمةً فإنّ للقوانين الرديئة مفعولَ القوانين الجيّدة. قوة المبدإ تحملُ وتجرُّ كلَّ شيء.»[2]

---

١ ـ راجع، جان جاك شفالييه، **المؤلفات السياسيّة الكبرى**، من ماكيافل إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠).

٢ ـ عن ميشال مياي، **دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوريّ** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، ولبنان: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٢)، ص ١١٢.

جاد الكريم الجباعي

جمهورية من غير جمهوريين .

مبدأُ الجمهوريّة الديمقراطيّة، وفضيلتها السّياسيّة، يتجلّيان في المواطنة. والمواطنة الفعليّة هي المشاركة في وضع القوانين، والحرصُ على احترامها، فضلاً عن المساواة والحريّةِ والمشاركةِ في حياة الدولة.

الشعب، أيْ مجموعُ المواطنين الأحرار، هو مضمونُ الجمهوريّة الديمقراطيّة، وهو مَن يحدّد طبيعتَها الخاصّة. والشعب يظهرُ في هذه الدولة بوجهين متعارضين، حاكم ومحكوم: حاكم، لأنه هو الذي يضع القوانينَ بوساطة ممثّليه الذين يعرف كيف ينتخبُهم؛ ومحكوم لأنه يطيع القوانين. الشعب هو السّيد، و«إرادةُ السيّد هي السيّد نفسُه؛ إذًا السّيدُ يجب أن يعملَ بنفسِه كلَّ ما يستطيعُ عملَه فعلاً، وما لا يستطيعُ فعلَه يعملُه بوساطةِ وزراءٍ أو حكّامٍ يختارُهم بنفسِه.»

أما مبدأُ الجمهوريّة الديمقراطيّة، وفضيلتها السّياسيّة، فيتجلّيان في المواطنة. والمواطنة الفعليّة هي المشاركة في وضع القوانين، والحرصُ على احترامها، فضلاً عن المساواة والحريّةِ والمشاركةِ في حياة الدولة (أيْ تسلّم الوظائف التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة). المساواةُ، هنا، مساواةٌ في الحقوق المدنيّة والسياسيّة والواجباتِ والالتزاماتِ القانونيّة، وتكافؤٌ في الفرص. والحريّة، هنا، تعني حريّةَ الفرد في توجيه حياته الوجهةَ التي يريد، وتعني حريّةَ الرأي والتعبير، وحريّةَ الفكر، وحريّةَ الاعتقاد، وحقَّ المعارضة والاختلاف، وحقَّ الثورة على الحكومة الجائرة، أو حقّ «الاستنجاد بالسماء،» وحريّةَ منظمات المجتمع المدنيّ غير الحكوميّة واستقلالها. «فسادُ هذا المبدإ، مبدإ المواطنة، شرٌّ لا يُصلحُ أبدًا. لذا فإنّ ثمة حاجةً ضروريّةً في الجمهوريّة الديمقراطيّة إلى القدرةِ الكلّيةِ للتربية كي تَطْبعَ عند الأولاد هذا التخلّي عن الذات، وهو أمرٌ شاقٌّ دومًا. هذا الحبُّ للقوانين وللوطن يتطلّبُ تفضيلاً دائمًا للمصلحة العامّة على مصلحة الذات. الدولةُ مثلُ كلِّ الأمورِ في العالم، لكي تُصانَ يجب أن تُحَبّ. والقوانين كذلك، لكي تطاعَ يجب أن تحب،» وأن يدركَ الذين يطيعونها أنها وُضِعَت من أجلِهم. وهذه إشارةٌ مهمّةٌ إلى وحدة الفكرِ والأخلاقِ والسياسة، بالمعنى الأرفع للسياسة، بما هي شأنٌ عام.

ابتداءً من أواسط القرن السادس عشر أخذ مفهومُ الدولة state، من الكلمة اللاتينيّة status، يحلُّ محلَّ مفهومِ الجمهوريّة، وظهرَ في الوثائق الرسميّة أوّل مرّةٍ نحو سنة ١٥٤٠م. واحتاج مفهومُ الدولةِ بوصفِها شيئاً عامّاً (جمهوريّة)، أو تجريدًا للمجتمع المدنيِّ ولكلِّ فردٍ من أفرادِه، وشكلاً سياسيّاً وقانونيّاً وأخلاقيّاً من أشكالِ الحياةِ الاجتماعيّةِ، إلى وقتٍ طويلٍ حتى تبلورَ في صيغة الدولة الليبراليّة، ثم الدولةِ الديمقراطيّة، ولم يتحقّقْ ذلك إلا بعد استقلال المجتمع السياسيِّ عن المجتمع المدنيّ، أيْ بعد تمايز مجالات الحياة الاجتماعيّة واستقلالِ كلٍّ منها استقلالاً نسبيّاً، فغدا المجتمعُ المدنيُّ والدولةُ السياسيّةُ (الوطنيّةُ) حدّين جدليّين في «كليّةٍ عينيّةٍ» لا يقومُ أحدُهما إلا بالآخر ولا ينتفي إلا بانتفائه.

دمشق

جاد الكريم الجباعي

كاتب سوريّ.

جمهورية من غير جمهوريين

التمثيل، والحريّة، والإرثُ الجمهوري

نقله عن الإنكليزيّة: ناريمان عامر

كرمة النابلسي

إنّ قضيّتي التمثيل والحريّة الأساسيتين هما التحدّيان اللذان يواجهاننا جميعًا. وإنّ الإرث الجمهوريّ هو الذي يقدّم إلينا اللغةَ التي تستطيع تحديدَ هاتين القضيّتين في هيكليّةٍ مميّزةٍ ذاتِ منطقٍ ثقافيّ، ويقدّم علاوةً على ذلك ممارساتٍ ملموسةً للتغلّب على قائمةٍ محدّدةٍ من العقبات والاستعصاءات التي نواجهها حاليّاً. لكننا نحتاج، من أجل تسهيل مثل هذا التجديد، إلى استراتيجيّةٍ مختلفةٍ تمامًا، وإلى استخدامٍ مختلفٍ للتكتيكات، ونحتاج بشكلٍ خاصّ إلى نمطٍ مختلفٍ من الالتزام من طرف أعضاء الطبقات السياسيّة.

قَدّمت الجمهوريّاتيّة republicanism، بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر ونهاية القرن العشرين، التحدّي الأقوى لترتيب النظام الدوليّ في كلّ أنحاء العالم. فقد تحدّت مبادئُها الأساسيّة عن الحريّة، المتمثّلةُ في الاستقلال والسيادة الشعبيّة، مبدأَ «الشرعيّة» الذي تأسّس عليها النظامُ الدوليُّ؛ وتحدّت أيضًا ممارساتِ الإمبرياليّة والتوسّع والغزو التي كانت تلجأ إليها القوى المهيمنةُ بشكلٍ متكرّر داخل أوروبا وخارجها؛ وتحدّت أيضًا المبادئَ التأسيسيّة الداخليّة للدول نفسها. ولقد ثار جمهوريّون في كورسيكا وفرنسا وبولندا والأمريكتيْن ضدّ حكّامهم، مستلهمين مخزونًا غنيّاً من فكر عصر الأنوار، وأسّسوا نظمًا سياسيّةً جديدةً سعت إلى تعزيزٍ قدرٍ أكبر من الحريّةِ السياسيّة والمساواة السياسيّة والمواطنيّة. كما شنّ جمهوريون على امتداد أوروبا معركةً حاميةَ الوطيس ضدّ النظام الإمبراطوريّ، وأنتجوا تراثًا عصيانيّاً أنار سماءَ أوروبا على فتراتٍ منتظمةٍ خلال القرن التاسع عشر. أمّا في بقية أنحاءِ العالم، فقد استخدم النضالُ من أجل الحريّة ضدّ الاستعمار نماذجَ جمهوريّةً لإحداث تغييرٍ تقدّميّ أيضًا.

يقدّم هذا الإرثُ السياسيُّ العريقُ، والمفصّلُ، والمركّب، في ممارساته الملموسة، المناهجَ والأدواتِ اللازمةَ لضخّ روح الشباب والحيويّة في الفضاء العامّ. وثمة أعمالٌ جديدةٌ لاستعادة نماذج من الممارسات المجتمعيّة الجمهوريّةِ التي اتُّبعتْ من أجل خلقِ جمهوريّات تتحرّى هذا الإرثَ عبر العالم، وتلقي الضوءَ على مجمل تكوينه من البداية صعودًا، متأمّلةً في حقيقة تاريخيّة مهمّة تفيد بأنّ الجمهوريين (أي المواطنين) هم الذين خَلقوا الجمهوريّات، لا العكس.

ليست الديمقراطيّةُ والمشاركةُ والمواطنةُ هي الهدفَ هنا: فهذه المنتوجات العامّة ما هي إلا المكوّناتُ الأساسيّة والعمليّاتُ التي يمْكن من خلالها تحقيقُ الحريّة السياسيّة والحفاظُ عليها؛ أي التمثيل. فالديمقراطيّة، كما تتعيّن في السياسة اليوم، هدفٌ قاسٍ وفارغٌ ولا يُلهم أحدًا، لأنها لا تقدّم إلينا أيّاً من الأمور التي نسعى إليها. بل الواقع أنّ الديمقراطيّة، كما تمارَس في الوقت الراهن، تَسْحب المنتوجاتِ العامّةَ من مواطنيها.

ذلك أنّ سببَ انخراط الناس في الحياةِ المدنيّة ليس من أجل انتخاب زعيمٍ يحْكمهم، وإنّما لتحديد حاضرهم ومستقبلهم السياسيّين وصياغتهما، لكي يتمكّن قادتُهم من أن يمثّلوهم، ومن أن يَعْرفوا بالضبط الغرضَ الذي من أجله انتُخبوا. ولقد كان جان جاك روسّو من الاستنارة وسعةِ الخيال بحيث وضعَ تصوّرًا للآليّات الديمقراطيّة والمؤسّساتيّة الأكثر أساسيّةً ولزومًا لتحقيق الحريّة ومن ثَمّ الحفاظ عليها في النموذج الجمهوريّ. وهذا ما شرحه بأسلوبٍ واضحِ المعالم في كتابه، **العقد الاجتماعيّ**.

تتناول لغةُ الجمهوريّاتيّة أنواعَ العقبات التي تواجهنا حاليّاً، وكيفيّةَ التغلّب عليها، من خلال تجديد المواطنة عبر الانخراطِ في حركةٍ شعبيّةٍ منسّقةٍ ومنظّمةٍ بشكلٍ جيّد، أيْ، باختصار، من خلال التعبئة الجماعيّة. إنها تقدّم، من خلال مبادئها وتراثها الغنيّ في التنظيم، الممارساتِ والاستراتيجيّاتِ والتكتيكاتِ الخاصّةَ بالمشاركةِ الشعبيّة... والأهمّ أنها توضح كيفيّة تعيين

وحدها الممارسة التي يتمُّ فيها تحديدُ طبيعة المشكلات بشكلٍ جماعيٍّ هي التي يُمكن أن تُضْرم نارَ التعبئة وفق مستويات تؤدّي إلى نتائجَ ملموسةٍ ـ وهذا أهمُّ دروس الجمهوريّاتيّة.

القوى التي تصطفّ ضدّ أيِّ مشروعٍ لحكْمٍ تشاركيّ شعبيّ، بطريقةٍ تتغلّب عليها.

تحديدُ المشكلة وسيلةٌ للتعبئة

إنّ ما يهمّنا في الإرثِ الجمهوريّ إنما هو السمة الهادفة إلى مناقشةِ الخطإ وتحديده. ذلك أنّ النقد في هذا السياق ليس كاسحًا في تهكّمه، ولا مستلبًا، ولا يُحْبِط أو يعطّل التعبئة، بل هو المسرحُ الأساسُ للتعبئة الشعبيّة. وما قد يكون واضحًا للبَعض يبقى في حاجةٍ إلى التداول الجماعيّ، ومن ثَمّ التصرّف الجماعيّ ـ أو التصرّف من قِبل أكبر عددٍ ممكن. هذا التداول المشترك، جنبًا إلى جنب مع التخطيط الملموس والعمليّ، والجاري في ميدان واسع، هو ما يُفعّل محرّكَ الحركة. إذ حيث يكون الهمُّ هو السياسات التشاركيّة، وحيث تكون القضايا هي قضايا العدل والمساواة والحريّة، تدرك الجمهورياتيّةُ ـ في آثارها وفي أساليب عملها ووسائلها أيضًا ـ أنّ الحل الذي يتمّ التوصّلُ إليه يجب أن يكون جماعيّاً وبعمل جماعيّ؛ وبالمثل، فإنّ الجمهوريّاتيّة هي التي تضع كلاً من الحريّة والسيادةِ الشعبيّة معًا هدفًا لها.

الخطوةُ الأولى للحصول على المشاركة المواطنيّة في المجال العامّ هي وقفُ الجدالات حول طبيعةِ المشكلات التي تواجهُ السياسات المعاصرة، والاستعاضةُ عن ذلك بالجواب الجمهوريّ: الانخراط في ممارسةٍ تسعى إلى تحديد كيفيّةِ التغلّب على هذه المشكلات بشكلٍ جماعيّ. ووفقًا للحدِّ الأدنى من فهم السياسات التقدّميّة، فإنه لا يمْكن حلُّ مثل هذه القضايا إلا بشكلٍ جماعيٍّ، وبالتأكيد ليس من قِبل الصفوة. إنّ الانتظار المتلهّف لتقدير ضرورة أن تتغلغل التعبئةُ إلى المؤسّسات السياسيّة قد فشل، وسيدوم فشلُه، نظرًا لأنّ مكانَ هذا النقاش التنظيميّ حول السياسةِ الوطنيّةِ يجب أن يتمّ في مكانٍ آخر، وقد بدأ للتوّ. وحدها الممارسة التي يتمُّ فيها تحديدُ طبيعة المشكلات بشكلٍ جماعيٍّ هي التي يُمكن أن تُضْرم نارَ التعبئة وفق مستويات تؤدّي إلى نتائجَ ملموسةٍ ـ وهذا أهمُّ دروس الجمهوريّاتيّة، وهو درسٌ نحتاج إلى إدراكه كي نستطيعَ التغلّبَ على مأزقنا الحاليّ.

جامعة أكسفورد

كرمة النابلسي

أستاذة جامعيّة فلسطينيّة.

جمهورية
من غير جمهوريين

الجمهوريّة كتاباً: قراءة في «فكرة الجمهوريّة في فرنسا» لكلود نيكوليه[1]

ناريمان عامر

مؤلّف هذا الكتاب مؤرّخٌ فرنسيّ، وُلد في فرنسا سنة ١٩٣٠، ونشأ في مدينة مرسيليا في وسطٍ لائكيّ جمهوريّ. درس في الجامعة التونسيّة، ثم التحق بالسوربون، ونشر الكثيرَ من الكتب العلميّة.

يبدأ المؤلّف بعرضٍ مفصّلٍ لمذاهبَ ونظريّاتٍ جمهوريّةٍ ظهرتْ على السطح منذ الثورة الفرنسيّة، غير أنّ جذورَها تعود في وعي منشئيها إلى فتراتٍ تاريخيّةٍ سابقة. وهو بذلك يدلّل على أنّ الجمهوريّةَ فكرةٌ ومثلٌ أعلى، لا يمكن التأريخُ لها انطلاقًا من الثورة أو بالاقتصار على الثوريين، بل إنّ النظُمَ التي أعقبت الثورةَ (ومنها الملكيّةُ والإمبراطوريّة)، والنظُمَ التي سبقتها (كالنظام الملكيّ القديم)، والأنساقَ الفكريّةَ الحديثة، قد قامت كلُّها في تشكيل هذا الدور. ثم ينتقل إلى نقاش الجمهوريّة العينيّة، أي العلاقاتِ الفعليّةِ بين هذا التصوّر والواقع.

يندا ح الكتابُ في سبعمئةٍ واثنتين وثمانين صفحةً، موزّعةً على قسمين وأحد عشر فصلاً.

القسم الأوّل يتألّف من سبعة فصول، ويرصد نشأةَ فكرة الجمهوريّة في تاريخ فرنسا السياسيّ ضمن إطارٍ زمنيٍّ تحدُّ بدايتَه حركةُ الإصلاح، ونهايتَه نشأةُ الحزب الراديكاليّ. كما يتضمّن تاريخَ المذاهب الجمهوريّة بإحاطةٍ وتفصيل. يركّز **الفصلُ الأوّل** على مصدرين هيّآ الأرضيّةَ لنشأة الجمهوريّة في فرنسا: أ) فكر النهضة والإصلاح، إذ يشير المؤلّفُ إلى وجودِ أصلٍ للفكر الجمهوريّ لدى حركة الإصلاح الدينيّ، ولدى الفلسفة الديكارتيّة («إنّ ديكارت ليس جمهوريّاً، لكنْ لا يمكنُ للمرء أن يكون جمهوريّاً من دون ديكارت»). ب) فكر عصر التنوير، الذي يرفض الكاتبُ اختزالَه إلى كونه نقيضَ الاستبداد والحكمِ الملكيّ؛ فمفكّرون أمثال روسو ومونتسكيو وڤولتير ودولباخ وهلفسيوس ومابلي لم يكونوا جمهوريين بالمعنى المباشر، لكن استطاع كلٌّ منهم، بطريقته، رسمَ ملامح المذهب الجمهوريّ عبر الانحياز إلى العقل ضدَّ كلِّ مظاهر التقليد، وإلى الدولة ـ الأمّة والديمقراطيّةِ ضدَّ التوريث والاستبداد.

أمّا **الفصل الثاني** فيبحث في مفهوم كلمة «الثورة،» مركّزًا على التحوّل الذي طرأ على دلالتها، ولاسيّما عندما أخذت الدولةُ الفرنسيّة على عاتقها تدريسَ تاريخ الثورة وتمييزَها من الدكتاتوريّة. وربما يثير الدهشةَ انتقالُ هذه المفردة من دلالةٍ تحيل على كلِّ ما هو سلبيٌّ من الممارسات السياسيّة، لتصبح وكأنّها ابتهالاتٌ دينيّة. ففرنسا «شعبُ المسيح،» والثورة واقعةٌ رمزيّةٌ كونيّةٌ يتحدّد فيها «قدرُ الإنسانيّة»؛ وهي مثلُ التجسيد المسيحيّ: تخلقُ قبلاً وبعدًا متميّزين جذريّاً.

يخصّص **الفصلُ الثالث** لتسليط الضوء على تيّار الإيديولوجيين الذي ظهر في ظلّ حكومة الديركتوار والإمبراطوريّة. وتكاد تكون المهمّةُ الأساسيّة لهذا الفصل انتشالَهم من الإهمالِ الذي أصابهم، ولاسيّما أنّ المؤلّف يرى في أمثال كوندياك وكابانيس وفولناي وكوندورسيه مكوّنًا أساسيّاً لتاريخ الجمهوريّة في فرنسا. وقد كان أهمّ منجزاتهم التأسيسُ الثقافيُّ الذي يحتلّ العلمُ فيه موقعَ القلب في جميع الحقول.

الفصل الرابع يحاول القبضَ على مرحلةٍ غابت فيها الجمهوريّةُ بسبب العودة إلى الملكيّة والنظام الإمبراطوريّ. فقد أعلن بونابرت عن نهاية الثورة محوّلاً إيّاها إلى رمز، لكنه في الوقت نفسه صادرَ الجمهوريّةَ التي ستتبنّى خطابَه على اعتبارِ أنّ ما يحدث مجرّدُ تحويل في مدلول الثورةِ واتّجاهاتها. على أنّ مصادرة بونابرت هذه لم تمنع الفكرَ الجمهوريَّ من التطوّر والنضج، بل أعادت الاعتبارَ إلى فكرة الجمهوريّة باعتبارها إرادةً لصنع التاريخ وواقعةً مثاليّةً، بالإضافة إلى كونها مؤسّسةً وضعيّة. وهو ما سيسمح دومًا

١ ـ كلود نيكوليه، **فكرة الجمهوريّة في فرنسا (١٧٨٩ ـ ١٩٢٤): بحثٌ في التاريخ النقديّ**، ترجمة د. محسن الخوني (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠١).

الجمهوريّةُ هي ممثّلَ الوحدة السياسيّة للأمّة، إذ هي إجماعُ الإرادة العامّة ونقيضُ الدولة المطلقة.

بالقول بوجود الروح السياسيّ الفرنسيّ المفعم بالفكر الجمهوريّ، الذي عاد إلى تموضعه بعد هزيمة ناپليون ونشأةِ الجمهوريّة الثالثة.

«الجمهوريّةُ بحثًا عن المشروعيّة» هو عنوان **الفصل الخامس**. فبعد تنحية ناپليون عن الحكم، عاد النظام الجمهوريّ إلى الساحة السياسيّة. إنها عودةٌ إلى تاريخٍ مشتهى، ونظرةٌ إلى نموذجٍ مأمولٍ وإرثٍ تنويريّ. وقد قاد هذه الفترةَ الحزبُ الجمهوريّ، الذي جمع في ظلّ الجمهوريّةِ الثالثة أغلبَ الاشتراكيين والراديكاليين والعديدَ من المعتدلين، يتقاسمون جميعُهم فكرةً واحدةً: أنّ النظامَ الجمهوريّ هو النظامُ الوحيدُ القادرُ على ضمان مستقبل فرنسا.

تنتهي هذه الفترة، التي امتدّت ما يقاربُ أربعةَ عقود، بـ «الانتقال من الجمهوريّة المؤقّتة إلى الجمهوريّة النهائيّة،» وهذه المرحلة هي عنوان **الفصل السادس** الذي يناقش الجمهوريّةَ النهائيّةَ مرموزًا إليها بثلاثة زعماء، هم غامبيتا وليتريه وفيري، الذين سيعتبرون الفلسفةَ الوضعيّةَ هي الإيديولوجيا الخاصّة بالحزب الجمهوريّ. إنّ ما جعل الفلسفةَ الوضعيّةَ مركزيّةَ الحضور هو نقلُها المشروعيّةَ التي كانت تحظى بها الملكيّاتُ (ومن ثمّ إمبراطوريّة بوناپرت) إلى حاملٍ جديدٍ هو السوسيولوجيا. وهي مشروعيّة يحلّ العلمُ فيها محلّ الدين، والمجتمعُ مكانَ الله. هذه الوضعيّة أسّست مع الزعماء الثلاثة، ولاسيّما فيري، الجمهوريّةَ المحافظة، التي نالت اسمَها من زاوية الابتعاد عن الثورة باعتبارها حدثًا انقضى، ومن زاوية رفضِ العودة إلى النظام القديم، ليصبح شعارُها «النظام ضدّ الثورة والفوضى.»

بحث **الفصلُ السابع** في المذاهب التي أفرزتها العلاقةُ بين الفلسفة الوضعيّة والحزبِ الجمهوريّ، وتمّ التركيزُ على مذهبين أساسيّين: الأوّل مثاليٌّ راديكاليّ ذو توجّهٍ اشتراكيّ، تقومُ إيديولوجيّته على فكرةٍ مفادُها أنّ المؤسّسات جميعَها تتجسّد في الرأي وبواسطته. أما المذهب الثاني فهو انتهازيّ إمبريقيّ عبّر عن إرادة الالتصاقِ دومًا بـ «الممكن،» وبما تقبله الأغلبيّةُ. ما يجمع بين هذين المذهبين هو الإيمانُ بقوّة الرأي في التأثير والعمل، ومعاداةُ الإكليروس، وضرورةُ بناءِ سلطةٍ جديدةٍ للجسم الاجتماعيّ قائمةٍ على العلم.

❖ ❖ ❖

القسمُ الثاني من الكتاب يحتضن أربعةَ فصول نقديّة. وعبرها ينتقل المؤلّف من المسائل التاريخيّة ونظريّاتِ المعرفة الفلسفيّة التي ساهمتْ في بناءِ الوعي الجمهوريّ، إلى التصوّرات الجمهوريّة للروابط المدنيّة والسياسيّة. الفصول الأربعة أيضًا عملتْ على نقد العقل الجمهوريّ، وأبرزت العلاقاتِ الجوهريّةَ بين المذاهب والمدارس الفلسفيّة.

الفصل الثامن جاء بعنوان «العلم والسياسة،» وفيه يقول الكاتب إنّ الجمهوريّة لا تكتفي بالتشجيع على العلم، بل إنّ وجودَها نفسه يتوقّف عليه أيضًا. ثم يفصّل في علاقة بعض العلوم بالسياسة، مثل علم التاريخ الذي يسطّرُ مشروعيّةَ الجمهوريّةِ عبر الأدلّةِ التي يقدّمها من التراث الإنسانيّ. كما يفصّل في علاقة علم التاريخ بالقانون، الذي أخذ مسارًا جديدًا في ظلّ الجمهوريّة الثالثة القائمة على الفلسفة الوضعيّة وإيديولوجيا السوسيولوجيا الجديدة (وبشكلٍ خاصّ سوسيولوجيا دوركهايم). ويخلص الفصلُ إلى نقاش موضوعةِ حيادِ العلم في علاقته بالأخلاق، لنلحظَ ميلَ المؤلّف إلى رؤيةِ دوركهايم وبوغلاي في اكتفاءِ العلم بدراسةِ الوسائل من دون إصدارِ أحكامِ القيمة.

الفصل التاسع يناقش مفاهيمَ الفكر السياسيّ (مجتمع، مواطن، مواطنة...) عبر تقصّيها تاريخيّاً ولغويّاً. ويبيّن أنّها لم تنشأ دفعةً واحدةً مع إعلان الجمهوريّة بل قبل ذلك بكثير. ويرى أنّ أهمّ ما قُدّمَ إليها كان جملةَ المشكلات المتعلّقة بالأسس النظريّة والعمليّة لحياة الناس الاجتماعيّة،

وبالشروط التي بها يمكنُ أن تنظمها. وأوّلُ هذه الشروط هو الحقُّ الطبيعيّ، أحدُ ركائزِ المذهبِ الجمهوريِّ، مبيّنًا أنّ إعلان المبادئ الصادر عن الفكر الجمهوريّ الفرنسيّ – خلافًا لإعلان المبادئ الصادرِ عن الفكر الجمهوريّ الأمريكيّ – لا يذكر مبادئ الحقِّ الطبيعيِّ بسبب الاعترافِ الفرنسيِّ الضمنيِّ بقداستها وبتفوّقها. ثم يناقش علاقةَ الروابط الاجتماعيّة، متمثّلةً في العقد الاجتماعيّ مع العقد السياسيّ، وكيف مثّلتْ فلسفةُ روسّو التعاقديّة مرجعًا للجمهوريين الفرنسيين بمفاهيم العقدِ والسيادةِ والإرادةِ العامّة.

في **الفصل العاشر** يناقش المؤلّف تفصيلات الفكر الجمهوريّ بالمعنى السياسيِّ المباشر. فيتناول مفهومَ «الأمّة» الذي بدأ مع دوستوت دو تراسي، وشكّلَ مفصلاً تاريخيّاً باعتباره التحوّلَ الحقيقيّ من العالم القديم إلى العالم الحديث، لتكون الجمهوريّةُ ممثّلَ الوحدة السياسيّة للأمّة، إذ هي إجماعُ الإرادة العامّة ونقيضُ الدولة المطلقة. تتضمّن الدولةُ البلديّات، التي يقوم النظامُ الجمهوريُّ بتمكين سلطتها المدنيّةِ أمامَ سلطة الدولة المركزيّة، وبتفعيلِ سلطتها الإداريّةِ تحت رقابةِ مؤسّساتِ الدولةِ الأخرى ومحاسبتها.

يظهر في **الفصل الاخير** حسمُ المؤلّف المنحاز إلى الحزب الراديكاليّ الجمهوريّ. فيدلّل على وجودِ نظريّةٍ جمهوريّةٍ مقْنعة تصمدُ أمام نقد الليبراليين المحافظين والاشتراكيين الفرنسيين. هذه النظريّة ترفض الفردانيّةَ التي تقول بها النزعةُ الليبراليّة؛ كما ترفض أن يكون الفرد نتيجةً تاريخيّةً كما تقول الماركسيّةُ والتياراتُ الاشتراكيّة، وتقابل ذلك بتضامنٍ جماعيٍّ يرى الفردَ محصّلةً للنزعتين.

الكتاب بشكلٍ عامّ موجّهٌ إلى القارئ الفرنسيّ؛ فهو يركّز على التاريخ الجمهوريّ الفرنسيّ ويخوض في التفصيلات التي أحاطت بمراحل تجسّدِ الجمهوريّة الفرنسيّة. لكنّ القارئ غيرَ الفرنسيّ يجد في هذا الكتاب مادةً دسمةً تناقش تطوّرَ الأفكار ومسيرة التيّارات السياسيّة، وتلقي الضوءَ على آليّة توقعن المفاهيم في بيئةٍ حاضنةٍ ومعوّقات هذا التوقعن وتسهيلاته. وفي الفصول الأخيرة، نرى الكتابَ يعرض الآليّاتِ المطبّقة في الجمهوريّة الفرنسيّة لترسيخ قيم الجمهوريّة – وهو المجال الذي يمكن أن تشْخصَ إليه أنظارُ الباحث عن نمطٍ جمهوريٍّ نموذجيٍّ يستطيع عبره دراسة هذا النمط من الحكم.

يتطلّب الكتاب من قارئه قدرًا كافيًا من الاطّلاع على مختلف فروع المعرفة ليصل إلى تكوين رأي عن الجمهوريّة بنشأتها التاريخيّة، وتجلّيها الواقعيّ، وآليّاتِ تطبيقها واستمرارها. أما القارئ غيرُ المطّلعِ فسيجد في الكتاب خيرَ مثير لفضولٍ معرفيٍّ يدفع باتجاه البحث عن حقيقة العلاقة بين السياسة والعلم والدين، وعلاقةِ النظريّة بالممارسة، والمبادئ بالتطبيقات، والأحزاب بالحكومات.

دمشق

ناريمان عامر

كاتبة من سوريا ومراسلة الآداب هناك.

جمهورية من غير جمهوريين

الجمهوريّة الفرنسيّة غير قابلة للتجزيء: الأقليّات الدينيّة في الدولة العَلمانيّة

سعيد ناشيد

غالبًا ما ارتبط نشوءُ الدولة الوطنيّة الحديثة في الغرب بحروب إبادةٍ طاولتْ أقليّاتٍ عرقيّة ولغويّة ودينيّة عديدة. على هذا النحو تشكّلت الوحدةُ الوطنيّةُ في إيطاليا وألمانيا وفرنسا، وتأرجحتْ في دولٍ أخرى بين هذا الخيار وخياراتٍ أخرى أقلّ عنفًا وحدّة، ولم تخلُ تجربة بناء الدولة الوطنيّة في الولايات المتحدة الأمريكيّة من مجازرَ وإباداتٍ اقترفها الرجلُ الأبيض في حقّ شعوب الهنود الحمر. وكان علينا انتظارُ مآسي الحرب العالميّة الثانية، وأهوالَ المحرقة التي استهدفت اليهودَ والغجرَ والمثليين وذوي الإعاقات وغيرهم، لكي يصحو الضميرُ السياسيّ المعاصر على حقوق الأقليّات، وليصبح الموقفُ منها مقياسَ التقدّم في أيّ مجتمع.

وواقعُ الأمر أنه لا يخلو مجتمعٌ من الأقليّات، بما في ذلك المجتمعاتُ التي تبدو أكثرَ تجانسًا. ورغم تنوّع الهويّات التي ترتكز عليها حقوقُ الأقليّات، ورغم وجودِ أقليّاتٍ أحيانًا داخل الأقليّات، ورغم تداخلِ الهويّات، فإنّ الأقليّات الدينيّة تَطْرح تحدّياتٍ أكثرَ حدّةً وتعقيدًا ممّا تطرحُه الأقليّاتُ الأخرى. ولا شكّ في أنّ قضايا الطائفيّة والغيتوهات والاندماج والحريّة الدينيّة وأحكام الردّةِ وقوانينِ التجديف، وهي من القضايا الأسخن في عالم اليوم، تحدّياتٌ تستند إلى خصوصيّاتٍ دينيّةٍ راسخةٍ في وجدان الجماعات ولاوعيها ـ كما هو حالُ المسلمين في فرنسا، والأقباطِ في مِصر، والتيبيت في الصين، والشيعةِ في السعوديّة، والعرب (مسلمين ومسيحيين) في الكيان الصهيونيّ. وفضلاً عن ذلك، فإنّ للأقليّات الدينيّة مطالبَ تتعلّق بأكثر المجالات حيويّةً في الدولة ـ من برامج التعليم، إلى محاكم الأحوال الشخصيّة، فسؤالِ العلاقة بين التقاليد المحليّة والقوانين الوضعيّة. ومن ثمّ سيكون تناولُنا لمسألة الأقليّات الدينيّة من باب اختصار المسافات التحليليّة لأهمّ أبعادِ المشكلة الطائفيّة ومطالبِ الأقليّات.

والسؤالان اللذان يفرضان نفسَهما على الفكر السياسيّ المعاصر: هل يسعُنا ضمانُ حقوق الأقليّات الدينيّة من دون المساس بالعلمانيّة، التي هي ضمانةُ العيش المشترك بمعزلٍ عن الغيتوهات الطائفيّة، وضمانةُ وحدةِ القوانين والتشريعات المدنيّة؟ وفي المقابل، هل يمكن الحفاظُ على علمانيّة الدولة من غير حرمان الأقليّات الدينيّة من حقوقها الخاصّة؟ نحن هنا، إذًا، أمام معادلةٍ لا تبدو سهلةً، لكنها ليست مستعصية.

جاء **الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان** (١٩٤٨) متّسمًا بلحظة صياغته. فلئن لم يكن الدينُ ولا رجالُه في موقع التسلّط بالضرورة، فإنهم كثيرًا ما أصبحوا في موقع الضحيّة، إنْ بالنظر إلى المحرقة النازيّة في حقّ اليهود، أو بالنظر إلى الاضطهاد الستالينيّ لرجال الدين. فكان لا بدّ من التفكير في حماية حريّة الممارسة الدينيّة، ولو على حساب العلمانيّة أحيانًا. وهكذا يمكننا أن نفترضَ أنّ تركيز **الإعلان** على «الحقوق الدينيّة **للأفراد** و**للجماعات**، وفي كلٍّ من الإطار الخاصّ والإطار العموميّ،» قد غضّ الطرفَ عن الحاجة إلى حماية الوعي **العلمانيّ** داخل المنظومة الحقوقيّة. ومن ثمّ صرنا نسمعُ إطنابًا في الحديث عن الحقّ في الانتماء الدينيّ، وحريّة التعبير الفرديّ **والجماعيّ** عن الانتماء الدينيّ، من دون أن يوازنَ ذلك أيُّ كلامٍ جدّيٍّ عن حريّة الأفراد داخل المجموعات الدينيّة التي ينتمون إليها في النقد أو التفكير أو الإصلاح الدينيّ. وفي تلك الأجواء، لم يكن سهلاً التفكيرُ في إدراج العلمانيّة ضمن حقوق الإنسان، إلاّ فيما ندر؛ ومن ضمن ما ندر: **الميثاقُ الأوروبيّ لحقوق الإنسانِ في المدينة**، الذي وقّع عليه بعضُ عُمداء المدن الأوروبيّة في ٢٠٠٠/٥/١٨ في سان دوني بفرنسا، وأقرّ أحدُ بنودِ مادّته الثالثة بضرورة «احترام العلمانيّة.»

على أنّ أوّل إعلان لحقوق الإنسان لم يكن إعلانَ ١٩٤٨، ولا الإعلان الذي أطلقته الثورةُ الفرنسيّة عام ١٧٨٩، كما يظنّ الكثيرون، وإنما هو إعلانٌ سبق أن صدر عن ولاية ڤرجينيا الأمريكيّة في ١٧٧٦/٦/١٢، بعيد استقلال الولايات المتّحدة الأمريكيّة عن الإدارة البريطانيّة. وجاء في البند السادس: «يجب أن نقومَ بالدين والمعتقد بما يرضي الخالقَ ويوافق العقلَ وقناعاتنا الشخصيّة، ومن دون لجوءٍ إلى القوّة والعنف. كما أنّ لكلّ إنسانٍ الحقَّ في ممارسة عقيدته وفق ما يمليه عليه ضميرُه، وأنّ عليه في المقابل أن يتحلّى بالتسامح، بالمحبّة، بالرحمة المسيحيّة تجاه الآخرين.» ولعلّ المقصود بالآخرين هنا هو الأقليّات غير المسيحيّة.

خلال عام ١٧٨٩، وفيما يبدو خطوةً حاسمةً نحو علمنة الوعي الحقوقيّ، أصدرت الثورةُ الفرنسيّة **إعلانَ حقوق الإنسان**، وجاء في بنده العاشر: «لا تجب محاسبةُ أيِّ شخصٍ بسبب آرائه، ولو كانت دينيّةً، إذا لم يكن من شأنها أن تهدّدَ النظامَ العامّ والقانون.» إذا أمعنّا النظرَ في عبارةِ «ولو كانت دينيّة،» فسيتبيّن لنا أنّها خاضعةٌ لمزاج لا يَعتبر الآراءَ الدينيّةَ من ضمن حقوق الإنسان الأساسيّة؛ كما أنّ الحقَّ في التعبير عن الرأي الدينيّ جاء مشروطًا بعدم الإخلال بالنظام العامّ وبقانون الدولة الوضعيّ.

وليس من باب المصادفة أن يكون التقريرُ الصادرُ عن اللجنة الرسميّة التي ترأسَها برنارد ستازي (٢٠٠٣)، واعتمده الرئيسُ الفرنسيّ السابق جاك شيراك، لإقرار قانون منع الرموز الدينيّة داخل مؤسّسات التعليم العموميّ، قد أحال على البند العاشر من **إعلان الثورة الفرنسيّة لحقوق الإنسان**، لا على **الإعلان العالميّ لحقوقِ الإنسان**. فالأخير يوحي بالتراجع عن صيرورةِ علمنةِ العمل الحقوقيّ، إذ ورد في بنده الثامن عشر: «لكلِّ شخصٍ الحقُّ في حريّة التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحقُّ حريّةَ الشخص في تغييرِ ديانته وقناعته، فضلاً عن حقِّه في التعبير عن ديانته ومعتقده، سواء في الإطار الفرديّ أو الجماعيّ، وفي الإطارِ الخصوصيّ أو العموميّ، وذلك يشملُ التعليمَ والعبادة وإقامةَ الشعائر.»

حين تأجّجَ النقاشُ الفرنسيّ حول مسألة الحجاب «الإسلاميّ» والبرقع (٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٥)، لم تكن وجهةُ نظر المؤيّدين لإقرار قوانين المنع تستند إلى الموقف الحقوقيّ الذي يمنحُ صفةً الحقوق الأساسيّة لقناعاتِ الأقليّات الدينيّة، بقدرِ ما كانت تستندُ إلى الموقف الحقوقيّ الدّاعي إلى حماية المواطنين من الاضطهاد الدينيّ الذي قد تمارسُه بعضُ الطوائف والأقليّاتِ الدينيّةِ على بعضِ أعضائها. مقابل هذا الموقف، برزتْ وجهةُ نظرٍ مخالفةٍ، انطلقتْ من أنّ على فرنسا أن تحترمَ قناعاتِ أقليّاتها الدينيّة، مهما كان اختلافها مع تلك القناعاتِ، ومهما بدت هذه القناعاتُ «متخلّفةً» عن ركب الحضارة. للموقف الأوّل ركيزةٌ دستوريّةٌ، مسنودةٌ بالبندِ الأوّل من الدستور الفرنسيّ، الذي يقول إنّ «فرنسا جمهوريّةٌ غيرُ قابلةٍ للتجزيء» ـ وهو ما يعني عدمَ مشروعيّةِ تجزيء الإرادةِ العامّة وعدمَ جوازِ الاعترافِ بأيّة قوانين خاصّةٍ بالأقليّات أو الطوائفِ المغلقة. وللموقف الثاني سندٌ يعودُ إلى أهمّ المواثيق الدوليّة، ومن بينها **الإعلانُ العالميُّ لحقوق الإنسان** و**الميثاقُ الأوروبيُّ لحقوق الإنسان** وغيرهما.

وإذا كان للموقف الثاني جذورٌ تعود إلى تقاليدِ تأسيسِ الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وهو المهيمنُ اليومَ على الوعي الحقوقيّ العالميّ، فإنّ للموقف الأوّل جذورًا ممتدّةً إلى تقاليد الثورة الفرنسيّة. فقد جاء في البند الأوّل من أوّل دستور فرنسيٍّ عقبَ نجاح الثورة وقبل إسقاط الملكيّة أنّ فرنسا «مملكةٌ غيرُ قابلةٍ للتجزيء.» وبعد إسقاط الملكيّة كانت البنود الأولى لدساتير ١٧٩٣ و١٧٩٥ و١٧٩٩ تتّفق على أنّ «الجمهوريّة الفرنسيّة غيرُ قابلةٍ للتجزيء.» وكان قادة الثورة أثناء خطبهم يلحّون على عدم قابليّةِ الشعب، باعتباره مصدرًا للسيادة، لأيّ تجزيء أو انقسام. ويتبيّن أنّ فرنسا عندما اعتمدتْ، إبّان الجمهوريّة الثالثة، مبدأَ العلمانيّة، وجعلته مبدأً دستوريّاً في دستور الجمهوريّة الرابعة والجمهوريّةِ الخامسة، قصدتْ حمايةَ مبدإِ عدم قابليّة السيادة للتجزيء.

كتب معلّمُ فرنسا الأوّل، جان جاك روسّو، فصلاً ضمنَ كتابه الشهير، في **العقد الاجتماعيّ**، عنونه بعبارة «في أنّ السيادة غيرُ قابلةٍ للتجزيء.» في هذا الفصل نكتشف أحدَ أصولِ المبدإِ المؤسِّس للجمهوريّة الفرنسيّة: وهو أنّ الديمقراطيّة ترتكز على وعي سياسيٍّ يقدّمُ الإرادةَ العامّةَ على الإراداتِ الخاصّةِ للأفرادِ والطوائف والأقليّات. ومن هنا نفهم كيف أنّ فرنسا ما تزال البلدَ الأوروبيَّ الوحيدَ الذي يرفضُ إجراءَ أيّ إحصاءٍ عامّ للسكّان على أساسٍ عرقيٍّ أو دينيٍّ أو طائفيٍّ.

نحن، إذًا، أمام نموذجين مختلفين في التعاطي مع مسألة الحقوق الدينيّة للأقليّات: نموذج أوّل، يوسمُ عادةً بالنموذج الجمهوريِّ الفرنسيّ، ويتبنّى وصفةَ الإدماج أو الاندماج، بمعنى اندماج الأقليّاتِ وإدماج الطوائفِ، وذلك انطلاقًا من أنّ السيادة غيرُ قابلةٍ للتجزئة؛ ونموذج ثانٍ يوسم بالنموذج الأنجلوسكسونيّ، وهو نموذجٌ ينطلقُ من وصفة التعايش والتسامح بين مختلف الطوائف والأقليّات وحتى الغيتوهات.

النموذج الأوّل متّهم أمام خصومه بالإمبرياليّة، وتسويغ هيمنةِ القيم الثقافيّةِ والدينيّةِ الخاصة بالأكثريّة، وتدميرِ رغباتِ الأقليّات وأحلامها، بدعوى «وحدةِ الفضاءِ العموميّ.» والنموذج الثاني متّهمٌ بتكريس الطابع المحافظِ والمتخلّف للكثيرِ من القيم الدينيّة الخاصة بالعديد من الأقليّاتِ، بدعوى «حمايةِ حقوق الأقليّات.»

المهمّة المعروضة اليومَ أمام أنظار التيّار العلمانيّ، ولاسيّما داخل قوى الربيع العربيّ، هي البحثُ عن خيارٍ ثالثٍ يتجاوز نواقصَ النموذجين معًا. نحن مطالبون اليومَ بإبداعِ تجربةٍ علمانيّةٍ تسمح باشتراك الطوائف الدينيّة كافةً في صياغة الفضاء العموميِّ المشترك والاندماجِ التلقائيِّ والاختياريِّ فيه؛ تجربةٍ تعترف بحقوق الأقليّات الدينيّة في أن تنقلَ إرثها الروحيّ إلى كلِّ أفرادها، لكنّها لا تمنح الضوءَ الأخضرَ للطوائف الدينيّة لكي تَحْجرَ على حريّةِ الفرد وحقّه في النقدِ والتفكير الحرِّ وتطلّعِه الإنسانيّ نحو تجريبِ اختيارات أخرى خارج طائفته الدينيّة، بل خارجَ الأديان أيضًا، أكان ذلك في التعليم أم الزواج أم مراسم الدفن ونحو ذلك. ذلك لأنّ الفرد هو أصغرُ أقليّةٍ على الإطلاق، بل هو الأصلُ والمنتهى.

المغرب

سعيد ناشيد

كاتب من المغرب.

الجمهوريّة: بين الولايات المتحدة والعالم العربي

جهاد صالح

تاريخ الجمهوريّة

الجمهوريّةُ في أصلِها اللغويِّ مصطلحٌ لاتينيٌّ يعني الشيءَ العامّ والمشاركة العامّة. وهي بدلالتها السياسيّة تقوم على مبدإ سيادة الشعب، ويترجَمُ ذلك عملياً من خلالِ آليّاتٍ تضمن حقَّه في المشاركة المباشرة في مؤسّسات الدولة، بموجب قوانين وتشريعات.

قديمًا كان للفلاسفة دورٌ حيويٌّ في وضع أسس فكرةِ الجمهوريّة، من مبدإ أنها تعكس الروحَ الوطنيّةَ والحريّةَ السياسيّة وتغليبَ الصالح العامّ على النوازع الشخصيّة. وقد أسّستْ أفكارُ أناسٍ عظامٍ أمثال جون لوك وجون ستيوارت ملْ ومونتيسكيو وروسّو طريقًا صلبةً لوضعِ أسس النظام الجمهوريِّ، ولتصديع جدرانِ الحكمِ المطلق الذي كان يستمدُّ شرعيّته واستمراريّته من الإله. لكنْ مع مجيء الثورتين الفرنسيّة والأمريكيّة، اتّضحت معالمُ الجمهوريّةِ والجمهوريين. فقد أقرّتا بأنّ الصوتَ والسلطةَ للشعب، لا للملك ورجالِ الدين. وما لبث هذا النموذجُ أن عُمّم حتى طال حكوماتٍ ودولاً وشعوبًا، فبرزَ مبدأُ حقِّ الشعوب في تقرير مصيرها، وارتفعت المطالبة بحقوق الشعوبِ في الحريّة والعدالة والمساواة والديمقراطيّة.

أمريكا جمهوريّةُ الآباء الأوّلين

«نحن شعب الولايات المتّحدة، وحتى نشكّلَ وحدةً متكاملةً، ويتمَّ العدلُ، ونضمنَ الأمنَ القوميَّ، ونزوّدَ حمايةً عامّة، ونبني مستقبلاً جيّدًا، ونؤمّنَ الحريّةَ لأنفسنا، نتبنّى هذا الدستورَ للولايات المتّحدة الأمريكيّة.»

بهذه الكلمات يبدأ الدستورُ الأمريكيُّ، الذي يُعتبر أقدمَ دستورٍ مكتوبٍ في العالم. وقد اعتبره توماس جيفرسون مثالاً يجب أنْ تقتديَ به الشعوبُ الأخرى، مضيفًا: «من المستحيلِ ألا نشعرَ بأننا نعملُ من أجلِ الإنسانيّة جمعاء.» ولهذا السبب تبنّت دولٌ كثيرةٌ نماذجَ دستوريّةً مقتبسةً منه.

من أهمِّ مبادئ الدستور الأمريكيِّ سيادةُ الشعب والقانون، والفصلُ بين السلطات، والكفاحُ في سبيل حقوق الفرد في الحياة والملْكيّةِ والعبادةِ والتعبير. ومن أجل ضمانِ هذه الحريّات شدّد واضعوه على ضرورة وجود قيودٍ لصلاحيّات سلطاتِ الحكم، إضافةً إلى مساواة الجميع أمام القانون، وفصلِ الدين عن الدولة.

أ ـ يُعتبَر **الشعبُ** الركيزةَ الأساسيّةَ للنظام الفدراليّ الأمريكيّ. وقد عُرض الدستور على الشعب لنيل موافقته، استنادًا إلى المفهوم القائل إنّ السلطة السياسيّة النهائيّة لا تكمن لدى الحكومة أو لدى أيِّ مسؤولٍ حكوميٍّ، بل لدى الشعب. ولئن كان الشعب يفوّض منتخبين صلاحيّاتِ القيام بأعمالِ الحكمِ اليوميّةِ نيابةً عنه، فإنّ ذلك لا ينال من حقوق الناس ومسؤوليّاتهم باعتبارهم هم أصحاب السيادةِ العليا.

ب ـ يُعتبر مبدأُ **سيادة القانون** القلبَ الذي يغذّي النظامَ الاجتماعيَّ الأمريكي والحريّاتِ المدنيّةَ الأساسيّة. ويعني هذا أنّ الشعب محكوم في علاقات أفراده بعضهم ببعض، وفي علاقته بالدولة، بقواعد شفّافةٍ وعادلة. وهنا لن يكون الشعبُ ضحيّةً لحكمٍ تعسّفيٍّ لأن المبدأ القانونيَّ ينطبق على الحكّام أنفسهم.

ج ـ تتوزّع **الحياةُ الحزبيّةُ** داخلَ الولايات المتّحدة مناصفةً بين حزبين تاريخيين هما الجمهوريّ والديمقراطيّ، إلى جانب أحزابٍ غير قادرةٍ على منافسة هيمنتهما. وقد تحوّل هذا الواقع إلى بديهةٍ لدى الأمريكيِّ العاديّ: فمنذ العام ١٧٨٠ كان هناك حزبان متنافسان فقط، هما الحزب الفيدراليّ (بقيادة الكزندر هاملتون) والحزبُ الجمهوريّ الديمقراطيّ (بقيادة توماس جيفرسون). لكنْ في منتصف القرن التاسع عشر ظهرتْ أحزابٌ أخرى، ومنها الويج اليمينيّ، الذي حصل انشقاقٌ فيه، فانضمَّ أعضاؤه الشماليون إلى الحزب الجمهوريّ، والجنوبيون إلى الحزب الديمقراطيّ. ومن ذلك

الحين يسيطر الجمهوريون والديمقراطيّون على الحياة السياسيّة الأمريكيّة.

من عوامل سيطرة نظام الحزبين نفوذُ التقاليد العائليّة داخل المجتمع: فهناك عائلاتٌ نافذةٌ ديمقراطيّة، وأخرى جمهوريّة، تتوارثُ جيلاً بعد جيلٍ صفتَها هذه وما تعنيه من تصوّراتٍ وعلاقات. أمر أخر يعزّز من نفوذ الحزبين سياسيّاً واجتماعيّاً، وهو نظامُ المرشّح الواحد في الدائرة الواحدة. وكذلك نسبةُ الأصوات المطلوبة للترشيح؛ فالدارجُ أنّ الأمريكيين يرون أنه ليس في مقدور الأحزاب الصغيرة أن تحصل على نسبةِ اقتراعٍ تمكّنُها من المنافسة، ولهذا يتّجهون نحو الحزبين الرئيسين.

الجدير ذكرُه أنّ المجتمع الأمريكيّ ما زال يُدخل في اعتباراته معاييرَ إثنيّةً طبقيّةً في السياسة والتحزّب، وهذا سببُه الحربُ الأهليّة الأمريكيّة (١٨٦١ ـ ١٨٦٥) وما تركتْه من ثقافاتٍ داخل العقليّة الأمريكيّة. فالحزب الجمهوريّ يُنظر إليه على أنه حزبُ الأغنياء أو مالكي العمل، في حين يُعتبَر الديمقراطيُّ حزبَ الفقراء والمهاجرين.

لكنْ لو أجرينا مقارناتٍ في سياسة الحزبين ومبادئهما، فسنجد أنّ الحزب الديمقراطيّ يناصر نقاباتِ العمّال، ويؤيّد تدخّلَ الحكومة في الاقتصاد، ويسعى إلى حماية الحكومة من المؤسّسات الدينيّة والكنيسة. ومن أهدافه المساواةُ في أجور الرجال والنساء، والتأمينُ الصحيّ، ونشرُ التعليم، وحمايةُ البيئة، وحمايةُ الأرض من التلوّث، ومنعُ الزحف العمرانيّ، ومعالجةُ الاحتباس الحراريّ، وضمانُ الزواج المثليّ والحقّ في الإجهاض، ومساعدةُ الناس في معالجة قضايا الانتحار، وحمايةُ المجتمع من ظلم الشركات الكبيرة، والتحكّمُ بالأسعار والمنتجات، وحمايةُ المستهلك. أما الحزب الجمهوريّ فمنذ بدايات تشكّله في ولاية وسكنسن عام ١٨٥٣ عملَ على إجراءِ تعديلاتٍ دستوريّة لمنع الرقّ، وضمانِ حقّ النساء والأمريكيين من أصولٍ إفريقيّةٍ في التصويت. ويحاول الجمهوريون حمايةَ المؤسّسات الدينيّة من سيطرة الحكومة، ويعارضون الإجهاضَ والمثليّة الجنسيّة، ويطالبون بزيادة الميزانيّة في مجال الدفاع، وبحقّ حملِ السلاح، ويسعوْن إلى التقليل من استقبال المهاجرين إلى أمريكا، ويفضّلون (في الاقتصاد) القطاعَ الخاصّ على العامّ، ويحاربون كلّ ما من شأنه ـ من وجهةِ نظرهم ـ تهديدُ الحريّاتِ والتغييرُ من طبيعة المجتمع الأمريكيّ وتقاليده. وهم يرون أنه يجب العملُ بالضمان الاجتماعيّ، وأنّ الشركات الأمريكيّةَ الخاصّةَ لها القدرةُ على ذلك أفضل من الحكومة.

والحقيقة أنّ نظامَ الحزبين يُدار من قبلِ مجموعةٍ من الشركات الاقتصاديّة، وجماعاتِ الضغط الأمريكيّة التي لها تأثيرٌ كبيرٌ في العمليّة السياسيّة وفي نظام الانتخاب، وذلك عبر رعايتِها للحملات الانتخابيّة، وفي ظلّ اللامركزيّةِ السياسيّةِ للدولة التي تسهّل على تلك الجماعاتِ مدّ أصابعها إلى كينونة الحزبين وسياساتهما. وهذا هو سببُ افتقارهما إلى برنامجٍ سياسيٍّ واضح، أو خطّةِ عملٍ وطنيّةٍ وخارجيّة، واعتمادهما أحيانًا على «مستشارين.»

د ـ هناك أيضًا **المؤسّساتُ الإعلاميّةُ والمدنيّةُ** التي تراقبُ كلَّ شيءٍ في الحياة الأمريكيّة، وفي عملِ الحكومة والكونجرس. ولهذا يمكن حملةً إعلاميّةً تنتقد الحكومة في قضيّةٍ ما أن تدفعَ بها إلى تغيير موقفها والعملِ توافقًا مع الرأي العامّ وتفاديًا لغضب الشارع.

جمهوريّاتُ العالم العربيّ: ثقافة الكراسي الأبديّة

عند الحديث عن الجمهوريّات في العالم العربيّ، ترى هيكليّةَ حكوماتٍ تلبسُ ثوبَ الجمهوريّة بين صفحاتِ دساتيرها وقوانينِها، ولكنها في العمق جمهوريّاتٌ ملكيّةٌ وراثيّةٌ، حيث الشعبُ والدولةُ والمجتمعُ كلُّها مسيَّرةٌ لخدمة الحاكم ونظامه وعائلته. فلا يتركُ الكرسيُّ إلا لحظةَ الموت، وغالبًا ما ينتقل الحكمُ إلى الابن في لحظاتٍ يتمُّ فيها تحويرُ العمليّة الدستوريّة والتشريعيّة عبر لعبة مجلس الشعب، أو أن «الرعيّةَ» جدّدت البيعةَ لشخص الرئيس إلى الأبد.

ظهر مفهومُ «الجمهوريّة الوراثيّة» منذ سنوات، حين بدأ بعضُ الحكّام بتوريث أبنائهم الحكمَ من دون احترام الإرادة الشعبيّة وسلطةِ الدستور والبرلمان، ليعكسوا حقيقةَ الاستبداد السياسيّ بمعناه العميق. وهذا يختلف من نظامٍ إلى آخر، وبحسب طبيعة المجتمعات.

ففي ظلّ ثقافات الاستبداد، وسلطةِ الحزب الواحد، تغيب إرادةُ الشعب في اختيار حكومته وممثّليه عبر صناديق الاقتراع؛ فتتحوّلُ عمليّةُ الانتخاب إلى تعبئةِ صناديق خشبيّة يُجبر الناسُ على ملئها بقصاصاتٍ ورقيّةٍ عليها اسم وحيدٍ لرئيسٍ لا منافس له. فتكون عمليّةَ تذكيرٍ للشعبِ بعبوديته، لا تجسيدًا لمبدإ جمهوريّ، ماهيّتُه حريّةُ الشعب وحقوقُه وحريّاته.

في جمهوريّاتٍ وراثيّة مستبدّةٍ كهذه، تختفي معالمُ المجتمع المدنيّ والعدالة الاجتماعيّة وحقوق الإنسان، إذ يجمع الحاكمُ السلطاتِ بين يديه، مستخدمًا أدواتِ الدولة لتغذيةِ سلطته. ولقد استطاعَ المحلّلُ البريطانيّ براين ويتكر أن يعكسَ هذا الواقعَ في مقالٍ له في **الجارديان** (٢٠٠١/٨/٢٨) بعنوان «الجمهوريّاتُ الوراثيّةُ في الدولِ العربيّة.» فقد كتبَ أنّ المسيطرين على السلطة في الجمهوريّات العربيّة يواجهون خياراتٍ محدّدةً بعد رحيل الحاكم: انتخاباتٍ حرّة، دعم أحد أفراد النخبة، نقل السلطةِ إلى نجلِ الرئيس، المواجهة مع إرادة الشعب.

في العالم العربيّ جمهوريّاتٌ ملكيّةٌ وراثيّةٌ، حيث الشعبُ والدولةُ والمجتمعُ كلُّها مسيّرةٌ لخدمة الحاكم ونظامه وعائلته.

ففي سوريا (الجمهوريّة) ورث الأسدُ الابنُ الحكمَ عن أبيه، بعد أن عُدّلتْ مادةٌ في الدستور السوريِّ ليصبحَ عمرُ رئيسِ الجمهوريّةِ السوريّة ٣٤ عامًا (عمر بشّار) بدلاً من العمر المنصوص في الدستور (٤٠ عامًا)، ومن دون أن يكونَ للشعب السوريّ الحقُّ في انتخابِ رئيسٍ جديدٍ وحكومةٍ ديمقراطيّةٍ بحسب مبادئ الدستور السوريِّ والأسس التي تقوم عليها الجمهوريّةُ السوريّة. وفي مصر كان مباركُ الابنُ مشروعَ وليِّ العهد في الرئاسة، عبر عمليّةٍ سياسيّة، وتعديلاتٍ على الدستور، بما يشبه سوريا. ولو بقي القذّافي في الحياة والسلطة، لورثه ولدُه سيفُ الإسلام في حكم ليبيا. وكذلك كان صدّام حسين سيمنحُ الحكمَ لأحد أبنائه بعد موته. الجدير ذكره أنّ سعد الدين إبراهيم أطلق في مقال له عام ٢٠٠٠ اسمَ «الجملوكيّة» أو «الجمهورلوكيّة» (جمهوريّة ملكيّة) على هذه العمليّة الوراثيّة للحكمِ في العالمِ العربيِّ، وتسبّبَ هذا المقالُ في اعتقاله.

ربيعُ الحريّة وجمهوريّاتُ الشعوب

اليوم، وبعد ثورات الشعوب المغلوبة على أمرها، نجد أنّ نظام التوريث بدأ ينهارُ بقوة الجماعة. شعوبٌ كسرتْ جليدَ الصمت وحواجزَ الخوف، لترسمَ في شوارع بلدانها إرادتَها وحريّاتِها، طموحًا نحو دولة القانون والمؤسّسات. فتحوّلتْ نيرانُ جسدِ البوعزيزي من تونس إلى ثورةٍ سارت بوتيرة جميلة وحتميّة نحو اليمن والبحرين ومصر وليبيا، لتستقرَّ في سوريا.

علينا اليومَ وضعُ ركائزَ قانونيّةٍ ودستوريّةٍ حديثة لجمهوريّاتٍ مدنيّةٍ وعلمانيّةٍ تعملُ تحت مبدإ سيادةِ القانون، وبحسب مبادئ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. وعلينا وضعُ ركائز رصينة لنظام الحكم اللامركزيّ، والتقليلُ من صلاحيّات الرئيس، وانتهاجُ مبدإ فصلِ السلطات، وترسيخُ استقلاليّة القضاء والمؤسّسات الإعلاميّة، ورسمُ ضوابط قانونيّة ودستوريّة لعملِ الحكومةِ والحاكم ضمانًا لحقوقِ الأفراد والحريّات. وبذلك فإنّ ثقافةَ الجمهوريّة تحتاج إلى إعادةِ إنتاجٍ جديدةٍ تتواءم معَ واقع المنطقة الجديد.

واشنطن

جهاد صالح

كاتب وصحفيّ سوريّ.

جمهورية
من غير جمهوريين

جمهوريّةُ اللّه: من مكّة إلى طهران

حمّود حمّود

«في إيران فُصل بعد الثورة فقط بين الملكيّة والديكتاتوريّة. لكنّ الأخيرة أُعيد إنتاجُها (...) بشكلٍ غريب سُمّي الجمهوريّاتيّة الإسلاميّة.» (فريدة فرحي)[١]

في ١٩٧٩/٢/١، وصل الخميني (١٩٠٢ - ١٩٨٩) إلى طهران قادمًا من فرنسا، فعَقد مؤتمرًا صحافيّاً حدّد فيه برنامجَه السياسيّ على الوجه الآتي ١ ـ أنّ الرأي العامّ والشعب اعترفا به زعيمًا للبلاد. ٢ ـ أنه عَيّن حكومةً مؤقتةً لإجراء استفتاء. ٣ ـ أنّ معارضة الحكومة التي عيّنَها تُعدُّ معارضةً لحكم الله. وعلى الفور كلّف مفكّرَ الثورة الإيرانيّة ومهندسَها مهدي بازرجان (١٩٠٧-١٩٩٥) رئاسةَ الحكومة المؤقتة، كما كلّفَه بإجراء استفتاءٍ عامّ حول تغيير النظام السياسيّ من الملَكيّة إلى الجمهوريّة الإسلاميّة.[٢]

وبذلك دخلتْ إيران عهدًا سياسيّاً جديدًا وُصف بأنه «جمهوريّ،» وزيدتْ عليه صفةُ «إسلاميّ.» وعلى الرغم من حمل دولٍ إسلاميّة (باكستان، موريتانيا) هاتين الصفتين قبل إيران، فإنه حين يشارُ إلى «الجمهوريّة الإسلاميّة» في الشرق عمومًا تَحْضرُ إلى الذهن الجمهوريّةُ الإسلاميّة الإيرانيّة قبل أيّة دولةٍ أخرى. وفضلاً عن ذلك، فإنّها الدولة الوحيدة التي لم تكتفِ بإيصال الإسلاميين إلى السلطة كما حدث في السودان وأفغانستان، بل خلقتْ كيانًا سياسيّاً للإسلاميين يسترشد بـ «أصوليّة جمهوريّة»: لا هي أصوليّة دينيّة بالمعنى الحرفيّ، ولا شكلُ الحكم فيها «جمهوريّ» على وجه الدقّة. فنحن لا نجد في الفكر السياسيّ للحكّام الجدد ما يبعث على الاعتقاد بأدلجة الإسلام السياسيّ الشيعيّ ليتناسبَ مع نظام سياسيّ «جمهوريّ إسلاميّ.» بدلاً من ذلك ركّز الإسلاميون الإيرانيون على تأصيل الحكم الجديد إسلاميّاً، وعلى جعله محقّقًا لحُلم الأنبياء؛ هكذا نقرأ للعلاّمة أحمد الفهري: «ماذا أكتب في شأن الجمهوريّة الإسلاميّة العظمى في إيران...؟ ماذا أقولُ عمّن هدمَ كلَّ تلك الحواجز والموانع وأزال كلَّ الصعاب وحقّقَ حلمَ الأنبياء والرسولِ الأعظم (ص) والأئمّةِ المعصومين عليهم السلام...؟[٣]» بمعنى آخر، ما بشّرَ به محمّد في مكّة، أتى الخميني بعدَه بمئات السنين فجسّدَه في طهران. وإذا كان عليٌّ هو مَنْ مثّل محمدًا، فإنّ الخميني هو مثالُ عليّ وأمثولتُه، وهو الذي سيمهّد لحكومةٍ قادمة، هي حكومةُ المهديّ.[٤]

عن جمهوريّة الخميني هذه، الممهِّدةِ لحكومة المهديّ، ستدور هذه الورقةُ، التي لن تناقش طبيعةَ الشكل السياسيّ لنظام الخميني الجمهوريّ، بل إشكاليّة اصطلاح «الجمهوريّة» داخل سياق أدلوجة الخميني؛ فنكتشف لماذا كان بازرجان، رئيسُ الحكومة المؤقّتة بعد الثورة، يكرّر في ظلّ جمهوريّة الخميني: «لقد أعطوني سكّينًا بلا نصل، بينما وُضع النصلُ في أيدي الآخرين!»[٥]

ممهّدات ظهور «الجمهوريّة» في فكر الخميني

دخل المصطلح قاموسَ الخميني أثناء فترة إقامته في فرنسا (التي دخلها في ١٩٧٨/١٠/١٢)، وفي سياق بدء غليان الشارع الإيرانيّ ضدّ الشاه.

قبل الثورة، وقبل أن يسيطر الملالي على الفضاء السياسيّ والفكريّ، كان الطرح الجمهوريّ جزءًا من التراث الإيرانيّ السياسيّ المعارض، بل كان في كثيرٍ من الأحيان مطلبًا من مطالب الحركات المعارضة، ولاسيّما اليساريّةُ، في سبيل التخلّص من الملكيّة الاستبداديّة وإرساء جمهوريّةٍ مدنيّة ديمقراطيّة. إلا أنّ الذي كان يدورُ في خلدِ الخميني بعيدٌ عن هذا تمامًا كما سيأتي.

---

١ ـ Farideh Farhi, "The Politics Of Reform in the Islamic Republic Of Iran," In: Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, **Islam and Political Legitimacy** (Routledge Curzon, 2003), p.51.

٢ ـ آمال السبكي، **تاريخ إيران السياسيّ بين ثورتين (١٩٠٦ ـ ١٩٧٩)** (الكويت: عالم المعرفة، أكتوبر ١٩٩٩)، ص٢٠٣.

٣ ـ أحمد الفهري، في تعليقه وتقديمه على كتاب الخميني، **سرّ الصلاة أو صلاة العارفين** (بيروت: مؤسّسة الإعلام الإسلاميّ، بدون ثبت تاريخيّ)، ص ١٠ ـ ١١.

٤ ـ ورد هذا في تعليق الفهري وتقديمه على كتاب الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية** (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ط ١، ١٩٨٣).

٥ ـ السبكي، مرجع سابق، ص٢٢١.

لماذا اختار الخميني وصفَ ما كان يحلمُ به بـ «الجمهوريّة» لكنّه رفض في الوقتِ نفسه إدخالَ اصطلاح «الديمقراطيّة»؟

لعلّ من الهباء البحث عن أساس للفكر الجمهوريّ داخل أحضان الإيديولوجية الإسلاميّة السياسيّة، سواءٌ عند الأطراف السنيّة أو الشيعيّة؛ ذلك أنّ كلاً منها يحمل منظومةً سياسيّةً ذاتَ بُعدٍ معرفيّ، تفترق في العمق عمّا أسّسته الإيديولوجيةُ الجمهوريّةُ في عصر الحداثة. لكنْ يبقى السؤالُ: لماذا اختار الخميني وصفَ ما كان يحلمُ به بـ «الجمهوريّة» لكنّه رفض في الوقتِ نفسه إدخالَ اصطلاح «الديمقراطيّة»؟ لقد تبلور الصراعُ منذ البداية مع بازرجان حول مفهوم الجمهوريّة: فأصرّ بازرجان على أنْ يكون الاقتراعُ الشعبيّ بعد الثورة محصورًا بين خيارين، الجمهوريّة الديمقراطيّة أو الجمهوريّة الإسلاميّة، في حين أصرّ الخميني على أن يكونَ الاقتراعُ على الجمهوريّة الإسلاميّة فقط. وسواءٌ أكان رفضُه هذا لأنّه اعتبرَ أنّ إدخالَ لفظة «الديمقراطيّة» سيعني أنّ الإسلام ليس ديمقراطيّاً،[1] أمْ لأنّها اصطلاحٌ غربيٌّ كافر،[2] فإنّ الرجل لم يجدْ أدنى تعارضٍ بين اصطلاحيْ «إسلاميّ» و«جمهوريّ.»

من المؤكّد أنّ الثورة الإيرانيّة على الشاه كانت محصّلةَ إجماع أغلبيّةٍ مطلقةٍ من الشعب الإيرانيّ، وشاركتْ فيها كلُّ التيّارات السياسيّة التي تحالف زعماؤها في باريس. ويقال إنّ دستور إيران كُتِبَ في باريس قبل انتصار الثورة، وأنه شدّد على حكم الشعب والديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة من دون الإشارة إلى أدلوجة ولاية الفقيه. لكنّ الذي حدث بعد الثورة ناقض الأساسيّاتِ التي اتّفق عليها الخميني وأقطابُ المعارضة، لينتهي أغلبُهم إلى التهميش أو الموت أو السجن. ولهذا السبب يمكن إنكارُ أنها ثورة «دينيّة»: فما يتمّ تجاهلُه في الرواية الشائعة هو أنّ مهندسي الثورة وقادتها كانوا من كافّة الشرائح والأطياف السياسيّة، بمن فيهم القادة الروحيون الدينيون والليبراليون، إضافةً إلى القادة الوسطيين الذين اشتغلوا على مشاريع «الوطنيّة الدينيّة الإيرانيّة» – وقد جمع الكلّ هدفٌ مشتركٌ هو التخلّص من الشاه والانتقال إلى حكمٍ ديمقراطيّ. وفي هذا الشأن يمكن اعتبارُ إيران من أبرز دولِ المنطقة التي نضجتْ فيها أفكارُ الليبراليّة والجمهوريّة والديمقراطيّة في أوساط المعارضات السياسيّة والثقافيّة: فقد طُرحتْ فكرة قيام الجمهوريّة لأول مرة في إيران منذ أوائل الربع الثاني من القرن العشرين أيّام رضا خان ضدّ الأسرة القاجاريّة، لكنّ هذه المطالبة فشلتْ بسبب تحالف رضا خان مع رجال الدين؛ وهو ما تبلور في إطار أحزابٍ وحركاتٍ ثقافيّةٍ واتجاهاتٍ علمانيّةٍ عدّة.

يقسم بعضُ الدارسين التيّارات الجمهوريّة في إيران قبل نشوء جمهوريّة الخميني إلى ثلاثة[3]: أ) جمهوريّ أصوليّ (FIR) سيطرَ وما زال على مقاليد الأمور. ب) جمهوريّ علمانيّ (SR) (حزب توده) أُجهضتْ مسيرتُه. ج) جمهوريّ إسلاميّ ليبراليّ (LIR) أدّى الدورَ الأبرزَ في الثورة الإيرانيّة ضدّ الشاه، فكان قادتُه الوجه السياسيّ للثورة ولفكرة الجمهوريّة الإيرانيّة، بل قادوا هذه الجمهوريّة في مراحلها الأولى (١٩٧٩ ـ ١٩٨١)، وإنْ شكليّاً، قبل سيطرة المحافظين. ومن أبرز وجوه التيار الليبراليّ: مهدي بازرجان، مؤسّسُ الجامعة في طهران في ثلاثينيّات القرن الماضي، وأبو الحسن بني صدر، الذي كان أوّل من استلم منصبَ رئاسة الجمهوريّة بعد الثورة. وبذلك يصحّ القولُ بوجود «جمهوريين إيرانيين» قبل قيام جمهوريّة الخميني الإلهيّة، قعّدوا الأجواءَ السياسيّة والمدنيّة والحداثيّة، وأجروْا إصلاحاتٍ دينيّة، وحَمَلوا تصوّرًا للثورة من مرحلتين: التخلّص من الشاه، وإقامة عدالة اجتماعيّة بحيث يكون مصدرُ القرار هو الشعب ـ وهذا هو الحكم الجمهوريّ. يفضي العرضُ السابق إلى فكرتين أساسيتين:

أولاً: أنّ الجمهوريّاتية كفلسفةٍ سياسيّة، وكشكلٍ لنظام حكم، ليست جديدةً على تاريخ إيران السياسيّ، بل كانت تقع في بؤرة تفكير مهندسي الثورة. فحين تمّت الاتصالات بين قادة الثورة ووجوهها

١ ـ Mohsen Milani, "Shi'ism and the State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran," in Samih K.Farsoun and Mehrdad Mashayekhi, **IRAN - Political Culture in the Islamic Republic** (Routledge, 1999), p.95.

٢ ـ أمال السبكي، مصدر سابق، ص٢٢٢.

٣ ـ Anoushiravan Ehesham, **After Khomeini: The Iranian Second Republic** (Routledge, 1995), p.7.

من الليبراليين وآيات الله المتنوّرين وبين الخميني، اتُّفقَ على انتقال إيران من ملكيّة شاهنشاهيّة إلى حكم ديمقراطيّ جمهوريّ شعبيّ. لكنْ عندما تحقّق هذا ظاهريّاً بعيْد الثورة، بدأ رجالُ الدين يسيطرون على مقاليد الأمور، وبخاصّةٍ في آليّة اتخاذ القرار، ليسحبوا البساطَ من تحت أرجل قادة الجمهورية الليبراليين: مهدي بازرجان أولاً وحكومته، وبني صدر ثانيًا. ويُنقل عن الأخير أنه قدّم إلى الخميني مجموعة من الأسئلة تتعلّق «بالإسلام والسلطة، والإسلام والعنصريّة، والإسلام والعنف. أجوبة [الخميني] كانت أنْ لا تدخّلَ لرجال الدين في أعمال السلطة، وأنّ التعدّدية السياسيّة ضروريّة، وأنّ الدولة الإسلاميّة المنشودة ستكون ديمقراطيّة يحكمها الشعب، أيْ ولاية الجمهور.» لكنْ، على ما يُكمل بني صدر، «بعد تسلّمه للسلطة مباشرةً، بدأ بخرق الدستور، فأخذ إقرارًا بتعيين رئيس ومدّعٍ عامّ لمحكمة التمييز العليا وللمجلس الأعلى للقضاء... وبعدها، وفي خطب الجمعة، شجّع رجالَ الدين على تزوير الانتخابات للوصول إلى البرلمان. ذهبتُ إليه وقلتُ له إنّ هذا الأمر مرفوض. أجابني أنْ لا كلمة للشعب، الكلمة لرجال الدين.»[١]

ثانيًا: إذا كانت فكرة الجمهوريّة في إيران نتيجةً لدفْع من القاعدة السياسيّة المعارضة، ولتراكم سياسيّ وثقافيّ عريق، فإنّ موافقة الخميني عليها تمّت لاحقًا بنحوٍ مقلوب. ذلك أنّ ما أسّسه لم يكن سوى «**جمهوريّة من فوق**،» أو إعادة جمهرة الرعيّة داخل كيان سياسيّ. ولهذا، لم تكنْ موافقته على اصطلاح «الجمهوريّة» إلا لإفراغ إيران بكاملها من الجمهورياتيّة – ومن هنا نفهم حيثيّات رفضه اصطلاحَ «الديمقراطيّة» بجانب «الجمهوريّة.» إنّ حكومة بازرجان، التي جمعتْ بين أوجه الثورة السياسيّة على اختلاف مكوّناتها، انتهت بتفشيلها تحت ضغوطٍ كثيرةٍ من الملالي، كان آخرها الفبركة الإيرانيّة – الأميركيّة في قضيّة الهجوم على السفارة الأميركيّة في ١٩٧٩/١١/٤ واحتجاز رهائن أميركيين، ما اضطرّ بازرجان إلى الاستقالة،[٢] قبل أن يُستبعد من المشهد تمامًا بعد أن رفضَ المجلسُ الثوريّ سنة ١٩٨٥ طلبه الترشّحَ لرئاسة إيران. ولقد كان تفشيلُ حكومته أحدَ الأسبابِ المهمّة في القضاء على الأهداف التي قامت الثورةُ من أجلها.

جمهوريّةٌ إسلاميّةٌ من دون جمهورياتيّة

إذا كان همُّ الخميني الأساسُ قبل الثورة هو إطاحةَ شاه إيران، فذلك لم يكنْ إلا لتأسيس سلطة السماء على الأرض، وهي سلطةٌ سيمثّلها حصرًا هو وأشقاؤه من الفقهاء: سلطةٌ جمهوريّةٌ ترتدي لباسَ الجمهورياتيّة من حيث حكمُ عموم الشعب، لكنْ بمضمونٍ بنيويٍّ أصوليّ – إذ إنّ سلطة رئيس الجمهوريّة نفسها هي سلطةٌ شكليّةٌ مفْرغةٌ من مضمونها السلطويّ لصالح سلطة المرشد الأعلى للثورة. يُعرّف الخميني جمهوريّتَه الإسلاميّة بأنّها «نظامٌ مؤسّسٌ على الاقتراع الشعبيّ والمرجعيّةِ الشعبيّة، ودستورُها هو القانونُ الإسلاميّ ولا بدّ أن يكون في توافقٍ مع مرجعيّة القانون الإسلاميّ.» لكنّ هذا القانون الإسلاميّ لن تجسّدَه إلا المرجعيّةُ الشيعيّة، ممثّلةً بولاية الفقيه. لهذا، لن تكون رئاسةُ النظام «الجمهوريّ» الذي أرساه الخميني إلا لشخصٍ يدين بالمرجعيّة الشيعيّة حصرًا. لكنّ المسألة أبعدُ من هذا:

فالجمهوريّاتيّة الخمينيّة ثيولوجيّة، لكنّها في الوقت نفسه تعمل وفْقَ فضاءٍ علمانيّ. بمعنًى آخر، نحن نُواجَه بـ «**ثيولوجيّة علمانيّة**،» أو بإعادة خلقٍ للأصوليّة في إطارٍ جمهورياتيّ. ثمة حضورُ سلطتين للدولة في الوقت نفسه: السلطة الجمهوريّة المغيّبة تمامًا، ويمثّلُها رئيسُ الجمهوريّة ومن يمثّلون شكلَ الحكم الجمهوريّ؛ وسلطةُ الملالي الفقهاء، وبيدِهم السلطةُ الفعليّة. إنها «**جمهوريّةٌ من فوق**» يجتمعُ في باطنِها الإيديولوجيّ مقوّمان رئيسان: ١) الإيديولوجيّة الثيولوجيّة الشيعيّة بعد إعادةِ الخميني قولبتَها، مستفيدًا من الجانب العصيانيّ فيها (ولهذا، مازالت هذه الجمهوريّةُ توصَف بأنها انقلابيّةٌ وثوريّة، وسُمّي إسلامُ الخميني أيضًا «الإسلام الثوريّ»).[٣] الجمهوريّة التي يصرُّ عليها الخميني لا بدّ أنْ يكونَ شكلُها ثوريًا، لكنّه شكلٌ ثوريّ مفهومٌ فقط ضمن آليّاتِ تفكيرٍ إطلاقيّةٍ مُشرنقةٍ بإيديولوجياتٍ ثوريّة. ٢) الجانب القوميّ الفارسيّ، الذي استطاع الخميني توظيفَه هو أيضًا في بروپاغندا الثورة أو أثناءَ الحربِ مع العراق.

ما طوّره الخميني داخل الإسلام الشيعيّ هو أنّ الدين لن تتحقّقَ أحكامُه على الأرض إلا بإقامةِ سلطةٍ سياسيّةٍ لرجال الدين. إنها سلطةٌ، حكمُ الجمهور فيها مرهونٌ بسلطةٍ خفيّةٍ تقودُهم من الخلف، يجسّدُها الفقيهُ. ولأوّل مرّةٍ يقلبُ الخميني، رأسًا على عقب، صورةَ الشيعة الهامشيّةَ في التاريخ الإسلاميّ في الربع الأخير من القرن العشرين، فيؤسّس كيانًا شيعيًا سياسيًا: مضمونُه أصوليّةٌ مُعادٌ إنتاجُها، وشكلُه جمهورياتيّة مقلوبةٌ. وقبل الإقرار بشرعيّة الشعب لا بدّ أولاً من الإقرار بشرعيّة سلطة «روح الله» على الأرض. إنها جمهوريّة يَخضع فيها حكمُ الأرض لحكم السماء الذي أُعلن منذ قرونٍ في مكّة، ويتمثّل حكمُ السماء فيها بسلطةِ الفقهاء في طهران. بكلمةٍ، لم يزدِ انتقالُ شعب إيران إلا من ملكيّة شاهنشاهيّة مطلقة إلى جمهوريّة خمينيّة مطلقة.

وعلى غرار كثيرٍ من الإيديولوجيات المُحرِّبة العربيّة، تَشكّلتْ للثورة، بعيد انتصارها، مرجعيّةٌ إيديولوجيّةٌ في إطار حزبٍ حملَ أيضًا صفةَ «الجمهوريّ،» هو الحزبُ الجمهوريّ الإسلاميّ (IRP)، من أجل حماية الثورة والدفاع عن أهدافها، تحت مظلّة القيادات: آية الله بهشتي، وآية الله باهنر، وحجّة الإسلام علي خامنئي، وحجّة الإسلام هاشمي رفسنجاني. ثم بدأ تجنيدُ الشعب في إطاره، وإعادةُ إنتاج الثورة بمأسسةِ إيديولوجيّة ولاية الفقيه.[٤]

---

١ ـ منقول هذا الكلام من حوار أجرته قناةُ الجزيرة معه. انظر:
http://islamicweb.com/arabic/shia/interview_baniSadr.htm.

٢ ـ Richard C. Martin, ed (2004). **Encyclopedia of Islam and the Muslim World I** (Macmillan Reference, USA), p. 413-414.

٣ ـ أنظر مثلاً: عادل عبد الرؤوف، **الإمام الخميني: الخطاب الثوريّ والدولة الثوريّة** (بيروت: الدار الإسلاميّة، ط ١، ١٩٩٥).

٤ ـ Olivier Roy, **The Failure of Political Islam,** Translated by Carol Volk (Harvard University Press, 1994), p, 176.

إنها جمهوريّة يَخضع فيها حكمُ الأرض لحكم السماء، ويتمثّل حكمُ السماء فيها في سلطةِ الفقهاء. بكلمة، لم يزدِ انتقالُ شعب إيران إلا من ملكيّة شاهنشاهيّة مطلقة إلى جمهوريّة خمينيّة مطلقة.

كان الحزبُ يمينيّ التوجّه، يحضرُ فيه كلُّ ما يخصُّ تكريسَ سلطة الإكليريك، وقواعدهم الاقتصاديّةِ من «البازاريين،» باستثناء حضور التوجّه الجمهوريّ. والحزبُ، فضلاً عن ذلك، هو المسؤولُ، مع آية الله بهشتي، عن تكريس أدلوجة ولاية الفقيه. وربما كانت هناك محاولةٌ لمصالحة الإسلام والجمهوريّة، وذلك من خلال توجّهٍ داخل التيار الدينيّ نفسِه، إلا أنه على خطٍّ مناهضٍ لراديكاليّةِ الخميني وحاشيته؛ خطٍّ بإمكاننا تسميته «اليسار الإسلاميّ» (إذا استعرنا كلماتِ حسن حنفي رغم عدم دقّة هذا الاصطلاح معرفيّاً). وقد أُنشئ، مباشرةً بعد تشكيلِ حزب الخميني، حزبٌ أُطلقَ عليه حزبُ الشعب الإسلاميّ الجمهوريّ، بقيادة آية الله شريعتي مداري، الذي سيطر على منطقة أزربيجان، وكان مناهضًا للاتجاه اليمينيّ الآخر وتكريس سلطةِ رجال الدين وولاية الفقيه. إلا أنّ سيطرة رجال الدين على السلطة والحرس الثوريّ أغلقتْ كلَّ منافذ الحياة السياسيّة، بمن في ذلك أمامَ من شاركوا في صنع الثورة من اليساريين والمتديّنين المعتدلين: ولهذا اتُّهمَ مداري باستثمار أمواله في مشاريعَ ترعاها عائلةُ الشاه، وبالتآمر على الخميني، وبالاتصال بالسفارة الأميركيّة في طهران؛ كما اتُّهم حزبُ «توده» الشيوعي بمعاداة الإسلام والتحالفِ مع الاتحاد السوفييتيّ.

من هنا، تمْكن قراءةُ الفوارق الجوهريّة في فهم دلالاتِ اصطلاح «الجمهوريّة» بين تيّار الخميني وبين اليساريين والمعتدلين الدينيين. فالأخيرون رأوْا تضاربًا واضحًا بين سلطة الفقيه المطلقة، وبين رئيس الجمهوريّة الذي يَفرضُ السيادةَ الوطنيّةَ للدولة. ومن ثَمّ رأوْا أن يحتفظ الفقهاءُ والعلماءُ الكبار بدورهم في هداية الناس، وألاّ يتدخّلوا في إدارة الأمور المدنيّة إلا عند الضرورة (كما عند غياب الحكومة).[1] لهذا، كان اليسار (توده، فدائيي خلقْ، مجاهدي خلقْ) أكثرَ المعارضين لتدخّل السياسة بالدين، ودعوْا إلى إقامة جمهوريّة شعبيّة لا يكون فيها لرجال الدين أيّةُ سلطاتٍ في إدارتها.[2]

جمهوريّة الخميني، إذن، تجسيدٌ لجمهوريّة الله على الأرض. وقد أوضح هو نفسُه أنّ «حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة التي نعتقدُ بها موحًى بها من قبل النبيّ العظيم (ص) ومناهج الإمام عليّ (ع).»[3] وأكّد خامنئي عام ١٩٨٨ أنّ «شرعيّة الدستور لا تُستمدّ من عموم الشعب أو أغلبيّته، بل من ولاية الفقيه. إنّ ولاية الفقيه هي كالرّوح في جسد النظام.»[4]

هكذا نفهم رفضَ الخميني لإضافة لفظة «الديمقراطيّة» إلى الجمهوريّة الإسلاميّة، لا بسببِ ما يقولُه من أنّ ذلك سيشكّلُ إهانةً للإسلام: «وحتى لو وضعتم كلمةَ ديمقراطيّ بعد الإسلام، فإنّنا لا نستطيع قبولَ ذلك. وإضافةً لذلك، إنه إهانةٌ للإسلام. فإذا وضعتموها بعد كلمة الإسلاميّة، فإنّ ذلك يعني أنّ الإسلامَ ليس ديمقراطيّاً، رغم أنّ الإسلام في الحقيقة أرفعُ من كلّ الديمقراطيّات. وهكذا، فإننا لن نقبلَ ذلك على الإطلاق.»

طبعًا الخميني لا يشعر بالتناقض في استخدام كلمة «الجمهوريّة» من دون «الديمقراطيّة،» مع العلم أنّه يدركُ أنّ مصدرَ الكلمتين واحدٌ، هو الغرب. لكنّ الموضوع أبعدُ من هذا، وهو أنّ للديمقراطيّة استحقاقًا سياسيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً من شأنه تهديدُ سلطة كهنوت آيات الله. الخميني، بكلمة واحدة، يريد جمهوريّةً من دون ديمقراطيّة؛ جمهوريّةً حاملُها الأساسُ أصوليّةٌ فوقيّةٌ، تمتدُّ عمقًا في الثيولوجيا الدينيّة. والأمرُ نفسُه يحدث، بالمناسبة، عند كهنة الإسلام السياسيّ السنيّ، حينما يَقْبلون بلفظة «الديمقراطيّة» مفرغةً من أساسِها الحداثيّ السياسيّ العلمانيّ. آليّةُ التفكير واحدة، من المهمّ أخذُها في الاعتبار؛ ذلك أنّ النتيجة واحدة، سواء في طهران الخمينيّة أو عند الإسلام السياسيّ السنّيّ، وهي الاستبداد.

دمشق

حمّود حمّود

كاتب سوريّ.

١ ـ ٢ ـ السبكي، مرجع سابق، ص ٢٠٩، ٢١٣.

٣ ـ انظر: **Islam and Republicanism from Imam Khomeini's Viewpoint**, on: http://www.rkhomeini.com/default.cfm?vm=imam_khomeini_Articles&cid=380&searchstr=undefined&CatID=85

٤ ـ Antony Black, **The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present**, (Edinburgh University Press, Second Edition, 2011), p. 319.

جمهورية من غير جمهوريين

الجمهوريّة السوريّة الثالثة قبلَ فوات الأوان

أكرم كشي

مع التصاعد والاتّساع في زخم الحراك الثوريّ في سوريا خلال الأشهر الماضية، كَثُرَ الحديثُ عن الدولة المدنيّة الواجب بناؤها، بديلاً من «الجمهوريّة» الاستبداديّة القائمة في بلادنا منذ أربعين عامًا ونيِّف.

تعني كلمة «الجمهوريّة،» باللاتينيّة، الشأن العامّ أو المصلحة العامّة. وقد سعى مفكّرون ورجالُ دولة كثرٌ خلال زمن تاريخيٍّ مديد، ابتداءً من الفيلسوف الإغريقيّ أفلاطون في كتابه **الجمهوريّة** (عام ٣٦٠ ق.م)، إلى تطوير مفهوم الجمهوريّة، والارتقاءِ بمفهوم النفع العامّ. وهكذا جاء، بعد مسار تاريخيٍّ متعرّج معقّد وطويل، المفكّرُ التنويريُّ السويسريّ جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) ليضعَ الأسس الرئيسةَ للدولة الحديثة في ما هو معروف بـ «العقد الاجتماعيّ» الذي يقوم على المشيئة الحرّة لمجموعةٍ بشريّةٍ بالعيش المشترك. ووفقًا لـ «العقد الاجتماعيّ،» يتنازل الأفرادُ في مجتمع معيَّن عن جزءٍ من حريّاتهم، مقابلَ حمايةِ الدولة لحقوقهم وحريّاتهم السياسيّة، عبر التساوي أمام قانونٍ **واضحٍ ووفاقيّ وملزم**، يخضع له الجميعُ من دون استثناء أو تمييز. وينطبق ذلك على الخلافات حول الرؤى والمصالح والمعتقدات بين الأفراد والجماعات (السياسيّة والفكريّة والدينيّة والمذهبيّة والقوميّة والإثنيّة...). وهذا ما يجعل الاختلافَ علّةَ نشوء الدولة، وبسبب هذا الاختلاف وجب التعاقدُ والتوافقُ على ما يجعله ممكنًا.[١]

يرى بعضُهم في الحديث عن المجتمع المدنيّ/الدولة المدنيّة، في إطار جمهوريّةٍ على الصورة التي حدّدناها أعلاه، وكأنه انتقاصٌ من سيادة هذه الجمهوريّة. وانطلاقًا من أنّ محطَّ الاهتمام في الجمهوريّة هو الشأنُ العامّ، أي المصلحة المشتركة للجماعة البشريّةِ في مجتمعٍ معيَّن، فإنها تبقى الخطَّ المستقيم الذي يقود إلى الدولة الحديثة، المتمثّلةِ في أقانيمَ ثلاثةٍ للديموقراطيّة هي: المواطن/ الشعب /الجمهوريّة، عبر ممارسةٍ أساسيّة تتجسّدُ في الفصل بين السلطاتِ الثلاث (التشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة).

الجمهوريّة الأولى

انتقل النظام الجمهوريّ (الجمهوريّة الوطنيّة) إلى بعض دول العالم العربيّ بعد سقوط الدولة العثمانيّة، وبعد التحرّر من الاستعمار الأوروبيّ. ولكنّه لم يعمّرْ طويلاً كما نعلم. ففي سوريا، مثلاً، امتدّ ما بين عام الاستقلال (١٩٤٦) وعام الوحدة مع مصر (١٩٥٨)، وكان (بعجره وبجره) بدايةَ الطريق نحو الدولة المدنيّة الحديثة القابلة للحياة رغم كلّ الانقلابات العسكريّة التي حاولتْ إجهاضَه. إلا أن تجربةَ جمال عبد الناصر أسقطتْ هذا المسارَ أولاً في مصر، ثم في سوريا، وتاليًا في العراق. لقد أسقط النظامُ الناصريُّ التجربةَ الديمقراطيّةَ، وأرسى حكمَ المخابرات وكمّ الأفواه (مرحلة عبد الحميد السرّاج في سوريا، مثلاً). وبذلك أُقفِل الطريقُ دهرًا إلى ما تبذل الشعوبُ العربيّةُ دماءَ أبنائها في سبيل استعادته واستكماله اليوم. هنا انتهى ما يمكنُ أن نسمّيه «الجمهوريّة الأولى.»

يمكن القولُ إنّ الجمهوريّة السوريّة الأولى بدأتْ بعد الاستقلال مرحلةً سمّاها المراقبون «العصر الذهبيّ،» وإنْ لم تقم على أساس عَقدٍ اجتماعيٍّ بين مختلف مكوّنات المجتمع، وتميّزتْ بمحاولاتٍ ارتجاليّةٍ ومتعثّرة ما بين بناء دولة بوليسيّة ودولة ديموقراطيّة، حكوماتُها ذاتُ صبغةٍ إقطاعيّة وبرجوازيّة كومبرادوريّة في الأغلب. ولكنها أيضًا مرحلة أنتجتْ شخصيّاتٍ سياسيّةً مدنيّةً مرموقة (أنطون سعادة، أكرم الحوراني، شكري القوتلي، نور الدين الأتاسي، ميشيل عفلق...) وحركاتٍ سياسيّةً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار (الإخوان المسلمون، الحزب الشيوعيّ، القوميّ السوريّ، البعث...).

لم تكن مثمرةً في هذا الاتّجاه تجربةُ الانفصال القصيرة في سوريا، ولا إسقاط الملكيّة في العراق (١٤ تموز ١٩٥٨)، ولا ردّة

١ ـ جان جاك روسّو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادئ القانون السياسيّ**، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، ١٩٧٢)، ص ١٠.

مستقبل سوريا: جمهوريّة تعلن القطيعةَ مع الاستبداد ثقافةً وممارسةً، وتقوم على مبدإ الدولة المدنيّة العصريّة التي تضع في رأس أولوياتها قيمَ المواطنةِ والديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

«الرئيس المؤمن» أنور السادات وخَلَفه حسني مبارك في مصر. هكذا، وربّما من باب التداعي واستحقاقات الموروث، تمّت عمليّةُ «وأْد البنات» (الإجهاز على التجربةِ الديمقراطيّةِ الوليدة) في العالم العربيِّ الذي يحاول العودةَ إلى الحياة اليوم عودةَ العنقاء مِن الرماد.

الجمهوريّة الثانية

لقد بات نظامُ الحكم الفرد (الدكتاتوريّ الاستخباراتيّ) في المنطقةِ العربيّة، القادم عن طريق الانقلابات العسكريّةِ والذي استمدَّ قابليّتَه للحياة من انقلاب عبد الناصر (ثورة ٢٣ تموز ١٩٥٢)، قدوةً تُحتذى (وإنْ كانت أقلّ عفّةً وأشدَّ سوءًا) في ظلِّ انقلابات حزب البعث العسكريّة في العراق وسوريا، واليمن (عبد الله السلال)، والجزائر (هوّاري بو مدين)، وليبيا (معمّر القذّافي)، صاحب الجماهيريّة «الأولى والأخيرة» في التاريخ... إلخ. وهذا ما يجدرُ بنا أن نسمّيه «الجمهوريّة الثانية،» أو للدقة والإنصاف «الجمهوريّة الديكتاتوريّة،» أيّاً كان عمقُ المفارقة في هذا الجمع بين النقيضين.

هذه «الجمهوريّة» ينطبق عليها الوصفُ الذي صكّه التنويريُّ الكبير عبد الرحمن الكواكبي في **طبائع الاستبداد**، ويمكنُ أن نصفَها أيضًا بنظام الاستبداد. ففيها اختفى الشأنُ العامّ ومفهومُ المواطَنة، ليصبح الناسُ جمهورًا/جماعةً/أفرادًا/كتلةً بشريّةً صمّاءَ تئنُّ تحت نير الفسادِ الفاضح؛ كتلةً مأمورةً تنقسم إلى خاضع أو سجينٍ أو منبوذٍ مريب (= مادّة خام في يد الحاكم لحشرها في صورةِ مؤامرةٍ خارجيّةٍ وقت الطلب، لا تستحقُّ إلا التصفيةَ الجسديّة!). فضاءُ الاستبداد الخانق لجأ إلى **تركيبِ** مؤسّساتٍ تشريعيّةٍ وتنفيذيّةٍ وإيديولوجيّةٍ شكليّة، محكومةٍ بأجهزةٍ أمنيّةٍ قمعيّة أخطبوطيّة لا همَّ لها إلا حماية الفساد الذي هي جزءٌ عضويٌّ منه. على هذا النحو، وبمزيجٍ من القمع الأمنيِّ المتطرّف والفساد المنظّم، باتت «الجمهوريّةُ الديكتاتوريّة» المتنوّعة أنظمةً شموليّةً لا سبيل أمامها إلى البقاء إلا بـ «التوريث،» أيْ بالانتقال إلى «جمهوريّاتٍ ملكيّة.»

إذًا، هذه «الجمهوريّة الثانية» نفسُها، بصفاتها اللفظيّة الإيجابيّة الأولى، لم تكن قابلةً لحياةٍ مديدة. لذلك سرعان ما أفصح حافظ الأسد، وبالقوّة الانقلابيّة العسكريّة ذاتها، عن ضرورةِ إخراجها من «غرفة الإنعاش» (الحالة البينيّة) التي كانت فيها إلى نعشِ «الحركة التصحيحيّة،» ليَحْقنها: ١) بالمادة الثامنة من دستوره: «حزب البعث قائدُ الدولة والمجتمع،» بما يعنيه ذلك من هيمنة العائلة والعسكر وقانون الطوارئ، والسيطرة على قوى وسائل الإنتاج، بما في ذلك أحزابُ الجبهة الوطنيّة، لصاحبها حزب البعث التابع لسوريا الأسد. و٢) بحافظ الأسد رئيسًا للجمهوريّة، وقائدًا عامّاً للجيش والقوّاتِ المسلّحة، وأمينًا عامّاً لحزب البعثِ والجبهة الوطنيّةِ... وقائدًا لمسيرة التوريث التي تحطّمتْ عظامُها قبيل الولادة (بلحظات) في العراق وتونس وليبيا ومصر واليمن، وها هي «تطقطق» في بلدِ المنشإ، «قلبِ التوريثِ النابض» سوريا. هذا هو «الاستثناء السوريّ»[1] بامتياز.

عمل النظامُ خلال هذه المرحلة، وبشكل منهجيٍّ، على تغييب الدولة والمجتمع، وتجفيفِ كلّ ما فيه من منابع العمل السياسيّ، وتحويلِ مؤسّسات الدولة عن دورها الفعليّ، والتحكّم بكوامن الصراعات فيه (الأديان والمذاهب، الطوائف، العشائر، المصالح الاقتصاديّة، الفساد، الشبّيحة...) من أجل ضمانِ ترسيخ بقائه وسيطرته على مقدّرات البلد. لم يفُتْه أيضًا ابتزازُ عدّة عوامل[2] أخرى: الإيديولوجيا القوميّة، والإبقاء على قضيّةِ الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ مشجبًا لكلّ الأزمات، وباسمها خنق أيّة إمكانيّةٍ للتطوّر والتنمية والديموقراطيّة.

استغلالُ العنصر الطائفيّ في سوريا عبر تصعيدِ الشعور به والحاجة (الموهومة) إليه، بديلاً من الشعورِ الوطنيِّ الجامع،

١ ـ Caroline Donati, **L'exception syrienne**, La Découverte, p. 14.

٢ ـ عبّاس عبّاس، محاضرة حول الثورة السوريّة، ليون، فرنسا ٢٠٠٧/١١.

وعبر جعله نوعًا من الإحساس بمظلّةِ أمانٍ دينيّةٍ و/أو مذهبيّةٍ، ما دام القائمُ والملموسُ هو غياب القانون والدولة، وعبر تغييب حسّ الانتماء إلى الوطن كفضاء مشترك، كُلُّ ذلك هو من جملةِ الأسباب التي أدّت إلى ما نلاحظه اليوم أحيانًا من ظواهر انكفاءٍ إلى انتماءاتٍ ما قبل مدنيّة وقبل وطنيّة تهدّد النسيجَ الاجتماعيّ بالتفتّت في المجتمع السوريِّ الثائر على قيوده الصدئة. وهذا ما يستدعي القول إنّ دولة الحزب الواحد أو الحزب القائد «ليست دولةً بأيِّ معنى من المعاني، بل هي شيء ما دون الدولة.»[1]

قبل فوات الأوان: الطريق إلى الجمهوريّة الثالثة

من هنا نرى أنّ مستقبل سوريا ما بعد الأسد هو بناءُ «الجمهوريّة الثالثة،» واستعادةُ السوريين ما هو ملْك لهم. إنه، بكلماتٍ أخرى، بناءُ دولة الشأن العامّ، جمهوريّة تعلن القطيعةَ مع الاستبداد ثقافةً وممارسةً، وتقوم على مبدإ الدولة المدنيّة العصريّة التي تضع في رأس أولويّاتها قيمَ المواطنةِ والديمقراطيّة وحقوق الإنسان المكفولة بقانونٍ يقرُّ بالتعدّديّةِ السياسيّةِ والفكريّة وتداولِ السلطة، ويَضمن تلبيةَ الاحتياجات الأساسيّة لجميع فئاتِ المجتمع من خلال آليّاتِ التوزيع العادلِ للثروات.

هذا ما نراه الضامنَ لمستقبلٍ قريب وعهدٍ جديد قادر على تنشئة إنسان جديد في فهمه وسلوكه وطموحه. وهذا ما نراه أساسيّاً وشديدَ الإلحاح من أجل كتابةِ عقد اجتماعيّ بين كلِّ شرائح المجتمع السوريّ وفق شروطِ الواقع المتغيّر، وعبر إطلاق مشروعِ مصالحةٍ وطنيّة، بعد سقوط الاستبداد، يتطلّبُ سؤال السوريين ـ من خلال آليّةِ النقاش العلنيِّ والاستفتاء الشعبيّ ـ عن تصوّراتهم بخصوص المشكلاتِ الراهنة وأولويّات المرحلة القادمة. ويشمل ذلك طرحَ أسئلةٍ على المواطنين عن رأيهم، مثلاً، بتسميةِ سوريا «الجمهوريّة السوريّة» تعبيرًا عن الانفتاح على القوميّات الأخرى، وعن شكلِ الدولة (هل هي علمانيّة حياديّة تقف على مسافةٍ واحدة من كلِّ المكوِّنات الاجتماعيّةِ وتحترم الأقليّات...)، وطبيعةِ نظامها السياسيّ والاقتصاديّ، ودورِ الجيشِ في حمايةِ البلاد والدستور...

في ضوء هذا التصوّر الإجماليّ، نعتقد أنّ التحدّي الراهن الأكبر اليوم هو ترسيخُ التعايش السلميّ، في ظلِّ غنى تركيبة المجتمع السوريّ، من أجل قطع الطريق على جعل الشعب السوريِّ رهينةَ اختيارٍ قاتلٍ بين انتحارين: إما الحرب الأهليّة وإما الديكتاتوريّة!

إن الدواءَ الأنجع لتفادي هذا المأزق الذي عملَ الاستبدادُ على شحذه عشرات السنين ما هو إلا الجمهوريّةُ المنشودة التي تحدّثنا عنها أعلاه، مسلّحةً بدستورٍ وقوانينَ عصريّةٍ تجعل منها «الاستثناءَ السوريّ» البنّاءَ الجديدَ الذي تستحقّه التضحياتُ العظيمة التي قدّمها الشعبُ السوريُّ العظيم على مذبح الحريّةِ والخلاص من الاستبداد.

إنّ أعباءَ النهوض بهذا المشروع الوطنيّ الشامل مهمّةٌ مقدّسةٌ ملقاةٌ على عاتق الوطنيين السوريين كافّةً ومن دون استثناء، أيّاً كانت مشاربُهم وتوجّهاتُهم السياسيّة والفكريّة والدينيّة والإثنيّة، ولاسيّما على اليسار العلمانيِّ الذي ينطلق من هدفٍ راسخٍ وأساسيٍّ بأنّ سوريا لجميع السوريين. هذا الهدف جدير بأنْ يتمّ الدفاعُ عنه بكلِّ شجاعةٍ وتصميم ووضوح، جنبًا إلى جنب مع كلِّ القوى الوطنيّةِ الراغبة في التغيير الجذريّ من أجل سوريا الحريّة والكرامةِ التي نريد.

ليون، فرنسا

أكرم كشي

ماجستير بالاقتصاد والتجارة من جامعة تشرين ـ اللاذقية، ماجستير العلوم السياسيّة ـ جامعة ليون الثانية، يعمل حاليّاً في معهد الدراسات المتوسطية والشرق أوسطية **GREMMO**.

١ ـ د. جاد الكريم الجباعي، **في العقد الاجتماعيّ ـ نحو إعادة التفكير في الحداثة.**