

ترجمات



الديمقراطية والنقاش العمومي

• أمارتيا صن •

تقديم وترجمة:

الدكتور / مصطفى العارف



مركز نهوض

للدراسات والنشر

NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الديمقراطية والنقاش العمومي^(١)

• أمارتيا صن •

تقديم وترجمة:
الدكتور / مصطفى العارف

الإحالات المرقمة لكاتب المقال، بينما المشار إليها بعلامة (*) فهي للمترجم.

(1) - AMARTYA SEN, Democracy as Public Reason, pp. 321-335, in. The Idea of Justice, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 2009.

ارتأينا تغيير عنوان المقال نظراً لأن مفهوم (Public Reason) يحيل مباشرة إلى الاستدلال العمومي وقد شرحنا معنى هذا المفهوم في هامش الصفحة ٥.

الفهرس: ◀

٧ النص المترجم
١١ حدود الديمقراطية
١٢ الأصول الكونية للديمقراطية
١٧ سؤال الديمقراطية في الشرق الأوسط

هذا مفكر اقتصادي حاصل على جائزة نوبل، ساهم بقدر مهم في إغناء النقاش السياسي المعاصر حول العدالة والديمقراطية والحرية والتنمية. يُعد أمارتيا صن (AMARTYA SEN) من أهم منظري فكرة "العدالة" في الفكر المعاصر بعد جون رولز، بيد أن تنظيره هذا لا يتلحف لحاف الأمثلة والتنظير بمفهومه الفلسفي، مثلما نلفي الأمر عند رولز مثلاً، بل نجد الرجل لا يريد لكتابه "فكرة العدالة" أن يكون مصنفاً في نظرية العدالة ولا في مفاهيمها المتشعبة، بل فقط في فكرتها؛ أفيما يتناسل من تجربتنا المعيشة معها، بعيداً عما تُلققه بها النظرية والمفهوم من أمثلة^(*).

لا يستقيم الحديث عن العدالة والديمقراطية عند أمارتيا صن دونما نقد جذري لتصورهما النظري، فهو لا يقحم نفسه داخل إطار نظري محض، ولا يريد بناء تصوري فلسفي مجرد عن العدالة والديمقراطية، بل غرضه وغاياته هي إجرائية المفهومين وما يتلوها من مفاهيم محايدة لهما.

لم يكن اختيار ترجمة هذا الفصل من كتاب "فكرة العدالة" اعتباطياً، ولا كان عشوائياً، بل متعمداً، لكونه يفكك فكرة "الديمقراطية الغربية" بكل تجلياتها؛ لا يمشي أمارتيا صن النعل بالنعل مع أطروحة أن الديمقراطية غريبة النشأة، حتى وإن كان مهدها هو اليونان القديمة، بل يحاول تفكيك تلك الأطروحة مستعيناً بنقش تاريخي طويل في الكشف عن مظهرات الديمقراطية عبر تاريخ الأمم.

لا جدال أن فكرة الديمقراطية يونانية النشأة، ولا جدال في أنها تطورت ونمت في ظل نظام تشاوري حوارى ينهج فكرة النقاش العمومي، لكن هذا لا يفيد بالضرورة أن الديمقراطية غريبة النسب، ولا أنها قدر غربي، علاوة أن التاريخ لا يشير إلى تأثير هذه التجربة على باقي البلدان المجاورة لها مثل: فرنسا وألمانيا وإيطاليا. لنقل أن الديمقراطية قيمة كونية، قد تحضر في الغرب كما قد تغيب عنه، وقد تنبت في بيئات غير غربية مغايرة تماماً.

تصور الرجل هذا لا يستقيم وجُلّ التصورات الفلسفية المنظرة لفكرة الديمقراطية، حسبها أهملت مسألة الديمقراطية في البلدان غير الغربية، إما عمداً، أو جهالة، وهو

(*) نبيل فازیو، العدالة بما هي رهان عمومي، أمارتيا صن ضد جون رولز، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد، ١٦٠-١٦١. لمزيد من الإيضاحات حول نظرية جون رولز في العدالة انظر دراسة متينة للباحث محمد هاشمي، نظرية العدالة عند جون رولز نحو تعاقد اجتماعي مغاير، دار توبقال للنشر، ٢٠١٤.



بذلك يزيح النقاش السياسي المعاصر بدرجات كبيرة، فماذا يعني القول: إن الديمقراطية قدر غربي؟ إنه قول متهافت في نظر أمارتيا صن، ووهم لا ينفك الفكر الغربي أن يتخلص منه.

يكتب الرجل في مقالة بعنوان "الديمقراطية باعتبارها قيمة كونية"^(*): أن "الديمقراطية نتاجٌ خالصٌ للقرن العشرين، لكن لا يفيد هذا القول أنها نتاجٌ غربيٌّ بالضرورة، بل قل: إنها نتاج لتطور طبيعي لأشكال الحكم عبر التاريخ".

وهنا يستدل أمارتيا صن بمجموعة من الأحداث التاريخية التي ساهمت، وإن عن مسافة تاريخية مهمة، في تطور فكرة الديمقراطية، أهمها- لا الحصر- التجربة الهندية من خلال الإمبراطور آشوكا Ashoka الذي راح يؤسس في القرن الثالث قبل الميلاد لقواعد النقاش العمومي.

وكانت بعضُ المدن الآسيوية سباقاً لمطارحة بعض من هذا النوع من الحكم العام التشاوري-إيران وباكتريا بالهند- الديمقراطي في حكم البلديات خلال القرون التي تلت ازدهار ديمقراطية أثينا، فكان لمدينة شوشان أو سوسة (شوش اليوم) مثلاً- جنوب غربي إيرا-، مجلس شوري منتخب، ومجلس للعموم، وولاية منتخبون من طرف هذا الأخير...

ولم يكن العالم الإسلامي استثناءً في هذا الباب، فعلى الرغم من الانتقادات والملاحظات التي يمكن أن نكيلها لأنظمة الحكم الإسلامي قديماً، فإن حُكْمنا هذا سيكون مجانباً للصواب إن نحن سقطنا في فخ التعميم والتسفيه والابتذال؛ فقد كانت- حسب أمارتيا صن- نماذج حكم عربي- إسلامي مستنيرة، خصوصاً في الأندلس، حافظت على لحمية المجتمع واندماج الأقليات الدينية والإثنية وحافظت على حقوقها كاملة بلومن داخل بلاط السلطة السياسية أحياناً.

وعلى الرغم مما يمكن ملاحظته على الرجل من فقر في معرفته بتاريخ العالم العربي الإسلامي، لدرجة أنه يسقط في أخطاء تاريخية فادحة، إلا إنه اجتهد بما يكفي في بلورة أطروحته الأساسية، حسبه لا يهتم بالأحداث التاريخية إلا باعتبارها ذريعةً لمجاوزة فكرة أن "الديمقراطية غريبة المنشأ".

(*) AMARTYA SEN, Democracy as a Universal Value, Journal of Democracy 10.3 (1999), pp. 3-17.

ليس المجال ههنا لبسط التجارب الديمقراطية القديمة، فالكاتب أقدر على هذه المهمة؛ مهمة إزاحة المركزية الغربية لفكرة الديمقراطية، ومنه تفكيك بنيتها الإجرائية. لا يكفي أمارتيا صن بنقد المركزية الغربية لفكرة الديمقراطية، بل يتجاوز كذلك التصور القائم على ارتباطها الوثيق بالانتخابات والتصويت.

صحيح أن لهذين الإجراءين أهميةً على مستوى أشكال الحكم، بيد أنهما لا يرتقيا لأن يكونا مركزيين؛ ذلك أن بعض التجارب الانتخابية أفرزت حكماً مستبدين وديكتاتوريين حتى، وقد تكون العملية الانتخابية نزيهةً وشفافةً إجرائياً، لكن في عمقها تتستر مجموعة من الإجراءات التعسفية التي ترجح كفةً على أخرى مثل: قمع الإعلام، والتستر على المعلومة، وضرب حق التعبير، ونشر التهيب والتخويف بطرق عدة.

تستند الديمقراطية أساساً على الحوار والنقاش العمومي، والتشاور، والحكم التشاركي، ليس بالمعنى الضيق الذي يفيد مشاركة الجميع في السلطة، فمن الضروري وجود تفاوت في السلطة، بيد أن هذا لا يعني احتكارها بما ينتج عنه سن قوانين حسب الهوى بداعي الشرعية الانتخابية، بل إن الأمر يركز على مشاوره سياسية بين جميع الأطراف في تدبير الشأن العمومي.

تلك هي نقطة ضعف الشرعية الانتخابية، فهي - وإن كانت تستجيب للأصوات الشعبية في التعبير عن اختياراتها بكل حرية- فإنها بالمقابل قد تخلق جواً من الطغيان والاستبداد "المشروعين"؛ اللذين قد يُفضيان إلى ضرب صميم الديمقراطية بما هي "حكم بالنقاش العمومي".



النص المترجم:

قد تُساهم فصول هذا الكتاب في الكشف عن أهمية الاستدلال العمومي^(*) لفهم العدالة. يجعلنا هذا الأمر إلى معرفة الصلة بين فكرة العدالة وممارسة الديمقراطية، خصوصًا إذا ما استحضرنّا الأطروحة المؤيدة في الفلسفة السياسية المعاصرة، والتي مفادها أن الديمقراطية هي: الحكم عن طريق النقاش.

لعل وولتر باجهوت (Walter Bagehot) كان أول من صاغ هذه الفكرة، لكن مساهمة جون ستوارت ميل (John Stuart Mill) لعبت دورًا كبيرًا في تقريب هذه الفكرة من الفهم والدفاع عنها^(٤).

هناك بطبيعة الحال التصور القديم، والأكثر رسمية للديمقراطية الذي يتميز أساسًا بدلالة الانتخابات والأصوات، وليس انطلاقًا من التصور الواسع كحكم بالنقاش. لكن فهم الديمقراطية توسع فيما بعد في الفلسفة السياسية المعاصرة بشكل كبير، لدرجة لم يُعد يُنظر إليها انطلاقًا من علاقتها بمطالب التصويت العام، بل بشكل أكثر رحابة؛ بما يسميه جون رولز "ممارسة الاستدلال العمومي".

(*) يعتمد أمارتيا صن على مفهوم جون رولز الاستدلال العمومي Public Reason الذي لا يفيد القول المرسل أو البرهان أو الأمر، وإنما تسويغ القول انطلاقًا من مبادئ يتم التوافق حولها. الاستدلال العمومي هو الاستعمال العمومي للعقل بتجريد؛ بمعنى مساهمة فيلسوف السياسة في إرساء مبادئ عامة ومجردة للنقاش العمومي، وعليه يكون النقاش العمومي بمثابة التداول العام الذي قد يشترك فيه أطراف سياسية متعددة، بينما يحيل الاستدلال العمومي على الأفكار والمبادئ المجردة التي يمكن أن تساعد وتسهم في تأسيس النقاش العمومي، لذلك ينتزل الاستدلال العمومي منزلة التجريد، بينما يحيل النقاش العمومي إلى المشاركة السياسية عامة.

يقول جون رولز: "تختص فكرة الاستدلال العمومي في العمق بالقيم الأخلاقية والسياسية الأساسية التي بموجبها تتحدد العلاقة الدستورية الديمقراطية بين الحكومة ومواطنيها، وعلاقة هؤلاء فيما بينهم (...). إن فكرة الاستدلال العمومي لها بنية محددة من خلال خمسة مظاهر:

- ١- المسائل السياسية الأساسية التي تطبق عليها.
- ٢- الأشخاص الذين تطبق عليهم (الحكومة الرسمية والمرشحين للعمل الحكومي).
- ٣- محتواها كما تمنحنا إياه مجموعة من المفاهيم السياسية المعقولة لمفهوم العدالة.
- ٤- تطبيق هذه المفاهيم في النقاشات حول المعايير الإلزامية التي سيتم إعمالها وتشريعها في قالب قانون شرعي لشعب ديمقراطي.
- ٥- الضبط الذي يضطلع به المواطنون في كون المبادئ المستقاة من مفهومهم للعدالة تستجيب لمعيار التبادلية. انظر:

- J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997). P. 767.

(٤) يستحضر (Clement Attlee) كليمنت أتلي الوصف الخاص للديمقراطية، والذي يعتبر خطابًا شهيرًا لا يستحق الشهرة، ألقاه في أكسفورد في يونيو ١٩٥٧ عندما لم يتمالك نفسه في قول نكتة صغيرة - اعتبرها مزحة عندما تُسمع لأول مرة - حول موضوع ذي أهمية، إذ قال: "تعني الديمقراطية الحكم بالنقاش، لكنها لا تكون فعالة إلا إذا استطاعت إسكات الناس". عن مجلة الزمن، ١٥ يونيو ١٩٥٧.

وهذا ما حصل فعلاً، فقد أحدثت أعمال رولز^(٥) (John Rawls) وهابرماس^(٦) (Habermas) والأديبات السياسية التي نشرت مؤخراً في هذا الموضوع، ومن بينها إسهامات بروس آكرمان^(٧) (Bruce Ackerman) وسيلا بن حبيب (Seyla Benhabib) وجوشوا كوهن^(٨) (Joshua Cohen) ورونالد دفوركن^(٩) (Ronald Dworkin) وآخرين-تغييراً كبيراً في فهم الديمقراطية. هناك تأويل مشابه للديمقراطية ساهم به منظر "الخيار الاجتماعي" جيمس بوكانان^(١٠) (James Buchanan).

يقول جون رولز بوضوح في كتابه: **نظرية في العدالة**: "إن الفكرة النهائية للديمقراطية التشاورية هي فكرة التشاور نفسها. فحينما يتشاور مواطنان فيما بينهما، فإنهما يتبادلان وجهات النظر ويتجادلان حول الأسباب المساندة لتلك الأفكار المتعلقة بمسائل السياسة العامة"^(١١).

مقابل ذلك يوسعها برماس من مقاربتة للاستدلال العمومي من نواحٍ عدة، مقارنة بمقاربة رولز، كما يصرح بذلك رولز نفسه^(١٢). أعطى هابرماس للديمقراطية بعداً إجرائياً مقارنة بالمقاربات الأخرى، منبنيهاً مقارنة جون رولز، رغم تباين مقاربتهما للسمات الإجرائية في توصيف عملية وحصيلة الاستدلال العمومي والذي قد يبدو مضملاً بعض الشيء.

(٥) انظر على وجه خاص كتابه: **نظرية العدالة والليبرالية السياسية**، ١٩٩٣.

(٦) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); *The Theory of Communicative Action* (Boston, MA: Beacon Press, 1984), and *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

(٧) كان بروس آكرمان قد دافع عن النظرية الليبرالية في الاستدلال العمومي، انظر:

Social Justice in the Liberal State (New Haven: Yale University Press, 1980). 'Why Dialogue?', *Journal of Philosophy*, 86 (1989).

(٨) Joshua Cohen and Joel Rogers (eds), *On Democracy* (London: Penguin, 1983; *Associations and Democracy* (London: Verso, 1995).

(٩) Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

(١٠) James Buchanan, 'Social Choice, Democracy and Free Markets', *Journal of Political Economy*, 62 (1954); James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

(١١) John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 579–80; *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism*. (1993), and *Justice as*

(١٢) John Rawls, 'Reply to Habermas', *Journal of Philosophy*, 92 (March, 1995).



جاء هابرماسمع ذلك بمساهمة حاسمة في توضيح الأثر البعيد للاستدلال العمومي، خصوصاً ازدواجية الخطاب السياسي فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية للعدالة والمسائل الذرائعية للسلطة والقهر^(١٣).

رغم كل هذا لازال هناك قدرٌ كبيرٌ من سوء الفهم المشترك في النقاشات الجارية حول توصيف طبيعة وحصيلة الاستدلال العمومي. مثال ذلك ملاحظة هابرماسحول نظرية رولز كونها تعطي أولوية للحقوق الليبرالية تبخس من مكانة العملية الديمقراطية، ويدرج في لائحة الحقوق التي يطالب بها الليبراليون "حرية الاعتقاد والضمير، وحماية الحياة، والحرية الشخصية، وحق الملكية"^(١٤). بيد أن إدراج حق الملكية هنا لا يتماشى مع موقف جون رولز، كونه، فيما أعرف، لم يدافع حقيقة عن الحق العام في الملكية في أي عمل من أعماله^(١٥).

تبدو جلية الفوارق الكثيرة في السبل المختلفة التي يمكن من خلالها النظر إلى دور الاستدلال العمومي في السياسة والأخلاق^(١٦) الخطائية. لكيلا تهدد هذه الفوارق بأي حال من الأحوال الأطروحة التي أحاول تطويرها هنا.

(١٣) علق هابرماس على الفوارق بين المقاربات العامة المختلفة في المفهوم وفكرة الاستدلال العمومي؛ حيث يقارن بين تصوره "التشاورالإجرائي" بما يصفه بالآراء الليبرالية والجمهورية. انظر دراسته:

Three Normative Models of Democracy, in Seyla Benhabib (ed.), **Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). Seyla Benhabib, 'Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference', in **Democracy and Difference** (1996), Amy Gutmann and Dennis Thompson, **Why Deliberative**

(14) Jürgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, 92 (1995), pp. 127–8

(١٥) ربما تأثر هابرماسفي مقارنته بحقيقة مفادها أن رولز لا يعطي مكاناً للحوافز، الأمر الذي قد يمنح حق الملكية دوراً ذرائعياً هاماً. في حين أن رولز يقبل التفاوت في إجراءاته العادلة لأسباب تتعلق بالحوافز عندما تحسّن هذه المكتسبات حالة الأفقر حالاً. ناقشت ذلك في الفصل الثاني: "رولز وما بعده" عندما انتقدت جي إيه كوهن، في كتابه: **Rescuing Justice and Equality**, 2008. هذه الخاصية لمبدأي رولز في العدالة أن نقبل أو نرفض التفاوتات لأسباب لها علاقة بالحوافز؛ فإن الأمر ليس له أي دور فيما يزعم هو أنه مجتمع عادل، لكن المهم هو أن ندرك أن رولز لا يؤيد حقوق الملكية بإطلاق كجزء من حرية الإرادة كما يعتبر روبرت نوزيك: - **Anarchy, State and Utopia**, 1974

(16) Joshua Cohen, 'Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds), **The Good Polity** (Oxford: Blackwell, 1989); Jon Elster (ed.), **Deliberative Democracy** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Amy Gutmann and Dennis Thompson, **Why Deliberative Democracy?** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); James Bohman and William Rehg, **Deliberative Democracy** (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

من المهم الإشارة إلى أن مجمل هذه المساهمات الجديدة ساعدت في بناء تصور عام، مفاده أن المسائل المركزية في المفهوم الواسع للديمقراطية هي المشاركة السياسية، والحوار، والتفاعل العمومي. كما أن الدور الحاسم للاستدلال العمومي في ممارسة الديمقراطية يجعل موضوعها ككل بذي صلة بالموضوع الأساسي لهذا العمل؛ أعني العدالة.

إذا كان يمكن تقييم متطلبات العدالة فقط بمساعدة الاستدلال العمومي، وإذا كان هذا الأخير يرتبط بشكل وثيق بفكرة الديمقراطية، فإن العلاقة بين الديمقراطية والعدالة ستكون متينةً لكونهما يشتركان في سمات خطابية.

تبقى فكرة الديمقراطية كحكم بالنقاش في بعض الأحيان، وهي فكرة مقبولة تمامًا بشكل كبير في الفلسفة السياسية اليوم) وإن كان الأمر خلاف ذلك لدى أنصار المؤسسات السياسية (مثار توتر في النقاشات المعاصرة حول الديمقراطية ودورها بمعناها القديم- والأقل مرونة من الناحية التنظيمية.

إن الفهم المؤسسي الذي يعتمد على دلالة الأصوات والانتخابات، ليس تقليدياً فحسب، بل يتبناه العديد من الشراح السياسيين المعاصرين من بينهم صامويل هنتينغتون (Samuel Huntington)، حيث يقول: "إن الانتخابات الحرة والمفتوحة والنزيهة هي جوهر الديمقراطية، والشرط اللازم الذي لا محيد عنه"⁽¹⁷⁾.

ورغم التحول العام في الفهم المبدئي للديمقراطية في الفلسفة السياسية، فإن تاريخ الديمقراطية يرتبط غالبًا بالمسائل التنظيمية الضيقة، تركز بشكل خاص على الاقتراع والانتخابات.

يبقى للأصوات الانتخابية دورٌ هامٌ في التعبير عن فعالية عملية الاستدلال العمومي، لكنها ليست هي العنصر الأهم، بل يمكن اعتبارها جزءاً فحسب- مهماً جداً ولا محيد عنه- في طريقة اشتغال الاستدلال العمومي في المجتمع الديمقراطي.

تعتمد أهمية التصويت بالفعل على تبعاته مثل حرية التعبير، والوصول إلى المعلومة وحق الاختلاف⁽¹⁸⁾. بيد أن التصويت وحده قد يبدو غير ملائم للغاية، مثلما الأمر في

(17) Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK, and London: University of Oklahoma Press, 1991), p. 9.

(18) حول أهمية حرية التعبير والنقاشات المتعلقة بها في الولايات المتحدة الأمريكية انظر:

Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment* (New York: Basic Books, 2007).



الانتصارات الانتخابية الكبيرة للحاكمين الطغاة داخل الأنظمة التسلطية ماضيًا وحاضرًا، مثال ذلك كوريا الشمالية حاليًا.

لا تكمن الصعوبة فقط في الضغط السياسي والعقابي الممارس على المقترعين في عملية الاقتراع نفسها، بل وفي طريقة التعقيم رقابيًا على آراء الجمهور، وحجب المعلومات عن الناس، وزرع الخوف وقمع المعارضة واستقلالية وسائل الإعلام، وغياب حقوق الإنسان الأساسية والحريات الفردية السياسية. كل هذه المعطيات تجعل من السهل جدًا على السلطات الحاكمة استخدام القوة المفرطة لضمان تطابق تام في عملية التصويت. هذا ما حصل فعليًا بالنسبة لبعض الطغاة الذين حققوا انتصارات انتخابية مدوية، حتى دونما استعمال أي إكراه خلال عملية التصويت، من خلال قمع النقاش العمومي وحرية الإعلام وخلق جو من القلق والخوف.

◀ حدود الديمقراطية:

إذا ما قبلنا بأن الديمقراطية بمفهومها الصحيح مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالعدالة على خطى تحليل هذا الكتاب، فإنه سيكون من الصعب التفكير جديًا في فكرة العدالة باعتبارها فكرةً منتشرةً وتحظى باهتمام الناس، على أنها بالأساس فكرة "غريبة" تتخذ لحاف الديمقراطية.

يحق لنا أن نتساءل ههنا: أولسنا نركز في هذا التحليل على السمة الغربية الصرفة للتنظيم السياسي من أجل مقارنة عامة للعدل والعدالة في العالم؟ وإذا كان الاستدلال العمومي مهمًا لممارسة العدالة، فهل يمكننا التفكير في العدالة في العالم عندما يبدو فن الاستدلال العمومي باعتباره جزءًا من الديمقراطية، كما يرى الاتجاه العام أساسًا غربيًا ومحدودًا محليًا؟ ذلك أن الاعتقاد بأن الديمقراطية هي في الأساس مفهوم غربي ذو أصول أوروبية- وأمريكية- اعتقاد شائع، ويتوفر على قدر من المعقولية، لكنه في جوهره مغلوطةً وسطحيًا.

قد يكون جون رولز وتوماس ناجل (Thomas Nagel) غير متحمسين للعدالة العالمية في غياب الدولة العالمية السيادية، ولكن أليست محاولة الرفع من شأن العدالة العالمية من خلال النقاش العمومي تقوم به شعوب العالم نفسها بنفسها ولصالحها عسيرة هي الأخرى؟ سبق أن أشرنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب: "الحياد والموضوعية" والفصل السادس: "الحياد المغلق والحياد المفتوح"، أن شروط الحياد المفتوح تُضحى المنظور العالمي ضروريًا لمقاربة العدالة عامة في كل بقاع العالم المعاصر.

إن كان هذا صحيحًا، أفلا تكون تلك الضرورة مستحيلةً إذا علمنا أن العالم منقسم انقسامًا كبيرًا إلى جماعات من الصعب جدًا إقناع الكثير منها بالاستدلال العمومي؟! إنه تساؤل كبير جدًا، ومن الصعب تجاهله، على الرغم من صلاته الواقعية الوشيحة مع هذا العمل في نظرية العدالة. ومنه فمن الأهمية بمكان دراسة ما إذا كان تقليد الديمقراطية، سواء بمعناها التنظيمي باعتبارها تصويًا وانتخابات، أم باعتبارها "حكمًا بالنقاش" أساسًا، كان غريبًا أم لا.

عندما تعتبر الديمقراطية في المنظور المحدود استدلالًا عموميًا يتجاوز السمات المؤسسية النوعية التي نشأت قويةً في أوروبا وأمريكا في القرون القليلة الماضية، فإنه علينا تقييم التاريخ الفكري للحكم التشاركي في مناطق كثيرة من العالم - ليس بأوروبا وأمريكا الشمالية فحسب^(١٩).

غالبًا ما تشير حركات الانفصال الثقافي التي تنتقد كون الديمقراطية قيمةً كونيةً، إلى الدور الفريد لليونان القديمة، خصوصًا أثينا، حيث برز التصويت بشكل خاص في القرن السادس قبل الميلاد.

◀ الأصول الكونية للديمقراطية:

شكلت اليونان بالفعل حالةً فريدة وخاصةً جدًا^(٢٠). كانت مساهمتها مهمة في شكل وفهم مضمون الديمقراطية، لكن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها دليلًا على أن الديمقراطية هي في الأساس فكرة "أوروبية" أو "غربية" يتطلب منا تدقيقًا كبيرًا على قبول الأمر كما هو.

(١٩) ناقشت هذه العلاقات في مقالتي:

'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy*, 10 (1999); 'Democracy and Its Global Roots', *New Republic*, 6 October 2003; *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006), pp. 51-5.

(٢٠) كان ظهور الإجراءات الديمقراطية في اليونان بسبب مجموعة من الظروف الاستثنائية التي جعلت الأمر ممكنًا ومستمرًا. وقد بيّن جون دان في كتابه العميق عن تاريخ الديمقراطية: أن الحكم الديمقراطي بدأ مرتجلًا نتيجة صعوبة يونانية محلية قبل ألفين وخمسمائة سنة، ثم ازدهر بعد ذلك خلال مرحلة وجيزة، لكنه تراجع بعد ذلك في كل مكان تقريبًا نحو ألفي سنة (2005), pp. 13-14 *Democracy: A History*, رغم أنني أرى أن الديمقراطية بمعناها الواسع كسجال عمومي لم تتطور ولم تندحر بهذه السرعة، فإن رأي دان ينطبق دومًا شك على المؤسسات الديمقراطية الرسمية التي ظهرت في اليونان القديمة وانتشرت بعد ذلك في عدد من البلدان كإيران والهند وباكستريا (تحت تأثير التجربة اليونانية)، لكنها لن تعاود الظهور إلى عهد قريب جدًا في أيامنا هذه.



من المهم جدًا إدراك أن نجاح الديمقراطية في أثينا كان قد أنتج جوًّا من النقاش العمومي المفتوح، وليس التصويت فحسب، وعلى الرغم من أن التصويت بدأ بالتأكيد في أثينا، إلا إن تقليد النقاش العمومي (الذي كان كبيرًا جدًا بأثينا واليونان القديمة) له تاريخ قديم جدًا.

وحتى إن نحن فكرنا في عملية التصويت فقط، فإن البحث عن مبرر للرأي الانفصالي ثقافيًا في أصول الانتخابات بأوروبا يتطلب قدرًا كبيرًا من الملاحظة. هناك أولًا صعوبات جمة في تعريف الحضارات انطلاقًا مما هو إقليمي وليس انطلاقًا من التاريخ الدقيق للأفكار والأفعال، كأن ننسبها بشكل فج إلى منطقة كاملة فنقول: "أوروبية" أو "غربية".

بهذا الشكل في النظر للفئات الحضارية، لا مانع ولن نجد صعوبةً في اعتبار المنحدرين مثلًا من الفايكينغ والقوط الغربيين ورثة أصليين للتقليد الانتخابي اليوناني القديم (كونهم جزءًا من السلالة الأوروبية)، بالرغم من أن اليونان القدامى، والذين كانوا منخرطين جدًا في التبادل الثقافي مع الحضارات القديمة الأخرى شرقي وجنوبي اليونان (خصوصًا إيران والهند ومصر)، لم يعيروا أي اهتمام للتودد إلى القوط الشرقيين أو الغربيين.

تتعلق المشكلة الثانية بما يلي التجربة اليونانية المبكرة في التصويت، فبينما كان الأثينيون روادًا في تدشين التصويت، كانت هناك مناطق آسيوية كثيرة اعتمدت التصويت في القرون اللاحقة، والتي تأثرت باليونان.

ليس هناك ما يشير إلى أن التجربة اليونانية في الحكم الانتخابي كان لها أثرٌ مباشرٌ على بلدان غربي اليونان وروما فيما يعرف اليوم بفرنسا وألمانيا أو بريطانيا. عكس ذلك تمامًا كانت لبعض المدن الآسيوية- إيران وباكتريا بالهند- بعض عناصر الديمقراطية في حكم البلديات خلال القرون التي تلت ازدهار الديمقراطية الأثينية، فكان لمدينة شوشان أو سوسة (شوش اليوم) مثلًا، جنوب غربي إيران، مجلس شورى منتخب، ومجلس للعموم، وولاة منتخبون من طرف هذا الأخير^(٢١).

(٢١) للاطلاع أكثر على بعض التجارب الهندية في الحكم الديمقراطي المحلي يمكن العودة إلى:

RadhakumudMookerji, Local Government in Ancient India(1919) (Delhi: MotilalBanarsidas,

تعززت الممارسة الديمقراطية المحلية في الهند جيداً، وقد كان يشير سيدي كوارلز (Sidney Quarles) وهو يتجاذب أطراف الحديث مع راشيل (Rachel)، باعتباره موضوعاً لدراسته الوهمية بلندن، لدرجة كان يقتبس أسماء كُتاب لهم صلة بالموضوع^(٢٢).

كان أمبيدكار (Ambedkar)، والذي كان يشغل رئيسَ لجنة صياغة الدستور الهندي الجديد طرحه على المجلس التأسيسي بعد الاستقلال سنة ١٩٤٧، قد كتب بشكل موسع حول هذه الصلة بين تجارب الهند القديمة في الديمقراطية المحلية وبين غاية بناء ديمقراطية موسعة في الهند الحديثة^(٢٣).

لقد كان لممارسة الانتخابات تاريخٌ مهمٌ في المجتمعات غير الغربية، بيد أن النظرة الأوسع للديمقراطية باعتبارها استبدالاً عمومياً، هي سبب فشل الانتقاد الثقافي للديمقراطية كظاهرة إقليمية خاصة^(٢٤).

وعلى الرغم من أنْ لأثينا سجلاً مهمّاً وممتازاً في النقاش العمومي، فإن التشاور المفتوح كان قد ازدهر بشكل كبير في عدة حضارات قديمة أخرى؛ ذلك أن من بين أقدم الاجتماعات المفتوحة التي كانت تهدف إلى حل الخلافات بين مختلف وجهات النظر، في المسائل الاجتماعية والدينية، كانت قد جرت في الهند من خلال المجالس البوذية، حيث كان يجلس أصحاب وجهات النظر المختلفة لمناقشة خلافاتهم، ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد.

كانت أولى هذه المجالس قد انعقدت في راجاغريا (Rajagriha) (راجغير Rajgir حالياً) على إثر وفاة غوتاما بوذا (Gautama Buddha)، ثم انعقد الثاني بعد حوالي مائة سنة في فيسالي (Vaisali)، أما آخرها فقد كان في القرن الثاني للميلاد بكشمير.

(٢٢) كان ألدو هاكسلي Aldous Huxley على اطلاع واسع بأدبيات التجارب الهندية القديمة في الديمقراطية الحضرية، يتبين ذلك من خلال الكتب التي يوردها سيدي كوارلز لزوجته كمواضيع لدراسته خلال زيارته التي كان ينوي القيام بها إلى مكتبة المتحف البريطاني. (٢٣) لم يجد أمبيدكار خلال دراسته لتاريخ الديمقراطية المحلية في الهند القديمة أية قيمة تذكر، في الاعتماد على هذه التجارب المحلية القديمة من أجل وضع دستور للديمقراطية الهندية الحديثة. معتبراً أن مسألة "المحلية" أنتجت أفقاً ضيقاً ومنغلقاً، كما أشار إلى أن جمهوريات الأرياف كانت سبباً في خراب الهند انظر:

The Essential Writings of B. R. Ambedkar, edited by Valerian Rodrigues (Delhi: Oxford University Press, 2002), particularly essay 32: 'Basic Features of the Indian Constitution'.

(٢٤) عالجت هذه المسائل في كتابي:

The Argumentative Indian (London and Delhi: Penguin, and New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), and *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).



حاول الإمبراطور آشوكا (Ashoka)، الذي استضاف المجلس البوذي الثالث والأكبر في القرن الثالث قبل الميلاد في باتنا (Patna) عاصمة الإمبراطورية الهندية (المسماة آنذاك باتاليپوترا (Pataliputra)، نشر بعض أقدم صيغ قواعد النقاش العمومي (شبيهة بنسخة قديمة من "قواعد نظام روبرت" (26) Robert للإجراءات البرلمانية في القرن التاسع عشر⁽²⁶⁾). وفي اليابان وضع الأمير البوذي شوتوكو (Shotoku) وصي عرش أمه، الإمبراطورة سويكو (Suiko)، ما سمي "دستور المواد السبعة عشر"، سنة ٦٠٤ للميلاد.

كان هذا الدستور يلح، بشكل يشبه كثيراً روح الميثاق الأعظم⁽²⁷⁾، الذي عُقدت بعده بستة قرون سنة ١٢١٥، على: عدم اتخاذ القرارات في المسائل الهامة من طرف شخص واحد، بل يجب أن تناقش مع أناس كثيرين⁽²⁸⁾.

اعتبر البعض أن دستور القرن السابع المستوحى من البوذية خطوة أولى لليابان من أجل الارتقاء التدريجي إلى الديمقراطية⁽²⁹⁾. وأسهب هذا الدستور في القول: لا يجب أن نغضب لاختلاف الآخرين معنا، فلكل امرئ قلب ولكل قلب هو. ذلك أن صوابهم خطأنا، وصوابنا خطأهم". إن موضوع النقاش العمومي يتكرر في تاريخ الكثير من البلدان غير الغربية.

(*) Henry Martyn Robert 1873-1923 كان لواء في الجيش الأمريكي تكلف بوضع قواعد إجرائية للعمل البرلماني، كان هدفه صياغة كراسة لا تتجاوز خمسين صفحة، لكنه طورها ليصبح كتاباً يناهز المائة وستة وسبعون صفحة، وبعد نشره توصل برسائل عديدة من قرائه تطالبه بإيضاح ما استغلقت في بعض قواعده الإجرائية. لم يمهله الموت الوقت لتطوير عمله فأوصى زوجته وأبناءه باستكمال الكتاب.

(26) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب: **المؤسسات والأشخاص**، وكذلك كتابي: **The Argumentative Indian 2005**.
(27) الميثاق الأعظم أو ما يصطلح عليه الماكنكارطا **Magna Carta**، هو وثيقة إنجليزية صدرت لأول مرة عام ١٢١٥م. ثم صدرت مرة أخرى في القرن الثالث عشر ولكن بأحكام أقل، حيث ألغيت بعض الأحكام المؤقتة الموجودة في النسخة الأولى، خصوصاً تلك التي توجه تهديدات صريحة إلى سلطة الحاكم، وقد اعتمدت هذه الوثيقة قانوناً عام ١٢٢٥م وما تزال النسخة التي صدرت عام ١٢٩٧م ضمن كتب لوائح الأنظمة الداخلية لإنجلترا وبلاد الغال حتى الآن.
يحتوي ميثاق عام ١٢١٥م على أمور عدة؛ منها مطالبة الملك بأن يمنح حريات محددة وأن يقبل بأن حريته لن تكون مطلقة، وأن يوافق علناً على عدم معاقبة أي "رجل حر" إلا بموجب قانون الدولة وهذا الحق لازال قائماً حتى اليوم في هذه الدول.

(28) من أجل مناقشة مستفيضة لمسألة التقاليد أحيل على كتابي:

The Argumentative Indian 2005 ثم كتابي: **Identity and Violence 2006**.

(29) Nakamura Hajime, 'Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan', in Charles A. Moore (ed.), **The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture** (Tokyo: Tuttle, 1973), p. 144.

لا تكمن صلة هذا التاريخ العالمي في أي افتراض ضمني لصيقي بالتاريخ لا ينفلت منه، لذلك فالابتعاد عن الماضي مطلوب دومًا بأشكال مختلفة، وليس علينا أن نُولد ببلد له تاريخ طويل في الديمقراطية لاختيار ذلك الطريق اليوم.

تكمن أهمية هذا التاريخ في إدراك أن التقاليد الراسخة تظل تؤثر على أفكار الناس، ويمكنها أن تلهم أو تشكل عائقًا، ويجب أخذها بعين الاعتبار سواء أكانت تدفعنا إن كنا خاضعين لها، ونريد تجاوزها أو (كما قال الشاعر الهندي رابندراناث (Rabindranath) بوضوح: نريد معاينة ونقد ما نودُّ أخذه ونبذه من الماضي، على ضوء اهتماماتنا وأولوياتنا المعاصرة⁽³⁰⁾.

ليس مفاجئًا إن لعب الوعي بالتاريخ المحلي والعالمي دورًا عظيم الشأن في معركة الديمقراطية، بزعامة سياسيين بواسل وذوي رؤية ثاقبة في مختلف أنحاء العالم) مثال ذلك سن يات (SunYat-sen) وجواهر لال نهرو (Jawaharlal Nehru) ونلسون مانديلا ومارتن لوثر كينغ وأنغ سان سوكي (Ang San SuuKyi).

يقول مانديلا في كتابه "الطريق الطويل إلى الحرية"، واصفًا انفعاله وتأثره عندما كان يافعًا لرؤية الطبيعة الديمقراطية للأحداث الاجتماعية المحلية التي كانت تُعقد بيت المدرس (Mqhekezweni):

"كان الجميع يمكنه الحديث. وكانت تلك هي الديمقراطية في أبهى صورها. ربما كان هناك تسلسل لأهمية المتحدثين، لكن صوت الجميع تم سماعه، الرئيس والمرءوس، والمحارب والطبيب، والبائع والمزارع، صاحب الأرض والأجير... كان أساس الحكم الذاتي هو أن يكون الجميع أحرارًا في إبداء آرائهم ومتساوين في القيمة باعتبارهم مواطنين"⁽³¹⁾.

لم يساهم فهم مانديلا للديمقراطية كثيرًا في الممارسة السياسية، التي كان يرى من حوله من دولة الميز العنصري التي كان يسيرها أناس من أصل أوروبي، يصفون أنفسهم لا بأنهم "بيض" فقط، مع ما يكون لهذا الوصف ههنا من صواب، بل انطلاقًا من مفهوم ثقافي كونهم أوروبيين أيضًا.

(30) Ramachandra Guha, 'Arguments with Sen: Arguments about India', Economic and Political Weekly, 40 (2005), and Amartya Sen, 'Our Past and Our Present', Economic and Political Weekly, 41 (2006).

(31) Nelson Mandela, Long Walk to Freedom (Boston, MA, and London: Little, Brown & Co., 1994), p. 21.



لم تُسهم بريتوريا عاصمة جنوب إفريقيا في فهم مانديلا للديمقراطية؛ ذلك أن وعيه بالديمقراطية، كما يُستشف من مذكراته، جاء نتيجة أفكاره العامة في المساواة السياسية والاجتماعية، ذات الجذور العالمية، وانطلاقاً أيضاً من ملاحظتهلممارسة النقاش العمومي التشاركي ببلدته المحلية.

◀ سؤال الديمقراطية في الشرق الأوسط:

إذا أردنا مرة أخرى معالجة الأرضية التاريخية للسمات الديمقراطية، فإنه من الضروري إعادة تقييم تاريخ الشرق الأوسط، بسبب الاعتقاد السائد والمتداول؛ كون أن هذه الكتلة من البلدان كانت دائماً معادية للديمقراطية.

إن هذه الإدانة المتداولة تُسيء دائماً إلى المناضلين في سبيل الديمقراطية بالعالم العربي، ولكونها تعميماً تاريخياً فإنها لا معنى لها. صحيح أن الديمقراطية كنظام مؤسسي لم تكن حاضرة في ماضي الشرق الأوسط، لكن الديمقراطية المؤسساتية هي في الواقع ظاهرة جديدة تماماً في معظم أنحاء العالم.

إن نحن بحثنا جيداً بمنأى عن الاستدلال العمومي والتسامح مع الرأي المخالف، بالمعنى الواسع للديمقراطية، فإن الشرق الأوسط سيكون له باعٌ طويل في الأمر. لا يجب أن نخلط ههنا بين التاريخ الضيق للصراعات الإسلامية وبين التاريخ الكبير للشعب المسلم وتقليد الحكم السياسي للحكام المسلمين.

عندما أُجبر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون على الهجرة إلى إسبانيا (المسلمة) في القرن الثاني عشر (عندما حل محل أنظمة الحكم الإسلامي المتسامحة نظاماً آخر أقلّ تسامحاً) لم يلبجأ إلى أوروبا، بل إلى مملكة إسلامية متسامحة في العالم العربي، حيث منحته وظيفة شرفية ذات شأن في بلاط الإمبراطور صلاح الدين بالقاهرة.

لا شك في أن صلاح الدين كان مسلماً قوياً، فقد حارب ريتشارد في سبيل الإسلام وأبلى بلاءً عظيماً في الحروب الصليبية، وكان ريتشارد قلب الأسد أحد أكبر خصومه. لكن موسى بن ميمون وجد مستقره في مملكة صلاح الدين وتمتع بحرية رأي كبيرة. إن التسامح مع الرأي الآخر أمر مركزي ههنا لممارسة الاستدلال العمومي، وقد منحت أنظمة الحكم الإسلامي خلال مجدها حرية كانت أوروبا تحاربها من خلال محاكم التفتيش (حتى على العلماء والفلاسفة).

لم تكن تجربة موسى بن ميمون استثناءً، فرغم أن العالم المعاصر مثقل بالصراع بين اليهود والمسلمين، إلا أن نظام الحكم الإسلامي بالعالم العربي وإسبانيا العصور الوسطى كان له باع وتاريخ طويل في استيعاب اليهود بأمان داخل نسيج المجتمع، حيث اُحترمت حرياتهم الفردية بل وأدوارهم القيادية أيضاً⁽³²⁾.

تورد ماريا روزا مينوثال (Maria Rosa Menocal) في كتابها "زينة العالم" (The Ornament of the world) أن إنجاز قرطبة بإسبانيا المسلمة في القرن العاشر أضحت منافساً ونداً لبغداد، حتى تكون أكثر بقاع العالم تحضراً، حيث يعود الفضل لهذا الإنجاز إلى التأثير المشترك للخليفة عبد الرحمن الثالث (912-961 م) ووزيره اليهودي أبو يوسف حسداي بن شبروط⁽³³⁾.

توجد الكثير من الروايات حول النقاش العمومي والمشاركة السياسية عن طريق الحوار في تاريخ الشرق الأوسط والمسلمين، بل في الممالك الإسلامية التي قامت حول القاهرة وبغداد وإسطنبول أو إيران أو الهند أو الأندلس الكثير من الأبطال للنقاش العمومي، بيد أن هذا التسامح في تعددية الرأي كان استثنائياً مقارنةً بأوروبا.

ففي الوقت الذي كان فيه الإمبراطور المغولي العظيم أكبر يصدر بيانات في الهند حول الحاجة إلى التسامح الديني والسياسي سنة 1590، ومنهمكاً في تنظيم حوارات بين أتباع الديانات المختلفة (هندوس ومسلمين ومسيحيين وفارسيين وجينيين ويهود بل وملحدين)، كانت محاكم التفتيش نشطة جداً في أوروبا، حيث أُحرق الفيلسوف جيوردانو برونو (Giordano Bruno) حيناً في روما بتهمة الهرطقة حوالي سنة 1600، وظلت نشيطة حتى حينما كان الإمبراطور أكبر يُلقي محاضرات بأغرا (Agra) حول التسامح والحاجة إلى الحوار الديني والإثني.

(32) من المهم أن ندرك في هذا السياق كيف أثر التراث الفكري الإسلامي على نهوض الثقافة الأوروبية وظهور معالم كثيرة تُربط اليوم بالحضارة الغربية، انظر حول هذا الموضوع:

David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215* (New York: W. W. Norton & Co., 2008).

(33) Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston, MA, and London: Little, Brown & Co., 2002), p. 86.



قد تكون المشكلات الحالية للشرق الأوسط وما يسمى ببساطة مفردة "العالم الإسلامي" كبيرة، غير أن الفحص التقييمي لأسباب هذه المشكلات يحتاج، كما قلت في كتابي "الهوية، والعنف"، فهما مستفيضة لطبيعة ودينامية سياسات الهوية؛ الأمر الذي يتطلب اعترافاً بالانتماءات المتعددة للناس ماعدا الانتماء الديني، وأن هذه الانتماءات قد تكون متفاوتة بين الأولويات الدنيوية والمصلحة السياسية في استغلال الاختلافات الدينية.

يتوجب علينا أيضاً الالتفات إلى المواجهة الجدلية للشرق الأوسط مع ماضيه الإمبريالي وحاضره الاضطهادي الذي فرضته عليه هيمنة الغرب الإمبريالي، وهي هيمنة لاتزال حاضرة إلى اليوم. إن وهم القدر اللاديمقراطي للشرق الأوسط الذي لا مناص منه، ما هو إلا تشويشٌ مضللٌ وخطيرٌ جداً، باعتباره منهجاً للتفكير في السياسة الدولية أو العدالة العالمية اليوم.



مركز نهوض

للدراستات والنشر

NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS