

الدكتور غسان الخالد

البدوقراطية

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

سلسلة اجتماعيات عربية (٢)



مكتبة
مؤمن قريش

منتدى المعارف

alMaaref Forum



البنودفراطية

قراءة موسيولوجية في الديمقراطيات العربية

الدكتور غسان الخالد

سلسلة اجتماعيات عربية (٢)

البدوقراطية

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

منتدى المعارف

alMaaref Forum



الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

الخالد، غسان

اليدوقراطية: قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية/ غسان الخالد.

١٥٨ ص. - (سلسلة اجتماعيات عربية؛ ٢)

ببليوغرافية: ص ١٤٩ - ١٥٨.

ISBN 978-614-428-015-7

١. الديمقراطية - البلدان العربية. ٢. الأحوال الاجتماعية - البلدان العربية. أ. العنوان.

300

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمنتدى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢



منتدى المعارف

بنابة «طيارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص. ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ - ١١٠٣ - لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

٧	مقدمة
١١	الفصل الأول : الديمقراطية الشعبية
١٢	أولاً : الحرب الواحد
١٩	ثانياً : غياب المزايا
٢٢	ثالثاً : انديكتاتورية عسكرية
٢٤	رابعاً : سمات الديمقراطية الشعبية
٢٦	خامساً : حكم العسكر
٣١	الفصل الثاني : الشورافراطية
٣٣	أولاً : مفهوم الشورى
٣٦	ثانياً : الشورى بين الإلزام والاختيار
٤١	ثالثاً : بين الشورى والديمقراطية
	الفصل الثالث : الديمقراطية التوافقية :
٥٢	النموذج اللبناني
٥٨	أولاً : بدايات ديمقراطية منتسمة
٦٣	ثانياً : الطائفة والتوافقية
٦٤	ثالثاً : طبيعة الديمقراطية التوافقية
٦٦	رابعاً : سمات الحقبة الحزبية
٧٣	الفصل الرابع : في العصبية، الدين والسلطة
٧٣	أولاً : مفهوم العصبية

٧٦	ثانياً : لماذا القوة والاستبداد؟
٧٧	ثالثاً : العصية والدين
٨١	رابعاً : أهمية العصية ووظائفها
٨٩	الفصل الخامس : السلطة في الفجبة القبلية
٩٠	أولاً : الشيخ - السلطة والدور
٩٣	ثانياً : صلاحية الشيخ
٩٦	ثالثاً : المجلس القبلي
٩٧	رابعاً : اتخاذ القرارات
٩٩	خامساً : المشيخة الوراثية
١٠٠	سادساً : المشيخة الانتخابية
١٠٧	الفصل السادس : إشكالية المواطنة والرحمة
١٠٨	أولاً : شمولية الفكر القبلي
١٠٩	ثانياً : التصنيف القبلي
١١١	ثالثاً : الفرد في الفكر السياسي الإسلامي
١١٢	رابعاً : إشكالية المواطنة
١١٤	خامساً : أزمة المواطنة في الدولة القطرية
١١٥	سادساً : المشاركة السياسية
١١٧	سابعاً : المواطنة والاندماج الاجتماعي
١٢٣	الفصل السابع : البدو قراطية
١٢٦	أولاً : التنظيم السياسي القبلي
١٢٨	ثانياً : تعريف البدو قراطية
١٣٠	ثالثاً : مسألة الديمقراطية في الوطن العربي
١٤٥	خاتمة
١٤٩	المصادر والمراجع

مقدمة

راودتني فكرة الكتابة عن الديمقراطية في الوطن العربي منذ ما يقرب من عقد من الزمن. وترىت كثيراً لكثرة ما قرأته عنها. والحقيقة أن ما نشر إنما يصب في إطار الديمقراطية وفق المنظور الغربي. ولعل في هذه الرؤية محاولة إسقاط لن تكون ناجحة على الأغلب، لأن الديمقراطية وجدت في الغرب بيئة ملائمة حاضنة استطاعت من خلالها أن تطور نفسها على مرّ قرون من الزمن تقريباً لتدخل تدريجياً في صلب الذهنية الغربية وتتحول إلى ثقافة تقوم على عادتين أساسيتين هما اعتبار الديمقراطية منهجاً في التفكير وأسلوباً في العمل السياسي أكثر مما هي صيغة مرسومة المعالم محددة الصنع.

وهناك مسألة أخرى ينبغي التوقف عندها وهي أن معظم المفكرين العرب وحتى الغربيين، إنما ينظرون إلى الديمقراطية نظرة إجرائية تتحقق بالانتخابات التشريعية ويتداول السلطة، من غير التدقيق في طبيعة القوانين الانتخابية، والرقابة والصوائط والعوامل المؤثرة في الانتخابات، وباختصار، من غير مراعاة البيئة الاجتماعية وطريقة أو آلية عملها الناتجة عن طبيعة بنيتها، أو المراحل التاريخية التي مرت بها وأدت أو لم تؤد إلى تطور هذه البيئة، وهي في نظرنا لا تزال بنية تقليدية محافظة.

من المسائل التي يجب أخذها في الاعتبار عند الكلام على الديمقراطية في المجتمع العربي هي المسألة الدينية الحاضرة دائماً وأبداً مع البنى الاجتماعية، وهما يتجان معاً (البنية الاجتماعية والدين) منظومة قيم ثقافية واقتصادية وسياسية تتلاحم في ما بينها مشكلة ذهنية عامة تسيء المجتمع العربي بشكل أو بآخر بسمة خاصة يصعب عليها إسقاط المفاهيم الخارجة

عنها. فمحاولة التشبه بالديمقراطية العالمية للمستوى الحضاري الأدنى وجعلها قاعدة للحكم على ما هو ديمقراطي أو غير ديمقراطي لمعاً يصعب عبثاً مسألة مقارنته لأن المفاهيم الحضارية والنظروف السياسية عند العرب، وفي العالم الثالث بشكل عام، إنما تشكل (هذه المفاهيم والنظروف). بيئة مقابلة قد لا تصلح لأن تنمو فيها الأفكار الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية كما هو شائع في أوروبا والعالم الغربي.

من هنا يرى البعض أن اعتبار الديمقراطية كمنهج في التفكير وأسلوب في العمل السياسي يسعح لنا باعتبار الممارسات الديمقراطية على أنواع ودرجات، أي بخضمتها بالتالي لمألة النسبية. وهنا يصبح من المفيد الإشارة بالخطوات الديمقراطية المنحقة في هذا البلد أو ذاك وتحميزه على السير خطوات أخرى بدلاً من النقد اللاذع الذي يسبب الإحباط، خصوصاً إذا ما اعتبرنا أن هذه الخطوات جريئة وشجاعة في المجتمعات التي تسيطر عليها النسي الاجتماعية من جهة والعكر الديني المشار اليهما سابقاً. ومن جهة أخرى، فإن مثل هذا النمط من التفكير يدفعنا عند معالجة مسألة الديمقراطية ونمحيصها إلى التدقيق في الأفكار المنقولة من البلدان التي تشكل مهد الديمقراطية. فالديمقراطية هي قيمة، ولأنها قيمة فهي تعتبر عن أفضلية، وبالتالي فإن قبولها أو رفضها إنما يكون على أساس نفاصتي، ولأنها قيمة أيضاً فهي مستحفظ بأفضليتها وأولويتها متقدمة بذلك على سائر القيم.

يذهب كل من إيلىا حريق وعمان سلامة إلى اعتبار الديمقراطية مجموعة أفكار نمت وتزعمعت في حضارة غربية، ولذلك وجب علينا التزام مبدأ ملاءمة الفكرة الدخيلة مع البيئة وانتكار آليات سياسية تتلاءم مع أوضاعنا الاجتماعية من غير أن نصعقي بالجوهراً^(١).

انطلاقاً من فكرة الموازنة هذه ارتأيت أن يكون عنوان الكتاب الذي بين أيدينا هو الديمقراطية. ثم أقصد طبعاً إضافة مصطلح جديد في علم الاجتماع

(١) إيلىا حريق. الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩)، ص ١٧. انظر أيضاً: ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي لفوندا سبوسي إيني إنريكو ماتيني، جون ووترز زي (وأحرون)؛ إهداد نعتان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

السياسي كمصطلح «الشوراقراطية»، والتي تعني الموازنة بين مفهومي الشورى الإسلامي والديمقراطية الغربية، وإنما أردت من هذا العنوان أن يكون معبراً عن البنية الاجتماعية ومنهج التفكير الذي يغلب على المجتمع العربي مقروناً بألبه العمل السياسي التي يسميها خلدون النقيب «انقلابية السياسة» أو «الديمقراطية القبلية» كما سرى لاحقاً.

من هذا المنطلق جاءت الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب عبارة عن قراءة سوسبيولوجية لما يفترض أنها ديمقراطية مورست في أنظمة حكم مختلفة في العالم العربي. فالفصل الأول «الديمقراطية الشعبية»، قراءة سوسبيولوجية للديمقراطية التي مورست في الدولة القومية حيث سيطرت النخب العسكرية الربعية على السلطة وتحالفت مع البورجوازية المدنية في محاولة منها لاستمرارها وديمومتها.

أما الفصل الثاني «الشوراقراطية»، فقد تناولنا فيه مسألة الشورى والديمقراطية، ورأي الفكر السياسي الإسلامي في الديمقراطية، في حين تناول الفصل الثالث «الديمقراطية التوافقية»: النموذج اللساني في الممارسة الديمقراطية.

وسنجد في هذه الفصول معوقات أساسية للديمقراطية تتعلق بمسألة تداول السلطة أو توريثها، وإنهاء المؤسسات أو تهيش دورها، تعديلات دائمة للفوانين الانتخابية بما يتناسب وإعادة إنتاج السلطة ذاتها. بالإضافة إلى النظرة إلى المعارضة التي سيطرت عليها العقلية القامرية والشخونية. وقد اخترت أن يكون الفصل الرابع عن العصبية وعلاقتها بالدين والسلطة.

أما الفصل الخامس فقد تناولنا فيه «السلطة في ذهنية القبلية»، كيفية انتقالها والمجلس القبلي، وكيفية اتخاذ القرارات الهامة مشيراً إلى مسألة الاستئثار بالسلطة، التي تحولت المحكومين بشكل أو بآخر إلى رعايا خاصعين عليهم واجبات وليس لهم حقوق، وهو ما اتسمت به معظم بل كل الأنظمة الشمولية، مما يطرح إشكالية التمييز بين مفهومي اربعية والمواطنة، وهو ما تناولناه في الفصل السادس. والفصلان الخامس والسادس يشكلان تمهيداً موضوعياً للفصل السابع الذي جاء تحت عنوان «البيروقراطية». أخذين في الاعتبار أن البيروقراطية كما الديمقراطية، هي ثقافة تنسم بالشمولية أي

تطال مختلف المجالات الحيانية. ولكننا وفي إطار التأكيد على وجودها كنسق سياسي موروث وممارس أثرنا الإشارة إليها من خلال مؤشرين اثنين هما القوانين الانتخابية والمؤسسات. وهما مؤشراي بدلان بشكل أو بآخر على الديمقراطية كما هي معروفة في النظم الغربية، كما ويعيران بشكل أو بآخر عن هذه الثقافة. إنها محاولة لا ندعي فيها الوصول إلى حقائق منتهية، لكننا تلقي بعض الضوء على ذلك، ونحن نستوضح من خلالها بعض ملامح المستقبل في ظل ما يشهده العالم العربي من تسارع الأحداث والحركات الاحتجاجية في ما جرت تسميته اصطلاحاً «الربيع العربي»، على أمل أن يكون هذا الكتاب الذي أقدمه لينة معرفية تضاف إلى مداميك المعرفة الوسيولوجية.

الفصل الأول

الديمقراطية الشعبية

تعتبر الديمقراطية الشعبية مشابهة للديمقراطية الليبرالية لأنها تعتمد نظام الأكثرية في التمثيل، وهذه الأكثرية في القطاع الأكبر من المواطنين تجسد عملياً في العمال والفلاحين والنجش وأصحاب الدخل المحدود وصغار الكسة إضافة إلى المعلمين والمثقفين والقرويين، وجميعهم يشكلون السواد الأعظم والغالبية العظمى لمواطني الدولة في مواجهة الطبقة الغنية المتمثلة في كبار الملاك وأرباب العمل.

بهذا المعنى، فإن الديمقراطية الشعبية هي وليدة النظم الاشتراكية، فماذا لم تتطور هذه الاشتراكية في مجال الحريات العامة؟ وما هي المعوقات التي حالت دون ذلك؟ وهل هي معوقات داخلية أم خارجية؟ هذه الأسئلة - وغيرها الكثير - توضع في مواجهة البحث في إشكالية أسباب انهيار المنظومة الاشتراكية وأهل نجاحها من غير أن تدري إمكانية عودتها في ظلان العولمة والنظام العالمي الجديد الذي بدأ كمشروع يحطو خطوات نوعية لدرجة اعتبر فيها أحد أهم منظري التيو - ليبرالية أن سقوط الاتحاد السوفياتي - سابقاً - هو نهاية التاريخ، كما اعتبر أن الليبرالية انتصرت وأن الشعوب التي اعتمدها كنظام اقتصادي سياسي نفاخي - . . . إلخ - قد دخلت في ما أسماه ما بعد التاريخ - وأن الشعوب التي ما زالت تعيش في التاريخ أصبحت مقصورة جداً عن اللحاق بالركب، وهو ما يتناغم مع مصطلح صراع الحضارات.

لن أناقش مسألة المعوقات الخارجية، علي أهميتها، وإنما سأتناول المعوقات أمام تطور الديمقراطية الشعبية منطلقاً من الأسس الفكرية التي قامت عليها، كيف وقعت ضحية التنظير المؤدلج ورقابة الحزب الواحد

وغياب المؤسسات ونحتم الصفوة السياسية وتجذر هذه التخب في السلطة، وما ينركه هذا التجذر من آثار سلبية، إلى ما هالك من معوقات تنمية وعبرها.

أولاً: الحزب الواحد

في التعريف، فإن الديمقراطية الشعبية هي النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي حيث تكون السلطة فيه لجماهير الشعب المشار إليها سابقاً، بقيادة حزب حاكم، ينظر إليه باعتباره الحزب القائد ذا الصفة الثورية الذي يعبر عن طموحات ونظلمات هذه الجماهير. وإذا كان هذا يمثل نقطة خلاف واختلاف مع الديمقراطية الليبرالية، فإن كليهما يعترف بوجود تفاوت اجتماعي بين المواطنين ووجود طبقات اجتماعية تكرر - وفق المنظور الاشتراكي - الديمقراطية الليبرالية سيطرة الطبقة المستغلة. وهي الطبقة الغنية صاحبة الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، في حين أن الديمقراطية الشعبية تعنى مصالح الجماهير.

بين النظرية والتطبيق، تقع في مطبات سياسية. تقول «روزا لوكسمبورغ» (Rosa Luxemburg) إن على البروليتاريا أن تقوم مباشرة بتعميد التحولات الاشتراكية بقرار حاسم، أي تحقيق ديكتاتورية الطبقة بالاشتراك نليط وواسع للجماهير الشعبية فيها في جز من الديمقراطية الواسعة وليس وفق ديكتاتورية الحزب أو الصفوة^(١). فالمشاركة السياسية الجماهيرية الواسعة إن لم تتحقق، فإن الاشتراكية منتحول إلى مجرد [ملاوات من المثقفين الجالسين حنط الطاولة، وهي تخترق رقابة اجتماعية وتعتبرها من الأهمية بمكان حتى لا يصبح تبادل الخبرات محصوراً في حلقة مخلقة من موظفي الحكومة الجديدة^(٢).

إن وجود رقابة اجتماعية لا يعني فقط مراقبة حمل المعجودين في السلطة باستمرار وديمومة من أجل دره الأخضر وبيع الفساد اللذين يرافقان سانة التجذر في السلطة، بل يعني أن هذه الرقابة ينبغي أن تكون منظمة في

(١) نجدت زريفة، الديمقراطية. قصة لم تكتمل نصولها بعد... (دمشق: دار بلال، ١٩٩٨)،

ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

إطار مؤسساتي، أي إنها تفتضي وجود مؤسسات رقابية تمنع باستقلالية تامة عن السلطة حتى تستطيع المحاسبة، وهو ما لم يتوفر وثن يتوفر في الأنظمة الديمقراطية ولا في الأنظمة الاشتراكية مع الإشارة إلى نسبة الفوارق في استقلال الأجهزة أو المؤسسات الرقابية بين هذين النظامين. ففي الدول الديمقراطية الغربية تكون مؤسسات الدولة وأجهزتها جزءاً من تركيبة الدولة بمعنى أنها تنفذ أيديولوجية الدولة بشكل مباشر أو غير مباشر. فكيف هي إذا الحال في الدول الاشتراكية؟

كذلك، فإن وجود الرقابة الاجتماعية، والحال هذه، يفترض بالمتقنين الثورين عدم الركون إلى السلطة وإن كانت منسجمة مع تطلعاتهم، ألا يفقدوا الحس التقدي حتى لا يتحولوا إلى مصعفين للسلطة وأجهزتها، وهذا ما يفيد في أهمية مبدأ النقد والنقد الذاتي الذي تعتمد الأحزاب ذات الطابع الاشتراكي إذا مورس وفقاً لأصونه ول معاييره ولأهدافه المتوخاة منه، وهذا لم يحصل على ما يبدو.

يعتبر مبدأ النقد والنقد الذاتي ملازماً لمبدأ الديمقراطية المركزية التي وسست كل الديمقراطيات الشعبية الأخذة بالسهب الاشتراكي. فما هي الديمقراطية المركزية؟

ـ الديمقراطية المركزية في الحزب الواحد

يعتبر مبدأ الديمقراطية أحد أهم مبادئ بناء الحزب في الأحزاب الاشتراكية ذلك أنه يقوم بدور الناظم في بيان الحزب الواحد وفق ما تشير إليه أدبيات حزب البعث العربي الاشتراكي السياسية الذي تعتبر أنه ينبع من مفهومين أساسيين للحزب هما الحرية والثورية. فالديمقراطية ككفل حرية أعضاء الحزب في مناقشة واقتراح وانتخاب القيادات من الدنيا إلى العليا، والمركزية تصبح ضرورة ثورية يملؤها الحرص (الخوف) على وحدة الحزب من اتواحي التنظيمية والفكرية والسياسية، ولا نخفي لأدبيات السياسية للحزب أن المركزية سفي أن تكون نتاجاً لتحقيق الديمقراطية لإجراء الانتخابات التي يفترض أن تكون حرة واعدة^(٣).

(٣) نعم، في هذا عهد حزب البعث العربي الاشتراكي (سورية). مهراج الشفيق العربي،

دراسات تنظيمية ١٩٧٠، ١٩٨٠، ١٩٨٢.

الديمقراطية في الحزب والأحزاب المشابهة من حيث البنية التنظيمية
تعني إيصال - بالانتخابات - قيادات تتولى شؤون الحزب وتضع خطط
عمله. والمركزية تعني أن لهذه القيادات المتتمة حق وضع الخطط حصرياً،
وعلى القيادات الدنيا وبقية أعضاء الحزب الالتزام بالقرارات العليا.
وافتراض الانتخابات الحرة يعني استبعاد الإيحاءات والتوجيهات والتدخلات
سثنى أنواعها في عملية الانتخاب. وهو ما يعارضه موريس دوفرجه
(Maurice Duverger) الذي يعتبر أن الانتخابات في الأحزاب الاشتراكية في
أوروبا كما في بقية دول العالم إنما تتم عبر هذه الإيحاءات والتوجيهات من
القيادات العليا إلى القيادات الدنيا وعموم المتسيبين لانتخابات تعيد إنتاج هذه
القيادات نفسها بنفسها مما يؤمن لها استمرارية وجودها في رأس السلطة
السياسية تهيمن من خلالها على الحزب وميأساته والدولة التي يحكمها
الحزب الواحد.

أدبيات الحزب تشير إلى علاقة عضوية متوازنة بين مفهومي الديمقراطية
والمركزية، وما يمثلهما هذان المفهومان، الحرية من جانب والثورية والنظام
من جانب آخر، بحيث لا يطفى أحدهما على الآخر فتتحول الديمقراطية إلى
فوضى والمركزية إلى ديكتاتورية، وتحقيقه أنه بعبء استبعاد الفوضى بشكل
كامل ونحت شعار الحرص على الحزب والخوف من الفوضى أو من كل ما
يسمى انحرافاً نظرياً وقعت الأحزاب الاشتراكية في فخ الديكتاتورية بالإضافة
إلى عوامل أخرى سنناقشها في فصل آخر. لكن من المفيد الإشارة إلى أن
الديمقراطية التي تعني الشق السياسي الانتخابي - وهو مفهوم نعتض عليه
لأن الديمقراطية ليست انتخابات فقط. مع ذلك، فإن الديمقراطية بهذا
المعنى قد فقدت الكثير من معانيها على الصعيد الحزبي أو على الصعيد
الوطني المتمثل في الانتخابات التشريعية وفق ما سنوضحه لاحقاً.

هذه المقاربة تبدو غير كافية من الناحية العلمية وحتى من الناحية
المنهجية. ذلك أن حقيقة الفكر القومي من الناحية النظرية لا يمكن إلا أن
يكون ديمقراطياً، من هنا تأكد البحث عن معوقات مسيرة الديمقراطية في
الدولة القومية وعلاقة هذه الديمقراطية بالفكر القومي، أو بمعنى آخر ضرورة
أن يركز البحث على المعوقات التي هي ليست من الصعيد بإمكان إذا ما
أخذنا بعين الاعتبار عنصري الزمان والمكان. الزمان الذي انتشر فيه الفكر

القومي والمكان الذي ساد. ومن خلال هذين العنصرين، فإن الإشارة إلى الشرائع الاجتماعية التي حملت لواء الفكر القومي من حيث مآلتي التنظير والتشريف من جهة، ومن جهة أخرى، الشريحة التي احتضنت وداومت عنه مدعبة حمايته من مسألة الانحراف النظري أو الطروحات البديلة التي قد تؤثر في مساره سلباً.

لقد نحا الفكر القومي أو أزيد له أن يتحو المنحى الجماهيري، فتحوّلت الأحزاب القومية إلى أحزاب جماهيرية، وخصوصاً بعد أن احتضن العسكر الفكر القومي ووصل به إلى السلطة في مصر وسوريا وليبيا والسودان والعراق، ثم توافرت في العسكر ظروف انتشار وعوامل انتشار بأوسع مدى، وربما يكون الصواع العربي الإسرائيلي من أهم هذه العوامل التي ساعدت على نجنس سلطة العسكر وابتعادها شيئاً فشيئاً عن الاستعمار الأجنبي، وعن المجتمع المدني لصانع مجتمع العسكريناري^(٤) إذ عرفت تلك الدول بدايات ديمقراطية^(٥) إلى سؤال آخر يطرحه محمد عابد الجابري وهو: مع من يقف الحزب؟

يتوافق الجابري مع سلامة في وجود اللحظة الديمقراطية ويعتبر أنه كانت هناك حياة - ليبرالية - سياسية واقتصادية وإن كانت في طور التأسيس في كل من مصر وسوريا، والمغرب وتونس بعدهما. إلا أن الجابري يقلل من العوامل الداخلية لصالح العوامل الخارجية عندما يعتبر أن براعم المجتمع المدني تم سحق بالرعاية ولا بالمهادنة من الغرب الذي سلك نحوها سلوك الاستعمار الجديد الذي اتخذ أوجهاً متعددة، كإحياء القوى التفلدية، القبلية والطاقفية والتحالف مع قوى إسلامية تحت شعار مقاومة الشيوعية ومحاصرة الدول التي أنتجت ثورات تحريرية، هذا الحصار الذي أجهض مشاريعها وطموحاتها^(٦).

قد تكون هذه المقولة صحيحة ونسبة كبيرة، لكن من الضروري الإشارة إلى العوامل الخارجية لجهة ما تعلق منها بنشوء الحزب وأهدافه، ثم آلية

(٤) ضان الخالد، الفكر القومي والديمقراطية، الشهر (بيروت)، ٢٠٠٥/٥/٩.

(٥) ضان سلامة، محور عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشريحة الدستورية، سلسلة الثقافة القومية، ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٦) محمد عابد الجابري، مع من يقف الحزب، الاتحاد (توليفي) ٢٢٤/٣/٢٠٠٥.

عنه وهو ما يعتبر عنه جورج بالانديه (Georges Balandier) بوضوح من غير أن يستعد تأثير القوى الخارجية.

يعترف بالانديه أن الحزب السياسي هو أداة تحديث وخصوصاً في المجتمعات التي تعيش فترة تحديث، ذلك أن الوظائف التي يقوم بها الحزب إنما هي توجيه للاقتصاد الوطني وتغيير البنى الاجتماعية وغير ذلك. ومساعدة الحزب في التغيير في هذا المجال ستكون أكثر فعالية بقدر ما يكون نظام الحزب الواحد مسيطراً بشكل واسع في مرحلة ما بعد الاستقلال^(٧٧)

بالإضافة إلى وظائف الحزب، فإن ارتباط الحزب من حيث ولاؤه للنخب العصرية التي تريد التغيير تجعل منه الأداة الأكثر فعالية في هذا المجال.

لكن الإشكالية في نظر بالانديه تعود لتطرح نفسها في ما أشرت إليه سابقاً وهو نسبة الجغرافية، والشريحة السكانية التي تحتضن هذا الحزب، ففي نظره أن الحزب غالباً ما يتشكل من جماعات وسيطة تسعى لأهداف حديثة معتمدة على أشكال ورموز تقليدية وروابط قبلية، حركات ثقافية، مما يفقد أدواتها الأكثر إبحاء بالحدائق (وسائل الإعلام) فعاليتها نظراً لأنها مصطرة إلى التكيف مع البيئة التقليدية التي تريد التأثير فيها، وهي تلجأ إلى وسائل تقليدية لتقوية التماسك وتأسيس النفوذ لعناصرها^(٧٨).

هذه الثنائية، تقليد - حداثة، المتناقضة أصلاً قد رسمت الخطاب السياسي الأيديولوجي برذات فعل ضد موقف الخضوع. وقد قدم بالانديه مفارقة علمية على درجة من الواقعية عندما اعتبر أن الاستغلال والاضطهاد وتحميد الاستغلال هي أهم مقولاتها المؤثرة أكثر، بقدر مساهمتها في شرح التخلّف التقني والاقتصادي. ويقدر ما تحلدها ضرورة تغليب وحدة الأمة على خصوصيات شتى الأنظمة... شخصية الزعيم تصبح مقدسة قد تنماهي مع شخصية المحلص^(٧٩) وتصبح الأمة معها هدفاً لذين سياسي حقيقي تتولى

(٧٧) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الحامية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٠٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

عندها الأيديولوجيا تبني خطابين أحدهما للنخب السياسية وللنشر في الخارج والثاني يوجه إلى العنات الاجتماعية الأقل تأثراً بالثورية العصرية، مستلهمة بذلك الفلسفات الاجتماعية والعبادئ السياسية الممعددة في الخارج. وهذا هو حال الفكر الاشتراكي والماركسي لبعض الصياغات الوطنية ينتج عند بالانديه معادلة لا تخلو من التناقض في الممارسة السياسية للأنظمة. تنطرح هذه المعادلة في «أن أدوات فكرية أجنبية تصنع الفكر السياسي الحديث ولكنها موضوعة في خدمة تنمية قومية التوجيه وتلدفاع غالباً عن الخصوصية».

وتعود هذه الثنائية المتناقضة مع «بيرك» في تجديد موقع «العرب بين الأمم والغد» مفسراً هذا الجهد من أجل التوافق مع الآخرين واستمرار «لرفاء للذات، هذه «الضرورة المتناقضة» التي لا تحمل من الخطأية بالتجديد رفضاً تاماً للتقليد»^(١١).

وهنا تأتي مسألة استحضار الماضي بإنجازاته، وحضارته، وبطوك وغير ذلك لتصبح أساساً في الأيديولوجية السياسية السائدة لدى الأنظمة، إنها معالجة للماضي بطريقة تؤمن رد الاعتبار للحضارات والشعوب، وهنا أيضاً أكثر طوباوية. وهي نظر بالانديه فإذ الانفصال من أسطورة ذات مضامين أيديولوجية إلى الأنظمة الفكرية الحديثة ذات المضامين الأسطورية بطرح المسألة التي تثار في كل المجتمعات قيد التحول. إنها مسألة التحديث المستمرة بين التقليد والثورة^(١٢).

ما الرابط الموضوعي والعقلاني بين ما طرحه بالانديه والديمقراطية الشعبية؟

للإجابة عن هذا السؤال، أو التساؤل، لا بد من إعادة قراءة الظروف أو الشعارات لأنظمة الحكم السائدة في الوطن العربي، وخصوصاً في نموذج الدولة الاشتراكية، حيث يبدو أن هذه الظروف والشعارات قد حولتها النخب الحاكمة إلى أيديولوجيا طوباوية بالفعل. ولقد مارست هذه النخب، وما زالت تمارس، سياسات لاديمقراطية. ولا أقصد هنا بالديمقراطية نظاماً اقتصادياً سياسياً، أي ربط الديمقراطية بالليبرالية، لكن ما أقصد بالديمقراطية

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

هو المشاركة السياسية على أوسع نطاق لأبناء الشعب وتكويناته الاجتماعية، وهو ما يفترض بهذا المعنى إمكانية تحقق للديمقراطية في نظام اشتراكي يعتمد الاقتصاد المخطط^(١٢).

ويخلص مؤلفو الكتاب إلى أن الجبر الأكبر من أزمة الدولة القطرية يتبدى يعود إلى التسلط والاستبداد وسوء إدارة الدولة والمجتمع بواسطة النخب الحاكمة^(١٣)، أما التسلط والاستبداد فإتاما يعودان بالأساس إلى اعتماد النظم العربية بشكل فذال على الجيش لمحاولة تثبيت الحكم، وحصراً الدولة التي اعتمدت النظام الاشتراكي، حيث لعبت المؤسسة العسكرية دوراً ريادياً في الوصول إلى السلطة، وفي تثبيت هذه السلطة من خلال تطوير أجهزة الضبط والمراقبة وبمعنى بذلك الجهاز المخفراطي^(١٤).

لا يخفى على أحد أن من أهم عوامل استمرار النخب السياسية في السلطة وتجزؤها الذي يفيد طول استقرار فترة الحكم، هي المهنات والقدرات العالية لأجهزة الأمن والمخابرات^(١٥)، ونحو ذلك الدور الأمني تلعبه العسكرية المسيطرة على الجيش إلى دور أمني سياسي، سيطرت فيه وغيره على مقاليد الأمور في شتى مجالات الحياة اليومية في الدولة، من التوظيفات إلى التعيينات والناقلات إلى الانتخابات مستفيدة من الخبرة التي اكتسبتها خلال فترة تجديدها في السلطة، ومستفيدة من الدور الذي أعطي لها في حفظ الأمن لتجاوزه بعد ذلك إلى شتى أنواع التدخلات في شتى المجالات محققة سيطرة ما يسمى بالفعل الأمني على العقل السياسي.

لم تؤدّ السيطرة إلى تجاوز الدور والوظيفة المتوطنين بالمؤسسة العسكرية، بل تجاوزته إلى حد تعطيل المؤسسات الأخرى الموجودة في الدولة عبر فرض القرارات والإصلاحات على هذه المؤسسات بما يتناسب

(١٢) هذا المعنى كان من النقد الموجه إلى عبد سلامة (أخرون)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، منشق النزاسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٤) حسين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، سلسلة المحررات الدكتوراه، ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٥٦: حيث يرى أن أغلب النظم العربية لم تزده في استخدام وحدات الجيش وتوظيفها في مهامات الحياة السياسية الداخلية. (١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

ومصالح النخبة الحاكمة، وهم جزء منها أصلاً، وأحياناً كثيرة بما يتناسب وبعض المصالح الشخصية والتمويل الذاتية العاطفية، والتي أعطيت من خلال هامش كسب الود والارتباط بالحاكم أو بمن يدور في تلكه من خلال هرمية وظيفية معروفة التوجه والانتماء. وهذا ما حول الديمقراطية الشعبية في النظم الاشتراكية العربية إلى ديمقراطية شكلية، كما ديمقراطية البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي سابقاً.

ويؤكد مضمون المجتمع والدولة في الوطن العربي مقولة السيطرة هذه عندما يشير إلى أن جهاز الأمن شكل الأداة الرئيسة لفرض هيمنة الدولة والنظام الحاكم بالإضافة إلى إسناد مهام أخرى غير الوظيفة الأساسية متجاوزاً إليها إتي وظيفة الإشراف على التعليم والصحة والسبلات والتجمعات التطوعية لدرجة أنها أصبحت بعد انقضاء اللحظة الليبرالية «قوة السلطة التنفيذية الحقيقية»، ذلك أنها لا تخضع للسلطة التشريعية وتلتف على، أو لا تمثل ل/ أوامر السلطة القضائية^(١٦).

وهكذا، فإن وجود أحزاب في الدولة القطرية لم يمنع الحزب الحاكم في مصر مثلاً من محاولات إحكام سيطرته وتقليص دور هذه الأحزاب بدرجة تشابه مع الحزب الطبيعي وهو حزب البعث العربي الاشتراكي على الرغم من وجود أحزاب أخرى منضوية في ما يسمى الجبهة الوطنية، ولكن الحقيفة أن هذه الأحزاب ومنذ اللحظة التي اعترفت فيها بالدور الطبيعي للحزب الحاكم فد أتعت دورها وجعلت نفسها في حالة تبعية نامة، محققة تراجعاً في الدور ومشاركة شكلية في الحياة السياسية، تفيد هذه المشاركة الشكلية أيضاً في مسألة الوجود الشكلي لهذه الأحزاب. وفي هذا المجال هناك أوجه تشابه بين الدول القطرية العربية، مصر، سوريا العراق قبل تغزو الأميركي، تونس، الجزائر والسودان، هناك أحزاب لكنها تحت لواء حزب واحد أو هي مواجهة ضعيفة معه، مما يؤكد مقولة أحادية الحزب فعلاً لا صورياً.

ثانياً: غياب المؤسسات

العقصور طبعاً بالمؤسسات، مؤسسات المجتمع المدني، ذلك أن في بعض الدول العربية قد وجدت مؤسسات (تقريباً - مهنية) لكنها كانت وليدة

(١٦) سلامة [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٨١.

الحزب الحاكم مؤتمرة بأمره تنفذ سياسة هذا الحزب وفق المعايير والأهداف ذاتها، أو وليدة أجهزة الدولة، وفي كل الأحوال لم تصل هذه المؤسسات إلى عمقنة الإنسان فيها عقلنة مؤسسية، بمعنى لم يصل الأساس العربي إلى درجة التمتع بعقلية مؤسسية لأسباب عديدة، مع أن المؤسسات تعتبر سداً رتباً لبنا الديمقراطية^(١٧).

نقد أهم كل من تينين وترتسكي المؤسسات التمثيلية واستُقبلت بصفوة سياسية أوقعها في ما سمي «الديكتاتورية البلشفية»، ولذلك فإن البيروسسترويككا التي حاول القيام بها الزعيم الروسي غورباتشوف قد أدت بطريقة أو بأخرى، إلى انهيار الاتحاد السوفياتي نتيجة لهذه الديكتاتورية ونغياب المؤسسات التمثيلية أو غياب دورها الفاعل، إن وجد^(١٨).

إن اختصار المؤسسات - مؤسسات المجتمع المدني - بالحزب السياسي الحاكم أو إلغائها لا يشكل في رأينا كل الحقيقة لأن وجود مثل هذه المؤسسات، على أهميتها، إنما هو نابع عن تطور مندرج في الحياة المدنية، إنه نتاج الديمقراطية الليبرالية الغربية.

والحديث عن مؤسسات مجتمع مدني هي الدول العربية يختلف عنه في الدول العربية من حيث أكمة وجود هذه المؤسسات وآلية عملها، ومن حيث الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، ومن الأساس من حيث كيفية وجودها، أي الحاجة التي ولدتها.

من الناحية النظرية، المؤسسات موجودة وبكثرة. فمن نقابات المهندسين والمحامين والأطباء والصيدلة إلى النقابات العمالية إلى المؤسسات الدستورية الممثلة في مجلس الشعب والسلطة القضائية والهيئات النقابية إلى ما هنالك من مؤسسات متوزعة وفر يصيف «المجتمع والدولة في الوطن العربي»^(١٩) إلى مؤسسات سيادية ممثلة في الجيش وجهاز الأمن الداخلي، ومؤسسات خدمية كالإعلام والصحة، إلى المؤسسات الإنتاجية التي تحولت إلى قطاع عام عبر ناميم في كل من سوريا ومصر ولبنان والعراق وغيرها من الدول العربية ثم

(١٧) تريب، التسباني، العرب: رهان الديمقراطية والسلام (بيروت: دار البيان، ١٩٩٤)،

ص ٢٥.

(١٨) زيفه، الديمقراطية: نفسه لم تكتمل فصلها بعد... ص ١٨٥.

مشاهدة عودة انقطاع الخاص في مصر أثناء حكم السادات وما تلاه، إلى القطاع المشترك في سوريا، وهو تزاوج بين القطاعين العام والخاص في نحو منهج ومدروس نحو انقطاع الخاص ومزيد من الحرية الفردية.

لكن وجود هذه المؤسسات لا يعني بالضرورة احتمال عقدها وتوفير شروط عملها بالطريقة التي تصبح فيها هذه المؤسسات مستقلة وتشكل قوى ضبط على السلطة. فمعظم هذه المؤسسات في الدولة الاشتراكية ربط وجوده بالأساس بوجود النظام، واعتبر أن مصالحه مؤمنة ومحافظ عليها، طامحاً أن النظام يحافظ على وجوده. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما سبق وأشرنا إليه من سيطرة الجهاز الأمني على الكثير من هذه المؤسسات بالنفوذ. أمكننا معرفة كيف تدار هذه المؤسسات بالإملاءات والإجاءات وليس بفعل مصالح ذات بعد مؤسسي. وهو ما يتعارض مع انعقاد المؤسساتي ويحوّل هذه المؤسسات بالتالي إلى أشكال صورية كما تتحوّل إلى جزء من أجهزة السلطة تضبط آلية وحركة المحتتمين إليها، ومعه تفقد هذه المؤسسات دورها الفاعل وشروط تحسين ظروف وجودها.

ولعل هذا هو المعنى الذي قصدته الرئيس جمال عبد الناصر في أثناء محاضرات الوحدة الثلاثية عام ١٩٦٣ عندما لاحظ الخلط بين مفهوم المنظمات الشعبية، أو بالأحرى في الأدب السياسي للبحث، إذ من وجهة نظره أن هذا يوقعنا في خطأ جسيم. لأن النتيجة الوحيدة لهذا الفهم هي انعزال الحزب عن الشعب الذي سيضطر إلى ممارسة ديكتاتورية، هي ديكتاتورية الحزب الواحد، من هنا يرى عبد الناصر ضرورة أن يكون هناك حزب قائد وفي الوقت ذاته توجد المنظمات الشعبية التي تقودها طليعة، والتي تقود بدورها الطلائع الثورية.

هذا الخلاف الفكري كان أساسياً بين حزب الشعب وعبد الناصر الذي كان يود أن يعطي المنظمات الشعبية دوراً فاعلاً وهي المكونة بنظره من النقابات والمؤسسات الجماهيرية والتعاونيات... والأهم من ذلك أنها «مشروورية تكون كلها أعضاء في الحزب أبداً»^{١٩٩}. وهو يتطرق من ذلك أحداً

(١٩٩) صفوت حبيب، «تطور الفكر القومي العربي عند عبد الناصر ومبشاه عملي دراسة مقارنة»، الفكر العربي، العدد ٢٦ (١٩٨١)، ص ٥٨٤ - ٥٨٦.

بالتحوية اللبنيّة التي لم تعتمد على الحزب في بداياتها، بل وفق رأيه كان لين يقول «إن السلطة لمحائس السوفيات». والحقيقة أن ما حلز منه الرئيس عبد الناصر قد وقع في شركه لاحقاً، والسبب هو النفوذ القوي للأجهزة الأمنية التي أدارت بحبرة وتمرس هذه المؤسسات وحوّلتها إلى أداة لتنفيذ مصالحها ومصالح السلطة الحاكمة، وفي ذلك عودة من حديد إلى ديكتاتورية الحزب الحاكم.

ثالثاً: الديكتاتورية العسكرية

والديكتاتورية هي الديمقراطية الشعبية ثبت حالة طارئة أو استثنائية، بل هي سمة هذه الديمقراطيات. ولقد حاول جورج لوكاش (Georg Lukes) التنظير للديمقراطية شعبية موجودة في فكر ماركس، ومتشكلة في الممارسة اللبنيّة، لكنه عزا التحول اللاحق في الممارسة السياسية إلى الديكتاتورية الستالينية، وحمل ستالين مسؤولية هذا التحول، وهذا ما نقرأه من خلال كتابه **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية**^(٢٠). ويميز لوكاش في كتابه بين الديمقراطية الغربية التي يصفها بالأمبريالية الهيمنة بواسطة **«التلاعب»**^(٢١)، وبين الديمقراطية الاشتراكية التي بنظر لها هي كتابه.

ومع ذلك، فإن لوكاش يعترف أن لبين نفسه قد وقع في أخطئه لم يكن في الامكان تجاوزها، منها على سبيل المثال لا المحصر: البيروقراطية التي شجعها بشكل أو بآخر في معظم المهمات حتى العسكرية منها^(٢٢)، وهنا نجد عند لوكاش عوة إلى عسكرة الديمقراطية الاشتراكية أو الشعبية كما اتسمت بها بعض الأنظمة العربية، كما نلاحظ أيضاً وقوف السلطة في وجه «دولة» النقابات والمؤسسات، وربما يكون هذا المنع خطأ استراتيجياً وقعت فيه معظم الأنظمة العربية التي اعتمدت هذا النموذج من الديمقراطية عن قصد أو غير قصد، لكنه خطأ متدفع منه لاحقاً.

يعتبر النموذج الليبي الذي فرضه معمر القذافي خير معبر عن هذا

(٢٠) جورج لوكاش، **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية؟**، ترجمة ساه، أو

شفا (بروت: در اجازي، ١٩٩٠).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

المثال. فعممر القذافي الذي حاول أن يرث عبد الناصر سياسياً كزعيم وقائد قومي قد سعى إلى صيغة مختلفة عن صيغة عبد الناصر للقومية المجاهدة، وقد عبّر عن هذه الصيغة في الكتاب الأخضر الذي حاول فيه التحدث عن ديمقراطية إسلامية في مقابل الديمقراطية الغربية، فاستهل بحسب خليل أحمد خليل «عصر الجماهيريّات»، فالجماهير في الحالة الثورية يجب أن نعبد انتظامها في دولة ثورية. ولم يعد من الواقعية والثورية وضع الجماهير في تصرف الدولة، ولا الادعاء بأن الدولة تمثل الجماهير وأنها موضوعها في تصرف الشعب، ولذلك فالجماهير يجب أن تحكم ذاتها مباشرة، وأن تدافع عن ذاتها. من هنا كانت فكرة إيجاد ما عرف به «اللجان الشعبية» التي انتشرت في كل قرية وديسكة في إطار سلّم تراتبي، وصولاً إلى انقيادة المركزية القابض عليها بيد من حديد، حتى في إطار المؤسسة العسكرية فإن القذافي لم ينظّم جيشاً له الأضّر التنظيمية ذاتها المعروفة في كل دول العالم، وذلك كله في إطار رفضه لكل أنواع المؤسسات لسببين هما:

١ - أنه يعتبر أن المؤسسات البرلمانية المستعارة من الليبرالية أو التوتاليتارية، يمكن تزيفها من خلال الأعيان تمثل الطبقات.

٢ - أن مجلس قيادة الثورة يعتبر بمثابة «حزب حاكم» عليه العمل لإعطاء السلطة، كل السلطة للجماهير وفقاً لأحكام وشروط الديمقراطية المباشرة في إطار ما يسمى الانتخاب إلى «ديمقراطية مناضة» لا الديمقراطية العسكرية* كما في أفطار عربية أخرى^(٢٣).

من المفيد الإشارة إلى أن اللجان الشعبية كفكرة قد وجدت عملياً في سوريا خلال ما عرف بأحداث الإخوان في الثمانينيات، وأوجدتها الموريون في لبنان خلال وجودهم، وخصوصاً في التريف في ظل غياب الدولة، واعتبروها سلطة محلية يمكن التعاون معها لتحل معظم الإشكالات الأمنية والمعيشية، كما عرفت «اللجان الشعبية» أيضاً في لبنان في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين.

على أية حال، يفترض ما أشرونا إليه سابقاً العمل الجاد على إزالة كل

(٢٣) خليل أحمد خليل، «العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٤)، ص ٤٦.

لتباس وكل إشكال بين الجيش والشعب في الوطن العربي، حيث يمارس التحكم إيهام المحكومين بأن «الجيش هو الشعب» وأن «الشعب هو الجيش»، وهذا ما يعتر عنه من خلال الاحتفالات بعيد الجيش في الدول العربية بشكل عام، احتفالات شعبية مع ملاحظة ظاهرة طارئة على التصعيد اللساني في هذا الخصوص، وهي ظاهرة تعليق الباقطات بهذه المناسبة والتي تحمل توافع للدييات وشخصيات معروفة، ولا يعني هذا بالضرورة التأييد الكامل للمؤسسة العسكرية، بل غالباً ما يعبر عنه حالة الانقسام السياسي في البلد والتي يخشى انتقال عدواها إلى المؤسسة العسكرية، كما يعبر في دول أخرى عن ضرورة تجاوز القمع والاضطهاد الممارس من الأجهزة الأمنية التابعة لهذه المؤسسة بحق المحكومين.

وأبداً: سمات الديمقراطية الشعبية

نسم الديمقراطية الشعبية والأنظمة التي أخذت بها، بمجموعة من الصفات المشتركة. وبصرف النظر عن تقارب هذه الأنظمة جغرافياً أو تباعدها، أو عن نوعها سواء أكانت أنظمة عسكرية أم مدنية، فإن هذه الصفات تشكل قواسم مشتركة بين هذه الأنظمة. ونحو أن نعدد هذه السمات على شكل تكراري، إنما سندكرها أو نذكر بعضاً منها بمفروض أن يكون موجوداً في الدولة حتى تكون دولة عصرية مع الاعتراف بغياب هذه السمات عن الأنظمة الآخذة بالديمقراطية الشعبية، أو غياب دورها الفاعل والمستقل، إن وجد. ومن هذه السمات:

١ - وجود حزب حاكم واحد يتسلم السلطة ولا يتخلى عنها. وإذا وجدت أحزاب أخرى فهي صحيفة التمثيل، لا بل إن تمثيلها يحدد بما يترك لها الحزب الحاكم على شكل فضلات. والحزب الحاكم دائماً يملك أغلبية الثلثين في المجالس التشريعية وما يبرده قليلاً، حتى ينسني له التشريع وفق ما يبرده وما يؤمن مصلحته. والدولة الوحيدة التي لم تسمح بوجود الأحزاب هي ليبيا كما سبق وأشرنا، حيث اعتبر القذافي أن مجلس قيادة الثورة هو الحزب.

٢ - غياب المؤسسات: في بعض الأنظمة لا وجود لمؤسسات المجتمع المدني التي تشكل قوة ضاعطة كما في النظام الليبي. أما الدول الأخرى فإننا نشهد وجود الكثير من المؤسسات والقبابات، لكن دورها مسلوب من

الأنظمة والسلطة الحاكمة، وهي تحولت إلى مؤسسات تابعة تتحكم فيها السلطة كما نشأ، ابتداء من اختيار مسئولها وانتهاء بطرق عملها وبرامجها. وباختصار، فإن هذه المؤسسات هي جزء مكتمل للمنظمة وليست قوى ضاغطة. وبغياب دورها الذي يفترض أن يكون فاعلاً، فإن وجودها الشكلي يفقد الكثير، وبفرغها من مضمونها، ويحولها بالتالي إلى أشكال صورية ليس إلا.

٢ - الإقصاء: إن معظم الأنظمة التي اعتمدت هذا النوع من الديمقراطية قد أخذت ببدأ الإقصاء، إقصاء الآخر أو المعارض. إنه إقصاء وصل في الكثير من الأحيان إلى حدة الإلغاء وإذا أردنا أن نذكر بعض الأمثلة فإننا سنرى أنه ما من سلطة أو نظام إلا وقد اعتمد هذا البعد، مبدأ إلغاء الآخر أو إقصائه. وهكذا نرى أنه تم إقصاء الرئيس الجزائري أحمد بن بلة، وإقصاء الرئيس السوداني جعفر النميري، كما تم إقصاء كل الناصريين زمن حكم نوري السادات في مصر. وكذلك إقصاء أنصاره بعد اغتياله وتسلم حسني مبارك. كما تم إلغاء أحمد حسن البكر الرئيس العراقي بعد سيطرة صدام حسين على السلطة، وأقصى الرئيس السوري حافظ الأسد، شقيقه رعبت ونفاه إلى الخارج.

إن مبدأ الإقصاء لا يرتبط على ما يبدو بهذا النوع من الدول، وإنما يبدو كأنه سمة من سمات الأنظمة العربية حتى الملكية منها. وهذا نذكر على سبيل المثال لا الحصر، إقصاء الملك حسين وهو على فراش الموت شقيقه من ولاية العهد وإحلال نجله محله، وهو الملك عبد الله. وكذلك الانقلاب الذي قام به نجل أمير قطر علي والده وهو في المحارج وتسلم السلطة. وبمناسبة تحديث عن الانقلاب «الأبيض»، فقد جرى اصطلاح نظرية انقلابية (الثورة داخل النظام) لتبرير الانقلاب كثورة، كالانقلاب الحزبي، كعملية تغيير حذرية، وشاعت حكاية «الأيدولوجية الانقلابية» وديمقراطية «الثورة الوجودية» على تعبير حليس أحمد حليس، من غير التساؤل: لماذا قام العسكريون، ويقومون، وسوف يقومون بانقلاباتهم؟^(٦١)

وهنا نقع على نقطة خلاف جوهرية بين الغرب والشرق: ففي حين أن

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

الغرب اعتمد في «بوليميكه» (Polémique) السياسي على استيعاب الآخر كما يقول فريدريك مونتوف، فزته في الشرق قد قام على مبدأ الإقصاء والإنغناء، وهو ما شكّل كما سرى لاحقاً فرصة لهذا الفريق المتقصي أو الملغى للاستعانة بالآخر، أبأ كان الآخر، حتى ولو كان «الشيطان» لإسقاط السلطة.

خامساً: حكم العسكر

قد يتراءى للبعض أن العسكر لم يحكم إلا في بعض الدول العربية حيث شاعت الانقلابات العسكرية كحل للوصول إلى السلطة. لكن الصورة السياسية العامة تسمح لنا بالملاحظة أن البلدان العربية التي لا يحكمها العسكر تنصع مداورة لسط الحكم العسكري نفسه. ففي هذه البلدان تلعب العائلة المالكة أو الحاكمة دور القيادة العسكرية، وترتكز في حكمها مباشرة على جيش نظامي قبلي أو دبي، ولا نستغرب في هذه الحالة كيف أن الأمير سلطان بن عبد العزيز ولي عهد المملكة العربية السعودية قد بقي في منصبه كوزير للدفاع مدة تناهز الخمسين عاماً.

ويمكن القول إن في لبنان، البلد العربي الذي يعتبر الأكثر ديمقراطية، شهد من العام ١٩٥٨ وحتى العام ٢٠٠٨ أي خلال نصف قرن وصول أربعة جنرالات إلى سدة الرئاسة هم فؤاد شهاب، ميشال عون (أقصى بعد سنة من تسلمه)، إميل لحود (مددت ولايته نصف ولاية)، وميشال سليمان. وبعملية حسابية بسيطة نرى أن العسكر قد حكم لبنان ما يقرب نصف المدة، أي حوالي خمسة وعشرين عاماً، سادت فيها العقيدة العسكرية، هذا إن استعدنا مؤقتاً، وعلى مفض، التمرد المخابراتي للأجهزة الأمنية خلال العترة السابقة واللاحقة على حكم العسكر. وعندما نتحدث عن عسكرة النظم فليس بالضرورة أن يحكم العسكري مباشرة، وإنما بشكل غير مباشر، من خلال تحكم الأجهزة الأمنية ونداخلها في الحياة العامة. وهنا نطهر الثنائيات المتحالفة في السنترة على الشكل التالي: الحزب والعائلة- العسكري والملك- الجيش واليدونة. ومن الملاحظ أيضاً أنه عند وجود إشكالية ما حول السلطة، غالباً ما يتم استحضار الجنرال العسكري ليكون البديل من خلال شعار «الجيش والشعب» الذي سبق وذكرناه. وبصبح بذلك الجنرال وكأنه خبة الخلاص كما في لبنان مثلاً.

أما في بقية الدول فبضاف مثلاً إلى مقولة الجيش والشعب، مقولة الجيش «المعقدن» كما في سوريا، ولا تستغرب في هذا الإطار تسلّم المجلس العسكري في مصر زمام السلطة بعد خلع الرئيس حسني مبارك، كما لا تستغرب حل الجيش العراقي بعد الاحتلال الأمريكي له وإعادة تأسيسه على قاعدة مختلفة عما كانت عليه، كما لا تستغرب الانتقادات التي حصلت في الجيش اليمني على قاعدة عائلية. وهنا يلاحظ خليل أحمد خليل أن الجيش هو العنصر الثالث والأساسي في الثلاثية الحاكمة في الوطن العربي والمتحثة في الطوبى الدينية (الثورى الديمقراطية الإسلامية) والقومية (الاشتراكية العربية)^(٢٥)، وهو ما يشكل تحدياً كبيراً خصوصاً عندما تضع الجيش أو العسكر في مواجهة الشعب، وهو وهمٌ طالما كرّسه الأنظمة الحاكمة، مما يطرح التساؤل التالي: كيف يمكن الخروج من الوهم إلى الواقع؟ أو بالأحرى، كيف يمكن الانتقال من الوهم الاستبدادي إلى نظام ديمقراطي؟

إن تعيب المؤسسات أو ممارسة النفوذ عليها عبر تدخّل السلطة، هو ما رمى إليه أو قصده الباحث جورج طرابيشي عندما تكلم عن ذلك ملخصاً الإشكالية، إشكالية الدولة والمجتمع المدني، بتسلط السلطة أو ما أسماه عدوان الدولة على السلطة^(٢٦). ففي نظره لا تكمن المشكلة في قوة حضور الدولة على حساب المجتمع المدني ومؤسساته. لأن، ويتوافق تام مع ما كرس قبير، يرى أن الوظيفة الأولى للدولة هي احتكار ممارسة العنف الشرعي في المجتمع. لكن هذه الوظيفة الجوعرية للدولة تتضي مع الأنظمة العربية لأن السلطة دائماً حسب رأيه تكسر هذا الاحتكار الشرعي للعنف بالسماح لنفسها بممارسة العنف ضد الدولة وضد المجتمع. وعندما تفرد ضد الدولة فهذا يعني ما سبق وأشرنا إليه في معرض الحديث عن النفوذ الذي تعارسه السلطة، وخصوصاً عبر تجهيزها الأمنية على القطاعات الأخرى الاقتصادية والتربوية والصحية وغير ذلك.

على أية حال لا ينطبق هذا الواقع على الأنظمة العربية التي أخذت

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٦) جورج طرابيشي، تجارب ديمقراطية في البلدان العربية بيروت: الجامعة اللبنانية،

٢٠٠٣، ص ٤٤.

بالمبدأ الاشتراكي والديمقراطية الشعبية فقط وإنما بمنذ ليشمل الأنظمة العربية الملكية والرتاسية. ذلك أن من طبيعة أهل السلطة انقيام بمحاولات مدّ النفوذ وتعميمه على سائر القطاعات الاجتماعية في محاولة للإمساك بزمام الأمور التي سرعان ما تتحول إلى تحدّر في السلطة مع ما يستدعي ذلك من سلوكيات حيوية يومية ويجعل من هذه الممارسات القاعدة وعكسها هو الاستثناء في محاولة قلب المفاهيم والنمعايير. ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه غسان سلامة عندما قال إن النظام الديمقراطي عمر التاريخ وفي معظم الثورات والبلدان كان هو الاستثناء، وأن النظام السلطوي هو القاعدة^(٢٧٧).

لكن هذا الكلام لا ينفي وجود ملامح ديمقراطية أو ما يسميها غسان سلامة «هسيهات عابرة»^(٢٧٨). ومما لا شك فيه أن بعض مؤشرات الديمقراطية في الوطن العربي قد تمّت في نهاية الألفية الثانية، وإن لم تكن هذه المؤشرات في المجال السياسي، أو بمعنى، وإن لم تطل هذه المؤشرات المجال السياسي للديمقراطية والذي يعتر - هذا المجال السياسي - التكريس الأبرر للديمقراطية، لكن وضمن هذا الاطار أي، المحال السياسي أو الوجه السياسي للديمقراطية، فإن الإشكالية هي في التسلط المتطرف للسلطة والذي يصل إلى حدّ المرض السلطوي.

لعل الإشارة إلى أن مقارنة الديمقراطية وفق هذا المنظور فقط، فيها شيء من النقص في التحليل، وإن كان البعض يرى في الجانب السياسي، الجانب الأكثر تحسيدا وتمثيلاً للديمقراطية، فإن الحقيقة مختلفة. لأن الديمقراطية هي مجموعة قيم وسلوكيات أخذ جوانبها المجال السياسي الذي يكرّس بالسلطة ونوعيتها وكيفية ممارستها، وقد تتساوى بهذا المعنى، ولو أحياناً الدول الديمقراطية مع الدول غير الديمقراطية وفق عامل الزمن والمرحلة. إذ قد تقوم الدولة الديمقراطية، ولو أحياناً، ولو بصورة مؤقتة، بممارسة سلوك غير ديمقراطي.

نتنتج مما تقدم أن ما يسمّى بـ «الديمقراطيات الشعبية» قد اتبعت

(٢٧٧) سلامة [وأخورد]، الموضع والدولة في الوطن العربي، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

بعض السمات الموروثة خصوصاً ناحية عدم تدارك السلطة والسيطرة الأجهزة الأمنية عن الطريقة السبيلية كما عبر عنها جورج لوكاش على المؤسسات التي يفترض أنها كانت منشكل قاعدة بني عليها للمجتمع المدني غير المعروف في الثقافة الموروثة أصلاً. بالإضافة إلى تحالف السلطة المتمثلة في النخب العسكرية الريغية مع البورجوازية المديية ذات التأثير الواضح في الحياة اليومية لعامة الناس والمحتالفة أيضاً مع المؤسسات الدينية التي تحولت بدورها تابعة لسلطة أو ملحقه بها في إطار ما اصطلاح على تسميته «فقه السلاطين»، إضافة إلى مسألة إقصاء أو إبعاد الآخر بشرى الأساليب.

وسنرى أن هذه السمات لا تكتنف الديمقراطيات الشعبية فقط وإنما سنلاحظ وجودها أيضاً في السلطات ذات الطابع الإسلامي، كما سنرى في الفصل الثاني.

الفصل الثاني

الشوراقراطية

تمهيد

أود أن أشير بداية إلى أن هذا المصطلح قليل الاستخدام. وهو عبارة عن دمج لمصطلحين مختلفين في المعنى والمحتوى، في الأصل وفي الممارسة. لكنه محاولة من بعض المفكرين الإسلاميين للتقريب بين الديمقراطية كمصطلح أنتج الفكر الغربي وبين الشورى التي وردت في النصوص الإسلامية. وقد ارتبط مفهوم الديمقراطية مع مفهوم الشورى بالفكر الإسلامي المعاصر، كمحاولة من محاولات التجديد والمعاصرة. ومع ذلك، فإن هذه المحاولة تدخل في إشكالية أساسية تنعكس على كل الجهود التأسيسية والاجتهادات. فالقباس هنا لا يحل المناقض لأن كلا المفهومين ينتمي إلى بنية فكرية مختلفة، لها عناصر وحرثيات ومكونات مختلفة ومتباينة^(١). والهيئة وفق الجبري هي منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، ما يعني وجود ثوابت. إضافة إلى أن هذه العناصر المتضمنة داخل العلاقات البنوية التي تجعل منها أجزاء تكتسب دلالاتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه^(٢).

ومن الملاحظ أن الأنقسام لدى المفكرين الإسلاميين حول استخدام

(١) حيدر زيراهيم عني، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦). ص ١٣٩.

(٢) محمد عابد الجبري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٥٢.

مصطلح الديمقراطية لا يختلف عن غيره من المصطلحات الحديثة إذ نفع دائماً على ثلاثة آراء ندرج في إطار المعارض والموافق والشرطي. فالمعارضون يطلقون من فكرة عدم جواز مقارنة الإسلام كنية ونظام مع الأنظمة الأخرى كالشعبوية أو الليبرالية، إذ إن الإسلام وفق رأيهم لا يقارن إلا بنفسه، أي بالإسلام، وهذه تمثل وجهة نظر حزب التحرير على الأقل كما عبر عنها نقي الدين النبهاني. ان الذي يتميز، كما يقول منير شفيق، بالتركيز على تصحيح المفاهيم^(٣). فالنبهاني لا يريد أن يحالج نظام الحكم في الإسلام بحسب مشاكل العصر، بل حل ومعالجة مشاكل العصر وفق انظم الإسلامية، لأن الإسلام هو النظام الأصح^(٤)، مفرقاً في سياق حديثه بين نوعين من المعارف هما: المعارف العلمية والمعارف النظرية. المعارف الأولى ذات طابع شعوري عالمي ويؤخذ منها وينتفع بها بصرف النظر عن المصدر. أما المعارف النظرية التي يطلق عليها اسم المعارف الثقافية، وتشمل الفلسفة والاقتصاد والسياسة، فلا يجوز وفق رأيه التأثير بها لأنها نغد الإسلام وتطمس هويته^(٥). ووفق النبهاني، فإن الفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غير الإسلامية ولم يدرسوها لأن الشريعة الإسلامية سحبت جميع الشرائع، وأمر أصحابها بتركها وإن لم يفعلوا ذلك فهم كمارك^(٦).

يعتبر هذا الرأي بمثابة قاعدة يعتمدها الكثير من المفكرين الإسلاميين بشكل يصعب معه الحديث عن الديمقراطية في المجتمعات العربية لأنها وفق هؤلاء المفكرين دخيلة على الإسلام.

وسنشير لاحقاً إلى البناء الفكري الذي يلجأ إليه هؤلاء المفكرون في إطار المناقشة الموضوعية لمفهوم الديمقراطية والشورى، حيث سنبين نقاط الاختلاف والشابه بين المفهومين من حيث العوازل المشكّلة لهما والآثر

(٣) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات - حركات - كتابات تونس، دار البيان، (١٩٨٩)، ص ٢٢

(٤) نقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام (القدس) منشورات حزب التحرير، (١٩٥٣)، ص ٩.

(٥) إحسان مسارة، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي (بيروت: دار النهضة الإسلامية، (١٩٩١)، ص ١٦٠.

(٦) نقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية (القدس) منشورات حزب التحرير، (د.ت.أ.)، ص ٢١١-٢١٩.

الثقافي التاريخي لكليهما بالإضافة إلى البنية الثقافية السائدة والمشكلة أصلاً بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات جذور تاريخية يصعب معها توقع إمكانية حل هذا الخلاف الجذري لدى المفكرين الإسلاميين وتفكر السياسي الإسلامي بشكل عام، لأن مفهوم الديمقراطية كغيره من المفاهيم الحديثة الآتية من العرب التي تدغدغ مشاعر بعض المفكرين فيحاولون البناء عليها لتتوافق معها وبين الفكر الإسلامي، وغالباً ما يصبح هؤلاء المفكرون في متاعه تحديث الإسلام أو أسلمة الحداثة.

قد تحمل هذه المقدمة ضمنياً موقفاً من مسألة الشورى والديمقراطية، ولا أنفي ذلك، وأعتقد أن تحليل مفهوم الشورى سينعم مثل هذا الموقف خصوصاً عند مقارنته مع مفهوم الديمقراطية.

أولاً: مفهوم الشورى

وردت نغمة الشورى في القرآن الكريم مرتين، لأولى في سورة أن عمران ﴿لَمَّا رَحِمْنَا مِنَ اللَّهِ لَأَنَّ اللَّهَ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَّهٗمَّ وَلِيُّ كُنْتُمْ فُظًا غَلِيظًا آتَقَلَّبُ لَأَنْفُسُوًا مِنْ حَوْلِكُمْ فَاحْفَظْ عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٧)، والثانية في سورة الشورى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٨) ويجمع المفسرون على أن مسألة الشورى والمشاركة تتعلق بالاجتماع المدني، أي أنها نطاق نواحي حياتية لم يتناولها النص. ويبدو أن التطبيق العملي لمسألة الشورى في زمن الرسول (ﷺ) كانت في أمور الحرب فقط.

يبنى ابن كثير في تفسيره على هذه القاعدة قيعده المرات التي شاور فيها الرسول (ﷺ) أصحابه، فيذكر يوم بدر في الذهاب إلى المعير، وكذلك في أحد حيث شاورهم في البقاء أو الخروج من المدينة. كما شاورهم يوم الحندق ويوم الحديبية^(٩). وقصر الشورى على الحرب غاية أن يطيب الرسول (ﷺ) قلوب أصحابه، إلا أن المعنى يوسع دائرة الشورى لتشمل

(٧) القرآن الكريم، سورة أن عمران، الآية ١٥٩.

(٨) المصدر نفسه، سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٩) أم الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير (الطبعة: مكتبة مصر، د. ت. ج ١، ص ٤٢٠، وح ٤، ص ١٦٨).

مجالات أخرى لم يأتهم عن النبي (ﷺ) فيها أثر ولم ينزل عليه من وحي. لكن هذا البعض ورغم التوسع في دائرة الشورى فإنه يعود ويركز على أمور تحرب ومواقع المعارك^(١١٠).

ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الشورى لم تمارس في الإسلام السياسي عملياً إلا مرة واحدة عندما اختار عمر بن الخطاب ستة من الرجال لمششزين بانتجئة ليختاروا واحداً منهم يولونه أمورهم. وما عدا ذلك فزاد الشورى لم تطبق إطلافاً في التحكم الإسلامي، وعملية اختيار الخليفة عمر هؤلاء الأشخاص كانت إلى حد ما تخيرية، كما إنها لم تكن خياره الأول، فخياره الأول كان الاستخلاف، وهو القاتل ولو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لاستخلفته... ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته^(١١١).

نرى نناقش هنا مسألة الاختيار إذ إن هذه المسألة شككت، ولا تزال تشكل، موضوعاً خلافياً في الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام وصل إلى حد معرفة الحاكم قبل الشاور والاتفاق عليه كما يذكر التاريخ^(١١٢). لكن في المسألة أمران يتوجب التوقف عندهما وهما مسألة الإمامة في الصلاة والفرق بينها وبين الإمامة في السياسة، ومسألة الاستخلاف التي تستوجب لاحقاً مسألة البيعة.

في المسألة الأولى فإن الرسول (ﷺ) قد أمر أن يؤم المصلين أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، وقد فسر هذا الأمر لاحقاً، أو لنقل أنه أقرن بالإمامة في السلطة. في حين أن الخليفة عمر (رضي الله عنه) قد ميز بين إمامة الصلاة وإمامة السلطة. ولذلك وبعد تعيينه للرجال المنوط بهم اختيار الحاكم، أمر أن يصلي أصحابه بالناس ثلاثة أيام على أن يتم خلال هذه الفترة اختيار الأمير أو الحاكم. وهو بذلك قد حدد فترة زمنية لاختيار الحاكم لا يجوز تجاوزها لأن مصالح الأمة وفق منظوره لا يجوز أن تتأخر أكثر من ذلك^(١١٣).

(١١٠) أسعد عبد الصالح بدر، مفهوم الشورى في أعمال المنسولين (القاهرة: دار الين)،

(١١١) ص ٣٣، نقل عن علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٥٣.

(١١٢) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، المعقد العرهد (بيروت: دار الأندلس للطباعة

والنشر، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٨٤.

(١١٣) الرواية تكاملها منتورة في المصدر نفسه، ص ٢٨١ - ٢٨٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

ويجب أن يشير هنا إلى أن الشورى في حد ذاتها وكما أرادها عمر لم تكن بعيدة عن العصية القبلية، إذ إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال: «إن رضي منكم ثلاثة رجلاً فكفونا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، (مسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون).

وهو ما يعني أن مسألة الاختيار كانت معروفة سلفاً، خصوصاً وأن عبد الرحمن بن عوف قد اعترف بأحقية علي (رضي الله عنه) عندما سأته وقال: «إنك أحق بالأمر لعرايتك وسابقتك وحسن أترك، فمن أحق بها بعدك من هؤلاء؟»^(١٤). اعترف عبد الرحمن بن عوف بأحقية علي (رضي الله عنه) لكنه لم يرشحه ونم يختره.

أما في المسألة الثانية أي مسألة الاستخلاف فهي أن يختار الحاكم أو الأمير رجلاً يتولى الحكم من بعده ثم يطلب له البيعة والتأييد. ويعتبر ابن خلدون أن من واجبات الأمير أو الحاكم أن يراعي شؤون الناس في حياته وأن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها^(١٥). ويرى ابن خلدون أن مسألة الاستخلاف (تعيين ولي العهد)، هي أمر طبيعي إذ إن أما سكر (رضي الله عنه) قد استخلف عمر (رضي الله عنه) بمحض من الصحابة فأجازوه وأوجبوا على أنفسهم طاعة عمر (رضي الله عنه) وكذلك يرى ابن خلدون في مسألة الشورى، وهو يذهب بعيداً عندما يعتبر أنه لا يجوز اتهام الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته خصوصاً إذا كان هناك ما يدعو إليه «مصلحة أو توفع مفسدة» كما وقع في عهد معاوية. وهنا يجب أن يشير إلى أن ابن خلدون يبرز البيعة المقرونة بالعصية (الوالد والولد والأخ...)، تلك العصية التي لا بد منها للوصول إلى غايتها التي هي الملك، مع أنه يرى أن العصية في البدايات الأولى لم يُحتج إلى مراعاتها لما تحمل الناس من صعبة الانقياد والإذعان وما يستقرهم من تابع المعجرات المخارفة^(١٦).

والسلاطنت أن ابن خلدون، والضعفاء قد أصعوا على مسألة توارث السلطة التي هي سمة من سمات السلطة القبلية صفة الشرعية الدينية عن هريز جواز

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٢ بيروت: دار الكتب اللبناني، ١٩٧٩، ص ٢٧٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

الاستخلاف وأخذ البيعة^(١٧٧). وهو، أي ابن خلدون، لم ينكر ذلك، فهو يعرف تماماً أن مسألة السلطة لم تأخذ الاهتمام اللازم في بداية الخلافة كما إنه يؤكد أن «شأن لعصية المراجعة في الاجتماع والافتراق في مجاري العدة لم يكن يومئذ بذلك الاعتناء»^(١٧٨).

ثانياً: الشورى بين الإلزام والاختيار

هل الشورى واجب شرعي؟ وما هي مجالاتها؟ هل هي ملزمة؟ وما هي حدود الالتزام بها؟ أسئلة كثيرة تُطرح في مسألة الشورى، وقد نفع من خلال الردود على هذه الأسئلة على نواقصات في الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً في مسألة فصل الدين عن الدولة حيث كتب الشاوي قائلاً: «إن تعطيل الشورى في تاريخ الدولة الإسلامية بقي محصوراً في مجال السياسة والحكم، أما في مجال التشريع والعقود، فقد بقي علماء المسلمين يمارسون الشورى بحرية كاملة من دون تدخل الدولة والحكام، ولم يبدأ هذا التدخل في حرية الاجتهاد وميادة الشريعة إلا في العصر الحديث، حين استوردنا النظريات العصرية التي إستغلها تحكّام وأعدائهم للتدخل في تشريعنا وتعطيل تطبيق الشريعة بواسطة دساتير وقوانين وصعيرة»^(١٧٩) ويتساءل حيدر إبراهيم علي «ألا يوحى مثل هذا القول بفصل الدين عن السياسة طوال التاريخ الإسلامي؟»^(٢٠٠).

وإذا كانت الشورى لم تعارض عملياً في السلطة إلا مرة واحدة إذا أخذنا في الاعتبار كيفية انتقال السلطة من عمر (رضي الله عنه)، فلماذا يحاول الغنوشي الحديث عن السلطة منذ فترة معاوية فقط؟ ولماذا تبرير اغتصاب السلطة كما يقول هو نفسه وجواز قبولها خوفاً من المعتة كما ارتأى العلماء في ذلك الحين؟ يقول الغنوشي: «الامة لم تُعط الحكم الحق، الحكم

(١٧٧) حول السلطة الغيلية وسماتها، انظر: فؤاد إسحق الحوري، السلطة لدى القبائل العربية (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٣. وعبدان الخالد، الذهبية الغيلية في المشرق العربي (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٣٣٧ - ٣٤٦.

(١٧٨) ابن خلدون، المقدمة ص ٧٦.

(١٧٩) توميف محمد الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط ٢، (المنصورة: دار الوفاء،

١٩٩٢)، ص ١٣ - ١٤.

(٢٠٠) علي، التيارات الإسلامية ولغوية الديمقراطية، ص ١٥٤.

اغْتَصَبَ مِنَ الْأُمَّةِ بِالْإِنْقِلَابِ، لَكِنْ هَذَا الْإِنْقِلَابُ لَمْ يَكُنْ عَلَى الشَّرِيعَةِ بَلْ عَلَى سُلْطَانِ الْأُمَّةِ... وَلَمْ يَكُنْ وَاصِحاً مَأْنُ ثَمَّةِ انْقِلَاباً عَلَى الدَّوْلَةِ... لِأَنَّ الدَّوْلَةَ ظَلَمَتْ نَحْوَمُ الشَّرِيعَةِ، وَالْعُلَمَاءُ أَعْطَوْا بَعْضَهُمْ لِهَذِهِ الدَّوْلَةَ»^(٢١).

بالعودة إلى مسألة إلزامية الشورى، وإن غالبية العلماء أقروا بإلزاميتها واختلصوا في محالاتها وطريقتها، إذ إن ثمة مسائل لا تخضع للشورى كالحُدود الشرعية والفرائض الدينية، من هنا يرى البعض أن الشورى واجب شرعي ولكن الاختلاف حول طريقتها، وهذا ما يعني وجوب فعل الشورى نفسه لكنه في أن لم يُقَلَّ بوجود نتائج لاختلاف طريقة الوصول إلى هذه النتائج وهو ما سبب تعطيل الشورى في التاريخ السياسي الإسلامي، أي هي ما يتعلق بشؤون الحكم والمشاركة^(٢٢).

ولقول محدودة الشورى موجود لدى نيار واسع من العلماء، حيث إن الشورى عندهم لا تُعَدُّ مسألة النصيحة كما في التفسير اللغوي لها، ويرى هذا النيار أنه ليس في النص القرآني ولا في السنة النبوية ما يثبت إلزامية الشورى، مستندين في ذلك إلى تفسير الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرُوهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، إن اتخاذ قرار موطن بالسي (بِإِذْنِ) في ذلك الوقت سواء واعز الشورى أم خالفها، وهذا هو رأي الطبري وابن إسحق، حيث يقول الطبري في تفسير الآية: «إذا صح عزمك بشئنا إياك وتسدبنا لك فيما نأبك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك رأي أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها». والتفسير ذاته يعطيه ابن إسحق حيث يقول: «إذا عزم على أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحهم ولا يصلحك إلا ذلك، فامض بما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقت، و توكل على الله».

يمكن القول إن أصحاب هذا الرأي القائلين بعدم إلزامية الشورى إنسا يرتكزون في ذلك على السيات التاريخي، حيث يظهر أن الكثير من الوقائع والشواهد يؤكد عدم الالتزام تاريخياً بالشورى أكن ذلك في زمن الخلفاء الراشدين أم بعده، ولم يقتصر الأمر على خليفة واحد، بل إن الخلفاء الأربعة

(٢١) راشد لغوشي، إقصاء الشريعة والأمة، تداعيات خوف الفتنة، المنطلق، العدد ١١٠ (١٩٩٥)، ص ٣١.

(٢٢) علي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

لم ينتزمو بها تاريخياً في الكثير من الوقائع كما يذكر مهدي فضل الله. ومن هذه الشراهد مخالفة أبي بكر مشورة كل الصحابة بعدم محاربة المرتدين، ومخالفة عمر في مسألة إمرة الجيش المرسل إلى الشام لمحاربة الروم، ومخالفة عثمان وعدم استجابته لمشورة المهاجرين بقتل عبيد الله بن عمر ابن العطاء لقتله غدرًا جفينة والهرمزان وابن أبي لؤي الذي قتل أباه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علي (عليه السلام) الذي خالف رأي أصحابه في الإنشاء عنى معاوية والياً على الشام حتى يستتب له الأمر كلياً.

يرى البعض أن حيثيات كثيرة في الممارسة والتطبيق تدعم الرأي القائل بعدم إرامية الشورى، حيث إن القرآن لم يحدد كيفية تطبيق الشورى وكذلك السنة النبوية. ولم يقتصر الأمر على ذلك، أي على عدم تحديد الكيفية، بل كلاهما لم يحدد أيضاً الصفات الواجب توافرها في أهل الشورى ولا عددهم، وفي ذلك يقول مهدي فضل الله: «وعلى هذا فزُن الشورى غير محصورة ولا تنحصر في طريقة معينة. وهي بذلك مسألة نظامية تتكيف مع كل بيئة بصرف النظر عن الزمان والمكان، وهي متروكة لحرية الجماعة في تعيينها وتطبيقها»^{٢٣٣}.

إن تطبيق الشورى وفق ما تقدم، وحضوعه لنزومكانية بضعي على نشورى مبدأ السبية، كما تعتبر من وجهة نظر علم السلوك أنها مجرد استتراج رأي، أي إنها اتجاه سلوكي فقط. وما يؤكد صحة هذا التحليل هو عدم وجود مؤسسة رسمية لنشورى في الدولة الإسلامية منذ نشأتها، وكذلك عدم وجودها في الفكر السياسي الإسلامي وقد يكون ذلك أسباب منها على الأقل ما يعود إلى الأسباب والظروف التاريخية - الاجتماعية التي فرضت أن لا تأخذ الشورى الشكل المؤسساتاني. والسحاب هذا الرأي يعتبرون الدولة الإسلامية في المدينة كانت أقرب إلى الدولة المدنية، عند الإعريق، سواء تحقّق الأمر بعدد سكانها أم نعلق بكيفية إدارتها. ومن السجى أن قلة عدد السكان تجعل من الناس عنى تواصل دائم في ما بينهم، وعلى معرفة تامة

(٢٣٣) انظر: مهدي فضل الله، الشورى: طبيعة الحاكمة في الإسلام (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٤)، ص ١٢٥ صالح حسن سمح، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي (القاهرة: الزهور للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٢٦٤، وعبد الحميد اسماعيل الأصايري، الشورى بين التأثير والتأثر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٦.

بأفعالهم، حتى إن النبي (ﷺ) كان هو شخصياً على تواصل مع الجميع، فالحكم إذن وفق هذا الرأي، هو حكم مباشر، ولعل هذا الواقع هو الذي جعل الشورى عشوائية، أي ليست من اختصاص مجلس حدد عدد أعضائه والطريقة التي يتم اختيارهم بها^(٧٤).

من الملاحظ أن إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها غير مؤكدة دينياً، من هنا لجأ المفكرون المسلمون إلى ما يسمى المصلحة المرسلية في الشورى. إن إرجاع مسألة الشورى وإخضاعها للظروف التاريخية والزمكانية أدى إلى اختلاف في وجهات النظر حول أهل الشورى، ففي زمن الرسول (ﷺ) هناك ثلاثة عوامل رئيسة أدت إلى بروز وتحديد أهل الشورى، وهي:

١ - نشأة الأمة الإسلامية بطريقة الدعوة والجهاد في إقامتها، جعل من الطبيعي أن يكون أصحاب الداعية والمقربون منه هم أول من يستشيرهم.

٢ - الواقع الاجتماعي القبلي، حيث مثلت القبائل برؤسائها شرط عدم تعارض ذلك مع الإسلام.

٣ - ظروف الحرب المستمرة فرضت ضم العارفين بالحروب وأمورها^(٧٥).

من البديهي القول إن هذه الشروط قد تم مراعاتها إلى حد ما وبشمولية كبيرة حتى نهاية الخلافة مع بعض الاستثناءات التي ذكرناها سابقاً. ومع تحول الحكم إلى ملك ومن معاوية، ونتيجة ليغظة العصبية القبلية خلال الصراع، تحولت دائرة الشورى إلى أهل العصبية. لكن هذه الدائرة كانت تنسع وتضيق كما ذكرنا سابقاً وفقاً للظروف. ولذلك لم توضع قاعدة ثابتة لمسألة أهل الشورى، وهذا ما أدى في انعكاسه السياسي الإسلامي إلى إنتاج مفاهيم قريبة نلمعنى كما يقول حيدر إبراهيم علي، مثل الرأي والاجتهاد والفتوى والاجماع. يضاف إلى ذلك مصطلحات مثل الشورى الجماعية، والمشورة الاختيارية والشورى المباشرة والشورى العلمية. هذا تكلم من الاصطلاحات والمفاهيم يزيد من التشويش والغموض بين الباحثين في مفهوم الشورى وعلى من يقوم

(٧٤) علي محمد لاخ، الشورى والديمقراطية: بحث مقارنة في الأسس والمتطلبات النظرية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٢٣.

(٧٥) هادي المدردي، نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النهائية المعاصرة (د. م. د. ن.)، (١٩٩١)، ص ٥١٨، نقل عن: علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٥٧.

بها^(٢٦٦). ولذلك أيضاً لاحظ إنتاج مفاهيم ومصطلحات جديدة في الفكر المباسي الإسلامي كمصطلح أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، وأولي الأمر^(٢٦٧).

إن تأثر بعض العنماء بالثورات المنجدة في أوروبا، تحديداً، جعلهم يحاولون تحديد أهل الشورى انطلاقاً من الواقع واعتماداً على القياس. وفي ذلك يرى الشيخ محمد عبده أن أولي الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند، والقضاة، وكبار التجار والبراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الشركات وزعماء الأحزاب، وبنائو الكتب، والأطباء والمحامون الذين نتق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها^(٢٦٨).

نلاحظ هنا أن تحديد أهل الشورى وفق الإمام محمد عبده هو واسع وفضفاض وشامل، فهل يقصد الإمام أن الشعب كله هو أهل الشورى، أو كما يحددها محمد رشيد رضا بأنهم نواب الأمة، وهو ما شكّل مدخلاً لمقارنة بين الشورى والديمقراطية عند من يُعرف بالإصلاحيين المحدد، لكن لمقارنة لا تصحّ كما اعتقد، إذ إن مسألة اختيار أهل الشورى غير محددة، فهل هم منتخبون كما في الديمقراطية الغربية؟

وإذا كانوا كذلك، فإن أسئلة أخرى تطرح نفسها في هذا المجال تتعلق بكيفية الانتخاب أي وفق القوانين الانتخابية وما يفرع عنها ك شروط الانتخاب وشروط الترشح ومصادر تمويل العملية الانتخابية ودور الإعلام ودور رجال الدين في التأثير في الناخب، وغير ذلك من الأمور المعرفية والمترافقة مع الانتخابات كما هي معروفة اليوم.

تصبح مشروعية هذه الأسئلة أو هذه التساؤلات أكثر إلحاحاً في المجتمعات المتعددة، فهل يجوز أن يكون من أهل الشورى رجال لا ينتخب إلى الدين الإسلامي؟ وفي حال الانتخابات، هل يجوز للمسلم أن ينتخب مثليه من غير المسلمين؟ هذا إذا وضعنا جانباً الإشكالية المتعلقة بالدولة بشكل عام، خصوصاً الدولة ذات الطبيعة الوضعية، أي تلك التي لا تعتمد

(٢٦٦) علي. المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢٦٧) مهدي فصل الله، الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام، ص ١٥٨.

(٢٦٨) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير القرآن المحكم (المسمى تفسير المنار) (القاهرة):

دار المنار، (١٩٦٠)، ج ٥، ص ١٩٨.

القرآن دستوراً لها، هذه الدولة التي لم يعترف بمشروعيتها معظم المفكرين الإسلاميين وخصوصاً عند جمهور أهل السنة استناداً إلى الآية الكريمة ﴿أَفَعَدَّكُمْ الْجَاهِلِيَّةَ تَبَتُّونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢٩) وغير ذلك من الآيات التي سنشير إليها لاحقاً.

هكذا تبين لنا أن مسألة الشورى وخصوصاً الجانب المتعلق منها بالسلطة لم يأخذ الحيز المهم في الممارسة العملية له وإن أخذه في مجال التنظير والتفسير. من هنا نجد أن الاتجاهات الفكرية الإسلامية يغلب عليها طابع تبرير الأمور العوازية كالبيعة والاستخلاف، كما يغلب عليها الأخذ بمفاهيم ومصطلحات عوازية أيضاً لما يسمونه أهل الرأي. ولعل عدم وجود نص قرآني بوضوح بشكل لا لبس فيه مسألة الشورى وإلزاميتها وحتى تمأسسها هو المسبب في الالتباس إلى حل في مسألة الشورى. لكن الخلاف لا يكمن هنا فقط، أي من حيث الشكل، بل يتعداه إلى المضمون وفق ما سنوضحه لاحقاً.

ثالثاً: بين الشورى والديمقراطية

قد يتراءى لنا للوهلة الأولى من خلال هذا العنوان الفرعي أن هناك بالتأكيد قضايا خلافية بين الشورى والديمقراطية، وهو ما يحق أيضاً أنه ربما تكون هناك قواسم مشتركة بين المفهومين، يوجد أكثر من اتجاه على هذا الصعيد، الاتجاه الأول يعتبر أن الديمقراطية هي جزء من مشروع الهيمنة الحضارية الغربية، ولذلك فهي مرفوضة باعتبارها وسيلة جديدة من وسائل الهيمنة الغربية والسيطرة المؤدية إلى تبعية المسلمين، لا بل تكريس هذه التبعية.

وفي هذا يلاحظ حيدر إبراهيم علي أن الياقظات التي رفضت في الجزائر في فترة الانتخابات والمعيرة عن الرفض المطلق للديمقراطية والمستردة بالمشور والمعيثاق، والمغاثية بالمشورى وحكم القرآن، إنما نصب في خانة هذا الاتجاه الرفض للديمقراطية كمصطلح ومفهوم. بالإضافة إلى رفض ما يترتب على هذا المصطلح والمفهوم^(٣٠).

(٢٩) الفرقان الكريم. سورة المائدة، الآية ٥٠

(٣٠) علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١١٩. وانظر أيضاً في هذا المجال: فهمي حويدي، الإسلام والديمقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٤ - ٥. ويتكرر الرأي كما يقول علي عند كل من السيد محمد حسين فضل الله والسيد محمد حسن الأمين.

إن رفض الديمقراطية عند معظم الممكرين الإسلاميين إنما هو ناتج عن اعتبار الديمقراطية وكأنها نتاج للفكر العلماني المهيّش للدين وخصوصاً في الحياة السياسية. كذلك فإن عمليّة الرفض ناتجة أيضاً على اعتبار أن مكونات الديمقراطية بشكل عامّ متناقضة للإسلام كالحزبية والأكثرية ونوع المعارضة بالإضافة إلى ارتباطها بأسلوب الحياة الغربية حيث تختلط الحرية بالإباحية^(٣١١).

أما الاتجاه الثاني فيرى أن استخدام هذا المصطلح لا خير فيه طالما أننا ابتعدنا وتجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بمضامينها ومدلولاتها، وفي ذلك يقول الترابي: «يوذ الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين... إن الحوقف الأوفى من استعمال الكلمات الوافدة، هنا بحال الحرّة والثقة أو المحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة راتجة تعبّر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولقّنها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلّم الله»^(٣١٢).

تعبّر وجهة النظر السابقة للترابي عن ممارسة عملية لمبدأ «الفقيه» الوارد في القرآن الكريم، كما تعبّر عما أنتجته الإخوان المسلمون لما يسمى «فقه الواقع» في لبنان بُعيد دخولهم الندوة البرلمانية في العام ١٩٩٢، لكتنها لا تعبّر مطلقاً وفق هذا الرأي عن تقبل طوعي ومبدئي لمسألة الديمقراطية. أما استخدامهما والترويج لها فيمكن في عالمي الوقت والمصلحة، إذ إن المصلحة في الفكر السياسي الإسلامي هي للأمة الإسلامية، مما قد يسمح بالتضحية بالحريات الفردية أو بعضها، وقد يسمح بالتضحية بحريات جماعية، لأن مصلحة الأمة تغلب على مصالح الأفراد كما تغلب على مصالح بعض الجماعات التي تتحول بدورها (مصالح الجماعات) إلى مصالح قومية. وهذا ما يؤشر إلى تناقض آخر بين الشورى والديمقراطية ناتج عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أفرزت هذا المفهوم.

بلاخط صاحب هذا الرأي، وهو المؤرخ عبد العزيز الفوري، أنه حين

(٣١١) عني، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣١٢) حسن عبد الله الترابي، «الشورى والديمقراطية»، إشكالات المصطلح والمفهوم، المستقل العربي: السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٩٥)، ص ٩.

ننظر إلى التاريخ العربي نظرة فاحصة نرى أن الآراء كانت تركز على الشورى من غير أن تؤدي إلى ما يفترض ديمقراطية الحكم. كما يلاحظ أن تماسك الأمة أنتج مفاهيم كالعداة، من غير أن يعني الوصول إلى الحرية والديمقراطية. وفي ذلك يقول: «وفي ضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معبأ بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة وإظهار مفهوم العدالة»^(٣٢٢). كما يذكر الدوري أن صحيفة المدينة أعلنت قيام الأمة ودستورها القرآن وسنة الرسول. أما أهدافها فهي: «العدل والجهاد وحفظ كيان الأمة وتوسيعه»^(٣٢٣).

إن التركيز على مسألة الأمة يضعنا في مواجهة مباشرة لمسألة الدولة. ذلك أن الفكر السياسي الإسلامي يتحدث دوماً عن الأمة ومصالحها وليس عن الدولة، وهو لا يتفكك يرى في الدولة مجرد «ولاية» من ولايات الخلافة.

هنا يتجلى لنا أن الخلاف بين الديمقراطية والشورى ليس خلافاً بين مصطلحين فقط، بل هو يتعدى المصدر ليصل إلى التفاصيل كمفاهيم الشعب والوطن والفرد وجميع هذه المفاهيم لا تعتبر عن أولوية عند الحديث عن الأمة. وهو ما يؤدي استنباعاً إلى وجود خلافات أخرى بين الشورى والديمقراطية يتجلى في اثنين على الأقل وفق رأي بعض المفكرين السياسيين الإسلاميين، الأول هو أن الديمقراطية تفرض فصل الدين عن الدولة وما يتضمنه مفهوم العلمانية أو كما يسميه البعض «اللانكية» المشكل للخلفية التي يركز عليها مفهوم الديمقراطية، وبالتالي «رفضه للتصور الديني للحياة وأن يكون هناك تدخل إلهي في حياة البشر سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي». أما الاختلاف الثاني فهو اعتبار أن الإنسان هو مصدر السلطة وكنز سلطة. وأنه مصدر التشريع»^(٣٢٤).

(٣٢٢) عبد العزيز الدوري، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ١٠٠ فر - عنى الدمن ملال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ط ٣، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٩١ ومن ١٩٨.

(٣٢٤) انظر في ذلك أدبيات حزب التحرير حيث يقول بولاية لبنان وولاية سوريا وولاية مصر... إلخ.

(٣٢٥) محمد بنيم وسعيد شار، «الحركة الأصولية: عناصر نظرية من المصطلح والذات والمنهج ومحاولة لتجريبه»، أفاق (المغرب): المعداد ٥٣ - ٥٤ (أذار/ مارس ١٩٩٣)، ص ١٦٢.

يقودنا هذا الكلام إلى الحديث عن مبدأ أساسي تعتمد الديمقراطية هو مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبدرك الكثير من المفكرين الإسلاميين أهمية مسألة الفصل هذه، وخصوصاً بين السلطتين التنفيذية والقضائية، لذلك حاول هؤلاء القول إن الشورى لا تتناقض كمنظومة عملياً مع مسألة الفصل بين هاتين السلطتين. ومع بروز أن النظام الإسلامي هو في حقيقته تطبيق لمبدأ الفصل باعتبار أن السلطة التشريعية مستقلة حكماً عن السلطة التنفيذية لأن التشريع هو لله ابتداءً كما إن نظام الاجتهاد يجعل القضاء مستقلاً عن الخليفة (السلطة التنفيذية) وإن كان يتبعه عضوياً^(٣٦) ومن الناحية العملية فإن ارتباط التشريع بالقرآن والسنة واعتباره إلهياً ولا يجوز أن يكون وضعياً يضعي على السلطة التشريعية صفة التعالي عن السلطات الأخرى لتكون فوقها وهو ما يعني مناقضة فكرة الفصل بين سلطات متساوية في مصادرها ووظائفها^(٣٧). أما محمد حسين هيكل وفي محاولة منه لإبراز الجانب البشري في السلطة التشريعية فيقول إن التشريع اعتمد في الأساس على القرآن لكنه يقول: «لكن ما ورد في القرآن في التشريع لا يتخطى القواعد العامة التي تفرها قواعد العدالة مصوّرة في مثلها الأعلى». والقواعد انعامه الواردة في القرآن قليلة لم تتناول من التفاصيل إلا أموراً بذاتها محصورة العدد جداً^(٣٨).

لم تصل محاولات التقريب بين الشورى والديمقراطية إلى الحدبة المتوخاة وبقيت في إطار محاولات بعض المفكرين الإسلاميين المتأثرين بشكل أو بآخر بالأفكار الغربية. وفي هذا الإطار ظهر اتجاه واضح في الفكر السياسي الإسلامي لإعطاء الاجتهاد في التشريع مكانة متقدمة تمكن من الكلام على فصل السلطات. وفي ظل هذا الرأي يمكن الحديث على استقلال السلطة التشريعية عن السلطات الأخرى، وانفصال أو استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، حيث يفرق البعض بين مسئولين من السيادة التشريعية، فالتشريع في الإسلام ذو وضع إلهي ابتداءً وابتداءً للإنسان، ويفسد صاحب هذا الرأي أن سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لها والتقنين

(٣٦) إدري، نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة، ص ٥٦٦.

(٣٧) علي، الثورات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٥٩.

(٣٨) محمد، حسين هيكل، الحكومة الإسلامية، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، د.ت.أ.)،

لأصولها والتفريع نكلياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد في عالم
ينزل به شرع سماوي شرط أن تبقى «السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال
والحرام»، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع^(٣٣).

وهنا نجد بعض الدعوات تندی بعض المفكرين الإسلاميين تسمح
بالاجتهاد في إطار ما يسميه حيدر إبراهيم علي «دمقرطة الاجتهاد»، أي عدم
وقفه على فئة معينة من الناس. وهي هذا الإطار يتحدث الترابي عن العقبة
الشعبية كما يتحدث الغنوشي عن الاجتهاد الجماعي. ويرى الترابي أن
الاجتهاد مثل الجهاد «ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب»، وكذلك
الاجتهاد، إذ قد يتخصص في علوم الإسلام أو القانون طائفة من الرجال،
ولكن ينبغي أن يظل للشعب نصيب من الاجتهاد يستطيع أن يغير به بين
مقولات علمائه وقادته... وأن يختار المذهب الذي هو أقوى^(٣٤).

إنطلاقاً من اعتبار أن الديمقراطية ذات أهداف دينية بخلاف الدين الذي
يحمل طابعاً دنيوياً وآخر أخروياً وقف الأثر: «يعمل لدينك كأنك تعيش أبداً»
ويعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، وإنطلاقاً من اعتبار أن الإسلام دين وأن
الديمقراطية هي نظرية سياسية وأن الإسلام شمولي والديمقراطية ملوك سياسي
هذه تنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين، إنطلاقاً من هذه المقولات فإن
الهوة تتسع بين الشورى والديمقراطية رغم اجتهاد بعض المفكرين المحدثين
أمثال يوسف القرضاوي وخالد محمد خالد، حيث يرى الأول أن الديمقراطية
في جوهرها لا تتنافى مع الإسلام^(٣٥)، في حين يرى الثاني أن الشورى هي
الديمقراطية حين تنتظم عناصرها^(٣٦). لكن جمال البنا يرد على ذلك ويشدّد
حيث يقول: «إن بعض المسلمين يتخيل أن حقوق الإنسان والعدالة والحرية،
وحق تداول السلطة، ومنع التجبر في الأرض هي أمور حكرو على التنظيم

(٣٣) محمد عمار، الإسلام والعبادة في فكر المسلم المعاصر (القاهرة: مركز الأهرام
للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٥١.

(٣٤) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي (جدة: انداد السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)،
ص ٤٥.

(٣٥) يوسف القرضاوي، من هدى الإسلام. فتاوى معاصرة (المصورة، مصر: دار الورد،
١٩٩٢)، ج ٢، ص ٦٢٨.

(٣٦) خالد محمد خالد، لو شهدت حوارهم. لقلت (القاهرة: دار الديمقراطية للنشر والتوزيع،
١٩٩١)، ص ٥٦.

الديمقراطي للمجتمع، بحيث لا يمكن لهم تصور هذه المبادئ تتحقق تحت أية مظلة أخرى مصطلحية في الإسلام وهذا خلل كبير^(٤٣)، وهو يعتبر أن هذه الفتاوى مجردة تذييلات وهوامش على المتن الأوروبي^(٤٤).

إن ارتكاز فكرة الديمقراطية على حكم الأغلبية، مهما بلغت هذه الأغلبية أو هذه الأكثرية، شكّل نقطة خلاف إضافية في الفكر السياسي الإسلامي. فالأكثرية العددية لا وجود لها في الإسلام، لأن العدد لا يشكّل ميزاناً للحق والباطل، والحديث الشريف «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، لا يعني بناتاً المسألة السياسية، بل يعني أو يظال أموراً أخرى ذات صلة بالأمور الدينية ومسألة الاستنباط الشرعي من خلال معرفة دليله الشرعي. فمبدأ الأكثرية والأقلية لا يُعتبر من الإسلام ولا من مكوناته كما يقول أحدهم: «إنه ليس نصاً من وحي ينلى وليس نصاً من ستة صحيحة، إنه ليس ممارسة إيمانية... إنه إذا قاعدة بشرية. وقد ساءت لنا الديمقراطية تفديسها والمغلاة بها وتطبيقها تطبيقاً حمل تلامه قسطاً غير قليل من المأساة»^(٤٥).

إن التحفظ على مبدأ الأكثرية في الفكر السياسي الإسلامي لم يأت من العدم والفراغ، بل استند إلى الكثير من الآيات القرآنية التي لم تُوصي في ذكرها للأكثرية إلا بمعانٍ سلبية، كعدم الإيمان أو النقص، أو الضلال أو عدم المعرفة وغير ذلك، منها على سبيل المثال لا الحصر: ﴿إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾^(٤٦)، ومنها ﴿وَإِنْ نَطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَهْلُوكَ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤٧).

من هنا يبدو أن معارضي مبدأ الأكثرية والأقلية سيجدون في القرآن الكريم سنداً داعماً لموقفهم بصرف النظر عن رأي الجماعة التي قد لا تكون أكثرية بالضرورة، إضافة إلى أن مسألة التصويت والاختيار في

(٤٣) جيتال، حوار في الديمقراطية، البيان (لندن)، العدد ٥٨ (كاتون الأول)، ديسمبر ١٩٩٢، ص ٣٥-٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) عدنان علي رضا النجوي، الضورى لا الديمقراطية القاهرة دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ٩٧، وانظر أيضاً: حساند حسن، إشكالية الديمقراطية والبدل الإسلامي في الوطن العربي (تونس دار لشرق، ١٩٩٠)، ص ١٢٠.

(٤٦) الفرقان المكرم، سورة هود، الآية ١٧.

(٤٧) المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية ١١٦.

الأنظمة - الديمقراطية أيضاً تشكل قضية خلافية أخرى، لأنها تساوي في الأنظمة الديمقراطية بين الناس في حين أن الفكر السياسي الإسلامي قد ميز بين الناس، واستناداً إلى آيات قرآنية منها على سبيل المثال: ﴿أَفَتَجْمَلُ الْفٰسِقِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٤٨)، و﴿أَمْ نَجْمَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَمَلُوا الْعٰصٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْمَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفٰحْشٰةِ﴾^(٤٩) وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥٠).

يرى البعض أن عقلية بعض المفكرين الإسلاميين وعقلية عناصر الحركات الإسلامية إنما تعود إلى القياس الذي غالباً ما يكون شكلياً وغير منسّق مع أجزاء أخرى أو حتى مع التاريخ. حيث يعتمد الفكر السياسي الإسلامي بصورة عامة على الأمثلة الفردية التي قد لا تكون رؤية كاملة تنسج عن التراكم والاتساق، فعندما لا يكون تحديث عن الديمقراطية أو الشورى أو العدل أو التسامح مثلاً، يعود المنظرون والباحثون إلى السير بالأحداث لاستخراج سوابق تاريخية تثبت اشتغال الإسلام على هذه المبادئ والقيم قبل أن تعرفها النظم والمجتمعات الأخرى وبالذات الغربية الحديثة^(٥١). وقد عبّر عن هذه الحركة الارتدادية الهادفة إلى إعطاء الدين الإسلامي هذا البعد الحدائثي في ما سُمي اصطلاحاً «أسلحة الحدائث» في مواجهة الآراء الداعية إلى تحديث الإسلام. وقد شكّل هذا الصراع مادة حيوية للمجدد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي منذ عصر النهضة وحتى الآن من غير أن يؤدي هذا المجدد السياسي إلى نتائج إيجابية. إذ اتسم هذا انجدد السياسي بالانصرامة العقلية على حد تعبير «ميلتون روكيش»^(٥٢).

على أية حال، يستدعي مفهوم انديمقراطية قضايا خلافية أخرى مع الفكر

(٤٨) المصدر نفسه، سورة القلم، الآية ٣٥ - ٣٦

(٤٩) المصدر نفسه، سورة ص، الآية ٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، سورة الروم، الآية ٩

(٥١) علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٧٤.

(٥٢) لمزيد من المعلومات حول هذين الشهوريين. اتجدد السياسي والصراعة العقلية، تغري فريديريك ممتوني، مركزات السيطرة غرب/شرق. مقابلة سوسيو- معرفية (بيروت، منتدى المعارف، ٢٠١١)، وهاشم صالح في: محمد أركون، الفكر الإسلامي: فراءة علمية (بيروت مركز الإنماء القومي، ١٩٩٧)، ص ٥ - ١٣.

السياسي الإسلامي لا تنقل أهمية عما سبق وذكرناه، ومنها الموقف من المجتمع المدني والحريات العامة للأفراد. فما عرفه المجتمع الإسلامي عبر التاريخ من مؤسسات لا تعدو كونها مؤسسات أهلية أو مهنية. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك عندما ذكر أهل العصبية وأهل الجرف والصنائع والطرق والفقير. وقد أوضح وجيه كوثراني هذا التباعد بين ما عرفه التاريخ الإسلامي من طوائف وبين المجتمع المدني. ولنوصف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة نافذة ضابطة لعلاقات البشر، «ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة هو ما يمكن أن نسبه اصطلاحاً للمجتمع الأهلي» في التاريخ الاجتماعي - السياسي العربي^(٥٣).

ويربط حسن البنا علاقة الدولة بالمجتمع من خلال الإيمان ونشر الدعوة حيث تعتمد، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، السلطة السياسية مع المجتمع المدني. يقول البنا: «ليس في الإسلام سلطتان تتنازعان المجتمع الإسلامي، بل سلطة واحدة تمثل في الدولة التي تشرف على شؤون الدين والدنيا. فالدولة هي القوة المواجهة للمجتمع، والقوة المنعقدة للأحكام... والقوة التي تعدل بين الناس»^(٥٤).

ولا يختلف الأمر عند الحديث عن المؤسسات عنه في ما يسمى حقوق الإنسان والحريات الفردية. إذ إن حقوق الإنسان والحريات الفردية تشكل أيضاً نقطة خلافية بين ما أنتجته الديمقراطية الغربية وبين ما يتحدث عنه الفكر السياسي الإسلامي، بكل شعباته وتفرعاته. منها على سبيل المثال لا الحصر مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، وإذ لا يستقيم الحديث عن هذه المساواة في الفكر السياسي الإسلامي لأنه يستند إلى آيات قرآنية تفيد التمييز بينهما، لا بل يذهب البعض إلى التمييز بين نوعين من الحقوق هما حقوق الله وحقوق الإنسان التي تصدر عن الأولى. يقول أحد الباحثين الإسلاميين في هذا الصدد: «إن منطلق حقوق الإنسان في العرب هو الحق الطبيعي،

(٥٣) وجيه كوثراني، «المجتمع المدني في التاريخ العربي»، ورقة قدمت إلى المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المرصد، ١٩٩٢)، ص ١٢٠.

(٥٤) حسن البنا، مير الجماعة، منشورة في جريدة الإخوان المسلمين اليومية، تصدر عن دار لدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٢٤.

المرتبط بذاتية الإنسان من الناحية الطبيعية، بغض النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي للإنسان في الإسلام يستند إلى التكريم الإنهائي للإنسان، وهو منحة من الله تعالى، ويرتبط بعمودية الإنسان لله تعالى، وانصيابه لشريعته، واتباعه لهدي رسوله، وذلك بالإضافة إلى التضاد والاختلاف الكامل بين الحقوق الشرعية في الإسلام، وحقوق الإنسان في الفكر الغربي من حيث التكيف القانوني والتفصيلات والمقاصد والآثار المترتبة عليها^(٥٥).

إن اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان ليس خاضعاً لبدأ النسبة الثقافية فقط وإنما مرتبط بالعقيدة. وتعبّر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن هذا الخلاف الجوهرية إذ تنص هذه المادة حرية الفرد في الفكر والديانة التي قد تحتمل إمكانية تغيير الدين الذي يسمى في الإسلام بالردة وحكمها في الإسلام القتل. وقتل المرتد شرعاً كالكثير من القضايا التي فيها أحكام قرآنية لا يمكن تجاوزها، كإقامة الحد على المسارق والزاني والزانية. جميع هذه القضايا بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً، تشكل قضايا خلافية بين الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي واقتصادي وبين الفكر السياسي الإسلامي، وهذا ما يطرح جملة من التساؤلات الوجودية المتمثلة بالاختلاف بين الشرق والغرب، بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي وصولاً إلى الدولة التي باتت في منظومة وجودها وآلية عملها ونسق قيامها متميزة عن الغرب إلى درجة ما يسمى بالاستقلال الحضاري. وقد دفع هذا التمايز الأنظمة الإسلامية إلى السخرية أحياناً مما يسمى حقوق الإنسان خصوصاً عندما تصدر بعض التقارير التي تحمّل هذه الأنظمة مسؤولية انتهاك حقوق الإنسان حيث تدعى أن هذه التقارير ما هي إلا هجمة عربية على الإسلام والمسلمين^(٥٦). حتى إن بعض الحركات الإسلامية لا ترى في مسألة المناداة بحقوق الإنسان إلا حيلة غربية للتدخل في شؤونها^(٥٧).

(٥٥) محمد أحمد طهني رسامي صالحي الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة المدونة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠، ص ٤٠، ص: علي، الثورات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٨١.
 (٥٦) هانم صالحي، الفكر العربي المعاصر وسألة الحركة الأصولية: محاولة إيضاح الوحدة: السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٧٥.
 (٥٧) محمد الغزالي، أزمة الشيوعي في المجتمعات العربية والإسلامية (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٥.

إن مغزبة الشورى والديمقراطية وفق ما أشرنا إليه لا توحي بوجود قواسم مشتركة بينهما، لا كمفهومين ولا كنظامين. فكلاهما مختلف عن الآخر. والاختلاف ليس شكلياً فقط، وإنما هو اختلاف في المضمون واختلاف في النية. إن البنية المعرفية لكلا المفهومين كمنهجين وكنظامين مختلفة. والحقيقة أن خطاب الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان جديد على المجتمع العربي وجديد على الواقع العربي الإسلامي. وإذا كانت الحركات الإسلامية السياسية التي بدأت في الربع الأخير من القرن العشرين ومطلع الألفية الثالثة تقدم نفسها كبديل وكمنفذ ووريث للأنظمة الديكتاتورية العسكرية، وفي ظل تراجع الأحزاب العقائدية التي وجدت لها مساحة كبيرة في الشارع في مرحلة الاستقلال وما تلاها، وتلقفها للديمقراطية ومحاولة الإحياء بقولها هذا النظام، لا يخرج عن كون هذه الحركات تجد وفق ما تعتقد في الديمقراطية طريقاً للوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات لأنها ترى أن بإمكانها تحقيق ذلك.

قد يعتبر هذا مشكلة لدى الحركات الإسلامية، إذ إن النظر إلى الديمقراطية على أنها مجرد أفكار يلغي السبورة التاريخية لهذه الأفكار وارتباطها بالواقع. يتساءل فالح عبد الجبار عن فكرة الديمقراطية منذ ما عرف بعصر النهضة، أي منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، يسأل: «لماذا تهافت الدعوة في الواقع الفعلي وبقيت ساطعة في المجال الفكري؟»، ويحيب بأن العلة تكمن في طبيعة التحديث نفسه، ففي أوروبا انطلق التحديث من الوجود الاجتماعي ومن وسائل التعامل مع الطبيعة، في حين أن المجتمعات العربية انطلقت في التحديث من ميدان الفكر الاجتماعي من غير أن يشق طريقه إلى الوجود الاجتماعي^(٥٨).

ومع الأخذ في الاعتبار أن المعجك نم يُبج للديمقراطية أن تنحو في ظل أنظمة الحكم العشار إليها، وتكوينها لفضائها الخاص، جعل معظم الباحثين والمفكرين ينظرون إلى هذه الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية وكأنها قدر

(٥٨) فالح عبد الجبار، معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار

شافي، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

محتوم ومناج طبيعي لإنسان هذه الثقافة، أي كأنه معاد للديمقراطية... أو يحمل حينات نحمله غير ديمقراطي^{١٥٩١}.

على أية حال يبدو أن هذا القول لا يجافي الحقيقة، فالمجتمع العربي الذي غلبت على بيئته الاجتماعية التركيبية القبلية، مع نمط السلطة التي تفرقه، وغلب عليه مع الدعوة الإسلامية نمط سلطوي آخر قائم على الاستحلاف والبيعة، وفي ظل سيادة النمط الغفهي المدعي إلى عدم الخروج عن طاعة ولي الأمر، وغيرها الكثير من الأسباب تجعلنا نطرح التساؤل التالي: إن لم نكر ديمقراطيين، فهل لدينا الفرصة لأن نصبح ديمقراطيين؟ وقد يطرح التساؤل التالي انطلاقاً مما أشرنا إليه. وأن المسألة متعلقة بخط سير اجتماعي وتاريخي. أهل المجتمعات الإسلامية المحاصرة التي هي نتيجة خط سير تاريخي واجتماعي مختلف قد وصلت إلى درجة منعي سياسي يسمح بظهور سلوكيات تنطلق من تعدد الأحزاب، أو سلوكيات تنتج بسبب من الحضور قادرة على التأثير في الأخلاقيات السياسية المهيمنة بطريقة فعالة^(١٥٩٢).

إنه من الواضح حتى الملحظة ورغم ظهور بوادر لما يسمى الربيع العربي الذي قد تطول فترة ولادته، وهي بالتأكيد ولادة قيصرية، من الواضح أن الحركات الإسلامية السياسية التي تطرح نفسها كبديل عن أنظمة الحكم السائدة، تكرر فكرة عدم حمل الديمقراطية جزءاً منها في إطارها المرجعي تديني، بمعنى أن تمثل الديمقراطية من دون أن تفقد هويتها، وإذا كانت الأنظمة قد أقصت الإسلاميين عن السلطة في الكثير من الدول العربية ولعنفود مرت، وليست مصر وسوريا ولبنان وليبيا والعراق الدول الوحيدة التي أقصتها، بل وفي ما يسمى بالربيع العربي، فإن العناز الأساسي لضع الحركات الاحتجاجية التي شهدتها بعض البلدان العربية حتى الآن هو محاربة التطرف ندى بعض التنظيمات الإسلامية المعتدلة. ولذلك، وإذا كان السؤال الطبيعي الذي تطرحه الحركات الإسلامية ومضمونه التالي: هل من الممكن قيام نظام ديمقراطي يقضي الإسلاميين؟ إن هذا التساؤل يستدعي تساؤلاً معكوساً وهو: هل تقبل الحركات الإسلامية في ما لو وصلت إلى السلطة

(٥٩) علي، التيارات الإسلامية ونهضة الديمقراطية، ص ١٩٣.

(٦٠) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، ترجمة لورين ذكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

التعددية الحزبية وعدم إقصاء وإبعاد من يختلف معها انطلاقاً من شمولية الفكر الديني الذي يحاولون تطبيقه؟

إن هذا التساؤل والتساؤل المضاد وغيرهما الكثير من التساؤلات حول موضوع الديمقراطية، وغيرها الكثير أيضاً من المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بأنظمة الحكم وحقوق الإنسان والحريات العامة وتعدد الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وحقوق المرأة، وتداول السلطة، جميعها نعيدنا إلى نوعية الجدل السياسي القائم منذ قرون والتميز، كما سبق وأشرنا، بالهرامة العضوية والدوغمائية، وهذا النمط من التولييك لا يقضي إلى نتيجة إيجابية ولا يوصلنا إلى بر الأمان.

وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى ما سبق وأشرنا إليه في الفصل الأول (الديمقراطية الشعبية)، ذلك أن التاريخ السياسي الإسلامي غني سمات متوارثة وفق الدهية القبلية والقائمة على عدم تداول السلطة (كمؤشر ديمقراطي)، إذ السائد هو الخلافة والبيعة واستخلاف الخليفة، (ولي العهد)، إضافة إلى السيطرة الفعلية للخليفة وحاشيته على مؤسسات الدولة، إن وجدت بما في ذلك المؤسسة الدينية وفق ما أشرنا إليه، وعدم الاعتراف بالآخر أو إقصاء المعارضة إن صح التعبير، وفي أبي ذر الغفاري، ثم يكن الإقصاء الأول ولم يكن الأخير، مما يظهر لنا أن ما هو متوارث بطغي وفي المجالات كافة لتجذره في منظومة القيم الموروثة المنتجة وفق البنية الاجتماعية والذين الذين يشكلان عناصر ثقافية أساسية في هذا الإطار.

الفصل الثالث

الديمقراطية التوافقية:

النموذج اللبناني

سنحاول في هذا الفصل مقارنة موضوع الديمقراطية التوافقية في النموذج اللبناني، أو وقعها، من منظور مختلف. فإذا كان بعض الباحثين يرون في لبنان البلد الأكثر ديمقراطية في محيطه العربي، مرجعين ذلك إلى تداول السلطة ووجود مؤسسات حكومية، مستقلة من حيث الشكل، أو كما يترأى للناظر عن بعد، فإن الحقيقة قد تكون مختلفة إلى حد ما. والتحديث عن ديمقراطية توافقية في لبنان أو أي بلد آخر يعنى بالضرورة أننا أمام مجتمع متعدد. والاعتراف بوجود هذا التعدد، بصرف النظر عن نوعيته، عرقياً كان أو إثنياً أو طائفاً أو حتى مذهبياً، فإن هناك نظريات سياسية تحدد وتكاد تنمو في تحديدها للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الديمقراطية في المجتمعات المتعددة أو المنقسمة، سنحاول الإشارة إليها أولاً ثم محاولة المقارنة، مقاربتها عملياً على أرض الواقع واستخلاص النتائج لمعرفة طبيعة هذه الديمقراطية وتجديدها وتعكاساتها على المجتمع العام إيجاباً أم سلباً.

يحاول لاري دياموند (Larry Diamond) التركيز على مفهوم الشفافية السياسية الذي يتيح لنا تبيان انتشار القيم السياسية والمعتقدات والمفاهيم السياسية السائدة بين السكان على نحو حسيب وراسخ نسبياً، إضافة إلى كون هذا المفهوم مفسراً مفيداً، ذلك أن الديمقراطية تنطبع مجموعة خاصة من القيم والتوجهات السياسية كالاعتدال والتسامح والالطاف والعدالية والمعرفة والمشاركة، ورغم أن الدول تختلف في ما بينها في أنماط معتقداتها وقيمتها

المتعلقة بالسيادة، فإن عناصر الثقافة السياسية نتحدد وبوضوح في الدول في إطار التجارب الحياتية الحيوية والتعظيم والطبقات الاجتماعية^(١). يقرب الظن هنا أن الثقافة السياسية تلعب دوراً مهماً في تطور الديمقراطية وبقائها أو فشلها، رغم اعتراض بعض المفكرين الذين يحلون (إلى تجاهل هذا المفهوم)، خصوصاً على المستوى الجماهيري، والمفارقة أن دمج متغير الثقافة السياسية في تحليل نشأة الديمقراطية قد ركز حتى مرحلة متأخرة على النخبة السياسية مستعداً التعميم على المستوى الجماهيري، ولهذا الاستبعاد أهداف وغايات تشير إليها في سياق هذا الفصل.

من أهم النظريات التي ركزت على متغير الثقافة السياسية في المجتمعات المختلفة أو المتعددة أو المتقسمة، نظرية «داهل» (Dahel) ونظرية «روستو» (Rostow) ويعتبر آرت ليبهارت (Arend Lijphart) أحد أبرز المنظرين للديمقراطية في المجتمع المتعدد من خلال تشكل النخب. يرى «داهل» أن الحكم المتعدد المستقر (الديمقراطية الليبرالية) قد ظهر في سياق تاريخي سبق فيه توسع المنافسة السياسية توسع المشاركة السياسية، وهو يعطي مثلاً على النموذج الإنكليزي والنموذج السويدي، مع الإشارة إلى أن «داهل» يرى أن الثقافة السياسية التنافسية قد تطورت أولاً عند نخبة قليلة عملت فيها «أواصر الصداقة والعائلة والمصلحة والطبقة والأيدولوجيا» على كبح حدة الصراع. لم نلتها مرحلة إدخال المزيد من الطبقات الاجتماعية في السياسة، حيث كان من السهل تأهيل هذه الطبقات اجتماعياً للمشاركة بمقتضى قوانين وممارسات السياسة التنافسية التي سبق أن تطورت بين فئات النخبة، مما أنتج شكلاً من نظام «الأمن المتبادل» الذي تطور في مراحل سابقة حيث كان الصراع أكثر انحصاراً منتجاً بعض القيم السياسية والتوجهات السلوكية السياسية القاننة على التسامح والثقة والتعاون والكبح والتكيف مما يجعلها قابلة للتحقق بين أفراد نخبة صغيرة أكثر من المجموعات الكبيرة والمتنازعة من الفئات الذين يمثلون طبقات اجتماعية بأهداف ومصالح وتطلعات شاسعة الاختلاف^(٢).

(١) لاري دياموند، مصادر الديمقراطية. ثقافة المجموع أم دور النخبة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠، Robert A. Dahl, *Plurality, Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), pp. 129-140.

لا يختلف روستو مع داهل في الدور الذي تقوم به النخب الصغيرة، حيث اعتبر أن عنصر النخبة المتغير والعوامل السياسية والبنوية والوضعية التي تحدد خيارات هذه النخبة وتفاعلاتها وتقلاتها الجوهرية في مجال القيم من أبرز العوامل المؤثرة في التغيرات الديمقراطية. هانديمقراطية حسب روستو تبدأ عندما تقرر فئة صغيرة نسبياً من النخبويين في فترات زمنية أو في مراحل تاريخية شهدت تغيراً أساسياً بـ «قبول التعهد داخل الوحدة»، وخوض صراعاتها سلمياً في إطار قوانين وإجراءات ديمقراطية^(٢).

والصفاقة أنه في كلتا النظريتين، لا ينجم القرار عن نقلة في القيم الرئسية، بل إن هذا القرار الحاسم ينتج عن اعتبارات استراتيجية وإدراكات متبدلة للحظر. وفي هذه الحال فإن النخبويين يختارون الديمقراطية ذرائعاً ومرعمين لأنهم يدركون أن إخضاع منافسهم من دون ثمن، يفوق بكثير كلفة التسامح معهم وإشراكهم في منافسة منظمة دستورياً^(٣)، آخذين في الاعتبار وضمن حساباتهم بالطبع الحذر من الضعف الناتج عن الوفوع في أزمة سياسية أو التخوف من عنف جماعي^(٤).

وهنا يفترض أن على النخب السياسية التعلم من تجارب الماضي الأليم^(٥). ولذلك فإن الأهمية هنا، أي في مرحلة اتخاذ القرار ليست لتقييم التي يتمسك بها القادة على نحو مجرد، بل للخطوات الملموسة التي يودون اتخاذها حيث تكتسب الخيارات المحتملة والذرائعية تعهداً أعمق مشجراً في التقييم والمعتقدات بعد مرورهم في مرحلة «التمود» وهو ما يظهر، من خلال ممارسة النخبويين وجمهور المواطنين على حد سواء، الديمقراطية بشكل مستمر وناجح.

إن تكيف النخبة وارتباطها بإنشاء الديمقراطية قد شكّل موضوعاً أساسياً في عمل أرنست ليبهارت حول الديمقراطية الاتحادية في المجتمعات التي تعاني انقسامات عميقة، وإذا كان تكيف النخب يُعدّ شرطاً مؤثراً في هذا

(٢) Dawward A. Rustow, «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3 (April 1970), p. 351

(٣) *Ibid.*, p. 15

(٤) *Ibid.*, p. 357

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

النمط من الديمقراطية، إلا أن ليهارت يشدد على «عناصره الإدارية والعقلانية والهادفة والتعاقدية» التي قد تدفع بالنخب السياسية المتصارعة سابقاً إلى إيجاد أنماط تكيفية كوسيلة لتحايل تكرار «الحوادث المأساوية كالحرب الأهلية مثلاً، أو لصدا الخطر المتواصل للترغبات الانفصالية»^(٧).

يمثل هذا النموذج السيطرة المدعومة وحرية التصرف من قبل نخبتين من فئات متكيفة ذاتياً ومنفصلة (بمر مغلقة)، جامعاً بين العزل المشترك على الجماهيري والتعاون القومي على مستوى النخبة، مع التركيز على عدم نشر ثقافة النخبة الاسترخائية بين عامة الناس حيث يؤكد ليهارت، أن قوانين لعبة التكيف هي جزء من الثقافة الوظيفية التي تطورت وغرست في النخبة وليس من الثقافة الجماهيرية^(٨).

لقد ارتكزت نظريات داهل وروستو وليهاتز السابقة على النموذج البريطاني، حيث نلاحظ في هذه النظريات بؤراً تدريجياً ومتزايداً للثقافة الديمقراطية الموجودة عند النخبة وعلى مستواها منذ البداية، كنتيجة لخيارات الاستراتيجية التي يتخذها عدد صغير من اللاعبين السياسيين. وهو التوجه ذاته الذي يركز عليه دونالد هورويتز (Donald Horowitz) في مقالته «الديمقراطية في المجتمعات المنقسمة»، حيث يعتبر أن هناك الكثير من الأسباب المؤدية إلى فشل الديمقراطية ومن بينها غياب الشروط الثقافية والاجتماعية المؤدية إلى ذلك، والمؤسسات المصححة بشكل غير ملائم، ومقاومة النخب المدنية والعسكرية الراضية والمتجذرة. لكنه يرى أن من الأسباب الرئيسة لفشل الديمقراطية في الكثير من الدول هي إفريقيا وآسيا وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق هو الصراع الإنساني^(٩).

Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 103.

Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968).

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

ويذهب «روستو» كما ليهاتز عندما يرى هذا الانحراف الثقافي النحوي - الجماهيري عند منتهل عملية الانتقال، حيث يبحث القادة، عن النسبوية في ما أتباعهم يرمعون شعارات الصراع القديم. لكن روستو يرى أن هذا ينتهي في مرحلة «التحرد».

«Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», p. 360

المع

ويرى هورويتز أن الديمقراطية تتعلق بمسألتين هما الإشراف والإفصاح، وبالوصول إلى السلطة وبالامتيازات التي تأتي مع الإشراف أو التعقبات التي تصاحب الإفصاح. من هنا يرى أن الهوية الإثنية توفر خطوطاً واضحة لتحديد من يتم إشراكه ومن يتم إقصاؤه. ولا يفوته البعد الاقتصادي عندما يعتبر أنه في السياسات الإثنية يؤثر الإشراف في توزيع السلع المادية وغير المادية، بما في ذلك مكانة المجموعات الإثنية المختلفة وهوية الدولة بانتسابها إلى مجموعة، أكثر من انتمائها إلى مجموعة أخرى. ففي المجتمعات المنفتحة يوجد ميل إلى دمج الإشراف في الحكومة مع الإشراف في الحكومة في الكومبيونة والإفصاح من الحكومة مع الإفصاح من الكومبيونة.

ونحن نضيف هنا وفي السياق عينه معوقاً أساسياً في تديمقراطية غير الصراع الإثني، وهو الصراع الديني في النموذج اللبناني في بعض المراحل التاريخية، والصراع المذهبي في فترة لاحقة حيث واجهت وتواجه الحكومات مشكلة مع المعارضة في مسألة تتعلق بالمعاملة اللاتقاة، إذ إن معارضة الحكومة قابلة دائماً لأن تصور بمثابة مقاومة للإرادة الشعبية أو العكس، مما يسهل تصوير المعارضة أو الموالاة على أنهم أعداء تاريخيون، لا يريدون الدولة، كما يشكل أرضية خصبة لسيدة العقلية التآمرية وهو ما سنلاحظه في النموذج اللبناني^(١١).

نستطيع أن نستنتج مما سبق مجموعة من العوامل والتفسيرات أو المؤشرات المساهمة في العملية الديمقراطية منها انثقافة السياسة، انتخاب السياسة، الأساطير التكوينية التي تحددها انتخاب السياسة، إقصاء الجماهير عن القيم السياسية المنتجة بفضل النمط التكويني لانتخاب، بالإضافة إلى مسألة إشراف أو إقصاء الإثنيات أو الطوائف والمذاهب في السلطة. ومن خلال هذه التفسيرات نحاول تتبع فصول الديمقراطية التوافقية في لبنان. مع الأخذ في الاعتبار أن النموذج اللبناني لا يشكل حالة فريدة في تعدده في تداول العربية، لأن الكثير من هذه الدول تعرف مثل هذه التعددية الإثنية والطائفية، وهي تتشارك معه وتشاركه في الكثير من هذه المؤشرات، وخصوصاً في ما سنعتبره من السليات، أي من المعوقات الأساسية لمسألة الديمقراطية، أو شر

الديمقراطية، أخذين في الاعتبار أن الديمقراطية هي «حالة تكون» مستمر كما يصفها «الموند». فقد تصل الديمقراطية المستقرة إلى «مرحلة التوازن»، لكنها تبقى «معرضة للتقدم أو للتأخر». وفي هذه الحال فإن التحليل سيكون مشوباً بخطأ على الأقل يتعلق بالديمقراطية كنموذج مثالي خالي من العيوب، وهو ما لا نعتقد، إلا أننا نرى أنه من الممكن إنتاج قيم سياسية وسلوكيات سياسية قابلة للانتقال إلى مرحلة أكثر ديمقراطية، أو تشكل بالحد الأدنى مجالاً خصباً لتوحيدها حيث تتفك الديمقراطية في فترة لاحقة ومن خلال «التعود» إلى مرحلة أكثر تطوراً أو أكثر تجذراً.

أولاً: بدايات ديمقراطية ملتزمة

شكل إعلان دولة لبنان الكبير خلافاً بين فريقين أساسيين في لبنان. فريق ينتمي إلى الطائفة المسيحية رأى في الانتداب الفرنسي شكلاً مطمئناً تضمن حماية واستمرار نفوذه. كان هذا الفريق رافضاً لمسألة عودة لبنان وتلك فقد نادى بحماية لبنان السياسي (الكيان) وفق توزيع طائفي ممثل وفق قاعدة الشهرة بـ ٦ و ٦ مكثراً. ارتدى هذا الفريق وجهاً مسيحياً بشكل عام ومارونياً بشكل خاص^(١١).

أما الفريق الثاني الذي أربك بسقوط الخلافة العثمانية وتقسيم الدولة العربية التي كان مرصعاً بإنشائها إلى كيانات. وهو هذا المسلمون بشكل عام والسنة بشكل خاص، فقد نادى بالوحدة مع سوريا وحاول بين العامين ١٩٣٤ و ١٩٣٦، عقد مؤتمر بهذا الخصوص عرف بمؤتمر الساحل وقد رأى هذا الفريق في الانتداب الفرنسي شكلاً من أشكال الاستعمار، ونمتك برفضه من خلال عدم تعاونه مع الحكم وعدم اشتراكه في المؤسسات التي استحدثتها^(١٢)، منطلقاً من اعتبارات قومية.

لقد شكلت نهاية العام ١٩٣٦ خصوصاً بعد التوقيع على معاهدة ١٩٣٦ بين الفرنسيين والسوريين وبين الفرنسيين واللبنانيين، نقطة تحول أساسية في

(١١) مسعود ماهر، تاريخ لبنان الاجتماعي، ط ١ (بيروت: دار المطبوعات الشرفية، ١٩٨٤)، ص ٢٧٣.

(١٢) خالد فاني، اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان اجردت: منشورات عويدات، ١٩٨١، ص ٢٢٣.

الموقف الأيديولوجي الإسلامي بشكل عام في لبنان الكبير دولة ووطناً^(١٣٢). ذلك أن جماعة المسلمين في لبنان وتقدمياً منها لحالة التوازن الآخر في المجتمع اللبناني ومحافظة على وحدة هذا المجتمع قد ارتفعت أن تكون السلطات شراكة مع المسيحيين متنزلة بذلك عن حقها في احتكاره وفق مبدأ الخلافة الذي تؤمن به، وهذا لا يعني بالطبع القبول بحكم مسيحي وإنما البحث عن قاعدة مشتركة للسلطة غير مسيحية وغير مسلمة وهي بالتالي غير طائفية. تمثلت هذه القاعدة بهوية ثقافية - سياسية يحفظ اختلاف الدين في إطارها من دون أن يكون الدين عنصراً من عناصرها كما يقول أحمد بيضون^(١٣٣).

تمثلت هذه القاعدة بالقومية والقومية هنا ليست بالطبع القومية اللبنانية التي نادى بها أطراف مسيحيون، فالمعادلة تقتضي أن التنازل من قبل المسلمين يقتضي تنازلاً من قبل المسيحيين، وهذا التنازل مرتبط بالهوية. وبناء عليه يقول أحمد بيضون إن الإسلام السياسي في لبنان اقترح على المسيحية السياسية الانضمام في الانتماء القومي العربي. وهذا يعني أنه يقترح عليها نبذ اختلافها عن كتنة يستعيد الإسلام فيها صفته الأكثرية، تافياً وجود الاختلاف الذي لا يعتبره إلا وهماً أو نعضياً انطلاقاً من وحدة الثقافة ووحدة المصالح. وبذلك كان هذا التنازل بالنسبة إلى المسلمين تنازلاً عن أمر في جوهر المعتقد^(١٣٤).

لقد شكّل هذا التنازل والتنازلاً عن رئيس الدولة على الضوابط، شكل عام الذي يرسد حدود السيادة إلى عربنة لبنان

أحمد بيضون، اعقبت صدور العرسين
 ١٩٨٩، ص ١٠٠
 ص ١٠٠
 ص ١٠٠

(١٣٢) محمد خديجة، ص ١٠٠
 ص ١٠٠
 (١٣٣) أحمد بيضون، الصراخ، ص ١٠٠
 ص ١٠٠
 (١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠
 (١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠
 (١٣٦) الموافقة النظرية وتطبيقها في لبنان، إعداد محمد عني ونميل حبيب وعلي حنون
 بيروت، المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ٢٠١١، ص ٩٩.

يمكننا القول هنا وفق ما جاء أعلاه إن هذه المواقف قد شكلت لحظة ديمقراطية من خلال إعادة تشاركية أو قاعدة للمشاركة التي هي أساس الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد كليبان، لكن الواقع اللبناني استمر في انقسامه. إن توافق النخب السياسية على المشاركة السياسية في لبنان استمر نخبوياً ونخبوياً فقط. ذلك أن جمهور هذه النخب بقي منقسماً على ذاته، متمسكاً باقتناعاته السياسية أكان ذلك عند المسلمين أم عند المسيحيين حتى تاريخ التوافق على وليقة توافق الوطني المعروفة بـ «وليقة الطوائف»، التي استعيدت فيها مسألة عربوية لبنان وهويت وخصوصاً العبادئ الأساسية للتسوية والمشاركة التي ارتكز عليها التوافق الوطني.

إذاً يمكن القول إن العنصرية اللبنانية التي نشأت مع الميثاق الوطني عام ١٩٤٣ وكرسست في ما بعد من خلال اتفاق الطوائف، هذه العنصرية إنما تنم عن رغبة في العيش المشترك بعد أن ارتضت طوائفه الاعتراف بلبنان وطناً في محيط عربي، وهو ما يرى فيه كمان الصليبي عقداً اجتماعياً بين طوائفه^(١٧٧)، وهو ما يؤكد أيضاً جورج فرم عندما يعتبر أن صيغة ١٩٤٣ أي الميثاق الوطني، تعبير عن اتفاق أيديولوجي بين شريكي الوطن للعيش المشترك في ما بينهما حول تسوية قصت بالاعتراف بالحدود الجغرافية لبلبنان بالنسبة إلى المسلمين، مقابل تخلي المسيحيين عن فكرة الانفصال والقبول بفكرة الرعاية الشرق أوسطية^(١٧٨).

يمكننا القول هنا إن التنازل الإسلامي على مستوى السخية السياسية والمنصل بالنسبة قد شكل مقابل التنازل المسيحي المنصل بالهوية الفحظة الديمقراطية للتوافقية وفق ما ذكرنا في مقدمة هذا الفصل. لكن الالتباس موجود صمماً في مسألة التنازل السني عن المملطة. فالمراجع الدينية السنية لم سوغ قبولها ببدأ اللبنانية (أي اقتسام السلطة مع آخرين غير مسلمين) تسويةاً قفهاً. ذلك أن مسألة فصل الدين عن الدولة في الفكر السياسي الإسلامي غير مقبولة أصلاً، كما سبق وذكرنا في الفصل الثالث المتعلق بالشورى

(١٧٧) Kamal Salaby, *L'histoire du Liban moderne* (Beirut: Dar Al-nahar, 1972), p. 28.

(١٧٨) Georges Corm, *Histoire du pluralisme religieux au Moyen Orient* (Paris: Société nouvelle Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1998), pp. 277-278.

خلاً عن: التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان، ص ٩٣.

والديمقراطية، وللتشديد على ذلك نسترجع مقادراً كتبته رشيد رضا في أحد أعداد مجلة المنار عام ١٩٢٤ كما ذكره أحمد بيضون في كتابه الصراع على الهوية. يقول رشيد رضا: إن المسلم الذي يرتضي الانضمام في مجتمع معين يجعل شرائعه محل شريعة القرآن إنما يبدل بإسلامه الكفر^{١٩٩}.

ونلاحظ أيضاً أن الفكر النصارى لم يكن محصوراً بالمذهب النيبية وإنما أيضاً بالمفكرين الإسلاميين. وفي هذا الإطار يكتب حسين القوتلي إن الحاكم إما أن يكون مسلماً والحكم إسلامياً فيرضى عنه المسلم وإما أن يكون الحاكم غير مسلم والحكم غير إسلامي فيرفضه ويعارضه ويعمل على إلغاءه بالليل أو بالقوة، بالعلن أو بالسر، ولا يكتفي بذلك وإنما يتابع ويقول إن أي تنازل من المسلم عن هذا الموقف أو جزء منه، إنما هو بالضرورة تنازل عن إسلامه ومعتقداته لأن ذلك يعود وفق رأيه إلى أن الإسلام نظام شامل وكامل. والمساواة بين بساطة نبيك تعصباً دينياً أو تعبيراً طائفاً بل هي بكل بساطة «أَنَّ هَذَا هُوَ الْإِسْلَامُ»^{٢٠٠}.

يمكن القول هنا إن هذا الانتباس قد كَبَّلَ وقبَدَ حركة النخب السياسية اللبنانية. وقد تحول هذا الانتباس كما سنرى في ما بعد وخصوصاً أثناء الأزمات إلى تعصب مذهبي وضع مقام رئاسة مجلس الوزراء المشغولة وفق تفاف الطوائف سبياً، ووضعها في خاتمة المقدس، الذي يحرم انتقادها، إذ إن الانتقاد هو تطاول على المقام وليس على من يشغله. ولم يكن هذا الفكر محصوراً بالسنة وإنما تعداه إلى مراكز التوافق الأخرى بحيث بذلك مقامي رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس النواب.

في الحقيفة وعلى أرض الواقع استمر هذا الانتباس معوّفاً أساسياً

(١٩) بيضون، الصراع على تاريخ لبنان، هامش من ٢٤٤. ويضيف بيضون أن الصراع النيبية لم يخرج عن هذا الموقف إلا علباً أو مسابياً مستحضراً من حضور معني بيروت إعلان دولة لبنان الكبير في أيلول، سبتمبر ١٩٢٠. وهو يرد ذلك إلى الفرح القرمي. فذمى حركة الفصالية الذي شكل بإسلاميته العامضة وبتعددته المتفانصة أيضاً مخرجاً أيديولوجياً من الإشكال الشرعي وبما وكانه يحفظ إسلامية السلطة (أشرف حسين شريف مكة وسديق الشبي)، ويمنح باب المشاركة أمام غير المسلمين.

(٢٠) ظهر هذا في الكراس العاشر من: القضية اللبنانية: من أنوالهم نستنجون، به مناه نقدبر الإفتاء السابق حسين القوتلي، بعنوان: الإسلام والحكم، وبيان لمجلس العلماء في لبنان عنوان: الإسلام والمملكة، مؤرخ في ٢٣/٢/١٩٧٦، ص ٢-٥.

للحظة الديمقراطية التي جلت من خلال الميثاق الوطني المعروف. وقد انعكس هذا الانسحاب تارماً في الأعوام ١٩٥٢ واستقالة بشاره الخوري وعام ١٩٥٨ وما يعرف بـ «ثورة شحمون». وفي العام ١٩٦٧ (حرب النكسة)، والعام ١٩٦٩، والأحداث بين الجيش اللساني والمقاومة الفلسطينية وما أعقبها وخصوصاً لجهة اتفاق القاهرة، ثم في العام ١٩٧٣ وتجدد الأحداث بين الجيش والمقاومة، إلى أن اندلعت الحرب الأهلية في العام ١٩٧٥. يلاحظ المتابع لهذه الأحداث أن أهل السنة اتخذوا دائماً موقف المعارضة على مسئوليتهم كافة، أي على مستوى التخب السياسية والذبية أو حتى على الصعيد الشعبي.

يبرز انفوتلي على مضر لحظة «ابتداء» الديمقراطية التوافقية في ما عرف بالصفحة اللبنانية بقوله: إن المسلمين في لبنان ونتيجة للتقسيمات السياسية المنسجدة في دوتة لا يمكن عملياً إقامة حكم إسلامي فيها لسير متلازمين وفق رأيه. يمثل الأول بحكم الانتداب القهري، وثانيهما بالتوازن العددي بين المسلمين والمسيحيين، والصفحة اللبنانية إنما تقوم وفق رأيه على يدال سلطة الإسلام سلطة المسيحية المارونية بشكل خاص، حيث شكنت هذه الصفحة مصدر قلق للمسلمين وبالنتيجة للمسيحيين أيضاً حتى اليوم، ولهذا السبب يقول إن المسلمين لم يكونوا في الغالب، وعلى الصعيد الشعبي خاصة، إلا معارضين^(٢١).

نحدر الإشارة هنا إلى أن انفوتلي وعندما يتحدث عن المسلمين لا يدخل في التفاصيل المذهبية وإنما يبقى في التعميمات. ومرد ذلك إلى أن الفكر السياسي الطبيعي أيضاً لا يخرج ولا يتأد عن هذه القاعدة، أولاً، وتالياً إلى اختصار المذاهب الإسلامية الأخرى في نظرة أهل السنة للحكم. وفي كلا الأمرين، هذا الفكر هو الذي ساد الحقبة التي تلت الاستقلال واستمرت حتى اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥، والتي عرست في تاريخ لبنان السياسي بـ «المارونية السياسية». ومع ذلك فقد كانت آراء أخرى تدعو إلى إحياء القومية العربية وإحلالها قاسماً مشتركاً بين الطوائف اللبنانية، فهذا ما رآه المسلمون حين ساروا عن مطمعهم في الحكم الإسلامي، وذلك ما رآته

(٢١) انفوتلي، الإسلام والحكم، ص ٦٠١.

أيضاً جمهوره من «المستبشرين المسيحيين». والمطلوب وفق هذا الرأي أن يلغى جمهور المسلمين «الراسخ تجاه عروته» جمهور المسيحيين بعد أن ينضم إليه «مستبروه»، إذ ذلك تقدم على منبسط القاعدة القومية «دولة المساواة الديمقراطية بين أبناء الشعب الواحد»^(٢٢).

ينبغي أن نشير هنا إلى أن النصوص السابقة أذكر كتبت أثناء الحرب. وهو ما يشير إلى اعتدال في اللمحة من غير أن يعدل في الجوهر، إذ إن الحدة الأيديولوجية موجودة قبل الحرب، وإن الحرب توسع نطاقها وتغلّبها على خيارات أخرى ممكنة. مع الإشارة إلى أن هذه الحدة تتحول إلى حدة مذهبية ابتداء من العام ٢٠٠٥ والأحداث التي شهدتها هذا العام وما تلاه حتى الآن. تفتضي الديمقراطية التوافقية النزول من المستوى الأيديولوجي إلى المستوى السياسي، لأن المواريس السياسية تغلب الأيديولوجي والسياسي حقيقي، هو الآخر، لذلك لا يستهان بصفط الحساب السياسي الدائم على حوامز المعصية، إلا أن الأيديولوجيا أقلّ تعرضاً لعوامل التمييز من الموقف السياسي. ولعل هذا العارق هو الذي شكل دافعاً للوصول إلى صيغة تفاهمة أخرى غير عنها بـ «وثيقة الطائف».

ثانياً: الطائف والتوافقية

أود أن أشير أولاً إلى النخب السياسية في لبنان، ورغم الانقسام الحاد والتشديد الناتج عن الحرب، بقيت هذه النخب على توافق غير معلن واعتراف ضمني ببعضها البعض حتى الفترة التي شهد لبنان فيها حكومتين بعد انتهاء ولاية الرئيس أمين الجميل وعدم تمكن مجلس النواب من انتخاب رئيس جديد بسبب الفيتو الذي مارسته الطائفة المارونية عبر أعلى سلطة دينية فيها، عنيت بذلك بكرمي والبطريركية المارونية مع القوى الأساسية التقليدية

(٢٢) ذكره سيفون، الصراع على تاريخ لبنان، ص ٢٤٨، وينبغي وفق رأيه ألا تعطى للمساواة الديمقراطية هنا مفهومها الغربي، إذ ليست هي جوهر المساواة بين المواطنين الأفراد لا أمام القانون، ولا ديمقراطيتها هي إتيان السلطة والحقوق من أكثرية هؤلاء المواطنين الصائدين لتشكل نبعاً لاتمامهم المختارة لا المررونة. إن «لمساواة كمطلب للمسلمين مقابل الفسنتاب»، «مطلب للمسيحيين مع رفض العلمانية، كل ذلك يعني مساواة في الحقوق بين الكتلتين الطائفتين، مما يجعل من القومية بدلاً ناقصاً.

والعسكرية الناشئة بفعل الحرب، فالفترة التي شهدت حكومتين، حكومة العماد ميشال عون المشكّلة بموجب مرسوم جمهوري وحكومة الرئيس سليم الحص التي سبقت إعلان الأولى. حكومة عون كانت عسكرية مؤنفة من أربعة أمّخاص، ثمّ بشارك المسلمون في السلطة، ومع ذلك استمرت هاتان الحكومتان بالعمل في ظلّ انقسام ذي معرّافي وعسكري واستمرت مؤسسة مصرف لبنان بتلبية طلبات كلتا الحكومتين، وهو ما يعي اعترافاً بالواقع المستجداً لا اعترافاً بشرعية أو ميثاقية أي من الحكومتين المشار إليهما. وقد عرف لبنان خلال الحرب وأثناء عدم اتّواصل السياسي من أهل السلطة ما يسمى بـ «العرايس الحوالة». ولأن المرّازين السياسية اقتضت تغليب حظ الاعتدال والحوار بعيداً عن العنف، ومن غير أن ننسى الظروف الإقنيبية والدولية المؤاتية والمؤثرة في القرار اللبناني، استطاعت النخب السياسية القديمة والجديدة اتّوصل إلى اتّفاق عرف باتفاق الطائف، وغالباً ما يُعبر عن هذا الاتّفاق بـ ميثاق الوفاق الوطني.

ثالثاً: طبيعة الديمقراطية التوافقية

تعتبر وثيقة الوفاق الوطني نسخة معدّلة ومطوّرة للسياق الوطني عام ١٩٤٣. إذ كرست هذه الوثيقة الأعرف التشاركية في السلطة والقائمة على المحاصصة الطائفية.

نشكّل المادة ٩٥ من الدستور اللبناني الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية التوافقية في لبنان. وقد نصّت هذه المادة قبل التعديل (أي قبل اتّفاق الطائف) على ما يلي: «بصورة مؤقتة وانتعاشاً للعدل والوفاق، تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكيل الوزارة دون أن يزول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة». أما بعد التعديل فقد نصت المادة ٩٥ على ما يلي: «على مجلس النواب المنتخب على أساس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين اتّخاذ الإجراءات اللازمة لتحقيق إلغاء الطائفية السياسية وفق خطة مرحلية وتشكيل هيئة وطنية برئاسة رئيس الجمهورية تضم بالإضافة إلى رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء شخصيات سياسية وفكرية واجتماعية».

بحسب علي حسون أن نص المادة ٩٥ من الدستور استثنائي لوروده بصورة منفردة في الباب السادس تحت أحكام نهائية ومؤقتة، ونضراً إلى طابعه

المبشاقية فهو يعد من النصوص المبشاقية في الدستور، إذ يرتبط هذا النص بالفقرة ٥٤، من مقدمة الدستور التي يذهب الفقه إلى منحها مرتبة العيش المشترك. وبالفقرة (ح) التي تنص على أن إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية^(٢٣٣).

لا يشكل لبنان نموذجاً فريداً في مسألة الديمقراطية التوافقية القائمة على احترام الأقليات والمحافظة على حقوقهم، ذلك أن بلداناً كثيرة غيره، تأخذ بالديمقراطية التوافقية على قاعدة المشاركة التي نصت عليها المادة ٩٥ من الدستور اللبناني، والمرتق أن المشاركة التي تشكل ضماناً للأقليات هي المجتمع المتعدد ليست معقدة كما في النموذج اللبناني. وتعني بالمشاركة المختلفة تخصيص كل مركز بطائفة محددة وبشكل دائم كما في الرئاسات الثلاث الأولى. أو حتى في بعض وظائف الفئة الأولى ومديرية بعض الوزارات بما في ذلك الأجهزة الأمنية. ذلك أن المشاركة المغلفة تُجَلَّ بِمَبْدَأ المساواة وتكافؤ العرص بين المواطنين ويصبح «لكل طائفة بموجب هذا النظام سقف لا تتجاوزه»، وحدت تفه عنده، والمواطن الذي ينتمي إلى بعض الطوائف يتمتع بمواطنة ناقصة نتيجة لعدم المساواة^(٢٣٤).

إلا أن المشكلة لم تنحصر فقط في النموذج اللبناني بهذا النوع من المشاركة، بل إن النخب السياسية وبعد العام ١٩٩٠ لم تتناح تطبيق وثيقة الوفاق الوطني نصراً، خصوصاً لجهة إلغاء الطائفية السياسية أو لجهة تشكيل مجلس تشريحي عنى أن تكون انتخابات المجلس النيابي يعد ذلك لا تقوم على التوازن الطائفي إذ إن مجلس الشيوخ هو إحدى الخطوات الإيجابية التي ترعى العيش المشترك، من جهة، ويشكل من جهة أخرى حماية مل ضماناً للرفاق الوطني وللمعنى لبنان^(٢٣٥).

(٢٣٣) التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان، ص ٩٨ وانظر أيضاً في هذا المجال: أوزان زهير شكر وحبره التي قدمت إلى تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية، المؤتمر الأول، بالتنسيق بين رابطة حرجي معهد العلوم الاجتماعية ومجلس النواب، بعباد/ أبريل ٢٠١١، ص ٣٠.

(٢٣٤) الشيخ محمد مهدي لحسن الدين، «الديمقراطية التعددية القائمة على مبدأ الشورى»، النهار (لبنان)، ١٤/٧/٢٠١٠، ص ١٦٨٥.

(٢٣٥) خالد نيازي، «أهمية إنشاء مجلس الشيوخ ودرره في تعزيز الوحدة الوطنية»، ورقة قدمت إلى: تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية، ص ١٢١.

من التمهيد الإشارة هنا إلى أن الطوائف الأساسية (ذات التوزن العددي)، قد اشكت منذ أول مجلس نيابي بعد الطائف والمنتخب عام ١٩٩٢ من نهيش لدورها بشكل أو بآخر. ففي العام ١٩٩٢ قاطعت التيارات السياسية الماروتية وبشكل كبير الانتخابات، مما جعل نواباً يفوزون بعدد أصوات ناخبين لا يتجاوز الخمسين صوتاً في بعض المناطق المسيحية (جيل) مثلاً.

وفي العام ١٩٩٢ وبعد الإضراب العمالي في ٦ أيار/ مايو واستقالة الحكومة، (أو إفانها) كما يرغب البعض وضعها، بدأت مرحلة جديدة في العمل الحكومي مع تكليف الرئيس الشهيد رفيق الحريري بتشكيل الحكومة. عرفت هذه الحقبة بالمرحلة الحزبية واستمرت حتى اغتياله.

رابعاً: سمات الحقبة الحزبية

تتميز الحقبة التي ترأسها الشهيد رفيق الحريري بحكومتها حلائها، بالكثير من السمات، إيجابية أحياناً وسلبية أحياناً أخرى، وخصوصاً في مجال الإدارة تحديداً. طبعاً استطاع الرئيس الحريري المحافظة على القاعدة التشاركية حتى إن خطابه السياسي تميّز بالمرونة مع خصومه السياسيين محاولاً قدر الإمكان امتعاب هذه الخصومة. لكن مع ذلك لا بد من الإشارة إلى المحدثات التي أحدثتها والتي عززت بشكل أو بآخر مسألة المشاركة المغلقة للطوائف، كما عززت الضائمية من خلال هذه المشاركة المغلقة. يضاف إلى ذلك طريقة العمل الحكومي الذي لم يصب في حانة بناء الدولة الحديثة وإنما كان على طريقة الدولة - الإمارة، أو الدولة - المزرعة كما وضعها نائب رئيس مجلس النواب إليي الفرزني في إحدى جلسات مجلس النواب حيث توجه إليه مباشرة بقوله «قلها يا دولة الرئيس» مرات عدة.

على أية حال لن ندخل في مسألة الآراء المتعنتة بالحكومات الحزبية؛ لأن هذه الآراء متضاربة ومتناقضة وهي لا تزال تشكل مودة دسمة لتجدد السياسي المنقسم على ذاته، ليس على مستوى النخب السياسية فحسب وإنما على مستوى الطوائف وجمهورها. وما يهنا هنا الإشارة إلى تلك المحدثات التي نصنفها ليس رفحاً لتراتبية حصولها وأولوية هذا التحصل، إنما مجرد تصنيف ليس إلا. من هذه المحدثات على سبيل المثال لا الحصر نذكر:

١ - إستحداث مسألة «الترويكا» التي تعني المثالثة وهي مسألة استفاض الخطاب السياسي في تفصيلها خصوصاً بعد العام ١٩٩٦.

٢ - إستحداث وزارات تم الغاؤها أو دمجها، ونورد الأمثلة التالية لتأكيد هذه المسألة: ففي أول حكومة للرئيس الحريري تم استحداث ثلاث وزارات للتربية هي وزارة التعليم المهني ووزارة التعليم العالي ووزارة التربية والشباب والرياضة. ثم ألغيت وزارتا التعليم العالي والمعني وفصلت وزارة الشباب والرياضة عن التربية ليتحوّن اسمها إلى وزارة التربية والتعليم العالي، ومثل ذلك وزارة الخارجية والمغتربين ووزارة الداخلية والسليديات.

٣ - إستحداث مؤسسات ذات صبغة عامة كرديف للوزارات ومعتّل لعملها في الوقت ذاته، مثال: أوجيويو - وزارة الاتصالات، الهيئة العليا للإغاثة - وزارة العمل، وقد وافق كلتا المؤسساتين جدلاً سياسي صاخب في بعض الأحيان ووصل إلى حدّ الاتهام، وقد تعزز موقع الطائفة السنية مع هاتين المؤسساتين، وخصوصاً الهيئة العليا للإغاثة لتكون في مواجهة مجلس الجنوب (لشعبة) وصندوق المهجرين (للدروز).

٤ - إستحداث شعبة للمعلومات في وزارة الداخلية التي طرقت نفسها إلى فرع للمعلومات، وما يستتبع ذلك من زيادة عناصرها، أما خلفية هذا الاستحداث فلا تخفى على أحد، إذ إن المنظور المعنوي يقضي بأن يكون للطائفة السنية جهاز استخباري كما للشعبة (الأمن العام) والموارنة (مخابرات الحيش)، كذلك فقد استحدثت وفي الأضار ذاته مركز باثمين لعديد المحاورات في الجيش أحدهما للشعبة والأخر للسنة.

٥ - استطاع الرئيس الحريري في انتخابات ١٩٩٦ و ٢٠٠٠ أن يعدد الحركات الإسلامية^(٢٦) السنية عن المجلس النيابي، وأن يعدد أيضاً العائلات السنية السياسية التقليدية (الصلح وسلام في بيروت)، والبرزي في صيدا، وكرامي في طرابلس....

(٢٦) انظر جون ذلك وحيد موقف الجماعة الإسلامية من المشاركة في الانتخابات النيابية: عبد الغني عماد، الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع (بيروت: دار الضيعة، ٢٠٠٦، ص ٢٠٤).

٦ - ساعد بشكل أو بآخر وعبر الانتخابات السياسية على تعزيز وتعميم ثقافة «الإعاشة» من خلال ما يعرف بالأموال الانتخابية أو المصارفات الانتخابية. وهي ثقافة بانث تسود عموم اللبنانيين بلا استثناء لدرجة أن اللبنانيين باتوا يتسوقون انتخابات كل سنة وليس كل أربع سنوات.

٧ - أعاد إحياء مفهوم «الاعتكاف» لكن بطريقته وعلى طريقته الخاصة. فالرئيس الراحل رشيد كرامي اعتكف لكن ظروف اعتكافه تختلف شكلاً ومضموناً عن اعتكاف الرئيس الحريري. ومع الأخذ في الاعتبار صلاحيات رئيس الجمهورية قبل الطائف وبعدها فإن اعتكاف الرئيس الحريري كان يصبّ ليس في موقف الطائفة وحسب، إنما في تعزيز وتكريس زعامته في إطار الزعامة الأحادية لتُنظر إذا ما أخذنا في الاعتبار ما أوردناه في البند الخامس.

ومع ذلك فقد عرفت هذه الحقبة الحزبية فترة استقرار أمني وسياسي إلى حد ما، في إطار ما أشرنا إليه من استيعاب رغم الإبعاد والخصومة وإن كان ذلك يتم بمباركة سورية، إلا أن ذلك لا يلغي تماماً مسألة كونها طريقة منهجة في العمل السياسي.

وعندما نورد ذلك فهو تدلالة على أن إشكالية النظام السياسي في لبنان إنما كانت تتمثل في الإخلال بالمشاركة السياسية الفاعلة لمكونات المجتمع اللبناني طائفيًا ومناطقياً وهذه المسألة ليست قضية هامشية لأن الأحداث التاريخية والحاضرة تثبت أنه كلما سعت طائفة إلى الاستفراد والاستئثار بالسلطة، وغالباً عن طريق الاستغواء بالخارج، تكون فريق آخر يتخذ موقفاً مابقضاً، وهو ما يؤدي إلى الانقسام السياسي^{٢٧} وهو ما لا تهدف إليه الديمقراطية التوافقية.

نضع هذه الخلاصة المعرفية «الإصبع على الجرح» كما يقال. فالأحداث التي أعقبت اغتيال الرئيس الحريري وحرب تعوز وخروج الراعي السوري نضع حلولاً وتبادلاً الاتهامات بين الأطراف السياسية، ومن الثابت في هذا المجال تحوّل الديمقراطية التوافقية في لبنان إلى ديمقراطية الأكثرية في موقفين على الأقل، تمثل الأول بعيد استقالة الوزراء الشيعة من الحكومة، قاسم الرئيس

(٢٧) التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان، ص ٦٠٩ - ٦١٠.

السيبورة في ممارسة المهام الحكومية حتى بعد انتهاء ولاية الرئيس إميل لحود الممددة. وقد ذهبت الأطراف المعارضة إلى اعتبار أن هذه الحكومة رغم قانونيتها إلا أنها غير مشيئة، وهي بالتالي غير شرعية وفق الفقرة (ي) من مقدمة الدستور اللبناني التي تنص على أن الألية لأية سلطة تناقض ميثاق التعايش المشترك^(٢٤). ومن المعلوم أن هذه الفقرة تحمل في مضامينها العنصر الثاني من العناصر التي حددها لبيهارت كي تكون هناك ديمقراطية توافقية، ويقوم هذا العنصر على الفيتو المتبادل أو حكم الأغلبية المشيئة، التي يستفاد منها لحماية إضافية للمصالح الحيوية للأقلية^(٢٥).

أما الموقف الثاني فقد تجلّى بعيد استقالة ورر، حركة أمل وحزب الله واليار الوطني الحر من حكومة الوحدة الوطنية التي كان يرأسها سعد الحريري. وهنا بصّر الفريق السياسي على اعتبار هذا العمل بمثابة إقالة للحكومة، وتهميش دور السنة خصوصاً لجهة اعتبار كتلة المستقبل تضم غالبية النواب السنة. ومع ذلك فقد تشكلت حكومة أخرى برئاسة نجيب ميقاتي تقوم على الأكثرية العديدة من دون الأخذ بالاعتبار نتائج الانتخابات النيابية.

على أية حال وبصرف النظر عن الجدال السياسي القائم حول هذه المسائل، فإن الشعور بالتهميش لا يمتد إلى الطوائف الأكثر عدداً وبحسب (الموارنة ١٩٩٢، والسنة ٢٠٠٧ حتى مؤتمر الدوحة، والسنة ٢٠٠٦)، بل أيضاً بدأ هذا الشعور بالتهميش منذ داخل الطوائف، اتحلونون مثلاً لم يمتثلوا في كل الحكومات بعد اتفاق الطوائف، وكذلك الأرثوذكس الذين يظهر شعورهم هذا من خلال القانون الانتخابي المطروح لأن للنقاش في انتخابات المجلس النيابي عام ٢٠١٣^(٢٦)، وحتى داخل المذهب ذاته هناك شعور بالتهميش قائم على العرق كمثل الأكراد في بيروت والذين ينتمون إلى

(٢٤) آرت لبيهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة حسي زينة أبغداد معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦، ص ١٥٦، نقل عن محمد في، التوافقية في بعدها التاريخي، في: التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان، ص ٣٦.

(٢٥) يشير لأرثوذكس بأن معظم مشيئة في المجلس النيابي بأمرين نتيجة اقتراع طوائف أخرى، وبالتالي قد لا يتوزع عن الرعاية الدينية الأرثوذكسية. في الشعلان مثلاً ووفقاً للقوانين الانتخابية المشيئة. فإن سنة نواب أرثوذكس يأتيون من طوائف اقتراع السنة وهم مورحون على الشكل التالي: عكار ٩، طرابلس ١، الكورة ٢، وهو ما ينطبق أيضاً على بعض دوائر بيروت الانتخابية.

الطائفة المنتجة لكنهم لم يتمثلوا في أية انتخابات نيابية أيضاً منذ ما قبل الطائف وما بعده وحتى الآن.

يشاد إلى الذهن هنا، وفي ضوء ما تقدم، أن الديمقراطية التوافقية في لبنان كانت وما زالت عرضة لمشكلات وأزمات ناتجة عن شعور الطوائف بالغبن والتهميش في مراحل مختلفة. وهنا يصبح التساؤل حول مصير الديمقراطية التوافقية في لبنان مطروحاً. والتساؤل حول المصير يعني في ما يعنيه البحث في ماهية الخطر. هل هو خطر وجود أم إن الديمقراطية في مأزق؟ مع العلم أنها مرت سابقاً بمأزق شملت خلالها أصوات مطالبة بالعدالة، مع أن النظام اللبناني غالباً ما نعت بالفيدرالية الطائفية، وكان في كل مرة يخرج منها مع بعض التضحيات. وهذا يعني بالضرورة البحث عن المشكلة الجوهرية وكسب عن المشاكل الناتجة عنها. فالطائفية في المجتمع اللبناني الحديث تحولت إلى نظام اجتماعي سياسي يعبر عن نفسه أيديولوجياً وعملياً بصورة منتظمة متناسقة. من هذه الزاوية يرى ناخيف نصار أن النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي، لكن العلمانية، وفق رأيه، ليست سوى بديل جرمي للطائفية السياسية⁽³¹⁾. فالعلمانية بديل صالح للطائفية على صعيد المجتمع السياسي المدني، تكن الطائفية تتجاوز حدود المجتمع السياسي المدني وتشمل ما هو أعمق، ولذلك فإن المطالبة بإلغاء الطائفية السياسية التي يعتبرها البعض مقدمة ضرورية لإصلاح النظام اللبناني على الصعيد الاجتماعي والثقافة والاقتصادية والتربوية والمهنية كافة، قد لا يكون هذا الإلغاء ذا فائدة تُرجى منه في ظل الآلية التي حددها اتفاق الطائف⁽³²⁾. من نهل على المراقب والمحلل والمفكر والباحث ملاحظة الأزمات التي عايشها لبنان في فترات لاحقة ولا يران. لكن جميع هذه الأزمات قد حُلَّت بصيغة «لا غالب ولا مغلوب»، وهي الصيغة ذاتها المعروفة لدى العشائر بد «نيويس

(31) ناخيف نصار، نحو مجتمع جديد: مقدمة أسلمية في نقد المجتمع الطائفي، ط 1

البروت: دار الطائفة، 1981، ص 188

(32) عصام سليمان، «دور الطائفية وتشكيتها القانوني والدستوري» ورقة قدمت إلى تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية، ص 6. ولا يذهب جولد فاني مبدأ عن من أنه «مشابهاً مع النواحي المأزوم فيبدو أن إلغاء الطائفية السياسية لا يمكن أن يتم بفرار، فهو لا يمكن أن يتحقق عن طريق القوة والإكراه أو بفعل نوازات القوى، لأن من شأن ذلك أن يعيد الصراع من جديد. انظر: قاضي، أهمية إنشاء مجلس الشيوخ ودوره في تعزيز الوحدة الوطنية»، ص 103.

اللمحى، لكن إلى متى الاستمرار في هذا الجو المشحون؟ ثم بحن الوقت لمعالجة المسألة جذرياً مما يوسع المزيد من الاستقرار لا الأمني فقط بل السياسي والنسي؟

أليس بالإمكان وضع حد لصراع الطوائف (القبائل العتمة)، على حد تعبير خليل أحمد خليل، هذا الصراع الذي أوقف عملية النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي والسياسي، أي أوقف تطور الدولة الحديثة وعمم الفساد والمحسوبيات وكرس الانقسام العنقودي بين الطوائف وبين المذاهب؟

القاعدة التشاركية تقتضي عدم إلغاء الآخر، والتحرية اللبنانية علمتنا أنه لا يمكن أحداً الاستئثار بالسلطة. فلا المارونية السياسية امتعرت ولا السنة السياسية نجحت (بعد اتفاق الطائف)، ولي تنجح الشيعة السياسية (اتفاق الدوحة ٢٠٠٨) ما لم يكن ذلك بالشراضي وإجازة كل الهواجس لدى الطوائف الأخرى. مع الأخذ بعين الاعتبار أن بعضاً من هذه الهواجس مفضل أو مصطنع.

في مقابل التركيز على انطوائية على أنها علة العزل ومبب كل المشاكل التي يعانيها المجتمع اللبناني، يفرد إيليا حريق برؤية مختلفة: إذ يعتبر أن الذين يرون في الاعتراف بالتوافق اللبناني انطوائية أصل كل ما في هذا البلد من متاعب ومصائب سياسية، هم غافلون عن أن الاعتراف بالتوافق الطائفي ومداراته هما من باب إدارة التعضنة وحصرها لا تغليبها. ويصف هذه الهنوسة المستديمة بالطنطنة بأنها نتيجة عمق في فهم الواقع السياسي^(٣٦). ومما لا شك فيه أن إيليا حريق، ووفقاً لرأيه هذا، إنما يحصر الأسباب بالحزج. والحقيقة تقتضي منا القول إن لكل مشكلة سببين: داخلي وخارجي، فحصر المشكلة بالأسباب الداخلية فيه خطأ، وكذا الأمر بالنسبة إلى حصره بالأسباب الخارجية. لكن حل المشكلات الداخلية وتحسين الذات قد يشكلان مانعاً للتدخل الخارجي ولا يوفران مناخاً ملائماً لذلك.

وكخلاصة عامة يمكننا القول إن التوافقية وإن كانت تمر بوضع مأزوم،

(٣٦) إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات العدالة بين الشرق والغرب (بيروت: دار الساقي،

٢٠١١)، ص ٢٤ - ٢٥.

إلا أنها أصبحت مكرسة دستورياً وفق الطوائف بعد أن كانت محرّفاً (الميثاق الوطني). والحقيقة التي يستطيع الباحث أن يكشفها هي أن إشكالية النظام السياسي في لبنان تمثلت في الإخلال بمبدأ المشاركة السياسية الفاعلة لمكونات المجتمع اللبناني كما سبق وأشرنا. ولذلك باتت لزاماً على النخب السياسية والفكرية إيجاد حلول لهذه المشاكل من خلال وصيغ رؤية حول المهوم الوطنية والقضايا المعاصرة بعيداً عن التشنج السياسي والتعاطف حولها، مما يتيح بعد إزالة هواجس الطوائف، إعادة بناء الدولة الحديثة بمؤسساتها وحل المعضلات الاقتصادية والاجتماعية ومعالجة الفساد وغير ذلك في إطار تشريكية المنفتحة لا المنغلقة. لأن هذه الأخيرة تكرر حقوقاً للطوائف غير مكرمة أصلاً في الدستور. كتوزيع مناصب الفئة الأولى، وما اصطُح على تسميته بـ «الموزونات السيادية» التي باتت من حقوق طوائف من دون أخرى. ونحن نعتقد أن مثل هذا الأمر يتطلب عقداً اجتماعياً جديداً مكتوباً يعالج مواضيع الخلل في وثيقة الوفاق الوطني من غير أن يلغيتها.

الفصل الرابع

في العصبية، الدين والسلطة

تحدثنا في الفصول السابقة عن أنواع من الديمقراطية رأى بعقر المفكرين أن هذه الأنواع قد مورست بشكل أو بآخر في الدول العربية بعد انحلال الخلافة العثمانية. ولم نقصد بالأنواع هنا أشكال الديمقراطية التي بصفتها البعض إلى ديمقراطية مباشرة وأخرى غير مباشرة، وإنما ما قصدناه هو أنواع من الديمقراطية مرادفة أو موازية للديمقراطية الليبرالية المنتجة في الغرب. وفي هذا الإطار نحن نلن نعلق على صحة إطلاق مثل هذه السموت على هذه الأنواع من الديمقراطية أو عدم صحتها، وإنما تأخذ ما قيل وناقش ونقارن بغية الوصول إلى مقارنة موضوعية لمسألة الديمقراطية.

ومن نافل القول إن الأنواع المشار إليها في الفصول السابقة جميعها تسم بصفات مشتركة متعددة يأتي في مقدمتها مسألة عدم تدارك السلطة أكان ذلك في الديمقراطيات الشعبية أم في الدولة الدينية، وحتى في الديمقراطية التوافقية في النموذج اللبناني فإن ظاهرة البيونات السياسية إنما تشير بشكل أو بآخر إلى مسألة عدم تدارك السلطة بالشكل الذي تحققه الديمقراطية الليبرالية. ولقهم هذه المسائل لا بد من العودة إلى الموروث الثقافي المتعلق بالسلطة، وهنا بالذات نجد ضرورة الحديث عن مسألة أساسية متعلقة بهذا الموروث، عنت بذلك العصبية.

أولاً: مفهوم العصبية

شكّن مفهوم العصبية عند العلامة ابن خلدون عصباً أساسياً في مقدمته، وجعل منه مفتاح الديناميكا الاجتماعية، وربط بينه وبين السلطة عندما اعتبر

أنه لا يمكن قبيلة ما أن تستولي على الحكم، كما لا يمكنها أن تنحصر إلا إذا زوّدت بالعصبية. إذ يختم ابن خلدون الفصل (الثامن) المنعلق بالعصبية بقوله «فقد ظهر أن المُلك هو غاية العصبية»^(١١).

لقد أجمع معظم شارحي مقدمة ابن خلدون على أن العصبية عنده إنما تعني «التماسك الاجتماعي» أو «روح التضامن». وهنا طبعاً يشير ابن خلدون إلى أن مفهوم العصبية بهذا الشكل إنما يكون عند الفئات البدوية التي تعمل بطبيعتها إلى التضامن والتماسك بفعل الظروف المختلفة التي تعيشها بشكل اندماجي كلي.

لكن من المفيد الإشارة هنا إلى أنه ليست الفئات متساوية في العبل إلى السلطة، وبعضها على الأقل، وخصوصاً المتوغلون في البادية، لا يميلون إلى السلطة إلا في إطار أنية التي يعيشون فيها، أي السيطرة على الفئات الأخرى من غير تشكيل للدولة أو المُلك بالمفهوم الخلدوني.

يشترط ابن خلدون في اليمد الاجتماعي لمفهوم العصبية النسب الواحد حتى تشهد الشركة ويصدق اندفاع والذود عن الحمى. هنا يتجلى معنى العصبية في مسألة التماسك الاجتماعي. لكن التحليل الانديناميكي لا يكتفي بهذا المعنى، إذ إن هذه العنارة غير كافية، لأنه حين تكون العصبية «قوة محرّكة» تصبح نقيضاً للعصبية السلبية على روابط الدم، التي ليست سوى شكل الألفة في مرحلتها البدائية. من هنا يرى عبد الغني مغربي أن للعصبية مستويات، منها الاجتماعي ومنها الاقتصادي - السياسي الذي يستلزم إنكار مذهب المساواة الخاص بأفراد القبيلة وإخضاع أفراد القبيلة لنظام تسللي قوتي، ضروري لبروز العصبية^(١٢).

يستلزم هذا النظام المتسلسل وجود زعيم ليس محترماً فحسب، وإنما هو مخشي الجانب، يعتمد على أسرته («عصبته»). وهنا يجب ملاحظة أن العصبية على هذا العنوان ما زالت غير فادرة على أن تشكل العمود الفقري للدولة، ولكنها تعتبر الوسيلة التي لا بد منها لبناء الدولة. ولذلك يضيف عبد الحميد

(١١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقصدية (بيروت: دار الكتاب التونسي، ١٩٨٩)، ص ٢٤٦.

(١٢) عبد الحميد مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف دالي حسين (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٤٦.

مغربي، ولكي يكون لهذه العصبية وجود حقيقي، مفاهيم أخرى كالرياسة والحسب والبراءة^(٣).

إن السلطة التي يمارسها شيخ القبيلة هي سلطة الأمر الواقع أو سلطة القانون المستند إلى الأعراف العشائرية وليس القانون الوضعي. من هنا إمكانية وصولها إلى سيادة حقيقية تتماشى مع تطور العصبية وفق ابن خلدون الذي يقول في شيخ القبيلة إنه «لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية... وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة. لأن الرياسة هي سؤدد وصاحبها متنوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها... فالتغلب الملكي غاية للعصبية. ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مغترفة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبعبها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»^(٤).

يمكننا أن نستخلص مما كتبه ابن خلدون بعضاً من صفات شيخ القبيلة، المتعلقة بالسلطة أو الواجب توفرها هي الشيخ، وفي مقدمة هذه الصفات القوة والاستبداد حتى يتسنى له بهما من خلال العصبية تأسيس دولة أو إمبراطورية.

لذلك فإن التماسك الاجتماعي النسبي على قرابة العصب لا يعسد العصبية بالمعنى السياسي لكنه شرط من الشروط التي يجب توفرها لتمكين العصبية من الظهور والبروز. ويؤكد تركي علي الربيع، على المعنى السياسي لنظام النسبي عندما يقول: «إن القبيلة جسم اجتماعي دقيق التوازن الذي يظهر جلياً من خلال نظام القرابة الذي يشكل قاسماً مشتركاً للبدوة العربية، إذ إن نظام القرابة كنظام سياسي يظهر لنا بوضوح أن بنية المجتمعات النسبية هي بنية سيامية، استناداً إلى دراسته حول عشيرة «البرعاصي»^(٥).

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٥) تركي علي الربيع، «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة علي - نموذجاً»، الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٢، (خريف ١٩٩٢)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

ثانياً: لماذا القوة والاستبداد؟

بالنظر إلى السلف الخلدوني نجد أن القوة والاستبداد، شرطان ضروريان لتأسيس الملك الذي هو غاية العصبية كما سبق وأشرنا. ولذلك يستبعد ابن خلدون هذه الفكرة «العصبية عابثها الملك» عن القبائل التي تبعد في الشجعة، إذ إن أفراد هذه القبائل يعيشون حياة بدائية إلى أقصى حد مترافقة مع نمط إنتاجي مختلف كل الاختلاف عن غيرهم. وفي هذا النمط من الحياة تسود روح التعاون بشكل كبير والتي لا يمكن الجماعات التي تتعنى بهذه الصفة أن تؤسس دولة، ولا يعود ذلك إلى كونها غير موهبة بل إلى طبيعة النمط الإنتاجي المختلف الذي أشرنا إليه. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «... والفقر مكان الشظف والشعب»^(٦١).

أضف إلى ذلك أن مثل هذه الجماعات إنما تحكم رتبها اعتبارات أخلاقية في ممارستها للسلطة، ووجوده على هذا المنوال يصبح ملازماً، وفق مغربي، للديمقراطية الخاصة بسكان القبيلة ومبدأ المساواة في الحي^(٦٢).

في مثل هذه البيئة لا يمكن أن يستغل أحدٌ أحداً، وهو أمر يعود بالضرورة إلى العامن الاقتصادي حيث لا يتوافر ما يسمى بفائض الإنتاج (المزونة) لا على صعيد المرعى ولا على صعيد توفر الماء، مما يحضهما لحداً الملكية الجماعية، وهذا ما يترتب عليه حق الانتفاع بالنسبة ذاتها بين أفراد هذه الجماعة، وهو ما يشير إلى الحقوق والواجبات ذاتها. وهذا كله لا يتماشى مع فكرة ابن خلدون عن العصبية والملك التي تغرض وجود عصبية قوية تسيطر على عصبية أخرى وتستغلها لأن قبائل الولاء جميعها مستغلة، وحيث يتأثر الزعيم وعصبية من بعده بالثروات والثروات، ويوزع الثروة لتسير على الآخرين على شكل «عطايا» كما سبق وذكرنا. أضف إلى ذلك أن ظاهرة الاستغلال هذه تزيد الغني غنى، الغني الذي يوظف دائماً في السلطة، ويزداد الشيخ - الرئيس، غنى وسلطة، طالما حافظ على عصبية، وهو أمر مستبعد وفق ابن خلدون. إذ إن الرئيس غالباً ما يستقوي بالآخرين على عصبية

(٦١) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٦٧. والشظف والشعب يعنيان النجس والنجس، وكلاهما لا يعيدان في تأسيس دولة.

(٦٢) مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ص ١٤٦.

وخصوصاً الأشخاص الذين ينازعونه الثروة والسلطة. وهذا ما يحثه ابن خلدون بداية صعب العصبية وانهيار الدولة لاحقاً.

من المفيد الإشارة هنا إلى تداخل العوامل الاجتماعية والاقتصادية في إنتاج السلطة في المجتمع القبلي، يضاف إلى ذلك الصفات الشخصية التي ينحني بها الزعيم أو الشيخ. فلا الرضيع الاقتصادي وحده يقرر، ولا الصفات وحدها، وإن وجدت، تقرر مسألة المشيخة أو الرعاية القبلية، ذلك أن للمجد الاجتماعي، وأنا أقصد هنا النسب: أمر ضروري للسلطة وتوسعتها، فالامتثال لأوامر الشيخ بفضل اتمانه إثر أسرة تتمتع بالشرف، وتبدو هذه المسألة مهمة جداً في السلطة القبلية، وأعلى مراتب الشرف وفق المذهبية القبلية هم من توارثوا المجد حتى الجدد الرابع وفق الحديث. تُشريف إنما الكريمة ابن الكريمة ابن الكريمة ابن الكريمة يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم؟ وهي إشارة إلى أنه يبلغ السجد^(٨). وبالطبع فإن المجد وفق هذا الشكل إنما قليل في العرب، كما يقول ابن خلدون^(٩).

يبين لنا مما تقدم أن العصبية التي تساعد على بناء وتأسيس الدولة هي عبارة عن الموازنة بين التماسك الاجتماعي والالتحام الاجتماعي من جهة وبين علاقات التبعية وسيطرة الزعيم. وهي تبعية صمية غير مصرح عنها لأن الزعيم لا يستطيع أن يتعالى على أقرانه وعنى عصبية لأنه بحاجة إلى هذا الالتحام وهذه العصبية. وكذلك فقد تبين لنا أن حصول العصبية على غايتها (الملك) إنما يكون بالاستعداد أو بالمعاصرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك.

ولأنها تسم على هذا المصرا فقد أطلق عليها اسم «الغلب الخلدوني»، كذلك أن الغلب لا يكون إلا بالحوه.

ثالثاً: العصبية والدين

نكون وبما أننا نتحدث عن العصبية عند العرب بالتمعنى الخلدوني، فإن من المفيد الإشارة إلى أن ابن خلدون قد ربط بين العصبية والتملك وبين

(٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٩) انظر ما رواه ابن خلدون نقلاً عن كسرى في السونات الذين توارثوا مسجد انصلاً حتى نجد الرابع لم يجد إلا القليل منها. المصدر نفسه، ص ٢١٦.

وجود الوازع الديني. واعتبر أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بنسخة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. يقول ابن خلدون في هذا المجال: «وإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم وذعب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم»، لأن الدين وفق ابن خلدون مُذهب للغلبة والألفة وازع عن التحاسد والتنافس، من هنا يرى ابن خلدون أنه: «إذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يعتمهم على القيام بأمر الله ويُذعب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»^(١٠٠).

نشأ عن ذلك قيام تحالف بين العصبية والدين. فالعصبية تحمي الدعوة الدينية، والدين يغطي العصبية الدموية. ولنا في الدعوة الإسلامية خير مثال على هذا التحالف بين العصبية والدين. يورد ابن عبد ربه في العقد الفريد حديثاً عن النبي (ﷺ) يقول فيه: «إن الله خلق الخلق فجعلني من خير خلقه، وجعلهم قبلاً فجعلني في خيرهم فرقة، وجعلهم قبائل فجعلني في خير قبيلة، وجعلهم بيوتاً فجعلني في خير بيت، فأنا خيركم بيتاً وخيركم نسباً»^(١٠١). لقد أخذ الأمر مجراه، أي حماية العصبية للدعوة الدينية تيسر فقط زمن حياة النبي (ﷺ) وإنما استمر بعده. فبعد وفاة النبي، وعندما كان الأتباع يحاولون مبايعة سعد بن عبيدة وجاءهم أبو بكر وعمر، قال أبو بكر: «نحن المهاجرون، أول الناس إسلاماً وأكرمهم حساباً... فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تدن العرب إلا لهذا الحق من قريش»^(١٠٢). وعندما بويع أبو بكر الخلافة سأل والده أبو قحافة قبل معرفته بمبايعة ابنه من وُلِّي الأمر بعده؟ أي بعد الرسول فأجيب ابنك أبو بكر. فقال أبو قحافة: فرضي بذلك بنو عبد مناف؟ فقيل له: نعم فقلان: لا مانع لما أعطى ولا يعطي لما منع الله»^(١٠٣).

إن التحالف بين العصبية والدين وخصوصاً عند العرب يبدو وكأنه أمر لا مفر منه. لكن يمكن تقسيم العوامل الدينية التي تزكي العصبية التي

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١٠١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر

١٩٨٣)، ج ٤، ص ٢٦٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

يستحضرها ويستخدمها الشيخ - الزعيم بغية تحقيق المزيد من التضامن
المتمثل في الشعور بالانتماء إلى النسب ذاته الذي ينتمي إليه أفراد القبيلة
وبغية التأكيد على التلاحم إلى قسمين: نسبية وعذبية.

هي ما يتعلق بالعوامل الأولى النسبية، فإن الشيخ يحاول بجميع الوسائل
أن يستد شجرة نسه، حتى ولو لم يكن عربين الأصل، إلى نسب الرسول أو
إلى أحد الصحابة. وهو غالباً ما يتججج في ذلك. ولهذا السبب ربما وجدت
الكثير من التراجم وكثرة التماييز. وقد استرعت هذه المسألة، أي محاولة
البرهنة الانتساب إلى نسب مشهور، فكر ابن خلدون الذي يعطي مثلاً بالمدعو
بغفران بن زيان مؤسس الدولة الزيانية (أو دولة عبد الواد)، حيث لجأ بعض
التراحمة، وسعياً وراء عطايا الأمانة إلى إلحاق نسبه بالأمانة المتحدرين من
نسب الرسول (ﷺ) مما جعله يرد على ذلك بقوله: «أما الدنيا والملك فلتناهما
سيوفنا لا بهذا النسب، وأما نعمها في الآخرة فمردود إلى الملك»^(١٤١).

بالنسبة إلى الفكر الخلدوني والتعلق بالعوامل الدينية الأخرى العذبية
تلعبية، فإنها ذات طابع مذهبي متصلة حسب ابن خلدون بالبدعة الدينية
التي قد تؤدي في ما تؤدي إليه زنى وضع كتب متحلة ليستخلص أن الدعوة
الدينية تزيد أذولة في أصلها قوة على قوة العصبية، مشدداً على أن الدعوة
الدينية إنما يتم استحضرها من قبل السلطنة والعلالة المترتبة على عرش
السلطنة عندما تصف.

إن القول بأن الإسلام قد أثر بوصفه نمطاً من أنماط الحكم في الانهيار
النهائي لنموذج التنظيم الاجتماعي السائد والقائم على القرابة القبلية^(١٤٢)، فيه
شيء من المبالغة، لأن صاحب هذا الرأي يعود ليعترف «أن النظام الاجتماعي
الإسلامي لم يستأصل النموذج القبلي استهبالاً جذرياً حين يعتبر المجتمع
الديني بأنه أشبه بقبيلة يرأسها النبي»^(١٤٣)، ونعنه من الأجدد القول إن النموذج
التقليدي الاجتماعي الموجود ما قبل الإسلام. قد انتقل واستمر ما بعده،

(١٤١) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٤٢) خلدون القليل. في البدء كان الصراع: جدك الدين والآنية: الأمة والطبقة هند العرب
(بيروت: دار أنصافي، ١٩٩٧)، ص ٨٢.

(١٤٣) حول التحالف الديني - السياسي بين محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود عام
١٧٤٠، انظر: ابن القيم، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، ط ١ (بيروت: دار
المنار، ١٩٩٠)، ص ٣٨.

وكذلك النموذج السياسي المتمثل في السلطة ونوعيتها وأساليب حلها، وقد أصبحت جميعها ملامح بارزة في المجتمع الجديد، فتحالف المصالح بين الدين والقبيلة استمر معتمداً الأسلوب ذاته، ونحو إذ نذكر تحالف الوهابية (مذهب ديني) مع آل سعود، أو الزيدية في اليمن أو السنوسية في ليبيا والإدرسية في المغرب، إذ نذكر ذلك فللتأكيد على أن هذا النوع من التحالف إنما يشجاذبه قطبان: ديني وسياسي.

بمثل القطب الديني بصاحب المذهب الذي يريد نشر تعاليمه على أكبر مجموعة بشرية. وهو ما يتم بطريقتين هما الإقناع والسيف. أما القطب الثاني، السياسي، فهو يرى أيضاً في العامل الديني ما يقوي مركزه بين القبائل عن طريق الإخضاع أيضاً.

فالسلطة السياسية تدرك تماماً ما رده ابن خلدون عن دور الدين في توحيد القبائل. ونذلك عمدت منذ البداية إلى تنمية الشعور الديني. وهو ما لاحظته واعترف به بعض المؤرخين الغربيين حين أدركوا أن الشعور الديني هو الشعور الوحيد الذي يضمن التضامن، حيث ليس هناك حركة أشد وأخطر من تلك التي تقوم على أساس الدين، أي تلك التي تأخذ شكل حرب مقدسة. هذا من الناحية النظرية. حيث تمتد سلطة الإمام إلى كل المسلمين لكنها تشمل عملياً القبائل التي تصنّي باسمه فقط^(١٧٧).

وهنا نجد أن القبائل العربية قد تأرجحت من حيث الانتماء بين الشعورين، شعور الانتماء القلبي وشعور الانتماء الديني، حيث تتوحد كل الفرق والقبائل على المستوى الديني - القداسة وتحمي كل الحدود العرقية التي تفصل القبائل فيما بينها، وكذلك تلك التي تفصل فرق هذه القبائل الواحدة عن الأخرى. إلا أن القداسة يشكل أحد أبعاد الحقل السياسي بحيث يبرر الأعيان سلطتهم وامتيازاتهم بالولوج (في أضرحة الأجداد إلى درجة اعتبار استراتيجية المقدس نخضع لغرض مقتضيات استراتيجية السياسية)^(١٧٨).

تتجلى هذه المقتضيات المتعلقة بالأعراف العشائرية في موقفين لرجال الدين. الموقف الأول موقف ميدني حيث يعتبرونها ممارسات جاهلية، أما

(١٧) رحمة بريقة، الدولة والسلطة والمجتمع (بيروت. دار انطبعة، ١٩٩١)، ص ٢٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الموقف الثاني فهو موقف تسامحي تنازلي وفق مبدأ الضرورة الذي يجعل من علماء الدين يقبلون بانظواهر المرفية^(١٩٩).

رابعاً: أهمية العصبية ووظائفها

تشكل العصبية نفطة ارتكاز التنظيم الاجتماعي عند العرب انطلاقاً من كون هذه البنية لا تزال تقليدية وإن اختلفت بالشكل، فهذا النوع القديم للشكل الأبوي لا يزال مستمراً في المجتمعات العربية، التقليدية منها والحديثة، حيث تصبح القبيلة اختصاصية أساسية يستحق بدونها فهم الطبيعة المعتجزة للأبوية العربية المستحدثة^(٢٠٠)، ولذلك فإن دينامية البنية القبلية الأكثر فعالية إنما تكمن في العصبية، ولأنها كذلك فإنه يتراءى للكثير من الناس أن العصبية ذات دور إيجابي في التنظيم الاجتماعي من خلال تشديدها على أواصر النجدة المعقدة أيضاً في عملية الضبط الاجتماعي. لكن للعصبية وظيفة في هذا الإطار من الأهمية بمكان، وفي الوقت ذاته على درجة عالية من الخطورة، تلخص هذه الوظيفة يكون العصبية تقوم بدور الفصل بين الأنا والآخر. ومع الأخذ بحسن الاعتبار عدم وجود للأنا الفردية في البنية الاجتماعية التقليدية يتحدد الآخر أيضاً^(٢٠١).

يستحق عن هذا التحديد وظائف أخرى للعصبية متداخلة في ما بينها، بحيث يستحيل معها انفصل بين هذه الوظائف التي تتمدد لتطال مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وعلى هذا الأساس ينظر إلى العصبية القبلية وفق رؤى فكرية متعددة وصفت بالسلفية يأتي في مقدمها السلف الخلدوني ثم السلف الماركسي والسلف الاشتراقي والسلف الإنساني والسلف الإسلامي، بالإضافة إلى نظرة السُلطة المركزية^(٢٠٢).

(١٩٩) حول العلاقة بين السلطة القبلية والسلطة الدينية، انظر: غسان الخالد، العصبية القبلية في المشرق العربي (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ١٥١.

(٢٠٠) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تحلّف المجتمع للعربي، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٧.

(٢٠١) انظر في هذا المجال: الحناك، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢٠٢) لتوسع في هذا المجال انظر من أسلعية افكرية تسانة تقليدية في الريمون، ونمو تأسيس إنسة لدراسة المجتمع الدولي - قبلة على نموذجاً، ص ١١٦.

لكل سلف من هذه السلفيات رأيه في مسألة العشيرة والسلطة لدرجة أن البعض يرى في العلاقات السياسية المرتكزة على بنية النسب علاقات شوروية وأن القرارات التي تتخذ في العشيرة، إنما تتخذ بالتشاور بين الوجهاء وأصحاب المقامات لأن لكل شخص داخل العشيرة مقامه. مع الإشارة هنا إلى أن المقام مرتبط بالجاه. لكن صاحب هذا الرأي يعترف بعدم الانتفاء الكلي لعلاقات السيطرة والخضوع، إذ إنه مع المقام تأتي السلطة والامتياز ومعهما تأتي إمكانية الاضطهاد^(٢٢)، حيث يبرز دور مبهكيات فعالة للحد من السيطرة والاضطهاد^(٢٣)، وهذا ما يجعله يبالغ في اعتباره أن بنية النسب العشائري هي بنية سياسية ديمقراطية. لأن هذا السلوك المسمى «دمقراطي» إنما يكون عند العشائر التي تبتعد في «النجعة»، ولا تعمل عصبيتها على تحقيق الملك وفق النظرة الخلدونية. في هذا النوع من المجتمعات القبلية يكمن الجواب عن السؤال الذي طرحه «بيار كلاستر» حول عدم وجود ملك على القبيلة، بل يوجد زعيم^(٢٤).

إذن، بين ابن خلدون وبيار كلاستر رؤية فكرية مختلفة عن السلطة في المجتمعات القبلية. وإذا جاز لنا اعتبار الزعامة في العشيرة «اعتباراً وليس امتيازاً»، لأمكننا القول عندها إن مثل هذه المجتمعات لا تعرف التقسيمات الطبقية ولا تعرف الامتيازات المتعلقة بالحسب والشرف المرتبط به، ولأمكن كل فرد من أفرادها أن يصبح زعيماً وهو ما لم يتحقق على مر التاريخ لدى القبائل العربية إلا في ما ندر بحيث لا يمكننا اعتباره القاعدة. وحتى في بعض الحالات حيث يسيطر أمير الحرب على السلطة وينسج نفسه جاهاً وينصب نفسه زعيماً، فإن ذلك يعتمد على القوة التي ستكون النموذج المعمول به لاستمرار زعامته.

إذ اعتبار المجتمعات النسبية القديمة تحضن نفسها كمجتمعات سياسية ضد الاستبداد أو ضد ظهور المستبد، حيث يتساوى هنا الاستبداد والملك،

(٢٢) جورج بالاندي، الأنثروبولوجيا السياسية. ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٥٦.

(٢٣) أربيغو، المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٤) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين ذكروب (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨١)، ص ١٥٩.

ربما كان موجوداً في القبائل التي درسها بيار كلاستر (Pierre Clastres) وهي بالتأكيد مختلفة عن القبائل العربية، ذلك أن ييار كلاستر يعتبر أن الزعيم لا يحوز على أي نفوذ أو أية سلطة قسرية ولا على أية وسيلة لإعطاء الأوامر، وانطلاقاً من ذلك يعتبر أن الزعيم ليس قائداً مستقداً، كما ينظر إلى الزعامة على اعتبارها أنها ليست مكاناً للسلطة، لأنه، وفي كل مرة يحاول الزعيم أن يصبح مستقداً، تتحول عنه القبيلة^(٢٦٦)

لأن الزعامة عنده ليست امتيازاً بل هي اعتبار وقدرة، ولأن المجتمعات القبلية تفصل بين حفل الكلام وحفل السلطة، فإنها تقدم ضماناً عدم تحول زعيمها (رجل الكلام) إلى مستبد^(٢٦٧)، وهنا يخالف كلاستر ابن خلدون في اعتبارها (البدوة) أصل الدولة، لأن البدوة عند ابن خلدون إنما تقوم على العصبية كما سبق وأشرنا، وإن غاية هذه العصبية هي الملك، والملك لا يكون إلا بالاستبداد.

قد يتجلى هذا الاختلاف الفكري لدى القبائل العربية بظاهرة ميزت التاريخ العربي ما قبل الإسلام وما بعده. هذه الميزة هي ميزة الحرب، والحقيقة أن هذه الميزة مبنية على الوظيفة الأساسية للعصبية التي أشرنا إليها سابقاً، وهي الفصل بين الأنا والآخر الذي على أساسه تتحدد العلاقة مع هذا الآخر. فالقبيلة هي كيان اجتماعي أيديولوجي. قال للحرب وطيقتين: الأولى التوحيد الداخلي للقبيلة من خلال استحضار العصبية، والثانية هي التمايز عن الخارج. وهنا أيضاً نخالف المفكر سمير أمين في اعتبار المجتمعات القبلية مجتمعات سياسية، حيث إن السياسي هو الذي يحدد الاقتصادي وليس العكس^(٢٦٨)، إذ إن التداخل بين العوامل السياسية والاقتصادية أمر معقد. ذلك أن هذه المجتمعات هي مجتمعات انقسامية، وغالباً ما يكون الاقتصاد هو العامل الأساسي في الانقسام، من غير أن تلغي عوامل جغرافية تحدد طبيعة هذا الاقتصاد، أو اجتماعية أو حتى سياسية. هذه العوامل مجتمعة هي أسباب تؤدي إلى الانقسام. وبما أن السلطة ضرورة حتى في هذه المجتمعات، لأن

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٦٨) سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنرييت عبودي، سلسلة السياسة والتجمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٤.

السلطة كما يقول بالانديه هي صفة ملازمة لكل مجتمع لأنها (السلطة) تبرز كضرورة للحفاظ على القبيلة ونشأ من ضرورة مكافحة كل قصور يعرضها للعرضي^{٣٠١}، وهذه السلطة ليست مفرغة من الإكراه إلا في المجتمعات التي وصفناها سابقاً، والتي لا نسمى عصبيتها إلى التملك. لكن وحتى في هذه المجتمعات أيضاً، فإن التفاوت الاجتماعي القائم على النسب والاقتصاد، والتفاوت في الحياء والحرب وغيرها، يحملان من هذه التفاوتات التي تنشأ في السياق المساواتي الذي يفرضه النسق الاجتماعي بالدرجة الأولى، يجعل منها تعبيراً عمومياً وشكلاً هو الأكثر تبسيطاً. ذلك أن التفاوت هو شرط من شروط ظهور السلطة، وهو شرط من شروط استمرارها. وإذا كان البعض يرى بأن الميكانيات الداخلية للعشيرة تعمل بصورة فعالة للحد من حيازة السلطة وإكراه وتكديس الثروات والذي بناء عليه يفسر غياب الإقطاع عن المجتمعات القبلية وغياب التقسيمات الطبقية كما عرفها الغرب. ومن المنغور الماركسي، يبدو أن هذا الرأي قد أنفى كل الفوارق والتقسيمات الاجتماعية التي عرفتها القبيلة العربية. كما تناسى على الأقل مسألة أن الصراع على السلطة في المجتمعات القبلية إنما هو محصور بالأقرباء القريين وضمن ثنائية سنبر، إنها لاحقاً. وهذه ثنائية تسبعت حتى الأقرباء العيدين.

إن عدم وجود نظام إقطاعي، رغم حيازة الشيوخ (عشيرة طي) الأملاك الواسعة، يجعلنا لا نوافق المؤلف على أن النسق السياسي للقبيلة الذي يقوم على المساواتية هو الذي يمنع تبلور الإقطاعية كمرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات وفق المنظور الماركسي^{٣٠٢}. إذ ذلك يعني إسقاطاً للمفاهيم ليس إلا. وعملية الإسقاط هذه توقعنا في لسر معرفي وأخطاء نحينية توصلنا إلى استنتاجات خاطئة، كمفهوم الديمقراطية الذي نحن بصدد تحليله في الفصل الخامس. حيث يحاول معظم المفكرين الحديث عن انديمقراطية في المجتمعات العربية في إطار عملية إسقاط مفاهيمي غربي، متناسين الاختلافات الكبيرة في المنى الاجتماعية للمجتمع العربي وعوامل أخرى مساعدة كالدين مثلاً.

(٢٩) بالانديه. الأنثروبولوجيا النبيلة، ص ٢١٤.

(٣٠) الربيعو، «محر تأميس إبانة نقرامة المجتمع البدوي. قبيلة حراء مرفوحاً»، ص ١٨٠. وانظر حول انقسامات الاجتماعية في قبيلة العائد، الذهنية القبلية في المشرق العربي، ص ٤٣.

قادت عملية الإسقاط المشار إليها إلى إعطاء أفكار عن القبيلة العربية التي لا تزال تحافظ بينها الاجتماعية القائمة على العصبية. من هنا نجد أن معظم الكتابات التي تناولت القبيلة العربية قد اعتبرتها عائقاً في وجه التحديث. وبهذا المعنى يحاول البعض نقل هذه النسي التقليدية إلى النسي الحديثة والمعروفة في العرب وهو ما يحول القبيلة إلى ما يشبه التنظيم المدني، خاصة وأن القوى المعادية للامة العربية تهدف إلى تعميم الانتماءات القبلية والطائفية الإقليمية بين أبناء الامة. بالإضافة إلى دراسة فؤاد إسحق الخوري عن القبيلة والدولة في البحرين التي منسبر إليها لاحقاً حيث يرى في القبيلة عائقاً في طريق الوحدة السياسية وفي طريق التنمية، وتذهب دراسات أخرى كدراسة سعد الندين إبراهيم إلى اعتبار أن صراعاً خفياً لا يزال موجوداً بين القبيلة والدولة، وأن القبيلة تعمل على إعادة إنتاج نفسها والمحافظة على نفسها في إطار هذا الصراع الخفي.

في الواقع، ومن خلال معظم الدراسات التي تناولت القبيلة العربية، نبين أن القبيلة العربية هي نظام أيديولوجي معرفي ذات صفة شمولية. وهذا ما يفرض علينا عدم انفصل بين مختلف العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تعطي هذا النظام أعاده الحقيقة، والتي تعمل وفق ميكانيزمات معينة للمحافظة قدر المستطاع على هذا البناء الأيديولوجي - المعرفي الذي يقوم في الأساس على العصبية بالمعنى الحلدومي، مع التركيز على هذا المعنى. ولا يتناقض هذا القول، أقله لدى القبائل العربية، مع بالانديه الذي يرى أن الدراسات الأساسية للمجتمعات السبية الإهريقية تظهر أن هذه المجتمعات تمارس السياسة أفضل من³³¹. وانطلاقاً من هذه الرؤيا بنظر تركي الربيعو إنى البنية السياسية للقبيلة العربية على أنها لا تزال تسبق بكثير بنية الكثير من الأحزاب السياسية الموجودة اليوم في وطننا العربي، لأنها بنية مفتوحة على كل تحليات العامل السياسي والديمقراطي³³².

يفرض علينا الواقع في الحقيقة وعند الحديث عن القبيلة العربية فهم

(31) جورج بالانديه، السلطة والعدالة، حوار أجراه هاشم صانع، الفكر العربي المعاصر، العدد 11 (أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر 1986)، ص 21 - 37.
(32) الربيعو، المصدر نفسه، ص 187.

الخلافيات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية لقبيلة، لأن هذه الخلافيات تشكّل الحقل الذي وُلدت فيه المواقف والنظم والأنساق وشكلت بالتالي التجسد العملي للمعرفة التي هي من الناحية السوسولوجية ليست محصلة للحقل فحسب، بل أداة من أدوات الحياة الاجتماعي. وهذا التجسد العملي هو ما أسماه فريدريك مونتوق «النزوع الشخصي - الاجتماعي»^(٢٣) تعريباً لمصطلح «habitus» الذي صاغه بورديو^(٢٤). فمن الطبيعي أن يختلف هذا النزوع باختلاف الفئات الاجتماعية مما يؤدي إلى وجودها في موقع المقابل.

حسب رأينا، المقابل دائماً هو الآخر. والآحر بالنسبة إلى القبيلة ليس الفرد إهلاً، وإنما هو قبيلة أخرى، أو الدولة أكات مركزية أو غير مركزية. وعلى ضوء هذا الآخر تبنى وتتحدد العلاقات الداخلية والخارجية، كما تبنى السياسات المتعلقة بهذه العلاقات والتي ترغب دائماً في المحافظة على اللبنة الاجتماعية ومنظومة القيم الجماعية لأنه ليس هناك من قيم فردية لا على مستوى القبيلة ولا وفق المنظور الديني. ففي القبيلة والدين تدوب الأنا وفق مبدأ حسن المشاركة الجماعي. وتصبح المصلحة مصلحة عامة عليها يُبنى نظام العفويات في القبيلة، وعليها أيضاً تُبنى النظرة إلى الآخر وفق المنظور الديني، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التحالف المبني بين القبيلة والدين عند العرب. وهنا لا بد من الإشارة إلى أهمية العصبية التي تستحضر غالباً في الأزمات الكبرى حيث يجري استدعاؤها والاحتماء بنماذجها في التحديات التي تهدد التوازن الشخصي أو الاجتماعي. وفي هذه الحالة يمثل الدين أو العصبية طاقة تعبوية هائلة لشحن الحقل الثقافي، وهو يمتلك نماذج لها قدرة استنهاضية فعالة في مجال الصراعات وفي توفير المصانة والصمود^(٢٥).

إن القراءة العلمية الموضوعية المتفحصنة تجعلنا نرى من خلال ما تقدم

(٢٣) فريدريك مونتوق، المعرفة المجتمع والتاريخ (طرابلس: لبنان: جروس برس، ١٩٩١).

ص ٦٣ - ٦٤.

Pierre Bourdieu, La Symphonie (Paris: Fd de Minuit, 1980), p. 87

(٢٤)

(٢٥) عبد العلي عماد، سوسولوجيا الثقافة: المفاهيم والإنكاليات من الحدالة إلى

العولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٣٩.

عن العصبية، أن ما يسمى بالنماذج الديمقراطية التي أشرنا إليها في الفصول السابقة لا تعدو كونها قبلية متجددة بالمعنى السياسي. وما شهدناه وشهده من هوامش في الحريات يبقى في إطار المسموح به في ما توارثناه. وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن أية عملية إسقاط للمفاهيم الغربية على المجتمع العربي لا تأخذ بالحسبان طبيعة البنى الاجتماعية والدين وبالتالي أنظمة السلطة وأساقها العنيفة عنها، جميعها توقعنا في التباس فكري - معرفي، مرتبط بالطبيعة المختلفة للمجتمع العربي. واتطلاقاً مما تقدم، وبناء عليه، سنحاول في الفصل التالي مقارنة الموضوع السياسي في المجتمع العربي أخذين بعين الاعتبار طبيعة الاختلاف في البنى الاجتماعية المشكّلة لهذا المجتمع، مع الأخذ أيضاً في الاعتبار الدين من حيث بنىته المعرفية الشمولية المكرّسة لتكثير من البنى الاجتماعية التقليدية التي يعرفها المجتمع العربي والفئات على القبيلة والعصبية القبلية والمتحايّفة دائماً معه، وهي مفارقة أمل أن تسلط الضوء على هذا الواقع المأزوم نظرياً وعملياً.

الفصل الخامس

السلطة في الذهنية القبليّة

نحدثنا في الفصل السابق عن العصية، وقلنا إن العصية وفق ابن خلدون غايتها الملك، مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس بالضرورة أن تكون هذه هي القاعدة لدى كل القبائل العربية. ذلك أن القبائل التي تبعد في نجعتها قد لا تسعى إطلاقاً إلى إنشاء الدولة، من غير استبعاد أن تكون على علاقة مع الدولة، وبصرف النظر عن نوعية هذه العلاقة، لأن العلاقة بين القبائل والدولة المركزية محكمة بنوعين لا ثالث لهما هما: إما التعايش أو التوتر. وقد عرفت القبائل العربية كلا النوعين في علاقتها مع الدولة المركزية منذ ما قبل الفتح الإسلامي وحتى انتهاء الخلافة العثمانية وشيخوخة الدولة القومية، وهي مستمرة حتى الآن على هذا المصطلح. ومن السهولة بمكان العثور على مئات الأمثلة التي تنيد هذا المعنى. ذلك أنه حتى تاريخ الدولة العثمانية، فإن معظم الدول كانت تدفع الأموال لهذه القبائل لقاء استمالتها أو مداومتها أو حتى لقاء الاستفواء بها على غيرها من القبائل.

لقد دفع معاوية للقبائل بغية استمالتها ونيل مبادئها وأحياناً بغية «زكاتها» في ما بينها، واستمر اندفع للقبائل في العهد الأموي كما هي العهد العباسي وفي العهد العثماني كانت الدولة تدفع للقبائل لقاء حماية طريق الحج وتسهيل مرور الحجاج والقوافل التجارية. هذه الأمور نابتة في التاريخ العربي وإن اختلفت تأويلات الباحثين والمؤرخين. وليس هذا الاختلاف حول أسباب الدفع موضع تساؤل ولا لماذا كانت تدفع الدولة المركزية للقبائل ما يشبه «الخوة» أو «الضريبة» موضع تساؤل. لأن هذا الأمر محدد بأهداف الدفع التي ذكرناها سابقاً على شكل «استمالة» أو «كسب وذا» أو «استفواء».

على قبيلة أخرى أو تسهيل مروره فوافل الحج والفوافل التجارية. الحقيقة أن التساؤل الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: لمن كانت تدفع الدولة؟ هل تدفع لكل أفراد القبيلة أم تدفع لشخص واحد يمثل هذه القبيلة ومعترف به كممثل لهذه القبيلة؟ يقودنا هذا الكلام بالضرورة إلى الحديث عن السلطة لقبيلية وكيفية ممارستها وآليات المدرسة كما يقودنا إلى الحديث بالضرورة أيضاً عن الرعي القبلي وصلحياته. ذلك أنه إذا كانت الدولة المركزية تدفع للقبيلة فمن الضروري أن تكون القبيلة خاضعة لسلطانها، كما إنه من الضروري بمكان أن يكون لهذه القبيلة رأس واحد وليس عدة رؤوس حتى لا يأخذ الصراع على السلطة داخل القبيلة صفة القاعدة والخضوع هو الاستثناء. لأن الحالة الأولى سبب من أسباب تفكك القبيلة في حين أن العكس يفيد في الوحدة والتماسك واللحمة، أو بمعنى آخر، يفيد في مسألة الضغط الاجتماعي، وهذه هي الصفة الغالبة على القبائل العربية.

أولاً: الشيخ - السلطة والدور

تعتبر الطاعة من أهم الأسس الاجتماعية التي تقوم عليها الحياة في الصحراء. وقد ذكر ابن بشر أن فبصل بن تركي كتب إلى أهالي «عنترة» التي كانت خاضعة لسيطرة الإمام الوهابي محذراً إياهم من مغية العصيان ومدحراً إياهم بأسس الحياة الاجتماعية في الصحراء، كتب يقول «إنه لا يستقيم دين إلا بجماعة ولا يكون جماعة إلا بالسمع والطاعة»⁽¹⁾. سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى أهمية التحالف القبلي - الديني من خلال العصبة، وسنحاول الآن التركيز على القسم الثاني من المعادلة الذي يركز على أن الجماعة لا تكون إلا بالسمع والطاعة. ذلك أن هذه المعادلة تؤثر للعلاقة بين أفراد الجماعة والجماعات الأخرى. إنها النظام السياسي لتنظيم الاجتماعي الصحراوي المتمثل بالقبيلة أو العسيرة⁽²⁾.

من السهل ملاحظة التداخل القوي بين البيئة الجغرافية والتنظيم

(1) عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المعجزة في تاريخ نجد (الرياض: وزارة المعارف السعودية، 1971)، ص 211.

(2) غسان الحنايد، التهيئة القبيلية في المشرق العربي (عمان: دار مكتبة الجامعة، 1998)، ص 228.

الاجتماعي، وبالتالي التنظيم السياسي الذي يقرزه المجتمع. فالتنظيم الاجتماعي مثير كما أشار روبرت موتاني في صورة عائلة رعوية موسعة من مهامها مقاومة الغزو وتأمين المعرعى وغير ذلك^(٢٢). وهو ما يتصل تقسيماً بسيطاً للعمل، كما يتصل نظاماً سلالياً متدرجاً وتنظيماً يقوم على مبادئ المساواة إضافة إلى الاستقلال الذاتي. لقد شكّلت هذه المبادئ محور البحوث التي تناولت التنظيمات القبلية وإن ركّز البعض على صنف واحد كالنفرح العائلي أو النمط الاقتصادي أو السياسي. والحقيقة أن القبيلة كل ذلك، وخصوصاً القبائل في المشرق العربي.

وعندما نقول إن القبيلة العربية هي كل ذلك فذلك للتأكيد على تداخل العوامل الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم السياسية تداخلاً متشابكاً كالشبكة العنكبوتية. ذلك أن البيئة الجغرافية تفرز تنظيمات اجتماعياً وتفرض نفساً اقتصادياً، وجميعها تنتج النظام السياسي المفترض وجوده. ويمكن هذه العناصر الداخلية وإجراءاتها على مستوى النظم القبلية أن تعالج وكأنها مترابطة عضواً إلى درجة أنها توحي باستقلالية ثقافية بمعنى أنها محكومة بصورتها واستراتيجيات أبناء القبائل أنفسهم، بما هي ذلك النظام السياسي المنتج الذي يعيد إنتاج نفسه رغم بعض التغييرات التي نهيدها في مسألة النشاط الاقتصادي السامس والجغرافية، ورغم العوامل المؤثرة في التغيير كوسائل الإعلام مثلاً. وهذا يعود إلى العوامل المشار إليها سابقاً والمشكّنة تلقيم الثقافية ولتتكامل معها العناصر المكونة للايديولوجيا القبلية.

إنطلاقاً مما تقدم ينبغي دراسة مسألة السلطة في القبيلة، حيث لا جماعة إلا بالسبع والصدعة. وإذا كانت الجماعة معروفة (القبيلة) فلمن تسمع هذه الجماعة؟ ومن تطيع؟ هي التنظيمات السياسية المعقدة توحد فوائين ترمي مصانع الناس وتصرف الاحداث وحدرده، من خلال مؤسسات رقابية وأجهزة أمنية. وكذلك الصحراء، من نيا فوائينها الخاصة، حيث تدين الجماعة للشيوخ أو الأمير. ذلك أن مفهوم الرئاسة لا تعرفه النظم السياسية القبلية. وشيخ القبيلة يعثل رأس الهرم في السلطة. ونكي نكون أكثر دقة، وبما أن

(٢٢) وعجاج نزار، الأمل والغنية: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية، المعر

العربي (بيروت: دار الغنية، ١٩٨١)، ص ١٨.

القينة تمتاز بقابلية الانقسام وأن التنظيم الاجتماعي والسياسي أكثر بروزاً في العشيرة فإننا سنستخدم من الآن فصاعداً مصطلح العشيرة بدل القبيلة لأنه أكثر تعبيراً من غير أن يشكّل ذلك أي فرق من الناحية العملية.

ثانياً: صلاحية الشيخ

أود الإشارة أولاً إلى أن مائة المشيخة مرتبطة بشكّن قوي سبغهم الجاه والموامل المساعدة على تحصينه، وخصوصاً مسألة النسب أو الأصل الاجتماعي والمستوى الاقتصادي، كما يقتضي من الأمر الإشارة إلى أن الجاه في الذهنية الفعلية هو العاه الموروث. أما الجاه المكتسب كما في الدونة فليس له الأهمية ذاتها ولا الاعتبار ذاته. ذلك أن العاه الموروث هو الأكثر ديمومة والأكثر تحملاً. ووفق الذهنية، لقبلية فإن الشيخ هو وجه بانقوة وبالفعل، ولكن الوجه ليس شيخاً بالضرورة. ومن الملاحظ أن سلطة الشيخ في العشيرة تطال كل أفرادها بما في ذلك طبقة الوجهاء، وأن هذه السلطة نصل إلى حد الاستئثار. ذلك أن صلاحياته تشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية، فالشيخ هو المسؤول الأول في العشيرة وهو المسؤول الأول مع العشائر الأخرى ومع تدونة المركزية، وهو الوحيد المطالب أولاً وأخيراً بالمحافظة على قواعد العلاقات العامة داخل العشيرة وخارجها ولذلك أبطلت به مسؤوليات يمكن ذكرها كالتالي^(١).

١ - حلّ الخلافات داخل العشيرة، وهو بالتالي يمارس صلاحياته للمحافظة على عملية الضغط الداخلي.

٢ - حلّ الخلافات مع العشائر الأخرى، أو إقرار التحالفات معها، وبالتالي فإن تحديد الخصم والصديق أمر منوط به، وهو ما يفيد في عملية الضغط الخارجي.

٣ - الشيخ هو ممثل العشيرة أمام الآخرين، أي العشائر الأخرى، والسلطة المركزية، مما يجعله مسؤولاً عن الأعمال التي يقوم بها أفراد

(١) نضد في هذا التحديد عن كتابنا الخالد، المصدر نفسه، ص ٢١٠، وعلى منطلقة غير مشورة للباحث في الشؤون البدوية، مدير متحف ندمر سابقاً، خلال أسعد العشائر السورية (بحث غير منشور)، ص ٦٠.

عشيرته، كما يجعله مسؤولاً عن تنفيذ الأحكام الصادرة بحق أي فرد من أفراد العشيرة.

٤ - للشيخ حق إعلان الحرب إذا ما اقتضت مصلحة العشيرة ذلك. ويفرض هذا الحق على الشيخ استشارة شيوخ الأفعاد ووجهاء العشيرة، وهذه المشورة غير ملزمة إلا أنها تقع في حانة الأدبيات العثمانية. بمعنى أنها وجوب ما يجب. وما يقال عن الحرب يقال عن الصلح ونوزيع الغنائم.

٥ - للشيخ حق حماية الضعيف وإجارة الدخيل (حماية سياسية - لجزء سياسي).

٦ - الشيخ وحده مخول باستقبال الضيوف الرسميين والعاديين.

٧ - جباية الضرائب لصالح الخزينة (خزينة الدولة المركزية) أو قبض ما تدفعه الدولة له لقاء استعمال العشيرة، وبالتالي هو المسؤول عن إعادة توزيع هذه الأموال.

هناك صلاحيات أخرى لها علاقة بالزواج والرحيل وغير ذلك من صلاحيات تزيد من مسؤولياته كما تزيد من امتثاره بالسلطة. وهي ما تؤكد أيضاً لوحة موجودة في متحف تدمر، كما يؤكد هذه الصلاحيات القانون الصادر عن مجلس النواب السوري عام ١٩٥٦ الذي ينظم قانون العشائر حيث جاء في المادة ١٧ من هذا القانون ما نصه: «رئيس العشيرة هو المكلف بإدارة العشيرة وتمثيلها لدى السلطات العامة وعليه أن يتعاون مع المديرية العامة للعشائر لحفظ الأمن وتوطيده»^(٥).

نسمح لنا الوثائق التي بين أيدينا القول والتأكيد في القول إن شيخ العشيرة كان، ولا يزال، يعتبر المسؤول الأول عن كل أفراد عشيرته بما أعطته إياه الأعراف من صلاحيات. هذه الصلاحيات التي حاولت الدولة المركزية في ما بعد شرعتها من خلال النصوص. أما محاولة ربط العشيرة عبر شيخها بالدولة من خلال الأجهزة والمؤسسات المختصة فلما تعود إلى الأهداف المتوخاة من هذا الربط التي من ضمنها ضبط الأمن وما نسبه الدولة بالثوطين وبرامجهم. مع أفضلية لمصطلح «التسكين» بالإضافة إلى

(٥) الجريدة الرسمية (سورية)، العدد ٢٩ (٢١ حزيران/يونيو ١٩٥٩)، ص ٤١٤٩.

فرض قوانينها على العشيرة وخصوصاً في ما يتعلق بالمسائل القضائية كذلك المتعلقة بجرائم الثأر والشرف وغير ذلك. ذلك أن العشيرة غالباً ما تنفذ قوانينها في هذه المسائل والمعارضة حكماً مع قوانين الدولة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الدولة المركزية في المشرق العربي غالباً ما كانت تلجأ إلى الحلول وفق القضاء العشائري، لا بل غالباً ما كانت تخضع بشكل أو بآخر لهذا القضاء، خصوصاً في النزاعات بين العشائر وفي مثل الجرائم المشار إليها. وهذا ما نستطيع تعميمه على مختلف الدول العربية، مشرقها ومغربها، من غير استثناء.

ومما سبق نستطيع القول إنه من الصعب تحديد سلطة الشيخ ونموذته الفعلي. إذ لا يوجد دستور مقرر ولا قانون محدد، بل إن سلطته ونموذته كانا يتعانان العرف العشروي والشرع المعروف حتى ولو كان الشيخ ضعيفاً أو جاهلاً ببعض الأمور، فذلك لا يبذل في الأمر شيئاً^(٦٦). لكن، وبناء على ما تقدم، ثمة مسألة أثارت الجدل بين المفكرين والباحثين متعلقة بسلطة الشيخ. وقد تساءل هؤلاء الباحثون: هل سلطة الشيخ مطلقة؟ بمعنى هل يمارس شيخ العشيرة ديكتاتورية في سلطته ونموذته؟ هل يمكن اعتبار السلطنة التي يملكها والمخولة إليه بالأعراف والخصوص المعترف بها من السلطة المركزية مبنية على التهم والاستبداد أم إن المسألة تبدو أكثر ديمقراطية لاعتبارات عدة منها الاستشارات التي يجريها الشيخ مع الوجهاء وشيوخ الأفعاد في القرارات الهامة؟

يرى سمير عبد الرزاق قطب أن شيخ القبيلة لم يكن مستبد السلطان، وخصوصاً في المسائل القضائية والحربية، لأن الشيخ في هذه المسائل كان يستشير المجلس القبلي المكون من شيوخ العشائر. وبناء على ذلك، فإن سيادة الرئيس ليست مبنية على السنط والتهم والاستبداد وإنما منشؤها السجّة والاحترام والعدالة والديمقراطية والثقافة في خدمة العشيرة حتى إنه

(٦٦) تذكر العبدوي أن بنت أمها تعرفت على شيخ عشيرة «انحصه» بطرس بن مرشد وقد وصفته بغير الكفء لقيادة العشيرة في الأوقات الحرجة (الحرب). وقد عرفت ذلك من خلال قول الشيخ بعد وفاة العشيرة برجل آخر كفاكده حربي. حول ذلك - انظر: أن بلنت، قياتل يدو الفولك: عام ١٨٧٨، ترجمة أسعد العارص ومصطفى معيوف (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٥٩.

إذا ما ركب رأسه وطفى ونجبر واعتر بهذا الضغيان والجبروت واستبد بالأتباع، فإنه لا يلبث طويلاً حتى يثور عليه أفراد القبيلة أو بعضهم ويقصوه عن الحكم سواء بقتله أو غير ذلك^(٧٧).

نلاحظ هنا أن الباحث يخطئ ما بين القبيلة والعشيرة. وهذا خطأ منهجي. ذلك أن القبيلة، وباعتبارها تمثلت خاصية الانقسام بفعل عوامل متعددة، لا تمثل التنظيم السياسي الأمثل في التنظيم القبلي. في حين أن العشيرة هي وحدها التي تمثل تنظيماً سياسياً متيناً وقريباً أي إنها متماسكة ومتضامنة أكثر من القبيلة. وهذا الخطأ المنهجي يقع فيه أيضاً الباحث والمفكر اللبناني وضاح شرارة الذي يعتبر أن الحمولة هي النواة العائلية التنظيمية الأساسية، ومع ذلك فإن شيخ الحمولة لا دور سياسياً له^(٧٨). ولذلك فإن وضاح شرارة الذي ينظر إلى السلطة التي يملكها الشيخ من حيث شموليتها وفرة منقولها يعتبرها (المشيخة) تمثل مكانة ندو متقاربة لأنها وفق رأيه «مصنح الأدوار العسكرية والسياسية الكبير من جهة، ومن جهة أخرى، فالمشيخة دور مقيد يوزج في إسام أوضاع اجتماعي ويرسو على قواعد ودعائم شديدة التحديد»^(٧٩).

نلاحظ هنا أن شرارة يخلط بين العشيرة والحمولة الخاضعة لها. فسلطة شيخ الحمولة تشمل الحمولة وهي (الحمولة وشيخها) خاضعة لسلطة شيخ العشيرة وهو التراتبية الهرمية في السلطة القبيلة. ويقوده هذا الخطأ إلى اعتبار أن السلطة الموجودة بيد شيخ القبيلة، أو حتى شيخ الفخذ، ليست تلك السلطة التي تمثلها القوة، وتندك فهي ليست مطلقة بل محدودة. وهذا يناقض ما سبق وأشرنا إليه في الفصل السابق عن العصبية والسلطة، كما يناقض ما جاء به ابن خلدون حول هذه المسألة، ولذلك يعتبر شرارة أن شيخ القبيلة هو شيخ منازع على الأندرام ولذلك يجب عليه أن يكون محبوباً حتى لا يتوقف عن أن يكون شيخاً. وهو يعتبر أن الشيخ في هذه الحالة سيعمل لصالح عضو آخر من عائلته يكون مقبولاً أكثر لدى أفراد القبيلة لأن المنافسة لا تنب

(٧٧) سمير عبد الرزاق نطف، أسباب الحرب (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧، ص ٢٩٩).

(٧٨) وضاح شرارة، الأهل والقبيلة: مفومات السياسة في المملكة العربية السعودية.

ص ٢١٤

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

إلا من قرب ولا شرعية لزعامة غير عائلية، وهو ما يجعل الأقرباء البعيدين مستبعدين وكذلك الأتربة.

ثالثاً: المجلس القبلي

من الناحية النظرية يعتبر المجلس القبلي ذا أهمية بالغة، إذ فيه ومن خلاله تتخذ القرارات الحاسمة والمهمة. وفي هذا الإطار ومن هذا المنظور فإن أصحاب القرار في هذا المجلس هم الشيوخ الذين يمثلون في هذا المجلس أو الذين يحق لهم أن يمثلوا فيه، وهم هنا شيوخ الأنحاء مع شيخ العشيرة. أما من الناحية العملية فإن للمجلس القبلي أبعاداً أخرى اجتماعية وتربوية. تتجلى البعد الاجتماعي عملياً في أهمية حضور المجالس لكل أفراد العشيرة وهو ما يقيد في عملية الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي، لأن عملية الضبط تفترض رؤية الأفراد جميعهم وإن لفترة قصيرة من الوقت، أما الغائب فيُسأل عنه وعن أسباب غيابه. أما الناحية التربوية فتتجلى في ما نقل عن عيسى بن علي آل خليفة آنذي حكّم البحرين من سنة ١٨٦٩ حتى سنة ١٩٢٣، دفاعاً عن موقفه المعارض لإرسال أبنائه إلى المدارس الرسمية التي أسست في البحرين مطلع القرن العشرين أنه قال: «مجالسنا مدارس»^(١١).

في الحقيقة لا يعتبر البعدان المشار إليهما (الاجتماعي والتربوي) كل ما تبخسه المجالس، ففي المجالس تناقش كل الأمور بما في ذلك الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية كالزواج مثلاً، والاقتصادية كتأجير النخيل وتقسيم الإقطاع، وكذلك الانتقال من مكان إلى آخر طناً للمرعى، وأمور الحرب والغزو والتحالف مع العناصر الأخرى. وهنا يجب أن تميز بين الحرب والغزو، فالغزو يعني السيطرة على ممتلكات الغير من مرعى وماء في حين أن الغزو يعني تسلط على ممتلكات الغير ونهبها بما في ذلك سبي النساء الذي قد تشمله الحرب أيضاً. والغزو في هذا الإطار يشبه السرقة لكنها شرعية وفق الأعراف التقليدية كما هي الحرب في الظروف التي تملأها^(١٢).

(١١) فؤاد إسحق الحوري، السلطة لدى القبائل العربية (بيروت، دار الساقي، ١٩٩١)،

ص ٢١.

(١٢) حول المجالس القبلية، انظر المصدر نفسه، ص ٢٥.

لا يشدُّ البعد السياسي عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والتربوية المشار إليها. فالمجلس القبلي يناقش كل شيء، إلا أن القرارات الهامة تؤخذ في اجتماعات سرية تصمَّم شيوخ الأمخاض هي العشيبة وشيوخ العشائر في القبلة وشيوخ القبائل في الدولة وفق ما يذكره فؤاد إسحق الخوري^(١٢). وهو على ما يبدو أمر مبالغ فيه نتيجة الشمولية والعدد الذي يتكون منه المجلس، مما يصعب معه في هذه الحالة اتخاذ مثل القرارات ما لم تمارس سلطة تفرض القرار المناسب. وعلى أية حال يبدو أن رأي الخوري ناتج من دراسته عن القبيلة والدولة في البحرين، لكن مع ذلك فإن الشيوخ الممثلين في الدولة هم الدين يفرضون الرأي والسلطة على من دونهم وفق نراتيبة هرمية سلطوية موجودة، كما في القبيلة وتفرضها كذلك في الدولة سواء أكانت القيلة حاكمة أم محكومة، فالأمر بيان. لأن القبيلة أو العشيبة عندما تكون خاضعة لسلطة الدولة المركزية فإن الدولة لا تستطيع أن تتعامل مع هذا العدد. وهي عادة تتعامل مع شيخ العشيبة كما سبق وذكرنا، فالشيخ هو ممثل العشيبة لدى الدولة وهو المسؤول أمامها.

رابعاً: اتخاذ القرارات

قد يتراءى للبعض ونحن نتحدث عن المجلس القبلي: أن القرارات النهائية التي تتخذ إنما تتخذ بالطرق المعروفة في النمط الديمقراطي، أي بالتصويت. وفي هذا الإطار، فإن رأي الأكثرية هو المرجح وهو المعمول به وإن كان يخالف رأي الشيخ الأعلى سلطة أي شيخ العشيبة. في هذا الاعتقاد، أي الاعتقاد أن القرارات تُتخذ بالتصويت ورأي الأكثرية منحنى ديمقراطي النزعة. وفي ذلك يقول فؤاد إسحق الخوري: «يحظن من يعتقد أن هذه المجالس القبلية ديمقراطية المنحنى والاتجاه، وذلك لسهولة الوصول إليها في حضرة الأمير واستمداده العفوي لتلبية حاجات الناس لكسب ودعهم وولائهم»^(١٣).

(١٢) فؤاد إسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٦٠.

(١٣) فؤاد إسحق الخوري، السلطة لدى القبائل العربية (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٥.

من وجهة نظري فإني أوافق مع هذا الرأي لعدة أسباب، منها: أن سهولة الوصول إلى مجلس الشيخ ورؤيته والطلب منه تلبية حاجات الأفراد هو أمر يقع في صلب مسألة الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي. وبما أن معظم الدول العربية تتعاطى وتتعامل مباشرة مع شيوخ العشائر سواء الحاكمة أم المحكومة، وتعتبره المسؤول الأول أمامها. تطلب منه كما يطلب منها، فإن ذلك يفيد أيضاً في عملية الضبط الاجتماعي على المستوى الخارجي. وهذا الأمر يشبه تماماً ما سبق وأشارنا إليه في حديثنا عن أسببتهم «نواب خدمات».

فالنائب في الدولة القومية، كما شيخ العشائر، وظيفته الأولى ليست التشريع كما يفترض وكما يترامى لنا، وإنما قضاء حاجات الناس في مختلف مجالات الحياة، وأعتقد أنني لا أبالغ إذا قلت إن الدولة في الوطن العربي قد ربطت عبر أيديولوجية محكمة خدمات الناس بالزعامات السياسية التقليدية أو المستحدثة خصوصاً في من نسميهم النواب.

أما الأمر الثاني الذي يجعلني أوافق فؤاد إسحق الخوري رايه فهو يتجلى في أمر هام يتحكم بالمجانس القبلية ولا يمكن تجاوزه أو تخطيه، هيت بذلك الأعراف والتقاليد، ذلك أن معظم القرارات التي تتخذ إنما تتخذ وفق الأعراف والتقاليد التي لا تبرح نغصتها على الاجتماعات والندوات في ما لو كان هناك نقاشات. وكما هو معلوم، فإن الأعراف والتقاليد هي من وسائل الضبط الاجتماعي أيضاً، وكذلك على المستويين الداخلي والخارجي. والأعراف تقضي باحترام رأي الشيخ والعمل بسوجه وأحياناً كثيرة ولمر كان على خطأ^(١١). وفي هذا المجال يروي عمر «الغبيرة» وهو شيخ إحدى العشائر المشهور بغيائه أنه إذا غضب غضب معه عشرة آلاف وإذا هذا أو سكن سكن معه عشرة آلاف فارس، وفي هذا إشارة واضحة إلى السلطة التي يمارسها شيخ العشيرة. كما إنها إشارة إلى كيفية اتخاذ القرارات.

مثل آخر أود أن أوردته يتعلق بمسألة الارتباط القوي بين الأفراد وشيخ العشيرة لجهة تحميلة كل المسؤوليات والإجابة عنهم في كل شيء. فقد ذكر

(١١) نريد من المعلومات جون فقرات في المجلس العربي، نظر: الحالك، الدننية
 ليلية من الشرق العربي، ص ٢٤٦.

محمد زهير مشاركة أن رجل دين سأل أحد أفراد عشيرة «الرولة» وهو يحاضر عما يقوله عندما يأتيه الملكان في القبر فأجاب «وبش مدريني النوري يسولف عني»^(١٥). في هذه الرواية مسألتان، إحداهما تتعلق بالمعرفة الدينية والأخرى بدرجة الارتباط والمسؤولية، وهي ما تعيننا هنا. فهذا «الرولي» قد وكل «النوري» وهو «نوري ابن شعلان شيخ العشيرة» في كل مسألة تتعلق به بما في ذلك الإجابة في القبر، وهو ما يعني ذوبان الشخصية الفردية كلياً وفق المنطق العشائري، وكلا العشبين المشار إليهما يوحيان لنا بتساؤل مهم يتعلق بهذه الشخصية وما إذا كان بإمكانها أن تتحول إلى شخصية مستقلة تماماً عن الجماعة لترتقي بنفسها من درجة الرعية إلى درجة المواطنة.

الأمر الثالث يقع في صلب البنية السياسية للقبيلة أو العشيرة، عتبت بذلك طريقة اختيار الشيخ أو انتقال السلطة داخل العشيرة، ذلك أن طريقة انتقال السلطة نوحى بكيفية اتخاذ القرارات. ومن المعروف أن السلطة تنتقل في العشيرة من شبح إلى آخر في حالة العجز الدائم أو الموت، وفي حالات خاصة منازعة الشيخ من قبل أحد أقربائه والتغلب عليه بفعل ماصرة الآخرين له. وقد عرفت القبائل العربية مثل هذا الأمر حتى في العصر الحالي. ولنا في أمير قطر الذي انقلب على أبيه، وهي أمير الكويت الذي انقلب على ولي العهد واستطاع بفعل عوامل داخلية وخارجية وتجيير البيعة له. لنا في هذين المثالين خير دليل. لكن تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن انتقال السلطة في العشيرة إنما يتم وفق آليتين اثنتين لا تالفة لهما: الورثة والانتخاب.

خامساً: المشيخة الوراثية

تعني المشيخة الوراثية انتقال السلطة داخل العشيرة بالوراثة من الأب إلى الابن. والمعروف المنتهج هو أن يتولى الابن الأكبر سناً مشيخة العشيرة فإذا ما تعذر ذلك فالابن الأقوى نفوذاً. والمعالب أن الأكبر سناً هو من يتولى المشيخة، فالأقوى نفوذاً. وفي حال خروج المشيخة من الأبناء، فإن

(١٥) محمد زهير مشاركة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي (دمشق: دار

طلاس، ١٩٨٨)، ص ٢٨٤.

الحق يعود إلى أحي الشيخ الأكبر سناً أو الأقوى نفوذاً، أو إلى أحد أبنائه. ومن المتعارف عليه أن يهيئ الشيخ الأمر ويبدأ بالإعداد له، أي يبدأ بإعداد من سيخلفه من أهله (أولاده أو إخوته)، مما كان يوند في بعض الأحيان خلافات بين المعتنقين على السنطة وصلت في بعض مراحلها إلى الانتقال على السلطة داخل العشيرة^(١١١).

ونلاحظ هنا التشابه في الأمور في كيفية انتقال السلطة بين عشائر القبائل وبين الدولة الإسلامية منذ عهد معاوية حين تحولت الخلافة إلى ملك عضوض. كما نلاحظ أن الصراع على السلطة إن وجد (وهو موجود ضمناً)، فإنما يتحدد في إطار الأعراف والتقاليد أي يبقى في إطار الأقرباء القريين أو بني العمومة، إذ لا شرعية لزعامة أو مشيخة خارج هذه الحدود.

سادساً: المشيخة الانتخابية

من الواضح أن هذا النوع من المشيخة يفترض اختيار الشيخ عن طريق الاقتراع أو التصويت. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: من ينتخب من؟ وما هي الأمور التي تحكم في عملية الانتخاب؟ ولدى التدقيق في هذا النوع من المشيخة نرى نموذجين مختلفين في الشكل متشابهين في الجوهر. يتحلى النموذج الأول في البادية السورية حين وضع الائتلاف الفرنسي قانوناً خاصاً بالعشائر حيث ربط التعيين بالمقوض السامي^(١١٢) وهذا ليس انتخاباً بل تعيين، أما الدستور السوري الذي جاءه كنسخة مشطورة عن قانون الائتلاف الفرنسي فقد نص على أنه في حال شغور منصب مشيخة العشيرة فيدعى مختارين العشيرة إلى الانتخاب، ويعتبر فائزاً من ينال أكثرية الثلثين في الدورة الأولى والأكثرية المطلقة في الدورة الثانية^(١١٣).

تجدر الإشارة إلى أن القانون السوري المشار إليه والذي يحمل رقم

(١١١) انظر حول ذلك: حبرائيل حبور، البدو والبادية. صبور من حياة البدو في بادية الشام (دمشق: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٢٤٦، وانظر أيضاً: أحمد، العشائر السورية (دمشق: مطبوع)، ص ٤٠.

(١١٢) حول نص قرار الائتلاف الفرنسي، انظر: أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ص ٣٣٤.

(١١٣) الجريدة الرسمية (سوريا)، العدد ٢٩ (٢١ حزيران/يونيو ١٩٥٦)، ص ٤١٤.

٣١ والصادر عن مجلس النواب آنذاك لم يقترن بتوقيع رئيس الجمهورية، وهو أصلاً لم يُعصَ به حتى تاريخه، وما الحالة التنظيمية التي نتج عنها هنا إلا محاولة «تدجين المشايخ» وإجبارهم بشكل أو بآخر على التعامل مع الدولة المركزية، وهو ما أدركه شيوخ العشائر الذين نسجوا شبكة من العلاقات مع أصحاب القرار في الدولة، وخصوصاً أولئك المنتمين إلى الأجرة الأمية، ذلك أن الدولة القومية منذ نشأتها قامت على أكتاف أولئك الأميين واستمرت بهم وهو ما جعل الكثير من المفكرين يطلقون عليها صفة الدولة الأمية.

هذا في النموذج السوري حيث تخضع العشيرة لسلطة الدولة المركزية الذي يجعل من الأفراد أفراد العشيرة في هذه الحالة خاضعين لسلطتين سلطة شيخهم وسلطة الدولة، لكنهم يتفقدون بسلطة الشيخ قبل كل شيء ولا يتفقدون أو ياتَمرون بسلطة الدولة إلا بعد موافقة شيخ العشيرة.

في نموذج القبيلة المحاذية أنشئت حديثاً مجالس شوري للعشيرة كما في المملكة العربية السعودية والكويت والبحرين وغيرها من الدول الخليجية، ومهمة هذه المجالس هي اختيار الملك أو الأمير أو ولي عهده، ومع الأخذ في الاعتبار التساؤلات التي طرحها والمتعلقة بمن ينتخب من وما هي العوامل المؤثرة في الانتخاب والاختيار. ومع عنسنا أن للأعراف دوراً مهماً في ذلك، بالإضافة إلى عوامل أخرى قد تكون خارجية^(١٩)، ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن السلطة هي في الإطار المحدد بالأقرباء القريبيين وبسي العمومة، ندرك جيداً أن هذا الاختيار الذي يوحى شكلاً بأنه انتخاب إنما يقع في خانة التعيين، ووفقاً للأصول والأعراف أي الأكبر سناً أو الأقوى نفوذاً. وهنا يمكننا فهم كيفية خروج أمير الكويت الحالي عن طاعة ولي العهد وتعبير الولاية له واختياره في ما بعد أميراً للكويت، كما يمكن فهم كيفية اختيار الأمير نايف ولياً للعهد في المملكة العربية السعودية وهو الأقوى نفوذاً، بدلاً من الأمير طلال الأكبر سناً، ويمكننا فهم الصراع

(١٩) قامت في البحرين حركة إصلاحية بين عامي ١٩٢١ و ١٩١٣، وعندما تعاطف الشيخ عيسى مع هذه الحركة، قام الإنكليز بإحالة على انتقاعه وهو ما بنى عن التدخل الخارجي كعامل من عوامل اختيار الشيخ. حول ذلك، انظر: تاريخ الكويت بشراف معصوم عبد العزيز المرشد (سرت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧١)، ص ٢٥.

على السلطة بين أبناء أمير قطر حمد بن جاسم وفق ما تناوله وسائل الإعلام^(٢٠).

هناك أمر رابع يتدخل في مسألة الاختيار والمشيخة وهو البعد الاقتصادي. ومن المعروف أن ارتباطاً عضوياً موجود بين المشيخة والجاه والاقتصاد. ذلك أن من سمات الجاه أن يكون صاحبه كريماً، لا بل أكرم قومه على حد تعبير محمد كرد علي^(٢١). والكرم كما هو معروف يتطلب مستوى اقتصادياً رفيعاً حتى يستطيع صاحبه تحمل الإنفاق المنوط بالمشيخة. والحقيقة أن الإنفاق هنا يأتي تجسّياً لحصول فائض في الإنتاج. وبصرف النظر عن آلية تحصيل هذا الفائض أكان من الزراعة أم الرعي أم الخزوات أو حتى من النفط كما في الدول النفطية، أو غيرها من الموارد في الدولة الحديثة، فإن الغاية من الإنفاق هي لجم الزعماء الطامحين إلى السيطرة، وفي ذلك يقول ريتشارد تارر على المستوى المحلي، قد تفقد الزعامة كثيراً من أهميتها إذا ما بدا أن هناك فائضاً في الإنتاج، سواء أكان رعيّاً أو زراعياً، إذا مردود اقتصادي أو تم الحصول عليه بفعل عازرات ناحية، ولا يأمر إذا ما استخدم هذا الفائض على صعيد الاستهلاك المحلي أو استقرار الرأي على الاتجار به. إضافة إلى ذلك، فإن القابلية على إنتاج فائض كهذا، تبعث على محاولات السيطرة أو الافتتاح، غير أنها لا تؤدي بالضرورة إلى إحلال عدم المساواة خصوصاً من قبل الرعماء أو النخب الحاكمة فأبناء القبائل والحل هذه قد يعمدون إلى تجنّب أي فائض في الإنتاج ليضموا الزعماء الطامحين إلى السيطرة عن ركوب أهوائهم^(٢٢).

لا شك في أن للإنفاق آلية، وهو يوزع وفق حصص تختلف باختلاف توزيع الجاه وفقاً لشرائطه، وهو ما يريد من على الفني (صاحب الجاه أو الشيخ) وينفي الأفراد على وضعهم مع إنعاشهم اقتصادياً بين الجين والأخر، مع الأخذ في الاعتبار الحاشية أو تفسريين من الشيخ صاحب النفوذ.

(٢٠) حول الحلقة في الكويت التي كُتبت بقوايس تعكس حصة الحكم الوراثي كما نص الدستور لكويتي وحصر الإمارة والخلافة في حد المذكور من أسرة الصباح. انظر: «صاحلان، الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة (بيروت: دار العيين، ١٩٩١)، ص ٥٣.

(٢١) محمد كرد علي، عظم الشام، ط ٢ دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٧، ج ٦، ص ٥١٨.

(٢٢) ريتشارد تارر، «الأنثروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة: حول القبيلة ونظره الدولة في الشرق العربي»، ترجمة جهاد الترك، الإجتهد، السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢، ص ١٢٤.

والحقيقة أن آلية التوزيع أو الإنفاق إنما ناتجة بالضرورة عن هدف التوزيع والإنفاق. والأهم من ذلك أن التخب الحاكمة في الدول العربية من غير استثناء قد ورثت الآلية والهدف معاً، وهو ما أدى مع ظهور الدولة القومية إلى اتسامها بسمة الدولة الربعية. والمحصلة التاريخية التي قادت إليها تحربة الدولة الربعية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين هي ظهور ما انطلق عليه ظاهرة الدولة التسلطية التي شملت المنطقة بأكملها في هذه الفترة وربما على نطاق العالم الثالث كله^(٢٣).

ومع الأخذ بعين الاعتبار أن الدولة الربعية هي الدولة التي تعتمد على الربح الخارجي غير ناتج عن العمليات الإنتاجية للاقتصاد الوطني، وبصرف النظر عن مورد التوزيع المئائي للدولة، فإن السمات الأساسية التي يمكن استخلاصها من التمازجات العامة للدول العربية بشكل عام والتي توضح آليات الإنفاق العام والدور الذي يلعبه هذا الإنفاق والمتمثل في الإنفاق الرأسمالي والتحويزات العامة والاستهلاك العام، والتي ومن خلال السند الثاني المتعلق بالتحويزات العامة التي تدفع من الميزانية العامة على شكل فوائد على الدين العام والضمان الاجتماعي والدعم التمويني وغير ذلك، يتبين لنا أن هذا الباب قد استخدم في ظل الدولة الربعية لإيجاد أوليغاركية عالية عقارية طائفة الثراء وتحويل قطاع الاستيراد والتصدير إلى أكثر قطاعات الاقتصاد دينامية^(٢٤).

لن أتوسع في هذا المجال لأنه يتطلب بحثاً داتاه المزيد من الدراسات، لكن ما أود الإشارة إليه هو التشابه في مسألة الإنفاق بين العشرة والدولة الربعية خصوصاً كجهة الأهداف التي ذكرتها سابقاً، مع الإشارة إلى أن سلوكيات التخب الحاكمة في الدولة الربعية تزيد من مركزية الدولة التي تؤدي بالضرورة إلى بروز دور الأسر والتخب الحاكمة التقليدية، وهو ما ينطبق على كل الدول العربية على حد سواء. والمركزية هنا مركزية إدارية واقتصادية وسياسية، مما يظهر التخب الحاكمة المنتهية إلى عائلات، كما في

(٢٣) جلدون حسن القيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة، ط ٢ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٢٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

الخليج العربي، أو بيوتات سياسية، كما في لبنان وسوريا ومصر وغيرها من الدول العربية، وكأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة.

أضف إلى ذلك أن سمات الدولة السلطوية التي يعتبرها خلدون النقيب الشكل الحديث والمعاصر للدولة المنحدرة تسعي إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لصالح النخب الحاكمة. وخلافاً للدولة الممنهدة، فإن الدولة السلطوية تحقق هذا الاحتكار عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل كامتداد لأجهزة الدولة وهو ما يعتبره النقيب الخاصية الأولى للدولة السلطوية.

وإذا ما أضفنا إلى هذه الخاصية سمات السياسية لهذا النوع من الدولة والتي من بينها أن الوصول إلى السلطة إنما يتم عن طريق الانقلابات أو بغير الطرق الانتخابية كالثورثة مثلاً، وأنه لا توجد في مثل هذه الدولة انتخابات ذات معنى، مع عدم وجود تنظيمات مجتمعية مستقلة كالأحزاب والقبائل، وعدم وجود حكومات ممثلة لعامة السكان، بالإضافة إلى إلغاء الدساتير أو تعيقها أو اختراقها أو عدم وجودها بالمطلق، واعتماد السلطة على الأجهزة الأمنية بعية ممارسة المزيد من القمع والتعسف بحق المواطنين، وإلغاء الحقوق المدنية في ظل قوانين الطوارئ أو في ظل تجاوز القوانين لعدم استقلالية القضاء، هذه السمات جميعها تتشابه بشكل كبير مع الدوروث من الذهية القبلية وهو ما يوضح لنا من غير لبس مسألة السلطة وكيفية انتقالها وآلية عملها ومركزية القرار الإداري والسياسي وحتى الاقتصادي، مما يجعل من المطالبة باللامركزية الإدارية مجرد حلم. لأن مثل هذا المطالب يعتبر في نظر الدولة السلطوية (الربعية) مدعاة إلى الانقسام أو التقسيم أو الغزوة، وهو في جميع هذه الأمور خروج عن طاعة الحاكم أو تقليص نصابه، كما هو الحال في العشيرة، وهو ما لا يسمع به.

أود الإشارة في حاشية هذا الفصل إلى أنني أفضل استخدام مصطلح «الاستشارة» بدل الاستبداد في السلطة القبلية، واعتقد أن هذا المصطلح هو الأكثر انسجاماً وتناسباً مع مركزية القرار وهو الذي يستتبع أو استتبع الاستبداد في الدولة السلطوية في المشرق العربي. وخلاصة القول إن القبلية هي نظام اجتماعي اقتصادي سياسي، وإن الدولة السلطوية هي التعبير السياسي عن نظام اجتماعي - اقتصادي موروثه أنماطه عبر التاريخ وحتى يومنا هذا.

ولا نبالغ إذا ما قلنا إن هذا المورد قد تجنّى أيضاً في تكوين وممارسة الأحزاب السياسية المحلية (القطرية) والقومية. والملاحظ أن المراقب، يستطيع بسهولة مطلقة أن يبين شغل هذه الأحزاب بسبب انتهاجها في عملها السياسي النهج المورد المتناسب مع البيئة الاجتماعية فكان ذلك في مسألة تداول السلطة داخل الأحزاب أم في طريقة جمعها إيراداتها وكيفية إنفاقها هذه الإيرادات. وإن كانت هذه المسألة بحاجة إلى دراسات أكثر جدية وتخصصاً، فإنه اقتضى الإشارة إليها على اعتبار أن هذه الأحزاب كان يفترض منها أن تكون عاملاً من عوامل التغيير في البيئة الاجتماعية والسياسية كما كان يفترض أن تشكل قوة ضاغطة إلى جانب غيرها من القوى في سبيل هذا التغيير وهو ما لم يحدث. ولأن الفكر السياسي المورد الممارس يميز بين الحاكم والمحكوم في إطار نظرة شمولية تتحون معها جماعة المحكومين، وفق الرؤيتين القبلية والدينية، إلى رعايا. ولأن الديمقراطية الغربية قامت على الارتقاء بالفرد من هذا المفهوم إلى مفهوم المواطنة من خلال العقد التشاركي بين الأفراد والمجموعات وبينهم وبين الدولة المدنية، ولأن سيادة هذا الفكر هي النموذج الملاحظ، فإن ذلك يستدعي أن نطرح هنا في ظل ما يسمى «الربيع العربي» إشكالية المواطنة في الدولة الحديثة.

الفصل الثاسوس

إشكالية المواطنة والرعية

«كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته»

حديث شريف

احلم بسلام أبا الراعي الصالح والمدير الحكيم

طوبى للأخنام التي تسخطك

(نص تراثي سرياني)

تحدثنا في الفصل السابق عن السلطة في الذهنية القبلية. وقلنا إن القرارات المتخذة في هذه السلطة إنما هي بيد شيخ العشيرة، وإن وجود المجلس القلي لا يعني بالضرورة أن اتخاذ هذه القرارات إنما يتم بالتصويت. فهذه المجالس ليست ديمقراطية المنحى، لأن الديمقراطية على حد تعبير فؤاد إسحق الخوري ليست سد حاجات الأفراد للتوظيفة والمهر والسكن. كما أنها ليست مجلساً جذاباً للدراسة عن التقاليد والأعراف . . . الديمقراطية هي مجموعة من الحقوق السياسية والمدنية والمعيشية يمارسها المواطن على الدولة مرفوع الرأس، لقاء سلسلة من الواجبات يؤديها لها^(١).

نضعنا هذه النظرية مباشرة أمام إشكالية الدولة والمواطنة والتي باتت تبث الحلم الذي يحلم به الناس بشكل عام، والتي تبقى من وجهة نظر النخب

(١) فؤاد إسحق الخوري، السلطة لدى القبائل العربية (بيروت: دار اساقى، ١٩٩١)،

السياسية الحاكمة محور خطابهم السياسي، مع العلم أن أغلبية الناس لا ترى في خطابهم السياسي هذا سوى معزوفة بوذون عزفها دائماً في إطار ما يسمى في الثقافة الشعبية «الضحك على الذقون». ذلك أن انتخاب السياسة الحاكمة في الوطن العربي من غير استثناء لا يحملون على بناء الدولة الحديثة لا من قريب ولا من بعيد. وربما الأصح أن نقول إن المجتمع العربي لم يعرف الدولة بالمعنى الغربي، أي الدولة الحديثة القائمة على الفصل بين المؤسسات وتداول السلطة والتساوي في الحقوق والتواجبات بين الأفراد الخاضعين لها والتوظيف على أساس الكفاءة وغير ذلك من الأمور كما سنفصلها لاحقاً. قد تكون هذه الملاحظة صحيحة من وجهة النظر السوسيولوجية كما من وجهة النظر «نرسيو - بونتيك»، لأنه ومن خلال التدقيق في انسيبة المعرفية للوطن والمواطنة يتضح لنا أن مثل هذه المعرفة كانت غائبة عن الفكر السياسي الإسلامي أو على الأقل كانت مهمشة. والحقيقة أن مثل هذه الظروف حديثة العهد وهي بدأت في عصر النهضة لكنها أخذت حيزاً من الجدول السياسي بعد الحرب العالمية الثانية، ولا تزال. بفعل هذا الضباب أو التمهيش لدور المواطن فما هو النسب؟ وكيف نجيب عن إشكالية الدولة والمواطنة؟

الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه نعرض منا العودة إلى التاريخ والموروث. قد نجدنا دراسة التاريخ بأد السوروث في ما يتعلق بهذا الأمر هو ذاته. أما التاريخ فيمكننا أن نستخلص الموروث من خلال المراحل التي مر بها الفكر السياسي الإسلامي والمجتمع العربي بشكل عام والتي يمكن اختصارها بمرحلتين هما مرحلة ما قبل الإسلام ومرحلة ما بعده. بالنظام السياسي الذي كلاً سائداً ما قبل الإسلام هو النظام القبلي. وفي هذا النظام، أو بالأحرى في مثل هذا التنظيم تدوم الأنا الفردية. في «نحن» الجماعية. لا وجود للفرد إلا من خلال الجماعة وفق مبدأ حسن المشاركة الجماعية، ولا يعرف الفرد إلا من خلاله قومه وجماعته (عشيرته) كما سنوضح ذلك.

أولاً: شمولية الفكر القبلي

العشيرة كما تحدثت عنها في الفصل السابق تشكل كلاً متجانساً. هذا الكتل المتجانس يولد شعوراً جماعياً لدى أفراد العشيرة فضرورة الالتزام بما تعرضه العادات والتقاليد والأعراف العشائرية. يؤدي مثل هذا الالتزام إلى مزيد من التماسك وإلى النمو المتطرد لحسن المشاركة الجماعية الذي يشجلى

في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية للفرد كما يتجلى في العلاقات العامة بين أفراد العشيرة لأن «الحياة النشئية للفرد في هذه المجتمعات مكيّفة اجتماعياً بشكل قوي جدّه»^(٢٢). لأن نمط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العصر المكتف الأول حيث إن جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقييم الجماعة.

فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. والفرد في العشيرة لا يستطيع أن يحصل على ما هو حاصل به وبين ما هو عام يخص جميع أفراد العشيرة. ويمكن القول إن تصوراتها يغلب عليها الطابع الجماعي، وهي نابعة من روح المشاركة الجماعية المهيمنة على مشاعره ووجدانه، إضافة إلى أنه وفي الأصل، فإن كل المشاعر والمفاهيم والتصورات والتفويجات موحدة ومشاركة ومفروصة على الجميع بالحدّة نفسها وهو ما يؤدي بالتالي إلى ذوبان أو تعاملي الأنا في المنح.^(٢٣)

وهنا يصبح بإمكاننا القول إن الفرد في المجتمع القبلي مسير شعورياً وبصورة عفوية وواعية مدركة لمبادئ الجماعة، عليه أن يشارك لأن عدم المشاركة هو تهديد لتصورات الجماعة، وهو محمّر على الالتزام والانصياع لهذه التصورات لأنها وثيقة الارتباط بالنية الاجتماعية والمدار الذي تدور فيه مساهمة كافة (المجال)، وهي حال المخالفة يتعرض لتقمع المباشر أو غير المباشر^(٢٤).

ثانياً: التصنيف القبلي

فقد يشكّل هذا المبدأ (حج المشاركة)، العنصر الأول في انعدام شخصية الفرد واستقلالها استقلالاً تاماً وبمعزل عن الجماعة (العشيرة) التي ينتمي إليها، لكنه بالتأكيد ليس العنصر الوحيد، فالتنظيم القبلي يميز أيضاً بين الأشخاص. والعشيرة تعرف تقسيمات اجتماعية طبقية وإن لم يكن بالمعنى الماركسي للتقسيم الطبقي. والتماييز الاجتماعي في العشيرة أمر معروف وهو يخضع إلى معايير محددة التي على أساسها يتم التمييز بين الفئات وهي ثلاثة

(٢٢) حول مبدأ حج المشاركة الاجتماعية، انظر عماد الخالد، الفجائية القبلية في المشرق العربي (طرابلس: دار مكتبة الجماعة، ١٩٩٨)، ص ٢٢

(٢٣) فريدريش مونتو، تطور علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٤١.

معايير: نمط المعيشة والمستوى الحضاري والأصول الاجتماعية، وشكل هذه المعايير آلية يتم على أساسها التصنيف داخل العشيرة: ووفقاً لها فإن العشيرة تقسم إلى أربع طبقات اجتماعية هي:

١ - طبقة الشيوخ، وهم عماد العشيرة وأصحاب الرأي فيها.

٢ - طبقة الرواسي أو الكبراء، ويأتون بعد المشايخ في المرتبة الاجتماعية للعشيرة.

٣ - طبقة العامة وهم السواد الأعظم من العشيرة يحملون العشيرة بكل أعبائها ويحدد لهم بقوتهم بقوى نفوذ الشيخ أو يضعف.

٤ - طبقة العبيد وهم أحط الطبقات وأدناها. ورغم أن الشيوخ قد اعتنوا العبيد إلا أن وضعهم في العشيرة لا يزال يخضع لمثل هذا الاعتبار.

يعتبر هذا التصنيف من الأمور المتفق عليها بين الباحثين في الشؤون القبلية، وقد أضاف مؤاد إسحق الخوري أن هذه الطبقة (طبقة العبيد) لا أدوار سياسية لها كما إنها تتبعد من توزيع المنافع ودفع الديات والأخذ بالشار وغير ذلك مما يتوجب على أفراد العشيرة^(٤٦).

يفيدنا هذا التقسيم الاجتماعي في العشيرة في القول إن غالبية أفراد العشيرة لا تتمتع بما يتمتع به الشيوخ والوجهاء، وإن عليهم تقع معظم الأعباء والواجبات، أما الحقوق، أي حقوقهم، فهي خاضعة لبدء المشاركة الجماعية ولأعراف الجماعة أو العشيرة. ووفقاً لما سبق وذكرنا، فإن المسألة الأساسية التي تحنبنا في إطار البحث في إشكالية المواطنة هو أن الانتماء الذي يعيه الفرد في العشيرة إنما هو انتماءه إلى العشيرة الذي سينعكس لاحقاً في الدولة القومية انتماء عائلياً بالدرجة الأولى. وأهمية الشعور بالانتماء هي إحدى النقاط الأساسية في التمييز بين مفهوم الرعية ومفهوم المواطنة كما سيتضح لاحقاً.

(٤٦) انظر: مؤاد إسحق الخوري، في: العكر العربي، المجلد ١٦، ص ١٨٢ أحمد وصفي زكريا، عناصر النمام، ط ٢ (دمشق: دار العكر، ١٩٨٢)، ومحمد زهير مشابنة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي (دمشق: دار طلائع، ١٩٨٨)، ص ٥٨.

ثالثاً: الفرد في الفكر السياسي الإسلامي

يمكننا القول إن الموروث من الفكر القبلي ذي الطابع الشمولي في نظره إلى من ينتمون إليه قد انتقل إلى الفكر السياسي الإسلامي، حيث نرى تمييزاً واضحاً في أحقية الاختيار السياسي الذي يستبعد الأفراد لصالح أهل الرأي، ولعل من أبرز المستبعدين لعموم الأفراد الذين يقعون أو يصنفون في خانة «العامية» هو الجاحظ الذي يعتبر أن عملية اختيار الإمامة هي واجب الخاصة من دون العامة. فالعامة أي عامة الناس وفق الجاحظ «لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها، وإلى أي شيء ارتدت وأي أمر أملت، وكيف ماتها والسبيل إليها. بل هي مع كل ريح تهب ونائشة تنجم»⁽⁵⁾. ويذهب الجاحظ أبعد من ذلك عندما يقول إن العامة أداة للخاصة... ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان.

إن التمييز بين العامة والخاصة في مسألة اختيار الحاكم أو السلطان أو الخليفة يضمننا مباشرة أمام إشكالية أخرى هي مسألة المشاركة السياسية التي تميز الدولة الحديثة. وفق الجاحظ، ولاحقاً وفق معظم المفكرين الإسلاميين، فإن السواد الأعظم من العامة الذين يشكلون الأمة الإسلامية مستبعدون من عملية الاختيار والمشاركة السياسية، يضاف إليها عامل آخر، وهو أن الفكر الإسلامي، كما الفكر القبلي، لا يعطي حقوقاً للأفراد إلا في إطار مصلحة الأمة. ووفق ما رأينا في الفصل الثاني (الشورائياتية) فإن مصالح الأمة تغلب أو تتقدم على المصالح الفردية التي تغيب حكماً أو تدوب في إطار مصلحة الأمة. وفي هذا تشابه واضح في تهميش دور الفرد بين الموروث القبلي والموروث الإسلامي. ذلك أن كليهما (كلا الموروثين) يعطي الأولوية للجماعة ويُغلب مصلحتها على مصلحة الفرد.

وإذا ما أضفنا مسألة الانتماء أو الشعور بالانتماء، لأمكننا القول حتى الآن إن الفرد في المجتمع العربي يتنازع انتماءان هما الانتماء العائلي والانتماء الديني. ومع توزع الدين إلى مذاهب يمكننا إضافة الانتماء المذهبي، وكل

(5) انظر محمد حمزة: الإسلام وفلسفة الحكم، ط 2 بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (1974)، ص 135. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العثمانية، تحقيق وشرح عبد السلام محمد مزور (القاهرة: مكتبة العاصمي، 1955)، ص 250.

هذه الانتماءات نصع الفرد مباشرة أمام إشكالية الولاء. فتعدد الانتماءات يعيد
 في تعدد الولاءات والعكس صحيح ربما، مما يجعل من العلاقة الجدلية
 القائمة بين الولاء والانتماء المشكلة الأساسية في تبلور وعي وطني ناتج عن
 الشعور بضرورة إيجاد ترابطة في هذا الحقل (حقل الانتماء والولاء) التي لا
 تصب حكماً في حانة الوطن كما هو معروف بالدولة القطرية وإن كان البعض
 قد حاول تبسيط هذه المزوجة في الانتماء والولاء كما سنرى لاحقاً، وهو ما
 يقودنا إلى الحدث عن المواطنة وإشكالياتها في الوطن العربي.

رابعاً: إشكالية المواطنة

يُعتبر خلدون النقيب من أبرز المفكرين الذين بحثوا في مسألة المواطنة
 على كثرتهم. وذلك أنه من خلال ثماني أطروحات نظرية لهذه الإشكالية في
 كتابه آراء في فقه التحالف، حدد بشكل كبير المسائل التي تعانيتها هذه
 الإشكالية، وحاول إيجاد حل لمسألة الاندماج الوطني. وهو في كل ذلك لا
 يغيب عن باله المعوقات الموروثة من التفكيرين القبلي والسياسي الإسلامي،
 وهو ما سنستمد عليه في تحليلنا^(١١).

يتحدث خلدون النقيب عما يسميه أطروحات حول المواطنة وأزمة الدولة
 القطرية في الوطن العربي، الأطروحة الأولى حول تحديد مفهوم المواطن في
 العنصر الغربي، والثانية في خصوصية المواطنة في الحضارة الإسلامية،
 والثالثة تمحورت حول نقد النموذج التراثي للمواطنة، أما الرابعة فكانت في
 تصورات الدولة في المرحلة الانتقالية، والخامسة في إشكالية الدولة
 القطرية، في حين جاءت الأطروحة السادسة لتتحدث عن مظاهر العجز في
 الدولة القطرية والسابعة عن المواطنة في الدولة القطرية، ليطلع في
 الأطروحة الثامنة البديل التواضع لأزمة الدولة القطرية، وكل ذلك في إطار
 العصر النفدي الذي لا تغيب الإشارة إليه عند الضرورة.

يعتبر النقيب أن للمواطن خصوصية تاريخية في كل حضارة. وهو يحاول
 الإشارة هنا إلى الخصوصية الإسلامية، حيث يرى أن الخصوصية التاريخية
 للمفهوم التراثي الإسلامي للمواطنة في أنها تتصل بشكل مباشر بالسكن في

(١١) خلدون حسن النقيب، آراء في فكر التحالف: العرب والغرب في ظل العولمة البروت.

دار الشافي، (٢٠٠٢)، ص ٤٤.

دار الإسلام بدون اعتبار للحدود الفاصلة بين الدولة والممالك التي تتكون منها هذه الدار^(٧٦). ويرى النقيب أن المفهوم التراثي للأمة هو فهم ديني خالص أي إنها أمة للمسلمين التي لا تكتمل إلا بدار وأمة وإمام كما حددها رضوان السيد حيث اصطلاح على تسميتها بالجماعة. وهنا يميز بين الجماعة والرعية التي تتكون من عامة السكان، مسلمين وذميين ومناجمين، التي بدورها تنقسم إلى عامة وخاصة^(٧٨).

ويمكننا أن نستخلص ومن خلال النقد الذي يوجهه النقيب إلى مسألة خصوصية المواطنة في الحضارة العربية الإسلامية أن الممارسة قد أفقدت عن قصد أو غير قصد مسألة المواطنة بشكل كبير إذ إن الدولة الإسلامية كرست القبلية السياسية كمبدأ تنظيمي وغيبت تحديد أسلوب مؤسساتي لاختيار الحاكم الذي ترتب عليه تقييد آلية محاسبة بالإضافة إلى سمة لا تزال تسم الحكام العرب حتى يومنا هذا، وهي شخصانية الولاء في الدولة العربية الإسلامية، حيث بات الولاء والطاعة كضرورتين واجبتين هما للحاكم بشخصه وسلالته. وهنا نسترجع في الولاء والطاعة العصبية الخلدونية في الملك. ويتفق النقيب مع ابن المقفع، وهو من المعتزلة (كما الجاحظ)، في أن الأسلوب المركزي في إدارة الدولة لم يعد يتلاءم مع التعددية في صلب الدولة العربية الإسلامية بسبب ظهور عصبية مناطقية كالعصبية الشامية أو الكوفية أو البصرية، وظهور عصبية عرقية كالمرواني، حيث أصبحت واضحة للعيان في العهد العباسي^(٧٩). ولم يغيب عن بان ابن المقفع المطالبة بإبعاد الجيش عن الخراج (الاقتصاد) وإيجاد إدارة مبنية على الكفاءة والولاء.

والإشارة إلى الخراج هنا يعني في ما يعنيه مسألتين أساسيتين في الاقتصاد هما مسألة الجباية ومسألة الإنفاق. ويقع ضمنهما مسألة إنقطاع الأراضي أو توزيعها. وهنا يمكننا أن نرد أيضاً وبالربط بين مسألتين الجباية والإنفاق إلى أن الدولة العربية الإسلامية كانت بدورها دولة ريعية، وقد ورثت الدولة القبطية هذا النموذج من الدولة التي أشرنا إليها في الفصل السابق، مع التشابه في الإنفاق أو الاستحواذ وفق النموذج القبلي.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

خامساً: أزمة المواطنة في الدولة القطرية

مع انهيار الدولة العثمانية وظهور الدولة القومية، شهد المجتمع العربي أزمة متعلقة بقوله مسألة الدولة القطرية المستحدثة، بعد أن كان يقبل مسألة الخلافة ويرتضيها وإذ توزعت وفق آلية تنظيمية قائمة على الولاية. لكن ارتباط الولايات بالسلطة المركزية كان كفيلاً يخفف عنه الانتماء، الذي استطاع بعد فترة من الزمن، وخصوصاً بعد انتهاء الحرب الثانية ونيل الدول العربية استقلالها، استطاع تجسّد هذه الشخصيات المستقلة لهذه الدول، ويعود السبب في ذلك ربما إلى فشل العرب في تحقيق أي شكل من أشكال التوحيد السياسي حتى في ظل الجامعة العربية. كذلك الفشل في نجاح محاولات التوحيد السياسي كما في مشروع الوحدة بين سوريا ومصر، وليبيا، ومصر والسودان، وسوريا والعراق.

ومع ظهور مجلس التعاون الخليجي أصبح الانقسام أكثر حدة حيث بات الحديث عن شخصيات إقليمية مستقلة هو الشائع، كالحديث عن بلاد الشام والخليج العربي والمغرب العربي، لدرجة أنه لم يعد بالإمكان حتى المحافظة على الدولة القومية كما هي معروفة في الغرب وهو ما أدى إلى اختلال العنصر الأول من عناصر المواطنة، وهو ترتيب الولايات - الانتماءات كما يقول خلدون النقيب^{١٠١}. ومن سمات هذا النموذج من الدولة أنه:

١ - رشح الحكم التسلطي شخصانية الولاء السياسي للحاكم وليس للدولة وفي ظل عدم وجود دساتير، أو خرقها المتواصل وتفسيرها وفق ميول وأهواء المخب الحاكمة. فقد تحولت شعوب هذه الدول إلى رعايا بلا حقوق ولا واجبات محددة.

٢ - حرم الحكم التسلطي عامة السكان من المشاركة السياسية هي الحكم الذي أدى بدوره إلى ترسيخ القبلية والطائفية كمؤسستين لتحقيق مطالب وحماية مكاسب وأدوات ضبط.

٣ - إن الاختلاف في أنظمة الحكم في الدول العربية (مع عدم نفي صفة

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٥١.

التسلطية عنها)، قد سُمي بشكل أو بآخر النزاعات الإقليمية كالنزاع على الحدود مثلاً وأبعد عنهم شبح التوحيد حتى بالتفكير.

لقد نكّس ذلك كله من حلال النظم التربوية والإعلامية. ولعل الأحداث التي شهدها العالم العربي منذ اندلاع الحرب العراقية الإيرانية والغزو العراقي للكويت وتداعياته بما يسمى حرب الخليج الأولى والثانية، وما يشهده العالم العربي اليوم من حركات احتجاجية، جميعها تؤثر بشكل أو بآخر إلى إشكالية الوطن وبالتالي المواطنة من خلال التركيز على العصبية العائلية والطائفية والمذهبية.

ليس من الغفيرة الإشارة هنا، أو الاعتراض - إن صح التعبير، من خلال القول إن الكثير من الدول العربية قد عرفت النظم والديكتاتوريات. ذلك أن الديكتاتوريات في الأنظمة العربية وحيث هي موجودة قد خُرفت في أكثر من مرة وفي أكثر من موضع. ربما فائق إن تعديل الديكتاتوريات قد يكون أمراً طبعياً إذا اقتضته ظروف الدولة. وقد يكون هذا صحيحاً. إلا أنه لا يكون كذلك عندما تُعدّل نصاب النخب الحاكمة فقط. وإذا كان الدسنيور اللبناني قد عُذّل بموجب اتفاق الطائف، فإن هذا التعديل قد جرّ الولايات على الدولة اللبنانية لأنه عُذّل بغية تحقيق مكاسب طائفية على حساب طوائف أخرى، وقرس نموذجاً في الحكم الطائفي متناقضاً كلياً مع الديمقراطية التوافقية، وهو نظام ترويكنا. ولبنان ليس النموذج الوحيد في هذه المسألة، بل يمكن القول إن غالبية الدول العربية قد كرسّت من خلال خرقها الديكتاتوريات المعمول بها في بلادها الطائفية والمذهبية وحكم العائلة، وألغت بشكل كبير مسألة المشاركة السياسية التي تعتبر من العناصر الأساسية للمواطنة.

سادساً: المشاركة السياسية

تعني المشاركة السياسية في الدولة الحديثة أن المجتمع المدني بتكويناته المختلفة، قادر على التأثير في اتخاذ القرارات ذات العلاقة المباشرة أو الطويلة الأمد بحياته ومصيره. قد يصل في هذه الأقصى إلى عملية صياغة شكل الدولة نفسها بما في ذلك اختيار النظام السياسي، وانتخاب الحكومة ومحاسنتها وتعديلها بشكل دوري في إطار تداول السلطة الخاضع للمحاسبة، وذلك من خلال الانتخابات الدائمة على البرامج الانتخابية.

تؤثر مؤسسات المجتمع المدني في الدولة عادة من خلال المجالس النيابية أو مجالس الشورى، أو الصحافة ووسائل الإعلام وجماعات الضغط أو قد تمارس مؤسسات المجتمع المدني تأثيرها على الدولة من خلال النجوى إلى الفسنة والتظاهر والاعتصام والمقاطعة، أو أخيراً باللجوء إلى العنف المنظم أو غير المنظم^(١١).

أما المعنى الأكثر شيوعاً لمفهوم المشاركة السياسية فهو قدرة المواطنين على التعبير والتأثير العلني الحر في اتخاذ القرارات، سواء بشكل مباشر أم من خلال اختيار ممثلهم. والعلاقة السوية، وفق عثمان سلامة، بين المجتمع والدولة تنطوي على قدر كبير من المشاركة السياسية للمواطنين وتنظيماتهم غير الحكومية في اتخاذ القرار. وبذلك تصبح المشاركة السياسية مؤشراً تفاعلياً لصحة العلاقة بين المجتمع والدولة. فيمنو ما تكون الدولة تعبيراً أميناً عن مجتمعها، بقدر ما تزداد المشاركة السياسية السلمية المنظمة لأفراد المجتمع في الشؤون العامة، سواء بصفتهم الفردية أم الجماعية^(١٢).

يتفق عثمان سلامة وخذلون النقيب وغيرهما من المفكرين العرب في أن الدول العربية في بدايات استقلالها حاولت إقامة تجارب ديمقراطية ليبرالية وفق المفهوم الغربي في ما يسميه عثمان سلامة «اللدخطة الليبرالية في الوطن العربي»^(١٣)، التي أجهضت عبر طريقتين، الأولى من خلال الانقلابات العسكرية وظهور ما يسمى بالديمقراطيات الشعبية، التي أحلت محل النظام القديم أنظمة حكم تعتمد على محالمر ثورية أو حزب واحد أو تنظيم جهوي واحد. أما الطريقة الثانية فكانت من خلال تقويض التعددية الليبرالية صراحة أو ضمناً من دون تغيير في أنظمة الحكم.

وانطلاقاً مما سبق من توصيف للوضع في الدولة القطرية، يخرج المشاركون في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي في المجتمع والدولة

(١١) عثمان سلامة [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، منشى الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٨٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٣) عثمان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية، ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧). ونظر أيضاً النقيب، آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة، ص ٥٢.

في الوطن العربي، بخلاصة معرفية تدخل في إطار «المتوقع» عندما يعتبرون أن أنظمة الحكم العربية تبدو مقبلة على أزمة طاحنة إن لم يكن بعضها في خضم الأزمة بالفعل. فمعظم هذه النظمه منبرج على السلطة منذ عقدين أو أكثر، ومع تغير المجتمع في كل دولة قطرية كمياً وكيفياً بأكثر مما يمكن هذه الأنظمة أن تستوعب حتى على المستوى المفهومى، ما هيك عن قدرتها وقدره مؤسسات الدولة القطرية القائمة على التعامل معها^(١٤).

أليس الواقع المتوقع هو ما نعيشه الآن؟

على أية حال، ينبغي علينا عدم المبالغة في التفاؤل، نتيجة حصول المتوقع، لأن المستقبل غير مستشرف أو حتى الأقل ما زال يطرح تساؤلات في ظل نتائج الانتخابات في كل من تونس ومصر وما يتبعهما. ذلك أن وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة ينبغي ألا يعطينا جرعة تفاؤلية في مسألة الديمقراطية، بناء على الفكر الشمولي الذي تتمتع به هذه التيارات الدينية السياسية، أضف إلى ذلك غلبة الموروث الذي لم تشكل معه هذه التيارات قطيعة إستيمولوجية، قد تشكل نقلة نوعية في الفهم السياسي لمفهوم الدولة وبالتالي لمفهوم المواطنة، والارتقاء وفق هذه التطله النوعية بالفرد من الرعية إلى المواطنة، وهذا ما أستبعد، وفق المذهب الشككي، بناء على التعوقات الموروثة وخصوصاً لجهة البنية الاجتماعية التي لا تزال قائمة على العصبية والدين الذي لا يزال ينظر فتهاهو إلى الأفراد على أنهم رعية كما تشير الأقوال التي ذكرناها في مقدمة هذا الفصل. على أية حال ربما يعطينا تحديد مفهوم المواطنة فكرة حول ما ستؤول إليه الأمور اضلاقاً من مسألة الاندماج الاجتماعي والوطني لأن غاية المواطنة أولاً وأخيراً تأمين أو الحرص على تأمين، هذا الاندماج، وإلا تفقد حلقة أساسية من وظائف المواطنة تجعل المسألة برمتها عرضة للخلل.

سابعاً: المواطنة والاندماج الاجتماعي

إذا كانت المواطنة هي العلاقة النظرية بين طرفين: طبيعي (الفرد) ومعنوي سياسي (الدولة)، بحيث يدين الأول بالولاء ويشعر بالانتماء إلى الثاني لقاء تأمين الطرف الثاني المتمثل بالدولة تحمياً للطرف الأول، كما

(١٤) سلامة (ويشرون)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ١١٧.

تحدد الحقوق والتواجبات المترتبة على الطرفين والتي تصبغ معروفة للطرف الأول من خلال التثنية الاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة المشاركة في الجماعة، فإنه يمكننا القول إن صفة المواطنة قد لا يتحلى بها الغالبية العظمى من العرب كأشخاص طبيعيين والدول ككيانات سياسية، وإن هذا العقد التشاركي بين طرفي المعادلة لم يتحقق من كلا الطرفين، إضافة إلى أنه لم يتحقق بين الجماعات المشكلة لهذا النظام السياسي.

نقتضي الإشارة أولاً إلى أن الاندماج الاجتماعي لا يعني ذوبان الجماعات في كيان متجانس يسكنه أفرادها، بل هو يتحقق في مجتمع متعدد من خلال التفاعل بين هذه الجماعات، يعبر عنه بما يشبه الوثائق القائمة على الاعتراف بالاختلاف كما جاء في وثيقة اللجنة الأوروبية والمنظمة الأوروبية للتعاون والتنمية بعدم الاندماج والتماكك الاجتماعي^(١٥).

لماذا لم يتحقق الاندماج في الوطن العربي؟

وفق رأينا، فإن الاندماج لم يتحقق في الدولة العربية الفطرية كما في الوطن العربي بشكل عام وكذلك الأمر في العالم الثالث، بفضل التمسك المتطرد للعصبية أو الشعور والإحساس بها، أو لأنها مستحضرة دوماً. وعندها نتحدث عن العصبية ولا نعني بها فقط تلك القائمة على رابطة الدم، بل العصبية بشتى أنواعها وتفرعاتها، لكن تبدو العصبية القبلية والعصبية الدينية، كنتاجهما يشكل العامل الأساس في رفض الاندماج. فالعصبية القبلية وفق فريديريك ممتوق هي التي دكت رفض الاندماج في الصومال، والعصبية الدينية أدت إلى دور كاسر لمسألة اللجنة الاجتماعية في لبنان. ويضيف ممتوق أن: «هاتان العصبيتان جديرتان في كل لحظة حتى اليوم بتعطيل حالات الاندماج عنى امتداد العالم العربي المعاصر، علماً أن قاسمهما المشترك هو الانقراض على الدولة والاستئثار بصلاحياتها»^(١٦).

في الوقت الذي يركز فيه ممتوق على أزمة الاندماج الاجتماعي في

(١٥) أشهر المعرفي ذكره عدنان الأمين في «المواطنة والتربية السياسية» في - جاك فيانجي أو أسرون، إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان (بيروت - دار الفارابي، ٢٠٠٩)، ص ١٧

(١٦) فريديريك ممتوق. أزمة الاندماج الاجتماعي والتفاني في لبنان والبلاد العربية، العلوم الاجتماعية (مركز الدراسات في معهد العلوم الاجتماعية - بيروت)، العدد ١٢، (نوز/ يوليو ٢٠٠٩)،

الوطن العربي من خلال أنواع الاندماج الذي يصنّفه وفق خمس معادلات، فإن خلدون النقيب يعتبر أن أحد أهم معوقات الاندماج الوطني هو وجود ما يسمى بالقوالب النمطية التي تُذكي العصبية في تفرعاتها وتستحضرها دائماً بغية التأكيد على التمايز عن الآخر أياً كان الآخر^(١٧) ويرصد خلدون النقيب ستة أنواع من هذه القوالب النمطية، بشكل كل قالب من هذه القوالب كما تشكل كلّها مجتمعة أزمة في مسألة الاندماج الاجتماعي والوطني على المستوى القطري المحلي أو الداخلي كما على المستوى الخارجي العام، أي على المستوى العربي، وهذه القوالب هي:

- ١ - قالب نمطي عربي - إثني، أسود، أبيض، عربي، دarsi.
 - ٢ - قالب نمطي طائفي - سني، شيعي، وحتى مذهبي - حنبلي، غير حنبلي.
 - ٣ - قالب نمطي قبلي - مطيري - رشيدي - عتيبي - عازمي.
 - ٤ - قالب نمطي جهوي (من جهة) نجدية - غير نجدية، كويتي، عربي.
 - ٥ - قالب نمطي ثقافي - أصيل، بيسري، بدوي، حضري.
 - ٦ - قالب نمطي سياسي - كويتي، يدوني، مسلم (مؤمن)، علماني (كافر).
- ويختم النقيب هذا التصنيف ليقول إنه في السابق كان هذا الشعب كامتاً، لكنه أصبح معنأ الآن^(١٨).

والحقيقة يمكننا القول إن هذه الأنماط ليست محصورة في دولة الكويت بل هي تكاد تشكل سمات عامة يمتاز بها المجتمع العربي بشكل عام وبنسبة كبيرة، فالنمط العرقي موجود مثلاً لدى الأكراد في العراق الذين وعلى الرغم من انتمائهم إلى مذهب أهل السنة فإنهم لا يتصرفون إلا وفق انتمائهم العرقي، وهكذا يمكننا القول، عربي/ كردي/ فارسي: تركي، أرمني... الخ. أما النمط الطائفي سني - شيعي، فيكاد يشكل اليوم انفصام الحاضن

(١٧) يذكر معتوق خمس معادلات للاندماج هي: دمج الاندماج، الاخوة القسري، التكاثر السلمي، الجيش والعمل والحكم الواحد. وأخيراً الاندماج المتخلاق، لمزيد من التفاصيل حول هذه الأنواع، انظر المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) النقيب، آراء في فكر التثقف العرب والمغرب في ظل العولمة، ص ٥٩.

لكل الخططات السياسية وكذلك المذهبية على امتداد الوطن العربي. وحتى داخل المذهب الواحد أحباش - جماعة إسلامية - سلفية. وما فلنا من هذين المظنين يصح على الأنماط الأخرى.

والمهم هو ما يمكن استنتاجه أن هذه الأنماط تشكل عائقاً أمام الاندماج الوطني والاجتماعي على صعيد العالم العربي لأنها تستحضر هذه العصبية المناقضة لصيغة العيش في النوع الرابع للاندماج عند معنوق، إذ إن صيغة العيش تخالف سنة العصبية لأن القانون يصح أقوى من العصبية والولاء للوطن لا لزعم العصبية، والدولة الدستورية بديلاً عن الدولة العصبية^(١٩) التي بوجودها (العصبية) تغيب فكرة المواطنة التي تؤدي بدورها إلى غياب الاندماج وتزج وجهه كوتراني الذي يقول: «إن غياب أو تغييب فكرة المواطنة على مستوى الانتماء إلى دولة ووطن ومجتمع، يؤدي إلى غياب الاندماج الوطني، وبالتالي إلى غياب أو تغييب الشقاعة المدنية واستحالة تكوّن مجتمع مدني»^(٢٠).

في هذا السياق وتأكيداً على تعدد الانتماءات والولاءات، ومتوافقاً مع النقيب، يرى منحيم شاوول أن الفرد اللساني لا يزال يعيش «مواطنة» مختلفة الأبعاد، فهو في سياق انتمائه الطائفي «مواطن» في طائفته يدين بالولاء لها ولقيادتها الدينية والدينية (المدنية)، ولأجهزتها كافة، وهو يعيش مواطنة جغرافية؛ وهو أحياناً مواطناً ينتمي إلى لبنان كدولة^(٢١)، والحقيقة أن شاوول يناسي مسألة الانتماء العائلي التي تولد مع الفرد، وهي هذا الإطار يجدر التوضيح أن شاوول قد استخدم مصطلح «مواطنة» في التعبير عن الانتماء الديني، في حين أنه من الأجدر استخدام مصطلح «رعية» في الانتماء العائلي والديني. أما الانتماء الجغرافي فهو يتطابق في ما ذكرناه عن خلدون النقيب عند حديثه عن الأنماط في ما أسماه «النمط الجهوي»، وفي كل ذلك يعيش الفرد هذه العصبية المتفرعة والسوروتة مما يجعل من المواطنة فكرة هجينة وحالة مُعاشة «هجينة» أيضاً بفعل التعددية في الانتماء والولاء. وما سبق وقلناه،

(١٩) معنوق، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٠) وجيه كوتراني، هويات غائصة.. مواطنة متفوعة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١١.

(٢١) بلحم شاوول، «مفهوم المواطنة في التجربة الغربية والنظرية السامية»، في: قاسمي

(إبراهيم)، إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان، ص ٨٢ - ٨٥.

عن الأفراد في لبنان يصح على الأحرار في أية دولة عربية أخرى.

خلاصة القول: إن أزمة المواطنة التي يعيشها العالم العربي هي أزمة ناتجة عن الموروث ومستمرة به. ذلك أن فكرة المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة إنما تعود إلى عصر التنوير بالذات الذي هو من صنع الفلاسفة الذين نادوا بالحرية السياسية في ظل الجو الاستبدادي المطلق الذي كان سائداً. وقد رغب هؤلاء الفلاسفة في تحويل الإنسان من «عربة» خاضع للسلطان أو الملك أو الشيخ، إلى ذات حرة ومواطن مستتير حريص على المصلحة العامة على حد تعبير هاشم صالح^(١٢). فالإنسان قبل عصر التنوير كان عبارة عن ابن عشيرته أو طائفته أو مذهبه أو عن كل هذه مجتمعة، وكان هناك «عربة» أو «مواطنون» مضمون إلى درجات، وبعد التنوير والثورة الفرنسية أصبح الجميع سواسية أمام القانون ويتمتعون بحق المواطنة بالكامل ومن دون أي تمييز، وهذا ما يعتبر إنجازاً كبيراً، فهل يمكن تحقيق ذلك في المجتمع العربي؟

هناك فوائد إيجابية على هذا الصعيد نظراً للمتغيرات والأحداث التي يشهدها العالم العربي، إذ إن المجتمعات العربية قد بدأت تمارس أكثر فأكثر حقها في حرية التفكير وحرية التعبير^(١٣)، لكن من وجهة نظري وفي نقل الموروث الذي أشعر، واستمرار استحضار العصبية القبلية والطائفية والذهبية حتى في الحراك الاجتماعي الذي تشهده الساحة العربية، فإنني أشكك في ذلك. وفي أحسن حال، أعتقد أن ذلك سيستغرق الكثير من الوقت، واستغراق الكثير من الوقت مرتبط بالمعوقات الكثيرة، وخصوصاً بحجة العصبية التي أشرفنا إليها من ناحيتي البنية الاجتماعية والبنية الدينية، وكلاهما تحتاج إلى إصلاحات جذرية تمهد الطريق للانتقال إلى مرحلة أخرى، كما حصل في أوروبا وإن لم يكن بالآلية ذاتها، وهو ما أستبعد في ظل وجود تيارات تدعو بشكل أو بآخر، إلى العودة إلى الموروث. وإلى الجانب المعظم من هذا الموروث تحديدًا، وهو ما يقتضي منا التحذر مما يحصل، والمزيد المزيد من الترقب للنتائج المتوقعة من هذا الحراك.

إن قيام الدولة (الوطن) بالمعنى الغربي للمعهوم وإسقاطه على المجتمع

(١٢) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (بيروت: دار الفيلق، ١٩٩٠)، ص ٢٥٧.

(١٣) بنق، أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والبلاد العربية، ص ٣٢، ٣٣.

العربي أو الدول العربية يقتضي التضافر والتكامل بين عناصر عديدة أهمها، وفق معظم الباحثين والمفكرين، فصل الدين عن الدولة مما يمهد لقيام الدولة المدنية. وثاني هذه العناصر هو تحميم ثقافة القيم الفردية وإحلالها محل انقياس الجماعة القبلية والدينية الموروثة. لا يكفي أن يكون هناك قيم فردية، ففي الفكر القبلي والفكر الديني قيم فردية، لكن هذه القيم مصادرة لصالح القيم الجماعية، المطلوب إحلالها محل، أو تغليبها على، القيم الجماعية، لتشكل عنصراً إضافياً من عناصر تكوين الدولة المدنية وفق المفهوم الغربي، عن طريق العقد التشاركي بين الفرد والدولة، بحيث يتحول الفرد إلى مواطن له حقوق وعليه واجبات. وهناك عناصر أخرى كإنشاء الأحزاب وفق قانون حديث يسع - أو يحد - من الأحزاب العائلية والطائفية كما في النموذج اللبناني والكثير من الدول العربية. ومن العناصر المساعدة أيضاً قيام مؤسسات مستقلة على صمد الدولة، غير مرتبطة بالزعامة العائلية أو الدينية، حتى يتاح لها العمل باستقلالية تامة وفق الأنظمة والقوانين لا وفق الميول والأهواء.

وبذلك تشكل ثقافة الدولة المدنية التي تترقى بالفرد من مفهوم الرعية كما في الفكرين السائدة ثقافتهم، الفكر القبلي والفكر الديني إلى مفهوم المواطنة كما في الدولة المدنية وفق المتطور الغربي. فهل يمكننا تحقيق ذلك؟ أعتقد أنه هنا، وفي هذا السؤال تكمن إشكالية الرعية والمواطنة، وانطلاقاً من هذه الإشكالية، ومما سبق وأشرنا إليه في الفصلين السابقين المتعلقين بالعصبية والسلطة القبلية، فإن مساحات الحرية التي عرفتها الدول العربية في وقت من الأوقات والتي قد تعرفها لاحقاً إنما هي مبنية على موروث، وهو بعيد كل البعد عن الديمقراطية بالمعنى الغربي وهذا دعوني إلى استخدام مصطلح البيروقراطية للإشارة إلى ما هو مناسب مع ثقافتنا.

الفصل السابع

البدوقراطية

كتب فيصل بن تركي إلى أهالي عنزة من واجات نجد التي كانت خاضعة للإمام الوهابي، كتب يحذّره من مغبة العصيان وذكرهم بأسس الحياة الاجتماعية في الصحراء: فإنه لا يستقيم دين إلا بجماعة ولا يكون جماعة إلا بالسمع والطاعة^(١).

أما التساؤل حول الشخص الذي تدين له الجماعة بالسمع والطاعة، فالجواب عنه أمر بديهي، الجماعة تدين بالسمع والطاعة للأمير أو الشيخ أو الرئيس، مع الأخذ بعين الاعتبار الفرق الخلدوني بين الملك والرياسة، حيث يتجلى هذا الفرق في نوعية الطاعة والاتباع. فالطاعة في الرياسة قائمة على عدم الفهر، أما في الملك فهي قائمة على الفهر والغلبة.

وفي كلا الأمرين، فإن ذلك متأثر من العصبية التي هي السبيل إلى الملك وداثماً حسب ابن خلدون تماماً إن غابها الملك. والعصبية هنا هي الرابطة الدموية الناجمة عن علاقة الفزاية، حيث نشكك داخل علاقات القرابة هذه عصبية قوية سمع إلى السيطرة على العصبية الصغيرة لتتحول هذا إلى عصبية كبيرة تاريخ السيطرة حتى تواري فونها قوة الدولة التي تسعى العصبية إلى ابتلاء.

(١) انظر: Xavier de Planhol, Les Établissements géographiques du Arabes de l'Arabie (Paris: Flammarion, [1983], p. 10.

مفلاً عن: وضاح سرارة، الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية، المنكر العربي (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 108.

لكن العصبية لا تتوسع فقط بالسيطرة والغلبة، وإنما أيضاً بالتحالف الخاضع لجداء القبيلة والمقاوم على الرواح، الذي يجعل من العتيرة الغربية هزيمة خصوصاً بعد تكاثر الريحان التي شرطها الأساسي الخضوع لسلطة الشيخ التي قد لا تكتفي بالخضوع السياسي. إذ إن لعلاقات القرابة وظيفية عامة كما يشير إيفانز - برينشارد، أي قابلة للقيام بوظائف متمممة سياسية ودينية واقتصادية^(٢٧).

بالطبع، فإن القبلة على هذا الأساس ليست فقط الارتباط بالدم. والقبلة في هذا المجال لها أوجه مختلفة ثقافية، نربوية، اقتصادية وسياسية، وهو ما يعطي القبيلة بعداً شمولياً بحيث يمكنها أن تتحدث عن ذهنية قبلية، تنبئ ما أسماه إميل دوركهايم الوجدان الجمعي^(٢٨).

بين الذهنية والوجدان الجمعي الكثير من التشابه. فالذهنية التي هي سلسلة من النماذج الجاهزة الموروثة والتقليدية الصالحة للسلوك الراهن، ناتجة حسب فريدريك معنوق عن تجارب وحبرات متراكمة ومرتبطة بحقول ومواقف مماثلة للحقول والمواقف الأخلاقية السياسية والاقتصادية والثقافية المعاصرة^(٢٩). هذا نستطيع أن نقرأ الأبعاد المختلفة للذهنية كما عرفها معنوق والتي تصمم بالإضافة إلى التبعث تدريجي مجموعة التجارب والخبرات المتراكمة ونماذج السلوك الجاهزة الموروثة، وربط ذلك كله ببعضه البعض على القياس من خلال ربط الخبرات المتراكمة المرتبطة بمواقف وحقول سابقة، بمواقف وحقول معاصرة، مما يعطي ذهنية بعداً آخر، هو القدرة على التكيف والمواءمة مع المستجدات التي تدخل في إطار المتوقع^(٣٠). وبهذا المعنى تصبح الذهنية مرادفة لما أسماه إميل دوركهايم كما سبق وأشرنا إلى الوجدان الجمعي^(٣١).

(٢٧) انظر موريس غودليه (Maurice Godelier)، مفهوم القبلة (المترجمة)، آفاق، ص ١٠٨. قلاً عن: شرارة، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٨) إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، ط ٢ (بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٨٢)، ص ٩٨.

(٢٩) فريدريك معنوق، «الذهنية والتقليد»، العديار (لبنان)، ٢٩ - ٣٠ / ٤ / ١٩٩٤، ص ١٧.

(٣٠) غسان الحاندي، الذهنية قبلية في المشرق العربي (هرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٨.

إن صلابة ومثابة النسبة الذهنية إنما تعود في الأساس إلى العناصر المشكّلة للذهنية وهي أربعة عناصر هي:

١ - التجربة السياسية التاريخية

٢ - إطار المجتمع الاقتصادي الخاص.

٣ - الظروف البيئية والجغرافية.

٤ - النسق العام للثقافة بالإضافة إلى منظومة قيمه الأخلاقية وتصوره للكون^(١٧).

وهذا يعني الوعي الاجتماعي لكل ما له علاقة بحياة الفرد الاجتماعية بما هي ذلك حياته الخاصة حيث لا حياة خاصة للأفراد في المجتمعات القبلية لأن تصرفات الأفراد إنما هي ممارسة وفق طغيان مبدأ حسن المشاركة الجماعي^(١٨).

أود أن أشير في ختام هذه المقدمة إلى العرق في استخدام مصطلح الذهنية والعقلية فالذهنية هي مجموعة عقليات، والعقلية هي نسق من مجموعة أنساق أو عقليات.

وبالمعنى الرياضي، فإن الذهنية تحتوي العقليات، وعندما نتحدث عن عقلية عامة نخصب الذاكرة الجمعية التي لا يمكن حصرها بفترة تاريخية معينة، عند ذلك نقرب أو نقارب مفهوم إميل دوركايم للوجدان الجمعي، أي بالتالي يصبح المفصود الذهنية وليس العقلية. خصوصاً إذا ما عرفنا أن الذهنية القبلية تمتلك قدرة فائقة على التكيف والتوافق مع البيئات الاجتماعية الثلاث البدوية والريفية والحضرية. أردت هذا التوضيح لأن البعض عندما يتحدث عن العقلية لا يعطيها هذا البعد الشمولي وإنما يحاول حصر معناها في المعنى السياسي، وهذا ما أشار إليه خلدون النقيب عندما تحدث عن العقلية بالمعنى السياسي فقط مع اعترافه بأن القبلية هي عقلية عامة وهي مبدأ تغلبي. وقد ربط خلدون النقيب معنى القبلية بالعقنية السياسية في ثلاثة معانٍ على الأقل هي:

١ - أنها توفر أساس العصبية.

(١٦) ممنوع، المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٧) العائد، المصدر نفسه، ص ٣٤.

٢ - أنها تعمل كمبدأ منظم.

٢ - أنها تمثل عقلية عامة (شعبية)^(٨).

تتكامل هذه العناصر أو المعاني الثلاثة وتتضامن إلى حد يمكن القول معه إنها موحدة في الممارسة وخصوصاً الممارسة السياسية، فمجموعة الأنساق التربوية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وأنساق الاتصال جميعها تشكل كلاً واحداً يؤثر في النسق السياسي الممارس كما يؤثر في نوعية السلطة الحاكمة التي هي أصلاً نتاج لهذه الأنساق، تتجلى هذه الأنساق في الممارسات بشكل عام، لكن التطورات والمنتغيرات التي شهدتها المعالم والعالم العربي ساعدت في تقليص نوع التجنّب وحجمه ما عدا الممارسة السياسية التي لا تزال على ما يبدو عصبية على التغيير، رغم كل المنتغيرات ورغم كل التطورات التي شهدتها المعالم العربي. أما السؤال عن السبب في استمرار النسق السياسي الممارس على حاله فإننا بقودنا بالضرورة إلى الحديث عن التنظيم السياسي القبلي.

أولاً: التنظيم السياسي القبلي

يشتمل التنظيم السياسي القبلي سمات متعددة، حافظته ولا تزال، على شرعية وجودها رغم المنتغيرات الوافدة والطارئة على المجتمع القبلي. والزعامة السياسية في القبيلة - العشيرة، مرتبطة بمفهوم الجاه والعوامل المساعدة على حصوله. والمشايخ يجب أن تضاهوا على تسميتها ودفعها إلى الأمام عناصر عديدة أهمها الحسب، بالإضافة إلى مقومات الكرم والشجاعة والملاحة وفصاحة اللسان ونضج العقل. إلا أنه من الطبيعي أن ينتمي الشيخ إلى أئمة متوارثوا المعاهد^(٩). وإذا كانت المشيخة هي إدارة شؤون العشيرة بكامل بطونها^(١٠). فإن هذا التعبير يعطي شيخ العشيرة صلاحيات واسعة، لأن شؤون العشيرة تشمل كل مجالات الحياة العائدة للعشيرة بصورة جماعية وفردية^(١١).

(٨) حشود حس الغيب، صراع القبيلة والديمقراطية - مجلة الكويت بيروت، در الثاني، (١٩٩٦)، ص ١٩.

(٩) سمير عبد المرافق قطب، أنساب العرب (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧)، ص ٢٦٩.

(١٠) خالد أسعد، العشائر السورية، (بحث غير منشور)، ص ٦١.

(١١) الحاندي، الفهنية القبيلة في الشرق العربي، ص ٢٢٩.

إلا أن هذه الصفة الشمولية لصلاحيات الشيخ لا تعني أبداً أنه يحكم بطريقة تسلطية استبدادية، فالشيخ هو شبح منازع على الدوام، ولذلك وجب عليه أن يكون محبوباً. وعندما نقول عن الشيخ إنه منازع على الدوام فهذا لا يعني أنه منازع من كل القبيلة. فالمناقضة على المشبحة لا تنم من الأقران البعيدين وإنما من الأقران القريبين، ذلك أنه لا زعامة شرعية غير عائلية، والحقيقة أن الصراع على السلطة هي العنيزة محكوم بثانية شبه ثابتة، لا تتبدل، فحدود الصراع هو بنو العمومة أما الثانية فهي قد تأخذ أشكالاً مختلفة، لكنها محدودة بما سبق وأشرنا إليه، أي سو العمومة. وقد تكون ثنائية الصراع على الشكل التالي: أخ - أخ، عم - ابن أخ، ابن عم - ابن عم. أما المصانفون الآخرون، إن وجدوا، فهم يسقطون تبعاً إذ لا شرعية لهم.

هذا في ما يتعلق بالمشيخة الوراثية، تكن هناك مشيخة انتخابية نظمت في سوريا واليمن على الأقل عبر قوانين جاءت متأثرة بالقانون الفرنسي أو بالأحرى المفوض السامي^(١١٢). إلا أن كل القرارات الصادرة كانت تهدف في ما تهدف إليه، ضبط أو محاولة ضبط السيطرة على العشائر. ولم تخرج العشائر السورية عن التقليد المتبع في العشائر العربية الأخرى لجهة انتقال السلطة بالوراثة، التي كرست بنشر قانوني وفي الدستور في بعض الدول الخليجية كالكويت مثلاً، والخلافة في الكويت محصورة في الذكور من خط مبارك في أسرة الصباح عن طريق ولاية العهد، حيث نختار الأسرة ولي العهد ثم تعرض تلك التزكية على مجلس الأمة لتتم مبايعته، ثم وبالتالي يُصدر الأمير مرسوماً بتعيين ولي العهد^(١١٣).

أما في السعودية فهناك ما يسمى مجلس شورى العائلة الذي من صلاحيته اختيار ولي العهد. وهذا لا يعني أن اختيار ولي العهد يتم بحسب الأعراف العشائرية التي تقضي عادة باختيار الابن الأكبر أو الأخ الأكبر، وفي أواخر العام ٢٠١١ خرقت القاعدة باستبعاد الأمير طلال كولي للعهد واختيار

(١٢) نصر الفرار موجود في: أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام، ط ٢ دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣، ص ٣٢٤.

(١٣) رما هلال، الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

الأمير نايف وهو الشقيق الأصغر له، مما أثار حفيظة الأمير سلطان ودفعه إلى الاستقالة من مجلس شورى العائلة.

نستطيع أن نستنتج مما تقدم أن التنظيم السياسي القبلي ينسجم بصفة انواراة أولاً والنسب بالإضافة إلى بعض العنومات العربية الأخرى، وبعض انصفات الاجتماعيه الأخرى. أما سلطته فهي واسعة وشامنة، والنصرع عنى انسلطة إنما هو محدود بيني العمومة وبالذاتية المشار إليها سابقاً.

ثانياً: تعريف البدوقراطية

البدوقراطية هي نظام حكم سياسي حيث تكون، وباختصار شديد، انممارسة السياسة وفق الذهية القبيلة، وسواء أكانت هذه الممارسة على مستوى رجالات الدولة أم على مستوى المزمسات التابعة لنذولة، وبصرف النظر عن كل أمر آخر وعن الأشكال التي ربما تأخذها هذه الممارسات، فإن الشائع والمفظور والمعاش أن هذه الممارسات إنما تتم وفق هذه الذهنية، وقد أعطى خلدون النقب هذه الممارسات مصطلحاً آخر هو العقيلة السياسية القبيلة، كما وصفت هذه العقيلة أيضاً بالديمقراطية القبيلة^(١٤). وقد حاول المؤلف جهداً نلخص ملامح من الديمقراطية في الكويت التي عاشت بعضاً من حالاتها وإن لم تبلغها بشكل كامل، ولعل ما ينطلق على الكويت، ينطبق على الكثير، لا بل غالبية، الدول العربية سواء أكانت القبيلة هي هذه الدول حاكمة أم محكومة.

إذ الديمقراطية لا تراك مشروعاً لم نكتمل فصوله بعد، حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وما الثغرات التي قد تقع عليها في هذه البلدان تحت هذه اندريعه أو تلك إلا حرفاً فاضحاً للعملية الديمقراطية، ومع ذلك لا يمكننا إلا انقول أن النول الغربية على صعيد الديمقراطية قد خطت خطوات مهمة ومهمة جداً رغم هذه الثغرات. أما في العالم الثالث والعالم العربي منه، فإنه لا يزال يتخبط في هذا المجاز. وتخطئه ناتج عن أن العالم العربي ما زال محكوماً بالذهنية القبيلة، خصوصاً في ما يتعلق بالانتخابات. ذلك أن معظم المنفكرين عندما يتحدثون عن الديمقراطية فإنهم يحدونها ويحددونها بالانتخابات، وبالانتخابات فقط.

(١٤) انقب، صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت، ص ١٩.

إن الحديث عن الديمقراطية يفودنا بالطبع إلى الحديث عن الدولة الحديثة بكل مؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهذه الأخيرة يجب أن تكون مستقلة تماماً عن السلطتين الأخرين. أضف إلى ذلك المؤسسات الأخرى التي يفترض أن تكون موجودة في المجتمع المدني ومنها الأحزاب السياسية. ولذلك فإن مصطلح المدني، قد ارتبط بعائلة من المصطلحات المتناسلة وغداً «مقترناً اقتران علة بمعنول بمفاهيم الحرية، الديمقراطية، لوطن، المواطنة، القانون، سيادة، فصل السلطات، حقوق الإنسان القرد».

هذه المصطلحات تشكل الأسس الأخرى هي بناء الدولة الحديثة، التي لا تكون حديثة بالمعنى الصحيح للكلمة إلا إذا استكملت هذه المواصفات معاً^(١٥). وفي هذه المواصفات، وبين هذه المواصفات توجد روابط تكاملية مما ينبغي معه عند الحديث عن الدولة المدنية الإشارة إلى كل هذه المواصفات مجتمعة، بحيث لا يمكن نعت الدولة بحوث منفصلة كأن نقول مثلاً دولة ديمقراطية، أو دولة مدنية.

في مقابل ذلك لا يمكن الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي منفصلاً، إذ إن المجتمع العربي غني بوجود مؤسسات أخرى غير مدنية، عنت بذات ما صطلح على تسميتها بالمؤسسات الأهلية، إذن، نجر أمام نموذجين، كلاهما موجود في الدولة، أية دولة من الدول العربية، هما المجتمع المدني ومؤسساته، والمجتمع الأهلي ومؤسساته. والمجتمع الأهلي هو بقى المجتمع المدني استناداً إلى مسألة الفصل والتمييز بين السلطة والشعب، على اعتبار أن المجتمع الأهلي غير خاضع بالمطلق لسلطة الدولة، في حين أن مؤسسات المجتمع المدني حاصعة للسلطة والفوانين المرعية الإجراء في الدولة. حتى لو كان بعض هذه المؤسسات في موقع المعارضة، تبني هذه المعارضة ضمن الأمر القانونية التي شرعتها الدولة. ومع ذلك هناك شبكة من العلاقات المتداخلة بين كل هذه المؤسسات الحكومية والمدنية والأهلية.

فالكثير من المؤسسات المدنية، أو بالأحرى مؤسسات المجتمع المدني

(١٥) محمد عسي مفند، الأصوليات بحوث في عووقات النهوض العربي (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠).

تعمل بتوجيهات الحكومة أو السلطة، كما أنه يمكن أن نلاحظ وبسهولة التداخل بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات الحكومية في المجال السياسي في بعض البلدان العربية كما هي الحال في النظام اللبناني الطائفي، وكما هي الحال أيضاً في نماذج دول الخليج العربي حيث حكم القبائل.

إن الفرق بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات المدنية إنما يكمن في طبيعة الانتماء والانتساب إلى هذه المؤسسات. ففي المؤسسات الأهلية يكون الانتماء عملية طبيعية تملئها عوامل النوراث والولادة كالانتماء إلى العائلة أو الضائفة، في حين أن الانتماء إلى مؤسسات المجتمع المدني هو انتماء طوعي حر.

إن الحديث عن وجود متنوع للمؤسسات وتعايشها مع بعضها البعض ضمن الأطر التي تحددها الدولة، يعني بالضرورة الحديث عن وجود أو تواجد الدولة الحديثة. والدولة الحديثة هي الدولة الديمقراطية في جانب أساسي من جوانبها. فهل نفع على دولة حديثة ديمقراطية في عالمنا العربي؟

ثالثاً: مسألة الديمقراطية في الوطن العربي

لتوضيح مسألة الديمقراطية في الوطن العربي بشكل لا يسر فيه، لا بد من التعرف عند مؤشرين اثنين بوضوح وجودها وأنية تنفيذها وتعايشها مع الدولة وتعايش الدولة معها. ويمكن تلخيص هذين المؤشرين بالقوانين الانتخابية، والمؤسسات.

١ - القوانين الانتخابية

لنحاول أن نتذكر مبدءاً أن السلطة السياسية في التنظيم القبلي لها سمات أهمها استمرار السلطان بالحكم حتى السمات، وانتقال السلطة بالوراثة، وثانية الصراع المحدد والمحدد ضمن إطار بي العسومة الذي أشرنا إليه سابقاً، ولنعترف معاً أن القوانين الانتخابية إنما تحكمها التوجهات الانتخابية لتسلطة، يمكن حصر هذه التوجهات في دول الخليج العربي والأردن واليمن ولبنان في اتجاهين اثنين هما القبلية والدين^(١٦). فإذا كانت

(١٦) النقب، المصدر نفسه، ص ١١٧.

القوانين الانتخابية في لبنان قد جاءت وفي كل مرة مفصّلة على قياس العائلات السياسية أو ما يسمى بـ «البيوتات السياسية»، لضمان وجود أو عدم استمرار وجود هذه البيوتات في المجلس النيابي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن عدم وجودها لا يعني بالضرورة إلغائها، بل غالباً ما تقوى في ظل عدم وجودها صيغاً نظرية المؤامرة، ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن القوانين الانتخابية المعدلة منذ اتفاق الطائف إنما تُعدّلت في كل مرة تحت شعار «تمرّة واحدة فقط»، بالإضافة إلى نظام المحاصصة بالمناصفة بين الطوائف الإسلامية والمسيحية بشكل عام وتوزّعها داخل الطائفة ومن النسبة المخصصة للأكثرية العددية).

فإذا كانت هذه هي حال القوانين الانتخابية في لبنان، فهل تختلف دول العالم العربي الأخرى عن ذلك؟

نقد أُبدت الأسر الحاكمة في الخليج العربي مقاومة لمبدأ إشراك قوى اجتماعية في السلطة، ففي السعودية مثلاً طرحت فكرة إنشاء مجلس شورى في أعقاب حركة التمرد التي قادها جهيمان العتيبي في أواخر 1979، وعلى الرغم من أن قانون إنشائه قد صدر فعلاً إلا أنه لم يشكّل حتى الآن. وإذا شكّل فسيكون من دون سلطة تشريعية أو رقابية^(١٧). وسيكون هذا المجلس كمجلس الشورى في دولة قطر الموجود منذ العام 1974، والمجلس الوطني الاتحادي المنشأ عام 1971 في الإمارات العربية المتحدة. وهذا المجلسان، ليس لهما صلاحيات تشريعية ولا رقابية^(١٨). وقد حاوت البحرين تجربة فكرة مشابهة لمجلس الأمة الكويتي (أي مجلس منتخب حزبياً) لكن هذه التجربة لم تعمر أكثر من عامين من 1973 إلى 1975. مع الإشارة إلى أن أفراد العائلة الحاكمة في البحرين لا يخوضون الانتخابات التشريعية وسنشير إلى السبب لاحقاً.

بالعودة إلى القوانين الانتخابية، نجد في تقسيم الدوائر الانتخابية في الكويت التي تُعدّلت أكثر من مرة، أن هذه التعديلات قد جاءت لمصلحة

(١٧) غسان سلامة، السهامة الخارجية السعودية منذ العام 1945 دراسة في العلاقات الدولية، سلسلة الدراسات الاستراتيجية ٢ (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1993).

(١٨) خالد بن حسن السقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي - محور المجتمع والفنون، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 148.

القبيلة الحاكمة. إن آخر تعديل لتقسيم الدوائر الانتخابية قد رفع عدد هذه الدوائر من عشر دوائر إلى خمس وعشرين دائرة. وقد جاء هذا التعديل على حساب ما أسماه خلدون النقيب «نواب شرق» أي نواب الطائفة الشيعية، حيث انخفض عند هؤلاء النواب، أي نواب الطائفة الشيعية من عشرة نواب إلى خمسة نواب. لكن هذا التعديل لم يأت لصالح النواب السنة (نواب قبلة) حيث حافظ هؤلاء على مقاعدهم، وإنما جاء لحساب نواب القبائل إذ ارتفع عددهم من ٢٢ نائباً إلى ٢٧ نائباً، وهنا يدرك أهمية القبيلة والقضية في دولة الكويت.

وإذا أخذنا نموذج مجلس الأمة الكويتي الخامس (١٩٨١ - ١٩٨٤)، وهو مجلس أكمل ولايته، يمكن أن نرى من خلال توزيع نتائج الانتخابات أن المؤسسة القبلية قد حازت على ٢٧ نائباً يمثلون (الموازم، المطران، المعجمان، الرشيدة، العنوز، والعبان، المفضول)، في حين حصل التجار على ١٤ نائباً للتجارين المحافظ والإصلاحي والمؤسسة الطائفية (الشعبة) على خمسة نواب للاتجاهين المعتدل والتمزق، والمؤسسة الدينية أربعة نواب مناصفة بين الإخوان المسلمين والسلفيين^(١٩) أما العمال والقطاعات الوسطى فلم يفر أحد بأي مقعد، وكذلك العمال.

القبائل المذكورة أعلاه في المؤسسة القبلية هي قبائل دائمة العضوية في مجلس الأمة الكويتي، وهناك قبائل أخرى وعددها ١٣ لها ثقل انتخابي. وكما في لبنان بيونات سياسية (عائلات) دائمة العضوية في مجلس النواب، وكما هو الحال في لبنان والكويت، كذلك هو الحال في المجلس التشريعي السوري، حيث نجد نواب قبائل دائمي العضوية في هذا المجلس رغم أن قانون الانتخابات التشريعية في سوريا مختلف عن غيره من القوانين في الدول العربية.

ففي سوريا ترشح الجبهة الوطنية التقدمية التي يفودها حزب البعث ثلثي أعضاء المجلس التشريعي موزعين على المقطعين ألف وباء. قطاع ألف، أي قطاع العمال والفلاحين المعقبرين الشريحة الأكبر من المجتمع السوري. وقطاع باء باقي قطاعات الشعب. وما ترشحه الجبهة الوطنية التقدمية هو ناجح

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

حكماً، لا يحضغ مرشحوا الجبهة للانتخاب الفعلي ذلك أنهم من اختيار القيادة السياسية العليا. وهذا يعني أن الانتخاب الفعلي إنما يجري حول الثلث المنبقي. ومع ذلك، هناك نواب لبعض العشائر السورية، بما يصنفون بدائمي العضوية في المجلس التشريعي^(٢٠). ففي مجلس الشعب السوري أيضاً استمرار الوجاهة الاجتماعية لشيخ العشيرة مقترنة بالوجاهة السياسية، إذ إنه استمرار توحاهة وسلطة شيخ العشيرة.

من المعيد الإشارة إلى أن مجلس الأمة الكويتي قد حجب الثقة عن أكثر من وزير في السنوات الأخيرة ونجح في تغيير حكومي. وقد حاول أن يحجب الثقة عن رئيس مجلس الوزراء، لكن الأمير الذي بيده حل المجلس، قد أنهى الخلاف لصالح انتخابات جديدة دخلت المرأة فيها وللمرة الأولى إلى المجلس. وهو ولا شك علامة فارقة في التاريخ الكويتي. لكن المسألة لا تنتهي فصولها هنا، فما زال الأمير، أمير الكويت، يتحكم بالمعنية الانتخابية بشكل أو بآخر محافظاً بذلك على النظام المتوارث، وأمير الكويت الحالي هو نفسه قد جاء نتيجة ثنائية الصراع على السلطة داخل العائلة المالكة حيث استطاع أن يبعد ولي العهد ويحلّ محله عنى رأس السلطة في دولة الكويت^(٢١). وقد شهدت قطر انقلاباً أبيض من الابن على أبيه، وكذلك شهدت السعودية حالة اغتيال للملك ومحاولات حديثة للانقلاب على الملك أدت إلى إبعاد المحاولين عن السلطة، وعن أراضي المملكة.

مسألة أساسية أيضاً تؤكد أهمية الاتجاه القبلي في الانتخابات وهي مسألة التحالفات الانتخابية. وهذه التحالفات قد تكون سلبية أو تحالفات قائمة على المنفعة والمصلحة^(٢٢) وهذا النوع من التحالفات يحمل طابعاً دونياً، إذ إن من مصلحة الأضعف أن يتحالف مع الأقوى. تتجلى هذه الدونية

(٢٠) من هذه العشائر عشيرة الاحنة، وعشيرة الفواجرة وبني خالد في محافظة حمص، مع عشائر أخرى في المحافظات ذات الطابع القبلي. لعزيد من التفاصيل، انظر: الحالد، الفهنية القبلية في المشرق العربي، ص ٢٢٥.

(٢١) في نهاية العام ٢٠١١ أصدر أمير الكويت مرسوماً ملكياً خفض جعل مجلس الأمة، بخلافه بين مجلس الأمة ورئيس الحكومة ومحاوله استجوابه. وهي دأج مرة جعل بها مجلس الأمة خلال خمس سنوات، وهو ما يسب عن مشكلة سياسية.

(٢٢) حول التحالفات القبلية، انظر: فؤاد إسحق الحوري، السلطة لدى القبائل العربية (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٢٩.

في النموذج البحراني. ذلك أن أفراد الأسرة الحاكمة في البحرين لا يترشحون للانتخابات التشريعية، لأن هذه الأسرة تعتبر أن المجلس التشريعي برئته إنما هو منحة وهبة الأسرة الحاكمة لبقية المواطنين. إن هذه النظرة التوقفية للأسرة الحاكمة في البحرين إنما تدل على التمايز الطبقي - القبلي. فالكثير من القبائل، وإن كانت لا تعرف مثل هذا التمييز بالمعنى الماركسي لكنها، نعم وتدرك جيداً، مسألة التصنيف الطبقي - القبلي^(٢٣).

لا نجد في النموذج الأردني خروجاً عن القاعدة العربية في ما تعلق بقوانين الانتخاب فقد عاش الأردن مجموعة من التعديلات في القوانين الانتخابية حتى العام ١٩٧٦، حيث عقد مجلس النواب بدعوة ذاتية وبتأييد ملكية جلسة بتاريخ ٧/٢/١٩٧٦ لتعديل الدستور. وتم التعديل بطريقة تعطي الملك حق دعوة مجلس النواب السابق للانعقاد. ثم صدرت الإرادة الملكية بحل مجلس النواب مترافقة مع توقف جلسات مجلس الأعيان اعتباراً من التاريخ نفسه. ثم استعفى عن مجلس النواب بالمجلس الوطني الاستشاري المؤلف من ٦٠ عضواً. وقد توزع أعضاء المجلسين الأول والثاني على الأسر والعشائر التي نالت ٢٨ عضواً ورجال الأعمال ٧ أعضاء وأصحاب المهن الحرة ٢٠ عضواً والمعلمين ٥ أعضاء.

وبعد عودة الحياة إلى البرلمان الأردني وهي انتخابات المجلس الجديد بتاريخ ٤/١١/١٩٩٧، فإن هذه الانتخابات قد أسفرت عن فوز نواب خدعات^٩ يمثلون العشائر^(٢٤).

إن ظاهرة «نواب الخدمات» موجودة كما هي الأردن، كذلك في لبنان وسوريا والكويت وغيرها الكثير من الدول العربية^(٢٥).

(٢٣) حول التصنيف الطبقي، انظر: الخالد، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٤) لمزيد من التفاصيل حول التعديلات الانتخابية في المملكة الأردنية، انظر حني سحافة، الديمقراطية في الأردن في النصف الثاني من القرن العشرين، ورقة قدمت إلى: تجارب ديمقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ - ١١ كانون الثاني ٢٠١٣، إعداد وتحرير عاطف عطية (بيروت: مؤسسة فريدريش إيبوت، الجامعة اللبنانية، معهد للعلوم الاجتماعية، الاتحاد الأوروبي، ٢٠١٣)، ص ١٥٦.

(٢٥) حول مفهوم نواب الخدمات، انظر: النقيب، صراع القبيلية والديمقراطية: حالة الكويت، ص ١٩٥.

يمكن الباحث أن يلاحظ في سبائك الحديث عن الاتحادات التشريعية أهمية تأثير الاتجاه الديني بالإضافة إلى الاتجاه العنقري - القبلي - العائلي، في لبنان، كما في مصر والأردن والجزائر نجد بعض الحركات الدينية التي تنتج في التأثير في عواطف الناس انطلاقاً من دوافع دينية - عاطفية في الوصول إلى المعانسة المحلية، أو في منع الآخر من الوصول انطلاقاً من الدوافع ذاتها، وبسبب وصول بعض الجماعات الدينية ونجاحها في المجالس التقليدية، وبسبب نوعية خطابها السياسي، فقد شهد الأردن حلاً لمجنس النواب، كما شهدت الجزائر إلغاء للانتخابات نلتها فوضى وعدم استقرار أممي لا تزال تعيشه الجزائر حتى اليوم، وكذلك الحال بالنسبة إلى جمهورية مصر العربية، حيث لا تزال الجماعات الدينية ملاحقة في ظل نظام طوارئ مضى عليه أكثر من خمسين عاماً وما زال معمولاً به^(٢٦).

إن وجود ما يسمى بـ «نواب خدمات»، هو مؤشر ودليل واضح وهام على عدم نزاهة الانتخابات حتى وإن وصفت هذه الانتخابات بالزبئية. ذلك أن وجود مثل هؤلاء النواب يقتضي في ما يقتضي شراء ذمم الناس، ودفع أموال مقابل أصواتهم، في ظل عدم وجود آلية وقوانين تنظم الصرف الانتخابي. وهذه الظاهرة بدأت تنقل عدواها بين الدول العربية. هذا الحال الحرام كما نسميه قومي المعارضة في أكثر من دولة عربية إنما تستخدمه القوى التي تمتلك رأس المال الذي يعينها في قضاء حاجاتها الانتخابية وهذه العملية لا تقل خطورة عن التزوير^(٢٧).

عني أية حال، إن الحديث عن الاتحادات من خلال القوانين المنظمة لها لا يعي الموضوع حقاً. فالانتخابات ليست قوانين فقط وإنما هي السلوك الانتخابي الذي تمارسه الجماعات وكيفية ممارسته والعوامل المؤثرة فيه، ومن

(٢٦) في أول انتخابات تشريعية في تونس بعد إذاعة الرئيس زين العابدين من علي جعل الأحرار المسلمون على غالبية حوائجهم تشكيل الحكومة وانتخاب أمين الرئيس الذي ترأسه (السيف المرودي)، الذي لم يترشح أحد صده. وكذلك في مصر حيث فاز الإخوان بما يقرب من ٣٤ في المئة ولتبار الملطي ٢٦ في المئة من أصوات الناخبين. أن من الحركات انبوية قد نشأت في مصر حرالي ٦٠ في المئة في الانتخابات التشريعية، وهو ما سينعكس على الدولة العربية على ما يبدو.

(٢٧) حول هذا الموضوع، انظر: عبد الإله بلقزيز، «الممارسة الديمقراطية بين السلطة والمعارضة»، ورقة عمل قدمت إلى «مجاوب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، خفق البريستول، ١٠ - ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣»، ص ٢١٣.

يتمتع الانتخابات في البلدان العربية، من المجالس المحلية إلى الانتخابات التشريعية وحتى الرئاسية بلاحظ مسار شبه واحد بسم البلدان العربية، وقد يطال بلدان العالم الثالث بشكل عام، فمع الأخذ في الاعتبار أن القوانين الانتخابية الموضوعة من السلطة إنما هي مفصلة على مفاصل أهل السلطة بحيث تضمن إعادة إنتاجها ووصولها، فإن السلوك الانتخابي للناس إنما يتم حسب ما يلاحظ الكثير من المنكوبين بشكل «جماعي وإجماعي»، ويلعب المال دوراً أساسياً في العملية الانتخابية برقتها من ارتفاعاً مع عدم وجود ضوابط ورقابة لعملية الصرف الانتخابي، وإن وجدت القوانين التي تنظم ذلك، فإن مساندة التحايل عليها ليست من الصعوبة بمكان، وإنما هي سهلة وبسيطة ومرنة.

مما تقدم نستنتج أن المسألة الانتخابية التي يعتبرها البعض من أهم المؤشرات على وجود الديمقراطية، لا بل قد يعتبرها البعض المؤشر الوحيد، ستنتج أن العملية الانتخابية هي مؤشر مهم في الدلالة على نموذج ديمقراطي لكنها أحياناً تتم في ظروف أقل ما يمكن أن يقال فيها إنها ملتبسة. هذه هي حال الكثير من الدول العربية وغير العربية التي أجرت انتخابات على مستوى المجالس المحلية، والنيابية. وقد أنقضت هذه الانتخابات إلى مآزق دستورية وربما حرباً أهلية كما حصل في الجزائر منذ توقفت العملية الانتخابية مطلع العام ١٩٩١.

وبعكثنا أن سوقاً هنا أيضاً مثال مدغشقر، حيث أدى رفض رئيس سابق لنتائج الانتخابات إلى ما يشبه الحرب الأهلية. وكذلك هو الحال في ساحل العاج، حيث قامت الانتخابات على إقصاء بعض المرشحين والجماعات. أليس هذا ما حصل في آخر انتخابات في العراق حين ألغيت مفوضية الانتخابات والمحكمة العليا ترشيحات عدد كبير من المرشحين بحجة أنهم بعثيون؟ ألم تشكل نتائج الانتخابات العراقية مارقاً حكومياً لا تزال تعيشه دولة العراق حتى الآن إضافة إلى التفجيرات الأمنية؟

وهذا ما دفع غسان سلامة إلى القول إن انتخابات غير صحيحة هي في بعض الأحيان، بل ربما في معظمها أسوأ من عدم إجراء انتخابات^(٢٨).

(٢٨) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر كلمة وزير الثقافة غسان سلامة التي ألقاها في: تجارب ديمقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ - ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣، ص ٤١.

يبقى أن أشير أخيراً إلى أن التعديلات التي تجري بين الحين والآخر على القوانين الانتخابية، تبقى مقبولة إلى حد ما إذا ما قُيست بالتعديلات الدستورية. فتعديل الدستور الذي يُتَطرَقُ أن تعديله ليس بمثابة اليد. أي إن الدساتير عادة لا نعتق وفق ميون وأهواء السلطة السياسية وإنما وفق التطورات والتغيرات التي تستدعي ذلك. ولا تتم هذه كل فترة زمنية بسيطة. فالدساتير، وإن كانت وُضِعت، لكن تحمل مضامينها صفة القدسية. ومع ذلك فالكثير من الدول العرب قد عدلت دساتيرها بما يسمح بتحديد فترة الرئاسة في لبنان مثلاً، وبتمديد عمر الرئيس، كما في النموذج السوري، وفي السماح بالترشح لولاية ثالثة كما في الجزائر^(١٩). أما بقية الدول العربية، فالملك أو الأمير، أو الرئيس، جميعهم، أكانوا وارثين للسلطة، أم منتخبين، وفي كلتا الحالتين، قد جردهم في السلطة هو نمى الحياة. لا يفرق بينهم وبين انكروسي إلا الموت. وهذا يعني أن مسألة تداول السلطة التي هي من أهم أهداف وغايات العملية الانتخابية غير متوافرة، وهذا ما يفقدها وظيفتها الأساسية.

وهنا يمكننا إجراء مقارنة بين نظامي الحكم أو السلطتين البيروقراطية والديمقراطية على الشكل الآتي:

الديمقراطية	البيروقراطية
السلطة منتجة/ مكتبة	السلطة متوارثة
سلطة مندوبة	سلطة دائمة أبدية
سلطة خاضعة لولايات الرقابة	سلطة استشارية
وجود مؤسسات المجتمع المدني	وجود مؤسسات أهلية/عائلية/طائفية ^(٢٠)
الفصل بين السلطات وسيادة سلطة القانون.	عدم الفصل بين السلطات، والقانون محرق بشكل دائم لحساب القبيلة أو العشيرة (نظام المحسوبيات)

(١٩) انظر في هذا الإطار الدراسة القيمة لكلود مايز عطية حول المؤسسات في المجتمع اللبناني تحت عنوان: بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي: مؤسسات مدنية بعقلية أهلية (بيروت: مكتبة زين العقرب، ١٩٩٦، ص ٢٠١٦)

(٢٠) ليست تركب بعيداً عن هذا الوضع، فقبل سنوات كادت أن نشهد أزمة سياسية شجوة بصور حرب العدالة الانتخابية على تعديل الدستور لإبصار عدائه حول إلى مدة الرئاسة. والدستور التركي يمنع المرأة المحصنة من الوجود في قصر الرئاسة، لكن الحزب أراد وكان له ما أراد.

لا يخفى بلد من البلدان العربية من وجود المؤسسات. فبالإضافة إلى المؤسسات الحكومية الرسمية، هناك المؤسسات الأهلية و مؤسسات المجتمع المدني. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يكفي وجود المؤسسات في الدولة حتى تكون هناك ديمقراطية؟ إن وجود المؤسسات لا يعني بالضرورة وجود الديمقراطية، ولا وجود ملامح لهذه الديمقراطية. المهم كيف تدار هذه المؤسسات، أي بأية عقلية تدار؟ وهذا يعني بالتالي التساؤل عن كيفية إنشاء هذه المؤسسات وأهدافها والغاية التي أنشئت من أجلها، من هم محرّكوها ووفق أية دوافع تتحرك؟ طبعاً إن الجواب عن هذه التساؤلات يفردنا بالضرورة إلى الحديث عن نوعية هذه المؤسسات. وسأختصر الحديث عن المؤسسات الدينية والعسكرية والإعلامية.

بشكل عام، فإن الأسر الحاكمة في الخليج إنما تحكم عن طريق المؤسسات التي تعمل بشكل تكافلي تضامني غير رسمي يسميها خلدون النقيب بالتضامنيات التي يعرفها بأنها القوى الاجتماعية المتضامنة التي يتاح لها فكرة التعبير عن نفسها ضمن مؤسسة الحكم، بواسطة رؤساء معينين أو محددين تعترف بهم الدولة^(٣٠). في النموذج الكويتي هناك ست تضامنيات غير رسمية هي المؤسسة القبلية والمؤسسة الدينية والطبقات الوسطى والتجار والمؤسسة الطائفية (قادة الطوائف الدينية)، والعمال المواطنين، وجميع هذه التضامنيات ممثلة إما في الحكومة أو في المجالس المحلية أو الجيش أو الشرطة. وإذا كانت هذه التضامنيات غير رسمية هي الكويت وتعمل وقر، أو من خلال المؤسسات السياسية الأخرى، فإنها في السعودية وعمان والبحرين، شبه رسمية على المستوى المحلي وموازية للمؤسسة النظامية، ما عدا البحرين. في حين ترى الإمارات وقطر واليمن هي المؤسسة القبلية إحدى مؤسسات الدولة لأن التشريعات الحديثة قد حددت مكانها القانوني والسياسي.

ولا تختلف هنا المؤسسات العسكرية والإعلامية عن المؤسسات المذكورة سابقاً، بل هي تعمل أيضاً على شكل تضامنيات. فالصحف

(٣٠) النقيب. المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، ص ١٤٩.

الكويتية ممنوكة من قبل القبائل، بل إن القبائل قد زادت أو ساهمت في زيادة عدد الصحف والمجلات الصادرة في الكويت^(٣١). تختلف أشكال هذه التضاميات من بند عربي إلى آخر، فإذا كانت في الخليج واضحة المعالم رسمية كانت أو شبه رسمية، وفي كلتا الحالتين هي بالطبع قبلية، ففي بعض البلدان العربية الأخرى تأخذ شكلاً حديثاً كالنقابات العمالية والمهنية على اختلاف أنواعها، فجميعها يعمل بالأسلوب نفسه ولهذه واضح ومحدد هو حماية السلطة.

وإذا كان اليمن قد تفرّد إلى حدّ ما مع بعض الدول الخليجية في مأسسة التنظيمات القبلية التضامنية، فإن دولاً عربية أخرى أضافت إلى هذه التنظيمات التضامنية تنظيمات عصرية مؤسسية لكنها تعمل وفق الذهنية القبلية، وهي لا تختلف في هذا المجاز عن التنظيمات القبلية^(٣٢). وقد عادت هذه التنظيمات للظهور (هي لم تختف أصلاً)، في العراق بعيد احتلالها وغزوها من قبل الأمريكيين. فقد أسس الأمريكيون بعد الضربات الموجعة في العراق، وفي محاولة منهم لنقل الصراع إلى ما يشبه الحروب الأهلية، بل هو كذلك، أسسوا ما سمي بمجالس الصحوة، ومجالس الصحوة هي بمثابة تنظيمات عسكرية قبلية هدفها محاربة الإرهاب بالمعنى الأمريكي. لقد مؤّن الأمريكيون هذه المجالس ومدّوها بالسلاح من دون علم الحكومة العراقية التي ما لبثت أن اعترفت بها. ويتأسس مجالس الصحوة هذه أخذ الصراع في جانب منه شكلي الحروب داخل المدفء الواحد، عنت بذلك سنّة العراق. ولا تزال هذه المجالس تعمل حتى اللحظة، ولا أحد يدري إن كانت ستلغى أم لا، بعد أن حملت وتحملت أعباء لا تزال تدقع أثمانها دوماً.

عنى أية حال، إذا كانت مؤسسات الجيش والشرطة في الدول الخليجية مبنية على أسس قبلية، وهي بالتأكيد أقل وضوحاً في الجيوش الحديثة، إلا

(٣١) القيس تملكها عائلة الصقر، والأثباه عائلة المرزوق، وهماي عائلة المساعبر والسياسة يملكها الحار الله، والوطن انضمت ملكيتها بين جاسم المطوع ومحمد مساعد الصالح. لعرب من التضاميل حول هذا الموضوع، انظر: هلال، الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة، ص ٦٦.

(٣٢) حول التنظيمات القبلية في اليمن وإنشاء مجلس أعلى لشؤون القبائل برنامج رئيس الجمهورية، انظر لمزيد من التفاصيل حول ذلك: Fred Halliday, *Arabs without Borders: A Political Survey of Instability in the Arab World* (New York: Vintage Books, 1974), pp. 114-126.

أن هناك تنظيمات عسكرية قبلية بحنة موازية لهذه الجيوش يكاد لا يخلو جيش عربي منها. فالبحر والوطني في كل من السعودية والكويت والأردن، والمبشبات القبلية في اليمن ومجالس الصحوة في العراق، جميعها تنظيمات قبلية تستخدمها السلطة ساعة نشاء ومتى نشاء وكيفما نشاء. وبالإضافة إلى هذه التنظيمات هناك في كل من مصر وسوريا ما يسمى بحرس الحدود، «الهجانة». والغالية الساحقة من عناصر هذا التنظيم هي من جذور قبلية، وقد أنشئ في الجيش السوري تنظيم عسكري رسمي في السابق سمي «سرايا الدفاع» وكان ذا طابع طائفي بحيث أفلّه لجهة القيادة، لكن الرئيس السوري حل هذا الجهاز في منتصف الثمانينات.

يعتقد بعض المفكرين أنه من الخطأ الاعتماد أن انتشار التعليم ووسائل الإعلام يُضعف على المدى البعيد الانتماءات القبلية والطائفية والجهوية (من جهة)، والعكس هو الصحيح. فانتشار التعليم في الدول الخليجية كما في دول المشرق العربي يؤدي إلى ترسيخ هذه الانتماءات وتعميقها في ما يمكن أن يسمى «الوعي القبلي»^(٢٢). كما تقدم وسائل الإعلام إمكانات وتساعد في تواصل أفضل بين أبناء القبائل والطوائف. كما في نظام الطوائف في الهند^(٢٣). وليست وسائل الإعلام في الوطن العربي بمعيدة عن هذا الدور. ونظرة متفحصا ومتابعة جيدة تظهر إلى حد بعيد أن هذه الوسائل إنما تحركها الأيديولوجيا السياسية والدينية وبشكل ظاهر للعيان.

على أية حال، يمكننا أيضاً أن نذكر في مجال المؤسسات النموذج البحراني، حيث تتركز معظم النشاطات السياسية في مؤسسات شبه سياسية كالتأمم المدنية والنوادي الرياضية وغيرها. ومع الأخذ بعين الاعتبار أن تأسيس مثل هذه التنظيمات الطائفية في البحرين يستدعي بالدرجة الأولى إمكانات مادية، بالإضافة إلى أن إدارته وتديره يتطلبان نفوذاً اجتماعياً. مع الأخذ بعين الاعتبار كل ذلك، فإن هذه المؤسسات التي تبدو في ظاهرها مدنية كالنوادي الرياضية مثلاً، وأهلية كالتأمم، إلا أن دورها أو هدفها

(٢٢) النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، ص ١٧٣.

(٢٣) حول دور وسائل الإعلام في نظام الطوائف في الهند، انظر «الطوائف الاجتماعية في الهند» شعوق قادمة في صور جديدة، الثقافة العالمية (الكويت)، السنة ٨، العدد ٢٢، (أذار/مارس ١٩٨٧).

المبطن هو العمل السياسي، وهو ما يشير إلى طبيعة التحالف بين النفوذ الاجتماعي أو الجاه الاجتماعي وبين الدين، وإلى التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية^(٣٥).

لكن هل يمكن القول إن هذا التحالف هو أبدي سرمدي؟ بما لا شك فيه أن المؤسسات الدينية تتمتع بالاستقلالية، لكنها في الوقت ذاته تكتسب شرعيتها وشرعية وجودها من السلطة التي تعترف بها وبدورها. وقد لا تعد الدولة حرجاً في التساؤل عن بعض مصادرها لصالح هذه المؤسسات الدينية، لكن إلى أي مدى؟ وهل يستمر التحالف إذا تضاربت المصالح؟

وبمكتنا صياغة السؤال على الشكل التالي: هل تسمح السلطة بمعارضة دينية؟

وإلى أي مدى تستطيع الدولة الحديثة، مع انفرادها في السلطة والموارد، واقتدارها إلى مستوى رفيع من الاستقلال الذاتي أن تتسامح بوجود سيادة دينية مستقلة قد نازعها انولاء^(٣٦).

لعل هذا التساؤل لا يقتصر كما يفترض على النموذج السعودي، وإنما يمكن تعميمه ليطال معظم البلدان العربية، الشرقية منها والمغربية. والإجابة عن هذا التساؤل تجيب عليه الأحداث التي حصلت في المملكة العربية السعودية والتي أدت إلى تحجيم المعارضة الدينية^(٣٧).

يمكننا القول إن التجربة السودانية في هذا المجال هي أيضاً نموذج نوعية العلاقة بين السلطة الرمزية والسلطة الدينية. إنه لمن المذابة الاعتقاد أن السلطة والنخب الحاكمة في الدول العربية كافة سمحت أو منحت لرجال الدين بتأدية أدوار قد تصل إلى حدّ وضع «الفتوى» على الحكام. والجهة الوحيدة التي يسمح لها الحكام بتأدية هذا الدور هم من يسميهم حلالون

(٣٥) لمعرفة طبيعة عمل هذه المؤسسات ودورها، انظر مؤلف إسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها (بيروت: معهد الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ص ٢٤٦.

(٣٦) أيمن الباسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية، ط ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٩.

(٣٧) الشعلان (طرابلس، لبنان): السنة ٢٦، العدد ٤٣٦ (أذار/مارس ١٩٩٢)، السنة ٢٢، العدد ٤٤٢: (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣).

التغيب أو غَناظ السلاطين، أو ما اصطُح على تسميته الإسلام الرسمي الذي يستغل بطل الحكام ويتغياً بفتنهم^(٣٨).

فإذا كانت هناك استقلالية نسبية ظاهرة للمؤسسة الدينية، فإن وجودها إنما يقتصر فقط على اعتبارها أحد أهم أبواب السلطة. فاستقلالية مؤسسة الأزهر مثلاً انتهت فعلياً منذ أيام محمد علي باشا في عصره. ولأن المؤسسة الدينية هي امتداد لسلطة الدولة فهي تمنح صلاحيات واسعة في الرقابة على الكتب والمطبوعات في مصر وأغلب البلدان العربية^(٣٩). إن أمثلة الجزائر ومصر والأردن وكذلك لبنان والخليج العربي، جميعها تؤكد تدجين المؤسسة الدينية وتحويلها إلى الناطق باسم النخب الحاكمة والمدافع الأور عنها وعن مشاريعها وشعاراتها، السياسية منها وغير السياسية. ويتجلى هذا كله ومن ثم تكتمل فصوله في الدعوة عبر منابر المساجد أو غيرها إلى الانتخاب لمصلحة هذه النخب السياسية والعكس صحيح. بمعنى الدعوى إلى عدم انتخاب أشخاص محيّين والنموذج اللبناني مثال مطّلع في هذا المجال^(٤٠).

إن تغيب المؤسسات أو ممارسة النفوذ عليها عبر تدخل السلطة هو ما قصده جورج طرابيشي عندما تحدث عن ذلك مخصصاً للإشكالية، إشكالية الدولة والمجتمع المدني. بسطت السلطة أو ما أسماه عدوان الدولة على السلطة^(٤١) حيث إن المشكلة لا تكمن في قوة حضور الدولة على حساب المجتمع المدني وإنما بالنعف الذي تمارسه النخب الحاكمة ضد الدولة وضد المجتمع. فمن المعروف أن من طبيعة أهل السلطة مدّ نفوذهم ليشمل كل القطاعات الاجتماعية التربوية والاقتصادية والنقابية، ومع تجنّب مد النفوذ

(٣٨) حلدون حسن التغيب، في البدء كان الصراع: جدل الدين والامتية، الأمة والطبقة ضد العرب (بيروت: دار اساقفة، ١٩٩٧)، ص ١٦٤.

(٣٩) سمير المحلاوي، ومن بحاف الكتاب في مصر: تحقيق، «أخبار الأدب» ١٩١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣.

(٤٠) صرح الشاذلي عن حكاية معين مرعي أن معنى الجمهورية محمد رشيد فاني ثم بعد مضيًا للجمهورية. وكتب هذه الشرحية عن إنجاب نبيراً عن مرفق كتلة المستقبل النابية التي اهتمت بحملها أن التفتي لم يعد يملك مثل هذه الشرحية (الإتاء).

(٤١) جورج طرابيشي، تجارب ديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: العاصمة اللبنانية، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

والسنطة وما يستدعي ذلك من سلوكيات تدخل في إطار الحياة اليومية، يجعل من هذه الممارسات اتسلفية القاعدة، وعكسها هو الاستثناء، في محاولة لقلب المفاهيم والتمايز، ولعل هذا المعنى هو ما أشار إليه غسان سلامة عندما اعتبر أن النظام الديمقراطي عبر التاريخ وفي معظم القارات والبلدان هو الاستثناء وأن النظام اتسلفي هو القاعدة^(٤٢).

لكن هذا لا يتفي وجود ملامح ديمقراطية أو «مبنيات ديمقراطية». وإذا كان الاعتبار هو أن المجال السياسي هو المجال الذي تنكسر فيه الديمقراطية، والأكثر تجسداً للديمقراطية، فإن الحقيقة مختلفة. فالديمقراطية هي مجموعة قيم سلوكية، أحد جوانبها المجال السياسي، وفي هذا المجال قد تتساوى الدول الديمقراطية مع الدول غير الديمقراطية، حيث تقوم هذه الأخيرة بسلوك عبر ديمقراطي في الممارسة السياسية كما في الاعتداء على حقوق المواضين^(٤٣).

إن الحديث عن الديمقراطية ضمن المعطيات السابقة يصبح سرياً، خصوصاً وأنا عندما نتحدث عن الديمقراطية، ونحاول تطبيقها، إنما نقصد ذلك المفهوم الغربي للديمقراطية، ولعل محاولة إسقاط هذا النموذج على البلاد العربية يشير إلى مفهوم مغلّب للديمقراطية، إذ إنه من المفترض الأخذ في الاعتبار التفرقات الاجتماعية والجغرافية والاقتصادية وحتى الدينية، ذلك أن النظام السياسي، كما هو معروف، هو نتاج لبيئة الاجتماعية والجغرافية والنشاط الاقتصادي. وبين هذه الأقاليم الأربعة علاقة تفاعلية وترابطية متينة. ولعل هذه الإشكالية هي المدافع كثمت الديمقراطيات في العالم الثالث بصورة عامة: والوطن العربي بصورة خاصة، بأنها ديمقراطيات مزيفة. وهو ما لا يلامس الواقع بشكل دقيق.

إن الحديث عن نخب سياسية حاكمة قلبية، يعطي انقيلبة بعداً جدالياً، فالقيلبة العربية لا تترك محافظة على شخصيتها، وبالتالي هناك استمرار للقيلبة متكيف مع التطور التفضي. وعلى ذلك تشهد البلدان العربية، بشكل عام ح

(٤٢) كلمة غسان سلامة في مؤتمر تجارب ديموقراطية في البلدان العربية، ص ٤١.

(٤٣) لمزيد من التوسع في هذه الاعتداءات، انظر: نلسن مغلط، الديمقراطية في أميركا (بيروت: دار المهنر، ٢٠٠١). حيث يشير إلى الكثير من هذه الاعتداءات لكنه لأنه يفتني هذه الديمقراطية ويدافع عنها، يشير إلى سرقات هذه الاعتداءات أي يحاول تبرير مثل هذه الاعتداءات.

نصطلح على تسميته «إعادة إنتاج للذهنية القبلية»، ومع إعادة الإنتاج هذه لا يمكننا الحديث عن ديمقراطية أو حتى ملامح لهذه الديمقراطية. وهنا لا نفرق بين القبيلة القائمة على الارتباط بالنسب، ولا الطوائف القائمة على الارتباط الديني، والتي أسماها الدكتور سليم الحص، رئيس الوزراء اللبناني الأسبق، بقبائل العصر.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار تعريف الرئيس الليبي السابق للأمة بأنها القبيلة، وأن السمة الأساسية للمجتمع العربي الأبوية عند هشام شرابي، والمشكلة أساساً من البناء القبلي، والتي تعتبر من أهم المعوقات في بناء الدولة والتي هي مؤجلة عند عاطف عطية. إذا ما أخذنا في الاعتبار كل ذلك، أمكننا القول إن العائق العربي يدور في حلقة مفرغة من الصراع الديمقراطي. وسواء نعنا أنظمة الحكم العربية بالنظام الجمهوري القبلي كما وصفها «هانيداي» أو بالديمقراطية القبلية كما أسماها خلدون النقيب، أو أطلقنا عليها صفة المجتمعات البدوقراطية، أو أنظمة الحكم الديقراطية، فالأمر واحد كما النتائج. مزيد من الممارسة الديقراطية، ومزيد من المطالبة بالديمقراطية. وهنا تكمن الحلقة المفرغة التي تدور فيها، حلقة الصراع بين الديمقراطية والديقراطية.

خاتمة

لم أشأ التوسع في مسألة المؤشرات الديمقراطية، وهي بالطبع كثيرة، لأنها باتت تمثل ثقافة. بهذه الثقافة استطاع الفكر الليبرالي أن ينتغل بالفرد من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة. والأساس النظري الذي يقوم عليه مبدأ المواطنة في الفكر الليبرالي هو أن الفرد - المواطن هو صاحب الحقوق والواجبات، وتوافق ذلك مع ازدياد مؤسسات المجتمع المدني، بالإضافة إلى قوانين الأحوال الشخصية وفصل الدين عن الدولة، واستقلالية المؤسسات وغيرها الكثير من الإجراءات التي ساعدت على تحويل الديمقراطية إلى ثقافة تنسم بالصفة الشمولية ولا تكون حكراً على الانتخابات. وقد نتج عن ذلك بالتالي تحوّل في البنية الاجتماعية ومنظومة القيم. فأين المجتمع العربي من كل هذا التحول؟

من الواضح حتى اللحظة أن البنية الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنسم بالأهوية. وعليه، فإن معظم العلاقات، علاقات الأفراد في ما بينهم ومع الجماعات الأخرى، علاقات الجماعات مع الجماعات الأخرى، علاقات الأفراد مع الدولة، وعلاقات الجماعة مع الدولة، كل هذه العلاقات إنما تنسم عبر العائلة وعبر الجماعات الفرعية التي يتصنف بها المجتمع الأيوبي، والمقصود بالجماعات الفرعية المتمثلة بالقبيلة - العشيرة - والطائفة والجماعات العرقية، أو ما يطلق عليه علماء الاجتماع بشكل عام صفة المجتمعات الأهلية التي تكسبت عبر التاريخ نوعاً من الاستقلالية البنية التي استطاعت معها المحافظة على ذاتها أو إعادة إنتاج ذاتها، وهو ما نتج عنه إضعاف مؤسسات المجتمع المدني بموازاة تدخل الدولة ونسلبها على

المجتمع، ويرى خلدون السبب في هذا المجال أنه نظراً لرعاية الدولة لترتيبات التنظيم الأبوي، فإن الدولة ومؤسسات المجتمع المدني تعطي مكانة متفارية لمؤسسة العائلة والقرابة (العشيرة) ومؤسسة الطائفة لأن هاتين المؤسستين هما السبيل للحصول على المنافع العامة السياسية والاقتصادية في إطار علاقة يطلق عليها: المغرب - الربوب في الخليج أو المحسوبيات في لبنان والكثير من البلدان العربية الأخرى.

لن يغيب عن ذهننا هنا أن المفهوم الليبرالي قد أكد على عودانية الإنسان والتماقدية التي نشأت عن ذلك كانت تربط المحاكم بالمحكوم الفرد - الإنسان، وهو ما يختلف جذرياً عن الواقع المعاش أو المعروف في البنية الاجتماعية الموروثة في الوطن العربي. لأن الموروث يعتبر أو ينظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة وأن ذاته مستمدة من عضويته في هذه الجماعة وفق ما هو معروف في الذهنية القبلية، وفق ما هو معروف في الفكر السياسي الإسلامي، وهذا ما يستدعي طرح تساؤل التالي المشروع وفق ما نشهده من تغييرات في أنظمة الحكم في البلدان العربية ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم: هل منشهد تحولاً في الفكر السياسي الإسلامي الذي ينظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة والذي يرى في تغليب مصلحة الجماعة - الأمة على المصالح الأخرى؟

وكيف سيتلاءم ذلك مع الموروث من الذهنية القبلية التي تنظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة - العشيرة؟

في الساذج الديمقراطية انني تحدثنا عنها في هذا الكتاب: الديمقراطية الشعبية، السوراقراطية، والديمقراطية التوافقية، وحدنا هامشاً من الحريات لكنه هامش ضيق إذا ما أردنا مقارنته بالمجتمعات الغربية. وبصرف النظر عن أعصبة هذا الهامش من الحريات الذي معه يمكننا التساؤل: هل هو أقصى ما قدمته وما يمكن أن تقدمه تلك الديمقراطيات؟ إلا أن ذلك الهامش يسمح لنا بالقول إنه هامش مسموح به في إطار الموروث من الترتيبات الأساسية اللتين تميزان المجتمع العربي، ألا وهما البنية الاجتماعية والدين المتحالفان أصلاً وعبر التاريخ.

فد يكمن هنا الجواب عن تساؤل خير الدين حميد الذي لاحظ أن

الدولة العربية هي الأطول عمراً في التاريخ، فلماذا؟ وما هو السبب؟^{١١٦} ذلك أن السمة الأساسية التي لازمت الدولة العربية على اختلاف أنظمتها ووفق ما سبق ذكره إنما هي القبليّة. فالدولة العربية هي دولة القبيلة والعشيرة على ما يرى الكثير من الباحثين العرب، وإذا أصيحت الطائفة إلى القبيلة فلن يتغير في الأمر شيء لأنهما (القبيلة والطائفة)، تتمتعان بسمات مشتركة أهمها العصبية التي يتم استحضارها في الاستحقاقات المفصلة. وانطلاقاً من ذلك، وبناء عليه، سمحت لنفسني باستخدام مصطلح «الديموقراطية»، بما يعنيه هذا المصطلح من ممارسات ليست سياسية فقط، وفق الذهنية القبيلة المتوارثة، ومن هنا أيضاً سمحت لنفسني في خاتمة الفصل الأخير القول إن الوطن العربي يشهد صراعاً بين الديمقراطية وفق المنظور الغربي وكما يروج له والديموقراطية، وفق تركيبة المجتمع العربي الأثوية الموروثة.

إن الصراع الديمقراطي - الديمقراطي في المجتمع العربي سيستمر ما لم يحصل تغيير جذري في البنى المنتجة للسلطة وهي هنا البنية الاجتماعية والدين. التغيير الجذري، أي التحول، لا يحصل إلا وفق آليتين اثنتين لا تائفة لهما. التغيير من فوق، أي المفروض من السلطة السياسية الذي لم يؤدّ إلى نتيجة إيجابية، وفق ما عرفته الأنظمة العربية من خلال الانقلابات العسكرية التي شهدناها، والتغيير من تحت، أي عبر تعميم ثقافة منفصلة ومعايرة لما هو مبرور عند عامة الناس، لينحول هذا التغيير إلى ثقافة جديدة، وهو ما يحتاج إلى تربية أجيال جديدة على هذه الثقافة. وإذا كان الأفق لا يجعلنا نتصور أن التغيير لن يتم من فوق، فهو أيضاً يجعلنا نتصور أنه لن يتم من تحت وفق ما ذكرناه بسبب المعوقات المذكورة، أو على الأقل تحقيقه سيطول ويطول، وفي خضم ذلك سيبقى تدور في هذه الحلقة المفرغة. ومعه نتصور أن العنف المستخدم لإزالة السلطة أو الأنظمة، لن يولّد إلا العنف المستقل. ذلك أن العنف نوعيه المادي والمعنوي، هو سعة أيضاً من سمات الموروث الثقيل، أكان ذلك في الإطار الثقلي أو في الإطار اللبني، وكلاهما يتصف بالشمونية.

(١١٦) محمد مازكي [وآخرون]، الديمقراطية والتحرّكات المراهنة للشوارع العربي، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٤.

قد يتصور البعض أن هذه النظرة التشككية مبالغ فيها. وفي هذا الإطار أود القول إنه ربما تحمل هذه النظرة التشكك في التعبير، لكني مع ذلك أمل ألا يسيطر علينا الإحباط واليأس والقسوة، بل البناء على ما هو محقق، والأمل في ما سيتحقق. وأمل أن أكون قد قدمت من خلال هذا الكتاب قراءة بالإضافة إلى ما كتب وسيكتب عن الواقع العربي، وأن تكون هذه القراءة سوسيوثقافية مرضوعية. أما الأمل في التغيير فإن بدا من خلال هذه القراءة طوبارياً، فإني آخذ في الاعتبار أن كل إنجاز كبير يشهد عادة وأولاً بالأحلام الطوبارية.

المراجع

١ - العربية

كتب

- [إبراهيم، حسنين توفيق. *قاهرة العنق الباسي في النظم العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٧)
- ابن بشر، عثمان بن عبد الله. *حنوازن المعجد في تاريخ نجد*. الرياض: وزارة المعارف السعودية، ١٩٧١.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. *المقدمة*. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. *العقد الفريد*. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *تفسير ابن كثير*. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت. ل.].
- أركون، محمد. *الفكر الإسلامي: قراءة علمية*. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.
- أسعد، خالد. *العشائر السورية*. بحث غير منشور.
- أمين، سمير. *الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية*. ترجمة هنرييت عبودي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠. (سلسلة السباسة والمجتمع)
- . *ما بعد الرأسمالية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٩)

- الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. **الثورى بين التأثير والفائز**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.
- بالانديس، جورج. **الأنثروبولوجيا السياسية**. ترجمة علي المصري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.
- بدر، أحمد عبد الفتاح. **مفهوم الثورى في أعمال المفسرين**. القاهرة: (د. ن.)، ١٩٩١.
- بلنت، آن. **قبائل بدو الفرات**: عام ١٨٧٨. ترجمة أسعد الفارس ونصال معيوق. دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، ١٩٩١.
- بورجا، مرنسوا. **الإسلام السياسي**. ترجمة لوزين ذكرى. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.
- بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.
- بضون، أحمد. **الصراع على تاريخ لبنان**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.
- تاريخ الكويت. إشراف بعقوب عبد العزيز الرشيد. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧١.
- الترابي، حسن. **تجديد الفكر الإسلامى**. ط ٢. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
- الترافقية النظرية وتطبيقها في لبنان. إعداد محمد طي وكميل حبيب وعلي حنون. بيروت: المركز الاستشارى للدراسات والتوثيق، ٢٠١١.
- النجابري، محمد عابد. **إشكالات الفكر العربى المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **العلمانية**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٥٥.
- جور، جرايل. **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الساقي، ٢٠١١.

- حسن، خالد. إشكالية الديمقراطية واليدل الإسلامي في الوطن العربي، تونس: دار البراق، ١٩٩٠.
- الحائد، غسان. الذعتة القبلية في المشرق العربي، طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨.
- خالد، محمد خالد. لو شهدت حواهم.. لقلت. القاهرة: دار المقطم لمنشر والنوزيع، ١٩٩٤.
- خليفة، عصام. أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر. ط ٢. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥.
- خليل، خليل أحمد. العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل. بيروت: دار الحدائة، ١٩٨٤.
- الخورى، فؤاد إسحق. السلطة لدى القبائل العربية. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.
- القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣.
- دوزكهايم، إميل. في تقسيم العمل الاجتماعي. ترجمة حافظ الجماني. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٢.
- دياموند، لاري. مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور التخبه. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
- زريقة، نجدت. الديمقراطية: قصة لم تكتمل فصولها بعد... دمشق: دار بلال، ١٩٩٨.
- زكريا، أحمد وصفي. هشائر الشام. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣.
- سلامة، غسان. السياسة الخارجية السودية منذ العام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. (سلسلة الدراسات الأستراتيجية؛ ٣)
- _____. المجتمع والدولة في المشرق العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- _____. نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠)

- (أو آخرون). المجتمع والدولة في الوطن العربي. منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)
- سمارة، إحسان. مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي. بيروت. دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١.
- سعيح، صالح حسن. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.
- الشاري، توفيق محمد. فقه الثوري والاستشارة. ط ٢. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.
- شرايبي، هشام. النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
- شرارة، وصاح. الأهل والخصيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (الفكر العربي)
- شفيق، منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات - حركات - كتابات. تونس: دار اليراقق، ١٩٨٩.
- الشمياني، كريم. العرب: رهان الديمقراطية والسلام. بيروت: دار الميزان، ١٩٩٤.
- صالح، هاشم. مدخل إلى التنوير الأوروبي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.
- صاهر، مسعود. تاريخ لبنان الاجتماعي. ط ٢. بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤.
- عبد اتحبار، فالح. معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
- عبد، محمد ومحمد رشيد رضا. تفسير القرآن الحكيم (المسمى تفسير المنار). القاهرة: دار المنار، ١٩٦٠.
- العشماوي، محمد سعيد. الإسلام السياسي. القاهرة: سبت للنشر، ١٩٨٩.
- عطية، كلود مايز. بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي: مؤزمات مدنية بعقلية أهلية. بيروت: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، ٢٠١٢.

- علي، حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وفضية الديمقراطية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- عماد، عبد الغني. الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.
- . سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحدائث إلى المعولمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.
- عمارة، محمد. الإسلام والسياسة في فكر المسلم المعاصر. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢.
- . الإسلام وفلسفة الحكم. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤.
- الغزالي، محمد. أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية. القاهرة: دار نشر الأوساط للنشر، ١٩٩٠.
- فضل الله، مهدي. الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٤.
- قباي، خالد. اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨١.
- قباي، جاك [وآخرون]. إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان. بيروت: دار المغاربي، ٢٠٠٩.
- القرضاوي، يوسف. من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة. المنصورة - مصر: دار الوفاء، ١٩٩٣.
- قطب، سير عبد الرزاق. أنساب العرب. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧.
- كرد علي، محمد. خطط الشام. ط ٣. دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٧.
- كلاسنر، ياز. مجتمع اللا دولة. ترجمة محمد حسين ذكروب. بيروت: المؤسسة الصامعية للنشر، ١٩٨٦.
- كوثراني، وجيه. هويات فائضة.. مواطنة متفوصمة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.
- لاغا، علي محمد. الشورى والديمقراطية: بحث مقارنة في الأسس والمنتظمت النظرية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.

- لو كاتش، جورج، البديل الحقيقي: سنالينية أم ديمقراطية اشتراكية. ترجمة سناء أبو شقرا. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.
- ليبهازت، آرت. الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد. ترجمة حسني زينة. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦.
- مالك، أحمد [وأخرون]. الديمقراطية والتحركات المواهنة للشعب العربي. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)
- مشاركة، محمد زهير. الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨.
- معنوق، فريدريك. تطور علم اجتماع المعرفة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
- _____. مرتكزات السيطرة غرب/شرق: مقارنة موسيو - معرفية. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١.
- _____. المعرفة، المجتمع والتاريخ. طرابلس - لبنان: جروس برس، ١٩٩١.
- مغربي، عبد الغني. الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون. ترجمة محمد الشريف دالي حسين. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧.
- معتي، محمد أحمد وسامي صالح أبو كليل. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠.
- مفلد، محمد علي. الأصوليات: بحوث في معوقات التهوؤ العربي. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠.
- ملاط، سبلي. الديمقراطية في أميركا. بيروت: دار النهار، ٢٠١١.
- النهاني، تقي الدين. الشخصية الإسلامية. القدس: منشورات حزب التحرير، [د.ت.].
- _____. نظام الحكم في الإسلام. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.
- النحوي، عدنان علي وصا. الشورى لا الديمقراطية. القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥.
- نصار، ناصيف. نحو مجتمع جديد، مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

النفيب، خلدون حسن. آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

— . صراع الثبلية والديمقراطية: حالة الكويت. بيروت: دار الساقي، ١٩٨٦.

— . في البدء كان الصراع: جدل الدين والأئمة - الأمة والطبقة عند العرب. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.

— . المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف). ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

هاني الدرديري، نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية التيايية المعاصرة. [د. م. : د. د.]. ١٩٩١.

هلال، رضا. الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة. بيروت: دار الجبل، ١٩٩٢.

هلال، علي النديس [وآخرون]. الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هويدي، فهمي. الإسلام والديمقراطية. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
الياسيني، أيمن. الدين والدولة في المملكة العربية السعودية. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠.

دوريات

بالاندي، جورج. «المسلطة والحدائثة»، حوار أجراه هاشم صالح. «الفكر العربي المعاصر»: العدد ٤١، أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦.

البناء، جمال. «حوار في الديمقراطية»، البيان (لندن): العدد ٥٨، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

- الينا، حسن، «مير الجمعة» منشورة في جريدة الإخوان المسلمين اليومية (دار الدعوة، الإسكندرية): ١٩٧٨.
- تاير، ريتشارد، «الأنثروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة - حول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي»، ترجمة جهاد الشريك، الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢.
- الترايبي، حسن عبد الله، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، المستقبل العربي: السنة ٨، العدد ٧٥، آذار/ مايو ١٩٨٥.
- الشدان (طرابلس - لبنان): السنة ٢١، العدد ٤٣٦، آذار/ مارس ١٩٩٢، والسنة ٢٢، العدد ٤٤٢، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.
- الجابري، محمد عابد، «مع من ينفخ الغرب»، الاتحاد (أبو ظبي): ٢٢/٣/ ٢٠٠٥
- الجريدة الرسمية للجمهورية العربية السورية: العدد ٢٧، ٤ حزيران/ يونيو ١٩٥٣، والعدد ٢٩، ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٥٦.
- حاكم، صموت، «تطور الفكر القومي العربي عند عبد الناصر وميشال عفلق: دراسة مقارنة»، الفكر العربي، العدد ٢٢، ١٩٨١.
- الحالده، غسان، «الفكر القومي والديمقراطية»، النهار (بيروت): ٩/٥/ ٢٠٠٥
- الربيعو، تركي عني، «نحو تأسيس إناسة للدراسة المجتمع البدوي: قبلة طيء نموذجاً»، الاجتهاد: السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢.
- شمس الدين، محمد مهدي (الشيخ)، «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى»، النهار: ٢٠/٧/ ١٩٨٥.
- صالح، هاشم، «الفكر العربي المعاصر ومسألة الحركة الأصولية: محاولة إيضاح»، الوحدة: السنة ٨، العدد ٩٦، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢.
- «الطبقات الاجتماعية في الهند: شقوق قديمة في صور حديثة»، الثقافة العالمية (الكويت): السنة ٨، العدد ٣٣، آذار/ مارس ١٩٨٧.
- تغنوسي، راشد، «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتننة»، المتطرق: العدد ١١٠، ١٩٩٥.

القولبي، حسين. «الإسلام والحكم»، الكرسي العاشر، القصبة اللبنانية - من أقوالهم تستتجون».

المحلاوي، حنفي. «ومن بحاف الكتاب في مصر: تحقيق». أخبار الأدب ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

معتوق، فريدريك. «أزمة الاندماج الاجتماعي والشعاعي في لبنان والسلافة العربية». مجلة العلوم الاجتماعية (مركز الدراسات في معهد العلوم الاجتماعية، بيروت) - العدد ١٦، تموز/يونيو ٢٠٠٩.

_____. «الذهنية والعقليات». المديار (بيروت). ٢٩ - ٣٠/٤/١٩٩٤.

ينيم، محمد وسعيد شبار. «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والبدلالة والمنهج ومحاولة تطيحية». آفاق (المغرب): العددان ٥٣ - ٥٤، آذار/ مارس ١٩٩٣.

ندوات، مؤتمرات

تجارب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ - ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣. إعداد وتحرير عاطف عطية. بيروت: مؤسسة فريديش إيبرت؛ الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية؛ الاتحاد الأوروبي. ٢٠٠٣.

تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية، المؤتمر الأول، جمعية خريجي معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية - الفرع الثالث بالتعاون مع مجلس النواب. بيروت: الجامعة اللبنانية، ٢٠١١.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمتها المعهد الإيطالي أفونداسيوي إيني إنريكو ماتيني. جون ووتربوري [وآخرون]: إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية. سعيد بنسعيد العلوي [وآخرون]. بيروت: المركز، ١٩٩٦.

Books

- Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Paris: Ed. de minuit, 1980.
- Corn, Georges. *Histoire du pluralisme religieux au Moyen Orient*. Paris: Société nouvelle librairie orientaliste Paul Geuthner, 1998.
- Dahel, Robert A. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.
- De Planhol, Xavier. *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris: Flammarion, [1968].
- Halliday, Fred. *Arabia without Sultans: A Political Survey of Instability in the Arab World*. New York: Vintage Books, 1974.
- Lijphart, Arend. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- _____. *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkley, CA: University of California Press, 1968.
- Saliby, Kamal. *L'Histoire du Liban Moderne*. Beyrouth: Dar Al- Nahar. 1972.

Periodical

- Rustow, Dankwart. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model.» *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

البدوقراطية

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

أغلب ما تشر عن الديمقراطية في الوطن العربي إنما يصبّ في إطار الديمقراطية وفق المنظور الغربي. ولعل في هذه الرؤية محاولة إسقاط لن تكون ناجحة على الأغلب، لأن الديمقراطية وجدت في الغرب بيئة ملائمة حاضنة استطاعت من خلالها أن تطور نفسها على مرّ قرنين من الزمن تقريباً، لتدخل تدريجياً في صلب الذهنية الغربية وتتحول إلى ثقافة تقوم على عادتتين أساسيتين هما: اعتبار الديمقراطية منهجاً في التفكير وأسلوباً في العمل السياسي، أكثر مما هي صيغة مرسومة المعالم محددة المنبع. كما إن العديد من المفكرين العرب وحتى الغربيين، إنما ينظرون إلى الديمقراطية نظرة إجرائية تتحقق بالانتخابات التشريعية ويتداول السلطة، من دون التدقيق في طبيعة القوانين الانتخابية، وفي الرقابة والضوابط والعوامل المؤثرة في الانتخابات، وبإختصار، من دون مراعاة البيئة الاجتماعية وطريقة أو آلية عملها الناتجة عن طبيعة بنيتها، أو المراحل التاريخية التي مرت بها وأدت أو لم تؤدّ إلى تطور هذه البيئة، هي في نظر العديدين لا تزال بنية تقليدية محافظة.

ينتج كل من البنية الاجتماعية والدين في الوطن العربي منظومة قيم ثقافية واقتصادية وسياسية تتلاحم في ما بينها مشكلة ذهنية عامة، تسم المجتمع العربي بشكل أو بآخر بسمة خاصة يصعب عليها إسقاط المفاهيم الخارجة عنها، فمحاولة التشبه بالديمقراطية البالغة للمستوى الحضاري الأرقى وجعلها قاعدة للحكم على ما هو ديمقراطي أو غير ديمقراطي لهما يصعب علينا مسألة مقارنته لأن المفاهيم الحضارية والظروف السياسية عند العرب، وفي العالم الثالث بشكل عام، إنما تشكل (هذه المفاهيم والظروف، بيئة مغايرة قد لا تصلح لأن تنمو فيها الأفكار الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية كما هو شائع في أوروبا والعالم الغربي).

نتلاقاً من فكرة الموامة هذه يأتي مفهوم **البدوقراطية**، لا إضافة مصطلح جديد في علم الاجتماع السياسي كمصطلح «الشوراقراطية» التي تعني الموامة بين مفهومي الشورى الإسلامي والديمقراطية الغربية، وإنما ليكون معبراً عن البنية الاجتماعية ومنهج التفكير الذي يغلب على المجتمع العربي مقروناً بالية العمل السياسي التي يسميها خلدون النقيب «القبيلة السياسية» أو «الديمقراطية القبيلة».

ISBN 978-614-428-015-7



9 786144 280157

منتدى المعارف

بنية أقطار ٤ - شارع نجيب العرفاني - القاهرة - رأس بيروت
ص. ب. ٧١٩١ - ١١٣ حجاز - بيروت ٢٠٣٠ - لبنان
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb