مركز دراسات الوحدة العربية

طبعة ثانية، منقّحة

نحو
عقد اجتماعي عربي جديد

(بحث في الشرعية الدستورية)

الدكتور غسان سلامة

مركز دراسات الوحدة العربية
المكتبة
22 SEP 2011

نحو
عقد اجتماعي عربي جديد

(بحث في الشرعية الدستورية)

M
956
S159n /2nd

مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية
المكتبة
22 SEP 2011

نحو
عقد اجتماعي عربي جديد

(بحث في الشرعية الدستورية)

الدكتور غسان سلامة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

سلامة، غسان

نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية)/ غسان سلامة.

١١١ ص.

ISBN 978-9953-82-438-3

١. البلدان العربية ـ الدستور. ٢. المجتمع العربي. أ. العنوان.

306.0917541

العنوان بالإنكليزية

Towards a New Arab Social Contract:
A Study of the Constitutional Legitimacy
by Ghassan Salamé

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/ يونيو ١٩٨٧
طبعة ثانية منقّحة: بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١

«غالباً ما يطرح سؤال: من يضع الدستور؟ يبدو السؤال واضحاً. لكن نظرة أكثر تأنياً تثبت أن لا معنى بتاتاً لهذا السؤال. فالسؤال نفسه يعني ضمناً أنه لم يوجد دستور قبل الآن، وأنه ليس أمامنا بالتالي سوى تجمّع من الذرات البشرية»(*).

(*) Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel, *Principes de la Philosophie du droit* (Paris: Gallimard, 1963), p. 214.

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية ٩

مقدمة الطبعة الأولى ٢٩

١ ـ مكوّنات الشرعية: ثلاثية إيستون ٣٣

أولاً : المكوّن الشخصي ٣٤

ثانياً : المكوّن الأيديولوجي ٣٦

ثالثاً : المكوّن البنيوي ٤٢

٢ ـ عناصر الشرعية الدستورية: ثلاثية دويتش ٤٧

أولاً : شرعية الأصول ٤٨

ثانياً : شرعية التمثيل ٥٥

١ ـ المدرسة الليبرالية ٥٦

٢ ـ المدرسة القبلية ٦٠

٣ ـ المدرسة الشعبوية الحديثة ٦٢

ثالثاً : شرعية الإنجاز ٦٤

٣ ـ في ثقافة «اللحظة الدستورية» ٧١

٤ ـ نحو «عقد اجتماعي جديد» (مآخذ وردود) ٨٣

٥ ـ نحو عقد اجتماعي جديد: المضمون ٩٧

أولاً: الفكرة الوطنية ٩٧

ثانياً : الفكرة العربية ١٠٠

ثالثاً : الفكرة الديمقراطية ١٠٢

رابعاً : حقوق الأفراد/ حقوق الجماعات ١٠٥

خامساً: مضمون اجتماعي لعقد اجتماعي ١٠٧

خاتمة ١١١

مقدمة الطبعة الثانية

ـ ١ ـ

في أصل هذا الكتيِّب محاضرة كان من المفترض أن تلقى في مستهل اجتماع دوري لوزراء العدل العرب في عمّان سنة ١٩٨٧، لكن من دعاني يومها إلى الكلام ارتأى إلغاء الدعوة بعد اطلاعه على النصّ، فقام الصديق خير الدين حسيب بنشر المحاضرة بحرفها في كتيّب صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في منتصف ذلك العام.

يتناول النصّ ملامح العقد الاجتماعي الذي كنت أراه ضرورياً بين الدولة والمجتمع في بلداننا العربية. والواقع أني أعتبر هذا النصّ المثبت في هذا الكتيّب نوعاً من التكملة الطبيعية لعدد من المؤلفات التي تناولتُ فيها مسألتي الحكم والسلطة في وطننا العربي، ومنها كتاب **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، وكتاب **ديمقراطية بلا ديمقراطيين**، وكلاهما قد صدرا أيضاً عن مركز دراسات الوحدة العربية، وأُعيد نشرهما مراراً، كما صدرا أيضاً بعدد من اللغات الأجنبية. وإن كان قد غلب على هذين الكتابين طابع التشخيص، فإن هذا الكتيّب يتميّز بالرغبة في النصح، إسهاماً متواضعاً في محاولة إنتاج نوعية أخرى من السلطة، تقوم على أسس التفاهم

والتكامل بين الحكم والمجتمع، لا على حزمة الممارسات الفوقية والقمعية شبه العامة. ولقد ارتأينا أن ينشر مضمونه من دون أي تعديل على النصّ الذي يضمّه غلاف الكتيّب.

ـ ٢ ـ

أسوق هذا التطلع ووطننا العربي قد دخل في الأيام الأخيرة من سنة ٢٠١٠، بدءاً من تونس، وبصورة متتابعة في غير بقعة من أرض العرب، مرحلة من الاهتزاز العميق للسلطات القائمة، اتخذ في عدد من الحالات أشكالاً دموية موجعة. وإن كان من الادعاء المذموم القول إنه كان باستطاعتنا تجنّب هذه المآزق السياسية الدامية لو أننا ارتضينا بسلطات تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي مع المجتمعات التي تدّعي تمثيلها، فإنه من المشروع أن أزعم أن حظوظ اتقاء هذه المخاطر كانت لتكون أكبر بكثير لو أخذ مسبقاً ببعضٍ من هذا النصح. لكن نخبنا السياسية والثقافية على مختلف ألوانها، كانت في الإجمال قليلة الاهتمام بمسألة طبيعة السلطات القائمة بسبب تركيز مفرط على نقد الخطاب المعلن، أو بسبب خيارات أيديولوجية محدّدة تعطي المواقف ممّا كان يسمّى «القضايا الكبرى» الأفضلية على البحث في كنه الأنظمة القائمة، أو، في معظم الأحيان، لحذرٍ مفهوم من الرقيب أو الشرطي في كلّ مرّة كانت مسألة شرعية الحاكم تُستدعى إلى المساءلة.

لكنني أكتب اليوم وقد باتت هذه المسألة بالذات في جوهر الأحداث المتلاحقة على الساحة العربية، وقد غمرها من أقصاها إلى أقصاها ما أسميته «رفض الفجور» في مقالٍ نشرته مجلة **المستقبل العربي** في شباط/فبراير ٢٠١١[1]. ويقيني أن الخطاب المعلن للأنظمة القائمة، على تنوّعها، كما تموضعها الظاهر أو الحقيقي من القضايا

الكبرى، لم يعودا كافيين لحمايتها من مساءلة طبيعتها الجوهرية، أو نوعية العلاقة التي تربطها بمجتمعاتها. فلا الشرعية الدينية، ولا الإنجازات الكبرى المزعومة، ولا شخصية الزعيم، ولا الموقف المعلن من الصراع مع إسرائيل، ولا ادعاء الاستقلالية عن الأقطاب الدولية، عادت تكفي لتشكيل مناعة حقيقية لهذه الأنظمة أمام إلحاح المجتمعات على صياغة أخرى لعلاقة الدول بها، وفي الأساس أمام مطالبتها القوية بالانتقال من حالة النظام المفروض بالقوة أو بالعطايا أو بالتفرّد، إلى حالة التفاوض على كنه السلطة، وعلى معنى وجودها، وعلى وظيفتها في إدارة المجتمع.

هذه المطالبة العربية المفاجئة والملحاحة إلى حدّ الاستعداد للموت في سبيلها لا تأتي طبعاً من فراغ؛ إنها تنفجر فقط بعد نحو عقدين من التأخر على ما سُمّي «الموجة الديمقراطية الثالثة»، تلك التي انطلقت من جنوب أوروبا في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، ومنها إلى أمريكا اللاتينية، ثم إلى أواسط أوروبا وشرقها، مُحدِثةً ذلك التحول الهائل في طبيعة السلطة داخل ما كان يدعى «المعسكر الاشتراكي»، إلى بعض نواحي آسيا وأفريقيا. والحق، إن الوطن العربي بدا عصيّاً على تلك الموجة، إذ تمكّنت الأنظمة القائمة فيه من استيعاب تلك الموجة، متأقلمة معها من دون أن تدعها تمسّ جوهرها. وبدا ثبات الأنظمة العربية على حالها، وتعثرت المطالبات الداخلية والخارجية بتعديلها، وغلب نوع من اليأس على من كان يتمنّى لها اللحاق بتلك الموجة، حتى برز إلى الوجود مفهوم غريب، هو مفهوم «الاستثناء العربي»، الذي رأيناه ينتشر تدريجياً لدى الباحثين والمهتمّين، حتى بدا وكأنه واقع لا يُفَسَّر بإقناع، ولا يعالج بعقلانية، بل إن المهتمّين بأحوالنا، من أبناء جلدتنا، كما في

الخارج، عدّلوا من مقاربتهم للسلطة العربية، وبدلاً من أن يستمرّوا يتساءلون عن حظوظ انتقالها نحو الديمقراطية، باتوا يضعون المساحة العربية على اتساعها تحت عنوان «تجدّد الاستبداد»، وكأنهم مندهشون من قدرة التسلّط العربي على إعادة إنتاج نفسه من دون كلل، ضارباً بعرض الحائط تلك المطالبات بانتهائه، كما بمقتضيات تلك الموجة الديمقراطية العالمية الثالثة.

بديهيٌّ أنه من المبكر الحكم على سلسلة الأحداث التي بدأت ذات يوم ماطرٍ من أواخر عام ٢٠١٠ في سيدي بوزيد التونسية، التي توالت بعده في غير بلدٍ عربي، إذ يصعب، والأحداث تجري متسارعة وأنا أكتب هذه الأسطر، أن نجزم بمستقبل هذه السلسلة، أو بمتانة التحوّل الديمقراطي التي تحمله في طياتها. هل هو استلحاق متأخر بالموجة الثالثة، أو هل هي بداية موجة رابعة بدأت في أرجاء وطننا العربي، وستنطلق منه في الاتجاهات الأربعة؟ بل يصعب الجزم حقيقة وقد سالت الدماء الغزيرة هنا وهناك. هل الخيار الديمقراطي هو الذي سيخرج فعلاً من رحم هذه التحولات، أو أن التسلّط المتمادي سيتمكّن مرة أخرى من إعادة إنتاج نفسه. ليس التنبوء في صلب اجتهادنا طبعاً، ولكن الحدس، والقراءة المتمعنة في تسلسل الأحداث، وفي طبيعة القوى المتحركة، كل ذلك يشير إلى أن المجتمعات العربية لن تُحكم في المقبل من الزمن بالقيم والوسائل والقواعد التي كانت قائمة في الماضي القريب. وإن كان من رهان لدينا استعداد لأن نأخذه، فهو أن سبل الحكم متغيّرة لا محالة حتى في الأنظمة الأكثر تسلطاً، وأن الناتج النهائي لن يكون متسّقاً بالمطلق، بمعنى أن الدراسة المقارنة لأنظمة الحكم العربية كانت دوماً تشي بقدر لا بأس به من تنوّعها، وأن هذا التنوّع الذي بدا وكأنه يندثر، ولا سيما مع سعي عدد من

الحكّام المتسلطين على عدد من الجمهوريات إلى إقامة حكم وراثي على شاكلة الملكيات، سيعود مجدداً إلى البروز، نظراً إلى الاختلاف الواضح في الحالات المحلية التي تشهد ترجرجاً عميقاً في ثوابتها.

لكن شرارة سيدي بوزيد قد اندلعت آخر سنة ٢٠١٠، أي بعد عقدين ونيّف على انهيار جدار برلين. لم يكن العالم خلال هذه الفترة متوقفاً عند سقوط الجدار، بل كان هو الآخر في حال من التحرّك الواسع. لذا فالصحوة الديمقراطية الجارية اليوم في بلداننا تختلف بصورة ملموسة عن الموجة الثالثة من انتشار الديمقراطية، ليس بسبب تلكؤنا باللحاق بها حين وقوعها فحسب، بل لأن المنظومة العالمية قد تغيّرت هي الأخرى. من هنا يبدو لي من السذاجة بمكان أن نسقط على الصحوة الراهنة من دون تمهّل تلك المفاهيم التي انبثقت عن الموجة الديمقراطية الثالثة، بل ينبغي علينا بالعكس أن نراجعها ونعيد النظر فيها، ولا سيما أن الخيط الفاصل بين ما هو «محلي» وما هو «خارجي» بات ملتبساً إلى أقصى الحدود في زمن العولمة وثورة الاتصالات، وإعادة النظر في المفهوم التقليدي للسيادة وعناصر أخرى عديدة تجعل من المستحيل النظر في الحالة المصرية أو السورية أو اليمنية بوصفها حالة مستقلة، منعزلة، عصية على المعادلات الإقليمية والعالمية المحيطة بها، أو منفصلة عن التيارات الفكرية والأيديولوجية التي تعصف راهناً بالعالم الرحب.

ـ ٣ ـ

يضيق المجال هنا لتوصيف كل هذه المعادلات، أو لذكر كل تلك التيارات. غير أنه من المفيد التذكير ببعضها، ولا سيما حين نراها تؤثر في حظوظ نشوء عقد اجتماعي محلي، أو في مضمونه.

يتعلق **أولها** بالأيديولوجيا التي قيل إنها اندثرت مع سقوط الكتلة الشرقية. لكن أي عقد اجتماعي له بالضرورة مضمون أيديولوجي ما، فالأيديولوجيا تلازمنا بصورة واعية أو غير واعية. ما يغيّره الزمان هو المضمون، وليس هو واقع الطبيعة الأيديولوجية لأيّ تعاقد. وما نلمسه اليوم هو أن هزيمة الأيديولوجيا الماركسية، وبروز اقتصاد السوق كموَّجه غير منازع، يشكّل نوعاً من الهيمنة الواسعة للفكرة النيوليبرالية على حساب المضمون «الاجتماعي» (بالتحديد الضيق) لأي عقد «اجتماعي» (بالتحديد الأوسع).

لكن ما بدا بديهياً لفرانسيس فوكوياما منذ عقدين، أي انتصار اقتصاد السوق على الاقتصاد الموجّه، وتلازم ذاك الانتصار مع انتصار المؤسسات الديمقراطية على مؤسسات الاستبداد، لم يعُد بديهياً بعد عشرين عاماً على هذه الأطروحة، وباعتراف جزئي من فوكوياما نفسه. وذلك على الأقل لأسباب ثلاثة تتساوى أهميتها، وكلها مقتبسة من الممارسة الواقعية خلال العقدين المنصرمين؛ **السبب الأول**، هو أن الرأسمالية، ككل نظام يصبح عالمياً، يتنوّع في مضمونه بقدر ما تتسع رقعة تبنّيه. بكلام أوضح: إن الرأسمالية، وقد أصبحت النظام الاقتصادي المعتمد إجمالاً، لم تعُد بالضبط نفسها، إذ اضُطرّ مَنْ تبنّاها إلى أقلمتها مع الظروف الوطنية القائمة في البلد الذي أُدخلت إليه، حتى أصبح طبيعياً الحديث عن رأسماليات مختلفة بين بريطانيا والصين، أو بين الولايات المتحدة والهند، أو عن رأسماليات إنتاجية وأخرى ريعية، أو بين رأسماليات دولة ورأسماليات سوق، أو رأسماليات عائلية ورأسماليات شركات مغفلة. وعلى عكس نبذه الالتحاق بالموجة الديمقراطية، فإن وطننا العربي قد التحق بالموجة الرأسمالية بقدر لا بأس به من الحماسة. لذا لا يكفي، ونحن نبحث

في مضمون العقد الاجتماعي الذي قد ينبثق عن الإرهاصات العربية الحالية، أن نتحدث بصورة مثالية عن أثر التحول نحو اقتصاد السوق الذي شهدته بلداننا في العقدين المنصرمين، بل أن نتساءل بتعمّق عن كيفية حصول ذلك التحول: من قرّره؟ من استفاد منه؟ ماذا حصل للقطاع العام؟ هل هناك فعلاً قطاع خاص بالمطلق أو أنه قطاع ليس خاصاً في الحقيقة، بل هو مرتبط بصورة بنيوية بالأنظمة الحاكمة؟

إذا نحن طرحنا على أنفسنا هذه الأسئلة، فهمنا ذلك الحجم الهائل لقضية «الفساد» في صلب الأحداث الجارية حالياً، وفي دواعي التعبئة الجماهيرية ضد الأنظمة. لقد لمست في هذه التعبئة بعداً أسميته «أخلاقياً» منذ اللحظة الأولى لانفجار الأحداث، بمعنى أن التظاهرات كانت تستهدف في كل مكان متنفعي النظام بقدر (إن لم يكن أكثر) ما كانت تستهدف متسلطيه. وما نراه ضمنياً في هذا الاستهداف هو نقد جماهيري واسع، لا للتسلط المجرّد، بل لتلازمه في حالتنا العربية (وفي حالات أخرى مثل روسيا يلستين مثلاً) مع إعادة فوقية لتوزيع الثروة لصالح أبناء النظام واللصيقين عائلياً به. فالشرارة الثورية في بلداننا، لها، حيث نراها، بعد «اجتماعي» بالمعنى الضيّق، إذ إنها مرتبطة بنقد واعٍ أو مضمر لتحوّل اقتصادي كاذب لم يؤسس فعلاً لاقتصاد السوق التنافسي، بقدر ما سمح باستعمال ذلك التحول الاقتصادي كمجرد شعارٍ سمح بإضافة مصادر تربّح جديدة منحصرة بأبناء النظام وبمواليهم. من هنا، فإن أحد الأسئلة الكبرى يتعلق بالذات بمضمون العقد الاجتماعي الموعود: هل هو يتضمن تراجعاً عن مبدأ اقتصاد السوق ككلّ بالعودة إلى انخراط مباشر للدولة في إدارة الاقتصاد، أو هو، وهذا طبعاً ما أفضّله، يتضمن تصحيحاً عميقاً لممارسات العقدين

المنصرمين نحو بنى حقيقية للتنافس، ونحو فصل واضح بين منطق الحكم ومنطق السوق، فلا نعُد نرى متظاهراً يخاطب حاكمه (كما رأينا في ربيع ٢٠١١)، داعياً إيّاه إلى الاختيار الواضح: «أو تجارة أو إمارة»؟

السبب **الثاني** يتعلق بفرضية فوكوياما وغيره من النيوليبراليين بتلازم اقتصاد السوق مع المؤسسات الديمقراطية. كان نمو الصين وفييتنام وغيرها من الدول في العقدين الماضيين نوعاً من الرفض الضمني الصارخ لمقولة التلازم، إذ تمكّنت غير دولة في العالم، أعظمها الصين طبعاً، من تحقيق نمو اقتصادي مذهل من دون أن تمسّ بالضرورة بجوهر نظامها السياسي. وتعلّق المتسلطون العرب بالنموذج الصيني للدلالة على عدم التلازم وعلى انتفاء ضرورته، مكرّرين مقولة أن النمو الاقتصادي الأسرع يتم في عدد من الدول التي اختارت الإبقاء على نظام سياسي مغلق، يتحكّم به الحزب الواحد أو الأجهزة الأمنية أو الأسرة الحاكمة.

والحق يقال إن نفي التلازم لم يعدم من الحجج. فعدد الدول التي اختارت نظام السوق يفوق كثيراً عدد تلك التي انتقلت في الآن معاً من الاقتصاد الموجّه إلى اقتصاد السوق، ومن الحكم المتسلّط إلى الحكم الديمقراطي، بل تنبغي الإشارة إلى أن عدد الدول التي تحولت نحو الديمقراطية شهد نوعاً من التباطؤ، بل حتى التوقّف، إذ إنه، بعد قفزة جبارة ضاعفت عدد الدول التي يمكن وصفها بالديمقراطية من نحو أربعين إلى أكثر من ١١٠، توقفت الحركة وبدا حتى إن الموجة انكسرت، بل إن عدداً من البلدان شهد خطوات إلى الوراء في مسيرة الديمقراطية، مثل البيرو وتايلندا، وإلى حدّ ما روسيا وفنزويلا، وغيرها، بل يمكن أن نضيف أن نوعية الديمقراطية نفسها قد أصيبت

بشوائب عديدة، مثل الفساد الواسع (الهند)، أو نمو التيارات الشعبوية (في عدد من أمريكا اللاتينية)، أو بروز تيارات شبه عنصرية (في عدد من الدول الأوروبية، حتى في اسكندنافيا)، ناهيك بسيطرة المال المؤدلج على العملية الانتخابية (ولا سيما في الولايات المتحدة) أو بتدهور وضع الإعلام كسلطة رابعة في عدد من الدول الأكثر تقدماً. لذا كان بإمكان عدد من الحكّام العرب أن يقولوا: ألا تريدون نمواً اقتصادياً؟، نحن نعمل لإنتاجه، فما لكم وللمشاركة السياسية؟ وهذا موضوع آخر لا علاقة له بالنمو، بل إنه، في مراحل إطلاق عملية النمو، قد تكون المشاركة السياسية ذات آثار سلبية في عملية التنمية، بما تقتضيه من قرارات حاسمة وسريعة لا تتحمل كثرة المناقشات البرلمانية والإعلامية.

في المقابل، فإن الحجّة المعروفة لدى كل التسلطيين بأن «الهند قد بقيت فقيرة رغم نظامها الديمقراطي»، قد سقطت في الفترة عينها مع لحاق الهند بالدول السريعة النمو، بل تسنّمها موقع الصدارة بينها. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن التلازم بين الديمقراطية واقتصاد السوق هو من تلك الطبيعة الأوتوماتيكية التي اعتقدها البعض، وهي أن التأثير المتبادل حقيقي. ومقولة إن نشوء طبقة وسطى صينية حقيقية لا بدّ له من إنتاج تحوّلات سياسية في الصين، ما زالت، برأيي، صحيحة، لكن الحقبة المفترضة لذلك طالت أكثر مما كان متوقعاً، إذ لم يحصل شيء فعلاً من هذا القبيل بعد مرور نحو عقود ثلاثة على التعديلات العميقة التي أجراها دنغ تسياو بينغ في الاقتصاد الصيني. وفي الأساس، فإن القيم التي يفترضها نظام سياسي ديمقراطي لا تتطابق بالضرورة مع اقتصاد السوق، بل يمكن القول إن الأيديولوجيا النيوليبرالية، بجنوحها

التلقائي نحو تسليع كل شيء، من العمل الفني، إلى الشهادة الجامعية، إلى الخدمات العامة، قد تصل إلى حدّ تسليع العمل السياسي نفسه، كما شهدناه مع القرار الخطير للمحكمة العليا الأمريكية بالسماح بتمويل الحملات الانتخابية من قبل الأفراد والشركات من دون حدود، ممّا يفسد إلى حدّ كبير العملية الانتخابية.

وخلاصة الأمر، إن المطالبة بالمشاركة السياسية أو بالتوصل إلى عقد اجتماعي بين الدول والمجتمع الأهلي هدف قائم بذاته من الخطأ شرعنته عن طريق إظهاره كشرط من شروط النمو الاقتصادي. وإن كان من أمثولة طويلة الأمد يمكن استخراجها عربياً من مقارنة التجربتين الصينية والهندية، فهي أن الديمقراطية ليست عقبة أمام النمو السريع، ولا هي في المقابل شرط مسبق لذلك النمو، إنما هي هدف قائم بذاته، شرعيته منه وله.

أما **السبب الثالث**، فله علاقة بدور الدولة في النظام الاقتصادي الرأسمالي، إذ بات واضحاً أن ذلك الدور لا ينتفي بمجرد الانتقال إلى نظام السوق، بل هو يبقى ضرورياً، ولكن وظيفته تتغيّر من أساسها. فإذا كان دور الدولة في الاقتصاد الموجّه هو دور ربّ العمل، فدورها في اقتصاد السوق أكثر دقة، ولكن بالضرورة نفسها. وتعلمنا التجربة الروسية (وعدد من التجارب العربية القريبة العهد) أن على الدولة إعادة عملية خصخصة القطاع العام خلال المرحلة الانتقالية بطريقة تنافسية حقيقية تمنع نشوء طغمة مالية تحلّ مكان الدولة كمالكة للمرافق العامة، تشتريها بأبخس الأثمان بفضل ارتباطها بالسلطات السياسية، وتعيد بيعها بأكبر الأرباح على حساب عموم المواطنين. وبعد إتمام المرحلة الانتقالية، يبقى دور الدولة أساسياً، إن في تصحيح جنوح الرساميل الكبرى،

الوطنية والخارجية، للمضاربة على العملة الوطنية، أو في كبح جماح السوق المالية من أن تتلاعب من دون رقيب أو حسيب بالسوق العقارية أو بالخدمات العامة. والأزمات المالية المتعاقبة في السنوات الأخيرة، في عقر دار الرأسمالية، أي في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، خير دليل على طبيعة الرأسمالية المتفلتة من أي عقال، والتي تحملها على إنتاج الأزمات المالية الواحدة تلو الأخرى، مما يستدعي تدخلاً ضرورياً للدولة، إن لإنقاذ المؤسسات المالية التي ضربها جنون المقامرة بأموال المودعين أو للحفاظ على مصالح المجتمع الأساسية.

وهذا الدور ضروري أيضاً لحماية السوق الوطنية من بعض الجوانب الخطرة في عملية العولمة المالية. إن دولاً مهمة في الغرب، كما في الشرق، لا تتردّد أحياناً في كبح جماح الرأسمال المعلولم باسم مصالحها القومية العليا، كما حصل لشركة نفط صينية حاولت شراء شركة نفط أمريكية، أو لشركة من دبي حاولت شراء الحق بإدارة موانئ أمريكية. ليس هناك في القانون الدولي ما يحدد ما هي هذه «المصالح العليا»، ولكلّ دولة أن تحددها كما تشاء، ولا سيما بالنظر إلى هشاشة تأثير صندوق النقد الدولي أو منظمة التجارة الدولية أو الاتفاقات الدولية ذات الشأن. وما زال الدعم غير المبرّر الذي تقدمه الحكومة الأمريكية إلى مزارعي القطن، أو الاتحاد الأوروبي لمزارعيه إجمالاً، قضية تقف عندها التجارة الحرّة، وتسيء إلى مصالح المزارعين في العالم النامي. من هنا أهمية دور الدولة في بلداننا في تناول مختلف قطاعات الإنتاج فيها، والنظر بتعمّق في المدى والوسائل الفضلى لحمايتها أو لفتحها أمام أهواء العولمة.

ويبقى دور الدولة أساسياً أيضاً في تأمين المرافق العامة. إن المنطق الذي يتحكّم باقتصاد السوق في تعبيره الفجّ هو الربحية، والربحية

تتناقض مراراً وتكراراً مع معطيات أخرى لا تقلّ عنها أهمية، كمثل تأمين السلم الأهلي من خلال خدمات اجتماعية تؤمنها الدولة لضعيفي الدخل وللفقراء عموماً. صحيح أن الدولة العربية في مرحلة التفاؤل الشديد في قدراتها كانت قد أخذت على نفسها توظيف كل من يحمل شهادة جماعية، وتأمين الحماية الصحية لكل مريض، وتأمين التعليم للأولاد وللبنات في الريف كما في المدينة وإشاعة الماء والكهرباء والطرق لعموم الناس؛ وصحيح أيضاً أنه مع الفساد المستشري في الإدارات العامة، ومع الانفجار السكاني الذي مرّت به المجتمعات العربية، ومع الإنفاق غير المبرّر على المؤسسات الأمنية والعسكرية، رأينا دولنا العربية تعجز عن الوفاء بتعهداتها في مختلف هذه المجالات، فتراجعت نوعية التعليم، واهترأ نظام الاستشفاء، وتم تبذير المواد الغذائية المدعومة . . . الخ. ثم رأينا تلك الدول تتخلّى قانوناً عن هذه المسؤوليات من خلال السماح لشركات تجارية بتقديم هذه الخدمات التعليمية أو الصحية لقاء بدل وبهدف الربح، ورأيناها تحاول رفع الدعم عن القمح أو الزيت أو الغاز البيتي. لكن دورها لا ينتهي هنا هو الآخر، ذلك أن اقتصاد السوق، ولو سمح بإخراج الملايين من تحت عتبة الفقر المدقع (كما حصل في الصين)، فإنه يزيد أيضاً من الفروقات في المداخيل، ويبقى دور الدولة جوهرياً في تصحيح هذه الفروقات من خلال استمرار التعهّد بالخدمات الاجتماعية العامة بالتوازي مع الشركات الهادفة إلى الربح، ومن خلال ضمان أن ما تمّت خصخصته من مرافق في الصحة والنقل، أو في التعليم، يستوفي فعلاً الشروط الأساسية لبقائه.

ـ ٤ ـ

وإذا نحن عدنا إلى العقدين المنصرمين، وجدنا أن على العقد

الاجتماعي المرغوب فيه أن يأخذ أيضاً بالاعتبار عدداً من التطورات الفكرية والسياسية اللاحقة زمنياً للموجة الديمقراطية الثالثة، التي لم تكن قد تبلورت آنذاك. وأول هذه التطورات ثورة المعلومات والاتصالات التي نلمس تأثيرها الهائل في كل الساحات العربية الملتهبة حالياً. قيل سابقاً إن الثورة الإيرانية استعانت بالكاسيت، وإن الانتفاضة الفلسطينية الأولى أُديرت من خلال الفاكس. لكن شيوع الإنترنت ومشتقاته، وتطور الهاتف المحمول وتطبيقاته، وانتفاخ أعداد التلفزيونات الفضائية، أحدثت جميعاً ثورة تكنولوجية واسعة، هائلة ومنفتحة على التجدّد والتطور غير المحدودين. ولهذه الثورة نتائج خطيرة، إن على مسار التحولات السياسية الجارية على الأرض، أو على طبيعة أيّ عقد اجتماعي جديد قد ينتج منها. فكيف لنا أن نقارب تلك النتائج، مع يقيني أن في الفترة بين كتابة هذه السطور ووصولها إلى يد القارئ، قد يظهر منتج تكنولوجي جديد يزيد من أهمية تلك النتائج؟

علينا **أولاً** أن نعترف بأن ثورة المعلومات قد زادت عمقاً ذلك التمييز المعروف في معنى الديمقراطية. فالديمقراطية هي من جهة مجموعة من الحريات المتاحة (في العقيدة والرأي والدين والتعبير والانتقال . . . الخ)، وهي أيضاً مجموعة من المؤسسات الآيلة إلى تداول سلمي للسلطة. ما حصل في بلداننا العربية هو أن السلطات القائمة توصّلت بعد حين إلى قناعة بأنها عاجزة عن وقف سيل المعلومات والآراء التي كانت قد تمكّنت من حجبها عن المواطنين أيام الكتاب والجريدة، فاعترفت بأن الرقابة التي كانت تفرضها باتت مستحيلة في عصر اليوتيوب والفايسبوك و«الجزيرة»، فتأقلمت مع هذا الواقع ورضخت للاتساع الهائل في مجال التعبير، بل إنها حاولت أن تجيّره لمصلحتها من خلال إنشاء فضائيات تابعة لها

وصفحات إنترنت لدعايتها، ودفعت أثماناً باهظة لشراء برامج صينية أو إيرانية أو غيرها لغرض الرقابة الإلكترونية أو التنصّت على مكالمات المحمول. لكن ثورة الاتصالات كانت دائماً أقوى من المحاولات البائسة لوأدها. فما كان من السلطات إلا أن قبلت عملياً بنشوء فضاء واسع للتواصل، ولا سيما أن انخراطها في العولمة الاقتصادية والمالية كان يفرض عليها فرضاً السماح بالإنترنت بهدف استقطاب المستثمر الأجنبي أو حتى السائح العابر.

هكذا أقرّت السلطات القائمة بهزيمتها في مجال الحريات. كان بإمكانها اعتقال صاحب مدوّنة (Blog) بعينه، أو حجب موقع بعينه، ولكنها عجزت عن النأي بمجتمعاتها عن الثورة التكنولوجية الهائلة. لذلك اتسعت رقعة الحرية كثيراً في بلداننا خلال العقدين المنصرمين، لا بمنحة من السلطات القائمة أو بسماحة منها، بل بسبب عجزها عن استعمال المقصّ الذي لم يعُد نافعاً في عصر الإنترنت. ويمكن لمن هو مثلي، أي قد تجاوز الستين من عمره، أن يلحظ ذلك الاتساع الهائل في الحريات الذي ما كان متاحاً لنا على الإطلاق في شبابنا. لكن السلطات عوّضت بسرعة عن تلك الهزيمة من خلال المعنى الثاني للديمقراطية، فما اضطّرت اضطراراً إلى الرضوخ له في مجال الحريات أخذته باليد الأخرى في مجال تداول السلطة. وبينما كان نطاق الحريات يتسع، كان نطاق السلطة يضيق؛ بمعنى أن الحاكم استمر متفرّداً في الحكم إلى درجة أنه اعتبر الحكم حاجة من حاجياته يتصرف بها كما يشاء، ويُشرك فيها من يشاء، وعندما يتقدم به العمر يورثها لمن يشاء. لذا يحق القول، ولو بشيء من التبسيط، إن المجتمع الأهلي ربح اتساعاً في حرياته، وخسر ضيقاً في إمكانيات مشاركته في السلطة، وكأن لسان حال الحكام قد أصبح: قولوا ما شئتم، واكتبوا ما تريدون،

ولكن الأمر لي، ولابني من بعدي. لذا، فإن الإرهاصات التي نراها اليوم من شأنها أن تعيد مسألة تداول السلطة إلى الواجهة بعدما أغمط حقها من الاهتمام لفترة طويلة. لا أقول إن الحريات باتت مضمونة للجميع، ولكني أقول إن قدرة السلطات على لجمها أصبحت أضعف، كما رأينا في سورية، حيث لم ينفع النظام كثيراً منعه للإعلام الأجنبي من تغطية الأحداث الدائرة. وإذا كانت ثورة الاتصالات هي سبب اتساع مجال الحرية، فإن موضوع التداول السلمي للسلطة يقتضي نضالاً داخلياً شائكاً لدفن جنوح الاستئثار، وكسر عادة التوريث، وتعزيز مبدأ ملكية المجتمع (لا أسرة، ولا طائفة، ولا عصابة، ولا حزب) للدولة، كالأداة الأساسية المرتضاة إجماعياً لإدارته. هنا بالذات يقع همّ إعادة بناء الدولة كمرفق عام بوصفه هدفاً ضرورياً من أهداف المجتمع الأهلي المتحرّك. ومن هنا أيضاً الصعوبة الهائلة لمرحلة ما بعد الانتفاضات في حال نجاحها، إذ عليها من جهة أن تسمح للمجتمع الأهلي بتنظيم نفسه بصورة راشدة، وعليها أيضاً أن تعيد بناء الدولة الواحدة الجامعة الفاعلة التي كان قد تم تحويلها إلى شيء عادي يُستعمل ويُبتذل ويُستغل، وفي النهاية يُورّث.

وعلينا **ثانياً** أن نقبل بأن الشباب من أولادنا أقدر منّا بكثير على تفهم ثورة الاتصالات، وعلى الاستفادة منها، فهم برهنوا ذلك مراراً وتكراراً، وبروح إبداعية عالية، خلال كل هذه الانتفاضات، بينما رأينا معظم الأجيال الأكبر تتعثّر بسبب أميّتها الإلكترونية الواضحة. وهذا يعني عملياً أن أي عقد اجتماعي جديد قد ينبثق من هذه الانتفاضات لا يمكن له أن يقوم وينمو على ممارسة سرقة الانتفاضة من الذين قاموا بها.

من الطبيعي أن يعاد الاتصال بشخصيات وطنية لم تتلوث أياديها

في ظل نظام مخلوع للعب دور السلطة الانتقالية المعنوية السابقة لعقد اجتماعي جديد. ومن الممكن تصوّر دور للمؤسسة العسكرية بالذات خلال المرحلة الانتقالية نفسها. ولكن ينبغي أيضاً ألا يمارسها عتاق السياسيين مهما كانت هيبتهم، ولا كبار الضباط مهما كانت سلطتهم نوعاً من الرعاية الأبوية الصارمة التي تؤدي إلى استبدال القديم بالأقدم، أو إحلال الثمانيني مكان الستيني.

في قلب الانتفاضات التي نشهد، احتمال حقيقي لحرب بين الأجيال من الممكن تفاديها إن نحن قبلنا بأن يكون صانعو الانتفاضة هم الأولى بميراثها. لذا، فثورة الاتصالات لا تحمل فقط أدوات للتواصل جديدة، بل إنها تحمل أيضاً مضموناً ثقافياً مضمراً من شأنه أن يدكّ أسس السلطة الأبوية، لا في المنزل فحسب، بل أيضاً في المجال السياسي.

وفي بلداننا بالذات، فإن ثورة الاتصالات من شأنها أن تعطي الشباب فرصة لدخول العمل العام من دون استئذان ممّن هم أكبر سنّاً، كما جرى التقليد المتحكّم. ومن شأنها أيضاً أن تسمح للمرأة بالسعي إلى قبولها داخل المجال العام بما فيه السياسي، فلا تنقلب الآية المعروفة، فيأكل الأبناء الحصرم في الشوارع، وعلى يد رجال الأمن، والآباء يضرسون. فأفضل ردّ على منهج التوريث التسلطي الذي كاد أن يعمّ في أقطارنا هو دخول الشباب المتحرك عنوة إلى المجال السياسي، وهذا يشمل بناتنا كما الأبناء. إن كنا فعلاً قد «هرمنا»، كما قال ذلك التونسي، ونحن ننتظر هذه اللحظة، فالأوْلى بنا الاعتراف أن إدارة شؤون البلاد يجب أن تعود بعد الآن، لا إلى الجيل الذي «هرم» منتظراً، بل إلى ذلك الذي تحرّك، كي يقضي على فساد الاقتصاد، كما على ركود السياسة.

وعلينا **ثالثاً** أن نعترف بأن تملّك وسائل ثورة الاتصالات هو مصدر هائل جديد للقوة. لا تستوي الدولة المالكة للأقمار الصناعية مع الدولة التي تشتري في السوق صور تلك الأقمار، ولا تستوي الدولة التي محت الأميّة الإلكترونية في شعبها مع الدولة التي ما زالت الأميّة الكتابية عاهة أكثرية مواطنيها. لقد دخلنا عصر الحروب الإلكترونية بهجمات سريعة على حواسيب الخصم، ودخلنا عصر «القوة الناعمة» التي تلجأ إليها الدول، لا كبديل من قوتها المادية، عسكرية أو اقتصادية، بل كرديف مهم لها. والفارق هائل بين منتج المعلومة ومستهلكها، وبين صاحب الرأي والمستمع إليه. كما إن الهوة عميقة بين من يتمكّن من إيصال صوته، ومن يضيع رأيه في خضمّ سيل المعلومات والأفكار الجارف.

لذا على أي عقد اجتماعي جديد أن يتضمن تفكيراً خلّاقاً حول ملكية وسائل الاتصال الاجتماعي، وملكية المؤسسات الإعلامية والثقافية. إننا نشهد في العالم المتقدم تمركزاً خطيراً لتلك الملكية في أيدي أفراد أو شركات ليس الصالح العام بالضرورة هدفها، كما نرى دوراً كبيراً للحكومات في عملية إنتاج وسائل إعلام لا تتمكّن من إخفاء تمثيلها للحكومات التي أنشأتها. ويقيني أن الاستعمال الواسع لوسائل الإعلام من قِبَل حكومات عربية أو أجنبية بعينها، كما الفضائح المتلاحقة داخل ما يسمّى بالإعلام الحرّ (وإمبراطورية روبرت ميردوخ خير دليل على ذلك)، تطرح بقوة مسألة المصالح التي تدافع عنها تلك الحكومات أو تلك الشركات. إن منع السوق المالية من فرض تمركز مبالغ فيه لوسائل الإعلام في شركات بعينها، ومنع الحكومات القادرة من استعمال وسائل الاتصال لخدمة مصالحها باتا أمرين في غاية الأهمية. ولا أعتقد أن مفهوماً ملائماً قد تم

التوصل إليه عالمياً في هذا المجال بعد تدهور أحوال الصحافة المكتوبة، وبالنظر إلى تهافت الإعلام الرسمي، ومساوئ سيطرة منطق السوق الفجّ على مجال الثقافة والإعلام. إنما التساؤل مفتوح أمامنا لمعالجة مسألة ما عادت هامشية.

وعلينا **رابعاً** أن نعترف أن مسالة الهوية عادت إلى الصدارة بقوة بالتوازي مع ثورة الاتصالات، فالانتفاضات الحاصلة أمام أعيننا قد خدمت الهوية العربية بما لم يتمكّن دعاة القومية من القيام به خلال عقود طويلة، إذ لعبت وحدة اللغة دوراً عظيماً في التواصل والتماثل بين مختلف الساحات العربية. وتعلمنا معاً الجغرافياً المحلية لكل قطر عربي، وتعلمنا معها أسماء المدن والقرى والدساكر والمسافات بينها. وسمحت وحدة اللغة بالتلاقح الفكري المتحرّك، وبانتقال الأفكار وشعارات التعبئة وطرق استعمال المنتجات التكنولوجية، بحيث تزامن رفض الفجور الأخلاقي مع ثورة ثقافية واسعة طالت الهوية والتموضع الذاتي والجماعي، وحب المقارنة، ورغبة التماثل والتواصل، بل والتكامل داخل كل بلد، وبين البلدان العربية. إنها صحوة عربية بامتياز، حتى لو كانت كل انتفاضة رأيناها هي بنت ظروف بلدٍ بعينه.

ـ ٥ ـ

لم أصب يوماً باليأس من حيوية الثقافة العربية حتى في أحلك أيام السياسة العربية. وجاءت هذه الانتفاضات العربية لتنتج أملاً بقطيعة جذرية بين الفكرة العربية والممارسات التسلطية والاستبدادية التي شاعت باسمها، وهي جاءت لتسمح لنا مجدداً بالتفكير في تزويج ثابت للعروبة الثقافية مع الحياة الديمقراطية. أقول إنها فرصة،

وأضيف إنها مجرد أمل، ذلك أن الأخطار التي تحيق بتلك المزاوجة المرتجاة أخطار هائلة، بدءاً بإمكانية فشل هذه الانتفاضات في إنتاج عقد اجتماعي جديد، مروراً بمحاولات حثيثة لسرقة منجزاتها من قبل فلول الأنظمة المنهارة، أو من قِبَل المؤسسات العسكرية والأمنية، أو من قِبَل الأجيال العتيقة، أو من قِبَل التيارات التبسيطية الرجعية، وانتهاء بنوع من الشعبوية الحضارية والدينية التي قد تحرف مسارها بعيداً عن أماني من قاموا بها بشجاعة نادرة وبإصرار مثير للإعجاب. سنرى جميعاً إلى أين يقودنا هذا المخاض العسير والدموي أحياناً، ولكني خائف فعلاً من هذا الرهط المتنوّع المندفع إلى تملّك الانتفاضات من دون وجه حق، وإلى وأدها تحت ستار الدفاع عنها. ويقيني أن المخاض طويل في الزمن ومتّسع في الجغرافيا، يتطلب سنوات طويلة قبل أن تنبثق عنها شرعية ثابتة، وهو مندرج على طول الساحة العربية في الدول التي شهدت حراكاً قبل اليوم إلى الدول التي ستواجه حراكاً مماثلاً في الآتي القريب من الزمن.

وإن كان الزمن الانتقالي طويلاً، يتطلب مزيجاً من الصبر والوعي والإصرار، فسبب ذلك أساساً أن العقد الاجتماعي يتضمن طرفين بالضرورة: الدولة والمجتمع. وإن نحن أمعنّا النظر، لوجدنا أن الأنظمة القائمة قد قامت بالاستيلاء على الأولى، وبالاستبداد بالثاني. من هنا هول التحدّي الذي ينتظر الشباب المنتفض لكونه مزدوجاً، إذ عليهم أن يحرّروا الدولة من استغلال النظام، وأن يحرّروا المجتمع من تسلّطه. ذلك أنه في ظلّ الأنظمة شبه المملوكية التي تحكّمت بنا لعقود طويلة، استسهل الحكام كثيراً استتباع الدولة والمجتمع معاً والتحكّم بهما معاً حتى تحولت الدولة إلى مجرد أداة تسلّط، وكاد المجتمع المدني أن يندثر بالكامل. وأجمل ما نلمسه في

هذه الانتفاضات هو إعادة تملّك الناس لدولتهم ولمجتمعهم معاً، فباتوا يريدون للقضاء أن يفصل، وللصحة أن تعالج، وللجيش أن يدافع عن الوطن، لا أن يقتل الناس، وللشرطة أن تحفظ أمن المواطن، لا أن تحرس أمن الحاكم. إنهم يريدون لكلٍّ مفصل من مفاصل الدولة أن يقوم بوظيفته الأصلية، لا بالدور المنحرف الذي أعطي له عبر السنين. وهم يريدون في الآن معاً أن يتحرّك المجتمع الأهلي، وأن يطالب ويصرّ ويتظاهر، وبالتالي أن ينتظم ويراقب ويتفاعل. وفي عدد من الحالات النافرة، كان النظام قد ذهب إلى حدّ نوع من أنواع إلغاء الدولة تماماً، وإنكار وجود المجتمع المدني الواحد أساساً، ممّا يتطلب اليوم، لا تحرير الدولة بل إعادة بنائها، ولا تحرير المجتمع بل إثبات وجوده، بعدما تم تقطيع منهجي لأوصاله، مذهبياً وجهوياً وقبلياً. إننا لم نقرأ بعد من كتاب الصحوة العربية الراهنة غير فصولها الأولى، أما الفصول العديدة الأخرى فهي بعد لم تكتب.

الهوامش

(١) غسان سلامة، «عن تونس،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨٤ (شباط/فبراير ٢٠١١)، ص ٩ ـ ١٤.

مقدمة الطبعة الأولى

فقدان الشرعية، علّة العلل، أو هكذا تقارب الأنظمة العربية القائمة كوكبة متعاظمة من الباحثين المهتمّين. فهذا عالم سياسة أمريكي يجزم بأن «الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في العالم العربي المعاصر. ففقدان هذه المادة السياسية التي لا غنى عنها يفسّر إلى حدّ كبير الطبيعة المتقلّبة للسياسة العربية والطابع التسلطي المترجرج لكل السلطات العربية الراهنة. وعلى السياسيين العرب بالتالي أن يتحرّكوا في بيئة سياسية، شرعية الحكام والأنظمة والمؤسسات فيها متقاطعة، وفي أفضل الحالات، نادرة»[١]. ولا يقلّ رأي عالم اجتماع من مصر حدّة عن هذا الوصف القاسي، إذ يقول: «الوطن العربي ـ بامتداده من المحيط إلى الخليج ـ تحكمه أنظمة خائفة مذعورة، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها، وبين بعضها الآخر، وبينها وبين قوة أو أكثر من القوى الخارجية... حالة الشك والخوف والذعر هذه هي تعبير درامي كئيب عن أهم الأزمات التي تواجه الأنظمة العربية وهي أزمة الشرعية، وبتعبير أدق أزمة تضاؤل الشرعية أو غيابها بتاتاً في أنظمة الحكم العربية الحالية»[٢].

يبقى هذا الوصف الراهن للسلطات المعاصرة، على قسوته

الواضحة وغير المحتاجة إلى تعليق، طرياً ليناً، إن قورن برأي من هم أحرص على وضع أزمة الشرعية هذه في سياق تاريخي تراثي. فهذا عالم إسلاميات لبناني يؤكد: «صحيح أن مجتمعاتنا التاريخية عرفت اضطرابات عميقة نتيجة سوء السياسة، لكن ما تعانيه اليوم يكاد يتهدد وجودها ذاته في ظل الدولة/المسخ التي ليست إسلامية وليست قومية، وليست ليبرالية غربية. إنها القوة المجردة التي تريد أن تفترس «المجتمع الأهلي» كله، أي مجتمعها هي المفترض أنها تحكمه لما فيه خيره وتقدمه وصلاحه المستقبلي»[٣]. وقد لا تكون هذه الظاهرة المقلقة جديدة، بل هي مكوّن قديم من الثقافة السياسية العربية، ورثناها منذ زمن طويل. يناقش مؤرخ مغربي مرموق الفكر السياسي العربي/الإسلامي، ويستنتج منه أن «واقعية المفكّرين العرب الكلاسيكيين القصوى جعلتهم ينزعون عن الدولة أية شرعية. ولم تغيّر الإصلاحات الليبرالية شيئاً من هذا الموقف، بل يمكن القول إن الانتقادات الليبرالية، وبالتالي الماركسية، قد عززت هذا الموقف وقوّت منه». ويضيف المؤرخ نفسه، وهو يدخل مجال الفلسفة: «لقد تم استبعاد أية نظرية أخلاقية للدولة، بينما قوة الدولة الحقيقية تنبع من تحول الدولة إلى فكرة. وهذا التحول يؤسس شرعية الدولة، ويسمح لها بالمرور دون أذى بأصناف الهزائم العسكرية، وأزمات الاستخلاف وأزمنة الفقر والعوز»[٤].

نسوق هذه الاقتباسات الأربعة، الصادرة عن باحثين ينتمون جغرافياً، ومنهجياً، وفكرياً إلى مدارس مختلفة، ويستقرّون في المعالجة على مستويات أربعة متمايزة، للدلالة على أن نوعاً من التوافق الواسع، إن لم يكن الإجماعي، قائم اليوم على الجزم بهشاشة شرعية البنى السياسية الراهنة، كيانات وأنظمة ومؤسسات. وقد

يسأل الواحد منا: ماذا بعد؟ بِمَ تهاب سلطة بلا شرعية، أو بلا شرعية كافية؟ نرى هنا أيضاً توافقاً واسعاً للقول بأن لا استقرار فعلياً في السياسة والمجتمع بدونها. فالأنظمة، حين تحرم منها، تبقى «مذعورة»، غير قادرة على الانفتاح على المجتمع وعلى إشراكه في القرار، وفي التعبئة للتنمية والاستقلال والإصلاح. «فالغربة بين النظام والمجتمع في الدويلات الناشئة، تدفع النخب المسيطرة إلى السلوك إزاء المجتمع **سلوك الخائف الباطش** (التشديد منا). إنها ترشو بعض الفئات التي تعتقد تأثيرها في مسألة بقائها في السلطة، وتستعين بها على المجتمع، وتعمل على نهب ثروات مجتمعاتها، شأن من يموت أو يرحل غداً»[٥].

تلك هي أزمة الشرعية، التي لا استقرار قبل حلها. «فقد يقبل فرد بأن يطيع السلطات، وبأن يتبع مطالب النظام القائم لأسباب مختلفة. غير أن الدعم الأقوى ديمومة لن يتأتى إلا عن اقتناع ذلك الفرد بأن قبوله بالسلطة وطاعته لها وتنفيذه لمتطلباتها أمور محقة ومقنعة»[٦]. فالشرعية تقوم بالذات على قيام المواطن بأمور تتوقعها السلطة منه، من دون أن يجد في ذلك حرجاً، ومن دون أن يشعر بالاضطرار، ومن دون أن يكون محكوماً برهبة. فالشرعية هي على الأرجح ذلك المسلك الطبيعي المتوافق مع وجود الدولة، ومع أسباب استمرارها وشروط بقائها، وهو مسلك طبيعي، بمعنى أنه قابل للتبرير، في ذهن المواطن، من دون تدخل الغير.

ولكننا لسنا هنا في صدد معالجة مشكلة الشرعية على اتساعها وعلى عمقها. إننا ننظر فقط إلى أحد أشكالها، وهي الشرعية الدستورية. ولذا فإننا سنتبع مساراً تدريجياً، فنحاول في مرحلة أولى أن نفصل بين الشرعية الدستورية ومكوّنات أخرى للشرعية لا تهمّنا

هنا. يمكننا إذّاك الانتقال إلى الشرعية الدستورية لتفصيل عناصرها: أصولاً وتمثيلاً وإنجازاً. لكن الفكرة الدستورية لم تدخل ثقافتنا الحديثة مجردة. لقد دخلت إليها وهي فعلاً أسيرة جو سياسي ـ ثقافي ينبغي منا تبيانه لفهم التحفّظ الذي رافق ذلك الدخول في عدد من الفئات. وإننا سنحاول تجاوز تحفّظ البعض ورفض البعض الآخر من خلال دعوة إلى «**عقد اجتماعي جديد**» في بلداننا، طرفاه السلطة من جانب، والمجتمع الأهلي من جانب آخر، وسنرد، قدر استطاعتنا، على المآخذ التي يمكن أن تبدر إزاء دعوة كهذه، بينما نحاول، في فقرة أخيرة، تصور بعض البنود الأساسية في هذا التعاقد الجديد.

الهوامش

(١) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 2.

(٢) سعد الدين إبراهيم، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: مصادر الشرعية في أنظمة الحكم الشرعية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٤)، ص ٩٣.

(٣) رضوان السيد، **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٨٦)، ص ٤٣.

(٤) Abdallah Laroui, *Islam et Modernité* (Paris: La Découverte, 1986), p. 42.

(٥) السيد، المصدر نفسه، ص ٦٢ (التشديد من المؤلّف).

(٦) Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, p. 1.

١ ــ مكوّنات الشرعية:
ثلاثية إيستون

يعود المهتمون المعاصرون بمسألة الشرعية، وعن حق، إلى ماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني الكبير. حدد فيبر أنواعاً ثلاثة مثالية للشرعية. يقوم **الأول** على التراث والتقاليد، و**الثاني** على الزعامة الكاريزمية، و**الثالث** على ما يسمّيه العقلانية ـ القانونية[١].

ولقد طور ديفيد إيستون هذه الأنواع، وأعاد تركيبها، فحدد ثلاثية أخرى تقوم على الزعامة الشخصية، والأيديولوجيا، والشرعية البنيوية[٢].

ويمكن لأيٍّ كان أن يلحظ التداخل الواسع بين هاتين الثلاثيتين، كما قام آخرون بربط ثلاثية فيبر بمنهج ابن خلدون الذي توصل هو الآخر إلى ثلاثية تقوم على الطبيعة والتنظيم والشرع[٣]. وكان بإمكاننا أن نختار أياً من هذه التصنيفات الثلاثة (ابن خلدون، فيبر، إيستون) لسوق الملاحظات التي ستلي، وإنما اخترنا تصنيف إيستون بسبب طابعه الوظيفي الذي لا يمسّ كثيراً بالأسس الفلسفية التي قام عليها منهج ابن خلدون، ولا بالنظرية الاجتماعية المعروفة التي تميّز أعمال ماكس فيبر.

أولاً: المكوّن الشخصي

كان ماكس فيبر لاحظ أن الكاريزما (أي الهالة الممزوجة حباً واحتراماً وإعجاباً والمحيطة بالرجل العظيم، أو الذي يُعتقد أنه أقدم على أمور عظيمة) مكوّن مهم للشرعية في المجتمعات غير القائمة على أسس تامة من العقلانية[٤]. وقد طور إيستون الفكرة بعض الشيء لكي يدخلها في عملية بناء الشرعية من دون أن يكون الزعيم المعني يتمتع بالضرورة بوضع فذ أو استثنائي. فالمكوّن الشخصي في الحاكم يدخل بالضرورة في بناء شرعية الحكم، أياً تكن كاريزما ذلك الحاكم.

المثال العربي التقليدي على الشخصية الكاريزمية هو جمال عبد الناصر. ولقد تمّ تمحيص الكاريزما الناصرية، التي لا شك على الإطلاق في وجودها وفي تأثيرها، بصورة كافية. غير أن علماء الاجتماع غالباً ما يأنفون عن التقدم خطوة أبعد من هذا المثال الواضح. ويشير هدسون إلى العنصر الشخصي في الشرعية كمكوّن أساسي في السلطات القبلية التقليدية، وفي السياسة المعاصرة، من دون أن يرى مستقبلاً لهذه الشرعية في مجتمع أكثر تطوراً ونمواً[٥].

غير أنني من الذين يعتقدون أن مسألة الشرعية الشخصية ما زالت مهمة، وأتوقع استمراراً لهذه الأهمية. ذلك أنه علينا عدم التوقف طويلاً أمام الشخصيات الاستثنائية (كمثل عبد الناصر)، بل محاولة النظر إلى شخصيات الحكام الأخرى، وإلى تحولات وسائل التواصل في المجتمع. وسنرى إذّاك أن المكوّن الشخصي لم يزل مهماً للغاية في شرعية الأنظمة التي توصف إجمالاً بأنها متطورة (من كينيدي إلى ريغان، ومن ستالين إلى غورباتشيف ناهيك بماو، وهوشي منه، وديغول، والبابا يوحنا بولس الثاني). ومن ناحية

أخرى، فإن وسائل الاتصال الحديثة (ولا سيما التلفزيون) قد حملت على التركيز المتزايد، بل المفرط، على الشخصيات المعروفة سابقاً دون غيرها، مما زاد من «شخصنة» السياسة في المجتمعات الحديثة والنامية على السواء. أما في المجتمعات العربية نفسها، فمع غياب عبد الناصر، وتضاؤل كاريزما عدد من الزعماء الكبار السن (مثل بورقيبة)، فما زال الاهتمام بشخص الحاكم حاداً. ولا شك في أن المسلك الأخلاقي للحكام في مراحل الصعوبات الاقتصادية يؤثر كثيراً في شرعية النظام. صحيح أن النظام الملكي الفرنسي لم يذهب ضحية جواب الملكة ماري ـ أنطوانيت الشهير على من أبلغها بأن الشعب الفرنسي ينقصه الخبز، ولكن تواتر حادثة كهذه، أكانت صحيحة أم مختلقة، له أثر هائل في مدى التماهي مع النظام، وفي شرعيته، ولا سيما في حالات الضيق المعيشي.

من هنا فالمكوّن الشخصي للشرعية لا يقوم فقط على الكاريزما العجائبية المؤدية إلى نوع من التقديس فحسب، بل هو يقوم أيضاً على المسلك اليومي للملوك والأمراء والرؤساء. ولا شك في أن زهد الحكام بالمال والترف من أهم مكوّنات هذه الشرعية. والواقع أن ما هو مهم هنا ليس الأمر نفسه، بل ما يعتقده الناس. وقد قارن كثيرون بين ميل عبد الناصر إلى التقشف وميل خلفه (وعائلته) إلى البذخ. وما زال يُنظر إلى الملك فيصل على أنه رجل لم تستهوه الأموال. كما أن قدراً من الحياة العائلية الهانئة، والاهتمام بتربية الأولاد، من عناصر صورة إيجابية معزّزة للشرعية. ويبدو فعلاً أن عدداً من الزعماء العرب الحاليين قد توصلوا إلى مستوى عال جداً من حسن التعامل مع هذا المكوّن، إذ إنهم يجعلون محكوميهم يعتقدون (عن حق أو عن حذاقة) أنهم فوق الاعتبارات الذاتية،

زاهدون في الدنيا، منصرفون إلى خدمة الوطن كالرهبان، بينما تنصبّ الشتائم المهينة على إخوانهم وأقربائهم ووزرائهم ومستشاريهم الذين يبدون للعامة وكأنهم اغتنوا من وراء ظهر الحاكم، ومن دون معرفته. وأيا تكن الحقيقة (وهي في النهاية غير مهمة في هذا الصدد)، فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى تطور اهتمام الحكام بالمكوّن الذاتي لشرعيتهم، وهو تطور يدفعهم إلى مسلك أكثر تزهداً من السابق، أو أكثر شطارة في اصطناع الزهد والتعالي. ويشير هذا التطور (الذي دفع رئيساً إلى إجراء حملة تطهيرية كل سنة أو كاد، ورئيساً آخر إلى إعدام من يتهمهم بالسرقة حتى من خلانه) إلى أن الثقافة السياسية أصبحت تتضمن مطالب أكثر وضوحاً في ما يختص بحياة الحكام الشخصية. وهذا التحول الثقافي نحو إدماج الشروط الأخلاقية في مكوّنات الشرعية من الأمور التي تستدعي التوقف عندها، والمبشّرة باستعداد أوسع، في المجتمع، لمحاسبة الحكام. وقد يبدأ هذا الاستعداد في مجال المحاسبة الأخلاقية على المسلك الفردي، وقد ينتقل تالياً إلى محاسبة الحكام على أعمالهم السياسية كحكام، وليس فقط كرجال. ولكن هذا المكوّن الشخصي للشرعية ليس مجال اهتمامنا في هذا البحث.

ثانياً: المكوّن الأيديولوجي

المكوّن الثاني في ثلاثية إيستون (الأيديولوجيا) هو الآخر في حاجة إلى توضيح. هل نعني بالكلمة مجموعة الأفكار والاعتقادات التي تنضح من سياسات النظام القائم، أو أننا نعني بها المنظومة المؤلفة من أفكار وشعارات يدّعي النظام أنه أداتها؟ الواقع أن إيستون يتأرجح بين هذين التحديدين، ويتبعه هدسون في تأرجحه هذا، مع

العلم أن الفارق بين التحديدين كبير. فقد يصل محلل لمضمون الخطاب الرسمي إلى القول إنه يعبّر مثلاً عن دعوة إلى القومية العربية، بينما قد تكون الأيديولوجيا هي مجمل آمال وتطلعات وأفكار ما يسمّيه المحللون الماركسيون «برجوازية صغيرة». ذلك أن الأيديولوجيا، كما قال ماركس في أحد تشبيهاته الشعرية النادرة، هي كالغرفة السوداء، حيث يتم تظهير الصور الفوتوغرافية (وقرنية العين) تظهر فيها الأمور رأساً على عقب.

عندما تستولي سلطة عربية على أيديولوجيا، تحوّلها في واقع الحال إلى «دين دولة»، أي إلى مجموعة من الأفكار المفروضة على المجتمع فرضاً. والخارج عنها يصبح خارجاً على دين الدولة، وبالتالي معارضاً خطراً. فإن كانت الأيديولوجيا دينية وكان المواطن علمانياً، أو كانت قومية عربية وكان المواطن مصرّاً على وطنية ضيّقة، فالنتجية قد لا تختلف كثيراً، وهي إحلال دم المواطن المتجرئ على أن يتبنى ديناً غير دين القائد. وقد يكون الفارق بين الاستبداد والتوتاليتارية في مدى تسليط الحاكم للجهاز الأيديولوجي التابع له على أذهان الناس وعقولهم بل وأفئدتهم. فالمستبدّ قد يدع الناس وشأنهم طالما أنهم لا ينتفضون على سلطته. ولكن الحاكم التوتاليتاري هو الذي يصرّ على استكانة المرؤوسين فحسب، بل على انخراطهم في عقيدته، إذ يجب على المحكومين أن يكونوا على دين الحاكم، أو على أيديولوجيته.

ويمكن تصنيف الأيديولوجيات السائدة في البلدان العربية وفقاً لمعايير مختلفة: منها الشمولي، ومنها الجزئي، الديني والعلماني، الثوري والمحافظ. وتلجأ كل السلطات القائمة إلى هذا المكوّن إلى حدّ أو إلى آخر. فالأيديولوجيا الدينية جزء من شرعية كل السلطات الملكية القائمة. لكن مدى استعمال السلطات لها يختلف بعض الشيء. فهو

يكاد يكون منعدماً في الكويت أو الإمارات، وهو مرن ونسبي، يختلط فيه الديني بالسلالي في الأردن والمغرب، بينما كان قوياً في إمامة اليمن (المندحرة عام ١٩٦٢) وفي سلطة الأسرة السعودية التي قامت في الأساس على دعوة دينية سلفية أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وقد مرت علاقة العصبية (السعودية) بالدعوة (الوهابية) بمراحل مختلفة، حاولنا دراستها في أماكن أخرى، واستنتجنا منها أن هذا المكوّن بقي قوياً، ولو أنه شهد قدراً من الضعف في الربع الأول من القرن العشرين بعد عصيان الإخوان ضد الملك عبد العزيز واضطراره إلى ضربهم عسكرياً في أواخر العشرينيات، ومن ثم بعد ضمّ الحجاز إلى المملكة السعودية، واضطرار السلطة إلى مراعاة انتماء الحجاج إلى بيت الله الحرام إلى مذاهب إسلامية مختلفة، لم يكن لها دائماً مع الوهابيين، علاقات سلمية. ويمكن القول أيضاً إن تحول «الرئاسة» من «إمامة» إلى «ملك» في مطلع الثلاثينيات هو مؤشر آخر على التداخل الجديد بين العصبية الأسرية والدعوة الدينية من جانب، والشرعية الحديثة من شخصية (شخصية عبد العزيز الاستثنائية) وبنيوية (جهاز الدولة الحديث) من جانب آخر.

والأيديولوجيا القومية عامة من المحيط إلى الخليج، فليس هناك نظام واحد يجرؤ على الانفصال عن جامعة الدولة العربية أو الادعاء أنه لا ينتمي إلى العرب. ولكن مدى الاستعمال، ومضمونه، هنا أيضاً متفاوت. فهو يصل إلى درجاته القصوى في بلدان سيطر عليها حزب البعث في أي من أجنحته، ولا سيما في سورية والعراق، حيث درج ما سماه المفكّر اللبناني منح الصلح «المفهوم الشامي»، الاندماجي والمتوتر، للقومية العربية. بينما هناك لجوء أكثر اعتدالاً إلى هذه الأيديولوجيا في بلد كالأردن يرتبط بالفكرة العربية من

خلال دور الأسرة الهاشمية في ما يسمّى «الثورة العربية الكبرى»، أي بحركة الشريف حسين بن علي خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها. وفي مصر، حصلت تموّجات كبيرة في مدى اللجوء إلى هذه الأيديولوجيا بدءاً من الثلاثينيات من هذا القرن، اذ تعالت تدريجاً في العقدين الأخيرين من الحكم الملكي. وفي **فلسفة الثورة**، كان عبد الناصر ما يزال يضع «الدائرة العربية» على المستوى نفسه من الانتماء إلى جانب الفكرتين الإسلامية والأفريقية. ولكن الفكرة القومية تصاعدت لتصبح «دين الدولة» السياسي الفعلي خلال أزمة السويس وبعدها، وإبان مرحلة الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) لكي تتراجع تدريجاً خلال الستينيات، كما يظهر في «محادثات الوحدة» الشهيرة عام ١٩٦٣ التي لم يتردّد عبد الناصر في نشر تفاصيلها بعد إعلان فشلها. وقد تراجعت هذه الأيديولوجيا مرة أخرى في السبعينيات، ولا سيما في الأشهر التي سبقت توقيع المعاهدة وفي الأشهر التي تلتها. وهناك عودة ظاهرة إلى الفكرة العربية مجدداً في أوساط الإنتلجنسيا المصرية في الثمانينيات. أما إلى الغرب من مصر، فقد لعبت الأيديولوجيا القومية أدواراً مختلفة، بل ومتناقضة، في كل من ليبيا وتونس. وكان دورها أقل في المغرب منه في الجزائر[٦].

وقد تكون الأيديولوجيا الأكثر مواءمة للسلطات القائمة إجمالاً هي أيديولوجيا الدولة الوطنية، ومضمونها التماهي والتعلق بالإطار الوطني الضيّق. ونرى تمثلات لهذه الأيديولوجيا في كل البلدان العربية من دون استثناء. وقد تتطرف أحياناً فتتحول إلى انعزالية بحتة، أو إلى ما يسمّيه القوميون التقليديون الروح «الإقليمية» أو النزعات «القطرية». وتمثل البورقيبية، والأيديولوجيا الكتائبية في

لبنان، وإلى حدّ ما الأيديولوجيا المعلنة لحركة «فتح» الفلسطينية، أمثلة على هذه الأيديولوجيا[٧]. ولكن أمثلة أخرى لها قد تجنح إلى التطرف كالقول بفرعونية مصر أو بفينيقية لبنان. وقد تزايدت أهمية هذه الأيديولوجيا في مراحل الصراع مع الأجنبي، كما في الجزائر أيام الثورة، وفي العراق منذ بداية الحرب مع إيران عام ١٩٨٠. ومن الجدير ذكره أن الأيديولوجيا الوطنية قد تكون أحياناً ضمنية، متخفية وراء شعارات قومية أو دينية سطحية.

هناك أيضاً أيديولوجيات تتعلق بالمسألة الاجتماعية. وإعلان الاهتمام الرسمي بهذه المسألة متفاوت هو الآخر. فالمادة السابعة من دستور عام ١٩٧٠ في اليمن الديمقراطية تتحدث عن «دور تاريخي للطبقة العاملة ينمو تصاعدياً لتصبح في النهاية القيادة الطبقية في المجتمع، وتقود تنظيم الجبهة القومية على أساس الاشتراكية العلمية». ويمكن اعتبار هذا البند أقصى ما ذهب إليه دستور عربي في تبنيه المذهب الاشتراكي. أما الدساتير الأخرى، فقد تكفل «تكافؤ الفرص لجميع المواطنين» (الدستور المصري ١٩٧١)، أو تكتفي بذكر المساواة أمام القانون وفي تولي الوظائف العامة (الدستور الأردني). وبينما ذهب الدستور المصري إلى القول (المادة ١٣) إن «العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة، ويكون العاملون الممتازون محل تقدير الدولة والمجتمع»، يكتفي الدستور الأردني (المادة ٢٢) بالقول إن الدولة «تكفل العمل والتعليم ضمن حدود إمكانياتها»[٨]. والواقع أن الدساتير العربية كلها (حتى الخليجية منها) قد تبنّت مفاهيم الحقوق الاجتماعية بمعناها العصري (أي الإيجابي).

يلمّح مايكل هدسون، من دون تطوير للفكرة، إلى أن الاستعمال الكثيف للأيديولوجيا قد يخبئ في الواقع هشاشة الشرعية

المؤسسية في الدولة. ويا ليته قام بتطوير هذه اللمحة. ذلك أن في الأيديولوجيات المطبّقة عربياً قدراً لا بأس به من الشرعية السطحية الموظفة في خدمة هتك الحرمات، والمسّ المنظّم بحقوق الإنسان، وحرمان فئات واسعة من المجتمع من خبراته. وقد تكون البلدان العربية حالياً في مرحلة تتميّز بأزمة الأيديولوجيات. وما يهمنا من هذه الأزمة هنا هو تضاؤل فائدتها في شرعنة الأنظمة القائمة. فالسلطة الجزائرية لا تستطيع إلى ما لا نهاية إرساء شرعيتها على أنها منبثقة من ثورة المليون شهيد، خصوصاً في أذهان ثلثي الشعب الجزائري الذي أبصر النور منذ الفوز بالاستقلال لا قبله. ولا يستطيع نظام كالنظام المصري الادعاء إلى ما لا نهاية بأنه منبثق من ثورة يوليو المجيدة، وهو قد أقدم على مبادرات لا يمكن اعتبارها امتداداً طبيعياً لسنوات تلك الثورة الأولى. ولا يستطيع النظام السعودي الاعتماد إلى ما لا نهاية على الدعوة الدينية التي قام عليها في الأساس. كما أنّ من الصعب على موارنة لبنان إرساء شرعية النظام الذي يهيمنون عليه إلى ما لا نهاية على دورهم التاريخي (الأكيد) في قيام الكيان المعاصر.

إن الزمن يمرّ على الأيديولوجيات كلها ويعمل فيها صدأ وتآكلاً. وقد يجد النظام نفسه أنه أسير أيديولوجية لم تعد تلقى هوى لدى المحكومين، فيختار القيّمون عليه (وعليها): هل يتمسكون بالأيديولوجيا القديمة التي بنوا عليها شرعيتهم أو يتخلون عنها لغيرها، تابعين مصالحهم وهوى المحكومين؟ في التمسك بأيديولوجيا أصبحت باهتة، مخاطر كثيرة، وفي الانتقال إلى أخرى خطر الاتهام بالانتهازية أو، كما يقول الدينيون، بالنفاق. ونظام النميري في السودان الذي كاد أن يعبر من خلال كل الأيديولوجيات، صورة

عن نجاح في المدى القصير، وفشل أكيد متوقع في المدى البعيد. ولكن الأمر قد لا يتعلق بضمور الأيديولوجيات العربية السائدة فحسب، من دينية ـ إصلاحية ودينية ـ سلالية ووطنية وقومية واجتماعية. قد يكون التحول الحاصل أعمق بكثير، فنشهد فعلاً تراجعاً ملحوظاً لدور الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا في تكوين الشرعية السياسية. ونحن في الواقع نميل إلى هذا الرأي، حتى في مواجهة القائلين إن «الصحوة» الدينية الراهنة تشكّل أيديولوجيا بديلة، متناسين أن وقفات ارتجاعية كالتي تتضمنها هذه «الصحوة» قد حصلت مراراً عبر التاريخ الإسلامي الحديث. وما هي إلا تعبير عن هشاشة الأيديولوجيات السائدة بما فيها تلك التي تبدو نشطة وفعالة، أي أيديولوجيا «الصحوة» ذاتها[٩]. وإن كان الأمر كذلك، أي إن كانت الأيديولوجيات كلها في تراجع كمكوّنات للشرعية، فأهمية المكوّن البنيوي للشرعية تزداد. هذا المكوّن البنيوي هو ما نفهم أنه الشرعية الدستورية.

ثالثاً: المكوّن البنيوي

يسمّي ماكس فيبر هذا المكوّن «العقلانية القانونية»، وهو تحديد واضح ومفصّل للحقوق والواجبات يجعل مبادرات الحكم قابلة للتوقّع، لأنها مشروطة في أصولها، وفي نتائجها، بشبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها. ويرى أن أفضل تعبير عن هذا المكوّن هو النظام السياسي المعتمد على الديمقراطية الليبرالية، حيث ينفق أبناء الجماعة حول شؤون الحكم، ويستطيعون تعديلها في مواعيد انتخابية محددة سلفاً. ويطلق إيستون على هذا المكوّن صفة البنيوية، وكأنه يريد حرف الانتباه بعض الشيء عن الحقوق والممارسة العقلية

إلى المؤسسات، وهي نتاج هذه الممارسة. ويلتقي إيستون في ذلك مع القائلين بأهمية عملية المأسسة، وهي عملية بنى عليها الفرنسي جورج بوردو، والأمريكي صموئيل هانتنغتون، جلّ تفكيرهما في السياسة، ويحدد الثاني العملية بأنها «مسار تكتسب فيه المؤسسات والمعاملات القانونية استقراراً وقيمة لذاتها»[١٠]. هذا الاستقرار، وهذا التقويم الإيجابي ممكنان فقط إن تحولت المؤسسات من بنى بدائية إلى بنى معقّدة، مستقلة بعض الشيء، متماسكة في بنائها الداخلي، وقادرة على التأقلم مع التطورات والتحولات المجتمعية الكبيرة. آنذاك تصبح هذه المؤسسات قادرة على الإسهام في تحويل الثقافة السياسية نحو تلك القاعدة الضرورية لأية شرعية دستورية (أو بنيوية أو مؤسسية)، وهو «الاقتناع المستقل في صحة وصلاح البنية والقاعدة الحقوقية».

وفي ما يخصّ بلداننا العربية، يرى مايكل هدسون تطوراً واسعاً لهذا المكوّن خلال العقود القليلة الماضية. لكنه يفصل بين المؤسسات المعنية بهذا المسار وفقاً لوظيفتها. وهو يرى عملية المأسسة قد تقدمت خطوات كبيرة في مجال القضاء مثلاً أو التربية، ولكنها ما زالت محدودة متواضعة في مجال المشاركة السياسية. وهو ينهي كتابه بهذا الحكم الصريح: «من الصعب على أيٍّ كان أن يحكم العرب... فالسياسة العربية غير قادرة على إنتاج شرعية بنيوية، ولذلك فهي تواجه خيارين لا ثالث لهما، وأحلاهما مرّ: إما قيام أنظمة تسلطية، استقرارها مشروط بقدراتها القمعية، وإما العودة إلى الحمّى السياسية المخلخلة التي حكمت عقدي الخمسينيات والستينيات»[١١]. ويرى هدسون أن الحلّ المعقول للخروج من هذا الخيار الصعب هو، بالتحديد، في تطوير الشرعية الدستورية ـ المؤسسية. فهو يعتقد «أن المعايير والمقاييس الإسلامية لم تعُد قادرة

على ضبط المشكلات والخلافات وطرق صنع القرار في السياسة العربية الحديثة»[١٢]. ويرى أيضاً أن «الشرعية القائمة على الشخصية قد أثبتت مراراً أنها مفيدة جزئياً، ولكنها غير مضمونة في المدى الطويل»[١٣]. لذلك فتوقعه (ونحن نورده على الرغم من أنه لم يصح تماماً خلال العقد الأول الذي تلا صدور كتابه المهم) هو أن تبقى السياسة العربية ضحية اللااستقرار لفترة ما حتى تصل إلى المبتغى: الشرعية البنيوية الحقيقية. ويقول هدسون: «الحل واضح للغاية، إنه يكمن في تطوير مشاركة ذات معنى وواسعة في مجمل العملية السياسية، بحيث يصبح الحكم أكثر تأثراً بالرأي العام وأحسن إجابة على متطلباته»[١٤].

ولا يختلف سعد الدين إبراهيم عن هدسون كثيراً، فهو أيضاً يرى أن «البديل الوحيد للعنف والقهر والاستغلال والرعب الدائم عند الحكّام والمحكومين على السواء، هو بالمشاركة في الثروة والسلطة. المشاركة في الثروة تعني العدالة الاجتماعية، والمشاركة في السلطة تعني الشرعية السياسية»[١٥]. ولن نناقش هدسون وإبراهيم في استنتاج نوافقهما عليه، غير أن السؤال يبقى مفتوحاً حول آلية الوصول إلى تلك «العتبة العالية من الشرعية الدستورية»، هل يكون ذلك بـ «تجسير الفجوة» بين المثقف والأمّيّ، بحيث يلعب الأول دور الوسيط المعقلن، والمحامي الأمين لتطلعات مجتمع أهلي، لم يجد الحاكم بعد لغة للتعامل المشروع معه؟ أو هل يكون ذلك، كما جاء في نهاية كتيّب حديث لحسين جميل، من خلال «جبهة وطنية ديمقراطية واسعة تضم جميع المؤمنين بالديمقراطية وحقوق الإنسان وكرامته والحريات الأساسية في جميع أقطار الوطن العربي، من أحزاب سياسية ونقابات واتحادات وهيئات وجمعيات وطلاب وعمال

وفلاحين وكسبة»[١٦]، أو هل يكون ذلك، كما سنحاول أن نبيّن في هذا البحث، من خلال «عقد اجتماعي جديد»؟

الهوامش

(١) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, edited with Introduction by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

(٢) David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965).

(٣) أفضل محاولة في هذا الصدد تبقى لكتاب: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٤) «يختلف الفرد الكاريزمي عن الناس العاديين وهم يعاملونه على أساس أنه يمتلك قدرات ومزايا خارقة للطبيعة أو على الأقل استثنائية تماماً». انظر: Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 358.

(٥) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven; CT: Yale University Press, 1977), pp. 19-20.

(٦) عن تطوّر الفكرة القومية العربية حسب البلدان والمراحل، تكاثرت الكتابات في المرحلة الأخيرة، ونحن نُحيل القارئ بادئ ذي بدء إلى مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية في هذا المجال، والتي تغطّي الموضوع بصورة شبه شاملة ولو أنها لا تخفي، في اسم الناشر نفسه، وفي المفردات التي يستعملها، أنها مطبوعات منحازة إلى جانب الفكرة القومية.

(٧) سوف نسمح لأنفسنا بالإشارة هنا إلى كتّيب صدر لنا، ويفصّل هذا الموضوع في إطاره اللبناني: Ghassane Salemé, *Lebanon's Injured Identities: Who Represents Whom during a Civil War* (Beirut: Centre for Lebanese Studies, 1986).

(٨) بين مصادر كثيرة حول الأيديولوجيا الاجتماعية في الدساتير، انظر: نعمان الخطيب، «المذهب الاجتماعي وأثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الأردني والمصري،» **مؤتة للبحوث والدراسات**، السنة ١، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٨٦).

(٩) من هنا اقتناعنا بصحّة مقولة العروي إن «الصحوة الإسلامية مرآة للأزمة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي، وهي لا تشكّل بتاتاً حلاً لهذه الأزمة». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٩٥. ونحن مقتنعون أيضاً بملاحظة رضوان السيد بأن «الجديد على الساحة الاجتماعية والسياسية بمعنى من المعاني هم القوميون والوطنيون وليس الإسلاميين». انظر: رضوان السيد، **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٨٦)، ص ٢٨.

(١٠) Sammuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), p. 24.

(١١) Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, p. 389.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٥. ويمكن قراءة مراجعتنا النقدية لكتاب هدسون حين نشره في أواخر السبعينيات في مجلة **دراسات عربية**، السنة ١٥، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٧٩). وقد أثرنا فيها بعض الملاحظات حول فائدة مفهوم «الشرعية» لعرض المعطيات التي وردت في الكتاب المذكور وعلى حدود المنهج الليبرالي نفسه.

(١٥) سعد الدين ابراهيم، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ أبريل ١٩٨٤)، ص ١٨.

(١٦) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٧٦.

٢ ــ عناصر الشرعية الدستورية: ثلاثية دويتش

ننتقل في هذا الفصل من الشرعية بمكوّناتها الممكنة المختلفة إلى التعامل مع مكوّن واحد، هو الأخير في الثلاثية السابقة، سمّيناه المكوّن الدستوري (أو البنيوي)، وهو موضوع هذا البحث. كيف يمكن التعامل مع هذا المكوّن، أو بالأحرى ما هي عناصره؟ نجد هنا أيضاً إطاراً منهجياً نعتبره ملائماً للتحليل، ولو أننا، كما مع ثلاثية إيستون، سنضطر إلى تطويره. هذا الإطار هو ثلاثية كارل دويتش الذي يرى أن الشرعية المؤسسية (البنيوية، الدستورية) تقوم على عناصر ثلاثة[١]:

الأول هو العنصر الدستوري في معناه الضيق والبحت، ومضمونه أن السلطة شرعية لأنها قامت وفقاً لمبادئ البلاد الدستورية والسياسية.

والثاني هو عنصر التمثيل، بأن تقوم الشرعية على اقتناع المحكومين بأن الذين في السلطة يمثلونهم.

أما العنصر **الثالث** فيتعلق بالإنجاز، أي أن الشرعية تقوى، أو ربما حتى تبدأ، من خلال الإنجازات الكبيرة التي تمّت للمجتمع على يد السلطة. بكلام آخر، قد تكون السلطة شرعية حسب

الأصول الدستورية، ولكن مدى تمثيلها للمجتمع يصيبه تدريجاً انحسار واسع، ولا سيما بسبب عدم إنجازها لأية نتيجة ملموسة خلال فترة حكمها. وقد تنشأ سلطات من خارج النصوص الدستورية (من خلال انقلاب أو ثورة)، ولكنها تكتسب تالياً بعض الشرعية من خلال تمثيلها الأوسع للشعب أو من خلال قيامها بأعمال جبارة لخدمته. وقد تنشأ أيضاً سلطات من دون شرعية دستورية (بالمعنى الحرفي للكلمة)، ومن دون ادعاء لتمثيل أوسع فئات الشعب، ولكنها تبني شرعيتها على إنجازات لا يطالها شك لخدمة ذلك الشعب. هذه أمثلة طبعاً متطرفة في جانبها الأحادي. فمعظم السلطات تحاول طبعاً، إلى حدّ أو آخر، التوفيق بين هذه العناصر والمؤالفة بينها.

أولاً: شرعية الأصول

هي الشرعية الدستورية بمعناها الأضيق، وتعني أن الحاكم قد دخل السلطة وفقاً لطرق كان المجتمع قد حددها سابقاً (في دستور مثلاً) لهذه العملية. ويعني ذلك أن رونالد ريغان رئيس شرعي لأنه انتخب مرة أولى عام ١٩٨٠ وثانية عام ١٩٨٤، وفقاً لمواد محددة في الدستور الأمريكي تحكم انتخاب رئيس الجمهورية، ويعني أن فرانسوا ميتران رئيس شرعي لأنه انتخب لولاية تمتد سبع سنوات في أيار/مايو ١٩٨١، وفقاً للدستور الفرنسي المعمول به منذ سنة ١٩٨٥، ويعني ذلك أن مجلس النواب الكويتي الذي أوقفت أعماله في صيف ١٩٨٦ كان مؤسسة شرعية، لأنه كان قد تم انتخاب أعضائه وفقاً لما ورد في مواد في الدستور الكويتي.

هذه هي الشرعية الدستورية في معناها الأكثر حرفية وضيقاً،

التي تعني، في حال طبّقت من دون تعديل، أن الضابط الممتطي دبابة والحامل تحت إبطه بلاغاً يحمل الرقم ١، تماماً كالسلطة المنبثقة عن حالة ثورية عارمة أطاحت بالسلطة الدستورية السابقة، كلاهما، بهذا المعنى الضيق، غير شرعيين، لأنهما غير قانونيين.

تطرح هذه الشرعية القانونية البحتة في البلدان العربية أكثر من تساؤل. هناك بلدان عربية من دون دستور مكتوب (السعودية)، أو بدستور مجمد كلياً أو جزئياً (الكويت)، أو بدستور لم يعط القوة المناسبة (ليبيا)، أو بدستور تم تجاوزه في اتفاق سياسي لاحق (لبنان). فالدارس للأحوال العربية بحثاً عن شرعية قانونية سيصطدم بكل هذا وبأمور أخرى عدة تتعلق أيضاً بالدساتير الموجودة، والمطبّقة، والمعطاة قوة وغير المتجاوزة باتفاقات لاحقة. سيرى ذلك المحلل مثلاً أن عدداً من الدساتير مرفوض أساساً من قبل فئات تعتبر أن تلك الدساتير فرضت فرضاً من خلال مجالس تأسيسية وهمية أو من خلال استفتاءات مزوّرة. وسيرى، إن أمعن النظر في بعض الدساتير، أنها تضع شرعيات أخرى فوق الشرعية الدستورية[٢]. دساتير جزئية، مرهونة بما هو أهم منها، مجمدة أو غير مطبقة أو غير موجودة أساساً: ليست صورة الشرعية الدستورية، بمعناها الحرفي، زاهية فعلاً في البلدان العربية.

كان من الممكن طبعاً أن نتوقف عند هذا الحدّ ونحوّل هذا البحث إلى حائط مبكى حبري: على الدسترة وعلى الشرعية، ولكن هدفنا مختلف. سنحاول في جزء لاحق من هذه الدراسة تفسير هذا النقص الدستوري من خلال وضعه في سياقه التاريخي، كلحظة من تاريخنا الحديث، ذات مغزى ملتبس. ولكن بوسعنا منذ الآن الردّ على من جعلوا من التشاؤم مهنة، بالقول إن هذه الدساتير الموجودة،

على عللها التي لا تخفى، تشكّل خطوة مهمة في الاتجاه الصحيح لا ينبغي تجاهلها.

مثال أول على ذلك، مثال الأنظمة الملكية. كان يمكن لهذه الأنظمة أن ترفض البحث في وجود دستور. لكن شعورها بضرورة القبول بوثيقة أساسية مكتوبة، شكل تاريخياً بداية اعتراف بطرف آخر في المعادلة السياسية، هو المجتمع الأهلي، وبداية رضوخ لحقه في معرفة القواعد التي يتم تسيير السياسة وفقها. ليست هذه الدسترة بعد مشاركة سياسية حقيقية، ولكنها خطوة في الطريق. لذلك فالمطالبة بالدستور، وعند وجوده بتطبيقه، لم تتوقف يوماً. ولقد استطاع المجتمع تضمين هذه الدساتير، لا طرق الحكم فحسب، بل أيضاً أموراً أهم (حقوق الإنسان بمعنييها البرجوازي التقليدي والاجتماعي الحديث) وأموراً أشد مساساً ببنية السلطة (تضمين الدساتير الأردنية والمغربية والكويتية وغيرها، طرق ولاية الحكم وانتقال العرش داخل الأسرة الحاكمة).

ذلك أن أهم ما في الشرعية القانونية هو كفالتها لما يمكن توقّعه. فإن كان المحكوم قادراً على تصور ما يمكن توقّعه، شعر بقدر أقل من التسلط والقهر. وهو قهر سيشعر به بالضرورة إن كانت كل الإمكانات المستقبلية مفتوحة أمام الحاكم يختار منها ما يشاء. بهذا المعنى تقيّد الشرعية الدستورية، بمحتواها الحرفي، ميل الحكام الطبيعي نحو الممارسات الاعتباطية، المبنية على مزاج متبدل أو على مصلحة آنية. وهذا التقييد أمر في غاية الأهمية، ومدعاة ارتياح، لأنه مدخل إلى بناء تقاليد ومؤسسات. فلا شك مثلاً في أن إقدام الأردن عام ١٩٦٥ على المرور بالنصّ الدستوري لإدخال تعديل على المادة (٢٨) المتعلقة بولاية الملك، يشكّل إقراراً من الحكم،

بشرعية هذا التقييد الدستوري، إذ تنسحب حالة الاحترام للنصّ، ولو جزئياً، من المواد التي تهمّ الحاكم مباشرة إلى مواد أخرى قد تهمّ المحكوم أكثر.

ولندفع المنطق إلى حدّه الأقصى: فلنتصور حرباً أهلية تعمل في المجتمع والمؤسسات تدميراً. في حالة كهذه، يصبح الدستور لا حدّاً للحاكم فحسب، بل وعاء يقيّد أرباب الحرب الأهلية، فيمنعهم عن الانزلاق إلى متاهات الفراغ الدستوري الكامل، إلى حالة الطبيعة الفجة والمدمية التي صوّرها هوبس في ليفياناته. وهذا ما يمكن تعلّمه في الواقع من التجربة اللبنانية بالذات. ذلك أن المؤرخين والمحللين والصحافيين على السواء يهتمون بما يحصل، ولا يبدون اهتماماً بما تم تجنّبه. وفي لبنان، ومنذ عام ١٩٧٥، يساعد دستور ١٩٢٦ اللبنانيين على عدم الإفراط في أحلام تغيير الواقع، وهي أحلام أسهمت كثيراً في تدمير بلدهم. وقد يبتسم الغريب عن لبنان عندما يرى مجلس النواب اللبناني يجدد لنفسه سنتين بعد سنتين وفقاً لقانون دستوري، أو عندما يرى المجلس يجتمع مرة كل ست سنوات لانتخاب رئيس جديد للجمهورية، أو عندما يرى الحكومات الجديدة تتناوب أمام المجلس ملقية بياناً حكومياً جديداً وطالبة من المجلس ثقته بها. وقد يبتسم حين يسمع تلك النقاشات الحامية حول طرق حسبان الأكثرية المطلقة في مجلس النواب أو حول تفسير المادة (١٧) من الدستور (المتعلقة بالسلطة التنفيذية). قد يبتسم الغريب حين يرى هذا ويسمع هذه، ولكنه يجهل على الأرجح نفحة الاطمئنان التي تثيرها هذه الاهتمامات عند المواطن العادي.، لأنه حين يرى سياسيي بلده يهتمون بهذه الأمور يشعر بأن الشرعية لم تنقطع، وأن العلاقة بالماضي المسالم ما زالت ممكنة، وأن قادة البلاد خففوا

اهتمامهم بعض الشيء بالقصف وبالصفقات لمصلحة الانخراط في العمليات المؤسسية. هذه الممارسات الدستورية، على علتها وعلى قلتها، وهذه النقاشات الحقوقية هي فعلاً صورة عن تمسك المواطن، في أعماق ثقافته السياسية، بالاستمرارية الكيانية، وبدولة القانون. وقد يكون ذلك سبب التهكّم المستمر لدى رؤساء العصابات المسلحة وأصناف المسلحين على المجلس النيابي وعلى الدستور. ومرد تهكّمهم بالذات هو عجزهم عن إقناع المواطن الأعزل عن صرف اعترافه بالشرعية الدستورية.

لكن المثل اللبناني خاص في أكثر من معنى. ففي لبنان الحرب دائرة، وفي لبنان دستور تنبع منه الشرعية فعلاً. أما في معظم البلدان العربية الأخرى، فالدستور ليس إلا تكريساً لواقع سياسي سابق له في الزمن؛ فالدستور المصري هو تكريس في النصّ لثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، والدستور الجزائري نتاج من نتائج نجاح ثورة التحرّر الوطني، والدستور اليمني تكريس لواقع الإطاحة بالإمامة الزيدية في الشمال (١٩٦٢)، واستيلاء الجبهة القومية على السلطة في الجنوب بعد رحيل الانكليز (١٩١٧). أما في الملكيات، فإن الدستور إجمالاً هو تكريس في النصّ (إن وجد) لغلبة سياسية ـ عسكرية (بالمعنى الخلدوني) تمّت في مرحلة سابقة على اعتماد الدستور، مثل نجاح الأمير عبد الله بن الحسين في تكوين دولة في شرق الأردن، أو تفوق أسرة الصباح على منافسيها في الكويت، وبروز آل ثاني التدريجي في قَطَر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فلا يمكن اعتبار أن الأسرة الهاشمية أو العلوية أو الصباحية هي في السلطة لأن الدستور أقرّ لها بذلك. فالدستور لاحق زمنياً، وقد أسبغ شرعية إضافية (متفاوتة من بلد إلى آخر) على وضع كان قائماً.

لهذه الأسباب، أي بكلام آخر، لأن الدستور المكتوب غير قادر تماماً، في البلدان العربية على الأقل، على الإحاطة بكل معاني «شرعية الأصول»، وجب علينا توسيع إطار التحديد الحرفي لهذا التعبير بحيث يحتوي أصولاً تاريخية، دينية وسلالية وأيديولوجية. وقد تفيد في هذا المجال العودة إلى الفقه الإسلامي في تحليله للأصول، وفي تحديده لمواصفات الحاكم الشرعي. ولكننا ممن يعتقدون أن هذه النقاشات مفيدة لفهم التاريخ. وباعثة على اللذة النابعة من المشاعر الحنينية، وهي مشاعر إنسانية مفهومة، أكثر مما هي قادرة على تحليل الحاضر واستشراف المستقبل. وإن كان لا بد من العودة إلى كتّاب المراحل الغابرة، فلن نتوقف طويلاً أمام «طوبى الفقهاء» (والتعبير لعبد الله العروي) بقدر ما قد نستفيد من إعادة قراءة **المقدمة**.

وأقرب المفاهيم الخلدونية لفكرة الشرعية كما نفهمها اليوم، هو على الأرجح مفهوم الالتحام. يرى كاتب **المقدمة** أن المجتمعات الطبيعية في حاجة إلى «وازع»، أي إلى «واحد منهم له عليهم الغلبة والسلطان». ويتحول هذا الوازع، في مسار بناء الدولة إلى «رئاسة». ولكن «الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية. فلا بد بالرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقرّوا بالإذعان والاتباع»[٣]. ويلاحظ ابن خلدون أن هذه الغلبة لا تكفي لاستمرار السلطة واستقرارها. فالمطلوب لذلك هو إعادة تكوين المجتمع وفق خط يأخذ بعين الاعتبار نشوء هذه الرئاسة الجديدة. هذا التحول المجتمعي الواسع هو قاعدة شرعية السلطة الطبيعية: «فإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم

جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[٤].

ويعترف ابن خلدون طبعاً بشرعية تقوم على الأصل والسلالة، وأهم منهما على النسب لأسرة الرسول. لكن المنهجية النسبية التي تحكم كتابته تعود هنا لتعطي معنى خاصاً حصرياً لهذا النسب. فابن خلدون يلحظ شرط الانتماء إلى قريش، ولكنه يسارع بربطه بنظريته الشاملة عن نشوء الدول: «فالفائدة في النسب إنما هي العصبية». و«نحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ﷺ) كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، «فلا بد، إذن، من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسّمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة»[٥].

شرعية الأصول، في النظرة الخلدونية ليست إذن تعاقدية ـ دستورية في أصلها الطبيعي. فهي تقوم على حادث أولي وهو قيام رئاسة. وتأتي الدعوة الدينية، بعدها، وبالذات لتوطيد التحام المجتمع حول الرئاسة الجديدة[٦]. أما «السياسة المدنية»، فهي عنده أقرب إلى الأخلاق منها إلى ما نسمّيه اليوم سياسة. أما «الشريعة» فهي ضرورية لتكون الدولة دولة قانون، ولكنها غير كافية، إن طبقت، لإسباغ الشرعية على السلطة. الحاجة هنا إلى الدعوة، أي إلى وجود طوبى (يوتوبيا) تقف في مواجهة الدولة، ولكنها خارجية عليها، وهي لا تمثل بأية صورة من الصور، مرآة لما كانت عليه الدولة في الواقع التاريخي[٧].

بكلام آخر، لا يسعنا التوقف في مجال الحديث عن شرعية الأصول عند الدستور المكتوب فحسب. فالثقافة السياسية العربية

تتضمن أصولاً كثيرة غير مكتوبة. يعبّر عبد الله العروي عن ذلك بقوله: «إن كل دستور نابع من مبادئ نظرية هو نوع من الأيديولوجيا، كما أكد مونتسكيو وهيغل من بعده، لأن التاريخ لا يتوقف منتظراً دستوراً مكتوباً لكي ينتظم. فالتاريخ يحمل دائماً في طياته دستوراً ضمنياً. والمهمة الأولى تقضي باستشفاف هذه البنية العضوية الضمنية»[٨] هذا بالذات ما قام به ابن خلدون في وصفه لأصول الدولة العربية التقليدية، وهذا بالذات ما علينا باستمرار متابعته في تحليلنا لشرعية الأصول في الدول العربية القائمة. نقوم بذلك غير متناسين لحظة تذكير العروي بأن الدستور تعبير عن أيديولوجيا، وقول ماركس إن الأيديولوجيا غالباً ما تُظهر الأمور رأساً على عقب، لا بل يمكن، من دون حرج، تبني مقولة العروي: «ان الطوبى (يوتوبيا) هي عكس الدولة تماماً».

ثانياً: شرعية التمثيل

قد لا يأتي الحاكم وفقاً للأصول، ولكنه يصل. وبعد وصوله يحاول حمل المحكومين على تناسي لاشرعية الأصول، أو هو يحاول أن يقنعهم بأن الحدث ـ الأساس (الغلبة التي تمّت له، أو الانقلاب الناجح الذي حمله من الثكنة إلى قصر الرئاسة أو الثورة العارمة التي انبثق حكمه منها) قد وضع مداميك شرعية جديدة تفوق في محتواها الثقافي والسياسي والأيديولوجي، شرعية النظام البائد. من هنا سوف يسعى الحاكم جاهداً إلى التعبير عن المعطى الجديد بخطاب متماسك يمكن تلخيصه في جملة: قد لا أكون شرعياً تماماً في طرق وصولي إلى السلطة، ولكنني قوي بشرعية تمثيلي لكم: والتمثيل يعني هنا أمرين. يعني أن يقول الحاكم للمحكومين: أنا منكم. ويعني أن

يقول لهم: أنا لكم. بكلام آخر، إنه آت من صفوفهم في الأساس، وإنه، وهو في السلطة، ما زال يعمل لمصلحة أبناء تلك الصفوف. بتعبير ديماغوجي: من الجماهير ولها، من الوطن وله، من المواطنين وبخدمتهم، وكأنه يردّد ذلك الشعر الكثير التداول حتى التفاهة:

لا تـقُـلْ أصـلي وفـصـلي أبـداً إنما أصل الفتى ما قد حصل

شرعية التمثيل هذه، يحاول الحاكم الفوز بها من خلال وسائل مختلفة. ويمكن برأيي إرجاع هذه الوسائل إلى ثلاث مدارس متمايزة: المدرسة الليبرالية، والمدرسة القبلية، والمدرسة الشعبوية. الأولى عرفتها البلدان العربية لفترات قصيرة وبصورة جزئية، مبتورة في معظم الأحيان. وهناك بلدان (كالجزائر مثلاً أو ليبيا، أو السعودية) لم تعرفها بتاتاً. والمدرسة الثانية هي التي تبقى مهيمنة في أقطار الجزيرة العربية النفطية. أما المدرسة الشعبوية (Populist)، فهي المدرسة الشائعة، ولو تخفّت وراء ألف قناع وحجاب في أقطار المركز العربي الآهلة بالسكان.

١ ـ المدرسة الليبرالية

عرفتها مصر أولاً عندما أقدم الخديوي إسماعيل على إنشاء مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦، وقام بافتتاح الجلسة الأولى من جلساته في ٢٥/ ١١/ ١٨٦٦. في المرحلة نفسها كانت الولايات العثمانية المختلفة تعيش تجارب مماثلة من خلال إنشاء مجلس المبعوثان في إسطنبول الذي شارك فيه ممثلون من الحجاز وسورية ولبنان وفلسطين وغيرها من الولايات. سنعود لاحقاً إلى دراسة الثقافة السياسية التي كانت محيطة بهذه المرحلة من تاريخنا. غير أنه علينا الآن بحث موضوع التمثيل نفسه، كآلية لإنتاج الشرعية السياسية.

فإن انتقلنا من السوابق العثمانية والخديوية (ويمكن حتى العودة إلى المجلس الاستشاري الذي أنشأه نابليون خلال حملته على مصر أو إلى المجلس الآخر الذي افتتحه محمد علي في العشرينيات من القرن الماضي)، لوجدنا أن من أولى مهام السلطات الناشئة، في الكيانات المعاصرة، محاولة إنشاء شرعية تمثيل. نرى هذا في تجربة الأمير فيصل وقد دخل دمشق؛ إذ ما لبث أن دعا إلى انتخابات نتج منها «المؤتمر السوري العام». وكان من أهم قرارات المؤتمر (٢٤/ ١١/ ١٩١٩) اعتبار حكم فيصل «ملكية شورية مسؤولة أمام الأمة». ولكن العلاقات بين الأمير والمؤتمر ما لبثت أن توترت. وأدى التوتر بالمجلس إلى المطالبة مجدداً وبإلحاح بنظام برلماني دستوري. لكن الحرب مع فرنسا أدت إلى شلل المؤسسات التمثيلية، وفي النهاية إلى سقوط الدولة بأسرها[٩].

في مصر، والعراق، وسورية، ولبنان سنرى المجالس التمثيلية تنشأ وفقاً لمثال المدرسة الليبرالية، إلى هذا الحد أو ذاك. وبينما تسير التجربة المصرية، بقيادة حزب الوفد، في تجارب درست كثيراً منذ ذلك الحين في عشرات الكتب والأطروحات، كان التمثيل الشعبي يتعرّض في منطقة الهلال الخصيب إلى قدر متزايد من التلاعب، بدءاً بالسياسيين التقليديين أنفسهم وانتهاء بالضباط الجدد.

في العراق مثلاً، وجد فيصل نفسه مضطراً إلى التأكيد في خطاب العرش: «إن أول عمل أقوم به هو مباشرة الانتخابات وجمع المجلس التأسيسي»[١٠]. ولا ريب أن أصوله غير العراقية كانت تدفعه إلى تأكيد شرعية أخرى قائمة على التمثيل. لكن التمثيل هذا، القائم على أسس حديثة، سيصطدم بالتمثيل التقليدي الذي كان يدور حول وجهاء المدن وشيوخ القبائل وعلماء الدين. ولن تجري

الانتخابات فعلاً قبل أن تطمئن أولى هذه الفئات إلى وزنها الكبير في المجلس الجديد، وقبل أن تقمع الفئة الثانية، ويطرد أبرز ممثلي الفئة الثالثة، ولا سيما الشيخ مهدي الخالصي وأقربائه وأنصاره من العلماء. وكان الشيخ الخالصي قد عبّر بوضوح عن رفضه لهذا المنحى المستحدث في التمثيل في فتوى شهيرة جاء فيها: «إن هذا الانتخاب يميت الأمة الإسلامية. فمن انتخب بعدما علم بحرمة الانتخاب حرمت عليه زوجته وزيارته، ولا يجوز ردّ السلام عليه، ولا يدخل حمام المسلمين»[١١].

لم تكن الانتخابات العراقية مثالية طبعاً. ولكن الانتخابات التي كانت تلي انتفاضات شعبية واسعة (مثل دورة ١٩٥٤) كانت أفضل من غيرها، وذلك لاستشعار السلطات، بعد هذه التحديات، بضرورة تقوية شرعية تمثيلها للشعب المائل نحو التمرّد. وكانت المجالس العراقية، في الإجمال، أحسن تمثيلاً لفئات الشعب على تنوّعها من الحكومة أو من قيادة الجيش. مثال ذلك أن نصف أعضاء مجلس ١٩٢٥ مثلاً كانوا من مواليد الريف، بينما كان يندر أن يعيّن ريفي وزيراً، وكان ثلث نواب هذا المجلس من الشيعة، بينما لم تتجاوز نسبتهم في الحكومة آنذاك الربع. وكانت الانتخابات تحدث بعض التجديد في صفوف النواب. فبعد انتخابات ١٩٣٣ تجدد نصف النواب تماماً (٤٤ من أصل ٨٨). وكان المجتمع الأهلي ينتفض حين تتجاوز الحكومة الحدود المعقولة في التدخل، كما حصل بعد تلاعب علي جودت الأيوبي الواسع في إحدى الدورات أو بعد الدورة التي نظمها جميل المدفعي سنة ١٩٣٧. وأدى التزوير الواسع الذي قام به نوري السعيد عام ١٩٣٩ إلى انقلاب عسكري رابع.

ويمكن سحب المثال العراقي إلى حدّ ما على الحالة السورية. كان

تلاعب السياسيين بمؤسسات التمثيل هنا أقل نسبياً، ولكن العسكر كانوا أكثر جلفاً في تزوير الانتخابات، وكان أسوأهم على الأرجح الحناوي في دورتي ١٩٤٧ و١٩٤٩، وخصوصاً عام ١٩٥٣ حين ملأ المجلس بأتباعه الخلص. ولكن دورات معقولة جرت أيضاً في سورية، ولا سيما عام ١٩٣٦ بعد توقيع المعاهدة مع فرنسا، وعام ١٩٥٤ بعد سقوط الشيشكلي، وعام ١٩٦١ بعد حركة الانفصال عن مصر. ولكن الملاحظة تصدق هنا أيضاً، ذلك أن القيّمين على المؤسسات التمثيلية لم يهتموا كثيراً بتوطيد شرعيتها، إذ حوّلوا المؤسسات البرلمانية إلى نواد لأبناء الوجهاء المدنيين إجمالاً، ونادراً ما كانوا يتسامحون مع الصحافة الحرة فعلاً، كما أنهم لم يأنفوا أحياناً من الاستعانة بالمال والنفوذ الأجنبيين لتأمين فوزهم في الانتخابات.

ويمكن القول، في المقابل، إن أحد أخطر مواطن ضعف الحركة الوطنية الفلسطينية أيام الانتداب كان افتقارها إلى مؤسسات تمثيل شرعية. فالمجلس الذي كان يفكّر البريطانيون في إنشائه كان سيضم ممثلين لليهود، فاعتبره جمال الحسيني نوعاً من «حكم الإعدام» على فلسطين ورفضه مع زملائه. وضايق غياب المؤسسة القيادات الوطنية، التي كانت ضحية تشكيك مستمر بمدى تمثيلها للفلسطينيين، إلى أن أنشئ الكيان الإسرائيلي وتغيّرت المعطيات تماماً. وقد عرف الأردن تجارب برلمانية متقطعة عبر تاريخه الحديث.

ولم تستمر هذه المرحلة على علاّتها، إلا في لبنان الذي أنشأ مؤسسة تمثيل شعبي منذ ١٩٢٠، لم تتوقف. والمجلس الحالي انتخب عام ١٩٧٢، وما زال يجدد لنفسه، نظراً إلى استحالة إجراء انتخابات في الظروف الراهنة(*). يضيق المكان هنا لدراسة شرعية التمثيل في لبنان على ازدواجيتها، إذ يمثل النائب والوزير والزعيم إجمالاً طائفة

وبلداً، منطقة ومصالح. والنظام فيه نتيجة تواؤم بين تراث من التمثيل الفئوي الشعبوي والتمثيل البرلماني الحديث. ولست أدري لماذا يجب اعتبار هذا التواؤم فاشلاً بالضرورة. وأيا يكن الموقف من هذه المعادلة، فإنها تبقى أرقى بكثير من الأنظمة التسلطية الممكنة، ومن الحرب الأهلية الراهنة على السواء. ولقد انزلق سياسيون (ويمكن فهمهم) ومراسلون أجنبيون (وممكن تصور جهلهم) ومحللون سياسيون (وهذا أمر أخطر بكثير) إلى الاقتناع بوجهة نظر قادة الماكينات الطائفية المعسكرة المسمّاة مليشيات، بأن هذه الأخيرة، وبالتالي زعماءها، يمثلون حقيقة آراء وتطلعات الطوائف التي تمكّنوا من السيطرة عليها وحجرها. لكن الخلافات داخل الطوائف، وهي تزداد حدّة، كفيلة على الأرجح، مع مآسي المواطنين العزّل، بقضّ مضاجع من استطاعوا أن يوهموا الآخرين بأنهم الممثل الشرعي والوحيد، الدائم واللابديل له لعدد من الطوائف المسكينة والمقهورة[١٢].

المليشيات اللبنانية، هي في الواقع صورة مصغّرة وكاريكاتورية وعنيفة للمدرسة الشعبوية، وهي المدرسة الأساسية في مجال شرعية التمثيل في مختلف البلدان العربية. تقوم هذه المدرسة إجمالاً على فكرة مفادها أن النخبة الجديدة الحاكمة هي أصدق تمثيلاً لمصالح الشعب، ممن قد يختاره هذا الشعب لتمثيله لو جرت انتخابات حقيقية. ولهذه المدرسة الشعبوية وسائل مختلفة للسعي نحو شرعية تمثيل لها تمر بانتخاب. ولكن لنمرّ أولاً على المدرسة القبلية، وهي أيضاً لا تتقبل فكرة الانتخاب بحماسة.

٢ ـ المدرسة القبلية

تقضي بأن يكون الحاكم على رأس هرم من العلاقات الشخصية

والعائلية والقبلية، المنطلقة من رأس الهرم نزولاً إلى الشعب بأسره. وقد تكون هذه الطريقة في مستواها الأرقى في أقطار الجزيرة العربية، حيث نرى هرماً دقيق التركيب ينطلق من رأس الأسرة الحاكمة ليضم أشقاءه، فأقرباءه، فأعضاء الأسرة الحاكمة، فالمرتبطين بها عن طريق الزواج، فشيوخ القبائل المتحالفة، وصولاً إلى عموم الشعب القابل بهذا الحكم. ويسهّل كثيراً من نجاح هذه الطريقة النسبي عدد من العناصر سنكتفي هنا بالتذكير بها، منها أن طبيعة السلطة هنا ليست فردية بقدر ما هي جماعية. فعلى عكس سلطة الشاه الفردية جداً، نرى هنا الحاكم محاطاً باستمرار (ولا سيما في مجلس الوزراء وقيادة القوات المسلحة ومناصب الإدارة العليا) بأفراد أسرته، وهم بدورهم لهم مجالسهم الخاصة، وتحالفاتهم الذاتية بالمصاهرة، أو بالقربى، أو بالشراكة في مجال الأعمال. من هنا تنشأ وسط المجتمع الأهلي هرمية متماسكة نواتها الأسرة الحاكمة، متغلغلة في مختلف نشاطات المجتمع، وقادرة على التأثير فيه بحكم تماسكها الداخلي وهيمنتها على جهاز الدولة (ولاحقاً على العائدات النفطية). ولم يخطئ تماماً من شبّه هذا الهرم بالتنظيم اللينيني، الهرمي هو الآخر، والقائم على الانخراط في المجتمع الأهلي والتأثير فيه. وتتم هذه العملية في بلدان الجزيرة العربية في جو ثقافي يسبغ عليها شرعية تقليدية لا يرقى الشك إليها بسهولة، إذ يجد معظم المواطنين وسائل للتوجه إلى الحاكم، إن مباشرة أو من خلال ممثله القريب القيّم على وزارة أو إدارة أو إمارة محلة. ويمكن القول هنا إن شرعية التمثيل تجنح لأن تكون شرعية تقوم على حق الوصول إلى الحاكم أكثر مما هي تقوم على مأسسة المشاركة.

ومن الأمور التي تجعل هذه الطرق التقليدية ممكنة في عصرنا هذا، محدودية السكان في هذه البلدان الخليجية التي لا تبالغ في

استلاب الفرد وغربته في المجتمع الحديث، إذ لا يضيع اسمه، وأصله بين ملايين البشر الآخرين. ويسهّل استمرار هذه البنى أيضاً تلك المعادلة العجائبية بين الموارد الهائلة بفعل الريع النفطي وحاجات السكان القليلة، نظراً إلى عددهم المتواضع نسبياً. كما أن الثقافة السياسية القائمة إجمالاً على الغلبة الخلدونية، الممهرورة بعناصر دينية أو سلالية، تسهم أيضاً في استمرار هذه الطرق والضعف الظاهر في تحدّيها. غير أن تنويعات تبدو لنا ضرورية هنا أيضاً، فالكويت (حيث هناك برجوازية تجارية قديمة العهد بالشأن العام) ليست السعودية، والبحرين (حيث السكان الأصليون للجزر متمايزون مذهبياً ومهنياً) ليست قطر. غير أن مساراً نحو مزيد من التشابه يبدو أنه حاصل حالياً، يسرع فيه إنشاء مجلس للتعاون بين هذه الأقطار[١٣].

٣ ـ المدرسة الشعبوية الحديثة

من الطبيعي ألا تنجح هذه المدرسة القبلية التقليدية في البلدان العربية الكبيرة السكان، العميقة التعرّض للثقافات الغربية، والنادرة الموارد. هنا نرى الميل واضحاً نحو الشعبوية الحديثة القائمة على مبدأ التمثيل من خلال ادعاء التماثل مع الجماهير. لقد أصبحت آليات هذه الشعبوية معروفة: حزب واحد (أو مسيطر) يدّعي قادته بأنه الطليعة المأمولة لتطوير المجتمع وتحقيق الاستقلال. وغالباً ما يكون هذا الحزب مرتبطاً في نشأته بمجموعة من الضباط الداخلين السياسة تحت شعار أنهم أوفر حظاً من السياسيين التقليديين في تحقيق التحرير والاستقلال والتنمية. فيصبح التركيز منصبّاً هنا على تمثيل مصالح الناس، لا على تمثيلهم هم، بل يأتي الدستور إجمالاً ليؤكد أن السلطة الجديدة لا تريد تمثيل المجتمع بأسره، بل فقط «الشعب العامل» منه.

تمثّل مصر الناصرية طبعاً مثالاً واضحاً على هذه المدرسة، بل هو أفضل الأمثلة على الإطلاق[١٤]. ولكن الجزائر، وليبيا، واليمن في شطريه أمثلة أخرى. سورية والعراق أيضاً مثال. كان كل انقلاب عسكري في هذه البلدان يحمل في بلاغه الأول على تسلط النظام السابق، ويعدّ بانتخابات ديمقراطية حرة. وعد انقلاب ١٩٥٨ العراقيين بإنشاء جمهورية شعبية، وباستفتاء حرّ لانتخاب رئيس. وترأس المهداوي محكمة لمعاقبة مَن قد يتدخل في الانتخابات تزويراً. وفي العام التالي، وعد قاسم العراقيين بأنه سينظّم لهم دورة انتخابية لم يعرفوا مثلها نزاهة وحرية. ولكن «المجلس الوطني» بقي مجرد مشروع، وبقي الأمر كذلك بعد إزاحة قاسم عن السلطة عام ١٩٦٣. ووعدت كل الأنظمة التي تلت بمشاركة الجماهير، لكن شرعية التمثيل بقيت متواضعة أمام مؤسسات رأى القيّمون عليها أنها تمثل الجماهير العراقية العريضة، من دون ضرورة لانتخابات، أو انتخابات شكلية، يسيطر عليها الحزب الحاكم، ولا يختلف الأمر كثيراً في الجارة سورية.

وقد يكون التعدد الواسع في مؤسسات التمثيل الشعبوية صورة عن هشاشتها كلها. فالأنظمة الشعبوية تحاول الالتفاف على المؤسسة البرلمانية بخلق عشرات المؤسسات. فهناك اتحاد للمرأة، وآخر للفلاحين، وثالث للشباب. بكلام آخر، فإن هذه المؤسسات تزيد من تمثيل المجتمع الملتفّ حول النظام، الملتحم به والمستتبع له. ولكنها لا تساهم البتّة في تمثيل الناس، في مواجهة الدولة، ذلك أن اللعبة السياسية محكومة كلها بشرعية ضمنية تفوق مؤسسات التمثيل جميعاً، وهي التي أوردها الدستور العراقي لعام ١٩٧٠ في المادة (٣٧)، والسوري لعام ١٩٧٣ في مادته الثامنة: ألا وهي حق حزب البعث

في قيادة الدولة والمجتمع. هذا «الحق» هو الذي يفسر انخراط الآلاف في الحزب. ففي سورية دُعي جميع معلمي سورية إلى اعتبار أنفسهم بعثيين، وفي العراق دُعي العراقيون إلى اعتبار أنفسهم بعثيين، حتى ولو لم ينتظموا في الحزب. وهذه هي الشعبوية في أقصى منطقها: ادعاء الالتصاق الكامل بالمجتمع، من دون التجرؤ على استفتائه فعلاً عن رأيه في هذا الالتصاق.

ثالثاً: شرعية الإنجاز

يقوم هذا العنصر على تقليل الاهتمام بموضوعي الأصول والتمثيل، وكلاهما سياسي جداً، بهدف التركيز على ما تحقق فعلاً على يد مَنْ هم في السلطة. شرعية الإنجاز تقوم، إذن، على الأعمال التي أقدم عليها الحكم بصرف النظر عن مدى الاعتقاد بصحة وجوده في السلطة، أو بمدى تمثيله للمواطنين. وكان شاه إيران مثلاً حريصاً على هذا العنصر، لشعوره على الأرجح بمدى التشكيك بأصول سلالته (أبوه ضابط حوّل نفسه إمبراطوراً)، وبالمسافة الكبيرة التي كانت تفصل الشاب المقهور عن سلطة أبوية فجّة، والعائد من مقاعد الدراسة في سويسرا، عن شعب مسيّس منذ زمن، شديد التمسك بقوميته، والى حدّ ما بشعائره الدينية. لذا كان اهتمام الشاه كبيراً بالتماهي مع «الثورة البيضاء»، أو مع خلق «يابان جديدة» في أواسط آسيا، أو مع نمو الجيش وتسليحه العصري، ومع مشروع تحويل إيران إلى «خامس قوة في العالم». شرعية الأصول كانت هامشية على الرغم من احتفالات برسيبوليس ومبادرات مشابهة كان هدفها توطيد الشرعية الأسرية. وشرعية التمثيل كانت أكثر تواضعاً في النظام الشاهنشاهي غير القادر على إرساء مدرسة قبلية، ولا على

افتتاح مدرسة ليبرالية، ولا تتوافر عنده شروط مدرسة شعبوية فعلية. من هنا تمسكه بشرعية الإنجاز، أي بشرعية تحاول أن تكون مشدودة نحو المستقبل فحسب، فيظهر وجود الشاه آنذاك كأفضل الضمانات على ولوج ذلك المستقبل.

ويمكن أن يلحظ المحلل ظواهر هذا العنصر في حالات وبلدان عربية مختلفة. كان السادات مثلاً يحب أن يسمّى «رجل العبور» أو «رجل السلام». وقد تنتاب الحاكم فكرة أنه أنجز كيان البلد بنفسه أحياناً. وخارج هذه الحالة القصوى، ترى الملوك والأمراء والرؤساء لا ينفكّون يدشّنون طرقات وجسوراً، ويفتتحون مصانع ومدارس، ويركبون أول طائرة من مطار جديد، ويحصلون على أول دكتوراه فخرية من جامعتهم الوطنية، ونجدهم على رأس المصلين في المساجد الحديثة التشييد. إنهم في عمل قوامه الافتتاح والتدشين والإنجاز. ونادراً ما نرى صورتهم خلال اجتماعات دراسة إنتاجية تلك المصانع، أو لتقويم كلفة ذلك المشروع الفاخر. ولا نرى صورتهم أبداً وهم يغلقون مصنعاً فاشلاً أو يقفون على سدّ لم يفكروا كفاية بتأمين الماء له، أو إلى جانب آلة «توربين» كهربائية عاطلة عن العمل. فصورتهم مرتبطة بالإنجاز، بينما تلقى تبعات الفشل (وما أكثره) على البيروقراطيات العاجزة.

هذا التلاعب بشرعية الإنجاز شامل، وقد يصل إلى مستويات كاريكاتورية حين نرى حاكماً يدخل قرية ووراءه شاحنة محملة بأجهزة التلفزيون ليوزّعها على أبناء تلك القرية. وقد يصل الكذب حدّاً لا يكاد يطاق عندما ينسب زعيم إلى نفسه إنجاز أعمال جبارة أسهم فيها سلفه. ولا بد أن عدداً من المصريين المطلعين على عملية إعادة بناء الجيش المصري بين ١٩٦٧ و١٩٧٠ قد شعروا بذلك

عندما كانوا يستمعون إلى «بطل العبور». ولا ريب أن رؤساء السبعينيات مالوا إلى عرض مشاريع تنموية جبارة أطلقت في الستينيات وكأنها من بنات أفكارهم. هذا التلاعب الواسع عالمي إلى حدّ ما، ولكنه ربما يصل في بلداننا إلى حدود قصوى، وبالذات لأن شرعية المؤسسات غير وطيدة بصورة كافية لتمنع هذه الشخصنة الكاذبة للإنجازات الوطنية.

ولكن ليست شرعية الإنجاز كلها وليدة التلاعب. الإنجازات حقيقية ولو متفاوتة. كيف تقيّم، وما هي النتائج السياسية لهذا التقييم؟ تلك هي المسألة. من مصلحة الحاكم أن يقول إنه منجز عظيم. وهذا الشعور بالحاجة إلى تقديم نفسه منجزاً أمر مثير للتفاؤل بالذات، لأنه يتضمن اعترافاً غير علني بأنه لا يكفي للحاكم أن يكون شرعياً بالأصول أو بالتمثيل لكي يحكم. فعليه أيضاً أن يوطد شرعيته الأصلية، أو أن يعوض عن غيابها من خلال مسلكه في السلطة، وطرق استعماله لمقدرات الدولة ولموارد البلاد.

إن التقييم الأبسط للإنجاز يتم من خلال مقارنته بما كان قائماً قبل تولي الحاكم للسلطة. كأن نقول: كان هناك ذاك العدد من المدارس وتضاعف، أو كانت الأرض محتلة وتحرّرت، أو كانت البلهارسيا متفشية وقضي عليها، أو كانت الرشوة عامة وصفّيت، أو كانت البلاد في حرب داخلية ودخلت حيّز السلم الأهلي. هذه هي أبسط الطرق طبعاً لتقييم الإنجاز. والواقع أن هذه الطريقة غالباً ما تخدم الحاكم، لأن باستطاعته إجمالاً أن يجد شيئاً أو مبادرة أو مشروعاً يعتزّ به ويربط به اسمه: من بناء جسر إلى الحصول على مساعدة خارجية، ومن افتتاح مستشفى إلى فوز للفريق الوطني في مباراة عالمية لكرة القدم. وقد تكون مجرد محاولة الإنجاز هي مصدر

الشرعية. فإن كان إنجاز الوحدة العربية مطلباً شعبياً فعلاً، يستطيع العقيد القذافي أن يقول إنه منذ عام ١٩٦٩ لم ينفك يحاول بناء وحدة بين ليبيا وغيرها.

لكن التقييم الحقيقي للإنجاز هو في مقارنة الإنجازات بالشروط الموضوعية التي كانت محيطة بها، وهذا ما يحاول الحاكم إجمالاً تفاديه تحت شعار أنه «لم يكن الإمكان أحسن مما كان»، أي أن الحاكم قد استفاد فعلاً من الشروط الموضوعية إلى أقصى الحدود. ولكن الواقع في الإجمال مختلف. فافتتاح جامعة في الكويت ليس كافتتاحها في موريتانيا، وتدشين مطار في السعودية ليس كتدشينه في تونس، وحفظ الأمن في بلد دكتاتوري تسلطي لا يقيم وزناً لحرية ولحق ليس كحفظ الأمن في بلد يحترم القواعد الدستورية ويحافظ على الحريات العامة.

إن وصولنا، كعرب، إلى ما أسماه فيبر «العقلانية الشرعية» يقتضي منا استعمال هذه المعايير المركبة في حكمنا على الإنجاز. فالإنجاز نفسه ليس مهماً بالضرورة، إذ قد يسمح لك الربح المالي بأن تشتري مصنعاً بمفاتيحه من سيليكون فالي دونما مشكل. المسألة الحقيقية تدور حول سؤالين: **الأول** ما هو حجم الإنجاز، وما هي نوعيته مقارنةً بالوسائل المتوافرة؟، **والثاني**، وقد يكون أهم في سياق البحث عن الشرعية، هو: ما هو الثمن الذي دُفِعَ لقاء هذا الإنجاز؟ النتيجة/ الشروط/ الثمن: هذه هي الثلاثية الحقيقية لتقييم الشرعية البنيوية من خلال عنصر الإنجاز. وكيف يمكننا أن نتناسى هذا المثلث ونحن نرى الحكام ما زالوا يتدافعون لتدشين المصانع، بينما التبعية في ازدياد، والجامعات والحريات مخنوقة، والمطارات تعجّ بجموع المسافرين، وأغلبهم عمال يهاجرون من وطن لم يحسن أن يؤمن لهم عملاً.

لذلك فعندما يفتتح مصنع أو مستشفى علينا جميعاً أن نتساءل: ما هو دور الحاكم فعلاً في وجوده، وليس فقط في تدشينه، ومن ثم: ألم يكن بالإمكان الوصول إلى نتيجة أفضل، وفي وقت أسبق، وأخيراً ما هو الثمن الذي قدمه المجتمع للوصول إلى هذه النتيجة؟ لقد ابتعدنا طبعاً كثيراً ـ بسوقنا لهذه الأسئلة ـ عن الاعتبار البسيط أن الأمور هي بالضرورة أحسن مما كانت عليه. فهذا التقييم المعقّد لشرعية الإنجاز يجعل مسلك معظم الحكام العرب موضع تساؤل، ولا سيما عندما نرى الإمكانات (ولا سيما النفطية) المتوافرة من جهة والثمن (ولا سيما في مجال قمع الحريات) الذي يُدفع لقاء إنجازات، هي أحياناً مجرد نفقات لتعزيز الصيت الخارجي.

ولكننا، على الرغم من الدخول الجزئي لهذه التساؤلات إلى قلب الثقافة السياسية العربية المعاصرة، ومن تمكّن الحكام المستمر، بسيطرتهم على وسائل الإعلام، من تصوير صنائعهم المتواضعة انتصارات عظيمة (فلنتذكر تكاليف كلية طب في ذلك البلد النفطي، أو نتذكر كارثة «الوادي الأخضر» المزعوم في بلد نفطي آخر، أو تكاليف كيلو من البندورة ـ الطماطم في إمارة خليجية)، على الرغم من هذه «الإنجازات» المتواضعة والمكلفة، ومن تمكّن الحاكم من تصويرها على غير حقيقتها، فإننا نرى في كل ذلك عنصر تفاؤل، ذلك أن مجرد دخول فكرة «تقييم الإنجاز» إلى الثقافة السياسية أمر في غاية الأهمية ومبعث تفاؤل. والواقع أن الحكام أنفسهم أسهموا كثيراً في الترويج لهذا العنصر، نظراً إلى هشاشة شرعية الأصول، وشرعية التمثيل في معظم أنظمتهم. من هنا تمسكهم بشرعية الإنجاز ومحاولتهم المتزايدة لتقديمها على أي عنصر آخر. وهذا مبعث تفاؤل، لأن هؤلاء الحكام قد أسهموا واقعياً في تقييد أنفسهم، وربما في

تقويض مداميك نظامهم. ألم يذهب الشاه من دون رجعة يوم فهم الإيرانيون أن «باني خامس قوة عسكرية في العالم» ومؤسس «يابان ثانية» غير قادر على تأمين الكهرباء في المنازل ٢٤ ساعة يومياً عندما يميل سعر برميل النفط إلى الهبوط؟

الهوامش

(١) Karl W. Deutsch, *The Nerves of Governments: Models of Political Communication and Control* (New York: Free Press, 1963).

(٢) مثال ذلك: **دستور العراق** الذي أشار إلى شرعيّة حزب البعث العليا في تسيير شؤون البلاد، أو **دستور إيران**، البلد الإسلامي المجاور، والذي يربط النصّ الدستوري كلّه بفكرة يعتبرها أعلى سموّاً وهي **ولاية الفقيه**.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بغداد: مطبعة المثنى، [د. ت.])، ص ١٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٦) في هذا، انظر: علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨١).

(٧) أفضل من عَرَضَ هذا الموقع التاريخي للفقه الإسلامي كممارسة، ومن فرّق بوضوح بين الطبيعة والشرع والطوبى هو: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، وانظر أيضاً الفصل الأول من: Abdallah Laroui, *Islam et Modernité* (Paris: La Découverte, 1986).

(٨) Laroui, Ibid., p. 15.

(٩) بين مصادر أخرى عن «المؤتمر» انظر: خيرية قاسمية، **الحكومة العربية في دمشق، ١٩١٨ ـ ١٩٢٠** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢).

(١٠) نقلاً عن: عبد الرزاق الحسيني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ١٠ ج، ط ٥ (بيروت: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٦٢.

(١١) نقلاً عن: أحمد الكاتب، **تجربة الثورة الإسلامية في العراق منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٨٠** (طهران: [د.ن.]، ١٩٨١)، ص ٧٦.

(*) جرت الانتخابات عقب «اتفاق الطائف»، سنة ١٩٩٢.

(١٢) لخّصنا في هذه الفقرات السريعة، من الفصل الثالث وعنوانه «أزمة التمثيل الشعبي» في: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل

الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(١٣) لخّصنا هنا، في فقرتين سريعتين أيضاً، عدداً من الكتابات نشرناها عن أنظمة الحكم في الخليج العربي، خاصةً في: غسان سلامة، **السياسية الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**، سلسلة الدراسات الاستراتيجية؛ ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠)، وفي مقالات متفرّقة نُشِرَت في: *MERIP Pouvoirs*, no. 13 (1979); *Reports*, no. 91 (October 1980); *Oriente Moderno* (septembre 1978); *Political International*, no. 6 (June 1980); *Politique étranger*, no. 4 (décembre 1980); *Al-Abhath* (American University of Beirut), vol. 30 (1982), and *Arab Studies Quarterly* (July 1987).

(١٤) حول هذه التجربة التاريخية، انظر: طارق البشري، «الديمقراطية وثورة ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ ـ ١٨٩٧٠،» وعادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقتان قُدِّمتا إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

٣ ــ في ثقافة «اللحظة الدستورية»

تفتقت اللحظة الدستورية العربية في جو ملتبس تداخلت فيه مطالبات الاشتراك في السلطة بعناصر أخرى أقل إيجابية جعلت من الفكرة الدستورية، ومن الأيديولوجيا الليبرالية التي كانت تحيط بها وتؤمن لها المبرّرات، أمراً لا يندفع العربي تحت رايته بحماسة غير مشروطة. لقد أتت الفكرة الدستورية متأخرة إلى حدّ بعيد، وتزامنت مع تأثر السلطنة العثمانية بالتدخلات الأجنبية، ومع بدايات تأثر المثقفين العرب بالأفكار الغربية. لذا، فإن أوساطاً تقليدية واسعة نظرت إلى هذه الأفكار نظرة شك وريبة في مصادرها، والأهداف الكامنة من وراء اعتمادها، ومدى تطابقها مع الأصالة (والأصالة في رأينا نوع من الأيديولوجيا السياسية أكثر من أي شيء آخر).

ولقد تزايد هذا الشكل، بل إنه تحول فعلاً إلى معارضة صريحة للظاهرة الدستورية بوصفها «فكرة مستعارة» أو «حلاً مستورداً». ويمكن أن يفسر هذا التحول بعناصر عدة. فلقد نَحَت التيارات الأصولية في هذا القرن منحى راديكالياً في قراءتها للتاريخ الإسلامي، واتخذت مواقف شديدة التطرف في تمسكها بحرفية النصوص، وفي تفسيرها المتشدد لها. ومما زاد من تعقّد الأمور أيضاً، تفكك عرى السلطنة العثمانية، وقيام الدول الوطنية المعاصرة على أسس دستورية

شديدة التشابه مع النصوص الأوروبية. واللحظة الدستورية بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وطالت غداة الحرب العالمية الأولى. وأصبح الدستور مرتبطاً بوطن، وبحدود وبعلم. بكلام آخر، أصبحت الدساتير علامة وقاعدة للتجزئة في المنطقة العربية، ولا سيما في مشرقها. وأدى ذلك بالضرورة إلى تزايد المتأففين من الدساتير القائمة. فبينما استمر البعض في رفض المبدأ تماماً (كما في السعودية)، رفض مفكرون متشددون الدسترة، لأنها عملية تتعارض ونظرتهم إلى الإسلام. ولحقهم في رفضها القوميون، لا لشيء إلا لأنها تكرّس كيانات يعتقدون أنها مصطنعة وسائرة إلى زوال. وفي حالات أخرى، تبدّت هشاشة «اللحظة الدستورية» العربية في تجاهل الأنظمة التام لها، أو في سهولة تجميد بنودها أو إرسالها إلى سلة القمامة. وقد تكون التجربة اللبنانية فريدة إلى حدّ ما: فبعد اعتماد دستور للجمهورية الوليدة عام ١٩٢٦، قام اللبنانيون باعتماد دستور ضمني غير مكتوب عام ١٩٤٣ (الاستقلال) أسموه «الميثاق الوطني»، وهو يكمّل، ويتجاوز، ويتعارض أحياناً مع الدستور المكتوب المعتمد.

هناك أولاً الإرث العثماني. وما يشير إليه هذا الإرث واضح في الثقافة السياسية التقليدية، وهو تزامن «اللحظة الدستورية» مع توسع رقعة النفوذ الخارجي في إسطنبول، قلب السلطنة وعاصمتها، كما في الأطراف. ويقول إنغلهارت، وهو من أوائل مؤرخي التنظيمات العثمانية الأوروبية: «لقد كان هدف التنظيمات العام إجراء تقارب بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات المسيحية، وكان الأول قد تباعد عن الثانية فترة قرون عديدة، إن أخلاقياً أو سياسياً. لقد كان الدين السبب الحقيقي لهذه العزلة، وهي عزلة تركت سلطنة بني عثمان في المكان الذي كانت فيه القرون الوسطى»[١]. هذه القراءة الخارجية، على عنصريتها الضمنية، لم تكن ليرفضها التقليديون، فهم أيضاً كانوا يرون

في خط غولكخانه (١٨٣٩)، وفي فرمان ١٨٥٦، ولا سيما في دستور ١٨٧٦، مؤشرات ملتبسة، فلئن أشارت هذه النصوص إلى تطوير في بنية السلطة المركزية، فإنها كانت تدل أيضاً، وبصورة أوضح، على مسار من التشبه التدريجي بمؤسسات الغرب المسيحي، وبالأطر القانونية لدول ليست فقط غريبة، وإنما معتدية أيضاً. وكان من نتائج هذه التنظيمات أمور أقرب فهماً، وأكثر استثارة للرفض، ومنها بدء تثبيت نظم من المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا السلطان، وبدء التسامح مع النشاط التجاري الواسع للأوروبيين، ومع ادعائهم الحق في الاحتفاظ بحماية (بل وسيادة) دولهم. وكان من نتائج هذه الأمور ردّات فعل دامية، في الأوساط التقليدية كمثل مذابح دمشق عام ١٨٦٠[٢]. وكان بين العرب كثيرون يؤيدون طبعاً هذا المنحى الدستوري، وكثيرون منهم رحبوا بعودة السلطنة إليه عام ١٩٠٨[٣]، لكن الذاكرة التاريخية ليست هي فقط تلك التي يحملها المثقفون العرب المتأثرون بالثقافات الأجنبية، أو بالروح الدستورية المنتشرة من إسطنبول. فإلى جانب هؤلاء الإصلاحيين (وكان صوتهم عالياً) كان كثيرون من العرب، ولا سيما في الأوساط التقليدية، يتساءلون هل أن التنظيمات حل لمشكلة السلطنة ـ دولة المسلمين، أم هي صورة من صور تضعضعها وتآكل سلطتها؟ وتشير دراسة فيليب خوري عن سورية بالذات إلى أن الزعامات المحلية العربية كانت بعيدة عن أن تكون موحّدة حول شعارات الإصلاحية الدستورية. ولا ريب في أن منها من اعتقد أن هذا المنحى الجديد في السياسة العثمانية ما هو إلا صورة عن الرضوخ التدريجي للسلطان ووزرائه أمام مطالب و«نصائح» السفراء الغربيين وضغوط الضباط العثمانيين المتأوربين.

وإن انتقلنا إلى التجربة الدستورية المصرية، فإننا نرى بسهولة أن

«اللحظة الدستورية» جاءت هنا وسط جو ملتبس أيضاً، لم يكن يسمح بإسباغ حلّة إيجابية فحسب على هذا الابتداع الجديد. كيف لا، والمبادر إلى إنشاء «مجلس شورى النواب»، والموقّع على «لائحة أساسية» من ثماني عشرة مادة و«لائحة نظامية» لتنظيم أعمال المجلس، هو الخديوي إسماعيل، الملك المتأورب الذي ارتفع عدد الأوروبيين المستقرّين في مصر خلال بعض عهده (١٨٦٠ ـ ١٨٧٦) من بضعة آلاف إلى أكثر من مئة ألف، والمتسامح مع البعثات التبشيرية، والمغرق مصر تحت ثقل الديون الخارجية! هذا هو الزعيم الذي سيصدر في ٢٢/ ١٠/ ١٨٦٦ قراراً باعتماد دستور مصري.

وقد يكون هذا الوصف أفضل تفسير للجو الملتبس الذي رافق هذا التحول المؤسسي: «لقد جاء الدستور في وقت كان الخديوي يسعى فيه إلى ربط وجهاء مصر، لا سيما شيوخ القرى وعمدها، بسياساته المالية، ومن خلال هذه بتحركاته الدبلوماسية. لم يكن اسماعيل يسعى بالضرورة إلى تحرير أي قطاع من الشأن العام، إذ إنه كان يعتبر سلطته الشخصية مطلقة. لكنه كان مهتماً بالحصول على عائدات إضافية إن من خلال ضرائب جديدة أو بالحصول على قروض أوروبية أخرى. لذا، فإن إشراك ممثلي الطبقات المصرية المالكة في سياساته كان يهدف إلى خلق نوع من الحماية إزاء التدخل الخارجي الآتي من إسطنبول وباريس ولندن.. لكن مبادراته الدستورية، بدلاً من أن تنقذه، قضت عليه، لأنها فتحت الباب على مصراعيه أمام الموجة الأولى من العصاة المصريين»[٤].

وقد يكون المصريون قد اقتنعوا بالمنحى الدستوري أكثر من السوريين أو العراقيين. والتقى في ذلك الخديوي مع التيارات الكامنة في المجتمع المصري المطالبة بمشاركة أوسع في السلطة، التي

ستتفجر خلال ثورة عرابي. لكن اللحظة الدستورية سترتبط بعد ذلك بمسلك ومسار وسياسات حزب الوفد إلى حدّ كبير، في تعامله مع القصر من جانب، ومع الإنكليز من جانب آخر. ويضيق المجال هنا لعرض هذه المسألة المعقّدة، وسنكتفي فقط بالقول إن خيار القيادة العسكرية بعد ثورة تموز/يوليو بالتخلي عن التراث الوفدي في أكثر من صورة لم يؤد فعلاً إلى قيام معارضة واسعة بين المصريين تدافع عن هذا التراث وتتماهى معه. وبدا أحياناً أن «اللحظة الدستورية» المصرية (بارتباطها باسماعيل، وبمهادنتها اللاحقة للإنكليز، وبتعاونها المربك مع القصر) لم تترك في الثقافة السياسية أثراً عميقاً، وكأنها كانت قشرة ثقافية يمكن الاستغناء عنها من دون ضرر كبير أو إحلال شعبوية ذات تطلّعات قومية مكانها.

وتدل التجربة التاريخية العراقية بوضوح على هذا الموقع الفعلي للدستور والمغزى السياسي الدقيق له. كان الدستور هنا مرتبطاً بقبول القيادة العراقية الجديدة (الملك فيصل الأول والنخبة المؤيدة له) بمعاهدة تربط الدولة الحديثة ببريطانيا. لذلك لم يكن ممثلو الحكومة البريطانية ليسمحوا بالبحث في الدستور قبل التوقيع على المعاهدة، ولم يكن هذا التوقيع ممكناً قبل قضاء السلطة الجديدة على مختلف حركات العصيان أو الانفصال من السليمانية إلى البصرة، مروراً بقبائل الفرات الأوسط. هناك، إذن، أسبقية في الزمان، وأسبقية في الأهمية السياسية، بل وأسبقية في القوة القانونية للمعاهدة على الدستور، أي للربط بالمركز الاستعماري على العقد الداخلي بين السلطة والمجتمع. هذه الأسبقية لم تكن لتخفى على قادة الرأي في العراق، ولا على نواة المعارضة الناشئة آنذاك، التي رأت في موقع الدستور الدوني إزاء المعاهدة صورة واضحة للتبعية، ولما سمّي آنذاك بـ «الاستقلال اللفظي».

لقد مارس البريطانيون، في الواقع، هذه «المساومة» في صورة

ذكية؛ ففي ١٦ آب/أغسطس ١٩٢٢، نرى المندوب السامي البريطاني يذكّر العراقيين «أنه حتى وإلى أن تعقد المعاهدة، فإن حكومة العراق والمندوب السامي لحكومة جلالته البريطانية مشتركان في المسؤولية معاً أمام حكومة جلالته البريطانية». ولم تكن أسبقية المعاهدة لتخفى على الملك نفسه، الذي عرض للعراقيين مسألة وضع قانون أساسي كـ «خطوة ثانية» تلي توقيع المعاهدة. ولقد جاءت في المعاهدة البريطانية العراقية بالفعل مواد عديدة تمسّ مباشرة مضمون الدستور المزمع تبنيه وأبرزها المادة الثالثة. تدل هذه المادة على أمرين متلازمين في نقضهما الشرعية الدستورية المقبلة: **الأول** ظهور الملك فيصل وكأنه يتعهد لبريطانيا (وليس لأبناء العراق) بالقبول بنظام دستوري. و**الثاني** هو تضمين المادة هذه أموراً تعهّد العراق بوضعها في دستوره، وكأن بريطانيا تملي محتوى ذلك الدستور، ناهيك طبعاً بقبول العراق بالتفوق الحقوقي البحت للمعاهدة على الدستور. وجاء في هذه المادة الثالثة حرفياً: «يوافق جلالة ملك العراق على أن ينظّم قانوناً أساسياً ليعرض على المجلس التأسيسي العراقي، ويكفل تنفيذ هذا القانون الذي يجب أن لا يحتوي على ما يخالف نصوص هذه المعاهدة، وأن يأخذ بعين الاعتبار حقوق ورغائب ومصالح جميع السكان القاطنين في العراق، ويكفل للجميع حرية الوجدان التامة إلى جانب شروط أخرى كثيرة». وربما كان صاحب **تأريخ الوزارات العراقية** يلخص بأمانة رأي مواطنيه المسيّسين آنذاك حين يقول: «إن تقديم أمر المعاهدة على سنّ الدستور أمر جوهري حريّ بالتفكير. فقد ظلّ الساسة والحقوقيون يتساءلون للتاريخ: كيف يصح تصديق معاهدة مع دولة أجنبية قبل أن يتبيّن وضع العراق السياسي وقبل أن يبني كيانه الدستوري؟»[٥].

ولقد جاء الدستور اللبناني أيضاً مرتبطاً بصورة حميمة بالمنتدب الفرنسي. فالدستور كان في الأساس بنداً من بنود بيان مجلس عصبة الأمم المجتمع في لندن (٢٤/ ٧/ ١٩٢٢)، الذي بوشر بتطبيقه في ٢٣/ ٩/ ١٩٢٣. ولقد جاء في المادة الأولى من هذا البيان أنه «على المنتدب (أي فرنسا) أن يضع قانوناً أساسياً لسورية ولبنان في مهلة لا تتجاوز الثلاث سنوات»[٦]. وعام ١٩٢٤ ـ قامت الحكومة الفرنسية بإبلاغ مجلس العصبة بما ترى تضمينه في هذا القانون، ومنه مثلاً عدد وحدود الدول التي تزمع على إنشائها، ناهيك بأسس النظام السياسي نفسه. وتزداد شرعية الدستور هشاشة عندما نرى فرنسا، على عكس ما قامت به بريطانيا في العراق، لا تتجشّم حتى مشقة انتخابات لمجلس تأسيسي. فبدأت بتعيين لجنة من موظفي «الكي دورسيه» (مقر وزارة الخارجية الفرنسية) لوضع القانون الأساسي من باريس، ومن دون السفر حتى إلى المنطقة، ذلك أن قانون الانتداب لم يكن يفرض فعلاً على المنتدب أكثر من استشارة «السلطات المحلية».

هذا المسار الاستعماري الفجّ لم يعدل فيه إلا نشوب الثورة السورية في تموز/ يوليو ١٩٢٥، وقيام قائدها سلطان باشا الأطرش في بيانه الشهير (١٧/ ٧/ ١٩٢٥) بالمطالبة بمجلس تأسيسي منتخب يعتمد دستوراً للبلاد. بعد ذلك بأشهر خمسة، كان رئيس الوزراء الفرنسي يتراجع بعض الشيء، فيقبل بإنشاء مجلس تأسيسي. ولكن مشروع الدستور بقي إلى حدّ كبير من إنتاج الدبلوماسية الفرنسية، وكان على الحاكم الفرنسي أن يستدعي المجلس التمثيلي اللبناني لتدارسه، بينما قام المندوب السامي بإعلانه في ٢٧/ ٥/ ١٩٢٦. وجاء في المادة الأولى من الدستور أن «حدود لبنان فهي المعترف له بها رسمياً من قبل حكومة الجمهورية الفرنسية المنتدبة ومن لدن جمعية الأمم». وفي المادة الخامسة، تقرّر اعتماد العلم الفرنسي مع إضافة

أرزة خضراء له في وسطه. أما المادة (١٠٢)، فقد جاء فيها: «يوضع هذا الدستور في عهدة الجمهورية الفرنسوية بصفة كونها منتدبة من لدن عصبة الأمم». ويبرز دور المفوضية الفرنسية تباعاً وتكراراً في صياغة الدستور. ولما لم يكن النواب المسلمون ليقدرون آنذاك على مواجهة هذا الدور، وربما أنهم لم يكونوا راغبين تماماً في ذلك، فسيقدم خمسة منهم اقتراح «فصل البلاد التي ألحقت بلبنان الصغير، أي القديم، وجعلها حكومة مستقلة»[٧]

لقد سقنا المثالين العراقي واللبناني للتدليل أساساً على المناخ الذي حصلت فيه «اللحظة الدستورية»، وهو كما رأينا كان مفعماً بالتدخل الأجنبي بشكل شابت الدساتير معه «خطيئة أصلية» هي نتاج ارتباطها بالسيطرة الخارجية وبسياسات الاستعمار والاستتباع. فبان الدستور أحياناً وكأنه ضمانة تقدمها القوى الاستعمارية إلى القوى الوطنية على أنها لن تدع النخب المحلية (الملك فيصل وحلفاؤه في بغداد، وحلفاء فرنسا الموارنة في لبنان) المتحالفة معها تتعدّى الحدود في حكمها للبلاد برعاية القوى الأجنبية. فالشرعية المنشأة تصبح ملتبسة إلى حدّ كبير، إذ إن الدستور يقيد النخبة الحاكمة، ولا شك، ولكن فحواه الضمنية هي إسباغ الشرعية على الوجود الاستعماري نفسه الذي «أنعم» على البلاد بدستور، واستطاع من خلاله (المادة الثالثة من دستور العراق، والمادة الأخيرة من دستور لبنان) تكريس سيطرته قانونياً. وسيكون الاستقلال مناسبة طبعاً لتعديل هذه النصوص في صورة توائم الظروف الجديدة، وما سيتم عرضه كـ «سيادة وطنية». ولكن ذكرى الدستور، كنصّ ارتهن بالسيطرة الأجنبية لن تزول بالسهولة نفسها.

وما نستنتجه من هذه المناقشة السريعة هو أن التعلق الأعمى بالفكرة الدستورية لدى البعض وكأنها مفتاح الخلاص، يثير عن حق

تحفّظ آخرين يتذكرون مدى ارتباط الفكرة، تاريخياً، بدخول النفوذ الغربي، مثالاً وسياسات، إلى مسام المجتمع العربي. لذلك، فالمغزى التاريخي لكلمة «دستور» ليس، في مشرقنا، معادلاً وموازياً للمغزى التاريخي الذي كان له ساعة إنشاء الولايات المتحدة أو غداة الثورة الفرنسية. كان الدستور في القرن التاسع عشر مرتبطاً بضعف الدولة العثمانية، وبالتالي بهرم دولة محمد علي، ولم يكن العرب قادرين على الجزم إن كان الدستور آنذاك جزءاً من المرض أو بداية استدواء. ثم ترافق الدستور مع الكيانات العصرية، فأثار حفيظة لا التقليديين المحافظين فحسب، بل القوميين العرب أيضاً، ولاحقاً الماركسيين. «فالدستور هو قانون الأمة الأساسي، ولكنه ارتبط بمفهوم الدولة الوطنية. من هنا جاء الإشكال: فقانون المسلمين الأساسي هو «الشريعة»، وهذه أوسع من أن تحدّ بوطن من أوطان المسلمين، في حين إن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن، سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه. هذا الوطن محدد بـ «تراب وطني» تقوم «دولة وطنية» بتدبيره، فكيف، إذن، يستسيغ مسلم هذا التحديد، فيقوم عنه وعي واضح بالتطابق بين القانون والأمة الوطن؟»[٨].

لذلك لن نتمسك بدورنا تمسك الأعمى بهذه اللحظة الدستورية الملتبسة المغازي، حيث تداخلت الأمور ببعضها البعض، وحيث ارتبطت الرغبة في تقييد الحاكم، بالضغط الخارجي لتكريس التبعية. وقد يتساءل البعض، من كان يسعى في أوساط السكان فعلاً إلى نظام دستوري آنذاك: نخبة متغرّبة، فئات برجوازية جديدة؟ الواضح أن المطلب لم يكن شعبياً واسعاً. لكن علينا أن نتفادى «رمي الولد مع الماء التي اغتسل فيها»، فنتخلى بطفولية سياسية عن فكرة الشرعية الدستورية، لا لسبب إلا لأن المرحلة الأولى من تعاملنا مع هذه الفكرة لم تترك في ذاكرتنا التاريخية آثاراً إيجابية فقط. إننا ندعو

إلى نهضة استقلالية ـ دستورية جديدة، تحدد مسافة واضحة، فكرية وسياسية، مع اللحظة الدستورية الأولى، الملتبسة المعاني.

وما هذه الدعوة إلا لاقتناعنا بأن الحركة الوطنية، الاستقلالية والديمقراطية، وقعت تاريخياً في مأزق بين فكّي كماشة سياسية طرفاها الاستعمار من جهة، والقوى السلفية من جهة أخرى. ولقد عبّر العروي عن هذا المأزق في كلام عن المغرب الأقصى يمكن فعلاً سحبه إلى حدّ كبير على كاهل التجربة العربية السياسية المعاصرة. يقول: «امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الأجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء إلى إرجاع الشريعة إلى مركز التسيير. في بعض الظروف كالتي عاشها المغرب بعد إخفاق المقاومة المسلحة، لم تمثل السلفية والوطنية إلا وجهين لحركة واحدة. لكن في الظروف العادية، هناك فرق في الأهداف... ففي ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة، كان من المحتمل، بل من المتوقع، أن تبدع الوطنية نظرية دولة تختلف تماماً عن نظرة الفقهاء إلى السلطة، إلا أن استئثار الأجانب بالحكم، أي استمرار النمط المملوكي، دفعها إلى تبني النظرة السلفية بكاملها... وفي العهد الحديث أصلحت الدولة، وتحسنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً»[٩].

هذا المأزق في الحركة الاستقلالية ـ الدستورية، ليس مغلقاً بدون حلّ بصورة مطلقة. وقد تكون أولى مهامنا هي بالذات الإسهام في إخراجها منه، أي في رفع «الخطيئة الأصلية» المتضمّنة تعاملاً مع الغرب، وتماثلاً معه، كما في التحرر من وطأة الفكر السلفي المعيق لأي تقدم وإبداع. رفع هذا التحدّي المزدوج غير ممكن طبعاً إن تركنا للسلفيين وللمستشرقين (والتياران متفقان إجمالاً في نظرتهما

التجميدية إلى مجتمعاتنا) مسؤولية نقد الحداثة العربية، ذلك أنه علينا الخروج من عقم المرحلة السابقة، حيث كان التحديثيون يدافعون عن الطهطاوي، وعلي عبد الرازق، وفرح أنطون، وشبلي الشميّل، بينما كان السلفيون ينتقدونهم. هذا السجال العقيم لن يقودنا إلى شيء، لا هو ولا «الصحوة الإسلامية» التي تريده أن يستمر لتبقي على استتباعها للحركة الوطنية ـ الاستقلالية ـ الدستورية. وللخروج من هذا المأزق، ومن السجال العقيم الذي تلاه، على الدعاة إلى الشرعية البنيوية، الوطنية والمؤسسية، أن يبادروا إلى نقد الحداثة بأنفسهم، لا أن يتركوا المهمّة للسلفيين. لقد لاحظ رضوان السيد أنه «ليست لعروض الإسلاميين وكتاباتهم في الثقافة المعاصرة وعنها قيمة معرفية، كما أنه ليس بالوسع استخدامها من جانب الدارسين لبيان صورة بعض الكتّاب المسلمين عن مسائل الثقافة الحديثة. صحيح أن كتابات الإسلاميين عن الثقافة المعاصرة تتفاوت من حيث الدقة، والمعرفة، والقدرة على التحليل والتركيب، لكنها منذ أيام جمال الدين الأفغاني محاولات أيديولوجية نضالية موجّهة إلى جمهور معينّ من المسلمين يراد تجنيده وتحريضه»[١٠].

إن كان السلفيون عاجزين عن نقد الحداثة، لأن معرفتهم بها ضئيلة، ولأنهم منحازون في الأساس ضدها، وهدفهم التحريض عليها، فلماذا لا يقوم التحديثيون أنفسهم بنقد الحداثة العربية في مرحلتها الأولى، وهم أعلم بها، وأحوج من السلفيين إلى نقدها وتجاوزها نحو حداثة حديثة، أو حداثة عربية جديدة، أكثر استقلالاً عن الغرب، وأكثر صلابة في مواجهة أصناف السلفية جميعاً من دينيين وقوميين، تحمل في ما تحمل مشروع «عقد اجتماعي» جديد بين السلطة والمجتمع؟.

الهوامش

(١) Edouard Philippe Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat ou histoire de réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, 2 vols. (Paris: Cotillon, 1882-1884), p. 2.

(٢) عن ردّ فعل وجهاء دمشق مثلاً على هذه التنظيمات باعتبارها تمسّ بصورة غير مشروعة بأسس المجتمع التقليدي، وبالتالي بوجهاتهم في المجتمع، انظر: Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

(٣) انظر القسم الثاني من كتاب: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤). وصدر أيضاً في ط ٥، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ (١٢) عام ٢٠٠٩.

(٤) Panayiotis J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat*, 2nd ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980), p. 127.

(٥) الاقتباسات الواردة في هذه الفقرة نقلاً عن: عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ١٠ ج، ط ٥ (بيروت: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١٢١، ١٣٤، ١٣٦ و٢٠٧ على التوالي.

(٦) Edmond Kabbath, *La Formation historique de Liban politique et constitutionnel: Essai de synthèse* (Beyrouth: Université Libanaise, 1986), p. 380.

(٧) **البيانات الوزارية اللبنانية ومناقشاتها في مجلس النواب، ١٩٢٦ ـ ١٩٨٤**، إعداد وتحقيق يوسف قزما خوري، ٣ ج (بيروت: مؤسّسة الدراسات اللبنانية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ١٨٤٩.

(٨) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٠١.

(٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٣٩.

(١٠) من ورقة ممتازة له بعنوان: «الصحوة الإسلامية والثقافة المعاصرة،» ورقة قُدِّمت إلى ندوة: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، التي أقامها منتدى الفكر العربي بعمّان، في آذار/ مارس ١٩٨٧، ص ١٢.

٤ ـــ نحو «عقد اجتماعي جديد»
(مآخذ وردود)

قد يجد المعاصرون فكرة «العقد الاجتماعي»، كما طورها هوبس ولوك وروسو، عتيقة بالية. ولقد رأى إميل دوركهايم مثلاً أنه «يصعب الدفاع في أيامنا هذه عن مفهوم العقد الاجتماعي، لأن لا علاقة له بالمعطيات الحسية، ذلك أنه ليس هناك من مجتمعات نشأت وفقاً لهذه الأصول، بل إنه ليس من مجتمع يبرز سمات تشير إلى أنه قد قام في الماضي وفقاً لتلك الأصول»[١]. وبين العرب، كتّاب عديدون رفضوا فكرة «العقد الاجتماعي» إن لذاتها وفي ذاتها، أو وفق رأي يقول إنها غير قابلة للتطبيق على الأوضاع العربية، لا في السابق ولا في أيامنا هذه.

إزاء هذا التشكيك، من الضروري التشديد **أولاً** على فائدة مفهوم العقد الاجتماعي في حلّته العصرية. يلاحظ علي أومليل، عن حق أن موضوع إثبات تاريخية التعاقد الاجتماعي قاعدة لبناء المجتمع السياسي أمر ليس مهماً جداً. فالكلام على الحالة الطبيعية مجرد افتراض إجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه. فروسو نفسه يقول: «إن الحديث عن الحالة الطبيعية هو حديث عن حالة لم تعُد موجودة، أو ربما لم توجد أصلاً، وقد

لا توجد مستقبلاً، ومع ذلك ينبغي أن نكوّن عنها أفكاراً واضحة قصد الحكم على الأوضاع الراهنة»[٢]. لذا، فالكلام على عقد اجتماعي لا يفترض بالضرورة أن تكون المجتمعات قد قامت تاريخياً على هذا الأساس. فمفهوم العقد يدل هنا فقط على أنه، أمام البشر الملتقين في جماعة ما، إمكانات مختلفة يختارون بينها لتنظيم الشأن العام؛ وأن المؤسسات القائمة هي، بطريقة أو بأخرى، نتاج لخيار أساسي تمّ في لحظة معينة من التاريخ.

وهذا يحملنا على مناقشة المأخذ **الثاني** على فكرة العقد الاجتماعي، إذ يقال أحياناً إن العقد غير ممكن في حالة الطبيعة التي يصفها هوبس، حيث يرى كل واحد من أفراد المجتمع في الآخر عدواً. ولكن المفهوم العصري للعقد لا ينطلق من فرضية أن العقد يتم وسط «حرب الجميع ضد المجتمع»، بل في مجتمع فيه قدر ولو غير كاف من النظام. ويأتي الدستور في هذه الحالة ليكرس نواة النظام ويطورها، مدخلاً تفاصيل عليها أو جاعلاً منها قانوناً للمجتمع بأسره، وليس لأجزاء منه فحسب. في هذا المنظار، لم يأت دستور الولايات المتحدة عام ١٧٨٧، ولا الدستور الفرنسي غداة الثورة، في وضع من الفوضى الشاملة، بل في حالة من الفوضى الجزئية أو النسبية التي كان بالإمكان أن تتحوّل إلى فوضى شاملة، أو على العكس إلى تنظيم شامل، بفضل اعتماد الدستور. هذه الفوضى النسبية في معظمها، والتفاوت الواسع في متانتها، وفي تقبّل المجتمع الأهلي لها، واحتضانه لروحيتها ولوظيفتها؛ هذه الفوضى المحدودة القائمة حالياً، تجعل من العقد الجديد أمراً لاضرورياً فحسب، بل ممكناً أيضاً. فالشرعية المؤسسية المتينة لا تجعل المجتمع محتاجاً إلى عقد جديد. والفوضى الكاملة والشاملة لا تدع مجالاً للتفكير في عقد جديد. إن الفوضى المؤسسية المحدودة، الممزوجة بعنف مكبوت إجمالاً، والقائمة

على مؤسسات عامة متفاوتة المتانة من دون أن تصدم بعض المصداقية؛ هذه الفوضى النسبية قد تكون المناخ الأفضل لإنشاء تعاقد جديد[٣]. وما المثال اللبناني إلا صورة عن هذا الأمر، ذلك أن المجتمع المنزلق من اللاتنظيم المحدود إلى الحرب الأهلية الشاملة لا يعود قادراً على احتضان فكرة التعاقد، ويصبح أسير ديناميته التخريبية أو محطّ أطماع سلطات أفضل منه تنظيماً. في المقابل، فالمجتمعات العربية الأخرى تبدو قادرة على تجنّب هذا المنزلق الدموي إن هي استطاعت إعادة فكرة التعاقد إلى الواجهة.

وربّ مأخذ **ثالث** على مفهوم «العقد الاجتماعي» ينطلق من أن له نظاماً اجتماعياً قادراً على إعادة تنظيم شاملة وفق عقد جديد. لكن الردّ هنا ينطلق من ملاحظتنا السابقة، وهي أن المؤسسات العامة في البلدان العربية ليست بالمستوى نفسه من المصداقية. لذلك، فإنه ليس من الضروري أن يتضمّن العقد الجديد شؤون الحياة العامة كافة، بل عليه في الأساس التركيز على تلك المساحات من الحياة العامة، حيث ما زالت مأسسة العلاقات الاجتماعية والسياسية هشّة، بلا مصداقية[٤]. فقد تكون المؤسسات العسكرية (أو المؤسسات التربوية) قد خطت خطوات واسعة نحو إيجاد مكان معقول للقاء السلطة بالمجتمع، يعتبر فيه الطرفان نفسهما في حالة من الكسب الإيجابي، بينما قد تكون مساحات أخرى، كالتمثيل السياسي أو حقوق الأفراد والأقليات، ما زالت في حاجة ماسّة إلى تنظيم تعاقدي. لذا فالتعاقد الجديد، في طابعه الجزئي، هو نوع من التعديل للعقد القائم ضمنياً، وليس من التبديل الكامل له. ويُجمع خبراء الدساتير وعلماء السياسة على القول إن تمكّن المجتمعات من تطوير دساتيرها هو في الإجمال برهان على قوة هذه الدساتير، وليس على ضعفها. ففي كل تعديل، تنساب ضمناً فكرة استبقاء ما لم يعدّل، أي النواة الأولى للعقد.

والتعديل في النهاية صورة للاستمرار لا للانقطاع. هنا أيضاً يبرز المثال اللبناني حيّاً ومتطرفاً. فالنظام السياسي الدستوري لم يتعدّل في لبنان، بينما كان هذا البلد يمرّ بمرحلة من التطور الاجتماعي والاقتصادي والديمغرافي الخطير. إن عدم المقدرة على إلحاق العقد الدستوري بالتطور المجتمعي كان هنا برهاناً على هشاشة النظام السياسي لا على متانته. فالنظام كان مثلاً ما زال يضطر كل لبناني إلى التصويت في مسقط رأسه حتى لو كان ذلك المواطن من ضمن ثلث الشعب اللبناني الذي كان يسكن العاصمة عشية الحرب الأهلية. والنظام كان يرغم المواطن على أخذ البعد الطائفي بعين الاعتبار، حتى لو أنه كان يشعر أنه تحرر منه أو كان يرغب فعلاً في التحرر منه. فكان النظام يذكّره به عند طلبه لوظيفة، أو عند ممارسته لحق التصويت. هذا الانكماش عن مسايرة التحولات الاجتماعية هو الفاتح لباب الحرب الأهلية، والعقد الاجتماعي الجديد، لأن في طبيعته الجزئية استمراراً للسابق، هو ضمانة من دون فتح هذا الباب.

ومأخذ **رابع** يشار إليه عند الكلام على «تعاقد اجتماعي»، وهو أن العقد يتطلب مستوى عالياً من المعرفة ومن الروح العقلاني عند الأطراف، وهذا ما لا يتوافر في مجتمعاتنا الخارجة لتوّها من التخلّف والأمية، إن هي خرجت فعلاً. والردّ على هذا المأخذ ينبع هو الآخر من طبيعة هذه المرحلة الانتقالية. فالمراحل التاريخية المتميّزة بالجمود والانكماش لا يمكن التفكير فيها بعقود جديدة. والمراحل الثابتة على أسس جديدة تكون أساساً قامت على تعاقد ما، علني أو ضمني، إنما هي المراحل الانتقالية، كالمرحلة التاريخية التي نمرّ بها الآن بالذات، وهي تلك التي تتطلب منّا اهتماماً بأسس تعاقدية مناسبة.

أما الكلام على هول التحولات الحاصلة حالياً في مجتمعاتنا،

فإنه قد أصبح غير ضروري على الأرجح، نظراً إلى وضوح ضخامة ما يحصل دونما حاجة إلى تفصيل. فمليارات الدولارات من الودائع هنا، ومن الديون هناك، والمليون مصري الذين يولدون كل تسعة أشهر، وملايين العرب العائدين من بلاد النفط إلى بلاد البطالة، وتوسّع رقعة التعليم الإجباري، كلها صور عن هذه التحولات. وقد نكتفي فقط بظاهرة الانتقال إلى المدينة (وهي بعيدة عن أن تكون بالضرورة تمدناً)، فنسبة العراقيين الذين انتقلوا إلى المدينة تضاعفت مرتين، من ٣٥ بالمئة عام ١٩٤٧ إلى ٧٢ بالمئة عام ١٩٨٢. وقد ارتفع عدد سكان بغداد من نصف مليون عام ١٩٤٧ إلى ٢,٦ مليون عام ١٩٧٧. وارتفعت نسبة سكان المدن في سورية من ٣٧ بالمئة عام ١٩٦٠ إلى أكثر من النصف عام ١٩٨٠. وتحولت عمّان في عقدين من مدينة صغيرة (٢٤٦ ألفاً عام ١٩٦٢) إلى مدينة تعجّ بالسكان (٧٤٥ ألفاً عام ١٩٨٢). وهل من الضروري التحدث عن بيروت أو عن الرياض، وهل علينا التذكير بالقاهرة أو بالدار البيضاء؟

قد لا تكون منطقة من العالم تشهد من التحولات السكانية ما تشهده البلدان العربية حالياً، حيث نصف السكان، غالباً، لم يصلوا إلى سن العشرين، وحيث تضخم المدن يكاد يجعلنا ننافس مكسيكو باختناقها، وحيث الانتقال ضمن الإقليم للبحث عن عمل يفوق بأرقامه ومعدلاته انتقال العمال السمر نحو أوروبا الغربية غداة الحرب العالمية الثانية. هناك فعلاً «نظام اجتماعي عربي جديد»، كما عنون سعد الدين إبراهيم أحد كتبه، أو قل هناك تحولات هائلة أو تنذر (وفقاً لموقع المراقب) بنظام جديد.

هل ندع هذا النظام، الذي لا مفر من ولادته، يتكون وفقاً لمعطيات اعتباطية، أو وفقاً لمنطق القوة الأكبر، أو وفقاً لمصالح

القوى الأجنبية؟ أم، على عكس ذلك، هل نبادر، ونحن نعلم تماماً أن لا مفر من نظام جديد، إلى بنائه على أسس تعاقدية، وذلك في هذه المرحلة الانتقالية بالذات قبل انهيار النظام الاجتماعي السابق تماماً، وقبل فرض نظام جديد، قد لا يكون العرب قد أسهموا تماماً في التخطيط له ووضع أسسه وفق قواعد العقد والعقل والرشد؟ ثم من قال إننا لم نبلغ من الوعي مبلغاً يسمح لنا بتطوير الروحية التعاقدية وبتطبيقها؟ هل نحن أطفال سياسيون فعلاً، أو هل نحن قدريون طفوليون ندع ماكينة التاريخ تسير وفقاً لقواعد لا نساهم في وضعها، على الرغم من أنها تحمل ملامح مستقبلنا، وننتظر بسكون سلبي مؤذٍ أن يتم فينا ما هو «مكتوب» لنا؟

مأخذ **خامس** قد يواجه الدعاة إلى تعاقد اجتماعي جديد، يقوم على التشكيك باستقلالية الأطراف في التفاوض حول عقد وفي تبنّيه. ويقوم هذا المأخذ على القول إن طرفي العقد مقيدان بألف عائق، وغير قادرين بالتالي على التداول الحرّ وعلى البتّ بنتائجه. فالسلطات القائمة تابعة في ألف شكل، فهي تابعة داخلياً إزاء العصبيات الأسرية والطائفية والجهوية والطبقية التي تشكّل لها قاعدة، والتي تأسرها، فتمنعها عن التفكير في عقود جديدة تعيد تشكيل السلطة والمجتمع. فقد يأتي زعيم منفتح، ملك أو أمير أو رئيس، ويحاول جاهداً إرساء شرعية مبنية على تفاوض جديد مع المجتمع الأهلي. ولكنه ما يلبث أن يصطدم بالمصالح القائمة، وبالعصبيات المهيمنة التي كانت قد سمحت له بالتالي أن يصبح ملكاً أو أميراً أو رئيساً. وتتكاثر الأمثلة على هذا العجز: فهذا ملك يحاول القفز فوق أسرته، فيأتي بغير الأمراء أعضاء في حكومته، وزراء ومدراء وقادة جيش. ولكن ما تلبث الأسرة أن تواجهه متضامنة بامتيازاتها القديمة

والمهددة، فتطيح به، وتأتي ببديل له يبدي حرصاً أكبر على مصالح الأسرة، وعلى مطامح أفرادها بالسيطرة على جهاز الدولة. وهذا رئيس يحاول الخروج من إطار الجماعية الطائفية التي حملته إلى الرئاسة، فتتكتل عناصر طائفته وتطيح به، ثم تقضي بحزم ومنهجية على منجزات عهده، فما يلبث أن يموت حسرة.

والسلطة أيضاً، وفقاً لهذا المأخذ، أسيرة تبعيتها للخارج. فالسلطات القائمة استمرت بفضل الدعم الخارجي. لذا فمن غير المتوقع أن يقوم نظام بالتفكير في تعاقد جديد لا يكون الحماة الخارجيون راضين عنه. والاستقلال عن النظام الدولي الظالم والمهيمن حالياً أمر يبدو لكثير من القادة في غاية الصعوبة. فهذا السادات، والنميري، والملك الحسن، وبورقيبة قد حاولوا التمرّد على «نصائح» و«إرشادات» صندوق النقد الدولي، فوقعوا بين مطرقته وسندان الفئات الاجتماعية المحرومة. وهذا رئيس أفغاني حاول التوصل إلى اتفاق شامل مع قوى العصيان المسلحة، فلجأت موسكو إلى الإطاحة به، وإلى التدخل العسكري الواسع في أفغانستان. وقد يشير البعض إلى رؤساء من أمريكا اللاتينية ذهبوا ضحية تفكيرهم في عقد جديد لم تكن واشنطن لترضى عنه، بينما لا ينسى أحد كيف انتهت حركة التجديد المجرية عام ١٩٥٦، أو كيف تمّ القضاء الدموي على «ربيع براغ» التشيكوسلوفاكي عام ١٩٦٨. وتحمل هذه الأمثلة كلها على التشكيك بمقدرة سلطات، هي في الأساس تابعة، على صياغة تعاقدات جديدة ستؤدي بالضرورة إلى تخفيف حدّة هذه التبعية من خلال تمتين عرى السلطات المحلية، وتأصيل التماهي بين هذه السلطات والمجتمعات التي تدّعي حكمها.

وقد يطال التشكيك الطرف الآخر من التعاقد، أي المجتمع

نفسه. فكيف لجماهير مقهورة، ومشرذمة، ومرتهبة، أن تتفاوض على عقد جديد مع سلطات تقهرها، وتشرذمها، وترهبها؟ أوليس هذا هو التفكير الطوباوي بعينه؟ ألا تعرف السلطات العربية القائمة كيف تعالج مطالبات كهذه، فتضربها في مهدها، وتقضي عليها من خلال أجهزتها النشطة، ثم تروح تتهمها بالعمالة والشيوعية ومختلف أصناف «الأفكار الهدامة»؟ ثم هل من الممكن للمجتمعات الأهلية العربية أن يكون لها من الاستقلال الكافي عن الطبقات والطوائف والأحزاب التي تعمل من خلالها، لكي تحدد مصالح مجتمعية شاملة تكون فوق المصالح والأهداف الفئوية؟

ويردّ على هذا المأخذ بالقول إن مجتمعات عربية كثيرة حددت أهدافاً عامة لها، وهي تحت نير الاستعمار، من الجزائر إلى العراق، مروراً بسورية واليمن. لقد استطاع الوطنيون، في مرحلة محددة، رفع شعار الاستقلال السياسي هدفاً أسمى للمجتمع بأسره، بينما كان جنود القوى الدخيلة ما زالوا يحتلون الأرض العربية. ألا تستطيع هذه المجتمعات أن تحدد هدفاً بالسمو نفسه اليوم، بعد تحقيقها لهذا الاستقلال السياسي وعيشها في ظله عقوداً متعدّدة؟ لا شك في أن التبعية تنخر في السلطة، وفي الثقافة، وفي الاقتصاد، نخراً عميقاً، ولكن هذا لا يعني أن المجتمعات الأهلية مستسلمة تماماً لهذه التبعية، وأن السلطات القائمة قد تخلّت جميعاً عن آمالها بالتحرر من التبعية. ثم إننا نحن الآن، في هذا الصدد أيضاً، في مرحلة انتقالية موائمة. فالمرحلة الاستقلالية الأولى جنحت نحو التحرر التام، ومنه نبعت مفاهيم كالاكتفاء الذاتي والتصنيع والحياد الإيجابي وما أشبه. وفي مرحلة لاحقة (تحددت معالمها بعد ١٩٧٣)، انتشرت الثقافة النفطية التي ذهبت إلى الاتجاه المعاكس، نحو الاعتماد

الساكن وغير المنتج على الريع، وعلى التكنولوجيا المستوردة، وعلى الحماية الأجنبية إلى حدّ كبير.

لقد تحولنا، من هاجس التحرر وتوتره غير الواقعي أحياناً (كما في سورية الستينيات مثلاً) إلى الاسترخاء القدري والتخلي عن قاعدة أن ما يحصل لك هو في الأساس صنع يديك. ونحن اليوم، مع الهبوط الكبير في أسعار النفط، ومع الشحّ التدريجي للودائع وتعاظم الديون، في مرحلة مناسبة لإعادة النظر في توترات سابقة، كما في الاسترخاء النفطي الحالي، علّنا نصل إلى قاعدة وسطية فيها من آمال الماضي بالتحرر، ومن الواقعية القائلة إننا نعيش في عالم متداخل أصبح الاستقلال فيه نسبياً. والاستقلال يعني اليوم على الأرجح، وفي الأساس، لا الانكفاء على التراث، بل الانخراط الواعي والأمين والذكي في اللعبة الدولية بهدف التأثير فيها.

ورب مأخذ **سادس** قد يطال فكرة عقد اجتماعي جديد، ينبع هذه المرة من خصوصية المرحلة الراهنة جداً، والقائمة، كما نعلم، على تنامي ما يسمّى بظاهرة «الصحوة الإسلامية»، ومضمون هذا المأخذ يمكن تلخيصه كالآتي: إن العقد الجديد غير ممكن في إطار حضارة إسلامية تقوم على المبادئ القرآنية. فلا حاجة إلى عقد جديد، والكتاب والسنّة فيهما التنظيم الشامل والكافي لشؤون الدنيا والآخرة. أوليست أكثرية العرب الساحقة من المسلمين؟ أوليس للمسلمين قرآن هو دستورهم الكافي والشافي؟

لقد تم التعبير عن هذا المنطق مراراً وتكراراً. فالمنطق هذا لجأت إليه السلطة السعودية مثلاً في إطار رفض فكرة الدستور المكتوب. وبينما ينقسم المفكّرون الإسلاميون حول هذه النقطة، نرى عدداً منهم يتبنّون فعلاً هذه الوجهة. وينقسم أصحاب هذا المنطق في

الواقع إلى فئتين: تركز الفئة **الأولى** على ارتباط الفكرة الدستورية بالفكرة الوطنية، بينما المسلمون يعتقدون بوجود أمة لا حدود جغرافية لها. وقد عبّر عالم لبناني عن ذلك بقوله: «ان مشروعنا هو أن تصبح المنطقة أمة، فلا يصح القول إن هناك دولاً في منطقة الشرق الأوسط، بل توجد عشائر وطوائف. وقد بدأ هذا المشروع بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهو مشروع الأمة، ودولة الإسلام الكبرى»[٥].

يردّ على هذه الحجة من خلال عدد من المعطيات الواقعية والنظرية. وما يهمنا هو لحظ أن الإسلاميين أقل توتراً من القوميين في مجال وجود الأمة، وضرورة إلغاء الدولة القائمة كشرط مسبق. وعلى أي حال، يمكن الردّ على الساعين إلى دولة كبرى، بأن لا مانع في الأساس من التفكير في عقد اجتماعي على مستوى الدول القائمة، ولا مانع لاحقاً من التفكير في توسيع رقعة هذا العقد ليشمل «الأمة» بأسرها. ألم يسع معظم الإسلاميين إلى تطبيق الشريعة في البلدان التي يقيمون فيها قبل تحقيق وحدة الأمة؟ ألم يسعَ القوميون إلى استلام السلطة في البلدان التي استطاعوا أن يتجذّروا فيها، وذلك قبل تحقيق «الدولة العربية الكبرى»؟

أما الفئة **الثانية**، فهي تركّز على أن لا حاجة إلى الدستور، فالقرآن هو دستور المسلمين. هذا هو مثلاً المنطق الرسمي السعودي، وهو منطق لا يرفضه أبو الأعلى المودودي مثلاً، وهو القائل: «هذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفّذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليست قانوناً لهم فينقادون له ويتبعوه، فإن ذلك أمر

مختص بالله وحده». ويجد المحلل لهذا المنطق صدى واسعاً، بل أوسع انتشاراً، وربما أكثر حدّة أيضاً في كتابات سيد قطب الذي بنى فكرته السياسية على ثنائية الجاهلية والحاكمية التي لا تدع، كما نعلم، أي مكان حقيقي لفكرة التعاقد. يقول قطب مثلاً: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقوّمات الحياة وأنظمتها.. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر... في صورة ادعاء حق وضع التصوّرات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع»(٦).

يرد على هذا المأخذ ببراهين يصعب نقضها. فدستور المدينة مثال على إمكانية التقنين. فعندما عالج أحد الكتّاب الإسلاميين مسألة هذا الدستور، أكد أن أحد بواعثه في ذلك هو «التدليل بصنيع النبي (ﷺ) على جواز تقنين الأحكام الأساسية أو الدستورية التي تتخذ منها الدولة الإسلامية قواعد تنظيم حكومتها وسلطاتها في مواجهة الأمة». ولو كان واجباً ـ كما يقول بعض العلماء المعاصرين ـ على الحكام المسلمين ألا يتخذوا من القرآن الكريم دستوراً مكتوباً يحدد تفاصيل الحقوق والواجبات التي أجملها القرآن الكريم أو التي لم تتناولها نصوصه، لكان أول من صنع ذلك واقتصر على نصوص القرآن في تنظيم الدولة وإدارتها رسول الله (ﷺ)(٧).

أبعد من ذلك، تنبغي الإشارة إلى أن مواقف المودودي وقطب تمثل خروجاً على الأفكار الإسلامية السائدة منذ قرن ونيف. يرى علي أومليل عن حق «أن الحاكمية منعرج آخر في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، اختلفت به اختلافاً جذرياً عن منطق الإسلامية الدستورية... لتتخذ اتجاهاً يخالف فكر حسن البنّا وسيرته

السياسية». والواقع أنه من الضروري اعتبار ثنائية الجاهلية/ الحاكمية (التي يعتبرها مفكر لبناني، رضوان السيد، عقيمة وقابلة للجدل)، تمثل رأي أقلية متطرفة.

لم تكن الفكرة الدستورية، في إسقاطاتها العربية، مرتبطة، كما ذكرنا في السابق، بالتيار الإسلامي. إنها فكرة أقرب ما تكون إلى آراء لطفي السيد مثلاً الذي كان يرى فيها «مسألة المسائل» أو إلى فكر طه حسين. أما الإسلاميون، فكانوا أكثر ابتعاداً عنها للمأخذ الذي ذكرناه في السابق. ولكن هذه المسافة ما لبثت أن تضاءلت، بفضل أفكار الأفغاني وعبده والطهطاوي. ونحن نجد مفكراً متشدداً مثل محمد رشيد رضا يتبنّى الفكرة الدستورية، ولا يأنف من التشديد على أن مصدر هذه الفكرة أوروبي، لا أصول الدين. ويتبع حسن البنا رضا في هذا الموقف، إذ يجزم بأن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نُظُم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام . . . إن مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب، وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم». بكلام آخر، «لم يرفض البنّا الدستور المصري بدعوى استناده إلى أسس في السلطة تشرك بحاكمية الله، وإنما طالب بتعديله ليلائم مبادئ الشريعة الإسلامية»[٨]. وقام تقي الدين النبهاني من جانبه بعرض دستور تفصيلي بقصد تبنّيه من الدولة الإسلامية إن قامت.

نكون هكذا قد حدّدنا أكثر فأكثر ملامح العقد الذي نسعى إليه من خلال مناقشة من قد يرفضه، إن لعدم اقتناعهم بالفكرة التعاقدية أو لعدم اقتناعهم بإمكان تطبيقها في المنطقة. والواقع، إننا نمر بمرحلة

يصعب فيها الجزم بما هو ثابت وبما هو متحول، ويستحيل الجزم بنسبة مساهمتنا، لا في الحضارة العالمية ككل، بل في صنع تاريخنا نحن. الواضح أن التحولات البشرية والاجتماعية والاقتصادية هائلة، والواضح أيضاً أن الأوعية السياسية المتوافرة لضبط وإدارة هذه التحولات ليست على مستوى التحدّي. فشرعية الأنظمة القائمة ليست دائماً قادرة على التعبئة الشعبية الضرورية. ونحن نجد بلداً هائل الثروات غير قادر على إقناع أبناء شعبه بالانضواء في قواته المسلحة للدفاع عن هذه الثروات. ونجد بلداً آخر دخل حرباً دامية غير قادر تماماً على التعبئة العسكرية والسياسية الشاملة من دون مستوى عال جداً من القهر والقمع. ونجد بلداً آخر غير قادر على تعبئة السكان بهدف الوصول إلى توازن ولو نسبي بين محدودية الموارد الهائلة وتزايد السكان الأكثر هولاً. ونجد في بلدان عديدة سلطات غير قادرة على وقف طرق التخريب الاقتصادي على تنوّعها، ولا على «فرملة» الانتقال الواسع للرساميل الوطنية نحو المصارف الآمنة في زوريخ ولندن، وسلطات عاجزة عن إقناع الشباب بالتوجه نحو المهن التكنولوجية، ولا رجال الأعمال بالتوظيف في مجالات غير قطاع الخدمات، ولا الأطباء بالاستقرار في الأنحاء الريفية، ولا الأفراد بعدم تغليب الولاءات القبلية والطائفية والإثنية على الولاء للوطن وللدولة. ولست أدري كم من السلطات العربية قادرة على تعبئة جيوشها فعلاً للدفاع عن الوطن، وعلى تعبئة إدارتها العامة نحو مزيد من الإنتاجية والعمل، وعلى تعبئة سكانها في مجالات التنمية والاستقلال.

من هنا قد تكون هشاشة الإنجاز متأتية فعلاً عن ذلك العجز الواسع عن التعبئة. وكأن الأنظمة العربية تميل إلى أن تطلب من المجتمع الأهلي السكون السلبي فحسب، بينما الفئات القريبة منها،

والتابعة لها، والمرتبطة بها، وحدها معبأة، وإنما لهدف واحد أوحد.. هو الدفاع عن بقاء السلطة القائمة. هذه الفجوة إلى تزايد بفعل مرور المرحلة النفطية في أوسع صور بحبوحتها الزائفة، ونحن نقترب (والأنظمة أيضاً) من ساعة الحقيقة. فالعجز عن الإنجاز (أو الإنجاز الضئيل مقارناً بالإمكانات) سببه الأساسي العجز عن التعبئة. والعجز عن التعبئة سببه الأساسي تلك الغربة التي تفصل السلطات عن الشعوب، وهي غربة لا تخفيها شعارات شعبوية زائفة، ولا تعوّض عنها علاقات قبلية هي في طور التفكّك والاضمحلال. وحده عقد اجتماعي جديد بين الطرفين قادر على ردم هذه الهوة.

الهوامش

(١) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson (New York: Macmillan, 1933), p. 202.

(٢) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٧٢.

(٣) James M. Bichanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975).

(٤) Douglas D. Heckathorn and Steven M. Maser, «Bargaining and Constitutional Contracts,» *American Journal of Political Science*, vol. 31, no. 1 (February 1987), pp. 142-168.

(٥) إبراهيم الأمين، **الحركات الإسلامية في لبنان** (بيروت: دار الشراع، ١٩٨٥).

(٦) الاقتباسات نقلاً عن: أومليل، **الإصلاحات العربية والدولة الوطنية**، ص ١٦٩.

(٧) انظر: محمد سليم العوا، «دستور المدينة والشورى النبوية،» **رسالة الخليج العربي**، السنة ٥، العدد ١٦ (١٩٨٥)، ص ١٣١.

(٨) الاقتباسات نقلاً عن: أومليل، المصدر نفسه، ص ١٦٦-١٦٧ و١٩٨ على التوالي.

٥ ــ نحو عقد اجتماعي جديد: المضمون

أولاً: الفكرة الوطنية

كثر هم أعداء الفكرة الوطنية، ونجد الإسلاميين بين أقدم أعدائها. يرى باحث لبناني أن «مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين أيديولوجيا بغير جغرافية، تهمّه هوية الأرض، أكثر مما تهمه الأرض»[١]. ومن هو مثلي من قرّاء **المقدمة** المواظبين، فهو لا بد يرى في هذا الكلام صدى لما قرأه من أفكار ابن خلدون، المبدّئة للارتباط بالجماعة على أي ارتباط آخر، فيصبح إيثار العصبية القبلية أو القومية أو الدينية على الروح الوطنية (أي على الانتماء إلى مساحة من الأرض محددة) أمراً بديهياً. يقول ابن خلدون: «قال عمر رضي الله عنه: تعلّموا النسب، ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا». ويذهب ابن خلدون بعيداً في كرهه للانتماء الجغرافي، فيرى فيه خطراً داهماً يهدد متانة العصبية، وبالتالي مستقبل الدولة. وهو بالتالي لا يدع مجالاً للتشديد على أهمية النسب على أي اعتبار آخر. وإن حصل في التاريخ غير ذلك، فهو ظرفي وطارئ، يقول: «وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب، وإنما كان

لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، حتى عرفوا بها، وصارت لهم **علامة زائدة على النسب** يتميّزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية، فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت، فدثرت العصبية بدثورها»[٢].

بكلام آخر، يقتضي الدفاع عن العصبية تجاهل الأوطان، ويستتبع التعلق بعالمية الدين الإسلامي تجاهل مضاعف للوطنية. وليس القوميون بأكثر رأفة بالفكرة الوطنية. فالقوميون العرب (في المفهوم الشامي) طوباهم الدولة العربية الواحدة، وهم لا يتحدثون عن الدولة الوطنية، بل عن «الدولة القطرية» وينعتونها بأسوأ الأوصاف. وقد تكون هذه الجمل التالية مثالاً نموذجياً على هذا الموقف: «فمع كل ما يبدو من استشراء لظاهرة الدولة القطرية في الوطن العربي، فإن فشل الدولة القطرية العربية ـ رغم شعارها وعملها ونشيدها الوطني وجامعتها وخطتها ومتحفها ـ في تحقيق تنمية حقيقية أو في تحقيق قدر كاف من المشاركة السياسية والديمقراطية للمواطن، أو تحقيق استقلال حقيقي، وإنهاء للتبعية بأشكالها المختلفة، أو تحرير الأرض العربية المحتلة في فلسطين ـ ناهيك عن فقدان المزيد منها ـ أو تحقيق الأمن القومي لأي منها ـ كل ذلك الفشل لا يمكن إلا أن يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى تعزيز القناعة لدى المواطن العربي بفشل الدولة القطرية في تحقيق أهدافه الرئيسية واتجاهه إلى العمل على مستوى قومي، وتجاوز الظاهرة القطرية»[٣].

وليس الماركسيون والليبراليون المتغرّبون، ولا طبعاً التقسيميون الانفصاليون، أكثر حنواً على الأوطان والوطنية. ويلتقي الانفصاليون مع القوميين في اعتبارهم الأوطان أثواباً غير مناسبة للشعب، فهم يعتبرونها واسعة فضفاضة تجمع بين مَنْ لا يجب جمعهم معاً، بينما يراها

القوميون ضيّقة منكمشة تفصل اصطناعياً بين مَنْ يجب أن يكونوا أبناء وطن واحد. وهكذا تتكاثر الهجمات على الفكرة الوطنية من إسلامي يسعى إلى تجاهلها، وقومي يسعى إلى تجاوزها، وانفصالي يسعى إلى تجزئتها، وأيديولوجي عصراني (ماركسي أو ليبرالي) يسعى إلى إحلال معايير تضامنية أفقية تشارك الوطنية في ولاء الفرد، إن لم تكن تلغيها. أين هذا العداء المتعدد من مناداة عبد الله النديم: «يا بني مصر، ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الاثنان إلى القبطي والإسرائيلي تأييداً للجامعة الوطنية، وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين»[٤]. وأين هذا الرفض من تأكيد مصطفى كامل «أن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية. وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدنية ما هو إلا ثمار الوطنية»[٥].

سهل الاعتداء على الروح الوطنية، سهل وصفها بالقطرية والانعزالية، سهل تآلف القوميين والإسلاميين والماركسيين ضدها. ولكننا، شئنا أم أبينا، نعيش في عالم هو عالم دول، لها حدود، ولها شخصية قانونية دولية. علينا التعامل مع هذا الواقع. وإن بعض الاستثمار العاطفي فيه ليس فقط طبيعياً، كما هي الحال في بعض أصقاع العرب، مثل مصر والمغرب وتونس واليمن، بل هو أيضاً مطلوب. فالتجاوز لا يتم بالتجاهل، بل بالاستيعاب. ولكي تبحث الدول القائمة عن توحّد قومي، عليها أولاً أن توطّد بنيتها الداخلية. إن تحقيق أهداف عليا قومية أو إسلامية، من خلال تحطيم أو خلخلة البنى الوطنية القائمة من شأنه رهن ما هو في أيدينا (مشاعرنا الوطنية) على حساب طوبى قد لا يسمح لنا في القريب المنظور بتحقيقها. لكن الأنظمة مالت إجمالاً إلى استعمال الشعور الوطني لتوطيد شرعيتها إزاء دول عربية أخرى. فشابت الوطنية ألوان انعزالية من وراء هذا الاستعمال. **إن عنصراً أول في العقد**

الاجتماعي الجديد يقوم فعلاً على أن الروح الوطنية هي إيجابية، وخطوة أولى ضرورية نحو بناء أعظم شأناً في المستقبل، قومي مثلاً. ولن يتعجّب القارئ إن قال لبناني، بعد عقد ونيف من الحرب الأهلية والتدخلات الأجنبية، إنه لم يعُد يقبل بأي مبرّر للمسّ بالوحدة الوطنية في أي بلد عربي، أياً تكن خلفية هذا المبرّر.

ثانياً: الفكرة العربية

والقوميون الذين ساهموا في ضرب الفكرة الوطنية كانوا بدورهم ضحايا انهيار الفكرة العربية. ولسنوات خلت، كتب فؤاد عجمي مقاله الشهير «نهاية العروبة»، مفصحاً عمّا كان كثيرون يقولون بصوت خافت. ولقد تزايد عدد القائلين اليوم بـ «أزمة» أو «نهاية» أو «هزيمة» القومية العربية. وهم يوردون على هذا التراجع أمثلة أصبحت معروفة، من انهيار المؤسسات العربية، وفشل العمل العربي المشترك، ووحدة المحاور العربية، واستئثار دول النفط به، إلى ما هنالك من براهين وحجج يراها المرء في صحيفته اليومية، أو يجدها تحت قلم الإسلاميين من جهة، والوطنيين المتطرفين (الانعزاليين) من جهة أخرى. ويرتاح الماركسيون عموماً لهذا التراجع، بينما تتنفّس السلطات العربية بأسرها الصعداء بانحسار هذه الموجة.

هذا التراجع حقيقي، ولا يمكن إنكاره. كما لا يمكن على الأرجح تجاوزه بالعودة إلى مقولات الفكر القومي العربي التقليدي الذي أثبت عقمه وجفافه. ومن الصعب أيضاً الدفاع عن الأنظمة القائمة التي تتبنى القومية العربية نوعاً من الدين السياسي. لقد تميّزت هذه الأنظمة بالفعل بقدر لا بأس به من التعبئة الاجتماعية بهدف التحديث والتنمية، ولكنها قامت أيضاً بعدد من أشد الممارسات إيلاماً للمواطنين. ولقد مارست هذه الأنظمة، التي تدّعي

القومية، عدداً من السياسات الانعزالية المؤذية للمصالح العربية العليا. كما تميّزت أيضاً باستعدادها لاستعمال هذه الأيديولوجيا للتدخل السافر في شؤون بلدان أخرى. وما الخلاف المستمر بين سورية والعراق، وسورية ومنظمة التحرير، وليبيا والعراق، إلا أمثلة أصبحت موضع تندّر بين مَنْ لم يستسيغوا يوماً الفكرة العربية.

على الرغم مما سبق، **فالفكرة العربية هي بالضرورة مكوّن من العقد الجديد.** ذلك أن **أفضل «دعوة» تتبنّاها الدولة الوطنية في عالمنا هذا، هي دعوة التوحيد العربي.** لا يعني هذا أننا نبحث عن دولة ـ قاعدة لبناء الوحدة أو عن مسيرات جماهير تقتحم الحدود، فهذه من مخلّفات مرحلة انتهت إلى فشل أكيد. قد تكون الخطوة الأولى في هذا المسار الجديد هي تحرير الفكرة العربية من المشاريع السياسية التي استولت عليها. وهذا عمل ثقافي كبير جداً، مثال واضح عليه هو كتاب عبد العزيز الدوري الأخير، حيث يبتعد الكاتب بحزم عن المقولات التبسيطية الدعاوية. فهو يرصد نمو «فكرة عربية» تدريجياً، وسط عقبات ومصاعب وتراجعات، متجاهلاً «الرسائل الخالدة» التي أفعمنا بها متعاطو السياسة القوميون. وقد تكون إحدى الكلمات الأكثر تواتراً في هذا الكتاب، هي كلمة «القلق» الذي يرصده المؤرخ بأمانة، والذي رافق الفكرة من أساسها، وهو، على عكس ما يعتقده القوميون التبسيطيون، علامة غنى في الفكرة، لا علامة ضعف.

هذه المساهمة الفكرية مثال على ما هو مطلوب، وهو تحرير الفكرة العربية من السجال الدائر بين أنظمة تستعملها كـ «دين سياسي» لإسباغ بعض الشرعية على سياساتها، وفئات تنكر عليها هذا الأمر. وقد نكتشف إذاك أنه لنا مصلحة في أن نكون عرباً في زمن يصعب فيه بناء مستقبل ما ضمن أطر ضيّقة. والواقع أن القرن التاسع عشر شهد انحساراً في عدد الكيانات الدولية، بينما عشنا في هذا

القرن على العكس انتشاراً سرطانياً لهذه الكيانات، حتى أصبحت تقارب المئتين. وقد تكون المرحلة المقبلة مرحلة إعادة تجميع للثروات والإمكانات والكيانات. وعلينا أن نستعد لها. وقد نجد خلال هذا الاستعداد أن وحدة اللغة، والثقافة، والتواصل الجغرافي، عناصر مفيدة تجعل من الانتماء العربي أفضل أيديولوجيا لتسريع هذا المجتمع.

قد يعتبر القوميون التقليديون أن «عروبة المصلحة» هذه دنيئة في حساباتها. ولكنها ليست كذلك. فالشرعية العقلانية ـ المؤسسية لا تأنف عن دراسة المصالح، بل هي تضع تحديد المصالح الوطنية في صلب اهتماماتها على حساب الشعارات الأيديولوجية. وعندما يلاحظ المرء كم أضرّت السلطات والمؤسسات والأحزاب التي ادّعت حمل لواء العروبة بالفكرة العربية، يفهم أكثر الحاجة الماسة إلى فكّ أسرها من بين أيدي من جعلوا من القومية مهنة وسلعة. نقول هذا وفي ذهننا أن الرابط الإسلامي، على تنوّع الشعوب الإسلامية، لا يمكن له أن يتجاوز في المستقبل، نوعاً من الرابط التضامني المرن، لا من الاندماج أو التكامل.

ثالثاً: الفكرة الديمقراطية

ما أسوأ مما تقوم به الأنظمة إلا ما تنذرنا به بعض المعارضات. وقد يكون يأس المواطن العربي اليوم سببه الأساسي عجز المعارضات، وتفاهة بعضها وانقساماتها وأفكارها السلفية، أكثر مما هو بنية الأنظمة القائمة وسياساتها، ذلك أنه لا مناص من البحث عن بديل للحاكم، وللنظام، وللقانون، وللسياسات. وهذا البديل غالباً ما يكون أشد ظلاماً أو أكثر هشاشة من الوضع القائم.

لن أصف هنا تسلط الأنظمة وعسفها واعتباطيتها، فقد قمت بذلك في أماكن أخرى، وقام به غيري. ولقد توالت الكتب والمقالات عن «أزمة الديمقراطية»، و«مآسي حقوق الإنسان»، و«الدول النيو ـ

مملوكية». ولكن ماذا بعد؟ هناك طبعاً أعمال في المدى القصير، كالدفاع عن السجناء السياسيين، وعن المثقفين المضطهدين، وفضح الأنظمة المتمادية في القتل والنهب والتدمير، ولكن الأساس هو في النظر إلى المدى الأطول، إلى تغيير عميق في الثقافة السياسية العربية، ينقلها تدريجاً من النظر إلى السياسة، كممارسة للغلبة (بالمعنى الخلدوني) إلى النظر إليها كعملية صنع قرار يشترك فيها الجميع إلى هذا الحدّ أو ذاك. وإن تعلّمنا شيئاً من تاريخنا المعاصر، فهو أن البدائل لعدد من الأنظمة الحاكمة كانت أكثر منها استهتاراً بحقوق الإنسان وبالحريات الأساسية. ومعنى هذا أن أزمة الديمقراطية تضرب جذورها في بنى ذهنية أعمق من ممارسة حاكم ظالم وحزب مهيمن. وهذا يفتح الباب أمام سؤال حقيقي: هل أن المجتمع الأهلي أكثر تمسكاً من السلطات القائمة بالفكرة الديمقراطية؟ وهل احتضنّا الفكرة هذه في ثقافتنا، وهل نحن نمارسها في المنزل ومكان العمل والجامعة والشارع وداخل الحزب والجمعية والنادي؟ إن قيام السلطات العنفية مردّه على الأرجح إلى أن النظرة إلى السياسة كهيمنة فئة، وكغلبة عسكرية مطلقة، وكزعامة لا تحاسب؛ هذه النظرة يشترك فيها إلى حدّ كبير الحاكم والمحكوم، والسلطة والمعارضة، والواقع والبديل. وعلى العقد الاجتماعي الجديد أن يبنى على هذه الثقافة البديلة، لا على الحزب والزعيم البديل، أي على منظمة فكرية أخرى تخرجنا تماماً من الثقافة الخلدونية التي حوّلت السياسة فعلاً إلى مجرد استبدال «رئاسة» بأخرى، وفئة متسلطة بأخرى أكثر تسلطاً.

وعلى الرغم من أن معظم السلطات القائمة تمارس القهر، وتتجاهل شرعية التمثيل التي عرضناها سابقاً في هذه الدراسة، فإن الجهد يجب أن ينصبّ عل نقد المؤسسات السياسية الحديثة التي دفعت بالتسلّط إلى حدود تكاد لا تحتمل من أحزاب، وتجمّعات. ورأيي أن المراجعة يجب أن تتناول بادئ ذي بدء تقويماً موضوعياً لدور العسكر

في السياسة. لقد سادت في المرحلة السابقة فكرة مفادها أن للجيوش الحديثة دوراً مزدوجاً. فهي قوة منظمة حديثة، هرمية التشكيل قادرة على المساهمة بصورة أفضل في التحرير من جانب، وفي صهر المجتمع الأهلي من جانب آخر. لذا جاء الضباط إلى السلطة، إما تحت شعار رفع تحدّي السيطرة الأجنبية والاحتلال الاستعماري، أو تحت شعار وقف الخلافات المستشرية في المجتمع بين السياسيين والفئات والأحزاب، أو تحت هذين الشعارين معاً. إن دراسة نقدية لما تم إنجازه على يد الضباط ـ السياسيين في هذين المجالين (التحرير، والاندماج الاجتماعي)، قد تثبت أن الرصيد ليس إيجابياً، أو هو ليس إيجابياً بصورة كافية لتبرير الثمن الذي دفعه المواطن في مجال الحريات.

فشرعية عسكرة المجتمع أصبح مشكوكاً فيها عندما نرى مثلاً أن ٤٢ بالمئة من صادرات السلاح في العالم قد توجهت عام ١٩٨٣ نحو بلدان الشرق الأوسط. فمنطقتنا تنفق على الجندي الواحد ما معدله ٣٧ ألف دولار في السنة من النفقات الرسمية، مقابل معدل عالمي (بما فيه إنفاق الدول ذات القدرات النووية) لا يتجاوز ٢٦ ألفاً. عام ١٩٨٢، كان الشرق الأوسط ينفق على التربية ثلث إنفاقه العسكري (٢١ مليار دولار مقابل ٦٥ ملياراً)، وعلى الصحة سدس ما ينفقه عسكرياً (١١ ملياراً مقابل ٦٥ ملياراً). وبلغت نسبة الإنفاق العسكري بالنسبة إلى مساحة الأراضي ضعفي المعدل العالمي (١٠ آلاف دولار في الشرق الأوسط مقابل خمسة آلاف دولار كمعدل عالمي)[٦]. هل بإمكاننا تأسيس شرعية تتلاءم مع هذه «العسكرة» المتفاقمة؟ هل صحيح أن الجيوش المسيّسة قد أسهمت في الاندماج المجتمعي أم أنها غالباً ما زادت من حدة الانقسامات الفئوية والطائفية والمذهبية؟ هل تم تحرير شبر واحد من الأراضي المحتلة منذ أن دخل العسكريون السلطة ودعواهم أن السياسيين فشلوا في ذلك؟ هذه هي الأسئلة، وغيرها التي علينا طرحها بوضوح في سبيل إنشاء ثقافة سياسية واعية

تحسن احتضان الفكرة الديمقراطية، ذلك العنصر الأساسي في شرعية الدستورية، وذلك العنصر الضروري في العقد الاجتماعي الجديد.

رابعاً: حقوق الأفراد/ حقوق الجماعات

قامت فلسفة حقوق الإنسان المعاصرة على مبدأ حماية حقوق الفرد. ولا شك في أن للفرد حقوقاً ينبغي على السلطة العربية، كما على أي سلطة أخرى، أن تحترمها، وهي مثبتة لفظياً في كل الدساتير المعاصرة على الأرجح. ومفكرو المرحلة الليبرالية يتميّزون في الواقع بتبنيهم الكامل وغير النقدي لمفاهيم حقوق الإنسان، كما نشأت في الغرب، دونما محاولة جادة لتأصيل هذه المفاهيم، اللهم إلا من خلال ترصيعها بقدر من الآيات القرآنية، بهدف إعطائها نكهة أصيلة تعوض عن لاأصالة مضامينها. فعندما يتناول حسين جميل المسألة مثلاً (يوجب علينا تقدير شجاعته في تناولها بالأساس)، فإنه يذكرنا بإعلان الاستقلال الأمريكي، وبإعلان حقوق الإنسان والمواطن، وبروما وبأثينا، كما بالقمم الأوروبية وشرعية حقوق الإنسان. وهو يفرّق، معتمداً مرة أخرى، نظرة تخلو من أية مسافة مع المثال الأوروبي، بين أنظمة الحكم البرلمانية والرئاسية. وهو يتناول موضوع «الدولة القانونية» من زاوية حقوقية ضيّقة، فيرى أنها تقوم على العناصر المعروفة لدى أي دارس حقوق، وعلى الفصل بين السلطات، واستقلال السلطة القضائية، وإنشاء محكمة دستورية عليا، وتعدد الأحزاب السياسية وما شابه. والواقع أن كلاماً بهذه العمومية، يمكن أن ينطبق على أية منطقة، وأن يكتب بأية لغة. إنه مبهم، لأنه واضح أكثر من اللازم، إنه مخفق لأنه عمومي بصورة تجعل التفكير في تطبيقه نوعاً من الحلم.

هذا التصوّر لحقوق الإنسان يبقى دون ضرورة المقاربة الفلسفية والأنثروبولوجية له. فالتفكير في شرعية دستورية ما يقتضي منا التعمّق

في تفهّم المعاطاة التاريخية لحضارتنا مع هذه المسألة. وهذا لا يعني أبداً أننا نرفض مفهوم «حقوق الإنسان» تحت شعارات «الأصالة الثقافية» الزائفة. إننا فقط نشعر بضرورة تأصيل الفكرة. وهذه الضرورة مستمدة أساساً من أهمية مفهوم الجماعة في تجربتنا التاريخية. لقد أبرز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق لويس دومون تمييزاً عميقاً بين حضارات (كالمسيحية ـ الغربية والهندوسية) ميالة إلى إعطاء موقع أساسي للفرد، وحضارات (كالعربية ـ الإسلامية) تضع تماسك الجماعة في الصدارة[٧]. من هنا استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والإثنية، بل والقبلية، في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة. هذا الاستمرار يزعج الاندماجيين المتطرفين: من إسلاميين يرون في ذلك نوعاً من الجاهلية، إلى «وطنيين» يسعون إلى الاندماج الداخلي بين جماعات الدولة، حتى ولو اضطروا إلى استعمال السيف والقهر والترحيل ونقل السكان القسري، إلى «قوميين» متعصّبين لا يرون إلا العروبة الغالبة في كل مكان.

لم تؤد هذه السياسات الطفولية، في العراق وسورية ولبنان والجزيرة العربية والسودان والشمال الأفريقي، إلا إلى مزيد من التشرذم ومزيد من الفئوية. كانت السلطنة العثمانية، في هذا المنظار، أرقى تعاملاً من الدول المعاصرة. صحيح أن نظام الملل من جانب، والحفاظ على الزعامات التقليدية (في كردستان مثلاً أو بين دروز جبل لبنان) من جانب آخر، لم يكن الحل الأفضل لتوطيد بناء السلطنة، ولكنه كان أفضل بكثير من محاولات الإدماج العنصري الذي مارسته الدول العربية المعاصرة التي كانت عنواناً آخر للقهر والاضطهاد، حتى أصبح ابن الأقلية مضطهداً مرتين، مرة كمواطن، وأخرى كابن أقلية. وهذا مرة أخرى يتعارض تماماً مع ما قامت به الدولة العربية ـ الإسلامية من سياسات واقعية، وما كان على السلطات المعاصرة القيام

به، بالنظر إلى أن معظم دول العالم تسكنها أقليات كبيرة، لغوية أو دينية أو إثنية، وهذه أيضاً حال بلداننا العربية.

لذلك علينا طبعاً، في مجال العقد الجديد، أن نفكّر في **حقوق الإنسان الفرد**، ولكن علينا، ولو في مرحلة انتقالية طويلة، أن **نحافظ على حقوق الجماعات**، مستنيرين في ذلك بسماحة الإسلام، وبتراثنا التاريخي الغني جداً في هذا المجال (ولا سيما مقارنةً بالتجارب الأوروبية)، وبالتيار الفكري الحديث الذي يعتقد أن الديمقراطية، والشرعية الدستورية، لا تقومان بالضرورة على أساس نظام الأكثرية الانتخابية لجسم سياسي موحّد، كالذي عرفته بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة. وكان أهم من طوّر هذه الأفكار الحديثة (التي تبدو أكثر ملاءمة لتراثنا العربي ـ الإسلامي من غيرها) هو عالم السياسة الهولندي إرندت ليبهارت في عدد من الكتب الشيّقة التي أسست مدرسة أصبحت ذات شأن في العلوم السياسية، هي مدرسة «الديمقراطية التوافقية»[٨]. والتعاقد العربي الجديد لا يمكنه تجاهل واقع المجتمع الأهلي المنقسم أحياناً وفقاً لمعايير عمودية قديمة الصلة بتراث المنطقة. من هنا ضرورة البحث المزدوج في مجال تأسيس **الشرعية الجديدة للدفاع عن حقوق المواطنين كأفراد، وعن حقوقهم أيضاً كأعضاء في جماعات**. وما أعتقد أن هذا البحث يتعدّى طاقتنا في إعمال الخيال، بحثاً عن مشاركة سياسية مبنية على قبول واعتراف متبادلين بين السلطة والمجتمع.

خامساً: مضمون اجتماعي لعقد اجتماعي

هذا العقد الاجتماعي الجديد له طبعاً مضمون اجتماعي، بالمعنى التقليدي لهذه الصفة، وقد أصبح واضحاً إلى درجة لا تتحمل شرحاً جديداً. لقد حصلت تطورات اقتصادية كبيرة في بنية المجتمعات

العربية، ونمت معطيات طبقية، وفي العدد الأكبر من الحالات تعاظمت الهوة بين الأغنياء والمعدمين، ولا شك في أن أموراً أخرى حصلت في اتجاه عكسي. فالفلاح المصري، زادت الهجرة إلى الخليج من إمكاناته المالية، ولو بصورة استثنائية، بينما أدت سياسات الإصلاح الزراعي، وإعادة توزيع الثروة إلى تطورات ايجابية في أكثر من مكان.

لكن ينبغي علينا تجاوز هذا الحدّ الأدنى من الفكر الاجتماعي البسيط، إذ يجب علينا أيضاً أن ننكبّ على دراسة العنصر الأساسي الجديد، حيث يختلط الوطني بالاجتماعي، وهو التفاوت الحاصل بين الأقطار النفطية والأقطار غير المنتجة للنفط. ويقيناً إن هذه التفاوت في الثروة أصبح يضاهي، إن لم يكن يتجاوز في أهميته التفاوت الطبقي داخل القطر الواحد. ولا شك في أن العقد الاجتماعي الجديد يجب أن يقوم على تسهيل أكبر، وأكثر حرية، لانسياب الأفراد والثروات عبر الحدود العربية، مما يشكّل قاعدة أكثر صلابة، لأنها مرتبطة بمصالح فئات اجتماعية محدّدة إن للحريات (بما فيها الاقتصادية) أو للفكرة العربية.

ومن ثم، فقد آن الأوان لمحاسبة أنظمة التعبئة الشعبوية على نوعية السياسات الاجتماعية التي اتبعتها حتى الآن، والتي أدّت، في ما أدت إليه، إلى بروز طبقة بيروقراطية متنفّعة من خيرات المجتمع من خلال سيطرتها على جهاز الدولة القمعي ـ الأمني. وهي سياسات حملت الأنظمة هذه على نوع من «الانفتاح» المتفاوت الاتساع لالتقاط فتات النفط. كما أنها، في عدد من الحالات، أدّت إلى انخفاض خطير في مستوى الإنتاجية الصناعية والزراعية. ليست هذه دعوة إلى العودة إلى نظام الاحتكارات، والملكيات الزراعية الشاسعة، ولكن إلى إعادة النظر في سياسات المرحلة المنصرمة، مع الموافقة المبدئية على الأسس التي كانت هذه السياسات تدّعي استلهامها.

هذه الأسس ما زال يمكن جمعها تحت تعبير «العدالة الاجتماعية». يضيق المكان طبعاً لتفصيل المفهوم، ولو أننا نشكّ في الحاجة إلى تحليل جديد. فمن الضروري طبعاً أن تقوم الدولة بمهمة إعادة توزيع الثروة. ولا أرى في الرأسمالية المفرطة، وقوانين العرض والطلب، وقد فتح الباب أمامها على مصراعيه، إلا نوعاً من الاستغلال المقنّع، ولا سيما في البلدان الحديثة النمو، الجزئية التطور، حيث لا تقف أمام الرأسمال الطري النشوء والمتجبّر قوانين كتلك التي توصلت إليها المجتمعات الصناعية، حتى الرأسمالية منها. ولقد خيّر العربي أحياناً بين هذه الرأسمالية في صورها الكاريكاتيرية، والتدخّل الواسع في العملية الاقتصادية من قبل أجهزة الدولة، التي لم تكن دائماً حريصة على المصلحة العامة، بقدر ما كانت تستعمل عملية إعادة توزيع الثروة كوسيلة من وسائل سيطرتها على المجتمع.

غير أنه لا يحق لنا، رغم هذه التجاوزات، أن نترحّم على صور الاستغلال البشع الذي سبقها. من هنا ضرورة لحظ أن قدراً واسعاً من الحرية، في مسار العملية الاقتصادية، أمر ضروري لإعطاء المجتمع الأهلي قدراً من الاستقلالية في مواجهة الدولة. المسألة، طبعاً، هي في ابتداع الوسائل لمنع هذه الحرية ـ الاستقلالية من التحوّل إلى استقلال المثرين الجدد، إلى حريتهم في نهب المجتمع. وقد يكون أحد المفاتيح الأساسية هو في تطوير سياسات ضريبية حقيقية. وهذا طبعاً أمر صعب، إنْ للدولة الريعية، التي تقوم بدور توزيعي دون أن تطلب من المواطنين مساهمة حقيقية في التنمية، أو للدولة التعبوية التي تفضل سياسة التأميمات دون أن تُتبعها فعلاً بتطوير للمقدرة على ضبط السوق السوداء، وهي كما نعلم عصيّة أيضاً على الضريبة. غير أنه ليس هناك من حلّ سحري، خارج هذه الأسس العامة، ولا سيما بالنظر إلى الفروقات الكبيرة بين القطاعات الاقتصادية والبلدان

العربية. وإن كان من أولوية كبرى، فهي في مجال تطوير الخدمات المدينية، بهدف تقديم الحاجات الأساسية (من غذاء، وصحة، وتعليم، وإسكان) إلى ملايين العرب النازحين من الريف في العقود الثلاثة المنصرمة، الذين ضاقت بهم المدن، مشرقاً ومغرباً. فهم عنوان فشل السياسات الريفية والمدينية معاً في الفترة المنصرمة.

الهوامش

(١) رضوان السيد، **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٨٦)، ص ٤٧.

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بغداد: مطبعة المثنى، [د.ت.])، ص ١٣٠، (التشديد من المؤلف).

(٣) خير الدين حسيب، «كلمة المستقبل العربي: بعد عشرة أعوام على تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/ مارس ١٩٨٥).

(٤) نقلاً عن: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٤٥.

(٥) عبد العزيز الدوري، «الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ورقة قُدِّمَت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ٨٧.

(٦) Ruth Leger Servard, *World Military and Social Expenditures* (New York: [n. pb.], 1985).

(٧) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une Pespective anthropologie sur l'idéologie modern* (Paris: Seuil, 1983).

(٨) انظر على الأقل كتابيه: Arend Lijphart: *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), and *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984).

خاتمة

بحثنا في الشرعية الدستورية، في معناها الأوسع، فتوصلنا إلى خلاصة مفادها أن نظاماً عربياً جديداً، سياسياً واجتماعياً، هو قيد الظهور. وقلنا، ونردّد هنا، إن الخيار أمامنا هو بين أن نساهم في إنشاء هذا النظام، وأن ندعه يظهر وحده وفقاً لمنطق القوة، ولمزاج المتسلطين، ولمصالح القوى الأجنبية. وإن شئنا أن نسهم في تحديد ملامح هذا النظام، فالحاجة ماسة إلى عقد اجتماعي جديد، طرفاه الدولة من جانب، والمجتمع الأهلي من جانب آخر. ولكننا ابتعدنا في دعوانا، عن شتم السلطات القائمة، وعن البكاء على حائط الديمقراطية. وما تجنبنا ذلك رهبة، وإنما لاعتقادنا أن المسؤولية الأولى مسؤوليتنا، كمثقفين في إعادة تشكيل الثقافة السياسية العربية، بحيث تكون أوثق احتضاناً لأفكار الشرعية الدستورية والمشاركة. هذه المسؤولية تقتضي منا أن نرفض قسوة الغربة النفسية أو الجغرافية أو الثقافية، ولكنها تتطلب منا أيضاً أن نرفض التحول إلى شعراء بلاط وممتهني أيديولوجيات. وما تفاؤلي النسبي إلا لأني أرى المزيد منّا يتقن تجنّب هذين المنزلقين، ساعياً بجدّ ورصانة، إلى تغيير الثقافة التسلطية السائدة، وإلى الإسهام كطرف واع وراشد ومتطلب في صنع العقد الاجتماعي العربي الجديد.

هذا الكتاب

«علينا، في مجال العقد الاجتماعي العربي الجديد، أن نفكر في حقوق الإنسان الفرد. وعلينا أيضاً، ولو في مرحلة انتقالية طويلة، أن نحافظ على حقوق الجماعات مستنيرين في ذلك بسماحة الإسلام، وبتراثنا التاريخي الغني جداً في هذا المجال، وبالتيار الفكري الحديث الذي يعتقد أن الديمقراطية، والشرعية الدستورية، لا تقومان بالضرورة على أساس نظام الأكثرية الانتخابية لجسم سياسي موحّد كالذي عرفته بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة.

«والتعاقد العربي الجديد لايمكنه تجاهل واقع المجتمع الأهلي المنقسم أحياناً وفقاً لمعايير عمودية قديمة الصلة بتراث المنطقة. من هنا ضرورة البحث المزدوج في مجال تأسيس الشرعية الجديدة عن حقوق المواطنين كأفراد، وعن حقوقهم أيضاً كأعضاء في جماعات.

«ومن ثم، فقد آن الأوان لمحاسبة أنظمة التعبئة الشعبوية على نوعية السياسات الاجتماعية التي اتبعتها حتى الآن، والتي أدّت، في ما أدّت إليه، إلى بروز طبقة بيروقراطية متنفّعة من خيرات المجتمع، من خلال سيطرتها على جهاز الدولة القمعي ـ الأمني...»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٥ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-438-3