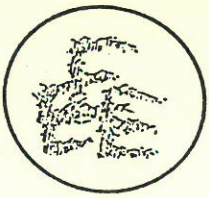

Fondazione Eni Enrico Mattei

مركز دراسات الوحدة العربية

ديمقراطية من دون ديمقراطيين

سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي

بحوث الندوة الفكرية التي نظمها

المعهد الإيطالي «فونداسيوني اينيي انريكو ماتيي»

جون ووتربوري — روجر اوين

جان ليكا — غودرون كريمر

غسان سلامة — محمد عبد الباقي الهرماسي

عزيز العظمة — فولكر برثيس

جياكومو لوتشياني — جان - فرانسوا بايار

فيليب فارغ — اوليفييه روا

غسان سلامة (معد)

مُقَدِّمَة

أَيْنَ هُمُ الدّيمُقراطيّونَ؟

غسان سلامة (*)

ليس لنا أن نستغرب كثيراً عندما يبدي الغرب رضاءه لذيوع نموذجه السياسي في أنحاء العالم وهو النموذج المفضل الذي تبنّاه منذ أن دخل عصر الحداثة، بينما يبدي في الوقت نفسه قلقه على حقيقة هذا الذيوع وقابليته للبقاء. ولا يسع الغرب، وهو يشهد الديمقراطية التمثيلية تدخل إلى ثقافات أخرى، إلا أن يسلّم بقدر أو آخر من الصراحة بتفوقه هو، وبسلامة نموذج سياسي أثبت أنه جذّاب، إن لم يكن ضارباً بجذوره بعمق، في ما وراء الحدود الجغرافية للثقافة الغربية التي شهدت مولده. فمع نهاية الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفياتي، وضياع الثقة في السياسات الاراديوية المتسلطة، التي كانت سائدة بالأمس في الشرق كما في الجنوب، تزايدت بلا جدال فرص التوسع الكبير في انتشار الديمقراطية التمثيلية، سواء نتيجة فشل نماذج التحديث والتنظيم المنافسة أو نتيجة الانهيار المدوّي للقطب المضاد ذي الثقل الاستراتيجي، ومن ثم الايديولوجي والثقافي في الاتحاد السوفياتي.

ويبدو أنه تبدّدت بعض الشيء الشكوك القديمة والناجمة عن نزعة ثقافوية مفرطة أو عن عنصرية معلنة بدرجة أو بأخرى، في قدرة النموذج الديمقراطي الغربي على أن يعمّ العالم بأسره، متجاهلاً التمايزات الحضارية/ الثقافية: فإذا كان الأخذ بالديمقراطية (أو على وجه أكثر دقة، إذا كان تبنّي المؤسسات والممارسات التي يعتبرها الغرب ديمقراطية، أو على الأقل مماثلة لما لديه) ممكناً في المجر وبولندا، فمن غير المتوقع أن تكون هناك عقبة كؤود لا يمكن تخطّيها في أن يكون ذلك هو الحال أيضاً في مصر أو باكستان، في الجزائر أو في أوزبكستان. لقد ظل الحاجز الايديولوجي الذي غطت عليه الحرب الباردة، يؤدي وظيفته طوال نصف قرن، كأنما هو المعيار الأول لتوزيع دول العالم. وسمح اختفاؤه بإحياء الآمال في رؤية نموذج الديمقراطية التمثيلية، بعد نموذج الدولة الحديثة، ينتشر الأخذ به على نطاق

(*) استاذ في جامعة باريس ـ فرنسا.

أوسع بكثير. وسواء صحب هذا أو تلاه التواؤم مع قانون السوق، الذي ينتظر أن ينتشر العمل به هو الآخر في العالم أجمع، فإن ذلك لا ينبغي أن يقلق كثيراً العدد المتزايد من الدعاة الغربيين إلى الأخذ بالديمقراطية واحترام حقوق الانسان، سواء كانوا دولاً أو أفراداً. ولا ينتظر أن تقوم بعد الآن عقبة أمام تصدير النموذج الغربي ذي الغلبة في ميدان تنظيم السلطة: فالديمقراطية التمثيلية في طريقها إلى أن تصبح نوعاً من «الملكية المشتركة للانسانية» ـ وفي كل الأحوال، أسلوباً للحكم يعتبر متفوقاً على نطاق واسع. وبعد أن كانت الديمقراطية «علامة دالة»، غدت أيضاً، بفضل تغلغلها السياسي الشامل «تقييماً»؛ كانت «نظاماً» فأصبحت أيضاً «مبدأ».

وتطفو بالقوة نفسها، ولكن في الاتجاه العكسي، الفكرة القائلة إن العالم العربي/ الاسلامي يبدو رافضاً هذا التغيير بعناد، فهو متردد في أن يسلك هذا المسار، ويصمّ أذنيه عن تشجيع الخارج له على ذلك، وحسه متبلد ازاء ما تومىء إليه التطورات الجارية في الشرق الأوروبي، إن لم يكن إزاء النماذج التي يأخذ بها الشمال، وهو كاره لأن يشرع في عملية الأخذ حقيقةً بالديمقراطية. هكذا شاعت فكرة «الطابع الاستثنائي» الذي يتّسم به العالم العربي و/أو الاسلامي بين مدّاحي الديمقراطية ذوي النزعة العالمية، وكذلك بين المستشرقين المعتمدين، وهي نغمة كان لا بد من أن تعزّز رأي عدد من الدعاة المحليين لمفهوم «الأصالة» الثقافية أو الدينية، في مسلماتهم عن أنفسهم، إن لم يكن عن مجتمعاتهم. ويبدأ هذا المؤلف الجماعي بمناقشة هذا الطابع الاستثنائي المفترض، وحقيقته، وخطاب القائلين به. ولو أن هذا المؤلف تصدى مباشرة للموضوع لما تسنى الانتهاء طبعاً إلى رد قاطع، أي بأن الشيء أبيض أو أسود. ولكنه حاول، بمساهمات وكتابات جان ليكا، وجون ووتربوري وعزيز العظمة وآخرين، أن يبيّن إمكان قيام تنظيم سياسي من طراز ديمقراطي، حتى في بيئات معادية، حتى من دون وجود محامين متحمسين للدفاع عنه، وحتى من دون عملية «أدلجة» إرسائية مسبقة للقيم الخاصة به. فالديمقراطية، سواء أكانت استثناء أم لا، يمكن أن تظهر إلى حيّز الوجود كثمرة للضرورة وليس للإرادة، وأن تكون وليدة الضرورات الضاغطة وليست وليدة برامج محددة.

والتحليل المتعدد الجوانب المعروض هنا، كان يمكن أن يندرج جزئياً على الأقل، في اطار المنهج الذي استهله شومبيتر، أو دي بالما، أو هانتغتون، أو بشيفورسكي، لو لم تكن قد تكشفت بالفعل أوجه الضعف اللصيقة بهذا النهج[1]، والمشاكل التي يثيرها تطبيقه على المنطقة (ينتقد ليكا في هذا المجلد ذلك «التعريف الضعيف والشكلي للديمقراطية). ورغم ما بين هؤلاء الكتاب من الاختلافات، فقد جمع بينهم في تناولهم موضوع التحول الديمقراطي،

---

(١) Ian Shapiro, «Democratic Innovation: South Africa in Comparative Context,» *World Politics*, vol. 46, no. 1 (October 1993), pp. 121-150.

أنهم لا يركّزون على وجود قوى منظمة ترفع راية الديمقراطية في برنامجها، أو على التسهيلات التي تقدمها الثقافة السياسية السائدة أو العقبات التي تثيرها أمام تجربة الديمقراطية، أو على قوة المجتمع المدني المحلي، أو على ظهور إرادة عامة، بقدر ما يركّزون على تطور المؤسسات، وعلى المزايا الاقتصادية للأخذ بالديمقراطية، وعلى إمكان إبرام صفقات أو مواثيق بين القوى الفاعلة الرئيسية الموجودة على المسرح السياسي، بغض النظر عن ارتباطهم بالقواعد أو القيم الديمقراطية. غير أن ذلك لن يمنعنا، تحقيقاً للمقصد نفسه، من اقتراح تعريف للديمقراطية باعتبارها، في المحل الأول، ترتيباً مؤسسياً «يتيح ضمان» مشاركة المواطنين في اختيار قادتهم عن طريق الانتخاب، أو يخفف من غلواء السلطة من خلال عمليات مقايضة ومساومة تجري بين قوى متنافسة قليلة الاهتمام بالديمقراطية. ومن المفهوم طبعاً أن هذا التعريف الأولي لن يكفي لبيان المقصود بالديمقراطية، خاصة على المدى الطويل، إذ على الديمقراطية ـ كي تضمن بقاءها في ما وراء «الصفقة البدائية» ـ أن تغدو «مجموعة متشابكة من القواعد والبنى والممارسات»[٢].

أولاً: الاسلام والأصولية والديمقراطية

من المؤكد أن مثل هذا النهج لم يكن ليستطيع أن يفلت من غربال نقد النظريات المبالغة في ثقافويتها وهي العدو الطبيعي لهذه الرؤية «الميكانيكية» إلى حد ما للديمقراطية. فدعاة الهوة الثقافية العاكفون على دراسة هذا المجال يعارضون بذلك «الدعاة» الجدد «العالمية» حقوق الانسان والتحول «الديمقراطي»، ويرجع هذا في المحل الأول إلى أن الإسلام، وهو الدين الغالب إلى حد بعيد في المنطقة الجغرافية الثقافية التي تجري دراستها في هذا المؤلف، يختلف في رأيهم اختلافاً عضوياً عن كل الأديان الأخرى في أنه يريد أن يكون ديناً ودولة في آن معاً، وأن النبي ﷺ تلقّى الوحي بدين وأسس دولة في الوقت نفسه، ولا يملك خلفاؤه أن يعزلوا أحد هذين العنصرين المتحدي الجوهر منذ البدء عن الآخر، دون أن يخونوا رسالته.

ومن العسير الاستناد إلى هذه الحجة، الشائعة بلا شك لدى الرأي العام في كثير من البلدان الأوروبية، لتفسير تأخير، إن لم يكن رفض، الأخذ بالنموذج الديمقراطي الغربي في الغالبية العظمى من المجتمعات الاسلامية. وعندما تناقش هذه المقولة بقدر من الأسلوب العلمي وحسن النية، فإنها لا تصمد للنقاش، أياً كانت زاوية البحث. إن الإنسان الديمقراطي، على الأقل في إطار التقاليد التي استهلتها الثورة الفرنسية، لا يستطيع أن يقبل

(٢) Jean Leca, «La Sociologie historique retombe-t-elle en enfance,» *Revue internationale des sciences sociales*, no. 133 (1992).

بإلغاء الطابع العالمي للحلم الديمقراطي، دون أن يتنكر لجوهر إعلان حقوق الانسان والمواطن. قد يستطيع أن يوائم بين توقعاته الديمقراطية والتطور غير المتكافىء للمجتمعات المختلفة، ويسلّم بأن الوصول إلى الديمقراطية لا يمكن أن يحدث في كل مكان في وقت واحد، لكنه لا يستطيع أن يقبل فرض حدود جغرافية أو انسانية أو علوية مفترضة، على انتشار القيم الديمقراطية وتوسيع نطاقها. ومن جانب آخر، من العسير على المسلم أن يقبل فكرة أن دينه لا يضفي مشروعيةً إلا على الاستبداد، حتى وإن كان مستعداً للاعتقاد بأن نظماً عديدة غير ديمقراطية عبر التاريخ قد اتخذت من الإسلام قاعدة سهلة لشرعيتها. إن كون المرء مسلماً صادقاً وديمقراطياً صادقاً في آن معاً، ليس من الزيغ في شيء: وحتى لو كان هذا قولاً بديهياً، فالتذكير به هنا لا يخلو من الفائدة.

وربما يكون أصحاب «نزعة الهوة الثقافية» على حق بشأن نقاط أخرى، أكثر قابلية لإثباتها تاريخياً، وفي المحل الأول بشأن حقيقة مؤداها أنه في الفكر الغربي - كما يلاحظ نوربوتو بوبيو، وغيره - يُنظر إلى الدكتاتورية باعتبارها ظاهرة مؤقتة واستثنائية، حتى وإن لم تثبت الممارسة التاريخية صحة هذه الفكرة. ففي التراث الروماني، كان الدكتاتور هو الوالي الذي يعهد إليه قانوناً بسلطات استثنائية بصورة موقتة لمواجهة غزو خارجي، أو تمرد لا يمكن السيطرة عليه، ولم يعتبر أبداً شكلاً طبيعياً للتنظيم السياسي. ولم يكن ذلك هو الحال في الواقع في الفكر العربي والاسلامي التقليدي حيث يمكن أن نلاحظ، مثلما أوضح رضوان السيد أو تشارلز باترووورث، بل وعبد الله العروي، أن السلطة الاستبدادية تعتبر بصفة عامة هي القاعدة، وأن الديمقراطية هي الاستثناء، بافتراض أنها ينظر إليها حقاً كشكل ممكن من أشكال السلطة السياسية، وهو فرض لا يأخذه أصلاً في الحسبان الكثيرون من بناة الفكر الاسلامي[٣]. ومن ثم ففي رؤية تمتد عبر التاريخ، يبدو الفكر الاسلامي أكثر واقعية من الفكر الغربي، بمعنى أن النظم الأوتوقراطية المستبدة، وغير الديمقراطية على أي حال، كانت هي الأكثر عدداً والأطول عمراً في التاريخ العالمي، من الصين إلى أمريكا اللاتينية دون استثناء أوروبا، وذلك منذ القدم وحتى وقتنا الراهن. وكثيراً ما يتناسى المفكرون في الغرب أن النظم المستبدة هي القاعدة، وأن الديمقراطية تظل هي الاستثناء، على الأقل من الناحية العددية، لذلك ينبغي الاهتمام أولاً بتفسير ظهور الديمقراطية في بعض البلدان المحدودة بدلاً من الاهتمام بتفسير غيابها في البلدان الأخرى، وهي الغالبة.

لا شك أن الفكر الاسلامي أكثر واقعية، لكنه أيضاً أقل مؤاتاة للديمقراطية، خاصة في هذا التعارض شبه الوسواسي بين النظام والفوضى، بين السلطة الراسخة والحرب الأهلية

---

(٣) Ghassane Salamé, ed., *The Foundations of the Arab States* (London: Croom Helm, 1987).

المعممة. من منا لا يذكر لابن تيمية اعترافه بأنه يفضل وجود طاغية لمدة عام على مرور ليلة واحدة من دون حكومة؟ فما هو إذاً ذلك الضعف الداخلي في المجتمعات الاسلامية الذي يجعل رجال الفكر فيها دائماً على حذر، ويدفعهم إلى الخلط بين الحاجة إلى وجود سلطة عامة ـ وهو أمر مفهوم ـ وبين التورط مع كل أنواع النزعات التسلطية والتعاون معها؟ تختلف إجابات الكتاب الثلاثة السابق ذكرهم عن هذه الأسئلة، ولن نناقش هنا تلك الاجابات. بقيت نقطة أساسية: لنفترض أن هذا من المخلفات التي حملها إلينا تراث فلسفي طويل الأمد، فما هو التأثير الحقيقي ـ القابل للتحقق ـ لهذا التراث على التصرفات السياسية الراهنة؟ ألسنا نخلع على التراث المكتوب فعالية آنية ليست له (أو لم تعد له) بالضرورة، ولكننا نغالي في تقدير تلك الفعالية لأننا نعتقد أننا نعرف التراث أكثر مما نعرف الاتجاهات السياسية الحالية، أو لأن الكتاب المسلمين أو المستشرقين يكثرون الاشارة أو الاحالة إليه؟ هنا أيضاً تتباين القراءات الموضوعية للتراث، بين أنصار فهم لاتاريخي ما زال يلقي بثقله على السياسة المعاصرة، إن لم تكن الحديثة، ومن يعتقدون أن هذا التراث ليس سوى مرجعية رمزية لمجموعات ذات صيغة فاشية تفتقر إلى خطاب يضفي عليها المشروعية؟ وفي المجموعة الأولى، يلزم إبراز الحلف الضمني بين الاسلاميين المتطرفين وعديد من المستشرقين، الواثقين بالمثل من خصوصية الإسلام، بغض النظر عن الفوارق والاختلافات بين المسلمين.

ويقف أنصار نزعة «الهوة الثقافية» على أرضية أكثر صلابة عندما يراد الربط بين علمنة المجتمع ودمقرطته. وفي هذا، تشيع التعميمات، على الرغم من أن المسلمين المفروض أنهم متمسكون بالجمع بين الدين والدولة ليسوا من أنصار هذا الجمع في كل حين. وفضلاً عن ذلك، توجد في مجتمعات غير إسلامية حالات واضحة للربط بين الأمرين رغم خضوع تلك المجتمعات لنظم حكم ديمقراطية. وقد أوضح العروي تماماً كيف أن الفقه السياسي استقر في وقت مبكر جداً على تقريظ السلطة الاسلامية، قانعاً في الجملة بتحمّل السلطة المستبدة باسم الضرورة الملحة أو باسم وحدة الأمة، معدداً، كما فعل الماوردي وغيره، شروط السلطة الإسلامية «الصالحة»، وهو يعلم تماماً أن ذلك ترديد لكلام أسطوري الفحوى يرتبط بوظيفة «الفقيه» أكثر من كونه مطلباً حالاً موجهاً إلى الحاكم[٤]. ذلك أنه من العسير الاعتقاد بأن الفكر السياسي للفقهاء يتعارض بصورة جذرية مع السلطات التاريخية التي عرفها العالم الاسلامي. والواقع أنه في الحقيقة تصور طوباوي، متكرر، مزيّن أو متنوع الألوان والدرجات، ولا يواكبه بالضرورة سعي حثيث إلى تجسيده بصورة عملية. وهكذا تندرج الدعاوى المعاصرة لإقامة حكم الشريعة الاسلامية في استراتيجيات حديثة، حتى إذا كان السند الذي تقوم عليه مستمداً من تراث أعيد اختراعه.

---

(٤) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

ويتبدى هذا مثلاً في ما يتعلق بوضع الأقليات غير الإسلامية. ولدى الأحزاب المنادية بمشروع إقامة حكم الشريعة رد سيكون من الخطأ رفضه فوراً، ومفاده أن النظام الإسلامي القائم على الشريعة يتقبل بسهولة مبدأ تعدد التشريعات، خاصة في مجال الأحوال الشخصية (التي يتسع مجالها كثيراً عنه في النظم القانونية الأخرى)، لصالح غير المسلمين. ولا ريب أن هذا يشكل مساساً واضحاً بالمبدأ القومي الحديث القائل بوحدة القانون بالنسبة إلى مجموع المواطنين. ولكن مناقضة هذا المبدأ تبدو في عيون كثيرين من أهل الأقليات، أهون كثيراً من حرمانها من حقها في التمسك بالقانون. والواقع أن مطالبة الإسلاميين بأن يستبعدوا من دائرة تطبيق الشريعة أولئك الذين لا يشاركونهم عقيدتهم، أيسر من جعلهم يقبلون المبادىء السياسية الغربية الخاصة بحماية الأقليات. وبعبارة أخرى، إذا شهد المجتمع عودة حقيقية إلى سيادة التراث الديني، فربما تصبح إقامة تعددية دينية، وبالتالي قانونية، فيه أيسر من إقامة تعددية سياسية (والأولى لا تستبعد الثانية بالضرورة). وهذا كلام قاس في حق الجهود المبذولة لنشر الديمقراطية لأنه يفترض سلفاً أن الأغلبيات الاسلامية لن يكون لها الحق في أن تتملص من تطبيق الشريعة، في حين أن الأقليات غير المسلمة سوف تتمتع بميزة القدرة على الإفلات من ذلك التطبيق. ولكن أعضاء هذه الأقليات سيكونون، في مثل هذا النظام، عرضة لسوء المعاملة مثل أعضاء الأغلبية المسلمة لأنهم سيحرمون من مساندة دولة محايدة وغير دينية ضد التجاوزات الممكنة من قبل قانونهم الطائفي الخاص بهم.

ما العمل إذاً كي يتسنّى للدين الاسلامي (بالنسبة إلى الأغلبية) وللأديان الأخرى (بالنسبة إلى الأقليات) أن يلعب، ليس فقط دور إضفاء المشروعية على السلطة السياسية، بل أيضاً دور الحد منها بل ومنازعتها؟ إن النزعة الاسلاموية الناشطة تلعب بالفعل هذا الدور المعارض في الوقت الحاضر، حتى في ايران نفسها أو السودان. فالمراد إذاً هو تصور مسار يسلكه الاسلامويون لا يجعلهم ينتقلون من المعارضة المطلقة لسلطة الآخرين، إلى إضفاء المشروعية المطلقة على سلطتهم إذا ما توصلوا إلى إقامتها. وبدلاً من السعي إلى تبديل فظ للسلطة ـ مثل الذي كان يدبر له في الجزائر في بداية عام ١٩٩٢، أو ذلك الذي جعل الثورة الإسلامية في ايران «تفترس» عدداً من أبنائها المعتدلين، أو ذلك الذي قام بالقوة في السودان مع النظام العسكري للفريق البشير ـ سيكون الأجدى السعي من أجل إتمام عملية توافق من الجانبين قبل وصول الإسلاميين المحتمل إلى السلطة وليس بعده. ومن الأفكار الأكثر جاذبية في هذا الشأن، فكرة إبرام مواثيق قبل الانتخابات، تبرمها السلطة القائمة مع مختلف العناصر المكونة للمعارضة، بما في ذلك الاسلامويون، ويجب أن تحدّد هذه الاتفاقات صراحة معنى تداول السلطة، ووظيفة أول انتخابات تجري، والانتخابات الأخرى التي تعقبها، وأن توفر ضمانات بشأن نوعية الاقتراع وبشأن الحفاظ بعد ذلك على أسلوب الانتخابات. ومن نافلة القول إن مثل هذه الصفقات على الأخذ تدريجياً بالديمقراطية

التمثيلية لن تكون ممكنة إلا إذا تعهد الاسلامويون بأن يعتبروا الخيارات التي سيأخذون بها بعد وصولهم إلى السلطة قابلة للعدول عنها بطريقة ديمقراطية، وبأن يسلموا بمشروعية الاعتراض على سياساتهم. وعلى النقيض من ذلك، إذا اعتبروا أنفسهم حملة مشروع سياسي سام، استعلائي، خارج عن متناول مراجعة لاحقة محتملة من قبل قوى سياسية واجتماعية أخرى، فإن هذه الاتفاقات تغدو أمراً لا يمكن التفكير فيه، إن لم يكن فاسداً وسيئاً.

وفي ما عدا حالة الإسلام، تظل العلاقة بين ما هو ديني وما هو سياسي مشبع بالديمقراطية علاقة غير مستقرة. ومن اللافت للنظر أن ألان تورين، وغيره، يصنف الحركات الاسلاموية بكل يسر ضمن خانة الدكتاتوريات، مع اعتبار حركة «التضامن» في بولندا المثل شبه الوحيد لانتصار حركة ديمقراطية في الحقبة المعاصرة. بل إن نظريته الخاصة بتحويل الفرد إلى رعية أكثر مدعاة للتشكك لأنها تعرّف الديمقراطية أولا بتعارضها مع التصور الديني، ثم تعرّفها على النقيض من ذلك بقدرة الرعية على معارضة الدولة والسوق بشيء يتجاوز السياسة، وقد يكون دينياً. وبهذا يريد تورين أن يتحقق تحويل الفرد إلى رعية، أي الفصل بين الانسان والمواطن وعدم استغراق الأول في الثاني، باللجوء إلى التراث، «لأن الفرد المنفصل عن كل تراث ليس سوى مستهلك للخيرات المادية والرمزية، عاجز عن مقاومة الضغوط والاغراءات التي يتلاعب بها القابضون على زمام السلطة»(٥). هذا مؤكد، لكن ما الذي يحول إذاً دون أن يتم هذا التحويل للفرد إلى رعية باللجوء إلى التراث لحساب الشأن الديني ورجال الدين؟ يقول تورين إنه لا شيء يحول دون ذلك، ويضيف أن عملية تحويل الفرد إلى رعية تظهر حيث تحدّ «الدعوة الدينية أو بصورة أوسع الدعوة الروحية» بصورة نشيطة من السلطة السياسية والاجتماعية. فالمشكلة هي إذاً معرفة ما إذا كانت الحركات الاسلامية تتسم بهذه الملامح على وجه الدقة، وإلى أي مدى. وبعبارة أخرى، نحن بصدد تحديد ما إذا كانت التيارات الأصولية الحالية حركات سياسية مثل الحركات التي تناضل التيارات الاسلاموية ضدها، أم أننا، على العكس، نشهد معهم تشكل قوى تتجاوز الشأن السياسي، ولها طابع مطلق أو على الأقل طابع مافوق السياسي.

إن الفكرة السائدة إلى حد كبير هي أننا في الخيار الأول بصدد سياسيين ناشطين، أو أحزاب، أو مجموعات تسعى إلى الاستيلاء على السلطة في الدولة. وربما ينبع كل الالتباس المحيط بالحركة الاسلاموية الحالية من طبيعتها السياسية في الأساس ومن خطابها العلني الذي يتجاوز ما هو سياسي، وبالتالي من ذلك السعي البهلواني الانتهازي المقلق والدائم إلى تحقيق تآلف بين طبيعتها السياسية وخطابها الديني. ولكن الأمور في الطرف المواجه ليست أكثر

---

(٥) Alain Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992), p. 403.

بساطة. وقد أوضح عزيز العظمة في كتاب لامع، أن الدولة الحديثة في العالم العربي كانت علمانية في البداية، لكنها تواءمت شيئاً فشيئاً ولأسباب ترجع للانتهازية السياسية، مع القطاعات الاسلاموية من السكان، قبل أن تصبح هي نفسها أداة للأسلمة، في عملية ملتوية أفضت بها إلى تبنّي برامج من كانوا يزدرونها[٦]. وكان أوليفيه كاريه قد توصل من قبل إلى نتيجة مماثلة عندما درس في مصر الناصرية الكتب المدرسية، فوجد أنها ذات لون ديني فاقع في بلد كان مع ذلك يرفع راية العلمانية[٧]. ويوضح عزيز العظمة بادىء ذي بدء أن هذا الانزلاق تسارع في مصر في عهد السادات، وأن هذا التخلي من جانب الدولة الحديثة عن أصلها الليبرالي والعلماني المزدوج يتم في كل العالم العربي، لا سيما في العراق، وبقدر أقل في سوريا (وكان في مقدوره أن يضيف عن حق، جزائر جبهة التحرير الوطني). وعلى المستوى الفكري، يلاحظ العظمة باندهاش استسلام طبقات المثقفين الداعية إلى العلمانية (المرتبطة بالسلطة أو المنفصلة عنها) لانتصار النزعة الاسلاموية، حتى قبل انتصارها الفعلي.

وفي هذا المنظور، يتضح بجلاء أن إسلام الاسلامويين قد لا يكون سوى مجرد خطاب، وأن علمانية الدولة الحديثة هي بقية باقية تمت التضحية بها طلباً للاستمرار في السلطة. ومثل هذا الاستنتاج يشوّش بدرجة كبيرة ملامح القوتين الفاعلتين الرئيسيتين في النزاعات الدائرة ويحطّ بصورة كبيرة من مكانة العنصر الروحي في علاقته بالعنصر السياسي. ذلك أن الجانب الديني لم يعد يبدو كمرجع يتجاوز الجانب السياسي ويحدّ عند الاقتضاء من النزعة الاستبدادية، بل يبدو كأداة خطابية تستخدم في صراع رخيص على السلطة بين قوى تتشابه في جوهر الأمور بأكثر كثيراً مما تقبل الاعتراف به، نتيجة عدم مبالاتها بالديمقراطية وبالدين على حد سواء. وطبقاً لهذه النظرة لا يتميز الاسلامويون إلا باستخدامهم الدائب والأكثر كفاءة من الناحية السياسية العملية لمرجعية لا تتردد السلطات القائمة، بل والقوى المعارضة المسماة بالعلمانية، في اللجوء إليها عندما تشعر بالحاجة إلى ذلك. وإذا كان هذا هو الحال، فإنه ينبغي الكف عن طرح مسألة حالة الاسلام كحالة استثنائية متفردة بالمقارنة مع الأديان الأخرى (وكثيراً ما يلاحظ تشابه الاسلام مع المسيحية الشرقية على المستوى الاجتماعي والشعائري)، لنتساءل، بدلاً من ذلك، عن السبب في أن الاستناد لى المرجعية الدينية الخطابية مفيد من الناحية السياسية. ولن يكون هذا بحثاً في الفقه أو الفكر السياسي، ناهيك عن السوسيولوجيا الدينية، بقدر ما يكون من قبيل تحليل الخطاب وآثاره. وربما يمكن التماس بداية الاجابة عن هذا التساؤل (العملي) في انعدام مشروعية السلطات الدكتاتورية من الأساس - ومن ثم في تداعي خطابها القومي - وبصورة

---

(٦) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٧) Olivier Carré, dir., *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

خاصة في تجزؤ المجتمعات بفعل عوامل غير دينية تجزؤاً يجعل من المرجعية الدينية دعوة سامية إلى توحيد الصف حول الدولة ولمصلحتها.

ومع تصاعد المعارضة الاسلاموية الملحوظ في كل مكان، لا يستطيع هذا الكتاب أن يتفادى تلك المسائل. فيوضح جان ليكا عن حق بأن الطابع «الاستثنائي» المزعوم للمجتمعات العربية يرتبط بصفة عامة «باستثنائية» الاسلام، ولكن هذا الارتباط ليس فريداً في بابه: فمثلما لاحظ إرنست غيلنر، ربما كان الوطن العربي استثنائياً (بالمعنى السلبي) في علاقته بالديمقراطية بسبب عوامل تاريخية فريدة، لكنها غير ناشئة بالضرورة عن انتشار العقيدة الاسلامية وغلبتها فيه، فمن الذي يجب مساءلته إذاً: أهو «الاسلام مذ وجد» أم الاسلامويون المعاصرون؟ ويكشف جون ووتربوري النقاب عن «معضلة تحليلية» حقيقة، قائلاً إن نشر الديمقراطية يكسب بتجاوز هذا العامل أكثر مما يكسب باستخدامه بطريقة انتهازية بدرجة أو بأخرى. وتذكر غودرون كريمر أيضاً خطاب الإسلامويين وتصرفاتهم في مواجهة السياسة التي تتبعها الحكومات القائمة من باب رد الفعل والتي تتميز بالتساهل والاستبعاد في الوقت نفسه. وتظل النتائج غير مؤكدة وغامضة، كما لو أن زمن الحساب لم يحن بعد. ويركز عزيز العظمة بدوره على الطبيعة الشمولية للخطاب الإسلاموي الذي تستبد به، في غالبيته الساحقة، فكرة وحدة التاريخ والتطابق شبه التلقائي بين التاريخ والاسلام والمجتمع والسلطة المزمع إقامتها، إذ إن «النزعة الديمقراطية» في خطاب الأوساط والحركات الأصولية ما هي في الواقع إلا وسيلة لترجمة فكرة الوحدة المجتمعية من مثل أعلى لتشكيل بنية المجتمع إلى حقيقة واقعة في بناء الدولة. وهذا النوع من تنظيم الدولة ينبذ بطبيعة الحال أية تعددية سياسية على الطراز الغربي، ولا يستبقي سوى تعددية الطوائف الدينية أو تعددية «الحضارات العالمية». ويتناول هذا الكتاب بالتفحص والبحث حالات أخرى، فيلاحظ جان ـ فرانسوا بايار أن الاسلام في تركيا يشهد يقظة لا تشكل خطراً على الديمقراطية، بل قد تساعد، على العكس، على تعميق جذورها، مثلما فعلت الأحزاب التي ترفع راية الكاثوليكية، كأنما دون أن تدري، في عدد من البلدان الأوروبية.

ثانياً: هل الديمقراطية سجينة العصبيات؟

إذا كان الفكر الديني المسيّس، غير القائم على إعمال العقل، حقيقة واقعة تثير مشاكل لم يحن بعد وقت القطع فيها برأي، فليس هذا شأن العصبية المنظمة ـ التي وفق جان ليكا، إذ حددها بأنها «روح الانتماء إلى جماعة معينة» ـ والتي لا بد من أن يساعد دوامها أو ظهورها في تفسير تفشّي الخطاب الديني سواء كمرجعية تتجاوز التقسيمات، إن لم تكن مرجعية توحيدية، أو تفسير التأخير في نشر الديمقراطية. وفي مثل هذا البحث لا يمكن الاقتصار على المعايير التقليدية الصرف. ذلك أنه، إذا لم يكن في مقدور أي انسان أن

يجادل في فائدة قراءة خلدونية للمجتمعات موضع الدراسة هنا، فلا يمكن أيضاً تجاهل حدود مثل هذه القراءة في نهاية القرن العشرين: إن العصبيات قائمة بالفعل، لكنها عصبيات حضرية مثلما هي ريفية، والأكثر أهمية أنها تغذّى أكثر مما تورث تلقائياً. إن «الأمم»، وهي من نواتج التخطيط الستاليني، موجودة ـ كما يقول أوليفييه روا ـ ضمن الهويات الذاتية لشعوب آسيا الوسطى، مثلما توجد الجماعات العرقية التي مرت عليها قرون، سواء بسواء، ويمكن سحب المفهوم على الطبقة الثالثة المركبة من عناصر متعددة والتي تعيش في الحواضر مثلما يمكن سحبه على المجموعات العرقية أو الطائفية أو اللغوية التقليدية. وإذا كان هناك اختلاف «بين العصبيات التقليدية التي تتشكل من جديد تحت تأثير وجود الدولة، وتلك العصبيات الجديدة، فإنه يتمثل في أن الأولى تتذكر أن لها أصلاً»(٨). وأية قراءة بسيطة لهذه المجتمعات تغدو حتماً ودائماً تبسيطاً مفرطاً ومخلاً نظراً إلى أنه يستحيل تجاهل الأضرار الفاحشة التي تسببها الحداثة لآثار الهوية الذاتية الموروثة عن ماضٍ سحيق. ولذلك كان لا بد من استكمال فهم الأوضاع في سوريا انطلاقاً من تعدد الطوائف الدينية فيها، على طريقة ميشيل سورات، بقراءة أخرى تبدأ من الدولة وتعود إليها، وعلى طريقة فولكر برثيس في هذا الكتاب: فالقراءتان لا تستبعد الواحدة منهما الأخرى، وإنما تتكاملان وتوضحان بعضهما بعضاً.

والواقع أن استمرار العصبيات التقليدية وظهور عصبيات أخرى يطرح مشكلة أكثر خطورة، هي أن الأمة والديمقراطية متعاصرتان، ومتآلفتان إلى حد ما، في تاريخ المجتمعات الغربية. إن فكرة الأمة مبنية في الحقيقة على فكرة الفرد، التي كانت تشكل العنصر التأسيسي فيها في البداية والتي تكتسب بفضل دمقرطة النظام السياسي، حق الإسهام في تشكيل مستقبل المجموع. وهذا الثالوث المكوّن من الأمة والفرد والديمقراطية لا يسهل التحقق من وجوده في المجتمعات التي تسعى إلى الديمقراطية في حين يظل الحدان الأولان من المعادلة هشين وسطحيين ومهددين وقابلين في ما يبدو للانتكاس. وينبغي أن نأخذ مأخذ الجد بقدر أكبر الأنظمة السياسية التي تقول إن نشر الديمقراطية ربما يفضي، ليس فقط إلى إنهاء سلطانها الاستبدادي، بل أيضاً إلى انهيار الدولة بأكملها. ولسنا هنا بصدد مجرد دعاية: فمنذ اللحظة التي ترى فيها العصبيات الخاضعة أن أية ظاهرة انفتاح في النظم الاستبدادية هي في الواقع علامة على ضعف العصبية المهيمنة، يصعب عليها أن تتفادى الانزلاق نحو اتجاهات الطرد والانفلات من المركز، وبذلك تنتقل من مجرد رفض النظام الدكتاتوري إلى رفض الدولة التي ترسم حدوده الجغرافية وتغذيه وتزوده بالمشروعية القانونية.

ولئن بدت هذه المسألة حادة بصفة خاصة في غالبية المجتمعات الاسلامية، فإن هذا لا

(٨) انظر البحث الخاص بأوليفييه روا ضمن هذا الكتاب.

يرجع إلى أنها فسيفساءات (فأوروبا أكثر شبهاً من نواحٍ عدة بالفسيفساء من الوطن العربي الذي تظهر داخله بسهولة أغلبية دينية وطائفية ولغوية واضحة) بقدر ما يرجع إلى أن بقاء تأثير العصبيات القديمة ـ القبلية، العرقية، الطائفية ـ ووجود بيئة مؤاتية (وبصفة خاصة بسبب تفشّي الدعوة الجديدة إلى التمسك بالتراث) لتشكيل عصبيات جديدة كانا عاملين سلبيين أمام ظهور الثالوث السابق ذكره. لقد عانت «الأمة» من المشروعية المعترف بها، بقدر أو بآخر، لهذه العصبيات على امتداد تاريخ الخلافة والتاريخ البيزنطي والفارسي والعثماني، وعانى «الفرد» بقدر أكبر، وهو ما يفسر أن النماذج الديمقراطية الغربية الأكثر أهمية بالنسبة إلى المنطقة هي ليست النماذج التي تستند إلى هذا الثالوث المتسلسل (الأمة ـ الفرد ـ الديمقراطية) بقدر ما هي النماذج المعترف فيها بمشروعية درجة معينة من العصبيات المتنوعة في الحياة الاجتماعية والسياسية.

هذا هو السبب في أن الديمقراطيين في العالم الإسلامي لا يستطيعون بسهولة أن يتفادوا التفكير بادىء ذي بدء في مكانة الفرد في مجتمعاتهم، وهو تفكير أصبح أكثر إلحاحاً من جراء المعالجة شبه الأسطورية للعامل الديمغرافي، كما أصبح من المتعيّن النظر إلى نشر الديمقراطية باعتباره منافسة بين أنداد في مجتمع تخلّى إلى حد بعيد عن طابعه الأبوي ـ وهذا تدعونا إليه فرضية مبتكرة لفيليب فارغ وقد عرضها في هذا المجلد. عندما تدعو السوسيولوجيا الغربية الديمقراطيين إلى نبذ الفردية المتطرفة، إلى جانب نضالهم الأكثر تقليدية ضد النزعة الاستبدادية، فلا يسعنا في العالم الثالث إلا الحذر في اتباع دعواها. وهنا توجد جبهتان: فإلى جانب النضال (المشترك) ضد الاستبداد ينبغي شن نضال آخر لمنع المجموعات الطائفية من محاصرة الأفراد في داخلها. وهكذا يصبح السعي من أجل الديمقراطية مسيرة من أربعة أشواط، تبدأ من الدولة بأكثر مما تبدأ من الأمة، وتعترف بالعصبيات المتنوعة أثناء مسيرتها، وتعيد بعد ذلك للفرد قيمته، وتفضي إلى قدر من التجربة الديمقراطية. إن المهمة شاقة بالتحديد لأنه ينبغي النظر إلى الديمقراطية في الوقت نفسه باعتبارها دفاعاً عن الجماعات السابقة على وجود الدولة من قديم، وباعتبارها دفاعاً عن الفرد في مواجهة التسلط المزدوج لهذه الجماعات نفسها وللدولة، في تنافس عليه.

ومن ثم، فإن قيام الدولة الحديثة يشكّل في ظل هذا المناخ الاستبدادي، نعمة ونقمة في الوقت نفسه. وإذا كانت قد سمحت للفرد، في ظل حركة التقليد للغرب خالق نموذج الدولة الحديثة، بأن يحدّد هويته خارج نطاق العصبية، فقد اضطرته أيضاً إلى التسليم بأنه ينبغي له منذئذ فصاعداً أن يخضع للقيد المزدوج للعصبية التي ينحدر منها (حتى وإن دفعته الدولة إلى تجاوزها) وللدولة التي أضحى يتبعها من الآن فصاعداً. إن الحرية الفردية، عندما تغدو ممكنة، تكون ثمرة لتوازن جرى التفكير فيه بصورة فردية وجرى تحقيقه بصورة ماهرة بين ذينك القيدين، حيث يلعب كل منهما دور الثقل الموازن بالنسبة إلى الآخر، وحيث

يستخدم الفرد الدولة الجديدة ليرخي قبضة عصبيته عليه، ليخرج من نسق القيم الخاص بها، ليتمرد على سلطاتها الراسخة ـ وهو يتدثر في عصبيته الأصلية لمحاولة الحدّ من التسلط المتنامي، الاستبدادي، بل التعسفي، لجهاز الدولة الآخذ في التشكّل[٩].

هذا هو السبب في أن عملية نشر الديمقراطية انطلاقاً من تحقيق التطابق بين الأمة والديمقراطية أشبه بجهد ضائع مثل محاولة سيزيف. ذلك أن ما يعد أمة هنا ليس سوى خيال، وطالما أنها خيال، فإنها متعدّدة الملامح، أو على الأقل لها بدائل عديدة، وهي في كل الأحوال لم تضرب بجذورها إلا حديثاً وعلى نحو غير كاف. لقد أعطي هذا المفهوم (الأمة) إلى العديد من الجماعات البشرية المحلية، التي تتفاوت أهميتها وتنظيمها، بحيث لم يعد يستطيع الحفاظ على بريق مرجعيته الفريدة، المقصورة عليه أو السائدة على أقل تقدير. ومن ثم ينبغي التفكير في الديمقراطية دون تسوية مشكلة الهوية الوطنية مسبقاً. ولو كان أحد اليعاقبة jacobins المخلصين موجوداً، لقال إنه من المستحيل أن نحرق المراحل على هذا النحو: فالأمة أولاً، وبعد ذلك دمقرطتها. ولكن بعد عقود من إنشاء الدول الحديثة، نجدنا مضطرين إلى القول بأنه لا يمكن أن نعلّق نشر الديمقراطية إلى ما لا نهاية على هبوط حمى التطلع القومي و/أو الحمى القومية المتشددة، وهي حمى تنضاف إلى الوجود العيني لدول ذات نزوع قومي، ولأجهزة منهمكة في البناء (بالمعنى الذي قصده فوكو وليس بمعنى بناء الأمة)، إن لم يكن في التشكيل المقصود لأمة ما، تكون بالنسبة إلى الدولة لحمتها وسداها، وبالنسبة إلى الشعب تعبيراً عن تسييسه المستقل. تلك هي المعضلة التي تدعو إلى تعريف نشر الديمقراطية بصورة أكثر صراحة بذكر مزاياها لا كهدف سامٍ بل كوسيلة لتنظيم السلطة سلمياً ولتجنب الحروب الأهلية. فيمكن القول إنها لا تشكل استكمالاً طبيعياً لتطور ثنائي الفرد والأمة بقدر ما تشكّل علاجاً للعجز عملياً عن تحقيق التزاوج بين ذلك الثنائي والواقع المناوىء ولكن مكمّل، والمتمثل في أجهزة الدولة والعصبيات.

وبناء على ذلك، يبدو ألا مناص من ربط هذه العملية بتطور مصطلح الطبقات الاجتماعية. وفي هذا المجال أيضاً، تبدو أطروحات آلان تورين مشكوكاً فيها على أقل تقدير: فقد كتب يقول «حيث كان النزاع في ما بين الطبقات قوياً، كانت الديمقراطية قوية هي أيضاً [...]، إن الديمقراطية تفترض وجود مجتمع مدني له بنية قوية، يرتبط بمجتمع سياسي متكامل، كلاهما مستقل بقدر الإمكان عن الدولة باعتبارها السلطة التي تعمل باسم الأمة»[١٠]. لقد أصبح اشتراط قيام المجتمع المدني هو ذلك الغائب الحاضر في الخطاب الشرق أوسطي (وكذلك الخطاب الشرق أوروبي) بشأن التحول الديمقراطي، إنه الشعار المفضل لمن يريدون مدّ بصرهم إلى ما وراء

---

(٩) للإطلاع على قراءة أقرب إلى منهج توكفيل منها إلى منهج ابن خلدون لهذا التطور المقارن في ايران وتركيا، يمكن الرجوع إلى بحث جان فرانسوا بايار ضمن هذا الكتاب.

(١٠) Touraine, *Critique de la modernité*, p. 382.

انهيار الأجهزة الاستبدادية الضخمة، وهي كلمة السر لفئات المثقفين الفَرِقين من السياسة والذين يدعون إلى الديمقراطية دون أن يجرأوا على نطق اسمها. إن فكرة الارتباط بين حدة الصراع الطبقي ونوعية الديمقراطية فكرة أكثر طرافة وجدة، خاصة إذا نظر إليها في مواجهة التعارض بين تحيّز المطالب الاجتماعية والولاء الوطني للقرار السياسي، إذ يغدو هذا الأخير أكثر استقلالاً عن الصراع الاجتماعي كلما توافرت له إمكانيات تجاوز انقساماته، وإمكانية أن يكون أكثر من مرآة له، أن يكون تجاوزاً له. ومع ذلك، فمن النقاط التي تحظى بتوافق الآراء في هذا المجلد، التشكك العميق في العلاقة السببية بين الأخذ بالليبرالية الاقتصادية والانفتاح الديمقراطي، فيذكر ليكا أن «ظهور قطاع خاص ليس له مطلقاً معنى ملتبس»، في حين يصر آخرون (ووتربوري، سلامة، بايار، الهرماسي) على الاستراتيجيات التعددية «للطبقات المتوسطة الجديدة» التي ظلت حتى الآن أكثر ميلاً إلى دعم النظم الاستبدادية التي شجعت قيامها منها إلى مساءلتها، ناهيك عن طرح أنفسها كخليفة لها.

لكن علينا أن نتساءل أولاً عما هو المجتمع المدني في هذا الحيّز الثقافي الاسلامي؟ لنلاحظ في المحل الأول أن السكان ليسوا حقاً بالصورة الشائعة عنهم، وأنهم يتطورون سريعاً، وإن لم يكن أبداً في الاتجاه المفترض عامة (فارغ). ثم أين هي الطبقات التي نريد أن نراها وهي تتصارع، لكي نلقي الضوء بمزيد من الصراحة على دور الدولة باعتبارها تجسيداً للأمة، أو على الأقل باعتبارها الناطق بلسان «مصالحها»؟ يقدم محمد عابد الجابري إجابة واضحة، في شكل سؤال جديد: «هل يمكن أن نرى قيام الديمقراطية في مجتمع ليس «مدنياً»، هل يمكن أن نرى مجتمعاً مدنياً يقوم بطرق غير ديمقراطية؟ إن هذا السؤال المزدوج يقوم بالطبع على نفي مزدوج، نفي وجود المجتمع المدني ونفي وجود الممارسة الديمقراطية، سواء بسواء. فعندما حلل الجابري ما أسميناه في مكان آخر «اللحظة الليبرالية الأولى» في المنطقة[١١]، أرجع فشلها المبكر والذي لا جدال فيه إلى أن «التجربة الديمقراطية» كانت حينذاك عملية تجريب تقوم بها الدولة على المجتمع بقصد السيطرة عليه، وليس وسيلة لسيطرة المجتمع على الدولة. ومضى قائلاً إنه أعقبت هذه التجربة، دولة العسكر، وهي دولة «افترست» المجتمع المدني بحظر قيام مؤسسات خارجة عن الدولة. بل إن هذا النوع من الدول كان في تقديره أكثر استبداداً من النموذج السوفياتي، لأن الاتحاد السوفياتي كان يستند إلى حزب أفرز دولة وجيشاً، في حين أن نموذج الشرق الأوسط عبارة عن جيش أنشأ دولته وحزبه. وتبنى الجابري تفسيراً كنا قدمناه[١٢]، عزا فيه ضعف المجتمع المدني إلى هشاشة الحاضرة العربية

---

(١١) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(١٢) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

والإسلامية في مواجهة تسلط «المجتمع الريفي ـ البدوي بمؤسساته، وقيمه، وعاداته، وسلوكه». وفي الختام، استخلص الجابري قاعدة تؤكد الفضيلة العلاجية للديمقراطية، ملاحظاً أن النخبات المحلية ليست تواقة إلى قيامها، لذا فهو يدعو إلى تحقيقها لأنها «علاج»، حتى وإن لم يكن المريض قد وعى بعد خطورة مرضه، وتلك نتيجة مثيرة للاهتمام خاصة لأن الكاتب المذكور أصبح مشهوراً ببحثه عن الأسس الأصولية، أو على الأقل الفقهية، للظواهر السياسية.

ورغم هذا المخرج اللبق، ما زال التساؤل غير قانع على الاطلاق بوصفه «العلاج» الديمقراطي: فأياً كان التعريف المعتمد، ما فتىء المجتمع المدني يثير مشكلة بعد تصديره إلى تلك البقاع (بل وفي البلدان التي نشأ فيها أصلاً). فإذا سرنا على خطى هيغل وسلمنا بأن المجتمع المدني هو في المحل الأول لحظة في عملية تكوين الدولة، فكيف يمكن تطويع هذا التعريف ليوائم الأوضاع التي تمَّ فيها «استيراد» الدولة بمعنى الكلمة حسب تعبير الجابري وبرتراند بادي أيضاً[١٣]، وشهدت فيها هذه الدولة ـ على أي حال ـ جهازها البيروقراطي يقام حتى قبل أن يتحقق المجتمع المدني بمعناه الهيغلي؟ هل ينبغي إذاً أن نساير بعض علماء الاجتماع المتأسلمين الهيغليين (وبالتبعية رأي غيلنر) في تمييزهم بين مجتمعين مدنيين: المجتمع المدني التقليدي الذي أنشأ فعلاً عديداً من الدول، والمجتمع المدني الحديث، التابع، المتغرب الذي أفرزته الدولة الحديثة التي ولدت موسومة بالخطيئة الأولى لأبوتها الاستعمارية؟ هل نستطيع حقاً الحديث عن التعايش، أو بتعبير أدق عن التراكب، عن التنافس، عن الصراع بين مجتمعين، أحدهما «أصيل»، والآخر «مضاف زيادة»؟ إن اللجوء إلى ماركس لا يفيد كثيراً، لأن المجتمع المدني عنده هو المجتمع الذي أنتجته في حقبة تاريخية معينة قوة فاعلة معينة، هي البرجوازية. فالبحث عن البرجوازية العربية أو الفارسية كأصل للدول القائمة لن يكون مثمراً... في رأي ماركس نفسه، أو مفسريه المحليين.

ثالثاً: الدولة وقرناؤها

يمكن أن نفهم بسهولة مما سلف أن الطرف الأساسي في مسيرة يحتمل أن تكون ديمقراطية هو الدولة، أكثر منه الفرد، أو المجتمع المحلي، أو الأمة، أو الطبقة، أو السوق، وأنها تسبق هذه العوامل على كل حال. فما زال منطق السياسة مماثلاً للدولة، الدولة الاستبدادية، وعلى نحو أكثر دقة القوى التي استطاعت أن تستحوذ على التراث البيروقراطي للاستعمار الفرنسي أو البريطاني، أو تراث الاتحاد السوفياتي السابق، وذلك طالما بقيت المسألة الوطنية مفتوحة، طالما أن الثقافة (التي لا يجد لها ووتربوري تعريفاً مقنعاً) المحرومة من الازدهار

(١٣) Bertrand Badie, *L'Etat importe: L'Occidentalisation de l'ordre politique* (Paris: Fayard, 1992).

الجماعي، تتحدّد بصفة رئيسية بمعارضتها للآخر، بمقاييس قومية أو دينية، وعلى نحو أكثر شيوعاً، في اطار مزيج من ذينك العنصرين. إن استحواذ عصبيات الشيوعيين السابقين في آسيا الوسطى على أجهزة الدول الجديدة التي قامت رغماً عنهم نتيجة تفكك الاتحاد السوفياتي (روا) يذكرنا بصورة غريبة باستحواذ الضباط المدربين في الامبراطورية العثمانية على السلطة في العراق غداة الحرب العالمية الأولى. ففي حضن الامبراطوريات الآيلة إلى التفكك، توجد القوى القادرة على إتمام الانتقال من الامبراطوري إلى القومي: الضباط العثمانيون بالأمس، والأعضاء المهمون في جهاز حزب بريجينيف اليوم (العسكريون الذين يتأسلمون من جديد غداً؟). وبمجرد تحقيق الانتقال فإن الدولة ـ وقد تدعمت بصورة مصطنعة ـ ولكن بشدة من جراء تحول العالم إلى دول، ومن جراء هذه الحاجة الملحة لدى المسؤولين على مستوى الدول المستقرين في الغرب إلى التعامل مع أنداد وأتراب لهم ـ تصبح المدار الحاسم للتنافس في ما بين العصبيات والقوة السياسية الفاعلة في المقام الأول، في آن معاً.

وقد أحدث الظهور المفاجىء لآلة الدولة هذه، بهلوية كانت أو كمالية أو عربية، صدعاً عميقاً في تطور كان من الممكن أن يثبت أنه أكثر مؤاتاة للديمقراطية. ولم يقتصر الأمر على أن الورثة المحدثين للامبراطوريات كانوا بصفة عامة من العسكريين، ولم يقتصر الخطر على احتمال أن تكون «دولهم» مجرد ملحقات لجيوشهم، ولكنهم ـ بفرض سلطتهم ـ أوقفوا العملية التي بدأت في القرن التاسع عشر والمتمثلة في التحديث على مستوى الدولة وبدء تطور ديمقراطي ذي طابع داخلي غالب وأكثر بطئاً، رغم أن تلك العملية كانت أيضاً أكثر تواؤماً مع السلطة الزمنية المحلية. ولم يعد «تخطي المراحل» سوى وسيلة لاستباق التطور الطبيعي للمجتمعات وتحديد احتياجاتها وتطلعاتها بطريقة استبدادية، والسعي إلى اشباعها، بدرجة أو أخرى، من النجاح. وكانت العلمنة استبعاداً لمن كانوا يطالبون، باسم التقاليد، بمحاسبة هذه الآلة الحديثة. وكان التأميم هو الرد على من كانوا يريدون الاستمرار في استثمار وضعهم الاقتصادي المريح ليكون لهم صوت ما في تسيير الأمور. وكانت القومية استبعاداً لكل من كانوا يستظلون بهويات قطاعية سابقة للدولة أو ناتجة منها، أو من كانوا يعتزمون منازعة الدولة احتكارها للاتصال بالخارج، بالقوى والأفكار الموجودة فيه.

هكذا شيّدت الدولة الحديثة على سلسلة من عمليات الاستبعاد والإقصاء التي تضافرت آثارها مؤدية إلى تكاثر عدد الأيتام السياسيين وأيتام السياسة، لأن السياسة أصبحت منذئذ فصاعداً هي الدولة ولا شيء غير الدولة. وإذا وقف المرء خارج الدولة، فإنه يضع نفسه في موضع الاستبعاد المفترض (ترك السياسة) أو المرفوض، وينتقل عندئذ إلى موقف أقرب إلى الخيانة «الوطنية» منه إلى الاختلاف المشروع. وبهذا، كانت الدولة الحديثة عوداً بالتأكيد إلى نموذج تقليدي للغاية هو نموذج الخروج، أيّ خروج على الدولة، قمين بأن يُصوّر

سريعاً كعصيان، كتمرد، ومن ثم يستوجب العقاب. وأصبح السجن والمنفى هما المكانان الطبيعيان لكل من يشكّك في السياسة القائمة، التي يتحمل جهاز الدولة مسؤوليتها بالكامل: فالاعتراض يعني الخروج، والخروج يعني الخيانة.

وإذا كان بناء الأمة هو أيضاً، إن لم يكن في المحل الأول، عملية فرز كبيرة، فإن التمثيل النيابي، وهو مسألة حاسمة في أية تجربة ديمقراطية، قد مورس في البداية باعتباره طريقة لانتقاء القوى والأفراد الذين تتمثل إحدى وظائفهم الأساسية في إخفاء أن الدولة كانت تسعى في المحل الأول إلى ايجاد خواء سياسي حولها: من مجالس تابعة، ونقابات خاضعة، وجمعيات تنشأ بواسطة الدولة ومن أجل الدولة. واتضح عندئذ أن الشعبوية تكملة مثالية لذلك الخواء السياسي، إذ إنها كانت تقيم رباطاً سياسياً وحيد الجانب يستند إلى المبادرة النشيطة لشخصية رمزية ما وإلى القبول السلبي، المستفاد أحياناً من استفتاء، من قبل «الجماهير». وعانى المجتمع عجزاً متزايد الخطورة في نوابه، ووفرت الشعبوية ميزة إضافية هي الإلغاء السلطوي لحاجة الناس إلى تمثيلهم نيابياً بالاستعانة بخدعة سهلة هي الاتصال المباشر، عن طريق الإذاعة ثم التليفزيون، بين سلطة متجسدة إلى أقصى حد في شخص رجل واحد والجماهير التي أحيلت أكثر فأكثر إلى كيان غفل غير محدّد الشكل. وترتّب على ذلك أن عانت هذه المجتمعات كلها، ليس فقط من نقص التمثيل النيابي، بل أيضاً من فيض غزير من النواب الذين اختارتهم الدولة ليمثلوا المجتمع والذين كانوا في واقع الأمر مجرد قنوات ناقلة لرغبات الدولة. وكان لا بد من أن تتآكل هذه الكاريزما اللاصقة بتلك الشخصيات، نتيجة كثرة استخدامهم وللهزائم العسكرية، وللآثار الضارة لكل نزعة شعبوية تستمر لفترة ما، حتى يرتفع من جديد صوت المطالبة بقيام تمثيل نيابي حقيقي للناس. وهذه التجربة التي استمرت عدة عقود، والمتمثلة في وجود قادة يمثلون الناس تمثيلاً وهمياً، قد ولدت شكاً غدا راسخاً الآن في جدوى أي شكل من أشكال التمثيل النيابي، وهو ما يفسر التطلع، المستتر عادة، إلى تغيير الوجوه بغض النظر عن البرامج، ومن المفارقات أن يقترن ذلك التطلع بشك عميق في أي قائد جديد حتى قبل أن تستقر بيده السلطة.

وقد لعبت عائدات النفط دوراً رئيسياً في تدعيم هذه السلطات، ثم في إفلاسها في مهمتها. وإذا ما تعيّن البحث عن خصوصية ما لهذا المنطقة من العالم، فلا شك أننا سنجدها، بأيسر السبل إقناعاً، في شيوع الاقتصاد الريعي. والواقع أن الريع (خاصة الريع النفطي، ولكن يضاف إليه أيضاً المعونة الخارجية، ورسوم العبور خلال قناة السويس، والريع المستمد من الوظيفة الاستراتيجية لهذا البلد أو ذاك، الخ) قد ضاعف في اللحظة المناسبة أهمية ذلك المركز الخارجي والفوقي للدولة على المجتمعات. وأدت النفقات العسكرية الباذخة، والابتزاز المنظم ببراعة من قبل الدول غير النفطية أو التي يوجد فيها القليل منه ازاء البلدان المصدرة له، والمعونة الأمنية الثنائية غير المدرجة في ميزانية الدولة، إلى دعم استقلال

الأجهزة بالنسبة إلى المجتمعات، ووفرت للمستبدين وسائل تحديث الأدوات التي يستخدمونها في السيطرة دون أن يثقلوا كاهل السكان بالضرائب والرسوم. لقد أتاح النفط الفرصة لتدعيم سلطات الحكام دون أن يضطرهم إلى الاختيار بين الزبد والمدفع، بين مصروفات كل من الأمن والهيبة والحماية الاجتماعية. وبما أن الدول اختارت لنفسها بثبات اتباع سياسة توزيعية فقد كفل لها النفط بصفة عامة الحصول على التمويل الكافي لتأجيل أية تساؤلات حول المسألة المالية، وأية اعادة تحديد للعلاقة بين الدول والمجتمعات في اتجاه تحسين سيطرة الثانية على المصروفات الفعلية للأولى[١٤]. ومن ثم، فإن الأزمة التي تواجه الأنظمة القائمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالانخفاض الهائل في العائدات، وعجز هذه النظم عن الوصول بسياسات التصحيح إلى القاعدة والظفر بموافقتها عليها وبقبولها للتقشف.

لقد ظهر النفط فجأة كأنما هو نجدة جاءت من السماء في الاقتصاد السياسي للمجتمعات التي لم تكن في الواقع «مدنية»، أو لم تكن كذلك بما يكفي. فينبغي ايلاء اهتمام خاص بالوسائل، خاصة الاقتصادية والمالية، التي أتاحت للدولة الاستبدادية (أو لبديلها، أي حالة الفوضى) أن تستمر في الوجود. لقد كانت عصابات الأشرار، وعمليات الخصخصة المتسمة بالمحاباة، والاتجار بالنفوذ، والتسامح ازاء المخدرات، والميليشيات، والفساد، والاقتصاد المسمى غير الرسمي، وعمليات الابتزاز شبه الرسمية، عقبات تعترض نشر الديمقراطية. بيد أن الاقتصار على هذا المستوى من الإدانة الأخلاقية ليس كافياً، لأن هذه العصابات هي أدوات البقاء لمجموعات همشتها الدول، كما أنها بالقدر نفسه قوى داعمة لهذه الدول: لقد كان رد الفعل إزاء فساد دولة جبهة التحرير الوطني هو أسلوب الترابندو (بالتواطؤ مع جبهة الإنقاذ الاسلامية)، وتمثل رد الفعل ازاء «الخزائن السوداء» (الأموال السرية) للنظم الحاكمة القائمة في التحويلات السرية لمدخرات المغتربين، والسوق السوداء للعملة، و «شركات الاستثمار الاسلامية» التي خلقت ذكريات حزينة لحشود من المدخرين الذين نهبت أموالهم، والاتّجار في المخدرات بواسطة عصبيات تحولت إلى فرق عسكرية. وكان لدى المجموعات الخارجة عن الدولة اتجاه لتقليد «رجال الدولة»، في اعتمادهم على السوق السوداء خارج الدولة للبقاء. وكان التهريب، والاتجار في المواد الممنوعة وغير ذلك من الممارسات المماثلة، هي أيضاً أشكال من التكيف مع الحداثة اتبعتها المؤسسات التي يتهددها النهب والتهميش الاقتصادي والاعتماد المفرط على نظام لإعادة التوزيع تديره دولة عاجزة في أغلب الأحيان وغير منصفة في جميع الأحوال، أو تعتبر كذلك بحكم طبيعتها.

صحيح أن اقتصاداً وطنياً حقاً قد نما أيضاً في بلدان معينة أكثر استقراراً وأقل حظاً

---

(١٤) انظر الفصل الذي كتبه لوتشياني وتساؤلات ووتربوري ضمن هذا الكتاب.

من الثروة النفطية، وسلطة الدولة فيها أشد رسوخاً، مثل تركيا[١٥]. لكن في الجملة، ليس الاقتصاد المسمى بالوطني سوى نقطة التقاء جزئي للقوى الفاعلة السياسية والاجتماعية، حول ميزانية مسماة بالوطنية. وإلى جانب هذه الميزانيات الواضحة للعيان، كانت الأنظمة الحاكمة تملك خزائن أموال سرية ضخمة وكانت المجموعات تتبع ممارسات «غير رسمية» تكفل بقاءها. وغني عن الذكر أن الديمقراطية، بوصفها آلية لمراقبة أوجه الإنفاق، وولد فيها التمثيل النيابي وفرض الضرائب معاً، وساندا بعضهما البعض، قد أثبتت أنها غير ملائمة لهذا النوع من الاقتصاد السياسي الذي يستطيع فيه القطاع غير الرسمي أن يتغلب على المؤسسات التقليدية، وتكون التجارة السرية أحياناً أكثر أهمية من التبادل، والابتزاز يقوم إلى جانب التجارة (إن لم يمتزج بها تماماً). لكن صحيح أيضاً، كما يذكرنا جون ووتربوري في هذا المجلد، أن أسعار الضرائب في المنطقة تعتبر حسب الدراسات التطبيقية للنظم الضريبية، مرتفعة على الأقل على المستوى الرسمي (ما يجب جبايته وليس ما يجبى في الواقع)، وأن تنظيم الوضع الضريبي لا يؤدي من تلقاء نفسه إلى تحوّل ديمقراطي حتى وإن كان يشجعه.

رابعاً: الديمقراطية في الساحة السياسية

قد يوحي عنوان هذا الكتاب بأن الديمقراطية تقوم على الصدفة والضرورة، وأن الديمقراطية كما ذكرت غالبية الاسهامات في هذا المؤلف تنشأ ـ عندما تنشأ ـ دون أن تتبناها القوى السياسية كبرنامج، في ذاته ولذاته[١٦]. إن الديمقراطية على الطراز الغربي منبتة الأصل، تجيء نتيجة ظواهر اجتماعية معقدة أكثر مما تكون نتاجاً لصراع من أجل الأخذ بالديمقراطية تشنّه جماعات منظمة. وغالباً ما تمنحها سلطة لا تتوافر لها الامكانات لإقامة حكم استبدادي كامل، أو تجد نفسها فجأة بعد ممارسة هذا الحكم الاستبدادي لزمن طويل، محرومة من الامكانات اللازمة له (كما يحاول أوين أن يبين بالنسبة إلى مصر وبرثيس بالنسبة إلى سوريا). ويمكن القول بأنه ليس هناك شيء جديد ومبتكر في هذا القول، نظراً إلى أن الديمقراطية في أوروبا ولدت تاريخياً كمحصلة لأزمات في نظم كانت استبدادية حينئذ وأصبحت عاجزة عن الاستمرار في الحكم. وهذا ما لاحظه البعض بالفعل، خاصة في أوروبا الشرقية، حيث «يعزى سقوط النظم الاستبدادية في الأغلب إلى تحللها من الداخل أكثر مما يرجع إلى نجاح حركات المعارضة الشعبية. وهذا ما أفضى إلى الانتصار السلبي تقريباً لديمقراطية اختزلت في مجرد الاختيار السياسي الحر، وسرعان ما تكشف طابعها السطحي من جراء ضعف المشاركة الشعبية»[١٧]. هذا صحيح، لكن ما كان يعتبر منذ قرنين أو ثلاثة قرون ظاهرة «طبيعية» يحدث اليوم في

---

(١٥) انظر أيضاً تحليل برثيس عن تركيا في الفصل الذي أعده ضمن هذا الكتاب.

(١٦) انظر الفصول التي كتبها ليكا، ووتربوري وسلامة ضمن هذا الكتاب.

(١٧) Touraine, *Critique de la modernité*, p. 397.

مجتمعات كان يعتقد فيها أن نخباتها الواسعة الاطلاع على أحوال العالم قد وضعتها في برامجها.

وهذا الوصف للواقع، وإن كان معروفاً من الجميع، ما زال له أهميته: فالانقسام السياسي الأساسي في المجتمعات التي ندرسها هنا (وإن لم يقتصر ذلك الانقسام عليها) لا يضع القوى الديمقراطية في مواجهة قوى ليست كذلك، وإنما يضع في مواجهة بعضها البعض قوى كثيراً ما تتسم كلها بانعدام صلتها بأي نظام ديمقراطي، أو على الأقل بقلة حرصها على إقامته. وينطبق هذا بصفة خاصة على الإسلاميين، الذين من الظلم اعتبارهم أقل ديمقراطية من كثير من القوى الأخرى المنافسة لهم؛ إن التفرقة بين «الاسلاميين والديمقراطيين» التي أطلقها المناوئون للاسلاميين الجزائريين تقوم في أحسن الأحوال على التباس، والأقرب احتمالاً أنها تقوم على نوع من الخداع: فإذا ذاع أن تبنّي الاسلاميين للانتخابات الديمقراطية هو موقف انتهازي يمكن الارتداد عنه، وليس موقفاً مخلصاً، فيطول بنا المقام إن نحن حاولنا العثور على مجاهرة بالإيمان بالديمقراطية تكون أكثر قدرة على الإقناع، وصادرة عن السلطات القائمة أو عن غالبية قوى المعارضة. ومثلما يلاحظ عزيز العظمة، إننا على الأرجح بصدد صدام (يسميه آخرون تواطؤاً ثم ارتطاماً) بين صور متنوعة من التنظيمات كلها شعبوية.

ولكن إذا كانت أزمة النظم الحاكمة أكثر حسماً من نداء القوى الديمقراطية، أفلا تكون الهزيمة العسكرية هي العامل الأكثر فاعلية في انهيار دكتاتورية ما؟ لقد شهدنا ذلك في الأرجنتين بعد هزيمة حكم العسكر (الكولونيلات)، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن سقوط نظام حكم العسكر (الكولونيلات) اليونانيين بعد مغامرتهم المشؤومة في قبرص، أو عن انهيار السالازارية بعد تفجر حركات التحرير في المستعمرات البرتغالية في افريقيا. ولكن على الجانب الآخر من البحر المتوسط، لا يبدو أن هناك ما يؤكد صحة هذه القاعدة، بل يذهب البعض إلى الاعتقاد بأنه في الوطن العربي بصفة خاصة ـ وهذه سمة استثنائية أخرى ـ تؤدي الهزائم العسكرية إلى تقوية الأنظمة التسلطية بدلاً من إضعافها أو الإطاحة بها[١٨]. وقد لا يختلف الواقع كثيراً أو بهذا القدر، لكن ربما كانت آثار الهزيمة هنا تحتاج إلى مزيد من الوقت لكي تتكشف. هكذا، يمكننا أن نربط الانفتاح الديمقراطي المصري في منتصف السبعينيات بهزيمة الناصرية في عام ١٩٦٧، وسقوط سياد بري بفشله في الأوغادين قبل ذلك بعقد من الزمان، والأزمة الجزائرية بفشل الجزائر في الأزمة الصحراوية، وكذلك لن تظل هزيمة صدام حسين المدوية بلا تأثير في بقائه في السلطة.

إن الخطأ الذي كثيراً ما يرتكبه واضعو الخطط الاستراتيجية، هو الرغبة في الحصول

(١٨) يعرض ووتربوري هذه الأطروحة هنا باختلافات ضئيلة.

على مغانم مباشرة من هزيمة دكتاتور ما، مما يفضي إلى إطالة حكمه، إذ إنهم يبدون قدرا كبيراً من نفاد الصبر ازاء بقائه بعد هزيمته. فمن الممكن جداً أن يكون رد الفعل الأول هو التضامن، بمعنى أنه نظراً إلى أن المسألة الوطنية تكون ما زالت بعيدة عن التسوية التامة، فإن تحدي الغرب كثيراً ما يعوّض الهزيمة التي أعقبت المحاولة. إن الشعبية التي يحظى بها من يتحدّى الآخر القوي عالمياً، تدعم عادة النظام الذي أقدم على التحدي، حتى مع عار الهزيمة. ومن الممكن أن يأتي التساؤل بعد ذلك، «عندما تهدأ الأمور»، في اللحظة التي يبدو فيها، على العكس، أن الضغط الخارجي قد خفّ: وعندئذ تعود ذكرى الهزيمة بقوة لتنزع الشرعية عن نظام مني من قبل بالهزيمة. هنا يكون للزمن تأثير مختلف تماماً عن المواعيد الثابتة للانتخابات في الغرب. لقد اكتشف ذلك جورج بوش وتحمل مغبته عندما أراد ازاحة صدام حسين في العامين اللذين مرا بين الهزيمة العراقية وانتخابات الرئاسة الأمريكية.

ويؤكد صحة ما تقدم أنه من الصعب جداً التفكير في الأخذ بالديمقراطية في هذا الجزء من العالم مع تجاهل التطور العالمي. ولكن هنا أيضاً، يجب توخّي الحذر عند بيان تأثير العوامل العالمية في أوضاع المنطقة، وخاصة الأوضاع المحلية، بعيداً عن التعميمات المتعجلة عن العالم، عن القواعد والاستثناءات. ومن ثم يمكن طرح ملاحظات عدة. أولها أن «موجة» نشر الديمقراطية، التي بدأت في جنوب أوروبا، وتابعت طريقها في أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، لم تترك مثقفي المنطقة غير مبالين بها. ومع ذلك، فإن الادعاء بأنهم استخلصوا منها أن موجة عارمة من الديمقراطية بدأت تحركها، وأنهم وجدوا في ذلك تشجيعاً واضحاً، سيكون من قبيل المبالغة بلا شك، بمعنى أن هؤلاء المثقفين لا يزالون إلى حد كبير أسرى الدور الذي حددوه لأنفسهم تبعاً للدولة التي ينتمون إليها، وأن الانقسامات الثقافية في أنحاء العالم - والتي نزعوا إلى تضخيمها والمبالغة فيها - «تحصنهم ضد أي تقليد آلي». وعلى النقيض من ذلك، شكل انهيار الامبراطورية السوفياتية المفاجيء لحظة جوهرية لكل المهتمين بالقضية العامة، لأن النتائج كانت هنا مباشرة، حتى ولو لم تكن الاستنتاجات متماثلة. وإذا كانت دول آسيا الوسطى قد وجدت نفسها فجأة كاليتامى، وإذا كان ماركسيو المنطقة قد شهدوا كعبتهم في موسكو تتنكر لنفسها أكثر مما تدير ظهرها لهم، فقد كان رد فعل الإسلاميين ملتبساً، إذ جمع بين الخوف من أن يخرج الغرب منتصراً من الحرب الباردة ليبسط ويشدد هيمنته على بلادهم، وبين الارتياح لرؤية الانهيار الفجائي لنموذج الحركة التقدمية الوطنية، علمانية كانت أو إلحادية، التي كانت قد انتزعت منهم الهيمنة الفكرية داخل مجتمعاتهم طوال عقود عدة. لقد تمخض انهيار الكرملين بالنسبة إليهم عن سقوط وتهميش غرمائهم الايديولوجيين والسياسيين المحليين (والذين كانوا بصفة عامة في المعارضة مثلهم)، الذين كان الاتحاد السوفياتي الملهم أو المساند لهم بدرجة أو بأخرى.

ومع ذلك، فتلك أحداث عالمية يحسن دراسة اسقاطاتها غير المباشرة، أي آثارها

الثانوية في هذه المجتمعات. ولكن يتعيّن أيضاً بحث ردود الأفعال والسياسات الخارجية الموضوعة خصيصاً للمنطقة على وجه الدقة. والملاحظ هنا ـ شئنا أم أبينا ـ أن الفكرة السائدة هي أن للخارج تأثيراً غير محدود على الداخل، وهو ما يتعارض مع أي منطق. والواقع أننا نعزو للآخر ـ خاصة الغرب (بل هو وحده) ـ وننكر عليه في الوقت نفسه تمتعه بالإمكانات اللازمة لتغيير الأوضاع المحلية في اتجاه أو آخر. ولا يجدي في ذلك شيئاً نفي وانكار الحكومات الغربية المعنية، وعدم المبالاة الحقيقي للرأي العام ازاء تطورات معينة في العالم الثالث، والتناقضات في سياسات الحكومات الغربية في هذه المنطقة رغم وضوحها: ألم يتهم الكثير من الجزائريين فرنسا بأنها مدبرة انقلاب ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢ بعد أن اتهموا باريس بأنها أقوى سند لجبهة الإنقاذ الاسلامية؟ كم قرأنا وسمعنا تفسيرات لتصميم بوش على الإبقاء على صدام حسين في السلطة، أو بالعكس على زعزعة استقراره؟ هناك إذاً حساسية بالغة لكل ما يقوله الآخر الغربي أو يفعله بالنسبة إلى الوضع في المنطقة وعلى الصعيد المحلي ـ وهو ستار مفيد يخفي عجز القوى المحلية عن تغيير أوضاعها ـ كما انه نوع من الاستسلام لإرادة الأقوى، والمفارقة أن ذلك يسير جنباً إلى جنب نزعة قومية شوفينية غالباً، بل معادية للأجانب.

إن العالم يؤثر بصورة فعالة في تطور هذه المنطقة، بأكثر مما يريد أن يعترف به، ويعيد هذا للذاكرة ما سبق أن لاحظه هشام جعيط من شدة قرب أوروبا من العالم الاسلامي مما يجعل العلاقات بينهما متوترة، جامحة. وذلك مصدر آخر للخصوصية، إذا كنا مصرين على البحث عنها: فنتيجة للغرب الجغرافي، وقرون من التجارة والمبادلات والأحلاف والصراعات والغزوات في هذا الاتجاه وفي الاتجاه المقابل له، نشأت في المنطقة العربية الاسلامية حساسية خاصة جداً تجاه علاقتها بالغرب، القريب جداً والمختلف جداً في الوقت نفسه، والحميم جداً والغريب جداً في آن واحد. وربما كانت الاسلاموية المتغلغلة في المنطقة رد فعل ازاء هذا الوضع الخصوصي جداً الذي يربط أوروبا والعالم الاسلامي ويفرق بينهما في الوقت نفسه. إننا نتشبث بالاختلاف المطلق، اختلاف العقيدة، في اللحظة التي نشعر فيها بضعفنا الشديد في مواجهة جار أصبح قوياً جداً. ولا مفر من أن يؤثر ذلك سلبياً في النموذج الغربي في تنظيم السلطات، أو تبنّي ايديولوجية حقوق الانسان ناهيك عن كثير من «حقوق التدخل في شؤون الغير»، التي أعطاها الغرب لنفسه، ولكن على أرض الغير ـ (الاسلامي في معظم الأحيان)، وذلك لأنه من الصعب الفصل بين تبنّي ذلك النموذج وتلك الايديولوجية وبين الشحنة العاطفية التي يبعثها هذا الخليط من الجاذبية والنفور، من القربى والغيرية. وهناك ثقافات أخرى، علاقاتها مع الغرب أقل جموحاً، والأرجح أنها أكثر قدرة على تحقيق ذلك الفصل بين النموذج الديمقراطي وتطلعات الهيمنة الحقيقية أو المفترضة التي تتبناها الدول التي ترفع رايته.

لقد أراد واضعو هذا المؤلف تناول اشكالية الانتقال نحو الديمقراطية، ولكن مع ربطها بقدر الإمكان بالتغييرات الاجتماعية التي تمّت خلال العقدين أو العقود الثلاثة المنصرمة. وكشف الحساب لا يدعو حتماً إلى التشاؤم. صحيح أنه يمكن الاعتقاد بأن فرص تحقيق الديمقراطية كانت أكبر منذ بضع سنوات، عندما كانت المشكلة الديمغرافية ميسورة الحل (تقلل مساهمة فيليب فارغ في هذا المؤلف تأثير تلك «القنبلة» المزعومة)، قبل أن يوجد التحوّل الحضاري العشوائي حواضر غير قابلة للتأطير، قبل تهميش الأحزاب المعارضة ذات النزعة العلمانية. لكن هذا الوقت فات: فقد نما عدد السكان نمواً متسارعاً، وأثبتت الحكومات إلى حد كبير عجزها عن تقديم الخدمات والحماية الاجتماعية التي كانت كل الدول الاستبدادية تعد بها في الخمسينيات والستينيات، وضعف شأن جماعات المعارضة لوجودها في المنفى أو تردّيها في الفساد، مما جعل الإسلامويين أصحاب القدر المعلّى، بالمعنى الحرفي، في معظم مدن المنطقة.

وبرغم أن هذا المؤلف يشمل الشرق الأوسط بالمعنى الواسع، فإنه لا يهدف أبداً إلى إعطاء الانطباع بأن هذا المجموع الذي يضم مئات عدة من ملايين البشر يتبع مساراً متماثلاً. ولا ينبغي الخلوص منه إلى أن هناك موجة من التأسلم، أو من الأخذ بالديمقراطية، أو أي موجة أخرى. على النقيض من ذلك، فإن الفكرة السائدة فيه هي أن البلدان المعنية هنا يمكن أن تسلك خلال السنوات القادمة مسارات سياسية جدّ متباينة. ومن المحتمل جداً أن تقوم فيها الديمقراطية بمستويات مختلفة، وأن تحترم فيها حقوق الانسان بدرجة متفاوتة، وأن تظل أو تنشأ فيها ألوان مختلفة من الاستبداد، بل وأن يكون مآل ما يسمى الانتماء الاسلاموي خلق أنظمة سياسية مختلفة تماماً، إن لم تكن متعارضة في علاقتها بالديمقراطية. وفي نهاية المطاف فإنه، حتى إذا استطعنا أن نتبين وجود ضغوط اجتماعية، ومؤثرات وضغوط خارجية، وتوجهات ايديولوجية متماثلة من بلد إلى آخر، سوف يتعيّن على رجال من لحم ودم، منتظمين في جمعيات ومؤسسات محددة، أن يختاروا اختيارات محددة، وهذه الخيارات لن تكون متجانسة، وهي على أي حال لم تكن متجانسة في يوم من الأيام من بلدٍ إلى آخر.

وثمة نصيحة غالية على هذا المؤلف، وهي لا تتورع عن الإطاحة بأفكار سائدة، ومؤداها أنه: يجب بصفة خاصة الركون إلى المظاهر، أي الوثوق في الخطاب السائد، سواء خطاب رجال السياسة أو الخطاب الأكثر اتصافاً بالطابع العلمي والصادر عن الكثير من «مراقبي» مسرح الأحداث. إن هذا المجلد يحتوي على إسهامات تدعو القارىء إلى التوقف عن الاعتقاد بأن تركيا أقل إسلاماً من إيران، أو أن الأعراق السابقة على عهد ستالين أقوى من الأمم التي أنشأها «أبو الشعوب الصغير»، أو أن الطابع الاستثنائي المشهور عن العرب قد تأكد، أو أن القوى الديمقراطية تناضل ضد قوى أخرى ليست كذلك، أو أن الشعوب تتردى من جديد في عصبياتها القديمة، أو أن السلطات القائمة فقدت كل وسيلة لإدامة

سلطاتها على المجتمع، بل وللعودة إلى الظهور في شكل جديد. ولا يبدو لنا أن أياً من هذه الأفكار البسيطة «الواضحة»، معصومة من النقد. وهذا هو السبب في أننا بصدد كتاب من التساؤلات أكثر منه سجلاً من الملاحظات للواقع لا يتطرق الشك إلى كونه ذا طابع ناقد. فمن فصل إلى آخر، تتكاثر الأسئلة وتتكامل: وهي ليست أسئلة متماثلة، وليست مطروحة بالطريقة نفسها، ولم يبذل أي جهد لتحويل هذا المجلد من التساؤل الجماعي إلى إثبات موحّد الشكل لـ «حالة المجتمعات في العالم العربي الإسلامي»، ناهيك عن أن يكون دليلاً عن كيفية نشر الديمقراطية في مجتمعات كانت تسلطية من قبل.

ومن الموضوعات المتكررة في مجموع هذه الدراسات[١٩] موقف وسلوك النظام الذي يعتبر متأزماً. فعلى هذا العامل يتوقف إلى حد كبير ظهور تجربة الديمقراطية التمثيلية وتحجيمها والتخلص منها بدفنها. إن الخروج من الأزمة يمكن أن يكون سلمياً أو دموياً، دائماً أو مؤقتاً، فعلياً أو سطحياً، تبعاً لقدرة النظام على التكيّف مع وضع ديمغرافي واقتصادي ومالي واجتماعي مختلف بصورة جذرية، وتبعاً لردود أفعاله إزاء التحديات الداخلية والخارجية الجديدة، ولنجاح أو فشل سياساته التقشفية، وللقانون الانتخابي الذي اختاره، والمصداقية التي يمكن أن يشيدها لنفسه بالأخذ بالانفتاح وليس الانغلاق، وتبعاً لسيطرته الفعالة من عدمها على الزمن السياسي، وبصفة أعم، تبعاً للشجاعة الشخصية لقادته وحسن بصيرتهم. إن المواقف الموضوعية يمكن توضيحها، لكن الخيارات المحددة إزاء التحديات المحددة هي التي تحدد في الغالب الأعم الفرق بين الخروج من الأزمة وتفاقمها.

بقي دور المثقفين، المحوري من الناحية المبدئية، والهامشي في واقع الأمر. أين هم الديمقراطيون إذاً، «أولئك الذين يقبلون التعددية، والانتخابات الحرة وسيادة الدستور»[٢٠]، وسواء أكانت العصبيات حديثة أم قديمة، موروثة أم «مبتدعة»، مساندة للنظام أو ناقدة له، قد يثبت أنها عقيمة في الحالين: إن السوسيولوجيا الغربية تدعو الخبراء في نشر الديمقراطية إلى الاستدلال على القوى الثقافية بأكثر من الاستدلال على القوى الاجتماعية، فقد أثبت الأوّل أكثر من الآخرين تعلقهم بنشر الديمقراطية، بل كفاءتهم. من ذا الذي يستطيع أن ينسى الطالب الصيني الذي حاول أن يوقف طابوراً من المدرعات؟ من الذي يستطيع أن ينسى أن «الثورة المخملية» كانت ثورة فاتسلاف هافيل والمنشقين؟ إن السؤال محيّر: بم يهتم المثقفون في العالم العربي الإسلامي، إن لم يهتموا بتكسير الأغلال الحديدية التي تكبل الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمعاتهم؟ إن المثقفين في هذه المنطقة منشغلون غالباً بشيء آخر غير إقامة الديمقراطية، وذلك مؤشر إضافي على أنهم هم أيضاً نتاج للدولة الحديثة، دولة عمليات

---

(١٩) انظر بصفة خاصة الفصول التي كتبها: أوين، كريمر، برتيس والهرماسي في هذا الكتاب.

(٢٠) انظر بحث ليكا في هذا الكتاب.

الاستبعاد وليس عمليات التجديد، دولة المشروعية الظرفية والحرفية وليس دولة الرؤى المستقبلية. إن هؤلاء المثقفين (الذين وجه إليهم عزيز العظمة نقداً جذرياً في هذا الكتاب) يبدون في معظم الأحيان أسرى اختيار عقيم، ومحبط، بين الإبقاء على الدول التي ولدوا فيها، وإحياء دول يجمّلون ذكراها بصورة طفولية؛ إنهم، كما يقول جون ووتربوري في الغالب الأعم «مثقفو الدولة»، ضحايا ـ حسب الأحوال ـ لنشأتهم الأولى أو لتحولهم إلى كتبة، إنهم متعلمون لكنهم غير أكفاء من الناحية السياسية. ومع ذلك، لن تنتشر ألوية الديمقراطية بالحنين إلى ماضٍ يعاد بناؤه، ولا بالتشبث بحاضر شاحب. لكن إذا كان هذا هو الخيار، فإن «القوى الثقافية» المناصرة لنشر الديمقراطية، لا تزال أملاً للمستقبل أكثر منها واقعاً في الحاضر.

هذا الكتاب

غدت مسألة الديمقراطية من أهم المسائل التي تجري مناقشتها في عالم اليوم ويتناول التنظير لها ذوو الفكر وحملة القلم في أقطارٍ شتى. وفي هذا الكتاب محاولة جديدة يقوم بها عدد من المفكرين من مختلف الاختصاصات لولوج مقاربة من نوع خاص لمسألة الديمقراطية يستدل عنها من عنوان الكتاب ذاته: «ديمقراطية من دون ديمقراطيين».

وكان الغرب قد تبنّى منذ دخوله عصر الحداثة مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، متمسكاً بها في وجه الديكتاتوريات السائدة في أنحاء متفرقة من العالم. وعند نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي أصبح المجال مفتوحاً لهذا النموذج السياسي للانتشار، بعد أن تبين أن نموذج الحكم الديمقراطي هو نموذج متفوق.

إن العالم العربي/ الإسلامي ليس بعيداً عن مسألة الديمقراطية رغم ما يتردد أحياناً من أفكار تقول بأنه يرفض الديمقراطية أو تقول بأنه يتردد في السير في مسارها.

وقد جاء هذا الكتاب ليقوم بمعالجة سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي من زاوية المقاربة الجديدة للديمقراطية، فهو يمعن النظر في ما يعتري التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي من شكوك، وفي إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط، وفي علاقة الريع النفطي والتحرر الاقتصادي والتغيير الاجتماعي بهذا التحرك في أقطار عربية وإسلامية عدة، مع دراسة مقارنة لموضوع الاندماج السياسي في مصر والأردن وتونس.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الثانية

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها