قوة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة السياسية العربية

د. غسان سلامة

أستاذ في قسم العلوم السياسية بالجامعة الأميركية في بيروت.

- ١ -

ليس هناك من ميل واضح، في علم الاجتماع السياسي المعاصر، للتمييز بين الدول «القوية»، والدول «الضعيفة». وغالباً ما ترى القائم بهذا التمييز يتهم بأنه «ويبري متأخر» بمعنى انه يمارس، من دون جدوى، مقارنة بين الدول القائمة وبين البيروقراطية المثالية التي وصفها لنا ماكس ويبر، والتي هي، كما نعلم، عقلانية بالكامل، وممركزة، وقادرة على تنفيذ ارادتها بصورة فعالة دون أي ممانعة اجتماعية تذكر. من هنا، يصف بعض المحلّلين المقارنة هذه، والتمييز الذي تصبو إليه، كمجرد «هواية غير منتجة»، مؤكدين على ان قدرات جهاز الدولة، في مكان وظروف معيّنة، لما يمكن بالفعل توقّع حجمها، انطلاقاً من مثال أعلى لما يجب أن تكون عليه تلك القدرات[١].

هذا لا يعني ان الاستنكاف عن هذه المقارنة عمومي. ففي الفكر الأوروبي أعمال، تمتد من هيغل حتى ريمون آرون في عصرنا هذا، لا تتلكأ في التساؤل عن عناصر قوة الدولة، إن في علاقتها بالمجتمع التي تدّعي السيطرة عليه أو من خلال مقارنتها بمثال أعلى نظري، وبأجهزة دولة أخرى، قائمة بالفعل. أما في بلادنا العربية، وهذا الأمر يبدو لنا أكبر أهمية، فالتمييز بين القوية والضعيفة من الدول، بقي حيّاً يتداوله الناس من دون توقف. وعندما اعتقدت واشنطن أن بإمكانها التدخل الواسع في لبنان، فقد تبنت شعاراً علنياً هو «بناء دولة قوية» بعد سنوات من عذاب الحرب الأهلية. ونرى محرَّري الصحف العربية الواسعة الانتشار، وندامى الديوانيات الكويتية، وجلساء مقاهي القاهرة أو بيروت، لا يترددون في القيام بتلك المقارنات الدائمة عن قوة كلٍ من المغرب والجزائر، أو شطري اليمن، أو سوريا والعراق، أو حتى قطر والبحرين.

---

(١) انظر مثلاً: P.B. Evaus, D. Rueschemeyer, and T. Skocpol, *Bringing The State Back in* (London: Cambridge University Press, 1985).

عندما يتحدّث هؤلاء عن «قوة» الدول هذه فإنهم يعنون بذلك أمراً أوسع تحديداً بكثير من المعنى الحصري الذي يلجأ إليه علماء الاجتماع إجمالاً، المهتمون أساساً بعلاقة الدولة بالمجتمع، أي بمدى استقلالية جهاز الدولة عن تيارات ومطالبات وضغوط المجتمع المدني المتناقضة، والتي تهدد باستمرار «عقلانية» الدولة الهيغيلية ـ الويبرية. أما المعنى الواسع، الذي يتبناه جلساء المقاهي والديوانيات، وهو الذي سنعتمده هنا، فهو يضم، الى المعنى الحصري الذي ذكرناه هنا، فكرة ان هذه الدول العربية القائمة، وحدات متنافسة ضمناً، تقوم شرعية كل منها على الاثبات الدائم على انها أكثر قابلية للعيش والاستمرار من جارتها. فبينما الدولة الويبرية قائمة، في الفرضية، كوحدة دولية لا يشك المرء باستمرارها، ما زال مستقبل الوحدات السياسية القائمة في المنطقة العربية أمراً قابلاً للنقاش، في أكثر الحالات.

من هنا ذلك التشويش في التحديد. فماذا نعني عملياً عندما نقول مثلاً ان الدولة السعودية هي «قوية» أو هي «ضعيفة»؟ قد لا يتساءل الانسان العربي العادي عن مدى هيمنة جهاز الدولة العصرية على المجتمع السعودي، أو حتى عن مدى تداخل هذا الجهاز مع العصبية القبلية ـ العائلية التي هي في أساس وجود المملكة. هو سيتجاوز على الأرجح هذا المستوى، ليأخذ «الوحدة الدولية» المسماة المملكة السعودية ويعدّد مواطن قوتها (النفطية والمالية خصيصاً) ومواقع ضعفها (لا سيما الديمغرافية والعسكرية منها)، مقارناً ضمناً ذاك البلد مع هذا أو ذاك من جيرانه. بينما قد ينصب اهتمام عالم الاجتماع بالذات على مدى استقلالية جهاز الدولة عن المجتمع، وعلى قدراته الذاتية، لا كبلد، وإنما كجهاز دولة بني في بلد محدد، ينبغي أن تحكمه اعتبارات العقلانية، وهي شرط استمراريته.

ويؤدي هذا التشوش في تحديد القوة إلى حالات متكررة من سوء التفاهم. فبين جلساء المقاهي، ليس تأميم النفط بالضرورة علامة قوة أو ضعف، فهو بالأساس جزء من البلد المعني. بينما نرى عالم الاجتماع يدرسه كاضافة حقيقية الى إمكانات جهاز الدولة، إذ يسمح التأميم لهما بعدم الاعتماد المطلق على العائدات الضريبية، كما في الدولة المثالية الأوروبية المنشأ حيث يسهم المواطنون في تحديد هذه الضرائب. هذا هو أصل الديمقراطية البريطانية، في الاتفاق العام بين المؤرخين، وهو بتبسيط شديد: حاجة الدولة الى الضرائب، وضغط الناس (من خلال ممثلين لهم) للاسهام في تحديد عدد وحجم هذه الضرائب. أما الدولة الريعية فهي ليست بحاجة لتلك العائدات إن أمّن لها النفط أسباب استمرارها، وهي بالتالي، إن ذهبنا بالمقارنة الى حدّها الأقصى، ليست بحاجة لاقناع الناس بدفع الضرائب، وبالتالي ليس فيها الكثير من القابلية للتحول الى منحى ديمقراطي.

وإن شئنا مزيداً من التفريق بين تحديدي «القوة»، لذكّرنا أن المحلل الاجتماعي قد يرى مثلاً ان الدولة، كجهاز، ضعيفة نسبياً في بلد قوي كالولايات المتحدة الأمريكية. فالرئيس غير قادر فعلاً على فرض الضرائب التي يشاء، ولا على التصرف بالخزانة على هواه. وليست واشنطن عاصمة الولايات المتحدة الاقتصادية، وليست بون عاصمة المانيا الاتحادية، ولا برن عاصمة سويسرا من وجهة نظر تمركز القدرات المالية أو الاقتصادية أو التكنولوجية أو حتى البشرية. بينما نرى في المنطقة العربية أن استقرار سلطة سياسية في مكان ما، يؤدي الى استقطاب شبه اوتوماتيكي للقدرات البشرية والاقتصادية والمالية. وغالباً ما تصبح العاصمة السياسية، وكأنها بالذات مركز السلطة، ومجال السياسة المتميّز، وبصورة سريعة للغاية أحياناً، تجمعاً بشرياً هائلاً، وقطباً

اقتصادياً غير منازع. ولقد أدى قيام الدول المعاصرة إلى حالات من الاستقطاب استثنائية والأمثلة أمست معروفة من بيروت الى بغداد، ومن القاهرة الى الرياض، وهي مدن نمت بصورة سريعة للغاية على حساب أخرى كطرابلس والموصل والبصرة والاسكندرية وجدة، لأسباب عدة قد يكون أهمها، على الأرجح، ان العواصم هي بالذات حيث السلطة السياسية تقوم.

وهذه الملاحظة هي مفتاح ما نود سوقه هنا. فهي تدل فعلاً على فرضية أولوية السياسي/العسكري في تحليل قيام الدول وبقائها. فلم تكن طرق القوافل في رأينا تنتج الدول العربية المتعاقبة في التاريخ العربي ـ الاسلامي، بقدر ما كانت تتحوّل وتتطور لتستفيد من قيام دولة مستقرة قادرة على حماية طرق القوافل هنا أو هناك فالغلبة السياسية ـ العسكرية سابقة في المسار التاريخي، وينبغي برأينا أن تكون سابقة، في التحليل أيضاً، على الاستقلال الاقتصادي ـ الاجتماعي. إن ما نود التأكيد عليه في هذه الدراسة هو أن هذه الفرضية القاضية بأسبقية السياسي وبأرجحيته، جزء أساسي من الثقافة السياسية العربية المعاصرة. واننا سنتناول تباعاً عدداً من عناصر قوة الدول في الثقافة التقليدية وسنصل في الواقع الى استنتاج مفاده أن عناصر قوة الدولة الحديثة ليست متضمنة في هذه الثقافة، التي ما زالت تحمل صوراً مبسطة، وتقليدية، لما هي عليه قوة الدول. والواقع اننا نادراً ما نرى تحديداً لعناصر القوة خارج متانة العصبية التقليدية بمفهومها الخلدوني، وخارج الدعوة الى الوحدة والتكاتف. أمّا عناصر القوة، في مفاهيمها الحديثة، فهي بدأت تتسرب الى الثقافة السياسية، وإنما ببطء وخفر.

ـ ٢ ـ

تحاول هذه الدراسة إذن فهم التصوّر العربي السائد لقوة الدول ولضعفها. ويعني هذا الأمر بالذات مقاربة الثقافة السياسية العربية الراهنة من زاوية النظر الى الدولة، في جبروتها وهرمها، ومحاولة تبصر العناصر المؤدية بالدولة للقيام والسيطرة أو التدهور والهلاك. ولا ريب أن تفكيراً كهذا ليس جديداً على الفكر السياسي العربي، فإنه شغل المفكّرين والفقهاء سابقاً، ولم تزل بعض النتائج التي توصّلوا اليها تشكّل في يومنا هذا، عنصراً من عناصر الثقافة السائدة، ولو أنه من الصعب تقدير أثره.

وأشهر هؤلاء طبعاً ابن خلدون. ويلاحظ قارىء **المقدمة** لدى كاتبها ميلاً واضحاً يكاد يكون هجاسياً للنظر في مسبّبات الأمور، وعدم التوقّف عند مظاهرها. ومع معالجة ابن خلدون لقضية العبّاسة، أخت الرشيد، في مطلع مقدمته، نراه يدخل موضوعنا من بابه الأكبر: كيف خسر الرشيد سلطته وكيف قامت دولة البرامكة؟ ولن يفارقه الموضوع لاحقاً إلا في تلك الاستطرادات التي يلجأ إليها للتأريخ السردي بعيداً عن الممارسة التنظيرية الدائمة. قيام الدول، يقول ابن خلدون، مرادف لضرورة «الوازع»، والوازع «واحد منهم له عليهم الغلبة والسلطان». واستمرار الوازع في السلطة مبني كما نعلم على قوة العصبية في القوم فلا «يصدق دفاعهم وذيادهم الاّ اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم»[٢].

وتسكن هذه العلاقة السلطوية العمودية ذهن ابن خلدون فنراه يتناول عناصر القوة تدريجاً. أول هذه العناصر مرتبط بانقسام المجتمع الواحد الى أقسام متعددة، وعلى الدولة (الطبيعية) أن

---

(٢) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **المقدمة** (بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.])، ص ١٢٨.

تكون قادرة على السيطرة على كل قسم بمفرده، وأن تكون لدى هذا القسم صورة واضحة عن تغلّب الدولة عليه. فـ «الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقرّوا بالاذعان والاتباع»[٣]. لكن غلبة الواحد على كل من الآخرين غير كافية لبناء القوة، اذ ان المطلوب بعدها اعادة اندماج الجماعة وفق الخط السلطوي الجديد. فالعصبية تنتج الملك الطبيعي من خلال الغلبة المتكررة على الأطراف المنافسة. ولكن شرط الملك أن تعود الفئات المغلوبة فتلتحم مع الفئة التي حصرت الرئاسة بذاتها: «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]. وهكذا يفصّل ابن خلدون عنصرين متمايزين لقوة الدولة: القدرة الفعلية وممارستها من جانب، والشعور بها، أو بالأحرى اشعار الآخرين بها بحيث يتم قبولها من جانبهم وينقادون لها، ويعبّرون عن ولائهم الحديث لأصحابها.

ويورد ابن خلدون عناصر قوة أخرى. فهو يرى أن القوة مرتبطة بنسبة «القائمين بها في القلة والكثرة»، وهذا لا يمكن أن يدهشنا لدى كاتب يعطي هذه الأهمية للنسب. وقد لا ينقاد عقل عصري الى هذا المنحى، لكنه لا بد سوف يتأثر باهتمام ابن خلدون بالصيغة المجتمعية حيث يرى ان المجتمعات الآحادية التركيب أقوى من المجتمعات الكثيرة القبائل والعصائب، وسنعود لاحقاً لهذا العنصر. وعندما يتناول ابن خلدون «الترف» فهو يميز ترف الدولة في أولها، وهو يعتبره عنصر قوة اذ تكثر العصابة وهي تستكثر بدورها من الموالي والصنائع. بينما الترف عنوان الضعف والهرم في أواخر الدولة، بالنظر الى نتائجه الديمغرافية. ومن الأمور الملفتة اهتمام ابن خلدون بمناقشة شرعية القرشيين في الحكم. وهو يعالج هذا الأمر الحساس، ذا الأبعاد الايديولوجية الواضحة، بالقدر نفسه من الواقعية، وبالمقاييس ذاتها التي سبق له أن حددها. «فالفائدة في النسب انما هي العصبية(...) ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلّى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة(...) فلا بد اذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها واذا سبرنا وقسمنا لم نجدها الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة»[٥].

وبالمقارنة فالارتباط بالأرض ليس قوياً كمثل الارتباط بالجماعة. أو بكلام آخر، فإن ايثار العصبية الفئوية أو القومية أو الدينية على الوطنية بوصفها التصاقاً بمساحة من الأرض، أمر يكاد يكون بديهياً. يقول ابن خلدون: «قال عمر رضي الله عنه تعلّموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد اذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا». فالانتساب للمَوَاطِن أمر يجزم ابن خلدون بعدم أصالته في العرب أولاً وبتهديده للعصبية ومن ثم لبقاء الدولة ثانياً. وان كان بعض العرب قد عرفوا بمواطنهم فمرد ذلك الى أمور طارئة وسطحية اذ ان النسب هو الأساس: «وقد كان وقع في صدر الاسلام الانتماء الى

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩. والواقع ان مفهوم الالتحام هذا اساسي ايضاً في نظرة غرامشي لوسائل هيمنة الطبقة الحاكمة في المجتمعات الحديثة. ذلك انه يرى ان قوة النظام الاجتماعي الحقيقية لا تنبع من مقدرة الطبقة الحاكمة على استعمال وسائل القمع التي يؤمنها لها جهاز الدولة الذي خلفته، بقدر ما يتأتى من قبول المحكومين لايديولوجيا الحكام، كإيديولوجيا مشتركة بين أبناء المجتمع كله. انظر مثلاً:
Giorgio Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (London: New Left Books, 1970).

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٩٥.

المواطن فيقال: جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم وانتقل ذلك الى الأندلس ولم يكن لإطّراح العرب أمر النسب وانما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم **علامة زائدة على النسب** (التشديد منّا) يتميّزون بها عند أمرائهم ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فأطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها»[٦]. ويعود ابن خلدون، في مكان آخر، لينتقد أبا الوليد بن رشد حين قرّر أن أقدمية الارتباط بمساحة من الأرض عنصر يمكن لشرعية الرئاسة الاستناد إليه: «ليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة ان لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه»[٧].

- ٣ -

يستقطب نشوء الدولة السعودية في الجزيرة العربية، الاهتمام لأمور عديدة منها طبعاً البيئة الايكوغرافية، الخلدونية الى حد بعيد، التي تم فيها قيامها. ومن أسباب الاهتمام أيضاً استقرار هذه الدولة مقابل فناء دول أخرى في المنطقة عينها، وعودة الحياة اليها بعد هزيمتين مريرتين: الأولى غداة الغزو المصري للجزيرة العربية، والثانية اثر حرب أهلية دامية تحارب فيها الأخوة وقضوا بذلك على دولة أبيهم. ان نشوء الدولة السعودية الثالثة في مطلع هذا القرن وسيطرتها، خلال أقل من ربع قرن من الجولات الحربية، على أربعة أخماس الجزيرة العربية (أي ما يوازي مساحة فرنسا ثلاث مرات تقريباً)، ودخولها المظفر عصر الدولة الحديثة منذ مطلع الثلاثينات من هذا القرن أمر يكاد يفوق في أهميته عناصر القوة النفطية والمالية التي سيتم اكتشافها بعد استكمال البنى الأساسية (السياسية/الأمنية) للدولة السعودية[٨].

وإن نحن توقفنا ملياً أمام الحالة السعودية وجدنا أن أول عناصر القوة يكمن في **الدعوة الدينية**. لقد تميّز تاريخ الجزيرة العربية منذ وفاة النبي محمد (ص) بالتشرذم القبلي والجهوي. من هنا فإن دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) كانت تحمل في طيّاتها، الى جانب الأصولية المتشبعة بالأفكار الحنبلية، دعوة الى التوحد بين العناصر المتنافسة والمتحاربة. من هنا فإن حركة **الموحدين** التي قادها ابن عبد الوهاب كانت تحمل معنيين اثنين: الأول واضح (توحيد الله في مقابل الممارسات الصنمية التي كان بعض سكان نجد يلجأون اليها) والثاني ضمني وهو توحيد القوى في شبه الجزيرة من خلال روابط تتعدّى الانتماءات القبلية أو هي على الأقل تسعى الى ذلك. وما هو الأمر الموحّد غير الدين؟ لم تكن القومية قد دخلت كفكرة عصرية صاغتها أوروبا الى هذه المناطق في منتصف القرن الثامن عشر، ولو أنها دخلت لكانت بحاجة الى أجيال لكي تتأصل ولكي يحمل أصحابها أجوبة عن سؤال أساسي لم يزل حتى اليوم دون جواب نهائي في المنطقة: قومية أي قوم؟

كان الدين في هذا الاطار العنصر الموحّد الأوحد (الى جانب اللغة العربية ولكنها في ذاتها، عنصر توحّد ثقافي، لا عنصر تعبئة سياسية/دينية). من هنا اتخذت حركة بن عبد الوهاب بعدها السياسي

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٨) في وصف وتحليل هذه العناصر، انظر: غسان سلامة، **السياسة الخارجية السعودية منذ ١٩٤٥: دراسات في العلاقات الدولية** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠).

والعسكري، وهو بعد يحمل في طياته عناصر قوة لا يمكن الاستهانة بها. ذلك ان هذه الدعوة دعوة أكثرية. لذا فإن استراتيجيتها ستكون مختلفة تماماً عن تلك التي تتبعها عادة الأقليات الدينية المجاورة. فالزيود في اليمن أو الأباضيون في الجبل الأخضر (عمان) أو الشيعة في البحرين والاحساء يشكلون أقليات إسلامية فاعلة يمكن تصور هدفها الأساسي الحرب الدائمة في سبيل البقاء كأقليات ذات خصوصية في فهمها للاسلام. من هنا تمترسها في جزر (البحرين) أو جبال (عمان واليمن) بهدف الهرب من ضغط الأكثرية السنية الدائم (والعدائي إجمالاً) على الأقليات الاسلامية. الاستراتيجية تقوم هنا على أصول الدفاع عن الذات، على رفض التواصل بأشكاله المختلفة مع الجوار الأكثري، على انكماش ثقافي وحضاري.

«الوهابية» ـ كما يسمّيها أعداؤها ـ لها منحى مختلف تماماً. فهي تقوم، على العكس من ذلك، على استراتيجية هجومية. فالفرضية هنا، هي أنه على العالم بأسره أن يتبنّى الاسلام، وان على جميع المسلمين أن يعودوا الى أصول الدين الحنيف كما يراه المصلح النجدي. فهي اذن دعوة موجّهة الى الجميع من دون استثناء وأصحابها على استعداد لحملها الى كل قبيلة وواحة ودسكرة، بالاقناع أو بالسيف أو بهما معاً. الدينامية اذن دينامية هجوم وفتح وتدخل، بل ان الدعوة لا تحيا فعلاً إلا من خلال الهجوم والتدخل المستمرين. ثم انها دعوة أكثرية بمعنى انها لا تدّعي تفسيراً أقلياً للاسلام، ولا هي تقوم على دين جديد بل على تفسير أصولي يحمل في طياته حنيناً أكيداً لبساطة الفتوحات الأولى واستقلاليتها وانتصاراتها. لذا لا نعجب ان رأينا أحد الرحالة البريطانيين يكتب سنة ١٧٨٤: «عندما وصلت الى البصرة، كانت نشاطات زعيم الوهابيين تثير القلق في نفس والي بغداد العثماني وفي نفس عامله في البصرة ناهيك عن الأتراك الآخرين. ذلك انهم كانوا يعلمون تماماً أن تفسير بن عبد الوهاب للنص القرآني، على تزمته، كان أكثر التفسيرات خلوصاً وأمانة»[٩]. **بينما وصف أمين الريحاني**، الرحالة اللبناني، بعد ذلك بنحو قرنين الملك عبد العزيز بقوله: «والسلطان عبد العزيز إمامهم في كل شيء. فهو يعرف الشجاع منهم والتقي والصبور والعاقل والمجنون ويحسن سياسة الجميع، فيستخدمهم في سبيل الله وملك ابن سعود»[١٠].

«في سبيل الله وابن سعود» يقول الريحاني. ولا بد من أن نتوقف أمام هذه الثنائية فان فيها على الأرجح عنصر القوة **الثاني** الذي نبحث عنه. فنحن نرى منطقة جغرافية تقع تحت سلطة آل سعود، أو بالأحرى في التعبير الخلدوني، تحت رئاستهم على العناصر القبلية الأخرى في نجد ووسط الجزيرة العربية. نعني هنا تلك العصبية التي وصفها ابن خلدون بأنها استطاعت من خلال الغلبة الانتصار على العصبيات الأخرى ثم استطاعت أيضاً بناء التحام جديد صاغته هي بين عناصرها المكونة وكأنها أمست عصبية واحدة كبرى، على أسس جديدة وفي ظل رئاسة محددة، رئاسة العصبية الغالبة، رئاسة آل سعود.

يطيب لابن خلدون فعلاً ترداد الحديث المأثور: «ما بعث الله نبياً الا في منعة من قومه». وهو يحكي عن ابن قسي شيخ الصوفية الذي ثار بالأندلس دون قبائل أو عصائب لدعمه فما لبث أن استسلم

---

(٩) نقلاً عن: G. Rentz, «Wahhabism in Saudi Arabia,» in: Derek Hopwood, ed., *The Arabian Peninsula: Society and Politics*, Studies in Modern Asia and Africa, 18 (London: George Allen and Unwin Ltd., [1972]), p. 57.

(١٠) امين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية**، ج ٢ (بيروت: دار الريحاني، [د. ت.])، ص ٨٧.

للموحدين ودخل في دعوتهم. هذا بالتحديد ما لم يحصل للدعوة الوهابية، التي ارتبطت منذ سنواتها الأولى بعصبية قبلية قوية، عصبية آل سعود من خلال تحالف أمير الدرعية محمد بن سعود ومن ثم ابنه عبد العزيز مع الداعية المصلح، واحتضانهما، ومن ثم احتضان من خلفهما من أمراء العائلة لتلك الدعوة. عنصر القوة ناتج هنا عن تزاوج الدعوة مع العصبية، بشكل يكاد يكون مثالياً في نظر ابن خلدون: «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر. وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله. فاذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصّر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك». ويضيف ابن خلدون مع قدر واضح من السخرية: «كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم باقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في إقامته من العصبية». وهو لا يأنف عن تشبيه الدعاة غير المستندين الى عصبية بالمجانين الذين يستأهلون السخرية. فهو يراهم «موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل اليها بشيء من أسبابها العادية»[١١].

وقد استخدم آل سعود فكرة المساواة في الدين لتعبئة البدو ولضرب عدد من الزعامات المحلية. كما استعملوا التراث الحنبلي في سبيل تثبيت دعائم حكمهم ضد التهديد المستمر بانتشار الحروب الأهلية. ولا شك أن الفتوى التي أصدرها الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بضرورة إسباغ الشرعية الدينية/السياسية على الطرف الأقوى في أي حرب أهلية من أفضل الأمثلة على فائدة الدعوة في تثبيت السلطة[١٢]. ومن النتائج الايجابية التي نادراً ما يهتم لها الباحث، هي دور الدعاة في جمع الضرائب بصورة شرعية، ومساهمتهم في تحصيلها، وفي اعادة توزيعها بصورة ترضي المبادىء الدينية والسلطة السياسية في آن معاً.

ورب **عنصر ثالث** من عناصر القوة في الدولة السعودية نبهنا إليه ابن خلدون، مرة أخرى. وهو أهمية بقاء المركز كعنصر حياة للدولة بمقابل الأطراف. فالدولة «شأن الأشعة والأنوار اذا انبعثت من المراكز والدوائر(...). ثم اذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف ولا يزال المركز محفوظاً(...) واذا غلب على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل لوقتها»[١٣]. ويمكن اعادة صياغة هذه المقولة كالتالي: ان مناعة المركز ازاء الأخطار والتحديات الخارجية لها دور أساسي في بقاء الدولة واستمرارها لا بل في أصل قوتها.

ويتبين هذا الأمر من موقع نواة السلطة السعودية الأساسية. انها في قلب الجزيرة، وقلب الجزيرة ليس احتلاله بالأمر السهل ولا هو حتى بالأمر المغري كثيراً في منتصف القرن الثامن عشر. الحقيقة ان البريطانيين ومن قبلهم القوى البحرية الأخرى (كالبرتغاليين، والهولنديين والفرنسيين) سوف يحيطون بالجزيرة، نازلين في مسقط، أو في الكويت أو في الحديدة ولكنهم سوف يأنفون عن دخول الجزيرة ذاتها، لعلمهم بصعوبة الأمر ولتقليلهم (المحق في ذلك الزمن) من أهميته. العثمانيون أنفسهم لن يتبنوا استراتيجية مختلفة. انهم سوف ينسابون فعلاً من الشمال نحو الجنوب وفق خطين: ينطلق الأول من بلاد الشام مروراً بالحجاز حتى الحديدة، ويبدأ الثاني

---

(١١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٥٩.

(١٢) عن هذا الموضوع و(نص الفتوى بالانكليزية) انظر: Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia* (London: Croom Helm Ltd., 1981), pp. 76 - 126.

(١٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

بالموصل فبغداد فالبصرة فالاحساء. وفي الحالتين، سوف يحاذر العثمانيون الدخول الى قلب الجزيرة لاحتلالها. انهم يكتفون بتطويقها من على شاطىء الخليج والبحر الأحمر تاركين قلبها الوعر والمقفر لذاته. وحده والي مصر، محمد علي، سوف يدخل، لأشهر معدودة، الجزيرة ويخترقها من البحر الأحمر الى الاحساء قاضياً على الدولة السعودية الأولى. لكنه لن يلبث أن يضطر للانسحاب والتقهقر فاتحاً المجال أمام إمكانية اعادة قيام الدولة، على رغم تدميره لعاصمتها، الدرعية، ولأخذه امرائها أسرى الى القاهرة.

عندما يكون مركز الدولة في منطقة كنجد، تعطى الدولة، لا سيما في القرون الماضية، مجالاً زمنياً واسعاً للتكون والانطلاق، خارج خطر التدخل الخارجي القاضي. وهذه هي حال الدولة السعودية ـ الوهابية الأولى التي لن يقدر أحد على محاربتها خلال ثمانين عاماً لوجودها في مكان ناءٍ خارج الطرق الاستراتيجية من برية وبحرية، وسط صحراء قاحلة، مجرد التفكير باختراقها قد يعدّ نوعاً من الجنون، حتى بالنسبة الى الجيش العثماني. هذا مع تقدير أن والي البصرة لن يعلم بحقيقة الدولة الجديدة وبطموحات قادتها الا بعد مرور زمن طويل. فمن هو المخبر النجدي القادر آنذاك على الجزم أننا أمام دولة عتية جديدة لا أمام مجرد تحالف قبلي آخر، سوف يتفجّر من الداخل بعد مرور سنوات قليلة، كغيره من التحالفات التي لا عدّ لها؟

وقد يكون من المفيد هنا مقارنة تجربة محمد علي المصرية في مطلع القرن التاسع عشر مع الحالة السعودية. لا شك أنه كان بيد محمد علي، الطموح والمنظم، أدوات قوة استثنائية بالمقارنة مع محمد بن سعود من انتاج زراعي، وقوة عسكرية، وانفتاح على الخارج، ناهيك عن التجربة القيادية السابقة والاهتمام الدولي. لكن مصر، لكل هذا بالذات لم تكن لديها مناعة الداخل النجدي. كانت معرضة للسقوط بالذات لأنها منفتحة، بالذات، لأنها مهمة على طريق الهند بقدر ما هي في جنوب شرق المتوسط. ولقد قارن جلال أحمد أمين حالات عربية مختلفة كالتالي: «كانت درجة الضغط الغربي على مختلف أجزاء العالم العربي تتناسب مع مدى أهمية كل بلد كمصدر للمواد الأولية أو كمركز استراتيجي. وهكذا بينما بدأ ربط مصر وسوريا والعراق بالاقتصاد الغربي منذ منتصف القرن (التاسع عشر) سمحت قلة الأهمية النسبية للصحراء الليبية بانتشار الحركة السنوسية التي لم تُسدَّد الضربة القاضية اليها الاّ على يد الاحتلال الايطالي في ١٩١١. واذ لم يبدأ اهتمام بريطانيا باستغلال موارد السودان الزراعية الا في نهاية القرن، شهد السودان في النصف الثاني من القرن نجاح حركة استقلالية مشابهة للحركتين السنوسية والوهابية، هي الحركة المهدية التي حكمت السودان طوال ثلاثة عشر عاماً (٨٥ ـ ١٨٩٨) ووحدت الجزء الأكبر منه، وأنهت تجارة الرقيق، وتمتعت بشعبية بالغة ليس فقط في داخل السودان بل وفي مصر حيث علّق عليها الكثير من المصريين الأمل في تخليصهم من الاحتلال البريطاني. وبينما أدّت الأهمية الاستراتيجية للمناطق الساحلية المطلة على الخليج العربي الى فرض بريطانيا على شيوخ قبائلها معاهدات حماية متتابعة خلال العقدين الأخيرين من القرن (التاسع عشر)، سمح خلو شبه الجزيرة العربية واليمن من أية جاذبية اقتصادية او استراتيجية بأن تترك هذه المنطقة وشأنها حتى اكتشف فيها النفط بعد الحرب الأولى»[١٤]. وقد يذهب المؤرخ بالمقارنة الى أبعد من ذلك للقول بأن فشل محمد علي الأكيد ونجاح اليابان النسبي خلال القرن التاسع عشر في التحديث والتصنيع والتطور، مرده الى حد كبير الى عزلة اليابان النسبية من حيث الموقع الجغرافي مقارناً بمركزية مصر الجغرافية والتي أفقدتها أسباب المناعة. وليس هذا بالأمر الجديد. اذ انه من المسلّم به أن الأهمية

---

(١٤) جلال احمد امين، **المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩)، ص ٢٧.

الاستراتيجية لدولة ما تشكل لها، ان كانت على غير قوة خصوصاً، مصدر اضعاف لا مصدر تقوية. وذلك أن يكون لديها من الموارد أو الميزات ما يثير جشع الدول الأخرى واهتمامها، دون أن تجد المقدرة على الاستفادة الذاتية منها أو حمايتها بصورة متينة.

ثم ان عزلة نجد النسبية تحملنا الى تصور **العنصر الرابع** في قوة الدولة السعودية الفتية،وهو عنصر مرتبط، الى حدّ كبير، بمسألة الشرعية. هنا لا يعود ابن خلدون دليلاً مفيداً لأنه لم يعرف الرأسمالية والامبريالية ونتائجهما. يشير عبد الله العروي الى مفارقة أساسية في موقف القوى الوطنية ذات التوجّه السلفي من الاصلاحات العقلانية التي أدخلتها الدولة الاستعمارية في صلب الدولة العربية التقليدية فيقول: «امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الأجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء الى ارجاع الشريعة الى مركز التسيير، في بعض الظروف كالتي عاشها المغرب بعد اخفاق المقاومة المسلحة لم تمثل السلفية والوطنية الا وجهين لحركة واحدة. لكن في الظروف العادية هناك فرق في الأهداف(...) في ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة، كان من المحتمل بل من المتوقع ان تبدع الوطنية نظرية دولة تختلف تماماً عن نظرة الفقهاء الى السلطة، الا ان استئثار الأجانب بالحكم، أي استمرار النمط المملوكي، دفعها الى تبنّي النظرة السلفية بكاملها(...) ومن نافل القول التنبيه على أن الامامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين، أضحت طوبى من نوع مضاعف لما عادت السلطة الحقيقية بين أيدي افرنج أو متفرنجين يدعون العدل ويقولون انهم لا يحتاجون الى شرع منزل(...) في العهد الحديث أصلحت أداة الدولة، تحسنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً»(١٥).

يمكن برأينا اخراج نص العروي هذا من إطاره المغربي واعادة تأصيله مشرقياً. لقد كان هناك فارق أساسي في تعامل السلطات المحلية مع القوى الخارجية. فهذه القوى قد استطاعت، في عدد من الأماكن، السيطرة على المقدرات المحلية، وكان لهذه السيطرة آثار سلبية واضحة على شرعية السلطات المحلية. عندما تستوعب الامبراطورية البريطانية قوى محلية كامارة البحرين أو كسلطنة عمان، فانها في الآن نفسه، تضعف قاعدتها من الشرعية لأنها تظهرها، لمواطنيها، وكأنها قائمة على الدعم الخارجي ومستمرة بفضله. من هنا تحتاج هذه السلطات لقواعد جديدة من الشرعية، كمستوى الاداء الرسمي، ونوعية الخدمات الصحية والتربوية والاجتماعية التي تقدمها، ومدى حصولها من الطرف الخارجي الذي يدعمها على تقديمات لصالح مواطنيها.

الدولة السعودية لم تنشأ في ظل حماية أجنبية وشرعيتها غير قائمة (على الأقل حتى الحرب العالمية الأولى) على الدعم الخارجي والتقديمات النابعة منه بل على العكس من ذلك، فإن الدولة السعودية قامت بالأساس في وجه القوى الخارجية بدءاً بالدولة العثمانية نفسها وانتهاء بمختلف القوى الغربية. لذا فان شرعيتها تقوم على ما تقدّمه لمواطنيها بقدر ما تقوم على مزيج من الوطنية والأصولية الدينية الحاملة في طياتها شوفينية أكيدة. في البحرين أو في الكويت، في الأردن أو في المغرب، سنرى السلطة الاستعمارية تتغلغل في ثنايا جهاز الدولة، بل انها، الى حد كبير، سوف تخلق البيروقراطية المحلية الحديثة برمتها. فمن حاكم عسكري الى مندوب سام الى مفوض سياسي، سنرى رجال السلطة البريطانية أو الفرنسية يشيرون ويأمرون، يحدّثون ويعقلنون من داخل السلطة المحلية ذاتها، بوصفهم من سكان قصر الأمير، أو من مستشاريه الفعليين. هنا يدخل الخارج في صلب الداخل، ويعيد تأليفه وتكييفه، فيضعف شرعيته أيّما اضعاف بسبب هذا الزواج

(١٥) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، [د. ت.])، ص ١٣٩.

الشبيه الى حدّ كبير بالاغتصاب. ولكنه، من ناحية أخرى، يعطيه من القدرات القمعية والبيروقراطية الحديثة والعقلانية ما يكفي للاستمرار بالسلطة على رغم تدهور عناصر الشرعية الأولى.

الدولة السعودية، على الأقل حتى الحرب العالمية الأولى، لم يقهرها الاستعمار الخارجي ولم يصبح جزءاً من جوّانيتها بعد القضاء على شرعيتها الأصلية من خلال زواج/اغتصاب. الدولة السعودية بقيت، كالدولة السنوسية حتى الانتصار الايطالي، خارج هذه اللعبة، وأبقت على شرعيتها الوطنية/الأصولية الى حد بعيد. من هنا فإن حركة التمأسس (Institutionalization) لن تكون هنا نتاجاً لتحكم المستشارين الأجانب، بل محاولة أصيلة الى حد بعيد، لرفع تحدي الأجنبي الذي ما زال خارجياً.

ويمكن، لتوضيح هذه الشرعية المبنية على نوع من التعامل الخارجي مع القوى الدولية، المقارنة بين نشأة أكثر من دولة عربية. وقد خصّص غاري ترولر كتابه عن السعودية للمرحلة الممتدة بين ١٩١٠ و١٩٢٦[١٦]. كان الطرف الخارجي يعني بالنسبة للسعودية التي كان يعاد انشاؤها آنذاك كدولة، بريطانيا، وهي الدولة المهيمنة على الخليج. والواقع ان علاقات بريطانيا مع الملك عبد العزيز كانت شبه معدومة، ولم تكن هي تعتبره خطراً على مصالحها. كان وجود عبد العزيز في وسط الجزيرة من الأسباب المهمة التي دفعت لندن لعدم الاكتراث له. وحدها ضرورات الحرب الأولى سوف تدفع باتجاه التقارب، ولكن هذا التقارب لن يفضي الى تبني بريطانيا لمشروع ابن سعود السياسي، كما كانت الحال مع الشريف حسين بن علي في الحجاز، بل الى اتفاقية لتعيين الحدود، ومن ثم الى رضوخ تدريجي من قبل بريطانيا للانتصارات السعودية المتكررة، ولتجاوز ابن سعود للخطوط الحمر التي كانت لندن تضعها له. ولا ريب ان ابن سعود فرض نفسه تدريجاً على بريطانيا كقائد مستقل وطموح.

بالمقابل فانك لا تجد تماماً مساراً مماثلاً في الأردن مثلاً، حيث ترى بريطانيا وقد دخلت في صلب مشروع قيام الدولة الأردنية، بناء على الارتباط السابق بالأسرة الهاشمية، وعلى وجود عدد من الشخصيات البريطانية أو المؤيدة لبريطانيا الدائم في عمّان، ناهيك طبعاً عن الانتداب نفسه الذي لم تعرفه السعودية يوماً. وبالنظر لفقر المملكة الأردنية الناشئة الموقع «أصبح للمعتمد البريطاني والمستشار المالي البريطاني في نظارة المالية حق الاشراف الدقيق على جميع الشؤون المالية... ثم أصبحت مشاريع الموازنة العامة تقدم الى المعتمد البريطاني فيحولها بدوره الى المندوب السامي البريطاني في القدس ومنه الى وزير المستعمرات في لندن للمصادقة عليها»[١٧]. وكانت الشؤون العسكرية والدبلوماسية الى حد كبير بيد بريطانيا. وبينما كانت السعودية تحتل الحجاز وتتكون كمملكة كان الأردن مضطراً لتوقيع معاهدة مع بريطانيا (سنة ١٩٢٨)، تتضمن قدراً لابأس به من التبعية للمنتدب البريطاني.

وإن أخذنا المثال اللبناني لوجدنا على الأرجح حالة وسيطة بين المثالين الأردني والسعودي، فيما يتعلق بدور الطرف الخارجي في نشوء الدولة. وعلى عكس المقولات الاسرائيلية الشائعة منذ

---

(١٦) Gary Troeller, The *Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud* (London: Frank Cass and Company Limited, 1976).

(١٧) علي محافظة، **تاريخ الأردن المعاصر: عهد الامارة** (عمان، ١٩٧٣)، ص ٣٨.

سنة ١٩٨٢ حول لبنان والتي مفادها أنه بلد اصطناعي تماماً قررت فرنسا وجوده سنة ١٩٢٠ للحفاظ على مصالحها في الشرق، يخلص الباحث الاسرائيلي مئير زمير من دراسة المرحلة ١٩٢٠ ـ ١٩٢٦ الى نتيجة مزدوجة. فهو يلحظ من جانب أن الكيان اللبناني كان وليد تطورات تاريخية تضرب في عمق أصول الامارة الدرزية في الجبل وفي مسار الطائفة المارونية. فكان «انشاء دولة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ نتاج مسار تاريخي ركزت فيه الطائفة المارونية وجودها الى جانب الدروز في جبل لبنان واستطاعت مقاومة اندماجها في المجتمع الاسلامي المحيط بها، ان أيام الامارة أو أيام المتصرفية». لذلك لا يتردد زمير بالاقرار، على عكس التيار الاسرائيلي السائد، بأن للبنان تاريخاً طويلاً ككيان متميز. ولكن الباحث يلحظ أيضاً ان الاعتقاد بأن فرنسا هي التي أنشأت الكيان بقرار ذاتي منها هو اعتقاد شائع، ومرده الى الدور الفعّال الذي لعبته الحكومات الفرنسية في تشجيع قيام الكيان، وبمحاولة اللبنانيين أنفسهم دفع فرنسا لمساندتهم من خلال ابراز بلدهم كموطىء قدم ضروري لفرنسا[١٨].

لقد تحدثنا عن عناصر القوة في التجربة السعودية بما فيه الكفاية. هل هذا يعني أن الدولة السعودية فيها من القوة ما ليس لدى غيرها من الدول العربية الأخرى؟ الواقع أن هذا القول بعيد عن الصحة. فلقد أصاب عناصر القوة التي ذكرنا من التآكل والضعف الكثير، حتى ولو أن مصادر قوة جديدة قد برزت.

وان شئنا الاختصار لعدّدنا على الأقل العناصر التالية. **أولاً** لقد فشلت تجربة الدمج المجتمعي القسرية الى حد بعيد. حاول القادة السعوديون خلق مجتمع مندمج من خلال انشاء هجر متعددة (مفردها: هجرة) يجتمع فيها رجال من قبائل مختلفة، فيتدربون على القتال، ويلتحمون في بوتقة دينية واحدة، فيصبح الواحد منهم للآخر أخاً على رغم الانتماء القبلي المختلف. ولكننا نعلم الآن تمام العلم ان هذه التجربة لم تنجح فعلاً. فلقد كانت الهجر تتميّز فعلاً بغلبة تجمع قبلي محدد. وبقيت التحالفات على حالها، حتى اذا قرّر عبد العزيز التوجه نحو بناء دولة حديثة نراه يصطدم بتجمعات قبلية مختلفة، وهو بدوره يقوم بقدر من التعبئة المعاكسة على أساس العصبية القبلية. فيلتحم الطرفان في أواخر العشرينات في حرب أهلية ضروس يذهب ضحيتها الآلاف من كليهما.

هذه الحرب حملت أيضاً في طياتها سمات ضعف حقيقي في الشرعية التقليدية. فلقد تعددت الظروف، خلال العشرينات، التي سوف تحمل عبد العزيز على التخلّي عن طوبى الاصلاح والفتح الوهابية في سبيل بناء دولة حديثة لها علم وحدود، وتحترم حدود الدول المجاورة، والأصول القانونية والدبلوماسية في عالم اليوم كما حددها الغرب. ولن يأنف الملك، بعد ذهابه في هذا المنحى، من طلب دعم بريطانيا، وسوف يحصل عليه فعلاً، لمحاربة تلك المجموعات من المقاتلين الوهابيين الذين ما زالوا يحلمون بفتوحات جديدة على حساب الدول المجاورة والغرب الكافر. وسوف يضطر الملك، بمساعدة سلاح الجو الملكي البريطاني، الى ضرب هذه القوى عسكرياً وبقوة. ولكن انتصاره عليها سوف يضعف طبعاً من شرعيته الأصولية الدينية/الوطنية. فهو سيبدو بعد هذه المعركة شبيهاً بجيرانه من الهاشميين أو من أمراء الخليج الذين استعانوا قبله أو في الوقت نفسه بالمستعمر الخارجي لضرب حركات سياسية ودينية شعبية داخلية. كما ان مواجهته لهذه

---

(١٨) Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon* (London: Croom Helm Ltd., 1985).

القوى سوف تظهره وقد قبل بمنطق الدولة الحديثة ذات الحدود الواضحة والنهائية، وليس هذا بالتاكيد بمنطق الحركة الوهابية.

ثم ان هناك النفط طبعاً. لقد تمّ اكتشاف واستغلال النفط السعودي بصورة متأخرة نسبياً عن غيره من المنطقة. ولكن النفط بوصفه سلعة حيوية، سوف يلغي تلك العزلة ويقضي على تلك المناعة التي تحدثنا عنها سابقاً. انه يدخل السعودية فعلاً في سوق حامية، تختلط فيها العناصر السياسية والاستراتيجية والعسكرية بالحسابات الاقتصادية والمالية. وسيقيم الكونسورتيوم الأمريكي (أرامكو) فعلاً على أرض المملكة دولة ضمن دولة. وسيضطر القادة السعوديون، ولو لفترة، الى القبول بقاعدة عسكرية أمريكية في الظهران ثم بدخول آلاف العمال الأجانب، ومنهم من ليس عربياً ولا مسلماً الى أرض المملكة. وسيقبلون بدخول عناصر التكنولوجيا الحديثة الى المملكة، وبولوج أصحابها ورجالها من الأجانب الغربيين. طبعاً لن يتمّ ذلك بسرعة بل ان الملك سيتحفظ طويلاً على كل ذلك، وهناك بين القادة السعوديين من يترحّم حتى الساعة على الأيام الخوالي، وعلى الاستقلالية المفتقدة. ولكنها ذهبت على الأرجح من دون رجعة وذهابها لم يمر من دون أن يلحظ. اذ انه باستطاعة المراقب أن يرى في انتفاضة مكة المعروفة في الأسابيع الأخيرة من سنة ١٩٧٩ نوعاً من ردة الفعل العنيفة والطوباوية على انزلاق البلاد التدريجي من شرعية دولة الفتح والدين والاصلاح الوهابية الى دولة المال والخدمات الاجتماعية والتبعية الثقافية الراهنة.

ان الحد الفاصل في تاريخ الدولة السعودية في انتقالها من الاعتماد على العناصر الداخلية (الشرعية الدينية/العصبية/الأصالة) الى تبنيها لعناصر الدعم الخارجي (عون مالي بريطاني/ اعتماد على العائدات النفطية / شرعية دولة الخدمات والتقديمات الاجتماعية)، هذا الحد اتضح سنة ١٩٢٩، عندما بدأت عناصر القوة التقليدية تهدد الكيان الجديد، وبالتحديد عندما اصطدم مشروع تثبيت دعائم رئاسة آل سعود مع ايديولوجيا الفتح التي حملها «الاخوان». بعدها يمكن التحدث عن «تطبيع» تدريجي لعناصر القوة السعودية، بعدها أصبح ولوج خبراء النفط من «الكفار» ممكناً، وأصبح التحالف مع بريطانيا ثم مع الولايات المتحدة أمراً لا بد منه لتأمين استمرار دولة دخلت في النظام الدولي الراهن. «فعلى الرغم من أن تحالف آل سعود والبدو في بدايات القرن العشرين أدى الى وظائف محددة، خصوصاً في مجال التوسع العسكري، فإن هذا التحالف أصبح لاحقاً غير عملي(...) فبينما ركز آل سعود على وحدة «الكنيسة» و«الدولة» بما هي الاطار الشرعي لسلطتهم، فانهم اضطروا لاحقاً، بسبب التأثيرات الخارجية على تحديد دولتهم على أسس محض اقليمية»[١٩]. ويمكن صياغة هذه الخلاصة بصورة مختلفة: تتبدل عناصر قوة أي دولة عربية بمجرد انخراطها في النظام الدولي. اذ تتضاءل عناصر التعبئة الشعبية والقدرة الذاتية والشرعية الأصولية لمصلحة نوع جديد من القوة، مستمد من دعم القوى الخارجية لأي كيان جديد يأخذ بعين الاعتبار مصالحها ويقبل بهيمنتها على النظام الدولي. وهذا الدعم الخارجي للكيان سيصبح أساسياً بالنظر الى احتمالات انفجار أزمة هوية عميقة في النظام الجديد.

---

(١٩) Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia*, p. 272.

ولقد لاحظت تيدا سكوكبول، من دراستها للحالة الايرانية، ان فيضا مباغتا وكبيرا من العائدات النفطية يقوي طبعا من استقلالية جهاز الدولة عن المجتمع في الظروف الاعتيادية، ولكنه يزيد من هشاشته في المراحل المتأزمة، لأن الجهاز نفسه يكون قد نمّى اعتماده على الريع الخارجيّ ولم يتنبه كفاية لتركيز شرعيته داخل المجتمع. انظر:

T. Skocpol, «Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution,» *Theory and Society* (1982), pp. 265 - 283.

- ٤ -

هل بالامكان بناء الدولة القوية خارج النزعة الفردية التي حملتها الثورة الفرنسية، والايديولوجية البرجوازية؟ هل بالامكان بناء الدولة الى جانب التجمعات التقليدية الفعلية من جهة والى جانب الدعوات الحديثة المعادية للدول القائمة من جهة أخرى؟ انه لمن نافل القول الاشارة الى أن ضعف الدولة العربية الراهنة مرتبط الى حدّ بعيد بالتحدّي الذي عليها مواجهته من قبل تلك الانتماءات من جانب وهذه الدعوات من جانب آخر، واللتان تدكان معاً مداميك شرعيتها.

فلنتوقف عند هذا التحدّي المشترك يقول ابن خلدون: «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وان وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت»[٢٠]. ولا يلبث ابن خلدون أن يلفت النظر الى سهولة حكم مصر بقوله: «ان ملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب. إنما هو سلطان ورعية». يشير ابن خلدون هنا، الى جانب أمور أخرى، بصورة أوضح الى ما نسمّيه في عصرنا هذا أزمة الهوية. تتأتى هذه الأزمة من انعدام غلبة عصبية واحدة بصورة أكيدة على العصبيات الأخرى بحيث تؤدي هذه الغلبة الى اعادة توليف العصبيات المتنافسة في عصبية واحدة كبرى، الرئاسة فيها واضحة. ويمكن طبعاً لفت الانتباه الى قرب هذه النظرة من مقولة أنطونيو غرامشي حول الدولة، ونوع الهيمنة التي تقوم عليها بحيث يصعب فعلاً تصوّر دولة لا تقوم على هيمنة فئة، هي بمنظور غرامشي طبقية وبالمنظور الخلدوني عصبية قائمة على النسب والتضامن. ويمكن تحديد الهوية في هذا النطاق على انها النتاج الثقافي لعملية الالتحام بين العصبيات، الحاصلة بعد غلبة احداها، والمؤدية الى نمو شعور بالولاء نحو الشكل المؤسسي العام الذي تختبىء وراءه العصبية المنتصرة.

يصل الى هذا الشرط المؤسس عدد من الكتاب المحدثين من دون أن يمروا بالتعرجات الخلدونية. فيرى لوسيان باي مثلاً أن «الدولة العصرية المستقرة لا تستقيم بدون شعور واضح بالهوية أي بدون حل لمشكلة تعايش التراث التقليدي مع الممارسات العصرية والعواطف الفئوية مع الممارسات الكوسموبوليتانية وكأن الفرد يشعر بنفسه ممزقاً بين عالمين، ولا جذور له في أي منهما»[٢١].

وعالج أريك فروم المسألة من زاوية أكثر التصاقاً بعلم النفس. فقال: «ان التماهي مع الطبيعة، مع العشيرة، مع الدين يعطي الفرد شعوراً بالأمان، فهو ينتمي الى كُلّ منظم، ويشعر بجذوره فيه، ويعرف ان له فيه مكاناً أكيداً. قد يشعر بالجوع أو بالحرمان، لكن لن يُبتلى بأسوأ الأوجاع وهي العزلة الكليّة والشك»[٢٢]. ونشوء الدول الحديثة تحدّ حقيقي للفرد، لشعوره بالانتماء الى جماعة صغرى أو كبرى، وبالاطمئنان الى مكانه فيها. فالمسألة هنا تقتضي عملية انتقال بالولاء من الجماعة التقليدية الى الدولة الحديثة، وهي برّانية بالضرورة، وهي برّانية بصورة مضاعفة عندما لا يكون الهيكل الشكلي غريباً فحسب، بل عندما يكون القيّمون على ذلك الهيكل هم غرباء أيضاً إن بسبب انتمائهم لطرف خارجي (خلال مرحلة الاستعمار) أو بسبب انتمائهم الى مجموعة تقليدية أخرى (كنظرة شيعي الى دولة يهيمن عليها السّنة، أو نظرة البربري الى دولة يحكمها عرب) أو حتى بسبب انتمائهم الى فئة اجتماعية غير معروفة من قبل المواطن العادي (كالتقنوقراط، وأصحاب المهن الحرة).

---

(٢٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٦٤.

(٢١) Lucian Pye, *Politics, Personality and National Building: Burma's Search For Identity* (New Haven: Yale University Press, 1962), p. 63.

(٢٢) Erich Fromm, *The Fear of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 29.

وهكذا فجأة، يعطى المواطن بطاقة هوية وجواز سفر يقرر ان له هوية واحدة وجديدة: فهو سوري أو لبناني، تونسي أو ليبي، قطري أو بحراني. غير أنه وراء هذا التبدل الشكلي أزمة هوية حقيقية، فنقل الولاء ليس بالأمر السهل، وافتقاد الهوية الأساسية أمر لا مفر منه، يعود تكراراً ليؤرق الفرد المنخرط في المجتمع الجديد. يقول فروم: «إن فقدان الذات وإحلال ذات أخرى مكانها، يدفع الفرد الى حالة من انعدام الاطمئنان. فالشك يلاحقه اذ انه أساساً مرآة لتوقعات الآخرين منه، بينما هو فقد هويته الى حدّ كبير. وفي سبيل تجاوز الهلع الناتج عن خسارة الهوية هذه، نراه مضطراً للبحث عن هوية ما من خلال قبول واعتراف مستمرين به من قبل الآخرين». وهكذا يجد الفرد نفسه في موضع شبه مأساوي لخصه جان ـ بول سارتر بتلك العبارة الشهيرة: «الأنا انسان آخر»[٢٣].

وتقع مأساة انهيار الدولة اللبنانية وسط مزيج من المشاعر كهذه التي يصفها فروم. فمنذ نشأة الدولة اعتبر بعض اللبنانيين انتماءهم لها، بل صنعهم لكيانها ذاته، أعمق وأقدم وأكثر أصالة. ووجدت الدولة نفسها في وضع يرى فيه بعض اللبنانيين انهم أحق بها أكثر من غيرهم، وان لهم الحق أيضاً في نفي الهوية عن بعض مواطنيهم، وحصرها بأنفسهم، في سياق عملية تماه للجزء مع ما هو مفترض أن يكون ملك الكل. فها اني أراك شيعياً بهدف التذكير بدورك الثانوي في قيام الدولة وبالتالي بدورك المفترض أن يكون ثانوياً في ادارتها. وان أنا اعتبرتك لبنانياً، فانما ذلك لاستغلال انتمائك الجديد الهش لتثبيت هيمنتي. فيصبح الشيعي شيعياً عند توزيع المغانم وهو لبناني عند مطالبته بدفع الضرائب أو بالدخول في الجيش.

وقد فضحت الحرب الى حدّ قاس هشاشة الدولة في المجتمع. وقد تكون أوضح علامة على ذلك استمرار الدولة ذاتها على رغم كل شيء، لا بسبب قوة في بنيتها بل لأسباب تدلّ على ضعفها. استمرت الدولة ككيان دولي لأن النظام الدولي الراهن لا يحب القضاء على الكيانات القائمة، من خلال التقسيم أو التقاسم أو الضم أو الوحدة. النظام الراهن، خصوصاً في المناطق الشديدة الحساسية كالشرق الأوسط، يدافع عن الكيانات القائمة لأن اعادة النظر بها قد تؤدي الى اعادة رسم الخرائط وعلى الأرجح الى حروب هو بغنى عنها. لذلك يبقى الشكل الخارجي للدولة قائماً بفعل دعم هذا الشكل من قبل القوى الاقليمية والعالمية، واعترافها به، أياً يكن مضمونه المجتمعي الفعلي. فالقانون، والقانون الدولي بالذات، يكره الانقطاعات، وهو مستعد لكل أنواع الفذلكات الصعبة للابقاء على استمرارية الأشكال الخارجية. والدولة اللبنانية، منذ سنة ١٩٧٥ على الأقل، شكل يفتقد الى حدّ كبير الى مضمون.

ولكن هل كان الوضع مختلفاً قبل اندلاع الحرب؟ لقد دهش كثيرون لمقدرة اللبنانيين على التأقلم مع أوضاعهم الصعبة مالياً واقتصادياً، سكنياً ومعيشياً. ولكن تلك السهولة ليست بالأمر المستحدث. ان لها ارتباطاً بصورة اللبنانيين عن دولتهم وبتعاملهم معها قبل ذلك التاريخ بكثير. لقد عاش اللبنانيون، الى حدّ كبير، خارج الدولة. أموالهم تأتيهم من الخارج، ثقافتهم خارجية، تياراتهم السياسية وصحافتهم ينشئها الخارج ويموّلها. أما الاقتصاد فكان باستمرار أسير القطاع الخاص بصورة حصرية، فلا تجد الدولة لها الا بالصعوبة القصوى تياراً شعبياً يدعم

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧. ولقد عالجنا مسألة الهوية، على المستوى العربي، في مساهمتنا في الكتاب الجماعي: **جامعة الدول العربية، الواقع والطموح: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٣)، وعلى المستوى اللبناني في: Ghassan Salamé, *Lebanon's Injured Identities: Who Represent Whom during a Civil War?* (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1986).

انخراطها في الاقتصاد والمجتمع. بل كان من السهل جداً على اليمين المسيحي أن يقضي على التجربة الوحيدة التي كرّست نفسها لاعطاء شكل الدولة مضموناً اجتماعياً واقتصادياً وأمنياً وأعني بها التجربة التي أطلقها الرئيس الراحل فؤاد شهاب (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤) والتي تلاشت تدريجاً في النصف الثاني من عقد الستينات تحت ضربات ممثلي الفردية اللبنانية المتطرفة، فاتحة، بسقوطها الباب واسعاً أمام الحرب الأهلية الدموية.

لم تسقط الدولة اللبنانية اذن سنة ١٩٧٥ بل على العكس استمرت خارجية عن المجتمع، خارجية في الدعم الأساسي البرّاني لها. ومع فشل التجربة الشهابية المبنية بالذات على فكرة الدولة (Le sens de l'Etat)، عادت مسألة الهوية لتقض مضجع اللبنانيين ولتدك أسس مجتمعهم. فالدولة بحاجة الى ثقافة سياسية مواتية تعتبرها إطاراً قانونياً شرعياً. لقد حاولت الدولة اللبنانية طبعاً، ككل الدول الناشئة، أن تؤثر على التنشئة السياسية في وجهة بناء تلك الثقافة على مضامين كالوحدة الوطنية، والعيش المشترك بين الأديان والطوائف واعتبار لبنان وطناً نهائياً. لكن الحرب التي بدأت سنة ١٩٧٥ فضحت أيضاً فشل «القومية اللبنانية»، أي تلك القومية التي من المفترض أن تنشأ ضمن الدولة الحديثة، دفاعاً عن الحدود الجديدة والمؤسسات العصرية، بعد قيام الدولة. وقد حاولت الشهابية، أكثر من غيرها من التيارات بثّ هذه القومية، واعطاءها أبعاداً تطبيقية في بنية الدولة (توسيع التعليم الرسمي، انشاء الضمان الاجتماعي، البدء بمشاريع اقتصاد مزدوج...).

بعدها تصادمت الهويات بصورة مفجعة. قامت الطوائف مجدداً كاطار مرجعي شبه وحيد، ودفع الأفراد الذين كانوا قد عوّدوا أنفسهم على الفكرة اللبنانية الى اعتناق متجدّد لمارونيتهم أو لشيعيتهم. ثم تآلفت الطوائف بشكل كاف لكي يمكن اعتبار البلد منقسماً الى قسمين مسيحي من جانب، مسلم من الجانب الآخر. فاحتار الفرد مجدداً: هل أنا شيعي أم مسلم؟ هل أنا ماروني أم مسيحي؟ ما هو الأهم: ديني أم طائفتي؟ وفي المجال السياسي الأوسع، بقي الانتماء الى قومية ما أمراً صعب التحديد: هل طائفتي هي أمتي، هل الموارنة أمة؟ أم أن لبنان هو الأمة أم انها سوريا الكبرى، أم انها الأمة العربية التي بشّر بها البعث وجمال عبد الناصر واعتنقها عدد واسع من اللبنانيين؟ أم انها أمة المسلمين التي اشتد ساعدها مع ضمور القومية العربية؟

لماذا يتخلّى اللبناني عن كل هذه الانتماءات الممكنة والمطمئنة لمصلحة هوية واحدة تجعله لصيق دولة هشة؟ لماذا يقدم على ذلك وأرباب الثقافة والسياسة يقولون له من كل جانب: الدول تزول والأمم تبقى، وأنت لست في وطن ـ أمة، بل في تركيبة اصطناعية وضع حدودها طرف خارجي قادر، في ظروف غير مواتية، وسوف يحكمها الزوال بعد حين[٢٤]؟ فالدولة العربية المعاصرة تقع بين حدّين

---

(٢٤) لقد عالج عدد كبير من الكتاب مسألة تأثّر الأطراف المهيمن عليها بالهوية الثقافية ـ السياسية التي تريد الأطراف المهيمنة أن تجعلها تعتقد انها هويتها الأصلية الحقيقية. درس ديفيد لايتن مثلاً موضوع اليوروبا في نيجيريا وكيف استطاع البريطانيون، الى حد ما جعلهم يعتقدون ان انتماءهم الى مدنهم التاريخية أهم وأكثر أصالة من انتماءاتهم الوطنية والقبلية والدينية بل والاثنية. ودرس ايان لوستيك بدقة كيف استطاعت حكومة اسرائيل، الى حد ما، أن تقضي على الهوية العربية بين الفلسطينيين الساكنين داخل حدودها بعد ١٩٤٨، وذلك بجعلهم يتماهون مع المعطيات الاثنية (الشركس) والعائلية والطائفية (الدروز، المسيحيون) على حساب هويتهم الوطنية والقومية. وتشير هاتان الدراستان، ودراسات كثيرة الى هشاشة مفهوم الأصالة، والى طبيعته الايديولوجية في معظم الأحيان، والى انه يخفي في أحيان كثيرة، سياسات ومطامح لا علاقة لها بالموروث المزعوم، ولكن هذه مسألة أخرى. انظر مساهمة لايتن في:
= Evaus, Rueschemeyer, and Skocpol, *Bringing the State Back in.*

ايديولوجيين. الأول هو الفكرة القومية (سورية/ عربية/ اسلامية) المبنية على تضامن لغوي أو ثقافي أو ديني أو جميعها معاً. وتشير هنة أرندت بوضوح الى أزمة الدولة بمقابل القوميات الواسعة التي تتعدى حدود الدولة (كالقومية الالمانية مثلاً). لذا كان شرونر مثلاً من ألد أعداء الدولة، وهكذا كان روزانوف، الأول دفاعاً عن القومية الالمانية والثاني عن الرابطة السلافية. كلاهما احتقرا البنى الدولية المعاصرة، واعتبراها عقبة في سبيل تحقيق الأمة لذاتها[٢٥]. وهما بذلك يلتقيان مع دعاة الأمة الاسلامية أو محبذي سوريا الكبرى، وخصوصاً مع الفكر القومي العربي التقليدي. وهناك تعبير حديث معصرن عن هذا العداء للدول القائمة، تراه في المفردات (كالقطر، والدولة القطرية، والانعزالية) كما في المضمون. وهذا مثلاً رأي عُبّر عنه في سنة ١٩٨٥ (أي ١٥ عاماً بعد وفاة عبد الناصر): «فمع كل ما يبدو من استشراء لظاهرة الدولة القطرية في الوطن العربي فان فشل الدولة القطرية العربية ـ رغم شعارها وعلمها ونشيدها الوطني وجامعتها وخطتها ومتحفها ـ في تحقيق تنمية حقيقية، أو في تحقيق قدر كاف من المشاركة السياسية والديمقراطية للمواطن، أو تحقيق استقلال حقيقي وانهاء 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 أن يؤدي عاجلاً أو آجلاً الا أن يعزّز لدى المواطن العربي القناعة بفشل الدولة القطرية في تحقيق أهدافه الرئيسية واتجاهه الى العمل على مستوى قومي وتجاوز الظاهرة القطرية»[٢٦].

في هذا الكلام العصري والنقدي معاً، تُختزل الدولة الى مجرد «ظاهرة قطرية». وان أي قبول، ولو جزئي لهذه الوجهة ـ التي تبدو لنا عقلانية ونحن لا نناقش هنا مضمونها بقدر ما نناقش وظيفتها ـ هو مساهمة في دكّ مداميك شرعية الدول العربية القائمة. وكاتب هذا المقطع، كغيره من القوميين العرب، يسعى بالذات في هذا الاتجاه، وهو مسعى أقوى بين القوميين منه لدى الاسلاميين الذين يبدون اجمالاً وكأنهم يقبلون ببقاء الدول الاسلامية الحالية قائمة ومستقلة على أن تتبنى الشريعة في قوانينها وأن تمارس التضامن النشط مع الدول الاسلامية الأخرى، ومع الأقليات الاسلامية في العالم. ولعل هذا هو الفارق الأساسي بين القومية العربية والدعوة الاسلامية. فهدف القومية الحقيقي النهائي هو زوال الدول القائمة وذوبانها في دولة عربية واحدة تمتد من المحيط الى الخليج بينما يمكن، الى حدّ ما، تزاوج الفكرة الاسلامية وتزامنها مع ما يسمّيه الكاتب «الظواهر القطرية»[٢٧].

شاء القوميون العرب (والى حدّ ما دعاة سوريا الكبرى أو الفكرة الاسلامية) أم أبوا، فانهم يعملون بصورة متوازية مع عدو الدول القائمة الآخر، الذي يسعى هو أيضاً الى تهشيم شرعيتها: وهو العدو المتمثل في تيارات طائفية أو عشائرية أو اثنية تسعى الى اعادة رسم الخريطة هي أيضاً. وبينما يجد القومي العربي ثوب الدول القائمة صغيراً على الأمة العربية، يرى العدو الثاني ان الدول القائمة ثياب صنعت على غير قياس المجتمعات القائمة: فهي أكبر منها أو أصغر ولكنها

= أما دراسة لوستيك فهي: Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Contral of a National Minority* (Austin: University of Texas Press, 1980).

(٢٥) Hanna Arendt, *L'Impérialisme* (Pris: Fayard, 1982).

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

(٢٧) لمقارنة موقف القوميين العرب من موقف الاسلاميين، انظر: غسان سلامة، «الجامعة والتكتلات العربية،» ورقة قدّمت الى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**.

ليست لها. فالأكراد مثلاً يعتقدون أن الخريطة أتت للاضرار بهم فقسمتهم على دول عدة. ويعتقد جزء لا بأس به من موارنة لبنان أن «لبنان الكبير» الذي أنشأه الفرنسيون سنة ١٩٢٠، هو في حدوده، أوسع مما هو في مصلحتهم، اذ ضم الى جبل لبنان موطنهم الأول مدنا (طرابلس وصيدا خصوصاً) ومناطق (البقاع) لا علاقة لهم بها، وهي تضرّهم لأنها تدخل أعداداً وفيرة من المسلمين في إطار دولتهم. ويتفق أصحاب هذه التيارات من أكراد وموارنة، وبربر وسودانيين ـ سود على رفض الدولة القائمة[٢٨]. وان هم اعتمدوا قدراً من الواقعية والعقلانية، فانهم يرون انه إن كان لا بد من بقاء الدول القائمة، فلتبقى. ولكن لتبقى هزيلة هشة، تسمح بأكبر قدر من الاستقلال الذاتي للمجموعات التي تتكون منها، على أن يكون لهذا الاستقلال تعبير جغرافي (أي حكم ذاتي في مناطق محددة لهذه المجموعات أغلبية ديمغرافية واضحة عليها).

من هنا تبدو الثقافة السياسية العربية غير ملائمة فعلاً لبناء الدول. لأن الدولة القائمة عندما لا تعبّر عن شعور بالتضامن قديم، تبدو ضحية مزيج من الحنين الى ماض قديم، يتم تجميله اليوم، وطوبى دولة أخرى، أصغر أو أكبر من الدولة القائمة. من هنا وحدانية الدواء المقترح لمعظم أمراض المجتمع. هذا الدواء هو الوحدة. فمتتبع الحرب اللبنانية قيل له خلال سنوات متكررة ان الحل هو في وحدة الموارنة أو الدروز، في وحدة المسيحيين أو وحدة المسلمين أو في الوحدة الوطنية اللبنانية أو في الوحدة مع سوريا أو في الوحدة العربية أو في الوحدة الاسلامية الشاملة. الوحدة تصبح معيار القوة الأوحد (الى جانب العصبية التي ذكرناها سابقاً، والتي نادراً ما يعبّر عنها علناً) وبهذا تنفضح هشاشتها كمقولة ايديولوجية في معظم الأحيان.

يعيدنا هذا الى ارندت مرة أخرى عندما تصف هذا النوع بالذات من المشاعر «بالشعور القبلي» (Tribalism) وهي تحدده كالتالي: «بدا الشعور القبلي كشعور قومي للشعوب التي لم تساهم في التحرّر الوطني ولم تستطع بالتالي بناء دولة ـ أمة»[٢٩]. عندما يتم وضع هذا الشعور في قالب ايديولوجي عصري، يصبح بناء قومياً متماسكاً ولكنه قليل الارتباط بالقوى السياسية على الأرض. غير ان هذا لن يمنع استعماله من قبل السلطات الحاكمة كواجهة من الشعارات، تخفي وراءها ممارسات أخرى. هذا ما يسمّيه ديفيد أيتر «بالدين السياسي» الذي يجعل من قومية ما (كالقومية العربية) أو من فكرة ايديولوجية (كالاشتراكية) نوعاً من اللاهوت الالزامي في المجتمع. هذا اللاهوت هو طبعاً ملك أرباب الدولة، والماسكين زمام الأمن، يفسّرونه حسب مصالحهم، ويستعملونه غطاء شرعياً لممارسة سلطتهم. ازاء هذا النوع من السلطات الاستبدادية المغطّاة بقشرة ايديولوجية رقيقة، لا يسع الفرد الا التساؤل عن موقعه: هل يقبل الكلام الصادر عن السلطة والذي يدعوه للولاء للقادة ولدينهم السياسي أم أنه، على عكس ذلك، ينطلق من تحليل للواقع يدفعه الى اكتشاف الفئات المحدودة، الطائفية والقبلية والعائلية المسيطرة على الدولة؟ هل يقبل بأن شكل الدولة ومضمونها متساويان أم أنه يبحث وراء الشكل عن العصبية الفئوية

---

(٢٨) اول كتيب صدر مثلاً عن دائرة الابحاث في جامعة الكسليك المارونية بعد اندلاع الحرب الاهلية كان بعنوان: **لبنان الكبير: ازمة نصف قرن**. ودعا الكتيب، وما تلاه من كتيبات اخرى مماثلة الى نوع من التقسيم للوطن اللبناني وفقا لمعطيات طائفية ـ جغرافية.

(٢٩) Arendt, *L'Impérialisme*, p. 193.

الضيقة التي تتحكم بالدولة والمجتمع بشكل ليس بعيداً في بعض الأحيان عن عائلات السيطرة الاقطاعية وفي أحيان أخرى عن العصبيات المملوكية المعسكرة[٣٠]؟

- ٥ -

وبين بنية السلطة العصبية، والدعوة الرسمية الملحاحة الى الوحدة، يبقى التساؤل قائماً: أين مصدر القوة؟ أهو في اقتصاد الدولة القوي؟ من الأمور المثيرة للانتباه فعلاً في التفكير الخلدوني موقع الممارسة الاقتصادية في وصفه لأطوار الدولة الخمسة. الطور الأول هو طور الظفر بالبنية، والثاني طور الاستبداد، والرابع طور القنوع والمسالمة، والخامس طور الاسراف والتبذير، الطور الاقتصادي هو بالفعل الطور الثالث، «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة(...) مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وأدرار أرزاقهم وأنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشِكَّتهم وشاراتهم يوم الزينة». وقد يكون أهم ما في وصف ابن خلدون لهذا الطور قوله في خاتمته: «وهذا الطور آخر الاستبداد من أصحاب الدولة»[٣١].

قد يبدو الأمر متناقضاً: لماذا يكون الطور الاقتصادي في الموقع الثالث والأخير من أيام الاستبداد؟ والجواب واضح: يقول ابن خلدون بأمرين أساسيين: الأول هو أن الاقتصاد (أو بالأحرى القدرة الاقتصادية) تابع للسياسي/العسكري. فعندما تتم الغلبة ويستقيم الاستبداد، تأتي الثروة كفوز اضافي يحصل بصورة شبه طبيعية للذي تمكن من الرئاسة. والثاني هو أن مرحلة النمو الاقتصادي مرتبطة لا بالأنتاج فعلا بل بالصرف، لذا فهي لا تشير الى مزيد من القوة، بل الى قرب أوان الهرم ان لم يكن للهرم نفسه. فالاقتصاد هو عكس معناه الحقيقي (أي التقليل من المصروف) انه قائم على الصرف، ونتيجته السياسية لا تتأتى من تمتين البنيان الاقتصادي ومن ثم السياسي للدولة، بقدر ما تتأتى من رؤية المقربين والاعداء على السواء لمظاهر الانفاق والترف في الدولة، مما يؤكد انطباعهم بأن الدولة قوية لأنها قادرة على الانفاق، أي على شراء الولاء وارهاب الاعداء.

هذه النظرة الخلدونية للاقتصاد مازالت برأينا حيّة، ولسنا وحيدين في هذا المذهب. يقول الباحث الفرنسي ميشال سورا عن سوريا مثلاً: «من غير الضروري ان تكون خبيراً في الانتربولوجيا الاقتصادية لكي تكتشف ان مصنعاً من مصانع القطاع العام هناك لا يسير وفق القواعد التي يسير عليها مصنع مشابه في فرنسا. وذلك أن سبب وجوده الحقيقي ليس تحقيق الأرباح بقدر ما هو فتح الباب أمام انفاق. هذا الانفاق جزء من استراتيجية السلطة السياسية، ويشكل بالنسبة لها، مصدراً جديداً للقوة»[٣٢]. بكلام آخر، هنا أيضا في بلد عربي معاصر، ترى ان علاقات السيطرة سابقة زمنياً على علاقات الاستقلال واقوى منها في التحليل الاخير. فالسلطة تكتسب من خلال العصبية، والعصبية توصل الى الرئاسة. والرئاسة هنا

---

(٣٠) انظر، غسان سلامة، **الدولة والمجتمع في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) (تحت الطبع).

(٣١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٧٦. مع الانتباه الى الاقتباس الوارد في مطلع هذا النص حول ارتباط القوة «بالترف» في مطلع الدولة بصورة ايجابية.

(٣٢) A. Bourgey [et al.], *Industrialisation et changements sociaux dans l'orient arabe* (Beirut: CERMOC, 1982), p. 35.

لها تابع واضح وهو السيطرة على آلية الدولة وبالتحديد السيطرة الاحادية على القرار بالانفاق. نفترق هنا بوضوح عن المقولات الماركسية القائلة بأولوية التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية. فالأولوية، في الزمن وفي الأهمية، للغلبة العسكرية/ السياسية.

وان كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة لبلد عصراني ظاهراً كسوريا، فما بالك في دول النفط العربية لا سيما الخليجية منها. تمتد الظاهرة هنا الى أيام قديمة وصفها سمير أمين عن حق بقوله ان طرق القوافل التجارية كانت دائماً تتحدد وفقاً لاستقرار القوى السياسية/ العسكرية ولمقدرتها على حماية الطرق، بينما لم تتكون سلطات سياسية/ عسكرية فعلاً من خلال الاتجار البعيد. من هنا أولوية السياسة على الاقتصاد وأولوية السيطرة العسكرية على الاستقلال الاقتصادي، وبالتالي أولوية الصرف على الانتاج. فالنفقات أهم من الواردات لأنها تدخل مباشرة في صلب اللعبة السياسية، أي لعبة شراء الولاء[٣٣].

في بلد كالكويت أم كالسعودية لم يحصل تأميم «مؤدلج» كما هي الحال في سوريا أو في العراق، ولكن هل ان النتيجة مختلفة فعلاً؟ لقد قامت في بلد كالكويت او السعودية او عُمان «رئاسة»، مبنية على عصبية. هذه الرئاسة قررت منذ الأساس أن النفط هو ملك للدولة. ولكن أين الدولة؟ الدولة شكل يغطي عصبية ورئاسة. المال، وهذا يعني اساسا العائدات النفطية الخيالية، هو بيد الأسر الحاكمة، أو بالأحرى في أيدي فئات صغيرة من الأخوة وأولاد العم الذين ينزعمون العائلات الحاكمة ويتحكمون بباقي الناس. وبما ان النفط هو الريع عينه، الريع الخارج من تحت الارض بفضل تكنولوجيا غربية خارجية، فانه لا يخضع لقوانين الانتاج بتاتا. إن «انتاج النفط» عبارة غير صحيحة. فهو يستخرج، وباستخراجه، لا بانتاجه يتم جمع الريع وتكديسه. المسألة مرة أخرى، وللأسباب عينها، ليست في طرق الانتاج، ولا في هوية المتحكمين به، ولا في تطوره فعلاً. المسألة هي في طريقة توزع الريع النفطي، وفي هوية المتحكمين به، وفي حجم الاموال التي يتم توزيعها وفي هوية المنتفعين من هذا التوزيع.

واذا كان الامر كذلك، فليس لنا ان نعجب لماذا لم يرد أو لم يستطع بلد كالسعودية تأمين التغطية السياسية الكافية لعدد من المشاريع السياسية الأمريكية في المنطقة. فالقدرة ليست في استخراج ١٠ ملايين برميل من النفط يومياً وليست في كون ربع الاحتياطي العالمي من النفط موجوداً تحت رمال السعودية، ولا في الحصول على عشرات المليارات من الدولارات من العائدات، ولا في وجود ٨٠ او ١٠٠ مليار من الدولارات من المدخرات الخارجية. كل هذه العناصر كان يسعها ان تكون خطيرة بالفعل لو انها في دولة مكتملة التكوين، صلبة الشرعية، اكيدة الاستمرار، كبريطانيا او فرنسا. ولكن السعودية ايضا بلد قليل السكان، عاجز تقنياً، غير قادر على دمج النساء في المجتمع العامل، يعتمد على الملايين من العمال الاجانب، وعلى مورد مالي واحد هو النفط، وهو شديد العطب على المستوى الغذائي. وهو بلد ضعيف على المستوى العسكري في منطقة شديدة التوتر، لا تخلو من القدرات العسكرية الضخمة بدءاً بالعراق، مروراً بايران وانتهاء باسرائيل. ازاء كل هذه العناصر، لا يمكن ابداً أن نتوقف عند الارقام الوهمية للنفط ولعائداته اذا كانت العصبية في خطر أو كانت «الرئاسة» كما يقول ابن خلدون مهددة. بل ان هذا الاخير يدفعنا الى التساؤل ان لم يكن عصر العائدات النفطية آخر أطوار هذه الرئاسات من الاستبداد.

---

(٣٣) Samir Amin, *La Nation Arabe* (Paris: Minuit, 1978).

فالحصول السهل على المال، والتوسع في توزيعه هما مؤشران للهرم في الفكر الخلدوني، لا للانطلاق. وهذا ما يجب الا يغيب عن ذهن أي نيو ـ خلدوني.

الثقافة السياسية العربية خلدونية في هذا المعنى: عينها على السياسي، على التنافس بين الاشخاص، والعصبيات والبلدان، لا على ارقام البورصة. طبعاً هناك اقتصاديون عرب ولكن وجود فكر اقتصادي عربي، والمكانة الحقيقية لهذا الفكر في الاوساط الشعبية لا يزالان موضع تساؤل[٣٤]. الواقع ان الفكر النهضوي العربي لم يتميز البتة بكثرة الاهتمام بالاقتصاد. وان اخذنا معياراً شخصاً شديد الانفتاح على العصرنة كأحمد لطفي السيّد، لوجدناه هو الآخر قليل الاهتمام به. فكل اهتمامه، كما يقول البرت حوراني «كان منصباً على الوعي الوطني، ولم يكن التصنيع برأيه فعلاً قاعدة من قواعد القوة الوطنية». وفي خلاصة أوسع عن مجمل الفكر النهضوي يقول حوراني: «لم يكن الفكر القومي، خلال تلك المرحلة، يتضمن الكثير من الافكار حول التنمية الاقتصادية او حول الاصلاح الاجتماعي. وقد يكون سبب ذلك قلة الاكتراث أو في ان العدد الاكبر من قادة الحركات الوطنية ومفكريها كان ينتسب الى عائلات ذات ثروة أو جاه أو أنهم، من خلال جهودهم، أوصلوا أنفسهم الى هذا المستوى. ويمكن تفسير ذلك أيضاً من خلال الروح الليبرالية في تلك الايام. فالاستقلال لم يكن بنظرهم الا الحكم الذاتي الداخلي وعضوية عصبة الأمم»[٣٥].

هل تطور الأمر فعلاً منذ ذلك الحين، أي منذ الحرب العالمية الثانية؟ لقد تزايد الاهتمام طبعاً بالشؤون الاقتصادية بفعل عدد من الاسباب، منها نمو الفكر الاشتراكي، والقرارات التأميمية والاشتراكية التي اتخذت في أكثر من بلد، ناهيك عن انشاء عدد من كليات الاقتصاد في الجامعات العربية وعن التوسع في تغطية الشؤون الاقتصادية في الصحافة المطبوعة والمرئية، وعن انشاء صحف ومجلات متخصصة بالشأن الاقتصادي. حصل اذن تطور كمي لا مجال لانكاره. ولكن عنصر القوة الاقتصادية بقي غائباً عن ذهن الباحث في السياسة. لا يمكننا ان ننسى أولاً ان الصحافة الاقتصادية في الوطن العربي كانت الى حدّ بعيد، مكتوبة من قبل الاجانب وبعض المسيحيين المحليّين وموجهة لهؤلاء وأولئك أساساً. هذه حال Le Commerce du Levant الصادرة في بيروت أو La Bourse الصادرة في الاسكندرية. طبعاً سنجد بعدها في القاهرة (**الأهرام الاقتصادي** خصوصاً) وفي بيروت (**البيان، المصارف، الاقتصاد والأعمال**، الخ..) توسعاً في عدد الكتّاب المحليين وفي عدد القراء المهتمين. ولكن لا يجب ان نعتقد لحظة ان المسألة الاقتصادية دخلت فعلاً في الثقافة السياسية. ومن المفيد مقارنة ردود الفعل على الثورة الايرانية سنة ١٩٧٩ اذ راح عدد كبير من الغربيين يتساءلون عن نوعية الاقتصاد المحلي والعلاقات الاقتصادية الدولية التي سوف ينتهجها الحكم الجديد. بينما كادت المسألة ان تغيب عن ذهن المعلقين العرب، من مؤيدين للثورة ومنتقدين. أما قراءة آلاف الصفحات التي طبعت منذ ذلك الحين حول ماهية «الاقتصاد الاسلامي»، فكانت أمراً مملاً وغير ذي فائدة (على عكس الكتابات الفقهية او السياسية احياناً)، وسبب ذلك ان القارىء لا يلبث ان يصل الى النتيجة التي وصل اليها سمير امين في أحد مقالاته، وهي أن ليس هناك، في المعنى الحقيقي للكلمة من «اقتصاد

---

(٣٤) يبدو محمود عبد الفضيل اكثر ايجابية من غيره في تقويمه العام لهذا الفكر. انظر: محمود عبد الفضيل، **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

(٣٥) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939* (reissue) (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1983), pp. 181 and 344.

اسلامي»، خارج بعض الشعارات الأصولية وبعض المبادرات التي يصعب اعتبارها «اسلامية» فحسب[٣٦].

لذا يمكن القول ان الثقافة السياسية هي، الى حد كبير في هذا المجال، مرآة للواقع نفسه. لا تلعب القدرة الاقتصادية والمالية دوراً أساسياً في بناء السلطة العربية، وبالتالي لا يعتبرها الناس إجمالا معطى أساسياً من معطيات القوة، بل هي إضافة الى قوة موجودة في الواقع بفضل السيف والسياسة. المال هو جائزة القوي، لا سبب قوته: هذه الامثولة الخلدونية المركزية لم تفقد بعد اثرها في الثقافة ان لم يكن في الواقع.

- ٦ -

الغلبة في الأساس عسكرية: عصبية تنتصر بالسيف على أخرى، أو على الجميع وتكون لها الرئاسة. «ما أخذ بالقوة لا يسترد الا بالقوة» قالها عبد الناصر بعد هزيمة سنة ١٩٦٧، وحملت اليافطات عبارته في أكثر من مدينة عربية. ألم يصف ماكس ويبر نفسه العربي، بأنه قبل كل شيء مقاتل؟ ألم تقم السلطة السعودية على مغامرة عسكرية متكررة في منتصف القرن الثامن عشر ثم في القرن الذي تلاه ثم مرة جديدة في القرن العشرين بمبادرة شجاعة للسيطرة على الرياض قامت بها مجموعة صغيرة من الرجال؟ بعدها زاد عددهم وانتظموا في جماعات وهجر وراحوا يستولون على الجزيرة واحة واحة ودسكرة دسكرة. في مجال آخر، ألم تقم الدولة الجزائرية المستقلة على حرب تحرير شعبية طردت المستعمر الفرنسي وبنت الدولة الوطنية؟ ألم يدخل العسكر اجهزة الدولة العربية بهدف اعطائها مزيداً من القوة، مزيداً من العقلنة، بهدف تلقيحها بالروح العسكرية المنظمة، العصرية، الفعّالة؟ أوليس من السهل الجمع بين الحنين الى الفتوحات الاسلامية الكبرى وطموحات ضباط اليوم لتصور واقع ومستقبل افضل، مبني بالذات على القوة؟ وهل يعجب المرء ان كان أهل الفتاة كانوا يقولون لسنوات قليلة خلت: «ملازم أو مولازم»: فليكن ضابطاً والا فلا نريده عريساً!

لكن المسألة ليست بهذا الوضوح. يحمل التراث العربي صورة متناقضة للعسكري. هناك طبعاً الفتوحات المجيدة والقادة العسكريون العظام من خالد بن الوليد الى عقبة بن نافع وطارق بن زياد. هناك ذكرى الانتصارات الكبرى في حروب الردة ومن ثم في حروب الفتح من خراسان الى الأندلس. ولكن صورة العسكري العربي الايجابية ما لبثت ان اضمحلت لتحل مكانها صورة اخرى، صورة المرتزق الاجنبي الذي ساعده تبنيه للاسلام على الدخول الى صلب السلطة، وبالتالي على تحويل الخلافة الى أداة شكلية يحركها على هواه. ولقد بدأ هذا التحول على الأرجح مع القرن التاسع، بعد أقل بقرنين على انشاء الدولة العربية. وساهم الجنود الاتراك في خلع الخلفاء وتعيين غيرهم وفي قمع الانتفاضات المدينية والريفية. وبدا من الاساس ان المرتزقة يَرِدُون من أصل اثني واحد بحيث ارتبطت الاعتبارات المهنية بالأصول الاثنية. وحصل تباعد اكيد بين العرب في الدولة وبين العسكر الذين تحولوا من قادة فتح امصار جديدة الى مجرد حرس مرهوبي الجانب للسلطة، ومن وجوه عربية خرجت من الجزيرة الى عصبيات تركية وشركسية وفدت الى بغداد، فاسلمت

---

(٣٦) Samir Amin, «Ya - t - il une économie politique du fondamentalisme islamique?» *Peuples méditerranéens*, no. 21 (octobre - décembre 1982), pp. 181 - 198.

واستسلمت لها السلطة الشرعية العربية. ويصف كلود كاهن التطور بصورة واضحة: تألف جيش الفتوح في اساسه من العرب حصراً. ومع الأمويين حصل تطور لا مناص منه فقد باعدت المسافات بين المقاتلين وبين قبائلهم واصبحت الفتوح اصعب من ذي قبل. ثم جاءت الثورة العباسية فاختارت جيشها الرئيسي من آل خراسان ومعنى ذلك انها وضعت حداً نهائياً لنفوذ العرب الاساسي في الحروب وارباحها. ثم ازدادت الريبة بالعرب ايام المأمون، وزاد منها المعتصم برفضه لأي متطوع في العسكر من أصل عربي. وبعد أن كان عدد كبير من العرب يشكل جيش الفتح فقد عاد معظمهم الى البؤس والبداوة، خارج الجيش النظامي المسجّل في الديوان. وزاد المعتصم الطين بلة باستيراده للعبيد وانشائه منهم جيشاً خاصاً ذا أكثرية تركية. ويرى كاهن ان انشاء هذا الجيش المستقر في سامراء عنى عملياً التخلي عن القتال خارج البلاد. وهو ينتهي الى هذه الخلاصة: «ومهما يكن من أمر فقد كان الجنود اغرابا عن الأمة وكانت خصوماتهم بعيدة عن مشاغل الشعب. وبدا الجيش وكأنه جهاز غريب وبدا النظام الذي زوده الجيش بالكوادر السياسية نظاماً غريباً يتحمله الاهالي على مضض. أما الجيش فقد شعر ان الخلافة عاجزة عن الاستغناء عنه مما ساقه الى مزيد من العنفوان»[٣٧].

لا شك اذن أن الفتوحات الاولى لم تزل حتى اليوم تثير الحنين، ولكن قروناً من التباعد بين العسكر والشعب، مهنياً وسياسياً واثنياً، أمر لا بد ايضا من أخذه بعين الاعتبار. ذلك ان مثال المعتصم سوف يحتذى به على نطاق واسع. فالسلاجقة بدورهم لن يأنفوا من استعمال الرقيق في الجيش ثم من السقوط ضحيته، حتى استولى المماليك على السلطة، على يد بيبرس بالذات في القرن الثالث عشر، ثم تلاهم العثمانيون الذين جسدوا في سيطرتهم على الدولة الاسلامية استسلام الشكل (الخلافة الاسلامية) لمضمون القوة (العصبية الاثنية المعسكرة). ولكن العثمانيين لن يغيروا في هذا التراث الا جزئياً، ومثال الانكشارية الماثل في الاذهان حتى اليوم، ومثال الارستقراطية العسكرية الاجنبية التي ما فتئت تحكم مصر بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٥٢، يدلان على عمق الظاهرة وانتشارها. والمثير للانتباه فعلا هو استمرار اقصاء العرب عن العسكر من جهة وانقسام المجتمع فعلا الى عسكر ورعية من جهة اخرى. من العسكر يأتي القادة العسكريون والسياسيون، بينما الرعية تدفع الضرائب وتقصى عن المناصب وعن صنع القرار.

لا عجب بعد ذلك أن نرى صورة العسكري مهتزّة في الثقافة السياسية. لقد استخلص عدد من دارسي المجتمع المصري (لا سيما ادوارد لاين وحسين فوزي)، تحفظاً إزاء الدخول في الجيش في معظم فئات المجتمع المصري بينما ركز هنري عيروط على ميل الفلاح المصري نحو المسالمة وكرهه للثورات ولسفك الدماء. وترى في أحد افلام صلاح ابو سيف صورة ضابط لم يصل الى مركزه الا من خلال ممارسة شقيقته الدعارة ولكنه لا يلبث ان يقتلها فور معرفته بالأمر.

ويمكن أن نرى موقفاً شبيهاً لدى قادة مرحلة ما قبل ١٩٤٥ ومفكريها. فنادراً ما نراهم يوجهون اهتمامهم نحو تطوير العسكر ونحو تحويله، حسب الشكل الويبري، وطنياً شعبياً وديمقراطياً. اهتم الافغاني بعض الشيء للأمر ولكن من زاوية البحث عن عصب الفتوحات الأول بمواجهة اعداء الاسلام. ويصعب أن ترى اهتماماً فعلياً بمغزى انشاء محمد علي لصناعة سلاح في مصر. ولا يفاجأ المرء فعلاً بردة الفعل السلبية التي سوف تبدر عن محمد عبده ازاء انتفاضة

---

(٣٧) كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الاسلامية منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٧)، ص ١٦٤.

عرابي. فتحليل عبده للظاهرة شخصي نفساني لا يتعدى الى طرح المسألة الاجتماعية. اذ ان عبده يرى في عرابي ضابطاً مصرياً ينتفض بسبب تقديم الضباط الشركس عليه في الوظيفة وهو كان بالاساس مهتماً بمنصبه الشخصي. أما اهتمام عرابي لاحقاً بفكرة دعوة البرلمان للانعقاد والاصلاح السياسي فلا يرى فيها عبده الا محاولة لاسباغ بعض الشرعية على حركته. وكلام عبده لا يخلو من السخرية اذ يحاول إظهار عرابي وكأنه قارىء ساذج للصحف والمجلات يستقي منها أفكاراً سياسية سطحية لا طاقة له على فهمها. ويصعب على المرء ان يجد اهتماما حقيقياً بمسألة بناء القدرة العسكرية العربية لدى مفكري المرحلة التالية (ساطع الحصري، قسطنطين زريق..). وكأن التباعد التاريخي بين المثقف الساعي لينطق باسم الرعية والعسكري ما زال قائماً.

طبعاً ستتغير الصورة مع الثلاثينات. في العراق نرى الجيش يدخل السياسة عنوة مع بكر صدقي ثم مع رشيد عالي الكيلاني. في سوريا يفتتح حسني الزعيم سلسلة طويلة من الانقلابات العسكرية. في مصر، تقوم ثورة ١٩٥٢ وتستقر كسلطة جديدة مبنية على شرعية جديدة. في الجزائر، بعد سنوات قليلة من حكم بن بللاّ يدخل العسكر السلطة، بينما يؤدي سقوط النظام الملكي العراقي فعلاً الى إبعاد الفئات المدنية التي كانت قد ساهمت في إسقاط النظام السابق. التجربة العراقية السابقة لثورة ١٩٥٨ كانت تحمل في طياتها امراً جديداً مثيراً للانتباه وهو امكانية ادخال الضباط، حتى ضباط الجيش العثماني، في الاطارات السياسية العربية الجديدة، وهي صورة سابقة لما سيحصل في الخمسينات. فبين رؤساء الحكومة الذين سيتوالون في العراق نجد عدداً كبيراً من الضباط: عبد المحسن السعدون، وجعفر العسكري وياسين الهاشمي ونوري السعيد وجميل المدفعي وعلي جودت الأيوبي وطه الهاشمي ونور الدين محمود كلهم من خريجي الاكاديمية العسكرية العليا في اسطنبول، وقد لعبوا دوراً أساسياً في السياسة العراقية بين نشأة الدولة وثورة ١٩٥٨، مما جعل دخول بكر صدقي والكيلاني وبعدهما رجال من أمثال عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف وأحمد حسن البكر في قيادة الدولة امراً أقل إثارة للاستهجان مما يبدو. وقد عدّ حنّا بطاطو حوالى الثلاثمائة منهم[٣٨].

في الخمسينات ستتوسع الظاهرة العسكرية في السياسة وتتعمم. وبالتأكيد فان صورة العسكري ستتغير الى ما هو أكثر إيجابية. وبالتحديد، كانت القناعة تتزايد في الرأي العام ان العسكري قد يحمل دماً جديداً الى بنية الدولة، فيعطيها زخماً جديداً. وتمتلىء مذكرات الأمير عادل أرسلان بمطالبته شبه الدائمة بالتسليح والتدريب، في كل بلد عربي عمل فيه بالسياسة، خصوصاً العراق وسوريا[٣٩]. وكان ارسلان يمثل بالذات السياسي العربي المهتم بقوة الدولة العربية، بالنظر الى هاجس المقارنة مع تركيا وأتاتورك الذي يملأ به الاجزاء الثلاثة من مذكراته. فهو يرى في أتاتورك العسكري النشط، الذي وجد الجرأة للتحزّب الواضح لمصلحة الحداثة واعتماد الوسائل الاوروبية في الحكم، المخلص لشعبه، والساعي باستمرار الى زيادة قوة بلده. يقابل ذلك مجموعة من الحكام العرب، القصيري النظر، الحريصين على مصالحهم فحسب. في الثلاثينات، يرى أرسلان ان تركيا أتاتورك هي مثال القوة، ولا ينسى لحظة ان تلك القوة مصدرها أساساً جيش عصري أعيد بناؤه.

---

(٣٨) Hana Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, N.J.: Princenton University Press, 1978).

(٣٩) عادل ارسلان، **مذكرات**، تحقيق يوسف ايبش (بيروت: الدار التقدمية للنشر، ١٩٨٤).

ولكن أرسلان وأمثاله يبقون في العموميات. ومن الامور الملفتة ان ارسلان نفسه سيكون وزير خارجية عند حسني الزعيم، أول حاكم عسكري لسوريا المعاصرة. ولكن نظرته لحسني الزعيم مختلفة، ولا يرى فيه أيا من خصال «أتاتورك العظيم» بل انه غير معجب تماماً بأسباب استيلائه على السلطة التي يفسرها بصورة مشابهة لتلك التي استعملها محمد عبده لتحليل اسباب الثورة العرابية. ولا يلبث ارسلان ان يخطو خطوة إضافية نحو النقد والسلبية، فيتهم حسني الزعيم بالخيانة العظمى، والتواطوء مع الامريكيين لعقد اتفاق جانبي مع اسرائيل. بكلام آخر، يكون الزعيم، إن صح كلام أرسلان، قد قام تماماً بنقيض ما كان يتوقع منه، فهو جاء السلطة تحت شعار إصلاح الجيش بعد فضائح الحرب العربية الأولى مع اسرائيل، فاذا به يقدم على ما لم يقبل سياسي مدني سوري واحد ان يقوم به.

وإن وسعنا دائرة البحث، لوجدنا أن العسكري العربي دخل باب السلطة من خلال رفع شعارات التحرير، والقدرة الرسمية على مواجهة الاعداء، حتى بكر صدقي نفسه كان ميّالا للتأكيد على دوره في صيانة الوحدة الوطنية في ضربه الدموي لتحركات الآشوريين في شمال البلاد. حسني الزعيم وخلفاؤه في دمشق، وعبد الناصر ورفاقه في القاهرة حملتهم الى السلطة، النتائج المفجعة لحرب فلسطين الاولى. ثم تتابع الآخرون وهم يحملون شعار التحرير نفسه. ومن الصعب طبعاً وصف مدى اقتناع الرأي العام العربي بصوابية هذا التحول في بنية السلطة. الا ان التطور الايجابي في صورة العسكري، القوي والوطني والمحرر، لا بد ان يكون شابها قدر من التآكل التدريجي، في مجال التحرير ذاته. فالقيادات العسكرية لم تلاق حظاً كبيراً في معاركها مع الأجنبي، والأمثلة على ذلك عديدة، من هزيمة ١٩٦٧ الخطيرة، الى فشل الصومال في مواجهة اثيوبيا، وفشل أكثر من مبادرة ليبية عسكرية في افريقيا. وكأن الجيوش العربية تضع لنفسها أهدافاً أكبر من السابق ولكنها تبدو، على الأقل، في المستوى نفسه من العجز عن التوصل اليها.

ويصعب القول ان وصول العسكر أدّى الى تقوية الدولة فعلاً. من الضروري طبعاً الفصل بين صورتين: صورة الدولة ازاء الدول الاخرى، وصورة الدولة في المجتمع. ويبدو انه في الأولى كالثانية حصل تحسن بعض الشيء، فلا شك ان ليبيا القذافي تبدو أقوى في المجتمع وازاء الخارج من ليبيا الملك السنوسي. ويمكن أن يقال ذلك أيضاً عن دول عديدة. ولكن التساؤل يبقى دائماً: الى أي مدى يشعر العربي بأن هذه الدولة او تلك هي الآن أقوى لأن قادتها من العسكريين؟ والى أي مدى هو يعتقد أن ثمن وجود العسكر في السلطة الغالي احياناً (من سلب للحريات، وقيام فئات جديدة بالسيطرة على الدولة) مناسب لهذا الكسب من القوة؟

غير ان السؤال الحقيقي هو في مدى التماهي مع هذه السلطة العسكرية، كسلطة وطنية وشعبية. ذلك ان العسكر لم يأت الى السلطة وهو منزه عن أمراض المجتمع المدني. بل يمكن القول انه أبقى عليها وفي بعض الاحيان يمكن ان يكون قد زاد من خطورتها. والى أي مدى يمكن اعتبار ان الجيش في بعض البلدان العربية هو الذي يحكم من دون النظر الى الفئات القريبة من الرئيس والتي تربطها به أحياناً كثيرة وشائج القربى والعصبية؟ لذا يبدو أحياناً وكأن عدداً من السلطات النيو ـ مملوكية قد قامت في عدد من البلدان العربية. وهي بالذات كذلك لأنها تقوم على عصبيات قديمة استولت من خلال الجيش على الدولة وتحكمت بالمجتمع تحت ستار المفردات والشعارات العصرية، بينما ما زالت تقوم فعلاً على التضامن بين أبناء النسب والطائفة والمنطقة والعشيرة؟

لذا، فالقارىء لبيانات المعارضة هنا وهناك، والمستمع لتعليقات الناس، لا بد وأن يراوده شعور متجدد بأن المجتمع لا يشعر بنفسه ممثلاً في السلطة من خلال جيش الشعب والوطن، جيش الانصهار المجتمعي وتكافؤ الفرص، بقدر ما يشعر بالتباعد نفسه الذي كان أجداده يحسّون به ازاء سيطرة عصبيات فئوية منتظمة في عسكر على مقاليد الدولة.

- ٧ -

سنة ١٩٠٥، صعق العرب لانتصار اليابان على روسيا في حرب الشرق الاقصى: كيف استطاع بلد آسيوي صغير ومتخلف الانتصار على دولة عظيمة كانت تهدد امبراطورية بني عثمان يومياً؟ وعلى الرغم من مشاغله الجمة آنذاك، وجد السياسي المصري مصطفى كامل الوقت الكافي لتأليف كتاب في الموضوع. واستلهم المفكر الجزائري مالك بن نبي افكاراً جريئة من تلك الحرب، فقارن بين عرب قاربوا الحضارة الاوروبية كمستهلكين ويابانيين قاربوها كطلاب علم. فهم استوردوا الافكار ونحن اكتفينا باستيراد الاشياء. ولم يكن الاهتمام باليابان، الذي ملأ صفحات الجرائد العربية لسنوات طويلة بعد ١٩٠٥ الا صورة عن التساؤل الاساسي العميق الذي شغل عرب النهضة حول ضعف كيانهم وقوة الأمم الاخرى. وهو تساؤل كان تعبيره الأكثر شهرة في الكتاب الواسع الانتشار والذي وقعه الامير شكيب ارسلان (شقيق عادل المذكور سابقاً) بعنوان واضح بما فيه الكفاية: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**

ولم يزل هذا التساؤل حياً. وهذا شارل عيساوي يعيد طرحه مجدداً في عصرنا هذا تحت عنوان مثير «لماذا اليابان؟»[٤٠]. لماذا استطاعت اليابان وحدها بين كل شعوب آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية الانطلاق فعلاً خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين؟ لماذا لم يقدر العرب على ذلك؟ لماذا لم يقدر العراق مثلا وامكاناته ضخمة بالفعل؟ لماذا لم تستطع مصر وهي بلد مندمج اجتماعياً، تحكمها سلطة مركزية، وهي تملك فائضاً زراعياً، وخطوط اتصال مائية داخلية ممتازة، وتراثاً طويلاً من المؤسسات الضريبية، وتتميز بمستوى عال من التمدن؟ اشرنا سابقاً الى جواب جلال احمد أمين (الذي يتبناه محمد حسنين هيكل بحماسة)[٤١] وهو قائم على العناصر الجيو - استراتيجية أساساً: لأن مصر حيث هي، لأن القوى الأوروبية قريبة، لأن قناة السويس كان يجب ان تحفر، استطاع الغرب السيطرة على القرار المصري وتدجينه، وتكبيله عسكرياً ومالياً، بهدف منع مصر من الانطلاق. ولكن لعيساوي رأياً آخر، مبنياً على الثقافة. فهو يقول ان اليابان هي افضل مثال للعصبية الخلدونية النشطة والناجحة، ولكن اليابانيين استطاعوا المحافظة على شعور مزدوج من التفوق الاخلاقي والتأخر الثقافي ازاء الغرب بينما جمع المسلمون بين شعور بالتفوق الاخلاقي وشعور خاطىء بالتفوق الثقافي ايضا. هذا الشعور الخاطىء ادى، في رأي عيساوي، الى انعدام، «روح الحشرية» عند العرب والمسلمين ازاء الثقافات الاخرى، وهي روح ضرورية لاكتساب المعارف والتقنيات.

أوروبا، الولايات المتحدة، اليابان، الاتحاد السوفياتي، تتعدد أمثلة «القوة» امام انظار العرب

---

(٤٠) Charles Issawi, «Why Japan?» in: Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources* (London: Croom Helm, 1983).

(٤١) انظر: محمد حسنين هيكل، في: «المناقشات،» في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٢٥٨.

بقدر ما هم يشعرون بهرمهم. وما زال التساؤل عن اسباب التفاوت قائماً. وان كان رأي عيساوي صحيحاً، فان المرحلة الحالية التي تتميز بالعودة الى الشعارات الدينية السلفية الى حد كبير تتضمن ابتعاداً عن الدواء الذي يصفه لا اقتراباً منه اذ ان التأكيد على تفوق الحضارة الاسلامية الثقافي/ الديني لم يتردد في اصداء المنطقة بقدر ما يتردد اليوم و«روح الحشرية» التي بحث عنها عيساوي عند العرب من دون جدوى، تبدو ايديولوجياً أضعف من أي وقت مضى. فلماذا النظر للآخرين والأجوبة على مشاكلنا موجودة في كتابنا ودينا وثقافتنا؟ أليس الاهتمام بثقافات الآخرين هو بالذات سبب مصائبنا يقول السلفيون؟

يقولون هذا وفي ذهنهم المثال الأكثر قرباً والأعظم عنفاً وتدميراً: اسرائيل القوية بعسكرها وبعلاقاتها الدولية وبرفضها لكل الحدود الحمر وبمقدرتها الدائمة على المقامرة. أوليست اسرائيل مبنية بالذات على تأكيد شخصيتها الدينية ؟ أليست مصيبة في ذلك؟ اسرائيل هي مثال دين الدولة ودولة الدين، على الأقل في النظرة العربية لها. وهي نقيض الايديولوجيات القائلة بفصل الدين عن الدولة والتي، برأي السلفيين، انهكت العرب وأضعفتهم. يحاول عبدالله العروي نقد وتجاوز التفسير السلفي لتعبير الاسلام دين ودولة فيقول انها «وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع وليست بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة. ما يجب ان يلفت نظر القارىء في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها الى لا دولة. تعني كلمة اسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت اثناء التاريخ في دار الاسلام ولا تعني ابداً العقيدة. لتلك الحضارة مميزات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون ان يغير في العمق احدهما الآخر. نلاحظ بالفعل من جهة ان الدولة لم تحول الاسلام لتجعل منه دين دولة ومن جهة ثانية ان الاسلام لم يحول الدولة الى مؤسسة دينية»[٤٢].

نورد هذا النص للعروي لأنه يشكل بنظرنا تمام النقيض للنظرة السلفية للذات وللعدو (اسرائيل خصوصاً) . ويبدو للمراقب أن دينامية جديدة ربما نشأت في المنطقة وهي تعيدها الى أقرب تجسيد ممكن لما يمكن ان تكون عليه «حرب الاديان». فهذه اسرائيل كما حلم بها تيودور هرتزل: «دولة بكل معنى الكلمة، على ارضها، بقوانينها، يسكنها ويحكمها ويديرها يهود». وكتاب هرتزل عن **الدولة اليهودية** (المنشور سنة ١٨٩٦) مليء على عكس كل ما ذكرنا فيما سبق بالتفاصيل المالية والاقتصادية والادارية والعسكرية عن الدولة القوية المزمع انشاؤها. فهو يفكر على خطين مزدوجين: خط الجهاز السياسي وخط الشركة المالية التي تدعمه، والتي يخصص لها هرتزل اطول فصول كتابه. ومن المثير للانتباه فعلا نمو المثال الاسرائيلي كمثال يمكن الاحتذاء به على طريق الدولة القوية في عدد متزايد من الكتابات والممارسات العربية، لا سيما بين الفلسطينيين واللبنانيين. هل ان هزائم العرب المتكررة على يد اسرائيل تدفعهم، كما في حالات اخرى وأزمنة اخرى، الى تبني المهزوم لأفكار وتقنيات المنتصر؟ هل نحن امام تهميش تدريجي للصراع العربي - الاسرائيلي أم على باب تحوله المرعب الى حرب بين الاديان، لا يرى دعاتها القوة الا في الايمان الديني، وكل واحد يحمل سيفه للجهاد قائلاً: هل يمكن أن نغلب والله معنا □

---

(٤٢) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٢