نــدوة

في الفكر السياسي الحديث

مقدمات ومراجعات

(القاهرة 2014/3/30م)

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث
(قسم الندوات)

نــدوة

في الفكر السياسي الحديث
مقدمات ومراجعات

(القاهرة 2014/3/30م)

المشرف على أعمال الندوة
مولاي أحمد صابر

المنسق العلمي لأعمال الندوة
أنس الطريقي

الباحثون

مرشـــــد القبـــــي
أشـــرف حســـن منصـــور
كـــــريم الشـــــاذلي
مصـــطفى بـــن تمســـك

إبـــــراهيم الهضـــيبي
ســـــلامة كيلـــــة
ســـــامح إســـــماعيل
ياســـــر قنصـــــوه

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

في الفكر السياسي الحديث
Fī al-Fikr al-Sīyāsī al-Ḥadīth

Author: Group of Authors
Pages: 272
Size: 14 X 21 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 320
ISBN: 978-614-8030-43-7

تأليف: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 272
قياس الصفحة: 14X21 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 320
الترقيم الدولي: 978-614-8030-43-7

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

All rights resereved
Mominoun Without Borders Institution

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 212 537779954+
فاكس: 212 537778827+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 961 1747422+
فاكس: 961 1747433+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 212 522810406+
فاكس: 212 522810407+
Email: markazkitab@gmail.com

المحتوى

كلمة المنسّق 7

من يحكم الدولة؟
د. مرشد القبي 11

انتصار الدولة على الإسلام - صناعة دين الدولة لتمكين الدولة الحديثة في مصر
أ. إبراهيم الهضيبي 43

السلطة على الطبيعة والحقيقة - تحليل فوكو لعناصر الحوكمة في عصر الدولة الليبراليّة الجديدة
د. أشرف حسن منصور 79

الماركسيّة - الدولة والعلمانيّة
أ. سلامة كيلة 123

شرعيّة القضاء المصري
أ. كريم الشاذلي 153

الماركسيّة بين حرق المراحل وتطويع النظريّة
د. سامح إسماعيل 181

الدولة-الأمّة بين تحدّيات العولمة والاعتراف بحقوق الأقليّات
د. مصطفى بن تمسّك 205

الدولة متعدّدة الثقافات - وحدة في التنوّع أم مأزق التفتيت؟
د. ياسر قنصوه 229

الفهرس 257

كلمة المنسّق

البحوث المجمّعة في هذا الكُتيّب هي، في الأصل، ورقات بحث قُدّمت في إطار أعمال الندوة العلميّة، التي عقدها قسم الدين والسياسة في مؤسّسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، في العاصمة المصريّة، بتاريخ (30/ 3/ 2014م). وهي تدخل ضمن أعمال قسم الدين والسياسة، وخطّته العلميّة، في سياقين: عامّ، وخاصّ.

السياق الأوّل هو الأهداف القصوى التي يسعى إليها القسم، وهي تقديم تصوّرات ذات صلاحيّة للعلاقة بين الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي. والمقصود ليس الحسم في الفصل، أو الوصل، بين الديني والسياسي، فهذا السؤال لم يعد ذا صلاحيّة في الوقت الراهن، بعد أن استنفدت في شأنه الإجابات، منذ الجدال الإسلامي العلماني، الذي افتتحه محمّد عبده، وفرح أنطون، وصولاً إلى الثمانينيات، ولم يتحقّق، على صعيدي الفكر والواقع، ما يُوحي بقدرة هذا السؤال على تقديم حلول ممكنة لإشكاليّة العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ؛ لهذا، صار لزاماً على كلّ دارس

طامح إلى هذا الحلّ ألّا يكتفي بتغيير مناهج دراسة الموضوع، أو زوايا النظر إليه، وإنّما عليه تغيير الأسئلة أيضاً. على هذا الأساس، إنّ إطار العمل الجديد الموجّه لأبحاث القسم، في هذا الموضوع، خارج عن هذه الثنائيّة المعيقة، والإطار الجديد هو سؤال البحث عن ممكنات هذه العلاقة ذات الصلاحيّة النظريّة والتاريخيّة.

أمّا السياق الثاني، فهو السياق الإجرائي، ويتمثّل في اعتبار الوصول إلى هذا الأفق المطلوب غير متيسّر دون تبيّن الإشكاليّات، التي يثيرها هذا الموضوع، ولعلّ أبرز هذه الإشكاليّات إشكاليّة الدولة. فالعلاقة بين الديني والسياسيّ تُثار من داخل هذا البرادايم السياسي التاريخي، وتنطبع به.

في ورشة سابقة لقسم الدين والسياسة (تحت عنوان: الديني والسياسي وإشكاليّات الدولة الحديثة، سوسة/ تونس 11/ 9/ 2013م. وقد طُبعت من قبل المؤسّسة في كتيّب حامل لعنوان الورشة)؛ في تلك الورشة كان الاهتمام بمختلف المشكلات المتعلّقة بالدولة نظريّاً؛ أي بما هي مشروع مجتمعي، وجهاز مؤسّساتيّ. وفي هذه الندوة (30/ 3/ 2014م)، تواصل الاهتمام بالدولة، لكن من منظور تطبيقيّ؛ أي الدولة في تشكّلاتها التاريخيّة، والتغيّرات الملحقة بنوعها الأمثل، وتجريداتها النظريّة التي تمسح كامل الأطياف المفهوميّة الفاصلة بين الدولة الأمّة، والدولة المتعدّدة الثقافات.

في هذا السياق الإجرائيّ، يعدُّ من الضروري، قبل التفكير في طبيعة العلاقة الممكنة بين الدينيّ والسياسيّ، تبيُّن أنّ الدولة

ليست شكلاً واحداً، وأنّها ليست فوق التاريخ، أو نهايةً له. وعلى هذا الأساس، عُدّ هذا العمل من المراجعات الأساسيّة المبدئيّة والضروريّة للنوايا البعيدة.

سيجد القارئ، في هذه المداخلات، مراجعات نظريّة نقديّة لأنموذج الدولة الأمّة صادرة من الفكر الغربي نفسه، في شقّيه الليبرالي والاشتراكي، كما سيجد دراسات تكشف بعض المشاكل التطبيقيّة لهذا الأنموذج في الحالة العربيّة الحاليّة.

بقي أن ننبّه إلى أنّ المداخلات، التي تُعرض هنا، لا تقترح إلا بعض المحاور، التي رامت هذه الندوة لفت النظر إليها. وحسبها هذا التنبيه، الذي قد يحفّز الهمم إلى المزيد من دراسة الموضوع.

د. أنس الطريقي

من يحكم الدولة؟

د. مرشد القبي[1]

المقدّمة:

إنّ جوهر السياسة هو اتّخاذ القرار، وتدبير الحياة الجماعيّة؛ لذا يُعدّ الحكم رهان الفعل السياسي؛ لأنّ طبيعة الحكم، في حقيقتها، اتّخاذ للقرار، وعمل على إنفاذه. ولئن كان الشاغل الرئيس، منذ القدم، لدى الفلاسفة المهتمّين بالمسألة السياسيّة، هو البحث عن النظام الأمثل، وعن الأجدر من المؤهّلين لتولّي الحكم في هذا النظام؛ فإنّ علماء الاجتماع والسياسة قد اتّجهوا، حديثاً، إلى البحث عمّن يحكم، فعلاً، في مؤسّسة المؤسّسات: الدولة. وفي هذا الإطار، برزت مفاهيم الطبقة السياسيّة والنخبة، أو النخب الحاكمة وغيرها، في حين بقي الإشكال المتّصل بمعضلة الحكم، من منظور الفكرة الديمقراطيّة، قائماً منذ فجر الحداثة السياسيّة؛ إذ كيف السبيل

---

(1) أستاذ جامعي، تونس.

إلى المواءمة بين الإقرار بحقّ الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه، ويجسّد، بذلك، سيادته من جهة، وبين التسليم بضرورة حصر الحكم في أيدي مجموعة أو أقلّيّة، ليكون تدبير الشأن العام، واتّخاذ القرار وتنفيذه، أمراً ممكناً إجرائيّاً وعمليّاً من جهة أخرى؟

تسعى هذه المداخلة إلى التطرّق إلى قضيّة الحكم في مؤسّسة الدولة، وما يتّصل بها من الإشكاليات في المستويين المفهومي والإجرائي، وذلك بالنظر في مصادر الفلسفة السياسيّة، وفي كتابات علماء السياسة ومفكّريها، الذين أبدوا اهتماماً بها، من قبيل أعمال باريتو، وموسكا، وداهل، وغيرهم... وذلك في سياق الإسهام في تعميق الفهم في مسألة الحكم، وفي طبيعة السلطة بمعناها السياسي الدقيق، وممارستها، وإدارتها، وتداولها في مؤسّسة الدولة.

الدولة: محاولة في التعريف:

إنّ التّصدّي لوضع تعريف للدّولة يضعنا، حتماً، أمام صعوبات جمّة، فتعريف الدّولة يفرض النّظر في مختلف التّخصّصات المعرفيّة، التّي عملت على تفهّمها، وإدراك أصل نشوئها، وطبيعتها، وخصائصها، وغاياتها، وفق مقاربات منهجيّة تتعدّد بتعدّد المداخل، والفلسفات، والعلوم. وقد يدفع طموح الإحاطة بالدّولة، من مختلف زوايا النّظر إليها، إلى حشد عدد من التّعاريف، مع ما يصحبها من المبرّرات والحجج التّي تثبت وجاهة هذا المفهوم على سائر المفاهيم الأخرى.

هذا التعدّد، الّذي نلمسه في كتابات الفلاسفة، والمؤرّخين، وعلماء الاجتماع والسياسة، ومنظّري القانون الدّستوري، وغيرهم، يقيم الدّليل على أنّ تاريخ الإنسان قد شهد دولاً، أو نماذج عديدة من الدول؛ لذا يبدو متعذّراً أن نتحدّث عن الدولة برسم المفهوم الواحد. ويبقى جهدنا منصبّاً على محاولة الإلمام، في مستوى أوّل من التجريد، بسمات النماذج في تعدّدها، والتجارب المنجزة في اختلافها، تلك السمات المشتركة، التي قد تفضي إلى بناء تصوّر يقترب من تعقّل الظاهرة الملازمة للاجتماع البشري وتفهّمها. ولعلّ ما قد يفضي إليه التّسليم الحذر في تعريف الدّولة أنّها، أساساً، فكرة تتّخذ طابعاً مؤسّسيّاً. «إنّ الدّولة هي، بالمعنى القويّ للكلمة، فكرة، ولا واقع لها سوى الواقع المفهوميّ»، كما يؤكّد ميشيل ميناي[1]. ويدعم جورج بوردو التصوّر ذاته بالقول: «الدولة فكرة، وهي من طبيعة مفهوميّة، ولا تنتمي إلى عالم الأشياء المتعيّنة»[2]. فهي، إذاً، ليست ظاهرة طبيعيّة من ظواهر الاجتماع البشري، كالعائلة، أو القبيلة؛ بل هي من نتاج الذكاء الإنساني في مسار بحثه الدؤوب عن حلّ لمعضلة السلطة، وإدارتها، وتوزيعها داخل النسيج الاجتماعي، بصرف النظر عن حجم هذا النسيج، ومداه وطبيعة

(1) ميناي، ميشيل، دولة القانون: مقدّمة في نقد القانون الدستوري، ترجمة م.ميّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982م، ص206.

(2) Encyclopaedia Universalis, Art, "état" (Georges Burdeau), corpus: 8, France.S.A.1998, p. 844.

ظروفه. وبما أنّ «الدولة سابقة عن فكرة الدولة»، كما يقول عبد الله العروي[1]، فإنّ الجهود الرامية إلى توصيف هذه الظاهرة، التي أبدعها العقل البشري تنحو، في عمومها، إلى التشديد على أنّ الدولة هي مؤسّسة، بمعنى أنّها تنظيم مؤسّسيّ يخضع لقواعد معلومة وملزمة. وقد يكون من المشروع القول: إنّ من يحاول البحث عن ركيزة الأصل التأسيسيّ للدولة يجد ضالّته، في الغالب، في فكرة التعاقد، التي راجت مع ظهور الدولة الحديثة، ومع التحوّلات الحاسمة التي شهدها التفكير السياسي، ولاسيّما في الغرب منذ مطلع القرن السادس عشر، وذلك في مسار البحث عن المسوّغات العقليّة المقنعة لتبرير وجود الدولة، والقبول الطوعي بسلطتها، والتسليم بمشروعيّة سيادة قوانينها. ولا جدال في أنّ فكرة التعاقد قد وجدت أسسها الفلسفيّة المتينة في أعمال هوبز، وروسّو، اللذين أسهما، في رأي فابيان بيتز، «في تدعيم الفكرة القائلة: إنّ السياسة شيء مبتدع بامتياز؛ لأنّها أمّنت للإنسان الانتقال من حالة الطبيعة والاحتكام إلى الشهوة إلى وضع التعاقد والاحتكام إلى سلطة القانون»[2]. وتتجلّى المأسسة في الاستناد إلى قواعد منظّمة للأدوار والعلاقات تتخطّى إرادة الأشخاص والفئات، وتتعالى على المصالح الضيّقة، إنّها، بإيجاز، دولة القانون، كما يميل فقهاء القانون إلى وسمها، فضلاً

(1) العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط7، 2001م، ص6.

(2) Dictionnaire de philosophie politique, Art: "état de nature et contrat social", (Jean-Fabien Spitz), éd. P.U.F, p. 258.

عن مكوّناتها المادية المتمثّلة في الأمّة، أو الشعب والإقليم الترابي ذي الحدود المتعيّنة. فالدولة الحديثة، من خلال هذا المنظور، هي: «تلك التي تعتبر نفسها خاضعة إلى منظومة قانونيّة ذاتيّة، تمتدّ من الدستور إلى أبسط القوانين الإداريّة... وخاضعة إلى مبادئ وقواعد جوهريّة منبثقة، مباشرةً، من طبيعة دولة القانون»[1]. وقد لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أنّ هذا القانون، الذي يعطي الدولة طابعها المؤسّسي، إنّما هو مجموعة الآليّات الإجرائيّة التي تقنّن السلطة. من هذا المنطلق، تمثّل الدولة مأسسة للسلطة بمدلولها السياسي الدقيق، باعتبارها تكسب من يتولاها مشروعيّة ممارستها، وتمكّنه من النفوذ والقوّة اللازمين لاتّخاذ القرارات وإنفاذها، وتجعل، في المقابل، من ينتمي إليها خاضعاً لسلطتها، متقبّلاً إيّاها على وجه الطاعة لا الخضوع، مسلّماً بشرعيّة من يحكمها. يقول جورج بوردو: «يمكن أن نعرّف الدولة بأنّها المالك المجرّد والدائم للسلطة، التي لا يكون ممثّلوها من الحاكمين سوى أعوان عرضيّين بالضرورة»[2]. وفي هذا الإطار، يتنزّل تأكيد شرعيّة استخدام العنف في ممارسة السلطة، وهو المعطى الذي أولاه ماكس فيبر أهمية قصوى في تعريفه للدولة، في قوله: «الدولة الحديثة هي تجمّع للهيمنة يكتسي طابعاً مؤسّسيّاً، ويسعى، داخل حدوده الترابية، إلى التحكّم في العنف

(1) ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع، العقليّة المدنيّة والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص219.

(2) بوردو، جورج، مرجع سابق، ص844.

البدني المشروع، الذي يُعدّ الوسيلة المادية التي تمكّن الحكام من بسط نفوذهم في الدولة وإدارتها»[1]. ويبقى هذا التعريف عيّنة من الجهود الساعية إلى عقلنة السلطة، وما يصحبها، عادةً، من الإكراه والقسر في إطار مؤسّسة الدولة.

إنّ هذا البعد المؤسّسي هو الذي يجعل الفكرة، التي تقوم عليها الدولة، قابلة للتجسّد في إطار مشروع، أو سيرورة، قد يتّخذ المشروع طابعاً إيديولوجياً، أو أفق خلاص جماعي، أو توقاً إلى سعادة منشودة. في الأحوال كلّها، تبقى الفكرة قوّة دافعة للبناء السياسي وللفعل الاجتماعي، تُسهم، بشكل متجدّد، في تنمية الروابط المشتركة بين المنتمين إلى فضاء الدولة، وتيسّر آليات الاندماج الضروري للكيان السياسي الذي لا يمكن تصوّر قيام الدولة الحديثة في غيابه.

الحُكم: محاولة في التعريف:

يجدر بنا، في بداية التعاطي مع هذا المفهوم، أن نسوق الملاحظتين الآتيتين:

- إنّ المفردات السياسيّة والقانونيّة قد شهدت، في مسار تحديث الفكر السياسي، تغييرات في دلالتها، وذلك عند تحوّلها من الأصل اليوناني، أو الروماني، إلى اللغات القوميّة الحديثة في الفضاء الغربي. ومن هذا المنطلق، يلحظ الدارس بعض الفوارق في الدلالة المفهوميّة لمفردات من قبيل: سيادة، وسلطة،

(1) Max Weber, Le savant et le politique, Traduit de l'allemand par Julien Frund, éd.Paris, Librairie Plon, 1959, p. 133.

وحكم، وقوّة، ونفوذ، وغيرها، في استعمالها بين اللغات؛ الفرنسيّة، والإنجليزيّة، والألمانيّة، على سبيل المثال. ويؤكّد أوليفييه بو ذلك بالقول: «إنّ المفردات الفلسفيّة والسياسيّة الخاصة بمختلف البلدان تعبّر عن المعاني المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأوضاعها السياسيّة والاجتماعيّة وبتقاليدها الثقافيّة»[1].

- إنّ نقل المفاهيم السياسيّة والقانونيّة الحديثة إلى الفضاء العربي، والبحث عن الحامل الاصطلاحي الملائم لها، يثير إشكاليّات جمّة، منها أنّ الفضاء السياسي العربي الإسلامي لم يشهد التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة الحاسمة، التي أثمرت مفاهيم الحداثة السياسيّة، ولاسيّما تلك المتّصلة بنشوء الدولة الحديثة، وبناء أجهزتها، وآليّات ممارسة السلطة وتوزيعها داخلها. ومنها، أيضاً، أنّ بعض المفردات، التي راج اعتمادها في نقل العديد من المفاهيم والتصوّرات الحديثة المقتبسة من تجارب الآخرين، تبدو إمّا مثقلة بحمولتها الدلاليّة التراثيّة، وإما منقطعة عنها تماماً، ما يفضي إلى ضروب من الخلط والالتباس في استعمالها ما لم تتمّ الإحاطة بمنشئها في التراث، وفي التجارب المغايرة، وهو ما نلمسه في مفردات عديدة، من قبيل: سلطة، وحكم، وقوّة؛ فمفردة «سلطة»، على سبيل المثال، تنوس، اليوم، في مجال تداولها بين التعبير عن مقابلها الفرنسي (pouvoir)، والإنجليزي (power)، وبين التعبير عن المقابل

(1) Dictionnaire de philosophie politique, Art: "souveraineté", (Olivier Beau), éd.Quadrige, P.U.F, p. 737.

(autorité /authority)، وأحياناً، تستخدم مقابلاً لـ (souveraineté)، أو (puissance/ force) أيضاً. ولعلّ المفردات المتصلة بالجذر (ح، ك، م) تقيم الدليل على صعوبة النقل والضبط الاصطلاحيّين كما سيتبيّن لاحقاً.

تبدو، اليوم، مفردات حَكَم، وحُكْم، وحكومة، وحاكم[1]، رائجة الاستعمال في المجال السياسي، وتدلُّ، في العموم، على الجهاز الذي يتولّى السلطة، ويمارسها في الدولة. والمُلاحظ أنّ الفعل حَكم لم يتّخذ دلالته السياسيّة المباشرة إلّا مؤخّراً، وذلك من خلال ارتباطه بفكرة «الحقّ العامّ»، أو «الشأن العامّ». وتشير المعاجم والموسوعات[2] إلى أنّ مجال استعمال الفعل ومشتقّاته، قبل ذلك، قد اتّسع، ليدلّ على قطاعات خاصّة من الحياة الاجتماعيّة، ومنه المعنى المتداول قديماً «حَكم السفينة»، بمعنى قادها، وأوصلها إلى برّ الأمان. ولكن، يبقى العنصر المشترك لسائر أوجه الاستعمال كامناً في فكرة ممارسة نفوذ، أو سلطة، على شخص، أو شيء، لا بغرض التعنيف، وإنّما بغاية الحفاظ عليه، أو تحقيق منفعته، أو

(1) ويقابلها، على الترتيب، في اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة:

Gouverner; gouvernance, gouvernement, gouvernant /to govern, government, governor.

(2) انظر على سبيل المثال:

Le Grand Robert de la langue française, Art, "gouvernement", Tome 4, éd. Paris, Le Robert, 1992.

Encyclopaedia Britannica, Art; "government", Volume 10, éd. Chicago, London, Toronto, 1960.

سدّ نقصه. واستناداً إلى هذا المعنى، استقرّت دلالة المفردة في التداول السياسي المعاصر.

إنّ مفهوم الحُكم، ومنه الحكومة، يحيلنا، إجمالاً، إلى معانٍ ثلاثة: أوّلها الدلالة على شكل تنظيم دولة ما، ونظامها الدستوري، أو بعبارة أخرى: نظامها السياسي. وفي إطار هذا المعنى يتنزّل تصنيف أنظمة الحكم عند اليونان قديماً، ومع مونتسكيو، حديثاً، في تمييزه بين الأنواع الثلاثة للحكومة: الجمهوري، والملكي، والاستبدادي. أمّا المعنى الثاني، فينحو إلى الدلالة على جهاز السلطة السياسيّة في إطار الدولة، أو، بالمعنى المحدّد والدقيق، جهازها التنفيذي. ويرى بعض الدارسين أنّ الفضل في ضبط هذا المعنى يعود إلى روسّو، ومنهم ميشيل ساناليار، وذلك في قوله: «يؤكّد روسّو أنّ الحكومة ليست التجسيد الفعلي للسلطة صاحبة السيادة، وإنّما هي مجرّد أداة تستخدمها. بهذا المعنى، يقطع روسّو مع التصوّر الإطلاقي للحكومة، ويرسّمها عنصراً ضمن الفضاء القانوني للسيادة»[1]. وقد لا يختلف اثنان في أنّ هذا المعنى غدا، اليوم، طاغياً على الاستعمال. فالحكومة تعني، بإيجاز، «الطاقم البشري، الذي تكمن وظيفته الأساسيّة في تأمين مستقبل المجتمع السياسي؛ أي الدولة؛ لذا يتوجب عليها ضبط التوجّهات، وتعهّد المؤسّسات، وتطبيق القرارات، ومعاقبة من يخرج عن سلطتها، أو يقصّر في

(1) Dictionnaire de philosophie politique, Art: "gouvernement", (Michel Séneliart), éd.Quadrige P.U.F, p. 294.

واجب الطاعة إزاءها»[1]. أمّا المعنى الثالث، فيبدو عامّاً في توصيف مهام الحكم؛ إذ يعرّفه، بإيجاز، بأنّه توجيه للشؤون العامّة.

أمّا إذا وجّهنا نظرنا إلى المعنى المتداول في الفضاء السياسي العربي الحديث، فقد يكون من اليسير تأكيد أنّ دلالة حُكْم وحكومة لا تخرج عمّا هو رائج اليوم في الفضاء الغربي والإنساني عامّةً. والمُلاحظ أنّ مفردات الحكم والحاكم تقترب؛ بل تتشابك مع مفردات القيادة، والتوجيه، والزعامة، أيضاً، في الفضاءين معاً. ولكن لا يفوتنا التنبيه إلى أنّ دلالة حَكَم، وما يشتقّ منها في الاستعمال الحديث، لا تمثّل امتداداً للدلالة التراثيّة، سواء في الكتابات السياسيّة، أم حتّى في النص القرآني؛ إذ غالباً ما تتقيّد دلالة حكم بمجال التقاضي، والفصل بين النزاعات، وهو ما تثبته المعاجم القديمة كـ: (**لسان العرب**)[2]، فضلاً عمّا يستفاد من الكتابات السياسيّة، على غرار (**الأحكام السلطانيّة**) للماوردي، وترد مفردة الحكومة في سياق دالّ على معنى «قضيّة» يفصل فيها القاضي بالحكم بين متنازعين، وذلك في قوله: «ويجوز أن تكون ولاية القاضي مقصورة على حكومة معيّنة بين خصمين، فلا يجوز أن ينفذ بينهما إلى غيرهما من

(1) E.U. Art, "gouvernement", (Didier Maus), corpus 11, OB. CIT, p. 17.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح، ك، م)، المجلد 14، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م.

الخصوم»[1]. أمّا ما يتعلّق باستعمال الجذر (ح، ك، م)، ومشتقّاته في القرآن، فإنّنا نرى في ما قام به محمد الشريف الفرجاني في تدبّر دلالة سائر المشتقّات في النصّ القرآني، وفي تفاسيره، جهداً قيّماً، وقد استخلص من هذا التقصّي أنّه «من العسير أن نستنتج، حتّى بالاستناد إلى الآيات التي نجد فيها كلمة (حكم)، دلالة قابلة للتأويل السياسي، وجود تصوّرات سياسيّة تسمح بتحديد ما يمكن أن يُسمّى حكومة، أو دولة إسلاميّة، أو نمطاً من الحكم يختصّ به الإسلام»[2]. غير أنّه يشير إلى أنّ التعبير عن معاني تولّي السلطة، وقيادة الدولة، واتّخاذ القرار وإنفاذه، قد عبّرت عنه مفردات كثيرة من قبيل: خلافة، وإمارة، وسلطان، وساسة، وأولي الأمر، وغيرها.

في العلاقة بين الحكم والدولة:

إنّ الربط بين المفهومين يدفع إلى تدبّر طبيعة العلاقة بينهما: أَهي علاقة تلازم، بمعنى أنّه لا يمكننا تصوّر الحكم خارج إطار الدولة، أو أنّ الدولة لا يستقيم وجودها أو معناها دون حكم، أم هي علاقة تجاور وتضايف دلالي، بمعنى أنّ ما يمثّل حقيقة الدّولة ينطبق، تماماً، على الحكم، والعكس صحيح؟

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982م، ص93.

(2) الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمة محمد الصغير جنجار، منشورات مقدمات، الدار البيضاء، 2008م، ص69.

إذا ملنا إلى ترجيح القول بأنّ علاقة الدولة بالحكم هي علاقة تلازم، فلا مفرّ، حينها، من الاستدلال بالخلف، وذلك من خلال الإجابة عن الفرضيّة الآتية: هل يقوم حكم بلا دولة؟ إنّ الإجابة عن السؤال تستدعي العودة إلى الدراسات الأنتربولوجيّة، التي عملت على تأكيد مظاهر ممارسة السلطة في سائر أبنية المجتمع حتّى قبل وجود الدولة، من قبيل سلطة الأب، أو شيخ العشيرة على أفرادها، ولكن يبقى الحذر مطلوباً في التسليم بأنّ سلطة الأب، أو شيخ العشيرة أو القبيلة، هي شكل من أشكال الحكم؛ لأنّ إطار العلاقة، التي تتنزّل فيها السلطة، يبقى إطاراً طبيعيّاً، وليس، بأيّ حال، إطاراً تعاقديّاً، كما هو الحال مع مؤسّسة الدولة. أمّا إذا تقيّدنا بالمدلول السياسي الضيّق لمفهوم الحكم، فإنّ أطروحة الفوضويّين حول الدولة والسلطة تفرض نفسها؛ إذ تنهض أطروحة الفوضويّين على رفض مؤسّسة الدولة باعتبارها شرّاً محضاً؛ لأنّها، في جوهرها، إكراهٌ وقسرٌ، فضلاً عن أنّها تتعارض مع مبدأ أساسي للوجود الإنساني هو الحرّيّة الفرديّة[1]. في المقابل، يتطلّع الفوضويّون إلى مجتمع يقوم فيه الأفراد المستقلّون ذاتيّاً، في إطار التجمّعات الطّوعيّة، بالأنشطة كافةً التي تتطلّبها الحياة الجماعيّة. وفي الاتجاه ذاته، تتطلّع الماركسيّة إلى المرحلة الشيوعيّة، باعتبارها أرقى مراحل التطوّر التاريخي؛ إذ يتحقّق الخلاص في رحابها من كلّ أشكال القهر، والاستغلال، والتسلّط، بما فيها تسلّط الدولة وأجهزتها القمعيّة.

(1) E.U. Art, "anarchisme", (Henri Aron), corpus2, OB. CIT, p. 283.

إنّها المرحلة، التي تُلغى فيها الدولة، وتباعاً يختفي فيها حكم البشر على البشر، لكنّ الأمر يبقى في الدائرة الرّغبيّة واليوتوبيا؛ لأنّ أيّاً من التجارب التي قامت لم تفض فيها الدولة الاشتراكيّة إلى المرحلة الشيوعيّة المرتقبة.

أمّا إذا افترضنا إمكان قيام دولة بلا حكم، فإنّه من الطبيعيّ أن تفرض الأفكار الليبراليّة نفسها في هذا السياق، ولاسيّما أفكار ليبراليّي القرن التاسع عشر، تلك الأفكار التي ترى أنّ المجتمع، من خلال ديناميكيّته الذاتيّة، ومن خلال التبادل القائم على نظام تقسيم العمل، يمثّل أفضل أنواع الحكومات، وإن دعت الحاجة إلى وجود حكومة، فإنّ ذلك يعود، حتماً، إلى ما يتّصف به الاجتماع الإنساني من مظاهر الضعف والعجز، ومع ذلك، يُشترط في قيامها أن تتّصف بالحدّ الأدنى من التحكّم وممارسة السلطة.

وإذا صوّبنا نظرنا نحو الافتراض الآتي: هل العلاقة بين الحكم والدولة هي علاقة تجاور؟ فإنّ الإجابة تقتضي تدبّر ما بين المفهومين من السمات المشتركة. لا شكّ في أنّ مؤسّسة الدولة تخضع، في مستوى تنظيمها، إلى بنية تراتبيّة هرميّة، يجري وفقها توزيع السلطة. أمّا الحكم، فهو خاضع، بدوره، إلى بناء هرميّ، وإن بدا اتّخاذ القرار في الظاهر مقترناً بشخص واحد، أو بأعلى هرم السلطة القائمة. وفي سياق اهتمامه بكيفيّة اتّخاذ القرار في الدولة، يتحدّث فيليب برو عن دوائر ثلاث في العمل الحكومي، وصنع القرار واتّخاذه، يسمّيها «الوسط التقريري المركزيّ»

(MILIEU DECISIONNEL CENTRAL)، ويضمّ هذا الوسط الدائرة السياسيّة بالمعنى الضيّق؛ أي القادة السياسيّين، ودائرة الإدارة العامّة؛ أي الجهاز البيروقراطي في الدولة، وأخيراً ما يسمّيه «الشركاء الخارجيّين»، وهم الفاعلون الظرفيّون، الذين يؤثّرون في اتّخاذ قرار ما في ظروف معيّنة[1]. ولعلّ هذا التقارب البنيوي والوظيفي بين مفهومي الدولة والحكم يجعل علاقة التجاور بينهما قائمة ومشروعة.

الدولة: من يحكمها؟

يحسن بنا، في البدء، أن نفرّع هذا السؤال إلى سؤالين: من يجب أن يحكم الدولة، أو من الأجدر بتولّي الحكم؟ ومن يحكم الدولة فعلاً؟ ويلحق بهما، بالضرورة، سؤال ثالث: ما الدولة المقصودة؟

عن هذه الأسئلة تتعدّد الإجابات، وتتعقّد، وربّما تتضارب. ولعلّ تعدّد الأجوبة يمثّل صدى لتعدّد الرؤى الفلسفيّة والإيديولوجيّة في مسار بحثها الدؤوب عمّن يجدر به أن يسوس حياة المجتمع، وأن يتّخذ أصوب القرارات، التي تحقّق مصلحة الجميع، أو الخير العامّ، أو سعادة البشر. ومع أنّ هاجس الفلسفات، والأديان، والإيديولوجيات، يبقى مشدوداً إلى رسم صورة الحاكم الأنموذج، فإنّ علوم الإنسان تُبدي، منذ أكثر من قرن، طموحاً متزايداً لتبيّن من يحكم الدولة فعلاً، وكيف؟ من

(1) Philippe Braud, Sociologie politique, 4e édition, Paris, L.G.D.J, 1998, p. 424.

خلال الدراسات الأمبريقيّة، والتحليلات، التي تفرضها المقاربات المنهجيّة الساعية إلى تقديم التفسيرات العلميّة المقنعة لظاهرة السلطة، وصلتها بالمجتمع والدولة. ومع ذلك، تبقى الأجوبة جامعة بين المثاليّ والواقعيّ لدى جلّ المهتمّين بمسألة الحكم، وتجلياته، وآليّات اشتغاله داخل مؤسّسة الدولة. وقد لا يبدو متاحاً أن يعرض الدارس سائر الأجوبة، التي تحيط بمختلف تجارب الحكم وأنماطه، أو التي تحيل على سائر النماذج، التي شهدتها الدول في تاريخ الإنسانيّة، ولكن يمكن الاكتفاء بعيّنات نقدّر أنّها تمثّل أفكاراً بارزة في مقاربة مسألة الحكم، وصلته بالدولة.

بالنّظر في النّماذج القديمة للدّولة، يطالعنا أنموذج الدولة المدينة، الّذي مثّل مركز الثّقل في الكتابات السياسيّة لأبرز الفلاسفة، وقد حظيت قضيّة حكم المدينة بحيّز كبير من اهتماماتهم، وذلك في سياق تدبّر الشّروط الواجبة لتحقيق العدالة والسعادة لمواطني الدولة، والمنتمين إليها. وفي هذا الإطار، شدّد أفلاطون على اعتبار أنّ حكم الفيلسوف الملك هو أفضل أنواع الحكم؛ لأنّه الوحيد المؤهّل لمعرفة الحقيقة، ومعرفته هذه تمكّنه من أن يحكم وفق شروط العدالة. أمّا أرسطو، فإنّه لم يُخفِ ميله إلى نظام ديمقراطي معتدل؛ لأنّه يعدّ النظام الأقدر على تحقيق العدالة والمنفعة العامّة، فهو نظام يستند إلى قاعدة اجتماعيّة هي الطبقة الوسطى، فيتحقّق، بذلك، التوازن المطلوب بين الأغنياء والفقراء.

أمّا في فضاء القرون الوسطى، وتحديداً في مرحلة هيمنة المسيحيّة على العالم الغربي، فإنّ مسألة الحكم ارتبطت بالبحث عن أوجه العلاقة بين مملكة الله المنشودة، ومملكة البشر القائمة. في هذا السياق، يرى القدّيس أوغسطين أنّه في انتظار أن تتحقّق مملكة الله، التي تهب السعادة الآنيّة والأبديّة لسائر رعاياها المخلصين، وتنعدم فيها سائر أنواع التسلّط على البشر؛ فإنّه يتوجّب على رعايا الدولة القائمة أن يطيعوا حكّامها، بصرف النظر عن صلاحهم، أو فسادهم. وفي الاتّجاه ذاته، يدعو القدّيس توما الأكويني إلى ضرورة طاعة الحكّام، وإن لم يكونوا عادلين، وإن لم يُخفِ ميله إلى نظام ملكي تسنده أرستقراطيّة تساعده على فرض القانون، وتحقيق العدالة.

لم تكن مسألة الحكم غائبة عن آراء الفقهاء وأعلام الفكر السياسي في التراث العربي الإسلامي؛ إذ مالت أغلب الآراء إلى اعتبار الخلافة النظام الأمثل، على الرغم من وعيهم بأنّ ما قام على أرض الواقع، بعد الخلافة الراشدة، هو «ملك عضوض» وفق عبارة ابن خلدون المأثورة. ولئن أجازت الرؤية السنّيّة خلافة المفضول على الفاضل تسليماً بمنطق الواقع وإكراهاته، فإنّ الرؤية الشيعيّة حصرت شرعيّة الحكم في الإمام المعصوم دون غيره؛ لأنّ الحكم، في جوهره، مسؤوليّة جسيمة يسوس، من خلالها، الإمام حياة البشر بما يتهيّأ له من أوجه الاتصال مع عالم الألوهيّة المفارق. إنّ حكم الإمام أشبه بامتداد النبوّة في عالم البشر. وعلى العموم، تبقى إشكاليّة الحكم في الفضاءين المسيحي والإسلامي

شديدة الارتباط بالدين، فالدين، أو الشريعة المنبثقة منه، يبقى المصدر الأعلى لإضفاء الشرعيّة على السلطة القائمة لتولّي الحكم، أو لتبرير وجوده.

أمّا إذا حاولنا التطرّق إلى إشكاليّة الحكم في النماذج الحديثة للدولة، فإنّنا مدعوّون إلى التذكير بالتحوّل الجذري، الذي طرأ في مستوى الأفكار السياسيّة، والتصوّرات المتعلّقة بالسلطة وبالحكم بدءاً بمكيافيلّي. لقد عمل مكيافيلّي على إثبات تصوّر جديد للسياسة؛ يقوم على اعتبار أنّ لها منطقها الخاصّ، الذي ينفصل عن منطق الدين والأخلاق، وفصّل رأيه في الشروط الواجب توافرها في شخص الحاكم ليكون حكمه مجدياً، فدعاه إلى أن يجمع بين القوّة والحيلة، وأن يحسن اعتماد الوسيلة المناسبة لتحقيق غايته في إحكام سيطرته على الناس، ودفعهم إلى طاعته، بدافع الخوف لا المحبّة. أمّا هوبز، فقد بنى مشروعه السياسي على فكرة محوريّة أساسها أن يكون الحاكم الأفضل هو المتمتّع بالسلطة المطلقة، والقوّة الكافية، اللّتين تؤهّلانه لأن يحمي الأفراد من الاعتداء بعضهم على بعض بحكم طبيعتهم العدوانيّة، أمّا شرعيّة حكمه، فتتأتّى من السيادة المطلقة، التّي يفوّضها إليه الأفراد المتعاقدون ليوفّر لهم الاستقرار والأمن في إطار الدولة. وإذا صوّبنا نظرنا إلى الأدبيّات السياسيّة، التي صاحبت ظهور الجمهوريّات الليبراليّة، التي تحوّلت تدريجيّاً إلى ديمقراطيّات تمثيليّة؛ اتّضح لنا أنّ أطروحات الليبراليّين كثيراً ما شدّدت على أنّ تولّي مسؤوليّة الحكم لا يمكن أن ينفلت من

القادرين على امتلاك أسباب الثروة، أو المعرفة والمهارة الكافيتين للتعامل مع نظام يحتكم إلى منطق السوق والتبادل الحرّ، وإلى قانون المنافسة في مستوى آليّة اشتغاله في شتّى مجالات الحياة. إنّ الفلسفة، التي يقوم عليها النظام الليبراليّ، تجعل الدولة، وما تقوم عليه من أشكال حكم، أداة تحمي الفرد وذاتيّته المستقلّة، وتؤمّن له حرّيّته في سائر المجالات، وتوفّر له التشريعات الضروريّة لحماية حقوقه في التملّك، والمبادرة، والفعل. ولعلّ ضمور دور الدولة في النشاط الاقتصادي، وتملّصها من مسؤوليّة تأمين الحدّ الأدنى من التوزيع العادل للثروات، هو الّذي حفّز على ظهور الأطروحات المناقضة للتصوّر الليبرالي للحكم، ولدور الدولة؛ إذ شدّدت هذه الأطروحات على أنّ الحكم الأنسب في الدولة الحديثة هو القادر على القضاء على التفاوت الصّارخ في توزيع الثروة، وعلى سائر مظاهر الاستغلال والعبوديّة الاقتصاديّة في المجتمعات الرأسماليّة. إنّ الحلّ الجذري، إذاً، يكمن، عندها، في أن تُحكم السلطة السياسيّة سيطرتها على النشاط الاقتصادي كلّيّاً، كما هو الحال في الطرح الماركسي، أو جزئيّاً، كما نادى بذلك الاشتراكيّون، أو الدّاعون إلى ضرورة تدخّل الدولة في ضبط السياسة الاقتصاديّة وتوجيهها.

قد لا يجد الدارس عناء في أن يستخلص من هذا العرض الموجز أنّ الحكم في الدولة، باعتباره جوهر الفعل السياسي الذي يتجلّى، في النهاية، في ممارسة السلطة، واتخاذ القرارات

المتّصلة بإدارة شؤون الجماعة، أو الشأن العام، إنّما ينحصر في دائرة ضيّقة من البشر، في سائر النماذج التي شهدتها الدول قديماً وحديثاً. ويبدو أنّ الكتابات السياسيّة لم تستطع إقناعنا بأنّه قد تحقّق، فعلاً، أنموذج للدولة اتّسعت فيه دائرة ممارسة السلطة لتشتمل على جميع المنتسبين إليها، أو أغلبهم، وإن جادل بعضهم في تحقّق ذلك في التعاونيّات، التي قامت، في القرن التاسع عشر، بتوجيه من الأفكار الاشتراكيّة المثاليّة، فإنّ زوالها السريع يقيم الدليل على فشلها، فضلاً عن أنّ الدول الاشتراكيّة، التي قامت باسم شرعيّة حكم الأغلبيّة؛ أي الطبقة البروليتاريّة، قد انزلقت في أنظمة حكم شديدة المركزيّة آلت، في الأخير، إلى شكل من الحكم التسلّطي، الذي تمسك فيه دائرة ضيقة من الحزب الحاكم بالسلطة فعلاً. إنّ الفاعل السياسي المؤثّر في حياة الجماعة يبقى، دائماً، متجسّداً في فرد، أو أقلّيّة من الأفراد، سواء أكان الحكم عادلاً، أم فاسداً، وسواء أكان الحكم مستنداً إلى كفاءة عقليّة، أو فضائل أخلاقيّة، أو مرجعيّة غيبيّة، أم إلى تفويض من الجماعة قد تُحشد فيه سائر مسوّغات الشرعيّة؛ لذا قد يكون من دواعي الوجاهة الإصغاء إلى الرأي القائل: إنّ الحكم لا يخرج عن أيدي أقلّيّة محدودة العدد، معلومة السمات، هي ما اصطلح عليه، حديثاً، بـ: «النّخبة».

النّخبة:

لا مفرّ من الاعتراف بأنّ توزيع السلطة، في حيّز الممارسة الاجتماعيّة، يبقى متفاوتاً، ولاسيّما في مجال النشاط السياسي،

وإن حرصت التشريعات والأعراف على ضرورة المساواة في الحظوظ والفرص بين الأفراد؛ لذا تنحصر مهام إدارة السلطة، وتحديد السياسة العامة للمجتمع، في دائرة من الأشخاص، الذين يفترض أن يكونوا من المتمتّعين بقدرات، أو مهارات، أو مؤهّلات، تشرّع لهم الاضطلاع بدور الحكم، والقيادة، وإدارة الشأن العام. إنّها، بإيجاز، النخبة، أو الصفوة، أو الأقلّيّة، التي تتولّى أعلى الهرم في البناء المؤسّسي للدولة، أو التي تقترب منه. من هذا المنطلق، عملت الدراسات الاجتماعيّة والسياسيّة، منذ أكثر من قرن، على محاولة الإجابة عن سؤال: من يحكم، فعلاً، في الدولة الحديثة؟ وأفضت الجهود إلى بروز مفهوم «النخبة».

ويعود الفضل في ظهور هذا المفهوم، وذيوعه في حقل الدراسات الاجتماعيّة، إلى أعمال الإيطاليّين فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto)، وغايتانو موسكا (Gaetano Mosca)، اللذيْن عملا، من خلال كتاباتهما، على تأكيد أهميّة الدور الذي تضطلع به النخبة الحاكمة في اتّخاذ القرار، أو التأثير في اتّخاذه، من موقع الوظائف التي تشغلها في أجهزة الدولة الحديثة. ولئن ذهب ويليام جيناس إلى أنّ تطوير هذا المفهوم يعود، أصلاً، إلى باريتو، حين عرّف النخبة بأنّها تلك الجماعة التي تتفوّق، وتتميّز، في أيّ نشاط من الأنشطة الاجتماعيّة، وذلك بفضل ما تختزنه من القدرات والمهارات[1]، فإنّ جيوفاني بوزينو يؤكّد أنّ «موسكا هو

(1) William Genieys, Sociologie politique des élites, édition Armand Colin-Collection U.Sociologie, p. 2.

أوّل من قدّم صياغة متناسقة لنظريّة النخبة استنبطها من تحليله النقدي لكيفيّة الاشتغال الفعليّة للأنظمة التمثيليّة بشكل عام، وللأنظمة الديمقراطيّة البرلمانيّة على وجه خاص»[1]. وينبّه جيوفاني سارتوري إلى ضرورة الوعي بخصوصيّة مفهوم النخبة عند كلٍّ من باريتو وموسكا؛ إذ يرى أنّ ما يتواتر في كتابات موسكا هو مفهوم الطبقة السياسيّة، وهو مفهوم يكتسي طابعاً سياسيّاً يتّصل، أساساً، بالمشاكل المتعلّقة بتنظيم السلطة وممارستها، في حين يبقى مفهوم النخبة، أو النخب، في أعمال باريتو، مشدوداً إلى مجال الديناميكيّة الاجتماعيّة المتأتّية من حركيّة النخب، وآليّات صعودها في الهرم الاجتماعي، أو تهاويها[2].

وعلى سبيل الإجمال والإيجاز، تقوم «نظريّة النخبة» على أطروحة مفادها أنّ الحكم في مؤسّسة الدولة يبقى حكراً على أقلّيّة تتمتّع بالحظوة وبأسباب النفوذ والقوّة، بصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي للدولة، وشكل ترتيبها المؤسّسي. ويؤكّد باريتو ذلك بالقول: «توجد هذه النخبة في كلّ المجتمعات، وفي كلّ الحكومات، حتّى في الحالة التي يبدو فيها النظام على قدر كبير من الديمقراطيّة»[3]. وتتأتّى خصوصيّة الأنظمة السياسيّة، في

(1) Dictionnaire de philosophie politique, Art: "élite", (Giovanni Busino), éd.Quadrige P.U.F, p. 222.

(2) Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, Traduction de Christiane Hurtig, Librairie Armand Colin, Paris, p. 94.

(3) Vilfredo Pareto, Manuel d'économie politique, Traduit sur l'italien par Alired Bonnet, Paris, 5e éd., Libraire-Edition, 1909, p. 139.

الدول الحديثة، من الطريقة التي تتمّ بها حركة أفراد النخبة الحاكمة في أجهزة الدولة، وفي وظائف الحكم، وبالكيفيّة التي يتولّون بها المواقع القياديّة، أو يتركونها. إنّ دور النخبة يكمن، أساساً، في القيادة، وفي اتّخاذ القرار؛ أي في ممارسة السلطة مهما تكن مسوّغاتها، وتقوم علاقة عضويّة بين مفهوم النخبة من جهة، ومفاهيم النفوذ، والسلطة، والقيادة، والزعامة، والحكم، والسياسة العامة... من جهة أخرى. وتتولّد عن ذلك مفاهيم، من قبيل الطبقة المسيّرة، والنخبة الحاكمة، والطبقة الحاكمة، والنخبة ذات السلطة. وقد عملت الدراسات المتعلّقة بالنخبة على تبيّن آليّات تمكّن هذه الأقلّيّة من السلطة، أو الاستحواذ عليها، أو احتكارها، وسعت إلى الكشف عن طرق تولّيها وظائف الحكم وتخلّيها عنها، والنّظر في المداخل المناسبة لدراسة طبيعتها ومرجعيّاتها الاجتماعيّة، أو الطبقيّة، وتكوينها، والعمل على تصنيفها وفق معايير الانتماء، أو التخصّص، أو الكفاءة، أو مجال التأثير. غير أنّ ما يمكن الخلوص إليه أنّ نظريّة النخبة قد مثّلت نقداً للفكرة الديمقراطيّة، التي تنهض على مبدأ سلطة الشعب، وتجسّدها من خلال آليّات التّمثيل؛ إذ حاولت الكشف عن البون الشاسع الذي يفصل بين المبادئ الديمقراطيّة وحقيقة ممارسة السلطة على أرض الواقع في الأنظمة التمثيليّة البرلمانيّة. وقدّمت نظريّة النخبة نفسها، برأي أنصارها، البديل المقبول لمفهوم الطبقة الحاكمة من منظور التحليل الماركسي، بما أنّ مقولات التحليل الماركسي تعجز عن تفسير كيفيّة انزلاق السلطة

داخل الطبقة الحاكمة في أيدي أقلّيّة، وأحياناً، في يدي فرد واحد، كما أثبتت ذلك التجربة السوفييتيّة على سبيل المثال.

وانطلاقاً من الدراسات، التي اهتمّت بموضوع النخبة، وبصرف النظر عن اختلافها من جهة المداخل المنهجيّة، أو المقاربات التحليليّة، أو المرجعيّات النّظريّة، فإنّه يمكننا أن نتبيّن تصوّرين رئيسين تندرج ضمنهما سائر الآراء؛ تصوّر أوّل: يميل إلى القول بتجانس النخب الحاكمة، أو المؤثّرة في تحديد السياسة العامة في الدولة، وتوجيه الحكم فيها، ويتحدّث بذلك عن النخبة بصيغة المفرد، وهو تصوّر يمكن وصفه بالأحادي؛ وتصوّر ثانٍ: ينحو إلى تأكيد أنّ من يحكم الدولة هي نخب متعدّدة وليس نخبة واحدة، ويمكن وسمه بالتصوّر التعدّدي. ويبدو هذا التصوّر التعدّدي رائجاً في الدراسات الأمريكيّة، ويبرز، جليّاً، في أعمال الفيلسوف وعالم السياسة روبرت آلان داهل (Robert A.Dahl)، من خلال أطروحته الذّائعة حول نظام الحكم التعدّدي الحرّ، أو ما يسمّيه «النظام البوليباركي» (POLYARCHY)[1]. وذلك في سياق توصيفه لطبيعة النظام السياسي القائم في الديمقراطيّات التمثيليّة الغربيّة الحديثة. أمّا التصوّر الأحادي، فيبدو ماثلاً في الدراسات المتّصلة بالأنموذج الفرنسي للحكم، هذا الأنموذج، الّذي يكشف

(1) داهل، روبرت آلان، الديمقراطيّة ونقدها، ترجمة عباس مظفر، دار الفارس، عمان، 1995م. ويضبط الكاتب سمات النظام البوليباركي، وشروط قيامه، في الفصل 16، من الجزء 5، من الكتاب، ص379-389.

لنا مظاهر تجانس النخبة الحاكمة في تكوينها، وأداء وظيفتها، وطبيعة تأثيرها في إدارة دواليب الحكم في الدولة. ويرجع دارسو تجربة الحكم، ولا سيّما في فرنسا، في ظلّ الجمهوريّة الخامسة، إلى الدّور المركزيّ الذي تؤدّيه مؤسّسات التعليم العالي المتخصّصة لتأهيل المنتسبين إليها لتقلّد الوظائف السّامية في الدولة. إنّها، في المحصّلة، نخبة ذات طبيعة بيروقراطيّة، ولكنّ دورها في تحديد ملامح السياسة العامّة مؤثّر[1].

وفي اتّجاه السعي إلى التحرّر من حدّيّة هذا التصنيف الثنائيّ، يدعو جيوفاني سارتوري إلى استخدام مصطلح «نخب»، بصيغة الجمع، عند الحديث عن الأنظمة الديمقراطيّة؛ وذلك ليعبّر المتكلّم عن وعيه بما تتّصف به النخب الديمقراطيّة من انفتاح، وتنوّع، ومرونة، في حين يرى أن استخدام صيغة المفرد «نخبة» أنسب عند الحديث عن الأنظمة الأوتوقراطيّة، للتّنبيه إلى أنّ هذه النخبة تبقى جسماً هو، في النهاية، صنيعة الوراثة، أو الاستحواذ على السلطة[2].

وتحسن الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ مفهوم النخبة، وإن كان من المفاهيم التي عملت على رفع الوهم القائم في

(1) يمكن العودة، على سبيل المثال، إلى أعمال ويليام جيناس، التي عملت على إبراز سمات النخبة في التجربة الفرنسيّة، ومنها دراسته:
William Genieys, Nouveaux regards sur les élites du politique, Revue française de sciences politique, 2006 Vol. 56, pages 121-147.

(2) سارتوري، جيوفاني، مرجع سابق، ص9.

النّظريّة الديمقراطيّة التمثيليّة، والمتمثّل في التّشديد على أنّ الحكم يعود، حتماً، إلى الشعب، وأنّ الشعب هو المالك الحقيقي للسّلطة، فإنّه، مع ذلك، لا ينسف شرعيّة الفكرة الديمقراطيّة، ولاسيّما في صيغتها التمثيليّة. إنّ الاعتراف بأنّ الحكم ينحصر، بالضرورة، في أيدي أقلّيّة من ممثّلي الشعب يدفعنا إلى تصويب السؤال المحوريّ في عمليّة الاختيار والتمثيل في الممارسة الديمقراطيّة من الصيغة المتواترة: من يمثّل الشعب؟ ومن يجسّد سلطته؟ إلى الصيغة الآتية: كيف نضمن أن يكون ممثّل الشعب جديراً بتولّي القيادة والحكم، وأن يكون وفيّاً للتعهّدات التي قطعها على نفسه أمام ناخبيه؟ دون التعلّق بتلابيب السؤال القديم: من هو الأجدر بتمثيل الشعب، وبالحكم نيابة عنه؟ إنّ تصحيح الطرح يُفضي، حتماً، إلى التقريب بين مفهوم النخبة والفكرة الديمقراطيّة، وتحديداً بين النخبة والانتخاب، باعتباره الآليّة، التي تسمح بتحويل الديمقراطيّة إلى ممارسة ومشاركة فعليّة من الشعب. إنّ المفردتين تشتقّان من جذر واحد، ولا تنفلتان عن مدلول مشترك هو الاختيار، ولا يكون الاختيار، عادةً، إلّا للأفضل. ولعلّنا نفهم، بذلك، حرص جيوفاني سارتوري، وهو واحد من أبرز المنظّرين للديمقراطيّة، على تأكيد الاتّصال الوثيق بين المفهومين، وذلك في قوله: «يمكنني أن أغامر بالقول: إنّ النّظريّة الديمقراطيّة للنّخب تمثّل، في ضوء معارفنا الحاليّة، النّواة المركزيّة للنّظريّة الديمقراطيّة ذاتها»[1].

(1) المرجع نفسه، ص109.

أمّا عن حضور المفهوم في الدراسات العربيّة، فإنّه من اليسير أن نلاحظ تواتر استخدامه في المجال الثقافي، وذلك بالحديث عن النخبة المثقّفة، ولا يُشار، في الغالب، إلى النخبة السياسيّة إلّا في سياق تدبّر العلاقة بين النخبتين الثقافيّة والسياسيّة. وفي تقديرنا، إنّ الاستعانة بمفهوم النخبة بمحموله السياسي قد تكون مفيدةً، وذات جدوى في تحليل الواقع السياسي العربي الحديث والمعاصر؛ من ذلك محاولة تقييم أداء النخبة السياسيّة الحاكمة في مرحلة بناء الدولة الوطنيّة. وقد لا نبالغ، إذا قدّرنا ضرورة الاستفادة من مفهوم النخبة في محاولة تفهّم ما يجري في الساحة السياسيّة لدول ما يُسمّى «الربيع العربي»، ولاسيّما في تونس ومصر. إنّنا نقف، اليوم، أمام تساؤلات كثيرة ومشروعة: كيف تمكّنت النخبة العسكريّة في مصر من الاستحواذ على السلطة؟ أيمثّل ذلك استجابة لضغط الشارع، أم يعود إلى أسباب أعمق؟ هل من المشروع الحديث عن نخبة عسكريّة في الحالة المصريّة؟ كيف نجحت النخبة السياسيّة، في تونس، في التوصّل إلى حدّ من التّوافق الّذي أنقذ تجربة الانتقال الديمقراطي من الانتكاس؟ هل يجوز الحديث عن «نخبة مجتمع مدني» باعتبار الدور المؤثّر، الذي أدّته منظّمات المجتمع المدني، في تونس، في تحديد التوجّه السياسي العام في الدولة؟

قد لا نجانب الصواب إذا غامرنا بالقول: إنّ النخبة السياسيّة التي حكمت تونس، في مرحلة بناء الدولة الوطنيّة -ولا تزال- قريبة، من جهة التكوين والسمات، من الأنموذج الفرنسي؛ أي

من التصوّر الأحادي في مقاربة مفهوم النخبة، مع وعينا التامّ بالفرق الجوهري بين النظامين السياسيّين في كلتا التجربتين. فالنظام السياسي، الذي تواصل، في تونس، إلى حدود ثورة جانفي (2011م)، يبقى نظاماً يقوم على هيمنة الحزب الواحد على الدولة والمجتمع، وإن أظهر، في بعض الفترات، قابليّة للانفتاح على التعدّديّة الحزبيّة، والتنافس على المناصب السياسيّة. أمّا نظام الحكم في فرنسا، فلا حاجة إلى التذكير بعراقته في مجال الممارسة الديمقراطيّة والتعدّديّة الفعليّة. إنّ النخبة، التّي تعلّمت، وتكوّنت، في المؤسّسات الجامعيّة المتخصّصة، في الداخل والخارج، قد مثّلت المخزون، الذي أمدّ القيادة السياسيّة، في تونس، بالخبرات الكافية لتولّي الوظائف السامية، وإدارة الدولة؛ وبرزت، بذلك، وعلى امتداد عقود، نخبة تجمع بين الخبرة الإداريّة والفنيّة والولاء السياسي، في ظلّ الاستقطاب المتواصل، الذي كان يعمد إليه الحزب الحاكم لاحتواء هذه النخبة. ولعلّ الحكّام الجدد، الّذين تبوّؤوا المواقع القياديّة في هرم السلطة، في مرحلة ما بعد الثورة، كانوا على وعي بأهمّيّة الدور الذي يمكن أن تؤديه هذه النخبة المتمركزة في الجهاز البيروقراطي والسياسي للدولة، وبالفائدة السياسيّة، التي يمكن تحصيلها في حال نجحت القيادة في تطويع هذه النخبة. ولكنّ الواقع لم يكن في مستوى انتظاراتها؛ لذا ساد الانطباع بأنّ الحكّام الجدد قد فشلوا في إدارة دواليب الدولة، ولم يوفّقوا في حلّ المشاكل المستعصية، التي قامت الثورة بسببها، وحصل

انسداد في عملية الانتقال الديمقراطي، لم يتمّ تجاوزه إلا بتدخّل مؤسّسات المجتمع المدني، وهي، في الأصل، ليست بعيدة عن النخبة المتمركزة في أجهزة الدولة، سواء من جهة التكوين، أم من جهة المرجعيّة الاجتماعيّة والفكريّة. إنّها فرضيّة للتفسير نعتمدها انطلاقاً من توظيف مفهوم النخبة، ودورها الحاسم في إدارة الحكم في الدولة، ونقدّر جدواها في فهم التحوّلات الجارية في الواقع السياسي في تونس وفي غيرها، ولاسيّما في إطار تبيّن صلة المفهوم بعمليّة الانتقال الديمقراطي، وما ترتبط به من الشروط والعوامل المساعدة، أو ما تعترضه من المعوقات. ونأمل أن يتّسع مجال الدراسة، لاحقاً، للمقارنة بين واقع النخبة وسماتها، ودورها وتأثيرها، في كلٍّ من التجربة المصريّة والتجربة التونسيّة.

الخاتمة:

إنّ السياسة لا تفتأ تنوس بين سمتين متلازمتين لا يجد الفعل السياسي فكاكاً منهما، وهما: ميل الفاعل السياسي إلى شخصنة الفعل، وطبعه بميسمه الخاصّ؛ ونزوع الفعل السياسي إلى التجريد والانفصال عن التأثير الشخصي نحو مزيد من العقلنة والمأسسة. ولعلّ من رهانات الحداثة السياسيّة الأساسيّة أن يتحرّر الفعل السياسي من مظاهر التلبّس بالدين، وبسائر تمظهرات المقدّس، والسطوة الشخصيّة، والرغبات الفرديّة، وسلطة الآراء الظنّيّة المهيمنة، نحو التجريد العقلاني، والتنظيم المؤسّسي، اللذين يكسبان العمل السياسي معقوليّته. ومع ذلك، يبقى الفعل

السياسي مشدوداً إلى الانطباع بذاتيّة الفاعل؛ أي الحاكم، ذاك الذي يتّخذ القرار، ويؤثّر في حياة الآخرين ومستقبلهم، وربما في مستقبل شعوب أخرى، ولاسيّما إذا وجدت السبل المتاحة لذلك حتّى في أكثر الأنظمة رسوخاً في الحداثة السياسيّة والممارسة الديمقراطيّة، ولنا في ظهور زعامات اليمين المتطرّف، والظاهرة الشعبويّة في الديمقراطيّات الغربيّة، مثال على ذلك. أمّا إذا أوغل الفعل السياسي في التجريد، ليتحوّل، في نهاية المطاف، إلى سلسلة من الإجراءات الآليّة الرتيبة، فإنّه سيفقد، حتماً، كثيراً من قدرته على التأثير والإقناع، وعلى التواصل مع المحكومين، والإصغاء إلى تطلّعاتهم. إنّ المحكوم يتطلّع، من حين إلى آخر، إلى أن يضفي صاحب السلطة على القرارت المتّخذة بعضاً من الدّفق الإنساني، الذي يخفّف من مشاقّ الحياة، حتّى وإن عمد الفاعل السياسي إلى بثّ الأماني، أو الوعود الزائفة، فإنّه يغذّي، في النهاية، الحلم بغدٍ أفضل، في عالم تُحكِم فيه قوى الهيمنة في النظام المعولم سطوتها على سائر البشر، وتنمّط أذواقهم في نسق استهلاكيّ لا يهدأ نموّه، لتحوّلهم إلى محكومين على النطاق العالمي الموسّع، دون أن يعي معظمهم أنّهم خاضعون مستلبون.

* * *

قائمة المراجع

المراجع العربية:

- ابن عاشور، عياض، **الضمير والتشريع: العقليّة المدنيّة والحقوق الحديثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1998م.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م.
- داهل، روبرت آلان، **الديمقراطيّة ونقدها**، ترجمة عباس مظفر، ط عمان، دار الفارس، 1995م.
- الشريف، الفرجاني محمد، **السياسي والديني في المجال الإسلامي**، ترجمة محمد الصغير جنجار، منشورات مقدمات، الدار البيضاء، 2008م.
- العروي، عبد الله، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط7، 2001م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، **الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة**، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982م.

- ميناي، ميشيل، **دولة القانون: مقدمة في نقد القانون الدستوري**، ترجمة م. ميّال، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982م.

المراجع الأجنبية:

- Aron Henri, Encyclopaedia Universalis, Art, «anarchisme», corpus2, France.S.A, 1998.
- Beau Olivier, Dictionnaire de philosophie politique, Art: «souveraineté», éd.Quadrige P.U.F, 1996.
- Braud Philippe, Sociologie politique, 4e édition, Paris, L.G.D.J, 1998.
- Burdeau Georges, Encyclopaedia Universalis, Art, «état», corpus 8, France.S.A, 1998.
- Busino Giovanni, Dictionnaire de philosophie politique, Art: «élite», éd.Quadrige P.U.F, 1996.
- Encyclopaedia Britannica, Art; «government», Volume 10, éd. Chicago, London, Toronto, 1960.
- Genieys William, Nouveaux regards sur les élites du politique, Revue française de sciences politique, 2006 Vol. 56.
- Sociologie politique des élites, édition Armand Coli-Collection U.Sociologie, 2011.
- Le Grand Robert de la langue française, Art, «gouvernement», Tome 4, éd. Paris, Le Robert, 1992.
- Maus Didier, Encyclopaedia Universalis, Art, «gouvernement», corpus11, France.S.A, 1998.
- Pareto Vilfredo, Manuel d'économie politique, Traduit sur l'italien par Alired Bonnet, Paris, 5e éd., Libraire-Edition, 1909.

- Sartori Giovanni, Théorie de la démocratie, Traduction de Christiane Hurtig, Librairie Armand Colin, Paris.
- Séneliart Michel, Dictionnaire de philosophie politique, Art: «gouvernement», éd.. Quadrige P.U.F, 1996.
- Spitz Jean- Fabien Dictionnaire de philosophie politique, Art: «état de nature et contrat social», éd.. Quadrige P.U.F, 1996.
- Weber Max, Le savant et le politique, Traduit de l'allemand par Julien Frund, éd.Paris, Librairie Plon, 1959.

انتصار الدولة على الإسلام

صناعة دين الدولة

لتمكين الدولة الحديثة في مصر

أ. إبراهيم الهضيبي[1]

1- مقدّمة:

عزْلُ الرئيس محمد مرسي، وسقوط حكم الإخوان، لم يكن تراجعاً كبيراً، فحسب، لجماعة الإخوان المسلمين، أو «المشروع الإسلامي»، الذي حملته مدّة ثمانين عاماً، وإنّما كان، في واحد من أهمّ أبعاده، مسماراً آخر في نعش مشروع الدولة المصريّة الحديثة المتشكّلة منذ بداية الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، والتي مثل الإسلاميّون أحد أهمّ تجلياتها، وكان وجودهم في السلطة ملاذها الأخير في الحفاظ على نمط حكمها القائم على المركزيّة، وفوقيّة الدولة، وتنميط وتشييء السكّان، بعد أن صبغتهم بهذه الصبغة طيلة عقود.

---

(1) باحث مصري.

فبُعَيد وصول محمد علي إلى الحكم، سنة (1805م)، بدأت الدولة الحديثة في التشكّل، وكانت أولى مؤسّساتها، ظهوراً، الجيش والبيروقراطيّة، ثمّ التعليم الحديث، وسبقت هذه الدولة في الوجود الأمّة المصريّة بوصفها انتماء جامعاً للمصريين، فقامت بتشكيله، واستندت، في ذلك، إلى مرتكزات عدّة؛ من أهمّها: إعادة إنتاج الإسلام، باعتباره الدين السائد، ليصير ديناً مصريّاً حديثاً دولتيّاً، فكانت جماعة الإخوان (وبصورة أقلّ الحركات الإسلاميّة الأخرى) هي التجلّي الاجتماعي الرئيس لهذا الدين، فأصبحت الدولة هي المطلق، تولّى إنتاجها قسمان: متديّنون بدينها (أي يتبعونها بوساطة)، ومتديّنون بها (أي يتعاملون مع منطقها ومصلحتها مطلقاً بلا وسيط). وهكذا احتلّت الدولة قلب المشهد السياسي، ونجحت بسحرها وسلطانها في تطويع الكافة لمنطقها، حتى صارت جلّ معارضتها مقتصرة على بعض ممارساتها وتوجّهاتها، وخادمة، في الوقت ذاته، لأصولها ومنهجها.

وتذهب هذه الورقة إلى أنّ صعود الفكرة الإسلاميّة الحديثة، المتمثّلة دولتيّاً في خطاب تقنين الشريعة، ومجتمعياً في شعبيّة الحركات الإسلاميّة، إنّما مثّل انتصاراً للدولة على الإسلام، بمعنى نجاحها في تفكيك المنظومة الإسلاميّة، التي كانت سائدة قبلها، واستبدالها بـ: «دين الدولة»، غير أنّ اندلاع الثورة المصريّة، وتطوّرات صراعاتها، أحدثا جروحاً قاتلة في هذه الدولة (بتجلّياتها الإسلاميّة والعلمانيّة جميعاً)، وأعطبت نمط عملها على نحو يكاد يستحيل معه الإصلاح والترميم.

فالمصريّة، كغيرها من الهويّات الوطنيّة، هي أمر مصطنع، أو «متخيّل»، حسب بينيدكت أندرسون، وصناعتها هذه كانت ضروريّة في العصر الصناعي، الذي احتاج «تناسجاً اجتماعيّاً في إطار وحدة سياسيّة»[1]، يمكن به تنميط الأسواق، وتوحيد القوانين الحاكمة لها، على نحو يساعد في اتّساع السوق لاستيعاب الطفرة الإنتاجيّة. وتولّت الدولة الحديثة الناشئة مهمّة إحداث هذا التنميط، من خلال «الوظائف الاقتصاديّة الضريبيّة للدولة، وتخصيصها للموارد، وتوظيف الناس في صفوفها المتضخّمة، ويستكمل ذلك بنظام تعليم قومي ينتج كفاءات للتوظيف، وحقل ثقافي من وسائل الإعلام يعمل بلغة قوميّة معياريّة»[2]. أدّت هذه العمليّة، في المحصّلة الأخيرة، حسب ميشيل فوكو، إلى «صناعة» الفرد النمطي بدلاً من إجبار الناس على الالتزام بأنماط معيّنة، حيث صارت «الخدعة الكبرى» للنظام، التي هي السبب الرئيس في استقراره كما يقول أنطونيو غرامشي، هي نجاحه في إيهام الناس بحرّيّة اختيارهم، الذي يأتي، في الحقيقة، وفق أنماط يفرضها النظام، فتؤسّس الدولة بهذه الطريقة (بالتوازي مع تشكيلها أشكالاً للحكم) «إمكانيّة

(1) Chatterjee, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. University of Minnesota Press, 2011, p. 5.

(2) زبيدة، سامي، الشظايا تتخيّل أمة: حالة العراق، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعيّة، تحرير إيمان حمدي، حنان سبع، ريم سعد، ملك رشدي، ترجمة شريف يونس، دار العين، القاهرة، 2013م، ص306.

أشكال التزوير، والتقليد، والمحاكاة، لأداء قوتها»[1]؛ أي أنّها تضع الأنماط والأسس الحاكمة لمعارضتها، والخروج عليها.

وفي الجملة، تحاول «الهويّات المتخيّلة» الإجابة عن سؤال العلاقة بين الموروث والوافد، وتتعامل مع هذه الإشكالية، حسب بارثا تشاترجي، من خلال التصور الليبرالي القائم على الفصل بين المجالين العام والخاص، أو المادي والروحي، فتسلم بالتأخّر في الأول، وتقبل بالوافد فيه، وتدّعي الحفاظ على التراث، من خلال ادّعاء السموّ الروحي، والمحافظة على الموروث الروحي. والتسليم بالوافد في الماديات يقصر «التخيّل» في الهويّات على الروحانيّات، التي يعاد إنتاجها لتناسب المنظومة المادية الحاكمة، فتصير الهويّات الجديدة، حسب **جوزيف مسعد**، «مورّثة أكثر منها تراثيّة»[2]، وتؤدي المؤسّسات، ومن أهمّها الجيش ومؤسّسة القانون، بحسب مسعد في قراءته لتطوّر الهويّة الأردنيّة، دوراً رئيساً في «صناعة» هذه الهويّات الوطنيّة.

وتذهب الورقة إلى أنّ الدين الإسلامي، باعتباره المكوّن الروحي الرئيس، كان عنصراً رئيساً في الهويّة المصريّة الناشئة، غير أنّ عوامل عدّة ألجأت الدولة الحديثة إلى إعادة إنتاجه؛ منها

(1) داس، فينا، توقيع الدولة، مفارقة الغموض، في: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة شريف يونس، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2013م، ص325.

(2) Massad, Joseph. Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan. Columbia University Press, 2001. p. 7.

ما يتّصل بعلاقة هذه الدولة بالدولة العثمانيّة، ومنها ما يتّصل بالحاجات التحديثيّة للدولة، وبتغيّر بنيتها. وعمليّة إعادة إنتاج الدين، أو اللجوء إلى التوريث؛ تمّت، أساساً، من خلال مؤسّستي القانون والتعليم، وعمّ تأثيرها خرّيجي المؤسّسات «التقليديّة»، والفواعل من ذوي الدوافع الدينيّة، والبيروقراطيّين، والعسكريّين، وغيرهم.

2- ما قبل التحديث: الأنماط الاجتماعيّة في مصر:

على الرغم من وجود بذور لتطوّر النظام الرأسمالي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، تمثّلت، أساساً، في ازدهار تجارة البُن[1]، والأثر الصادم للحملة الفرنسيّة (وما كشفته عن اتساع البون بين الشرق والغرب) على المجتمع، فإنّ جُلّ المؤرّخين يصرّ على بداية التأريخ لمصر الحديثة بوصول محمد علي إلى الحكم. ولعلّ السبب الرئيس، في ذلك، إنشاؤه دولة مركزيّة ذات آثار ممتدّة قادت عمليّة تحديث سلطوي بصورة مغايرة للنمط الطبيعي للتطوّر المجتمعي؛ أي أنّ التغيير الذي أحدثته لم يكن كمّيّاً من حيث حجم النفوذ فحسب، وإنما كان، أيضاً، كيفيّاً يتصل بالفلسفة الحاكمة للدولة في دورها وعلاقتها بالمحكومين.

كانت إدارة المجتمع، قبل وصول محمد علي إلى الحكم، تتمّ من خلال شبكة متداخلة من المؤسّسات الأهليّة، تتمحور،

(1) انظر على سبيل المثال:

Gran, Peter. Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840. Syracuse University Press, 1998.

أساساً، حول الهيئات المتخصّصة في العلوم الشرعيّة[1] (وفي القلب منها الأزهر الشريف، الذي صار «محور الحياة الفكريّة في العصر العثماني»[2])، التي أشرفت على التعليم بأسره، من خلال الكتاتيب والمدارس[3]، ولم يقتصر دورها على تعليم العلم؛ بل تخرّج فيها المُفتون، والقضاة الذين تولّوا، في كثير من الأحيان، الوزارة، بالإضافة إلى القضاء، كما زاد الترابط بين الأزهر والطرق الصوفيّة، حتى وُصِف الأزهر بأنّه «مؤسّسة صوفيّة»[4]، وكان كلّ مشايخ الطرق من الأزهريّين. ومن خلال هذه الطرق، وصل الأزهر إلى قطاعات أوسع من المجتمع، فلم يقتصر تأثيره على طلبة العلم فحسب؛ بل كان العامة يلجؤون، بشكل متزايد، إلى مشايخ الطرق، طالبين الإرشاد الديني، وقد تداخلت هذه مع

(1) الأزهر الشريف هو -لا شكّ- أهمّ هذه الهيئات، وكان المعتمد في التعليم، بيد أنّه لم يكن مؤسّسة بالمعنى الحديث، فلم تكن له مثلاً فروع في المحافظات، وإنّما كانت الهيئات الدينيّة أينما وجدت تنضبط بضوابطه، ويديرها من درسوا على مشايخه. للمزيد حول هذه القضية، انظر: الجندي، مجاهد توفيق، نظام الدراسة بالجامع الأزهر في عصر السيوطي، ط2، 2005م.

(2) Hanna, Nelly. Culture in Ottoman Egypt, in Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century m M Daly (ed), 1998m, p. 94.

(3) Lane, E.W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, Cosimo Classics, 2005, p. 66-67.

(4) يوسف، محمد صبري، دور المتصوّفة في تأريخ مصر في العصر العثماني 1517-1798م، دار التقوى، بلبيس - مصر، 1994م، ص64.

نقابات الحرفيّين[1]، وتعاظمت الروابط بينهما، فأُنشئت طرق صوفيّة لأهل الحرف المختلفة، كالطريقة البيوميّة، التي أنشأها الشيخ علي البيومي الأحمدي للجزارين، وكانت تهتم، مع التربية الروحيّة، بتعليم الجزّارين الأحكام الشرعيّة للذبح، بعدما لاحظ الشيخ البيومي وقوع بعضهم في بعض الأخطاء خلال الذبح[2]. وأُنشئت طرق أخرى للنحاسين، والتجار، وغيرهم، كما اختصّت بعض الطرق ببعض المناطق الجغرافيّة، فأدّت، تبعاً لذلك، وظائف اجتماعيّة أخرى، كتأمين الأحياء من أعمال النهب عند شيوع الفوضى من خلال نظام الفتوات[3]، فكانت النتيجة أنّه،

(1) كانت في مصر، وقت وصول محمد علي إلى الحكم، 64 نقابة، لكلّ منها شيخ يتولّى إدارة العلاقة بينها وبين السلطة، وتنظيم شؤونها الداخليّة، وله صلاحيات تأديبيّة واسعة عليها.

(2) قصة إنشاء الطريقة البيومية يتناقلها المشايخ مشافهةً، ولم أقف على مصدر يروي القصة بكاملها، وإن كانت بعض أطرافها في «دور المتصوّفة في مصر»، حيث يقول الكاتب: «... كان كلّ حي يكتسب خاصيته المميّزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظّمات الحرفيّة (الطوائف) والمنظّمات الدينيّة (الطرق الصوفيّة)، ذلك الرباط الذي كان يتضح في أوقات الأزمات بطريقة فريدة، وتبدو أصالة حي الحسينية وديناميته كما لو أنهما قامتا على تلك الوشائج بين طائفة الجزارين والطريقة البيومية، فقد ارتبط نشاط الطريقة، منذ نشأتها، بحي الحسينية... فانتشرت الطريقة بصورة طبيعيّة بين جزاري الحسينية» ا.هـ، ص46-47، ويقول: «فعلي البيومي (ت 1769م) كان خلوتياً، ثم صار أحمدياً» ا. هـ، ص49.

(3) الفتوة، أساساً، مقام في التصوّف، وقد نقل اللفظ ليصير علماً على المريد الصوفي، الذي يعينه الشيخ لحماية أهل منطقة معيّنة من النهب والسطو، ثم لمّا ضعفت الطرق للأسباب اللاحق ذكرها، وصار =

بحلول نهاية القرن الثامن عشر، كان «قلّة من المسلمين، فقط، هم الذين لا يتّبعون أيّاً من هذه الطرق الصوفيّة»[1]. واستندت كلتا المؤسّستين الأزهريّة والصوفيّة إلى الأوقاف لتمويل أنشطتهما[2]، كما موّلت الأوقاف الخدمات الأخرى، كالرعاية الصحّيّة والتعليم.

وبالإضافة إلى منظومة الهيئات الدينيّة الإسلاميّة، شاركت هيئات أخرى في إدارة المجتمع، منها الكنيسة الأرثوذكسية، التي تولّت، منذ (1738م)، سلطة الفصل بين الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك في الأحوال الشخصيّة[3]؛ ونقابات الحرفيّين، التي بلغت، إبّان وصول محمد علي إلى الحكم، (64) نقابة، «لكلٍّ

= «الفتوّة» يتصرّف بغير ضبط وتقييد من الشيخ، صارت الكلمة علماً على صاحب النفوذ المسيطر على حي بعينه، وهي صورة الفتوّة في الأدبيّات المصريّة مطلع القرن العشرين. ولم أقف على بحث مستقلّ عن تطور دور الفتوات، وإنما يوجد بعض أطرافه في: الطبقات الكبرى لعبد الوهاب الشعراني، ورسالة الفتوة لإدريس التركماني الحنفي، وعموم كتب تراجم الصوفيّة، وبعض الكتب التي تتناول بعض الجماعات الوظيفيّة كالإنكشاريّة. ويشير محمد صبري يوسف إلى العلاقة بين الطرق الصوفيّة ونظام الفتوات فيقول: «... وتشجيع العثمانيين للطرق بسبب الارتباط بين المتصوّفة الأتراك والطوائف الحرفية من جهة، وبحركة الأخيان والفتوة من جهة ثانية». ص45.

(1) المرجع نفسه، ص49.

(2) انظر: غانم، إبراهيم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، 1998م. ويوسف، محمد صبري، دور المتصوّفة في مصر.

(3) البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة - مصر، 2004م، ص42.

منها شيخ هو الوسيط بينها وبين السلطة»، والقائم على أمورها[1]، ونظم العمد، والمشايخ، والمساجد، فكاد دور الدولة ينحصر في حماية الحدود، وإقامة السدود، وتنفيذ أحكام القضاة، بينما كان تأثيرها في المجتمع محدوداً[2]، ولم يكن دورها مهمّاً في صناعة الهويّة، فالانتماء كان لما فوقها (أي لدولة الخلافة التي تبعتها دولة محمد علي، وإن اسميّاً)، ولما تحتها (من مدن وبلدات ظهرت بمثابة وحدات انتماء، بالتوازي مع المذاهب الفقهيّة، والطرق الصوفيّة، والحرف، والمدارس، في الطريقة التي عبّر بها الناس، ومنهم العلماء، عن أسمائهم).

كانت الطرق الصوفيّة هي التجلّي المجتمعي الأهمّ للشريعة، التي لم تكن، أساساً، قانوناً (بل لم يكن ثمّة قانون مكتوب)، وإنّما كانت منظومة متكاملة تسري في المجتمع، علميّاً بهيمنة الأزهر على التعليم، وعمليّاً من خلال الطرق الصوفيّة، التي قامت، بالإضافة إلى الوظائف المذكورة أعلاه، بوظائف اجتماعيّة أخرى؛ كتأمين الأحياء من أعمال النهب عند شيوع الفوضى من خلال نظام الفتوّات، والمشاركة في تنظيم الاحتجاجات، و«الهبّات»، كما حدث في ثورتي القاهرة الأولى والثانية ضد

(1) حسني، محمد، الحركة العمالية المصريّة حتى 1952، أوراق اشتراكيّة، مركز الدراسات الاشتراكيّة، تشرين الثاني/نوفمبر 2009م.

(2) حتى على المستوى التشريعي، كان دور الدولة محدوداً؛ إذ اقتصر دور السلطان على تعيين القاضي، الذي لم يكن يحكم بقانون مكتوب، وإنّما بالمعتمد من المذهب الفقهي، الذي ينتمي إليه. راجع، على سبيل المثال، عقود رسم القاضي، لابن عابدين الحنفي.

الاحتلال الفرنسي في نهايات القرن الثامن عشر، وفي التصدي (مع الهيئات المجتمعية الأخرى) لحملة فريزر في (1807م)، على نحو أظهر «المقاومة المصريّة أنّها قادرة على إحراز نصر حاسم على الغزاة، بقوّتها الذاتيّة، وبقيادتها وكبار المشايخ»[1].

3- الدولة الحديثة في طور التكوين:

انشغل محمد علي، إبّان وصوله إلى السلطة، بتأمين حكمه عن طريق القضاء على المماليك، واستمرّت معاركه معهم تتصدّر أولويّاته لبضع سنين، حتى وقت مذبحة القلعة في (1811م)، وانصبّ جهده بعدها على إنشاء دولة قويّة يستطيع أن يحقّق بها طموحه في «إرث الخلافة العثمانيّة، وإعادة بعثها على يديه»[2]. فكان تركيزه منصبّاً على مؤسّستين رئيستين، هما الجيش وجهاز إدارة الدولة، وأنشأ جيشاً محترفاً، وأسّس نظام التعليم الحديث، من غير أن يحلّ القديم القائم، وإنّما أقامه بموازاته، وأرسل البعثات التعليميّة إلى أوربا، لتوفير الكفاءات القادرة على إدارة جهاز الدولة الناشئ، وكانت بيروقراطيّة محمّد علي وجيشه نواة الدولة المصريّة الحديثة، وفيهما تشكّلت الهويّة؛ إذ «لم يشيّد الجامعة الوطنيّة في مصر حزب من الأحزاب، أو أيّ جماعة أهليّة، إنّما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق... (وكان) التنظيم المصري سابقاً على الوعي بالمصريّة»[3].

(1) البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص12.
(3) المرجع نفسه، ص12.

استند محمد علي، في تأسيس الجيش والبيروقراطيّة، إلى ذوي الكفاءات من المصريّين، والقوقاز، والأتراك، والمماليك، والأوربيّين، وذلك «بمنهج ذرائعي لم يصدر فيه عن تبنٍّ مسبق لمفهوم محدّد للجامعة السياسيّة، وإنّما حرص على استخدام المتاح تاريخيّاً وسياسيّاً، وتوظيفه لبناء دولته»[1]. ولم يكن ثمّة قاسم مشترك يجمع بين هؤلاء جميعاً، وبدا الجامع الإسلامي، وهو أكثرها شمولاً، غير مناسب من جهتين؛ أولاهما عدم الاستقلال، لكونه لا يميّز الدولة التي يسعى لتأسيسها عن محيطها العثماني، والثاني عدم الجامعيّة كونه يستبعد الأقباط والأوربيّين، فكانت الجامعة السياسيّة هي «المصريّة»، لا بالمعنى العرقي، وإنّما الثقافي الناتج عن الوجود المتأثّر، بشكل كبير، بالموروث الإسلامي، فأمر محمد علي «بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب في الجيش؛ لأنّها جامعة للفيوضات الأزليّة، فإذا ما قرأها جنود الجهاديّة في أيام التدريب، قبل الشروع فيه، ثمّ باشروا التمرينات عقب القراءة، كان ذلك مستوجباً للفيض والبركات»، كما «أوحى» إلى بعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا في الحملة؛ «لإضفاء الطابع الشرعي على النشاط الجهادي»[2]، و«اضطرّ» القائد الفرنسي للجيش «إلى اعتناق الإسلام تسهيلاً لهذه المهمّة»، بعدما ووجهت قيادته بصعوبات جمّة من الجنود[3]. وفي

(1) المرجع نفسه، ص29.
(2) المرجع نفسه، ص18.
(3) السروجي، محمد محمود، الجيش المصري في القرن التاسع عشر، دار العين، 2012م، ص16.

المجمل، إنّ المصريّة لم تُطرح، في هذا الوقت، بوصفها إطار انتماء، وإنّما إطار عمل مشترك.

وعلى غرار «التنظيمات» العثمانيّة، قامت «المصريّة»، وقت محمد علي، على تصوّر إمكان الفصل بين الروحانيّات والمادّيات، والقبول بالوافد في الثانية دون الأولى، فتأسّس الجيش المصري على أسس قتاليّة حديثة، وبلغ نصيبه ما يتراوح بين (33 و60%) من الإنفاق السنوي، في الفترة بين (1805 و1847م)[1]، وصار الأقوى في الشرق الأوسط[2]، كما ظهرت البعثات التعليميّة إلى أوربا، التي «كانت تتّجه، في غالبها، إلى ما يمكن تسميته، وقتها، بالصنائع، كالطب والهندسة. أمّا العلوم الإنسانيّة، فكانت البعثات فيها جدّ قليلة»[3]. ولم تتشكّل هذه البعثات من المصريّين «أولاد العرب»، وإنّما كان جلّ قوامها، في البداية، من «الأتراك والجراكسة، أو من المتمصرين من ذوي الأصول التركية والجركسية»[4]. كما أنشئت، في الوقت ذاته، المدارس الحديثة، التي جعلت التعليم «عمليّة منعزلة يكتسب الأطفال، من خلالها، مجموعة من التوجيهات والإرشادات»،

(1) Egypt's Nineteenth-Century Armaments Industry. Dunn, John. 2, s.l.: Society for Military History, 1997, Vol. 61, p. 233.

(2) Goldschmidt, Arthur. Modern Egypt: The Formation of a Nation-State. Cairo: The American University in Cairo Press, 1990, p. 19.

(3) البشري، طارق، الحركة السياسيّة في مصر 1945/ 1953م، دار الشروق، ط2، ص34.

(4) البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص27.

بعدما كانت عمليّة شبه تلقائيّة ترتبط، أساساً، بالدخول في المجتمع، وتعلّم الحرف[1].

لم تكن قدرة الدولة المصريّة على تشكيل الجماعة الوطنيّة تكافئ قوّتها المادية، غير أنّ مساراتها، على مدار القرن التاسع عشر، كانت ذات أثر بالغ في تطوّر المجتمع، وتغيّر نمط الحكم، وأوّلها مسار التمصير، الذي وضع البذور الأولى للجماعة الوطنيّة، والتعامل مع «المصريّة» باعتبارها هويّة. وقد بدأ ذلك سنة (1822م)، بضمّ محمّد علي أربعة آلاف مصري مسلم إلى الجيش[2]، قبل أن يجنّد سعيد الأقباط[3]، ويستبدل التجنيد الإجباري بالجزية سنة (1855)[4]. وجاء «تمصير القضاء الشرعي» بتعيين القضاة من قبل الوالي بدل الخليفة العثماني في السنة نفسها[5]. وعرّب رفاعة الطهطاوي صحيفة (الوقائع المصريّة) بعدما كانت التركيّة لغتها الرئيسة[6]، وتحوّلت العربيّة إلى لغة رسميّة

(1) Mitchell, Timothy, Colonising Egypt, University of California Press, 1998, P. 85.

(2) البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، مرجع سابق، ص16-17.

(3) The State and the Church in Nineteenth Century Egypt. Afifi, Muhammad. 3, November 1999, Die Welt des Islams, Vol. 39, pp. 273-288, p. 282.

(4) Farah, Egypt's Political Economy: Power Relations in Development, 2007, AUC Press, p. 100.

(5) البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص36.

(6) المرجع نفسه، ص35.

للمخاطبات الحكوميّة سنة (1869م)، وعُيّن قضاة أقباط خلال حكم الخديوي إسماعيل، بالتزامن مع إنشاء المحاكم الحديثة، حيث «صار القضاء قضاءً مصرياً، يخضع له المصريون عامّةً، على أساس الجامعة الوطنيّة»[1]، وتجلّى التمصير بشكل أكثر وضوحاً في أعقاب ثورة (1919م)، بقانون منع تملّك الأجانب للأراضي[2]، وكذا إنشاء بنك مصر سنة (1920م) (لتمويل الأنشطة الصناعيّة)، واتحاد الصناعات بالقطر المصري[3].

ثاني المسارات كان التحديث القائم على أن تقتحم الدولة «المجتمع، وتنظّم العلاقات الاجتماعيّة، وتستخرج الموارد، وتستخدمها بطريقة محدّدة سلفاً»[4]، بهدف الإدارة «الرشيدة» لشؤونه، وقد ظهر ذلك في إنشاء جيش محترف، وجهاز بيروقراطي حديث (بدأ بتطوير ديوان الوالي في (1805م)، ثم رفع مستوى دواوين الجهاديّة والداخليّة إلى درجة النظارة)، ونظام التعليم المدني الحديث، كما ظهر في سيطرة الدولة على الموارد الاقتصاديّة، بتأميم الأراضي الزراعيّة، وإدخال العديد من الصناعات المملوكة للدولة، وإنشاء مشروعات الري[5]، وإصدار

(1) المرجع نفسه، ص37.

(2) Farah, Egypt's Political Economy, p 29.

(3) حسني، محمد، الحركة العمالية المصريّة حتى 1952، أوراق اشتراكيّة، مركز الدراسات الاشتراكيّة، تشرين الثاني/نوفمبر 2009م.

(4) Owen, Roger. Egyptian Political Economy, MERIP http://merip.org/mer/mer169/egyptian-political-economy

(5) Farah, Egypt's Political Economy, p. 26.

القوانين المنظّمة للعمل الزراعي، والمحدّدة لنوعيات المحاصيل الزراعيّة، واستقدام العبيد للمشاركة في الأنشطة الزراعيّة[1]، واستخدام عوائد التصدير في تطوير البنية التحتيّة على نحو أدّى إلى تزايد الوجود الأجنبي؛ إذ نجحت بريطانيا في الحصول على مشروع السكّة الحديديّة بين الإسكندريّة والسويس[2]، ثمّ استخدم الخديوي إسماعيل عوائد التصدير في مشروع تحديث القاهرة على النمط الفرنسي، في إطار ما يذهب بعضهم إلى كونه محاولة أعمّ لتغيير «نمط حياة الإنسان المصري... وغيّر التقويم من الهجري إلى الميلادي، وغيّر الساعة من العربي إلى الإفرنجي، وغيّر الأزياء، وغيّر نمط المعيشة»[3]. وكان من تجليات التحديث ظهور المجلس النيابي، وبداية الاستناد إلى القانون المكتوب، وتزايده آليةً لإدارة المجتمع، والتدخّل في شؤونه، واعتباره (القانون) أساس الشرعيّة التي كانت قبل ذلك متعدّدة، وفي بعض أبعادها دينيّة متجاوزة[4].

---

(1) Cuno, Kenneth M. African Slaves in 19th-Century Rural Egypt, International Journal of Middle East Studies, v 41, 2009, pp. 186-188.

(2) محمد سالم، لطيفة، القوى الاجتماعيّة في الثورة العرابية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2009م، ص13.

(3) جمعة، علي، التجربة المصريّة، نهضة مصر، القاهرة، 2008م، ص19.

(4) تظهر فكرة الشرعيّة المتجاوزة، على سبيل المثال، في الأوقاف، التي لم تكن تتأسّس وفقاً لقانون مكتوب، وإنّما تستمد شرعيّتها من مصدر متجاوز للدولة والقانون، وهو الشرع الشريف، وكذلك الاحتساب =

أمّا ثالث المسارات، فكان الدولنة؛ أي سطو الدولة على المؤسّسات الأهليّة، وفي القلب منها المؤسّسات الدينيّة، التي مزجت وظيفتها الدينيّة بوظائف اجتماعيّة؛ أهمّها تمكين المجتمع من التنظيم الذاتي لشؤونه، وإيجاد نخب مستقلّة نسبيّاً عن الدولة، ولها صلات عميقة بفئات مجتمعيّة واسعة، ومن ثمّ، فقد مثّلت تهديداً للـ «سيادة»، التي هي الفكرة المركزيّة للدولة الحديثة، والتي أخذت، من ثمّ، في بسط نفوذها التدريجي على تلك المؤسّسات الأهليّة (والدينيّة منها بشكل أخصّ)، حتى أحكمت قبضتها عليها، كما حدث مع الأوقاف (بإنشاء ديوان عمومي الأوقاف سنة (1835م)، وتحوّله إلى نظارة سنة (1878م)، وعودته ديواناً سنة (1884م)، ثم وزارة سنة (1913م)؛ وبالتدخّل في «مصارف» الأوقاف بالقانون رقم (48) لسنة (1946م)، ثم القانون (30) لسنة (1957م)؛ والطرق الصوفيّة (بإصدار فرمانات اعتماد شيخ مشايخ الطرق، ثم تدخّل الدولة لـ: «تحديد مجالات السلطة لكلٍّ من شيخ السجادة البكريّة، وشيخ الأزهر»، فإصدار

= العام (بخلاف وظيفة المحتسب التي كانت تحتاج إلى رسم الحاكم)، والطرق الصوفيّة، وقد أثمرت هذه الشرعيّة المتجاوزة ما يسميه الدكتور إبراهيم البيومي غانم «المجال المشترك» بين المجتمع والدولة، الذي يقوم على «أساس قاعدة نظريّة مستقلّة في أصل وضعها (عنهما، وهي الشرع الشريف)... ويسهم في تكوينه الحكام والمحكومون... و(يحقّق) فائدة مشتركة لكل من المجتمع والدولة معاً». للمزيد عن المجال المشترك، انظر: غانم، إبراهيم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، ص27-28.

لائحة الطرق الصوفيّة في (1895م)، فلائحة (1903م)، وتعديلاتها (1905م)، وصولاً إلى القانون (118) لسنة (1976م))[1]، والأزهر الشريف (بتعيين شيخه بعد وفاة الشيخ الباجوري سنة (1860م)، وكانت الدولة، قبل ذلك، لا تتدخّل، مطلقاً، في تعيين الشيخ الذي كان يتم باختيار علماء المؤسّسة)[2]، ثم بدأت مساحات استقلال الأزهر عن الدولة تتآكل بإصدارها القوانين المنظّمة له، بدءاً من التنظيم القانوني لطريقة الحصول على العالميّة في (1872م)، فالتحديد القانوني لمؤهّلات المدرّس الأزهري في (1885م)، فتأليف مجلس عالٍ لإدارة الأزهر (1908م)، فتحديد اختصاص شيخ الأزهر في (1911م)، فتحديد نظم التعليم في الأزهر سنة (1930م)، وصولاً إلى القانون (103) لسنة (1961م)، الذي أحال الأزهر جامعة حكوميّة، وشيخه موظّفاً عاماً، فكانت المحصّلة النهائيّة أن قامت الدولة بتصفية «مؤسّسات المجتمع التقليديّة، ليس لإحلال المؤسّسات الأهليّة الشعبيّة الجديدة محلّها، ولكن لإحلال السيطرة المركزيّة للدولة الحديثة محلّها، وهي التي قضت، تباعاً، على التكوينات الأهليّة التقليديّة، لا لتفسح لتكوينات شعبيّة أهلية أحدث وأكفأ، من حيث الإدارة اللامركزيّة، واتّخاذ القرارات الذاتيّة، ولكنّها قضت على القديم لتنهي الوجود الذاتي لمؤسّسات

(1) حسن، عمار علي، التنشئة السياسيّة للطرق الصوفيّة، دار العين، 2009م.

(2) Hanna, Nelly. Culture in Ottoman Egypt, p. 90.

تعتمد على فكر، وأعراف، وصلات اجتماعيّة راسخة، ولتنشئ واجهات مؤسّسات حديثة، تنشأ، وتعمل، تحت الهيمنة السياديّة لجهاز الدولة القابض»[1].

4- الدولة من الوجود إلى الحكم:

كان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومعه الثلث الأول من القرن العشرين، مفصليّاً في إعادة إنتاج الهويّة المصريّة؛ إذ كان سلطان الدولة فيه قد اتسع، حيث صارت، بفضل شبكات المواصلات، وتطوّر جهاز الدولة، تتحكّم لا في القلب فحسب، وإنّما في الأطراف كذلك، وكانت منفصلة في هويّتها عن عموم المصريّين، الذين تشكّلت هويّاتهم عبر مؤسّسات أخرى كانت، في ذلك الوقت، مؤثّرة، كالطرق الصوفيّة والأزهر، وهويّاتها مركّبة بعيدة عن التنميط، والتشييء، والتجريد اللازم لحكم الدولة، بينما انحصرت هويّة الدولة في الفترة السابقة لذلك في مجموعات محدّدة هي المدارس الحديثة، وجماعة (المقطم) و(المقتطف)، وصحيفة (الجريدة)، وكلّها مجموعات ضيّقة. وكان هذا الانفصال في الهويّة يمنع من إتمام تحوّل الحكم من نمط كانت المؤسّسات الأهليّة صاحبة التأثير الرئيس فيه، إلى نمط تؤدي فيه الدولة المركزيّة (القوميّة، الحديثة، ذات السيادة) الدور الرئيس في التنظيم والتوجيه والإدارة[2].

(1) البشري، طارق، تقديم كتاب الأوقاف والسياسة في مصر، لإبراهيم البيومي غانم، ص9.

(2) يتجلّى ذلك، أساساً، في ظهور الاقتصاد مجالاً مستقلّاً، بعدما كانت =

غير أنّ تأسيس شرعيّة هذه الدولة الحديثة تمّ من خلال ثلاث قنوات رئيسة: التعليم الحديث، والقانون، والمؤسّسات التقليديّة المعاد صياغتها في قالب الدولة الحديثة. أمّا التعليم الحديث (المتمثّل في المدارس والبعثات)، فقد تطوّرت مؤسّساته بشكل كبير، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فظهرت المدارس العسكريّة، وغيرها من المدارس الحديثة، ثم ظهرت مدرسة دار العلوم سنة (1872م) لتخريج المعلمين، ثم مدرسة القضاء الشرعي في (1907م) لتتولّى تدريب القضاة الشرعيّين،

= لفظة الاقتصاد تعني الحكومة والإدارة (إذ كانت الدولة في كلّ أنظمة الحكم السابقة لليبراليّة الجديدة متداخلة في الاقتصاد، ولكن بأشكال أقلّ تنميطاً، وأكثر تبايناً). والنظر إلى الاقتصاد على أنّه فنٌّ مستقلّ هو تحوّل يعبّر عن سلخ التعاملات المالية عن السياقات الاجتماعيّة، واعتبارها مقصداً مستقلاً يمكن رصده، ويسمح، من ثمّ، بنوع من التعميم والمقارنة بين أداء البلدان المختلفة، ومن ثم تقييم أداء الحكام على أساسه، باعتباره المعيار الأكثر «موضوعيّة»، كما يسمح بالتنبؤ بالمستقبل، ومن ثم المساهمة في ترشيد الإدارة، وتكون النتيجة أن يصير الاقتصاد وسيلة تحكّم في السياسة، باعتباره الأكثر موضوعيّة، والأقدر على قراءة المستقبل، ويتحوّل المواطن من كونه إنساناً إلى كونه أداةً في المعادلات الاقتصاديّة، وتزداد الحاجة إلى التنميط للأفراد والقوانين، والمركزة والتوحيد للقانون، «والقضاء على الممارسات العشوائيّة والقرصنة، وعلى تدخّل الأفراد والجماعات الوظيفيّة والأسريّة» للمساهمة في الترشيد. انظر، على سبيل المثال: المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، دار الشروق، 2005م. ولانطباق ذلك على الحالة المصريّة، انظر:

Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Berkeley University of California Press, 1991).

فجامعة فؤاد في (1908م)، وتوازى ذلك مع تغير طبيعة البعثات التعليميّة؛ إذ ذهب الطلبة في سنّ أصغر يجعلهم «أقلّ منعة»، ولم يصحبهم، كما في السابق، وعّاظ الأزهر، ولم تعد البعثات تقتصر على الصنائع، وإنما اتّجه كثير منها إلى العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، فأنتجت نخبة ثقافيّة حديثة «دولتيّة» أساساً، لها تجليات «علمانيّة»، كالأستاذ علي مبارك، و«إسلاميّة» كالشيخ رفاعة الطهطاوي، على حد سواء، تباينت في رؤيتها للمستقبل، واتّفقت في خضوعها لتصورات مركزها الدولة، كما أنتجت المؤسّسات التعليميّة الناشئة جيلاً كاملاً من «الدولتيّين»، كان منهم الشيخ محمد عبده، الذي تولّى الإفتاء في (1899م)، والأستاذ البنّا، الذي تخرّج في دار العلوم سنة (1927م).

وأمّا القناة الثانية، فكانت القانون؛ إذ شهدت الفترة ذاتها تزايد الاعتماد على القانون المكتوب، لما يوفّره من «تنميط» و«تجريد» تحتاج إليه الدولة الحديثة في الإدارة، وبسبب كثرة البعثات إلى فرنسا، كان التأثر كبيراً بالقانون الفرنسي القائم على المركزيّة الشديدة لدور الدولة، واتّساع سلطانها، وهو ما يعني احتياجها إلى قدر كبير من الشرعيّة، وظهرت المحاكم المدنية والمختلطة متوازية مع وجود المحاكم الشرعيّة في أوّل الأمر، ثمّ انتقلت الولاية العامّة من الشرعيّة إليها، وكادت المحاكم الشرعيّة تقتصر على الأحوال الشخصيّة، الأمر الذي زاد من البون بين المواطن بتكوينه الثقافي الموروث والدولة بنمط حكمها الحديث، غير أنّ الدولة أضفت الشرعيّة على قوانينها الحديثة من خلال

فكرة «تقنين الشريعة»؛ أي صوغ أحكامها «في نصوص مرتّبة، ووضع هذه النصوص في مجموعة مبوّبة، أو مرقّمة، على غرار القوانين الحديثة من مدنيّة، وجنائيّة، وإداريّة»[1]، وربط المخالفات بالعقوبات، وهي الفكرة التي مثّلت تجسيداً لفكرتي التمصير والدولنة كذلك، فجاءت أولى محاولات التقنين بمثابة ردّ فعل «مصري» لمجلّة الأحكام العدليّة الصادرة من الباب العالي سنة (1876م)[2]، وتمثّلت في لجان ترأّسها محمد قدري باشا (وزير الحقانية)، انتهت بإصدار مجموعة من القوانين سنة (1883م)، عبّرت عن قبول بالإدارة، من خلال الدولة المركزيّة القائمة على أسس شرعيّة قانونيّة مكتوبة.

كانت مساعي تقنين الشريعة مركزيّة في صناعة الهويّة المصريّة الحديثة؛ إذ هي مساعٍ «تأريثيّة» بامتياز، كونها تقدّم «الموروث» في إطار «حديث» يحكم عليه، ويسمح، من ثمّ، بوجود الوافد (الرأسمالي الحديث)، الذي يُعاد إنتاج الموروث في ضوئه. ولم يكن غريباً، من ثمّ، أن يتمّ الدفاع عن التقنين، باعتباره ضرورة؛ لأنّ القانون أساس الحكم فيها، ولأنّ «تعدّد الآراء الفقهيّة، وكثرة الاختلافات في المسألة الواحدة؛ ليس بين فقهاء المذاهب المختلفة فحسب، وإنّما، أيضاً، بين فقهاء المذهب الواحد، جعل من العسير على قضاة المحاكم الاهتداء إلى الحكم الواجب

(1) غانم، إبراهيم البيومي، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، الشروق الدولية، القاهرة، 2011م، ص26.

(2) المرجع نفسه، ص46.

التطبيق في الحالات المتماثلة، وهو ما يعني، بدوره، إهداراً لمبدأ المساواة أمام القانون (وفق منطق الدولة القوميّة الحديثة، الحريص على التنميط، والممهّد لحكم السوق)»[1]. وظلّت، من ثمّ، مساحات التقنين تتّسع مع مساحة حكم الدولة، فنصّت المادّة (149) من دستور (1921م) على أنّ «الإسلام دين الدولة»، ثمّ نصّ دستور (1973م) على أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسي للتشريع»، قبل أن تجعلها تعديلاته في سنة (1980م) «المصدر الرئيسي للتشريع»، وعرّف دستور (2012م) تلك المبادئ بأنّها «أدلّتها الكلّيّة، وقواعدها الأصوليّة والفقهيّة، ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السُّنّة والجماعة».

وأمّا ثالث القنوات، فكانت المؤسّسات التراثيّة المعاد إنتاجها، وأهمّها الأزهر، والطرق الصوفيّة؛ والأزهر أعيد إنتاجه من خلال القوانين (التي سبقت الإشارة إليها)، ومن خلال تفكيك دوره بإنشاء مدرسة القضاء الشرعي، ودار العلوم، ودار الإفتاء، ومن خلال انتزاع أوقافه، التي هي معتمد استقلاله، ودولنة الطرق الصوفيّة التي هي ظهيره المجتمعي، فسمح هذا كلّه للدولة بالتدخّل المتزايد في شؤونه، وتلبية مطالب أبنائه الأزهريّين من المطالبين بتغيير ملامح منهجه العلمي، مثل محمد عبده، ومصطفى المراغي، ومصطفى عبد الرازق، ومحمود شلتوت. أمّا الطرق الصوفيّة، فقد تراجع دورها بتفكّك النقابات، والشبكات المحلّيّة المترابطة معها، بصعود الدولة الحديثة، وبتآكل قدراتها

(1) المرجع نفسه، ص33.

الماليّة بسبب تأميم الأوقاف، فكانت أهمّ الآثار الانتقال التدريجي في الهيمنة على التعليم من المؤسّسة الدينيّة إلى الدولة، وتأثّر المؤسّسة الدينيّة في نظمها التعليمية، بشكل متزايد، بمنطق الدولة وفلسفتها.

ظهرت آثار هذا «الزحف غير المقدّس»[1] للدولة على المؤسّسة الدينيّة، وتوظيفها إيّاها لصناعة الهويّة الحديثة، في زيادة الاستخدام السياسي للدين، حتى في أوج الدولة في العصر الناصري (ربّما لمواجهة خصومها السياسيّين من التيّار الإسلامي)، ولجأت إلى التبرير الإسلامي لجُلّ مواقفها، وخلال العقود التالية ظهرت تبعيّة مواقف الأزهر (مدّعية الاستناد إلى الشريعة) لمواقف الدولة، الأمر الذي ظهر، على سبيل المثال، في مجال السياسة الخارجيّة؛ ففي سنة (1973م)، أكّد شيخ الأزهر محمد الفحام (1969–1973م) «حتميّة الجهاد ضد إسرائيل لإنقاذ الأراضي الإسلاميّة من سيطرة الأعداء عليها»[2]، ثم أعلن خلفه الشيخ عبد الحليم محمود (1973–1978م) «تأييده لزيارة الرئيس السادات إلى القدس»[3]، قبل أن يفسّر الأزهر تغيير

(1) عبد الفتاح، سيف الدين، رؤية في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي: مقدّمات منهجيّة، في العلاقة بين الديني والسياسي، مصر والعالم، رؤى متنوّعة وخبرات متعدّدة، تحرير مدحت ماهر، الشروق الدولية، القاهرة، 2008م، ص23.

(2) عبد الناصر، وليد محمود، التيارات الإسلاميّة في مصر ومواقفها تجاه الخارج: من النكسة إلى المنصّة، الشروق، القاهرة، 2001م، ص70.

(3) المرجع نفسه، ص71.

موقفه بالقول: إنّ «معارضته للسلام مع إسرائيل (وقت عبد الناصر) كانت بسبب الاقتناع بإمكانيّة إلحاق الهزيمة بها»[1]. وقد ازداد التوجّس من تبعيّة المؤسّسة الدينيّة للدولة مع تغيير بعض قادة الأزهر والإفتاء مواقفهم إزاء بعض القضايا بعد تولّيهم مناصبهم.

وهكذا، ومن خلال القانون، والمؤسّسة العلميّة والتعليميّة، قامت الدولة بإعادة إنتاج الإسلام ليصير ديناً مصرياً دولتيّاً حديثاً، تقوم على أساسه الهويّة المصريّة، ويساعد في إضفاء الشرعيّة على الدولة ومشروعها السياسي.

5- الإسلاميّون: أبناء الدولة غير البررة:

ظلّت الدولة، طيلة الثلثين الأوّلين من القرن التاسع عشر، هي الحاضن الرئيس للهويّة المصريّة، فكانت «حتّى الثورة العرابيّة التنظيم الأوحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها»[2]، وقامت خلال تلك المدّة بتفكيك التنظيمات المقاومة لوجودها، مطلقاً، في المجال العام المصري، ومن بينها الأزهر والطرق الصوفيّة، وأدّى إضعاف هذه المؤسّسات إلى إيجاد فراغ كان لا بدّ من ملئه بمؤسّسات أخرى تعمل وفق منطق هذه الدولة الحديثة.

فمع نهايات القرن التاسع عشر، دافع الشيخ محمد عبده عن العمل في ظلّ الدولة في حقل التعليم تحديداً، وكان من المنادين

(1) المرجع نفسه، ص72.
(2) البشري، طارق، المسلمون والأقباط، ص12.

بالإصلاح من خلالها، فأسهم في إضفاء الشرعيّة على هذه الدولة، وعبّر عن أمر واقع جديد كانت فيه الدولة هي صاحبة النفوذ الأوسع في تشكيل الوعي، فكان ذلك إيذاناً بتوسّع الانشغال بالسياسي على حساب الاجتماعي عند المتديّنين، الذين صارت الدولة مقصدهم الرئيس، يسعون إليها، ثم يسعون بها إلى التغيير في المجتمع، فصار «تقنين الشريعة» هدفاً أسمى، وصار استعمال الدولة في بثّ القيم الدينيّة مسلّماً به، من غير الالتفات كثيراً إلى الأسئلة المتعلّقة بشرعيّة هذه الدولة المتسلّطة، وبمدى مناسبة هياكلها وبناها، والفلسفة التي تقوم عليها للشريعة التي ينادون بها.

في هذا السياق تحديداً، نشأت الحركات الإسلاميّة الحديثة، فكانت حركات «دولتيّة»، حلّت في الدولة الحديثة محلّ الطرق الصوفيّة قبلها؛ إذ عبّرت عن تيّار متديّن يسعى إلى تحكيم الشرع من غير تحدٍّ لطريقة إدارة المجتمع (الطرق من خلال المؤسّسات الأهليّة، والحركات الإسلاميّة من خلال الدولة)؛ ولذلك لم يكن غريباً أن تستخدم الحركات الإسلاميّة شبكات الطرق الصوفيّة (التي أهملت للأسباب السابق ذكرها) في التوسّع والانتشار، وأن تستند إلى بعض الطقوس والمفاهيم الصوفيّة (بعد أن تُعيد تعريفها وتوجيهها) تماشياً مع الأعراف والثقافة السائدة وقتئذٍ[1]، ولاسيّما

(1) يظهر ذلك، جلياً، في كلام الأستاذ البنا عن الطاعة والولاء، وعن «الفناء في الحق»، وإن كانت الإخوان، باعتبارها جماعة حديثة، قد أحلّت التنظيم محلّ الشيخ المربي عند الصوفيّة، فتمحور الأفراد حول التنظيم لا الشيخ.

خارج المدن التي كانت آثار التحديث قد أتت عليها، وأن تصل الحركة، من خلال هذه الشبكات، إلى القرى والنجوع، على نحو لم يصل إليه غيرها.

النظر إلى الإسلاميّين في هذا السياق، بالإضافة إلى قراءة إنتاجهم الفكري، يؤكد أنّ تأثّرهم بالدولة ومنطقها يفوق تأثّرهم بالموروث من الشريعة، وأنّهم وقعوا، من حيث لا يدرون، في شراك ما تصوّروا مقاومته بأن استبطنوا فلسفته، فأُسِروا، وغيرهم من الفاعلين السياسيّين، بسحر الدولة مع عقلانيّتها، اللذين يخضعان الفاعلين الاجتماعيّين بشكل متزايد لسلطانها؛ إذ «بمجرد أن تؤسّس الدولة أشكالاً للحكم، من خلال تكنولوجيّات الكتابة، تكون قد أسّست، في الوقت نفسه، إمكانيّة أشكال التزوير، والتقليد، والمحاكاة، لأداء قوّتها»[1]؛ أي أنّها تضع الأنماط والأسس الحاكمة لمعارضتها، والخروج عليها، فتأتي هذه المساعي مرسّخة لأصلها، ساعية لتغيير بعض وصفها.

والإسلاميّون، بصفتهم تياراً يعمل في إطار نمط الحكم السائد، يتغيّرون بتغيّر هذا النمط السائد، فكانت نشأتهم أقرب إلى تصوّرات الدولة منها إلى التصوّرات الموروثة، وإن لم تتبنّ، بالكامل، في نشأتها رؤية الدولة (كما يظهر في اضطراب رؤية الأستاذ البنا للعمل الإسلامي الحزبي على سبيل المثال[2]، ثمّ

(1) داس، فينا، توقيع الدولة: مفارقة الغموض، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعيّة، ص325.

(2) قال في رسالة المؤتمر الخامس: «إنّ هناك فارقاً بين حرّيّة الرأي =

اكتملت «دولنتهم» مع وصول الدولة المصريّة إلى أوجها (ظهر ذلك في صعود عدد من القانونيّين في الجماعة، وفي إسهاماتهم الفكريّة المنصبّة على تقنين الشريعة)[1].

ومع اكتمال «دولنة» الإسلاميّين، كان الإسلام قد أعيد إنتاجه بعيداً عن الإسلام الموروث، على نحو يحسن قراءته، لا في المواقف الفقهيّة الجزئيّة للفاعلين الإسلاميّين فحسب، وإنّما في دلالة هذه المواقف الجزئيّة على التصوّرات الكلاميّة، والأصوليّة الكليّة، فالإسلام الموروث، عند المصريّين، هو إسلام أشعري، تقوم أصوله الكلاميّة على إثبات الحسن والقبح الشرعيّين، ونفي ما ذهبت إليه المعتزلة من وجود أوصاف ذاتية في الأمور تستوجب وصفها بالحسن، أو القبح. وعليه، فالمعرّف للحكم الشرعي هو النص فحسب. أمّا الإسلام «المورّث»، والمتجلّي في الحركات الإسلاميّة، وخريجي المؤسّسات الدينيّة الحديثة (سواء ما كانت في أصلها تراثيّة، ثم جرى تحديثها، أم ما أنشئت في أصل وضعها على أسس حديثة) على حدّ سواء، فقد بدا منحازاً،

= والتفكير، والإبانة والإفصاح، والشورى والنصيحة (وهو ما يوجبه الإسلام) وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام، وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية، ويأباه الإسلام، ويحرّمه أشدّ التحريم». (الرسائل، ص146-147)، ثمّ في رسالة اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد قال: إنّ الجماعة «حزب سياسي نظيف». (الرسائل، ص252).

(1) انظر على سبيل المثال: عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، غزة، 2001م.

بدرجات متفاوتة، لمطلق آخر، يجري، من خلاله، تعريف حكم الله على قياس مصلحة الدولة، التي صارت سبباً شرعيّاً كافياً لمخالفة بعض الموروث، ثمّ مع اتّساع البون بين الإسلاميّين والدولة، وظهور الفكر القطبي، المعلي من قيمة التنظيم، في الإخوان، بشكل كبير، في الربع الثالث من القرن العشرين، صعدت «مصلحة التنظيم» مطلقاً إخوانيّاً يتمّ، من خلاله، قراءة النصوص والأحكام الشرعيّة، بينما ظلّت مصلحة الدولة هي المطلق الذي يعرف الحكم الشرعي في إطاره.

وعلى الرغم من نشأة هذا الفارق بين التصوّرات الدينيّة للحركات الإسلاميّة، وإنتاج المؤسّسات الدولتيّة، فإنّ الطرفين جسّدا «مشروع التوريث»، أو إعادة تدوير الدين وإنتاجه، ليصير خادماً لمشروع آخر، وكان الصراع بينهما تجسيداً لانتصار «الحداثة» على الدين، وتحوّل منتجاتها العلمانيّة/ الزمانيّة (سواء الدولة أم التنظيم) إلى مطلقات.

6- من بعد قوّة ضعفاً وشيبة:

وصلت الدولة المصريّة إلى أوج سلطانها في الحقبة الناصريّة، ثمّ بدأت في التراجع، لا لصالح المجتمع الذي سطت عليه، وإنّما لصالح السوق، الذي فكّكت المؤسّسات المقاومة له (سواء التنظيمات النقابيّة، أم المؤسّسات الأهليّة الحادّة من أثره المجتمعي)، فلم يحتج الرئيس السادات، بعد وصوله إلى الحكم، إلى وقت طويل، ليعيد توجيه الاقتصاد بعيداً عن سياسات الاكتفاء الذاتي إلى سياسات «الانفتاح»، التي أفرزت

نفوذاً متزايداً لرجال الأعمال، وأدّت إلى «نزع الصبغة العسكريّة جزئيّاً عن مجلس الوزراء» في أعقاب حرب أكتوبر، واقتراب التسوية السلميّة[1]. وقد اتّسعت مساحة تأثير رجال الأعمال مع عمليات الخصخصة، وتحرير الاقتصاد في العقود التالية.

أدّى صعود السوق، في عصر السادات وما بعده، إلى تنامي الأنشطة الاقتصاديّة غير العسكريّة للجيش، ودخول المؤسّسة في «شراكات استراتيجية» مع رجال الأعمال خلال سنوات حكم مبارك[2]، وتنامي المصالح المشتركة بين كبار البيروقراطيّين ورجال الأعمال بفعل برامج إعادة هيكلة الاقتصاد، ووصل صعود السوق إلى ذروته بعودة جمال مبارك، وإنشاء لجنة السياسات في الحزب الوطني، وكان من ثمار هذه التغييرات أن انضمّ طرف ثالث إلى معادلة الحكم في مصر، مشاركاً البيروقراطيّة والجيش (أطراف الدولة)، وهو رجال الأعمال؛ إذ كان من الثمار الطبيعيّة للمسار النيو ليبرالي «التحوّل من الحكومة (سلطة الدولة وحدها) إلى الحوكمة (تحالف أوسع من الدولة والعناصر الأهم في المجتمع؛ تحديداً رجال الأعمال)»[3]. وأخذ صعود رجال الأعمال شكلاً تدريجياً؛ بدأ باقترابهم من رجال

(1) صايغ، يزيد، فوق الدولة: جمهوريّة الضباط في مصر، مؤسّسة كارنيجي، آب/أغسطس 2012م، ص4.

(2) Henry and Springborg, Globalization and the Politics of Development, pp. 192-193.

(3) Harvey, A Brief History of Neoliberalism, New York: Oxford University Press, 2005, p. 77.

الحكم من غير وجود أوعية رسميّة تضمّهم، ثم ظهر هذا الوعاء في (2003م) في مؤتمر الحزب الوطني، ثم شارك رجل الأعمال محمد رشيد في حكومة أحمد نظيف في (2004م) في «خطوة جديدة لم تشاهد مثلها منذ ثورة 1952م»[1]، تبعها تعيين ستة رجال أعمال في الحكومة التالية.

وبطبيعة الحال، احتاج هذا الطرف الصاعد في إدارة الدولة إلى خطاب ديني يورّث ويشرعن وجوده، فوجد ضالته في تيار الإسلام النيوليبرالي، أو الدعاة الجدد، الذين تبنّوا الرؤية الاقتصاديّة الليبراليّة (القائمة على النظر إلى الاقتصاد على أنّه فنّ ذو قوانين صارمة يمكن تعميمها مستقلّة بشكل شبه كامل عن تعقيدات العلوم الاجتماعيّة، والانشغال بمؤشّراته، باعتبارها أداة كميّة صالحة لقياس مستوى أداء الحكومات، أو الهيئات المختلفة)، فصار المطلق، أو المعرّف لحكم الله، عندهم، هو السوق، وهو ما تجلّى في مشروعات «التنمية بالإيمان»، التي ارتبطت، من حيث مضامينها وأشخاصها، برجال الأعمال، ولاسيّما من ذوي الميول الدينيّة.

ومع صعود السوق بشكل كبير في العقدين الأخيرين، مال الكثير من «أجنحة» جماعة الإخوان لمنطقه، ولاسيّما مع الصعود الكبير لرجال الأعمال في قيادتها، غير أنّ «المطلق»، بالنسبة إلى الجماعة، ظلّ التنظيم، واحتفظت الدولة والسوق بأهمية كبيرة في

(1) Farah, Nadia, Egypt's Political Economy, American univ. Of Cairo Press, 2009, p. 49.

التصوّرات تابعة لهذا المطلق، لا موجّهة له، وتجلّى ذلك في التحول التدريجي، في الإخوان، من خطاب «تقنين الشريعة» إلى «المشروع الإسلامي»، وصارت الجماعة أقلّ وضوحاً في منهجها (فشهدت الجماعة، منذ ذلك الحين، صعوداً للتيارين القطبي والسلفي لينضمّا إلى تيار الأستاذ البنّا، وبقايا تيار تراثي بداخلها، ولم تكن ثمّة رؤية فكريّة تجمع هؤلاء، وإنّما كان المؤثّر في القوة النسبيّة لكلٍّ منهم، في التنظيم، الظرف السياسي والتنظيمي).

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- البشري، طارق:
  - الحركة السياسية في مصر 1945/ 1953م، دار الشروق، ط2، 2002م.
  - المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2004م.
- جمعة، علي، التجربة المصرية، نهضة مصر- القاهرة، 2008م.
- الجندي، مجاهد توفيق، نظام الدراسة بالجامع الأزهر في عصر السيوطي، ط2، 2005م.
- حسني، محمد، الحركة العمالية المصرية حتى 1952م، أوراق اشتراكية، مركز الدراسات الاشتراكية، تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م.
- حمدي (إيمان)، وسبع (حنان)، وسعد (ريم)، ورشدي (ملك)، كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم

الاجتماعية، ترجمة شريف يونس، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2013م.

- السروجي، محمد محمود، الجيش المصري في القرن التاسع عشر، دار عين، 2012م.
- صايغ، يزيد، فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر، مؤسسة كارنيجي، 2012م.
- عبد الفتاح، سيف الدين، رؤية في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي: مقدمات منهجية، في العلاقة بين الديني والسياسي، مصر والعالم، رؤى متنوعة وخبرات متعددة، تحرير مدحت ماهر، الشروق الدولية، القاهرة، 2008م.
- عبد الناصر، وليد محمود، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج: من النكسة إلى المنصة، الشروق- القاهرة، 2001م.
- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسّسة الرسالة، 2001م.
- غانم، إبراهيم البيومي:
  - الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، ط1، 1998م.
  - تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، الشروق الدولية، القاهرة، 2011م.
- محمد سالم، لطيفة، القوى الاجتماعية في الثورة العرابية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2009م.

- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، 2005م.
- يوسف، محمد صبري، دور المتصوفة في تأريخ مصر في العصر العثماني 1517-1798م، دار التقوى للنشر والتوزيع، بلبيس- مصر، 1994م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Masaad, Joseph, Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan, Columbia University Press, 2001.
- Gran, Peter, Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840, Syracuse University Press, 1998.
- Hanna, Nelly, Culture in Ottoman Egypt, in Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Centurym M Daly (ed), 1998.
- Egypt's Nineteenth-Century Armaments Industry, Dunn, John. 2, s.l. Society for Military History, 1997, Vol. 61.
- Goldschmidt, Arthur, Modern Egypt: The Formation of a Nation-State. Cairo: The American University in Cairo Press, 1990.
- Mitchell, Timothy, Colonising Egypt, University of California Press, 1998.
- Afifi, Muhammad, The State and the Church in Nineteenth Century Egypt. 3, November 1999, Die Welt des Islams, Vol. 39.
- Farah, Egypt's Political Economy: Power Relations in Development, 2007, AUC Press.

- Owen, Roger, Egyptian Political Economy, MERIP http://merip.org/mer/mer169/egyptian-political-economy
- Cuno, Kenneth M, African Slaves in 19th-Century Rural Egypt, International Journal of Middle East Studies, v41, 2009.
- Chatterjee, Partha, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse, University of Minnesota Press, 2011.
- Harvey, A Brief History of Neoliberalism, New York: Oxford University Press, 2005.

❊ ❊ ❊

السلطة على الطبيعة والحقيقة

تحليل فوكو لعناصر الحوكمة

في عصر الدولة الليبراليّة الجديدة

د. أشرف حسن منصور[1]

مقدّمة:

في إطار البحث عن شكل الدولة المناسب لنا، بعد انتفاضات «الربيع العربي»، يهمّنا التعرّف إلى الشكل الحالي للدولة في الغرب، وذلك عن طريق أعمق تحليل تمّ تقديمه لهذا الشكل، وهو التحليل الذي قدّمه ميشيل فوكو. وترجع أهمية تحليلات فوكو للسلطة في الغرب إلى أنّها تركّز على الشكل الليبرالي في الحكم، وهو الشكل الذي تميّز به أنموذج الدولة في الغرب. ونظراً لكون الخطاب الليبرالي يشكّل واحداً من أهمّ الخطابات السياسيّة في بلادنا، وقد برز على الساحة، ولا سيّما بعد هزيمة خطاب الإسلام السياسي في اختبار السلطة، فإنّه

---

(1) أستاذ جامعي، مصر.

يهمنا التعرّف إلى ذلك النقد الذي قدّمه فوكو لليبراليّة في الغرب.

إنّ نقد فوكو لليبراليّة يسهم في القضاء على الكثير من الأوهام، التي علقت بالتيارات الليبراليّة العربيّة. وقد سبقت فوكو محاولات كثيرة لنقد الليبراليّة تبرز ارتباطها بالرأسماليّة، وتشكيلها لإيديولوجيا مبرّرة لها (الماركسيّة)، أو تبرز طابعها الشكلي، وعجزها عن إدارة شؤون الدولة، ولا سيّما في وقت الأزمات، وفشل الشكل البرلماني في الحكم (كارل شميت واليسار الجديد). لكنّ نقد فوكو لليبراليّة لا يتناولها باعتبارها إيديولوجيا تبريريّة، ولا باعتبارها قواعد شكليّة صوريّة؛ بل إنّ تحليلات فوكو تكشف عن كون الليبراليّة، أساساً، آلية للحكم، لا تضعف من سلطة الدولة إلّا في الظاهر، ولا تهاجم السلطويّة إلا في شكل واحد فقط، وهو المرتبط بالاقتصاد المخطط (سواء في الأنظمة الاشتراكيّة، أم أنظمة دولة الرعاية)، وتخلق سلطويّة جديدة باسم الطبيعة والحقيقة.

إنّ الخطاب الليبرالي السائد في عالمنا العربي، والذي تهيمن عليه الأفكار الحقوقيّة والتعاقديّة، والمواجه لسلطة الدولة، في حدِّ ذاتها، بحجّة سلطويّتها، كان يمثّل مرحلة ماضية من مراحل تطور الليبراليّة في الغرب، ولم يعد يمثّل المرحلة الحالية؛ ولذلك نحن نقف إيديولوجياً عند القرن الثامن عشر. إنّ التخلّف التاريخي، الذي نعيشه، هو الذي يفرض علينا أن نشهد تجارب سياسيّة تظهر مساوئها، وتتضح، في الغرب، قبل أن نطبّقها

نحن، وهذا هو حال الليبراليّة في بلادنا. وهذه الدراسة تهدف إلى التعرّف إلى مصائر الليبراليّة في الغرب؛ أي مستقبل ما يمكن أن تؤدي إليه السياسات الليبراليّة، إذا ما طُبّقت بالطريقة الغربيّة عندنا.

❊ ❊ ❊

تركّز هذه الدراسة على أبحاث ميشيل فوكو السياسيّة، التي درست تحوّلات السلطة من العصر الكلاسيكي، وعبر عصر الحداثة، وحتى عصر ما بعد الحداثة، تلك الأبحاث المتمثّلة في الدروس الثلاثة التي ألقاها فوكو في الكوليج دو فرانس أواخر السبعينيات: «يجب الدفاع عن المجتمع» (1976م)، و«الأمن والإقليم والسكان» (1978م)، و«مولد السلطة الحيويّة» (1979م). وتتناول الدراسة ذلك التحوّل، الذي رصده فوكو، في ممارسات السلطة، من آليات الضبط والرقابة إلى ميكانزمات إدارة البيئة الحيويّة للسكان داخل إقليم الدولة. هذه الدروس الثلاثة هي التي وضع فيها فوكو كلّ أفكاره وتحليلاته السياسيّة لطبيعة السلطة في الدولة الحديثة، ووضع نظريّته الخاصّة في الليبراليّة الجديدة التي لم ينظر إليها على أنّها مجرّد إيديولوجيا تبريريّة لإجراءات اقتصاديّة، أو مجرّد سياسات اقتصاديّة واجتماعيّة جديدة تعيد إحياء شكل قديم لليبراليّة؛ بل على أنّها الإطار العام لممارسة السياسة الحيويّة (Bio-politics)، وهو نوع جديد من السياسة، نشأ بعد السياسة الانضباطيّة والعقابيّة في

العصر الكلاسيكي[1]. هذه السياسة الحيويّة تشتغل على الخاضعين لها، باعتبارهم كائنات بيولوجيّة أساساً، وتتحوّل السلطة بذلك إلى إدارة لأدقّ تفاصيل الحياة البشريّة، من خلال الحاجة والرغبة والمصلحة.

وفي هذا التحوّل الجديد للسلطة، تشتغل الحوكمة الليبراليّة الجديدة بمفهوم جديد عن الطبيعة والحقيقة؛ فالطبيعي، في إطار الحوكمة الليبراليّة الجديدة، هو البيولوجي الذي تمّ استيعابه بالكامل في آليات السوق، باعتبارها المعبّرة عنه، والحقيقي هو كلّ ما يعبّر عن هذه الآليات في صورة استجابة حكوميّة لها، أو تنظير علميّ لها في صورة اقتصاد سياسي. وتتحوّل الشرعيّة، بذلك، من شرعيّة للدولة ذاتها تأتي من خارجها؛ أي من حقّ طبيعي وعقدٍ اجتماعي، إلى شرعيّة للممارسات الحكوميّة تأتي من داخلها، عن طريق استجابتها للطبيعة والحقيقة؛ طبيعة السوق، وحقيقته الاقتصاديّة. وتصير معايير الحكم على السلطة داخليّة هي الأخرى، مثل النجاح والفشل، الكفاءة وعدم الكفاءة، تلك المعايير التي أصبحت خاضعة للسلطة نفسها نظراً لاستيعاب الحوكمة الليبراليّة لطرفي الوسائل والأهداف. فعندما يكون الهدف من وضع السلطة، ووسيلة الوصول إليه من وضع السلطة أيضاً، تكون معايير الحكم على السلطة في يد السلطة من البداية إلى

(1) كان تحليل فوكو لسياسات الانضباط والعقاب هو هدف كتابه: المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

النهاية. صحيح أنّ هذه المعايير تستند إلى محكّ الطبيعي والحقيقي؛ أي تكون إجراءات السلطة ناجحة طالما كانت مستجيبة للطبيعة والحقيقة، وفاشلة إذا لم تكن مستجيبة، إلّا أنّ الطبيعي صار هو البيولوجي، وصارت الحقيقة هي التعبير العلمي والسياسي عنه. ومن هنا، يأتي وصف فوكو للدولة الليبراليّة الجديدة بأنّها سلطة حيويّة تمارس سياسات حيويّة.

والهدف من هذه الدراسة هو البحث في كيفيّة رصد فوكو لتحوّلات الطبيعي والحقيقي من العصر الكلاسيكي إلى عصر الليبراليّة الجديدة، والكشف عن تمفصلهما في إطار نظرية فوكو في العلاقة بين السلطة والمعرفة، وتوضيح تشكيل الطبيعي والحقيقي بالمعنى الحيوي النيوليبرالي لعناصر الحوكمة الليبراليّة الجديدة.

قدّم فوكو تحليلاته للسلطة باعتبارها مضادة للنزعات التاريخيّة التقدّميّة، وللنزعات الجدليّة الهيغليّة والماركسيّة. لكن هل استطاع فوكو الانفلات من هذه النزعات، بالفعل، كما أراد هو، أم أنّ تحليلاته تضمّنت منطقاً جدليّاً رغماً عن نوايا فوكو، وتوجّهاته المنهجيّة؟ تتوصّل هذه الدراسة إلى أنّ تحليلات فوكو لما أسماه السياسات الصغرى (Micro-politics)، والقوى الصغرى (Micro-power) ولموضوع الليبراليّة ككلّ، لا يمكن فهمها الفهم الصحيح والكامل إلّا بالاستعانة بالإطار الجدلي الماركسي، الذي ستوضّح الدراسة أنّ دروسه الأخيرة تتّجه إليه بطريقة غير مقصودة من فوكو.

تحليل الممارسات الحكوميّة:

ينطلق فوكو، في تحليله لأشكال السلطة في عصر الحداثة الأوربيّة، من تحليل للممارسات الحكوميّة (Governmental Practices)، وليس من دراسة تقليديّة للهيكل السياسي والإداري للدولة[1]. وفي هذا النوع من التحليل، لا يتناول فوكو موضوعات معطاة سلفاً، مثل صاحب السيادة والشعب والرعيّة والدولة والمجتمع المدني، تلك الموضوعات التي تدرسها التخصّصات التقليديّة للعلوم الاجتماعيّة؛ بل سيتناول كيف تنعكس الممارسات الحكوميّة على نفسها؛ أي تفكّر في نفسها، وتعقلن ذاتها، وكيف كان يمكن لثنائيات، مثل الدولة والمجتمع المدني، والسيادة والرعيّة، أن تنشأ من الأصل. والمُلاحَظ أنّ منهجية فوكو هذه هي منهجية كانطية[2]؛ لأنّها تتضمن السؤال عن شروط الإمكان (Conditions of Possibility)؛ إذ يسأل نفسه: كيف كان يمكن للدولة الحديثة أن تنشأ؟ وكيف صارت على ما هي عليه الآن؟ وما هو الأساس الذي ظهرت عليه ثنائية الدولة والمجتمع؟ وعلى

(1) Michel Foucault, Security, Territory, Population. Lectures at the College de France. Edited by Michel Senellart, translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 108-109, 115-116.

(2) ظهرت دراسات كثيرة ترصد هذا الطابع لمنهجية فوكو، نذكر منها:

Djaballah, Marc, Kant, Foucault, and Forms of Experience (New York/London: Routledge, 2008), pp.160ff, 212ff; Koopman, Colin, Genealogy and Critique: Foucault and the Problems of Modernity (Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2013), pp. 108-121.

أيّ أساس ظهر الحكم الليبرالي، والشكل الليبرالي، في الحكومة وفي الدولة؟[1]. لكن بينما يبحث سؤال الإمكان الكانطي عن الشروط القبليّة للمعرفة المشروعة، ويضعها في الملكات المعرفية للعقل، وما فيه من مقولات معرفية قبلية، فإنّ سؤال الإمكان، عند فوكو، يبحث عن شروط إمكان الأشكال السياسيّة في الممارسات الحكوميّة ذاتها، لا في أفكار الحقّ الطبيعي والعقد الاجتماعي.

يبدأ فوكو، إذاً، برصد الممارسات الحكوميّة لا استنباطها من كليّات، من نوعيّة الحقّ، والعقد، والسيادة، والمجتمع، ويكشف، في سياق تحليله، عن كيفيّة ظهور هذه الكليّات عبر تلك الممارسات. طريقته، إذاً، ليست استنباطيّة؛ بل محايثة[2]، لا تنظر إلى الكليّات على أنّها مبادئ، ومنطلقات، وأسس، يبدأ عندها تحليل الممارسات الحكوميّة؛ بل إنّ تحليل الممارسات الحكوميّة ذاتها هو الذي سيكشف، في سياقه، عن ظهور تلك الكليات؛ وبذلك، يكشف عن تكوّنها أو جينيالوجيتها. ومع العلم

(1) Michel Foucault, The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979. Trans by Graham Burchell (Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 2- 3.

(2) بالمعنى البنيوي الجديد للمحايثة، الذي يعني استيعاب البنية بالكامل لكلّ آثارها في داخلها، وغياب عنصر أساسي واحد فيها ينفرد بالفاعلية. حول رفض فوكو للبدء بالكليات التصورية العامة في تحليل موضوعات دراسته، انظر: فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1987م، ص119-125 وما بعدها.

بأنّ تلك الكليّات تنتمي إلى مجال المعرفة، فإنّ فوكو يرفض أن تكون المعرفة سابقة على السلطة؛ بل إنّ الاثنين عنده يتشكلان معاً منذ اللحظة الأولى، ويظلّان في علاقة تشابك، وتضافر، وتمفصّل، بعد ذلك.

خاصية الدولة في عصر الحداثة الأوربيّة:

في حين كانت الدولة، في العصور الوسطى، كياناً سياسيّاً تابعاً لكيانات أعلى وأكبر منها، مثل الكنيسة الكاثوليكية، أو الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، فإنّ ما يميز الدولة، في عصر الحداثة الأوربية، أنّها كانت دولة لذاتها فحسب؛ إذ هي توجد لذاتها، ومن خلال ذاتها، ولا تطيع سلطة أعلى من سلطتها هي؛ لأنّ الدولة هي قانونها الخاص بها، ولا تجد مبرّر وجودها إلا من ذاتها. وهذا هو معنى عبارة (Raison d'état)، التي تُعبّر عن عقلانيّة الدولة، فالدولة ما هي إلا عقلانيّة من نوع جديد، عقلانيّة دولتيّة[1]. وتحليل فوكو، هنا، يكشف عن التمايز الذي حدث لمجال الدولة، وجعله مستقلاً، ومسيّراً بذاته، ومنفصلاً عن الكنيسة والمجتمع المدني أيضاً. فما كان يميز الدولة، في العصور الوسطى، وحتى عصر النهضة، أنّه كانت هناك قيود قانونيّة خارجيّة على سلطتها تتمثل في القانون الإلهي، أو الكنسي، والقانون الطبيعي، ومعه العقد الاجتماعي الذي تأسّس في لحظة ما في الماضي البعيد. هذه القيود كانت خارج الدولة،

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 5.

ولا تنتمي إلى مجالها الذاتي، حيث إنّ خروج الدولة، أو، الأصح، الممارسات الحكوميّة عن تلك القيود والحدود، يقدّم المبرّر الكافي للخروج عليها، وعلى سلطتها، ورفض الطاعة، ومن ثم العصيان والثورة.

كانت هذه الحدود والقيود مبرّرة إلهياً في البداية، ثمّ مبرّرة طبيعيّاً (نسبةً إلى الحقّ الطبيعي) بعد ذلك، ثم تعاقديّاً (نسبة إلى العقد الاجتماعي)، وأخيراً اجتماعياً؛ أي بالنظر إلى الإرادة العامة، التي إذا خرجت عنها الدولة يكون من حقّ المجتمع الخروج عليها. ومعنى هذا التحليل: أنّ الليبراليّة الكلاسيكية للقرن السابع عشر، أعني ليبراليّة هوبز ولوك، أحلّت القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي محلّ القانون الإلهي والكنسي، باعتبارهما قيوداً خارج سلطة الدولة، ولا تنتمي إلى مجالها الخاص، وبهذه الصفة، كانا يسيران، حسب مبدأ القيد الخارجي نفسه، على سلطة الدولة[1]؛ لأنّ ما كان يحكم هذا القيد هو أن يكون خارج الدولة حتى يستطيع تقييد سلطتها، فالقيد يجب أن يكون خارجيّاً وفق هذا التصوّر، وهذا عكس ما صارت عليه قيود الدولة في عصر الحداثة وما بعدها؛ إذ صار القيد داخلياً. ومبدأ القيد الخارجي للدولة سوف ينتهي في القرن الثامن عشر مع نشأة

(1) حول تحليل فوكو لليبراليّة الكلاسيكية، انظر: فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أُلقيت في الكوليج دو فرانس سنة 1976م، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م، ص66-68، 108-112.

ليبراليات السوق والمنفعة؛ أي ليبراليّة «دعه يعمل، دعه يمر»، وما تبعها من الليبراليات النفعيّة.

وهذا هو الفرق بين ليبراليّة هوبز ولوك في القرن السابع عشر، وليبراليّة الفيزيوقراط والاقتصاد السياسي الكلاسيكي والنفعيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فالأخيرة كانت تعمل في خدمة الشكل الجديد للدولة المستقلة، التي لا تجد مبرّرها وشرعيّتها إلّا من ذاتها. فمبرّر وجود الدولة والعقلانيّة، التي تعبّر عنها في عصر الحداثة، كان آتياً من كونها تترك الجميع وشأنهم. أمّا إذا تدخّلت، وأعاقت مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر»، الذي يعبّر عن طبيعة السوق الرأسمالي، فهذا يعني خروجها عن الشرعيّة. والدولة، عندما تتدخّل أكثر ممّا يجب، تفقد شرعيتها. وهذا هو المعنى الذي ورثته الليبراليّة الجديدة من ليبراليّة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويجب أن نلاحظ أنّ الليبراليّة الجديدة قامت بإحياء ذلك المعنى القديم، وأعادت تدويره حالياً، وعلى نطاق عالمي، بعد أن توقّفت مسيرة الشكل الليبرالي للحكم، مؤقّتاً، منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وثلاثة أرباع القرن العشرين؛ أي في عصر دولة الرعاية الاجتماعيّة، والديمقراطيات الاجتماعيّة، والاقتصاد المخطط، وكأنّ هذا العصر في الاقتصاد المخطط لم يكن سوى فترة انتقالية بين عصرين ليبراليين[1].

(1) منصور، أشرف، الليبراليّة الجديدة: جذورها الفكريّة وأبعادها الاقتصاديّة، دار رؤية، القاهرة، 2008م، المقدّمة.

وابتداءً من القرن الثامن عشر، سوف تكون القيود على الحكومة قيوداً غير خارجية؛ أي لن تكون نصّاً إلهياً، أو حقوقاً طبيعيّة، ولن تكون، أيضاً، إرادات طوعيّة من الرعيّة اتّفقت في لحظة ما على الدخول في المجتمع، وتأسيس النظام السياسي؛ بل ستكون قيوداً داخليّة؛ أي في أهداف الحكم نفسه. هذه القيود سوف تحدّد ما يجب القيام به وما لا يجب، ليس ما هو أخلاقي أو غير أخلاقي؛ صالح أو فاسد؛ خيِّر أو شرّير. سوف تنعزل الاعتبارات الأخلاقيّة، والقيميّة، والدينيّة، عن مجال الحكم، ويصير معيار الحكم هو الكفاءة؛ أي الممارسة الحكوميّة وفق ما يُتاح لها من وسائل للوصول إلى أهدافها الخاصّة، وأهدافها الخاصة هي الحكم، ولا شيء غيره.

كما أنّ الممارسة الحكوميّة لن تعمل على تقسيم الرعيّة إلى جزء يخضع للفعل الحكومي، وجزء لا يخضع، ويتمتع بالحرّيّة، ولن تميّز الممارسة الحكوميّة بين الخضوع وعدم الخضوع، سواء أكان هذا الخضوع طوعيّاً، أم إراديّاً، أم قهريّاً. فالتقسيم لن يكون بين الأفراد، أو الناس، أو الرعيّة؛ بل داخل الممارسة الحكوميّة نفسها، بين العمليّات والإجراءات التي يمكن القيام بها، وتلك التي لا يمكن القيام بها، وبين ما يجب عمله، والوسائل المتاحة لعمله، وما لا يجب عمله، حتى لو توافرت وسائله[1]. ومن ثمّ تختفي الحقوق والحرّيّات الأساسيّة، باعتبارها قيوداً على الحكومة، وباعتبارها، كذلك، مصدر شرعيّة الحكومة إذا ما

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, pp. 11- 12.

راعتها، وسبب عدم شرعيّتها، ومن ثمّ الثورة عليها إذا خالفتها، أو لم تستطع صونها. وفي هذا التحليل، يوضّح فوكو أنّ المبادئ الليبراليّة التقليديّة لم تعد تقوم بوظيفتها القديمة في تبرير الحكم، وإضفاء الشرعيّة عليه، لكن هذا لا يعني اختفاءها من الخطابات التشريعيّة، والقانونيّة، والإيديولوجيّة؛ ذلك لأنّ هذا العصر هو العصر نفسه الذي ازدهرت فيه هذه الخطابات؛ بل يعني أنّ الحكومة والحوكمة نفسها لن تعتمد عليها. ويُعدّ هذا نقداً لليبراليّة التقليديّة، باعتبارها كانت مجرد إيديولوجيا؛ أي خطاباً تبريريّاً، وشكلاً في إضفاء الشرعيّة على ممارسات حكوميّة معيّنة. لقد كان ماركس على حقّ، إذاً، عندما حكم على الليبراليّة، في عصره، بأنّها مجرد إيديولوجيا، وانعكاس للبنية التحتيّة للمجتمع الرأسمالي[1].

ويذهب فوكو إلى أنّ القانون لم يكن الأداةَ الفكريّة، أو شكل العقلانيّة، الذي جعل التقييد الذاتي للحكومة ممكناً منذ منتصف القرن الثامن عشر؛ بل إنّ ما كان يقوم بهذا الدور هو الاقتصاد السياسي، ولاسيّما الاقتصاد السياسي الفيزيوقراطي أوّلاً، ثم الاقتصاد الكلاسيكي لآدم سميث؛ لأنّهما تبنّيا مبدأ «دعه يعمل»، ولأنّهما نظرا إلى مجال الحكم على أنّه مجال طبيعي له قوانينه الخاصّة التي يجب أن تُحترم، ثم تترك لشأنها. والذي جعل الاقتصاد السياسي مؤهلاً للقيام بهذا الدور أنّه «لن ينشغل في

(1) Marx, Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy, Translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1993), pp. 240- 244.

التفكير في أشياء مثل الحقوق الأولية المتضمنة في الطبيعة البشريّة، أو في تاريخ مجتمع معيّن؛ بل سيفكّر في الممارسات الحكوميّة ذاتها، وفي تفكيره فيها لن يبحث فيما إذا كانت شرعيّة أو غير شرعيّة بالنظر إلى حقوق ما. لكنّه سيفكّر في الممارسات الحكوميّة بالنظر إلى آثارها لا بالنظر إلى أصلها. كما لن يسأل: ما الذي يبرّر لصاحب السيادة فرض الضرائب؛ بل سيسأل: ما الذي سيحدث إذا رفعنا الضرائب على فئة معيّنة من الأشخاص، أو السلع؟ والمهم ليس ما إذا كان ذلك شرعياً بالنظر إلى القانون؛ بل المهم ما هي آثار هذه الممارسة، وما إذا كانت سلبية أم لا. وإذا ثبت الأثر السلبي، فهذا سيكون دليلاً على عدم شرعيتها»[1]. فالشرعيّة مع الاقتصاد السياسي أصبحت مستمدّة من الآثار المترتّبة على الممارسة الحكوميّة الجديدة، التي تسعى للتقييد الذاتي، وليست شرعيّة مستمدّة من قانون أصلي، أو حقوق أولية.

إنّ الاقتصاد السياسي، حسب تحليلات فوكو، كان متناسباً مع الممارسة الحكوميّة الجديدة، التي تسعى للتقييد الذاتي؛ ولذلك تمّ قبوله بسهولة، باعتباره علماً. ومعنى هذا أنّ علميّة علم ما لا تعتمد على درجة منطقية هذا العلم ومعقوليّته، ولا على اتفاقه مع معايير علميّة مسبقة؛ بل إنّ الذي يجعل العلم علماً هو مناسبته لممارسات سياسيّة وسلطوية معيّنة قائمة بالفعل[2]. هذا

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 13.

(2) Gane, Nicholas: ''The Governmentalities of Neo-Liberalism: Panopticism, Post-Panopticism, and Beyond'', The Sociological Review, vol.60 (2012), pp. 611- 634.

بالإضافة إلى أنّ العلم متمفصل مع القوّة، وليس مجرّد تابع لها، فالاقتصاد السياسي والممارسة الحكوميّة الجديدة، التي تسعى للتقييد الذاتي، نشأا معاً، وفي الوقت نفسه؛ إذ إنّ تحليلات فوكو توضح لنا أنّ هناك نوعاً من التوازي بين المعرفة والسلطة[1]، حيث تنتج السلطة المعرفة، أو، على الأقل، تحدّد ما هو العلم المشروع، وما هي شروط قبوله علماً، مثلما حدث مع الاقتصاد السياسي. ومن جهة أخرى، يشكّل الاقتصاد السياسي، بدوره، الإطار المعرفي العلمي الذي يجب أن تُقاس عليه الممارسات الحكوميّة الجديدة.

وإذا أردنا أن نُقدّم توصيفاً لهذا التحليل، فهل يُعدّ سوسيولوجيا للمعرفة؟ نعم، لكن بمعنى جديد مرتبط بفوكو وحده، وليس مرتبطاً بما كان معروفاً قبله من اجتماعيات المعرفة لدى روّاد هذا العلم، مثل مانهايم. فإذا كانت سوسيولوجيا المعرفة تعني محايثة المعرفة للعمليات الاجتماعيّة، وسيرها في سياقها، وإذا كانت تعني التوازي الأصلي بين المعرفة والمجتمع، لا بمعنى أنّ المعرفة مجرد انعكاس للعمليات الاجتماعيّة، التي تشكل البناء التحتي، كما يذهب النقد الماركسي للإيديولوجيا، فإنّ تحليلات فوكو تنتمي، بالفعل، إلى سوسيولوجيا المعرفة. ففي مقابل النظرية الانعكاسية، التي تدرس المعرفة باعتبارها أثراً لاحقاً لبناء تحتي، أو لواقع مادي يوجد قبلها مكتملاً؛ فإنّ

(1) الكردي، محمد علي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م، ص301 وما بعدها.

تحليلات فوكو تقدّم لنا المعرفة، وهي مساوقة ومحايثة للعمليات الاجتماعيّة السلطوية والحكوميّة، لا لبنية مادية، أو اجتماعيّة، جاهزة. هذا التمفصل الجديد، الذي كشف عنه فوكو بين المعرفة والسلطة، لم يكن معروفاً في أدبيات سوسيولوجيا المعرفة من قبله.

المفهوم الجديد للطبيعة المصاحب للاقتصاد السياسي:

يقول فوكو: «لا يكتشف الاقتصاد السياسي حقوقاً طبيعيّة توجد قبل ممارسة الحوكمة؛ بل هو يكتشف طبيعيّةً ما خاصّة بممارسة الحكومة ذاتها. إنّ مفهوم الطبيعة سوف يتحوّل بظهور الاقتصاد السياسي. وبالنسبة إلى هذا العلم، ليست الطبيعة مجالاً أصلياً ومحميّاً يجب على السلطة ألّا تجور عليه، خوفاً من اللاشرعيّة؛ فالطبيعة هي شيء يجري تحت ممارسة الحوكمة، ومن خلال أدائها»[1]؛ أي أنّ الاقتصاد السياسي سوف يبتعد عن مفهوم الطبيعة التقليدي (سواء كان يعني طبيعة العالم الخارجي، أم طبيعة البشر) الذي كان سائداً في عصر الحقوق الطبيعيّة والعقد الاجتماعي، وهو العصر الأول لليبراليّة الكلاسيكيّة في القرن السابع عشر، الذي عبّر عنه هوبز ولوك. لم تعد هناك طبيعة تقف إزاء الممارسة الحكوميّة، حيث يكون أمامنا شيئان: حكومة وطبيعة؛ بل سوف يكون أمامنا شيء واحد فقط: حكومة تستوعب في داخلها الطبيعة، لكن ليس الطبيعة بالمعنى الكوزمولوجي، أو

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, pp. 15- 16.

البشري؛ بل الطبيعة باعتبارها عمليّات اقتصاديّة تتّخذ قوانينها صفة القوانين الطبيعيّة؛ من ثبات، وحتميّة، وعقلانيّة داخليّة، وانسجام، وتكامل، واكتفاء ذاتي[1]. إنّ الحوكمة استوعبت في داخلها الطبيعة بهذا المعنى الخاص؛ الطبيعة الجديدة للاقتصاد، باعتباره نظاماً يستوعب في داخله البيئة والسكان، باعتبارهم كائنات طبيعيّة في الوقت نفسه. ولأنّ الطبيعة، بهذا المعنى الجديد، قد تمّ استيعابها في الاقتصاد، يجب أن يُترك الاقتصاد لشأنه؛ لأنّه طبيعي، وقوانينه طبيعيّة. هذا هو أصل مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر». ألا يعني هذا توسّع منطق الرأسماليّة حتى استوعب في داخله الطبيعة، أو، بالأَوْلَى، صنع لنفسه الطبيعة المناسبة له؟[2].

ويضرب فوكو أمثلة على ما يقصده بأنّ الاقتصاد السياسي يتعامل مع مفهوم جديد للطبيعة غير المفهوم الحقوقي المرتبط بالحقّ الطبيعي وبالطبيعة البشريّة؛ منها أنّ الاقتصاديّين تعاملوا مع حركة السكان نحو المناطق التي تشهد ارتفاعاً في الأجور، باعتبارها قانوناً طبيعيّاً، وأنّ الرسوم الجمركيّة، التي تحمي الأسعار المرتفعة لوسائل المعيشة تتضمّن احتمال حدوث مجاعة.

(1) Michel Foucault, Secutiry, Territory, Population, pp. 349- 350.

(2) وهذا ما يُدخل في السياق معالجة الجغرافي اليساري ديفيد هارفي لكيفيّة تشكيل الرأسماليّة لمورفولوجيا جديدة، وديموغرافيا جديدة، تناسب هدفها الأساسي، وهو التراكم الرأسمالي. انظر في ذلك:
Harvey, David, Spaces of Capital: Towards a Critical Geography (New York: Routledge, 2001), pp. 237ff.

فطبيعة حركة السكان، وطبيعة وسائل المعيشة، وحركة الأسعار، هي أشياء طبيعيّة يجب أن تُحترم، ولا يتمّ التدخّل فيها[1]. والطبيعي، هنا، يختلف عن الطبيعي بمعنى الحق الطبيعي، أو الطبيعة البشريّة؛ فالطبيعي الجديد هو المرتبط بالسكان، باعتبارهم كائنات بيولوجية تسكن في بيئة حيويّة حاضنة لهم.

معايير الحوكمة الليبراليّة:

وفي هذا السياق الجديد، الذي تُمارس فيه السلطة باعتبارها حوكمة، أو ممارسة حكوميّة، لا يتعلّق الأمر بالشرعيّة، أو عدم الشرعيّة؛ بل بالنجاح والفشل، أو الكفاءة وعدم الكفاءة. لكنّ الشرعيّة وعدمها، في حدّ ذاتهما، سوف يستندان إلى النجاح والكفاءة، أو الفشل وعدم الكفاءة. وهذا السياق نفسه، أيضاً، هو الذي نشأت فيه الفلسفة الوسلية (Utilitarianism). ويُعدّ هذا تفسيراً سوسيولوجيّاً، بالمعنى الذي نجده في تحليلات فوكو[2]، لنشأة الوسلية. فالوسلية، في تحليل فوكو، ليست مجرّد إيديولوجيا تبريريّة، أو شكل في الوعي الزائف؛ بل هي معرفة متمفصلة مع الشكل الجديد للسلطة، الذي اتخذ صورة الممارسة

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 16.

(2) إذا كان التحليل السوسيولوجي التقليدي للمعرفة يأخذ المجتمع وتفاعلاته الاجتماعيّة، باعتباره الأساس الأول الذي إليه تردّ المعرفة، وإذا كان يأخذ المجتمع باعتباره المقولة التفسيريّة الأساسيّة، فإنّ تحليلات فوكو ليست سوسيولوجيا للمعرفة بهذا المعنى؛ ذلك لأنّ المقولة التفسيريّة لديه ليست المجتمع؛ بل القوّة، وترتيباتها، وتمفصلاتها المعرفيّة.

الحكوميّة[1]، هذا الشكل المتمثّل في حوكمة السكان، والموارد، والأسعار؛ أي جعلها عناصر للإدارة والتحكّم الحكومي.

وفي سياق الحوكمة الليبراليّة، سوف يكون هناك معنى جديد للفشل؛ إذ لن يعود فشل الحكومة راجعاً إلى فساد الأمير، أو عدم اتباعه الوصايا الأخلاقيّة، أو الطريق القويم، كما لن يعني عدم طاعة الأمير لقانون الطبيعة الحقوقي؛ بل يعني مجرّد تجاهل قانون الطبيعة، أو الجهل به منذ البداية. والحكومات، في هذا السياق، يمكن أن تكون خاطئة، لكنّها لا يمكن أن تكون فاسدة أخلاقيّاً مثلاً، أو عاصية للقانون الإلهي. يمكن أن تكون فاسدة بالمعنى الاقتصادي والسياسي، لكن ليست فاسدة أخلاقيّاً ودينيّاً. فالحكومة يمكن أن تخطئ نتيجة عدم معرفتها بطبيعة الأشياء التي تحكمها، وجهلها بها. وهنا، يبرز معنى جديد للمعرفة؛ فهي تتمفصل مع السلطة، وتشكل كياناً محايثاً لها، لا مجرد بناء فوقي مقام على أساس علاقات القوة. إنّها، بالأحرى، خيط في النسيج الذي يشكّل السلطة.

المعنى الجديد للحق:

رأينا أنّ الحوكمة الليبراليّة أتت بمفهوم جديد عن الطبيعة، وهو الطبيعة باعتبارها السكان، والبيئة الحيويّة، وحركة الأسعار. هذا المفهوم الجديد أتى معه بتغيّرٍ موازٍ في معنى الحق (Right). كان الحق، في الليبراليّة الكلاسيكيّة، يعني حقّاً أصليّاً مرتبطاً

(1) حول تحليل فوكو للوسلية ابتداءً من بنتام، انظر: المراقبة والمعاقبة، ص206 وما بعدها.

بالطبيعة البشريّة في أن تحصل على كلّ ما يساعدها على الاستمرار في الوجود؛ ولهذا ظهر الحقّ في الملكيّة باعتباره الحقّ الأساسي؛ لأنّ الإنسان، دون ملكيّة خاصة، لن يستطيع ضمان المجال الخاص الذي يحفظ به ذاته. وفي مقابل هذا التصوّر الحقوقي القبلي للحقّ، صارت الحقوق، في عصر الحوكمة الليبراليّة، أشياء تنشأ من المكان الخالي، الذي يجب أن تتركه الحكومة خالياً[1]. فمبادئ حقّ الملكيّة، والحقّ في الإعاشة، والحقّ في العمل، صارت تشكّل ليبراليّة الحقوق الجديدة، لا ليبراليّة الحق الطبيعي القديمة. فقد ظهرت هذه الحقوق عن طريق البحث في أهداف الحكومة ذاتية التقييد ووسائلها: كيف تقيّد الحكومة ذاتها، حيث تسمح لهذه الحقوق أن تنشأ، وهي تنشأ تلقائياً بمجرّد أن تقيّد الحكومة ذاتها؟ الليبراليّة الجديدة، إذاً، هي إحياء، على المستوى الإيديولوجي والخطابي، فحسب، لهذا النوع من الليبراليّة، ذلك النوع الذي يعني أنّ الحقوق الأساسيّة للإنسان موجودة وجاهزة، وما على الحكومة إلا أن تمسك يدها عن التدخّل حتّى تتيح الفرصة لهذه الحقوق الطبيعيّة لأن تظهر وتُصان تلقائيّاً. وتمثّل فلسفة فريدريك هايك الأنموذج الأبرز للإحياء المعاصر لهذا النوع من الليبراليّة، الذي يختلف عن ليبراليّة الحقّ الطبيعي، والعقد الاجتماعي[2].

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 21.

(2) Hayek, Law, Legislation, and Liberty. 3 volumes (Chicago: University of Chicago Press, 1973, 1976, 1979).

المعنى الجديد للطبيعة ولما هو طبيعي:

يكشف فوكو أنّ الحوكمة الليبراليّة تتضمّن العمل بمفهوم جديد عن الطبيعة، وعمّا هو طبيعي، وهو الذي يفهم الطبيعي على أنّه المرتبط بالثروة، ووسائل إنتاجها، والسلع، والأفراد الداخلين في إنتاجها وتبادلها. فالطبيعي، في هذا السياق الجديد، هو كلّ ما يرتبط بالسير الطبيعي لعمليات الإنتاج، والتبادل، والاستهلاك، والطبيعي، كذلك، البشر المرتبطون بهذه العمليّة بشكل طبيعي، باعتبار أنّ السلع هي سدّ للاحتياجات الأساسيّة للسكان. وبذلك تصير حركة السكان، وزيادتهم، ونقصهم، وتوزّعهم على سوق العمل، من موضوعات الممارسة الحكوميّة الجديدة، التي تتعامل مع هذه العناصر على أنّها عناصر طبيعيّة. ويسمّي فوكو عملية إدارة هذه العناصر السياسة الحيويّة (Bio-Politics)، ويصف الليبراليّة بأنّها الإطار العام للسياسات الحيويّة[1].

إنّ فوكو يصف، هنا، وبدقّة، نشأة السوق الرأسمالي، ونشأة الإدارة الحكوميّة المصاحبة له، والمتناسبة معه. لكنّ الذي لم ينتبه إليه فوكو هو السؤال الآتي: هل الممارسات الحكوميّة الجديدة هي التي أنتجت هذا السوق الرأسمالي؛ أي أنتجت موضوعاتها التي تشتغل عليها، أم هل هذه الممارسات تالية في وجودها على ظهور السوق الرأسمالي؟ الحقيقة أنّنا، لكون فوكو لم يطرح هذا السؤال، لا نجد إجابة لديه. لكن منطق فكره، الذي اتضح في

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 22.

محاضرات (**مولد السياسة الحيويّة**)، يقول: إنّه ليست هناك أسبقيّة للممارسة الحكوميّة، ولا لموضوعات هذه الممارسة، وإنّه ليس هناك طرفان يؤدّي الظهور المسبق لأحدهما إلى تحديد ظهور الطرف الآخر، فالممارسة الحكوميّة، وموضوعات عملها، تظهران معاً، وفي الوقت نفسه. لكنّني لا أرضى عن هذه الوجهة في النظر؛ صحيح أنّها جديدة وجذابة، وهي من أهمّ أسباب الانبهار بفكر فوكو، إلّا أنّ العلم يجب أن يشتغل على مقولة السببيّة، ويفتح لها مجالاً للعمل، ولا ينظر إلى كلّ شيء على أنّه آثار متوازية بعضها لبعض؛ مثل البنيويّة، التي التزم بها فوكو في أعماله في الستينيات، ووضع لها صورتها المنهجيّة في كتابه (**أركيولوجيا المعرفة**). إنّ الحل، الذي أقترحه هنا، هو أنّ العلاقة بين الممارسات الحكوميّة الليبراليّة، وموضوعات هذه الممارسات، مثل الثروة، والسلع، والعمل، والسوق، والأسعار، والسكّان، متداخلة، لكنّ الدور الأساسي والحاسم هو للممارسات الحكوميّة. فحسب منطق تفكير فوكو، القوة هي التي تخلق موضوعها. فكما أنّ السلطة الانضباطيّة هي التي خلقت الذوات المطيعة المنضبطة، التي تمارس عليها نمط السلطة الخاص بها[1]، فكذلك، السلطة الحيويّة تنتج الموضوعات الحيويّة التي تخضع، بعد ذلك، لإدارتها وحكمها[2]. وهنا، لا يخرج فوكو كثيراً عن ماركس، الذي سبق أن حلّل السوق

(1) فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص157 وما بعدها.

(2) Foucault, Secutiry, Territory, Population, p. 353 ff.

الرأسمالي على أنّه نشأ نتيجة علاقات هيمنة معيّنة، ولم ينشأ طوعيّاً، وتلقائيّاً، وطبيعيّاً، كما ادعى الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. ولا يخرج كثيراً عن الاتّجاهات الماركسيّة الجديدة، التي تحلّل نشأة الدولة في الغرب، باعتبارها ضامنة لعمل السوق الرأسمالي الحرّ، والتي يجب أن تتّصف بالاستقلال النسبي كي تقوم بهذه الوظيفة، الاستقلال عن السوق وعن البورجوازية في الوقت نفسه[1]. والملاحظ أنّ الطبيعيّة الجديدة، التي يكشف عنها فوكو للسوق الرأسمالي، والحقيقة الجديدة المرتبطة به، هي نفسها التي نقدها ماركس، وكشف عن كونها ليست طبيعيّة، وليست حقيقيّة.

السوق باعتباره موقعاً للحقيقة:

هذا هو ما يكشف عنه تحليل فوكو لنشأة السوق بالمعنى الليبرالي في القرن الثامن عشر. ويعني كون السوق موقعاً للحقيقة، إنّه المكان الذي تظهر فيه حقيقة من نوع جديد، هي الحقيقة الاقتصاديّة والبيوسياسيّة، التي تعبّر عنها القوانين الاقتصاديّة، التي يتخذها الاقتصاد السياسي موضوعاً لدراسته. كما أنّ السوق، باعتباره موقعاً للحقيقة، يعني أنّه موقع إنتاجها أيضاً، لا مجرد موقع ظهورها. لكن الملاحظ أنّ فوكو يعمل،

(1) Nicos Poulantzas, Political Power and Social Classes, Translation editor Timothy O'Hagan (London: New Left Books, 1975), pp.123ff; Poulantzas, Classes in Contemporary Capitalism, Translated by David Fernbach (London: New Left Books, 1976), pp. 70 ff.

هنا، من داخل تراث نظري واحد فقط هو التراث النظري نفسه للاقتصاد الكلاسيكي والنيوكلاسيكي، أيضاً، الذي ينظر إلى حقيقة الاقتصاد على أنّها تكمن في السوق؛ أي في مجال التبادل، لا في المصنع؛ أي مجال الإنتاج. لقد بنى الاقتصاد النيوكلاسيكي سمعته العلميّة، منذ البداية، على أنّه العلم الذي سوف يثبت أنّ القانون الاقتصادي الوحيد والحاكم للعمليّة الاقتصاديّة كلّها يكمن في السوق، وفي مجال التبادل، لا في المصنع، ومجال الإنتاج المادي. دكتاتورية السوق هذه هي التي كان ماركس يقف أمامها، وكانت هدفاً لنقده. الحقيقة أنّ تحليلات فوكو لليبراليّة وللسوق الرأسمالي الليبرالي تعمل في مستوى أدنى من مستوى تعامل ماركس. فهذه التحليلات تشتغل على العلاقة المفصلية بين علم الاقتصاد السياسي والممارسات الحكوميّة للدولة الليبراليّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتقول: إنّ الاقتصاد السياسي نشأ على أساس الآثار، التي تحدثها الممارسات الحكوميّة في الواقع الجديد المكون من السوق الرأسمالي والسكان، بالمعنى الاقتصادي لهذه الكلمة. لكنّه لم يصل إلى درجة نقد هذا العلم، ومعه الممارسات التي يقوم عليها، والواقع الذي تشتغل عليه هذه الممارسات، وهو المستوى الذي كان يعمل فيه ماركس.

يذهب فوكو إلى أنّه، منذ منتصف القرن الثامن عشر، ظهر موقع جديد للحقيقة التي سوف تستخدمها السلطة قيداً ذاتياً على الحكومة. وهذا الموقع الجديد ليس النظريّة الاقتصاديّة، وليس

نوع الحقيقة الموجود في رؤوس علماء الاقتصاد؛ بل هذا الموقع هو السوق نفسه[1]. كان السوق في العصور الوسطى، وحتّى القرن الثامن عشر، موقعاً للعدالة وللتدخّل الحكومي، ففيه تتحقّق العدالة التوزيعيّة، وفيه تتمّ حماية المشتري من البائع، وفيه يتمّ تمكين أفقر الفقراء من شراء ضرورياته. وكل ذلك تغيّر في منتصف القرن الثامن عشر؛ فمنذ هذا التاريخ حدث تحوّل للسوق من كونه مكاناً لعدالة مسبقة تُطبّق عليه من خارجه، إلى مكان يكشف عن طبيعيّة الأشياء وتلقائيّتها، مجال له قانونه الخاص، وطبيعته الخاصة، التي يجب أن تترك لشأنها، وحقيقته الخاصة التي هي طبيعته، وقانونه، وأسعاره[2].

وعندما ظهر السوق، بهذه الطريقة، صار موضعاً للقيد الذاتي للحكومة. ولم يكن السوق، بذلك، عصفاً بمبدأ «مصلحة الدولة العليا» (Raison d'Etat)؛ بل كان تطويراً له، على اعتبار أنّ هذا السوق الجديد صار هو المبدأ المنظّم لهذه المصلحة، وهو، أيضاً، الذي ينظّم هذه المصلحة العليا، من خلال حكومة الحدّ الأدنى والدولة المحدودة. لا يقصد فوكو بذلك أنّ الاقتصاد السياسي، في ارتباطه بمصلحة الدولة العليا، قد وضع أنموذجاً معيّناً للحكم، ولا أنّ السياسيّين قد تمّ إدخالهم في تخصّص الاقتصاد السياسي بعد أن تمّت الدعاية له عندهم، ولا أنّ الأنموذج الاقتصادي للسوق قد أصبح هو المبدأ المنظّم

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 30.

(2) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 31.

للممارسة الحكوميّة. كلّ ما يعنيه فوكو، بتحليله السابق، أنّ الممارسة الحكوميّة قد ارتبطت بعصر معيّن من الحقيقة، عصر جديد يجد الحقيقة في السوق، ويجد معرفة جديدة في السوق. إنّه ارتباط بين الحقيقة والسلطة، والمعرفة والممارسات السلطويّة. يفترض فوكو، دائماً، أنّ هناك في كلّ عصر ارتباطاً ما بين نوع الحقيقة والمعرفة، التي تعبّر عنها من جهة، والسلطة والممارسات الحكوميّة من جهة أخرى، والاثنان نشأا معاً، وفي الوقت نفسه، والاثنان وجهان لعملة واحدة، حقيقة وسلطة في الوقت نفسه، على طريقة جوهر سبينوزا الذي هو فكر وامتداد في الوقت نفسه.

لكن، هنا، بالضبط، تكمن عيوب تحليلات فوكو؛ فهو لا يريد الكشف عن أيّ علاقات سببيّة بين الأشياء؛ بل يريد مجرد الكشف عن الارتباطات والعلاقات الداخليّة بين معرفة ما وسلطة ما. ومن جهة أخرى، لا يكشف عن هذا الشيء، الذي هو معرفة وسلطة في الوقت نفسه، والذي يجعل السلطة قائمة على معرفة معيّنة تسهم في إنتاجها، ومعرفة تسهم في تبرير شرعيّة السلطة، التي تنتج موضوعات هذه المعرفة ابتداءً؛ أي أنّ فوكو وكأنّه يكشف عن علاقات وآثار، لكنّه لا يكشف عن الموضوع الحامل لهذه العلاقات والآثار، ولا عن الجوهر القائم بنسج هذه العلاقات، وإحداث هذه الآثار، وكلّ ذلك لأنّه استبعد مقولة الجوهر، والذات، والموضوع الحامل لآثاره، من رؤيته الفلسفيّة للعالم الإنساني. وأعتقد أنّه خسر الكثير من جراء هذه الاستبعادات. إنّ فوكو كما لو أنّه يكشف عن آثار لجوهر غائب،

توحي تحليلاته بأنّه غير موجود من الأصل. صحيح أنّ تحليلاته تقترب، قليلاً، من فلسفة سبينوزا في الجوهر، والصفات، والأحوال، إلّا أنّ فوكو ليس سبينوزياً إلّا في تحليله لآثار الموضوع الذي يدرسه وعلاقاته، لكنّه لا يتبنّى مقولة سبينوزا في الجوهر، باعتباره سابقاً على آثاره مجتمعة. والحقيقة أنّه يتّفق مع تأويل دولوز لسبينوزا أكثر من سبينوزا نفسه.

الطبيعة والحقيقة في ظلِّ السوق الرأسمالي:

يذهب فوكو إلى أنّ السوق، منذ منتصف القرن الثامن عشر، أصبح موقعاً تظهر فيه حقيقة من نوع جديد[1]؛ حقيقة قوانينه ذاتها، المرتبطة بنوع جديد من الطبيعة؛ الطبيعة الاقتصاديّة. هذه الحقيقة الجديدة أُخذت باعتبارها معياراً للممارسة الحكوميّة، وكذلك قيداً ذاتيّاً عليها. وأصبح السوق موقعاً لتحقيق الممارسات الحكوميّة وتكذيبها، وصار شارطاً للحكومة، ليس باعتبارها جيّدة عندما تحقّق العدالة؛ بل باعتبارها كفؤاً عندما تطيع قوانين السوق، وتطيعها بأن تتركها لشأنها؛ بل تسهّل عملها[2]. وفي هذا

(1) ومعنى هذا: أنّ الأولويّة للموقع، الذي تظهر فيه الحقيقة على المضمون، أو محتوى الصدق، أو الاتساق الداخلي، باعتبارها المعايير التقليديّة للحقيقة. فالحقيقة، في عصر الحداثة الأوربية، صارت هي ما يعبّر عن وسطه المحيط كلّه؛ أي عن موقعه، لا عن أشياء خارج هذا الموقع. وتعد هذه نزعة نسبيّة واضحة، لكنّها ليست نسبيّة فوكو؛ بل نسبيّة الحقيقة نفسها في المجال الذي يدرسه فوكو، وهو السوق الرأسمالي الحديث.

(2) Foucault, The Birth of Biopolitics, pp. 32- 38.

السياق، لم يكن الاقتصاد السياسي مجرّد إيديولوجيا؛ بل كان، بالأحرى، الخطاب الذي تقاطعت فيه الحقيقة الجديدة مع الممارسة الحكوميّة الجديدة، معبراً عن تلك الحقيقة الجديدة في صورة خطاب علمي من ناحية، وهذا هو الاقتصادي فيه، باعتباره كاشفاً عن آليات السوق، وقوانينه التلقائيّة الطبيعيّة، ومن ناحية أخرى، واضعاً دوراً جديداً للممارسة الحكوميّة في شكل سياسة، وهذا هو معنى تسميته بالاقتصاد السياسي. فالتسمية ذاتها تشير إلى تقاطع الطبيعة الجديدة للسوق وتمفصلها مع الحقيقة المعبرة عنها، ومع الممارسة الحكوميّة الجديدة.

لكن يجب أن نتوقف، قليلاً، عند هذا التحليل؛ لأنّ فوكو اكتفى فيه بالتوقُّف عند مستوى واحد من التحليل، وهو المستوى المباشر، ولم ينتقل إلى مرحلة تالية من التنظير؛ لأنّه كان يكره التنظير دائماً. فالتساؤل، الذي يطرح نفسه هنا، هو: ما نتائج تشكيل السوق قيداً ذاتيّاً على الحكومة؟ وما دلالات ذلك؟ لم يطرح فوكو هذه النوعية من الأسئلة؛ ربّما لأنّه كان منشغلاً في التحليل المباشر للمعطيات القائمة أمامه أكثر من التنظير لها. لكن الأسئلة النظرية مهمّة؛ لأنّها تزيد من فهمنا للظاهرة المدروسة.

الحقيقة أنّ ما لم ينتبه إليه فوكو هو أنّ هذا الدور، الذي شكّله السوق، باعتباره مجالاً طبيعيّاً، وموقعاً للحقيقة، لم يكن من إنتاج ذاته؛ بل كان من إنتاج إجراءات سلطويّة سابقة على وجوده. إنّ فوكو يأخذ السوق بوصفه واقعاً معطى، ثم يُفسّر على أساسه الشكل الجديد للسلطة في الغرب منذ القرن الثامن عشر؛

أي أنّه ارتكب الخطأ نفسه، الذي وقع فيه الاقتصاد السياسي، بأن سلّم بوجود السوق، في حين أنّ السؤال الأكثر علميّة كان يجب أن يكون: ما الأسباب التي جعلت مثل هذا السوق يظهر من الأصل؟ ماذا كانت إجراءات تأسيسه؟ وماذا كان دور الدولة في هذا التأسيس؟ الحقيقة أنّ هذه الأسئلة تتجاوز التوجهات النظرية لفوكو، وترمينا، مرةً أخرى، في أحضان النقد الماركسي للاقتصاد السياسي. ومن دون هذا النقد سوف تكون تحليلات فوكو غير مكتملة. الحقيقة أنّ الدولة، في الغرب، كانت هي صانعة السوق منذ البداية، وتمثّلت عمليّة صنع السوق في إجراءات سلطويّة شديدة وصلت إلى حدّ مصادرة الأراضي العامة، وأراضي الكنيسة، وتسييج المراعي البرية، وتجريم الاستفادة العامّة من الغابات في صورة تجريم قطع الأشجار، وإجراءات كثيرة غيرها. هذا هو التراكم الأصلي، الذي تناوله ماركس بتفاصيله في كتابه (**رأس المال**)[1]. ومن جهة أخرى، إنّ تحول السوق إلى قيد ذاتي على الحكومة ليس إلا تعبيراً عن دكتاتوريّة السوق، الذي صار يفرض قوانينه وشروطه على الدولة ذاتها، ويفرض عليها أن تطيعه، ودكتاتوريّة السوق هي دكتاتوريّة رأس المال. وقد خلق رأس المال شكل الدولة المناسب له. هذه النتائج، التي استخلصناها من ماركس، لم يتوصّل إليها فوكو، لسبب بسيط وجوهري؛ أنّه لم يرد أن يأتي بأيّ نتائج في تحليلاته

(1) Marx, Capital, vol I. Translated by Ben Fowkes (London, Penguin, 1990), pp. 877 ff.

تحمل أيّ قرابة مع الماركسيّة، كما أنّ فوكو، واتفاقاً منه مع توجهه الفكري المعادي لمقولة الجوهر، ولكل تفكير جوهراني، تجنّب، عن قصد، إرجاع الظواهر التي يدرسها إلى مقولة رأس المال؛ إذ إنّ هذا الإرجاع هو العمل في إطار معالجة رأس المال، باعتباره جوهراً شارطاً لغيره من الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة. فنظراً لتجنّب فوكو مقولةَ الجوهر، استبعد، ربّما، عن قصد، أو دون قصد، رأس المال باعتباره جوهراً.

الليبراليّة في سياق الحوكمة الجديدة:

يضع فوكو السؤال الأساسي لليبراليّة في سياق الحوكمة الجديدة، والعقل الحكومي الجديد، في العبارة الآتية: «في عهدها الجديد، لن تمارس الحكومة سلطتها على الذوات والأشياء الأخرى الخاضعة لتلك الذوات. الحكومة، الآن، تمارس على ما يمكن أن نسميه الجمهورية الظاهرة للمصالح. إنّ السؤال الأساسي لليبراليّة هو: ما القيمة النفعيّة للحكومة، ولكلّ الأفعال الحكوميّة في مجتمع يحدّد فيه التبادل قيمة الأشياء»[1]. هذه العبارة مليئة بالدلالات المرتبطة مباشرة بكانط وماركس. فإذا أردنا ترجمة هذه العبارة إلى المصطلحات الكانطيّة والماركسيّة، في محاولة لوضع تحليلات فوكو في إطار أوسع من ذلك الإطار الذي وضعها فيه فوكو نفسه؛ قلنا: إنّ القيمة النفعيّة عندما تكون هي القيمة التبادلية، نكون بذلك في مجال الظاهر، وتصير

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, pp. 46- 47.

الحكومة متعاملة مع هذا الظاهر، لا مع الأشياء في ذاتها. والأشياء في ذاتها هي القيمة الاستعماليّة للأشياء، التي لا علاقة للحكومة بها. فعندما تكون العملية الاقتصاديّة موجهة ومحكومة بالقيمة التبادلية، تكون، بذلك، عاملة على مستوى الظاهر، ومتعاملة مع المستوى الظاهري للأشياء؛ أي تكون كانطية في الممارسة؛ ولذلك كانت الإبستمولوجيا الكانطية خير تعبير عما يجري في المجتمع البرجوازي من عمليات اقتصاديّة وسياسيّة، وربما كان هذا هو سبب نجاحها وتمثيلها للاتجاه السائد في نظريّة المعرفة الغربيّة[1]. مرّةً أخرى، نكتشف، مع فوكو، كيف أنّ المعرفة والسلطة وجهان لعملة واحدة؛ كلّ الفرق أنّ القيمة التبادلية، باعتبارها هي الحاكمة للعمليّة الاقتصاديّة وللحوكمة الليبراليّة، تجد التعبير الفلسفي عنها في نظرية كانط في المعرفة. والمُلاحظ أنّ ماركس سوف يرفض التعامل مع العملية الاقتصاديّة على المستوى الظاهري المؤسّس في مجال التبادل، ومن ثمّ سوف يلجأ إلى إبستمولوجيا بديلة ومغايرة للإبستمولوجيا الكانطيّة، وهي فلسفة هيغل في الجدل الأصلي بين الظاهر والشيء في ذاته. ففي نقده للاقتصاد السياسي، أوضح ماركس أنّه يتعامل مع ظاهر العمليّة الاقتصاديّة من منطلق السوق والقيمة التبادليّة، وفي المقابل، انتقل ماركس إلى «الشيء في ذاته»؛ أي إلى مجال الإنتاج، المجال الأصلي الذي تنتج فيه كلّ قيمة، قبل

(1) Goldmann, Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945), pp. 13, 33 ff.

أن تتمَّ مبادلتها في السوق. ومرّةً أخرى، نجد كيف أنّ تحليلات فوكو ليست كافية، في حدِّ ذاتها، في إفهامنا الطبيعة الحقيقيّة للسلطة في العصر الحديث، وأنّ هذه التحليلات يجب أن تُردف بالجهاز التفسيري الماركسي. والسبب في ذلك أنّ تحليلات فوكو كانت تعمل في درجة منخفضة للغاية من التنظير نتيجة لكراهية فوكو للتنظير في ذاته. لكن النظرية لا غنى عنها في الفهم. أمّا طريقة فوكو في رصد العلاقات فلا تكفي، أبداً، في تكوين نظرة علميّة للموضوع المدروس.

دور الطبيعة في ضمان السلام الدائم:

يناقش فوكو كتاب كانط (**مشروع للسلام الدائم**)، ويكشف أنّ أهم ما يضمن لديه هذا السلام الدائم ليس إرادات الدول، أو إجماعهم واتفاقهم حول السلام الدائم، ولا النظام القانوني الدولي، الذي ستطبقه هذه الدول؛ بل هو الخضوع الدولي للطبيعة، التي تضمن انسجام المصالح إذا ما تمّ احترامها. فعند ترك الدول للطبيعة كي تفعل فعلها الطبيعي، لن يكون هناك صراع، أو حروب، وسوف يسود التعاون بين الأمم كلّها. صحيح أنّ السلام الدائم يجب أن يتجسّد في نظام قانوني دولي، ويظهر في شكل اتفاق إرادي وطوعي بين الدول، إلّا أنّ ما يضمن السلام نفسه هو الطبيعة، تماماً كما أنّ الطبيعة لدى الفيزيوقراط تضمن التنظيم الجيد للسوق[1]. الطبيعة عند كانط متوازنة،

(1) انظر تحليلاً مشابهاً قدمه الفيلسوف المجري الأصل الإنجليزي الجنسية إستفان ميجاروس: =

وقسّمت وسائل العيش بالتساوي بين البشر القاطنين فيها، والاختلافات البينيّة، التي ترجع إلى اختلاف التربة والمناخ، هي السبب في اختلاف سلع كل إقليم، ومن ثمّ أساس التبادل التجاري[1]. ويكشف فوكو، بذلك، عن نوع من الحضور المتوازي لمفهوم الطبيعة على مستوى الفلسفة السياسيّة (كانط)، وعلى مستوى الاقتصاد السياسي (آدم سميث). فالطبيعة تضمن التوازن التلقائي للتبادل في السوق، وتضمن السلام الدائم بين الدول في الوقت نفسه، والاقتصاد السياسي خطاب علمي، وفلسفة كانط السياسيّة هي، أيضاً، خطاب علمي، أو، على الأقلّ، يسعى للعلميّة، واحتلال الطبيعة للموقع نفسه في كلا الخطابين هو ما كشف عنه فوكو في (**الكلمات والأشياء**) عندما كان يدرس بنية العلوم الإنسانية في عصر الحداثة، التي أطلق عليها «الإبستيمات»؛ إذ كشف عن الحضور المتوازي لتيمات معينة في كل الخطابات العلميّة السائدة في عصر ما[2]. كما أنّ هذا الحضور المتوازي لمفهوم الطبيعة، وقيامه بالوظيفة نفسها في كلّ خطاب علمي، يمثّل ما يقصده فوكو من تقاطع المعرفة والسلطة؛ فالطبيعة، التي هي مجال جديد لظهور حقيقة جديدة، والخطاب المعبّر عن هذه الحقيقة الجديدة (معرفة)، يشكّلان

= Istvan Meszaros, The Power of Ideology (London & New York: Zed Books, 1989), pp. 140-143, 147-149.

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, p. 57

(2) فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص283 وما بعدها.

أساساً للممارسة الحكوميّة في مجال الاقتصاد، وأساساً للقانون الدولي كذلك (سلطة).

لكن، مرّةً أخرى، نلاحظ أنّ فوكو يبدأ بتحليلات قيِّمة، ثم لا يضعها في أيّ إطار نظري أوسع، ما يجعلها مبتورة وناقصة. فما هذه الطبيعة، التي سوف تكون أساساً للممارسة الحكوميّة الجديدة، وللقانون الجديد، وللسلام الدائم، والقانون الدولي؟ هذا السؤال لم يطرحه فوكو؛ لأنّه سؤال حول الماهية: ماهية الطبيعة الجديدة؛ وفوكو يتجنّب، عن قصد، الأسئلة الماهويّة، ويبتعد عن التفكير الماهوي والجوهراني، بحجّة أنّه يرصد علاقات وحسب، وبأنّه مضاد للنزعة التأسيسيّة، لكنّ توجهاته هذه أفقدته الكثير. لقد توقف فوكو عن التساؤل حول طبيعة الطبيعة الجديدة كي يحافظ على الأنموذج العلمي الجديد الذي مثلته البنيويّة، التي كانت ترى العقلانيّة في العلاقات الداخليّة الرابطة بين عناصر نسق ما أكثر من وجودها في ماهية الشيء، أو جوهره، بالمعنى التقليدي. لكنّنا يجب أن نخرج عن النزعات البنيوية وما بعد الحداثية، التي حملها فوكو، لنتعرف على حقيقة الموضوع الذي بين أيدينا. إنّ الطبيعة الجديدة هذه ليست سوى السوق الرأسمالي، أو، بمعنى أكثر دقّة، هي الرأسماليّة ذاتها. إنّ ما كان يقصده آدم سميث وكانط، من مفهوم الطبيعة هذا، هو القول: إنّ الرأسماليّة هي التي تضمن حكماً عقلانيّاً منضبطاً، ودولة محدودة مقيّدة تتيح الحرّيّة للأفراد، وهي التي سوف تضمن توازن المصالح، وتقضي على أيّ احتمال للصراعات

والصدامات الاجتماعيّة والسياسيّة، وهي التي سوف تضمن، أيضاً، السلام الدائم. وما كان يقصده سميث وكانط بالطبيعة هو الرأسماليّة ذاتها. ومن هنا، يظهر كيف أنّ خطابهما كان إيديولوجياً في الباطن، تحت السطح العلمي الظاهري. لم يتوصّل فوكو إلى هذه النتيجة من جرّاء تجنّبه ما اعتقد أنّه تحليل إيديولوجي، ومن جرّاء تمسكه بما اعتقد أنّه مثال الدقّة، والموضوعيّة، والحياد العلمي الذي يوفره التحليل البنيوي والجينيالوجي. لكنّ حياد البنيويّة، عندما يتحوّل من توجّه منهجي وتحليلي إلى رؤية شاملة للواقع نفسه، يفقد العلم الاجتماعي الكثير من مزاياه النقديّة، والتنويريّة، والتحرّريّة.

الحرّيّة باعتبارها سلعة:

تتّصف نظرة فوكو إلى الحرّيّة بأنّها تفاعليّة، واستراتيجيّة، وتكتيكيّة، وعلائقيّة، وهي ليست ماهويّة جوهريّة أصليّة. يقول في ذلك: «لا يجب أن نعتقد أنّ الحرّيّة هي كلّ (Universal) يتحقّق تدريجياً عبر الزمان، أو يمرّ بتنويعات كمّيّة، كانكماشات أكبر، أو أقل، أو مراحل مهمّة، أو أقل أهميّة. إنّها ليست كلّاً يتخصّص (Particularised) في الزمان، وفي الجغرافيا... الحرّيّة ليست أي شيء سوى علاقة واقعيّة بين الحاكمين والمحكومين؛ ولذلك عندما أقول «ليبرالي»، فأنا لا أشير إلى شكل في الحوكمة يمكنه أن يترك فراغات بيضاء للحرّيّة، أنا أعني شيئاً آخر. إذا استخدمت كلمة «ليبرالي» فذلك، أوّلاً، لأنّ هذه الممارسة الحكوميّة، في عمليّة تأسيس نفسها، ليست مكتفية باحترام هذه

الحرّيّة أو تلك، أو ضمان هذه أو تلك. إنّها، بطريقة أكثر عمقاً، مستهلكة للحرّيّة [أي أنّ الحرّيّة أصبحت سلعة، وهذا دليل على غزو منطق التسليع الذي هو منطق رأس المال لكل شيء]. إنّها مستهلكة للحرّيّة إلى المدى الذي لا يمكن أن تعمل إلّا إذا وُجد عدد من الحريات مسبقاً: حرّيّة السوق، حرّيّة البيع والشراء، حرّيّة ممارسة حقوق الملكيّة، حرّيّة النقاش، الحرّيّة الممكنة للتعبير، وهكذا... إنّ فن الحكم الجديد يستهلك الحرّيّة، فيجب عليه أن ينتجها وينظّمها، وهو، من ثمّ، يظهر على أنّه إدارة للحرّيّة، لا بمعنى القول الإلزامي «كن حرّاً» مع التناقض المباشر الذي يحمله هذا «الإلزام»، فالإلزام بالحرّيّة يفقد الحرّيّة معناها، فكيف يكون هناك إلزام بالحرّيّة؟ ولذلك فإنّ الحرّيّة في هذا السياق الجديد، السياق الذي حوّلها إلى سلعة تنتج، وتباع، وتستهلك، ويتم خلق الطلب لها، وخلق السوق المناسب لها، وخلق تنويعاتها السلعية حسب أنواعها، تستلزم أن تكون هناك إدارة للحرّيّة، تنظّمها، وتديرها، وتسوّق لها، وتحميها، تماماً كما أنّ من مهمات الدولة الليبراليّة ضمان سير السوق السلعي العادي وحمايته». وتحوّل الحرّيّة إلى سلعة يعني تغلغل منطق رأس المال إلى ما يجب أن يكون منفلتاً من هذا المنطق بداهةً، وهو الحرّيّة؛ إذ قد تمّ استيعابها بالكامل داخل هذا المنطق. لم يتوصّل فوكو إلى هذه النتيجة بطبيعة الحال؛ لأنّه لم يكن يريد التفكير في المصطلحات الكليانيّة الجوهريّة، مثل «رأس المال»، لكن منطق تحليلاته يوصلنا إلى هذه النتيجة.

ويستمر فوكو قائلاً: «وإذا كانت هذه الليبراليّة ليست إلزاماً بالحرّيّة بقدر ما هي إدارة وتنظيم الشروط، التي تمكّن المرء من أن يكون «حرّاً»، فمن الواضح أنّ هذا النوع من الليبراليّة يتضمّن وضع القيود والحدود التي يمكن أن تُهدّد بفقدان الحرّيّة: «الليبراليّة يجب أن تنتج الحرّيّة، لكن هذا الفعل نفسه يتضمّن تأسيس الحدود، والضوابط، وأشكال القسر والإلزامات التي تعتمد على التهديدات... إلخ»[1]. إنّ ضمان الحرّيّة وحمايتها ينطوي على وضع قيود وحدود يمكن أن تعصف بالحرّيّة.

ألا يعني هذا جدلاً للحرّيّة؟ بلى، لكن ألم يرفض فوكو المنطق الجدلي بكلّ مقولاته الفرعيّة، وأهمها مقولة إنتاج النقيض لنقيضه؟ إنّ تحليلاته للعصف بالحرّيّة من ضماناتها وحمايتها هو التطبيق العملي لجدل إنتاج الشيء لنقيضه التامّ. لكن الحقيقة أنّ ما يكشف عنه فوكو، هنا، ليس مجرّد جدل للحرّيّة؛ بل هو كشف عن الأصل الذي يجعل الحرّيّة تتحوّل إلى نقيضها. فالليبراليّة تنطوي على ضمانات وحمايات للحرّيّة؛ لأنّها ما هي إلا آلية لإنتاج الحرّيّة، وإدارة وتنظيم لها، منذ البداية. فليست هناك حرّيّة تأتي إجراءات حمايتها للعصف بها؛ بل حقيقة الأمر أنّ الحرّيّة وقيودها من إنتاج السلطة الليبراليّة نفسها من البداية. هذا هو التفسير الذي يقدّمه فوكو للانفلات من منطق الجدل. لكن لا يستطيع تحليل فوكو الانفلات من منطق الجوهر وفق هذا

(1) Foucault, The Birth of Biopolitics, pp. 63- 64.

التفسير. يمكنه أن ينفلت من المنطق الجدلي في المنهجيّة التي يعلنها، وفي الرؤية التي يتبنّاها، لكن تحليلاته، التي يقدّمها، لا يمكن أن تنفلت من منطق الجدل؛ لأنّ ذهابه إلى أنّ الحرّيّة ونقيضها هما من إنتاج الآليات السلطويّة نفسها، يجعل هذه الآليات كما لو كانت تقوم بدور الجوهر والأصل الأوّل نفسه الذي ينتج الشيء ونقيضه معاً، وفي الوقت ذاته، وهو مشابه لدور الجوهر في فلسفة سبينوزا.

وأوضح دليل على كشف تحليلات فوكو عن المنطق الجدلي، رغماً عنه، هو رؤيته العامّة الشاملة للعلاقة التاريخيّة بين الليبراليّة وضوابطها. يذهب فوكو إلى أنّه عندما تؤدّي محاولات الضبط، التي تضمن الحرّيّة الاقتصاديّة، إلى مزيد من القيود، ومن التدخّل الحكومي في الاقتصاد، كما حدث في أمريكا منذ الاتفاق الجديد لروزفلت (The New Deal)، وفي أوربا، في ظلّ الحكومات الاشتراكيّة، وأنظمة دولة الرعاية (Welfare State)، بعد الحرب العالميّة الثانية، تظهر تكاليف عالية لهذا الضبط، وهي تكاليف غير اقتصاديّة، ومن ثمّ تصبح الحماية الزائدة للاقتصاد عبئاً على الاقتصاد. وكانت هذه هي أزمة الاقتصاديات الكينزية في الستينيات والسبعينيات، ومعها تظهر الخطابة المهاجمة لتدخّل الدولة في الاقتصاد، بحجّة أنّ هذا التدخّل، في حدّ ذاته، سلطويّة وعصف بالحرّيّة. وهذه الخطابة (الاقتصاديّة والسياسيّة) هي التي قدّمتها الليبراليّة الجديدة منذ السبعينيات، من أجل رفع حماية الدولة، وإنهاء التدخّل الحكومي في الاقتصاد،

بحجّة تكلفته العالية غير الاقتصاديّة، وعدم تنافسيّته، وسلطويّته. وهنا، تظهر الدعوات إلى ضرورة انكماش الحكومة، والتخلّي عن المسؤوليّات الاجتماعيّة السابقة لدولة الرفاهية، ثم الخصخصة. والرؤية التي يقدّمها فوكو محمّلة بالجدل، لكن دون أن يعي ذلك؛ إذ إنّه كشف عن خط تاريخي يمكن تمثيله هكذا:

ليبراليّة -ضوابط للّيبراليّة- التوسع في الضبط يتحوّل إلى تدخّل في الاقتصاد، وهو عكس الليبراليّة تماماً -ضياع الحرّيّة- أزمة حكوميّة ناتجة عن تضخم حكومي، وعبء الحكومة على الاقتصاد -تكاليف اقتصاديّة عالية للحرّيّة- العودة إلى تقييد الحكومة، ورفع تدخّلها لضمان الحرّيّة؛ أي عودة الليبراليّة بمعناها الكلاسيكي تحت مسمّى الليبراليّة الجديدة.

هذا هو الذي حدث، والذي تكشف عنه تحليلات فوكو، لكنّه لا يسمّيها باسمها الحقيقي: إنّها جدل الحرّيّة. والمُلاحظ أنّ فوكو توقّف عند عودة الليبراليّة مرةً أخرى في صورة الليبراليّة الجديدة؛ لأنّها كانت هي التي بدأ ظهورها في السنوات التي كان يلقي فيها محاضراته الأخيرة (1976-1979م)، لكن الحادث، الآن، هو الاستمرار في المنطق الجدلي لتاريخ الليبراليّة. فبعد أربعة عقود من تطبيق سياسات الليبراليّة الجديدة، ظهرت مساوئها، وهي المساوئ نفسها التي دعت الدول الغربيّة إلى التخلّي عن صيغتها الكلاسيكيّة في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، والاتجاه نحو الاقتصاد المخطّط، ومن ثمّ تظهر الدعوات، الآن، إلى عودة حماية المجتمع من توحّش السوق

الرأسمالي، وإلى ضرورة تقييد الرأسماليّة المنفلتة، الآن، من أيّ رقابة شعبيّة، أو ديمقراطيّة. وربما نشهد عصراً يعود فيه الاقتصاد المخطّط مرةً أخرى، وهكذا نكون في دورة جدليّة بامتياز. هذه الدورة الجدليّة هي عكس رؤية فوكو المستبعدة للجدل تماماً، لكن المنطق الجدلي يعود، مرةً أخرى، ليفرض نفسه على تحليلات فوكو رغماً عنه.

خاتمة:

إنّ تلك السلطة، التي كشف فوكو عن خلقها للطبيعة، والحقيقة المناسبة لها، والتي لم يسمّها باسمها الحقيقي، هي الرأسماليّة. فالسلطة، التي تمدّ الحوكمة الليبراليّة بعناصرها في الحكم، والتي تجعل من الحكومة ظلاً تابعاً للسوق، هي الرأسماليّة، وهي، أيضاً، التي تخلق الإنسان المناسب لها، وعلى صورتها، وهو الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus). ونظراً لكون فوكو كان يتجنّب أيّ إطار ماركسي يمكن أن يضمّ إليه تحليلاته، فقد ظلت هذه التحليلات دون رؤية أوسع وأكثر شمولاً لطبيعة السلطة في عصر الحداثة. إنّ ما لاحظناه، في هذه الدراسة، هو عدم إمكانيّة فهم تحليلات فوكو للسلطة واستيعابها إلّا بالاستعانة بالرؤية الماركسيّة.

وبسبب استبعاد فوكو لأيّ إطار نظري شامل، ولأيّ رؤية تاريخيّة أوسع، صارت تحليلاته عميقة وعينيّة للغاية، لكن دون أيّ حكم نهائي على موضوع دراسته، ودون تفسير سببي لأيّ من الظواهر التي درسها، نظراً لاستبعاده المقصود لمقولة السببية. لم

يبحث فوكو في أسباب تحوّل السوق في منتصف القرن الثامن عشر بالذات، ولا في الأسباب، التي أدّت إلى اكتساب السوق هذه الخصائص الجديدة غير المسوّقة في التاريخ. وذلك كلّه، جرّاء اتباعه لمنهجه الجينيالوجي، الذي لا يعير شأناً كبيراً لمقولة السببيّة، لكن لا يمكننا الاستغناء عن التفسير السببي في أي بحث علمي، مهما كانت الانتقادات الفوكويّة لهذا النوع من التفسير. وهنا، بالضبط، أي عند نشأة السوق الرأسمالي في منتصف القرن الثامن عشر، تسعفنا وتفيدنا دراسة ماركس أكثر من دراسة فوكو: نشأة هذا السوق في تحليلات ماركس كانت نتيجة للانفصال بين العمل وأدوات العمل، وبين العمال ووسائل إعاشتهم التقليديّة، أو ما يعرف بالتراكم الأصلي. والمُلاحظ أنّ الدولة، مع هذا السوق الجديد، لم تعد بحاجة إلى أن تحكم كثيراً، أو مباشرةً؛ لأنّ السوق صار هو الحاكم. لكن السؤال، الذي لم يجب عنه فوكو، هو: هل هذا السوق نشأ نتيجة الممارسات الحكوميّة، أو أنّه هو الذي أدّى إلى ظهور الممارسات الحكوميّة الجديدة، التي يصفها بأنّها حوكمة ليبراليّة؟ لقد استبعد فوكو هذا السؤال، **أوّلاً**: لأنّه سؤال عن الأصل والنشأة الأولى، وفوكو يستبعد هذه النوعيّة من الأسئلة، **وثانياً**: أنّه سؤال عن السبب، وهو يستبعد مقولة السببيّة أيضاً؛ ولذلك أتى وصفه لنشأة السوق الرأسمالي، الذي لم يسمّه رأسماليّاً؛ بل مجرّد «السوق»، إخلاصاً منه لمراجعه القديمة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي لم تسمّه بالرأسمالي؛ أقول أتى وصفه لهذا السوق على أنّه واقعة ظهرت

وحسب، ويأخذها باعتبارها معطاة، لا يبحث عن أصلها، أو أسباب ظهورها؛ بل يُسلّم بها، ثم يبحث عن آثارها. والعجيب أنّها هي طريقة الاقتصاد الكلاسيكي نفسه في دراسة السوق في عصره. الحقيقة أنّ مدخل ماركس للموضوع نفسه أكثر علميّة.

وهنا، بالضبط، يكون تحليل ماركس أكثر اكتمالاً؛ إذ أرجع نشأة السوق، ونشأة السلطة السياسيّة الجديدة، إلى ما يسمّيه المجتمع البورجوازي، أو التشكيلة الاجتماعيّة التاريخيّة، أو «المجتمع» فحسب. إنّ منهجيّة فوكو اللاتاريخيّة، واللاجوهريّة، واللاسببيّة، والمرتبطة بتيّار ما بعد الحداثة، أفقدت تحليلاته الكثير من الدلالة العلميّة، لكنّها، في الوقت نفسه، جعلت كتاباته مفتوحة على احتمالات تأويليّة لا حصر لها، وهذا هو السبب في جاذبيتها للباحثين، وقدرتها الفائقة على توليد نصوص موازية ومكمّلة لما بدأه فوكو؛ لأنّ ما بدأه، لكونه لا يلتزم بمقولات الجوهر، والسببيّة، والسبب الفاعل، والخط التطوّري، يظلُّ مفتوحاً ومعيناً لا ينضب للباحثين الذين يحاول كلّ واحد منهم أن يأخذ فكر فوكو إلى الوجهة التي يريدها.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

- Michel Foucault:
  - Security, Territory, Population. Lectures at the College de France. Edited by Michel Senellart, translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007).
  - The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979. Trans. by Graham Burchell (Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2008).

- فوكو:
  - **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1987م.
  - **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
  - **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

- **يجب الدفاع عن المجتمع**، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1976م، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م.

ثانياً- المراجع:

المراجع الأجنبية:

- Djaballah, Marc. Kant, Foucault, and Forms of Experience (New York/London: Routledge, 2008).
- Gane, Nicholas, "The Governmentalities of Neo-Liberalism: Panopticism, Post-Panopticism, and Beyond'', The Sociological Review, vol.60 (2012).
- Goldmann, Lucien, Immanuel Kant (London/ New York: Verso, 2011/ first published 1945).
- Harvey, David, Spaces of Capital: Towards a Critical Geography (New York: Routledge, 2001).
- Hayek, Law, Legislation, and Liberty. 3 volumes (Chicago: University of Chicago Press, 1973, 1976, 1979).
- Koopman, Colin, Genealogy and Critique: Foucault and the Problems of Modernity (Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2013).
- Marx, Capital, vol I. Translated by Ben Fowkes (London, Penguin, 1990).
- Marx, Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy. Translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1993).
- Meszaros, Istvan, The Power of Ideology (London & New York: Zed Books, 1989).

- Poulantzas, Nicos, Political Power and Social Classes. Translation editor Timothy O'Hagan (London: New Left Books, 1975).
- Classes in Contemporary Capitalism. Translated by David Fernbach (London: New Left Books, 1976).

المراجع العربية:

- الكردي، محمد علي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- منصور، أشرف، **الليبراليّة الجديدة: جذورها الفكريّة وأبعادها الاقتصاديّة**، دار رؤية، القاهرة، 2008م.

الماركسيّة
الدولة والعلمانيّة

أ. سلامة كيلة[1]

المسألة الأساسية، هنا، هي مسألة الدولة والعلمنة، وتحديداً نظرة الماركسيّة للدولة والعلمانيّة. سوف أوضّح، أوّلاً، «سوء الفهم»، الذي حكم النظر إلى الماركسيّة في المسألتين، و«سوء فهم» الماركسيّة فيما يتعلّق بهما، ومن ثمّ، سأوضّح التصوّر الماركسي حول الدولة والموقف من العلمانيّة.

مقدّمة توضيحيّة:

سوء فهم علاقة الماركسيّة بالدولة والعلمنة:

موضوع علاقة الماركسيّة بالدولة والعلمانيّة، أو موقفها منهما، يُحكَم بمسبقات ذهنيّة تولّدت خلال العقود السابقة، ولاسيما منذ ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، ومصدرها من

(1) مفكّر فلسطيني.

طرفين: التيارات الأصوليّة الإسلاميّة من جهة، والتيار الليبرالي من جهة أخرى. فالتيارات الأصوليّة (والمقصود، هنا، الإخوان المسلمون، وفقهاء الدين)، لم تجد مدخلاً لمواجهة توسّع الماركسيّة والأحزاب الشيوعيّة، وانتشارها، سوى استثارة «غرائز» الفئات الشعبيّة، من خلال ربط الماركسيّة والشيوعيّة بالإلحاد. وتأسيساً على ذلك، صدرت الفتاوى، ونُشرت الكتب التي تتّهم الماركسيّة، وجرى استخدام الجوامع للتحريض انطلاقاً من ذلك. الخطاب المعمّم، هنا، يقوم على أنّ «الشيوعيّة تساوي الإلحاد»، وأنّ ماركس يقول: إنّ «الدين أفيون الشعوب». هذه الجملة تكرّرت آلاف المرات، دون أن تجري العودة إلى نص ماركس ذاته؛ لأن المطلوب كان إظهار استهتار الماركسيّة بالدين فحسب.

أمّا التيار «الليبرالي» (ونضعه بين قوسين؛ لأنّ التيار الليبرالي الأساسي كان أدقّ في تناول الأمر المشار إليه هنا)، وكلّ القوى، التي كانت تمثّل بقايا الإقطاع، أو البرجوازيّة الكومبرادوريّة، التي كانت قاعدة النظم حينها، فقد انطلقت من تأكيد أنّ الماركسيّة هي مصدر الاستبداد الستاليني، ومنبع «الفظائع» كلّها، التي مارسها ستالين ضدّ شعوب الاتحاد السوفييتي. هذا التيار كان يركّز على إظهار الطابع الدكتاتوري للدولة، الذي تدعو الماركسيّة إليه، ولاسيما، هنا، مفهوم «دكتاتورية البروليتاريا»، الذي يتضمّن، صراحةً، التحديد الدكتاتوري للدولة. هنا، كانت مسألة الديمقراطيّة «كعب أشيل»، الذي يُستغلّ ضد الماركسيّة، بعد أن كان الإلحاد هو ما يُستغلّ

من قبل التيارات الأصوليّة. لكن مع ميل التيّار «الليبرالي» إلى تكرار ما تقوله هذه التيّارات كذلك.

إذاً، كان التيّار «المحافظ» (الذي يريد استمرار الوضع الاقتصادي السياسي حينها) يواجه الماركسيّة والشيوعيّة بما كان يعدُّ أنّه «نقاط ضعفها». وفي الحالين؛ أي بخصوص التيّارات الأصوليّة والليبراليّة، كان الصراع طبقيّاً/ إيديولوجيّاً؛ فالقوى الأصوليّة كانت تدافع عن نظم «إقطاعيّة» متخلّفة، أنشأها الاستعمار، وتدافع عن «جهالة مجتمعيّة» كانت تبقي لـ: «المؤسّسة الدينيّة» دورها التقليدي في السيطرة الإيديولوجيّة، والحصول على المكتسبات الماديّة، عبر الدور المجتمعي الذي كان لها. فقد كانت ملحق الطبقة المسيطرة، والمعبّر عنها في التأثير في الوعي المجتمعي، وفرض سطوة إيديولوجية تخدم النظام القائم. وكانت ترى أنّ الحداثة، عموماً، وليس الشيوعيّة فحسب، تقتلعها، وتنهي دورها الهيمني على هذا الصعيد، الذي كان مُكرّساً من قبل النظم تلك؛ لهذا لم يكن أمامها سوى استثارة «الغرائز الدينيّة»، على أمل كسب المعركة الإيديولوجية والواقعية اعتماداً على إرث تاريخي طويل من التخلّف، ومن سيطرة «الوعي» التقليدي الذي رسّخته، والذي لم يكن سوى خليطٍ من الأسطورة والفهم السطحي للدين، والخضوع لسيطرة النظم. من ثمّ كانت تستغلّ الدين من أجل الدفاع عن التخلّف، وعن استمرار البنى التقليديّة المتخلّفة.

هذه المعركة لم تمنع الماركسيّة من أن تنتشر خلال سنوات الأربعينيات/ السبعينيات، ولم تحدّ من نشوء أحزاب شيوعيّة كبيرة

وفاعلة (في العراق، وسورية، ولبنان، وحتى مصر)، على الرغم من تأثّر قطاعات شعبيّة بهذه «الشعوذات». وكان السبب الجوهري أنّ الأزمة المجتمعيّة، التي عاشها الشعب، كانت تطلب التغيير؛ لهذا كانت تميل إلى اليسار؛ اليسار الذي كان يعبّر عن مطالب الطبقات الشعبيّة، سواء المطلبيّة المباشرة (كالشيوعيّين)، أم التغييريّة (كأحزاب الحركة القوميّة)؛ لهذا كانت التيارات الأصوليّة تتهمّش لمصلحة توسّع اليسار عموماً. بمعنى أنّ الخطاب «الإيديولوجي» الذي طرحته تلك التيارات، والمستند إلى «اللعب بالمشاعر الدينيّة»، لم يلاقِ نجاحاً يُذكر؛ بالضبط، لأنّ الشعب كان يريد تغيير البنية الاقتصاديّة السياسيّة السائدة، التي كانت تلك التيارات تدافع عنها، بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر.

أمّا القوى «الليبراليّة»، فكانت تدافع عن النظم، أيضاً، وعن النمط الاقتصادي «الليبرالي»، الذي كانت تُدخِله القوى الاستعمارية، ويميل إليه الرأسمال المحلي، الذي كان ينحرف عن التوظيف في الصناعة للتوظيف في التجارة والمال، حيث كان يتشكّل «وسيطاً»، وليس بوصفه منتجاً، وكان متشابكاً مع النظم «الإقطاعيّة». ومن ثمّ، كان من الطبيعي أن يعمل على تشويه فكر يدعو إلى رفض الاستغلال، وبناء اقتصاد منتج، ودولة «عدل ومساواة»؛ بمعنى أنّه كان يعبّر عن مصالح الطبقة المسيطرة في صراعها ضد الشعب، من خلال تشويه الفكر الذي يمكن أن يؤسّس وعياً بديلاً لديه.

كلا التيارين كان يمسك بما يعتقد أنّه «نقطة ضعف»

الماركسيّة؛ القوى الأصوليّة، مستغلة بعض فقرات مجتزأة من كتابات ماركس، وإنجلز، ولينين، وبعض التهوّر لدى شباب شيوعي، أو بات شيوعياً من منظور إلحادي، بالضبط، نتيجة الحرب الإيديولوجية الأصوليّة ذاتها، التي ربطت الإلحاد بالماركسيّة، ومن ثمّ كان يصبح شيوعياً ردَّ فعلٍ على ذلك أكثر منه معرفة بالماركسيّة ذاتها. أمّا القوى «الليبراليّة»، فقد ظلّت تركّز على «أخطاء» التجربة السوفييتية، و«فظائع ستالين»، والدكتاتورية، التي تتسم الماركسيّة بها، والتي هي «من صلبها»، متأصّلةً فيها. على الرغم من أنّ كلّ الاستنادات كانت تعيد إلى التجربة السوفييتية، و«الماركسيّة السوفييتية»، وليس إلى ماركس، أو إنجلز، أو لينين، إلّا إذا كان يمكن اجتزاء النص.

هذا الهجوم على الماركسيّة هو الذي بات يُعدُّ الآن؛ أي بعد انهيار المنظومة الاشتراكيّة، وانقلاب كثير من الشيوعيين إلى ليبراليين، والخطاب العولمي المتعلّق بالحرّيّة والديمقراطيّة، الذي أعاد إنتاج «النقد الليبرالي» لمسألة الدولة في الماركسيّة؛ يعدُّ، الآن، أساس موقفها من الدولة والدين، ومن ثمّ جرت استعادة الخطاب الذي يركّز على «الفظائع»، والدكتاتورية، وعلى أنّ «الدين أفيون الشعوب».

هذا مستوى أوّل، لكن لا بدّ من لمس مستوى آخر كان يُستغل ضد الماركسيّة، في سياق تشويه موقفها من الدولة، ومن العلمنة. هذا المستوى يتعلّق بـ: «الماركسيّة» ذاتها، ففي الماركسيّة «سوء فهم» لدى تيارات داخلها، ولا سيّما حول مفهوم الدولة ومسألة

العلمنة. وكان يبدو، واضحاً، أنّ هناك تصورات وأفكاراً لم تتبلور بما فيه الكفاية عند ماركس، وإنجلز، ولينين، وأنّ هناك مسائل تحتاج إلى بحث أوفى وأدق، حيث إنّ ماركس وإنجلز لم يبحثا في كلّ شيء، ولم يحسما في كلّ شيء، على العكس من ذلك، انطلقا من أنّ الواقع في صيرورة، أو في حركة مستمرّة؛ لهذا يحتاج إلى بحث مستمر، ولا تفيد الأفكار المسبقة عنه. من ثمّ يمكن أن نلمس أفكاراً خاطئة لدى كلّ منهما بالضرورة، وأنّ هناك ما لم يبحثا فيه، أو أنّه كان يحتاج إلى بحث أوفى، ومعلومات أدق. ومسائل الدولة والدين من أقل المسائل التي بحثت من قبلهما، نتيجة تركيز ماركس على البحث الاقتصادي، ولا سيّما البحث في النمط الرأسمالي، ومحاولة إنجلز متابعته في هذا السياق، مع التركيز على ما هو منهجي في الماركسيّة.

كلّ ذلك كان ينتج «سوء فهم» بالضرورة، لكن لا بدّ من الوعي بأنّ المصالح الطبقيّة للفئات الوسطى، التي كانت «تعتنق» الماركسيّة، كانت ملأى، كذلك، بتشوّهات عديدة، ومن ثمّ، كان ذلك يقود إلى فهم مختلف لمسائل عديدة؛ منها مسألة الدولة، ومسألة العلمنة.

حول الدولة، جرى اعتبار «دكتاتوريّة البروليتاريا» قانوناً ماركسيّاً حتميّاً، حاكماً للنظر الماركسي، يخرج مَنْ يرفضه من رحاب الماركسيّة، دون النظر إلى أنّ للمصطلح تاريخاً، وأنّ مصطلح دكتاتوريّة البروليتاريا كان صالحاً حينما كانت البرجوازيّة دكتاتوريّة، حيث لم تصبح الرأسماليّة ديمقراطيّة إلا بُعيد الحرب

العالمية الأولى، وبعد أن ضمنت أنّ الديمقراطيّة تخدم استمرار سيطرتها، ولا تفضي إلى إزاحتها. ومن ثمّ لم يعد صالحاً أن تواجه ديمقراطيّة الرأسماليّة بدكتاتوريّة، على الرغم من أنّ مفهوم دكتاتوريّة البروليتاريا قام على أساس ديمقراطيّة الأغلبيّة ضد دكتاتوريّة الأقلّيّة (البرجوازيّة)، وأنّ المطروح هو حكم الأغلبيّة، واستخدام الدكتاتوريّة ضد البرجوازيّة فحسب. لقد جرى تجاهل الرابط بين الشكل (المصطلح) والمضمون (المعنى المعطى له)؛ أي ما يعنيه هذا المفهوم في الماركسيّة. ماهية هذا المفهوم، التي كانت تتأسّس أصلاً على الديمقراطيّة، وليس على الاستبداد، هي حكم الأغلبيّة، والدكتاتوريّة كانت فرعاً منها يطال البرجوازيّة فحسب، ولمرحلة معيّنة فحسب (حيث ستنتهي الطبقات بعد إلغاء الملكيّة الخاصة في الاشتراكيّة).

ما سمح بهذا «الإطلاق» فيما يتعلّق بهذا المفهوم، وسمح بتحويله إلى قانون، ليس البحث المستوفى به، حيث ظهر، بشكل محدود، في كتابات ماركس وإنجلز، وحاول لينين أن يعطيه «صبغة إطلاقية»، لكن ما سمح بذلك، وفرضه قانوناً مطلق الصحة هو الماركسيّة السوفييتيّة، التي كانت تريد التغطية على شكل السلطة التي قامت في الاتحاد السوفييتي، والتي كانت استبداديّة شموليّة. ومع الأسف، أصبحت تقدّم كونها التجسيد الواقعي لدكتاتوريّة البروليتاريا، على الرغم من أنّها كانت نتاج الظرف المحدَّد لروسيا الإقطاعيّة القروسطية، حيث كان الطابع الريفي القروسطي هو السمة الغالبة، مع وجود مدني محدود،

وبسيادة وعي تقليدي قروسطي، مع وجود هوامش الحداثة في المدن، ولا سيّما أنّ روسيا كانت تعبر إلى الحداثة، وكان مطمح لينين أن تترشّف الحضارة الأوربية[1]. فلم يكن من الممكن لها أن تنشئ دولة حديثة من أدوات قديمة (وهو الأمر ذاته الذي شهدناه في أوربا القرن التاسع عشر)، لكن جرى استخدام هذه الأدوات لتحقيق الحداثة الصناعيّة، والعلميّة، والمجتمعيّة؛ لهذا كان الاستبداد «طبيعة» ناتجة عن الواقع، ومؤسّسة على ممكناته، ولم تستجلب من الماركسيّة، ومن فكرة ماركس عن «دكتاتوريّة البروليتاريا». وهذا هو «مكر التاريخ» كما كان يقول هيغل، حيث تحقّق الحداثة في قالب سلطوي قروسطي.

هذا الربط بين مصطلح استخدمه ماركس عابراً[2]، وفي ظرف كان يفرض استخدامه؛ لأنّ الدكتاتوريّة هي سمة نظم الحكم الرأسماليّة كلّها، وبين تجربة سلطويّة أسّستها بنى قروسطية (النظام البطريركي)، كان يشوّه الماركسيّة، ويؤسّس لرفضها من قبل فئات حداثيّة، ويكون مدخلاً لتعريتها في وضع رأسمالي متطوّر أصبحت «الفرديّة» والحرّيّات وصراع الآراء والديمقراطيّة سمة حاكمة له. ولكن، أيضاً، في مجتمعات متخلّفة باتت ترى في الحرّيّة والديمقراطيّة والفردية جزءاً من حداثة ضروريّة لتجاوز التخلف المقيم. وهذا كان يوجد فصاماً، في الغالب، بين

(1) انظر: لينين، مسائل بناء الاشتراكيّة والشيوعيّة في الاتحاد السوفييتي، دار التقدم، موسكو، ص92، وكذلك ص66.

(2) ماركس، نقد برنامج غوتا، دار التقدم، موسكو، ص24.

الأحزاب الماركسيّة، والمثقّفين، ويضعف الأحزاب، ويشوّه سياساتها.

حول العلمنة، ظهر ميل لدى بعض التيارات إلى اعتبار أنّها فكرة برجوازيّة، ومن ثمّ ليست من صميم الماركسيّة، ولا علاقة لها بصيغة النظام السياسي الذي تطرحه الماركسيّة. ولا سيّما أنّ هذا المنظور بُني على ما هو متحقّق في أوربا الرأسماليّة، حيث باتت العلمنة أمراً واقعاً. ومن ثمّ جرى إهمالها، ولاسيما أنّ دولة البروليتاريا باتت متحقّقة في الاتحاد السوفييتي، وباتت المثال الذي يطرح بديلاً. ولم يجرِ الانتباه إلى مجتمعات بأكملها لم تحقّق الحداثة بعد. وبهذا، أصبح مفهوم «دكتاتوريّة البروليتاريا» هو النظام السياسي الذي يحكم المرحلة الاشتراكيّة.

ولقد كان صراع الدولة السوفييتيّة مع الكنيسة الأرثوذكسيّة، التي كانت مرتبطة بالقيصريّة والنظام الإقطاعي، يدفع نحو التشدُّد ضدها، ووصل الأمر إلى منعها منعاً كاملاً، ومن ثمّ منع المظاهر الدينيّة كلّها. وهو الأمر الذي كان يغذّي نزعة إلحاديّة لدى تيارات شيوعيّة، أو أفراد شيوعيّين، أو يصبح الفهم الرائج هو اعتبار أنّ الماركسيّة ضد الدين، على الرغم من أنّ الثقافة العامّة، التي كانت تنتشر في الاتحاد السوفييتي، كانت حساسة تجاه هذا الأمر، فلم تشجّع الإلحاد.

هذه الأفكار لم تكن هي الثقافة السائدة لدى الشيوعيّين عموماً، فمجمل الحركة الشيوعيّة في البلاد العربيّة كانت تميل إلى «المحافظة»، و«احترام الدين»، إلى حدّ «المصالحة» معه.

والصراع، الذي كان يحدث، أحياناً، مع جماعة الإخوان المسلمين، كان لأسباب سياسيّة مباشرة، وليس لسبب ديني، على الرغم من التحريض «الديني» ضد الشيوعيّين من قبل هؤلاء، ومن قبل تيارات أصوليّة أخرى. فقد كان التكتيك السياسي هو الحاكم في نشاط الحركة الشيوعيّة، وهو ما كان يجعلها تركّز على السياسي، وليس على «الإيديولوجي»، أو المعرفي.

ذلك كلّه كان يجعل العلاقة بين الإلحاد والعلمنة واهية، وليست مفهومة، فيجري الهروب من العلمنة خشية الإلحاد. لكن ظلّت مواجهة الحركة الشيوعيّة تعتمد على «ممارسات» الاتحاد السوفييتي أساساً، أو على بعض توتّرات شبابيّة كانت تنخرط في الشيوعيّة انطلاقاً من أنّها «ضد الدين»، ومن ثمّ عُدّت إلحاداً.

هذه المشكلات كلّها تجعل البحث في موقف الماركسيّة من الدولة، ومن الدين/العلمانيّة، أمراً لا بدّ منه؛ من جهة، لتوضيح مواقف، ومن جهة أخرى، لتعميق البحث الماركسي في هاتين المسألتين.

الماركسيّة والدولة:

إذا كان قد جرى ابتسار فهم الماركسيّة للدولة على أنّها أداة قمع طبقي، فإنّ أمرها أنضج من ذلك؛ فالماركسيّة تنظر للدولة بوصفها ضرورة تاريخيّة نشأت من أجل تنظيم العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ووضع الحدود والقوانين التي تحكم المجتمع، ومن ثمّ رأت فيها أداة تنظيم قبل أن يحدث في الممارسة أنّ الطبقة، التي تملك الثروة، سخّرت الدولة لتحقيق

مصالحها، وأصبحت هي المسيطرة في المجتمع عبرها، ومن ثمّ تحوّلت الدولة إلى قوّة قمع لمصلحة الطبقة المسيطرة.

إذاً، للدولة، هنا، مهمّتان: الأولى «تنظيميّة» تتعلّق بوجود المجتمع، والآليات التي تحكمه وفق «قوانين»، والثانية هيمنيّة تتعلق بالقوانين وقوى القمع، التي تُسخّر من أجل مصالح طبقة تملك الثروة؛ لهذا تصبح ضرورة تنظيم المجتمع هي الضرورة التي تفرض الهيمنة الطبقيّة، وتشكيل أدوات فرض المصالح بالقوة التي يبررها قانون وضعه المسيطر.

ربّما لم يجرِ التركيز على المهمّة الأولى للدولة في الماركسيّة، ولاسيّما حين جرى تناولها من منظور تأكيد «قوّة القهر»، التي تمثّلها لمصلحة الطبقة المسيطرة، للوصول إلى أنّ هذه الطبقة لا تُسقَط إلّا بالثورة، كما بيّن لينين في كتابه (**الدولة والثورة**)[1]. على الرغم من أنّ لينين نفسه حين يناقش الفوضويّين يميّز بين إلغاء الدولة، كما يطرح الفوضويّون، وبين تلاشي الدولة، كما تقول الماركسيّة. والتمييز، هنا، مبني على وجود المهمّة الأولى للدولة؛ لأنّ تنظيم المجتمع لا يتحقّق عفواً في حال إلغاء الدولة؛ بل يحتاج إلى وقت لكي تصبح هذه المهمّة سهلة لكلّ مواطن[2].

إنّ نشوء المجتمع الطبقي، وقبل أن يفرض الحاجة إلى الدولة بوصفها أداة قهر، كان نتاج التطور الاقتصادي، الذي كان

(1) لينين، الدولة والثورة، ضمن، لينين «المختارات» في ثلاثة مجلدات، دار التقدّم، موسكو، ط 1، 1976م.
(2) المصدر ذاته، ص435-439.

يحتاج إلى «الاستقرار»، وإلى قوانين منظِّمة، وشرطة حماية، ومعادل عام (العملة)، يحتاج تعميمه إلى سلطة فوق الأفراد (ومن ثمّ فوق المجتمع بمعنى ما)، كما تحتاج العلاقات «الاجتماعيّة» إلى قوانين ومؤسّسات تنظّمها، وأيضاً، علاقات السوق (التبادل التجاري) تفترض وجود قوانين عامّة وأداة ضبط. وهذا ما يشكّل جهاز الدولة «البيروقراطي»، الذي يقوم بـ: «الخدمات»، ويطبّق القوانين، و«يحفظ الأمن»، ويجعل العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة معترفاً بها في المجتمع؛ أي «رسميّة».

بطبيعة الحال، كما أشرنا إلى ذلك، يفتح تملّك الثروة على السيطرة، ومن ثمّ إخضاع هذه المؤسّسات لكي تخدم مصالح طبقة معيّنة هي الطبقة المسيطرة اقتصاديّاً، التي تصبح، بالضرورة، مسيطرة سياسيّاً، عبر استحواذها على السلطة.

في الماركسيّة تكمن المسألة الأولى في إنهاء السلطة الطبقيّة، من خلال إسقاط الطبقة المسيطرة، والتأسيس لسيطرة طبقيّة جديدة هذه المرة تمثّل الأغلبيّة، وهي قوّة الإنتاج (منتج فائض القيمة). ومن ثمّ ضمن صيرورة تطوّر الاشتراكيّة تبدأ السلطة في التلاشي لمصلحة «الدولة»، ومن ثمّ إلى تلاشي الدولة. فالأمر يتعلّق بأنّ على السلطة الجديدة أن تصعّد الدولة إلى حالتها القصوى، حيث تنهي كلّ ما يحتاج، في الواقع، إلى «تطوير سلطوي»، لينفتح الأفق أمام آليات الدولة المتحرّرة من السلطة. وهنا، يحدث تطوير الاقتصاد، وتطوير التعليم والثقافة، والبنية التحتيّة، وتقنيات العمل والإدارة، والقوانين التي لا بدّ من أن تترسّخ في الوعي، لكي

تصبح جزءاً من منظومة الممارسة البشريّة، لكي يبدأ البشر ممارسة «الإدارة» والتزام القوانين دون سلطة. في هذه المرحلة، لا بدّ من أن يتلاشى الميل إلى الملكيّة الخاصّة، ويترسّخ الوعي بالملكيّة العامة، وأن يترابط الشأن الخاص بالشأن العام.

السؤال الذي يُطرح هنا: ما شكل الدولة في الماركسيّة؟ وما طبيعة السُّلطة التي تحكم؟

يجب عدم الوقوف كثيراً عند مفهوم «دكتاتوريّة البروليتاريا»، فقد عنى، حصراً، تسلّم البروليتاريا السلطة، لكنّه لم يحدّد شكل السلطة، الذي كان يُشار إليه، في نصوص متعدّدة، بأنّه يعني حكم الأغلبيّة ديمقراطيّاً؛ أي الطبقة العاملة، التي باتت تمثّل أغلبيّة المجتمع (كما كان يجري التوقّع)، في ممارستها السلطة التي تحقّق الديمقراطيّة لها؛ أي تحكم ديمقراطيّاً. وكل الإشارات إلى القمع، كانت توجّه إلى البرجوازيّة التي تزاح عن السلطة، والتي يجب قمعها لكي لا تستعيدها، فهي ستُجرّد من الملكيّة، ومن السلطة معاً (على الرغم من أنّ هذه المسألة تحتاج إلى توضيح أكبر، نتيجة أنّ الفكرة التي طرحها ماركس انبنت على أنّ البرجوازيّة سوف تبقى تمارس دورها الاقتصادي، حيث تبدو مسألة إلغاء الملكيّة الخاصة بها مبهمة، أو أنّ الأمر يتعلّق بإلغاء ملكيّتها حصراً دون إلغاء الملكيّة الخاصّة عموماً).

ما يمكن أن نشير إليه، هنا، ثلاثة مستويات؛ **المستوى الأول** يتعلّق بأنّ ماركس توصّل إلى الاشتراكيّة عبر منظور ديمقراطي، فقد انطلق من تراث عصر الأنوار الديمقراطي، وليس من أيّ

مكان آخر، ولقد توصّل إلى أنّ المساواة إزاء القانون تتحوّل، في الواقع، إلى لا مساواة في العيش، وأنّ الحرّيّات تنحكم لمالكي الثروة، ومن ثمّ تصبح وسيلة تعميم اللا مساواة، وأنّ الانتخابات، في ظلّ سيطرة رأس المال، تؤدّي إلى تكريس الطبقة المسيطرة؛ ولهذا، ولكي تتحقّق المساواة الفعليّة، وتصبح الديمقراطيّة مؤسّسة على التساوي، لا بدّ من إلغاء الملكيّة الخاصّة[1]. هنا، يكون اللا تساوي في الملكيّة سبباً في اللاتساوي في ممارسة الفعل السياسي، ومن ثّم تحكّم طبقة بالسلطة على حساب المجتمع. ومن ثمّ، إنّ التساوي في اللّاملكيّة سوف يهيّئ للتساوي في الفعل السياسي. لقد انتقل ماركس إلى الاشتراكيّة حين توصّل إلى ذلك، دون أن يتخلى عن التراث الديمقراطي؛ بل لقد وضعه في إطار جديد يقوم على إلغاء الملكيّة الخاصة. وبهذا، فإنّ التراث الديمقراطي والتنويري لعصر الأنوار هو مصدر أساس من مصادر تشكُّل الماركسيّة، من منظور ارتقاء الفهم، ومن منظور التضمُّن كذلك.

المستوى الثاني يتعلّق بأنّ النشاط الماركسي، الذي كان يدافع عن العمال، كان يركّز على مواجهة الطابع الاستبدادي للنظم البرجوازيّة التي كانت قائمة آنئذٍ. لقد كان حقّ الانتخاب مطلباً طرحه الاشتراكيّون، وناضلوا من أجل تحقّقه، كما كان الحصول على الحرّيّات العامّة من المطالب التي تكرّرت في

(1) ماركس، كارل، المسألة اليهودية، ترجمة محمد عيتاني، دار دمشق، دمشق، ط 2006م، ص51، 53.

صراعهم ضدّ النظم، وعملوا على فرض تأسيس النقابات التي تدافع عن العمال[1]. ولا ننسى أنّ القرن التاسع عشر كان قرن الأنظمة الدكتاتوريّة للرأسماليّة، ومن ثمّ فقد أسهموا في أن تضطر البرجوازيّة إلى تحقيق التنازلات الديمقراطيّة، وأن تقبل، أخيراً، تشكيل أنظمة ديمقراطيّة، لكن بعد أن ضمنت توسّع الفئات الوسطى في الدول الرأسماليّة، وبعد أن عقدت ما بات يُسمى «المساومة التاريخيّة» مع الطبقة العاملة، التي عنت تكريس النضال المطلبي في إطار سياسة تجعل لهذا النضال نتائج مباشرة، ومن ثمّ ضمنت إعادة إنتاج النمط الرأسمالي، بغض النظر عن الحزب الذي سيصل إلى السلطة؛ إذ كان واضحاً أنّ الأحزاب الشيوعيّة ليست قادرة على ذلك، حتى وإنْ حصلت على أصوات العمال (الذين أصبحت نسبتهم في المجتمع ما يقارب الـ (25%) فقط). وحيث تحوّلت الأحزاب الاشتراكيّة يميناً، لكي تكون «يسار البرجوازيّة»، وليس المعبّر عن بديلها.

إذاً، نبعت الاشتراكيّة من وعي نقص الديمقراطيّة في الدولة البرجوازيّة، ومن ثمّ تأسّس النضال لتحقيقها على السعي لفرض الديمقراطيّة ذاتها؛ أي فرض الشكل الديمقراطي الذي نادى به مفكرو البرجوازيّة، ومن ثمّ للوصول إلى شكل للسلطة يحقّق حكم الأغلبيّة. هذا هو **المستوى الثالث**، الذي نشير فيه، مسبقاً،

(1) حول ذلك انظر: روزنبرغ، آرثر، بين 1845 و1933، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربيّة السورية، ط1، 1984م.

إلى أنّنا لا نستطيع القول: إنّ ماركس وإنجلز قد قدّما تصوّراً مكتملاً في الموضوع؛ بل طرحا «فكرةً عامّةً»، العلميّ فيها والمبدئيّ هو أنّ السلطة هي أداة بيد طبقة، ولقد كانت، خلال تاريخ الصراع الطبقي، أداة الطبقة المسيطرة، ومن ثمّ كانت هذه الطبقة تسيطر على أدوات القمع، وتسخّر القانون، وتُخضع بيروقراطيّة الدولة، لتكون الدولة أداة في يد أقلّيّة هي التي تمتلك الثروة، ولتكون أداة مساعدة في نهب الناس الذين ينتجون الثروة (الفلاحين ثمّ العمال)، واستغلالهم، واضطهادهم. بعد ذلك ما طُرح، فيما يتعلّق بهذا الأمر، هو مبدأ ديمقراطيّة الأغلبيّة في مقابل دكتاتوريّة الأقلّيّة. كيف ذلك؟ ليس هناك تصوّر واضح، فقد حاول ماركس أن يستفيد من تجربة كومونة باريس (سنة 1871م) في رسم تصوّر يتعلّق بالدولة الاشتراكيّة، اعتمد على «الحكم المباشر» للعمّال، وعدم فصل السلطات؛ بل ربط التشريع بالتنفيذ، وانتخاب الممثّلين، مع إمكانيّة عزلهم في أيّ وقت[1].

ولا شكّ في أنّ الرأسماليّة طوّرت من شكل سلطتها، بالاستفادة، أحياناً، من النقد الماركسي، وأسّست لدولة ديمقراطيّة، لكنّها محتكرة من قبل البرجوازيّة. وهذا يجب ألّا يجعلنا نتجاهل الإنجاز الديمقراطي كلّه الذي حقّقته، على الرغم من ذلك الاحتكار القائم على السيطرة «الماليّة»، وعلى تكوين مجتمعي يحبّذ استمرار الرأسماليّة نمطاً اقتصاديّاً، وإنْ ناور بين

(1) انظر شرح لينين لخبرة الكومونة في: لينين، الدولة والثورة، مصدر سابق، ص409-414.

حزب برجوازي وآخر، لكن دون ميل إلى طرح ما يتجاوزها. والبرجوازيّة، في هذا التكوين المستقرّ، قدّمت أقصى ما يمكن من الحرّيّات والحقوق، وشكل التعبير، وتداول السلطة، كما رسّخت في الوعي المجتمعي «نظماً»، وقوانين، وأدواراً تحكم الأفراد. وهذه كلّها تستحق البحث، وتلمُّس ما بات ضرورياً لكي يجري تضمينه في كل مشروع اشتراكي يريد تجاوز الرأسماليّة. فلم تطرح الماركسيّة ما يتجاوز ذلك سابقاً، لا من حيث شكل السلطة، ولا من حيث الطابع الطبقي للسلطة، وكان ردّها على دكتاتوريّة البرجوازيّة ديمقراطيّاً بالمعنى العام. لكن عليها، اليوم، أن تردّ بمعنى أدق، ومن ثمّ أكثر تحديداً. ثمّ إنّ الاشتراكيّة انتصرت في بلد متخلّف، وعانت من نشوء سلطة دكتاتوريّة شموليّة (ربما كانت نتاج الظرف الموضوعي)، لكنّها كانت من مسبّبات انهيار الاشتراكيّة كذلك. ولا شكّ في أنّ التجربة تستحقّ الدراسة، والتوصّل إلى استنتاجات تفيد في إعادة صياغة التصوّر حول دور الدولة في مرحلة الاشتراكيّة، ولاسيّما أنّ هذه الإمكانيّة ليست قائمة، إلى الآن، إلّا في بلدان متخلِّفة[1].

ما يمكن استخلاصه، هنا، هو أنّ فكر ماركس كان يتضمن التراث الديمقراطي الذي أنتجه عصر الأنوار، ولقد ناضل من أجل تأسيس الديمقراطيّة خلال صراع الطبقة العاملة ضد

(1) بحث في هذه المسألة: كيلة، سلامة، أزمة الاشتراكيّة؛ دراسة في تجربة القرن العشرين، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010م.

البرجوازيّة، التي كانت، حينها، دكتاتوريّة، واحتكم، في منظوره، إلى«دولة العمّال»؛ لأنّ الهدف هو إنهاء السيطرة الطبقيّة للبرجوازيّة بتسلّم العمّال السلطة، التي كان يعتقد بأنّها ستكون دولة ديمقراطيّة، لكن للأغلبيّة فحسب، التي سيكون العمّال أساسها، مع قمع البرجوازيّة؛ لهذا قال: إنّها دولة الأغلبيّة ضد الأقلّيّة، التي كانت، حينها، دكتاتوريّة، وهو ما جعله يطرح دكتاتوريّة البروليتاريا صيغةً لهذه الدولة، التي عنت سلطة الطبقة العاملة (التي باتت تشكّل أغلبيّة) ضد البرجوازيّة (التي هي أقلّيّة). من هذا المنظور، إنّ السلطة الجديدة هي، بالضرورة، ديمقراطيّة؛ أي في إطار الأغلبيّة، التي باتت هي «الحكم»، والتي هي موحّدة ضد الأقلّيّة فحسب. وكان الطابع الدكتاتوري يتحدّد هنا، وكما أشرنا إلى ذلك قبلاً، كان هذا المصطلح ردّاً مباشراً على دكتاتوريّة البرجوازيّة، هذه الدكتاتوريّة التي لم تكن مجازيّة، أو تتحقّق من خلال وسائط؛ بل كانت فعليّة؛ لهذا سيبدو الطرح «شاذاً» الآن، بعد أن أصبحت «دكتاتوريّة» البرجوازيّة مموّهة، حيث تحقّقت أسس ديمقراطيّة حقيقيّة، وإنْ كانت تبدو، «في التحليل الأخير»، واجهةً لسيطرة البرجوازيّة، لكن هذه الواجهة رسّخت بنية ديمقراطيّة مجتمعيّة ربّما هي الحدّ الأقصى لما يمكن أن تعطيه البرجوازيّة، الذي يجب أن يُبنى عليه عدم التراجع إلى الخلف، ولاسيّما أنّه كان نتيجة نضال الطبقة العاملة، وصراعها للحصول على حقّها في التعبير عن ذاتها، والنضال من أجل تحقيق مطالبها.

وإذا كان لينين قد انطلق من الأسس، التي طرحها ماركس وإنجلز، فإنّ التطوّر الذي شهده القرن العشرون، سواء بنشوء الدولة الاشتراكيّة في الاتحاد السوفييتي، أم بالتطور الديمقراطي الكبير الذي حكم الرأسماليّة (وكان مفروضاً عليها)، يفرض توسيع البحث الماركسي في طبيعة الدولة عموماً (وهنا ربّما ستكون النتائج متقاربة مع ما توصّل إليه ماركس)، أو في طبيعة الدولة الاشتراكيّة؛ الدولة التي تطرحها الماركسيّة. ولا شك في أنّ مجهودات قد تحقّقت من قبل ماركسيّين كبار مثل غرامشي، وحتى لوكاش[1]، أو من ماركسيّين أحدث مثل نيكولاس بولانتزاس[2]، لا بدّ من التواصل معها وتطويرها[3].

الماركسيّة والعلمانيّة:

إذا رصدنا صيرورة تشكّل الدول، نجد أنّنا إزاء ثلاثة أشكال؛ دولة المدينة، التي تشكّل المرحلة الأولى لنشوء الدولة؛ والدولة الإمبراطوريّة، وهي الدولة التي تبعت دولة المدينة؛ ثم الدولة القوميّة (الدولة/ الأمّة)، الدولة التي شكّلتها البرجوازيّة منذ نهاية القرن الثامن عشر. في دولة المدينة، كان التشريع «مدنياً»،

(1) انظر مثلاً: غرامشي، أنطونيو، كراسات السجن، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1.

(2) انظر مثلاً؛ بولانتزاس، نيكولاس، نظريّة الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، دار التنوير، ط2، 2010م.

(3) بحثت بشكل أكثر تفصيلية في موضوع الدولة في: كيلة، سلامة، من هيغل إلى ماركس: التصور المادي للتاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010م، ص61، 86.

وتشكّلت ديمقراطيّة المدينة[1]. أمّا في الدولة الإمبراطورية، فقد انقلب التشريع من الأرض إلى السماء، فقد كانت الدولة بحاجة إلى الدين في مرحلة معيّنة من التطوّر، لكي تفرض سطوتها، وكانت السيطرة الطبقيّة تحتاج إلى «قوّة خارقة» لكي تستقر. وتأسيساً على ذلك، أصبح الدين هو إيديولوجية السلطة في الإمبراطوريات القديمة، التي كانت تستخدمه وسيلةَ إرعاب (خشية الله)، وأيضاً، وسيلةَ سيطرة على شعوب متعدّدة، تحت مبدأ أنّ «الأرض هي لله»، لتجاوز التمايزات والفروقات القوميّة.

مع الرأسماليّة والحاجة إلى تشكّل «الدولة/الأمّة»، ومن أجل تأكيد الفرديّة والعقلانيّة، ومن ثمّ إرادة الشعب، كان ضروريّاً تجاوز الدين بوصفه إيديولوجيا مسيطرة، وإنهاء دوره «المجتمعي»؛ أي تشريعاً مفروضاً من الله يخص المجتمع. هذا ما فرض العلمنة التي عنت فصل الدين عن الدولة، أو تحويل الدين إلى معتقد شخصي يتعلّق بالقناعة بوجود خالق، وبالعبادات التي تتعلّق بذلك، وتجاوز أنّ في الدين قوانين وتشريعاً مجتمعيّاً.

ولا شكّ في أنّ العلمانيّة أتت نتيجة صراع طويل بدأ في العصور الوسطى الأوربيّة، حيث كانت المجتمعات تحاول التطوّر، وتعمل على اكتساب العلم، والمعرفة، والحرفة، بينما كانت الكنيسة الكاثوليكيّة تقاتل من أجل إعادة بناء الإمبراطوريّة الرومانيّة. وهو الصراع الذي حكم القرون الوسطى، وألقى بظلاله

(1) هذه المسائل بُحثت من قبل فلاسفة اليونان؛ انظر: أرسطو (السياسة)؛ وأفلاطون (الجمهوريّة).

على تطوّر الفكر فيما بعد، وأفضى إلى أن تصبح العلمانيّة خياراً ضروريّاً من أجل الانتقال إلى الرأسماليّة. لقد عملت الباباوية على فرض نظامها الكهنوتي، وحرّضت على الحروب الصليبيّة لكي تهزم الشرق، من أجل أن تقيم الإمبراطوريّة الزائلة، وعملت على منع العلم والفكر طيلة القرون الوسطى. وخلال ذلك، خرجت البروتستانتيّة عن سيطرة البابا، وتقومنت عبر كتابة الإنجيل باللغة الألمانية، وفتح ذلك على نشوء الدولة القوميّة، لكن خارج سلطة الدين، وإنْ تمّ ذلك بالتعايش معه، حيث تحقّقت العلمنة. بينما ظلّت الكاثوليكية تقاتل من أجل «دولة دينيّة» إلى ما بعد نشوء الرأسماليّة، الأمر الذي أنتج ما بات يُسمّى «العلمانيّة المتشدّدة» في فرنسا، وفي الأخير، تكيّفت مع العلمنة[1].

ومن ثمّ، كان يبدو أنّ تجاوز الدولة الإمبراطوريّة، وتأسيس الدولة القوميّة، يرتبط بتجاوز الإيديولوجيا، التي تقوم على أساس الدين، ومن ثمّ إنهاء الدور السياسي للدين لمصلحة إيديولوجيا أخرى تعبّر عن التطور الجديد الذي أحدثته الرأسماليّة، والذي فرض العقلنة في الفكر (العقل هو المصدر)، وفرض الشعب في السياسة (الشعب مصدر السلطات). من ثمّ كان الانتقال إلى الدولة القوميّة يفرض التخلّي عن إيديولوجية ما فوق قوميّة، والتأسيس على فكرة القوميّة، لكنّ انتصار العلمنة تأخّر إلى أن

(1) بحثت بشكل مفصّل حول هذا الأمر في: كيلة، سلامة، الإسلام في سياقه التاريخي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2012م، ص117، 150.

أخذت الرأسماليّة شكلها النهائي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث أصبحت نمطاً عالميّاً يقوم على أساس الدولة القوميّة. وإذا كانت الكنيسة البروتستانتيّة قد تكيّفت مع نشوء الدولة القوميّة دون أن تقاومه، فقد فرض على الكنيسة الكاثوليكيّة التكيّف بعد أن قرّرت الدولة الفرنسيّة ذلك سنة (1905م)، وتبعتها، فيما بعد، دول جنوب أوربا. أمّا الكنيسة الأرثوذكسيّة، فخضعت، منذ سنة (1917م) (في روسيا)، لنظم اشتراكيّة (بعد الحرب العالمية الثانية) فرضت منع الدين، كما أشرنا قبلاً. وبهذا، سنجد أنّ ثلاثة أنماط من التعامل مع الدين قد تحقّقت؛ الأول قام على التعايش (البروتستانتيّة)، والثاني قام على الفرض (الكاثوليكيّة)، والثالث قام على التحريم (الأرثوذكسيّة).

هنا، نلمس علاقة الماركسيّة بالعلمانيّة، حيث إنّ الماركسيّة تقوم على تحليل مادّي، لكنّها معنيّة بالإنسان أساساً؛ لهذا لم تكن معنيّة بـ: «الصدام» مع الوعي المجتمعي في مجتمع تقليدي (أوربا زمن ماركس كانت مجتمعاً تقليديّاً)، حيث انتصرت العلمنة في فرنسا، مثلاً، سنة (1905م)؛ لهذا انطلقت ممّا توصلت إليه الرأسماليّة؛ أي من العلمنة. وسنلمس، هنا، أنّ أولى كتابات ماركس، التي تناولت المسألة اليهوديّة[1]، والتي كانت تدافع عن العلمانيّة في مواجهة برونو باور، الذي كان يسعى للتخلّص من اليهوديّة بوصفها ديناً؛ كانت المدخل لتوصله إلى الاشتراكيّة؛ ولهذا

(1) ماركس، المسألة اليهودية، مصدر سابق.

رأينا أنّ تراث عصر الأنوار هو مصدر أساسي في الماركسيّة، ليس فيما يتعلّق بالديمقراطيّة فحسب (كما أشرنا قبلاً)؛ بل كذلك فيما يتعلّق بالعلمانيّة. فلم يطرح ماركس دولة تتجاوز ما أتت به البرجوازيّة من حيث الشكل، فقد طرح استخدام الدولة البرجوازيّة في تحقيق الاشتراكيّة مقدّمةً للوصول إلى الشيوعيّة. وبهذا، انطلق من فصل الدين عن الدولة، ومن احترام العقائد عموماً.

يرفض ماركس «إلغاء الدين»[1]، أو «التحرّر من الدين»[2]، ويؤكّد «أنّ وجود الدين لا يتعارض في شيء مع اكتمال الدولة»[3]. ويقول: إنّ «التحرّر السياسي لليهودي وللمسيحي، و، بتعبير موجز، للإنسان الديني، إنّما هو تحرير الدولة من اليهوديّة، ومن المسيحيّة، ومن الدين بصورة عامّة. والدولة، في شكلها الخاص، في النمط الخاص بجوهرها، بوصفها دولة، تتحرّر من الدين بتحرّرها من دين الدولة، يعني بعدم اعترافها بأيّ دين، وإنّما بتأكيدها ذاتها على نحو محض، وبوصفها دولة فقط»[4]. ويقول: «يتحرّر الإنسان سياسياً من الدين، بإخراجه من الحقل العام إلى الحقل الخاص»[5]، و«إنّ تحرّر الدولة من الدين ليس هو تحرّر الإنسان الواقعي من الدين»[6].

(1) المصدر نفسه، ص19.
(2) المصدر نفسه، ص20.
(3) المصدر نفسه، ص26.
(4) المصدر نفسه، ص27.
(5) المصدر نفسه، ص33.
(6) المصدر نفسه، ص41.

ولهذا تطرح الماركسيّة العلمنة أساساً لوجود الدولة الحديثة، وترى أنّ الدولة الرأسماليّة عملت على تحقيق ذلك، ليجري تضمينها في الدولة الاشتراكيّة أساساً في وجودها. والمنظور الأساسي الذي نظر منه ماركس إلى الدين هو فصل الدين عن الدولة، لكن دون أن يعني ذلك إلغاء الدين؛ بل هو يرى أنّ «حرّيّة ممارسة العبادات» أمر لا لبس فيه، وهو جزء من الحقوق العامّة[1]. ولا شكّ في أنّ ماركس تبنّى «نقد الدين»، وحاول تحليل الآثار التي يحدثها في المفقرين، وكيف يستخدم لتلهيتهم، ولتحقيق تكيفهم مع الوضع المزري، الذي يعيشون فيه جرّاء الاستغلال الشنيع الذي يقع عليهم.

في بداية تبلوره الفكري، وقبل أن يصبح ماركسيّاً، كتب ماركس، في رسالة الدكتوراه التي قدّمها، والمعنونة (**نقد فلسفة الحق عند هيغل**): «إنّ التشوّه الديني هو، في الوقت نفسه، تعبير عن التشوّه الفعلي، واحتجاج على هذا التشوّه الفعلي. إنّ الدين إنّما هو زفرة الخليقة المضطهَدة، قلب العالم عديم القلب، مثلما هو روح النظم عديمة الروح. الدين هو أفيون الشعوب»[2]؛ لهذا «يتحوّل من نقد السماء إلى نقد الأرض، ومن نقد الدين إلى نقد الحقّ، ومن نقد اللاهوت إلى نقد السياسة»[3].

(1) المصدر نفسه، ص43.

(2) انظر: ماركس، إنجلز، منتخبات في 15 مجلداً، م1، دار التقدّم، موسكو، 1988م، ص44.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بهذا، ينبني مشروع ماركس على نقد الواقع بدل نقد السماء. وفي هذا السياق، ينطلق من الإنسان، من حيث هو إنسان ينتمي إلى طبقة تناضل من أجل أن تتخلّص من قيودها، وتحقّق تحرّرها، هي الطبقة العاملة. وهنا، يكون قد تجاوز الصدام مع الدين؛ لأنّه بات يعدّه شأناً شخصياً وحقاً، مكرّساً العلمنة في بنية الدولة. ومن ثم، يتناول الدين بوصفه «وعياً شعبيّاً» من جهة، ومعتقداً خاصّاً من جهة أخرى، ومن ثمّ، فهو يرفض أثر التديّن في كبح تحرّر المستغَلين، كما يرفض استغلال الدين من أجل تكريس هذا الاستغلال. فليست معركة الماركسيّة مع الدين، هذه معركة التيارات الإلحاديّة، لكنّها معركة مع الشروط الموضوعيّة التي تفرض الاستغلال، وتسحق البشر، من أجل عالم يحقّق إنسانيّة الإنسان.

بعد ذلك، يمكن أن نتحدّث في الماركسيّة عن ثلاثة مستويات لهذه المسألة؛ **المستوى الأول**: منهجي يتعلّق برؤية العالم، والماركسيّة، هنا، تنطلق من منظور مادي؛ **والمستوى الثاني**: سياسي يتعلّق بشكل الدولة، وموقع الدين منها، وهي، هنا، تقرّ بالعلمنة؛ **والمستوى الثالث**: يتعلّق بالوعي الشعبي، حيث يهدف إلى تطوير واقع الشعب لكي يحدّد الأفراد مصيرهم ومعتقداتهم، وهي، هنا، تحترم المعتقدات، كونها جزءاً من الحقوق التي تقرّرها الدولة الديمقراطيّة، والتي تتضمّنها الدولة الاشتراكيّة؛ ولهذا لا تعدّ الماركسيّة نفسها في صراع مع الدين؛ بل تترك الأمر للتطوّر البشري لكي يحدِّد الفرد موقفه بذاته. ووفق

المنهجيّة، التي تتأسّس الماركسيّة انطلاقاً منها؛ أي الجدل المادي، فإنّ الماركسيّة قد تجاوزت ثنائية الصراع الذي نشأ قديماً (في الدولة العربيّة الإسلاميّة بدايةً) بين الإيمان والإلحاد، حيث الإلحاد هو سلب الإيمان (إذا ما استخدمنا منطق هيغل)، نحو صيغة أعلى تتضمّن المسألتين، وهي العلمنة التي تقرّر الحق في المعتقد، بعد أن تفصل الدين عن الدولة؛ أي تطرح الشكل السياسي، الذي يتضمّن المسألتين، ويضمن تعايشهما، عبر الإعادة إلى الحق الشخصي.

وفي هذه الصيغة العلمانيّة، لا تساوي الماركسيّة الإلحاد؛ بل هي الحياد تجاه الدين والإلحاد، حيث إنّها تقرّر الحق في المعتقد الديني، وفي رفضه. كما أنّها تلزم الدولة بحماية الدين ورعايته[1].

أخيراً:

نقول إنّ الماركسيّة تبني على ما سبقها؛ لهذا، هي تتضمّن العلمنة، ومن ثمّ، هي «حياديّة» تجاه الدين، والعلمنة جزء من النظام السياسي الذي تسعى لأن تفرضه. هي ليست في صراع مع الدين؛ بل هي في صراع مع الرأسماليّة والاستغلال، من أجل تطوّر البشر ورفاههم، على أن يصبح الدين شأناً شخصيّاً، ومن ثمّ، يتحدّد موقف الشعب منه في سياق التطوّر البشري ذاته. حيث

(1) حاولت تناول هذه المسائل في: كيلة، سلامة، العلمانيّة: المعنى والإشكالية في الوطن العربي، دار نون، رأس الخيمة - دولة الإمارات العربيّة المتحدة، ط1، 2014م.

إنّ التطوّر المجتمعي، الذي هو أساس نشاط الماركسيّين، هو الذي يحدّد الموقف من الدين، انطلاقاً من وعي الأفراد وميولهم. بمعنى أنّ الموقف من الله والدين يتعلّق بموقف البشر أنفسهم، وبتطوّر وعيهم، وليس بأيّ موقف مجتمعي مسبق. الماركسيّة، من ثمّ، ليست في صراع مع الدين، فهي تطرح العلمنة.

أمّا حول الدولة، فإنّ الماركسيّة لا تنفي ما حقّقته الرأسماليّة؛ بل تتضمّن منجزاتها كلّها؛ لهذا هي لا تقف موقف العداء من كلّ الحرّيّات التي طرحتها؛ بل تدافع عنها، ولا تعادي حقّ الانتخاب، وتعدّد الأحزاب؛ بل تحاول البحث في أسس تضمن فاعليّة الشعب بشكل أفضل؛ لهذا هي لا تركن إلى الانتخابات وتداول السلطة؛ بل تعمل على أن يكون للعمال ومجمل الشعب فاعليّة مباشرة ومستمرّة. كيف ذلك؟ هذا ما يفرض الإفادة من التجربة الاشتراكيّة، ومن تجربة الرأسماليّة الديمقراطيّة لتأسيس «دولة» تُعبّر عن الشعب، وتسمح بالرقابة الشعبيّة. كيف؟ هذا يحتاج إلى دراسة تجربة الرأسماليّة في القرن العشرين، وكذلك التجربة الاشتراكيّة، لبلورة بديل يجعل الشعب في موقع السلطة. ربّما لا نستطيع بلورة ذلك الآن، لكن يمكن أن نتلمّس الأمر، لكي نصل إلى بديل اشتراكي وشعبي في آن واحد[1].

❊ ❊ ❊

(1) لقد عالجت هذا الأمر في: كيلة، سلامة، من هيغل إلى ماركس: التصوّر المادي للتاريخ، مرجع سابق، ص237-262.

قائمة المصادر والمراجع

- بولانتزاس، نيكولاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2010م.
- روزنبرغ، آرثر، بين 1845م و1933م، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط1، 1984م.
- غرامشي، كراسات السجن، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1978م.
- كيلة، سلامة:
  - أزمة الاشتراكية: دراسة في تجربة القرن العشرين، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010م.
  - الإسلام في سياقه التاريخي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012م.
  - العلمانية: المعنى والإشكالية في الوطن العربي، دار نون، رأس الخيمة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014م.

- من هيغل إلى ماركس: التصور المادي للتاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010م.
- لينين:
- الدولة والثورة، ضمن: (لينين، المختارات، في ثلاثة مجلدات)، دار التقدم، موسكو، ط1، 1976م.
- مسائل بناء الاشتراكية والشيوعية في الاتحاد السوفييتي، دار التقدم، موسكو، 1918م.
- ماركس/أنجلز، منتخبات في 15 مجلداً، م1، دار التقدم، موسكو، 1988م.
- ماركس، كارل:
- المسألة اليهودية، ترجمة محمد عيتاني، دار دمشق، دمشق، ط 2006م.
- نقد برنامج غوتا، دار التقدم، موسكو، 1918م.

❊ ❊ ❊

شرعيّة القضاء المصري

أ. كريم الشاذلي[1]

مفهوم الشرعيّة وتطوره:

الشرعيّة معناها، باختصار، قبول شخصٍ ورضاه بسلطة ما[2]؛ فالشرعيّة فيها بعدٌ شخصي مهمّ، عكس القانون، الذي فيه قدر أكبر من الموضوعيّة. فقد يكون فعلٌ معيّنٌ قانونيّاً، وغير شرعي، وقد يكون غير قانوني، ولكنّه شرعيّ. الشرعيّة تبرير

(1) باحث مصري.

(2) Lexique des termes juridiques, Dalloz 2014, 21ème éd, p. 556.

Qualité d'un pouvoir d'être conforme aux aspirations des gouvernés (notamment sur son origine et sa forme), ce qui lui vaut l'assentiment général et l'obéissance spontanée. La légitimité n'est pas immuable:

- Légitimité démocratique: fondée sur l'investiture populaire des gouvernants (élection).

- Légitimité monarchique (ou de droit divin): fondée sur l'histoire et/ou l'investiture divine (directe ou providentielle) du roi.

- Légitimité théocratique: fondée sur la révélation divine.

للسلطة، وتبرير للعنف الذي قد تمارسه، وتنتجه، هذه السلطة. والشرعيّة، أيضاً، مجنّبٌ للعنف، فقد تحمل شرعيّة سلطة ما المواطنين على قبول قراراتها تلقائيّاً.

سؤال الشرعيّة يُطرح، أساساً، بخصوص الحاكم. ومع انتشار الديمقراطيّة فكرةً وممارسةً، استقرّ في الوجدان الجمعي أنّ شرعيّة الحاكم مرتبطة بالانتخابات، ولاسيّما أنّ الحكّام كانوا، لمئات السنين، يحكمون بسبب التوريث، أو بسبب قوّتهم. لم يكن للشعب دور في اختيار حكّامه؛ لذلك تمّ تبجيل الانتخابات؛ فالانتخابات هي تلك اللحظة المؤسّسة للشرعيّة، هي منبع الشرعيّة التي يعتمد عليها الحاكم طوال مدّة حكمه في فعل ما يشاء.

ولكنّ الشرعيّة (شأنها شأن أيّ مفهوم قانوني سياسي) لحق بها التطوّر[1]؛ فمع مرور الوقت، تنبّه المفكّرون إلى كون الانتخابات، مع أهميتها، لا يمكن أن تضمن وحدها الشرعيّة. ولدواعي الاختصار، تكفينا الإشارة إلى أنّه في الفكر السياسي الحديث هناك، إلى جانب شرعيّة المصدر، أو المنبع، أو الأصل[2]، ما يمكن تسميته شرعيّة الأداء، أو شرعيّة النتيجة[3].

(1) في نشأة مفهوم الشرعيّة وتطوّره، انظر:
P. Rosanvallon, La légitimité démocratique - Impartialité, réflexivité, proximité, Points 2008.

(2) Input legitimacy.

(3) Output legitimacy.

الشرعيّة والقضاء عموماً:

تستمدّ السلطتان التشريعيّة والتنفيذيّة شرعيّتهما من الانتخابات، فهاتان السلطتان تمثّلان الشعب بصورة أو بأخرى. ولكن من أين يستمدُّ القضاء شرعيّته؟ فالقضاة ليسوا منتخبين، فلماذا، إذاً، على المواطنين ومؤسّسات الدولة الخضوع لأحكام القضاء؟

حتى بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، تمّ تفادي الإجابة عن هذا السؤال، إلى حدٍّ ما، لأسباب عديدة؛ أهمها: أنّ النظرية السائدة لعمل القاضي هي أنّ عمله يقتصر على تطبيق القانون؛ أي أنّه لا يضيف شيئاً من عنده، فكلّ ما يفعله القاضي هو إنزال حكم القانون على واقعة معيّنة. وتتلخّص هذه النظريّة في مقولة مونتسكيو الشهيرة: «القاضي هو فم القانون».

ولكن مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت نظريّات أخرى لفهم طبيعة عمل القاضي، وإبراز الحرّيّة، التي يتمتّع بها في تفسير القانون وتطبيقه، واستنتج بعضهم أنّ القاضي ينشئ القاعدة القانونيّة مثله مثل المشرّع[1]. ومع التوسّع في إنشاء أنظمة للرقابة على دستوريّة القوانين، أصبحت للقاضي سلطة إلغاء القوانين، التي أقرّها البرلمان، وأصبح لزاماً على الفقهاء أن يهجروا النظريّات التقليديّة في شرح عمل القاضي، ولم يعد ممكناً تجنّب الإجابة عن سؤال مصادر شرعيّة القضاء.

(1) في مسألة طبيعة تفسير القاضي للقانون، وعلاقته بخلق القاعدة القانونيّة، انظر:

F. Ost, "Retour sur l'interprétation", in F. Ost, Dire le droit, faire justice, 2ème éd., Bruylant 2012, p. 79 et s.

شرعيّة القضاء في مصر: ملاحظات افتتاحيّة:

القضاء قبل ثورة يناير:

ليس في وسعنا دراسة شرعيّة القضاء المصري من منظور تاريخي، فهذه المسألة يُعدّ المؤرّخون أقدر على الإجابة عنها؛ فرجال القانون مؤرّخون سيّئون، بمعنى أنّ اهتمامهم الرئيس -إن لم يكن الوحيد- ينصبّ على القواعد المعمول بها؛ أي القواعد السارية في نظامهم القانوني.

تكفينا الإشارة، هنا، إلى التاريخ الحديث؛ أي ما بعد ثورة يوليو (1952م). من المعلوم أنّ أنظمة يوليو لم تتمتّع بقدر كبير من الشرعيّة، فالانتخابات الرئاسيّة والبرلمانيّة، في غالبيتها العظمى، لم تكن نزيهة. لو أردنا التبسيط، أنظمة يوليو اعتمدت، أساساً، على القوّة لفرض سلطتها؛ لأنّها لم تتمتّع بشرعيّة انتخابيّة تضمن رضا المصريين بسلطتها طواعيةً (هذا لا ينفي أنّه، في بعض الفترات، استمدّت أنظمة يوليو شرعيّتها من وجود مشروع قومي، أو من وجود خطر خارجي أو داخلي). وإلى جانب سلطتيها وجدت السلطة القضائيّة، التي تأثّرت، بطبيعة الحال، بالمناخ السياسي والثقافي المحيط بها، ولكنّها احتفظت، أو احتفظ بعض القضاة، بقدر من المهنيّة والتقاليد القضائيّة، التي ترى أنّ القضاء سلطة من سلطات الدولة، وليست ركناً من أركان النظام. هؤلاء القضاة، الذين يصعب تقدير عددهم، والذين لم يكونوا، دائماً، الصوت الغالب في المجتمع القضائي؛ سبّبوا قلقاً للسلطة

الحاكمة، بسبب تصديهم لبعض ممارسات السلطة الحاكمة المنافية للحقوق، والحريّات، والديمقراطيّة. تلك المناوشات بين السلطة والقضاة لا يتذكرها، فحسب، المتخصّصون في الشأن التاريخي، أو القانوني؛ بل يعرفها عدد كبير من المصريّين، باعتبارها من الثقافة العامّة. ولنضرب مثالاً حركة نادي القضاة عامي (2005 و2006م)، وبعض أحكام القضاء الإداري الصادرة قبل الثورة؛ فحركة نادي القضاة خلال عامي (2005 و2006م)، حينما كان يقودها تيار الاستقلال، كان لها مطلبان: ضمان نزاهة الانتخابات، وضمان استقلال القضاء. أمّا المطلب الأوّل، فهو متعلّق بالديمقراطية؛ فالانتخابات هي جوهر الديمقراطية. أمّا المطلب الثاني، فهو متعلق بدولة القانون، التي تقتضي أن يكون القضاء مستقلاً، حيث يستطيع أن يراقب السلطتين التنفيذيّة والتشريعيّة، ويمنعهما من العصف بالحريات. كانت حركة نادي القضاة، إذاً، هي الأذن التي سمعت طلبات المصريين الراغبة في الانتقال إلى الديمقراطيّة ودولة القانون. ولا عجب في التفاف القوى السياسيّة حولها باعتبار القضاة في مركز يعطيهم صدقية في الدفاع عن قضايا الديمقراطيّة ودولة القانون. ولا شكّ في أنّ المواطن المصري، الذي تزايد غضبه من نظام مبارك حتى قامت ثورة يناير (2011م)، وجد في القضاة نصيراً لقضاياه، ممّا زاد من شرعيّة القضاة عند المصريّين.

ولم يحقّق القضاة شعبيّتهم عن طريق نادي القضاة فحسب؛ بل صدرت أحكام عديدة من القضاء الإداري أحرجت النظام

الحاكم، ورفعت من أسهم القضاء عند الشعب، ونذكر، على سبيل المثال، لا الحصر، الأحكام الخاصّة بمسألة تصدير الغاز إلى إسرائيل، والحرس الجامعي، والأحكام الخاصّة بالانتخابات.

القضاء بعد ثورة يناير:

كان عموم المصريين يرون في القضاء سلطة من سلطات الدولة، وليس ركناً من أركان النظام؛ فبينما صبّ المتظاهرون جام غضبهم على الشرطة المصريّة، والحزب الوطني، لم يكن القضاء هدفاً للذين يريدون إسقاط النظام.

لم يكن غريباً، إذاً، أن نسمع، خلال (2011م)، مطالبات من القوى السياسيّة بأن يشارك قضاة في مجلس رئاسي مدني، أو حتى أن يرأس مصر، خلال فترة انتقالية، رئيس مجلس القضاء الأعلى، أو رئيس المحكمة الدستوريّة. كذلك، لم نسمع دعوات لتطهير القضاء في (2011م)، مع أنّ الثورات تتبعها، دائماً، حركات تطهير، ولا سيّما أنّ من أسباب قيام ثورة يناير انغلاق المجال السياسي بعد عمليات التزوير التي شابت الانتخابات البرلمانية في تشرين الثاني/ نوفمبر (2010م)، والتي أشرف عليها بعض القضاة.

فالقضاة كانوا رمزاً للثقة، أو، على الأقلّ، كانوا أجدر الناس بالثقة داخل الدولة. فعلى الرغم من عيوب القضاء، ومآخذ المصريين عليه، كان القضاء، بلهجة المصريّين، «أحسن الوحشين»، وكان أكثر سلطة تحظى بالاحترام الشعبي، الذي لا يفوقه فيه إلّا المؤسّسة العسكريّة.

ومع مرور الوقت، أصبح واضحاً أنّ الثورة اختبار عسير للقضاء؛ فمحاكمات رموز النظام السابق كانت محاكمات عادية؛ أي أنّها ليست استثنائيّة، أو ثوريّة، فأتت المحاكمات بطيئة ملتزمة بالإجراءات العادية. بعبارة أخرى، لم يكن تناول القضاء المصري للقضايا الجنائيّة ذات البعد السياسي على هوى الشارع السياسي حينذاك، الذي كان ثوريّاً. فمع اكتشاف جرائم نظام مبارك، والمبالغة الإعلاميّة فيها، لم يفهم كثير من المصريين كيف أنّ ثورتهم على رموز النظام لم تجد صداها في أحكام القضاء؛ فالثورة، لدى الكثيرين، هي حكم بالإدانة على النظام، الذي قامت الثورة عليه، فلماذا لا ينصاع القضاء لحكم الشعب، وهو يحكم باسم الشعب؟ إنّ المحاكمات الجنائيّة قد تظهر للشعب على أنّها تشكيك في المحاكمة السياسيّة التي هي الثورة. باختصار، اصطدم منطق القضاء المحافظ التقليدي، الذي يخضع للإجراءات، بمنطق الثورة الغاضب المتسرّع، وهذا الصدام مع الثورة، وهي في عزّها، أفقد القضاء شعبيّته، وبدأ نقده، وتوجيه الإهانات إليه، والمطالبة بعزل بعض القضاة، وتطهير القضاء، في مشهد لم يعتده المجتمع المصري، ولم يفهمه القضاة.

إلى جانب مسلسل المحاكمات الجنائيّة، شكّل حكم محكمة القضاء الإداري المعروف بحكم حلّ الجمعيّة التأسيسيّة الأولى، والصادر في (10 نيسان/أبريل 2012م)، أول حلقة من سلسلة الصدام بين القضاء والإخوان المسلمين. وتبع هذا الحكم أحكام عديدة خاصّة بحلّ مجلس الشعب، وعدم دستوريّة ما سُمّي قانون

العزل السياسي، وأحكام أوقفت قرارات عديدة للرئيس محمد مرسي، ثمّ أكّدت تصريحات عدد كبير من القضاة عمق خلافهم مع الإخوان المسلمين. لا شكّ في أنّ هذه الأحكام والتصريحات أثّرت في شرعيّة القضاء؛ فمن ناحية، فقد القضاء احترامه لدى الإخوان المسلمين، والمتعاطفين معهم، وعموماً، كل الذين يرون أنّ أحكام القضاء قوّضت الإرادة الشعبيّة، أو أنّها مُسيّسة؛ ومن ناحية أخرى، كسب القضاء احترام كثير من معارضي الإخوان المسلمين؛ لأنّ القضاء أسهم، بقوّة، في إضعاف حكمهم؛ بل وإسقاطهم. الجدير بالذكر أنّ تلك الشرعيّة، التي اكتسبها القضاة، لم يكتسبوها بصفتهم طرفاً محايداً يحكم بالعدل، بقدر ما اكتسبوها بصفتهم مؤيّدين لعزل الإخوان؛ أي أنّ تقدير قطاعات من الشعب للقضاة كان بسبب مواقفهم وأحكامهم ضدّ الإخوان، ولم يكن لحياديّتهم، أو حسن تعليل أحكامهم، ولكن بسبب نتيجة الأحكام، وهذا تحوّل مهمّ في مصادر شرعيّة القضاء المصري.

واستمرّت هذه الظاهرة (إصدار القضاء أحكاماً شعبيّة) بعد عزل مرسي؛ فصدرت أحكام عديدة معيبة من الناحية القانونيّة، ولكنّها حازت رضىً جماهيريّاً، نظراً للنتيجة التي انتهت إليها.

على أيّة حال، يبقى أنّ من أهمّ نتائج الثورة: اهتزاز الثقة في القضاء باعتباره جهازاً مهنيّاً، دوره الأساس تحقيق العدل بكفاءة وفعالية. وإن كانت أصوات الإصلاح غير مسموعة لحظة كتابة هذه السطور (منتصف عام 2014م) بسبب علوّ الأصوات المطالبة

بالانتقام، والتنكيل «بالإرهابيّين». وإذا كان مصطلح تطهير القضاء، ينحصر معناه، الآن، في تطهيره من القضاة ذوي الميول الإخوانيّة، وذوي المواقف المعارضة لنادي القضاة، فممّا لا شكّ فيه أنّ مسألة إصلاح القضاء (المدخل الرئيس لتحقيق شرعيّته) سيُفتح النقاش بشأنها آجلاً أو عاجلاً.

أزمة شرعيّة القضاء المصري بعد الثورة:

ممّا سبق، يتّضح أنّ القضاء المصري يحتاج إلى بناء شرعيّته، فالاتكال على الدولة، فحسب، لم يعد مصدراً كافياً للشرعيّة. فتلك الدولة اهتزت شرعيّتها بعد الثورة، وظهرت عوراتها، بالإضافة إلى ذلك، لم يعد ممكناً قمع الأصوات المعترضة على طريقة قيام القضاء بدوره[1]. فالشباب المصري لن يقتنع بشموخ القضاء المصري بمجرّد ترديد القضاة والإعلاميّين تعبير «القضاء الشامخ»، على العكس، اتخذ الشباب هذا التعبير مادة للتندّر والسخرية، كما أنّ هذا الشباب لا تخيفه تهم إهانة السلطة القضائيّة، التي تنتظر من تسوّل له نفسه انتقاد القضاء، أو انتقاد حكم من أحكامه.

لم تعد، إذاً، الدولة، أو القوّة، قادرة على توليد الشرعيّة التي يحتاج إليها القضاء، فما البدائل؟ يبدو لنا أنّ البديل الوحيد

(1) هذا لا ينفي أنّه بعد عزل مرسي، ومحاولة الدولة إحكام قبضتها على المجتمع، تمّ التحقيق مع عشرات السياسيّين بتهمة إهانة السلطة القضائيّة.

هو المجتمع، أو الشعب؛ فليتخذ القضاء الشعب مصدراً لشرعيّته الجديدة. ويجب علينا أن نبيّن أنّ الاقتراب من الشعب، والاعتماد عليه مصدراً للشرعيّة، ليس معناه إصدار أحكام ديماغوجية؛ أي أحكام تعجب المزاج الشعبي بالمخالفة للقواعد القانونيّة والقضائيّة. الاقتراب من الشعب معناه تلبية طموحات الشعب في نظام قضائي مهني؛ أي مستقل وكفء.

كيف يمكن بناء هذه الشرعيّة الجديدة المستندة على رضى الشعب؟ للإجابة عن هذا السؤال، سنتبنّى التقسيمة بين شرعيّة المنبع وشرعيّة الأداء.

مصادر الشرعيّة:

1- شرعيّة المنبع:

سبق أن ذكرنا أنّ هناك مصدرين رئيسين للشرعيّة؛ هناك شرعيّة المنبع، أو الأصل، أو المصدر، تلك الشرعيّة مرتبطة، أساساً، بشخص الحائز السلطةَ العامة، والمقصود بشخصه طريقة اختياره، وصفاته، ومهاراته، وتكوينه، وليس أداءه.

الاختيار:

سنكتفي بالتعرض لكيفية اختيار القضاة، وتأثير ذلك في الشرعيّة، ولن نتناول مسألة اختيار الهيئات الممثلة للقضاة (مجلس القضاء الأعلى بالنسبة إلى القضاء العادي، والمجلس الخاص بالنسبة إلى مجلس الدولة). فاختيار هذه الهيئات يطرح

مسألة «الشرعيّة الداخليّة»؛ أي الطريقة الفضلى لاختيار أعضاء هذه الهيئات، حيث تكون صاحبة الشرعيّة داخل المجتمع القضائي، وقادرة على تمثيل جموع القضاة.

المُلاحَظ في القانون المقارن أنّه ليس هناك طريقة واحدة لاختيار القضاة، فهناك مدارس عدّة، وكلّ مدرسة لها اعتباراتها.

بطبيعة الحال، هناك مدرسة انتخاب القضاة. أليس القضاء سلطة، والشعب مصدر السلطات؟ أليست الانتخابات جوهر النظام الديمقراطي؟ القضاة يحكمون باسم الشعب، فيجب أن يفوّضهم الشعب لكي يتحدثوا بلسانه[1]. على الرغم من وجاهة هذا الطرح المبدئيّة، من الملاحظ أنّ فكرة انتخاب القضاة لم يكتب لها الانتشار، والأسباب عديدة؛ فهناك فكرة راسخة: أنّ الانتخابات هي الوسيلة المثلى لتولي المناصب السياسيّة. أمّا المناصب العامّة غير السياسيّة، فالأفضل أن يصل إليها أشخاص أكفّاء بغض النظر عن أفكارهم السياسيّة. إذاً، نظام المسابقة هو الأنسب لتولّي وظيفة القضاء. هناك، أيضاً، تصوّر أنّ تطبيق القانون عمل فني بحت يستلزم علماً وخلقاً، والانتخابات ليست الوسيلة المثلى للتحقّق من توافر مثل هذه الأمور.

عموماً، بقي انتخاب القضاة محصوراً في عدد من الدول؛ أهمّها أمريكا وسويسرا، وحتّى هذه الدول لم تأخذ بمبدأ الانتخاب على إطلاقه.

(1) وقد ينتخبهم الشعب مباشرةً، أو ينتخبهم ممثلوه.

لا داعي للإسهاب في نظام انتخاب القضاة، فهذا النظام لم تعرفه مصر، ومن المستبعد أن تعرفه على المدى القريب؛ فالثقافة القضائيّة المصريّة الحالية ترفض فكرة الانتخاب، حتّى لو تعلّق ذلك بانتخاب بعض أعضاء مجلس القضاء الأعلى (وهو الأمر المعمول به في غالبيّة دول العالم، وقد ذهبت إليه مؤخّراً بعض الدول العربيّة)، بالإضافة إلى ذلك، ليس هناك قوى سياسيّة، أو رجال قانون في مصر يتبنّون مذهب الانتخاب.

بعد استبعاد نظام الانتخاب، لم يبقَ إلا نظام المسابقة؛ أي أن يتمّ اختيار القضاة لا عن طريق الشعب، ولكن عن طريق هيئة، أو لجنة مشكّلة لهذا الغرض؛ ويشترط نظام المسابقة (كما يظهر من اسمه) عقد مسابقة. في هذا النظام، لا يُختار القاضي لثقة الشعب فيه، ولكن لصفات معيّنة فيه تجعله أفضل من غيره لتولّي منصب القضاء، وهذا المذهب هو المذهب الغالب في القانون المقارن[1].

هل تأخذ مصر، فعلاً، بهذا النظام؟

تضع المادة (38) من قانون السلطة القضائيّة الشروط التي يجب توافرها في من يتولى القضاء، وتنصُّ هذه المادة على خمسة شروط، هي كالآتي:

(1) لا يفوتنا أن ننبّه إلى أنّ هناك نظريّتين في نظام المسابقة؛ في بعض الدول، يتقدم خريجو كليات الحقوق بعد تخرجهم مباشرةً لمثل هذه المسابقة، وفي دول أخرى، يشترط للتقدّم لمسابقة القضاء اجتياز فترة معيّنة، أو التمتّع بخبرة معيّنة في المهن القانونيّة.

«يُشترط فيمن يولّى القضاء:

1-أن يكون متمتّعاً بجنسيّة جمهوريّة مصر العربيّة، وكامل الأهليّة المدنيّة.

2-ألّا يقلّ سنّه عن ثلاثين سنة، إذا كان التعيين في المحاكم الابتدائية، وعن ثمانٍ وثلاثين سنة إذا كان التعيين في محاكم الاستئناف، وعن إحدى وأربعين سنة إذا كان التعيين في محكمة النقض.

3-أن يكون حاصلاً على إجازة الحقوق من إحدى كليّات الحقوق في جامعات جمهورية مصر العربيّة، أو على شهادة أجنبية معادلة لها، وأن ينجح، في الحالة الأخيرة، في امتحان المعادلة طبقاً للقوانين واللوائح الخاصّة بذلك.

4-ألّا يكون قد حُكِمَ عليه من المحاكم، أو مجالس التأديب، لأمر مخلٍّ بالشرف، ولو كان قد رُدَّ إليه اعتباره»[1].

5-أن يكون محمود السيرة، حسن السمعة.

ولنا على هذه الشروط ملاحظتان:

- الملاحظة الأولى: أنّ الشروط المطلوبة عامّة تنطبق على آلاف الخريجين، وهي بذلك لا تكفي وحدها لاختيار بضع مئات من سعيدي الحظ ممّن سيلتحقون بسلك القضاء، واستبعاد الآخرين.

(1) وقد اشترط القانون رقم (17) لسنة (2007م) حصول المتقدّم لتولي القضاء على تقدير جيّد على الأقلّ.

– وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية: وهي ضرورة وجود معيار آخر يسدّ عجز شروط المادة (38). والحقيقة أنّ مثل هذا المعيار غير منصوص عليه في القانون. ولقد جرى العمل على أن تعقد «مقابلة» مع مجلس القضاء الأعلى للاختيار من بين المتقدّمين. والحقيقة أنّ اشتراط اجتياز المقابلة بنجاح شرط لا بأس به حتى لو لم يكن منصوصاً عليه في القانون، ولكن، تكمن المشكلة في شكليّة الاختبار الذي يجري في الامتحان؛ فحسب الروايات المتواترة، مدّة هذه المقابلة بضع دقائق[1]، وهي ليست مقابلة فرديّة؛ بل جماعيّة؛ أي أنّ هناك أكثر من متقدّم يجلسون معاً أمام مجلس القضاء ليتلقّوا سؤالاً يجب أن يجاوب عنه كلّ واحد سريعاً قبل أن يسقط حقّه في الإجابة.

باختصار، لا تكفي هذه المقابلة لفرز الصالح من الطالح، فكيف يتمّ اختيار القضاة في مصر؟

هناك رأي تعضده بعض الإحصاءات، وكثير من الروايات، وهو أنّ اختيار القضاة يتمّ، أساساً، بالمحسوبيّة، والمحاباة، ومعايير اجتماعيّة. فمن كان أبوه قاضياً سيكون، غالباً، قاضياً. أمّا من كان أبوه عاملاً، أو مزارعاً، فغالباً لن يكون قاضياً مهمّاً علا تقديره. فمع غياب معايير موضوعيّة واضحة لاختيار القضاة، كثيراً ما يفضّل مجلس القضاء الأعلى مجاملة زملائهم على حساب اختيار الأكفأ.

(1) وإن كانت في بعض السنوات تطول المقابلة. ويرجع ذلك إلى أعضاء مجلس القضاء الأعلى، وتصوّرهم لأهميّة هذه المقابلة.

ولا يختلف رأي جمهور القضاة، كثيراً، عن الرأي الذي عرضناه؛ فكثير منهم يرى أنّ أبناء القضاة، وأبناء زملائهم، أحقّ بتولي منصب القضاء من غيرهم؛ بل إنّ بعضهم يجهر بذلك، كما لو كان هذا الأمر طبيعياً، حتى قال رئيس نادي القضاة: إنّ تعيين أبناء القضاة سيستمر، ولن تستطيع قوّة في مصر إيقاف هذا الزحف المقدّس[1]. طالب رئيس نادي قضاة الإسكندرية، قبل الثورة، بنسبة خاصّة بأبناء القضاة في المناصب القضائيّة في هذه التعيينات، ولا سيّما أنّ ابن القاضي يعيش في بيئة قضائيّة، ويعرف كيفيّة التعامل مع الآخرين، ويكون لديه حكمة ورزانة[2]. وبرّر هذا القاضي اقتراحه، بوصفه «نوعاً من التكريم للقضاة على خدمتهم الطويلة التي أمضوها في العمل بمنصّة القضاء طوال هذه المدّة، مشيراً إلى أنّ البيئة القضائيّة، التي يستقيها الأبناء من الآباء العاملين في هذا الحقل، تُسهِم، بشكلٍ كبيرٍ جدّاً، في تقويم شخصيّة الأبناء أكثر من غيرهم الذين يعيشون في بيئات أخرى غير قضائيّة، من خلال طريقة الكلام، والتعامل مع الغير، وأمور أخرى كثيرة»[3].

وأضاف هذا القاضي قائلاً: إنّه «يعتقد أنّ هذا المطلب من حقِّ القضاة، خاصّةً أنّ البعض أصيبوا بسكتة قلبيّة مفاجئة بسبب عدم قبول أبنائهم في التعيينات القضائيّة، لافتاً إلى أنّه ينبغي أن

(1) http://gate.ahram.org.eg/UI/Front/Inner.aspx?NewsContentID=182259

(2) http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=238534

(3) http://www.almasryalyoum.com/news/details/42928

تقوم الحكومة بتوفير الإمكانات اللازمة للقضاة حتّى يتسنّى لهم ممارسة عملهم على أكمل وجه؛ لأنه يتعلّق بحياة وموت المواطنين، ومن بين هذه الإمكانات تعيين أبنائهم، لافتاً إلى أنّه لا ضيرَ في ذلك، ولاسيما أنّ التوريث موجود في جميع المهن الأخرى، بما فيها شركات مياه الشرب، والصرف الصحي، والأعمال الإدارية الأخرى».

ويخبرنا هذا القاضي أنّ رؤساء مجالس إدارات نوادي القضاة أعدّوا مذكّرة، وقاموا بتقديمها إلى رئيس مجلس القضاء الأعلى، لمناشدة الرئيس مبارك، لكي يعفي أبناء القضاة والمستشارين من شرط حصولهم على تقدير جيّد للتعيين في النيابة العامّة، في نوع من التكريم لقضاة مصر[1].

وطبقاً لتقرير صحفي[2]، إنّ (25%) ممن عُيّنوا في القضاء، عام (2013م)، هم من أبناء القضاة، ولا تشتمل هذه النسبة على أقارب القضاة والمستشارين، من أبناء الإخوة، أو الأصهار. وقد تضمّن هذا التقرير أسماء المعينين، وأسماء آبائهم القضاة، ولم يعقّب مجلس القضاء الأعلى، كما لم ينقد القضاة هذا التقرير.

ممّا سبق يتبين أنّ هناك شرطاً أساسياً للالتحاق بالقضاء، ألا وهو شرط «البيئة الاجتماعيّة». هذا الشرط غير منصوص عليه في القانون، ولكن يبدو أنّ جمهور القضاة يعتمدونه.

---

(1) http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=167766#.U2emfPI_tHU

(2) http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=07122013&id=32b2ce69-695b-484d-b358-2214a8cdc824

ويزيد كثير من القضاة، في معرض دفاعهم عن نظام الاختيار الحالي، أنّ التقدير الجامعي لا يصلح معياراً للاختيار من بين المتقدمين لوظيفة القضاء، لأسباب أهمّها: تفاوت «التقدير» بين كليات الحقوق المصريّة؛ ففي بعض الجامعات، يحصل العشرات على تقدير «امتياز»، بينما يحصل الأوّل في جامعات أخرى على تقدير «جيد جدّاً» فقط؛ بل إنّ هناك، أيضاً، تفاوتاً في التقدير بين الأقسام المختلفة في الكليّة الواحدة[1].

وإذا كان القضاة محقّين في ملاحظة ظاهرة تفاوت التقدير بين الجامعات، إلّا أنّه من الصعب أن نستنتج من تلك الملاحظة وجوب استبعاد معيار التقدير، والاعتماد، أساساً، على معيار البيئة الاجتماعيّة. فمع عيوب معيار التقدير، يبقى له قدر من الموضوعيّة، ولا سيّما إذا قرّرنا، مثلاً، أنّه سيختار من كلّ كلّيّة، أو قسم (إذا اشتملت هذه الكليّة على أكثر من قسم) العشرة الأوائل مثلاً، فمعايير التقدير واحدة في كلّ كلّيّة، وكلّ قسم.

والحقيقة أنّ الدول، التي تأخذ بنظام المسابقة، لا توجد فيها مثل هذه النقاشات الخاصّة بالتقدير والبيئة الاجتماعيّة للمتقدّمين لمنصب القضاء. فنظام المسابقة يقتضي عقد مسابقة حقيقيّة؛ أي أن يكون الاختبار في القانون والمعارف التي يحتاج إليها القاضي لأداء عمله، مثل اللغات (الوطنيّة والأجنبيّة).

(1) كثر في السنوات الأخيرة إنشاء أقسام لدراسة القانون باللغات الأجنبية.

إنّ اعتماد مثل هذا النظام، في مصر، ينادي به بعضهم منذ فترة، وقد تمّ إعداد مشروع قانون لإنشاء أكاديميّة العدالة قبل الثورة، وطُرِحت هذه المسألة في نقاشات لجنة الخمسين، التي وضعت دستور (2014م)، ولكن يبدو أنّ هناك جهاتٍ، أو أشخاصاً، لا يريدون أن يرى هذا المشروع النور، ويفضّلون أن يبقى النظام القديم الذي يعتمد على المحاباة. وما دامت القوى السياسيّة لا ترغب في إغضاب القضاة، الذين ترى فيهم حليفاً سياسيّاً، ولا سيّما منذ عام (2012م)، ومع انشغال المجتمع المدني بقضايا أخرى، فقد يستمرّ نظام المحسوبيّة طويلاً في اختيار القضاة.

يهمّنا، الآن، تأثير اعتماد نظام المحسوبيّة في اختيار القضاة على مسألة شرعيّة القضاء.

ينبغي بيان أنّه في ظلّ الروايات المتواترة لم يعد القول بوجود محسوبيّة في اختيار القضاة من الشائعات التي يشكّك فيها بعضهم؛ فخريجو كلّيات الحقوق، كلّ عام، يقدّرون بعشرات الآلاف، وقد رأوا كيف أنّ زميلاً لهم دخل القضاء، على الرغم من ضعف مستواه العلمي، بسبب أنّه ابن لقاضٍ، ورأوا، كذلك، كيف تمّ استبعادهم بسبب «بيئتهم الاجتماعيّة». جموع الشعب المصري تعلم ذلك، ويعلم القضاة أنّ الشعب يعلم ذلك، فعندما نشرت إحدى الصحف تقريراً موثّقاً مفاده أنّ (25%) ممن عُيّنوا في القضاء عام (2013م) هم من أبناء القضاة، لم نسمع تعقيباً لمجلس القضاء الأعلى، أو نادي القضاة، وهو ما يمكن اعتباره

إقراراً من القضاة بصحة المعلومات، وغياب ما هو شائن بالنسبة إليهم. باختصار، وجود المحسوبيّة معلوم بالضرورة، ولا شكّ في أنّ مثل هذا الأمر من شأنه ضرب شرعيّة القضاء في مقتل. فما الذي يمكن أن يبرّر سلطات القضاة الواسعة، وهم وصلوا إلى مناصبهم بسبب صلات القرابة والصداقة، وليس بسبب تفوّقهم، أو اجتيازهم مسابقة حقيقيّة؟

إنّ عدم تبنّي معيار الكفاءة معياراً لاختيار القضاة يضرب شرعيّة القضاء في مقتل؛ فمن ناحية، لا تتوافر للقضاة شرعيّة المصدر، أو المنبع؛ ومن ناحية أخرى، إنّ اختيار قضاة ليسوا على أفضل مستوى يصعّب مهمّة القضاء في أن يكون فعّالاً وكُفُؤاً، وبشكل أعم، كيف نثق في أنّ القاضي سيكون عادلاً ومحايداً إذا كانت طريقة تعيينه غير عادلة؟ فهذا القاضي سيكون مديناً للمحسوبيّة، التي لولاها لما وصل إلى منصبه.

التكوين:

طريقة اختيار القضاة تضمن، إلى حدٍّ كبير، شرعيّة المصدر، ولكنّها غير كافية. فالاختيار الحسن للقضاة يضمن استعداد هؤلاء القضاة لأداء مهمّتهم على أكمل وجه، ولكنّه لا يضمن أن يقوم هؤلاء القضاة، فعلاً، بمهمّتهم على أكمل وجه. لابدّ، إذاً، من فترة للتدريب والتكوين على الوظيفة القضائيّة؛ فالدراسة القانونيّة تختلف عن ممارسة الوظيفة القضائيّة، ولا سيّما في الدول التي تكون فيها الدراسة نظريّة، ومنقطعة عن الواقع العملي، مثل

مصر، فيستحسن أن يتم تكوين القضاة في معاهد قضائيّة، كما يجري به العمل في مختلف الدول.

وينبغي ألا يقتصر التكوين الأساس على المواد القانونيّة التقليديّة؛ فإلى جانب المواد القانونيّة العمليّة (كيفية إجراء التحقيق الجنائي مثلاً)، يجب أن يشتمل التكوين الأساس على نقاش حول أخلاقيّات القضاء، ومعنى الحياد، وعلاقة القاضي بالمجتمع والإعلام.

وإلى جانب هذا التكوين «الأساس»، يجب أن يكون هناك تكوين «مستمر»؛ أي طيلة مدة شغل القاضي لمنصبه. والتكوين المستمر ينصبّ على القانون وغير القانون؛ فتطوّر التقنيات (ومنها الحاسب الآلي والإنترنت) يجب أن يلمّ به القاضي، لما له من أهمية في أداء عمله. كذلك، يحتاج القضاة الجنائيّون إلى أن يُلمّوا بأساسيات علوم الجريمة، وعلم النفس والاجتماع، وأن يُلمّوا بمبادئ التجارة والمعاملات التجارية الجديدة. إنّ كفاءة القاضي مرتبطة بمسألة تكوينه، فاستقلال القاضي وحياده لا يكفيان لكي يكون كفؤاً، فالقاضي يحتاج إلى الإلمام بالعلوم القانونيّة وغير القانونيّة.

فما وضع مسألة التكوين في مصر؟

يمكن القول: إنّ التكوين الأساس منعدم، فالمعيّنون في القضاء يمارسون أعمالهم في النيابة العامّة دون تدريب مسبق. صحيح أنّ عملهم هذا هو وسيلة للتعلّم من زملائهم، الذين

يفوقونهم في الخبرة، ولكنّه ليس كافياً، ولا سيّما مع عبء العمل، وتفاوت مستوى القضاة الذين يزاملونهم.

إذاً، تكوين القاضي المصري يعتمد، أساساً، على ما درسه في كلية الحقوق في شبابه. إنّ الجلوس في مقاعد المتعلمين لا تكمن فائدته، فحسب، في اكتساب علوم جديدة، ولكنّها تساعد على إبقاء الذهن حيّاً مستعدّاً لتقبل الأفكار الجديدة. وفوق ذلك كلّه، إنّ طلب العلم يعلّم التواضع، والتواضع صفة مهمّة في القاضي، تكسبه مرونة في الفكر، وتجعله يشكّك في أفكاره، ويتلمّس الحقّ في أفكار الآخرين (متقاضين ومحامين). إنّ استخدام الحاسب الآلي والإنترنت، على نطاق واسع، في مصر، ليس جديداً، ومع ذلك، لا يزال كثير من القضاة لا يجيدون استخدام الحاسب الآلي، مع أهميته في أداء عملهم؛ ففي بعض الدول، تمّ إدخال النظام الإلكتروني في بعض المحاكم بدلاً من النظام الورقي، ولم يكن مثل ذلك التحديث ممكناً دون وجود نظام للتكوين المستمرّ يتيح التنمية الدائمة لمهارات القضاة.

2- شرعيّة الأداء:

قد يفتقد شخص أو مؤسّسة شرعيّةَ المنبع أو الأصل، ومع ذلك يتمتع بشرعيّة من يحكمهم، أو من يفرض عليهم سلطته، وثقتهم. ففي هذه الحالة، استطاع هذا الشخص، أو هذه المؤسّسة، تعويض نقصان شرعيّة المنبع بشرعيّة الأداء؛ فقد يأتي حاكم لدولة دون انتخابات، أو حتى بانتخابات مزوّرة (وبذلك

يكون فاقداً لشرعيّة الأصل)، ولكن يتميّز أداؤه، فيحلّ مشاكل مواطني دولته، فيغفر هؤلاء انعدام شرعيّة الأصل. وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا: إنّ شرعيّة الأداء أثقل وزناً في ميزان الشرعيّة من شرعيّة الأصل؛ فالناس أكثر عمليّة من منظّري العلوم السياسيّة، ورجال القانون، ومنظّمات حقوق الإنسان، ويهمّهم، دائماً وأبداً، «النتيجة». لا يهم كثيراً من يكون القاضي إذا ضمنّا أنّ أحكامه عادلة وصادرة في مدّة زمنيّة معقولة. باختصار، يمكن للكثيرين التغاضي عن نقصان شرعيّة المؤسّسات عموماً، والقضاء خصوصاً، إذا ضمنّا شرعيّة الأداء؛ بل إنّ الملاحظ في أدبيّات إصلاح القضاء، في الدول الأوربية، غلبة النقاش الخاص بفعالية القضاء[1].

يجدر بنا، الآن، تحديد ما المقصود بشرعيّة الأداء، عندما يتعلّق الأمر بمرفق القضاء.

الفصل في النزاعات في مدة زمنيّة معقولة:

شرعيّة الأداء تتحقّق عندما يتمّ الفصل في القضايا في **مدة زمنيّة معقولة.** فلا فائدة لحكم يصدر بعد مضي عشرات السنين، وقد قال الإنجليز بحقّ: (Justice delayed, justice denied)؛ أي أنّ العدالة البطيئة عدالة منكرة، أو ليست عدالة. والمدة الزمنيّة

(1) J. Bell, Judiciaries within Europe, Cambridge University Press 2007, p. 29: ''the concern has really moved away from the classical areas of judicial independence (mainly protecting judges from political interference) to issues of the effectiveness of the judicial system''.

المعقولة مفهوم قانوني بلورته أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، ووضعت له أحكاماً محدّدة لا مجال لعرضها هنا. والمدة الزمنيّة المعقولة ليست مبدأً فضفاضاً، أو حلماً، ولكن قاعدة قانونيّة تلتزم بها الدولة، وتتمّ مساءلتها عن عدم احترامها.

العدالة في مصر بطيئة، صحيح أنّ الدساتير المتعاقبة تنصّ على سرعة الفصل في القضايا[1]، ولكن مثل هذا النص شكلي، ونوع من أنواع الزينة الدستوريّة؛ أي أنّه لا أثر له من الناحية الفعليّة.

في ظلّ غياب إحصاءات منشورة، من الصعب تحديد درجة بطء العدالة، ولكن دراسة منشورة مؤخراً تُشير إلى أنّ الطعن المدني يبقى، في المتوسط، أمام محكمة النقض نحو (8) سنوات، وهذه المدّة، من المؤكد، ليست «مدّة زمنيّة معقولة».

الحياد:

الحياد يختلف عن الاستقلال، فالاستقلال معناه غياب تأثير خارجي في القاضي؛ عدم وجود تأثير من السلطة التنفيذيّة، أو من الإعلام، أو من رأس المال. أمّا الحياد، فلا علاقة له بالسلطات الخارجية، ولكنه يتعلّق بصفاء ذهن القاضي، واستعداده لمعاملة الخصوم المعاملة نفسها، دون محاباة لطرف، أو تحيّز ضدّه. الحياد، إذاً، استقلال معنوي، استقلال القاضي

(1) المادة (97) من دستور (2014م): التقاضي حق مصون ومكفول للكافّة. وتلتزم الدولة بتقريب جهات التقاضي، وتعمل على سرعة الفصل في القضايا.

عن نفسه، وعن هواه الشخصي. لا سلطان للقانون على الحياد، فلا يمكن لأعظم النصوص أن تحقّق الحياد، فالحياد مسألة تربية.

وقد يكون القاضي غير مستقل ومحايداً، أو مستقلاً وغير محايد؛ فالاستقلال والحياد غير متلازمين. وتحقيق الحياد مسألة صعبة لا تتوافر للجميع، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، يجب أن يتدرب القاضي عليها، ويفكّر في معناها. والحياد هدف سام، من الصعب -إن لم يكن من المستحيل- تحقيقه.

هل القضاة، في مصر، محايدون؛ أي يطبّقون القانون بالطريقة نفسها على الجميع؟ الإجابة عن هذا التساؤل ليست سهلة؛ فالحياد -كما قلنا- استقلال داخلي معنوي، لا يمكن قياسه بالأرقام، أو بتحليل نصوص القانون، علاوةً على ذلك، يستطيع القاضي أن يخفي انحيازه لطرف، أو حزب، أو إيديولوجيا تحت ستار قانوني؛ فالقانون فيه من المرونة ما يكفي لكي يطوّعه القاضي لخدمة أفكاره وانحيازاته المسبقة، دون أن يظهر ذلك للعالم الخارجي.

علينا، إذاً، التركيز على نقطتين؛ استعداد القضاة لأن يؤدّوا أعمالهم بحياد، ووجود علامات تدل على غياب الحياد.

أمّا استعداد القضاة لأن يؤدّوا أعمالهم بحياد، فيأتي من عوامل عديدة، منها تربية القاضي على الحياد. سبق أن أشرنا من قبل إلى أنّ تكوين القضاة، في مصر، فيه قصور، وسبق أن أشرنا إلى أنّ القضاة يأتون، غالباً، من بيئة اجتماعيّة واحدة (الشريحة

العليا من الطبقة الوسطى)، ما يجعل بعضهم غير قادر على تفهُّم وجهة نظر الطبقات الأخرى؛ فالقاضي يتألّم عندما يُتهم مواطنون بسطاء بالاعتداء على قاضٍ، أو ضابط شرطة، ونجده أكثر استعداداً لإصدار أحكام قاسية على المتّهمين، ولنا في أحكام المنيا خير مثال. أمّا عندما تنقلب الآية، بأن يكون من ينتمي إلى طبقة القاضي الاجتماعيّة متّهماً، فإنّ القاضي، غالباً، يتذكّر مقولة: أنّ الأحكام تبنى على الجزم واليقين، وليس على الشكِّ والتخمين. ففي الحالة الأولى، يتألم القاضي للضحية، ولا تأخذه شفقة بالمتّهمين (الذين هم ليسوا، بالضرورة، جناة). أمّا في الحالة الثانية، فإنّ آلام المواطنين البسطاء لا تصمد أمام حنانه على من هم قريبون منه اجتماعياً.

وبينما تطول محاكمات رموز نظام مبارك، ويأتي كثير من الأحكام بالبراءة، رأينا محاكمات سريعة، وأحكاماً قاسية، على الإخوان. فليس في القانون ما يبرّر هذا الفرق في التعامل.

بطبيعة الحال، الأحكام ذات البعد السياسي عددها قليل، ولا تمثّل شيئاً يُذكر أمام ملايين القضايا التي تنظر فيها المحاكم كلّ عام، ولكن مثل هذه القضايا، بما تحظى به من تغطية إعلاميّة، داخليّة وخارجيّة، تعطي صورة سيئة للقضاء المصري، فهي تصوّره جهازاً منحازاً، وغير قادر على أداء مهمته الرئيسة، وهي إقامة العدل.

خاتمة:

المطالع للأحكام الصادرة، بعد عزل مرسي، ولا سيّما تلك

الصادرة بحق الإخوان[1]، يجد أنّ القضاء المصري ينقصه الحياد. في الحقيقة، هذه الأحكام، التي لا تراعي، دائماً، القواعد القانونيّة، تلقى قبولاً شعبيّاً؛ لذلك، هي مصدر للشرعيّة بالنسبة إلى القضاء المصري، ولكنّ هذه الشرعيّة ليست شرعيّة جهاز قضائي مهني، وإنّما شرعيّة مماثلة لتلك التي يتمتّع بها السياسيون. لدواعي الدقّة، هي ليست شرعيّة بقدر ما هي شعبيّة، أو شعبويّة، وهنا مكمن الخطر. فالقضاء المصري، بأحكامه الأخيرة، يعوّد نفسه وغيره على أنّه جهاز لا يكتفي بتطبيق القانون، ولكن «يستخدمه»، وهذا معناه أنّه يتصرف كأنّه جزء من نظام أكثر من كونه جزءاً من الدولة، يتعيّن عليه اتباع قواعد قانونيّة مجرّدة.

يجب على القضاء، إذاً، أن يفك ارتباطه بالنظام، وأن يتوقّف عن تصفية حساباته مع خصومه، ليركّز في مسألة إصلاح القضاء؛ فالإصلاح الجذري هو السبيل الوحيد لبناء شرعيّة جديدة يحتاج إليها القضاء أكثر من أيّ وقت مضى.

❊ ❊ ❊

(1) وهذا ليس معناه تبرئة الإخوان من التهم الموجّهة إليهم، ولكنّه مجرّد تقرير أنّ الإخوان، في بعض قضاياهم، لم يتمتّعوا بمحاكمة عادلة.

قائمة المراجع

- Lexique des termes juridiques, Dalloz, 2014, 21ème éd.
- P. Rosanvallon, La légitimité démocratique - Impartialité, réflexivité, proximité, Points 2008.
- Ost, «Retour sur l'interprétation», in F. Ost, Dire le droit, faire justice, 2ème éd., Bruylant, 2012.
- J. Bell, Judiciaries within Europe, Cambridge University Press, 2007.
- http://gate.ahram.org.eg/UI/Front/Inner.aspx?NewsContentID=182259
- http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=238534
- http://www.almasryalyoum.com/news/details/42928
- http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=167766#.U2emfPl_tHU
- http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=07122013&id=32b2ce69-695b-484d-b358-2214a8cdc824

❊ ❊ ❊

الماركسيّة
بين حرق المراحل وتطويع النظريّة

د. سامح إسماعيل[1]

لم تكن الأسس والشروط الموضوعيّة لقيام الثورة الشيوعيّة، وإنشاء دولة البروليتاريا، قد نضجت في روسيا، وكان التحدّي الحاسم، على المستوى العام، هو تهيئة الأجواء لصنع المعطيات التي سبقها البرهان، بالإضافة إلى العمل على رفع الوعي الثوري للطبقة العاملة، واستكمال بناء الحزب الشيوعي وتطويره.

كان الواقع يفرض معطيات أخرى، وإشكاليات كان على رأسها مبدأ القطع والقرار النهائي، وهو أحد المحاور التي ارتكزت عليها الماركسيّة. فالتاريخ، عندها، ليس له إلّا مجرى واحد، وتبلور ذلك في أوامر سياسيّة جمعيّة، حيث يتعيّن على الطبقة الصاعدة (البروليتاريا) أن تنظّم المجتمع، ككلّ، من

(1) باحث مصري.

الداخل، في ضوء قناعاتها الخاصّة، وكانت المشكلة، التي واجهت الماركسيّة في روسيا، أنّ هذا القطع والقرارات الماركسيّة النهائيّة، سياسيّاً واجتماعيّاً، بدت متعارضة ومناقضة للمنطق التاريخي للنزعة الصناعيّة الرأسماليّة المهيمنة آنذاك، ذلك أنّ المجتمعات الصناعيّة، هناك، كانت أبعد ما يكون انتظاماً حول مركز واحد مسيطر.

وبوجه عام، إنّ الاتجاهات الماركسيّة، في القرن العشرين، ممثلة في شكلها الإنساني، الذي انبثق عن الاهتمام بقضايا الاغتراب، وإهدار إنسانيّة الذات، وفي شكلها العلمي، الذي ارتبط بالبنيويّة؛ قد واجهت إشكاليّة عدم فهم حتميّة التغير الديمقراطي الجمعي من القاعدة، كما افتقدت القدرة على إضفاء الطابع الإنساني والديمقراطي على هذه العمليّة، حيث كان مفهوم الماركسيّة (بوصفها إيديولوجيا قاطعة ونهائيّة)، بالنسبة إلى الذات والبناء معاً، متضمّناً في شكل الماركسيّة الإنساني والعلمي، وكانت تلك الإيديولوجيا القاطعة هي التحدي الأوّل الذي واجه النظرية، وهي في طور التجريب على يد لينين.

كان المحك الأساسي لاختبار النظريّة هو التطبيق وفق معطيات الواقع التي تباينت، في كثير من الأحيان، مع تنظيرات ماركس، ومن هنا، ظهرت البلشفية اللينينيّة، التي سعت إلى خلافة الماركسيّة في مواجهة المنشفية، التي وقفت في جانب المعارضة، منذ بدأ الخلاف عام (1903م)، أثناء انعقاد المؤتمر الثاني لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي، الذي

صادق على برنامج يدعو إلى دمج الفلاحين في إطار البروليتاريا الثورية[1].

وكان أبرز رجال المعارضة «المناشفة» ليون تروتسكي، الذي رفع شعار «لا قيصر.. بل حكومة عالمية»، داعياً إلى القفز من فوق الثورة البرجوازيّة الديمقراطيّة إلى الثورة الاشتراكيّة مباشرةً، مع رفض التحالف مع الليبراليين الروس، وهو ما رأى فيه البلاشفة إهلاكاً للثورة[2]، وسرعان ما حسم لينين الصراع. وقد تميّزت الماركسيّة، في مرحلتها اللينينيّة، بعناصر متعدّدة منحتها شخصيتها الخاصّة، فقد حاول لينين التعويل، دوماً، على الأسس الماركسيّة، بوصفها أساساً مرجعيّاً، ساعد على ذلك أنّ الرجل الأول في الدولة فلاديمير لينين كان رجل فكر وحركة في آن واحد.

لينين وتطويع النظرية:

كان ماركس قد وضع عدّة مراحل حتى الوصول إلى الشيوعيّة الأمميّة تتلخّص في الآتي:

- الملكيّة، التي تتحوّل إلى الإقطاع.
- الإقطاع، ويتحوّل إلى الرأسماليّة.
- الرأسماليّة، وتتحوّل إلى دكتاتوريّة البروليتاريا.

(1) موجز تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، دار التقدّم، موسكو، 1970م، ص50-52.

(2) المصدر نفسه، ص69-70.

- دكتاتوريّة البروليتاريا، وتتحوّل إلى الشيوعيّة الأمميّة.

ووفقًا لهذا الطرح، لا يمكن أن تتحقّق الشيوعيّة إلّا في بلد قد وصل إلى قمّة النضج الاقتصادي، وتحقّق فيه ما أسماه بـ: «الوفرة المادية»، حيث تكون الرأسماليّة قد وصلت إلى أقصى مدى لها، مثلما كان الحال في غرب أوربا، كبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، في حين كانت روسيا بعيدة، البعد كلّه، عن المعطيات التي وضعها ماركس.

جاء لينين ليضع الماركسيّة في ثوبها اللينيني، قبل أن يشرع في تغيير الأوضاع الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، لوضع الشروط الماركسيّة لبناء مجتمع اشتراكي تحكمه البروليتاريا، ومن ثمّ تحويلها من فلسفة تشرح المجتمع، وتدرسه من أجل تغيير «علمي» وفق ظن ماركس وإنجلز، إلى إيديولوجيا تقوم بتغيير المجتمع مهما كان وضعه، ليصبح الاقتصاد نتيجةً من نتائج السياسة عند لينين، عكس ما نادى به ماركس بأنّ السياسة نتاج للاقتصاد.

ولأنّها لا تستطيع أن تدير ظهرها للمبدأ الماركسي القائل: إنّ الاشتراكيّة لا يمكن أن تقوم إلّا في مجتمع رأسمالي اكتملت شروط نضجه (وهو ما لم يكن موجوداً في مجتمع الثورة البلشفية)، جاء لينين بفكرة «حرق المراحل» مبدأً توفيقيّاً يمكن، من خلاله، بناء مجتمع اشتراكي في الدول التي لم تنضج فيها الرأسماليّة بعد، مثل روسيا إبّان ثورة (1917م)؛ بل حاولت اللينينيّة احتواء طبقة الفلاحين في إطار البروليتاريا، تلك الطبقة

التي عدّها ماركس جزءاً من البرجوازيّة. وهكذا، كان استلهام فلسفة حرق المراحل التاريخيّة بهدف تسريع وتيرة التغيير المنشود، والقفز فوق المعطيات، وصولاً إلى البراهين.

وكان من الطبيعي أن يجد لينين نفسه مضطراً، وقد واجهته المشاكل العملية للإدارة، إلى تكييف الماركسيّة، ومن ثمّ، فإنّ لينين، عشيّة قيام الثورة، لم يلتزم بأكثر من تأميم البنوك، وبعض الصناعات الكبيرة المحتكرة، ولم يتحدّ مبدأ الملكيّة الخاصّة. وفي عام (1918م)، اضطر إلى الاعتراف بأنّ الانتقال إلى الاشتراكيّة مستحيل دون الاستعانة بالطبقة القديمة ذات الخبرات في إدارة شؤون الدولة، قائلاً: «**علينا أن ندبّر الدولة بمعاونة قوم ينتمون إلى الطبقة التي عزلناها عن الحكم**». ومع مطلع عام (1922م) جُوبه لينين بوضع فريد، ترتّب عليه أن يعيش عمّال المدن عالة على الفلاحين، ومثل هذا الجور لن يكون مقبولاً على طبقة الفلاحين العريضة (كانت تشكّل ما يساوي ثلاثة أضعاف الطبقة العاملة)، الأمر الذي من شأنه أن يهدّد مستقبل الثورة؛ لذلك رسم لينين خطة اقتصاديّة هي النيب (NEP)، التي تبيح للإنتاج البرجوازي أن ينتعش، ويأخذ دوراً يكفل تبادلاً عادلاً بين إنتاج الفلاحين من جهة، وإنتاج العمال من جهة أخرى.

وهكذا، أدرك لينين أنّ سلطة السوفييت لا تستطيع أن تضمن ثبات الانتقال إلى الاشتراكيّة، ومن ثمّ اضطرّ إلى إعادة ترتيب قوى الإنتاج على أساس الأساليب الرأسماليّة، والسوق

الرأسماليّة، والإنتاج والتبادل الرأسماليّين[1]. محاولاً، وهو يضع النظرية في إطار التطبيق، تطويعها للظروف التي كانت تعيشها «روسيا»، والتي لم تكن تتفق مع الشروط الموضوعيّة لقيام ثورة البروليتاريا، ومن ثمّ يمكن اعتبار الثورة البلشفية، في طورها اللينيني، بُعداً جديداً للشيوعيّة الديناميّة القابلة للتعاطي مع الواقع، وتطوير نفسها باستمرار.

والأمر نفسه وقع بالنسبة إلى مبدأ تصدير الثورة، حيث وضع لينين، في المؤتمر الثاني للكومنترن (1920م)، مبادئ تصدير الثورة، معتبراً موسكو قلعة الحركة المعادية للإمبريالية، لكنّه سرعان ما طرح مبدأ «التعايش السلمي» عام (1924م)، بعدما أدرك أنّه يحكم جمهوريّة شيوعيّة واحدة محاطة بحشد من الدول المعادية[2].

تعامل لينين مع الماركسيّة، لا بوصفها عقيدة جامدة؛ بل بنوع من سعة الأفق، انطلاقاً من مقولة ماركس عن نفسه: «لست ماركسيّاً»، فاتحاً الباب على مصراعيه لفهم القضايا الإشكاليّة، والتعاطي معها وفق مقتضيات الواقع.

ماو تسي تونغ والماركسيّة:

وفي الصين، كانت النظرية على موعد مع محطة أخرى من محطات التطويع، حيث كانت المراحل الإجرائيّة تتطلّب تطويعاً

(1) وثائق مرحلة الانتقال في التجربة السوفييتية، مجلة الطليعة، تشرين الثاني/ نوفمبر 1969م، ص158.

(2) قنديل، حنان، الأفكار السياسيّة الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، 2001م، ص52.

من نوع خاص، فقد ساد الجدل أثناء تطبيق الجماعية المباشرة حول فكرة الشيوعيّة، وكيفية تطبيقها، حيث واجهت القيادة الصينية صعوبات عديدة في سبيل تطبيق الفكر الشيوعي.

بدأ الجدل حول ضرورة فكرة جماعية الإنتاج، وانتهى بالتدخّل الشخصي من ماو، حيث أكد أنّ المزارع الجماعيّة تمثّل أهمية قصوى، حتى في حالة عدم وجود الميكنة، وقد حدث تعديل في فكرة الجماعية الزراعيّة في كثير من الدول الشيوعيّة مثل: يوغسلافيا، وبولندا[1].

وكانت الإشكالية الرئيسة، في بلد زراعي مثل الصين، هي الوصول إلى الشيوعيّة دون التخلّي عن نظام الحافز الفردي، ووجّه ماو تعليماته لأعضاء «الكوميونات» بضرورة الاهتمام بتنمية الزراعة، وتنويع مواردها، لتجديد النشاط الاقتصادي[2]. وقد تمّ تعديل نظام «الكوميونات» في الفترة (1960-1961م)، والعودة إلى النظام الأساس، الذي يتمحور حول الفرد، أو الفرق الإنتاجيّة، باعتبارها الوحدة الأساسيّة للتخطيط والإنتاج، مع تخفيض عدد «الكوميونات»[3].

وفي واحدة من أكثر فصول التطويع حدّة، قام ماو بثورته

(1) يحيى، جلال، العالم المعاصر، ج1، الدول الغنية واليابان، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، 1981م، ص112.

(2) المصدر نفسه، ص113.

(3) عبد العزيز، عبد العزيز حمدي، التجربة الصينية، أم القرى للطبع والنشر، القاهرة، 1997م، ص141.

الثقافيّة في كانون الثاني/يناير (1965م)، معلناً الثورة على الحزب، لإنقاذ الثورة الشيوعيّة، وحدثت هذه الثورة في البناء الفوقي؛ ولذلك سُمّيت بـ: «الثورة الثقافيّة»، واهتمّت بإعادة الحياة إلى الأفكار والقيم الشيوعيّة[1].

وفي هذه المرحلة، حدّدت الثورة الثقافيّة برنامجها في (7 أيار/مايو 1967م)، رسالةً موجهة من ماو المفكّر إلى لين بياو، وزير الدفاع والمنفّذ، وكان جوهر هذا التوجيه ألّا يكون هناك تخصيص في أيّ مجال من مجالات النشاط الاقتصادي، وتحتّم على الجنود تعلم مهارات الزراعة والصناعة، وتعيّن على العمال، والفلاحين، والطلاب، مضاعفة أنشطتهم في المجالات المختلفة، مع ضرورة توفير الوعي السياسي البروليتاري (وهو ما عرف بميثاق الثورة الثقافيّة) حتّى يجعل من كلّ شخص شيوعيّاً جديداً؛ أي إخضاع الجماعة الجديدة للثورة المنبثقة عن اللجنة المركزية[2].

كان ماو أوّل شيوعي يعلن عدم إيمانه بالثقة في الحزب الشيوعيّ، والخضوع المطلق له؛ بل آمن بأنّه عرضة للتغيير، ولابدّ من إخضاعه للمراقبة لمنع أيّة بادرة تظهر ضدّ الثورة الشيوعيّة[3]، كما

(1) قنديل، حنان، الأفكار السياسيّة الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، مرجع سابق، ص68.

(2) آسمين، جان، الثورة الثقافيّة الصينيّة، ترجمة ذوقان قرقوط، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص54.

(3) قنديل، حنان، الأفكار السياسيّة الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، مصدر سابق، ص70-71.

نتج عن الثورة الثقافيّة تنمية لدور «الكوميونات»، التي حلّت محلّ إدخال الوسائل الليبراليّة، ووضع الجهاز الاقتصادي للدولة في خدمة المجموعات الاقتصاديّة المحلّيّة الحاصلة على استقلال ذاتي[1].

لقد أخذ التطبيق العملي للماركسيّة طابعاً خاصّاً في البلدين، حيث كانت طريقة وصول الشيوعيّة إلى الحكم في الاتحاد السوفييتي تختلف، تماماً، عن طريقة وصولها إلى الحكم في الصين، فإذا كان قادة الحزب الشيوعي السوفييتي قد ناضلوا في المدن، وانتهزوا فرصة سقوط القيصر، لينفردوا بالسلطة، فإنّ الحزب الشيوعي الصيني خاض حرب تحرير طويلة كان الفلاحون عمادها الرئيس[2].

وهكذا، كانت «الماركسيّة» نقطة تحوّل مهمّة في التاريخ البشري، لما قدّمته من طروحات سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، كانت، دائماً، ممكنة التطبيق طالما أدرك القائمون الشروط الموضوعيّة التي يفرضها الواقع، والحلول البديلة لإشكالياته، بعيداً عن الجمود النظري والإيديولوجي، والنظر إلى المجتمع في بعده الإنسانيّ الرّحب.

أزمة الماركسيّين العرب:

افتقد الماركسيّون العرب ديناميّة التحرّك، وكانت رهاناتهم

(1) يحيى، جلال، العالم المعاصر، ج1، الدول الغنية واليابان، مرجع سابق، ص116.

(2) عبد العزيز، عبد العزيز حمدي، التجربة الصينية، مرجع سابق، ص112-113.

التاريخيّة، دوماً، خاسرة، فيما يشبه القطيعة مع معطيات الواقع المغاير للشروط النظريّة، وحتى في ظلّ انبهارهم بالتجربة السوفييتية، أغفلوا إسهامات لينين، وماو، وغيرهم، في تطويع النظريّة، فتمسّكوا بالجسد لا بالروح، ولم يدركوا أنّهم قتلوه، وظلّوا في سعيهم المحموم لاستيلاد أجنّة يافعة من أرحام عقيمة فارقت أجسادها الحياة.

غاب عن الماركسيين العرب أهميّة توافر الشروط الموضوعيّة لبناء المجتمع الشيوعي، أو محاولة تطويع النظريّة وفق مقتضيات الواقع، حيث كان الجمود النظري، والابتعاد عن الواقع العملي، حاجزاً هائلاً أدّى إلى عزل الماركسيّة عن الجماهير العريضة، وفتح مساحات لتيارات أكثر يمينية استطاعت مداعبة أحلام تلك الجماهير من خلال رؤية أكثر واقعية، وهو ما ظهر، جليّاً، في المشهد السياسي إبّان أحداث «الربيع العربي».

لم يدرك هؤلاء أنّ المجتمع، عند ماركس، هو تلك الوحدة الجوهرية الكاملة، التي تتألف من الإنسان والطبيعة. وبهذا، يكون المعنى الجدلي للتاريخ معنى باطناً ودنيويّاً صرفاً؛ لأنّ جميع الثورات الاجتماعيّة تتجه، في نهاية الأمر، إلى تحقيق الكلّ الاجتماعي، الذي يتألف من الإنسان العامل في الطبيعة[1]. وعليه، يصبح الإنسان فاعلاً اجتماعيّاً يتعاطى مع ظروف مجتمعه

(1) كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مؤسّسة فرانكلين، القاهرة - نيويورك، 1973م، ص350-358.

وفق رؤية دينامية تتقاطع ومجريات الواقع، بعيداً عن الصنميّة، ويوتوبيا الحلول المستحيلة.

حقّقت بعض الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، إبّان الحرب الباردة، نجاحات ملموسة في سورية، ولبنان، والسودان، والعراق، لكنّها فشلت في تسلّم السلطة، والاضطلاع بشؤون الحكم، وحتّى تجربتها في اليمن الجنوبي باءت بالفشل، حيث فشلت في تحقيق المواءمة بين أهدافها، وبين خطابها السياسي، وتورّط اليسار الماركسي، وهو يخوض حربه المقدسة ضدّ الإمبرياليّة الغربيّة، في حرب أخرى، أشدّ ضراوةً، في الداخل مع السلطة. هنا، وقفت النظريّة عند أعتاب الحاضر ترفض تخطّيها بفعل التشرنق والجمود النظري الذي ساد النخبة الماركسيّة آنذاك.

ويمكن أن نرصد أهمّ ملامح الصدام بين الواقع والنظريّة:

- الإشكاليّ في مواجهة البدائلي:

كان الواقع العربي، عشيّة انطلاق ثورات التحرّر الوطني في منتصف القرن الماضي، شديد التعقيد بين أنظمة كلاسيكية هشّة، وحالة كولونياليّة منكفئة، بات واضحاً أنّها في طريقها للأفول، ورأسماليّة نشأت بالتداخل مع الطبقات الإقطاعيّة، حافظت على بقائها بالتعاقد الضمني مع الاستعمار، في ظلّ حالة ليبراليّة مهترئة أجهز عليها الجميع، ما فتح الباب على مصراعيه لخطاب ثوري تمركز حول الحالة الاجتماعيّة الاقتصاديّة، ومواجهة الكولونيالية

وحلفائها، وانقضّ، بدوره، على الليبراليّة، ليطلق عليها رصاصة الرحمة.

وفي أجواء حرب باردة شديدة السخونة، أصبح الشرق الأوسط من أهمّ مناطق الصراع، وتنازعته سياسات الهيمنة الأمريكيّة، والاستقطاب السوفييتي، ليطرح كلّ منهما نفسه بديلاً للاستعمار التقليدي، وظهرت الأحلاف العسكريّة، لينقسم العالم إلى معسكرين، ووضع القطبان أنظمة مقايضة، وتحالفات عسكريّة لاقتسام مناطق النفوذ حول العالم.

ظهر الماركسي العربي بين كلّ هذا حائراً، فهو، من جهة، لا يجد غضاضة في الارتباط بموسكو، والتهليل لأصداء الصعود القوي الذي عرفه اليسار الأوربي بعد الحرب العالميّة الثانية، وفي الوقت نفسه، يعدُّ الارتباط بالمعسكر الغربي خيانة للاستقلال الوطني، ويرفض المشروع القومي الناشئ وسياسات الحياد. كان الواقع شديد التعقيد، فهو يرفض الخضوع في مواجهة المشروع الناصري، الذي واجه الغرب الكولونيالي، والحركة الصهيونيّة، وساند حركات التحرّر شرقاً وغرباً، لكنّه حافظ على مسافة ما بينه وبين حليفه السوفييتي، لم تكن ترضي الماركسي التراجيدي، الرافض التنازلَ عن حلم البروليتاريا، والصاخب في مواجهة شتّى البدائل التي يفرضها الواقع، متشبثاً بمعادلاته المستحيلة، رافضاً طرح البدائل، أو فك الارتباط، ولو قليلاً، مع البعد الإيديولوجي، مفضّلاً مواجهة النظم الاشتراكيّة، وبقايا الرأسماليّة، والصهيونيّة، والتيارات الدينيّة.

أصبح في مواجهة الجميع، فوقع بين مطرقة النظام وسندان الجمود النظري.

بدأ الصدام الأول بين الإشكالي والبدائلي عقب قيام ثورة تموز/يوليو (1952م)، وقد انحاز البدائلي لخيار الثورة، في حين ظلّ الإشكالي ينظر بارتياب، سرعان ما تحوّل إلى عداء للنظام عقب مواجهات كفر الدوار، في حين بحث الآخر عن تحالفات أخذته بعيداً نحو بقايا الليبراليّة الوفديّة، لكنّه سرعان ما عاد لتأييد عبد الناصر عقب انفتاحه على الكتلة الشيوعيّة، في حين ظلّ الماركسي الطوباوي في مواجهة الـ«**بكباشي الفاشي الذي يبحث عن المجد**»، على حدِّ وصفه، في رفض صريح للاشتراكيّة في صورتها الناصريّة، لم يكن هناك بديل سوى الالتزام الصارم بتحقيق دكتاتوريّة البروليتاريا، بوصفه حلّاً حتميّاً لإشكالية صراع المصالح بين الطبقات المتعارضة، بينما سعت الاشتراكيّة الناصريّة إلى تذويب الفوارق بين الطبقات، وهو ما رأى فيه البدائلي مقدّمة حتميّة للوصول إلى الاشتراكيّة الشاملة.

انحرف عبد الناصر، في نظر الماركسي (الإشكالي)، عن الاشتراكيّة العلميّة، على الرغم من استحالة تطبيقها في مجتمع إقطاعي زراعي بعيد، البعد كلّه، عن الرأسماليّة، وتناقضاتها اللازمة لقيام دكتاتوريّة البروليتاريا، ولم يدرك هؤلاء حتميّة خضوع النظريّة لمعطيات الواقع، كما فعل لينين وماو، لكنّهم تمسّكوا بالتجربة السوفييتية وحدها، وتحت وطأة قمع السلطة تصدّر البدائلي المشهد من جديد، ولاسيّما عقب القوانين

الاشتراكيّة، فأعلن التأييد الكامل لها، وقام بحل الحزب الشيوعي، وانضمّ عدد كبير من أتباعه إلى الاتحاد الاشتراكي.

وعليه، أصبح البدائلي بكلّ تناقضاته، ومحاولات البقاء التي بذلها، تحريفيّاً مخيّباً للآمال في نظر الإشكالي، فانقسم، تحت وطأة الضغط بين عائد للمعادلات المستحيلة، وانتهازي يلعب لعبة الآخرين نفسها، فسقط هو الآخر، وفشل في تبرير طروحاته ومنطلقاته.

لم يتخلّ العقل الإشكالي عن ذاكرته الدراماتيكيّة، وهو يواجه واقعاً مغايراً إبّان الفوران الثوري المتزامن مع «الربيع العربي»، كان الماركسي الإشكالي، بتوجهاته الطوباويّة، حاضراً في صدارة المشهد، رافعاً قبضته في مواجهة الاستبداد، منخرطاً بين صفوف الثوار، دون أن يدرك ما بينه وبينهم من قطيعة سرعان ما ظهرت عقب انتهاء الموجة الأولى، وظهور التحالفات والصفقات السياسيّة، كان بعيداً، البعد كلّه، عمّا يحاك في الأروقة، مستلباً في ثنايا معادلاته العسيرة التطبيق، وهو ما يعني الفشل في إدراك الواقع المحلي وفق معطيات المنهج الجدلي الماركسي، الذي يساعد على وضع الحلول المناسبة لإشكاليات الواقع بدلاً من محاولة تطويع هذا الواقع وتفصيله على الأسس الماركسيّة.

لقد سقط البدائلي، هو الآخر، تحت وطأة اتهامات التخوين والانحراف عن مبادئ الماركسيّة، وظلّ الإشكالي منكفئاً في صومعته، بعيداً عن أرض الواقع، فتخلّى عنه الجميع، ومنهم

أولئك المهمّشون، الذين تمركز حولهم مشروعه بعدما أصبح عبئاً عليهم.

لم يدرك هؤلاء أنّ الماركسيّة هي عمليّة تفاعل أساسها المنطق الجدلي بين الإنسان وبيئته المادية، وهو ما التفت إليه أوسكار لانجه في شرح الماديّة الجدليّة، فأيّ انفصال عن تلك البيئة يجعل الماركسيّة عائقاً أمام التقدّم الاجتماعي، فلا يمكن معالجة التفسير المادي للتاريخ بمعزل عن العالم الذي تولدت فيه المادة. وعليه، يكون الحراك الإنساني، على المستويات كافة، انعكاساً للعالم الموضوعي، وسعياً لتكييفه وفقاً لمعطياته واحتياجات الإنسان.

- المشروع القومي:

مع صعود المدّ القومي، في منتصف القرن الماضي، في سياق حركات التحرّر الوطني، بزغت الفكرة القوميّة من واقعها الاجتماعي، وفي ضوء صراعات الحرب الباردة، ولم يستطع الماركسيّون العرب التوفيق بين الخطاب الثوري الموجّه إلى الحالة الاجتماعيّة السياسيّة وموقفهم من القوميّة، كان الفشل كبيراً في الانفلات من الثوريّة الجامحة، وإغفال محاولات التوافق مع الواقع، وطرح بدائل في مواجهة إشكاليّاته، فأصبحوا في حالة عداء مع المشروع القومي، وأداروا ظهورهم للمناورة والمرونة، تلك المرونة التي جعلت الحلفاء، في موسكو، يسارعون إلى الاعتراف بالجمهوريّة العربيّة المتّحدة، والتضحية بالحزب الشيوعي السوري، وبالاعتبارات الماركسيّة الرافضة مبدأ

القوميّة، بدلاً من التضحية بالوضع السوفييتي في الشرق الأوسط، ووأد العلاقات السوفييتيّة العربيّة.

وفي المقابل، رفض الماركسيّون مشروع الوحدة، ورأوا فيه تناقضاً صارخاً مع مبدأ الأمميّة الشيوعيّة، وعائقاً أمام توسّع نفوذ الحزب الشيوعي السوري، فكانت النظرة التيولوجيّة الضيّقة هي التي تحكم توجهاتهم في تلك الحقبة، حيث انتقلت ساحة المواجهة، في الحرب الباردة، آنذاك، من القلب الأوربي إلى الأطراف في آسيا وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، ومنطقة الشرق الأوسط، وكانت الولايات المتحدة تواجه تحدّياً كبيراً في محاولاتها المستمرة للحدّ من الوجود السوفييتي المتنامي في مصر وسورية، ووقف انتشاره خارج المجال، الذي عيّنت حدوده ترتيبات الحرب العالميّة الثانية[1]. وجاء مشروع أيزنهاور، بنظرته الشاملة للشرق الأوسط، نقطةَ تحوّل كبيرة في مسار السياسة الأمريكيّة، التي أرادت أن تكون اللاعب الوحيد في الساحة الشرق أوسطيّة في زمن الحرب الباردة في ظلّ تواري المعسكر الاستعماري القديم[2].

وفي ظلّ تقاعس حلف بغداد عن الوفاء بالآمال المعقودة عليه، وتزايد الاهتمام السوفييتي بالشرق الأوسط، بعد انفتاح

(1) العماري، عباس رشدي، إدارة الأزمات في عالم متغير، مؤسّسة الأهرام، القاهرة، (د.ت)، ص162.

(2) Louis, William Roger & Owen, Roger: A Revolutionary Year: The Middle East in 1958, I.B.Tauris, London - New York, 2002, p. 80.

أبوابه أمام السلاح السوفييتي، جاء المشروع القومي ليواجه المشروع الأمريكي، وهذا ما جعل السوفييت يتغاضون عن الاعتبارات الإيديولوجيّة طالما كانت المعركة واحدة، وهو ما لم يدركه الماركسيّون العرب، الذين رفضوا المشروع القومي، مفضّلين عليه التضامن الأممي، وفشلوا في إخضاع الصراع الطبقي لأولويات الصراع الوطني، وانحازوا لقاسم (العراق) في مواجهة عبد الناصر، فسقط قاسم، واستمرّت العلاقات بين القاهرة وموسكو على أساس المعركة الواحدة في مواجهة الإمبرياليّة، في حين تعرّض الماركسي المصرّ على المواجهة للقهر والسجن، حيث كانت البنية السياسيّة للتيار الماركسي منقطعة الصلة بما يدور على صعيد الجماهير، التي انقسمت بين القوميّين والإسلاميّين.

وأثبتت أحداث «الربيع العربي» أهميّة البعد القومي، فما إن اندلعت الثورة في تونس حتى نشبت حرائقها في مصر، وليبيا، وسورية، واليمن، لتثبت الأحداث أنّ القوميّة العربيّة وليدة هذا المجال الحيوي على امتداده الجغرافي.

لم يكن هناك ما يبرّر افتعال خصومة بين الماركسيّة والاشتراكيّة العربيّة في بعدها القومي، فقد وجدت الاشتراكيّة القوميّة نفسها أمام معطيات الواقع العربي بإشكاليّاته الاقتصاديّة، والتاريخيّة، والسياسيّة كافةً، من مقوّمات، وخصائص، وواقع دولي جعلها غير قادرة على رفض فكرة الوطن القومي؛ فالوجود القومي، بالنسبة إليها، أصبح أساساً رئيساً في مواجهة الاستقطاب والهيمنة، فالاشتراكيّة العلميّة ليست مرادفة للاشتراكيّة الماركسيّة، فالماركسيّة

رافد من روافد الاشتراكيّة العلميّة، وليس كون إنجلز قد أطلق على الماركسيّة أنّها «اشتراكيّة علميّة»، في مواجهة الاشتراكيّات الطوباويّة، يعني أنّها الاشتراكيّة العلميّة الوحيدة، ؛ «**فالاشتراكيّة العربيّة علميّة تماماً؛ لأنّها تتّبع في التحليل منهجاً علميّاً، ولأنها لا تتنبأ بنبوءات غير علميّة، ولأنّها لا تغفل عن حقيقة جوهريّة من حقائق التاريخ والحياة، تلك هي حقيقة الانتماء القومي**»[1]. فلم تكن شيوعيّة ماركس وحدها هي التي تؤدي إلى الاشتراكيّة الكاملة، يكمن الاختلاف في سرعة هذا التحوّل فحسب.

إنّ فض الاشتباك بين الماركسيّة والمسألة القوميّة يستلزم قراءة متأنّية للكلاسيكيّات الماركسيّة، وكيف تعاطت، تاريخياً، مع فكرة القوميّة، فعبارة: «العمال ليس لهم وطن» تحوّلت إلى مطلب «العمال يجب ألّا يكون لهم وطن»، وهو الخطأ الذي وقع فيه الماركسيون العرب، فالماركسيّة تعترف بالوطن حين يكون له معنى تقدّمي، ولا تكون القوميّة ظاهرة رجعية طالما لم تقف أمام الارتقاء الاجتماعي.

لقد وقف ماركس مع الوحدة الألمانيّة، وأكّد لصديقه إنجلز: «أنّ بسمارك يؤدّي جزءاً من عملنا»؛ لأنّ الوحدة ستعجّل بسقوط الإقطاعيّة، وتمهّد للتقدّم الاجتماعي، ومن الممكن تلخيص موقف لينين في المسألة القوميّة بعبارة واحدة: «حقّ الأمّة في تقرير

(1) الجمل، يحيى، الاشتراكيّة العلميّة والاشتراكيّة العربيّة، الفكر المعاصر، ع21، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، تشرين الثاني/نوفمبر 1966م، ص32.

مصيرها بنفسها، بما فيه حقّ الانفصال». إنّ لينين يجعل القوميّة عنصراً مهمّاً في نضال البروليتاريا، فليس ثمّة ثورة اشتراكيّة خالصة إلّا عند الحالمين، وأكّد لينين تعدّد الطرق إلى الاشتراكيّة، هذا التعدّد تتدخّل في تحديده، إلى مدى بعيد، العوامل القوميّة، وهو ما جاء، ضمناً، في خطاب بريجينيف بمناسبة مرور خمسين عاماً على ثورة أكتوبر: «من الخصائص الرئيسيّة للأعوام الخمسين، التي أعقبت ثورة أكتوبر، اندماج حركة التحرّر الوطني، والنضال الذي تخوضه الطبقة العاملة، في تيّار ثوري واحد، إنّ مليارا ونصف المليار من الناس، الذين يقطنون المستعمرات السابقة، قد أحرزوا استقلالهم، ودخلوا في الحياة السياسيّة، وقد وسّع ذلك إطارات الحركة الثوريّة، وعجّل بالتقدّم الاجتماعي»[1].

- **البعد الديني:**

«الدين هو تنهيدة الكائن المقهور، وهو القلب في عالم بلا قلب، وهو الروح في محنة بلا روح... إنّه أفيون الشعوب».

كارل ماركس

يمثّل الدين، من وجهة النظر الماركسيّة، شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي لعالم مقلوب، يعزّي البؤساء، ويخفّف من

(1) للمزيد: كحيلة، عبادة، الماركسيّة اللينينيّة والمسألة القوميّة، الفكر المعاصر، ع 63، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، أيار/مايو 1970م، ص46-52.

شقائهم. فالماركسيّة لا تهاجم الدين، بقدر ما تهاجم هذا العالم المقلوب، وذلك الشقاء الباحث عن جنّة السماء يأساً من جنّة الأرض، إنّها تهاجم، بالضرورة، هذا الواقع المهترئ، الذي جعل من الدين طوق النجاة الأوحد لذلك الموجود البشري الهائم في دروب القهر والاستغلال، إنّ الماركسيّة تبحث عن سعادة حقيقيّة بعيداً عن سعادة مؤجّلة تصنعها أمنيات المعذّبين، والماركسيّة تقف على مسافة واحدة من الأديان والمذاهب كلّها، وهي لا تبشّر بالإلحاد، ولا تجعله شرطاً موضوعيّاً؛ بل تجاوزت إشكاليّات التديّن، وانحيازات أصحاب الأديان، إلى ما هو أكثر تعلّقاً بالإنسان.

لقد انتبه لوكاتش إلى ذلك، جيداً، في تفسيره الجديد لماركس، داعياً الماركسيين إلى فهم النقاط الإيجابيّة لدى كانط، ولا سيّما ما يتعلّق بوجود عالم حقيقي مستقلّ عن العقل، وهو ما يفتح باباً خلفياً للإيمانيّة والدين، فإذا لم يكن العقل يصوّر الواقع كما هو حقيقةً، وإذا كان هناك شيء غير قابل للمعرفة (الشيء في ذاته)، فإنّ ذلك يفتح الباب أمام الدين، ويدعم قول المثاليّين: إنّ العلم التجريبي وهمٌ لابدّ منه، وهو ما يؤكّد تلك النزعة التي تقدّس هذا الشيء، الذي لا يوجد مثيل له في الكون، والذي لابدّ من أن يكون آتياً من حيث لا يمكن لإنسان أن يصل، إنّه ذلك القبس الإلهي المسمّى العقل. لم يقبل لوكاتش أيّ تنازل أمام الماديّة، التي تنكر القبس الإلهي، وتجعل العقل، شأنه شأن أيّ شيء آخر، قابلاً للمعرفة، ونتاجاً للإنسان نفسه؛ أي أنّه لم

يستطع قبول الماديّة حتّى نهايتها، وإن تماهى معها واضعاً العقل، بوصفه «قبساً إلهيّاً»، في مكانه داخل الإطار الماركسي[1]. وعليه، لم يكن تجزّؤ الإيديولوجيا بين ماركسيّة علمانيّة وأخرى مؤمنة، أو ملحدة، كارثيّاً، طالما توافق هذا مع المستوى العقائدي لمن يعتنقونها.

كان العقل الديني المهيمن على الشعوب العربيّة، شكلاً أو موضوعاً، من أهم العقبات التي واجهت التيار الماركسي، في ظلّ ما التصق به من اتهامات بالإلحاد واللادينيّة، وفي ظلّ حالة الخصام الحادّ بين العقل اليساري والعقل الديني النمطي، راجت تلك الأقاويل، لتفرض على الماركسيّة حصاراً في بُعدها الإقليمي، وبين أوساط المهمّشين من عمال وفلاحين، تمركز حولهم المشروع الماركسي بشكل أساس، ما عطّل انغراس اليسار عضويّاً في الثقافة العربيّة، فتبلورت صيغة نمطيّة لليسار في الأوساط الشعبيّة على أنّه تيار الإلحاد والبعد عن الدين، وتشرنق الماركسيون، بينما استغلّت الحركات الإسلاميّة كلّ قنوات الاتصال، وتغلغلت بين صفوف الجماهير.

وبينما اليسار في عزلته، وقد فُرِض عليه حصار شعبيٌّ أجبره على التخندق في عوالمه المعزولة، والانفصال عن الجماهير، مارس اليمينيّون سياساتهم الانتهازيّة، ليصبح الدين طرفاً رئيساً

(1) للمزيد: فطيم، لطفي، جورج لوكاتش والتاريخ والوعي الطبقي، الفكر المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع 80، تشرين الأول/أكتوبر 1981م، ص8-17.

في معادلة السلطة، ولم يبذل الماركسيون جهداً في إبراز عدم عدائهم للدين، وكأنّهم تجاوزوا، بتعالٍ، تلك المنطقة، وكانت محنة السبعينيات أشدّ وطأة حين دخل النظام السياسي في تحالف صريح مع التيار الديني، وغضّ الطرف، متعمّداً، عن تجاوزات الإسلاميّين؛ رغبةً في حصار اليسار، والقضاء عليه. ومع تنامي المدّ الديني تباعدت المسافات، ليستيقظ اليسار (ككلّ) على كابوس العزلة، وهو كابوس لم يفلح زلزال «الربيع العربي» في إيقاظه منه.

وهكذا، وقع الماركسيّون العرب في فخ الإحالة على الواقع السوفييتي في بُعده الـ«ستاليني»، ومحاولة تطبيقه حرفياً على الواقع العربي المغاير، ذلك التوصيف الواهم، فيما يشبه الدوغما، التي تعطي نفسها حقّ التوصيف والإثبات إلى الحدّ الذي جعلها تفشل في تقبّل خطئها (استحالة اللاإمكانية في وقوع الخطأ)، وابتعدوا عن الاستقراء والاستدلال القائمَين على التجريب العلمي لواقع المجتمع.

قائمة المصادر

المصادر العربية:

- آسمين، جان، **الثورة الثقافيّة الصينية**، ترجمة ذوقان قرقوط، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- الجمل، يحيى، **الاشتراكيّة العلميّة والاشتراكيّة العربيّة**، الفكر المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع 21، تشرين الثاني/ نوفمبر 1966م.
- عبد العزيز، عبد العزيز حمدي، **التجربة الصينيّة**، أم القرى للطبع والنشر، القاهرة، 1997م.
- العماري، عباس رشدي، **إدارة الأزمات في عالم متغيّر**، مؤسّسة الأهرام، القاهرة، (د.ت).
- فطيم، لطفي، **جورج لوكاتش والتاريخ والوعي الطبقي**، الفكر المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع 80، أكتوبر 1971.
- قنديل، حنان، **الأفكار السياسيّة الآسيوية الكبرى في القرن العشرين**، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، 2001م.

- كحيلة، عبادة، الماركسيّة اللينينيّة والمسألة القوميّة، الفكر المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع 63، أيار/ مايو 1970م.
- كولينز، جيمس، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، مؤسّسة فرانكلين، القاهرة- نيويورك، 1973م.
- **موجز تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي**، دار التقدّم، موسكو، 1970م.
- **وثائق مرحلة الانتقال في التجربة السوفييتيّة**، مجلة الطليعة، تشرين الثاني/ نوفمبر 1969م.
- يحيى، جلال، **العالم المعاصر**، ج1، الدول الغنية واليابان، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، 1981م.

المصادر الأجنبية:

- Louis, William Roger & Owen, Roger: A Revolutionary Year: The Middle East in 1958, I.B.Tauris, London - New York, 2002.

❊ ❊ ❊

الدولة-الأمّة
بين تحدّيات العولمة
والاعتراف بحقوق الأقليّات

د. مصطفى بن تمسّك[1]

المقدّمة:

في سياق الصراع الشامل، الذي خاضه الفكر الحداثي الغربي، لأجل التحرّر من سلطان الميتافيزيقا، وكشف مواطن تخفّيها وتجلّيها، وبعد عقلنة الطبيعة، وإعادة تعريف قدرات الإنسان، تأتي العقلانيّة الحداثيّة إلى مجال التدبير العملي، وتقتحم المجتمع لتفكّر فيه، وتحرّره من سلطة الميثوس.

ولمّا كانت الدولة هي القلب النابض لكلّ مجتمع، فالسجال حولها حدّد مصير الحداثة السياسيّة برمّتها. تعلّق سؤال الدولة بإعادة التفكير في ماهيتها وشرعيّتها، وفي علاقتها،

(1) أستاذ جامعي، تونس.

تحديداً، بالسلطة اللاهوتيّة. وانتهى الإجماع الحداثي حول صياغة عقد اجتماعي-سياسي جديد، يجعل من الدولة، أوّلاً، جهازاً دنيويّاً خالصاً، وثانياً، جهازاً محايداً، يستمدّ قوّته من القوانين التعاقديّة والمؤسّسات، ويعامل الجميع على أساس قيم المواطنة الدستوريّة، دون النظر إلى انتماءاتهم الطبقيّة والعرقيّة والدينيّة.

انتهجت الدولة التعاقديّة سياسات الوفاق، والحياديّة، والقانونيّة، وسعت، في لحظة أولى، إلى مركزة السلطة في المؤسّسات البيروقراطيّة؛ وفي لحظة ثانية، إلى تشكيل وحدة هلاميّة- مجرّدة على أساس دستوري ومواطني؛ وفي لحظة ثالثة، إلى إسناد الشرعيّة القانونيّة إلى المساواة بمشروعيّة متخيّلة استمدّتها من فكرة الأمّة، بوصفها جماع التاريخ، واللغة، والمحن المشتركة التي شكّلت كيان الشعب، وهويّته الوطنيّة.

حقّقت الدولة العقلانيّة الحديثة، من خلال اختراعها مفهوم الأمّة[1]، واستثمارها له، أهدافاً كثيرة بضربة واحدة:

- **سياسياً**: السيطرة على الاختلافات الاجتماعيّة، والثقافيّة، والعرقيّة، تحت مسمّيات ومبرّرات السيادة المطلقة غير القابلة للقسمة (بودان، ومكيافيلي، وهوبز)، والمحافظة على الوحدة الوطنيّة ضد الأعداء الخارجيّين.

(1) Gellner, Ernest, Thought and Change. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964, p. 169.

- **اقتصادياً واجتماعياً**: تحقيق الامتثاليّة الاقتصاديّة والسياسيّة بين جميع الطبقات، في مسعى لنزع فتيل الصراع الطبقي، وإغراق المجتمع، برمّته، في حمّى الإنتاج والاستهلاك.
- **استراتيجياً**: التوظيف الإيديولوجي للحسّ القومي ومفهوم السيادة الوطنيّة، للهيمنة على بقية القوميّات، وانتهاك السيادات الأخرى باسم التحضّر والتنوير.

استثمرت الدولة الحديثة إيديولوجياً الأمّة لأغراض تعبويّة، وهوويّة، واستعماريّة، وهو ما أدّى إلى اندلاع الحروب القوميّة بين الأمم في حربين عالميّتين كارثيّتين.

تميّزت المرحلة ما بعد الكولونيالية باستصدار حزمة من المواثيق الدوليّة نصّت على الحقوق الكونيّة المتساوية بين الأفراد، وحق الشعوب في تقرير مصيرها[1]. الأمر الذي سيجبر الدولة القوميّة الاستعمارية على مراجعة تشريعاتها وقوانينها بشكل يعترف بتنوّع نسيجها المواطني والمجتمعي. وليس هذا وحسب، ستجد الدولة-الأمّة نفسها، وهي في أوج مراجعة أسسها، مجبرةً

(1) ميثاق الأمم المتحدة لعام (1945م)، المادة الأولى، الفقرة الثانية، وتنصّ على حقّ الشعوب في تقرير المصير؛ «إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام مبدأ المساواة في الحقوق بين الشعوب، وحق تقرير مصيرها». انظر أيضاً: المادة (55).
- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسيّة لعام (1966م)، الفقرة الأولى: «لكافة الشعوب الحقّ في تقرير المصير، ولها الحقّ في أن تقرّر، بحرّيّة، كيانها السياسي، وأن تواصل، بحرّيّة، نموها الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي».

على التكيّف مع الحراك الجيو- سياسي المتسارع، الذي شهده العالم مطلع تسعينيات القرن الماضي، عقب الانهيار المفاجئ للاتحاد السوفييتي، وانفراد الولايات المتحدة بإدارة العالم. وبهذا، أضحت سيادة الدولة الأمّة مهدّدة من الجهتين؛ الأولى: متأتّية من العولمة، التي تخترق حدودها المادية والرمزيّة. أمّا الثانية، فتصدر عن الحركات المهمّشة، والأعراق المنكوبة. تطالب هذه الأطياف بالاعتراف بنكبتها، وبالحقوق الثقافيّة والعرقيّة المتساوية.

إزاء مفعولات الاختراق العولمي، والاحتجاج الهووي، تفقد الدولة الأمّة، شيئاً فشيئاً، مبرّرات وجودها، وسيادتها الوطنية، وهو ما يضعنا أمام اختيارين، أو بديلين:

- **أولاً**: الخيار الذي يقترحه **يورغن هابرماس**، ويتمثّل في الاستعداد للدخول في مرحلة **ما بعد الدولة الأمّة**[1]، أو حتميّة اندماج الدول الأوربية في اتحاديّة قاريّة، أو فيدرالية، تعترف بالتنوّع الثقافي المكبوت، وحقوق الأقلّيات القوميّة (أنموذج الاتحاد الأوربي، واتحاد جنوب شرق آسيا، والاتحاد الأفريقي).

- **ثانياً**: الخيار الذي يقترحه **ويل كمليكا**، ويتمثّل في أنموذج الدولة الليبراليّة-الفيدرالية المتعدّدة الثقافات والأعراق (الأنموذج البلجيكي، والسويسري، والكندي، والأمريكي).

(1) Jürgen, Habermas, Après l'Etat- nation, une nouvelle constellation politique, Paris, fayard, 2000.

يعترف هذا الأنموذج بحقوق أقلّيات أرض الوطن من السكان الأصليين إلى الأقليات القوميّة، إلى الجماعات الخصوصية (الحركات النسوية والمثلية)، انتهاءً بحقوق الجماعات المهاجرة.

وفي كلتا الحالتين، يتوجّب على الدولة القوميّة أن تتخلى، قيمياً وثقافياً، عن انغلاقها القطري والطائفي؛ لأنّ ذلك هو شرط انفتاحها اقتصادياً على الاقتصاديات العالمية المفتوحة. وكأنّ الانفتاح الثقافي والرمزي هو المدخل الرئيس للانفتاح الاقتصادي والسياسي. وهكذا، عندما ترفع الدولة القوميّة وصايتها الهوويّة عن الشعب، وتنهي سيطرتها الرقابية عليه، وتحرّر أطيافه ومكوّناته، تتحقّق الديمقراطيّة الاجتماعيّة-القاعدية، وعندها، يتهيأ السوق لأن يكون حرّاً ومتحرّراً، بدوره، من رقابة الدولة وحمايتها.

وبهذا، نفهم العلاقة العضوية بين التحرّر الثقافي (ضمن مشروع ما بات يُعرف **بالتعدّديّة الثقافيّة الليبراليّة**، كما يسميها ويل كمليكا) والتحرّر الاقتصادي والمالي، الذي تبشّر به الليبراليّة الجديدة نهاية القرن العشرين. أضحى التحرّر الثقافوي والهووي المكمّل الرئيس للتحرّر الاقتصادي المطلق. ونحن نرى أنّ هذا التحرّر المزدوج والمتوازي هو أحد العناوين البارزة للطور العولمي.

فهل نسير، بالفعل، اليوم، نحو بلورة أنموذجٍ جديدٍ من الدول يمكن توصيفه، يراعي حقوق الأقلّيات من جهة، ومقتضيات العولمة الاقتصاديّة؟ وهل تتخلّى الدول عن جزء من قرارها السيادي لفائدة اتحادات وتجمّعات ماليّة، وعسكريّة،

وإقليميّة (أنموذج الاتحاد الأوربي، وحلف الناتو، والاتحاد الأفريقي، واتحاد دول الخليج العربي)، في مقابل حماية خصوصياتها من التلاشي. وبعبارة أخرى: هل تكتّل الدول في اتحادات إقليميّة وماليّة اقتضته الضغوطات الكونيّة، أم هل اقتضاه الحراك الداخلي، أم الاثنان معاً؟

• الدولة-الأمّة في الطور الكولونيالي: ازدواجية المعنى والمبنى:

الدولة-الأمّة هي بالتعريف دولة الأغلبيّة، التي تستخدم إمكانات الدولة المادية والرمزيّة لبسط هويّتها، ولغتها، وأساطيرها، وديانتها، على بقية الأقلّيات. وبهذا، تحلّ القوميّة الغالبة محلّ الدولة، أو قلْ: إنّها تغدو الناطقة الإيديولوجية باسمها، وباسم عموم الشعب. وتتعامل الدولة-القوميّة مع الأقلّيات الداخليّة (السكان الأصليّين، والأقليات القوميّة، والمهاجرين) إمّا بالدمج القسري، وإما بالإقصاء. ولتكريس مثال الاصطفاء القومي وديمومته، تعمد القوميّة المتحكّمة، والناطقة باسم الدولة والشعب، إلى تعزيز لغة القوميّة الغالبة[1]، والاحتفال بأساطيرها، ونشر آدابها، وأنظمة تعليمها، ووسائل

(1) اللغة القوميّة جرى تصنيعها وتعليبها في معامل رأسماليّة الطبع. اختراع المطبعة، هو الذي أسهم في نشر اللغة الرسميّة، أو لغة الأغلبيّة الحاكمة، وتعميمها، لكن على الرغم من ذلك، لا يزال قطاع من الفرنسيين، والإيطاليين، والإسبانيين، والبرتغاليين، يتكلّمون، إلى اليوم، لهجات محليّة مشتقّة من اللاتينية، وذلك، أيضاً، شأن الشعوب التي كانت ناطقة بلهجات مشتقّة من الجرمانية، أو الأنجلو- سكسونية.
انظر: Thierry, Wolton, La Fin des Nations, Plon, Paris, 2002.

إعلامها، فتصبغ كل ما هو مشترك بطابعها القومي والعرقي، وكأنّه الأنموذج الذي يعبّر عن روح الشعب، وكأنّ هذا الشعب أمّة متجانسة الأعراق، والثقافات، والديانات[1]. بالنسبة إلى **بنديكت أندرسون**، الأمّة هي تجريد لكيان سياسي **متخيّل**[2]، **تهدف إلى ربط الصلة بين الجماعة الثقافيّة والدولة.**

وهو ما يذهب إليه، أيضاً، **أرنست غلنر**، بأكثر حدّة: «الأمّة **أسطورة** صنعها خيال البشر، وهي ليست معطى إلهياً، وليست منطبعة في الأشياء (....). ما يوجد، بالفعل، ثقافات مركّبة، ومنصهرة، ومتشابكة بعضها ببعض»[3]. يتضايف الشعوري والسياسي في مفهوم الأمّة، وتتقاطع الولاءات الوجدانيّة والعاطفيّة بالولاءات العقلانيّة.

وعلى منوال غلنر وأندرسون، يؤكّد أبو خلدون ساطع الحصري وهميّة فكرة الأمّة وأسطوريّتها بقوله: «يظن الناس،

(1) إحدى العلامات الأكثر بلاغة، والدالّة على مخيال الأمّة المشترك، هو ضريح الجندي المجهول حسب أندرسون. إنّه يشير إلى الخاصية الشمولية المجرّدة للأمّة، ومع خلوّ هذه الأضرحة من أيّ بقايا متعارف عليها، أو روح خالدة، فإنّها، فيما عدا ذلك، مشبعة بمعانٍ قوميّة على نحو روحي.

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the origins and Spread of Nationalism, 2nd ed. London verso, 1991, p. 9.

(2) .Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the origins and Spread of Nationalism, op.cit, p. 6.

(3) Ernest Gellner, Nation et nationalisme, Payot, Paris, 1989, p. 76.

عادةً، أنّ كلّ أمّة من الأمم تنحدر من أصل واحد، ويزعمون أنّ جميع أفراد الأمّة الواحدة يكونون بمثابة الأشقّاء الذين ينحدرون من صلب أب واحد. غير أنّ هذا الظن لا يستند إلى أساس صحيح؛ لأنّ جميع الأبحاث العلميّة المستمدّة من حقائق التاريخ، ومن مكتشفات علم الإنسان، لا تترك مجالاً للشكّ في أنّه لا توجد على وجه البسيطة أمّة تنحدر من أصل واحد حقيقةً. ونستطيع أن نقول، بكلّ حزمٍ وتأكيد، إنّ وحدة الأصل والدم، في أيّة أمّة من الأمم، إنّما هي من **الأوهام**، التي استولت على العقول والأذهان من غير أن تستند إلى برهان»[1].

إنّ ما يبرّر عزم الدولة-الأمّة الأوربية على اصطناع كيان الشعب المتجانس[2]، «وتطهير التراب القومي، وإغلاق الفضاءات القوميّة ضد أولئك، الذين يصبحون على هذا النحو، الأجسام الأجنبية داخل الحدود»[3]، هي إيديولوجيا التمييز العنصري والعرقي، التي ستسوّغ الحملات الاستعمارية للدولة-الأمّة. فهذه الدولة-الأمّة كانت بحاجة ماسّة إلى تبريرات أنتربولوجية، ومغالطات إتنية تخدع بها شعوبها أوّلاً، ثمّ عندما تنطلي هذه المغالطات، وتستبدّ بأفئدة

(1) الحصري، ساطع (أبو خلدون)، محاضرات في نشوء الفكرة القوميّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1985م، ص20.

(2) في خطابه الموجّه إلى الأمّة عام (1793م) لتعبئة ثلاثمئة ألف مواطن في مواجهة التحالف الأوربي الملكي المعادي للثورة، قال روبسبير: إنّ أعداءنا يشنّون حرب جيش، وأنتم تشنون حرب شعب.

(3) Poulantzas, Nicos, L'état, le pouvoir, le socialisme, Paris, PUF, 1978, p. 118.

الشعوب، تمضي الدولة-الأمّة البرجوازيّة نحو سياسات الضمّ، والتوسُّع، والاستعمار، باسم التفوّق الطبيعي، والتقدّم العلمي، وتحت مسميات إنسانوية مخادعة، على غرار: التنوير، والحماية، والتحديث، ونشر الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، من منظور الغربيّين. وبالمحصّلة «سيلان كبير للدماء، وإبادة ثقافات بأكملها، جرّاء بربرية وفظاظة التوسُّع الأوربي، وأيضاً، الأمريكي، والسوفييتي، والياباني، على بقية العالم»[1].

• الدولة-الأمّة في الطور ما بعد-الكولونيالي: سياسات الهويّة والاعتراف:

بعد فشل تجربة الاستعمار المباشر، وانكشاف الوجه الدموي والإمبريالي للدولة الأمّة في الحربين الكونيّتين، اضطرّ المحور الغربي إلى مراجعة استراتيجيّاته نحو إقرار سياسات غير مسبوقة من الاعتراف تجاه الشعوب التي استعمرها، وأيضاً تجاه الأقلّيات القوميّة المطالبة بالحكم الذاتي. وبالإمكان أن نرسمها على المحاور الآتية:

- محور أممي:

ويتمثّل في استصدار ميثاق الأمم المتحدة (1945م) الداعي إلى إقرار حقّ الشعوب في تقرير مصيرها، ثمّ تلاه **العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسيّة، لعام (1966م)، الفقرة الأولى:**

(1) Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Exils, 2000, pp. 154- 155.

«لكافة الشعوب الحقّ في تقرير المصير، ولها الحقّ في أن تقرّر، بحرّيّة، كيانها السياسي، وأن تواصل، بحرّيّة، نموها الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي».

- محور قاري:

ويتعلّق، أوّلاً، بإقرار **سياسات الهويّة** في العالم الأنجلوسكسوني (أمريكا وكندا) سنة (1967م) في شيكاغو (National Conference for New Politics). وفي هذا المؤتمر، هيمن اليسار الأمريكي على أشغاله بزعامة القوة السوداء (Black Power)، وعلى رأسها مارتن لوثر كنغ. استطاع هذا التيار أن يفرض على أجندة المؤتمر قضايا «التعدّديّة الثقافيّة»[1]، وديون ما سُمي «النكبنة» (Victimisation)[2] في حقّ الشعوب، والأمم، والأعراق الأصيلة المضطهدة.

- **ثانياً**: التدفّق الكبير للمهاجرين إلى دول المتروبول. وهو ما دفع الدولة الأمّة، والمجتمع الدولي، إلى تصنيف جماعات الهجرة كأقلّيّة ثقافيّة متميّزة لها استحقاقات قانونيّة، وسياسيّة، واقتصاديّة، لا تقلّ أهميّة عن أقليّات أرض الوطن. يقول ويل كمليكا في هذا السياق: «شهدنا، في الأربعين سنة الأخيرة، ثورة حقيقيّة، في جميع أنحاء العالم، في العلاقات بين الدول

(1) Michael Walzer, Traité sur la tolérance, op. cit., p. 139.

(2) Tzvetan Todorov, "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", op.cit,. p. 96.

والأقلّيات؛ فلقد بدأت تختفي النماذج القديمة للدولة القوميّة ذات النسيج المتماثل والمنسجم، كما زالت النزاعات حولها، وراحت تحلّ محلها نماذج من التعدّديّة الثقافيّة للدولة والمواطنة. وقد انعكس ذلك في التبنّي واسع الانتشار للتكيّف الثقافي والديني عند الجماعات المهاجرة، وقبول حقّ استقلال الأراضي واللغة للأقلّيات القوميّة، والاعتراف بمطالب البلاد وحقها في الحكم الذاتي بالنسبة إلى الشعوب الأصلية»[1].

- محور جيو-استراتيجي:

ويتمثّل في الحدث التاريخي الجلل، الذي سيغير معالم الدولة الأمّة جذرياً، ألا وهو سقوط جدار برلين الرمزي، تعبيراً عن انهيار الهيمنة السوفييتية، وتحرّر بلدان أوربا الشرقية بداية تسعينيات القرن الماضي. وقد رافق ذلك كلّه اندلاع الصراعات العرقيّة على مناطق النفوذ بين الأقليات في البلقان والقوقاز.

واستبدلت المرحلة الشيوعيّة بمرحلة الحروب العرقية، «وكانت هناك مخاوف من أن ينتشر الصراع العرقي العنيف من يوغوسلافيا إلى وسط أوربا، ولا سيّما رومانيا وسلوفاكيا، ثمّ إلى البلطيق ووسط آسيا، مبتلعاً عالم ما بعد الشيوعيّة بأسره. وبعد تدهور الأوضاع في الصومال والسودان، والإبادة الجماعيّة في

(1) كمليكا، ويل، أوديسا التعدّديّة الثقافيّة، سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوّع، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 378، تموز/يوليو 2011م، الكويت، ص17.

راوندا، اتضح أنّ المشكلة لم تكن مقتصرة على أوربا في مرحلة ما بعد الشيوعيّة، لكنّها، بالأحرى، أثرت في كثير من بلدان العالم النامي»[1]. وهكذا، «قفزت مشكلة الأقليات القوميّة إلى قمّة الأجندة السياسيّة في العام (1989-1990م) في كلٍّ من أوربا والأمم المتحدة، حيث حلّ النزاع العرقي بين الدول محلّ تنافس القوى العظمى، بوصفه تهديداً أساسيّاً للسلام، والاستقرار، والتنمية، وحقوق الإنسان. وقد قامت الأمم المتحدة، في ردّ فعل على ذلك، بجهود مكثّفة للتعرّف إلى أفضل الممارسات وتعميمها. ففي العام (1990م)، على سبيل المثال، **شرع معهد الأمم المتحدة لأبحاث التنمية الاجتماعيّة** في إعداد مشروع حول «**النزاع العرقي والتنمية**»، ثمّ تبعه مشروع آخر عام (1993م) عن التعدّديّة العرقيّة والسياسيّة العامّة، وإنشاء «**مبادرة حلّ الصراع والعرقيّة**» في **جامعة الأمم المتحدة**[2]. **وجاء في الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي**، الذي أصدرته **اليونسكو** سنة (**2001م**)، ما يأتي: «الدفاع عن التنوّع الثقافي هو أمر أخلاقي لازم، ولا ينفصل عن الكرامة الإنسانيّة، وهو يتضمّن التزاماً بحقوق الإنسان، والحرّيّات الأساسيّة، ولاسيّما الحقوق التي تخص الأقلّيات والسكان الأصليّين، والحقوق الثقافيّة هي جزء متكامل مع حقوق الإنسان، التي هي عامّة وشاملة، ولا يمكن أن تنقسم، وذات اعتماد متبادل».

(1) المرجع نفسه، ص69.
(2) المرجع نفسه، ص100.

كما جاء في بيان منظمة الأمن والتعاون في أوربا، سنة (1999م)، ما يأتي:

«المشاركة الفعّالة للأقليات القوميّة في الحياة العامة عامل جوهري للسلام والديمقراطيّة في المجتمع. إنّ التجربة في أوربا، وفي كلّ مكان آخر، قد بيّنت أنّ الحكومات غالباً ما تحتاج الى إرساء تنظيمات محدّدة للأقلّيات القوميّة لكي تساند هذه المشاركة»[1].

(1) منذ اندلاع الصراعات العرقيّة في البلقان والقوقاز، عقب انحلال القطب الشيوعي، مطلع التسعينيات من القرن الماضي، أصدرت الأمم المتحدة والاتحاد الأوربي حزمة غير مسبوقة من المواثيق والمعاهدات الداعية إلى الاعتراف بحقوق الهويّات والأقليات داخل حدود الدول ذات السيادة وخارجها، ومن أبرزها نذكر:
- اتفاقية منظمة العمل الدولية حول حقوق السكان الأصليين (1989م) (الاتفاقية رقم 169) تبني معايير جديدة تزيل التوجه الاستيعابي، وتقرّ بحقوق الأرض، واللغة، والقانون القائم على العرف. ثمّ مسودة حقوق السكان الأصليين (1993م)، وتذهب إلى حد منح الحق للسكان الأصليين في تقرير المصير داخلياً، وليس الانفصال عن الدولة.
- إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قوميّة، أو عرقيّة، أو دينيّة، أو لغويّة، من طرف الجمعية العامّة للأمم المتحدة، قرار رقم (45/ 135) المؤرّخ في (18/ 12/ 1992م).
- ميثاق الأمم المتحدة الدولي للحقوق المدنية والسياسيّة لسنة (1996م). الفصل 27: «في تلك الدول، التي توجد فيها أقليات عرقيّة، أو دينيّة، أو لغوية، فإنّ الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الأقليات يجب ألا يحرموا من حق التمتّع بثقافتهم الخاصة، والإفصاح =

أضحت فكرة الدولة المركزية والمتجانسة رجعيّة وماضويّة؛ فالبلدان، التي واصلت إنكار وجود الأقليات، ولم تشأ تغيير نمط حكمها، وهيئة دولتها، بشكل يتلاءم ومطالب الهويّات الداخليّة، على غرار فرنسا، واليونان، وتركيا، واليابان؛ «تُوصف بأنّها رجعيّة، عاجزة عن التعرف على تعقيدات العالم الحديث، وتعدّديّته المتأصّلة، والتعامل معه»[1]. وفي المقابل، بات يُنظر إلى الدول، التي اعترفت وتكيفت مع حقوق الهويّات الداخليّة، بأنّها متطابقة مع المنظور التحرّري ما بعد الحداثي.

• **الدولة-الأمّة في الطور العولمي: نهاية السيادة الوطنيّة:**

في مقاربته لمستقبل الدولة-الأمّة، ضمن كتابه (**الاندماج الجمهوري**)[2]، يتساءل هابرماس عن قدرة الدولة-الأمّة، اليوم،

= عن ديانتهم، وممارسة طقوسها، واستخدام لغتهم الخاصّة، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم».

- الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان. وثيقة إضافية لحقوق الأقلّيات (1993م).

- إعلان كوبنهاغن لمنظمة الأمن والتعاون في أوربا (1999م).

وقد تجرأ وذهب إلى حدِّ إقرار الحكم الذاتي الإقليمي. تقول المادة (36) من الإعلان: «لقد لاحظت الدول المشاركة الجهود المبذولة من أجل حماية وابتكار ظروف تنمية الهويّة العرقيّة، والثقافيّة، واللغوية، والدينيّة، لأقليات قوميّة معيّنة، عن طريق تأسيس إدارات محلية مناسبة أو مستقلة كوسيلة من الوسائل الممكنة لتحقيق هذه الأهداف، تستجيب للظروف الإقليمية والتاريخيّة لتلك الأقليات وفقاً لسياسات الدولة المعنية».

(1) المرجع نفسه، ص62.

(2) Jürgen Habermas, "l'Etat-nation a-t-il un avenir?" in L'intégration =

على تحقيق اندماج الفرديات، والجماعات، والأطياف الجديدة المنحدرة من روافد متباينة داخل النسيج الديمقراطي، ولاسيّما في ظلّ الاختراقات الفوق-وطنيّة المتأتية من الشركات المتعدّدة الجنسيّات والبنوك العالميّة. تقوم أطروحة هابرماس على ما يأتي: لا تستطيع الدولة-الأمّة القيام بدورها الاندماجي طالما ظلّت محافظة على ازدواجية بنيتها. هذه الازدواجية التي كانت فيما مضى مصدر قوتها[1]. يقول هابرماس: «تشهد الدولة-الأمّة، اليوم، تحدياً مزدوجاً من الداخل، وهو متأتٍّ من انفجار التعدّد الثقافي؛ ومن الخارج، وهو متأتٍّ من ضغوطات العولمة عليها»[2]. فالتعدّديّة الثقافيّة تضغط على الدولة-الأمّة للاعتراف بمظالمها تجاه الأعراق والجماعات التي قمعتها. وتطالب، إمّا بإدماجها داخل النسيج الجمعياتي المواطني، وإما بالانفصال الثقافي والحقوقي عن المجتمع العنصري.

أمّا العولمة، فتضغط على الدول لإزالة حدودها الاقتصاديّة والثقافيّة، وتخترق، بشكل افتراضي، المجالات التي كانت، بالأمس، تحت سيادة الدولة-الأمّة تحت مسمّيات عدّة تتلخّص في الواقع الافتراضي. الشيء الذي بات يهدّد، فعلياً، سيادة الدولة-الأمّة، ويضعف دورها الرقابي، ولاسيّما في مستوى حركيّة الأسواق، وسيلان الرساميل في الشبكة العالميّة. يتمثل

= républicaine(1996), trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

(1) Ibid, p. 107.

(2) Ibid, p. 107.

الحلّ، في نظر هابرماس، في استشراف المرحلة القادمة، أو مرحلة **ما بعد الدولة-الأمّة**. يفترض المشهد الجديد تشكيل مواطنة جديدة يُسمّيها: المواطنة الدستوريّة. هذا التوصيف هو الذي سينقلنا، في الألفيّة الجديدة، من أمّة الشعب إلى أمّة المواطنين الأحرار، كما بشّر بذلك أرنست رينان[1].

- تبدو العولمة **حتميّة تاريخيّة مزدوجة: كونيّة وأمريكيّة**. تبرز الحتميّة الكونيّة التاريخيّة في العناوين الآتية:

- **أوّلاً**: التطوّر المتسارع، الذي عرفه العالم على المستوى الجيو-سياسي؛ نهاية الحرب الباردة، وانهيار الشيوعيّة، ثم إعلان النظام العالمي الجديد. وبالتوازي انتقال الرأسماليّة إلى مرحلة ما بعد التصنيع، وإلى مجتمع المعرفة المعلوماتيّة، والاقتصاد اللامادي.

سيترتّب على مجمل هذه التطوّرات تقارب غير مسبوق للشعوب، بفضل الثورة الاتصاليّة والمعلوماتيّة، وسيتولّد عن هذا التقارب ظهور مشتركات كونيّة جديدة، حقوقيّة، واقتصاديّة، وبيئيّة، وأمنيّة.

1-الأزمة البيئيّة العالميّة: وهي تتجاوز حدود الدول، وحدود الأرض ذاتها، وتتعلق بالفضاء المفتوح، وبالمخاطر المحدقة بالأرض، فعلى سبيل المثال: التلوث، والانحباس الحراري،

(1) Ernest Renan, Qu'est-ce qu' une nation? et autres essais, textes choisis, annotés et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 127.

والتهديد المحدق بالأرض، من جرّاء النيازك الخارجية، وتناقص المياه... إلخ، تفرض على جميع الدول الانخراط في عولمة بيئيّة لا مجال فيها للمزايدات، أو الإيديولوجيات.

2-التضامن العالمي العفوي بين الشعوب عبر الشبكة العنكبوتيّة، وهو تضامن افتراضي يتمّ خارج رقابة الدولة-الأمّة بين جماعات متعدّدة الجنسيّات، تجمعها هواجس عالميّة مشتركة، على سبيل المثال: الحركات المناهضة للعولمة.

3-عولمة الحقوق والحريّات، من خلال الإعلانات العالميّة لحقوق الإنسان الموقّعة من أغلب شعوب العالم.

4-تدفّق الرساميل بين دول العالم، بلا قيود أو شروط، وفق ما تنصّ عليه اتفاقيّات المنظمة العالميّة للتجارة، ومن ثمّة تشكّل سوقاً عالميّة مشتركة، لم يعد للدولة الأمّة فيها دور يُذكر، سوى تيسير هذا السيلان نفسه، وحماية الاقتصاد العالمي ومنشآته.

- أمّا **الحتميّة التاريخيّة الأمريكيّة**، أو الخصوصيّة، فتتجلّى فيما بات يُعرف بالأمركة[1] (L'Américanisation)؛ أي تعميم أنموذج الحياة الأمريكيّة الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، على العالم. تتجسّد الأمركة عبر عمليّات ثلاث:

- انتشار المعلومات، حيث تصبح مشاعة لجميع الناس.
- تذويب الحدود بين الدول.

(1) المرجع نفسه، ص300.

- زيادة معدلات التشابه بين الجماعات، والمجتمعات، والمؤسّسات[1].

تعمل الأمركة، وفق **استراتيجيّة الاختراق**، بوساطة الصورة السمعيّة والبصريّة «التي تسعى إلى تسطيح الوعي، وإلى جعله يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري مثير للإدراك، مستفز للانفعال وحاجب للعقل»[2]. «ثقافة الاختراق» هي البديل الذي تقدّمه الأمركة عن الصراع الإيديولوجي الكلاسيكي. وتقوم إيديولوجيا الاختراق العولمي على هذا التدفق المعلوماتي -السمعي- البصري؛ فقد استبدلت الصورة المتدفّقة، دون انقطاع، كلّ أشكال التأثير التقليدي، كالخطابة، والبرهنة، والنقاشات العمومية[3]. وبهذا،

(1) ياسين، السيد، في مفهوم العولمة، مجلة المستقبل العربي، العدد 228، شباط/ فبراير 1998م، ص7.
- كان ماركس وإنجلز، قبل (150) عاماً، محقين عندما تفطنا إلى النزعة التجانسية التي تميّز التوسُّع البرجوازي في العالم. يقول المؤلّفان في البيان الشيوعي (1848م): «البرجوازيّة تقود، قسراً، جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك إلى تبني نمط الإنتاج البرجوازي، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة إليها، أو قل ترغمها على أن تصبح برجوازية. وباختصار، هي تخلق عالماً على صورتها».
- K. Marx, F. Engels, Manifeste du Parti communiste, Paris, Livre de Poche, 1973, pp. 10- 11.

(2) الجابري، محمّد عابد، العولمة والهويّة الثقافيّة: تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، ضمن مؤلّف جماعي بعنوان: العرب والعولمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 3، 2000م، ص301.

(3) B. Barber, Jihad versus Mc World, p. 148.

نتحول من الإيديولوجيا الإكراهيّة والنسقيّة إلى **الفيديولوجيا** المرنة والناعمة.

إذاً، تتناقص قدرات الدول تدريجياً، وبدرجات متفاوتة، فيما يتعلّق بممارسة سيادتها في ضبط عمليّات تدفّق الأفكار، والمعلومات، والسلع، والأموال، والبشر، عبر حدودها. فالثورة الهائلة في مجالات الاتصال، والمعلومات، والإعلام، قلّصت الحدود الجغرافيّة، كما أنّ توظيف التكنولوجيا الحديثة في عمليات التبادل التجاري، والمعاملات الماليّة، قلّص، أيضاً، من قدرة الحكومات على ضبط هذه الأمور، ممّا سيكون له تأثير في سياساتها الماليّة والضريبيّة، وقدرتها على محاربة الجرائم الماليّة والاقتصاديّة. يقول محمد عابد الجابري: «العولمة عالم من دون دولة، من دون أمة، من دون وطن. إنّه عالم المؤسّسات والشبكات العالميّة (....) العولمة نظام يقفز على الدولة، والأمّة، والوطن؛ نظام يريد رفع الحواجز والحدود أمام الشبكات، والمؤسّسات، والشركات المتعدّدة الجنسيّات (....) العولمة تقوم على الخوصصة؛ أي نزع ملكيّة الأمّة، والوطن، والدولة، ونقلها إلى الخواص في الداخل والخارج. وهكذا، تتحوّل الدول إلى جهاز لا يملك، ولا يُراقب، ولا يُوجّه»[1].

(1) الجابري، محمد عابد، العولمة والهويّة الثقافيّة: تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص302-303.

الخاتمة:

لا شكّ في أنّ التحوّلات، التي شهدتها الحداثة السياسيّة بعد الثورة المعلوماتية، وانخراط فضاءات التواصل الافتراضيّة في إعادة تشكيل الفضاء العمومي للمناقشة، وما رافق ذلك من تحرّر الجماعات المقموعة هوويّاً وأخلاقيّاً؛ كان له تداعيات مباشرة على مفهوم الدولة الأبويّة للعصر الصناعي. لقد فرضت الثورة السيبرنطيقيّة على المجتمع، وعلى الدولة، إعادة النظر في صلتهما، حيث يتخلّى المجتمع عن دوره الزبائني والبراغماتي إزاء الدولة، وبالمثل، تتخلّى الدولة عن طابعها الاستيعابي، والشمولي، والوصائي، الذي يجعل المجتمع محكوماً-خاضعاً، والدولة حاكماً متعالياً. بات الأمر يتعلّق، حينئذٍ، بالتوافق حول برادايم بديل **للحوكمة**، يكون فيه المجتمع، بمختلف أطيافه، شريكاً فاعلاً ومتقدّماً في الحكم والقرار. والهدف هو تقليص احتكار الحكومات المركزيّة لنظام السلطة، ليس، فحسب، مع مكونات مجتمعاتها الداخليّة؛ بل مع المنظمات غير الحكوميّة، والشركات الدوليّة، والبنوك الإقليميّة والعالميّة أيضاً. فهذه الأطراف الداخليّة والخارجيّة مجبرة، اليوم، على التقارب والتوافق؛ لأنّ مصالحها باتت متشابكة، ولأنّ المشتركات الكونيّة، على غرار قضايا البيئة، والإرهاب، والجريمة الدوليّة، والأزمة الماليّة؛ لم تعد مسائل قوميّة، أو إقليميّة؛ بل كونيّة ومتعولمة أكثر من أي وقت مضى.

❊ ❊ ❊

قائمة المصادر والمراجع

- اتفاقية منظمة العمل الدولية حول حقوق السكان الأصليين 1989م.
- إعلان كوبنهاغن لمنظمة الأمن والتعاون في أوربا 1999م.
- الجابري، محمّد عابد، العولمة والهوية الثقافية: تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، ضمن مؤلف جماعي بعنوان: العرب والعولمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2000م.
- الحصري، ساطع (أبو خلدون)، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985م.
- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.
- كمليكا، ويل:
  - أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 378، تموز/ يوليو 2011م.

- أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ج2، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 378، تموز/ يوليو 2011م.
- ميثاق الأمم المتحدة الدولي للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1996م.
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م.
- الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان. وثيقة إضافية لحقوق الأقليات 1993م.
- ياسين، السيد، في مفهوم العولمة، مجلة المستقبل العربي، العدد 228، شباط/ فبراير 1998م.
- Gellner, Ernest, Though and Change, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Jürgen, Habermas, Après l'Etat- nation, une nouvelle constellation politique, Paris, fayard, 2000.
- Thierry, Wolton, La Fin des Nations, Plon, Paris, 2002.
- Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the origins and Spread of Nationalism, 2nd ed. London verso, 1991.
- Ernst Gellner, Nation et nationalisme, Payot, Paris, 1989.
- Poulantzas, Nicos, L'état, le pouvoir, le socialisme, Paris, PUF, 1978.
- Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Exils, 2000.

- Jürgen Habermas, «l'Etat-nation a-t-il un avenir?», in L'intégration républicaine (1996), trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
- Ernest Renan, Qu'est-ce qu' une nation? et autres essais, textes choisis, annotés et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992.
- K. Marx, F. Engels, Manifeste du Parti communiste, Paris, Livre de Poche, 1973.

الدولة متعدّدة الثقافات
وحدة في التنوّع أم مأزق التفتيت؟

د. ياسر قنصوه[1]

يمكن استخدام مصطلح «الدولة» (State) [2] للإشارة إلى مجموعة مركّبة من الأشياء؛ مجموعة من المؤسّسات، وحدة إقليميّة، كيان تاريخي، فكرة فلسفيّة... إلخ. وفي اللغة اليوميّة، كثيراً ما يحدث خلط بين الدولة والحكومة، حيث تستخدم الكلمتان بشكل قابل للتبادل[3]. وتظلّ الإشكاليّة الأكثر أهمّيّة قائمة

(1) أستاذ جامعي، مصر.

(2) عنى مصطلح الدولة، منذ العصور الوسطى، الحكم (Ruling)، وقد اشتقّ مصطلح دولة (State)، من كلمة لاتينيّة (Stare)، بمعنى «أن يقود»، أو قائد (Gubernatio)، ودخل المصطلح إلى اللغة الإنجليزيّة عبر اللغة الفرنسيّة القديمة مع مطلع القرن السادس عشر.
ينظر: فنسنت، أندرو، نظريات الدولة، ترجمة د. مالك أبو شهيوه، د. محمود خلف، دار الجيل، بيروت، 1997م.

(3) هيوود، أندرو، النظرية السياسيّة: مقدّمة، ترجمة لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م، ص137.

في عدم إيجاد مفهوم محدّد يمكن قبوله بصورة عامّة. إنّنا إزاء مفهوم معقّد، يستخدم في سياقات ثلاثة على الأقل: السياق الفلسفي، والسياق القانوني، والسياق السياسي، وتبدو هذه السياقات مترابطة، تاريخياً، ومتضمّنة في إطار اجتماعي أوسع نطاقاً[1].

1- الدولة: إشكالية التعدّديّة:

عندما يذكر مصطلح التعدّديّة، فإنّه يحتوي على عدد من الدلالات على المستوى الفكري المعاصر، لكن بالنسبة إلى الدولة، تزداد دلالاته تعقيداً من نواحٍ عدّة: ثقافيّة، وفلسفيّة، وسياسيّة، وقانونيّة... إلخ. ولعلّ أوّل إشارة إلى التعدّديّة من منطلق فلسفي/سياسي جاءت في القرن السابع عشر على يد جون لوك (John Locke) (1632-1704م)، الذي لم يكن تعدّديّاً بالمعنى المعاصر للمصطلح، لكنّه وضع أسساً راسخة للبنية التعدّديّة في المجال السياسي؛ إذ يقول: إنّ سلطة المجتمع (The power of the society)، أو السلطة التشريعية (Legislative Constituted) التي شكّلها الناس، لا يفترض لها أن تتعدّى الصالح العام؛ بل هي ملزمة بتأمين الملكيّة الخاصّة للجميع[2]. إنّ لوك يشير إلى حكم مقيّد للأغلبيّة (Constrained majority)، من خلال أنّ من يمثّل هذه الأغلبيّة، سواء أكان سلطة تنفيذيّة، أم تشريعيّة، ليس بوسعه انتهاك ما تمّ الاتّفاق حوله، أو التعاقد عليه، من متطلّبات

(1) Bealey, frank, Blackwell Dictionary of political science, Blackwell, 2004, p. 308.

(2) Locke, john, Second treatise of Government, Indianapolis, Bobbs - Merrill, 1952, p. 73, Para 131.

الحماية للملكيّة الخاصّة والأمان، وتحقّق المصالح العامّة للجميع، أو الشعب. ويضيف لوك بُعداً آخر في ترسيخه لقيم التعدّديّة، من زاوية إعلائه قيمةَ التسامح (Toleration)، فيرى أنّه «ليس من سلطة الدولة أن تتدخّل في مجال المعتقد الديني، فسلطة الدولة لا تشتمل على أمور تتعلّق بالمعتقد الديني؛ فالدولة لا يمكنها استخدام سلطاتها في الدفاع عن معتقدات دينيّة معيّنة، وفي الحقيقة، لا يمكن استغلال سلطة الدولة بطريقة مريبة في موضوع «خلاص النفوس البشريّة» (Salvation of souls)»[1].

وعلى درب لوك أخذ «أليكسيس دي توكفيل» (Alexis de Tocqueville) (1805-1859م) زمام المبادرة، من خلال دراسته لمجتمع يُعدّ أنموذجاً للتعدّديّة، ألا وهو المجتمع الأمريكي، فيؤكّد توكفيل، في كتابه الأشهر (**الديمقراطيّة في أمريكا**) (Democracy in America)، أهمية غياب الإدارة المركزيّة، وضرورة إيمان الأغلبيّة بالانفتاح على الجميع، وألّا تكون السلطة حكراً على فئة أو جماعة بعينها، «فعندما يتقدّم الناس إلى ساحة السياسة، فإنّهم يتعلّمون كيفيّة المجادلة مع كثيرين ممّن يختلفون معهم، ومن دون هذا الجدل قد يظلون أغراباً بالنسبة إليهم»[2].

وتأخذ إشكاليّة التعدّديّة بُعداً أكثر تعقيداً من كونها تقييداً للأغلبيّة، أو طرحاً لفكرة «التسامح»، أو اهتماماً بعدم مركزيّة

(1) Locke, j., A letter on Toleration, Indianapolis, Bobbs- Merrille, 1955, p. 17.

(2) Tocqueville, Democracy in America, ed.j.p. Mayer and Max Lerner, N Y. Harper and Row, 1966, p. 482.

السلطة، ويتمثّل هذا البعد في ازدياد الدور الذي تؤديه الشركات والمؤسّسات الصناعيّة الضخمة، التي تمثّل جماعات المصالح، أو الضغط، من ناحية، ومن ناحية أخرى، ازدياد نفوذ الجماعات والجمعيّات الأهليّة (التطوّعيّة)، التي حاولت أن تؤدي دور الوسيط، للحدّ من الصراع الدائم بين الفرد والدولة.

ومن هذا المنطلق، يبرز مؤيّدو التعدّديّة مؤكّدين أنّ حياة الفرد منعزلاً عن انتمائه إلى جماعة، أو ثقافة معيّنة، هي حياة بائسة، سرعان ما تسقط فريسة للضعف والانهيار. وهذا ما يُعبّر عنه ليونارد هوبهاوس (L.Hobhouse) (1864–1929م) في رؤيته الاجتماعيّة للفرد، لا بوصفه ذاتاً منعزلة؛ بل باعتباره كائناً اجتماعيّاً، «ومن ثمّ، فإنّ الحقوق السياسيّة، التي يتمّ تناولها معزولة عن سياقها التاريخي والاجتماعي، محض خيال»[1].

وفي سياق تعدّدي، وباستعمال للصورة المجازيّة في إطار فلسفي، يطرح وليام جيمس (William james) (1842–1910م) رؤيته للتعدّديّة، فيقول: «إنّ من المسلّم به كون العالم تعدّديّاً، وتبدو وحدة وانسجام هذا العالم ظاهرة في أيّ تجمّع أيّاً كان نوعه... إنّ العالم تعدّدي؛ ولذلك، فإنّه أكثر شبهاً بجمهوريّة فيدراليّة منه بإمبراطوريّة، أو مملكة»[2]. كان هدف جيمس إنكار فكرة «الواحدية» بالنسبة إلى العالم، ومن ثمّ، يمكن للنسبيّ أن

(1) Hobhouse, L., The elements of Social justice, N.Y. Henry Holt, p. 183.

(2) Collaway, G., Aoward ''Pragmatic pluralism, in top, ed., Multiculturalism: Humanist perspective, p. 227.

يدحض «المطلق»، وقياساً إلى هذه الرؤية، يمكن إدراك التصوّر الشامل للتعدّديّة، حيث يتمّ الإيمان بالتعدّديّة الثقافيّة التي تكشف أوجه التباين والاختلاف الثقافي، والذي يعدُّ، بدوره، مكوّناً أساسيّاً لعالم تعدّدي.

ومع ازدياد الاهتمام بالتعدّديّة، في سياقيها الثقافي والسياسي، تتكشّف إشكاليات الممارسة السياسيّة في داخل النظام التعددي (Pluralist System)، التي يلخّصها روبرت داهل (R. Dahl) (1915–1990م) في إطار الديمقراطيّة الليبراليّة، على النحو الآتي:

1- في ظل تعدّديّة النظام السياسي، قد يؤدّي هذا النظام عمله، حيث يمكن إعاقة أنواع معيّنة من القرارات الواجب اتخاذها. وفي المجتمعات القائمة بالفعل، قد تكون هناك جماعات قادرة على منع قيام مناقشات حول قضايا مهمّة.

2- قد يكون عمل النظام التعددي متحيّزاً لطبقة معيّنة، وقد تفرض بنياته سلطة معيّنة نتيجة لاتخاذ قرارات معيّنة، أو عدم اتخاذها.

3- لا يوجد تأثير متساوٍ في عملية اتخاذ القرار بالنسبة إلى تلك الجماعات المنضوية تحت لواء نظام سياسي تعدّدي، حتى لو امتلكت إمكانية الوصول إلى صانعي القرار.

4- قد تفرض عوامل، مقدماً بصورة مجتمعية، وعلى نطاق واسع، اتخاذ قرارات معيّنة، أو عدم اتخاذها، في سياسات التعدّديّة، ويمكن نسبة تلك العوامل إلى جماعات معيّنة بصورة مؤكّدة.

5-قد تسعى جماعات السلطة القديمة، ومن خلال تسلسلها العنقودي (Constellations) إلى امتلاك أكبر قدر من الشرعية أكثر من الجماعات الجديدة، باتخاذها قرارات تحول دون أن تجد جماعات أخرى موطئ قدم (Foothold) في ظلّ سياسات تقوم على التعدّديّة.

6-يعوق حجم الارتباطات الطوعية، وجماعات المصالح، وتعقيدها، التحكّم المؤثّر للسلطة الحاكمة، من خلال هؤلاء الذين لا يمارسون سياسياً الحكم بالفعل، في داخل تلك التنظيمات.

7-في ظلّ النظم التعدّديّة الحالية، لا يوجد إلا قليلاً من التنسيق والتخطيط للبرامج السياسيّة.

8-وفي ظلّ النظام التعدّدي الحالي، يتمّ اتّخاذ معظم القرارات الرئيسة، في النظام الديمقراطي، بمشاركة نسبة قليلة من جمهور الناخبين، من خلال مجموعة من المحظورات، عن طريق إجماع ضئيل الشأن بين جزء مهيمن من أعضاء المجتمع ذوي الفعالية السياسيّة[1].

9-إذا كان الموقف التعددي قد دعمته النماذج الأمريكية، بتأثيراتها التي انتشرت في العالم الغربي تخصيصاً؛ فإنّه خارج هذا العالم لم يكن الموقف التعددي واضحاً، أو فاعلاً... غير أنّه، في أواخر الستينيات من القرن العشرين، بدت التعدّديّة

(1) Dahl, R., Democracy in the united states, Chicago, Rand Mcnally and Co., 1972, p. 226.

أقلّ تأثيراً، وأكثر عرضة للانتقاد، بعد حدوث تغيرات سياسيّة؛ فقد طرحت بدائل وأساليب مختلفة عن تلك النظم السياسيّة الأمريكية، أو الأنجلوساكسونية، بصورة عامّة، والتي كانت بمثابة المرجع الأساس للديمقراطيّة الليبراليّة، وقد تألّقت مع تراجع الفكرة الواحدية في أنحاء مختلفة من العالم، لكن، في الوقت نفسه، بدت التعدّديّة، بصورتها المبسّطة، والتي مثّلت المقابل الطبيعي للواحدية (monism) أنموذجاً غير قادر على الانسجام مع التنوّع الثقافي الذي ازداد اتساعاً بفعل موجات الهجرة الدوليّة بشقّيها الشرعي، وغير الشرعي.

شهدت أواخر الستينيات، وأوائل السبعينيات، من القرن العشرين، مستوى متنامياً من الإصرار السياسي بين جماعات الأقلية، عُبّر عنه، أحياناً، من خلال «القوميّة الإثنيّة الثقافيّة»[1]، في عدة أجزاء من أوربا، وفي أماكن أخرى في أمريكا الشماليّة. وكان هذا واضحاً، إلى أقصى حدّ، بين السكان الناطقين بالفرنسية لإقليم كيبيك في كندا، وأيضاً، مع ظهور القوميّة الإسكتلندية والويلزية في المملكة المتحدة، ومع نموّ الحركة الانفصالية في كتالونيا، وإقليم الباسك في إسبانيا، وفي كورسيكا في فرنسا، وفي الفلاندرز في بلجيكا. كما وجد هناك اتجاه نحو التمسُّك بالهويّة الإثنيّة بين الأمريكيين الأصليين في كندا والولايات المتحدة، والسكان الأصليين في أستراليا، والمواريس

(1) القوميّة الإثنيّة الثقافيّة: شكل من أشكال القوميّة يحفّزه بصورة أساسية إحساس حاد بالتمايز الإثني والثقافي والرغبة في الحفاظ عليه.

في نيوزيلندا. وتعدُّ القضية المشتركة بين تلك الأشكال الناشئة للسياسة الإثنيّة هي الرغبة في تحدّي التهميش الاقتصادي والاجتماعي، وأحياناً، القمع العنصري. وبهذا المعنى، السياسة الإثنيّة وسيلة للتحرّر السياسي، وعدوّها الرئيس هو الظلم الهيكلي، وعدم المساواة المتأصّلة[1].

جاءت «فورة» التعدّديّة الثقافيّة في المجال السياسي نتاجاً لتفاقم أوضاع الإقصاء والتبعية الاقتصادية مع التهميش السياسي، وإحكام السيطرة الثقافيّة ذات البعد الواحدي. ومن هذه الزاوية، قوبلت فكرة وجود دولة قوميّة قادرة على الاستيعاب، أو التجانس، بالمعارضة والاستهجان. ويُعبّر كمليكا (Will Kymilcka) (1962–) عن ذلك بقوله: «لم يكن النضال، على الدوام، تحت مسمّى (التعدّديّة الثقافيّة) (Multiculturalism)، وربّما رفضت بعض الجماعات (المهمّشة) هذا المصطلح... فغالباً ما كان النضال من أجل الدولة باسم الدولة (متعدّدة القوميات) (Multinational)، أو مثل متنوّعة لـ: (المشاركة)، و(الفيدرالية)، و(الحقوق التاريخية)، أو، بصورة واضحة، الديمقراطيّة»[2].

ربّما يكون السؤال الدالّ على إشكالية التعدّديّة في نطاق الدولة القوميّة ذات البعد الواحدي هو: هل تمثل التعدّديّة الثقافيّة مراجعة

(1) هيوود، أندرو، مدخل إلى الإيديولوجيات السياسيّة، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة (1830)، ط1، 2012م، ص378–379.

(2) Kymlicka, Will, Multicultural odysseys, Oxford, Oxford univ. press, 2007, p. 65.

نقدية لكل المُثُل التي تبنّتها الدولة القوميّة في إطارها الديمقراطي الليبرالي، الذي نُظِر إليه، دائماً، بوصفه الإطار الصالح للتطبيق أينما حلّ، وحيثما وُجِد، أو، بتعبير آخر، إنّ ذلك الإطار صالح على أرض الواقع، ولائق بما ينبغي أن يكون؟!

ومتى تمّ التمرّد على ذلك الإطار، في إطلاقيّته، فإنّ دعاوى التمرّد يقابلها، في الجانب الآخر، سؤال له دلالته هو: إذا كانت الأقلّيّات تأبى استيعابها في إطار واحدي تمثله الدولة القوميّة في صورتها المتجانسة، فإنّها، باعتبارها أقلّيّات، ليست مهمّة سياسياً، فكيف يمكن أن تكون محلّ نقاش حول منحها حقوقها؟ وفي ظلّ وجهتي النظر المتعارضتين، تتخذ إشكالية التعدّديّة، بالنسبة إلى الدولة، صورتها في نطاق «دولة متعدّدة الثقافات»، ما بين تصوّر لوحدة في التنوّع، ومأزق للتفتيت يتهدّد هذا التنوّع.

2- الوحدة في التنوّع: رؤى الاندماج والتسامح:

يتمثّل الموضوع الرئيس للتعدّديّة الثقافيّة في إحداث ارتباط وثيق بين الأقلّيّات الثقافيّة، وبحث عن كيفية اقتسامها للسلطة والموارد الاقتصادية مع الأكثرية المسيطرة، ويستدعي هذا الأمر قراءة متعمّقة للتنوّع الثقافي وعلاقته بالدولة. ومن زاوية داعمة للدولة متعدّدة الثقافات، فإنّ كلمة «ثقافة» تُماثل، أو ترادف، كلمتي «الأمة» و«الشعب»، حيث تعرّف الثقافة بوصفها «مجتمعاً مندمجاً ومتكاملاً على نحو مؤسساتي تقريباً. ويشغل إقليماً معيّناً، ويتشارك أعضاؤه، لغوياً وتاريخياً، على نحو مميّز. ووفقاً لذلك،

تصبح الدولة متنوّعة ثقافياً، إذا انتمى أعضاؤها إلى أمم مختلفة، فتكون الدولة، بهذا المعنى، «دولة متعدّدة القوميّة»، أو يكون أعضاؤها مهاجرين ينتمون إلى أمم أخرى، ومن ثم، تُصبح الدولة، تبعاً لذلك، «دولة متعدّدة الإثنيّة» (Polyethnic state)»[1]. وإذا كانت وجهة النظر السابقة تقرّر أنّ الجماعات، بتنوّعها الثقافي، تُعدّ حقيقة واقعة، فإنّه يجب الحذر من الخلط القائم عند استخدام مصطلح التعدّديّة الثقافيّة الدالّ على التنوّع الثقافي، بوصفه سمة أساسيّة للمجتمع ذاته، ويُفضي بنا هذا الأمر إلى الخلط الواضح عند مماثلة ما هو تقريري؛ أي التنوّع سمةً أساسية للمجتمع، ومن ثمّ، جماعات التنوّع الثقافي حقيقة لا مراء فيها، وما هو وصفي وتحليلي؛ أي تحليل طبيعة التنوّع الثقافي في مجتمع معيّن، ومن ثمّ، إنّ هذا التحليل ليس حقيقة، أو واقعة؛ بل قراءة وصفيّة وتحليليّة لأمر لا يمكن فرضه واقعياً، أو الاعتراف به بوصفه حقيقةً راسخةً.

واستمراراً لتأييد وجود دولة متعدّدة الثقافات، ثمّة مبادئ عامّة مشتركة بين كلّ أشكال النضال، من أجل دولة متعدّدة الثقافات:

أوّلاً: تحوي الدولة المتعدّدة الثقافات رفضاً للفكرة القديمة، التي ترى ملكيّة الدولة لجماعة قوميّة مفردة، وبديلاً لذلك، لابدّ من رؤية الدولة منتمية إلى جميع المواطنين على حدٍّ سواء.

(1) Kymlicka, W., Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights, Oxford, Oxford univ. press, 1995, p. 18.

ثانياً: نتيجةً لهذا الأمر، تنفّذ الدولة المتعدّدة الثقافات كلّ السياسات التي تؤسّس لدولة قوميّة تضمّ/ أو تقصي/ أعضاء جماعة الأقلّيّات، أو الجماعات، غير المسيطرة. وبديلاً لذلك، تقبل قدرة الأفراد على الوصول إلى مؤسسات الدولة، وأن تتمّ معاملتهم بوصفهم مواطنين على قدم المساواة في الحياة السياسيّة، ومن دون إخفاء لهويّة ثقافيّة عرقية. إنّ الدولة متعدّدة الثقافات تقرّ، وتعترف، بالتكيّف مع تاريخ الجماعات غير المسيطرة، ولغتها، وثقافتها، مثلما هو الحال مع الجماعات المسيطرة.

ثالثاً: أن تعترف الدولة المتعدّدة الثقافات بما وقع من ظلم تاريخي مع جماعة الأقلّيّات غير المسيطرة، من خلال سياسة الاستيعاب (assimilation)، والإقصاء (exclusion)، وأن تبدي استعداداً لتقديم نوع من تصحيح الأوضاع، والعلاج، أو التعويض[1].

وإذا كانت تلك المبادئ هي نتاج النضال الطويل والمستمر من أجل دولة متعدّدة الثقافات، فإنّ المسألة الأكثر أهمية هي السياسات الداعمة لبناء الدولة المتعدّدة الثقافات، في مقابل عدم قبول الدولة القوميّة بواحديّتها الثقافيّة فكرةَ دولة متعدّدة الثقافات، ومن ثمّ، عدم الاعتراف بقوميّة الأقلّيّات التي تؤسّس، وترسّخ، حقوق الأقلّيّات. ومن منطلق ديمقراطي ليبرالي يتمّ التعامل مع وحدة التنوّع بطريقة مختلفة عن تلك الداعمة لوجود دولة متعدّدة الثقافات بالمعنى

(1) Kymlicka, Multicultural Odysseys, pp. 65-66.

السياسي؛ أي تطبيق برامج وسياسات تؤكّد التعدّديّة الثقافيّة. إنّها تتجاوز «واقع» التنوّع إلى طوبا واقعية (Realistic utopia) -كما يرى جون راولز (John Rawls) (1921-2002م)- تنصرف إلى مجال الفلسفة السياسيّة بأسره. فعندها يتسع هذا المجال لآفاق غير محدودة للإمكانية السياسيّة العملية، ويتوقّف أملنا، في مستقبل مجتمعنا، على الاعتقاد في أنّ العالم الاجتماعي يسمح بوجود ديمقراطيّة دستورية عادلة وعقلانية في مجتمع شعوب عادل وعقلاني[1].

إنّ الطريقة المستخدمة في «الطوبا الواقعية» تتعدّى نطاق المجتمع المحلي إلى مستوى شعوب العالم، التي تتنوّع ثقافاتها، من خلال تقاليد ورؤى متباينة ومختلفة. وفي الوقت نفسه، تتّسم مبادئ «الطوبا الواقعية» وقواعدها بالمنحى العملي، وإمكانيّة التطبيق على التدابير الاجتماعيّة والسياسيّة القائمة في ظل «معيار المعاملة بالمثل» (Criterion of reciprocity)، ووفقاً لهذا المعيار، إنّ اقتراح شروط معيّنة يُعدُّ أكثر الشروط عقلانية بالنسبة إلى التعاون المنصف[2].

وفي المقابل، يمكن فهم التنوّع الثقافي من خلال صورتين داخل المجتمع المحلّي؛ **الأولى**: التنوّع القومي، الذي يشير إلى المجتمعات المؤلّفة من عدد من القوميات داخل الدولة؛ **الثانية**: التنوّع الإثني، ويتمثّل في المجتمعات الناتجة من الهجرة الدوليّة،

(1) Rawls, j., the Law of people, Harvard univ. press, 1999, pp. 9-11.
(2) Ibid, p. 15.

ما يؤدّي إلى وجود جماعة إثنيّة تعيش في تجمعات سكانية مغلقة، أو منعزلة.

إنّنا أمام نوعين، على الأقلّ، من التنوّع الثقافي. ومن هنا، ينبغي التعامل معهما بوصفهما توجّهين أصليّين، دون التورط في معضلة حصر الأشكال المختلفة للتعدّديّة الثقافيّة في الدول ذات النظام الديمقراطي الليبرالي، ولنبدأ بالنوع الأول، الذي يتعلق بقوميّات الأقلّيّات- الجماعات الثانوية (Substate minority nationalisms).

ويمكن الإشارة، في هذا الصدد، إلى الكيبك (Quebecois) في كندا، والإسكتلنديين والويلزيين في بريطانيا، والكاتالونيين والباسك في إسبانيا، والفلمنك (Flemish) في بلجيكا، والبورتريكيين في أمريكا. وفي جميع هذه الحالات، توجد مجموعة إقليميّة ترى نفسها «أمّة داخل دولة أكبر (nation within a Larger state)، ويكون حراكها خلف الأحزاب السياسيّة القوميّة، من أجل الاعتراف بكيانها كأمّة، إمّا في شكل دولة مستقلة، وإمّا من خلال حكم ذاتي إقليمي داخل الدولة الكبرى»[1].

وقد قبلت البلدان الأوربية الآنفة الذكر مبدأ احتواء الإحساس القومي، والطموحات القوميّة، نظراً لاستمرار الهويّات القوميّة الثانوية. ويطلق كمليكا على هذا التحوّل باتجاه «التعدّديّة الثقافيّة» اتجاه الجماعات القوميّة الثانوية. «وعلى الرغم من أنّ

(1) Kymlicka, Multicultural Odysseys, p. 68.

هذا المصطلح نادراً ما تستخدمه هذه الجماعات نفسها، فهي تفضّل تعبير القوميّة، وتقرير المصير، والفيدرالية، والمشاركة في السلطة. ولقياس مدى هذا التحوّل حددت مع بانتنغ (Banting)[1] السياسات الآتية، بوصفها تشير إلى منظور التعدّديّة الثقافيّة للجماعات القوميّة الثانويّة:

1-الاستقلال الإقليمي الفيدرالي، أو شبه الفيدرالي.

2-مكانة اللغة الرسمية، إمّا على المستوى الإقليمي، أو القومي.

3-ضمانات التمثيل في الحكومة المركزيّة، أو المحاكم الدستوريّة.

4-التمويل العام للجامعات، والمدارس، ووسائل الإعلام، التي تعتمد لغة الأقلية.

5-التأييد الدستوري، أو البرلماني، للتعدّديّة الثقافيّة.

6-وفقاً للشخصية الدوليّة (على سبيل المثال: السماح للمناطق الإقليمية بالاشتراك في الهيئات الدوليّة، أو التوقيع على المعاهدات، أو أن يكون لها فريق أولمبي)[2].

وفي السياق نفسه المؤيد لدولة متعدّدة الثقافات، لكن بطريقة مختلفة، يُعالج مايكل والزر (Walzer Michael) (1935م) فكرة المشاركة السياسيّة للأقلّيّات، من خلال الثقافة، والتقاليد، والممارسات، «ومن خلال المشاركة السياسيّة الفعّالة تتحّدد

(1) زميل كمليكا وشريكه في تحرير كتاب (التعدّديّة الثقافيّة ودولة الرفاه: الاعتراف وإعادة التوزيع في الديمقراطيات المعاصرة) (2006).

(2) Ibid, p. 71.

صورة المواطنة، التي تعني، بدورها، مشاركة تعدّديّة تمثّل الضمان الحقيقي للحماية والمشاركة أيضاً»[1].

ويقصد والزر بالمشاركة السياسيّة أن يكون الفرد حاكماً ومحكوماً، فإنّها تمثّل الواجبات الخاصّة بالمواطنة (المعنى الإيجابي)، وأن يتمتّع الفرد بأشكال الحماية الاجتماعيّة، والسياسيّة، والقانونيّة، والدينيّة كافةً (المعنى السلبي للمواطنة).

ومن خلال الحديث عن رؤى الاندماج المؤسساتي، وكيفيّة حدوثه في المستوى السياسي والاجتماعي، يتمّ احترام التنوّع الثقافي، والاعتراف به في المستويين القومي والإثني، في نطاق الدولة ذات النظام الديمقراطي الليبرالي. ويُثير هذا الاندماج ما يتعلّق برؤى التسامح، أو، بتعبير أدقّ، حدود التسامح، ويحاول كمليكا أن يقيم توازناً بين الحقوق الفرديّة والحقوق الجماعيّة؛ ولذلك، يرى أنّ الحقوق الجماعيّة تظلّ منسجمة مع الحقوق الفرديّة، بالمعنى الليبرالي، طالما أنّها تعمل على حماية حريّة الفرد داخل نطاق الجماعة في المقام الأول، وثانياً: متى استمرت في تعزيز المساواة لا الهيمنة ما بين الجماعات. إنّ معاناة الأقلية من الحرمان تُعدُّ سبباً لنيل الحقوق الجماعيّة، دون أن تتحوّل تلك الحقوق إلى وسيلة للهيمنة.

إنّ إحداث توازن بين الحقوق الجماعيّة والفرديّة يمثل، لدى كمليكا، آلية من أجل استقرار الدولة واستمراريتها.

(1) Walzer, M., Exodus and Revolution, N.Y., Basic Books, 1985, p. 221.

وتتحدّد الحقوق الجماعيّة، التي تعمل على حماية الأقلية من سيطرة الأكثريّة، فيما يأتي: تعمل حقوق الاستقلال الذاتي على منح تفويض بالسلطة إلى وحدات سياسيّة فرعية، حتى لا تتعرّض الأقلية القوميّة للمغالبة، أو المساومة، فيما يتعلّق بالقرارات والأمور المرتبطة بثقافة الأقلية، كالتعليم، والهجرة، وتنمية الموارد الاقتصادية، داخل تلك الوحدات الفرعية، وتقلّل حقوق التمثيل السياسي في المؤسّسات السياسيّة، التي تسيطر عليها الأكثريّة، من احتمال تهميش الأقلّيّات القوميّة، أو الجماعات الإثنيّة، وتجاهلها عند اتخاذ قرارات تخصّ الدولة بأسرها، دون تمييز بين مناطق الأقلّيّات، وغيرها من المناطق. وتهدف حقوق التعدّديّة الإثنيّة إلى حماية الممارسات الدينيّة والثقافيّة الخاصّة، التي لا يتمّ دعمها رسميّاً[1].

وعندما نتحدث عن رؤية كمليكا للجماعات الإثنيّة، التي تعرّضت للاستيعاب من قبل البلدان، التي تمّت الهجرة إليها (أمريكا، وأستراليا، وكندا، ونيوزيلندا)، «فإنّه، منذ ستينيات القرن الماضي، حدث تغيّر قوي في النهج، فقد كان هناك تغيّران؛ **الأول**: تبنّى معايير الحياد العنصري (race neutral admissions Criteria)، حيث أمكن تزايد أعداد المهاجرين إلى هذه البلدان من مجتمعات غير أوربية (وغالباً غير مسيحيّة)، **والثاني**: تبنّى تصوّراً أكثر ميلاً إلى «التعدّديّة الثقافيّة» للتكامل (integration)، حيث يمكن للمهاجرين التعبير، بحريّة وفخر، عن

(1) Kymlicka, Multicultural Citizenship, pp. 37- 38.

هويّتهم العرقيّة، وقبول الالتزامات المؤسّساتيّة، مثل (الشرطة، والمدارس، ووسائل الإعلام، والمتاحف،... إلخ) للتكيف مع هذه الهويّات الإثنيّة (العرقيّة)»[1].

ويستخلص كمليكا نتيجةً مؤدّاها: أنّه لا توجد ديمقراطيّة في الغرب تعتمد على حقوق الأقلّيّات الإثنيّة (العرقيّة) لكي تتحكّم في التنوّع الثقافي دون تحقّق أيّ عنصر من العناصر المستهدفة من حقوق الأقلّيّات.

3- مأزق التفتيت: صراع الأصل والصورة:

لعلّه بوسعنا إيضاح نشأة فكرة «الدولة متعدّدة الثقافات» من زوايا مختلفة:

الأولى: قد تمثّل نشأة هذه الفكرة لوناً من ألوان الهياج الثوري، الذي طرحته ستّينيّات القرن الماضي بوصفه احتجاجاً على رأسماليّة احتكاريّة متوحّشة، وبلا قيود، أفرزت مجموعة من القيم لدعم الهيمنة الفرديّة، أو السيطرة من قبل جماعات المصالح أو الضغوط.

الثانية: انهيار النظم الشموليّة في البلاد الشيوعيّة في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي.

الثالثة: ويمكن إيجازها في سؤال قد تجيب عنه دعاوى الدولة المتعدّدة الثقافات لاحقاً، وهو: هل تمثّل «التعدّديّة الثقافيّة عودة إلى الماضي، بكلّ موروثاته القوميّة، والعرقيّة، والدينيّة... إلخ، فتصبح «التعدّديّة الثقافيّة تصوّراً رجعيّاً، أم أنّها في نضالها من أجل

(1) Kymlicka, Multicultural odysseys, p. 72.

حقوق الأقلّيّات، التي عانت، تاريخيّاً، من الظلم الاجتماعي والسياسي، تمثّل تطوّراً حداثيّاً، يجعل صورتها «تقدّميّة»، أو التطلّع إلى المستقبل على نحو أفضل؟

الرابعة: أَتمثّل السياسات القائمة في الدولة المتعدّدة الثقافات غطاءً يتيح الفرصة للتطرف السياسي، أو الديني، أم أنّها تضع حدّاً للتطرّف السياسي والديني؟

هل ما نحتاج إليه، بالفعل، في ظلّ دعاوى «دولة متعدّدة الثقافات»، وجود هويّة قوميّة مشتركة، أو ما يلزمنا هو «وجود شعور بالانتماء إلى دولة معيّنة»؟ لعلّ هذا السؤال يُعدّ مدخلاً مناسباً للنقاش حول المخاطر المحتملة من جرّاء صراع الأصل والصورة، هل الأصل هو الأقلّيّات القوميّة، والجماعات الإثنيّة (العرقيّة)، بينما تبدو الدولة هي الصورة المستوعبة للتباين والاختلاف على نحو قسري وظالم، ومن ثمّ، ينبغي تأكيد الأصل في مواجهة الصورة المهيمنة، ومن ثمّ، إنّ الدولة مهددة بالتفتّت. «إنّنا بحاجة إلى وجود شعور بالانتماء إلى الدولة، من أجل تعزيز السياسة التي تهدف إلى تحقيق الصالح العام، لكن ليس من الضروري وجود هويّة قوميّة مشتركة، فإذا اتّسع الشعور بالانتماء، على هذا النحو، فإنّ المواطنين سوف يشعرون بكونهم جزءاً من الدولة التي ينتمون إليها كأفراد، وقد يكون الناتج هو ذلك الشعور بداخلهم أنّ لهم مصيراً مشتركاً مع غيرهم ممّن ينتمون إلى هذه الدولة»[1].

(1) Mason, Andrew, ‘‘Political Community, Liberal, Nationalism and Ethics of Assimilation, Ethics (109), 1999, pp. 273-9.

إنّ الدعوة، في الفقرة السابقة، تمثّل حالة من «الاستيعاب» الطوعي لا القسري، ومن دون التخلي عن السمات الثقافيّة المميّزة؛ أي اكتساب انتماء ثقافي جديد، أو الشعور بالانتماء إلى دولة معيّنة، دون فقدان الانتماء القومي، أو العرقي السابق، إنّها محاولة للحدّ من صراع الأصل والصورة، من خلال القدرة على إضافة أصل، أو هويّة جديدة، كما لو كان الأمر يتعلّق بما هو واقعي عندما يكتسب الفرد القدرة على تعلّم لغة جديدة واستخدامها.

ومتى سعت الوحدات الفرعية في «الدولة المتعدّدة الثقافات» إلى الحصول على سلطات مختلفة ومتباينة من القوّة والاتّساع، فإنّ الأمر «سوف يتطلّب المزيد من السلطات المركزيّة... لكي تتمتّع فيها تلك الوحدات بسلطات استقلال ذاتي أكبر، مقارنةً بغيرها من الوحدات ذات الأساس الإقليمي، ومن المرجّح أن تقابل الأكثريّة المهيمنة هذه المطالب بمعارضة شديدة»[1].

إنّ طلب المزيد من القوّة، وعلى نطاق متّسع، من قبل الأقلّيّات والجماعات الإثنيّة في نطاق ما يُسمّى دولة متعدّدة الثقافات، «يُشير إلى حالة من الحقوق (الخاصّة) بمعنيين:

الأوّل: تُشير هذه الحقوق الخاصّة إلى ما يخصّ كلّ جماعة مختلفة ومتباينة عن الأخرى، وفقاً لاحتياجاتها، وتقاليد حياتها، وأسلوبها. وهنا، تتلاشى الحقوق الفرديّة لصالح الجماعيّة، ما

(1) Kymlicka Politics in the vernacular National Multiculturalism and Citizenship, p. 104.

يُنذر باستبداد وقمع لاحتياجات الأفراد ورغباتهم، بوصفهم أحراراً مستقلّين ذاتياً. وهنا، تكون الجماعة هي الأصل، بينما يصبح الفرد هو الصورة، ما يعكس حالة مماثلة للصراع بين التعدّديّة الثقافيّة والواحديّة الثقافيّة، التي تتبنّاها الدولة القوميّة بمفهومها التقليدي.

الثاني: إنّ خصوصيّة حقوق الأقلّيّات تستدعي منح امتيازات معيّنة لجماعات دون الأخرى، ما يهدّد مبدأ المساواة، الذي لا يمكن أن تتحقّق المواطنة دونه، ومن هذه الناحية تنكشف دعاوى «التعدّديّة الثقافيّة»، من خلال انتهاك مبدأ المساواة. إنّ أسلوب التفضيل، الذي يمكن أن تنتهجه الدولة المتعدّدة الثقافات، لمواجهة المعاناة والظلم، الذي عاشته بعض الأقلّيّات القوميّة، أو الجماعات الإثنيّة. وبناءً على فكرة «الحقوق الجماعيّة»، تلوح علامات دالّة على إمكانيّة تفتيت كيان الدولة المتعدّدة الثقافات.

ومن منطلق الإيمان بالتعدّديّة الثقافيّة، تتّجه الدول المتعدّدة القوميّات إلى تعميق شعور الولاء لدى الأقلّيّات القوميّة، لكنّ شعور «الولاء» ليس مستداماً، كما أنّه لا يحوز القوّة اللازمة ليحقّق الالتزامات بصورة مطلقة. وقد يكون الدافع إلى تعميق هذا الشعور هو الفكرة القائمة، لدى الأقلّيّات، بأنّ وجودها سابق على وجود الدولة ذاتها، ومن ثمّ، فإنّها الأصل، الذي يتوجّب عليه ألّا يُفرّط في حقوقه الماثلة في الاستقلال الذاتي لصالح الدولة. «وعلى الرغم من كون هذه الأقلّيّات تُعدُّ، اليوم، جزءاً

من الدولة... فإنّها تهب بعضاً من السلطات إلى الحكومة في مقابل الاحتفاظ بسلطات أخرى»[1].

إنّ ما تسعى إليه الأقلّيّات القوميّة، في ظلّ وجود دولتها، ألّا يوجد مجتمع سياسي واحد؛ بل أكثر من مجتمع، ويستدعي ذلك أن تتجاوز سلطة المجتمعات السياسيّة المتعدّدة سلطة الدولة؟ بمعنى، أن يصير لكلّ أقلية قوميّة، بوصفها شعباً، حق الحكم الذاتي، وهكذا تؤدّي الدولة المتعدّدة القوميّات، بتنوّعها الثقافي، إلى شعوب متعدّدة منفصلة بعضها عن بعض، وإنّ جمعها يكوّن كيان الدولة ذات النظام الفيدرالي. إنّ فكرة، أو شعور، الانتماء إلى دولة معيّنة يتلاشى، ليحلّ محلّه الشعور بالانتماء إلى أقلية قوميّة. وتصبح المسألة أن تتفكّك الدولة القوميّة، في صورتها الثقافيّة الواحديّة، إلى وحدات قوميّة - فرعيّة، تمثّل تفتيتاً لشعور الانتماء إلى الدولة، ومن ثمّ تفتيت كيان الوحدة في التنوّع، ليتحوّل الأمر إلى مأزق يحتاج الخروج منه إلى النضال، من جديد، لتحقيق الوحدة في التنوّع، وهي التي تفضي، في نهاية الأمر، إلى سبيل واحد يبدو متعارضاً تماماً مع طموحات الأقلّيّات القوميّة، والجماعات الإثنيّة، وتطلعاتها إلى دولة متعدّدة الثقافات، أو صورة «الوحدة في التنوّع». لكن في ظلّ دولة متعدّدة القوميات بامتيازات وسلطات معيّنة، أو حقوق خاصّة، قد يكون السبيل هو إعادة التفكير، من جديد، في العودة إلى الدولة القوميّة.

(1) Kymlicka, politics in the vernacular: National Multiculturalism and Citizenship, p. 104.

وتضعنا مسألة «الدولة المتعدّدة الثقافات»، التي بدت على الساحة العالميّة، منذ سنوات، نظريّةً سياسيّةً؛ أمام أسئلة تتعلق بالآليّات الخاصّة بمعالجة مشكلات الدولة القوميّة، الماثلة في معاناة الأقلّيّات القوميّة والجماعات الإثنيّة، وظلمها، وهي التي طرحت «الدولة المتعدّدة الثقافات» حلّاً وحيداً لجملة المشكلات المثارة، لكنّ هذا الحلّ، في ظلّ المخاطر المحدقة بتحقيق الدولة المتعدّدة الثقافات، لا يقرّ بأنّ الأقلّيّات القوميّة فكرة انفصالية واقعية. إنّ الأمر مرهون بتفهّم طبيعة واقع الأقلّيّات، أو الجماعات، وتحليلها مداخلَ لتوفير بيئة مناسبة تؤسس للحقوق الفرديّة والجماعيّة، دون التورُّط في دعاوى انفصاليّة باسم الخصوصية القوميّة أو الإثنيّة، التي قد تكون دافعة إلى تكوين دولة- أمّة تبحث عن أفضليّات وامتيازات تُعيد الكرّة، ثانيةً، إلى الانحيازات والتهميش، الذي طالما عانت منه الأقلّيّات والجماعات، في إطار الدولة القوميّة، التي حاولت استيعاب التنوّع الثقافي، وبطريقة قسريّة، في واحديّة ثقافيّة تفرض نمطاً ثقافياً واحداً بغضّ النظر عن الأنماط الثقافيّة الأخرى.

4- هل ثمّة مستقبل سياسي للتعدّديّة الثقافيّة؟

في عبارة بليغة، يقول ستيوارت وايت (Stuart white): إنّ الحرية، بمعنى الانتماء إلى الجماعة، مرتبطة بحرّيّة الخروج من الجماعة[1].

(1) White, Stuart, "Freedom of Association and the right to Exclude, journal of political philosophy (5), p. 373.

وما بين الانتماء، أو عدم الانتماء، تبدو وشائج قربى بين التعدّديّة الثقافيّة والقوميّة من نواحٍ عدّة؛ إذ يشدّد كلّ منهما على أهمّيّة الثقافة في التماسك الاجتماعي والسياسي، ويحاول كلاهما أن يضع تدابير سياسيّة تتوافق مع التمايز الثقافي، مع وجود فارق جوهري يتعلّق بإيمان أنصار الدولة القوميّة بأنّ استقرار الدولة مرتبط، في صميمه، بوجود هويّة ثقافيّة واحديّة، في ظلّ تحقّق المواطنة، بينما يدعو مؤيّدو الدولة المتعدّدة الثقافات إلى عدم تعارض التنوّع الثقافي مع التماسك الاجتماعي والسياسي، ومن ثمّ إنكار أنّ التعدّديّة الثقافيّة قرينة حدوث الصراع، وأنّها تُعدُّ دافعاً إلى عدم الاستقرار. وبينما تتطلّع الدولة المتعدّدة الثقافات إلى إمكانيّة الاندماج، لتكوّن الوحدة في التنوّع، تبقى المشكلة الأساسية، في تضمينات التعدّديّة الثقافيّة، هي قبول فكرة تعدّديّة الهويّات، ومن ثمّ تعدّديّة الولاءات الموزّعة، غالباً، بين البلد الأصلي، وبلد المستقرّ، ويُثير هذا الأمر، بالنسبة إلى كيان الدولة واستقرارها، إمكانية الصراع والصدام في مستويات متعدّدة بين الفرد والجماعة متى حاول ممارسة حريّته، أو استقلاله الذاتي، وبين الجماعة والجماعات الأخرى، في محاولة لاقتناص الامتيازات والأفضليات، وبين الجماعات والحكومة الفيدرالية فيما يتعلّق بسلطات أقلّ، أو أكثر. وحيث تتّجه التعدّديّة الثقافيّة إلى خلق مجتمع «التمايز» والانتقاء، فإنّ الهويّة الجماعيّة معرّضة لخطر الاندثار والضياع.

وقد شهدت السنوات الأخيرة حركة ارتجاعية شعبية (popular backlash) متّسعة النطاق ضد التعدّديّة الثقافيّة. فبالنسبة إلى أستراليا، ظهر حزب الأمة الواحدة (The right wing one Nation party) في تسعينيات القرن العشرين، وقد انتخب نواباً للبرنامج، في ضوء برنامج يُهاجم الهجرة، والتعدّديّة الثقافيّة، وحقوق السكان الأصليّين[1].

وفي عالمنا العربي، تحاول قوى أجنبية إيقاظ الجماعات الإثنيّة من غفوتها، وطرح فكرة التعدّديّة الإثنيّة مدخلاً لقيام دولة متعدّدة الثقافات في عالمنا العربي، الذي يتّصف بأنماط من التعدّديّة الإثنيّة. وفي المقابل، تُوجد مركزيّة تُسبب معاناة، وتُثير مشاكل، لهذه الجماعات الإثنيّة القائمة، بالفعل، في بلاد (كالعراق، والسودان، ولبنان، والجزائر، وسورية)؛ وما بين الحلم العربي الفاشل في قيام وحدة اندماجيّة، يمكن طرح وحدة فيدراليّة تسمح لكلّ شعب باستقلاله الذاتي، مع تحقّق رغباته وطموحاته القوميّة، وتكون هذه الوحدة الفيدرالية قادرة على معالجة المشكلات الإثنيّة بصورة تؤكّد التعاطف، وتعمل على حدوث المساواة والتكافؤ، دون مخاطرة بالكيان القطري لكلّ بلد عربي؛ وما بين الحلم بوحدة في التنوّع، دون ضياع النزعة القوميّة، أو تفتيت الكيان القطري، وبين ما تثيره الأقلّيّات والجماعات الإثنيّة من مطالبات وحقوق في مواجهة إصرار الدول

(1) Smits, Katherine, Applying Political Theory: Issues and Debates, N.Y., Palgrave Macmillan, 2009, p. 43.

القطريّة على السيطرة المركزيّة، تبدو الفرصة سانحة -كما يرى إدوارد ليتواك- للحرب، كي يتمّ الكشف عن مدى قبول الأطراف إمكانيّة وحدة في التنوّع، في إطار قومي، أو فيدرالي، أو أن تحدث المواجهة بين الدولة والأقلّيّات، فتكون الخطوة الأولى باتجاه التفتيت.

قائمة المراجع

- فنست، أندرو، نظريات الدولة، ترجمة د. مالك أبو شهيوه، ود. محمود خلف، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- هيوود، أندرو:
  - مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (1830)، ط1، 2012م.
  - النظرية السياسية، مقدمة، ترجمة لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.
- Bealey, frank, Blackwell Dictionary of political science, Blackwell, 2004.
- Locke, john, Second treatise of Governmwnt, Indianapolis, Bobbs - Merrill, 1952.
- Lockẽ j., A letter on Toleration, Indianapoliš Bobbs-Merrile, 1955.
- Tocqueville, Democracy in America, ed.j.p. Mayer and Max Lernery, N Y. Harper and Row, 1966.

- Kymlicka, Will:
  - Mutticultural odysseys, Oxford, Oxford univ. press, 2007.
  - Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights, Oxford, Oxford univ. press, 1995.
- Rawls, j., the Law of people, Harvard univ. press, 1999.
- Walzer, M., Exodus and Revolution, N.Y., Basic Books, 1985.
- Mason, Andrew, Political Community, Liberal, Nationalism and Ethics of Assimilation, Ethics (109), 1999.
- Smits, Katherine, Applying Political Theory: Issues and Debates, N.Y., Palgrare Macmillan, 2009.

❊ ❊ ❊

الفهرس

الإبستيمولوجيا الكانطية: 108
ابن خلدون: 26
الاتّجاهات الماركسيّة الجديدة: 100
الاتحاد الاشتراكي: 194
الاتحاد الأفريقي: 208، 210
الاتحاد الأوربي: 208، 210، 217
اتحاد جنوب شرق آسيا: 208
اتحاد دول الخليج العربي: 210
الاتحاد السوفييتي: 124، 129، 131، 132، 141، 189
الأتراك: 50، 53، 54
اتفاقيّات المنظمة العالميّة للتجارة: 221
الاحتلال الفرنسي: 52
أحداث الربيع العربي: 36، 79، 190، 194، 197، 202
الأحزاب الاشتراكيّة: 137
أحزاب الحركة القوميّة: 126
الأحزاب الشيوعيّة: 124، 137، 191
الأحمدي، علي البيومي: 49
أخلاقيّات القضاء: 172
الإخوان المسلمون: 43، 132، 159، 160
أرسطو: 25، 142
الإرهاب: 161، 224
الأزمة البيئيّة العالميّة: 220
الأزهر الشريف: 48، 51، 53، 59، 64، 65، 66
إسبانيا: 235، 241
الاستبداد الستاليني: 124
أستراليا: 235، 244، 252
إسرائيل: 65، 66، 158
آسيا: 196، 208، 215

الاشتراكيّات الطوباويّة: 198
الاشتراكيّة: 23، 29، 80، 115، 127، 129، 130، 131، 134، 135، 136، 137، 138، 141، 144، 145، 146، 147، 149، 183، 184، 185، 192، 193، 194، 197، 199
الاشتراكيّة العلميّة: 193، 197
الاشتراكيّة القوميّة: 197
الاشتراكيّة الناصريّة: 193
إصلاح القضاء: 161، 174، 178
الإطار الجدلي الماركسي: 83
الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي: 216
أفريقيا: 196
أفلاطون: 25، 142
الأقباط: 53
الاقتصاد السياسي الفيزيوقراطي: 90
الاقتصاد السياسي الكلاسيكي: 88، 100
الاقتصاد العالمي: 221
الاقتصاد الكلاسيكي: 90، 119
الاقتصاد اللامادي: 220
الاقتصاد المخطّط: 80، 88، 116، 117
الاقتصاديات العالمية المفتوحة: 209
الاقتصاديات الكينزية: 115
الإقطاع: 124، 126، 129، 131، 183، 191، 198
الإقطاعيّة القروسطية: 129
الأقليات القوميّة: 208، 209، 210، 213، 216، 244، 246، 248، 249، 250
الأكويني، القدّيس توما: 26
الإلحاد: 124، 127، 131، 132، 147، 148، 200، 201
إلغاء الملكيّة الخاصّة: 129، 135، 136
ألمانيا: 184
الإمام المعصوم: 26
الإمبراطوريّة الرومانيّة: 86، 142
الإمبرياليّة الغربيّة: 191
الأمركة: 221، 222
أمريكا: 115، 163، 196، 214، 231، 235، 241، 244
أمريكا اللاتينية: 196
الإمكان الكانطي: 85

الأمميّة الشيوعيّة: 196
الانتخابات البرلمانية: 158
إنجلز، فريدريش: 127، 128، 129، 138، 141، 146، 184، 198، 222
أندرسون، بنديكت: 45، 211
الإنسان الاقتصادي: 117
الأنظمة الاشتراكيّة: 80
الأنظمة الأوتوقراطيّة: 34
الأنظمة الديمقراطيّة: 34
الأنظمة الديمقراطيّة البرلمانيّة: 31
الانفتاح الاقتصادي: 209
الانفتاح الثقافي: 209
أنموذج الاتحاد الأوربي: 208، 210
الأنموذج الفرنسي للحكم: 33
انهيار الاشتراكيّة: 139
انهيار الشيوعيّة: 220
أوربا: 52، 54، 115، 130، 131، 144، 184، 215، 216، 217، 218، 225، 235
أوربا الشرقية: 215
إيديولوجيا الاختراق العولمي: 222
إيديولوجيا التمييز العنصري: 212
إيديولوجية السلطة: 142
الباب العالي: 63
الباجوري، الشيخ إبراهيم: 59
باريتو، فيلفريدو: 30، 31
باشا، محمد قدري: 63
باور، برونو: 144
البرجوازيّة الكومبرادوريّة: 124
برو، فيليب: 23
البروليتاريا الثورية: 183
بريجينيف، ليونيد: 199
بريطانيا: 57، 184، 241
البعثات التعليميّة: 52، 54، 62
البلشفية اللينينيّة: 182
البنّا، حسن: 62، 67، 68
البنوك الإقليميّة: 224
بو، أوليفييه: 17
بودان، جان: 206
بوردو، جورج: 13، 15
بوزينو، جيوفاني: 30
بولانتزاس، نيكولاس: 141
بولندا: 187
بياو، لين: 188
بيتز، فابيان: 14
تأميم الأوقاف: 65
تأميم البنوك: 185
التجربة التونسيّة: 38
التجربة السوفييتية: 33، 127، 186، 190، 193، 204
التجربة المصريّة: 38

التحرّر الوطني: 191، 195، 199
التدخّل الحكومي في الاقتصاد: 115
التراث الديمقراطي: 136، 139
التراث العربي الإسلامي: 26
تروتسكي، ليون: 183
تشاترجي، بارثا: 46
تشكيل الجماعة الوطنيّة: 55
تصدير الثورة: 186
التعايش السلمي: 186
التعدّديّة الثقافيّة: 209، 214، 215، 219، 225، 226، 233، 236، 238، 240، 241، 242، 244، 245، 248، 251، 252
التعدّديّة الحزبيّة: 37
التقدّم الاجتماعي: 195، 199
تقنين الشريعة: 44، 63، 67، 69، 73، 75
التنوّع الثقافي: 208، 216، 235، 238، 240، 241، 243، 245، 250، 251
توكفيل، أليكسيس دي: 231
تونس: 8، 11، 36، 37، 38، 197، 205
تونغ، ماو تسي: 186
تيار الاستقلال: 157
تيار الإسلام النيوليبرالي: 72
التيار الليبرالي: 124
تيّار ما بعد الحداثة: 119
التيارات الأصوليّة الإسلاميّة: 124
التيارات الإلحاديّة: 147
ثورة (1919م): 56
الثورة الاتصاليّة: 220
الثورة الاشتراكيّة: 183
الثورة البرجوازيّة الديمقراطيّة: 183
الثورة البلشفية: 184
ثورة تموز/ يوليو (1952م): 156، 193
الثورة الثقافيّة: 188، 189، 203
ثورة جانفي (2011م): 37
الثورة السيبرنطيقيّة: 224
الثورة الشيوعيّة: 181، 188
الثورة المصريّة: 44
الثورة المعلوماتية: 224
ثورة يناير (2011م): 156، 157
الجابري، محمد عابد: 222، 223، 225
الجامعة الوطنيّة: 52، 56
الجراكسة: 54
الجريمة الدوليّة: 224
الجزائر: 252

الجماعات الإثنيّة: 244، 246، 247، 248، 249، 250، 252
الجمهوريّات الليبراليّة: 27
الجمهوريّة الخامسة: 34
الجمهوريّة العربيّة المتّحدة: 195
الجهاد: 53، 65، 69
الجهاز البيروقراطي: 24، 37
الجيش المصري: 54
جيمس، وليام: 232
جيناس، ويليام: 30، 34
الحالة المصريّة: 36، 61
الحتميّة التاريخيّة الأمريكية: 221
الحداثة السياسيّة: 11، 17، 38، 39، 205، 224
الحداثة الصناعيّة: 130
الحرب الإيديولوجية الأصوليّة: 127
الحرب الباردة: 191، 195، 196، 220
الحرب العالمية الأولى: 129
الحرب العالمية الثانية: 115، 144، 192، 196
الحركات الإسلاميّة: 44، 67، 69، 201
حركات التحرّر: 192، 195
الحركات المناهضة للعولمة: 221
الحركات النسوية: 209
حركة الأسعار: 95، 96
الحركة الصهيونيّة: 192
الحركة المعادية للإمبريالية: 186
الحروب الصليبيّة: 143
الحروب العرقية: 215
الحرّيّات العامّة: 136
الحرّيّة الاقتصاديّة: 115
حرّيّة البيع والشراء: 113
حرّيّة السوق: 113
الحرّيّة الفرديّة: 22
الحرّيّة الممكنة للتعبير: 113
حزب الأمة الواحدة: 252
الحزب الحاكم: 29، 37
الحزب الشيوعي: 181، 188، 189، 194، 195، 196
الحزب الشيوعي السوري: 195، 196
الحزب الشيوعي الصيني: 189
حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي: 182
الحزب الوطني: 71، 72، 158
الحصري، ساطع: 211
الحضارة الأوربية: 130
الحقّ الطبيعي: 85، 87، 94، 95، 97
الحقّ العامّ: 18

الحقّ في الإعاشة: 97
الحقّ في العمل: 97
حقّ الملكيّة: 97
الحقبة الناصريّة: 70
حقوق الأقلّيات القوميّة: 208
حقوق التعدّديّة الإثنيّة: 244
حقوق الجماعات المهاجرة: 209
الحقوق الجماعيّة: 243، 244، 248
الحقوق الفرديّة: 243، 247
حقوق الملكيّة: 113
حقيقة ممارسة السلطة: 32
حكم الإخوان: 43
حكم الأغلبيّة: 29، 129، 135، 137
الحكم التسلّطي: 29
حكم مبارك: 71
الحكومات الاشتراكيّة: 115
حلف بغداد: 196
حلف الناتو: 210
الحملات الاستعمارية: 212
حملة فريزر: 52
الحوكمة الليبراليّة: 82، 83، 95، 96، 97، 98، 117
الحوكمة الليبراليّة الجديدة: 82، 83
الخديوي إسماعيل: 56، 57
الخصخصة: 71، 116
الخطاب «الإيديولوجي»: 126
الخلافة الراشدة: 26
الخلافة العثمانيّة: 52
خلافة المفضول: 26
داهل، روبرت آلان: 12
دكتاتوريّة الأقلّيّة: 129، 138
دكتاتورية البروليتاريا: 124، 128، 129، 130، 131، 135، 140، 183، 184، 193
دكتاتوريّة رأس المال: 106
دكتاتوريّة السوق: 101، 106
الدول الاشتراكيّة: 29
دول المتروبول: 214
الدولة الأبويّة: 224
الدولة الاشتراكيّة: 23، 138، 141، 146، 147
دولة الأغلبيّة: 140، 210
الدولة الإمبراطوريّة: 141، 142، 143
الدولة-الأمّة الأوربية: 212
الدولة البرجوازيّة: 137، 145
دولة البروليتاريا: 131، 181
الدولة التعاقديّة: 206
الدولة الحديثة: 5، 8، 14، 15، 16، 17، 28، 30، 43، 44، 45، 46، 52، 61،

62، 64، 66، 67، 81،
146، 207
الدولة الرأسماليّة: 146
دولة الرعاية: 80، 88، 115
الدولة العثمانيّة: 47
دولة القانون: 14، 15، 157
الدولة القوميّة: 64، 141، 143،
144، 207، 209، 236،
237، 239، 248، 249،
250، 251
الدولة القوميّة الاستعمارية: 207
الدولة القوميّة الحديثة: 64
الدولة الليبراليّة-الفيدرالية: 208
دولة متعدّدة الإثنيّة: 238
الدولة المتعدّدة الثقافات: 8،
238، 239، 245، 246،
247، 248، 250، 251
دولة متعدّدة القوميّة: 238
دولة المدينة: 25، 141
الدولة المصريّة: 43، 52، 55،
69، 70
دولوز، جيل: 104
الديمقراطيات الاجتماعيّة: 88
الديمقراطيّات الغربيّة: 39
الديمقراطيّة الاجتماعيّة-القاعدية:
209
ديمقراطيّة الأغلبيّة: 129، 138
الديمقراطيّة الليبراليّة: 233
ديمقراطيّة المدينة: 142
راولز، جون: 240
راوندا: 216
الرسوم الجمركيّة: 94
الرقابة الشعبيّة: 149
روزفلت، فرانكلين: 115
روسّو، جان جاك: 14، 19
روسيا: 129، 130، 144،
181، 182، 184، 186
رومانيا: 215
الرؤية الاقتصاديّة الليبراليّة: 72
الرؤية السنّيّة: 26
الرؤية الشيعيّة: 26
رؤية العالم: 147
الرؤية الماركسيّة: 117
رينان، أرنست: 220
السادات، محمد أنور: 65، 70،
71
سارتوري، جيوفاني: 31، 34،
35
سانالیار، میشیل: 19
سبينوزا، باروخ: 103، 104،
115
ستالين، جوزيف: 124، 127،
202
السلطة التشريعية: 230

سلطة تنفيذيّة: 230
السلطة الحاكمة: 157
السلطة السياسيّة: 19، 28، 119
سلطة الشعب: 32
سلطة القانون: 14
السلطة القضائيّة: 156، 161، 164
السلطة الليبراليّة: 114
سلطة المجتمع: 230، 249
سلوفاكيا: 215
سميث، آدم: 90، 110، 111، 112
السودان: 191، 215، 252
سورية: 126، 191، 196، 197، 252
سوسيولوجيا المعرفة: 92، 93
السوق الرأسمالي الحرّ: 100
السوق الرأسماليّة: 111
سويسرا: 163
السيادة المطلقة: 27، 206
السيادة الوطنيّة: 207، 218
السياسات الصغرى: 83
السياسة الاقتصاديّة: 28
السياسة الحيويّة: 81، 82، 98، 99
الشرطة المصريّة: 158
الشرعيّة القانونيّة: 206
الشرق الأوسط: 54، 192، 196
الشركات الدوليّة: 224
الشركات المتعدّدة الجنسيّات: 219، 223
شلتوت، محمود: 64
شميت، كارل: 80
الشيوعيّة: 22، 23، 124، 125، 130، 131، 132، 137، 145، 151، 181، 183، 184، 187، 188، 189، 191، 193، 196، 215، 216، 220، 245
الشيوعيّة الأمميّة: 183، 184
صاحب السيادة: 84، 91
صحيفة (الجريدة): 60
صحيفة (الوقائع المصريّة): 55
الصراع الإيديولوجي الكلاسيكي: 222
صراع الطبقة العاملة: 139
الصراع الطبقي: 138، 197، 207
الصراع العرقي: 215
صناعة الهويّة المصريّة: 63، 65
الصومال: 215
الصين: 186
الطبقة البروليتاريّة: 29
الطبقة الحاكمة: 32، 33

الطبقة السياسيّة: 11، 31
الطبقة العاملة: 135، 137، 139، 140، 147، 185، 199
طبقة الفلاحين: 184، 185
الطبقة الوسطى: 25، 177
الطبيعة البشريّة: 91، 94، 95، 97
طبيعة السلطة: 12، 81، 117، 135
طبيعة السوق الرأسمالي: 88
الطرق الصوفيّة: 48، 49، 50، 51، 58، 59، 60، 64، 66، 67
الطريقة البيوميّة: 49
الطهطاوي، رفاعة: 55، 62
الظاهرة الشعبويّة: 39
العالم الأنجلوسكسوني: 214
عبد الرازق، مصطفى: 64
عبد الناصر، جمال: 66، 193، 197
عبده، محمد: 7، 62، 64، 66
العبوديّة الاقتصاديّة: 28
العراق: 126، 191، 197، 252
العروي، عبد الله: 14
عصر الأنوار: 135، 136، 139، 145
عصر الحداثة: 81، 84، 86، 87، 88، 104، 110، 117
عصر الحداثة الأوربية: 84، 86، 104
عصر الحقوق الطبيعيّة: 93
عصر دولة الرعاية الاجتماعيّة: 88
عصر الدولة الليبراليّة الجديدة: 5، 79
العصر الصناعي: 45
العصر العثماني: 48، 76
العصر الكلاسيكي: 81، 82، 83
عصر ما بعد الحداثة: 81
عصر النهضة: 86
العقد الاجتماعي: 85، 86، 87، 93، 97
العقل الديني: 201
العقل اليساري: 201
العقلانيّة الحداثيّة: 205
عقلانيّة الدولة: 86
علاقة الماركسيّة بالدولة: 123
العلم التجريبي: 200
العلمانيّة المتشدّدة: 143
عمليات الإنتاج: 98
العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسيّة: 207، 213، 225
العولمة الاقتصاديّة: 209

غرامشي، أنطونيو: 45، 141، 150
الغرب الكولونيالي: 192
غلنر، أرنست: 211
الفحام، محمد: 65
الفرجاني، محمد الشريف: 21
فرنسا: 34، 37، 62، 143، 144، 184، 218، 235
الفلسفة السياسيّة: 12، 110، 240
فلسفة كانط السياسيّة: 110
فلسفة هيغل: 108
الفلسفة الوسلية: 95
فن الحكم الجديد: 113
فوكو، ميشيل: 45، 79، 80، 81، 83، 84، 85، 86، 90، 91، 93، 94، 95، 98، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120
فيبر، ماكس: 15
القانون الإلهي: 86، 87
قانون الطبيعة الحقوقي: 96
القدّيس أوغسطين: 26
القرن التاسع عشر: 23، 29، 43، 53، 55، 60، 61، 66، 75، 88، 130، 137، 144
القرن الثامن عشر: 47، 50، 52، 80، 87، 89، 90، 100، 101، 102، 104، 105، 118، 141
القرن السابع عشر: 88، 93، 230
القرن السادس عشر: 14، 229
القرن العشرون: 50، 60، 70، 88، 116، 123، 139، 144، 149، 150، 155، 182، 186، 188، 203، 209، 234، 235، 252
القرون الوسطى: 26، 86، 102، 142، 143، 177، 229
القضاء المصري: 6، 153، 156، 159، 160، 161، 178
قضايا البيئة: 224
القوميّة العربيّة: 197
القوى الاستعمارية: 126
القوى السياسيّة: 157، 158، 170
القوى الصغرى: 83
القوى «الليبراليّة»: 126، 127

القيادة الصينية: 187
القيم الشيوعيّة: 188
قيم المواطنة الدستوريّة: 206
القيمة التبادليّة: 107، 108
قيمة التسامح: 231
كانط، إيمانويل: 84، 85، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 200
كمليكا، ويل: 208، 209، 214، 225، 236، 241، 243، 244، 245
كندا: 214، 235، 241، 244
كنغ، مارتن لوثر: 214
الكنيسة الأرثوذكسية: 50، 131، 144
الكنيسة البروتستانتيّة: 144
الكنيسة الكاثوليكيّة: 86، 142، 144
كومونة باريس: 138
الكيان القطري: 252
لانجه، أوسكار: 195
لبنان: 126، 191، 252
لوك، جون: 87، 88، 230، 231
لوكاش، جورج: 141
ليبراليات السوق: 88
الليبراليات النفعيّة: 88
الليبراليّة: 5، 23، 27، 72، 79، 80، 81، 82، 83، 87، 88، 90، 95، 96، 97، 98، 99، 101، 107، 108، 113، 114، 115، 116، 117، 122، 125، 126، 127، 189، 192، 193، 208، 209، 233، 235
الليبراليّة التقليديّة: 90
الليبراليّة الجديدة: 5، 79، 81، 82، 83، 88، 97، 115، 116، 122، 209
ليبراليّة الحق الطبيعي القديمة: 97
ليبراليّة الحقوق الجديدة: 97
ليبراليّة الفيزيوقراط: 88
الليبراليّة الوفديّة: 193
ليتواك، إدوارد: 253
لينين، فلاديمير: 129، 130، 133، 138، 141، 183، 184، 185، 186، 193، 198، 199
ما بعد ثورة يوليو (1952م): 156
ما بعد الدولة الأمّة: 208
ما بعد الشيوعيّة: 215، 216
ما بعد الكولونيالية: 207

ماركس، كارل: 5، 6، 22، 28، 32، 80، 83، 90، 92، 99، 100، 101، 106، 107، 108، 109، 117، 118، 119، 123، 124، 125، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 138، 139، 141، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 151، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 204، 222
الماركسي الطوباوي: 193
الماركسيّة: 5، 6، 22، 80، 83، 100، 107، 117، 123، 124، 125، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 139، 141، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 189، 190، 191، 194، 195، 197، 198، 199، 200، 201، 204
الماركسيّة السوفييتيّة: 127، 129
الماركسيّون العرب: 189، 195، 197، 198، 202
المبادئ الديمقراطيّة: 32
مبارك، جمال: 71
مبارك، محمد حسني: 157، 159، 168، 177
المجتمع الإقطاعي: 193
المجتمع الأمريكي: 231
المجتمع البرجوازي: 108
المجتمع الرأسمالي: 90
المجتمع المدني: 36، 38، 84، 86، 170
مجتمع المعرفة المعلوماتيّة: 220
المجتمعات الصناعيّة: 182
مجلس القضاء الأعلى: 158، 162، 164، 166، 168، 170
مجلّة الأحكام العدليّة: 63
المحاكم الشرعيّة: 62
المحاكم المدنية: 62
المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان: 175
محمد علي باشا: 44، 47، 49، 50، 52، 53، 55

المدارس الحديثة: 54، 60، 61
المذاهب الفقهيّة: 51
مذبحة القلعة: 52
المراغي، مصطفى: 64
مرحلة ما بعد التصنيع: 220
مرسي، محمد: 43، 160
المسألة اليهوديّة: 144
مستهلكة للحرّيّة: 113
مسعد، جوزيف: 46
المسيحيّة: 26، 145
المشاركة السياسيّة: 242، 243
المشروع الإسلامي: 43، 73
مشروع أيزنهاور: 196
المشروع القومي: 192، 195، 197
المشروع الناصري: 192
مصادرة الأراضي العامة: 106
المصالح الطبقيّة: 128
مصر: 5، 6، 36، 38، 45، 47، 49، 70، 126، 156، 157، 164، 165، 166، 168، 172، 175، 176، 196
مصلحة الدولة العليا: 102
معايير الحياد العنصري: 244
المعتزلة: 69
مفهوم «النخبة»: 30
مقولات التحليل الماركسي: 32
مقولة إنتاج النقيض لنقيضه: 114
مقولة السببية: 99، 117، 118
مكيافيلّي، نيكولو: 27، 206
الملكيّة الخاصّة: 129، 135، 136، 185، 230
الممارسات الحكوميّة: 84، 85، 87، 91، 92، 98، 99، 101، 103، 104، 118
المماليك: 52، 53
المنشفية: 182
منطق التسليع: 113
المنطق الجدلي: 114، 115، 116، 117، 195
منطق الجوهر: 114
منطق رأس المال: 113
منطق هيغل: 148
منظّمات حقوق الإنسان: 174
المنظمات غير الحكوميّة: 224
منظمة الأمن والتعاون في أوربا: 217، 218، 225
المنهج الجدلي الماركسي: 194
المواطنة الدستوريّة: 206، 220
المؤتمر الثاني للكومنترن (1920م): 186
الموروث الإسلامي: 53
الموروث الروحي: 46

المؤسّسات الأهليّة: 47، 58، 59، 60، 67، 70
المؤسّسات البيروقراطيّة: 206
المؤسّسات التراثيّة: 64
مؤسّسات التعليم العالي: 34
المؤسّسات الدينيّة: 58، 69
مؤسّسة الدولة: 12، 16، 22، 23، 25، 31
موسكا، جويتانو: 12، 30، 31
مونتسكيو، شارل لوي: 19، 155
ميثاق الأمم المتحدة: 207، 213، 217، 226
ميناي، ميشيل: 13، 41
نادي القضاة: 157، 161، 167، 170
النخب الديمقراطيّة: 34
النخبة الحاكمة: 30، 32، 34
النخبة ذات السلطة: 32
النخبة السياسيّة: 36
النخبة الماركسيّة: 191
النزعات التاريخيّة التقدّميّة: 83
النزعات الجدليّة الهيغليّة: 83
النزعة الصناعيّة الرأسماليّة: 182
نشوء الدولة: 17، 141، 143، 144
النظام الإقطاعي: 131
النظام البطريركي: 130
النظام البولياركي: 33
نظام الحكم التعدّدي الحرّ: 33
النظام الديمقراطي: 163، 234، 241، 243
النظام الرأسمالي: 47
النظام السياسي للدولة: 31
النظام العالمي الجديد: 220
نظام «الكوميونات»: 187
النظام الليبراليّ: 28
نظام المحسوبيّة: 170
النظام المعولم: 39
النظام الملكي: 26
النّظريّة الديمقراطيّة للنّخب: 35
نظريّة المعرفة الغربيّة: 108
نظريّة النخبة: 31، 32
النظم الاشتراكيّة: 192
النظم السياسيّة الأمريكية: 235
نظيف، أحمد: 69، 72
النفعيّة: 88، 107
النقد الليبرالي: 127
النقد الماركسي للاقتصاد السياسي: 106
النمط الاقتصادي «الليبرالي»: 126
نيوزيلندا: 236، 244
هابرماس، يورغن: 208، 218، 219، 220
هايك، فريدريك: 97

هوبز، توماس: 14، 27، 87، 88، 93، 206
هوبهاوس، ليونارد: 232
الهويّات المتخيّلة: 46
الهويّات الوطنيّة: 45، 46
الهويّة الأردنيّة: 46
الهويّة المصريّة: 46، 60، 63، 66
هيغل، جورج فيلهلم: 83، 108، 130، 141، 146، 148، 149، 151
هيمنة الحزب الواحد: 37
الهيمنة السوفييتية: 215
الواحديّة الثقافيّة: 248
والزر، مايكل: 242، 243
وايت، ستيوارت: 250
وزير الحقانية: 63
وسائل الإعلام: 45، 242، 245
الوعي الثوري للطبقة العاملة: 181
الوعي السياسي البروليتاري: 188
الوعي الشعبي: 147
الوعي المجتمعي: 125، 139، 144
الولايات المتحدة الأمريكية: 196، 208
اليسار الأمريكي: 214
اليسار الأوربي: 192
اليسار الجديد: 80
اليسار الماركسي: 191
اليمن الجنوبي: 191
اليمين المتطرّف: 39
يوغسلافيا: 187
اليونان: 16، 19، 142، 218
اليونسكو: 216