الدولة القومية في "الشرق الأوسط" (*)

سامي زبيده

كتبت دراسات عِدَّةٌ في مسألة الدولة الحديثة في العالم الثالث وفي العالم العربي من منطلقاتٍ متباينة، كالماركسية الجديدة والتبعية. وفرضت استمرارية الإسلام كعامل أساسي في المجتمعات الشرق أوسطية عدة تساؤلات حول ملاءمة النماذج المستوردة للدولة القومية لتاريخ المنطقة وثقافاتها ومجتمعاتها. ولا جدل في أنّ أفكاراً عديدةً كالقومية والأمة والدولة القومية تجد منابعها الأصلية في تاريخ أوروبا الغربية وخاصةً انكلترة وفرنسا. كما ساهم فرض الغرب الدولة القومية كنموذج وكإطارٍ وحيدين لاستقلال مستعمراتها التي لم تملك في الأساس النموذج العملي البديل في تحوله في الشرق الأوسط إلى موقع الدفاع عند مواجهته للتحدي الإسلامي.

وتهدف هذه المقالة إلى إعادة النظر في الطروحات المتعلقة بملاءمة نموذج الدولة القومية بأشكالها المتعددة، للبنى الاجتماعية والثقافية في المنطقة. وتعالج ضمن المقالة مسائل عديدة، منها أشكال تنظيم الدولة والعمل السياسي، وطبيعة الحقل السياسي والنماذج والافتراضات حول التنظيم والعمل السياسيين، ونماذج المشاركة والتعبئة السياسية. وسأقوم أولاً بتحديد الأسس التاريخية

(*) هذه المقالة ترجمة وإيجاز لدراسة للأستاذ سامي زبيده من كتابه: Islam, The People and The State (London & New York: Routledge, 1989).

والثقافية التي تفترض أن تمايز المجتمعات الإسلامية عن غيرها تحدد أو تحد من إمكانيات التنمية الاجتماعية والسياسية. وسأُقارن هذه الأسس بأسس تمثل الآخر، أي الغرب، والذي تُعتبر نماذجه وأفكاره وحتى تاريخه الأساسي مزروعةً قسراً وغريبة عن البنى الاجتماعية والثقافية للإسلام، وبالتالي محكوم عليها بالفشل، هذه المقولة التي هي في حدّ ذاتها قديمة جاءت في أعقاب النهضة الإسلامية، وأصبح لها مؤيدون من العلماء والصحفيين الغربيين إضافةً إلى العديد من المفكرين الإسلاميين والمتحدثين باسم الحركة الإسلامية. ويتمثّل الفرق بين المجموعتين في أن المجموعة الأولى الغربية تعتبر الأسس الإسلامية مُعيقةً للتنمية، بينما تعتبر المجموعة الثانية أنّ هذا «الجوهر» هو مفتاح المدنية المثالية. ومن ثم سأعالج الموضوع من وجهة نظر التنمويين القائلة بالتطور التاريخي للمجتمعات عبر تغيرات عملية مرحلية. وبهذا، تصبح كل حالةٍ تشخيصاً للعمليات العالمية وتصبح خصوصيتها السياسية جزءًا من الصراعات العالمية. أمّا البديل الذي أطرحه فضرورة تحليل المجتمعات الشرق أوسطية ودولها ارتكازاً على التطورات الاقتصادية والاجتماعية. وبهذا، تصبح الحضارة جزءًا من تدفق تاريخي ونماذج حضارية غير ثابتة يُعادُ إنتاجها في كل جيلٍ في سياقاتٍ وافتراضاتٍ مختلفة. ولا شكَّ أنّ المجتمعات الشرق أوسطية تتميز عن المجتمعات الغربية وعن بعضها وأنّ نشر النماذج السياسية الأوروبية لن ينتج نماذج طبق الأصل. لهذا، فإنّ السؤال المطروح هو عن ماهية النماذج التي ستنتُج لأنّ الجواب لا يمكن الاستحصال عليه من الجوهر الحضاري ولا من التطورات العالمية.

التطورات الاقتصادية والاجتماعية

ارتبطت الدولة الحديثة في أوروبا بظهور الرأسمالية، لكن نشوء الدولة الحديثة في العالم الثالث لم يكن نتيجةً لتطوراتٍ داخل المجتمع، بل تم فرضه من الخارج وبخاصةٍ عن طريق المستعمرين. وتستعمل الدولة قوى خارجية من أجل المحافظة على الحكم في بيئةٍ قمعيةٍ للبنى الاجتماعية. وعلى النقيض من الدولة الغربية، تقوم الدولة في العالم الثالث باستمداد قوتها ومصادر استمرارها

من خارج البيئة الاجتماعية الداخلية، وبالتالي تفرض آراءها على المجتمع في محاولة لإزالة أي منافسةٍ على السلطة ولتمزيق البنى والوحدات الاجتماعية. كل هذا، بالإضافة إلى ما تولده من كبح للتنمية الاقتصادية، يؤدّي بالنُخَب الحاكمة إلى زيادة قمعها للمجتمع وتدخلها فيه ومراقبته من أجل المحافظة على السلطة.

ويقوم التحليل الثاني لإخفاق الدولة الحديثة في الشرق الأوسط على التركيز على الاختلاف النوعي وتطور الدولة في التاريخ الغربي والعقبات الحضارية والتاريخية التي تقف في وجه قيام الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

التطورات الاقتصادية والاجتماعية العامة في «الشرق الأوسط»

حدثت التطورات الاقتصادية والاجتماعية، كزوال المجتمعات القائمة على الانتاج التقليدي والحِرف التقليدية، على مستوى المنطقة ككل، مع اختلاف معدلات التحول والتغيير وأشكاله من إقليم إلى آخر. ففي مصر، مثلاً، وقعت تحولات شاملة منذ بداية القرن التاسع عشر في أعقاب التدخل الأوروبي، وفي أعقاب تحديث محمد علي للإدارة. أمّا العراق فقد دخل في مرحلة التحديث بعد الحرب العالمية الأولى من أجل خدمة مصالح بريطانيا منذ اكتشاف النفط والبدء باستغلال عائداته. أدّت مثل هذه الاختلافات في بدء التحديث إلى فروقاتٍ أساسيةٍ في الأنماط البنيوية للنماذج السياسية الحديثة في الدول المتعددة، مما زاد من الهوة مع الخصائص الأساسية في كل مجتمع. وأدّى ذلك إلى صعوبة توليف بنية اجتماعية إسلامية واحدة يمكن التنظير لها أو النظر إليها كنموذج. قامت، مثلاً، سياسة محمد علي التحديثية على التدخل في كل النشاطات الاجتماعية والاقتصادية من أجل تحديث البنية المادية والعسكرية وأفضت إلى تغيرات أساسية في الحياة الاجتماعية كإدخال مبدأ التجنيد الإجباري والذي بلور نشوء وعي قومي. كما أنّ تدريب فئاتٍ من الشعب على العمل الحكومي أوجد طبقةً من الموظفين العسكريين والمدنيين تعتقد بوجوب حماية الكيان الوطني وبخاصةٍ من الارستقراطية التركية. وعندما استولى البريطانيون على مصر وأصبحت ما

يشبه المستعمرة، ازداد الشعور بالانتماء الوطني. ولهذا تمكّن أحمد عرابي من تعبئة قطاعات واسعة من الشعب والمفكرين. وبمعنى آخر، فإن التفاعل بين الدولة والمجتمع واختراق الأولى للثاني أمرٌ من خصائص المجتمع المصري ولا يمكن تعليل عمل الدولة هذا كإخضاع للمجتمع وكتغريبٍ له، بل إنّ ما قام به عبد الناصر لا يمكن وَصْفُهُ بالديكتاتورية العسكرية.

الخاصية التاريخية أو الجوهر الحضاري

يقول بعض المفكرين من أمثال ماكس ڤيبر ان الخاصية التاريخية تخضع لها التطورات العامة وتحدد لها أطر التنمية؛ وبهذا، تتحول الخاصية التاريخية إلى جوهر حضاري. ويقول العديد من المفكرين ومنهم Bertrand Bradie إنّ الدولة الإسلامية تختلف عن الدولة في الغرب لأنّ المجتمع السياسي والاجتماعي توحدا في (الأمة) على عكس ما حدث في الغرب حيث انفصلت الدولة عن الكنيسة. وتقوم مثل هذه التحليلات على الفكرة القائلة بأنّ الأصول التاريخية تحدد مسار التنمية بعد ذلك، لأنّ هذه الأصول تُعامل كجوهر يحدد ماهية التاريخ وأبعاده: فيتحول «الحاضر» إلى وعاءٍ للتاريخ؛ مما يبرر القول مثلاً بأن فشل الدولة الحديثة مرده إلى أنّ الإسلام لا يؤمن بالدولة القومية والمواطنية الخاصة لكل دولةٍ وسيادتها. وتُذكر في هذا المجال النماذج السياسية في التاريخ الإسلامي، كنموذج دار الإسلام، مثلاً، والذي يجعل التفرقة على أساس الإيمان. وتفترض مثل هذه الأفكار، والتي يقول بها العديد من المستشرقين والحركات الإسلامية، أنّ الأفكار والنماذج السياسية «المستوردة» هي غرسٌ اصطناعيٌّ في المجتمع وغريبةٌ عنه وعن الناس، وستلقى لهذا الفشل في هذه البيئة العدائية.

ويتمحور المستوى القيمي عند (Bradie) حول مسألة الشرعية. ففي الغرب المسيحي توجد عدة خياراتٍ فلسفيةٍ. ويتميّز تطور الفكر السياسي الغربي ومؤسساته بالبنى المختلفة في الدول الأوروبية وفي أمريكا. وتصادف إنشاء هذه البنى مع مؤسسات سياسية منفصلة عن الدين تتجاذبها اعتبارات

منهجية حول طبيعة الشرعية وتدور حول صراعات فردية. وهذا على عكس ما حدث في البيئات السياسية الإسلامية فيقوم، مثلاً، مفهوم «القانون الطبيعي» على أساس أنّ الله فَوَّضَ السلطة للإنسان مما يتيح استعمال العقل في التشريع؛ وبهذا يصبح بمقدور الإنسان التوصل إلى ما هو عادل دون العودة إلى الوحي. كما تقوم الوضعية على أساس الإرادة الفردية وتفاعلها مع الآخرين دون قيود وفروض عقلية أو اجتماعية. وبهذا يخرجُ كلٌّ من القانون الطبيعي والوضعية الدين من إطار السياسية؛ وهذا ما يميّز الفكر الغربي وبيئاته.

أمّا علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فقد طورا نموذجاً للحكم المثالي القائم على الشريعة الإلهية؛ لكنّ هذا النموذج المثالي لم يتحقق إلّا في عصر النبي والخلفاء الأوائل. فقد ظهرت بعد تلك المرحلة الحكومات الوراثية والتي لم تلتزم كلياً بالشريعة الإلهية بل حكمت طبقاً لمصالحها. وقد أطاع المسلمون هذه الحكومات عندما كانت تلتزم بالدفاع عن دار الإسلام وتسهل إقامة الشعائر خوفاً من تفتت المجتمع. ومثّلَ حكم هذه الحكومات «حكم الضرورة» لأنّ الدولة المثالية كانت خارج إطار التحقق العملي. ومنعت هذه الازدواجية من مقاربة حكوماتٍ كهذه من وجهة نظر منهجية حول الشرعية والعدالة؛ فهذه الرؤى كانت مخصصةً للدولة المثالية. وتلعب هذه الازدواجية بين المثال والضرورة دوراً مركزياً في البيئة السياسية الإسلامية. فمن ناحيةٍ، لا يمكن تحدّي الحكومة أو تغييرها بتطوير خطاب سياسي طبيعي، بل لا بد من تحديها بصورة جذرية ومطلقة واستبدالها، لكونها الحكومة الدنيوية القائمة على الضرورة، بحكومة إلهية مثالية. وكان الأمر كذلك لأنّ الحقل السياسيَّ في العالم الإسلامي لا يرتكز في خطابه أو تطوره إلّا على الخطاب المسوِّغ أو النافي للشرعية، وبهذا تخرج المعارضة المنتظمة من إطار اللعبة السياسية ويتحول كل احتجاج إلى معارضة مطلقة متحدية للنظام. أما تحول أي معارضة إلي تمرد، فمرده عدم وجود هامش منهجي ونظامي وداخلي للمعارضة كما في الغرب، حيث إنها هناك تصبح جزءًا من المؤسسات.

ويجد هذا المستوى القيمي، عند Badie كما عند ماكس ڤيبر وبيري اندرسون

(Berry Anderson) توكيداً على المستوى المؤسساتي ويتمظهر في تاريخ كل من الغرب والإسلام. فمثلث الأمير والبارون والكنيسة، مثلاً، أصبح محور المعارضة للحاكم وأصبحت البورجوازية والمدينة ركناً آخر في النموذج الغربي، فظهرت فكرة دولة القانون وفكرة التمثيل الشعبي وممارسته مما يقف في مواجهة التوجهات الأبوية. لهذا، فإنّ الدولة الحديثة وبيئتها في الغرب لم تتشكل فقط بسبب تطورات حدثت في البنية الاقتصادية، بل كانت نتاج تاريخ فريد على المستوى القيمي والمؤسساتي. أما الدولة الإسلامية، فاستمرت دولة أبوية (Patriomonial) مرتكزة على الحاكم ورعيته دون حدودٍ مفروضةٍ من قبل الشريعة. وكان تطورها في المرحلة العثمانية معاكساً لتطور الدولة في أوروبا حيث تفتّتت الدولة واستقل الأعيان، وتحولت «التنظيمات» إلى آليةٍ لتحديث السلطة الأبوية، وأدّى تدخل الدولة في الاقتصاد إلى زيادة الاحتكار والفساد في النظام الأبوي، سواءٌ أكانت قومية «ثورية» أم «ملَكية» تقليدية. وهكذا، يبدو أنّ معوقات التحديث هي العقلية والبيئة الإسلامية السياسية على المستويين القيمي والمؤسساتي.

ويرى بادي (Badie) أنّ القومية تكون أكثر نجاحاً عندما تكون أداة مواجهةٍ للمدنية الحديثة (كإيران في القرنين التاسع عشر والعشرين). أما قومية جمال عبد النّاصر أو الحبيب بورقيبة فلم تكن قادرةً على تعبئة الجماهير بل توقف نجاح عبد الناصر أو بورقيبة عند إيجاد نظام سياسي ونخب سياسية جديدة تمكنت من السيطرة عن طريق التكنولوجيا والدعم الدوليين. لكن هذا النموذج السياسي ظل غريباً عن كل المجموعات غير المرتبطة بالحكم، أي الأطراف التي ظلّت رافضةً لهذا النوع من الحكم الذي اعتبر خضوعاً من النخبة للغرب وإفساداً للأصالة وللهوية. كما أدّى عدم استقرار المناطق الريفية إلى هجرةٍ إلى المدينة وظهور فئات مدينية رافضة للمدينة.

وعلى الرغم من أنّ الناصرية، مثلاً، حرّرت المجتمع من النخب التقليدية وخطاباتها، إلّا أنها بالمقابل انشأت نخبة «حاكمة» وطبقة تابعة للدولة ونخبة عسكرية مسيطرة على الدولة والخطاب. ومن الناحية الاقتصادية، فرضت هذه

النخب سيطرتها على الاقتصاد وحيّدت القوى البورجوازية كقوى بديلة وقام الحزب والدولة بالعمل بشكل أبوي جديد، ونشأت في الأطراف شبكاتٌ من العلاقات قائمة على الضباط الأحرار وعائلاتهم تمكنت من السيطرة على الاقتصاد حتى في القرى. فتحول الحكام إلى ممارسة نوعٍ جديدٍ من الأبوية. ويخلص بادي (Badie) من كل هذا إلى أنّ الحركات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي تختلف عن مثيلاتها في الغرب. فالحركات الغربية، هي جزءٌ من نظام الدولة السياسي الذي يستوعب المعارضة والنزاع، لأنّ المعارضة هناك تحولت من عمل جماعي وديني، إلى عمل على مستوى المواطنية لخدمة جميع الفئات على أسس تنظيمية معينة. وهذه الأسس تفتقر إليها الحركات في العالم الإسلامي. فقد أخفق، مثلاً، تطور القوى العاملة والمدنية في خلق تضامن على مستوى الحزب أو الطبقة، بسبب غياب التضامن الأفقي الذي يتجاوز التقسيم الإسلامي للمدينة، كالحي والسلالة والولاء. واستمرت النخب الجديدة في دعم هذا النوع من التقسيمات، مما أفضى إلى إضعاف مفهوم الدولة ـ الأمة، خاصةً وأنّ زعماء المدن كانوا غارقين في السياسات التقليدية.

وتشكل هذه الأمور، عند برادي (Bradie)، عقبةً في طريق نجاح القومية كبرنامج سياسي للدولة، وتسهّل وجودها كأداة معارضة دون التأثير الحقيقي في توحيد الفئات المختلفة للمجتمع. فهي تفقد قوتها في التعبئة عند وصولها إلى الحكم. من هذا المنظور، تبدو الحركات السياسية الإسلامية وكأنها نهاية طبيعية لتاريخ مميز وخصوصية حضارية اجتماعية لكلِّ الشعوب الإسلامية. ولا تقوم هذه المقولة على افتراض خاصية تاريخية وحضارية فحسب؛ إذ إنّ لكل دولةٍ أو حضارةٍ أو منطقةٍ خصائص متميّزة، بل تفترض وجود جوهر حضاري يؤثر في التنمية على وجه العموم. ولهذا، لا يجوز فرض عناصر حضارة ما على حضارة أخرى، لأنها لن تتطابق مع الجوهر الحضاري الأصيل، ولن تتمكن مثل هذه العناصر من تطوير أو تغيير الطبيعة الجوهرية لتلك الحضارة، بل يمكن استيعابها من الداخل. ويشارك بتقبُّل هذا المفهوم العديد من المفكرين أمثال ڤاتيكيوتس (P.J. Vatikiotis) واوليفيه كارّيه (Olivier Carré).

يقوم طرح بادي (Badie) إذن على منطق الجوهر الحضاري والتاريخي للشعوب الذي يفترض أنّ أحداث الماضي وتشكلاته تحدد طبيعة التطور والتنمية في المستقبل. لكنّ هذا القول لا ينطبق فقط على الحضارة الإسلامية، بل على كل الحضارات، ولهذا لا يجوز رفض إمكانية إحداث تطورات وافتراضات تغيّر بشكلٍ جذريٍّ الخصائص الحضارية. فقد أدّى، مثلاً، سقوط حكم القانون الطبيعي مع صعود النازية والفاشية، إلى تحولات هائلة مما يدل على عدم تحقق الاستمرارية التاريخية في كل الأحوال، لأنّ التاريخ يتقدم بالصراع والنزاع (مثلاً، الثورة البلشفية وصعود هتلر والثورة الإيرانية). ولا يمكن من خلال قراءة تاريخ تلك الشعوب التنبؤ بهذه الحوادث، بل يجب افتراض ومراقبة عوامل أخرى اجتماعية وسياسية واقتصادية وحضارية مَكّنت من وقوع هذه الأحداث. وهكذا يمكننا القول، مثلاً، أنّ استمرار الديموقراطية في انكلترة وفرنسا ارتكز على ظروف مؤاتية اقتصادية في مجال الإنتاج والاستحصال على الثروات والتي أسهمت إلى حدٍّ كبيرٍ في التخفيف من حدّة الصراعات الاجتماعية الداخلية.

ويشكل افتراض الاستمرارية الحضارية والتاريخية في الشرق الأوسط إشكاليةً أكبر، إذ إنّ «أبوية» الدولة الشرق أوسطية ليست بِسِمة حقيقية بل مرت بمراحل متعددة ومختلفة. ويؤدي وصف الدولتين العثمانية والقاجارية بالدولتين الأبويتين إلى نفي خصوصيات كلٍّ منهما. فالدولة القاجارية لم تمتلك جيشاً نظامياً بل اعتمدت على القبائل، ولم تمتلك بيروقراطيةً فيما عدا موظفي البلاط، ولم تكن المؤسسات الدينية جزءًا من الدولة؛ بينما ملكت الدولة العثمانية جهازاً بيروقراطياً ضخماً ومنظماً مع عدة مؤسسات عسكرية وكانت المؤسسة الدينية جزءًا من جهاز الدولة. وقد زاد اختراق الدول الأجنبية من هذه الفروقات، كل هذا يدل على هشاشة توحيد الدولتين تحت اسم الإسلام وخاصية «الأبوية».

الدولة/الطرف والتبعية

تختلف نظرية التبعية بكل أشكالها عن نظرية الاستمرارية التاريخية حيث تنظر إلى جميع دول الشرق الأوسط كدول/أطراف تابعة لسوق عالمي يتحكم به

الرأسمال والدولة الرأسمالية الكبرى، أو المركز. وتتحكم الفوائض الاقتصادية حسب النظريات الماركسية بعلاقة المركز بالأطراف التي تقوم على التبادل اللامتكافىء وتحويل القيمة من الطرف إلى المركز. وتمنع التبعية تحقيق أي تنميةٍ اقتصادية حقيقية مما يطعن في شرعية الدولة الحديثة بسبب إخفاقها في تحقيق وعودها، وبسبب ازدياد الفقر والتفاوت في توزيع الثروات. تتجمع كل هذه الأمور لتنتج أزمات اجتماعية وتناقضات تهدّد السلطة والنظام. وتَتَمثّل ردةُ فعل الدولة في زيادة الإجراءات القمعية محاولةً بذلك إخضاع أو تحييد أي نشاط أو مركز خارج إطار السلطة. ولا يمكن للدولة القيام بهذه الأمور إلّا بمساعدة الدولة/المركز الذي تتبع له، مما يؤدي بدوره إلى استقلال الدولة عن مجتمعها، وبالتالي إلى تغريب الدولة عن مجتمعها وزيادة قمعها. وهذا النوع من القمع ليس نتيجة النمط الأسيوي للاستبداد، بل هو ابتكار السوق العالمي الرأسمالي.

لا يستعمل بول ڤياي (Paul Vieille) في كتابه الدولة/الطرف وتراثها (L'État périphériique et son heritage) تعبير الإسلام كوحدة خاصة بل يستعمل وحدة الشرق الأوسط. تقوم الدولة/ الطرف بسبب تبعيتها عنده على حلٍّ وتشتيت البنى الاجتماعية وإعادة تنظيمها لملاءمة وضعها في السوق العالمي. فهي لهذا لا تحكم فقط المجتمع المدني بل تغيِّبُهُ وتقوم بوظائفه، إذ إنها لا تتحمل وجوداً مستقلاً لأيِّ تنظيمٍ، سواء أكان ذلك في الاقتصاد أو المجتمع أو التربية، إذ يتمّ حتى اختراق العائلة عن طريق التربية. وتستمدُّ الدولة هذه قوتها من خلال ارتباطها وتبعيتها للمركز، وليس على أسس القوة الداخلية. فالدولة هي التي توجد الأمة، وليس العكس. ولهذا، تقوم الدولة باستخلاص فوائض القيمة من اقتصادها الداخلي وتتشارك به مع المركز العالمي (الذي ينحصر الصراع معه في نسبة الأرباح).

من الناحية الايديولوجية، يبرَّرُ هذا العمل باسم التمدن والتحديث، لكن عند مواجهة التحديث عقبات كما حدث في إيران؛ فإنّ السبب يعود إلى تخلف الشعب، ولهذا يُجْبَرُ الشعبُ على التمدن (مثل إجبار الشاه للنساء الايرانيات

على نزع الحجاب). وعندما تفشل سياسة التمدن نهائياً، تتحول الدولة إلى ايديولوجية الأصالة والحفاظ على التراث القومي الحقيقي وتتهم المجتمع بالانحراف وتجبره على اتبّاع الصراط المستقيم (مثل إجبار رجال الدين للنساء الإيرانيات على وضع الحجاب). وفي كلتا الحالتين، تستعمل الدولة ذريعةً أيديولوجيةً كمبرر للقمع واختراق أخصّ مكونات المجتمع الأهلي مستبعدةً أيَّ خيارٍ حر أو استقلالٍ شخصي. إنّ الدولة/الطرف هي نموذجٌ آخر لدولة/الغنائم القديمة من حيث الاستحصال على الواردات والثروة من البنى الاجتماعية. لكن في ظل الدولة الحديثة اختلفت العلاقة مع المجتمع. فبينما تركت الدولة القديمة المجتمع حراً في أغلب الأحيان عند توافر العائدات؛ عملت الدولة الحديثة على تجزئة المجتمع وإزالة بنياته، عن طريق الاختراق والسيطرة وإعادة التنظيم. وفي حين أمنت المدنية الإسلامية التفرقة بين ما هو عام، أي الأمور السياسية والتي يتولاها الذكور، وبين ما هو خاص، أي الأُمور العائلية التي غالباً ما تولتها النساء وارتبطت بها مسائل الشرف، اقتحمت الدولة الحديثة الميدان الخاص (كإجبار النساء على رفع الحجاب)، وأفقدت الرجل رجولته وأُهين شرفه فأضعفت مقدرته السياسية. بالإضافة إلى هذا، يرى ڤياي Vieille أنّ شعوب الشرق الأوسط تُظهر منذ القدم عدم ثقة بالدولة ومعارضةً لها، لأنّ المجتمعات الزراعية القائمة بذاتها ـ وحسب ماركس ـ تتبع النمط الأسيوي حيث يقوم تنظيم الدولة في الأساس على الغزوات والمغانم. لهذا، كانت دولة الغنائم دائماً قامِعةً وموجهةً إلى الخارج، مما أدى إلى فكرة معاداة الدولة كما حدث في إيران مثلاً.

ولا يحسم مفهوم السوق كمنتج للتفاوت المنهجي وللتبعية بين المركز والأطراف الأمورَ بدقةٍ، بل يطرح إشكالياتٍ عديدة. ويبدو أنّ هذا الطرح يتناول أساساً الدول المنتجة للنفط. إلاّ أنه يمكننا التحدث عن القيمة المتفاوتة بين المركز والأطراف لكن ليس بالضرورة من وجهة نظر نظرية التبعية، حيث تفترض منطقاً اقتصادياً معيّناً لا يمكن التخلص منه إلاّ باكتفاءٍ ذاتي، ولا يمكن تحقيقه إلاّ بدولةٍ «مثاليةٍ» مستقلة اجتماعياً.

تشكل الحقل السياسي الحديث

من الواضح أنّ زرع النماذج الغربية للدولة القومية في الشرق الأوسط، أدى إلى تشكيلات مختلفة عن تلك التي حدثت في الغرب وعن بعضها البعض. فهي دولة حديثة جزئياً من حيث أشكال التنظيم والإدارة والحكم، لكنها ليست دولاً غربيةً. فقد نشأت إلى جانب الدولة نماذج ومصطلحات وتنظيمات وتقنيات سياسية، أو باختصار «حقل سياسي». وتتأسس مصطلحات هذا الحقل السياسي، كالأمة، والهوية والقومية والسيادة الشرعية والديمقراطية والحرية والقانون والتمثيل والأحزاب السياسية والمؤسسات البرلمانية، فضلاً عن الإسلام والاشتراكية، على تغيرات مؤسساتية وبنيوية مثل التمدن وانهيار المجتمعات الأساسية، وتنظيم اليد العاملة، ونشر العلم ومحو الأمية عن طريق الاتصالات المطبوعة، أو ما يسميه بندكت أندرسون (Benedict Anderson): رأسمالية المطبوعات.

وينشأ هذا الحقل السياسي في كل بلد كنتيجةٍ لصراع القوى التحديثية والتقليدية مع الدول الأبوية وضد السيطرة والغزو الأجنبي. وتؤدي سيطرة إحدى القوى إلى احتكار الحقل السياسي وإخضاعه لصالح الدولة على حساب القوى الأخرى التي تتحول إلى العمل في السر أو في المنفى. ويرى أندرسون (Anderson) أنّ تشكيل الحقل السياسي وعمله يحتوي في ثناياه على إمكانية تصور الأمة كمجتمع ويحتوي في طياته على إمكانية تحقيقها. ويقارن أندرسون بين المجتمع المُتصوَّر والمجتمع الديني الذي سبقه والدولة السلطانية. فالمجتمع الديني، سواءٌ أكان مسيحياً أم إسلامياً، يعتبر نفسه مجتمعاً عالمياً. في مقابل هذا، هناك مفهوم الدولة الزمنية والمكانية التي تتمتع بعلاقات أفقية بين أفرادها تقوم على التضامن والمشاركة. وتعتبر الأمة هنا من حيث وجودها السوسيولوجي المتضمن للمؤسسات والحِرف والوظائف والتي تشكل جزءًا من المعرفة العامة التي يتمتع بها كل فرد من هذا المجتمع. ويعبر هذا المجتمع عن نفسه بأسلوبين أدبيين حديثين، القصة والصحافة. يتوقف عمل الصحيفة، مثلاً، على افتراض مصالح مشتركة للمجتمع ومعرفة بقرّائها. ويشكّل الانتشار السريع للكلمة

المطبوعة منذ منتصف القرن التاسع عشر في أجزاء عديدة في الشرق الاوسط عاملاً مهماً في تيسير إنشاء مفهوم الأمة عن طريق تطوير لغة مطبوعة تختلف عن لغة النصّ المقدس والتراث واللهجات المحكية وتشكل في حد ذاتها حقلاً موحداً للاتصال والتبادل؛ وهذه هي إحدى الشروط الموصلة إلى بناء الحقل السياسي الجديد. فالصحافة والكتب والمجلات ستحاول، من منطلق رأسمالية المطبوعات، توسيع أسواقها وخلق أسواق جديدة من خلال محو الأمية وزيادة المعرفة.

ويجب التأكيد على أن مفهوم الأمة لا يعني التزاماً سياسياً بالدولة القومية، فالالتزام بالإسلام أو بالعروبة أو بأي قومية أخرى هو خارج مفهوم الدولة الوطنية. بل إنّ مفهوم الأمة هذا يحدّد نوعية الالتزام بالإسلام أو بالعروبة. ولهذا يعتبر العديد من الباحثين، أنّ العديد من المساهمين في بناء مفهوم الأمة يدينون في الحقيقة بالولاء لعصبيات قبلية ودينية وإثنية، ويستخدمون مفهوم الأمة والأيديولوجية السياسية لها من أجل المحافظة على المصالح والولاءات الخاصة (كالشيعة في العراق إبّان الاستعمار والملكية أو حزب البعث في العراق اليوم). إلاّ أنّ مثل هذا التحليل لا ينطبق على إنشاء حزب البعثِ نفسه وتوصله إلى السلطة وسياساته الداخلية والخارجية.

يقودنا هذا إلى بحث مدى مشاركة المجموعات المختلفة في الحقل السياسي القومي، يقول البعض إنّ الآليات التقنية والحضارية هي التي تؤسس الحقل السياسي في المدن، وترتبط أساساً بالثقافة. وبتحديد أدقّ، تشكّل النخبة الثقافية العامود الفقري للحقل السياسي. أمّا الطبقات الشعبية فتتحرك لا من خلال الهوية القومية، بل من خلال الهوية الإسلامية. لكن في الواقع فإن الحقل السياسي يتشكل بطريقة أكثر مرونة. إذ إن خطابات وممارسات سياسية مختلفة تتعايش وتتقاطع وتختلف من وقتٍ إلى آخر. نرى مثلاً، أنّ السياسة الشيعية في إيران لم تنتج عن حتمية تاريخية أو دينية محفورة في وعي الجماهير بل تتمتع بخصوصية ترتبط بالخطابات الدينية حول الأوضاع السائدة والتي تشمل بُنىً تشتمل على مصطلحات ونماذج الحقل السياسي الوطني. كما يمثل نشوء الحقل

السياسي في مصر أطول تاريخ لعبت فيه القوى الشعبية دوراً مهماً. يقول غبريال بير Gabriel Baer في تعقيبه على تطور الأشكال السياسية في مصر منذ ثورة عرابي عام ١٨٨٢ وحتى ثورة سعد زغلول عام ١٩١٩ إنّ الأشكال الأولى كانت تقليدية. وحتى قبل وصول محمد علي إلى السلطة، قامت الثورات والمشاغبات على أكتاف العلماء الكبار والصغار وفتاواهم، وحول مسائل الضرائب الباهظة تحت شعارات إسلامية. أمّا الحركات في المناطق الريفية، فقامت حول الحركات المهدية. واستمر استعمال القيادة والشعارات الإسلامية في ثورة عرابي لكن بشكل ثانوي، فقد صور عرابي نفسه على أنه وطني مصري يحارب ضد سيطرة الترك والشركس وضد تدخل الإنكليز. ومع أنّ كثيراً من مناوئيه كانوا من رجال الدين وتحدثوا عن الدفاع عن الإسلام والجهاد، فقد كانت في صفوفه عناصر قبطية. وهكذا، وبالرغم من أن ثورة عرابي كانت غير تقليدية، إلا أنها استعملت النماذج التقليدية. أما ثورة سعد زغلول، فكانت علمانيةً وشارك الأقباط فيها بصورةٍ واضحة.

الإسلام والحقل السياسي

تتجدد أهمية الإسلام في الحقول السياسية الحديثة بسبب تعدد تشكيلات أفكاره السياسية. فمن ناحية، يمثل التشكيل الجماعي الإسلامي رؤية الإسلام كعامل إثني يقرر حدود الاجتماع على أساس الدين في مقابل الأديان الأخرى. لذلك تصبح مشاعر الاجتماع السياسي تنافسية وتتفجر فيه صراعات ومشاكل مع الإثنيات الأخرى. وزاد في حِدّة هذه الصراعات والنزاعات الاختراق الأوروبي الذي قوّى وحمى وأعطى الأقليات مركزاً مهماً في المجتمع لا يتلاءم وحجمها. وهكذا، تطور هناك تماهٍ بين الأقليات المسيحية واليهودية مع القوى المسيحية الغربية. وأوصل كل هذا إلى نشوء تشكيل جماعي دولي قائم على رؤية العالم على أساس مجموعات ترتبط أساساً بالاجتماع الديني المنافس للأديان الأخرى، مما أثار في المسلمين الشعور بالنقص والانعزال، وشكل باعثاً محركاً لدخول الحركات الإسلامية في صراعٍ مع المسيحيين واليهود في مصر أيام ثورة عرابي وأيام مقاومة الإنكليز، وحتى في عهد السادات.

أما التشكيل الثاني، فيتمثل في الإسلام الرسمي حيث توظف السلطةُ الإسلامَ لإضفاء شرعيةٍ ما على النظام وسياساته. فقد قام الحكام الوراثيون بتوظيف ورقة الإسلام ضد متحديهم الديمقراطيين والمتشددين؛ فاستغلّ الملك فؤاد، مثلاً، الإسلام في تهجمه على الوفد. كما وظفت الحكومات المحافظة الإسلام ضد اليساريين والثوريين في الماضي وضد الإسلاميين في الحاضر. ودعم الرئيس السادات مثلاً الإخوان المسلمين في السبعينات ضد اليسار والناصريين، وأيدت المملكة السعودية الإسلام السياسي في دول أخرى كبديل عن القومية والثورة. بل إنّ عبد الناصر لم يتورع عن استغلال الإسلام، فأخضع المؤسسات الإسلامية لدولته البيروقراطية ورفع شعارات إسلامية، واعتبر الإسلام أحد مصادر الشرعية الرسمية. وتشكل حركة الإخوان المسلمين في الحقل السياسي الحديث أهم حركة إسلامية شعبية منظمة، وأهم تحول جذري عن الأشكال التاريخية للممارسة السياسية الإسلامية المعارِضة. فهي لتأليفي معظمها من سكان المدن السنة المنتظمين في حزب سياسي حديث قائم على برنامج سياسي، وعلى إدارة منظمة تفترض وجود حقل سياسي وطني حديث. وتحددت أهدافها في استبدال النظام القائم بنظام يعتمد على الشريعة الإسلامية، وعملت على التوصل إلى أهدافها عن طريق التعبئة الشعبية وتنظيمها. وتنظر الحركة إلى نظام مستقبلي بديل يجمع عضوياً ما بين المجتمع والدولة من خلال مؤسسات تمثيلية تعتمد على الانتخابات، ومن خلال التشريع ضمن حدود الشريعة، ومن خلال مخططات وسياسات اجتماعية واقتصادية. بمعنى آخر، فإن المطلوب هو شكل إسلامي لدولة قومية تتولى العمل من خلال أشكال وآليات سياسية حديثة. كما تتمظهر حداثة دعوى الإخوان المسلمين في عدم اعتمادها على الولاءات الشخصية والمحلية، بل على الدعم الشعبي من خلال الالتزام الأيديولوجي والإقناع مع برامج مساعدات وأعمال اجتماعية. كل هذه الأمور تمثل خرقاً للاستمرارية التاريخية، سواء في الشكل المؤسساتي أو السياسي أو حتى في الإطار الفكري. وتفترض وجود حقل سياسي حديث يتم التعامل معه على هذا الأساس.

بيد أنّ احتكار الحقل السياسي من قبل الأنظمة التوتاليتارية، دفع بالحركات السياسية إلى العمل في الخفاء. ولم يؤد قمع جمال عبد الناصر إلى زوال السياسات الإسلامية من الحقل السياسي. من كل هذا يتبين أن رفض الإخوان للأشكال الحضارية الأوروبية ليس رفضاً للحداثة بحد ذاتها، بل يجب اعتباره كإعادة صياغة للحداثة في سياق نماذج وبواعث إسلامية. وكذلك، لم يكن الإخوان دائماً حركة طعنٍ في شرعية النظام السياسي، بل دخلت في معارضة سياسية مؤسساتية، سواء في أيام النظام الملكي في الثلاثينات والأربعينات، أو في أوائل أيام الضباط الأحرار قبل دخولها مرحلة القطيعة مع عبد الناصر. ويشكل الإخوان اليوم معارضةً منظَّمةً في البرلمان متحالفة مع أحزابٍ أُخرى.

أما الرفض الكلي للنظام وللدولة القومية ومحاولة إقامة دولة إسلامية مثالية، فقد ظهر على يد سيد قطب تحت ضغط القمع في أيام جمال عبد الناصر. ويعتبر سيد قطب المجتمعات المعاصرة له مجتمعات تعيش حياة الجاهلية. وتلقفت هذه الفكرة جماعات انفصلت عن تيار الأغلبية في الإخوان مثل جماعة المسلمين (أو التكفير والهجرة) والجهاد التي اغتالت السادات. وتتشكل هذه الجماعات المنفصلة أساساً من النخبة المثقفة وخاصة الطلبة، ومن معلمين وتقنيين وموظفين وحرفيين وضباط صغار. ويكوِّن المثقفون الجدد المجموعة الأكثر نشاطاً مع أنهم من نتاج الأنظمة التعليمية الحديثة. إلّا أنهم يواجهون مستقبلاً دون مرتجى اجتماعي أو سياسي: فالدولة غير قادرة على استيعاب هذه الأعداد المثقفة التي تنتجها، بينما توزع مساعداتها على الفئات المرتبطة بولاءات خاصة أو التي تمتلك الوسائل المادية. ولا يتبع هؤلاء المثقفون الأزهر أو مشايخ الإخوان، بل ينظرون إليهم بدون مبالاة وبازدراء. ولا يمكن اعتبار أفكارهم امتداداً للقيم التقليدية، بل هي ابتكارات حديثة نشأت من خلال التعاطي مع السياسات الراهنة. وبهذا، تصبح المجموعات المدينية قابلةً للتعبئة وللثورة في حقل سياسي خاضع لأجهزة الدولة القمعية، فتتحول المساجد والمراكز الدينية إلى قنوات سياسية ومراكز تجمعات شعبية.

الدولة: أبوية وخارجية؟

تعني خارجية الدولة عادة أنها لا تتدخل في العلاقات الاجتماعية ومؤسسات البنى الاجتماعية. أما خارجية الدولة في الشرق الأوسط، فتدل على استمداد الدولة لقوتها ومواردها من مصادر خارج البنى الاجتماعية التي تحكمها. وتشمل هذه الخارجية الدول النفطية ودولاً أخرى، كالأردن ومصر، واللتين تستفيدان من المساعدات السعودية والخليجية ومن عائدات عمالهما في الدول النفطية. وتشكل المساعدات التي تتلقاها مثل هذه الدول من الدول النفطية ودول أخرى وعلى رأسها الولايات المتحدة مصادر خارجية مهمة جداً. وتؤدي زيادة أو انخفاض هذه المساعدات والتي تنتج عن تقلبات في الأسواق العالمية، كانخفاض أسعار النفط، إلى تغيرات اجتماعية في الدول التي تستفيد منها. وتقوم هذه الأبوية الجديدة على الحكم الفردي وتوظيف الولاءات الشخصية والرعاية الخاصة في مقابل استمرار الدعم للنظام. وهنا تتماهى شخصية الفرد الحاكم مع الدولة ويمثل أحدهما الآخر؛ ولا فرق في هذا بين الدول التقليدية كالكويت والثورية كالعراق. وبهذا يتحول الولاء في الشرق الأوسط إلى نظام توزيع الموارد القومية على أساس الحسابات السياسية من أجل ضمان الولاء للشخص وللنظام، ولاستباق الصراعات المهدِّدة للنظام ونزع فتيلها. ويوازي هذا إقامة أجهزة أمنية تستهلك معظم واردات الدولة التي تصبح موارد شبكات الولاء. ومن أهم شبكات الولاء سيطرة الدولة على أهم الوظائف والمناصب، لأنّ الدولة هي أهم مؤسسة قادرة على التوظيف. وبهذا تنحصر المناصب العليا والمهمة في الدولة بأبناء عائلات معينة ترتبط بالحاكم وخاصته.

ولا تمثل الدولة الطبقة المهيمنة اقتصادياً فقط، بل تقرر من خلال نظام الولاء وسيطرتها على الموارد موقع كل القوى الاجتماعية والقطاعات الاقتصادية. لهذا: فإنّ طرح الدولة الثورية على أنها ممثلة للبورجوازية الصغيرة يخلط ما بين الخلفية الاجتماعية وما بين المصالح الطبقية المنتظمة. فمن ناحية، لا تلعب الدولة، دور الوسيط بين الطبقات المهيمنة، بل الصحيح هو العكس. ففي حين أممت الدولة سواء في مصر في عهد عبد الناصر أو العراق تحت حكم البعث

الاقتصاد وربطته بالدولة، قامت في الوقت نفسه بتحطيم مصالح وقوى الطبقات المهيمنة من ملاكين وصناعيين وتجار كبار. ولم يعد الانفتاح في عهد السادات وإجراءات مماثلة في الجزائر والعراق الطبقات الرأسمالية المستقلة، بل أوجد فئاتٍ جديدة من رجال الأعمال التي تعيش على هامش الدولة والمجتمع ويتوقف نجاحها على رعاية الدولة لها، إن لم يكن مشاركة رجال الدولة أنفسهم لها. ويقف مثل هذا النظام عائقاً في وجه إيجاد تضامن طبقي أو قوى سياسية مؤسسة على المصالح الطبقية. أما المجموعات التي تستفيد من الدولة، فتفعل ذلك كأفراد مع الدولة وفي مقابل الوحدات الأخرى. ولأن الدعم الذي تتلقاه الدولة مرتبط بحجم مواردها واتساع نظام توزيع عائداتها، تقع الدولة تحت رحمة تغيرات عائدات دول النفط والعائدات الأخرى والتي تتوقف بدورها على الأسواق العالمية ومساعدات دولية أخرى. ولا يؤمن مثل هذا النظام تغطية جميع قطاعات المجتمع، بل يُبقي الأجزاء الأكبر منها خارج إطار امتيازاته. ويشمل هذا الجزء القطاع المتعلم الشاب وغالبية السكان الذين تعدهم الدولة بوظائف وامتيازات. ولا يمكن التقليل من أهمية العلاقة بين التربية والحصول على وظائف جيدة في عقول الناس. وتقوم دول المنطقة على استيعاب الأعداد الهائلة من خريجي الثانويات العامة والجامعات في القطاع العام، وخاصة في الأجهزة البيروقراطية. وقامت في مصر منذ أيام عبد الناصر سياسة عامة تقضي بضمان إيجاد وظيفة لكل متخرج جامعي. لكن معدل دخل المتخرج لا يكاد يغطي أعباء الحياة، فيضطر إلى إيجاد عملٍ ثانٍ أو تسهيل الرشوة والفساد.

أما الوظائف المهمة والمرغوبة فتبقى حكراً على تلك الطبقة المرتبطة بولاءات شخصية مع النظام. ولا عجب إذاً أن تشكل هذه الطبقة من الخريجين الذين فقدوا الأمل بمستقبل كريم القطاع الأكثر انفتاحاً على التمرد الذي تقوده الحركات الإسلامية في المرحلة الحالية. إن هشاشة الدعم الذي يلقاه النظام وازدياد قواعد السخط والصراع تزيد من اعتماد الدولة على الأجهزة القمعية واستعمال القوة خاصة، وتتحدد استراتيجية توزيع الثروات في الدولة بمقدار عائداتها، وبمقدار الالتزامات المادية وعلى رأسها النفقات العسكرية التي تستقطع

مقداراً كبيراً منها. ويمكن اعتبار الالتجاء إلى القطاع الخاص، كالانفتاح في عهد السادات، محاولةً لتحويل بعض الأعباء والمسؤوليات إليه. لكنّ هذا العمل يوجد فروقات عظيمة بين الطبقة المستبدة والجماهير الشعبية المستعبَدة مما يضعف الشرعية القائمة على مبادىء اشتراكية، كشرعية عبد الناصر، ويغذّي حركات المعارضة، وعلى رأسها الحركات الإسلامية.

الدولة الإسلامية والدولة القومية

تمثل إيران الدولة الإسلامية الوحيدة التي تأسستْ عن طريق ثورة شعبية، لكنها لا تخلو من ثنائية تتعلق بنماذج الدولة القومية الممزوجة بالأشكال الإسلامية. أما الأشكال الإسلامية، فلا يمكن اعتبارها إعادة إحياء للنماذج القديمة أو استمراراً لها، بل هي ابتكارات جديدة. وتتمظهر هذه الثنائية في اسم الدولة؛ فهي «جمهورية» مأخوذة من خطاب الثورة الفرنسية وكل الثورات في داخل المنطقة وفي خارجها. وتمتلك هذه الجمهورية دستوراً مكتوباً اعتمد بعد مناقشات مستفيضة، وتمتلك رئيساً منتخباً ومجلس خبراء منتخب على نمط المجلس التمثيلي، ومجلس (أو برلمان) منتخب. كما توجد في الدستور شرعية ثنائية: فالسيادة هي لإرادة الشعب حسب المادة السادسة، وهي في تناغم مع دساتير الدول القومية الديمقراطية، لكن مبدأ ولاية الفقيه يعطي الفقيه الحاكم سلطات شاملة وكاملة. وتتمثل سيادة الشعب في البرلمان الذي تخضع سلطاته التشريعية لأحكام الفقيه.

ويراقب الفقيه ومجلس الخبراء، الذي يعين الفقيه نصف أعضائه ويعين المجلس النصف الآخر، عدم مخالفة التشريعات لمبادىء الشريعة والمبادىء الكلية. كما يوجد في الجمهورية الإسلامية مجلس وزراء وما يستتبعه من تقسيمات وزارية وإدارية وقرارات إجرائية.

وتمثل الشريعة أساس كل القوانين والتشريعات، إلّا أنه ما يزال يعمل بالعديد من القوانين المدنية القديمة التي يطبقها قضاةٌ مدنيون في محاكم مدنية. وعلاوةً على هذه المحاكم، توجد المحاكم الثورية والتي تعاقب على الجرائم ضد

الثورة. كما يدعو البعض إلى تقنين الشريعة في نظام موحد يغطي جميع أوجُه المعاملات والإجراءات القانونية. إلاّ أنه لم تظهر أيُّ محاولةٍ عمليةٍ للقيام بهذا لأنّ مثل هذا التقنين يعتبر خرقاً للاستقلال التقليدي للمجتهدين الذين يتمتعون بحقّ التوصل إلى نتائج مختلفة لكن متساوية من حيث الالتزام في الموضوع نفسه. لكنّ الدولة المركزية تخترق بصورةٍ دائمةٍ هذه الاستقلالية وتفرض قرارات الدولة على الجميع. ويمثّل الجهاز القضائي الثوري في إيران اختلاط العناصر الإسلامية مع العناصر البيروقراطية الحديثة. وتتمظهر هذه في نظام الطعن الذي يجد مرجعه الأخير في طهران ويمكنه رد أيّ دعوى لأيٍّ من الفقهاء المتفردين. كما تتمظهر في تعيين مدعٍ عام ذي صلاحيات شاملة.

وتظهر أهمّ العناصر الإسلامية في الدولة الثورية في ولاية الفقيه التي تعطي الفقيه الحاكم سلطةً عليا في تفسير النصوص المقدسة وأحاديث الرسول والأئمة، مما يخوله التدخل مباشرة في التشريع وتوجيهه والفصل في الخلافات. ومن العناصر الإسلامية الأخرى المؤسسات الثورية العديدة التي تشمل كافة قطاعات الدولة والمجتمع والقوات المسلحة، ومن أهمّها جهاز حراس الثورة الذي أصبح منافساً للقوات المسلحة. ويذكّرنا انتشار اللجان الثورية بانتشار لجان مثلها بعد قيام الثورتين الفرنسية والروسية من أجل التأكد من الالتزام الثوري في المجتمع والدولة. وهكذا يبدو أنّ ولاية الفقيه وتطبيق الشريعة هما العنصران الإسلاميان في الدستور. فليسَ هناك مبادىء إسلامية منتظمة كقانون دستوري أو قانون عام يطبَّق على المؤسسات الإدارية في الدولة، إذ إنّ الإسلام لم يغير دستور الدولة أو إدارتها.

وتُعتبر مسألة الضرائب مثلاً جيداً على هذا. فمن المعلوم أنّ دفع الخُمْس يكون للمجتهد الذي يريده المؤمن، ويقرر المجتهد طرق صرفه، إما للإدارة الدينية أو الهيئات الإنسانية. ويقوم الموقف الرسمي على اعتبار دفع الضريبة للدولة واجباً بحدِّ ذاته وأنّ دفع الخُمْس هو عمل خاص بين المؤمن والمجتهد. فالإمام الخميني يرى أنّ للدولة الإسلامية سلطةً عليا في الأمور الدينيّة وتنظيم الشعائر الدينية. وهكذا يبدو أنّ أهم عنصر إسلامي في الجمهورية يظهر جلياً

لا في الإدارة، بل في الحقل السياسي وفي إمساك رجال الدين بأمور الدنيا. ويتولى رجال الدين أهم المراكز في الحكومة والبرلمان والمنظمات الثورية.

كما حَوَّلَ رجال الدين صلاة الجمعة وخطبتها إلى مؤسسة سياسية ضخمة يقودها أئمة الجمعة المعيَّنون من السلطات الرسمية. وبهذا تمت أسلمة الحقل السياسي الذي ظهرت فيه تيارات راديكالية ومحافظة ويسارية ويمينية تتمحور حول قدسية الملكية الخاصة أو أولوية العدالة الاجتماعية.

وتقرب هذه الخلافات هذا الحقل السياسي إلى نموذج الحقل السياسي القومي الحديث الذي يعتمد أساساً على تنظيمات تتصارع حول مسائل عديدة، أهمها ما يتعلق بمصالح الطبقات والمصالح القومية.

وتعمل الدولة الثورية كدولة موزعة للثروات، لكنّ عملاءها وأولوياتها تختلف عن الدولة الشاهنشاهية؛ فهي تركز على المستضعفين الذين يعطون مساعدات في أشكال متعددة. إلا أنه لم يتم أخذ إجراءات جذرية كتأمين ضمان اجتماعي وحقوق الفلاحين والعمال بسبب معارضة المجموعات المحافظة. وقد استفادت مجموعات من التجار من فرص العمل الحر من خلال استثناءات ضريبية على الاستيراد والتصدير. وهكذا، تسير الثورة الإيرانية على نفس منهج الدولة الراعية للتوزيع الاقتصادي مثل جيرانها العرب والتي يمكن أن تؤثر على التطورات المستقبلية.

ويجدر بنا، رغم التشابه في البنى بين إيران والدول العربية، أن لا نتجاهل التناقضات بينها وبين الدول الأخرى. إذ تنفرد الدولة الإيرانية عن غيرها بوجود صراعات مؤسساتية وحكم رجال الدين والصراعات التي تدخل في بنية الدولة والمؤسسات الدينية والإدارية والخطابات السياسية الدائرة حول الإشكاليات الممزوجة بالأدبيات الدينية والطبقية. وهكذا، يبدو أنّ العناصر الإسلامية للدولة تتناسب مع مفهوم الدولة القومية سواء في تنظيمها الإداري أو في الحقل السياسي الحديث وخطاباته. إلّا أن الخاصية الوحيدة التي لا تتلاءم مع هذا هي

استقلالية المجتهدين وسلطاتهم الدينية عن الدولة التي قد تشكل في المستقبل محور معارضة بين الدولة والمؤسسات الدينية.

خاتمة

قدّم التحليل السابق من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، وكانت النتيجة أنّ الخاصية التاريخية والحضارية لا تثبُتُ بهذه النظرة، بل تحل الآليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية مكانها في سياق حضاري وتاريخي معين، فيعاد إنتاجها في ظروف اجتماعية واقتصادية معينة لا تؤمن بالضرورة استمراريتها. وتمثل الثورة الإيرانية أفضل مثال على هذا. فبالرغم من أنّ العناصر الثقافية الشيعية الإيرانية لعبت دوراً حاسماً في الثورة، فقد تم إعادة بنائها لتتطابق مع أهداف واستراتيجيات القوى السياسية. وتحتل الوجهة الأيديولوجية للثورة الإيرانية حيزاً مهماً في الحقول السياسية ونضالات الشعوب المجاورة. وفي هذا الإطار، يعاد قراءة التاريخ بصورة معاكسة من قبل الإسلاميين والعديد من الدارسين الغربيين حيث يعطى للقوى الإسلامية دور أكبر من الحقيقة في سياق التطور التاريخي، فيتم تغييب أو تهميش القوى السياسية القومية التي وظفت أيديولوجيات القومية والاشتراكية على أساس أنها قوى فكرية لا تمت بصلة إلى الجماهير الإسلامية. إلا أن الحقيقة تكمن في أن القوى القومية هي التي رسمت حدود الحقل السياسي ومسائله.

* * * * *

المراجع المباشرة للدراسة

- Anderson, P. Lineages of the Absolutist State. London 1974.
- Anderson, P. Imagined Communities: Roflections on the Origins and Spread of Nationalism. London 1983.
- Badie, B. Les deux états: Pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam. Paris 1986.
- ·er, Gabriel «Islamic political activity in modern Egyptian history: a comparative

analysis»; in G. R. Warburg and V. M. Kupperschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan. New York 1983.
- Beetham, D. Max Weber and the Theory of Modern Politics. Cambridge 1985.
- Carré, O. «The impact of the Muslim Brotherhood's political Islam since the 1950's» In G.R. Warburg and U.M. Kupperschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan. New York 1983.
- Leca, J. «Social Structure and Political Stability: Comparative Evidence from the Algerian, Syrian and Iraqi Cases», Paper presented at the Annual Conference of the British Society for the Middle East Studies, Exeter 1987.
- Moore, B. The Social Origins of Democracy and Dictatorship, London 1967.
- Vieille, P. «L'état périphérique et son heritage», Peuples Méditerranéen. 1984.