المشاركة السياسية في العالم العربي والإسلامي: بين الرسوخ والنفي

أ. العيفة سالمي

تشهد المنطقة العربية والإسلامية حركة نشيطة في اتجاه ما يصطلح عليه في الأدبيات السياسية والإعلامية بالانتقال أو التحول الديمقراطي، وهي حالة تلقي بظلالها على مجمل فصول المشهد السياسي في تجلياته المختلفة، وقد أضحى الإطار العام للفعل السياسي عموما والمشاركة السياسية على وجه التحديد، محكوما بمنطق التأسيس لهذا التحول، الذي دلت المشاهدات بشأنه، أنّه رغم ثقل التجارب الحيوية القائمة، لا يزال أمر إقراره واقعا من الصعوبة بمكان.

وفي سبيل التعرف على العناصر التي تحكم هذا المشهد، وتجعل من مخاضه مخاضا عسيرا، في سبيل توليد تحول ديمقراطي حقيقي، يمكن الوقوف عند محددات المجال السياسي للمشاركة السياسية، الداخلية منها والخارجية على حد سواء، ليتسنى لنا بعد ذلك تشخيص واقع هذا الإطار، الذي أضحى بحكم هذه المحددات، يعيش أكثر أزماته حدة والمتمثلة في أزمة المشاركة السياسية.

إن ثقل التجارب المسجلة في الواقع العربي والإسلامي تعكس مساحة من الأمل الفسيح في ترسيخ حراك سياسي ديمقراطي، خاصة وأن المنطقة تحمل في ذاكرتها القيمية مبادئ راسخة، تؤهلها لأن تكون منسجمة مع الشروط الموضوعية التي تطورت في ظل التجارب الإنسانية المختلفة، والتي أضحت بحكم انسجامها مع مبادئ الحرية والعدالة، معيارا ناسخا لما دونها من الشروط، غير أن دلائل الواقع لا تصمد أمام هذا الأمل الراسخ، ولا ترتقي إلى مستوى تلك الشروط ، فتغدو بالتالي ذات أثر فاسخ لمجمل الآمال المعقودة.

ضمن حدود هذه الإشكالية، تتفاعل مختلف المحددات الضابطة للسلوك السياسي، والتي تجعل من المشاركة السياسية محكومة بطابع الخصوصية، بالنظر للممارسات الحادة من نطاقها، واتساع مساحتها كي تصبح طبيعية ومنسجمة على الأقل مع محتواها النظري،

قبل الاستجابة المفترضة لمقدماتها المبدئية وشروطها الموضوعية.

ماهية المشاركة السياسية:

يعد تعريف المشاركة السياسية من القضايا الأكثر صعوبة، لكونها تتضمن أبعادا معقدة ومتشابكة، فهي من الظواهر السياسية ذات الصبغة المزدوجة التي تقوم على عنصري الصراع والتكامل في آن واحد. كما تعد المشاركة السياسية أهم مظاهر العملية السياسية، فبالإضافة لكونها

تعد إطارا للتفاعل السياسي بين المواطن والسلطة السياسية، من حيث إضفاء صفة الشرعية عليها وعلى ما ينتج عنها من أعمال ومن قرارات، فالمشاركة السياسية تطور مفهومها وأصبحت تمثل أداة للربط والتفاعل بين المواطن ووطنه، بعد أن ظلت حتى العصر الحديث مقتصرة في الغالب على أثرياء القوم ووجهائهم من النبلاء وأصحاب النفوذ المالي والعسكري والسياسي، في حين أن الأغلبية الساحقة من السكان كانت بعيدة عن المشاركة.

وابتداء يمكن أن نلاحظ أن مسميات المشاركة السياسية مختلفة ومتنوعة، فهناك من يطلق عليها المشاركة الجماهيرية وهناك من يسميها المشاركة الشعبية أو المشاركة العامة، وبالرغم من هذا الاختلاف إلا أنها تدور كلها حول معنى واحد ألا وهو مساهمة كل فرد من أفراد المجتمع في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، أي المشاركة المباشرة للجماهير في شؤون المجتمع.

وتبعا لهذا الاختلاف، تتنوع تعريفات المشاركة السياسية، حيث توجد ثمّة تعريفات عديدة ومتباينة للمشاركة السياسية وذلك حسب الصورة التي تأخذها في هذا التعريف أو ذاك، كما أنّ المشاركة كمفهوم لا تتسم بالبساطة، لكونها تعبيرا عن قيمة وآلية في ذات الوقت، ومن ثمّ فهي ذات طابع مركب، لذلك تتعدد تعريفاتها وتتباين. وسنكتفي باختيار من بين هذه التعريفات ما يحقق الغرض العلمي لهذا البحث ، لكون تحليل المشاركة لا يتم في هذا المقام لذاته، بقدر ما هو وسيلة تستخدمها الدراسة لتحقيق غايتها، وهي الكشف عن المشاركة السياسية في واقع الحركات الإسلامية.

وتعبر المشاركة السياسية بصفة عامة عن أي عمل تطوعي من جانب المواطن، بهدف التأثير على اختيار السياسات العامة وإدارة الشئون العامة أو اختيار القادة السياسيين في مستوياتهم المختلفة. وهذا المفهوم يقترب من المعنى العام الذي أورده معجم العلوم الاجتماعية للمشاركة، الذي يرى أن المشاركة تدل على المساهمة أو التعاون في أي وجه من أوجه النشاط، ويستخدم هذا الاصطلاح كثيرا في

الاقتصاد، فيقال المشاركة في الأرباح أو في إدارة المشروعات، أما في المجال السياسي فيدل على اشتراك المواطن في مناقشة الأمور العامة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أو عن طريق اختيار من يمثله في المجالس النيابية[1].

وبهذا المعنى تصبح المشاركة السياسية تجسيدا حقيقيا للاندماج الاجتماعي، الذي تتعدد فيه أدوار المواطنين المتميزين بالنشاط والفعالية، وبذلك يمكن القول أنّ المشاركين هم أولائك الذين يشتركون في العمل السياسي والاجتماعي العام، ويحضرون الاجتماعات العامة، وينضمون إلى الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية، ويخصصون جزءا من وقتهم يكرسونه للاهتمام بالقضايا والأمور والمشكلات العامة لمجتمعهم[2].

ويمكن أن نعرف المشاركة السياسية بأنّها تلك الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثليهم، والمساهمة في صنع السياسات والقرارات التي تمس حياتهم[3].

ويذهب البعض إلى أنّ المشاركة السياسية هي تلك الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثليهم والمساهمة في صنع السياسيات والقرارات على نحو مباشر أو غير مباشر[4].

ويرى آخرون أنّ المشاركة السياسية هي: " قدرة مختلف القوى في المجتمع على التأثير في القرارات والسياسات بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال العديد من القنوات والمؤسسات، وتتضمن في حدها الأقصى قدرة المجتمع على صياغة شكل الدولة نفسها وتحديد طبيعة نظام الحكم، وتشكيل الحكومة أو إسقاطها والرقابة على تصرفاتها. ويتمثل حدها الأدنى في أشكال السخط الصامت وعدم التعاون المنظم"[5].

وبهذا المعنى تصبح المشاركة السياسية آلية أساسية في تجسيد التأثير السياسي، وبهذه الصفة تعرف بأنها:" مجموع النشاطات الجماعية، التي يقوم بها المحكومون، وتكون قابلة لأن تعطيهم تأثيرا على سير عمل المنظومة السياسية"[6].

ومن أهم التعاريف من هذه الزاوية والتي أثارت نقاشات بشأن المشاركة السياسية، تعريف كل من هنتغتون ونلسون للمشاركة السياسية، حيث يريانها بأنّها:" أنشطة الأفراد الهادفة إلى التأثير على صنع القرار الحكومي وهي فردية أو جماعية، منظمة أو عفوية، موسمية أو مستمرة ، سلمية أو عنيفة، فعالة أو غير فعالة، شرعية أو غير شرعية"[7].

والمشاركة السياسية بهذا المعنى هي نشاط يهدف إلى التأثير في القرار

الحكومي، بغض النظر عن طبيعة هذا النشاط، الأمر الذي يجعل من المشاركة تتضمن عددا من المعاني:[8]

- إنّ المشاركة نشاط أو سلوك ولا تتضمن اتجاها، حيث يتم استبعاد المعرفة السياسية والاهتمام بالسياسية والإحساس بالفاعلية السياسية وإدراك المواطن لأثر السياسية على حياته الخاصة من كونها مشاركة سياسية على الرغم من الاعتراف بوجود علاقة بين كل هذه المكونات والفعل السياسي الظاهري.

- المشاركة السياسية تمثل نشاطا شخصيا من جانب المواطن العادي، حيث يتم التمييز بين المشارك السياسي والمحترف السياسي الذي يمارس السياسة كمهنة، فالنشاط السياسي للمشارك متقطع وعادة ما يكون ثانويا بالنسبة للأدوار الاجتماعية الأخرى.

- تقتصر المشاركة السياسية على الأنشطة الهادفة للتأثير في صنع القرارات الحكومية، أي أنّها أنشطة موجهة للتعامل والتأثير في السلطات العامة التي تمتلك القرار الشرعي النهائي.

- ليس من الضروري أن تكون أنشطة المشاركة السياسية قانونية، كما أنّه ليس شرطا أن تتفق المشاركة السياسية مع معايير النظام السياسي وبالتالي فأي نشاط يهدف إلى التأثير في السلطات العامة يعتبر مشاركة بما في ذلك السلوك السياسي العنيف كالشغب والمظاهرات والإضراب والاعتصام وما شابه ذلك.

- المشاركة السياسية لا ترتبط بالضرورة بقدرتها ونجاحها في تحقيق الهدف منها.

- المشاركة لا تعني فقط النشاط الذي يقوم به الفرد نفسه ولكنها تشمل أيضا النشاط الذي يقوم شخص تابع متأثرا أو خاضعا للمشارك الرئيسي، حيث إنّ النشاط من النوع الأول يسمى مشاركة مستقلة Autonomous Participation و من النوع الثاني يسمى مشاركة بالتعبئة Mobilized Participation.

رسوخ المشاركة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي:

على الرغم من أنّ المشاركة السياسية هي ظاهرة عامة، تمس كل المجتمعات، على تباين إيديولوجياتها ومنطلقاتها، فإنّه ليس من اليسير الجزم بأنّها من حيث المبنى على الأقل، تعد من صميم الخبرة الإسلامية إجمالا وفي إطارها السياسي تحديدا. ومع ذلك فإنّ المعاني الدالة عليها تؤكد على حضورها ورسوخها في الفكر السياسي الإسلامي، إلى الدرجة التي يرتقي فيها الأمر إلى درجة الواجب الذي ينبغي على الأفراد ممارسته، ودرجة الحق المقرر للأفراد في أن يمارسوه إن شاءوا، بل أن أمر المشاركة

يأخذ مجالا أكثر سعة من المدلولات النظرية السابقة.

ولتنوع النصوص الدالة عليها، فإنّ التصور الإسلامي يرتقي بالمشاركة السياسية إلى مرتبة الحق الذي يقرره الإسلام لكل من انتسب إليه، وفي ذلك يقول الشيخ محمد الغزالي:" لقد قرر الإسلام حق المشاركة في الحياة السياسية لكل فرد من أفراد الأمة، فمن حق كل فرد أن يعلم بما يجري في حياة الأمة من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للحياة، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدراته ومواهبه"[9].

وابتداء يمكن القول إن المشاركة في التصور الإسلامي العام لا يتم تناولها لذاتها، وإنما يتم ذلك في إطار الوعي بالقضايا العامة التي تهم المسلمين، وفي مقدمة ذلك الحياة السياسية للأمة ككل، وإذا كان المفهوم المعاصر للمشاركة السياسية يستهدف في أحد معانيها الوصول إلى أعلى درجاتها، بحيث تمس كل فئات المجتمع، فإنّ الإسلام قد دفع هذا التوجه إلى أقصى درجاته، فلا يقتصر الأمر على المسألة السياسية وإنّما الأمر يستغرق كل أمور المسلمين، والأمور السياسية من أهمها، وذلك من علامات الإيمان، وفي الحديث المشهور عن النبي ﷺ: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منا". وفي قول الله ﷻ: " وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ". وهذا بيان على أنّ المعاني التي تتضمنها المشاركة السياسية في مفهومها المعاصر هي من صميم المعاني التي تضمنها الإسلام وحث عليها. وبذلك تكون معرفة الشأن العام من حقوق وواجبات المسلم، توجب بالضرورة حرية المعرفة والاقتناع والجدل والحوار وحرية الدعوة والبيان. حتى يكون "الرأي العام المسلم" بالتعبير السياسي الإعلامي الحديث على بينة من أمره. وتلك هي الخطوة الأولى في تأسيس المشاركة السياسية في الانتماء أو إدارة الدولة. بل الأمر يتعدى مسألة الحق الواجب للفرد إلى مستوى الفريضة الواجبة على الجماعة ككل، وفي ذلك يقول الدكتور محمد عمارة: " لقد صاغ الإسلام هذه الفريضة الاجتماعية تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وأشار إليها القرآن الكريم كواجب كفائي على الأمة، وليس مجرد حق يمكن لصاحبه أن يتنازل عن ممارسته"[10].

ومن خلال ما سلف يتأكد لنا ، أنّ المشاركة السياسية في إطار الرؤية الإسلامية، يتم تناولها في إطار نسق قياسي عام، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكما يرى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، فإنّه لفهم النسق القياسي لقضية المشاركة، فإنّ دراسة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعد بديلا أصيلا للتصور

الغربي للمشاركة السياسية، بما يعني محاولة طرحه بشكل معاصر منضبط ينطلق من قواعد التميز والخصوصية، وبما يؤكد على علاقة الاتساق والانسجام بين مستويات الفكر والنظام والحركة، وكذلك الطبيعة الأخلاقية للمفاهيم الإسلامية ذات الدلالات السياسية، فمفهوم المعروف والمنكر إنّما يشكل تعبيرا عن جوهر الأساس القيمي لعملية التغيير سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الأمة، وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤكد ككل المفاهيم الإسلامية السياسية على شمول المفهوم لكافة أنماط الحركة، فكما أنّه واجب على الفرد فهو واجب على الجماعة أن تمارسه، وهو بكونه التزاما سياسيا بالأساس في أحد جوانبه، إلاّ أن تساند كافة جوانبه الأخرى الاجتماعية والفكرية وشموله للحركة الحضارية في مجملها، وهو باعتباره التزاما سياسيا بالحركة داخل الأمة وحركة للمشاركة الفعالة في إرساء شرع الله تطبيقا، إنّما يشتمل على مجموعة من الضمانات وكذلك الشروط والمقتضيات، وعلى الفرد فضلا عن الجماعة أن يمارسه في إطار تلك الضمانات أو بعبارة أدق في إطار القواعد والشروط النظامية[11].

ولقد كان للقرآن الكريم الأثر الواضح في بيان هذا الواجب من خلال التأكيد على ضرورة الحركة، بما يشير إلى تشكل الكينونة الجماعية ذات التوجه الإسلامي، والاستجابة لنداء القرآن بضرورة الإصلاح وفقا للمضامين الشرعية المعتمدة، حيث تواترت في هذا الشأن الآيات القرآنية الدالة على الإصلاح بشكل مفصل، في إطار بيان قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها من أبرز الواجبات المعتبرة لدى الفقهاء في الشريعة الإسلامية.

ومن أحاديث المصطفى ﷺ المؤكدة على وجوب إقامة قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما جاء في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال:" والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا من عنده، ثمّ لتدعنّه فلا يستجيب لكم"[12]، ومن أشهر الأحاديث ما روي عن أبي سعيد الخذري رضي الله تعالى عنه، قال: إنّ رسول الله ﷺ قال:" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[13].

ومع تحقق صفة الوجوب بما جاء في آيات القرآن، و في السنة النبوية من أحاديث، فإن الفقه الإسلامي يقرر في إطار ما تقدم، أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حقا للأفراد يأتونه إن شاءوا ويتركونه إذا شاءوا، وليس مندوبا إليه يحسن بالأفراد

اتباعه وعدم تركه، وإنما هو واجب على الأفراد ليس لهم أن يتخلوا عن أدائه وفرض لا محيص لهم من القيام بأعبائه، وقد أوجبت الشريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتقوم الجماعة على الخير... فالحكومة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والجماعات تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر والأفراد يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر و بذلك يستقر أمر الخير والمعروف بين الجماعة المسلمة، ويقضى على الفساد بتعاون الصغير والكبير والحاكم والمحكوم[14].

وعلى هذا الأساس فالمشاركة في إطار وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعد من أهم الوظائف التي يقوم عليها التصور الإسلامي في التغيير، وذلك لما لها من مقاصد كبرى يوجزها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل بقوله:" ويتمثل مقصد تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر في الاستجابة إلى تكاليف الشرع، - تحقيقا للمثالية الإسلامية - وحراسة الشرعية في شمولها لكل حركة في الأمة الإسلامية"[15].

و يتجلى لنا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو عبادة واجبة الأداء فيما أكدته الدلائل السالفة الذكر، وإن كان هناك اختلاف في تعيين صفة الوجوب، حيث انقسم الفقهاء في ذلك إلى فريقين، فقال البعض مثلما جاء في تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا، إنّ الوجوب فرض عين أي: واجب محتم وعلى كل مسلم أن يؤديه بنفسه على قدر استطاعته، ولو كان هناك من هو أقدر منه على تأديته... ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ في جعل الواجب فرض عين حفاظا للأمة وحرزا لها من الفساد والتحلل[16].

وبرأي الفريق الآخر، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلما يذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي، من فروض الكفايات كالجهاد، فهو واجب حتم على كل مسلم، ولكن هذا الواجب يسقط عن الفرد إذا أداه عنه غيره... فإذا قام به واحد أو جماعة سقط الحرج عن الآخرين، فهو فرض لأن الله أوجبه بقوله (ولتكن)، وهو فرض كفاية لأنه واجب على البعض لا على الكل[17].

وعن مضمون هذه المهمة، يقول الشهيد عبد القادر عودة في كتابه التشريع الجنائي في الإسلام:" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدخل فيه الأمر بكل ما أوجبته الشريعة، أو حببت للناس فعله من صلاة وصيام وحج وتوحيد وغير ذلك ، والنهي عن كل ما خالف الشريعة من أفعال وعقائد"[18].

وتعليقا على مدى تعين مسألة المشاركة السياسية وكفايتها، يرى سيف الدين عبد الفتاح، أنها نقطة جوهرية يجب دراستها، خاصة وأنّ تكييف أمور على أنّها من قبيل

الفرض على الكفاية قد اتخذت في أحوال كثيرة مخرجا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون في حقوق الله وحدوده، ذلك أنه نتيجة لتفسير فرض الكفاية بصورة تضيق منه أو تجعله أدنى في الرتبة قد حدا بالمسلمين إلى اتخاذ هذا التفسير مسوغا وتبريرا لقعودهم عن هذا الواجب بوسائله فكان ذلك تفريطا تحت مفهوم فرض الكفاية.[19]

والأصل في هذا الجانب أن فرضية الكفاية لا تغير في حكم الوجوب شيئا وكما يقول الآمدي فإنّه:" لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب له خلافا لبعض الناس...إلا أنّ واجب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف في طريق الإسقاط وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة..." [20]

وفق هذا الفهم، يتضح أنّ الجماعة يتعين في حقها فرض الكفاية وجوبا كوجوب فرض العين على الأفراد، بما يدل على أن الرؤية الإسلامية للمشاركة ترفض العزوف عن المشاركة السياسية، وتحض على الإيجابية في المشاركة، وتعاقب على الامتناع عن المشاركة[21].

ويرتقي الأمر في هذا الشأن إلى مستويات عليا من الإلزام، وهذا ما يقرره الرسول ﷺ: " من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية"، فهذا الحديث يجعل من حقيقة المشاركة وممارستها والتأكيد عليها قمة الوجوب، حيث تتلازم فكرة الحق والواجب تلازما أكيدا بما يرتفع بأفراد الأمة إلى أعلى مستوى من الإيجابية[22].

محددات المشاركة السياسية في الواقع العربي والإسلامي:

لا يصمد الواقع العربي والإسلامي كثيرا أمام ما تختزنه الذاكرة القيمية من مثل ومبادئ أطرت الفعل السياسي ضمن خصوصياته التاريخية والحضارية، إذ سرعان ما يكشف الإطار العام المعاصر الذي يتجلى فيه هذا الفعل عن معالم أخرى، غير ذات صلة بالمقدمات السالفة، وبالنظر إلى جدليات الصراع القائمة فيه، فإن المجال غير متاح أمام هذه المقدمات كي تمارس دورها من جديد في تأطير هذا الفعل وضبط إيقاع المجال السياسي، في إطار الخصوصيات الحضارية للعالم العربي والإسلامي.

وللوقوف على بعض المعالم المستجدة في الواقع لا بد من التأكيد أن المجال السياسي أضحى هو الحاضن الأساسي لمجمل تجليات الفعل السياسي بصورة عامة، وصار بذلك المعنى إطارا مهيمنا على كل الأطر الأخرى ذات الأثر السياسي، اجتماعية كانت أو اقتصادية أو ثقافية، أو ما إلى ذلك، وكما يلاحظ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح

إسماعيل، بشأن بناء الدولة وبناء الأمة في العالم الإسلامي، فإن: " بناء المجتمع والعلاقات فيه لا بد أن يترك آثاره الجوهرية على: بناء العلاقة السياسية، أنماط العلاقة السياسية، العلاقة بين الدولة والمجتمع."[23].

في ضوء هذه الآثار المحددة للمجال في شقه السياسي، وبُغيةَ الكشف عن أهم خصائص هذا المجال، ذات العلاقة ببعد المشاركة السياسية، يمكن أن نتناول بالبحث طبيعة العلاقة السياسية، ذات البناء المميز والأنماط المتعددة، إضافة إلى مختلف الصور التي يأخذها هذا المجال، في شكل من أشكال تجلي العلاقة بين الدولة والمجتمع.

طبيعة العلاقة السياسية:

تثير العلاقة السياسية قدرا كبيرا من الإشكاليات المتعددة الارتباط، خاصة فيما يتعلق ببناء الدولة في العالم العربي والإسلامي، ولذلك فالإطار السياسي يظل محكوما بهذه الإشكاليات، التي تشكل في الوقت ذاته أهم تحدياته التي إنْ تمت معالجتها معالجة موضوعية، أمكن القول إننا صرنا أمام إطار طبيعي للفعل السياسي، الذي تشكل المشاركة السياسية أحد ضروبه الهامة، ويتعلق الأمر بما يلي:[24]

– إشكالية المؤسسية، والتي تشير إلى المدى الذي تتنازع فيه المؤسسات التقليدية أو الحديثة أو تتعايش.

– إشكالية الشرعية، وهي التي تتعلق بمؤشرات الرضا العام في إطار العلاقة السياسية، شرعية السلطة، وشرعية المجتمع، وشرعية الدولة بالإضافة لمجالات أخرى يمكن أن تثير هذه القضية، وكذلك فالأمر يتعلق بشرعية السياسات.

– إشكالية المشاركة، وهي التي تتعلق بالإمكانات المتاحة لتفعيل عملية الإسهام في الاجتماع السياسي والعلائق السياسية المرتبطة به.

– قضية المحاسبة والرقابة والمسؤولية في إطار النظام السياسي، والقواعد المختلفة التي تحيط بالعملية السياسية.

– التحدي المتعلق بالثقافة السياسية والتنشئة السياسية في إطار حجم الموروث، وإسهامه في صياغة العلاقة السياسية، الذاكرة التراثية، والتأثيرات المعاصرة تؤثر بدورها على صياغة الثقافة السياسية، وطرائق التأكيد عليها.

– الإشكالية المتعلقة بتداول السلطة في إطار التعامل الذي يتيح للقوى السياسية المختلفة التنافس في مجال تحسين الأداء والإنجاز ضمن ما يمكن الإشارة إليه بمفهوم: شرعية الإنجاز.

– الإشكالية المتعلقة بتحدي التنمية كمفهوم حضاري شامل، والتنمية السياسية منها على وجه الخصوص، كما أن الأمر

يتطرق إلى الإشكالات التي تتعلق بعوائد التنمية وتوزيعها.

وزيادة على خضوع الإطار السياسي لمجموع هذه الإشكاليات، وما تثيره من قضايا متعددة، فإن طبيعة العلاقة السياسية التي تحكمه، عادة ما يتم تناولها في إطار التحليل السياسي ضمن نمط العلاقة الفرعونية، أو الفرعونية السياسية*، وهي إشارة صريحة إلى الطبيعة الاستبدادية للأنظمة الحاكمة في المنطقة، والتي تصنف وفقا للمعايير العلمية في إطار النمط التسلطي، على الرغم من أن هذا الأخير يشهد في الفترة الأخيرة تحولا محسوبا نحو نوع من التعددية السياسية المقيدة[25].

ويلاحظ في هذا الشأن أن طبيعة هذه العلاقة- التسلطية أو الاستبدادية – لها تأثير مباشر على مجمل العمليات الاجتماعية المختلفة، التي تبقى محكومة بطابع شخصاني، يعبر عن هذه الطبيعة، حيث إن: "الاستبداد يشكل أحد أهم عناصر التحديات السياسية التي تعبر عن سمة من أهم سمات العلاقة السياسية، وهو ما يعني تشكيل السياسات ضمن سياقاتها الشخصية، من دون رؤية إستراتيجية كلية"[26].

خصائص العلاقة السياسية:

في ظل هذه الطبيعة التسلطية، وبالنظر إلى حديها المستهدفين في إطار هذا البحث - الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة- وفي إطار النزوع المثار نحو المزيد من التحول الديمقراطي وزيادة مساحة المشاركة السياسية، يتم إثارة عدد من القضايا البالغة الأهمية، التي تشكل أهم خصائص العلاقة السياسية، ومنها: [27]

1. قضية علاقة السلطة السياسية الحاكمة بالمجتمع المدني، وبالتحديد بأحد – إن لم يكن أهم – القوى الشعبية والجماهيرية الفاعلة على الساحة السياسية في الوقت الراهن، وبإمكانيات تفعيل المجتمع المدني ودفعه لأداء دوره والقيام بوظائفه من ناحية، وتهميش دور السلطة السياسية الحاكمة المستبدة والمنفردة والممسكة بكل مقاليد الأمور.

2. مدى مقدرة الأنظمة الحاكمة في المنطقة – إذا أخذنا بالمنطق الوظيفي لنظريات التنمية والتحديث – على التعامل مع مجموعة من أزمات التطور السياسي من قبيل: أزمة الهوية، أزمة المشاركة السياسية، أزمة التكامل والاندماج القومي، أزمة التغلغل...الخ، وبالذات تلك التي تتعلق بمدى مقدرة الأنظمة الحاكمة على استيعاب القوى الاجتماعية الجديدة التي أفرزتها – بدرجة من الدرجات – التطورات الحادثة في بنية مجتمعاتها المادية والفكرية، لكي تحقق الاستمرار، والتوازن والاستقرار، ومن ثم التطور الطبيعي.

3. مسألة "خصوصية" القضايا المطروحة على سياق عملية التطور في مجتمعاتنا ذات التراث الحضاري المتميز - على الأقل - عن الميراث الحضاري الغربي، فنظرا لمحورية قضية الدين وطبيعته - وبالذات فعاليته المجتمعية عامة والسياسية تحديدا – فإنه لا يمكن بأي حال مهما كان موقف النظام الحاكم إلا أن يتعامل معها – سلبا أو إيجابا- فهي إحدى ثوابت الواقع الموضوعي التي يتعين تحديد الموقف منها بصراحة ووضوح.

4. إن أحد أبعاد العلاقة أنها تثير مسألة وجود مشروع فكري/ حضاري/ سياسي تحمله قوى اجتماعية، وتسعى لتحقيقه عبر أدوات ومسالك كثيرة، جوهره تفعيل قضية الإسلام، وتوظيف العقيدة والمنهج المنبثق عنها في معالجة مشكلات الواقع المعيش، في إطار رغبة معلنة بصدد ضرورة إعادة الاعتبار لقضية الإسلام التي تشعر هذه القوى أن عملية التحديث المشوه والتغريب التي واكبتها وبالنحو الذي تمت به، قد سعت إلى تقليص دوره وتحجيمه.

وهي ترى أن بلدان المنطقة العربية وإن كانت قد حصلت على استقلالها السياسي والعسكري - إلى حد ما - فإن استقلالها الثقافي والتشريعي ما زال غير مكتمل، وإن ذلك لن يتحقق إلا بالعودة إلى مرجعية الإسلام وسيادة الشريعة، على ذلك لا يمكن أن يتبلور إجماع حول خيار وطني ما لم يكن الإسلام هو مرجعيته الأساسية والنهائية.

5. إن هذه العلاقة جزء من إطار كلي أكبر، يسهم – بدرجة من الدرجات – في إيجادها، واستمرارها، وتطورها، ووضع الحدود حولها، وهو الإطار الدولي في ظل هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية... إضافة إلى الإطار الإقليمي والدور المنتظر للكيان الصهيوني فيه.

تجليات المجال السياسي:

يقودنا التحليل السابق لمظاهر الواقع السياسي بنتائجه وسمات الممارسة السياسية فيه، إلى ضرورة تحليل واقع هذه الممارسة، فإذا كانت كل عناصر التحليل السابقة تؤكد في المحصلة على ضيق هذه الممارسة وعدم اتساعها لفعل سياسي طبيعي، فما هو مجال الفعل السياسي إذاً؟.

في هذا الإطار يؤكد الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز، في تحليله للمعارضة والسلطة في الوطن العربي على أن المعارضة السياسية تعمل في مجال سياسي نابذ، لا يقدم لها إمكانية حقيقية للاشتغال الطبيعي، إذ الغالب على البنى السياسية غيابُ هذا المجال أو الحقل السياسي، فهو لم يتكون بعد – بمعناه الحديث – كفضاء عمومي لممارسة المنافسة السلمية والصراع الديمقراطي على كسب الرأي العام، وعلى

المشاركة في صنع القرار وصياغة المستقبل والمصير، وفي الجملة تعاني السياسة - من حيث هي فاعلية اجتماعية – فقدان الأسباب التي تجعلها دينامية من ديناميات تطور الاجتماع الوطني كما هو مفترضٌ فيها، وكما هو عليه أمرها في المجتمعات الحديثة والمتقدمة[28].

ويمتد التحليل في تتبع مختلف الصور التي يأخذها هذا المجال، إذ لا يعدو أن يكون على ثلاثة أوجه: إما مجال منعدم انعداما تاما، أو مجال تقليدي، أو مجال "حديث" صوري، ويتضح ذلك من خلال ما يلي:[29]

أ. مجال سياسي منعدم: ينتفي في الواقع السياسي وجود مجال سياسي كمجال عمومي، و حق عام تمتلك فيه سائر قوى المجتمع حيزا معترفاً به بقوة القانون أو الدستور، أو بقوة أحكام التراضي بين السلطة ومعارضيها، ليصبح هذا المجال ملحقا كلية بالسلطة، ويعبر المشهد بصورة مجملة عن نظام سياسي شمولي أو كُلاَّني، تنعدم بوجوده كل حياة سياسية في المجتمع، ويجبر فيه الصراع على ركوب مراكب غير سياسية. و تبعا لذلك ينجم عن هذه الهندسة السياسية، في هذا المجال التأثيرات التالية:

- تصميم المجال السياسي على مقاس النخبة الحاكمة وعلى مقاس مصالحها، مما يؤدي إلى احتكار المجال السياسي، وللحق في ممارسة السياسة فيه على نحو حصري، مقابل حرمان قوى المعارضة من حقها المشروع في التعبير والعمل.
- فشو علاقات القمع وإهدار الحقوق والحريات واحتساب المعارضة السياسية للسلطة الحاكمة فِعْلاً أشبه بالمروق والكفر عن الإجماع.
- سلوك المعارضة مسالك في السياسة غير سلمية وغير حضارية: العنف السياسي.
- تصريف السياسة والصراع بوصفهما ديناميتين اجتماعيتين موضوعيتين عبر قنوات أخرى قد لا تبدو سياسية للوهلة الأولى، كاستثمار الرأسمال الديني في العمل السياسي.

ب. مجال سياسي تقليدي: تتجاور في ظل هذا المجال مظاهر الحداثة الصاخبة في البنى الاقتصادية و الخدماتية، بجانب البنى السياسية التقليدية، وهو أمر ينبئ عن فوات وتأخر في بنية السياسة والسلطة، وفي طبيعة الاجتماع السياسي ككل، ويؤسس لنظام سياسي من طبيعة عصبوية، وينبني على هذه الهندسة السياسية للمجال جملة من الحقائق، أهمها:

- استناد المجال التقليدي لقاعدة التمثيل العصبوي، من خلال حق العصبيات في التعبير عن نفسها ضمن معادلة توازن محددة لا تُخِلَّ بأرجحية العصبية الكبرى الحاكمة – قبيلة كانت أم عشائرية أم

عائلية أم طائفية أم مذهبية – كما لا تهدر حق العصبيات الأصغر في قدر ما من التمثيل والمشاركة في علاقات السلطة والنفوذ، وفي قدر من أقساط وعوائد هذا النفوذ والسلطة على جمهور العصبيات غير الغالبة أو غير المتسلطة.

- غياب مثير للأدوات والمؤسسات السياسية الحديثة مثل الأحزاب والنقابات والمنظمات الشعبية، الأمر الذي يترتب عليه غياب كلي للحياة السياسية! وإذا كان بعضٌ من هذه الدول يشهد تجاورا مفارقا بين هيكل سياسي عصري وهيكل سياسي تقليدي، مثل لبنان والأردن والكويت و – إلى حد ما – اليمن وموريتانيا، فإن بعضا آخر منها يفتقر حتى إلى ذلك الهيكل السياسي العصري ولا يعرف من علاقات التمثيل والمشاركة إلا ما تحصل لديه من الموروث السياسي التقليدي! وهو ما يَفْشُو أمرُه في معظم بلدان الخليج.

- غياب معارضة سياسية بالمعنى العصري للكلمة، فلم تتخذ المعارضة التي نشأت في هذا المجال شكلا سياسيا صريحا، بل جنحت للتعبير عن نفسها في صورتين: صورة معارضة عصبوية تنهل من الميراث التقليدي وتكرسه، أو صورة معارضة دينية مذهبية تطيح بالسياسية أصلا وتؤسس الصراع الاجتماعي على مقتضى معياري صرف، يضيع في متاهاته معنى المصلحة الاجتماعية، وهي مبدأ كل سياسة أو فعل سياسي!

ج. مجال سياسي حديث صوريا: تتحدد معالم هذا المجال في وجود مظاهر حديثة للفعل السياسي، كوجود دستور وبرلمان منتخب وتعددية حزبية وتوافر قدر من الحريات العامة، إلاّ أن الطبيعة الشكلية لهذه المظاهر السياسية الحديثة، تبقى هي الضابط لمختلف تجليات الفعل السياسي، فتمارس جراء ذلك وظيفة إضفاء طابع الشرعية السياسية على المشهد السياسي ذي الطبيعة الشمولية، من خلال ديكور – مظاهر – ديمقراطي.

وفي نفس الإطار السابق، ينبني على الهندسة السياسية لهذا المجال، جملة من الآثار أهمها:

- انقسام المجال السياسي في ظل غياب قدر من التجانس الاجتماعي والوحدة الوطنية، إلى جماعات مختلفة ومتباينة عصبوية، تعجز عن توليد ولاء أعلى يتجاوز حدود عصبيتها، تكون فيه المواطنة هي أساس الفعل السياسي.

- يفضي الدفاع عن الكيان والمصالح العصبية: القبلية والعشائرية والطائفية، إلى مجال سياسي حديث تتقاسم في ظله أقساط السلطة، واشتراكا في التمتع بثمراتها. وهذا مما ينجب "الديمقراطية" الطائفية من النوع التشاركي، في حالة لبنان، وما يناظرها

من "ديمقراطية" توازنية عصبوية من النوع القائم في اليمن.

- تسلط عصبية واحدة على أعلى السلطة، ليس على النحو السائد في المجال التقليدي المشار إليه سلفا، بل على نحو حديث من خلال "الحزب القائد"، والدستور الممنوح، والبرلمان"المنتخب" (المعين)!

- ضيق الهامش السياسي الحديث وتعرضه للمراقبة والتبديد المنهجي، في ظل وجود حياة سياسية حقيقية ومجال واسع من الحرية ومن كفالة الحقوق المدنية والسياسية وانتظام الحياة النيابية فيها..الخ، من خلال تزوير إرادة الشعب في الاقتراع الانتخابي، سواء بتدخل الإدارة أو بالاستعمال غير المشروع للمال لشراء الذمم وإفساد الحياة السياسية، وهي حالة لها صور متعددة في العالم العربي كمصر والمغرب وغيرها.

- ارتكاز المجال السياسي على مظاهر مشاركة صورية، لم ترق بعد إلى مستوى المشاركة السياسية الفعلية المتوازنة، ليس بسبب ميزان القوى غير الراجح لقوى المعارضة فحسب، بل لأن طبيعة النظام السياسي في هذا المجال – وهي الحداثة الشكلية المستعارة – لا تقود موضوعيا سوى إلى توزيع غير متكافئ للسلطة فيه!.

وفي الجملة يمكن تلخيص عناصر التحليل السالفة، في الجدول التالي:

جدول رقم (01): يمثل أنماط المجال السياسي في العالم العربي

المجال	منعدم	تقليدي	حديث
قوامه	السلطة	العصبية الأهلية والسياسية	المجتمع السياسي
سماته	القمع والإقصاء	المشاركة التقليدية	المشاركة الصورية
طبيعته	المصادرة الاحتكار	التوازن العمودي	التوزيع اللامتكافئ للسلطة
النظام السياسي	شمولي مغلق	عصبوي	حداثي شكليا

المصدر: بلقزيز، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 25.

والجدير بالملاحظة أنّ أغراض التحليل العلمي، التي اقتضت تصنيف المجال السياسي بالصورة التي تقدمت، لا تعفينا من إبراز علاقة التداخل بين المجالات الثلاثة، وفقا لما يحدده بلقزيز في معطيات ثلاثة، هي:(30)

المعطى الأول: هو أن النمط الأول الذي ينعدم فيه وجود مجال سياسي، قد يتداخل مع النمط الثاني (التقليدي) - والعكس صحيح- فينجم عن ذلك قيام مجال سياسي تقليدي ينهل طبيعته من المجال الأول، بحيث يقوم على القمع والإقصاء، لا

على المشاركة التقليدية للعصبيات الصغرى، ويصبح مُصادراً ومُحتكراً من قِبَل العصبية الغالبة بدلا من أن يكون متوازنا على صعيد التكوين السياسي للسلطة.

المعطى الثاني: يتمثل في أن النمط الأول من المجال السياسي (المنعدم) قد يتداخل مع النمط الثالث (الحديث)، فيستعير منه بعض سماته الشكلية (الحزب السياسي، والجبهة الوطنية، والدستور، والاقتراع الانتخابي، والبرلمان...) بعد إفراغها من أي مضمون سياسي، وتحويلها إلى مجرد ديكور خارجي لتلميع صورة النظام السياسي والإيحاء بحداثته.

المعطى الثالث: يتمثل في واقع التداخل بين النمط الثاني (المجال التقليدي) والنمط الثالث (الحديث)، وتنجم عنه استعارة المجال التقليدي لبعض قشور الحداثة السياسية لتغطية قاعه العصبوي المتأخر، من قبيل الحزب السياسي (الذي يصبح جهازا سياسيا للطائفة أو المذهب أو القبيلة!)، أو الانتخابات (التي لا يُنْتَخَب فيها المواطنون، بل يَنْتَخِبُ فيها جمهور كل طائفة أو قبيلة مرشّحي عصبيته الأهلية!)...الخ!.

أزمة المشاركة السياسية:

تدلل مجمل عناصر التحليل السابقة – خاصة ما تعلق منها بطبيعة المجال السياسي – بصورة لا مجال فيها للشك، أن المشاركة السياسية في الواقع العربي والإسلامي تعيش حالة الأزمة، بما يشير إلى صعوبة توليد هذا الفعل السياسي في الواقع العربي والإسلامي.

وعلى الرغم من أن الرصيد التاريخي للأنظمة السياسية العربية المعاصرة، في ما يتعلق بإعمال حق المشاركة السياسية، في فترة ما قبل الاستقلال وما بعد قد انتهى إلى الإخفاق، فإنه لا يمكن اعتبار هذا الرصيد خاويا تماما، إذا ما تتبعنا المسألة في مسارها التاريخي الممتد. ولعل ذلك هو الذي حدا بأحد الباحثين، إلى القول إن:" إخفاق النظم العربية المعاصرة في توسيع قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطية يشكل نتوءا شاذا في التطور التاريخي لوطننا العربي، الذي عاش في ظل الدولة الإسلامية الكبرى حتى نهاية العصر العباسي الأول صورة من أنقى صور المشاركة والديمقراطية في التاريخ الإنساني، ولنتذكر في هذا الخصوص مبدأ الشورى والبيعة واحترام كرامة وحرية الإنسان وحق مقاومة الطغيان"[31].

عوامل أزمة المشاركة السياسية:

وفقا لاعتبارات التحليل، التي تجلى من خلالها المجال السياسي، كما مر بنا تتضافر عدة عوامل ذات أبعاد مختلفة، في تشكيل هذا المجال، الذي أضحى بحكم هذه العوامل يعيش حالة الأزمة، وهي حالة

عامة، عادة ما يصطلح عليها في الأدبيات السياسية بأزمة الديمقراطية، التي يؤدي تحليليها النهائي إلى أنها مركبة من عدة أزمات، من أبرزها أزمة المشاركة السياسية، إضافة إلى أزمات أخرى كأزمة الحريات وأزمة الشرعية السياسية، وأزمة حقوق الإنسان، وما إلى ذلك.

يتعلق الأمر هنا بجملة من السمات، التي تدور في الجملة حول جانبي العلاقة السياسية موضوع الدراسة، من حيث بناء الدولة القطرية باعتبارها الإطار السياسي الأشمل الحاضن لكل التفاعلات الاجتماعية، والسياسية منها على وجه الخصوص، ومن حيث جنوح الأنظمة الحاكمة نحو مركزية السلطة السياسية، المعطلة لمجمل أوجه العلاقة السياسية الأخرى، إضافة إلى ضعف وهشاشة الثقافة السياسية لدى المعارضة بوجه عام والحركات الإسلامية على وجه الخصوص، وهو ما يشير إلى ضعف الوعي بحق المشاركة السياسية، وضعف المطالبة به، وانتهاء بمحدودية دور المجتمع المدني في احتضان فعل المشاركة السياسية، أو تأطيره في المشهد السياسي بالصورة التي يؤدي فيها إلى حيوية هذا المشهد، وتكامل العلاقة السياسية فيه.

1 الأزمة البنيوية للدولة:

عادة ما توصف الدولة في العالم العربي والإسلامي بأنها دولة حديثة، تعود في أصولها الأولى إلى الظاهرة الاستعمارية التي عرفتها المنطقة، وذلك في معرض مقارنتها بنموذج الدولة الغربية، من حيث تاريخها وطبيعة المؤسسات التي تحتضنها وتؤطر المجتمع فيها.

وعلى الرغم من أن هذا الوصف لا يصمد كثيرا أمام الذاكرة التاريخية للمنطقة، حيث تدل التجربة الحضارية للعالم الإسلامي على رسوخ مفهوم الدولة وامتداده إلى حقب تاريخية عميقة، فإنّ المنطق الذي يقوم عليه هذا البحث، باعتباره يجري من جهة في الحقبة المعاصرة، ويتناول بالدراسة ظاهرة المشاركة السياسية، من حيث رصد مختلف التأثيرات المتعلقة بها، وفي تفاعلاتها الراهنة تحديدا، يقتضي التوقف عند مظاهر الأزمة البنيوية لهذه الدولة، خاصة وهي ذات تأثير مركب، من جانب الأداء ومن جانب العلاقة مع المجتمع.

وتتجلى أهم مظاهر هذه الأزمة في العناصر الموجزة التالية:

أولاً: ضعف مصادر الشرعية:

وهي من أعمق المظاهر دلالة على خطورة هذه الأزمة، وفعلها المتعدي لطبيعة العلاقة السياسية، وكما يقول هدسون M. Hudson:"إن مسألة الحكم المركزية في العالم العربي، هي مسألة الشرعية السياسية. إن النقص الحاصل في هذا العنصر السياسي الذي لا غنى عنه، هو السبب الأكبر للطبيعة المتقلبة للسياسة العربية وللسمة الاستبدادية وغير المستقرة للحكومات العربية القائمة"[32].

ومكمن الخطورة كما يرى برهان غليون، في تعثر هذه الشرعية في أن تكون: "وعاء السياسة وطنية، أو تعكس المصالح الوطنية العامة. فهناك استراتيجيات فئوية وخاصة تعوق نضوج الدولة كوعاء للمواطنة، وتأكيد أهمية الدولة القانونية والديمقراطية كوعاء لتنمية مفهوم المواطنية مقابل مفهوم الزبونية والمحسوبية، ويتجاوز الولاءات الدينية والقبلية نحو الولاء للدولة والقانون"[33].

ويمتد تأثير هذا الضعف وآثاره المدمرة إلى مختلف جوانب الحياة، في مختلف الدول العربية وأنظمتها السياسية، مما قد يؤدي إلى انحطاط الدولة وسقوطها على غرار المصير الذي آلت إليه الدولة في نماذج الحرب الأهلية، كما جرى في لبنان والسودان، أو سقوط الدولة كما جرى في العراق، أو تلاشيها كما جرى في الصومال هي مجرد أحد أشكالها لا غير[34].

ثانياً: ضعف البناء المؤسسي:

تشهد الدولة القطرية حالة إرباك حقيقي جراء عدم استكمالها مقوماتها الأساسية، سواء فيما يتعلق ببنائها المؤسسي، أو باستقلالها الذاتي عن شخص الحاكم، الذي يمارس سلطة الدولة بغض النظر عن صفته وطريقة وصوله إلى السلطة، فتصير السلطة هي حاضنة الدولة وليس العكس، ويترتب على ذلك أن أي تهديد للحاضنة، ينظر إليه على أنه تهديد للدولة[35].

ثالثاً: ضعف وهشاشة الدولة:

على الرغم من التضخم الكبير في أجهزة الدولة، وضخامة إنفاقها العام، وتوسع أدوارها، فإن نموذج الدولة يتصف بالضعف والهشاشة في أدائها العام، على مستويات عدة. "سواء في ما يتعلق بقدرتها على خلق علاقة صحية وصحيحة مع مجتمعها، أو إيجاد إجماع عام بين مواطنيها حول القضايا العامة والكبرى، أو بقدرتها على تعبئة الموارد وتخصيصها بفاعلية، أو بقدرتها على تبني وتنفيذ الخطط والسياسات الملائمة لمواجهة المشكلات والتحديات المجتمعية، فضلا عن ضعفها في تأكيد معاني الاستقلال الوطني، وتقليص قيود التبعية للعالم الخارجي"[36].

رابعاً: توتر العلاقة المتبادلة بين الدولة والمجتمع:

تتجلى علاقة التوتر هذه في الفجوة الآخذة في الاتساع والتعمق المستمرين بين الدولة والمجتمع، وهي علاقة تجمع أغلب الدراسات المفسرة لها، على أن سببها يعود لعدم تمثيل الدولة بمختلف أجهزتها وممارساتها وسياساتها لمصالح وأهداف وطموحات مختلف القوى الاجتماعية المكونة لها.

وقد ترتب على ذلك، أن سيطرت الممارسات القمعية في سبيل السيطرة على المجتمع، وتعطل قنوات المشاركة السياسية المؤسسية، واستهداف الدولة ورموزها من

خلال العنف السياسي، إضافة إلى استشراء مظاهر الفساد السياسي والإداري، في ظل غلبة الطابع البيروقراطي على العملية السياسية، وهو ما أدى في الجملة إلى عجز الدولة في المحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه[37].

خامساً: غلبة الطابع الريعي وشبه الريعي:

تأخذ الدولة القطرية طابعا ريعيا أو شبه ريعي، بما يشير إلى أنها تحصل إيراداتها من مصادر خارجية في شكل ريع، ويشكل الإنفاق العام جزءا كبيرا من ناتجها المحلي الإجمالي، وهذا ما يعزز من إمكانيات السيطرة لديها، لكونها تصبح مصدر الثروات الخاصة والموزع للخدمات والمزايا، ومصدر التوظيف والتشغيل، فيقل في ظل ذلك مطلب المشاركة السياسية. ودون فارق كبير بين الطابعين – الريعي وشبه الريعي – تعتمد الدولة شبه الريعية في جانب من إيراداتها على مصادر خارجية أخرى غير نفطية، مثلما هو في الطابع الريعي، حيث تضطر هذه الدولة إلى فرض الضرائب على مواطنيها، وتبني سياسات اقتصادية تقشفية، والسماح لمواطنيها بهامش من المشاركة السياسية المحسوبة[38].

سادساً: استشراء الفساد السياسي والإداري:

يأخذ الفساد السياسي والإداري في الدول العربية والإسلامية طابعا هيكليا، وقد أصبح يمثل جزءا من بنية الدولة، انطلاقا من فساد القمة الذي ينخرط في ممارسته بشكل مباشر أو غير مباشر أعداد من شاغلي المناصب السياسية والإدارية والاقتصادية العليا في الدولة، وانتقالا إلى الفساد على مستويات إدارية ووظيفية أدنى، أي يمتد إلى القاعدة. وتعد هذه الصور من الفساد حاجبة للفعل السياسي الديمقراطي، إذ أنه لا يُنتظرُ من دولة يشكل الفساد عنصرا في بنيتها أن تتبنى نهجا ديمقراطيا حقيقيا وجادّاً، لأن من مقتضيات ذلك إلى جانب أشياء أخرى المسؤولية والرقابة والمحاسبة والشفافية، بينما الفساد يتنافى مع كل هذه الأشياء، بل لا يستشري الفساد إلاّ في حالة غيابها أو عدم فاعليتها[39].

سابعاً: التبعية الهيكلية للخارج:

تلعب التبعية على غرار العناصر السالفة، دورا معيقا لقيام مجال سياسي قوامه حرية العملية السياسية، إذ لا يمكن أن تكون الدولة التابعة دولة حريات، نظرا لعلاقات الارتباط القائمة بين مصالح بعض القوى الاقتصادية والسياسية واستمرار علاقات التبعية، فتعمل النخب الحاكمة على تكريس هذه التبعية، وتستخدم القوة لمواجهة أية قوى أو تيارات داخلية ترفض هذه النوعية من العلاقات وما يترتب عليها من آثار وتداعيات[40].

2. مركزية السلطة السياسية:

في ظل المظاهر السالفة الذكر، يتمحور الفعل السياسي في عمومه حول السلطة السياسية التي تأخذ طابعا مركزيا، فتتقلص بذلك مساحة ودور مختلف القوى الاجتماعية، في رسم معالم الفعل السياسي، فضلا عن الأفعال الأخرى، إذ يبقى دور هذه القوى هامشيا، إذا ما قيس بأدوار السلطة المركزية، وتتجلى مظاهر هذه المركزية السلطوية في أساسين هما:[41]

- تركيز السلطة عسكريا وسياسيا وأمنيا في شخص رئيس الدولة، وقد اقتضى هذا الأمر الاعتماد الكلي على ضبط المواقع الإستراتجية الحساسة سياسيا وأمنيا، من أجل دعم وحماية السلطة، مما أدى إلى أهمية العنف و القمع في الحفاظ على الاستقرار السياسي.

- الدور المتضخم للجهاز الإداري في الاقتصاد بعد أن انتزعت الدولة لنفسها الدور الرئيسي في تسيير معظم المؤسسات الاقتصادية، فأصبحت الدولة ربة العمل، والهيئة الموظفة الرئيسية للقوى العاملة، وقد اكتسبت الدولة عن طريق احتكار السلطة الاقتصادية قوة إضافية مكنتها من إحباط أي مبادرة سياسية للخروج من هذا الشباك المحكم.

وفي ضوء هذا الدور المتضخم للسلطة السياسية، تتجلى أهم مظاهر النموذج التسلطي في المنطقة، مع ملاحظة أن التطورات السياسية المتلاحقة، قد أدت إلى إقرار نوع من الانفتاح السياسي المقيد، الذي سيتم تناول بعض جوانبه لاحقا، مع بقاء هذه المظاهر الأساسية راسخة في الغالب، وهي تلك التي تدور حول ما يلي:[42]

أ. محورية وضع القيادة ودورها في النظام السياسي، فالذي يتفحص واقع الأنظمة الحاكمة في المنطقة – مع التسليم بوجود قدر من التمايزات الشكلية – يلاحظ أن القيادة (شخص الحاكم) – أيا كانت صفته: رئيسا، أو ملكا، أو أميرا، أو شيخا- يتم الارتفاع بها تقريبا إلى مستوى"التأليه العملي"، كما أن شخصه يتطابق مع الدولة والنظام، ويعد المحور الذي تدور حوله وترتبط به – وجودا وعدما- كافة ديناميات العملية السياسية... ويترتب على ذلك وجود شبه احتكار للقوة السياسية، فالقيادة الحاكمة تحاول أن تجمع بين أيديها وتحتكر كافة مصادر القوة السياسية من خلال استتباع كافة أشكالها وتنظيماتها (أحزاب ديكورية، القوات المسلحة، الشرطة، أجهزة الإعلام.. الخ).

ب. غالبا ما تقيم القيادة السياسية في هذا النمط حزبا سياسيا – وحتى عددا من الأحزاب الديكورية – تستخدمه كغطاء تمارس عبره الاحتكار والهيمنة السياسية،

وتبقيه على قمته مادام يحقق لها هذا الهدف، ولكنها لا تمد بصرها أبعد من ذلك، أي لتجعل منه حزبا حقيقيا بالمعنى السياسي.

ج. يهتم هذا النمط من الأنظمة – بصفة أساسية- بالسيطرة على ما يعد البعض أدوات للقمع الجسدي: كالجيش والبوليس بأشكاله المختلفة، وأدوات القمع الفكري: كالاتصال، وأجهزة الإعلام، والتعليم، وتستخدم الثانية- بالأساس- ليمارس من خلالها الدعاية السياسية، فإذا لم تعد فعالة ارتكن للأولى التي تعد الوسيلة الفعالة للحفاظ على بقاء النظام السياسي الحاكم.

د. يعلن هذا النمط من الأنظمة السياسية التسلطية أن معيار شرعيتها هو الكفاءة والقدرة على الإنجاز وتحقيق الاستقرار، ويلاحظ أن أي تحليل جاد لمحتوى الخطاب السياسي للقيادات الحاكمة في المنطقة سوف يصل إلى أن هذه هي المؤهلات والبرامج التي تتقدم بها للتجديد ونيل الثقة.

هـ. تجد الأنظمة السياسية التي تنتمي إلى هذا النمط- عادة- سندها الأخير خارج الحدود، أي في القوى والإرادات الأجنبية، وذلك لاعتبارات مختلفة.

وعلى الرغم من الصفة السلبية المصاحبة لهذه المظاهر، المتمثلة كما أشرنا سالفا في الطابع الشخصي، فإنّ ما يترتب عنها من نتائج يعد زيادة في سلبية الفعل السياسي، حيث أصبحت هذه النتائج محورا للعمل السياسي، ومؤشرا سلبيا لعلاقة المواطن بسلطته، ومن أهمها: (43)

- القطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع.
- انعدام الثقة بين الحكام والمحكومين.
- تنامي العنف الشعبي ضد سياسات السلطة، وزعزعة أسسها، حتى أصبحت لغة القوة هي اللغة الوحيدة في التعامل بين جميع الأطراف.

وفي ظل هذا الواقع السلطوي بمظاهره المتعددة، ونتائجه الحادة لرسوخ الفعل السياسي، على أسس من الشرعية السياسية، والتمثيل الديمقراطي الفعلي، يبقى لنا أن نشير بما فيه الدلالة لأهم الخصائص التي انطبعت بهذا الفعل، وشكلت بصورة أو بأخرى أهم تجلياته، وهي كما يلي: (44)

1. الممارسة الشخصية للسلطة، أو ما يسمى بـ" تشخيص السلطة"، بمعنى تمتع الرئيس بسلطة شخصية مطلقة في صنع القرارات، على الرغم من الوجود الشكلي للمؤسسات السياسية.
2. الاقتراب من الرئيس كمحدد للتأثير السياسي.

3. انعدام الرسمية في عملية اتخاذ القرارات المتعلقة بالمجتمع والدولة، ليتم الأمر في إطار العلاقات الشخصية.

4. الصراع المتوازن، بمعنى لجوء القائد إلى إثارة الصراعات والانقسامات بين أعضاء النخبة السياسية (الدائرة الضيقة)، لمنع ظهور بؤر ومراكز للقوة والتأثير مستقلة عن شخص القائد مع إتباع الأسلوب نفسه مع المعارضة لمنع تكتلها في جبهة قوية معارضة، أو في التعامل مع الجيش، وبخاصة عن طريق إقامة تنظيمات شبه عسكرية لموازنة وضبط قوة الجيش.

5. القوة العسكرية: وتعني أمرين: أولهما، اعتماد القيادات العربية على الجيش والتنظيمات شبه العسكرية لحماية وتأمين استمرارها في الحكم، وقمع الاضطرابات التي تعجز قوى الأمن عن مواجهتها. وثانيهما، تأسيس بعض القيادات العربية لشرعيتها على أساس ما أظهرته من بسالة وتحد في المعارك والحروب.

6. التبرير الديني للسلطة، بمعنى تأسيس ممارسة السلطة على المنطق الديني – الإسلامي، على سبيل المثال استناد القيادة الأردنية والقيادة المغربية على الانحدار من نسل النبي صلى الله عليه وسلم، واستناد القيادة السعودية إلى المبادئ الوهابية، واستناد القيادة العمانية إلى المذهب الإباضي، فضلا عن تظاهر القيادات العربية كافة بأن سياساتهم تتفق مع القيم الإسلامية.

3.ضعف الثقافة السياسية:

تعتبر الثقافة السياسية من أهم المحددات الأساسية للمشاركة السياسية بوجه عام، ذلك أن هذه الأخيرة ترتبط بما يستقر في الثقافة السائدة من تقدير لأهميتها وقيمتها، وهل هي من القيم الأساسية أم من القيم الهامشية؟. فتغدو الثقافة السياسية من ثمّة إما ثقافة مشاركة أو غير مشاركة.

وعلى الرغم من أن المخزون القيمي للثقافة في العالم العربي والإسلامي، يزخر بكثير من القيم الراسخة، التي تم بيانها فيما سلف، والتي يُفترض أن تكون الثقافة السياسية في ظلها ثقافة مشاركة، كقيم التسامح والحرية والعدل والشجاعة والمسؤولية وما إلى ذلك، فإنّ الإطار السياسي العام كما أشرنا إليه سلفا، لا يساعد على إبراز هذه القيم، بل أكثر من ذلك هو أفولها أو تغييبها كي لا تكون مصدرا لتجليات الفعل السياسي في أبعاده المختلفة، وتبقى العبرة كما يشير كل من علي الدين هلال ونفين مسعد بطبيعة الظروف والقيادة السياسية التي تساعد على إبراز مجموعة معينة من القيم على حساب غيرها[45].

و موازاة مع هذا تنتشر ثقافة سياسية تحمل قيماً - بشكليها التقليدي والحديث

- لا تشجع على تبني الديمقراطية كنظام سياسي، بل إنه كما يقول برهان غليون: " يكاد يكون هناك إجماع، على أن هذه القيم ليست قريبة جدا من الديمقراطية، إن لم تكن بعيدة عنها. والقيم الحديثة المرتبطة بالنظم التي ترسخت أركانها منذ الاستقلال أكثر بعدا عن الديمقراطية من القيم التقليدية، بالرغم من المظاهر. فإذا كانت نقاط الضعف في منظومات القيم التقليدية نابعة مما كانت تعكسه وتعبر عنه من ذبول للروح المدنية، أي لروح الاجتماعي المدني السياسي وبالتالي من نزوع عميق إلى الانطواء على الذات، والأسرة والقبيلة والحي والطائفة والمدينة والقطرية الضيقة، وهو نزوع مدمر، ومانع من نشوء أي مفهوم فاعل للمصلحة العامة والوطنية، فإن عيب القيم الحديثة، كما تجلت في المجتمعات العربية، نابع من أنها تفتقر إلى الجذور الشعورية والتاريخية العميقة، وتتحول بالتالي إلى قيم استهلاكية، أي إلى وسائل تُستخدم لتلبية المطالب الأنانية والشخصية النابعة من الانطواء المذكور والعصبيات المرتبطة به. إن مشكلتها الرئيسية أن أحداً لا يؤمن بها إيمانا حقيقيا، والكل يستخدمها كواجهة للتغطية على قيم الأنانية والسوقية، والنفعية السطحية والفردية المريضة"[46].

ومن الناحية النظرية، يُفترضُ أن تلعب الثقافة السياسية دور المعزز لعملية التحول الديمقراطي، غير أنّ استصحاب عناصر التحليل السابقة من أزمة الدولة القطرية، ومركزية في السلطة السياسية، ومحدودية دور المجتمع المدني كما سيتم بيانه لاحقا، في ظل دور القيم المعيق كما أكده غليون في الفقرة السابقة، يقودنا إلى القول: إنّ كل هذه العناصر لم تسمح ببروز ثقافةٍ سياسيةٍ مرسخةٍ لتحولٍ ديمقراطيٍ حقيقيٍ، بل إن ما هو منتشر منها، يكرس ويعيد إنتاج ممارسات التسلط والاستبداد، والرضوخ والرضا بالهامش المتاح من العمل السياسي، وسيادة ثقافة العزوف عن المشاركة السياسية.

ولذلك تتجلى ضمن الوجه الثاني للعلاقة السياسية - المعارضة السياسية بشكل عام- ثقافة سياسية من خلال نفس المنطق القائم على الاستبداد في الوجه الأول – الأنظمة الحاكمة- كونها تستجيب له وتشكل في المحصلة علاقة استبدادية، ففي مقابل إرادة التسلط والاستبداد يأخذ الجانب الآخر من العلاقة، الصور السلبية المبينة أعلاه، وكما يلاحظ سيف الدين عبد الفتاح، فإن: " العلاقة الفرعونية في سمتها الاستبدادية بدأت تتسرب للواقع العربي والإسلامي ببعض خطوطها، من حيث الرضا بالطواغيت... والطغيان وفق هذه السمة الاستبدادية ليس إلا إرادة فاعلة في التسلط

وطاعة جاهلة وانقيادا قابلا لفعل التسلط فبين الفاعل والقابل استخفاف وطاعة"[47].

في ظل هذا الوضع القائم ضمن محوري إرادة التسلط والقابلية له، يتم تقدير الثقافة السياسية، على أساس أنها ثقافة ضيقة، ترتبط أكثر بعملية التعبئة ليعود بعدها المواطن إلى سلبيته[48].

ويعود تفسير هذه السلبية إلى عدم الاعتقاد وعدم الاقتناع بجدوى المشاركة السياسية والعملية الديمقراطية ككل، وحسب تصور برهان غليون للمسألة فإنّ: " هناك بين من يتحدث اليوم عن الديمقراطية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بمادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون شعارا مفيدا للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تحظى في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي، نظرا إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراطي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تؤلف في الوقت الراهن وسيلة للتغطية على الأزمة الاقتصادية والتقصير الرسمي في هذا المجال أو ذاك، ومن ثمّ أن تكون متنفسا للناس في جو الضائقة الراهنة. وليس هناك إلاّ فئة قليلة من السكان، وأصحاب الرأي من يعتقد بالفعل بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقها... وأن تمثل القيم الديمقراطية هو وحده الكفيل بتأمين شروط نشوء سلطة مستقرة، وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس"[49].

وعلى ما يبدو فإنّ مسألة رسوخ الثقافة السياسية لإحداث أي تحول ديمقراطي حقيقي، أمر من الضرورة بمكان، غير أن مسار التجربة المعاصرة، في العالم العربي والإسلامي لا يسعفنا في الحكم عليها بالإيجاب، في ظل ما يسميه برهان غليون بتشوش الوعي[50]. ذلك أنّ: " المسيرة الديمقراطية لا تزال بحاجة إلى بلورة مفهوم الممارسة الديمقراطية في البيئة العربية، أي إلى توطين الفكرة والرؤية والمفهوم، بقدر ما هي بحاجة إلى تنمية القيم والمثل المرتبطة بها. ولو دققنا النظر بحقيقة الثقافة السياسية لجيل النخبة الحاكمة اليوم... وبالقيم التي استلهمتها في حكمها... لأدركنا، دون أي شك، أن ما نعيشه اليوم وما وصلنا إليه في أوضاعنا السياسية... ليس غريبا، ولا مستحيل التفسير. ولهذا فإن العمل على صعيد تطوير الوعي السياسي ما يزال ضرورياً وأساسياً جداً، وأن النضج السياسي لم يتحقق بعد في هذا المجال "[51].

وعلى العموم فإنّ تجاوز وضع ما يجب أن يكون عليه الحال، إلى حدود ما هو كائن فعلا، في معظم الدول العربية والإسلامية، من أجل اختبار مدى توفر هذا الوعي السياسي، يُنبِّئُنَا عن اختلال العلاقة

السياسية، لصالح النخب الحاكمة على حساب النخب المحكومة، حيث يبرز لنا هذا الواقع انقسامه إلى نخب أو جماعات سياسية خارج دائرة الحكم، تؤمن بالمشاركة وبأهميتها، ولكن ليس لها القدرة على تحويل هذا الاهتمام إلى واقع، نظرا لقيود وحدود المشاركة السياسية والقانونية والمالية وغيرها، ونخب سياسية حاكمة، لديها القدرة والوسائل على الانتشار داخل الجماهير، ولكنها لا تؤمن بالمشاركة و لا تهتم بها بالدرجة الكافية، ومن ثم فهي تستغل إمكانياتها لنشر ثقافة عدم المشاركة أو مشاركة التأييد أو المشاركة السطحية التي تهدف إلى التثبيت والتدعيم والمحافظة في مقابل التعديل والتغيير والتطوير، وتبقى مع ذلك كله القضية مرتبطة بمدى إيمان النخبة التي تمتلك إمكانيات ووسائل نشر ثقافة المشاركة بمبدأ تداول السلطة، مما يدفعها إلى تخفيف أو إزالة قيود الانتشار أمام النخب خارج الحكم من ناحية واستخدام إمكانياتها الذاتية لحث المواطنين على المشاركة من ناحية أخرى. وهي معادلة صعبة واختبار حقيقي لدعاوي الديمقراطية واتساع نطاق المشاركة[52].

4. عدم فاعلية المجتمع المدني:

غني عن البيان الدور الذي يحتله المجتمع المدني، بمؤسساته المختلفة السياسية منها والاجتماعية عامة، في دفع عملية التحول الديمقراطي، بل إن أمر رسوخ تقاليد ديمقراطية حقيقية، مرهون بمدى نضج هذا المجتمع سواء في بنيته الداخلية أو في أدواره الاجتماعية، وهو ما يؤدي في الجملة إلى بروز تقاليد سياسية تزدهر في ظلها ثقافة المشاركة السياسية.

وعلى الرغم من رسوخ فكرة المجتمع المدني أو ما يدل عليها في التراث العربي الإسلامي، فإنّ مسار التجربة المعاصرة أفضى إلى عدم فاعليته، في أن يكون المؤطر الحقيقي للتحولات الاجتماعية والسياسية منها على وجه التحديد.

ويمكن أن نقول في هذا الإطار، أن فكرة المجتمع المدني فكرة نسبية، وهي ليست حكرا على الغرب الرأسمالي، مثل غيرها من الظواهر والمفاهيم الإنسانية الأخرى. فهذه الظاهرة عرفتها خبرات مجتمعات ودول عديدة، لكن الفارق يكمن في درجة نضج المجتمع المدني وتبلوره في الحالتين. وقد تطور ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث من حيث دلالته على استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، ما يمكن أن نسميه اصطلاحا "المجتمع الأهلي" في التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي[53].

ومع تأكيدنا على رسوخ هذه الفكرة، فإنه من اللازم أن نلفت النظر، إلى أن عدم الفاعلية المشار إليها، لا تعود للإطار السياسي الضابط للعلاقة بين المجتمع المدني في العالم العربي والإسلامي فحسب، مثلما سيتم بيانه لاحقا، بقدر ما يعود إلى البنية الهيكلية للمجتمع المدني ذاته، التي يستمر فيها التأثير المتزايد للتكوينات الاجتماعية التقليدية (العشائرية والقبلية والطائفية) في الحياة السياسية، وشيوع ظاهرة ترييف المدينة*، وتراجع دور المدينة التي لعبت دورا تاريخيا، في الدول الأوربية، في نشأة مؤسسات المجتمع المدني وتكويناته وتطورها، واحتضان حركته على نحو فعال باتجاه المسألة الديمقراطية، مما يؤدي إلى عدم فاعلية المجتمع المدني، لتعلق الأمر بانتفاء وإقصاء فكرته في الواقع العربي والإسلامي[54].

وفي إطار النظرة المعاصرة للمجتمع المدني، تفصح العديد من الدراسات، عن محدودية دور المجتمع المدني في أن يمثل عامل حراك سياسي، في مجتمعات بيئة الدراسة، ويؤكد في هذا الشأن الدكتور أحمد شكر الصبيحي، في دراسته لمستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي أن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة في معظم الوطن العربي، تتسم بالتوتر في الغالب، بل يمكن القول بالانقطاع[55].

وحسب حسنين توفيق إبراهيم، فإن استعراض العديد من الدراسات التي تناولت المجتمع المدني في الدول العربية والإسلامية، يكشف أن هناك تفاوتات بين الدول العربية من حيث وجود المجتمع المدني ودرجة تطور تنظيماته ومدى فاعليته وتأثيره في الحياة السياسية[56].

ويمكن أن نؤكد مرة أخرى على اختلال التوازن بين الدولة والمجتمع، كعامل من أهم عوامل عدم فاعلية المجتمع المدني، ففي ظل الأزمة البنيوية التي تعاني منها الدولة في المنطقة، يظهر سلطان الدولة الممتد، وهنا تبرز مشكلة المجتمع المدني التي تتركز في: "انتشار سلطة الدولة في كل مجالات الحياة المجتمعية، مما يجعل هذه السلطة أداة مراقبة مستمرة وعائقا أمام إمكانية تحرر الأفراد واستقلال المؤسسات الاجتماعية. فالدولة العربية تكتسح كل مجالات الحياة المجتمعية في إطار مشروع شمولي لـ"دولنة" المجتمع، ومنع قيام أي حركة تجنيد اجتماعية تحد من سلطاتها"[57].

ومن هذا المنطلق يلاحظ أن الدولة تتبنى سياسة قوامها الاحتكار والمصادرة، من خلال تبني مجموعة من الإجراءات المتفاوتة في شكل تطبيقها من دولة إلى أخرى، ومن أهمها:[58]

أ. السيطرة على الحكومة وحل البرلمان والمجالس المنتخبة وإعادة تشكلها بحسب إرادة السلطة، أو التدخل في العملية الانتخابية بما يؤدي إلى تشويه التمثيل الشعبي.

ب. إلغاء التعددية السياسية والتضييق على الأحزاب ومنعها من العمل العلني، ودفعها باتجاه العمل السري، كنتيجة للرفض المبدئي للحزبية كما هو واقع الحال في بلدان الخليج العربي، مما أفقد أي شرعية لمعارضة علنية، وترافق هذا مع تعليق الدستور، علما أن كثيرا من الدساتير العربية ولدت معطلة.

ج. العمل بقوانين الطوارئ والأحكام العرفية، مما يحول دون السماح بأية أدوار لمؤسسات المجتمع المدني.

د. تفكيك النقابات والاتحادات والمنظمات وجعلها أجهزة ملحقة بالسلطة والسيطرة الكاملة عليها، أو تكوين مؤسسات بديلة منها.

هـ. توظيف الإعلام للتلاعب بالجمهور وقناعاته باستخدام حجج وأغطية مختلفة.

و. توسيع الأجهزة الأمنية وإطلاق يدها في المجتمع، مما يجعلها دولة داخل دولة.

ز. اعتماد بعض النظم العربية آلية التعبئة الجماهيرية من خلال أبنيتها المكرسة لكسب التأييد الشعبي والمساندة الجماهيرية الواسعة. وإشكالية التعبئة أنها لا تتيح لمؤسسات المجتمع المدني المتعددة المشاركة الحرة والفعالة في أطر هذه الأنظمة، حيث تكون موجهة من قبلها لأجل تأدية وظيفة هامشية لا تمت بصلة لأغراض وجودها الحقيقية، وهي آلية بعيدة كل البعد عن الآليات الديمقراطية في العمل السياسي. لأنها لا يمكن أن ترقى إلى مستوى المشاركة السياسية، ولا يمكن أن تعوض منها أو تحل محلها، بل إنها عائق أمام المشاركة الجماهيرية لأنها مشاركة محكومة ومحددة من حيث مدى هذه الأنظمة ونطاقها وليست مشاركة حقيقية.

وفي الجملة يمكن القول إنه: "من حيث العلاقة مع السلطة، فإن هذه المنظمات عادة ما تعاني درجات متفاوتة من تدخل السلطة في شؤونها، بدءا من الضوابط التي تضعها لتأسيسها، مرورا بتوجيه أنشطتها وتعيين بعض ممثليها في الجمعية لهذا الغرض، وانتهاءا بتجميد عملها وأحيانا بحلها وتعقب ناشطيها"[59].

وأمام تغول دور الدولة، على اختلاف الدرجات والمستويات بين الدول العربية، فإن واقع المجتمع المدني ذاته، يكشف عن هشاشةٍ وضعفٍ أداؤه تحولان دون أن يكون مجالا سياسيا لفعل ديمقراطي حقيقي، وأدل على ذلك من واقع المعارضة السياسية التي تشهد أزمة مع ذاتها، كما يشير إليه عبد الإله بلقزيز[60].

وعلى العموم فإنه يمكن فهم هذه الهشاشة وهذا الضعف في ضوء القضايا والإشكالات التالية:[61]

القضية الأولى: غياب أو ضعف التماسك الداخلي لتنظيمات المجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، التي تعاني غياب أو ضعف التماسك الداخلي نتيجة لكثرة الانشقاقات والانقسامات داخلها، مما يضعف فاعليتها ويقلص من صدقيتها لدى الرأي العام، ويحد من دورها في التنسيق مع الأحزاب الأخرى بشأن عمل مشترك يستهدف تفعيل دورها في التعامل مع السلطة وتعزيز دورها في الحياة السياسية. وإلى جانب ذلك هناك اتجاه إلى تسييس العمل النقابي، مما يسهم في خلق انقسامات وصراعات، تكون محصلة للصراع والتنافس بين بعض الأحزاب والتيارات السياسية.

القضية الثانية: تمويل تنظيمات المجتمع المدني، حيث تبقى قضية تمويل تنظيمات المجتمع المدني إحدى أبرز الإشكالات والعقبات المرتبطة بنمو المجتمع المدني وتطوره في الوطن العربي، وخاصة أن الدولة في العديد من الحالات تستخدم سلاح التمويل لفرض سيطرتها على تنظيمات المجتمع المدني التي تتلقى هذا التمويل، ما يفقدها استقلاليتها، ويجعلها في العديد من الحالات مجرد امتدادات لأجهزة الدولة. كما تثار في هذا الشأن مسألة التمويل الأجنبي التي تثير إشكالات معقدة تؤدي في كثير من الحالات إلى حجب الشرعية عن المؤسسات المستفيدة من هذا التمويل.

القضية الثالثة: تأثير التكوينات الاجتماعية التقليدية في تنظيمات المجتمع المدني، والملاحظ أنه على الرغم من أن تنظيمات المجتمع المدني ترتبط في الأساس بالتكوينات الاجتماعية التي تقوم على أسس إنجازيه حديثة، كالتعليم والمهنة والدخل والطبقة... الخ، إلا أن الواقع الاجتماعي في العديد من الدول العربية قد انعكس على بنية بعض تنظيمات المجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، وبالتالي فإنه بدلا من أن تسهم الأحزاب في تقديم بدائل موضوعية حديثة للانتماء على النحو الذي يقلص من الانقسامات الرأسية التي تمثلها الانتماءات الأولية، أصبحت هذه الأحزاب أدوات لتكريس هذه الانتماءات. وأكثر من ذلك أن بعض الأحزاب والتجمعات السياسية تتجه في لحظات معينة إلى إحياء الانتماءات الأولية، وبخاصة خلال الانتخابات البرلمانية، لتدعيم قاعدة التأييد السياسي لها.

وهكذا يمكن القول إن هذه الأسباب في تجلياتها المختلفة، وسواء ما تعلق منها بطبيعة النظم السياسية، أو بالمشاكل البنيوية للدولة، أو بطبيعة منظمات المجتمع المدني ذاته، تؤكد محدودية هذا الأخير في تعزيز عملية التطور الديمقراطي على وجه العموم.

الخاتمة:

انطلاقا من محاور التحليل السابقة، تتجلى أهم الآثار في إطار أزمة عامة تشكل أزمة المشاركة فيها أحد أبعادها الرئيسية هي أزمة الديمقراطية، حيث تظهر لنا دلائل الواقع السالفة الذكر أبعاد ها الرئيسية على أكثر من صعيد، هي كما يلي:[62]

1. على صعيد الأنظمة العربية والتنظيمات السياسية التي تعتمد عليها يتراوح فيها تحريم الرأي الآخر وقمع القوى السياسية الأخرى من عدم الرضا حتى يصل إلى التصفية الجسدية.

2. اختلال العلاقة بين السلطة وبين الجماهير ناجم إما عن رفض مبدئي لدور الطبقات الشعبية في الممارسة السياسية الإيجابية، وإما عن قناعة بعدم مقدرة الجماهير الشعبية على قيادة زمام نفسها ومن ثم لابد أن تنوب عنها النخبة في إدارة شؤون الحكم، وإما عن خوف النخبة من القوى الشعبية التي قد تكون - لو أتيحت لها الفرصة- ذات اختيارات سياسية مغايرة.

3. إن معظم القوى السياسية العربية، تتسم غالبا بازدواجية واضحة في سلوكها السياسي وتتناقض غالبا ممارساتها مع الشعارات التي تطرحها، فمعظم هذه القوى يطرح الديمقراطية وينادي بها، وعندما يصل إلى السلطة ينفرد بها ويحارب القوى الأخرى ويقمعها بل ينتقل قمعه إلى الجماهير أيضا.

تتعلق إذن أهم أبعاد أزمة المشاركة السياسية ضمن هذا الإطار، بما أشرنا إليه سلفا بغياب الوعي الديمقراطي، ويكون من نتائج ذلك، تقلص مساحة المشاركة السياسية، وضيق شرائحها، جراء انتشار ثقافة سياسية غير مشاركة، وإضافة إلى ذلك فإن هذه المشاركة عادة ما تأخذ الطابع الشكلي الموسمي، الذي يأخذ في مجمل أبعاده شكلا تعبويا لإظهار المساندة الشعبية، وفي الجملة تكون لهذه الأبعاد آثار بالغة على المشاركة السياسية، وهي تعكس في الجملة حالة الانفصام النكد بين المخزون القيمي الذي تدل مؤشراته على جعل المشاركة من الأخلاق العامة التي يقوم عليها المجتمع ودلائل الواقع التي تشير إلى نفي المشاركة وحجبها من الإطار السياسي فضلا عن فضائها العام.

الهوامش:

(1)إبـــراهيم مـــدكور، معجـــم العلـــوم الاجتماعيـــة. القـــاهرة: الهيئـــة المصـــرية للكتاب، 1975، ص 545.

(2) ســـعد إبـــراهيم جمعـــة، الشـــباب والمشـــاركة السياســـية. مصـــر: دار الثقافـــة للنشر والتوزيع، 1984، ص30.

(3) David Sears, " Political Socialization". in: Fred Greenstein & Nelson Polsby (eds), Hand book Of Political Science, Vol.2, Massachusetts: Addison Wesley Publishing Company, 1975, p 95.

(4) كمال المنوفي، الثقافة السياسية المتغيرة. القـــاهرة: مركـــز الدراســـات السياســـية بالأهرام، 1979، ص 340.

(5)Verba, Nie, Participation and Political Equality: A Seven Nations Comparison. London: Cambridge University Press, 1978, p46.

(6)فيليـب بـرو، علـم الاجتمـاع السياسـي. (ترجمة د. محمد عرب صاصيلا)، بيروت: المؤسســـة الجامعيـــة للدراســـات والنشـــر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1998، ص 301.

(7) Samuel P Huntington & Joan Nelson, No Easy Choice: Political Participation in developing countries. London: England Harvard University Press, 1979, p3.

(8)Ibid. PP 5-8.

(9)محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسـلام وإعـلان الأمـم المتحـدة. ط3، مصـر: دار الكتب الإسلامية، 1984، ص 243.

(10)محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضـــرورات...لا حقـــوق. ط1، القـــاهرة: دار الشروق، 1989، ص28.

(11)سـيف الـدين عبـد الفتـاح إسماعيـل، النظريـة السياسـية الإسـلامية مـن منظـور حضـاري إسـلامي. الأردن: المركـز العلمـي للدراسات السياسية، ط1، 2002، ص 366.

(12) رواه أحمد والترمذي.

(13) رواه الإمام أحمد في مسنده.

(14) جمال نصار، " وجوب الأمر بالمعروف والنهـــي عـــن المنكـــر"، مجلـــة الرســـالة. العـدد10، فبرايـر، مـارس، أفريـل، 2004، ص 93.

(15)سـيف الـدين عبـد الفتـاح إسماعيـل، النظريـة السياسـية الإسـلامية مـن منظـور حضاري إسلامي. مرجع سابق، ص 365.

(16) محمد رشيد رضا، تفسير المنار. بيروت: دار الفكـــر للطباعـــة والنشـــر، ط2، د. ت نشـر، الجـزء الرابـع، ص 34،35، في جمـال نصار، مرجع سابق ،ص 93.

(17) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين. القـاهرة: دار الغـد العربـي، 1987، الجـزء الثـاني، ص 1193، نقـلا عـن جمـال نصـار مرجع سابق، ص 93.

(18)عبـد القـار عـودة، التشـريع الجنـائي في الإسـلام. القـاهرة: مؤسسـة الرسـالة، ط 13، 1994، الجزء الأول، ص 497.

(19) سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 370، 371.

(20) نفس المرجع السابق، ص 373، نقلا عن الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام. القاهرة: دار الحديث، د .ت ، ج1، ص 142.

21أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام. الكويت: دار القلم، ط2، 1983، ص51.

(22) سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 383.

(23) بسيوني إبراهيم حمادة، مرجع سابق، ص 98.

(24)نفس المرجع السابق، ص ص 99 - 120.

(*) العلاقة الفرعونية أو الفرعونية السياسية، اصطلاح سياسي يشير إلى النمط الاستبدادي والتسلطي في ممارسة الحكم، ويقدم الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، الرابطة السياسية الإيمانية في مواجهة الرابطة السياسية الفرعونية، في إطار تحليله لسمات وخصائص الواقع العربي والإسلامي المعاصر. يراجع في هذا الشأن: سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي. مرجع سابق، ص 253- 314.

(25) حامد عبد الماجد قويسي، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 36.

(26) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "التحديات السياسية الحضارية للعالم الإسلامي مع إشارة للتحديات السياسية الداخلية"، في مركز الحضارة للدراسات السياسية، أمتي في العالم. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002، ص 101.

(27) حامد عبد الماجد قويسي، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ط1، 1995، ص ص 36- 38.

(28) عبد الإله بلقزيز وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص 19.

(29) نفس المرجع السابق، ص ص 20- 25.

(30) نفس المرجع السابق، ص 26.

(31) جلال عبد الله عوض، "أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي"، في علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 1998، ص 64.

(32)Michael c. Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy. London: New Haven, CT: Yale University Press, 1977, P 2.

(33) برهان غليون، "في الدولة الحديثة، القطرية والقومية، وعناصر نقدها"، جريدة الحياة، 1997/8/28. في حسنين توفيق، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 3.

(34) حسنين توفيق ، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 3.

(35)نفس المرجع السابق، ص 58.

(36)نفس المرجع السابق، ص 59

(37) نفس المرجع السابق، ص 60.

(38)نفس المرجع السابق، ص 64.

(39)نفس المرجع السابق، ص 68.

(40)نفس المرجع السابق، ص 62.

(41)خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003، ص 74.

(42) حامد عبد الماجد قويسي، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 39- 43.

(43)خميس حزام والي ، مرجع سابق، ص 87.

(44) نفس المرجع السابق، ص ص 94، 95.

(45) علي الدين هلال و نيفين مسعد ، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2008، ص 125.

(46) برهان غليون، "الديمقراطية العربية جذور الأزمة وآفاق النمو"، في برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي. مرجع سابق، ص 119.

(47) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي. مرجع سابق، ص ص 303، 304.

(48)علي الدين هلال و نيفين مسعد ، مرجع سابق، ص 128..

(49) برهان غليون، "الديمقراطية العربية جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص 129.

(50) نفس المرجع السابق، ص 131.

(51) نفس المرجع السابق، ص 136.

(52) بسيوني إبراهيم حمادة، استخدام وسائل الإعلام والمشاركة السياسية.مرجع سابق، ص ص 25، 26.

(53) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2000، ص 28.

(*) يعود تفضيل بعض الباحثين استخدام مفهوم المجتمع الأهلي بدل مفهوم المجتمع المدني، إلى هذا السبب، باعتبار أن الأول لا يقيم تمييزا بين الريف والمدينة، ولا بين التكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الاجتماعية الحديثة، وهو ما يتلاءم مع واقع المجتمعات العربية والإسلامية، ذات التكوين الاجتماعي التقليدي، وشيوع ظاهرة ترييف المدينة.

(54)حسنين توفيق، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 163.

(55) أحمد شكر الصبيحي، مرجع سابق، ص 119.

(56) حسنين توفيق، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 167.

(57) أحمد شكر الصبيحي، مرجع سابق، ص 134.

(58) نفس المرجع السابق، ص ص 136- 138.

(59) علي الدين هلال و نيفين مسعد ، مرجع سابق، ص 183.

(60) عبد الإله بلقزيز، المعرضة والسلطة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 27.

(61) حسنين توفيق، النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص ص 187- 189.

(62)خالد الناصر، "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، في علي الدين هلال وآخرون، نفس المرجع السابق، ص 49.