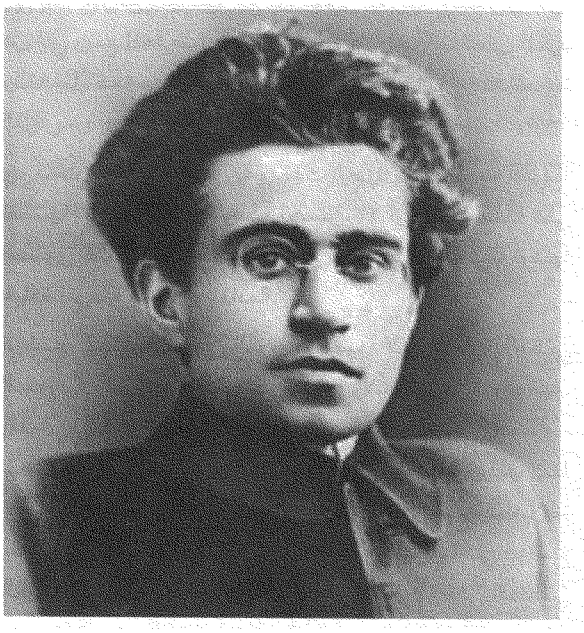
الديموقراطيّة والليبراليّة والتحدّي الإسلاميّ

موريس عايق*



لم تعد الديمقراطيّة اليوم موضعَ خلاف. غير أنّ هذا «الإجماع» المعلن يُخْفي التباساً حول معناها. وهذا الالتباس ليس جديداً في الفكر السياسيّ: فقد كانت هناك ديمقراطيّة شعبيّة تقابلها أخرى برلمانيّة مثلاً، وتحت اسم «الديمقراطيّة» تناحرتْ برامجُ سياسيّة شتّى. غير أنّ الحال اختلفتْ مع سقوط «الديمقراطيّات الشعبيّة» نهايةَ القرن الماضي وانكشافِ ما كانت تخفيه «السيادةُ الشعبيّة» من تسلّطٍ واحتكارٍ للسلطة من قِبل الحزب الواحد. ونتيجةً لهذا السقوط تماهت الديمقراطيّةُ مع الليبراليّة، ومع شكلها المتحقّق تاريخيّاً، أي الديمقراطيّة البرلمانيّة، مُنْهيةً ـ كما بدا ـ المعركةَ حول معنى الديمقراطيّة. وهذا ما رسّختْه النظريّاتُ والتحليلاتُ السياسيّة، مُنتجةً خطاباً شموليّاً عن ماهيّة الديمقراطيّة، لا تنفصل فيه عن الليبراليّة. ويحاجج آلان تورين بأنّ الديمقراطيّة اليوم باتت أكثرَ حرصاً على التركيز على حقوق الإنسان الطبيعيّة، وفكرة السوقِ الحرّة، واستقلالِ الاقتصاد، وحقوق الأقليّات، من «السيادة الشعبيّة.»

---

* ـ كاتب عربيّ مقيم في ألمانيا. وهو متخرّج في الهندسة الكهربائيّة وتقنيّات المعلومات من جامعة ميونخ التقنيّة. والصورتان أعلاه هما لكارل شميت وأنطونيو غرامشي.

غير أنّ هذه الهيمنة على المبدإ الديمقراطيّ تعرّضتْ إلى تحدٍّ جدّيّ غير التحدّي الاشتراكيّ الذي انتصرتْ عليه: إنه التحدّي الناجم عن انتصار الحركات الإسلاميّة في الانتخابات العربيّة بعد انتصار بعض الثورات العربيّة. وهذا التحدّي لا يقوم على التشكيك في استقلال الاقتصاد عن السياسة، ولا على التشديد على السيادة الشعبيّة التي تتجاوز المصالحَ الخاصّة، ولا على تأكيد دور الجمهوريّة في تحقيق المساواة بين مواطنيها، وإنّما هو تحدٍّ من نوع آخر.

فالحركات الإسلاميّة عمومًا تتبنّى، على المستوى الاقتصاديّ، أطروحاتٍ ليبراليّةً تؤكّد المبادرةَ الفرديّة والاقتصادَ الحرّ. غير أنّها تتخلّى عن الفكرة المركزيّة للخطاب الليبراليّ، المتمثّلة في الفرد الحرّ الذي لا يَمْلك مصدرًا لسلوكه خارجًا عن ذاته، ما يستدعي فصلاً واضحًا بين المجالين العامّ والخاصّ ـ وهو فصلٌ تنفيه الحركاتُ الإسلاميّة، ولاسيّما في ما يتعلّق بالفصل بين السياسيّ والدينيّ/الأخلاقيّ.

إنّ تعذّر فهم الإشكاليّة الإسلاميّة يَنْبع من حَصْرِ فهم الديمقراطيّة بالفهم الليبراليّ وحده. وهو، بالمناسبة، الأصلُ نفسُه في إعادة إنتاج أطروحاتٍ استشراقيّةٍ عن «واقع» المجتمعات العربيّة و«عُقمها الثقافيّ» اللذين يعوّقانها عن «تقبّل الديمقراطيّة،» بل قد يَدفع إلى ما هو أسوأ، مثلما حصل حين دعمَ العديدُ من المثقفين الجيشَ الجزائريّ في انقلابه على الحركة الإسلاميّة المنتصرة في انتخاباتٍ حرّةٍ ونزيهةٍ أوائلَ تسعينيّاتِ القرنِ الماضي.

المبدأ الديمقراطيّ والمبدأ الليبراليّ

في **أزمة الديمقراطيّة البرلمانيّة** (١٩٢٣)، اعتبر شميت[١] أنّ الديمقراطيّة البرلمانيّة ظاهرةٌ محكومةٌ بالفشل لأنها تقوم على مبدأين متناقضين، الديمقراطيّ والليبراليّ.

فالأول يهدف إلى المساواة بين جميع الذين ينتمون إلى الأمّة، ويُخرج «الآخرين» منها ومن الحقّ في المساواة. إنّ غاية الديمقراطيّة هي تحقيقُ التماهي بين الحاكم والمحكومين، ما يعني تحقيقَ التجانس بين جميع المنتمين إلى الأمّة. وعليه، فإنّها لا تشترط الشكلَ التمثيليّ لتحقيقها (عبر البرلمان)، بل قد تتحقّق في أنظمةٍ سلطويّةٍ وغيرِ ليبراليّة، كالفاشيّة والشيوعيّة.

وأما المبدأ الليبراليّ فيركّز على الفرد وحريّته بوصفهما معطًى أوليّاً غيرَ قابلٍ للانتقاص. الليبراليّة تنطلق من تصوّرٍ للعالم يقوم على أفرادٍ أحرارٍ متساوين، بمعزلٍ عن القيم التي يحملونها، يسعوْن إلى تحقيق مصالحهم وذواتهم، وتقريرِ شكل حياتهم، ومنع أيّ سلطةٍ من التدخّل في شؤونهم. ولهذا تؤكّد الليبراليّةُ الفَصلَ بين مجال الدولة العامّ (مع تقييده قدرَ الإمكان)، ومجالِ الأفراد الخاصّ. وهي في ذلك تنحو إلى التعويل على أنانيّة الفرد نفسه من أجل تحقيق الخير العامّ، أو ما يُعرف بـ «اليد الخفيّة» للسوق. وعليه، فالليبراليّ لا يتخيّل شأنًا عامّاً لا يكون سُوقًا في الآن ذاته (وهكذا، كما يدلّل شميت، يصبح البرلمانُ نفسُه سوقًا لتنافس الأفكار).

يَرفض شميت أن تكون الديمقراطيّةُ محضَ مسألة إجرائيّة للتعبير عن الأغلبيّة، إذ يرى أنّها التعبيرُ عن وحدةٍ تجمع الأفرادَ بعضَهم ببعض. وجودُ ما هو عامّ، «حقيقيّ،» غيرُ قابل لأن يُردّ إلى اتفاقٍ اعتباطيّ وظرفيّ بين الإرادات، هو ما يشكّل القاعدةَ الأساسيّة للديمقراطيّة، وهو ما سيشكّل نقطةَ افتراقِ فهمِ شميت للديمقراطيّة عن الفهم الليبراليّ.

على أنّ شميت لم يكتفِ بتبيان التناقض الذي ترزح تحته الديمقراطيّةُ البرلمانيّة، بل سعى إلى توضيح ماهيّة السياسة، فرأى أنها تقوم على مبدإ «العدوّ ـ الصديق،» بحيث تكون مهمّةُ السياسي تحديدَ هوية النحن من خلال تحديد العدوّ. صحيح أنّ الجماعة يمكن أن تُعرّف اعتمادًا على معايير مختلفة، كالدين والعِرْق والتقاليد، غير أنّ تطوّر الدولة والتقاليد السياسيّة خلال القرن التاسع عشر حسم المسألةَ باتجاه تبنّي الهويّة القوميّة، في رأي شميت. الهيمنة وتحقيق التجانس هما، إذن، مقوّمان لفهم الفعل الجماهيريّ. وهذا ما لم تَعِهِ الليبراليّةُ، كما يرى شميت، لتركيزها الدائم على الانطلاق من الفرد.

الحال ذاتُها تَصْدق على البعد الطبقيّ. فلطالما سعت الإستراتيجيّاتُ السياسيّة لليسار إلى تحويل البعد الطبقيّ إلى محدِّد للهويّة («النحن») في مواجهة هويّةٍ طبقيّةٍ معادية. غير أنّ عدمَ تصرّف العمّال انطلاقًا من وضعيّتهم الطبقيّة، كما افترضت الماركسيّةُ، شكّل التحدّي الأساسَ لمنظّري الأمميّة.

ومن هنا فكرةُ «الهيمنة الثقافيّة» التي طرحها غرامشي، وقدّمتْ فهمًا مختلفًا للسياسة عن فهم الماركسيّة الأرثوذكسيّة، يُشْبه في نواحٍ متعدّدةٍ فهمَ شميت لها بوصفها تقوم على مبدإ «العدوّ ـ الصديق،» أيْ بوصفها فعلاً إستراتيجيّاً لتحقيق هيمنة هويّةٍ معيّنةٍ وبناءِ الحدود التي تَفْصلها عن الآخرين. وهو فهمٌ يشبه أيضًا ما ذهب إليه سوريل عن «الأسطورة السياسيّة» (كالطبقة العاملة) التي تحقّق هيمنتَها وتحدِّد هويّةَ الجماعة السياسيّة التي تفصلها عن الأعداء.

السياسة، إذن، هي بناءُ «النحن» ورسمُ حدودها. وإنّ ما أعجز الليبراليّةَ عن استيعاب السياسة هو أسطورتُها عن «الفرد الحرّ.» يوضح شميت أنّ الديمقراطيّة الليبراليّة لم تستقرّ إلا عندما فَصلتْ بين مجالات الوجود الإنسانيّ المختلفة، وأحالت الجوانبَ الاقتصاديّة والدينيّة والأخلاقيّة على الحيّز الخاصّ كي تحيّد مصادرَ النزاع على المستوى السياسيّ. وقد ارتبط ذلك بسياق تاريخيّ محدّد خاضته البرجوازيّةُ ضدّ الاستبداد المطلق وضدّ البروليتاريا، وبتداخل معنيي الديمقراطيّة والليبراليّة في

١ ـ Carl Schmitt, **The Crisis of Parliamentary Democracy** (MIT Press, 2000).

كما يمكن مراجعة دراسات شانتال مُوف عن كارل شميت، وهي ممتازة في معالجتها لموضوع الديمقراطيّة والليبراليّة لديه:

Chantal Mouffe, **The Return of the Political** (Verso, 2005).

القرن التاسع عشر عبر الكفاح المشترك بين كلّ تيّارات الثورة الأوروبيّة ضدّ الاستبداد المطلق.

إنّ ما جعل الديمقراطيّة البرلمانيّة واقعًا ممكنًا هو هيمنة فكرة «الفرد الحرّ» بوصفها معيارًا ثقافيًا عامًا مقبولاً من الجميع. فالديمقراطيّة لا تطرح على نفسها أسئلة راديكاليّة تتعلّق بشكل إنتاج المجتمع لذاته، وإنما تعمل على أساس من الإجماع الضروريّ على معاييرَ تمّ الالتزامُ بها وتعكس التوجّه الثقافيّ العامّ للجماعة. هذا الإجماع لم يتحقّق عبر الحوار العقلانيّ، بل عبر السياسة كما عناها شميت، وعبر الدولة.[1]

> **تسييسُ الهويّات الدينيّة لا ينفصل عن فشل الدولة العربيّة في التحول من «سلطة» تحتكر العنفَ إلى دولة تبني الأمّة وتخلق «المواطن» من الفرد.**

الدولة، احتكار كلّ شيء

لم تقدّم الليبراليّة نظريّةً في الدولة، وإنّما نقدًا للدولة. والليبراليون يميلون إلى تقييد الدولة في حال اضطرارهم إلى قبول وجودها.

شدّد ماكس ڤيبر في فهمه للدولة على موضوعة «احتكار العنف»؛ كما أنّ الماركسيين هم أيضًا اعتبروا الدولة أداةً للقمع في خدمة الطبقة السائدة. غير أنّ هذا الفهم لا يساعد على فهم دور الدولة في بناء **الأمّة**، وفي تحقيق الإجماع على توجّهات ثقافيّة وأخلاقيّة مشتركة سمحتْ بممارسة الديمقراطيّة. وهنا تأتي مساهمة بورديو[2] لفهم الدولة من خلال توسيع تعريف ڤيبر: إذ لا تعود الدولة تُعرّف عبر احتكار وسائل العنف، وإنما بوصفها احتكارًا لكلّ أشكال الرأسمال، وأهمُّها «الرأسمال الرمزيّ.» فالدولة لا تقوم فقط على العنف واحتكاره وإجبار مواطنيها على دفع الضرائب، بل تسعى أولاً إلى خلق «القبول» والطاعة من قِبل مواطنيها، بحيث لا يعودون يشعرون بأنهم مجبرون على دفع ضرائبهم، وإنما يَنْظرون إلى هذا السلوك باعتباره سلوكًا «طبيعيًا» وواجبًا عليهم بوصفهم مواطنين تجاه دولتهم. وعليه، فإنّ ما أنجزتْه الدولةُ هو «تطبيعٌ» لوجودها، وإظهارُه بوصفه «نظامًا للأشياء» نَقْبله كما نَقْبل القوانينَ الطبيعيّة التي نسلّم بوجودها دونما مساءلة. وهذا يتطلّب أن تنجح الدولةُ في أن «تستدخلَ» في الأفراد نظامًا من القيم والمعايير ليصبح جزءًا من شخصيّتهم، وأن تعيد خلقَهم بوصفهم مواطنين. ولكي يصبحوا مواطنين كان على الدولة أن تعيد قولبتَهم، وأن تدمّر الجماعاتِ الفرعيّةَ والمؤسّسات الوسيطةَ التي لطالما عاشوا ضمنها ومثّلتهم أمام السلطة، مستخدمةً احتكارَها للعنف والقانون والتعليم وسلطة التسمية والتصنيف.

إنّ الأمّة، كما «الفرد الحرّ،» من الأساطير السياسيّة التي هيمنتْ بفضل الدولة، وعبر استدخالها لمنظومة معياريّة من القيم في صلب تكوين «المواطن.» وهكذا حافظت الديمقراطيّةُ الليبراليّةُ على استقرارها واستمرارها بقدر نجاح الدولة في تحقيق هيمنة خطاب ثقافيّ ووعي قوميّ مشترك، من دون أن يتعرض لتحدٍّ جديّ من قبل أيٍّ من النخب السياسيّة.

تحدّي الحركات الإسلاميّة

قبلت الحركاتُ الإسلاميّة في خطّها العامّ بالمبدإ الديمقراطيّ باعتباره سيادةَ الأغلبيّة، ولكنها عارضت المبدأ الليبراليّ الضامنَ للفرد، ما جعلها تَظْهر بوصفها تهديدًا للأقليّات والحقوق الفرديّة. فالحركات الإسلاميّة لا تقبل مبدأ «الفرد الحرّ،» ولا الفصلَ بين النظُم الفرعيّة (من سياسيّة واقتصاديّة وأخلاقيّة وغيرها)، ولا حقَّ الأفراد في تقرير شؤونهم الخاصة وحدهم. ويعبّر النقاشُ الذي أُثير في مصر حول المبادئ ما فوق الدستوريّة عن هذا الإشكال الذي تطرحه الحركاتُ الإسلاميّة: فالليبراليون المصريون وضعوها في أساس أيّ نقاش جدّيّ حول الديمقراطيّة، فيما اعتبرها الاسلاميون مصادرةً لإرادة الأغلبية وفَرْضًا فوقيًا لقيم معيّنة من دون استفتائها. الليبراليون اعتبروا أنّ الاسلاميين هنا يهدّدون الديمقراطيّة، لكنّ ما فعله الإسلاميون كان انتصارًا للمبدإ الديمقراطيّ على المبدإ الليبراليّ، انتصارًا لمبدإ الهويّة والتجانس على «حريّة الأفراد.» إنّ فهم معنى انتصار الاسلاميين والتحدّي الذي يطرحونه اليوم لا يمكن إلا بإدراك الفصل بين الديمقراطيّة والليبراليّة.

ما ميّز الحركاتِ الإسلاميّة هو أنها اعتبرت البعدَ الدينيّ/الأخلاقيّ حيّزًا من المجال العامّ المطروح للنقاش المفتوح، واعتمدتْه أساسًا لبناء الهويّة. لكنّ علينا ألاّ نقع في الوهم الاستشراقيّ، ولا في الوهم الذي تُشيعه الحركاتُ الإسلاميّة عن نفسها، فنعتبرَ الهويّات الدينيّة والطائفيّة هويّاتٍ «طبيعيّةً» انتظرتْ فرصةَ الديمقراطيّة لتعبّر عن نفسها، أو أن نذهب إلى اعتبار أنّ الديمقراطيّة لدينا (كما في بعض نظريّات الدمقرطة عن لبنان والعراق) لا تتمثّل إلاّ من خلال الديمقراطيّات الطائفيّة لأنّ الهويّات «الحقيقيّة» للمجتمع هي الهويّات الطائفيّة!

---

١ ـ كانت مسألة «صناعة القبول» هي المسألة المركزيّة لدى كلّ الدول الغربيّة مع ظهور السياسات الجماهيريّة والنضال المتزايد من أجل تحقيق الديمقراطيّة. يقدم إريك هوبسباوم، عبر أربعة أجزاء، مراجعة تاريخيّة للعصر الحديث، ومناقشاتٍ مستفيضةً لبزوغ السياسات الجماهيريّة والتحدّيات التي طُرحتْ على الدول في هذا الشأن:

Eric Hobsbawm, **The Age of Revolution 1789 - 1848** (Vintage Books, 1996), **The Age of Capital 1848 - 1871** (Vintage Books, 1996), **The Age of Empire 1871 - 1914** (Abacus 2003), **The Age of Extremes 1914 - 1991** (Abacus, 2011).

٢ ـ Pierre Bourdieu, **Praktische Vernunft Zur Theorie des Handelns** (Suhrkamp Verlag, 1998).

إنّ التحوّل من «جماعة دينيّة» إلى «جماعة سياسية» هو من عمل نُخبٍ اقتضت مصالحُها أن تعتمد سياساتِ تعبئةٍ جماهيريّة تستند إلى البعد الدينيّ.[1] إنّ مدار النقاش هنا هو حول تسييس الهويّة، لا الهويّة نفسها. وأن يكون المرءُ مسلمًا لا يعني بالضرورة تبنّيه سياسةَ هويّةٍ على هذا الأساس، محوِّلاً المسلمين من مؤمنين بعقيدة إلى جماعة سياسيّة. وهذا ما تقوم به الحركاتُ الإسلاميّة بتسييسها البعدَ الدينيّ وتحويلِه إلى أساسٍ لهويّة جمعيّة/سياسيّة.

> **تحقيقُ المواطنة، وضمانُ المساواة بواسطتها، هما البابُ لإعادة اليسار الراديكاليّ إلى المسرح السياسيّ.**

والحقّ أنّ تسييسَ الهويّات الدينيّة لا ينفصل عن فشل الدولة العربيّة في التحول من «سلطةٍ» تحتكر العنفَ إلى دولة تبني الأمّة وتخلق «المواطنَ» من الفرد. إنّ أحدَ أوجه التناقض التي حكمت التكوينَ التاريخيّ للدولة العربيّة هو الأساطيرُ المؤسِّسة للمشروعيّة. فالنُّخب التي حَكمتْ سوريا والعراق مثلاً اعتمدتْ، لأجل ضمان شرعيّتها، أساطيرَ مؤسّسةً تنفي الشرعيّةَ عن الدولة نفسها: فالدولة الشرعيّة هي دولةُ الأمّة العربيّة، بينما الدولة الحاليّة اصطناعٌ استعماريّ لا شرعيّة له. يضاف إلى ذلك ضعفُ النخب السياسيّة التي استولت على السلطة، وفشلُها في تحطيم المؤسّسات الوسيطة واضطرارُها إلى الدخول في تسويات معها، مانحةً إياها دورًا في ربط الأفراد بالدولة، ما أسهم في تزايد مشروعيّة هذه المؤسّسات، وفي إنتاج مستويات للهويّات الفرعيّة يتمّ استدخالُها لبناء علاقات ولاءٍ وتبعيّةٍ شخصيّةٍ للنُّخب المتسلّطة على الدولة.

هذه هي حالُ سوريا منذ سبعينيّات القرن الماضي، وترسّختْ مع الحرب الأهليّة ضدّ الإخوان المسلمين، إذ قامت النخبةُ البعثيّة الحاكمة والنخبةُ المضادّة بتسييس هويّات أهليّة لخوض النزاع على السلطة، فقامت النخبةُ الأولى بعقد تسوية تاريخيّة مع البرجوازيّة الدمشقيّة، وكان أن ضعفتْ قدرةُ الدولة على السيطرة، وزادت قوةُ الجماعات الوسيطة في التجربة اليوميّة على حساب الدولة. أما في العراق فقد استطاعت الدولة، بفضل النفط، أن تحطّم، بفعاليّة أكبر، المؤسّسات الوسيطة، وأن تسيطر على جوانب متزايدة من عالم التجربة اليوميّة، حتى حرب الخليج الثانية التي دمّرتْ قدراتِ الدولة العراقيّة، ومنذ ذاك الحين فُتح المجالُ للعصبيّات الأهليّة لإعادة بناء علاقات الولاء مع الدولة بتوسّطها. وأما مصر عبد الناصر فقدّمت الإمكانيّةَ التاريخيّةَ لتجاوز «الدولة السلطانيّة» إلى الدولة ـ الأمة، غير أنها ـ رغم إسهاماتها الحاسمة في تحطيم كبار ملاّك الأراضي والرأسماليّة وإلحاق الأزهر بالدولة ـ لم تَدفعْ بعمليّة نزع الأفراد من سياقاتهم الخاصة إلى نهايتها، وبخاصةٍ في الريف[2]: وهي الحال ذاتها مع القوانين التي تتناول الشؤونَ الشخصيّة، إذ تُركتْ للشرائع المذهبيّة ورجال الدين، ولم تتدخّل الدولةُ جذريّاً فيها لتنظيمها بما يَكفل مساواةَ مواطنيها كافّةً.

من أجل يسار جمهوريّ

ما جَمَعَ بين الاشتراكيين والليبراليين هو البناءُ المشترك على منجَزات الثورة الديمقراطيّة، التي تمثّلتْ في العقلنة وحريّة الفرد والتمثيل الاجتماعيّ. غير أنّ الحال في الوطن العربيّ هي ممارسة السياسة في سياقٍ لم تتحقّق فيه الثورةُ الديمقراطيّة بعد.

هناك الكثيرُ ممّا يجمعنا مع الأسئلة التي طُرحتْ في ثلاثينيّات القرن الماضي على الحركة الماركسيّة عن الاستراتيجيّات الواجب اتّباعُها لتحقيق أغلبيّة سياسيّة وبناء هويّة سياسيّة فعّالة. اليوم نقف على مشهدٍ موازٍ: فالطبقة العاملة لم تعد مرشّحةً لأن تكون رافعةً للتغيير، والبُعدُ الطبقيّ لم يعد قادرًا على تأسيس هويّات فعّالة، فما بالنا ببناء سياسات راديكاليّة؟!

إنّ التحدّي الأساس لليسار هو تأسيسُ أسطورة سياسيّة، وتقديمُ ماديّة تاريخيّة جديدة لنزعات المساواة والتحرر. وهذا يتطلّب إعادة الاعتبار إلى السياسة. لا نعرف شكلَ الأسطورة السياسيّة لليسار الراديكاليّ، ولا البنيةَ النظريّة للماديّة التاريخيّة «المحايثة» لتجربتنا، لكنّ الثورةَ الديمقراطيّة ستكون من أسسها التي لا يمكن التخلّي عنها، جنبًا إلى جنب مع تحقيق المواطنة التي تضمن المساواةَ للجميع. وهنا نعود إلى مسألة شدّد عليها شميت، وهي الديمقراطيّة بوصفها تعبيرًا عن المشترك المحدِّد للجماعة، أو نعود إلى «الأسطورة السياسيّة» لسوريل. لقد أعادت الثوراتُ العربيّة الشعبَ إلى الساحة العامّة، وسيكون الصراعُ على معنى «الشعب» هو محكَّ اليسار الراديكاليّ. والحقّ أنّ تحقيقَ المواطنة، وضمانَ المساواة بواسطتها، هما البابُ لإعادة اليسار الراديكاليّ إلى المسرح السياسيّ.

ألمانيا

---

١ ـ ثمّة عدد متزايد من الأبحاث التاريخيّة التي تعيد النظرَ في السرديّات الشموليّة للهويّات الطائفيّة والدينيّة باعتبارها هويّاتٍ أصيلةً، لتنظر إلى تكوّنها التاريخيّ في إطار الصراع السياسيّ، وبخاصةٍ منذ بداية عصر التنظيمات والاندماج في السوق العالميّة منذ أواسط القرن التاسع عشر.

Ussama Makdisi, **The Culture of Sectarianism** (University of California Press, 2000).

Faleh A Jabar, **The Shi'ite Movement in Iraq** (London: Saqi, 2003).

بريجيت شيبلر، **انتفاضات جبل الدروز ـ حوران** (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٤).

٢ ـ يقدّم ميغدال نموذجًا نظريّاً لتحليل علاقة الدولة بمجتمعها وتحديد قوتها من خلاله. وفي عمله يقارب التجربةَ المصريّة، وبخاصةٍ دور المؤسّسات الوسيطة في الريف المصريّ وفي علاقات السلطة بعد الإصلاح الزراعيّ:

Joel Migdal (Princeton University Press, 1988).