المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

دراسات

المقدس والديمقراطية:

المشروعية الدينية للملكية في أفق التحوّل الديمقراطي

– حالة المغرب وتايلاند –

سمير هلال | ديسمبر 2014

المقدس والديمقراطية: المشروعية الدينية للملكية في أفق التحوّل الديمقراطي، حالة المغرب وتايلاند

سلسلة: دراسات

سمير هلال | ديسمبر 2014

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2014

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحة، قطر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
www.dohainstitute.org

ملخص تنفيذي

يجد المسار الديمقراطي في مجتمعات عرفت تطوّرًا سياسيًا واجتماعيًا مخالفًا تمامًا للتجارب الغربية نفسه في مواجهة أنماط ثقافية ومؤسسات تحكمها محدّدات غير عقلانية، من قبيل الدين والإرث التاريخي وهالة الزعيم*. هذه الوضعية تكرّس الاعتقاد بأنّ الدفع بالمسلسل الديمقراطي في هذه المجتمعات رهين بوضع قطيعة مع كل ما يتنافى مع هذه المبادئ كما هو متعارف عليها عالميًا، وتحكيم العقل في تدبير الشأن السياسي. فالديمقراطية التي هي الوجه السياسي للحداثة، اقتضت في البلدان الغربية إصلاحًا دينيًا جعل هذه الدول تنتقل من أنظمة تيوقراطية إلى أنظمة علمانية، تفصل بين الدين والسياسة، وتشكّل قطيعة بين السياسي والمقدّس.

في المقابل، ألا يمكن أن نعدّ المكانة التي تتمتّع بها المؤسّسة الملكية في المغرب وتايلاند بفضل المشروعية الدينية قد تشكّل حصنًا منيعًا ضدّ أي انزلاق قد يعرفه المسلسل الديمقراطي، وخاصّة أنّ المجتمعين لم يتعوّدا بعد على الاحتكام للقانون والمؤسسات لتدبير الخلافات؟

وسنسعى من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة إلى رصد مدى تأثير المشروعية الدينية للملكية في المغرب في التنمية السياسية، واستشراف موقعها داخل المشهد السياسي في ظلّ تجربة التحوّل الديمقراطي والتطوّرات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها البلاد، وذلك بالمقارنة مع نموذج الملكية في تايلاند.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنّ موجة الديمقراطية التي تعيشها البلدان العربية طرحت تحدّيات أمام الأنظمة الوراثية التي تستمدّ جزءًا كبيرًا من مصادر مشروعيتها من الدين، ما أدّى إلى فتح نقاشات أكثر حدّة هذه المرّة، حول إمكان التحوّل الديمقراطي في ظلّ المشروعية الدينية لهذه الأنظمة.

---

* انظر في هذا الصدد:

Gready Paul, *Political Transition: Politics and Cultures* (London: Pluto Press, 2003);

Hanna Wallinger, *Transitions: Race, Culture, and the Dynamics of Change*, (Wien: Lit Verlag, May 2007)

وتجد الدراسة أهميتها كذلك، في الانفتاح على التجارب الآسيوية من خلال مقارنة بين المغرب، البلد العربي، وتايلاند التي يحكمها نظام ملكي، تمكّن من التأقلم مع التطوّرات والتغيّرات التي شهدتها البلاد في طريقها نحو تحقيق الديمقراطية. فتايلاند تُعدّ من الملكيات غير الأوروبية القليلة التي استطاعت، على الأقل في بعض الفترات من تاريخها السياسي، المزاوجة بين النظام الوراثي والتداول على السلطة.

وسننطلق في إجراء المقارنة بين علاقة المشروعية الدينية للملكية في المغرب وتايلاند بالتطوّر الديمقراطي في البلدين من فرضية مفادها أنّ الديمقراطية بصفتها وجهًا من وجوه الحداثة تتعارض مع المشروعية الدينية مصدرًا من المصادر التقليدية للمشروعية السياسية، وأنّ التطوّر نحو الديمقراطية رهين القطع مع جميع المصادر التقليدية التي تعتمد عليها الأنظمة لتثبيت مشروعيتها.

ومن الناحية المنهجيّة، نرى أنّ المنهج المقارن يتلاءم مع الهدف من دراستنا. وسنعتمد، في هذا الإطار، على المقارنة عبر الدولية من أجل فهم التأثير المتبادل بين المشروعية الدينية للمؤسّسة الملكية والتطوّر الديمقراطي في المغرب وتايلاند. وقد تمّ اختيار المشروعية الدينية للمؤسّسة الملكية في المغرب وتايلاند وحدتين للمقارنة. ونرى أنّ قابلية إنجاز هذه المقارنة تتحقّق من خلال هاتين الوحدتين بالنظر إلى موقع الدين في الحياة السياسية في البلدين، بصفتهما مصدرين أساسيين من مصادر المشروعية السياسية للنظام الملكي من جهة، ومحدّدين للسلوك السياسي للنخب والمواطن من جهة أخرى.

المحتويات

تمهيد 1

التراث الديني ومشروعية النظام الملكي في المغرب وتايلاند 2

المشروعية الدينية والمحافظة على وحدة نظام واستقراره في طور التحوّل 7

المشروعية الدينية وتحدّيات التحوّلات الاجتماعية في المغرب وتايلاند 10

1. علاقة الدين بالدولة في المغرب، خطوة إلى الوراء وعودة المقدس 10

2. تايلاند، لامركزية التنظيم الديني والتحوّل على مستوى القيم 12

خاتمة 17

تمهيد

ارتبطت الأنظمة الملكية على مدى التاريخ بالدين إذ قامت على مجموعة من الطقوس والممارسات يعطي من خلالها الملوك لمجتمعاتهم صورة عن قوّتهم الشخصية وانسجامهم في مواجهة التحدّيات، مصدرًا طبيعيًا أ كانت أم بشريًا. فالدين يجعل من الملك إنسانًا فوق العادة، متميّزًا عن باقي البشر، مدافعًا ومسؤولًا عن استمرار النظام الذي وضعه (الإله) أو القوى الخارقة. كما يعتقد أنّ الملك له قوّة فوق طبيعية، ويُعدّ في بعض الأنظمة سليل الآلهة. فالملكية تحمي وتخلق الحياة وتتميّز بخصائص تضعها فوق المجتمع، تنتج عنها واجب الطاعة[1].

وقد أدّت الحركات الإصلاحية السياسية والدينية التي ظهرت في القرن السادس عشر إبّان عصر النهضة في أوروبا، إلى فصل الملكية عن الكنيسة ورفع الطابع القدسي عنها، في وقت ظلّت مجموعة من الملكيات في آسيا والعالم العربي تتّخذ من الدين مصدرًا رئيسًا لمشروعيتها، يحيطها بنوع من الهالة والقداسة، وهي حالة الملكية في المغرب وتايلاند.

فعلى الرّغم من أنّ الملكيتين تسعيان إلى المزاوجة بين مصادر تقليدية وعصرية بهدف بلورة هويّة خاصّة بهما تراعي خصوصياتهما الثقافية والاجتماعية، فإنّهما تستمدّان مشروعيتهما بالأساس من مصادر تقليدية، يضطلع فيها عامل الدين بدور أساسي، وخاصّة أنّ المجتمعين لم تترسّخ فيهما بعد مبادئ الديمقراطية بصفتها فكرًا وأسلوبًا لممارسة السلطة، ولا يزال ينظر إلى الملكية كمؤسّسة استثنائية تتوافر على قوى ترفعها إلى مرتبة القداسة.

[1] Moulay Hicham Ben Abdallah El Alaoui, “Le Pacte monarchique”, In: Rémy Leveau et Abdallah Hamoudi, *Monarchies arabes: transitions et dérives dynastiques*... (Paris: La documentation française, 2002).

وقد أكدت الدساتير المختلفة التي عرفتها المملكتان على المشروعية الدينية للمؤسّسة الملكية؛ فالدستور المغربي ينصّ على أنّ الملك أمير المؤمنين، وتقع عليه مسؤولية حماية الدين وضمان ممارسة الشؤون الدينية (الفصل 41). وفي المقابل ينصّ الفصل التاسع من الدستور الحالي لتايلاند على أنّ الملك يجب أن يكون من ديانة بوذية ويدعم جميع الديانات. كما تتجسّد هذه المرتبة من خلال الظهور العلني للملك والتنظيم المحكم لخرجاته والتي تحضر فيها طقوس ومظاهر احتفالية، تعكس المكانة السامية التي تتمتع بها المؤسّسة الملكية في البلدين.

وتمكّن المشروعية الدينية للمؤسّسة الملكية في المغرب وتايلاند من اضطلاعها بدور مركزي داخل المشهد السياسي، يتجاوز في بعض الأحيان الوظائف التي حدّدها لها الدستور. وتبدو هذه المكانة على الخصوص في فترة الأزمات السياسية، والدور الذي يقوم به الملك في مجال التحكيم والوساطة بين الفرقاء السياسيين. ففي تايلاند، وعلى الرّغم من موجة الانقلابات العسكرية المتكرّرة والأزمات السياسية التي تشهدها البلاد، فإنّ الاحترام الذي يحظى به الملك يمكّنه من التدخل، وحثّ الأطراف المتناحرة على إيجاد مخرج يحفظ أمن البلاد واستقرارها.

غير أنّ المشروعية الدينية في المغرب وتايلاند أصبحت موضوع تساؤل في ظلّ تجربة التحوّل التي يعيشها البَلَدان من نظام سلطوي إلى نظام ديمقراطي. فالمؤسّسة الملكية في البلدين تُعدّ مؤسّسة فاعلة داخل المشهد السياسي، ولها سلطات واسعة، وهو ما يبدو بشكل أكثر وضوحًا في حالة المغرب، على خلاف الملكيات في الدول الغربية التي تتوافر على سلطات فخرية فقط، في حين توجد السلطات التنفيذية في يد حكومة منتخبة. وبما أنّ الديمقراطية لا تعترف سوى بالمشروعية الانتخابية التي تفرزها صناديق الاقتراع، فإنّه أصبح ينظر إلى المشروعية الدينية، على أنّها مناقضة للمشروع الديمقراطي.

التراث الديني ومشروعية النظام الملكي في المغرب وتايلاند

ترتبط الملكية في المغرب وتايلاند ارتباطًا وثيقًا بالديانتين الإسلامية والبوذية. وتسعى، من خلال تأويلات رسمية وتفسيرات استثنائية للتراث الديني إلى توظيف الديانتين لتثبيت مشروعيتها، وتبرير واجب الخضوع والطاعة.

ففي حالة المغرب، يُعدّ الملك، سبط الرسول وراعي الأمة، "يستمد مشروعيته مباشرة من الله سبحانه وتعالى والرسول عليه الصلاة والسلام"، وعليه، فهو يأتي في المرتبة الثالثة في الهرم السياسي المغربي (بعد الله عز وجل ورسوله) مستندًا في ذلك إلى مجموعة من "المصادر الشرعية" التي تعطيه هذه المكانة المتميّزة. فالآية الكريمة التي يأمر فيها الله سبحانه وتعالى المؤمنين بطاعته وطاعة رسوله (ص) وأولي الأمر، تشكّل آية محورية في الفقه الخليفي وفي عقد البيعة، وبواسطتها ضمن الفقهاء لسلاطين المغرب عضد الملك وتوثيق عرى الطاعة[2].

فالخلافة تمثّل إحدى السمات الشرعية الرئيسة التي تضفي طابع القدسية على المؤسّسة الملكية؛ فهي تعبّر عن الجانب الروحي لشرعية الملك. والصيغة الخليفية المعتمدة في المغرب، هي نتيجة تراكمات اجتهادية تختلف في جوهرها عن الصيغة التقليدية التي تؤكّد على أنّ السلطات التشريعية والقانونية من اختصاص الله عز وجلّ، وبناءً عليه لا تفوّض للخليفة أيّ سلطات غير السلطات التنفيذية[3].

ومن الأمور التي تتميّز بها المؤسّسة الملكية المغربية عن قريناتها في العالم الإسلامي، التباهي القائم عليها بنسبه الشريف وانتمائه إلى البيت النبوي. وهذه الخاصية اعتمدتها المؤسّسة منذ نشأتها ولا تتردّد في التذكير بها والتأكيد عليها بشدّة في كل المناسبات. هذا النسب الشريف يمثّل أساس البنية التي يستند إليها السلطان عند قيامه بوظيفة الشفاعة، ونشر البركة على البلاد والعباد. فالانتماء للبيت النبوي يضفي على الوظيفة الملكية هيبة روحية على نمط الهيبة التي يتمتّع بها الأولياء الصالحون[4].

وتتعايش المشروعية الدينية في المغرب مع الملكية في انسجام تام وسط المناخ الثقافي والاجتماعي المغربي.

---

[2] محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب** (الدار البيضاء: نشر الفنك، 1999)، ص 72.

[3] المرجع نفسه، ص 73.

لمزيد من التفاصيل انظر:

Rahma Bourqia & Mohamed Darif & Mohamed El Ayadi, “Etat, monarchie et religion,” *Les cahiers bleus*, no. 3 (Rabat and Stiftung: Fondation Abderrahim Bouabid / Fondation Friedrich Ebert, Février 2005).

[4] الطوزي، ص 77.

هذه المشروعية تتجسّد تحت لقب أمير المؤمنين الذي يحمله الملك والذي نصّ عليه دستور 2011 في فصله 41، وتتجلّى مهامه بالأساس في وظيفة القيادة والتحكيم خاصّة في القضايا الدنيوية التي لها علاقة بالمجال الديني.

وبالنسبة إلى تايلاند، ومن منظور تقليدي، فإنّ الصورة الكوسمولوجية للسلطة لا تفرّق بين الهيئات المحلّية والوظيفية، والعسكرية والمدنية، والدينية والزمنية. ونتيجة لذلك، تمّ إرساء نظام كلياني من خلال دمج جميع هذه المفاهيم التي يفرّق بينها الحداثيون إلى ما هو ديني وسياسي واقتصادي وإداري. ومن ثمّ فإنّ قانون (الدارما) للملكية في تايلاند عليه الجمع وفرض النظام الأخلاقي والسياسي والاقتصادي في المجتمع؛ فالتنظيم السياسي للمجتمع لا يمكن فصله عن طابعه المدني[5].

ولا تزال أغلب هذه الأنماط الكوسمولوجية التقليدية والموحّدة حاضرة في الحياة السياسية في تايلاند؛ فالتمثيل الجماعي الأكثر صِدقية لدى التايلانديين هي الملكية والبوذية[6].

ومثّلت البوذية خلال العشريات الأولى من هذا القرن أداة أساسية بالنسبة إلى النظام الملكي والبيروقراطية العسكرية، لتثبيت مشروعيتهما، وضمان استمرارها على رأس السلطة. ولا يزال الملك يستغلّ تركيبة تقليدية تجمع ما بين الديني والسياسي. فهذه العلاقة ظلّت رهينة التمثّلات القديمة للعالم إذ أنّ وضعيّة الأفراد

[5] S.J Tambiah, *World Conqueror and world Renouncer: a study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, (Cambridge University Press, 1976), p. 140, 148, 149.

انظر أيضًا:

Trevor Ling, *Buddhism, Imperialism and War* (London: Unwin, Hyman edition, June 1979).

[6]Mulder J.A Niels, *Monks, Merit and Motivation: Buddhism and national development in Thailand* (Dekalb: Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, 1969), p. 14.

تخضع لنظام "الكارما"[7]، في حين أنّ تنظيم الحياة العامّة يتمّ عن طريق قانون "الدارما"[8]، والذي يسهر الملك مبدئيا على تطبيقه. ولهذا القانون جانب ديني تؤتمن عليه طائفة الرهبان "السانغا". وفي ظلّ هذه التركيبة، بإمكان الملك ليس فقط توظيف السانغا (الديني) لصالح الدارما (السياسي) بل أيضا التدخّل في تدبير شؤون السانغا ليصبحوا في خدمة قانون الدارما التي فوّضها الإله (بوذا).

وقد أدّى الشأن الديني وأشكال الطقوس وتأويل التعاليم البوذية التي اضطلع بها الرهبان دورًا أساسيًا في إضفاء المشروعية على السلطة، منذ مرحلة حكم سوكوطاي في القرن الثالث عشر. ويستمدّ الملك واجب الطاعة من التعاليم البوذية التي تنصّ على ضرورة احترام شخصه. فلكونه ملكًا فإنه يستحق هذا المنصّب لأنه يجمع بين جميع الفضائل، فهو يسود بناءً على قانون الدارما؛ أي مجموع الأنظمة وقيم العدل والتعاليم البوذية، ومن ثمّ لقبه بـ "الدهارماراجا" أو الملك "الدارمي" الذي يقوم بجميع غزواته بطريقة سلمية، ولديه وزير للمالية لا تنفد خزائنه. فالتعاليم البوذية تنصّ على أنّ الملك ولد لأنه امتثل لتعاليم الدارما في حياته السابقة، وهو يستغلّ وظيفته لتحقيق قانون الدارما في المجتمع الذي يحكمه[9].

هذه المكانة التي يعطيها الدين للملكية في المغرب وتايلاند تمكنّهما من احتكار إنتاج الرموز والألقاب، والتي ترفعهما إلى درجة القداسة. ففي المغرب، يحضر المسار الرّمزي للسلطة بالخصوص إبّان احتفالات البيعة، التي تميّز سنويًّا حفلات عيد العرش إذ تسمح للفاعلين الآخرين في الحقل السياسي بالعيش وبالقبول بالبنية التقليدية للدولة، وخاصّة وضع موضع البداهة، المكوّنات المقدّسة للميثاق الرّمزي الذي جمع الرّسول

---

[7] يطلق لفظ كارما على الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي، والعواقب الأخلاقية الناتجة عنها. إنّ أي عملٍ، خيرًا كان أو شرًا، وأيًا كان مصدره، فعلًا، قولًا أو مجرّد إعمال فكرة، لا بد أن تترتب عنه عواقب، ما دام قد نَتَج عن وعي وإدراك مسبق، وتأخذ هذه العواقب شكل ثمار تنمو وبمجرد أن تنضج تسقط على صاحبها، فيكون جزاؤه إمّا الثواب وإمّا العِقاب. انظر في هذا الصدد:

Cathy Ostler, *Karma* (Razorbill, January 5, 2012); Marguerite Manning, *Cosmic Karma: Understanding Your Contract with the Universe* (Minnesota: Llewellyn Publications, 2007), p. 216.

[8] تعني الدارما من منظور أخلاقي الطريقة الصحيحة في العيش أو التواصل الصحيح خصوصًا ضمن مفهوم ديني وروحاني.

[9] انظر في هذا الصدد:

Harris Ian, *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia* (London: Continuum, August 2001); Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand* (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, December 1982).

(ص) وصحبه، وذلك عبر تحيينه[10].

ونجد الحالة نفسها في تايلاند، فالنظام الملكي يحافظ على وظائف مرتبطة بسموّ المقدّس بواسطة الأعراف والطقوس السائدة داخل القصور الملكية، والتي مازالت متأثّرة بالديانة البرهمانية. فعلى سبيل المثال، يمثّل حفل التتويج، الذي يعدّ الأهمّ من بين هذه الطقوس، تطهيرًا للنفس قبل أن يكون حفل تنصّيب، ويجعل الملك وسيطًا للتواصل مع الآلهة. فالملك فاجيرافود (1910 – 1925) كان يرى في هذه الطقوس مصدرًا أساسيًا من مصادر مشروعية الملكية في تايلاند.

غير أنّ المَلكية في المغرب تختلف عن نظيرتها في تايلاند من حيث أنّ الملك في المغرب واستنادًا إلى الفقه الخليفي، غير مسؤول تمامًا أمام رعاياه. فعقد البيعة الذي يربط الطرفين، عقد ولاء وخضوع، يستثني أن تكون البيعة مقرونة بشروط معينة ويكتفي بالتشديد على مسألة الخضوع ومظاهره دون تفصيل في الأمور المتعلّقة بأصول الحكم، ويبقى الملك في هذه الحالة مسؤولًا أمام الله سبحانه وتعالى فقط، وبهذه الطريقة، تمّ إفراغ عقد البيعة من محتواه السياسي، ليتجسّد أساسًا في شكل طقوس ومراسم يتمّ خلالها، مرة كل سنة لتقديم الولاء جماعة[11].

وعلى خلاف ذلك، نجد أنّ قانون (الكارما) في تايلاند يحثّ الملك على التحلّي بالمسؤولية، والالتزام بالواجب الأخلاقي ويحثّ المسؤولين السياسيين على الإقناع والنزاهة في ممارسة العمل السياسي.

فالديانة البوذية منحت دورًا كبيرًا للملكية في تايلاند بناء على مفهوم "المسؤولية". فالكل يتحمّل مسؤوليته

---

[10]M. Tozy, “Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico – religieux au Maroc,” *Annuaire de l'Afrique du Nord,* vol. 18 (1979).

لمزيد من التفاصيل انظر:

Mohamed Darif, *Monarchie marocaine et acteurs religieux* (Casablanca: Afrique Orient, 2010).

[11]الطوزي، ص 72.

انظر في هذا الصدد أيضًا:

Mohsine Elahmadi, *La monarchie et l'Islam* (Casablanca: Impr. Najah el jadida, 2006).

في هذا العالم حسب قانون (الكارما)، غير أنّ الملك يتحمّل قدرا من هذه المسؤولية أكثر من الآخرين لأنّ أعماله ليست خاصّة به لوحده بل لها أثر في الحياة العامة.

المشروعية الدينية والمحافظة على وحدة نظام واستقراره في طور التحوّل

ساهمت المشروعية الدينية والبعد الروحي للمؤسّسة الملكية في المغرب وتايلاند في تحقيق الوحدة الوطنية ودرء الانقسامات الداخلية، وكانت درعًا واقيًا ضدّ التيّارات الدينية والسياسية المتطرّفة (الإسلامية منها والشيوعية)، وكذا النزعات الإثنية (الأمازيغية في المغرب والمسلمون جنوب تايلاند). هذه الوحدة من شأنها أن تشكّل، من حيث المبدأ، أرضية خصبة قد تساعد على عملية التحوّل الديمقراطي الذي يعدّ الاستقرار أحد الشروط الأساسية لنجاحه[12].

ففي المغرب، ظلّت الملكية على مدى التاريخ حامية للديانة الإسلامية وكذا الديانات الأخرى مهما قلّ عدد معتنقيها، وعليه مثّل الإسلام أداة لتحقيق الوحدة بين جميع المغاربة. فالسلطان، بوصفه إمامًا لجميع المسلمين، كان يمثّل ويجسد روح الديانة الإسلامية بصفته عاملًا موحدًا، يخترق الانقسامات القبلية والطرقية والجغرافية والاثنية والاجتماعية[13].

هذه الوظائف الروحية للملك تتلاءم، من الناحية الدستورية، مع ضمان حرية العبادة والحريات الأساسية والمبادئ الكونية التي تدعو للتسامح والاعتدال والانفتاح والحوار. وبهذا الشكل، فإنّ دور الملك في هذا المجال ينسجم مع دولة لها ديانة رسمية (الإسلام) لكنها تتوق إلى الديمقراطية والحداثة[14].

---

[12] انظر في هذا الصدد:

Nada Youssef, *La Transition démocratique et la garantie des droits fondamentaux* (Paris: Publibook, Mai 2011).

[13] Mohamed Berdouzi, *Destinées démocratiques: analyses et prospéctive du Maroc politique* (Rabat: Renouveau, 2000), p. 28.

[14] Ibid., p. 23.

كما أنّ لقب أمير المؤمنين ووضعه القانوني يجعل الملك يقوم بوظيفة مواجهة الصعود المتنامي لتيارات أصولية قد تخلق نوعًا من الانقسام والتعصّب الديني، ومن ثمّ، فإنّ هذه الوظيفة يمكن أن تخدم مسألة الديمقراطية وإضفاء الطابع الإنساني على الحياة فوق الأرض لجميع المغاربة مع الحفاظ في نفس الوقت على الديانة الرسمية للبلاد[15].

وتقوم البوذية في تايلاند بنفس الوظائف إذ أنّ للملكية بعدًا كونيًا حسب تقليد (دهارماراجا). فالملك يعدّ حاميًا لجميع الديانات على الرّغم من أنّ الدستور ينصّ في فصله التاسع على ضرورة انتماء ملك البلاد إلى الديانة البوذية. وقد تكرّس هذا الدور منذ عهد أسوكا[16]. ووظفّت الملكية والنخب السياسية على السواء الديانة البوذية لبناء الهويّة التايلاندية من جهة، ولمحاربة المدّ الشيوعي من جهة أخرى. ونجد أنّ شخصية الملك الحالي بوميبول أدولياديج توحّد بين البوذيين والمسلمين وباقي الديانات في تايلاند. فالنزاعات في الجنوب بين البوذيين والمسلمين هي على مستوى الحكومات والطبقة السياسية، وليست على مستوى رأس هرم السلطة.

وقد تمّ توظيف الديانة البوذية وسيلة للاندماج السياسي وتحقيق الوحدة الأيديولوجية بين جميع الطبقات المكونة للمجتمع التايلاندي[17]. فعلى الرّغم من الهزّات السياسية المتكرّرة التي طبعت مسلسل التحدّيث في تايلاند، فإنّ البوذية كانت عامل استقرار كبير في البلاد من خلال إضفاء المشروعية على الحكومات التي تعاقبت على السلطة.

وقد قامت الديانة البوذية بهذا الدور من خلال ثلاثة أنماط. النمط الأول، هو أنّ المعتقدات والطقوس الدينية، ذات النزعة السلمية الدفاعية، متجذرّة في الثقافة التايلاندية، ما يجعل التعبير غير العدواني ممكنًا رغم أنّ الديانة البوذية تدعو في حالات معيّنة إلى زعزعة الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ في حين يتلخّص

---

[15] Ibid., p. 31.

[16] فترة أسوكا امتدّت ما بين 593 م إلى 710 م من فترات التاريخ اليابّاني. سميت هذه الفترة بـ "أسوكا" نسبة إلى المكان الذي احتضن البلاط الإمبراطوري. أهم ما ميزها هو انفتاح البلاد على الثقافتين الصينية والكورية، وإدخال البوذية. انظر في هذا الصدد:
Radha kumud Mookerji, *Asoka* (Delhi: Montilal Banarsidass, March 2007); Olivelle Patrick, *Asoka in History and Historical Memory* (Delhi: Motilal Banarsidass, February 2009).

[17] Niels, p. 14.

النمط الثاني في أنّ الدين، بوصفه عقيدة كوسمولوجية، يمكن أن يضفي المشروعية على نظام سياسي أو اجتماعي دون آخر، بصفته النظام الملائم أو لكونه أمرًا حتميًّا تفرضه الظرفية السياسية الراهنة؛ أمّا النمط الثالث فهو أنّ الدين، مصدرًا للسلطة المعنوية ، قادر على تقديم الدعم لحكومة أو مجموعة من الحكومات داخل ثقافة وطنية واحدة. فهذا النمط الأخير هو الذي مكّن البوذية في تايلاند من المساهمة في الاستقرار السياسي والاجتماعي خلال الفترة التي أعقبت ثورة 1932[18].

وللحفاظ على دور الدين في تحقيق الوحدة السياسية، تكثّف الدولة في المغرب وتايلاند رقابتها على الشأن الديني؛ إما بواسطة الملك شخصيًّا كما هو الحال في المغرب أو بواسطة هيئات تابعة للحكومة وهي الحالة التي نجدها في تايلاند.

فقد حرص سلاطين المغرب، عبر التاريخ، على حماية وحدة الدين من خلال ضبط الحقل الديني واستعمال القوّة أحيانًا في مواجهة الزوايا والطرق وبعض العلماء الذين حاولوا التخلّص من سلطتهم الروحية والزمنية. واحتفظت المؤسّسة الملكية المعاصرة بهذا الدور عن طريق ممارستها الرقابة على بعض أنواع العبادات والعمل على النهوض بالفكر الإسلامي. وكثّفت الدولة من رقابتها، بعد تولّي الملك محمد السادس العرش إذ مثّل إصلاح الحقل الديني إحدى أولوياته بوضع سياسة عمومية واضحة المعالم في المجال الديني، تهدف إلى صون العقيدة وقيمها من أي انحراف، وفسح المجال أمام الاجتهاد الذي يحدّد ضوابط تفسير المقاصد النبيلة والابتعاد عن التأويلات السلبية التي تخرج عن أحكام الشريعة أو تغفلها بمقاس الأهداف السياسية المحض[19].

وفي تايلاند، تمارس الدولة رقابتها على (السانغا)[20]عن طريق إعادة هيكلة طبقة الرهبان بشكل يواكب

---

[18]Piker Steven, “Buddhism and modernization in contemporary Thailand” (Bouddhisme et modernisation dans la Thailande d’aujourd’hui), In: *tradition and change the Theravada Buddhism* (Leyden: E.J. Brill, 1973).

[19]خير الله خير الله، **المغرب في عهد محمد السادس**، (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 128.

[20]التنظيم الاجتماعي لأتباع البوذية، لمعلومات أوفى، انظر:

ويعكس التحوّلات التي تعرفها السلطة الزمنية (الانتقال من ملكية مطلقة إلى ديمقراطية شعبية وبعدها الديكتاتورية العسكرية). وقد مارست الدولة رقابتها أساسًا عبر جهاز بيروقراطي مدني متمثّل في إدارة الشؤون الدينية التابع لوزارة التربية.

المشروعية الدينية وتحدّيات التحوّلات الاجتماعية في المغرب وتايلاند

عرف المغرب وتايلاند في العشريات الأخيرة من القرن الماضي تحوّلات اقتصادية واجتماعية متسارعة؛ بفعل النموّ الديمغرافي، وانتشار التعليم، واعتماد اقتصاد السوق والمبادرة الحرة. أدّت هذه التحوّلات إلى تنامي الأفكار الليبرالية، خاصّة في صفوف النخب المثقّفة التي تدعو إلى الرقي بمستوى الفرد – المواطن داخل المجتمع، والاحتكام إلى القانون والأساليب العقلانية في تسيير دواليب الحكم. وقد مثّلت هذه التحوّلات تحدّيا للمشروعية الدينية التي يقوم عليهاالنظام الملكي في البلدين، خاصّة على مستوى أسسها الدينية، وكذا علاقة الدين بالدولة.

1. علاقة الدين بالدولة في المغرب، خطوة إلى الوراء وعودة المقدس

أثّرت عمليات خوصصة المؤسسات الاقتصادية العمومية في توجّهات المغرب السياسية والأيديولوجية؛ ذلك أنّ تقليص موارد الدولة أدّى إلى تراجعها عن أدوارها التقليدية خاصّة في المجال الاجتماعي. وكان من نتائج ذلك، ظهور المجتمع المدني بشكل بارز لملء الفراغ الذي تركته الدولة. فهي تكون قوية ومهيمنة بالقدر الذي تستطيع أن ترضي تطلعات أكبر عدد من المواطنين وآمالهم، وكل تقلّص في أدوارها الاجتماعية لا بدّ وأن يكون من نتائجه تقلّص في مراقبتها للفضاء السياسي والثقافي[21].

Somboon Suksamran & Trevor Oswald Ling, *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand* (London: Palgrave Macmillan, septembre 1977); Yoneo Ishii, *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, April 1986).

[21] حسن قرنفل، **المجتمع المدني والنخبة السياسية، إقصاء أم تكامل؟** (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2000)، ص 55.

وتدخل تجربة التحوّل الديمقراطي التي انطلقت بخطى متسارعة في المغرب بداية التسعينيات في هذا الإطار؛ إذ حاولت الدولة تعويض انسحابها من المجال الاقتصادي والاجتماعي بتوسيع مجال الحريات، والدفع بالمشهد السياسي المغربي نحو مزيد من الانفتاح.

وإذا كان من المفترض أن يؤدّي التوجّه الليبرالي الذي اختاره المغرب على المستويين السياسي والاقتصادي إلى تراجع الدين سواء على المستوى الأيديولوجي أو على مستوى الخطاب، فإنّ انفتاح النظام واكبته، وبشكل متناقض عودة إلى التراث الإسلامي والبحث عما يمكن أن يقوّي دعائم الأسس الدينية للنظام الملكي. فالنخب التي تمثّل الطبقة الحاكمة، بما فيها المؤسّسة الملكية، تعمل على تجديد علاقاتها بالتراث وتطويرها، واستغلال الاجتهادات التي تتوصّل إليها من أجل بلورة الرؤى الدستورانية والفلسفة السياسية التي تعتمدها. وممّا لا شكّ فيه، فإنّ ظهور التيار الإسلامي ونجاحه في فرض نفسه بصفته فاعلًا له وزنه على الساحة السياسية، كان له أكبر الأثر في إعطاء دفعة إلى الأمام لوتيرة البحث في موضوع الإرث التراثي، واستغلال أساليب وتقنيات جديدة في سبر مقوّمات الخطاب السياسي. فقد ينمّ الانتقال من مرحلة صوغ مشروع سلفي تقليدي إلى مرحلة إعادة إنتاج التراث واستعماله، وهي نقلة كان من نتائجها توسيع المجال القدسي الذي أضحى مجالًا من دون حدود[22].

وللحفاظ على المجال، وضع النظام السياسي في المغرب سياسة دينية موغلة في المركزية، سعت إلى هيكلة الشأن الديني وتحصينه من التيارات التي يعدّها دخيلة وتتنافى وخصوصيات المجتمع المغربي، بالإضافة إلى حثّ العلماء على الانفتاح والاقتراب من الحياة اليومية للمواطنين.

وهكذا، تمّت هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ؛ إذ أوكلت لمندوبيات الشؤون الإسلامية على المستوى الجهوي والإقليمي الإشراف على تدبير استعمال أماكن إقامة شعائر الدين الإسلامي واستعمالها، والعمل

انظر كذلك:

Azzedine Layachi, *Economic Crisis and Political Change in North Africa* (*Westport, CT:* Praeger, October 1998), p. 192.

[22] انظر في هذا الصدد: الطوزي.

على تتبّع أحوالها[23].

وعلى مستوى التأطير الديني، همّ هذا الإصلاح تجديد أعضاء المجالس العلمية بغية انتشارهم عبر التراب الوطني استنادًا إلى مبدأ القرب من المواطنين وضمانًا للأمن الروحي للمغاربة، كما شمل هذا المجال إدماج علماء يجمعون بين الفقه في الدين والانفتاح عل قضايا العصر[24]. واستهدفت هذه الإستراتيجية أيضًا صيانة المجال الديني من أي تطاول قد يتعرّض له الدين الإسلامي؛ إذ أصبح مجال الفتوى مراقبًا من خلال إسناده إلى المجلس العلمي الذي يقترح على الملك بصفته أميرًا للمؤمنين ورئيسًا لهذا المجلس الفتاوى التي تتعلّق بالنوازل الدينية، وذلك سدًا للذرائع وقطعًا لدابر الفتنة والبلبلة[25].

إلى جانب إستراتيجية الإصلاح الديني، عملت الدولة على تشجيع الزوايا والتصوف. هذه العناية المركزية بالزوايا تجد مشروعيتها في عاملين اثنين. العامل الأول هو أنّ الزوايا ما زالت تعدّ بمنزلة وسيط من الوسائط الضرورية لشرعنه السلطة. أمّا العامل الثاني فيتمثّل في اشتراك المؤسّسة الملكية مع الزوايا في الأصول المقدّسة التي تخوّل صفة "الشريف" مكانة متميّزة في ذهنية الفرد المغربي، على الرّغم من أنّ الشرفاوية كأيديولوجية تجعل المؤسّسة الملكية في مستوى فوق الصراعات المذهبية والطائفية.

2. تايلاند، لامركزية التنظيم الديني والتحوّل على مستوى القيم

أدّى الرفاه الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته تايلاند بداية الستينيات وارتفاع نسبة التعليم، إلى تراجع الدين في الحياة السياسية، واتساع الهوة بين الدين بصفته مكوّنًا من مكوّنات أيديولوجية وأسلوبها في ممارسة الحكم.

كما أثّرت هذه التحوّلات كذلك في بعض القيم الاجتماعية التقليدية. فقد ظهرت طبقات اجتماعية جديدة تستمدّ قوّتها من المعرفة التي اكتسبتها بفعل السياسة التعليمية، ومشاريعها الاقتصادية التي مكنتها من

---

[23] محمد زين الدين، **المؤسّسة الملكية في مغرب العهد الجديد** (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، 2009)، ص 180.

[24] المرجع نفسه، ص 180.

[25] المرجع نفسه، ص 181.

مراكمة رؤوس أموال باستقلالية عن الدولة. هذه الطبقات المشكلة أساسًا من المثقّفين وذوي الأجور المرتفعة وأصحاب المهن الحضرية ورجال الأعمال والمسؤولين الرسميين، معروفة بعدم اهتمامها بالمسألة الدينية سواء على مستوى العقيدة أو الممارسة[26].

وتراجعت التقاليد القائمة في تايلاند على النظام الأبوي؛ فالنموّ الذي حقّقه القطاع الصناعي والتجاري والخدماتي خلقت قوى "مستقلة عن الجهاز البيروقراطي" داخل المجتمع التايلاندي التي لم تعد تقبل الاقتصار على دورها التابع. وكان من نتائج تراجع القيم التقليدية في تايلاند تفكّك وحدة النظام القيمي إذ يمكن التمييز الآن بين مجموعة من القيم تختلف مشاربها وتوجهاتها[27].

ونتيجة لذلك، وتحت ضغط الليبرالية السياسية التي شهدتها تايلاند، لم تعد الملكية تتمتّع بالمشروعية الكافية التي تمكّن الملك من التحكّم في الرهبان البوذيين الذين يسعون إلى مزيد من الحماية والاستقلال لتجد هذه السلطة الدينية، والتي تحمل ألقابًا شرعية وقانونية مستلهمة من تقاليد عريقة تعود إلى آلاف السنين، نفسها اليوم في مواجهة تحوّلات أنماط الحياة والتصوّرات حول الدولة والسياسة والثقافة والدين أيضًا.

وقد بدأت المشروعية الدينية التي كانت تضمنها لها الديانة البوذية ، تضعف أكثر فأكثر خلال التسعينيات؛ وأصبحت مشروعية الدولة مرتبطة، كما هو الشأن في أغلب الدول الرأسمالية بقدرتها على التعامل وحلّ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والبيئية وتحسين مستوى العيش للسكان، وبدا جليًّا أنّ البوذية انفصلت تمامًا عن الدولة ورفع الطابع الديني عن النظام السياسي. كما أصبح ينظر إلى أنّ دعم الدولة للبوذية في

---

[26]John L. S. Girling, *Thailand, society and politics* (Ithaca, NY: Cornell university press, 1990), p. 37.

انظر في هذا الصدد:

David Streckfuss, *Modern Thai Monarchy and Cultural Politics: The Acquittal of Sulak Sivaraksa on the Charge of lese majeste in Siam 1995 and Its Consequences* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, 1996); Somchai Phatharathananuth, "Civil Society, Radical Democracy, and Democratization in Thailand: An Isan Perspective", Paper presented at the 7th International Conference on Thai Studies, Amsterdam, 4-8 July 1999.

[27]Girling, p. 31.

غير محلّه بالنسبة إلى المواطنين خاصّة في المدن.

بعد التحوّلات التي رأيناها يمكن طرح السؤال الآتي: هل سيدفع تنامي اقتصاد السوق وإضعاف السلطات الدينية بالمؤسسات السياسية والبيروقراطية إلى التخلّي عن الاعتماد على البعد والخطاب الرّمزي للبوذية؟

فعلى الرّغم من الهزات السياسية المتكرّرة التي طبعت مسلسل التحدّيث في تايلاند، فإنّ البوذية كانت عامل استقرار كبير في البلاد من خلال إضفاء المشروعية على الحكومات التي تعاقبت على السلطة. لكن، وأمام تواصل مسلسل التحدّيث هذا، هل يمكن للبوذية أن تحافظ على هذا الدور في المستقبل؟[28].

إنّ النظام الاجتماعي في تايلاند أصبح علمانيًا مع تطوّر النظام الرأسمالي وبات الدين جزءًا من الحياة اليومية للناس لكن دون أن يتدخّل في السياسة ومؤسسات الدولة[29]. وأصبح تنامي الدين بصفته ظاهرة اجتماعية يعكس التعدّد الديني أكثر من كونه مكوّنًا من إستراتيجية دولة مركزية تبحث عن الاستقرار والاستمرار في السلطة. وقد أدّت هذه العلمانية إلى نوع من "خوصصة الدين" وتعدّد الطوائف الدينية؛ إذ نمت العديد من الحركات التي عملت على تلبية الحاجيات الروحية للمواطنين[30].

غير أنّ تطوّر الرأسمالية والمؤسسات العلمانية في تايلاند لا يعني أنّ البوذية صارت من دون تأثير في المسلسل السياسي، إذ أعيد تشكيل هذه العلاقة. إنّ العلمانية في النظام الرأسمالي تستمرّ اليوم في إبعاد

---

[28] Steven.

[29] وذلك على الرّغم من أنّ أغلب الأنماط الكوسمولوجية التقليدية الموحّدة للسلطة مازالت حاضرة في تايلاند، انظر في هذا:
S.J Tambiah, *A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 140, 148 – 149;
Sulak Sivaraksa, "Buddhism in a World of Change: Politics Must be Related to Religion", In Fred Eppsteiner (rev., ed.) The *Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, (Berkeley: Parallax Press, 1988); Somboon Suksamran, *Buddhism and Political Legitimacy* (Bangkok: Chulalongkorn University, 1993).

[30] Louis Gabaude, " Religion et politique en Thai¨lande: dépendance et responsabilité", *Revue d'études comparative Est-ouest*, vol. 32, no. 1 (mars 2001), pp. 141-173.

تأثير رجال الدين من الهيمنة على المجال السياسي، لكنها تسمح بالمقابل بتسويق الدين ودعم بعض التيارات الدينية[31].

فتفشي الفساد والفضائح الأخلاقية في صفوف رجال الدين، وكذلك المتاجرة بالدين كان من نتائجه تحرّر التايلانديين من المؤسسات الدينية والبحث عن بدائل أخرى أكثر شفافية. ويدلّ الوعي بأزمة الأخلاق في المؤسسات البوذية في التسعينيات على تزايد الاهتمام بضرورة الحفاظ على مكانة سلطوية للطقوس البوذية وعلاقتها بالحكومة. بالموازاة مع ذلك، عملت الطوائف وشخصيات كاريزمية دينية على جلب اهتمام التايلانديين ليصبحوا مصدر إلهامهم.

وهناك رأي يعتقد أنّ البوذية ما زالت تقوم بدور إضفاء المشروعية على الدولة، كما أنّ السياسيين يحاولون ربط أنفسهم برهبان وحركات دينية من أجل ضمان استمرار مشروعيتهم السياسية.

فخلال التسعينيات استمرّت البوذية في إضفاء المشروعية السياسية على الحكومات عن طريق الدمج بين القيم الدينية القديمة والحديثة. كما أنّ اللجوء إلى البوذية يمثّل دعمًا للحكومة والسياسيين؛ إذ يبرّر العمل الحكومي ويعدّ أداة لاحتواء الخطاب النقدي الموجّه إلى الحكومات والسلطة المركزية والبيروقراطية. ويظهر تأثير البوذية في إضفاء المشروعية على الحكومات التي تصل إلى السلطة بشكل أكبر في البوادي؛ فالقرويون يعتقدون أنّه إذا قدّم الرهبان الدّعم لحكومة معيّنة فلأنها مؤهّلة لممارسة السلطة وجديرة بذلك. فهؤلاء السكان قادرون على استنتاج الفساد وعدم فاعلية العمل الحكومي على المستوى المحلّي والوطني،

---

[31] Ibid., pp. 141-173.

لمزيد الاطلاع انظر:

Somboon Suksamran, "Buddhism and Political Authority: A Symbiotic Relationship" In: *Buddhism and Society in Thailand*, ed. by B. J. Terwiel, Gaya, Bihar, (India: Centre For Southeast Asian Studies, 1984), pp. 25-42; Somboon Suksamran, "Buddhism and Politics: Political Roles, Involvements and Activities of the Thai Sangha", PHd. dissertation, University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1979; Angaben andere, "*Buddhism and Politics: The Political Roles, Activities and Involvement of the Thai Sangha"*, PhD. Doctoral dissertation, University of Hull, 1984.

لكنهم يتفادون اتخاذ مواقف تجاه هذه الحكومات، لأنهم يدركون أنّه يتعارض مع طائفة الرّهبان. فتجنّب توجيه النقد للحكومة ، ظهر بجلاء من خلال موقف الرهبان والحكومات على السواء الذي عُدّ معارضة مفتوحة للنظام نوعًا من الشيوعية، والإعلان بأنّ أحد أهداف الحركة الثورية بتايلاند (التي تمّ التأكيد على أنّها يقودها شيوعيون) هي هدم البوذية كما فعلت ذلك الحكومات الشيوعية في كل من فيتنام والصين[32].

وكان من نتائج فقدان الدولة للهيمنة على حق التعبير باسم البوذية، ظهور اتجاهات دينية جديدة من الإصلاحيين الحداثيين والمحافظين والتيار المعتدل، ساهم في تزايد أعدادها أيضًا الفضائح الأخلاقية والفساد بين التيارات الدينية، والذي شجع على لامركزية الشأن الديني، وانتقال السلطة التأثيرية للدين من مؤسسات تمثّل الديانة البوذية إلى شخصيات كاريزمية، تتزعّم حركات دينية.

ويمكن تفسير تراجع اهتمام الدولة بـ "السانغا" أيضًا إلى أنّ رقابة الدولة على الشأن الديني دفعت بالرهبان البوذيين إلى عدم التفكير في أن يتحوّلوا إلى سلطة سياسية؛ ما فسح المجال أمام حركات كانت خارجة عن رقابة الدولة بتبنّي مطالب سياسية متمثّلة أساسًا في إعادة تحدّيد العلاقة بين الدولة والسانغا ومفهوم السلطة الزمنية. وتُعدّ حركة سانتي آسوك ومؤسسها بهوتيراك نموذجًا لهذه الحركات.

من المحتمل أنّ التحوّلات المؤسساتية التي قد تطرأ على مختلف مظاهر الحياة بما فيها العوامل المحدّدة للشخصية كتربية الأطفال، ستنتهي بإضعاف علاقة التبعية المتبادلة بين الحاجيات الروحية للفرد والمؤسسات الدينية، ويبدو من الصعب التنبّؤ بالوتيرة التي سيتمّ بها هذا التطوّر، والذي قد يكون أسرع في المناطق الحضرية مقارنة بالبوادي التي يبدو أنّ الديانة البوذية ستحافظ على قوتها فيها، في ظلّ التحوّلات المؤسساتية

---

[32]Gabaude, pp. 141-173.

انظر في هذا الصدد:

Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-political Change and Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore: ISEAS, 1982);

Somboon Suksamran, *Political Buddhism in Southeast Asia* (New York: St. Martin's, 1977).

الجارية[33].

إذا كان التغيير حتميًّا، فإنّه من مصلحة تايلاند دخول مرحلة الانتقال بتقاليد وطنية متجذّرة، تغذّيها ديانة تتمتّع باحترام الجميع. لكن لا يبدو أنّ الانسجام بين الدين والسياسة سيستمرّ مع بداية القرن الحالي. لكن يبقى من نتيجة هذا الانسجام أنّ الاستقرار الذي ميّز المجتمع على مدى القرن العشرين، سيستمرّ في توفير هامش من الحرية للحكومات في توجيه التطوّر المؤسساتي، وهو الأمر الذي لم تحظ به البلدان المجاورة. إنّ الامتياز الذي تتمتّع به تايلاند مقارنة بالبلدان السائرة في طريق النموّ هو أنّها تتوافر على مجموعة من الاختيارات توفّرها لها درجة متميّزة من الاستمرار على مستوى المؤسسات، وكذا الاستقرار على المستوى الاجتماعي والاقتصادي.

خاتمة

نخلص من خلال المقارنة بين المشروعية الدينية للملكية في المغرب وتايلاند، وعلاقتها بتجربة التحوّل الديمقراطي إلى النتائج التالية :

- إنّ المشروعية الدينية قد تساهم في تعزيز مسلسل التطوّر الديمقراطي، خاصّة في مراحله الأولى. ففي مجتمعات لم تتجاوز بعد مرحلة الحداثة ولا يزال الدين فيها يمثّل أحد المحدّدات الأساسية للسلوك السياسي للفرد، تُعدّ المشروعية الدينية للنظام الحاكم عامل وحدة واستقرار؛ إذ تنصّهر في إطارها جميع التيارات الفكرية والسياسية؛ ما يخلق مناخًا ملائما للتطوّر الديمقراطي.
- إنّ تطوّر المسلسل الديمقراطي قد لا يفضي بالضرورة إلى تراجع المشروعية الدينية لمصلحة قواعد

[33]Gabaude, pp. 141-173.

انظر أيضًا:

Sakurai Yoshihide, “The Role of Buddhist Monks in Rural Development and Their Social Function in Civil Society,” *Thai Culture,* vol. 4, no. 2 (Berlin: SEACOM Sudostasien-Gesellschaft, 1999); Patnara Malayaman, “The Role of Education in Thai Political Behavior”, M.A. dissertation, University of Louisville - United States, 1978.

الديمقراطية وتفعيل القانون. فقد يلجأ النظام إلى تحصين نفسه ضد القوى المنافسة له من خلال تحكّمه في السياسة الدينية، وتوسيع مجال المقدّس، خاصّة إذا كانت هذه القوى تستمدّ مشروعيّتها أيضًا من الدين.

- إنّ المشروعية الدينية في ظلّ التطوّر الديمقراطي في المغرب قد تتلاءم مع مؤسّسة ملكية تضطلع بوظيفة تحكيمية، وتوجد فوق العملية السياسية والتدبير اليومي للشأن السياسي، ويقتصر دورها على التدخل في الحياة السياسية وقت الأزمات، للاضطلاع بدور الوساطة بين الفاعلين السياسيين، بفضل الاحترام الذي تمنحه لها هذه المشروعية. بالمقابل، قد تصبح المشروعية الدينية لملكية تنفيذية في تناقض مع التطوّر الديمقراطي، وربّما عائقًا أمامه.