جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية

الدولة في المجال السياسي العربي
- نقاش حول الخلفيات والأسس -

أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية

تخصص: حوكمة وتنمية

إعداد الطالبة: **إشراف:**

أمينة مزراق **أ.د نور الدين دخان**

لجنة المناقشة

د. محمد شاعـــة	**جامعة محمد بوضياف – المسيلة -**	**رئيســـــا**
أ.د نور الدين دخان	**جامعة محمد بوضياف – المسيلة -**	**مشرفا ومقررا**
أ.د فتحي بولعراس	**جامعة محمد بوقرة – بومرداس -**	**مناقشـــــا**
د. مولود مسلـــم	**جامعة الجـــزائر – 03 -**	**مناقشـــــا**
د. السعيد مـــلاح	**جامعة محمد بوضياف – المسيلة -**	**مناقشـــــا**
د. إسماعيل زروقة	**جامعة محمد بوضياف – المسيلة -**	**مناقشـــــا**

السنة الجامعية 2018/2017

شكر

الشكر لله الذي استجاب دعائي ولم يحرمني نعمة تعلق بها قلبي

إلى من يكن له كل الاحترام والتقدير لتشريفه لي بالإشراف على هذا العمل

أستاذي الأستاذ الدكتور نور الدين دخان

إلى أستاذي ومعلمي وقدوتي في الحياة الدكتور السعيد ملاح

إلى أساتذتي الذين تعلمت منهم الكثير على مدى عشر سنوات أعمدة قسم العلوم السياسية بجامعة المسيلة

محمد شاعة، عبد الله هوادف، إسماعيل زروقة، عنتره ابن مرزوق، غربي عزوز

إلى أستاذتي فوزية شرقي

إلى صديقاتي وأصدقائي

إلى جميع زملائي في العمل بمقر ولاية المسيلة

إهداء

إلى الشموخ والعز، إلى أغلى ما أملك في هذه الحياة بابا حبيبي

إلى صديقتي ورفيقة دربي وتوأم روحي أمي الغالية

إلى أحب الناس إلى قلبي إلى فرحتي أخوي وأخواتي وبناتهن

إلى رمز الوفاء والحب والعطاء إلى الروح التي ساندتني دوما خالتي حورية رحمها الله

مقدمة

مقدمة:

يندرج موضوع الدولة ضمن أهم المواضيع لتي حظيت بكبير اهتمام من قبل فلاسفة الفكر السياسي القديم وكذا من قبل المفكرين والأساتذة والباحثين المختصين في حقل السياسات المقارنة ضمن سياقه الغربي، وهو ما انعكس في كثافة الكم المعرفي وفي تعدد وتنوع الأدبيات التنظيرية للظاهرة، التي ظلت مواكبة لواقع المسار التطوري لهذا النمط من الدولة، ومعالجة لأزماتها ومصححة لانحرافاتها عبر مراحل تطورها المختلفة.

وهو المنطق الذي ظل غائبا ضمن الأدبيات التنظيرية لذات الظاهرة ضمن المجال السياسي العربي، التي ورغم تبنيها لذات القضية إلا أنها ظلت تنظر لظاهرة السلطة دون الدولة، حيث يغيب مفهوم النظرية التفسيرية للدولة ضمن سياقها العربي والإسلامي وتعوض بجملة الاجتهادات الفكرية، التي وعلى الرغم من تعدد تياراتها إلا أنها لم ترق إلى مستوى النظرية، وظلت بعيدة وغير مستجيبة لثنائية واقع/تنظير.

ولعل هذا ما يبرر حجم التناقضات والإشكالات التي تنطويها الدولة في المجال السياسي العربي وذلك منذ نشأتها، والتي تصل إلى حد التناقض مع المفهوم الطبيعي للدولة الذي تطور في الغرب وذلك على المستويين الفكري والممارساتي، حيث استطاعت الدولة العربية أن تؤسس لخصوصيات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية استثنائية تصل إلى حد التناقض مع تلك التي أسست لها الدولة الغربية ذات المضامين الليبرالية.

والمتتبع للتطور التاريخي للدولة العربية يلاحظ أن التراكم في ممارساتها ذات المنطق التسلطي والاستبدادي، قد أصبح يشكل ضمانا لقوتها المادية على حساب ضعف مجتمعاتها وعلى حساب تشكل مفهوم **الدولة/المؤسسات** أو **الدولة/القيمة**، أكثر من ذلك أصبحت هذه الممارسات بمثابة الضمانات التي تكفل لها بقاءها واستمرارها، بل والحفاظ على استقرارها حتى في ظل بيئات رافضة لها.

- **أهمية الموضوع:**

يحوز موضوع "الدولة" أهمية كبرى باعتباره البؤرة التي تحدد علم السياسة، وهي الأهمية التي تشتد عند أقصى حدودها عند دراسة هذه الظاهرة ضمن المجال السياسي العربي، على اعتبار أن ذلك من شانه أن يؤدي إلى إيجاد تفسير لحالة التأزم والاضطراب السياسي المزمن الذي يشهده هذا المجال.

وهو المجال الذي استطاع أن يفرز لنا نمطا جديدا من الدولة خاصا بالحالة العربية، أين يضعف مفهوم الدولة الرمزي والمجرد ويقوى في المقابل منه مفهوم السلطة المادية، وبقدر ما تضعف الأولى تقوى الثانية ليتشكل لدينا مفهوم جديد هو **الدولة/السلطة** وليس الدولة/الدولة أو الدولة/القيمة.

وهو المفهوم الذي كان ضامنا لاستمرار افتراض "قوة الدولة العربية" في مقابل تراجع افتراض "ضعفها ومآلات تفكيكها وسقوطها"، وهي القوة التي تستمدها هذه الدولة من ضعف مجتمعاتها على المستوى الداخلي من جهة، ومن ضعفها السيادي مقارنة بمثيلاتها من الدول الغربية على المستوى الدولي من جهة أخرى.

وهو الافتراض الذي أثبت صموده بناء على النتائج والمعطيات التي أثبتتها دولة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي-مطلع 2011- في المجال السياسي العربي والتي أكدت مرة أخرى قدرتها على الاستمرار والبقاء رغم التناقضات التي تنطويها.

وسنسعى من خلال هذه الأطروحة إلى تبني ذات الافتراض في معالجة ظاهرة تناقض الدولة العربية في مقابل قدرتها على الاستمرار، وهي الأطروحة التي حكم ترتيب أجزائها ضمن ما يتفق عليه علميا في أن البحث في أي موضوع نظري لا يخرج عن الصلة العضوية القائمة بين: اللغة والفكر والواقع، فإذا كنا قد بدأنا **باللغة** التي أثبتت الخصوصية المفاهيمية لاصطلاح الدولة في الحالة العربية، فذلك لكي نصل إلى **الفكر** الذي يسند هذا المفهوم من الناحية النظرية، وهو الفكر الذي دلنا بدوره على **واقع** هذه الدولة المتناقض على اعتبار أن الفكر هو مجرد انعكاس لهذا الواقع، والتشخيص السليم لهذا الواقع هو ما يفرض علينا العودة **للفكر** مرة أخرى، وذلك في سبيل فتح مجال لإعادة التناظر حول مفهوم الدولة في الحالة العربية وذلك بما يتوافق والأولوية التي يفرضها واقع الدولة اليوم ضمن المجال السياسي العربي.

ومن ثم تكمن أهمية الموضوع في كونها أهمية نظرية بامتياز إلا أن آثارها تمتد إلى الواقع، ذلك أننا نسعى إلى معالجة الموضوع ضمن المعادلة القاضية بضرورة تلازم التنظير والواقع، على أن أهمية التنظير تكمن في مدى قدرته على تفسير الواقع أولا، ثم معالجته لإشكالاته وانحرافاته ثانيا.

فالبحث النظري في ظاهرة الدولة ضمن المجال السياسي العربي انطلاقا من واقعها الفعلي والحقيقي كما هو بكل ما ينطويه من إشكالات وتناقضات، من شأنه إيصالنا إلى تطوير افتراضات تفسيرية لوضع الدولة العربية القائم، والاشتغال المكثف عليها من أجل إيجاد تفسير منطقي لهذا الواقع، ومن ثم الانطلاق من هذا التفسير للاشتغال على افتراضات تفكيكية من شأنها تجاوز الواقع المصطنع والمتناقض لهذه الأخيرة، والتأسيس إلى واقع طبيعي تحوز فيه أهمية التنظير الحاجة والضرورة والأولوية القصوى على مستوى النقاشات الأكاديمية العربية.

- **مبررات اختيار الموضوع:**

- المبررات الموضوعية:

يقف وراء اختيار الباحث لموضوع الدولة جملة من المحفزات الواقعية والنظرية، وذلك ضمن تطبيق القاعدة العلمية القاضية بمدى استجابة التنظير للواقع.

فأما عن المحفزات الواقعية فتكمن في موجة الحراك السياسي والاجتماعي الأخير التي هزت غالبية الدول العربية مطلع 2011، ومشهد الدمار والدموية الذي خلفته هذه الموجة في الكثير من الدول العربية والذي كان نتاج المنطق المتبع من قبل هذا النمط من الدولة في التعاطي مع المطالب المجتمعية للإصلاح والتغيير وما تصاحب مع هذا الواقع على المستويات التنظيرية من طرح لقضايا ومشاكل تتصل أساسا بمسائل الحكم وتبتعد عن القضية الحقيقية الكامنة في الوضع الذي آلت إليه الدولة العربية، وفي السندات التي استطاعت

تطويرها للحفاظ على بقائها واستمرارها حتى ضمن بيئات رافضة لها، وهي المسائل التي ظلت غائبة في هذه الأدبيات.

وهكذا فإن هذا الواقع هو ما فرض على الباحث العودة إلى إعادة القراءة النظرية حول مفهوم الدولة عربيا، وهي القراءات التي كانت بمثابة المحفزات النظرية للباحث، كون ما هو شائع حول الموضوع في الأوساط النظرية العربية، وعلى قلته، قائم ضمن تعميم القناعات النظرية والافتراضات القاضية بضعف هذا النمط من الدولة وتداعياتها ومآلات تفكيكها، إلا أن الواقع يؤكد في كل مرة نقيض ذلك، أي قدرة هذه الدولة على البقاء والاستمرار رغم التناقضات الكبيرة التي تنطويها وعلى كافة المستويات.

ومن ثم سيادة وتعميم هذه القناعات النظرية في الأوساط البحثية هو ما شكل حافزا نظريا للباحث لتبني الافتراض الذي يسير في المنحى المناقض للافتراضات الشائعة حول الموضوع، أي الدفاع ضمن هذا الطرح عن افتراض "قوة الدولة" في المجال السياسي العربي وقدرتها على البقاء من خلال اكتسابها للقدرة على التكيف وتطويرها لجملة الدعائم والسندات التي تكفل لها بقائها المصطنع في ظل فقدانها لمقتضيات البقاء الطبيعي.

- المبررات الذاتية:

يقف وراء اختيار الباحث للاشتغال حول موضوع الدولة في المجال السياسي العربي، جملة مبررات ذاتية لعل من أهمها الاهتمام الشخصي للباحث بالمواضيع ذات الطبيعة النظرية، إضافة إلى الانتماء الطبيعي للباحث للمجال السياسي محل البحث، وكذا الحاجة إلى توسيع قراءاتنا البحثية حول القضايا السياسية الحقيقية التي يثيرها واقعنا المجتمعي المعاش.

كما أن الوضع الذي آلت إليه الدولة العربية وحجم العنف والدموية التي أصبحت تتعاطى بها مع مجتمعاتها في حالة رفعها لأي مطالب أو مساعي جادة للإصلاح والتغيير، قد شكل إحدى أهم المبررات التي دفعت بنا للاشتغال حول الموضوع، فموجة الحراك السياسي والاجتماعي التي هزت عديد الدول العربية مطلع 2011، وما ترافق معها على المستويات التنظيرية لكم هائل من التنظير للظاهرة على اعتبار أنها مسألة أزمة حكم (الديمقراطية) واستهلاك كبير الجهود والطاقات التنظيرية لمسألة الديمقراطية وتجاهل القضية الحقيقة: الدولة، يفرض علينا البحث الجدي في هذه الأخيرة.

وذلك ضمن منطق الحاجة إلى التحرر الفعلي من المعارف والمسلمات والافتراضات السطحية والمستهلكة والمكررة حول موضوع الدولة عربيا، ولو على ندرتها، وإعادة توجيه النقاشات الأكاديمية العربية تجاه القضايا التي تشكل أولويات بالنسبة للواقع المعاش للمجتمعات العربية.

تكوين الباحث لجملة من القناعات الإبستيمولوجية التي تفرض علينا البحث في القضايا انطلاقا من واقعها، والاجتهاد قدر المستطاع للوصول إلى المسائل الحقيقية المؤدية للوضع الذي آلت إليه الدولة في المجال السياسي العربي.

سعي الباحث لخلق توجه ومسار بحثي متخصص يكون بمثابة الشخصية المعرفية للباحث التي تتحدد في إطارها الأعمال البحثية والإنتاجات الفكرية المستقبلية، كون القراءات السابقة كانت متمحورة حول موضوع الحكم ومقارباته النظرية، ومن ثم الانتقال في هذا المستوى إلى البحث في قضية الدولة باعتبارها القضية الأشمل من شأنه فتح المجال لتكوين جديد وقراءات جديدة حول الموضوع.

- **الصعوبات البحثية:**

- المعارف المكررة والمستهلكة حول الموضوع والمستقاة أغلبها إن لم نقل جميعها من الأدبيات التنظيرية الغربية أو من الإسهام الخلدوني الذي يعد الإسهام العربي الوحيد الذي يكاد يقترب من معالم النظرية في تحليله لنشأة وتطور ظاهرة الدولة ضمن الحضارة العربية الإسلامية.

- قلة بل ندرة المادة العلمية التي تتناول موضوع الدولة في المجال السياسي العربي كقضية نظرية تقتضي فتح نقاشات جدية حول الخلفيات المفاهيمية واللغوية والتاريخية والفكرية والنظرية، التحليلية، والتنظيرية لهذا النمط من الدولة بما يستوعب خصوصية انتمائها لهذا المجال السياسي.

- تأكيد كافة المعارف التي اشتغلت حول الموضوع وعلى قلتها على ذات المسلمات والافتراضات القاضية بضعف الدولة في المجال السياسي العربي ومآلات تفكيكها وانهيارها، وهي الصعوبات التي كانت بمثابة محفزات للباحث، من خلال العمل على هذا الموضوع بتبني الافتراض المناقض للافتراضات التي كانت محل تعميم في كافة الأعمال التي اشتغلت حول الموضوع، أي تبني الافتراض القاضي بقوة الدولة في المجال السياسي العربي وقدرتها على البقاء والاستمرار رغم التناقضات التي تنطويها، ولعل هذا ما أدى بنا إلى تبني الإشكالية التالية:

- **الإشكالية:**

إن الإشكالية التي يشتغل عليها الباحث ضمن هذه الأطروحة هي إشكالية ذات طبيعة تفسيرية في الشق الأول منها والذي يبحث في تفسير لوضع الدولة المتناقض على كافة المستويات والأصعدة، في مقابل قدرتها على البقاء والاستمرار.

وتحليلية في شقها الثاني الذي يبحث في الأسس والدعائم والسندات التي تعول عليها هذه الدولة في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها، وهي الإشكالية التي تمت صياغتها كالتالي:

- كيف تستطيع الدولة في المجال السياسي العربي أن تحافظ على استمرارها في ظل انطوائها على تناقضات منافية للشكل الطبيعي للدولة؟ ومن ثم ما هي الخلفيات والدعائم والأسس التي تكفل لها القدرة على هذا الاستمرار المصطنع في ظل افتقادها لمقتضيات الاستمرار والبقاء الطبيعي؟

يبقى أن نشير من خلال هذه الإشكالية إلى توضيح للمعاني المقصودة من استخدام اصطلاحي **الطبيعي** و**المصطنع**، ذلك أن القصد من اصطلاح "الطبيعي" هي الدولة التي كانت نتاج تطور طبيعي، أي دول نتاج مجتمع وذلك على غرار نمط دولة الخلافة التي عرفتها التجربة السياسية العربية الإسلامية، وكذا نمط الدولة القومية أو الدولة الوطنية في التجربة الغربية، أما "المصطنع" فنعني به الدول الوافدة إلى مجتمعاتها المستحدثة فيها

وذلك على غرار نمط الدولة القطرية أو الدولة المستحدثة وليدة الاستعمار في المجتمعات العربية الحديثة، ذلك أن الدول ذات النشأة الطبيعة تمتلك تلقائيا مقومات استمرارها وبقائها، وذلك خلافا للدول المصطنعة فهي تعجز عن امتلاك هذه المقومات بصورة طبيعية مما يفرض عليها اصطناعها لنفسها في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها.

- **التساؤلات الفرعية:**

لقد تم تفيك الإشكالية البحثية ضمن التساؤلات الفرعية التالية:

1) هل يمكن الفصل بين مفهوم الدولة و"السلطة" في الحالة العربية؟ وكيف يمكن ترتيب ثلاثية "الدولة" "المواطن" "الأمة" عربيا؟
2) هل الدولة في الحالة العربية معرفة بالجغرافيا أم أنها معرفة بالأمة؟ وما هي سمات هذه الدولة؟ وهل أنجزت الدولة في الحالة العربية الوظائف والمهمات المنوطة بها؟
3) متى ظهرت الدولة في التاريخ العربي الإسلامي؟ ولماذا تم الانتقال من شكل الخلافة إلى شكل الدولة؟ وهل هو انتقال تاريخي أو لا تاريخي؟
4) كيف تناولت أدبيات الفكر السياسي العربي الإسلامي مفهوم الدولة في مقابل الأدبيات الغربية الليبرالية؟ وهل يمكننا الحديث عربيا عن نظرية للدولة؟
5) من أين تستمد الدولة في المجال السياسي العربي قوتها وقدرتها على البقاء والاستمرار؟
6) لماذا أصبحت الدولة في الحالة العربية عاجزة عن الإصلاح الذي يمس مصادر القوة والسلطة الحقيقية؟
7) هل الأنظمة السياسية العربية في مواجهة أزمة انتقال إلى الديمقراطية أم أزمة انتقال إلى الدولة؟وهل يمكن لهذه الأنظمة أن تنجح في الانتقال إلى الديمقراطية بتجاوز أهم شرط لقابلية تطبيقها وهو الدولة؟
8) إلى أي مدى نحن بحاجة إلى إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا؟ وهل من خطة طريق نحو عقد اجتماعي عربي جديد؟

- **الفرضيات:**

1)اندراج الدولة كمفهوم معرفي في المجال السياسي ضمن أهم المفاهيم المركبة والإشكالية هو ما يفرض علينا على المستويات النظرية صعوبة الفصل بينه وبين عديد المفاهيم الأخرى كالسلطة والنظام السياسي، المواطن والأمة، كما يصعب أيضا الفصل في خصائصها والوظائف والمهمات المنوطة بها.

2) البحث في السياقات التاريخية والفكرية والتحليلية لمفهوم الدولة يثبت الكثير من الخصوصية على الواقع التاريخي والفكر التنظيري للدولة العربية والتي تصل إلى حدود الندية مع النموذج الغربي للدولة.

3) تقوم الدولة في المجال السياسي العربي على دعائم سياسية واقتصادية واجتماعية والتي أصبحت بمثابة السندات التي تكفل استمرارها واستقرارها، وتؤسس لقوتها على حساب ضعف مجتمعاتها، وهي الدعائم التي تتعدد مستوياتها بين مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي.

4) تأكيد غالبية الأدبيات النظرية والتجارب التاريخية التي تخوض في مسألة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي على شرطية بنيوية تقتضي الفصل المسبق في مسألة بناء الدولة، هو ما يفرض علينا "عربيا" الحاجة إلى إعادة ترتيب أولويات النقاشات تجاه القضايا بتجاوز النقاش حول الديمقراطية إلى النقاش حول الدولة.

- **أدوات الإثبات والبرهنة واقترابات ومناهج الدراسة:**

إن السعي لإثبات صحة الفرضيات المتبناة في هذه الأطروحة، وذلك في سبيل الإجابة عن الإشكالية والتساؤلات الفرعية المطروحة، تطلب اعتماد توليفة منهجية تماشيا والطبيعة المعرفية (الخلفيات المفاهمية التاريخية، النظرية،التحليلية) للموضوع القائمة على الترتيب التالي:

- طبيعة المفهوم محل البحث والدراسة (الدولة في المجال السياسي العربي) باعتباره يندرج ضمن المفاهيم المركبة على مستوى اللغة وكذا على مستوى المضامين المتعددة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا.

- اعتماد الدولة في المجال السياسي العربي كوحدة متجانسة للتحليل وذلك في سبيل إيجاد إمكانية لتعميم النتائج.

- البعد التاريخي لظاهرة الدولة في الحالة العربية، فحاضرها يفرض علينا الفصل في أصل نشأتها ومن ثم في سياقات تطورها.

- المضامين النظرية والفكرية التي تسند ها في مقابل نظيرتها الغربية.

- الأسس والسندات التي تعول عليها هذه الدولة في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها.

- الدولة كشرط مسبق لقابلية التطبيق الديمقراطي، والحاجة إلى إعادة ترتيب الأولويات النظرية والأكاديمية عربيا.

ويأتي في مقدمة هذه المناهج والاقترابات:

- **منهج دراسة الحالة:** وذلك من خلال تناول مفهوم الدولة في المجال السياسي العربي كحالة دراسية، على اعتبار أنها نمط لدولة تكاد تكون واحدة في عموم البلدان المشكلة لهذا المجال، تشترك في موحداتها الحضارية وفي خصائصها وسماتها العامة، وكذا في المنطق الذي تستمر من خلاله، وذلك ضمن الافتراض الرئيسي القاضي بتناقضاتها في مقابل قدرتها على البقاء والاستمرار، وهو ما يتيح لنا الإمكانية لتعميم النتائج النظرية المتوصل إليها في البحوث والدراسات المنجزة حول هذا الموضوع.
- **المنهج التاريخي:** من خلال تتبع ظاهرة الدولة والبت في أصل نشأتها في السياقات العربية في مقابل الغربية وكذا من خلال تحديد الإطار الزماني والمكاني الذي تطور فيه كلا النموذجين من الدولة.
- **المنهج المقارن:** من خلال الدراسة المقارنة المفاهيمية والنظرية والتحليلية للدولة العربية في مقابل الدولة الغربية، وهو المنهج الذي يستعمل للمقارنة بين شيئين مختلفين وكذا لإجراء المقارنة الزمنية لمفهوم معين في فترات زمنية مختلفة، وهو المنطق الذي بقي الباحث وفيا له إلى غاية نهاية البحث، وذلك نظرا للجدوى العلمية التي يقدمها هذا المنهج في معالجة المواضيع ذات الطبيعة النظرية من خلال تتبع الجوانب والأبعاد

المفاهيمية، النظرية، التاريخية والتفسيرية لتوضيح درجة التمايز لهذه المضامين بين النموذج العربي للدولة في مقابل نظيره الغربي.

أما عن الاقترابات *les approches*:

فقد حاولنا استخدام (تطبيق) ما يمكن أن يصطلح عليه بالاقتراب المركب ***une approche complexe*** الذي يقوم على استخدام عدة أعاد لدراسة المفاهيم(الدولة) كون الدولة هي مفهوم ذو طبيعة مركبة متضمنة لأبعاد سياسية، اقتصادية، اجتماعية عسكرية وحضارية، وهي المقاربة التي تم تطبيقها في الفصل الثالث التحليلي لوضع الدولة في المجال السياسي العربي وفي قدرتها على الاستمرار من خلال استنادها على مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما تم استخدام **الاقتراب النسقي** لدراسة وتحليل "الدولة العربية" باعتبارها نسق مؤثر في المجتمع القائمة به، عن طريق السياسات التي تتبعها في كافة المجالات وعلى عديد الأصعدة، والتي ظلت تسعة من خلالها إلى تعظيم قوتها المادية على حساب إضعاف المجتمع.

- المنطق الابستمولوجي :

الذي تم استخدامه من خلال التطرق إلى تفسير ظاهرة الدولة ضمن النظريات الغربية في مقابل الإسهامات النظرية التي يقدمها الفكر السياسي العربي الإسلامي بشقيه التراثي والنهضوي في تفسير ظاهرة الدولة، ومن ثم تم استخدام المنطق الابستمولوجي من خلال السعي للكشف عن الخلفيات الفكرية لهذه الأطروحات النظرية، ومن ثم مدى تحكمها في القدرة التفسيرية والتحليلية لظاهرة الدولة، وكذا مدى الانسجام بين نظرية الدولة وواقعها وذلك بالمقارنة دائما بين النموذجين في الغربي والعربي.

وكذا من خلال ممارسة مستويات معينة من النقد للإسهامات النظرية والفكرية المفسرة لظاهرة الدولة العربية في مقابل الغربية، من خلال البحث في الخلفيات الفكرية والإيديولوجية لهذه الإسهامات النظرية وكذا مدى موضوعيتها من تحيزها للجوانب الإيديولوجية والعقائدية...الخ.

لنتوصل في الفصل الأخير إلى جملة الاستنتاجات النظرية تكمن في إبراز استثنائية تجربة الدولة في الحالة العربية والتي تصل إلى حد الندية مع النموذج الغربي للدولة ومن ثم إلى ضرورة إعادة ترتيب النقاشات عربيا بتجاوز الطروحات المستوردة والمستهلكة حول الديمقراطية إلى الأولوية التنظيرية للدولة.

- المقاربة النظرية:

إنه من الصعوبة بما كان البحث عن إطار نظري تفسيري لظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي، وذلك لاعتبارها ظاهرة تندرج ضمن الدراسات المعقدة جدا، والتي تتداخل فيها عديد العناصر والأبعاد والمستويات الوطنية (الداخلية) والدولية (الخارجية).

ولعل هذا التعقيد هو وليد التناقضات التي ينطويها هذا النمط من الدولة، تناقضات يوحي التحليل المنطقي والعقلاني لها بفشل وضعف هذه الدولة وإمكانات تفكيكها وسقوطها، إلا أنها في المقابل لا تزال تحافظ على وجودها وبقائها ولها من السندات ما يكفل لها ذلك.

من هنا تبرز أهمية البحوث النظرية في مسألة الدولة في الحالة العربية، التي من شأنها إيجاد مقاربة تفسيرية لواقع هذه الدولة المتناقض ومن ثم التوصل إلى الأسس التي تستمد منها الدولة العربية وجودها والسندات التي استطاعت من خلالها أن تضمن بقائها واستمرارها، وهي البحوث التي تقل بل وتكاد تكون نادرة في هذا المجال.

فدراسة ظاهرة الدولة هو الموضوع الذي من شأنه إيجاد تفسير للاضطراب السياسي المزمن في المجال السياسي العربي، حيث لا تمرس بالسياسة إلا في ظل الدولة المستقرة، فالدولة مدرسة السياسة، ولا سياسة خارج الدولة.

ولعل الاجتهاد في هذا الإطار يوصلنا إلى اعتماد مقاربتين نظريتين متضمنتين لمستويي تحليل الدولة والنظام الدولي، وذلك لتفسير الواقع المتناقض لظاهرة الدولة عربيا، إذ تستمد المقاربة الأولى من حقل السياسة المقارنة ممثلة في "نظرية المحاكاة" ذلك أن الدولة العربية هي عبارة عن محاكاة وتقليد للنموذج الغربي للدولة،على اعتبار أن غالبية الأشكال السياسية لهذا النمط من الدولة قد كانت عبارة غنيمة حرب ونتاج استعمار.

في حين تستمد المقاربة النظرية الثانية من حقل العلاقات الدولية ممثلة في النظرية الواقعية الجديدة و التي تدافع على الطرح القائل بان تعميم نموذج الدولة هو عبارة عن استجابة للواقع الدولي(النظام الدولي) المعرف بالدول ومن ثم فهي خيار للانسجام مع البيئة الدولية، ذلك أن شعوب دولة ما بعد الاستعمار كانت مرغمة على الانتظام في الأشكال السياسية القائمة والمعرفة بالدولة.

فالدول ضمن هذه المجال قد ورثت نموذج الدولة أو تبنته لأنها كانت ملزمة بالاندماج السريع في النظام الدولي باعتباره نظاما قائما على الدولة كوحدة وأساس للتحليل، فهو نظام ما بين دول وطنية.

فاستقصاء طبيعة الدولة عربيا يوصلنا إلى نتيجة عامة مفادها أن هذه الأخيرة لم تكن نتاح نمو طبيعي أو تعبير عن صيرورة تاريخية، وإنما كانت نتاج خيار مفروض في لحظة تاريخية أملتها القوى الاستعمارية بداية ليكتمل مشهدها ضمن منطق المحاكاة الذي تبنته السلطة (النخبة الحاكمة) لمرحلة ما بعد الاستعمار سعيا منها لتكريس ذات النمط الغربي للدولة، وهو النمط الذي اكتمل مشهده بدعم التحالفات والقوى الدولية.

ولعل هذا ما يفسر التناقضات التي تطويها الدولة العربية باعتبارها مشروع غير مكتمل، والتي لا تزال تهدد وجوده ككيان في مقابل سعيه للاستمرار.

- **أدبيات الدراسة:**

لا شك في أن هناك عديد الدراسات التي خاضت في مسألة الدولة في الحالة العربية، وتكاد تجمع غالبيتها على الافتراض القائل "بقوة هذه الدولة" وقدرتها على السيطرة على مجتمعاتها، إلا أن الدراسات التي تخوض في الجانب التفسيري لهذا الوضع الذي اصطنعته هذه الدولة لنفسها، ومن ثم في الأسس والسندات التي تمنحها هذه القوة وتضمن لها استمرارها واستقرارها في ظل حقيقة انطوائها على تناقضات من شأنها تهديد وجودها والإنذار بتفكيكها وانهيارها، ذلك أن الأصل في هذا النمط من الدولة هو الضعف وليس القوة، تقل بل وتكاد تكون دراسات نادرة، وحتى وإن خاضت في هذا المجال فإنها تتناول جزئيات منه فقط دون الإلمام بكافة مجالات هذه الدعائم والأسس والسندات.

وكذلك الحال بالنسبة للدراسات التي تخوض في الجانب التنظيري لظاهرة الدولة في الحالة العربية والتي تقر بوجود أولويات تنظيرية وتسعى إلى ترتيبها بناء على الضرورات التي يفرضها الواقع الفعلي للمجتمعات العربية، إذ يكاد هذا النوع من الإسهامات الفكرية ينعدم في الحالة العربية، وهو ما يفرض على الباحث بذل مجهودات فكرية أكبر في هذا المجال من خلال الاجتهاد في انتقاء المادة العلمية للموضوع محل البحث والعودة إلى أمهات الكتب التي نظرت للظاهرة السياسية في الحالة العربية، كما ويمنحه في الوقت ذاته تحفيزا أكثر وهامش حرية أكبر من أجل تبني طروحات واقتراح توجهات جديدة في هذا المجال.

وضمن هذا المنطق جاء هذا البحث كنتاج لجملة الاستنتاجات المستقاة من القراءات التالية:

- **أنتوني دو جازاي** في كتابه **الدولة: منطق السلطة السياسية** وهو العمل الذي يعد واحدة من الكتب النادرة في الحقل التنظيري لظاهرة الدولة، إذ يلخص عددا لا يحصى من الأعمال النظرية حول الدولة، وذلك من أجل وضع منظور جديد لمحاولة فهم "الظاهرة الدولتية" ضمن منطق التفاعلات الحاصلة بين الدولة في مقابل مواطنيها، حيث يلخص الكتاب طروحات عديد النظريات في فهم هذا المنطق، إضافة إلى عديد الاستنتاجات المستخلصة من الدراسات المقارنة لنماذج الدولة المختلفة على غرار نموذج الدولة الشمولية الليبرالية الاشتراكية والتبريرات الإيديولوجية لكل نموذج على حدى، وقد كان غرض **دوجازاي** من ملاحظة الفعل الدولتي من أجل إيجاد تفسير وفهم لكيفية حدوثه، وهي الملاحظة التي توصل من خلالها إلى إيجاد تحليل لتطور منطق الدولة والمبررات التفسيرية لحاجة البشر إليها وكل ذلك ضمن افتراض الأصل الايجابي في وجود الدولة من منطلق الوظائف التي تؤديها، إضافة إلى تأكيده على جوهرها الذي يعتبر الأصل فيه أن يكون مزينا بفضائل الديمقراطية.

وقد استفاد الباحث كثيرا من هذا المؤلف من خلال تشكيل معرفة نظرية حول ظاهرة الدولة عموما في سياقات تاريخية ومجالات سياسية مختلفة، وكذا في تشكيل معرفة واقعية وعقلانية حول ظاهرة الدولة القائمة في المجال السياسي العربي باعتبارها تندرج ضمن نموذج الدولة الشمولي حسب التصنيف الذي يضعه **دوجازاي**

للدول، كما وقد ساعدنا في إيجاد منطق تفكيكي للظاهرة محل الدراسة من منطلق الكشف عن المنطق الذي تعول عليه لضمان استمرارها وبقائها، وهو ما ساعدنا بدوره في إعداد خطة منهجية للعمل حول الموضوع.

- **برتراند بادي** من خلال كتابه الشهير في حقل علم السياسة **الدولة المستوردة** وهو الكتاب الذي يتبنى فيه مقاربة نظرية واقعية في تفسير ظاهرة الدولة ضمن المجالات السياسية الخارجة عن السياق الغربي، ذلك أن الدول القائمة ضمن هذه المجالات قد ورثت نموذج الدولة أو تبنته لأنها كانت ملزمة بالاندماج السريع في النظام الدولي باعتباره نظاما قائما على الدولة كوحدة وأساس للتحليل، فهو نظام ما بين دول وطنية، وهي الطروحات التي ساعدتنا كثيرا في تبني منطق تفسيري لنشأة ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي، وفي إيجاد تفسير لوضعها السيادي على مستوى تحليل النظام الدولي.

كما قد تم الاعتماد كثيرا في فهم ظاهرة الدولة في الحالة العربية ضمن منطق الخصوصية والاستثناء،على طروحات العلامة **أبو زيد عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون** في كتابه **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون** وهو الكتاب الوحيد الذي يكاد يقترب كثيرا من معالم النظرية التفسيرية لظاهرة الدولة العربية، وذلك من خلال التتبع التاريخي للبدايات الأولى لنشأتها ومن ثم تطورها عبر المراحل المختلفة والدور المحوري الذي لعبته العصبية في بعث قوتها أو ضعفها ليتوصل في الأخير إلى القانون الذي يحكم قيام هذا النمط من الدولة تطوره ثم اضمحلاله.

وهو المؤلف الذي اعتمدنا في فهم عديد أفكاره ومضامينه على القراءة التي قام بها المفكر العربي **محمد عابد الجابري** في ذات الكتاب، والتي اختصرت على الباحث العديد من المراحل في فهم واستخلاص أهم الأفكار التحليلية لوضع الدولة العربية، من خلال كتابه **فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** الذي يقدم فيه تفسيرا لظاهرة الدولة العربية ضمن منطق العصبية الذي استحدثه باعتباره مفهوم محوري نظرا للدور الذي يلعبه في الحياة الاجتماعية عموما وحركة التاريخ خصوصا، وهو الكتاب الذي تمت الاستفادة منه في استنباط أهم محددات سلوكات الدولة العربية، وكذا في أخذ فكرة عن تطورها التاريخي منذ البدايات الأولى لنشأتها، وفي إيجاد تفسير لمنطقها في الاستمرار والبقاء ضمن استثمارها في الطبيعة الانقسامية لمجتمعاتها.

محمد جابر الأنصاري من خلال كتابه **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام** والذي يتناول فيه عديد القضايا ذات البعد الفلسفي في دراسة ظاهرة الدولة في الحالة العربية وذلك بالمقارنة دائما مع نظيرتها الغربية، وهي القضايا التي تنوعت بدءا بالجانب الاصطلاحي والمفاهيمي الذي يحيل إلى دلالات أزمة المصطلح المختصر لمفهوم الدولة في السلطة، ثم البحث في تاريخية المفهوم الذي يعود به إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفلسفته ضمن أدبيات الفكر السياسي العربي والإسلامي وكشفه عن منطقها في القدرة على الاستمرار ضمن معادلة يلخصها في أن "العرب قد أدركوا الدولة بمنطقها المكيافيلي الهوبزي (دولة السلطة

المطلقة) لكنهم لم يقتربوا منها بمفهومها لدى **هيغل وجون لوك"**، فبقدر ما تقترب الدولة عند العرب من طبيعة "الدولة الهوبزية" تفتقد طبيعة "الدولة الهيغلية" ليخلص إلى نتيجة رئيسية مفادها أن العرب قد عرفوا أشكالا عدة للسلطة السياسية ولنظم الحكم لكنها لم تجد إطارها المؤسسي والبنيوي والشرعي الشامل(الدولة)، وهي الطروحات التي ساعدتنا في محاولة استخلاص مفهوم عام للدولة يتوافق ومنطقها التسلطي في البقاء والاستمرار.

برهان غليون في كتابه **المحنة العربية الدولة ضد الأمة** والذي ينطلق فيه من افتراض القطيعة بين المجتمع والدولة، ويتوصل من خلاله إلى مفهوم الدولة التحديثية كنقيض لدولة الحداثة والتي كانت نتاج الفشل في تحقيق نموذج الدولة/الأمة والدولة الديمقراطية، ليتم طرحها كنموذج جديد للدولة في الحالة العربية، حيث ساعدتنا هذه الطروحات في تقصي أزمة الدولة في المجال السياسي العربي باعتبارها نمط لدولة فاقدة لشرعية الميلاد ولشرعية البقاء والاستمرار.

غسان سلامة في مؤلف **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** وهو عبارة عن بحث في الأبعاد الواقعية لمفهوم الدولة/الأمة في الحالة العربية انطلاقا من تتبع تطور المجتمعات العربية وكيفية انعكاس ذلك على ظاهرة الدولة ليشخص بذلك أن أزمة الدولة في الحالة العربية كامنة في عجزها عن تحقيق اندماج الجماعات الفئوية في مجتمعاتها، وهو المؤلف الذي ساعدنا في الكشف عن عديد السندات الاجتماعية والسياسية التي تعول عليها الدولة العربية لحفظ استمرارها وبقائها.

يورغان هابرماس في مؤلف **ما بعد الدولة الأمة** والذي يتناول تطورات مسار الدولة/الأمة في فضاءاتها الأصلية الأوربية الغربية وأهم سندات استمرار هذا المسار الطويل ممثلة أساسا في تكريس مفهوم المواطنة باعتباره أهم انجاز حققته الدولة الغربية بخلاف الدولة العربية، التي ضلت تستمر ضمن المنطق القاضي بزيادة تعميق الانقسام في مجتمعاتها، وهو المؤلف الذي ساعدنا في فهم المنطق الذي تطورت من خلاله الدولة الغربية، لاختصاره لأهم محطات تاريخها التطوري، وهو نمط الدولة الذي كان محل المقارنة عبر جل أجزاء هذه الأطروحة.

فضل الله محمد إسماعيل في مؤلفه **الدولة المثالية بين الفكر الإفريقي والفكر الإسلامي** وكذا كتاب **الفكر السياسي العربي الإسلامي لـــ محمد عوض الهزايمية** وهي عبارة عن دراسات مقارنة مستخلصة ومختصرة لمضامين الدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي في مقابل الأدبيات النظرية الغربية، والتي ساعدتنا بدورها في استنتاج الفارق على المستويات التنظيرية بين التعدد والتمايز في النظريات المفسرة لظاهرة الدولة الغربية تماشيا والتطورات التي يفرضها الواقع، وذلك خلافا للأدبيات العربية التي بقيت مجرد مجهودات فكرية لا ترقى إلى مستوى النظرية.

عزمي بشارة في مؤلفه **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** الذي يستعرض فيه المعوقات البنيوية للتحول الديمقراطي في المجال السياسي العربي على افتراض أن التطبيق الديمقراطي لا يمكن أن يتم من

دون مشروع سياسي وطني، ويتطرق لإشكالية القبيلة وتأجيل مسألة المواطنة باعتبارها من ضمن أهم المسائل الحائلة دون تحقيق هذا المشروع، وهي الطروحات التي توصلنا من خلالها إلى القناعة النظرية القاضية بضرورة العودة للتنظير للدولة في المجال السياسي العربي كأولوية تنظيرية، تتجاوز الأولوية الديمقراطية، التي تستحيل أي إمكانية لتطبيقها قبل الفصل في مسألة الدولة.

- **التعريف بأجزاء المذكرة وفق التسلسل المنطقي والمنهجي للموضوع.**

إن البداية الأولى لانطلاق العمل على موضوع هذه الأطروحة قد كان من خلال ممارسة الباحث للملاحظة العلمية على ظاهرة الدولة لما بعد الحراك السياسي والاجتماعي الذي شهده المجال السياسي العربي مطلع سنة 2011 والذي لا تزال تبيعاته مستمرة إلى غاية اليوم.

وهو الوضع الذي أثبت مرة أخرى قدرة الدولة العربية على الاستمرار في ظل انطوائها على تناقضات ذات أبعاد متعددة على المستويين الداخلي والدولي.

وهو ما أدى بالباحث إلى طرح إشكالية تفسيرية سعى من خلالها إلى البحث في كيفية قدرة هذا النمط من الدولة على الاستمرار، ومن ثم الكشف عن المصادر والأسس التي تستمد منها هذه القدرة والاستطاعة في البقاء.

والطبيعة التفسيرية للإشكالية المطروحة هنا والرامية إلى الكشف عن الأسس التي تعول عليها الدولة العربية في كل مرة وذلك منذ استقلالها وإلى غاية اليوم في سبيل الحفاظ على توازنها وبقائها، تفرض على الباحث الفصل في عديد المسائل والقضايا النظرية والموضوعية ذات العلاقة الترابطية والاستلزامية بغرض الترتيب المنطقي للمسائل التي يثيرها المنطق النظري في البحث في موضوع الدولة في الحالة العربية.

وهي المسائل التي لا يزال أغلبها محل إشكال وخلاف بين عديد الطروحات والرؤى هذا من جهة ومن جهة أخرى تفرض على الباحث أيضا البحث والتعمق في تاريخ هذا النمط من الدولة فمن غير الممكن فصل واقع الدولة العربية عن تاريخها فهي لم تنشأ بمعزل عنه، ذلك أن الباحث يؤمن بالطبيعة التراكمية في تطور المفهوم وهذا ما يفسر الرجوع في البحث في نشأة وتطور هذا المفهوم إلى البدايات الأولى لنشأة ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي مع الدعوة المحمدية ثم التطرق لأهم المحطات التي شكلت محاور رئيسية في تطور المسار التاريخي لهذه الأخيرة.

والبحث في التاريخ أحالنا على البحث في الخلفيات الفكرية والنظرية المؤسسة للدولة العربية ذلك أن هذا الفكر هو انعكاس لواقع وممارسة وسلوكات متراكمة وسعينا من خلال تخصيص فصل كامل من فصول الأطروحة لهذه المسألة بغرض تبيان الفارق الكبير والشاسع في التنظير لظاهرة الدولة في الحالة العربية في مقابل نظيرتها في الحالة الغربية .

وهو الفكر والتاريخ الذي يترجم لنا واقعا ممثلا في الوضع الذي آلت إليه الدولة في المجال السياسي العربي من خلال تحصين نفسها بمجموعة الأسس والسندات التي أصبحت تكفل لها استمرارها وبقائها حتى في ظل قيامها في بيئات داخلية وخارجية رافضة لها.

ليتوصل الباحث في الأخير وبحكم "الطبيعة النظرية للبحث" و"المنطق المقارن" و"الطرح الابستمولوجي" الذي لازم أجزاء البحث منذ البداية، إلى استنتاج رئيسي مستنبط من استقراء نقدي للواقع الممارساتي للدولة في الحالة العربية وما يوازيه من أطروحات نظرية وفكرية زائفة واجبة التجاوز لفسح المجال لإعادة فتح النقاش حول القضية الحقيقية والمحورية التي تقف دون الممارسة الديمقراطية والمتمثلة في نموذج الدولة القائم.

وهو المنطق الذي فرض على الباحث تقسيم فصول الأطروحة إلى أربع محاور رئيسة، يترجم كل فصل من فصولها مجموعة من الأفكار والطروحات التي اجتهد الباحث في أن يجعل منها حججا وبراهين للإثبات الفرضيات المتبناة في سبيل الإجابة على الإشكالية المطروحة والتي تم تفكيكها بذورها إلى أربع تساؤلات فرعية، وقد سعينا من خلال كل فصل من فصول الدراسة إلى إثبات فرضية واحدة من الفرضيات الأربع وكل فرضية بدورها هي عبارة عن إجابة عن واحد من التساؤلات الفرعية الأربعة التي تترجم في مجموعها الإشكالية البحثية العامة للأطروحة.

- **هيكل الدراسة:**

تجدر الإشارة بداية إلى أن الباحث قد سعى من خلال منطق ترتيب الفصول إلى إبقاء الصلة العضوية قائمة بين فصول المذكرة والتي انتظمت ترتيبيا بين **اللغة** (الفصل الأول: الخلفية المفاهيمية للدولة) **والفكر** (الفصل الثاني: الخلفية الفكرية والنظرية للدولة) **والواقع** (الفصل الثالث: واقع الدولة في المجال السياسي العربي وأسس استمرارها) للعودة مرة أخرى إلى الفكر انطلاقا من تشخيص الواقع (الفصل الرابع: الحاجة إلى إعادة ترتيب الأولويات نظريا) وذلك تماشيا وما هو متعارف عليه علميا، فالألفاظ تجسيد للفكر والفكر تجسيد وانعكاس للواقع والتشخيص السليم للواقع هو نقطة البداية للعودة إلى **الفكر** مرة أخرى، فإذا كنا قد بدأنا في فصول هذه الأطروحة باللغة فلكي نصل إلى الفكر الذي دلنا بدوره على الواقع والتشخيص السليم لهذا الواقع هو ما فرض علينا العودة إلى الفكر مرة أخرى.

وعلى هذا الأساس تناول الفصل الأول الدولة كمفهوم مركب وإشكالي في المجال السياسي العربي وهو المفهوم الذي يقتضي الفصل بينه وبين عديد المفاهيم التي تتداخل مع المفهوم كالسلطة والنظام السياسي كما يتناول كيفية ترتيب ثلاثية الدولة- الأمة- المواطن في الحالة العربية وذلك ضمن المفهوم المعرفي للدولة وفيما إذا كانت هذه الدولة معرفة بالأمة أم بالجغرافيا، ومن ثم نسعى من خلال هذا الفصل إلى توضيح مفهوم الدولة وخصائصها وفيما إذا كانت هذه الدولة قد أنجزت الوظائف والمهمات المنوطة بها.

لننتقل في الفصل الثاني إلى السياقات التاريخية والفكرية والتحليلية لمفهوم الدولة وذلك وفق منطق المقارنة بين أدبيات الفكر السياسي الغربي الليبرالي (نظرية الدولة) في مقابل أدبيات الفكر السياسي العربي الإسلامي وذلك في شقه الفلسفي وليس الفقهي، كما سنسعى إلى الفصل في تاريخ ظهور الدولة في المجال السياسي العربي الإسلامي، وكذا الفصل في مبررات الانتقال من شكل الخلافة إلى شكل الدولة، والبحث فيما إذا كان هذا الانتقال قد عبر من صيرورة تاريخية أم ضرورة فرضتها ظروف معينة.

وعلى ضوء استقراء التجربة التاريخية لهذا النموذج من الدولة وهي التجربة التي أثبتت فرضية قوة الدولة وقدرتها على التكيف والاستمرار سنسعى في هذا الفصل للتوصل إلى سندات الدولة العربية التي تكفل لها هذه القدرة على التوازن والاستقرار في بيئة رافضة لها وهي السندات التي تتضمن كافة مجالات الدولة السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية...الخ.

لنتوصل في الفصل الرابع إلى ضرورة إعادة ترتيب أولويات النقاشات عربيا تجاه القضايا بتجاوز النقاش المطروح حاليا حول الديمقراطية إلى النقاش حول الدولة وذلك باعتبارها (الدولة) الشرط الأول لقابلية التطبيق الديمقراطي في الحالة العربية، فمن غير الممكن للأنظمة السياسية العربية أن تنتقل إلى الديمقراطية بتجاوز أهم شرط لقابلية تطبيقها وهو الدولة، فهذه الأنظمة لا تواجه أزمة انتقال إلى الديمقراطية بقدر مواجهتها لأزمة انتقال إلى الدولة.

الفصل الأول

حدود مفهوم الدولة في المجال السياسي العربي

تمهيد:

إن البحث المعرفي في مفهوم الدولة ضمن مجالها السياسي العربي يفيد الكثير من الخصوصية والاستثنائية، إذا ما قورن بالبحث المعرفي لذات المفهوم ضمن مجاله السياسي الغربي، ويتأكد هذا الفارق بشكل واضح عند الارتقاء بهذا البحث إلى المستويات النظرية الإبستيمولوجية والمعرفية، ذلك أن تتبع جينالوجيا المفهوم والغوص في الفكر السياسي والفلسفات التنظيرية له تؤكد على أصالة المفهوم الذي تتحدد أصوله بانتمائها إلى بيئته الغربية، وذلك باعتباره أعظم منجز سياسي توصلت إليه المجتمعات الغربية، منذ فجر تاريخها القديم، وهي المضامين التي استمر المفكرون الغرب في تطويرها تماشيا والتطورات الحاصلة في مجتمعاتها، وهو ما أدى في هذا السياق إلى تتعدد المقاربات النظرية التفسيرية للمفهوم، وقد اشتركت جميع هذه المضامين المقدمة لمفهوم الدولة ضمن سياقها الغربي سواء ما تعلق منها بالفكر السياسي والفلسفات القديمة أو المضامين الحديثة التي ترجمتها المقاربات النظرية المختلفة، على البعد الايجابي لمفهوم الدولة، وهو ما انجر عنه الحضور الايجابي لها أيضا في المجتمعات القائمة بها، وهي المضامين الايجابية التي استطاعت الحفاظ عليها من خلال إيجابية الوظائف المناطة بتأديتها، حيث بقي مفهوم الدولة ذو بعد إيجابي في سياقه الغربي.

في حين يبقى مفهوم الدولة ضمن المجال السياسي العربي يندرج ضمن المفاهيم الفاقدة للهوية وذلك نظرا للطبيعة الإشكالية للمفهوم التي تجسدها أزمة دلالات المصطلح، على المستويين اللغوي والاصطلاحي ذلك أن مفهوم الدولة ضمن المجال السياسي العربي يندرج ضمن أهم المفاهيم المركبة والإشكالية والمدمجة مع غيرها من المفاهيم على غرار السلطة والنظام السياسي..، وهو الدمج الذي تتعمد الدولة في الحالة العربية الحفاظ عليه، وتعتبر منه إحدى أهم ضماناتها للبقاء والاستمرار، وهو المنطق الذي اتبعته الدولة العربية بعد وعيها المبكر بشرطها المنقوص الذي لازمها منذ البدايات الأولى لنشأتها، وذلك باعتبارها دولة قائمة ضمن حدود جغرافيا وليس حدود أمة، وهو الشرط الذي كان سببا في بداية تشكل جذور أزمة الدولة العربية باعتبارها دولة فاقدة لشرعية الميلاد، واستمر معها في ظل عجزها عن تطوير مصادر ومضامين أخرى للشرعية تضمن من خلالها بقاءها، فكان التلازم في فقدان الشرعيتين وجودا وبقاء واستمرارا، إحدى أهم المضامين المفسرة لخصوصية واستثنائية هذا النمط من الدولة، من جهة وفي تفسير حجم التناقضات والتشوهات التي تنطويها هذه الدولة والتي استعاضت عنها بآلية الاستبداد للتعويض عن الشرعية المفقودة.

وهو المنطق الذي تشترك فيه جميع الدول العربية التي أصبحت تشكل مجتمعة من خلال ما تكرسه من ممارسات سياسية استبدادية وما تشترك فيه من خصائص وسمات تكاد تكون موحدة، مفهوم المجال السياسي العربي، الذي ينطوي بدوره على مستويات كبيرة من الخصوصية والاستثنائية مقارنة بالمجالات السياسية الأخرى، وهو ما يتيح لنا إمكانية تعميم النتائج فيما يخص وضع الدولة كوحدة معرفة ضمن انتمائها للمجال السياسي العربي.

المبحث الأول: المفهوم المعرفي للدولة

نسعى من خلال هذا المبحث إلى تناول مفهوم الدولة كمفهوم معرفي ضمن منطقه الغربي الليبرالي وذلك من خلال الرجوع إلى الجينات الأولى لبروز المفهوم وتتبعها ضمن تطورها التاريخي الذي سنعود من خلاله إلى البدايات التنظيرية الأولى للمفهوم، وذلك في بعدها الفلسفي الذي يتجاوز التعريفات السطحية والمبسطة، وكذا في بعدها التفسيري الذي تعددت مقارباته النظرية، والتي غطت المفهوم من كافة جوانبه السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

كما سنتطرق في الجزء الثاني من ذات المبحث إلى المبررات الحقيقية لوجود الدولة وذلك من خلال البحث في الوظائف والمهمات المنوطة بها والتي توجد من أجلها، وهي الوظائف التي يعد الأصل في أدائها الضمان الحقيقي لشرعية الدولة وجودا وبقاءا واستمرارا، وهي الوظائف التي سنتناولها ضمن ذات المنطق الفلسفي الغربي الليبرالي من خلال البحث في كيفية تطور هذه الوظائف التي لازمت تطور ظاهرة الدولة في المجتمعات الغربية منذ البدايات الأولى لنشأتها وإلى غاية يومنا هذا، حيث كان يتم في كل مرة تعديلها حسب الضرورات والحاجات التي يقتضيها واقع مجتمعاتها، وعلاوة على هذا فإننا سنعرج على المذاهب المختلفة وفلسفتها الوظيفية للدولة وصولا إلى التشوهات التي يمكن أن تطال هذه الوظائف من خلال الاستبداد بمفهوم السلطة واختصار ظاهرة الدولة فيها، وهو المشهد الذي تتجسد من خلاله المهمة الوظيفية للدولة في الحالة العربية.

المطلب الأول: جينالوجيا مفهوم الدولة.

تنبع أهمية الدولة كمفهوم معرفي، من كونها موضوع علم السياسة، وذلك بكل ما تنطويه وما يتجلى عنها من مظاهر، ولعل هذا ما يفرض علينا البحث في الجينات الأولى لبروز المفهوم وتتبع تطور مضامينه نظريا وهي المضامين التي جاءت لتجيب عن عديد الإشكاليات المتعلقة أساسا بـــ: ماهية الدولة، ولماذا الدولة وكيف تكون الدولة؟ ومتى تظهر الدولة؟ وهو ما أدى إلى بروز عديد الفلسفات والأفكار لتفسير الظاهرة وللإجابة عن جميع التساؤلات المرتبطة بها، وهي الفلسفات التي انقسمت فيما بينها بين تلك التي تقوم على مبدأ التعميم من منطلق اعتبار نموذج الدولة واحدا في كافة الحضارات والمجالات السياسية، وتلك التي تؤمن بمنطق الاختلاف والتمايز والخصوصية واعتبار نموذج الدولة متعدد، تعدد المجتمعات والحضارات القائمة بها، وقد أصبحت الإسهامات النظرية لهذه الفلسفات والأفكار، والتي اشتغلت معرفيا لتقديم إجابات على هذه الأسئلة، في مجملها تصنف على أنها **"علم للدولة"**، وهو العلم الذي تم تقسيمه حسب عديد الأدبيات السياسية إلى **علم الدولة العام:** (الذي يقوم على الفلسفة الليبرالية، منطق التعميم، النموذج الوحدوي للدولة) **وعلم الدولة الخاص:** (منطق التعدد والاختلاف والخصوصية، الفلسفة العربية الإسلامية).

أولا: الدولة كأعظم منجز سياسي.

تنظر عديد الأدبيات السياسية لمفهوم الدولة على أنها أعظم اختراع سياسي توصلت البشرية عبر تاريخها التطوري، وهو الاختراع الذي اقتضته الضرورات والحاجات الإنسانية إلى التنظيم، وهو ما نتج عنه تكوين المجتمع نفسه وتشييد التاريخ باعتباره حصيلة تراكمات النشاط الفعال للإنسان، ولعل هذا ما يبرر سيادة القناعة السياسية النظرية القاضية بعدم إمكانية افتراض قيام المجتمع قبل قيام الدولة أو أي إمكانية لاستمراره بدونها، وفي حالة حدوث ذلك فإننا نكون أمام وضع حالة الطبيعة.

ذلك أن كل البشر قد كانوا بحاجة إلى اختراع الدولة للخروج من حالة الطبيعة إلى حالة التنظيم والتعاون الاجتماعي، الذي كان من غير الإمكان قيامه عفويا، وإنما كان الفضل الأكبر للدولة في تعزيز هذا التقليد، فالأفراد بعقلانيتهم فكروا وقرروا اختراع الدولة، وذلك لوعيهم بأن فوائدها تفوق بكثير السلبيات المحتملة لحالة الطبيعة.[1]

فالدولة الحديثة أو الدولة السياسية كما تم الاصطلاح عليها في الأدبيات التنظيرية الأولى للظاهرة، هي واحدة من أهم المؤسسات الاجتماعية التي اخترعها الإنسان على وجه الإطلاق، ذلك أنها المؤسسة التي لعبت الدور الأبرز والأكثر وضوحا في تاريخ تطور البشرية.[2]

فربما تكون الجماعات الاجتماعية الأولى (المجتمع الطبيعي) قد شهدت أشكال أولية من التنظيم "غير مؤسسية" أو غير خاضعة "للالتزام المؤسسي" ومن ذلك مثلا "الجماعات القبلية والبدوية القديمة" فالروابط الدموية التي نظمتها والتي تعد استمرارا لروابط العائلة، لم تنتج داخل تلك الجماعات أكثر من نظم قيم وأعراف ترسخت مع الزمن، وباتت بمثابة القواعد الناظمة للسلوك الاجتماعي، غير أنها لم تكن في تلك الجماعات بمثابة القوانين في المجتمعات/الدول.[3]

وهو الوضع الذي يصدق على حالة القبائل العربية قبل الإسلام وبعده، أي وضعها قبل قيام كيان الدولة في مقابل وضعها بعد قيامه، إذ كان من الممكن أن يؤدي استمرار الصراع بين هذه القبائل إلى إفناء العنصر البشري بها، وهو الفارق الذي يوضحه **ابن خلدون** من خلال تمييزه بين مفهومي "الرئاسة" و "الملك" أي بين القيادة الرمزية التي ليس لديها أي قوة إلزام، (لأنها مجردة من أدوات الإلزام ووسائله)، وبين الاخرى التي تتمتع بالحق في ممارسة الإلزام بالقهر، (لأنها تختار أدوات ذلك الإلزام)، أي أنه يميز بوضوح بين المجتمع الطبيعي والمجتمع السياسي **الدول**، وهو ما أكد عليه في مقدمته من خلال استخدامه لمصطلح العمران للإشارة إلى مفهوم الدولة، حيث يقول في هذا السياق أن "الاجتماع للبشر ضروري هو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه.."[4]

---

*1 - Anthony de Jasay, **L'état: la logique de pouvoire politique**, société d'édition les belles lettres, paris, 1994, p11.*

*2 - WM Paul,**The State: its Origin and Finction**, Published by the socialist press, Scotland, 1917.*

3 - عبد الإله بلقريز، **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، ب س ن، ص 21.

4- أبو يزيد عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، **المقدمة**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص243.

كما يؤكد الأستاذ **برتراند بادي** أحد أهم المنظرين لظاهرة الدولة في مجاليها السياسي الغربي والعربي على أهمية هذا المنجز التاريخي، من منطلق اعتبارها الآلية الضامنة لانتقال المجتمعات الغربية من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة، حيث يرى بأن الأصل فيها كظاهرة حديثة أنها ذات أصول غربية بامتياز، فالدولة قد نشأت لمعالجة الاختلالات الداخلية التي كانت تعاني منها المجتمعات الغربية –مرحلة العصور الوسطى- ذلك أنها المفهوم الذي دفع نحو التفكير في إيجاد حلول لهذه المجتمعات، وهي الحلول التي تمثلت في إقامة بناء سياسي مؤسسي بديل عن المؤسسات التقليدية (مؤسسة الكنيسة).[1]

كما يقول الأستاذ **لو فور *Le Fur*** أستاذ القانون الدولي بكلية الحقوق الباريسية ضمن كتابه **الأجناس** و **الجنسيات** و**الدول** *Races, Nationalités, états* أن "الدولة أكبر حدث بين أحداث السياسة والاجتماع".[2]

إذ اعتبرت "الدولة" الحدث الأهم بامتياز وذلك منذ البدايات الأولى لظهور الحياة المدنية، وهو الحدث الذي أدى إلى جذب المفكرين واستنهاض النخب الفكرية في عديد المجتمعات، وذلك ضمن شيوع قناعة مفادها أن "علم الدولة هو علم حكم الأمم بالمعنى الواسع"، وهي القناعة التي تعززت بعديد الأعمال الفلسفية والتنظيرية **لأفلاطون *Plato***، **أرسطو Aresto**، **شيشرون *Ciceron*** وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

فقد نظر علماء وفلاسفة اليونان القديم إلى "علم السياسة" نظرة إجمالية وأسموه "علم الدولة"، وأما علماء القرون الوسطى فإنهم رأوا بأن هذا العلم هو جزء من نظرية واسعة تناولت تكوين العالم، ذلك أن القانون الطبيعي والسياسي والقانون الوضعي كلها علوم كانت تشكل كعناصر ضمن علم مركب (توجه مركب)، ولكن هذه العناصر جعلت تنفصل عن بعضها شيئا فشيئا، إلى أن استقلت وانطوى كل عنصر على نظام (علم) خاص.

ومع ازدياد التخصص الإنساني، انقسم هذا العلم بدوره في اتجاهين مختلفين، اتجاه يمثله العلماء الألمان والذي يعنى بالشؤون القانونية في مقابل الاتجاه الثاني الذي مثله العلماء الأنجلوسكسيون ومن بعدهم عديد الكتاب المختل في الجنسيات، الذين آثروا الشؤون السياسية ومن ثم موضوع الدولة.[3]

حيث انصرف هؤلاء العلماء إلى دراسة فكرة الدولة كظاهرة وليدة المجتمعات الغربية منطلقين في ذلك من التساؤل حول ماهيتها (ما هي الدولة)؟ وحول مبرّرات قيامها (ماذا الدولة)؟

وهو السؤال الذي اشتغل عليه عديد العلماء والمفكرين والفلاسفة منذ قرون وإلى غاية يومنا هذا ذلك أن هذا السؤال له القدرة على التجدد باستمرار دون الانتهاء إلى جواب موحد وثابت، وهو ما أدى إلى بروز عديد الطروحات والأفكار والفلسفات الساعية إلى تفسير ظاهرة الدولة، ورغم الإضافات التي يقدمها عديد الباحثين في مجال البحث هذا، إلا أنهم لم يصلوا بعد إلى التفسير الحقيقي والكامل والموحد لظاهرة الدولة.

---

*1 - Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, **Sociologie de L'etat**, Prance, Pluriel, Paris, 1982, p8*

2 - أحمد وفيق، **علم الدولة**، الجزء الأول، مطبعة النهضة، ط1، مصر، 1934، ص22.

3 - نفس المرجع، ص ص 26-27.

ويقول الأستاذ **عبد الله العروي** في هذا الشأن أن: "الدولة سابقة على فكرة الدولة" وأي تساؤل عنها يعني بالضرورة تساؤل عن [الأصل والهدف] أو [التطور والمستقبل]، و[الوظائف والوسائل].[1]

فكل تفكير حول الدولة يبقى حبيس هذه المحاور الثلاث: الهدف، التطور، الوظيفة، ولعل هذا ما أثبتته فعلا المقاربات التفسيرية على تنوعها بين (الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية، القانونية) لظاهرة الدولة، فكل منها يسعى لتفسير هذه الظاهرة من منطلق الهدف الذي يرمون إليه من خلالها أو في تاريخيتها وكيفية تطورها، وفي الوظائف المنوطة بها، دون البحث في تفسير الظاهرة بما هي قائمة في حد ذاتها.

وهو ما أدى إلى غياب العمق التحليلي والفلسفي في تفسير هذه الظاهرة إلا ما يستثنى من بعض الأعمال التي ترجمها بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين ولعل هذا ما أدى إلى تعدد النظريات التفسيرية لظاهرة الدولة في حين غابت النظرية الكلية أو الشاملة في تفسير هذه الظاهرة. (وهي النظريات التي سنعود إليها بالتفصيل في الفصل الثاني من هذه الأطروحة).

ويؤكد الأستاذ **إيريك ويل *Eric Weil*** الذي جاءت جل بحوثه النظرية مختصة في بحث ظاهرة الدولة؟ وفي أشكالها ومشاكلها؟ وفي حدود ممارساتها؟ وذلك بغية الوصول إلى حقيقتها، وهي البحوث التي توصل من خلالها إلى أن الدولة باعتبارها ملخص الظاهرة السياسية في عمومها لا يمكن الوعي بها عن طريق الصدفة فالدولة تفهم انطلاقا من منطق الفلسفة السياسية، ذلك أن مجموع فلسفتها هو ما يقيم نظامها ويصنعه، فتعدد معاني الدولة مبرر ضمن تعدد فلسفاتها.[2]

ونظرا للأهمية الكبرى التي حظي بها هذا الموضوع، لدى الفلاسفة والمفكرين والباحثين الغرب منهم والعرب، أدى كل ذلك إلى بروز عديد الأعمال والكتابات التي تم تصنيفها ضمن مقاربتين كبيرتين تتنازعان تفسير ظاهرة الدولة معرفيا، تتعلق الأولى "بالفلسفة الغربية الليبرالية" للدولة، في حين تتعلق الثانية "بالفلسفة العربية الإسلامية" لظاهرة الدولة.

وهي المقاربات التي يصطلح عليها في بعض الأدبيات "علم الدولة" وهو العلم الذي انقسم بدوره إلى "علم الدولة العام" *La science général de l'état* و"علم الدولة الخاص" *La science particulière de l'état*. (الأول الذي يرى بعالمية نموذج الدولة: الفلسفة الغربية، أما الثاني فيرى بخصوصيتها وباختلافها من مجال سياسي إلى آخر.)

- **علم الدولة العام** *La science général de l'état* : وهو العلم الذي يتساءل حول عما إذا كان من الواجب أن تكون فكرة الدولة واحدة لا تبديل لها أو تغيير، أم أن هناك منطق للخصوصية والاختلاف بين الدولة الغربية في مقابل الأخرى العربية ؟ ومن ثم تختلف كل منهما عن الأخرى اختلافا أساسيا وجوهريا؟

1 - عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، ط9، المغرب، 2011، ص ص7- 8.

*2 - Jean Francois Rolinet, **L'etat: l'etat selon Eric Weil**, Philopsis, Revue numérique, http//www.philopsis.fr, pp 1-4*

ويجيب أنصار هذا التوجه بأن نموذج **الدولة** واحد في العالم أجمع، ذلك أن كل الدول متشابهة في طبائعها و متوافقة في عناصرها ومشتركة في ظواهرها، وأما عن الاختلاف الذي يتبدى على نمط الدولة القائم في المجال السياسي العربي، فهو اختلاف وليد التشوه وتخلف الذي تعيشه هذه الأخيرة، ومن ثم فإنهم يرون بأنها تستطيع أن تستفيد من دراسة فكرة الدولة في الغرب ومن ثم الاقتداء بها.[1]

وينطلق **علم الدولة العام** أو ما أصبح يصطلح عليه في الأدبيات السياسة المعاصرة بـــ "الفلسفة الليبيرالية" لمفهوم الدولة في تفسيره لهذه الأخيرة من مجموعة الافتراضات التالية:[2]

1) ترى بأن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة وهو افتراض وضعي دنيوي، عقلاني، مادي فالإنسان وليد الطبيعة يسعى إلى سد حاجاته البدنية والفكرية المتنامية باستمرار، فيتجه إلى الطبيعة التي تمده بالوسائل الضرورية لذلك.

2) من أهم هذه الوسائل **آلية التعاون** حيث أن قوة الإنسان في الأساس هي قوة جماعية، فإذا نظرنا إليها من زاوية الحاضر: وجدناها تنشأ عن التعاون، وإذا نظرنا لها من زاوية الماضي: وجدناها مجسدة في العادات الثقافة، التقاليد واللغة.

3) الفرد خير بطبعه فهو يعمل، ينتج، يكتشف، ويتقدم.

4) الطبيعة عبارة عن مجموعة قوانين متلازمة، مكشوفة لفكر الإنسان، فبوسعه معالجتها والاستعداد لقبولها والاستفادة منها لتحقيق أهدافه.

5) المجتمع نظام طبيعي وضروري، فهو بالتالي معقول، متكامل متجانس، لا توجد فيه تناقضات تلتزم تدخل قوة رادعة من الخارج.

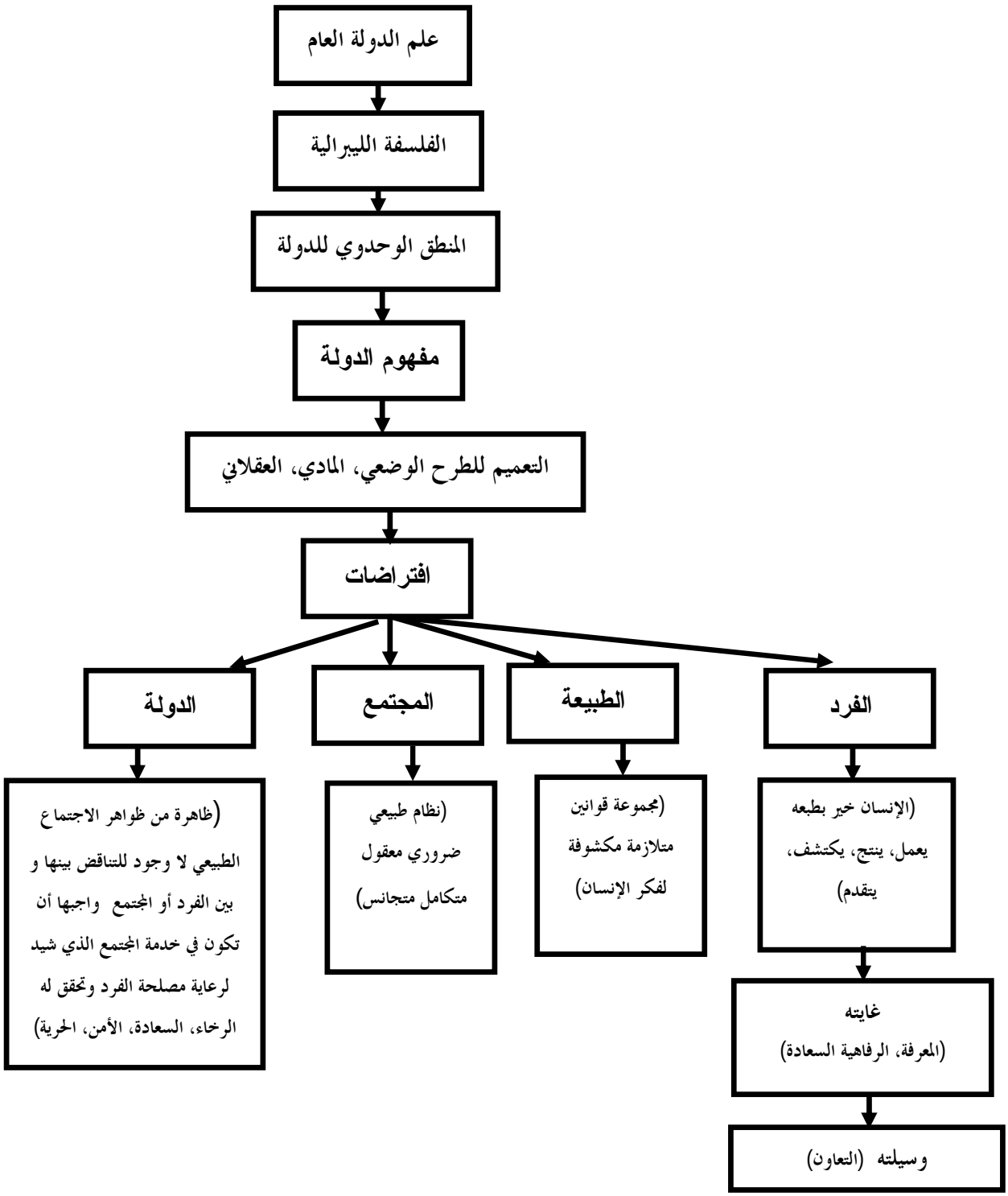
6) الدولة: ما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماعي طبيعي، تولدت حسب قانون طبيعي، حكمها مندرج تحت حكم المجتمع العام، فإذا بقيت خاضعة لقانون تولدها (القانون الطبيعي) وظهورها كانت طبيعية، أي معقولة، ومن ثم لا ينشأ بينها وبين الفرد أي تناقض، وإذا ما حصل تناقض بينهما فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية/التسلطية، فالدولة إما طبيعية صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية.

7) الدولة تنشأ كمجال وجداني واسع متضمن في داخله للقانون الطبيعي الذي تطور في مجال التعاقدات الاقتصادية وصولا إلى مجال التعاقد السياسي باعتباره النطاق الأخير الذي تحبس فيه الدولة.

1- أحمد وفيق، مرجع سابق، ص 18.

2 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص ص 17- 30.

الشكل رقم (01): يختصر مفهوم الدولة ضمن علم الدولة العام



من إعداد الباحث ومستقى من أفكار كتاب عبد الله العروي: مفهوم الدولة.

وهكذا نخلص من علم الدولة العام أو ما يصطلح عليه بالفلسفة الليبرالية لمفهوم الدولة إلى نتيجة رئيسية مفادها أن "الدولة ظاهرة ضرورية لازمة لكل الجماعات الإنسانية مهما كان تفاوتها مقارنة بالجماعات الإنسانية الأخرى".

وهذا ما عبر عنه الأستاذ **جيلنيك *Jellinek*** بقوله: "إن الدولة واقعة عالمية نعثر عليها كلما تغلغلنا في غور الماضي"[1]، فالدولة ظاهرة مشتركة، ساد تكوينها عبر مختلف الأزمان، وهذا راجع إلى حقيقة واحدة مفادها أن أصل الدولة واحد، وجوهرها واحد، إذ تتولد جميع الدول من حاجة واحدة، وتكاد كلها تؤدي مهمات واحدة، ووظائف واحدة، فالدولة دولة بذاتها ولا فارق بين دولة وأخرى "فالدولة دولة ما توافرت شروطها".

نقد: لا شك في الأهمية الكبيرة "لعلم الدولة العام" على المستويين النظري والعملي، وهو ما تترجم في صورة تعميم نموذج الدولة القومية الغربي في عديد بقاع العالم، والتي لا تزال هدفا إلى غاية اليوم لعديد الشعوب والأمم وذلك رغم التمزقات والتراجعات التي أصبح يشهدها هذا النموذج في سياقه الغربي الليبرالي نظرا للتحديات والضغوطات التي أصبحت تفرضها البيئات الدولية والمحلية، كما تبرز أهميته أيضا من الناحية النظرية اليوم في بروز **نظرية المحاكاة** التي اعتبرت بمثابة الخلفية والمنهج لعديد الدول في تبنيها لمسارات تطبيق نموذج الدولة الغربي، إلا أن ما يؤخذ على هذا العلم هو أنه علم مستخلص من أهم نتائج مسار الدولة عند الغرب، وهو المسار الذي يختلف بشكل كلي عن مسار نظيراتها من الدول سواء في المجال السياسي العربي والإسلامي أو في مجالات أخرى، ما يفسح المجال لظهور منطق الخصوصية والاختلاف والتمايز بين هذا المسار ومسارات أخرى.

ولعل هذا ما أدى إلى بروز:

- **علم الدولة الخاص** *la science particulière de l'état*: وهو العلم القائم على تعدد الفلسفات المفسرة لظاهرة الدولة على غرار الفلسفة العربية الإسلامية المستقاة من تجربة الدولة في التاريخ العربي والإسلامي، وعن الافتراض الرئيسي الذي أدى إلى ظهوره هو أنه إذا كان شأن الدولة ضمن "علم الدولة العام" مفيد للشرق (المجال السياسي العربي)، باعتبار أن الدولة دولة أينما وجدت، فإن أمام هذا المجال علوما أخرى للدولة، هي العلوم الخاصة بكل دولة، وهي علوم يستطيع الشرق أن يجد فيها مزايا وفوائد جمة سيستخلصها بالبحث والاستقراء والاستنتاج والقياس، لأنها علوم تنحصر جهودها في دائرة معينة، إذ تقتصر مباحثها على هذه الأمة أو تلك الدولة.[2]

1 - أحمد وفيق، مرجع سابق، ص 19.

2 - نفس المرجع، ص 20.

فلكل دولة علمها الخاص بها، وهذا ما عبر عنه **جون بودان *J.Bodin*** في كتابه **الجمهورية** بقوله: "إن أول قاعدة نستطيع أن نطبقها لنستبقي الجمهوريات- بقصد الدولة- في مراكزها هي أن نعلم حق العلم طبيعة كل جمهورية"[1].

وتبرز "المقاربة العربية الإسلامية" لمفهوم الدولة ضمن هذا المجال باعتبارها ثاني أكبر مقاربة في مقابل المقاربة الليبرالية التي سبقت الإشارة إليها، إذ تعارضها معارضة كلية في فلسفتها، ذلك أنها مستمدة من الشريعة الإسلامية، إذ تقوم في تفسيرها لمفهوم الدولة على الافتراضات التالية:[2]

1) ترى بأن الغاية المقدرة للبشر ليست في عالم الدنيا، ذلك بأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحقه من جزاء في الحياة الأخرى، المحجوبة عنه والغير متناهية (الحياة الآخرة).

2) توجه الدعوة إلى "الواجدان الفردي" لكي ينفصل عن قوانين الحياة الدنيا العابرة، ويتهيأ للحياة الآخرة حياة السعادة الأبدية.

3) الدولة: تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية، لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها، تتعلق القيمة بالوجدان الفردي، إذ يتجه نحو الغاية المقدرة له، وإذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقق غايته فهي مقبولة، شرعية مع أنها تبقى اصطناعية ومؤقتة مثل جميع الكائنات، وإذ هي تجاهلت الهدف الأسمى أو عارضته، إذا هي منعت الفرد من أن يلبي الدعوة الموجهة إلى وجدانه أو ضايقته، فهي مرفوضة، لا شرعية، سيئة، وليدة الطبيعة الحيوانية للإنسان.

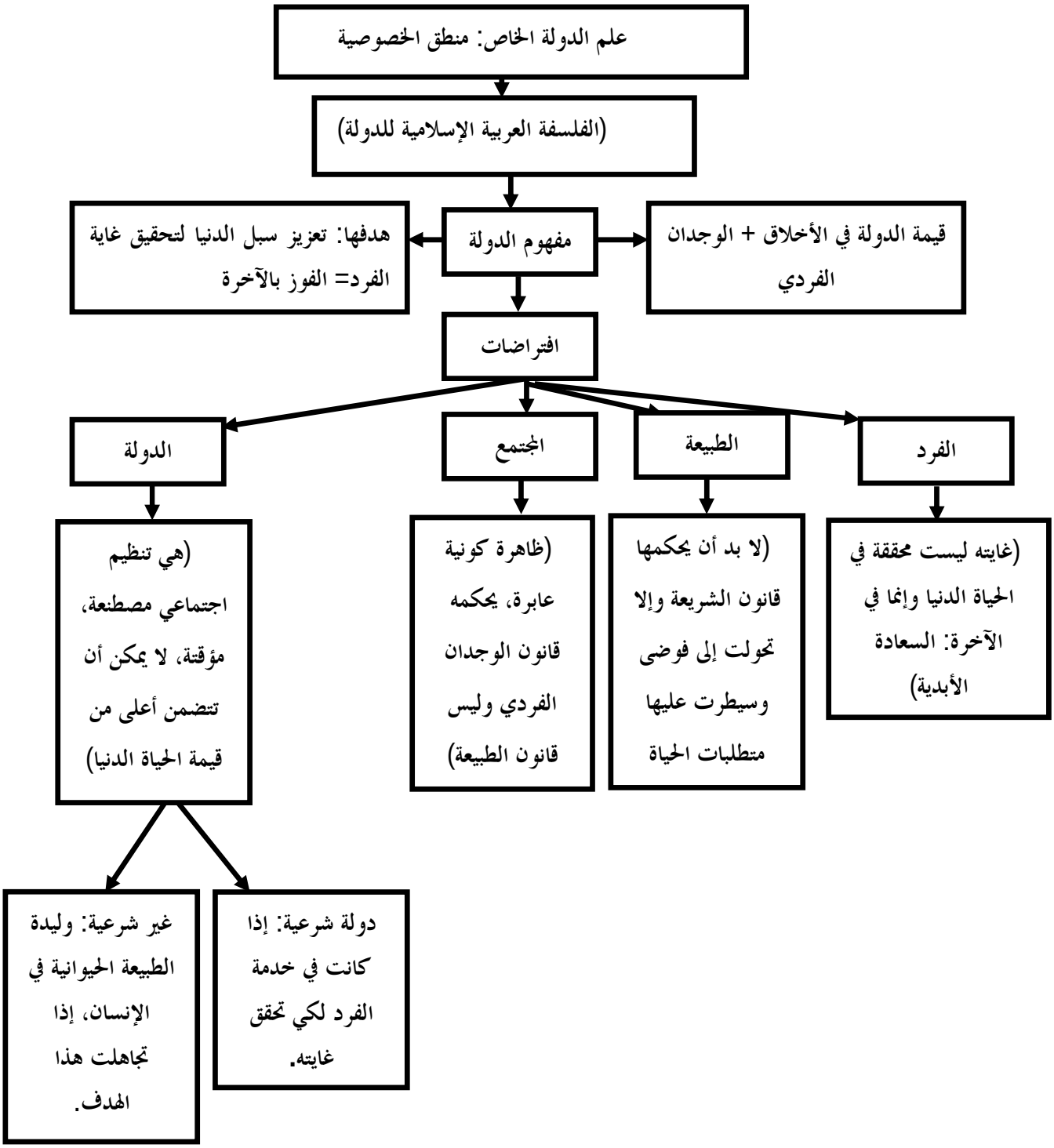
فقد تكون الدولة صالحة بالنظر إلى متطلبات الحياة الحيوانية، لكنها إذا تجاهلت الهدف الأسمى الذي يتطلب تنفيذ قانون معين (قانون الشريعة) فهي مفهوم باطل، وتبرر الدولة وجودها بأنها تقوم بالماديات، لخدمة الفرد، لكن ليس من حقلها أن تحجب عنه الغاية التي يحيا من أجلها.

نقد: رغم ما أسهم به هذا العلم من تعدد وتنوع المقاربات التفسيرية لمفهوم الدولة ضمن منطق الاختلاف والخصوصية وهو ما أتاح الفرصة لبروز المقاربة العربية الإسلامية وفلسفتها في تفسير مفهوم الدولة، باعتبارها أكبر مقاربة معارضة للمقاربة الليبرالية وفلسفتها المفسرة لظاهرة الدولة ضمن النموذج الغربي، ومن ثم تجاوز الطرح الوحدوي للدولة الساعي إلى تعميم هذا النموذج في جميع بقاع العالم، إلا أن ما يؤخذ عليه هو كونه يمهد لنشأة نظرية أخلاقية للدولة، فهو يقدم الأخلاق عن السياسة جاعلا من الدولة وسيلة في خدمتها، فهو يهدف إلى بناء نظرية في الأخلاق وليست الدولة، وهذا ما يبرر غياب مفهوم النظرية التفسيرية لظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي والإسلامي. (وهي النقطة التي سنتناولها بالتفصيل في الفصل الثاني من هذه الأطروحة).

1 - أحمد وفيق، نفس المرجع السابق، ص 21.

2 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص ص14- 15.

الشكل رقم (02): يختصر مفهوم الدولة ضمن علم الدولة الخاص.



المصدر: من إعداد الباحث ومستقى من أفكار كتاب عبد الله العروي: مفهوم الدولة.

ثانيا: حفريات في المفهوم المعرفي للدولة.

منذ **أرسطو** حتى **ابن خلدون** تقرر في الفكر الإنساني يقين بأن "الإنسان مدني بطبيعته"، وهو اليقين الذي أصبح بمثابة القانون الذي يحكم حياة البشرية، غير أن ميله إلى الاجتماع ليس جبليا إلا في حدود الانتماء إلى الجماعة الطبيعية، أما الانتماء إلى جماعة سياسية فهو مما ستقتضيه ضرورات موضوعية، تحمل الناس عليه وليست نوازع الشر في الإنسان سوى تلك العوامل التي تأخذ الناس إلى تأسيس السلطة فيهم لوقف العداء المتبادل على بعضهم بعض، ولردعه حفاظا على الجماعة وأمنها.

ذلك أن فكرة الشر في نوازع الناس، وهي كناية عن استمرار النوازع الحيوانية فيهم، حاسمة في الوصول بالجماعات الاجتماعية إلى تكوين الدولة في الفكر الإنساني الذي تصدى لمشكلة الدولة، من **ابن خلدون** إلى **مكيافيلي *Mechiavelli*** إلى **هوبز *Hobbes*** بل وإلى **هيغل *Higl***، ذلك أن الخوف من الإفناء المتبادل والرغبة في حماية قانون حفظ النوع الإنساني وحماية السلام، كما ذهب إليه **لوك *Luck*** و**روسو *Rosou*** يفترضان قيام وازع أو رادع بين الناس وذلك لردع بعضهم على بعض وحماية بقائهم.[1]

ترجع فكرة الدولة كمفهوم، إلى البدايات الأولى لبروز الفكر الإغريقي، وذلك منذ أن تناولها **أفلاطون** في محاورته **الجمهورية**، وإن كان المفهوم الحديث لهذا اللفظ كمنظومة سياسية واضحة المعالم، لم يتبلور إلا في القرن 16، ومنذ ذلك الحين أصبحت الدولة في مختلف مراحل تطورها تشمل مفهومين معترفا بهما، يرتبط كل منهما بالآخر، ارتباطا "عضويا"، فهي من خلال المفهوم الأول: (تدل على مجموعة من البشر لهم خصائص تميزهم، وتعني بذلك **الدولة/الأمة**: العقد الاجتماعي)، أما حسب **المفهوم الثاني**: (فهي تدل عل أجهزة الحكومة في أمة معينة، أي **الدولة/الحكومة**: العقد السياسي).

وكما هو الحال في كافة الظواهر الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، فإن هذا التجمع يخضع لنظام تشرف عليه سلطة معترف بها ومقبولة، ومن هنا كانت نشأة السلطة في الدولة التي لا يمكن تسيير الأمور فيها بدونها.[2]

فمنذ أن نادى **أفلاطون** بأن العدالة ليست هي حكم الأقوى، أخذ الناس يصدرون حكمهم على الدولة بناء على حكمة الأهداف السياسية التي تسعى الدولة إلى حمايتها، والواقع أن العقل البشري بدأ يمجد الفكرة القائلة بأنه من الممكن الدفاع عن احتكار الدولة للسلطة الإلزامية بغض النظر عن الأهداف التي تسعى لتحقيقها.[3]

فالدولة مؤسسة إنسانية قديمة، يرجع مهدها إلى المجتمعات الزراعية الأولى التي نشأت في بلاد ما بين النهرين، قبل حوالي ستة آلاف عام، أما الدولة الحديثة التي ظهرت في أوربا والتي حشدت الجيوش الكبيرة

1 - عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 92.

2 - نبيل راغب، **هيبة الدولة: التحدي والتصدي**، دار غريب، ب ط، القاهرة، 2004، ص 31.

3 - هارولد لاسكي، **الدولة نظريا وعمليا**، ترجمة: سعيد شحاتة، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط2، ب م ن، 2012، ص 11.

وفرضت الضرائب وامتلكت بيروقراطيات مركزية استطاعت ممارسة سلطة السيادة على مناطق وأقاليم شاسعة فدولة أحدث عهدا، يرجع تاريخها إلى فترة توطيد حكم الأنظمة الملكية الفرنسية والاسبانية والسويدية قبل 400 أو 500 عام، والمعروف أن قيام هذه الدول الحديثة بقدرتها على توفير النظام والأمن والقانون وحماية الحقوق، هو ما سمح بظهور العالم كما نعرفه اليوم.[1]

وقد وجدت هذه الدولة لتجاوز حالة الفوضى، وتحت مبررات حاجة المجتمع إلى سلطة إلزامية يجب أن يطيعها الجميع، أو لتجاوز حالة الطبيعة البشرية، ذلك أن الأفراد لا يقومون بطاعة هذه السلطة من أجل الطاعة ذاتها، وإنما يطيعونها من أجل أهداف يعتقدون أنها ستحقق لهم عندما تؤدى هذه السلطة، فهم يخضعون لأوامرها لأنهم يعرفون ما تتضمنه هذه الأوامر من معنى، وهم يفسرون هذه الأوامر على ضوء مفهوم الرضا الذي يسعون إلى بلوغه في هذه الحياة، وعندما يرفضون هذه الأوامر من الحين إلى الآخر فمرد ذلك إلى أنها تحرمهم من هذه النواحي، وتوضح لنا عديد الحالات أن الأفراد يؤدون الطاعة للدولة ليس من أجل النظام فقط، وإنما يفعلون ذلك أيضا لما سيتمخض عن هذا النظام، فهم يهتمون بتقدير **قيمة الدولة** من زاوية موجبات الرضا التي يعتقدون أنها تتيحها لهم.[2]

فالدولة كمفهوم وكواقع تاريخي وظيفتها الأولى كامنة في الحفاظ على الأمن والاستقرار لكي تكون الحياة الاجتماعية وعملية بناء الحضارة ممكنة، وإلا فقدت مبررات وجودها، ومن هنا برز مفهوم احتكار العنف الشرعي باعتباره من ضمن أهم آلياتها في هذا المجال وأحد أهم مميزاتها.

ويقول في هذا السياق الأستاذ **هارولد لاسكي *Harold Laski*** في كتابه **"الدولة نظريا وعمليا"** أنه يجب علينا أن نرى كما يرى **أرسطو**، أن الدولة تنشأ لتحقيق الحياة الكريمة، ونصر أيضا كما أصر **هوبز** من قبل، على أنه لا يمكن أن تقوم حضارة من الحضارات لو لم تكفل الدولة الأمن المنشود اعتمادا على سلطاتها على الحياة والموت ونوافق **لوك** على أن وجود جهاز "حاكم عام" يرضى الأفراد عن أعماله هو الذي يمكن أن يخول لنا حقنا في الحياة والحرية وفي امتلاك الأشياء، التي لولاها لأصبحت حياتنا شقاءا وبؤسا، ونؤكد على ما توصل إليه **روسو** من شروط الدولة التي يمكن من خلالها للأفراد أن يتمتعوا بقدر من الحرية أكبر من القدر الذي كانوا يتمتعون به في المجتمع السابق على المجتمع المدني.

ومع أن معظم أشكال الحكم في عالمنا الحاضر توصف عادة بأنها دول، فإن مفهوم الدولة لدى علماء السياسة لا يمكن أن يعزل بسهولة عن التطورات القومية والتنظيمية التي حدث في أوربا خلال القرن 16 إلى

1 - فرانسيس فوكوياما، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن 21**، ترجمة: مجاب الإمام، العبيكان للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 2007، ص 41.

2 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص 13.

القرن 20، أو عن أفكار الفلاسفة والمفكرين الرئيسيين أمثال **مكيافيلي** وبودان ***Bodin*** **وهيغل** وهوبز... وغيرهم.[1]

وهي الأفكار التي كانت نتاج اجتهادات عديد الفلاسفة في سبيل الإجابة عن السؤال المحوري القائم حول:

ماهية الدولة؟ (المفهوم) أو لماذا الدولة؟ (الوظائف).

وقد تعددت وتنوعت الطروحات الفلسفية والأفكار الرامية إلى تفسير ظاهرة الدولة ومن ثم الإجابة عن هذا السؤال، ويرى الأستاذ عبد الله **العروي** في كتابه **مفهوم الدولة**، على أنه يجب علينا كباحثين أن ننطلق في البحث عن إجابة لهذا السؤال من **هيغل**، وذلك لأسباب عديدة ومنطقية أهمها آراءه في هذا المجال، التي هي عبارة عن ملخص لآراء **أفلاطون** و**مكيافيلي** من جهة، ومن جهة أخرى هي تفنيد لآراء **أوغسطين** ***Oghestine*** و **روسو** و **كانط** ***Kant***، ومن ثم فهو يختصر علينا الكثير، فعنده تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية، فهو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية ومن ثم من غير الممكن الاستغناء عنه ونحن نحلل مفهوم الدولة.

إذ يرى **هيغل** أن الدولة هي "تجسيد لأسمى فكرة أخلاقية" وهي العالم الذي صنعته الروح لنفسها، بمعنى أنها المطلق الذي يسع كل شيء، أو الشكل الكامل والنهائي للمجتمع الإنساني، بل هي عنده مشيئة الله على الأرض، ولا يجد الإنسان مكانه أو وظيفته الحقة، حسب **هيغل** إلا إذا أفنى نفسه في الدولة، و إذا ما اختار أن يعيش وحيدا فإنه سيعيش تائها لا وطن له، وسيبقى عبدا لأهوائه، بحيث يكون كالجزء الذي لم يتحقق في كله.[2]

فالدولة هي التي يجب على أفرادها أن يحيوا من أجلها لا أن تحيا هي من أجلهم، ذلك أنها تمثل وتجسد المثل الأعلى، والحيز، وغاية التطور، والتعبير الكامل عن الشيء الأسمى الذي هو العقل.[3]

وقد انطلق **هيغل** في آرائه هذه حول الدولة من افتراض رئيسي مفاده "رفض التعارض القائم بين الوجدان والدولة كحقيقة دائمة، ويرى بعكس ذلك بالتطابق بينهما، فالدولة عنده مقدسة"، ويستند في ذلك إلى حجة تاريخية، ذلك أنه قد كانت بالفعل هناك فترات تاريخية شهدت قيام **دول همجية**، استقلت فيها الكنيسة بجميع النشاط الفكري المتقدم، بينما كانت الدولة خاضعة للعنف والظلم والشهوة، كان حينذاك التناقض المذكور بين الوجدان والدولة أساس الواقع، إلا أن وضعا كهذا يهم التاريخ، أن نأخذه ونجعل منه نموذجا يوافق العقل، فنكون قد سلكنا طريقة عشوائية سطحية.

---

1 - نزيه الأيوبي، **تضخيم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة: أمجد حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010، ص 38.

2 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2005، ص11.

3 - براق زكريا، **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2013، ص 79.

فالتاريخ شيء والفلسفة التي تبحث في "الحقيقة العقلية" شيء آخر، يحدثنا التاريخ في فترات معينة عن تناقض بين قانون القلب وقانون الدولة، بين الوعي الذاتي والقاعدة القانونية الخارجية، بين القيمة المركزة في الوجدان وبين العنف (اللاقيمة) المجسد في الدولة.

أما الفلسفة التي تهدف إلى كشف معنى "الدولة" في ذاتها لا عن الدولة الفضلى، لا عن محاسن هذا الشكل ومساوئ ذاك، فلا بد لها أن توحد نطاقي الأخلاق والدولة، بهذه الطريقة وحدها، تصل إلى الواقعية الحقة التي تتطابق فيها الظاهرة والفكرة، وتدرك الدولة كدولة، دولة الإنسان الإنساني، لا الإنسان الحيواني، أو الإنسان الإلهي.[1]

فإدراك **هيغل** لمفهوم الدولة، لا يعني بأنها شكل من أشكال النظام، أو تنظيما بين التنظيمات الاجتماعية، فهو يعنى بها بالأساس مفهوما منطقيا يركبه من خلاصة التاريخ ككل، دون الاكتفاء بنمط واحد من أنماط التجمعات السياسية الموجودة في الواقع.[2]

ويستمد **هيغل** هذا المعنى الواقعي في تعريفه لظاهرة الدولة، من الفيلسوفين **مونتيكسيو *Montesquieu*** و**مكيافيلي** الذي يقول "كل دولة مهما قلنا بفسادها حسب مبادئنا، مهما وجدنا فيها بالفعل من عيب، خاصة عندما تكون من جملة الدول المتطورة المعاصرة، فإنها تحمل في ذاتها العناصر اللازمة لكيانها"، هذا المنحى الواقعي هو الذي أوصل **هيغل** في نهاية المطاف إلى التعريف التالي: "الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية، إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه.[3]

فالدولة كمفهوم خالص في الفلسفة الهيغلية ظلت قائمة ضمن منطق الفكرة فقط، ومكرسة لقيم الحق والحرية، ومتجسدة كشعور لا كمادة.[4]

إذ يستخلص **هيغل** كبير جهوده النظرية من خلال نقاشه لثنائية الدولة-الحرية، ذلك أن مفهوم الدولة حسبه يتحدد ضمن هذه القيمة المركزية، فالفلسفة الهيغلية للدولة كانت أكثر فلسفة عززت فكرة الحرية داخل الدولة الحديثة، وجعلت من تطور هذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بها أيضا، فمفهوم الحرية هو مفهوم مشترك مع الدولة الحديثة، وبما أن الدولة هي نتاج لمثابرة العقل، فإن عقلانية الدولة يجب أن تتجسد من خلال تكريس قيمة الحرية.[5]

1 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 27.

2 - نفس المرجع، ص 32.

3 - نفس المرجع، ص 34.

*4 - Franz Oppenheimer, **The state: its history and development viewed sociologically**, translated by: Jhon M Gitterman, Vanguard Press, New York, 1922, p xiii.*

*5 - Bruno boss, **la liberté et L'état dans la philosophie de Hegel**, Mémoir présente a la faculté des études supérieures de l'université laval dans le cadre de maitrise en science politique, département de science politique, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec, 2009, pp8-9.*

إذ يتحدث **هيغل** عن مفهوم الدولة حسب مقتضيات وجودها لا عن أية دولة قائمة، ويركز في ذلك على جانبها التجريدي الذي يقتضي مجموعة قيم الحرية، وقد بقي "المفهوم الهيغلي" للدولة، وذلك بصفتها "تعبير معنوي عن انتصار الوحدة على الاختلاف والعام على الخاص، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة" هو الأوسع انتشارا على طول الفترة الممتدة إلى غاية القرن التاسع عشر، إذ رأى من الجانب الآخر أن هذا المفهوم لم يكن سوى مفهوم الدولة من نفسها، وفي واقع الحال كان جهاز الدولة كيانا مميزا يمكن تمييزه، إنما لم يكن بالإمكان فصله عن المجتمع عامة.

في حين رأى **ماركس *Marx*** بالمفهوم **المادي** للدولة، وقد كان ذلك بمثابة نقد للمفهوم المجرد **لهيغل** ويقول **ماركس:** "إن النقد الفلسفي الحق لدستور الدولة الحالي لا يكتفي بإظهار التناقضات الموجودة فيه، بل يكشف عن عللها وضروراتها وأسباب نشأتها"، والتعليل الهيغلي لا يلبي هذا الطلب حسب **ماركس** وبالتالي هو تحليل غير فلسفي.[1]

ويرى **ماركس** بأن **هيغل** يعرف الدولة تعريفا مجردا (معنوي) فهي تجسيد للإرادة العامة، وهي العقل في ذاته ولذاته، ثم يبحث عن عامل مادي لتلك الدولة، غير أن تجسد العام في الخاص عنده يتعلق دائما بالعفوية المطلقة، والنتيجة هي أننا ننطلق من المثل الأعلى (المفهوم المجرد) إلى (المفهوم المادي للدولة) بدون مبرر معقول فنضفي مجانا على الملموس علة زائفة من العقلانية.

كما يؤكد بأن **هيغل** قد اختلطت عليه الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية الأولى هي ما يعنيه دستور **مونتسكيو**، والثانية هي ما يعنيه الدستور في عرف الثورتين الأمريكية والفرنسية فيعرف **هيغل** الدولة السياسية في الدولة الاجتماعية (ويسميها بالجوهرية) بعبارة أخرى بأنه ينفي استقلال مفهوم البناء إذ يقول كل شيء بكيفيه عميقه ومقنعة سوى ما يتعلق بالموضوع، فالتناقض بين المجتمع والدولة هو الأصل حسب **ماركس** لذلك وصفه بأنه مثالي.

فبالنسبة إلى **ماركس** تبدو الدولة بصفتين مختلفتين، أنها "عبارة عن لجنة تنفيذية لإدارة الشؤون الجمعية للبرجوازية، وهي بهذه الصفة انعكاس مباشرة لمصالح هذه الطبقة، أو أنها جهاز مستقل في فعله يتراوح بين موازنة المصالح القائمة في المجتمع ودعم للمصالح الطفيلية لرجالات الدولة أنفسهم".[2]

فقد كان هناك مفهومان متناقضان للدولة حسب **ماركس:**

1) مفهوم ذرائعي ذو توجه يركز على المدخلات وينظر إلى الدولة بصفتها انعكاسا للمجتمع، وخصوصا واقعه الطبقي.
2) مفهوم ينظر إلى الدولة بصفتها كيانا ذو استقلالية نسبية، موجودا ضمن المجتمع قادرا على تشكيل الأحداث داخله.

1 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص47.

2 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص39.

وإن تناقضا كهذا حسب الأستاذ **عبد الله العروي** قد فتح باب النقاش أمام مختلف الماركسيين حول الطريقة الأوفق صلة لخلق مفهوم للدولة، وحسب صاحب الكتاب فإن: **أنطونيو غرامشي *Antonio Gramchi*** قد كان الشخصية الأهم في هذا النقاش وحسبه فإن الدولة: "هي المجمع الكامل للنشاطات العملية والنظرية التي لا تقوم الطبقة الحاكمة بواسطتها بتبرير وإدامة سيطرتها فحسب، بل إنها تسعى إلى كسب الموافقة الفاعلة لأولئك الذين تحكمهم".[1]

إذ يشدد **غرامشي** على دور "الدولة" بصفتها مربيا، وإن ما يطلق عليه اسم "الدولة البوليسية"(دولة التنظيم القانوني) أو "الدولة التشاركية"(دولة المصلحة الاقتصادية) حسبه، إنما هي ببساطة مرحلة بدائية وضيقة أكثر من كونها مرحلة معقدة من مراحل تشكيل الدولة وتطورها، وبالمقابل من ذلك يقترح مفهوما حول "الدولة التكاملية" أو "الدولة بمجموعها الكلي" الذي لا يقتصر على الحكومة فقط لكنه يشمل جوانب معينة من المجتمع المدني، وعليه فإن هذا المفهوم غالبا ما يرتبط بمفاهيم "الدولة الأخلاقية" أو "الدولة بصفتها مربيا".[2]

وقد تواصل هذا الجهد النظري من بعد **ماركس** مع المفكر والفيلسوف **فريديريك وليام نيتشه *Friedrich Wilhem Nietzsche*** إذ ورغم عدم رفضه لظاهرة الدولة من أصلها كما فعل من قبله **ماركس** إلا أنه أيضا قدم مفهوما نقديا للدولة حيث اعتبرها كذبة كبرى واصطلح عليها مصطلح "العدمية" حيث يعرفها على أنها "خدعة يختبئ وراء ظلها طبقة مجتمعية معينة من أجل كسب مصالحهم الخاصة" فقد نظر إليها نظرة متشائمة باعتبارها المسؤولة عن تفكيك المجتمع، وقد توصل في نهاية جهده التنظيري للمفهوم إلى التساؤل مرة أخرى حول: ماهي الدولة؟ ليعود ويجيب عن نفسه متحررا من أفكار جميع من سبقوه من مفكرين، إلى اعتبارها "الغول والكذبة التي تخدر الأفراد حتى يتم قيادتهم من قبل غول حقيقي، فيخلق في المجتمع التعسف ويفتت وحدة المجتمع المدني".[3]

ورغم عدم ثبوت قيام مثل هذا النمط من الدولة التي تحدث عنها **نيتشه** في المجتمعات الغربية إلا في مراحل سحيقة من تاريخ الدولة (العصور الوسطى) إلا أن هذه الطروحات تجد دليلها الواقعي وحجتها التاريخية قائمة ضمن نموذج الدولة العربية، حيث نجد في هذه الطروحات الكثير من الحقيقة، أين تحضر الدولة الدكتاتورية بغض النظر عن طبيعة وشكل نظام الحكم القائمة بها، وتعلن بأن شرعيتها مستمدة من الشعب وتصدر أحكامها باسمه، وهي التي تسعى في حقيقتها إلى تفتيته والسيطرة عليه والاستبداد به لمنع تشكله كقوة مجتمعية من شأنها تهديد كيانها واستمرارها وبقائها.

ولقد تم تطوير هذه الآراء وتوسيعها على يد عدد من المفكرين أمثال **ألتوسير *Altossir*** و**بولتزاس *Polantzass***، الأول من خلال مفهومه حول الأجهزة الأيديولوجية للدولة، والثاني بصفتها الرأسمالي الأكثر

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 40.

2 - نفس المرجع، ص 44.

3- هيثم غالب الناهي، **الدولة وخفايا إخفاق مأسستها في المنطقة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016، ص 51.

عقلانية والاستقلال الذاتي النسبي للدولة، وفكرته عن الدولة بصفتها ساحة للتنافس والصراع بين شتى الأجزاء الطبقية البرجوازية.

وفي ذات السياق يندرج مفهوم **دافيد إيستون *David Easton*** ضمن أهم الإسهامات النقدية الحديثة للمفهوم، حيث يقدم نقدا منهجيا تفسيريا لمفهوم الدولة ولدلالاتها الوجودية، حيث يرى في الدولة من خلال نموذجه السياسي التحليلي المعروف بالمدخلات والمخرجات، أنها "ظاهرة سياسية وظيفية تقوم بتفعيل مفاعيل النظم السياسية تحت غطاء شرعي اسمه الدولة" ناهيك عن اعتباره السياسة التي تقود الدولة بأنها توزيع سلطوي للقيم المختلفة في المجتمع، أي أن **إيستون** ينظر إلى الدولة كـــأسطورة أكثر منها أداة تحليلية ترمز للوحدة المدنية في المجتمع، إذ لا يمكن لها أن تكون إدارة وإرادة قانونية مشرعنة لأنها هي مصدر القوة السياسية.[1]

يبقى أن نؤكد بعد استعراضنا لأهم التعريفات المقدمة للدولة كمفهوم، بشقيها سواء تلك التي تؤيدها كفكرة وتؤكد على أهميتها وإيجابيتها في حياة الأفراد والمجتمعات، أو الأخرى التي تتناولها بالتركيز على جوانبها السلبية والتي تضفي عليها البعد النقدي.

فإننا نجد أنه وباستثناء المفهوم الماركسي للدولة الذي انتهى إليه **ماركس** عام 1843 والذي شكل الجانب النقدي الحقيقي للدولة، ظل هذا المفهوم في رأي الأغلب الأعم من الفلاسفة والمفكرين يحظى بأهمية بالغة باعتباره ضرورة مجتمعية، وصلت إلى حد القدسية مع عديد الفلاسفة على غرار **هيغل**، وهو المفهوم الذي طغى على الأدبيات النظرية للدولة إلى غاية يومنا هذا، وهذا رغم الانتقادات الكبيرة والدعوات الرامية إل تقليص أدوارها وإلى حقيقة تراجعها في السياسة الدولية لصالح فواعل جديدة، إلا أن الأحداث التاريخية لم تلبث أن تعيد الاعتبار لهذه الأخيرة وفي كل مرة وتحت تداعيات مختلفة (أمنية، اقتصادية، اجتماعية، سياسية ....إلخ) ولعل هذا ما تختصره مقولة الفيلسوف **بيرك *Beark*** "الدولة هي المشاركة في كل نواحي الفضيلة".[2]

ثالثا: الدلالات اللغوية والاصطلاحية للدولة.

1. المفهوم اللغوي للدولة:

ليس هناك تعريف موحد للدولة، وهذا راجع إلى الاتجاهات والميادين المعرفية العديدة التي تشكل الدولة، أحد مواضيعها الرئيسية (علم السياسة، علم الاجتماع، علم الاقتصاد، علم القانون...) وغيرها من العلوم، التي تجمع رغم تعدد طروحاتها التفسيرية لهذه الظاهرة، على أن الدولة في عصرنا الحالي أصبحت مهمة إلى درجة لا يمكننا الاستغناء عنها ولعل هذا ما أدى بـــ **موريس هوريو *Mouris Houriou*** أن يطلق عليها إسم "منظمة المنظمات" وجعلت **آرنيست جيلنر *Arnest Jelner*** يقول "أن الدولة أمر لا مفر منه"[3].

1 - هيثم غالب الناهي، مرجع سابق، ص50.

2 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص 14.

3 - عبد العالي دبله، **الدولة رؤية سوسيولوجية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004، ص 57.

فعند بحث مفهوم الدولة من الناحية اللغوية نجد أن:

لفظ "الدولة" قد اشتق من الكلمة اللاتينية حالة *Status* ومعناها المجازي وضع، وتغوص الدولة في جذورها الاشتقاقية وتعود إلى الرومان، فمنذ نشأة هذه الحالة *Status* تم إدخال تمييز بليغ لها.

وشكل وضعها الحي خصوصية النوع الإنساني للهيمنة الحيوانية، ويمكن لاستدلال قياسي أن يؤدي إلى تحويل هذه الخصوصية إلى الصعيد الاجتماعي وتخول الدولة المجتمع في إدارة هذه الحالة الحية، على عكس المجتمعات التي بدون دول والتي لا تستفيد من البنية العمودية، فالإنسان يعيش في مجتمع، وتم التسليم منذ **أرسطو** بأن الإنسان له طبيعة "حيوان سياسي".[1]

ويدل لفظ **الدولة** في اللغة العربية على التداول والتغير، فقد جاء في **لسان العرب لابن منظور**"...والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال"، وهو المدلول الذي يناقض حقيقة معنى كلمة *State* أو état في اللغتين الفرنسية والانجليزية، ذلك أن كلى هذان اللفظان ينحدران من الجذر اللاتيني *Status* الذي يدل على الاستقرار والثبات، وإن كنا نشير أن هذا المفهوم *State* لم يأخذ مدلوله السياسي الحديث إلا في عصر النهضة، عندما استعمله المفكر السياسي الإيطالي **نيكولا مكيافيلي**.[2]

والدَّولة والدُّولة واحدة، وقيل الدَّولة في المال والدُّولة في الحرب، وقيل الدَّولة اسم الشيء الذي يتداول بعينه، والدُّولة هي المصدر، ويقال تداول القوم كذا أي تناولوه من حيث الدُّولة، وجاء في **المعجم** دُولْ الدال والواو واللام أصلان:

أحدهما: يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان آخر، ويقال "أدال القوم": إذا تحولوا من مكان إلى آخر، تداول القوم الشيء بينهم أي صار من بعضهم إلى بعضهم الأخر.

والآخر: يدل على ضعف واسترخاء، والدَّويل من النبت: ما يَيْبَسَ، ودال الثوب: إذا بلي، ودال بطنه أي: استرخى.[3]

قال تعالى: ﴿**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ [الحشر: 7]، قال تعالى: ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾ [آل عمران: 14].

2. المفهوم الاصطلاحي للدولة:

أما من **الناحية الاصطلاحية** فنجد أن كلمة دولة لم تستعمل إلا في مرحلة إرساء "الحكم المطلق" في فرنسا في القرن 16، فيما تعممت إبتداءا من القرن 17، وقبل ذلك الحين كان منطق القرون الوسطى يمزج بين المجموعة السياسة وقائدها أي السيد، فيما انقرضت العائلة السياسية مع بروز عبارة الدولة وممارستها.[4]

---

1 - جاك باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ترجمة: نور الدين اللباد، عربية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2002، ص 10.

2 - يورغان هابرماس، **ما بعد الدولة الأمة**، ترجمة: عبد العزيز ركح، دار الأمان، ط1، الرباط، 2011، ص 23.

3- منصور الرفاعي عبيد، **نظام الحكم في الإسلام**، الدار الثقافية للنشر، ط1، القاهرة، 2001، ص15.

4 - عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 57.

ويعود أصل الكلمة إلى اللاتينية **ستاتيوس** *Status* ومعناها الإبقاء على الوضع الثابت، و لم يأخذ معنى "المؤسسة السياسية" الشاملة بدلا من مصطلح "الجمهورية" المستعمل سالفا ، إلا ابتداءً من القرن **16** وقد ظهرت الكلمة في الوثائق الرسمية حوالي سنة 1540 م، وبعد هذا التاريخ بدأ مصطلح الدولة يستخدم على نطاق واسع من قبل علماء ينتمون إلى تيارات معرفية مختلفة، ومن هنا بدأ الاختلاف في تعريف الدولة بين العلماء.[1]

حيث نجد أنه يظهر من خلال ما كتب حول موضوع الدولة ماهيتها ومفهومها، ومبررات وجودها أن هناك تباين واختلاف بين العلماء، والمفكرين من مختلف الفروع العلمية، وكما يقول عالم الاجتماع **بوتومور**: "ليس هناك اتفاق بين العلماء حول الأسباب الحقيقية التي أدت إلى ظهور الدولة إلى الوجود، وأن التحديد المضبوط لكيفية وزمن ظهور أول دولة في تاريخ المجتمع البشري مسألة سيستحيل حلها"[2]

إلا أنه من الممكن تصنيف هذه التعريفات والمفاهيم المقدمة لتفسير ظاهرة الدولة من مختلف العلوم ضمن مقاربات نظرية، تختص كل واحدة منها بعلم وتخصص معين، وإبراز زاوية كل واحدة منها على حدا في تحليلها لظاهرة الدولة.

وقد تعددت المقاربات النظرية المتناولة لظاهرة الدولة حيث يمكننا أننا نميز بين:

رابعا: المقاربات التفسيرية لمفهوم الدولة.

1. المقاربة الاجتماعية:

لقد تم تناول ظاهرة **الدولة** حسب علماء الاجتماع تناولا عارضا، وذلك بغرض دراسة البناء الاجتماعي الذي رأوا فيه الظاهرة الأكثر تعقيدا، وليس بغرض دراسة البناء السياسي، وقد جاء ذلك في سياق اهتمامهم بنشأة وظهور الدولة في سياق التفرقة بين المجتمعات التي لديها أنساق سياسية والتي ليست لديها ذلك.[3]

حيث بقيت الدولة ضمن "المقاربة الاجتماعية" ذات نظرة سلبية، فغالبية الدراسات المندرجة ضمن هذه المقاربة عملت على نقد ظاهرة **الدولة**، وذلك في سبيل إظهار أولوية **المجتمع**.

وتعد هذه الكلمة **الدولة** حسب الأستاذ **فيليب برو *Philip Pro*** الكلية الحضور في الحياة السياسية ذات استعمال أكثر حذرا في العلوم الاجتماعية، بل ويذهب البعض حتى لاقتراح إزالتها من الوجود (من قاموس علم الاجتماع)، نظرا لأنه يرى في هذا المفهوم عقبة لا يمكن التغلب عليها تقريبا، في وجه تقدم التحليل العلمي، فهم يرون أن مصطلح الدولة الذي يرّوج له على نطاق واسع، من شأنه أن يغطي وقائع مختلفة لأقصى حد، ويسعى تعسفيا لتقريب، بل لتحقيق التناغم فيما بينها.

1 - نفس المرجع، ص 58.

2 - نفس المرجع، ص61.

3 - منصور الرفاعي عبيد، نفس المرجع السابق، ص 67.

ذلك أن استعمال التعبير يوحي حسبهم، بوجود كائن جماعي مجرد، مختلف تماما ومتميز عن المجتمع الذي يحكمه، إلا أنه لا وجود في الواقع إلا لأفراد (المجتمع): حكام، وكلاء، إداريين، يقيمون فيما بينهم ومع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، علاقات ثابتة، متعددة لا شكلية أو منظمة قانونيا (بواسطة الدستور- القوانين – اللوائح- الاتفاقيات- ...إلخ)، والدولة/القوة العامة المزعوم أنها مزودة بإرادة واحدة ومتماسكة، ليست إلا منظومة علاقات قانونية معقدة تستعلي على التعارض بين الدولة والمجتمع.[1]

فالسبب الحقيقي لتكوين الدولة كما قال **أوبنهايمر *Obenhaimer*** هو سبب اجتماعي، ولكنه سبب اجتماعي بالمعنى الذي فسر به **أوجست كونت *Auguste konte*** هذه الكلمة، حيث قال: "إن الدولة حدث معقد، فإذا أردنا أن نفهمه فقد حق علينا أن ندرس في آن واحد أو على التعاقب، عددا من وجهات النظر المختلفة، سواء كانت وجهات نظر فلسفية أم تاريخية أم جنسية أم جغرافية أم اقتصادية أم سياسية وقانونية، لأن كل وجهة من هذه الوجهات تكشف لنا عن عنصر جوهري من عناصر الدولة"[2].

فأوجست كونت *Oguest Cont* يرى بأن الدولة "حدث معقد"، فهي إذن لم تظهر فجأة بعد إبرام عقد عام كما ذهب له **جان جاك روسو** وفلاسفة العقد الاجتماعي، ذلك أن الجماعة تتألف بعد جهد شاق طويل مطرد الرقي ولكنه قد يكون رقيا سريعا أو بطيئا حسب الظروف.

فالدولة ضمن هذه المقاربة هي مؤسسة اجتماعية يعود الأصل في نشأتها إلى منطق الإخضاع القائم ضمن معادلة انتصار جماعة من الأفراد في مقابل هزيمة جماعة أخرى، لغرض وحيد هو تنظيم هذه السيطرة ومن ثم تأمين نفسها ضد التمرد من الداخل، وضد الهجمات من الخارج، فالدولة في جوهرها ما هي إلا نتيجة لهذا الواقع.[3]

وهكذا وتحت تأثير آراء **المدرسة التطورية** في علم الاجتماع، أقام العديد من علماء الاجتماع تصنيفات من حيث التعقيد والبساطة، تعرضوا فيها لنشأة الدولة وإن كانت معالجاتهم تمت بطرق مختلفة، حيث نجد الأستاذ **هاربرت سبنسر *Herbert Spesner*** يرى في تصنيفه للمجتمعات أن التنظيم السياسي (الدولة) الواضح يظهر فقط في فئة المجتمعات الأكثر تعقيدا.

وفي ذات السياق يرى عالم الاجتماع **هوبهوس *Hobhoss*** بأنه من الواجب التمييز بين ثلاث أنماط من المجتمعات تتصف بروابط اجتماعية أساسية مختلفة هي **القرابة، السلطة، المواطنة** وهو يرى بأن وجود الدولة هو نتاج العلاقة بين مستوى التطور الاقتصادي وزيادة التباين الاجتماعي وظهور السلطة المنتظمة.[4]

---

1 - فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1998، ص 75.

2 - أحمد وفيق، مرجع سابق، ص179.

*3 -Murray N Rothbard, **Anatomy of the state**, Ludwig Von Mises Institute (LVMI), published under the creative commons attribution lience, alabama, 2009, pp 16-17*

4 - عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 64.

رغم عديد الانتقادات الموجهة من قبل فريق واسع من علماء الاجتماع لظاهرة **الدولة** في مقابل **المجتمع** إلا أنه في المقابل من ذلك هناك فريق آخر يرون في هذه الانتقادات بأنها انتقادات ذات طابع نسبي، ذلك أن "العلوم الاجتماعية في طبيعتها هي ذات مسعى بنائي، فالدولة في مقابل المواطنين هي الشكل السلطوي الذي يمارس داخل المجتمع"[1].

كما أن البحث في مستوى أعمق من الفلسفة الاجتماعية للدولة، فإنه يؤدي بنا إلى القول بأننا نستطيع أن نقتنع إلى حد بعيد برأي **أفلاطون** ونوافق عليه، وهو الرأي الذي يلخصه قوله بأن "ميلاد الدولة يستند إلى حاجة الاجتماع" وقد يكون من الجائز أيضا أن نوافق على رأي **أرسطو** الذي يرى بأن "تكوين الجماعة المدنية" هو "ثمرة الطبيعة" فعالمية هذه الأسباب ودوامها هما في الواقع من الأسباب القوية الدالة على نشوء الدولة طبيعيا، فالواقع يدل على أن الإنسان لا يستطيع أن يستمر إلا بالازدواج، ولا يمكنه أن يعيش بمعزل عن العالم إلا إلى سن محدودة وإذن وجب علينا أن ندلي بملاحظة أولية، وهي أن لا مناص من أن تتكون الإنسانية من جماعات عائلية مهما كانت الحالة التي تعيشها.

ومن الغريب أن هذا الرأي يتفق ورأي **روسو** الذي يعيد نشأة الدولة إلى **العقد** إذ يقول: "إن أقدم الجماعات كلها، بل الجماعة الطبيعية هي جماعة العائلة، على اتصال الأطفال بآبائهم لا يستمر إلا بقدر استمرار حاجتهم إلى حماية آبائهم، فإذا انعدمت هذه الحاجة فإن هذه الصلة الطبيعية تتصرم و تذوب"[2].

فحسب هذا الطرح الفلسفي لاجتماعية للدولة، فإن ضرورة الاجتماع هي وليدة الطبيعة الإنسانية بدءا بالأسرة ووصولا إلى المجتمع وهذا ما يفسر نشأة الدول وتطورها.

إن هذه الوجهة الفلسفية تؤدي بنا أيضا إلى أن نلاحظ أن تولد **السلطة** بين هذه الجماعات العائلية هو ضرورة، ذلك بأن من المحتم أن يكون لكل جماعة زعيم أو رئيس، ففي العائلة التي هي بلا شك نواة القبيلة نجد السلطة الروحية والسلطة الأبوية، وهذه السلطة الأخيرة هي التي تقوم على قوة أدبية مقدسة، وهكذا تكتسب هذه السلطة أعلى مستوياتها في **المجتمع** وصولا إلى **الدولة**.

وقد بقيت هذه الوجهة الفلسفية خلفية لعديد الباحثين الاجتماعيين في ظاهرة **الدولة**، التي يتم تعريفها من منطلق شخصيتها، فيقال مثلا أن الدولة هي الأمة أو الجماعة، منظور إليها على أنها شخص معنوي، وهو طرح ذو جدوى من الناحية الواقعية، فالقول بأن **الدولة** هي شخص معنوي هو من جهة توكيد لوحدتها وخلق لمبدأ التجانس بين نشاط الهيئات المختلفة التي يشع منها سلطانها وهو من جهة أخرى اعتراف بأنها تخضع نفسها على غرار الأفراد والهيئات الأخرى لقواعد قانونية ثابتة ومستقرة، كما تخضع لهذه القواعد علاقاتها مع تلك الهيئات وأولئك الأفراد، وما شخصية الدولة بطبيعة الحال سوى رمز إلى مجهود يبذل لجعل مجموعة

1 - فيليب برو، مرجع سابق، ص 76.

2 - أحمد وفيق، مرجع سابق، ص181.

الروابط الاجتماعية للهيئة السياسية مطابقة للعقل والمنطق، محافظة على كيان علاقات تزداد كل يوم تدرجا وتشعبا وتركيزا.[1]

وهكذا جاءت أشهر تعريفات المقاربة الاجتماعية لمفهوم الدولة مع أعمال الأساتذة **لويس دو بونالد *Louis de Blond*** و **أرنو ماير *Arno Mayer*** حيث يعرفها الأول على أنها "واقع بدائي وأداة يحقق بها كل مجتمع حكمه، إضافة إلى كونها التجمع الأوسع، والوحدة الاجتماعية العليا، ومظهر تنظيم المجتمع الكلي" كما يعرفها الثاني على أنها "الشكل الغالب للتجمع الاجتماعي الذي يتضمن في جوهره الشعور بوحدة كاملة معتمدة على ذاتها."[2]

فالدولة هي المنظمة الاجتماعية التي ينتظم الناس للعيش تحت لوائها ويدينون لها بالطاعة، فالناس مع بعضهم البعض يكونون مجتمعا، ومن هنا تتكون الدولة، ففي عدد من الناس تجتمع إرادتهم على العيش المشترك والولاء للدولة التي أقاموها على قطعة من الأرض، وهذه الأرض هي أهم مقومات الدولة فهي ملك لكل من يعيش داخل المجتمع فبالحدود التي يحددونها تصبح موطنا لهم والذي يكتسب قداسة بالنسبة لهم وهو مؤدى تضحيتهم في سبيله أمن هذا الوطن فهو مبعث الحياة لهؤلاء المواطنين.[3]

وهكذا بقيت ظاهرة الدولة حسب تفسير المقاربة الاجتماعية هي "ذلك الكيان الاجتماعي الذي تكون من مجموعة الأفراد نظمت نفسها في حدود معينة، فأصبح الكيان المعنوي لهذه الدولة ينطوي على الشخصية المعنوية ويعني ذلك النظام والاستقرار لهذا الكيان، ويتحرك الأفراد في هذا الإطار طبقا للقانون الذي ارتضوه ووضعوه لأنفسهم فقانون الدولة هو الذي يربط المواطن بدولته ضمن معادلة مؤكدة مفادها أنه **"إذا كان الإنسان يولد في وطنه فإن الوطن يولد في داخل الإنسان"**، فالدولة تمثل إرادة المكونين لها، والإرادة هي تمثيل فعلي لمبدأ منطقي أو اعتقاد مسيطر على عقول الأفراد ومن هنا يسري منطق الحياة في الدولة.[4]

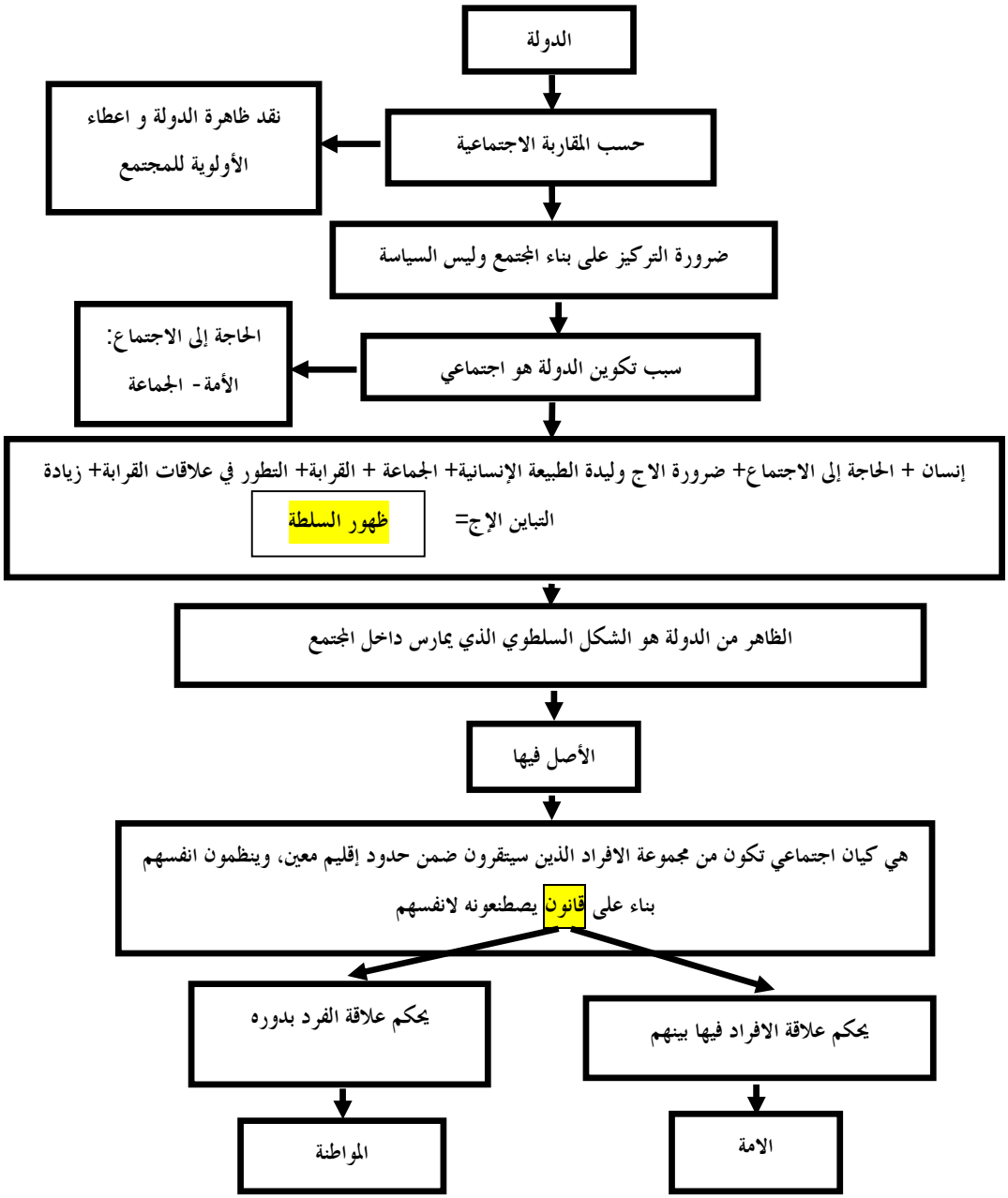
1 - جاك دوه تيديه دي فابر، **الدولة**، ترجمة: أحمد حسين عباس، شركة الأمل للطباعة والنشر، ب ط، ب م ن، ب س ن، ص7.

2 - جورج بالانديه، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة: على المصري، المجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 2007، ص ص14-155.

3 - منصور الرفاعي عبيد، **مرجع سابق**، ص 14ص15.

4 - منصور الرفاعي عبيد ، نفس المرجع السابق، ص 16.

الشكل رقم (03): يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة الاجتماعية



المصدر: من إعداد الباحث

2. المقاربة الاقتصادية:

لا شك في أن الحديث عن مفهوم الدولة ضمن المقاربة الاقتصادية يؤكد أن الجذور التاريخية للمفهوم قد تطورت ضمن سياق بيئتها الغربية الليبرالية، وهي البيئة التي شكلت واقعا يتماشى بالتوازي مع مسألة التنظير حيث نجد أن مفهوم الدولة حسب منطق المقاربة الاقتصادية قد تطور ضمن النقاشات النظرية الليبرالية الغربية وفق سياقها زمني، وهي النقاشات التي ظلت قائمة حول افتراض رئيسي مفاده تدخل الدولة من عدمه في الحياة الاقتصادية، وعند الحديث عن تدخل الدولة هنا فإننا نعني بذلك "الحكومة" كإحدى أهم المؤسسات الرسمية التي تمثلها، والتي ظلت تمارس السلطة بصورة احتكارية لفترات طويلة من الزمن، إلا أنها وفي سياقات

تاريخية تطورية ضمن مسار الدولة أصبحت هذه الحكومة مجرد فاعل من ضمن مجموعة فواعل تساهم كلها في تجسيد مفهوم الدولة وفي رسم سياساتها.

حيث تختصر المقاربة الاقتصادية مفهوم الدولة في نموذج الدولة الغربية الحديثة التي ترى فيها بأنها نشأت كنتاج لفعل تطور العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة، وحلول التشكيلات السياسية الحديثة محل التشكيلات التقليدية التي كانت قائمة، إضافة إلى حجم التحولات الاقتصادية ودورها في إنتاج الدولة الغربية كأول شكل سياسي للرأسمالية الناشئة.[1]

حيث يمكن تقسيم مراحل تطور مفهوم الدولة ضمن المقاربة الاقتصادية إلى المراحل التالية:

أ- **المرحلة الأولى:** [وتمتد خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر (الدولة المتدخلة)]: حيث سادت العالم آراء "المدرسة التجارية" التي تتلخص حول ضرورة العمل على إعلاء شأن الدولة من الوجهتين الاقتصادية والسياسية، فالدولة في رأيهم هي صاحبة الكلمة العليا في الاقتصاد والسياسة، وقد طالبوا بإشراف الدولة على النشاط الاقتصادي، وكان التجاريون يعتقدون أن الطريق الطبيعي لزيادة الثروة القومية هو التجارة الخارجية على أن تزيد قيمة ما تصدره الدولة إلى العالم الخارجي سنويا على قيمة ما تستورده منه، لأن ذلك يؤدي إلى اجتذاب الأموال داخل الدولة ومن ثم زيادة ثروتها القومية حتى تضمن للدولة تحقيق ربح مستمر، وقد طبقت معظم دول العالم هذه الآراء طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وبعد مضي حوالي مائتي عام على تطبيق هذه الآراء ثبت فشلها مع فجر القرن الثامن عشر حيث كانت آثارها السيئة قد بدت واضحة، وبالإضافة إلى ذلك فقد تعرض مذهب التجاريين لعوامل أخرى أدت إلى تراجع دعائمه، ومن أهم هذه العوامل تلك الفلسفة الجديدة التي ظهرت في أوائل القرن الثامن عشر لتغطي معالم الفلسفة القديمة، حيث انتشر "المذهب الفردي" في العلوم السياسية، مما جعل الشعوب تبذل جهودها للتحرر من الحكام المستبدين والتخلص من الحكم المطلق، وكان من الطبيعي أن يتماشى الفكر الاقتصادي مع هذا الواقع ويساير ما يحمله من أساليب جديدة.[2]

ب- **المرحلة الثانية:** [والتي تمتد من القرن الثامن عشر إلى غاية النصف الأول من القرن التاسع عشر والتي يمثلها الطبيعيون والنظرية الكلاسيكية كرّواد للنظام الرأسمالي الحر (عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي)].

وهكذا على أنقاض مذهب التجاريين ظهر النظام الرأسمالي الحر على أيدي رواد "المدرسة الطبيعية" التي تزعمها **آدم سميث *Adam Smith*** وزملائه في انجلترا وفي انجلترا، وغيرهم من الاقتصاديين في مختلف الدول الأوروبية من مؤسسي "النظرية الكلاسيكية" الذين كانوا يؤمنون بوجود نظام طبيعي من صنع الله يفوق أي نظام آخر من صنع الإنسان، لذلك نادوا بضرورة ترك الحرية للأفراد، حتى يستطيعوا توجيه جهودهم إلى ما فيه مصلحتهم، ولا سيما أنهم كانوا يعتقدون أنه لا يوجد تعارض بين "مصلحة الفرد" و"مصلحة الجماعة".

---

*1- Immanuel Wellerstein, **The Modern World System**, New York academic press, 1974, p236 -237.*

2- محمد محي الدين مسعد، **دور الدولة في ظل العولمة (دراسة تحليلية مقارنة)**، مركز الإسكندرية للكتاب، ط1، مصر، 2006، ص 17.

فالإنسان لو ترك "بحرية" لن يحقق مصلحته الشخصية فحسب بل سوف يعمل في نفس الوقت على تحقيق الصالح العام، ولذلك كان شعارهم " أتركه يعمل، أتركه يمر" والمقصود بالعبارة الأولى إطلاق حرية العمل، و في العبارة الثانية إطلاق حرية التجارة، ولذلك فقد نادى هؤلاء المفكرين الاقتصاديين بعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، ولعلنا نذكر في هذا الصدد العبارتان التاليتان لآدم سميث أن " الدولة يزداد نفعها بقدر عدم تدخلها في النشاط الاقتصادي"، "الحكومة هي أسوء مزارع وهي أسوء صانع، وهي أسوء تاجر" هذا الفكر الذي ساد العالم خلال القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر يطلق عليه "النظرية الكلاسيكية".[1]

ومنه نجد أن المدرسة التقليدية وأسلافها الطبيعيين يؤمنون بحرية انتقال عوامل الإنتاج مع الدعوة إلى حرية التجارة وممارسة النشاط الاقتصادي، وهو ما يبرر طروحاتهم حول ضرورة تراجع الدولة من الحياة الاقتصادية.[2]

ج- المرحلة الثالثة: [النصف الأول من القرن العشرين- النظرية العامة للتوظيف والفائدة والنقود **كينز** (تدخل الدولة)]:

في النصف الأول من القرن العشرين، شهد الفكر الاقتصادي محاولة جادة لعلاج عيوب وانحرافات النظام الرأسمالي الحر، التي كانت قد أبانت عنها انتقادات الفكر الاشتراكي على المستويين النظري والممارساتي وذلك بظهور "النظرية العامة للتوظيف والفائدة والنقود" للمفكر الاقتصادي البريطاني **كينز *Kinz*** عام 1936 ولقد أكد **كينز** أكثر من مرة على ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، فبعد أن ناقش **كينز** الوضع الاقتصادي للدولة الرأسمالية الغربية، انتهى إلى ضرورة تدخل فاعل الدولة من خلال القيام بتنظيم ومراقبة الاستثمار.[3]

د- المرحلة الرابعة: [منتصف السبعينات من القرن العشرين إلى غاية اليوم، الرأسمالية كنظرية كونية (العودة إلى أطروحات عدم تدخل الدول)].

في منتصف السبعينات من القرن العشرين، ظهرت آراء اقتصادية تنادي بتقليص دور الدولة في إنتاج السلع و آداء الخدمات، وتركها للقطاع الخاص، حيث أنه أكثر كفاءة من القطاع العام، ومن أهم الكتب التي ظهرت في هذه الفترة كتاب " **القوة الرأسمالية**" الذي صدر عام 1978 لعالم الاجتماع الأمريكي الشهير **بيتر برجر *Peter Berguer***، وفي هذا الكتاب يقول **برجر** أن الرأسمالية أصبحت "نظرية كونية"، بمعنى أنها قابلة للتطبيق في جميع الدول، بصرف النظر عما يوجد بينها من اختلافات في النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية.

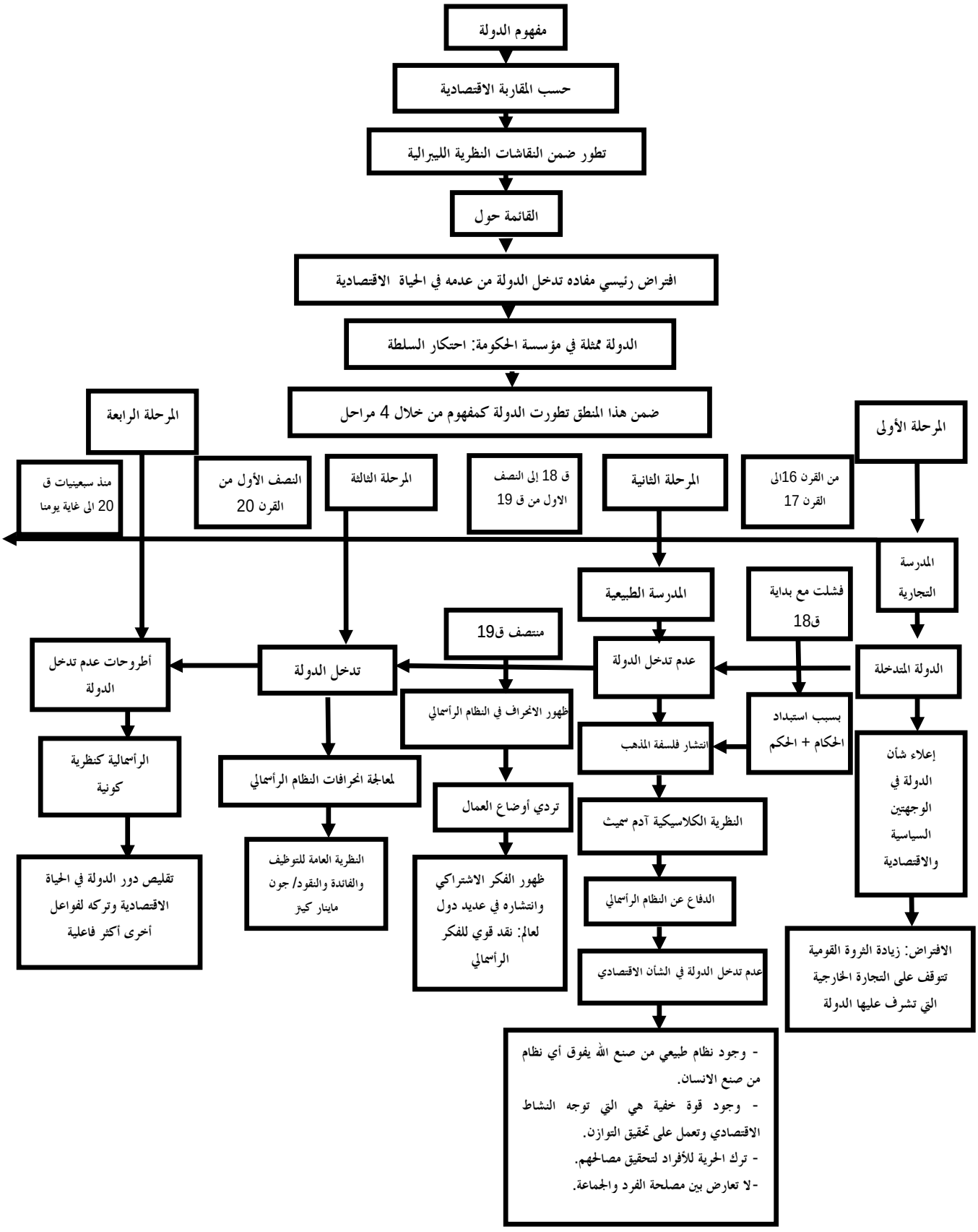
من خلال استعراض هذه المراحل حسب ما جاءت به نقاشات الأدبيات الغربية الليبرالية والتي عدنا فيها إلى الجذور التاريخية للمفهوم، يمكننا القول أن تطور مفهوم الدولة حسب ما تثبته المرحلة الرابعة كآخر مرحلة من مراحل تطورها حسب المقاربة الاقتصادية، قد كان مواكبا لتغير نظرة الغرب للدولة من كونها التنين حسب وصف **هوبز**، حيث كانت الدولة تحتكر السلطة على كافة المستويات والقطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ...إلخ ، إلى مجرد حارس يهتم فقط بوضع الأطر العريضة، وإفساح المجال العام أمام قطاع الأعمال والقطاع المدني كفواعل جديدة في رسم السياسات العامة للدول.

1- محمد محي الدين مسعد، نفس المرجع السابق، ص ص 18-19.

2 - قدي عبد المجيد، "الكوكبة و واقع دول العالم الثالث"، مجلة العلوم السياسية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول، نوفمبر 2009، ص 42.

3 - محمد محي الدين مسعد، مرجع سابق ، ص 20.

الشكل رقم (04): يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة الاقتصادية



المصدر: من إعداد الباحث

3- المقاربة القانونية:

- الدولة كمفهوم ضمن المقاربة القانونية:

ما اختلف فقهاء القانون على شيء بقدر اختلافهم في تعريف **الدولة**، فقد نحا كل منهم في تعريفه للدولة منحى خاصا يتماشى وفكرته القانونية عنها.[1]

وإذا كان الفقهاء القانونيون يختلفون في تعريف الدولة، فإنهم متفقون على العناصر الجوهرية أو الأركان الأساسية المكونة للدولة باعتبارها مجتمعا قانونيا، وهي عندهم ثلاثة: الشعب، الإقليم، السلطة السياسية.

فلقد بلور الفقهاء الألمان والفرنسيون أمثال **جلينيك *Jellinek***، **لابند *Laband***، **جربر *Gerber*** و **كاري دومالبرغ *Carré de Malberg*** في بداية القرن العشرين، "نظرية العناصر الثلاثة" التي أصبحت تمثل التحليل الكلاسيكي للدولة، المنظور لها في معناها الواسع، "إقليم يقيم فيه سكان، وتمارس فيه سلطة منظمة قانونا"

ويتناول التحليل الكلاسيكي للدولة هذه العناصر الثلاثة كالتالي:[2]

1) **الإقليم:** ويعرف بمجال ذي ثلاث أبعاد [الأرض وباطن الأرض والمجال الجوي] تطبق فيه القواعد القانونية الموضوعة من قبل الحكام ذلك أنه ميدان سريان المفعول المكاني للقواعد القانونية.

ويتضمن **الإقليم** عنصر آخر لا يقل عنه أهمية وهو عنصر **الحدود**، فالإقليم محاط بحدود متفق عليها ومثبتة بمعاهدات، تكمن أهميتها في أن لها دور كبير في بناء الشعور بالهوية الواحدة، ونشير هنا إلى أنه خارج المجال الثقافي الغربي مازال مفهوم الحدود قليل التكيف مع الحقائق الاجتماعية، الثقافية، للعديد من دول العالم الثالث.

2) **السكان:** هم مجموعة الأفراد الذين تختص الدولة بشؤونهم مع أولئك الذين يخضعون لها قانونيا، وينتمي السكان الخاضعون لقانون الدولة إلى فئتين متمايزتين: أ) **المواطنون** ب) **الأجانب**

وتعتبر الفئة الأولى بأنهم الرعايا الذين اكتسبوا هذه الصفة (المواطنة) بالنسب أو التجنس، وهم لا يفقدونها إن هم غادروا إقليم الدولة، أما الفئة الثانية فهم يخضعون بالعكس لقانون الدولة بصفتهم مقيمين على إقليمها بصفة دائمة أو مؤقتة، والفارق الفيصل بينهما يكمن في عنصر **الولاء** والشعور بالانتماء للمجموعة.

3) **السلطة:** تعتبر سلطة الدولة في داخل المجموعة حسب النظرية الدستورية الكلاسيكية بمثابة "الشخص القانوني"، وهذه القوة تهدف إلى إدراك التمييز بين الكيان المجرّد الدولة والأشخاص الطبيعيين الذين يمثلونه إلى الحكام (السياسيين) ووكلائهم (الإداريين) وهكذا تعرف إرادة الدولة كسلطة في داخل المجموعة، بأنها متميزة عن إرادات أولئك الذين يجسدونها.

---

1 - براق زكريا، مرجع سابق، ص 73.

2 - تركي الحمد، **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1992، ص 106.

إلا أن تعداد هذه الأركان الثلاثة التي اتفق أنصار المقاربة القانونية على شرطيتها لقيام الدولة، يؤدي بنا إلى طرح التساؤل التالي:

ما هو المعيار الفيصل الذي يميز الدولة عن باقي التجمعات البشرية الأخرى التي قد تتوافر فيها أيضا ذات العناصر الثلاثة المكونة للدولة؟

إذ أن ثمة تجمعات بشرية تتشارك والدولة تلازم العناصر الثلاثة التي تؤلف مجتمعة ومتلازمة الدولة (السكان، الإقليم، السلطة السياسية) ذلك أنه في داخل كل دولة وحدات إقليمية (من مثل المدن، المحافظات الدوائر، الولايات) تتمتع بدرجة من الذاتية الإدارية، وبخاصة في الدول التي تعتمد نظام الاتحاد الفيدرالي والكونفيدرالي كنظام سياسي، وكذلك مثلها الأقاليم الخاضعة لنظام الوصاية والانتداب، بل حتى الأقاليم التي تتمتع بلامركزية إدارية في الدول البسيطة.[1]

ولعل هذا ما يؤدي بنا إلى طرح تساؤل ثان حول المعيار الذي يمكن الاستناد إليه في التمييز بين الدولة وغيرها من التجمعات الإقليمية المنظمة؟

ثمة معايير عدة يسوقها فقهاء القانون الدولي في هذا المجال أهمها:

1) معيار الشخصية المعنوية (الشخصية القانونية)
2) معيار الإرادة العليا (السيادة).
3) معيار الاستقلال
4) معيار الرعوية المباشرة للقانون الدولي.

ويذهب **لاباند** في هذا الإطار إلى القول بأن ما يميز **الدولة** عن غيرها من الجماعات هو ما تملكه من قوة القهر (الإجبار) في مواجهة الأفراد، وهذه القوة من منظور **لاباند** هي حق خاص للدولة لا تستمده من أي سلطة أخرى.

كما يرى العلامة الألماني **جلينيك** أن المعيار الذي يمكن به التفريق بين الدولة وبين غيرها من أشكال الجماعات يكمن في "استئثارها بحق وضع الدستور".[2]

وفي تفصيلهم لهذه العناصر المميزة للدولة عن الأشكال السياسية والمجتمعية الأخرى، يرى **جربر *Gerber*** زعيم **النظرية القانونية** من خلال كتابه **أساس القانون الألماني للدولة** بأن الدولة شخص معنوي (الشخصية القانونية) يمتاز في وقت واحد عن الشخص القابض على السلطة العامة التي تكونت كحق قائم على التقدير الذاتي لكل فرد.

وحسب الأستاذ **جاك باغنار *Jack Bagnar*** من خلال كتابه "الدولة مغامرة غير أكيدة" فإن الشخصية القانونية تمنح الدولة شخصية اعتبارية للحق العام، وإن الابتكار القانوني للشخصية الاعتبارية

1 - براق زكريا، مرجع سابق، ص 16.
2 - نفس المرجع، ص 76.

(المعنوية) هو حيلة وخداع، وهو الابتكار الفكري الذي يستخدم الحق والقانون كي يرسم منظمة ما بحياة مستقلة.

في ذات السياق يقول الأستاذ **جورج بوردو *Jorge bordeau*** في توصيفه للشخصية المعنوية (القانونية) للدولة أنه: "لم يشاهد أحد الدولة، وبنفس الوقت من يستطيع إنكارها" حيث تتعلق بنية وجودها الواضح في نواح متعددة، و تكون هذه شخصيتها التي تحملها وتسمح لها بالتحرك.[1]

وهكذا تختصر **الشخصية القانونية** للدولة، قدرتها على التمتع بالحقوق وأداء الواجبات، وبالنسبة لفقهاء القانون فإنهم يقرون لها جميعا بهذه **الشخصية المعنوية** (القانونية) ***Personnalité morale*** وعلى أساسها تمتلك السلطة العامة ذات "السيادة"، فمن هنا تم اعتبار عنصر **السيادة** (الإرادة العليا) بمثابة **المعيار الثاني** الذي يمكن الاستناد إليه في التمييز بين الدولة وغيرها من التجمعات الإقليمية المنظمة.

وهم يرون بأن **السيادة *La Souveraineté*** تعتبر صفة أو خاصية تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة، ومقتضى ذلك أن سلطة الدولة السياسية لها طبيعة خاصة، تتمثل في أنها **"سلطة أصيلة"، "سامية" "دائمة ومستقرة"**، و**"موحدة"** لا تقبل التجزئة، وفي مقابل ذلك توصف **"سيادة الدولة"** بأنها سيادة **مقيدة** وليست **مطلقة** وذلك لأنها مقيدة باحترام الحقوق والحريات العامة وسيادة القانون في الداخل، ومراعاة حقوق ومصالح الدول الأخرى، والتقيد بالالتزامات والتعهدات الدولية في الخارج.[2]

وقد أقامتها "الثورة الفرنسية" وأسستها على أساس **الأمة** أو أو الشعب لأن كل واحد من حامليها يغذي منطقا مختلفا، وانبثقت السيادة القومية والوطنية من هذا الكيان المجرد الذي كانت الأمة أساسه.[3]

وقد تم تطوير هذا المبدأ على مستويين **داخلي:** أي أن سلطة الدولة الداخلية على سكان إقليمها سامية وشاملة، لا تستطيع أن تعلو عليها سلطة أخرى في فرض إرادتها عل الأفراد والهيئات داخل حدودها أو في تنظيم شؤون إقليمها، **وخارجية:** أي عدم خضوع الدولة لأية دولة أو سلطة أجنبية أخرى، وتمتعها بالاستقلال الكامل في مواجهة بقية دول العالم، وتعاملها معهم على قدم المساواة في التمتع بالحقوق والتحمل بالالتزامات الدولية، كما تم تطوير المفهوم من ناحية صاحب **السيادة**، الذي كان في البداية ممنوح **للإله** ثم **للحكام** حسب ما نصت عليه النظريات **الثيوقراطية**، ولتتحول هذه السيادة إلى **الأمة** والشعب مع النظريات **الديمقراطية.**[4]

وإذا ما تمكنت أي دولة من ممارسة سيادتها بكل حرية على هذين المستويين فإنه يتحقق لها بذلك **المعيار الثالث** وهو **معيار الاستقلالية** ويثبت لها بلوغ درجة الإرادة العليا للدولة.

---

1 - جاك باغنار، **مرجع سابق**، ص ص 62- 69.

2- عبد الغني بسيوني، **النظم السياسية: أسس التنظيم السياسي (دراسة مقارنة لنظرية الدولة والحكومة)**، منشأة المعارف، ب ط، الإسكندرية، 1991، ص ص40-41.

3 - جاك باغنار، مرجع سابق، ص 66.

4 - عبد الغني سيبوني، مرجع سابق، ص ص 42- 73.

وإذا توافرت وتحققت **المعايير** السابقة للدولة من [معيار **الشخصية المعنوية، السيادة، الاستقلال**] فإنه يبقى عليها سوى كسب صفة الاعتراف الدولي من قبل منظمات ودول العالم حتى تأخذ مكانتها ضمن الجماعة الدولية، ويتأتى لها ذلك من خلال ممارسة سيادتها على **النطاق الدولي**، ومن خلال مباشرة حقوقها وإقامة علاقات مع المجتمع الدولي.

حيث يرى فريق من الفقهاء القانونيين أن كلمة **دولة** لا تشير إلى **السلطة** التي تمارس في داخل المجتمع المدني فقط، وإنما إلى **المجتمع** بأسره منظورا له من وجهة نظر تنظيمه السياسي الإجمالي، وهذا هو المعنى الذي يسود عموما في ميدان **العلاقات الدولية**، حيث تكون **الدولة** شخصا مباشرا **للقانون الدولي العام**، في حين رأى فريق آخر بخلاف ذلك.[1]

حيث أنه قد أصبح من المستقر عليه في الوقت الحالي أن الاعتراف **بالدولة** لا يعتبر شرطا من شروط قيامها، وأنه لا يعدوا أن يكون إقرار بالأمر الواقع الذي ينتج عن توافر أركان قيام **الدولة** وخصائصها من جانب الدول التي أعلنت اعترافها، كما أن هذا الاعتراف يرى فيه عديد الباحثين أنه لا يكسب الدولة **الشخصية القانونية** ولا يمنحها حقوقها، و إنما هو بمثابة شهادة ميلاد لهذه الدولة الجديدة يسمح لها بممارسة هذه الحقوق في المحيط الدولي.[2]

يبقى أن نؤكد في الأخير على أن هذه **المعايير** التي تتسم **بالصفة القانونية** هي معايير غير كافية، ذلك أن **الدولة** لا يمكن اعتبارها ظاهرة **قانونية** فقط، وإنما هي ظاهرة متكاملة بين مجموعة من العوامل المتباينة في طبيعتها، فمنها ما هو **سياسي، اقتصادي، اجتماعي...**إلخ، حسب ما تفسره المقاربات المختلفة.

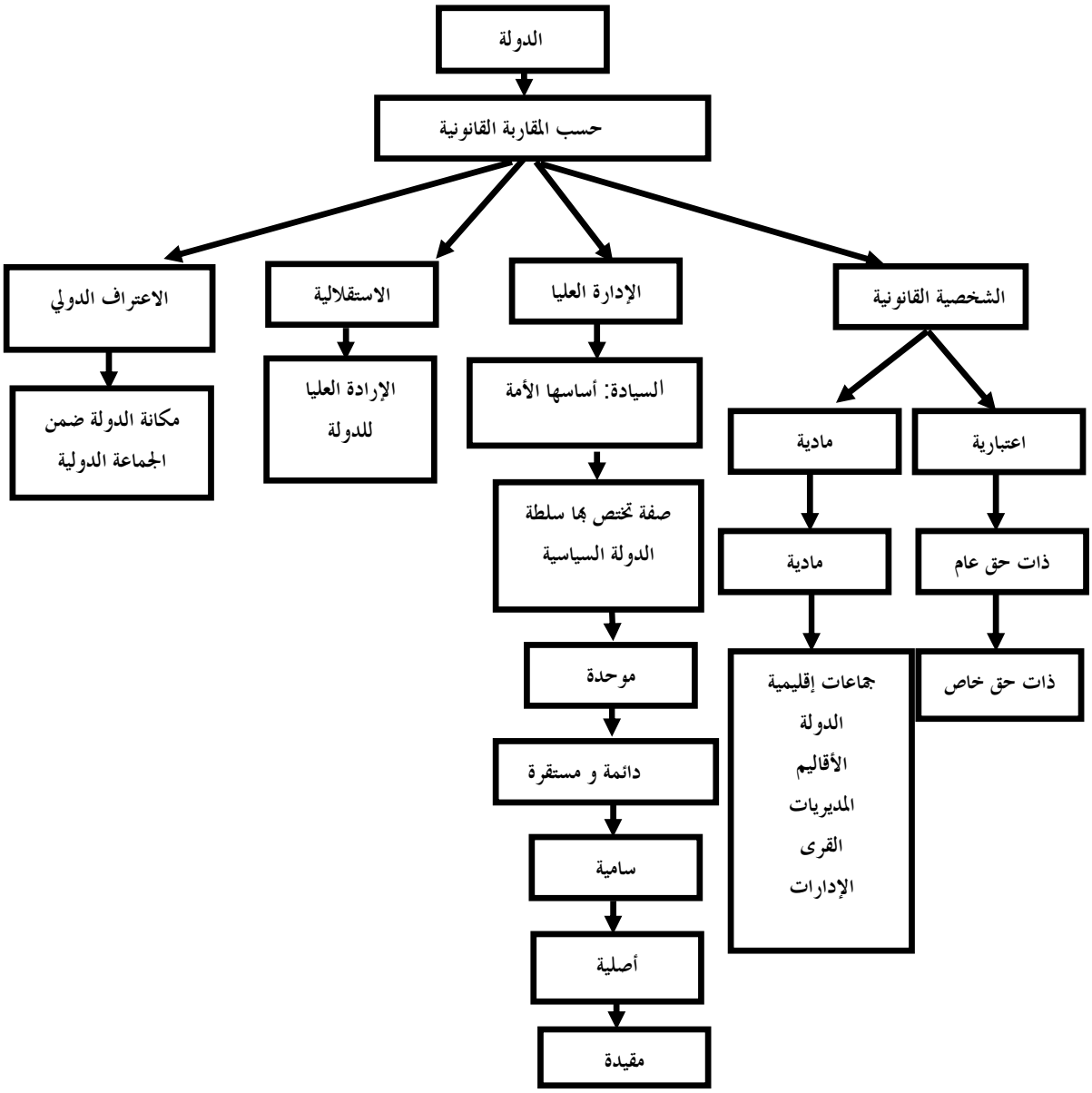
إلا أنه لا بد لنا أن نعترف بالإسهام الكبير لهذه المقاربة في تفسير ظاهرة **الدولة**، فشرطية أركان **الإقليم والشعب والسلطة والسيادة والاعتراف الدولي**، بقيت من ضمن أهم وأولى المفاهيم الكلاسيكية المفسرة لظاهرة الدولة.

فما يحسب **للمقاربة القانونية** أنها عملت على تطوير هذه المفاهيم والعناصر القانونية المشروطة لظهور **الدولة** واستمرارها وهو ما أدى بها في سياقات تطورية لاحقة إلى ابتكار مفهوم "دولة القانون" الذي اعتبر نتاج نضال طويل ضد الممارسات الشمولية التي عاشتها المجتمعات الغربية تاريخيا وهو المفهوم الذي أصبح يتداول اليوم وبكثافة في عديد الأدبيات النظرية الغربية، أكثر من ذلك أصبح يسوق عل أنه النموذج واجب الإقتداء والحذو من دول العالم الثالث.

1 - تركي الحمد، مرجع سابق، ص106.

2 - عبد الغني بسيبوني، مرجع سابق، ص 35.

الشكل رقم (05): يختصر مفهوم الدولة ضمن المقاربة القانونية



المصدر: من إعداد الباحث

4- المقاربة السياسية:

لاشك في أن الدولة قد كانت بمثابة ظاهرة معقدة ومتشابكة بل وغامضة عبر العصور، وقد حاولت دراسات المفكرين والفلاسفة والعلماء التخفيف من هذا التعقيد والتشابك بقدر الإمكان.[1]

وهو ما أدى إلى ظهور "علم السياسة" الذي أصبح مرادفا "لعلم الدولة"، وكذا ظهور حقل **العلاقات الدولية** الذي اتخذ من المفهوم محورا لدراساته.

1 - نبيل راغب، مرجع سابق، ص 7.

وتعرف **الدولة** ضمن **المقاربة السياسية** على اعتبارها "الوحدة السياسية الكبرى الموجودة في المجموعة وهي الموضوع الرئيسي الذي يعالجه علم السياسية".[1]

وعلى الرغم من اتفاق علماء السياسة على هذه الظاهرة، إلا أنهم يختلفون فيما يتصل بالمفهوم والمضمون أثناء تعرضهم لتعريفها، مما جعل بعض السياسيين يذهبون إلى أنه طالما تعذر الوصول إلى تعريف موحد لها، فإنه من الأفضل الاكتفاء بالعناصر المكونة فقط، بل إن أغلبية التعريفات اقتصرت على ذكر تلك العناصر دون أن تدرك ذلك.

حيث أن تحليل طبيعة الدولة من الناحية السياسية، يفرض علينا الأخذ بعين الاعتبار العناصر التالية:[2]

أولا: بناء **السلطة** و المفاهيم التي تؤسس وفقها **الدولة** أو تفهم أو تمارس.

ثانيا: طبيعة **القوة** وبناؤها السائد وتجلياته في العمليات التنافسية وفي الصراع السياسي، وهو صراع إما أن يتأسس على أساس طبقي أو عرقي أو ديني وإما يأخذ مستويات دينية أدنى (صراع مذاهب، طوائف...)

ثالثا: العناصر التي يؤسس وفقها البناء الهيراركي، الطبقي والاجتماعي في المجتمع.

رابعا: المحددات التي تحدد وفقها عضوية الأفراد في التجمعات والجماعات القائمة.

ورغم تفصيل المقاربة السياسية لمفهوم الدولة في عديد العناصر على غرار تلك التي أشرنا إليها أعلاه تبقى الدولة كمفهوم ضمن المقاربة السياسية تقوم على عنصرين رئيسيين هما:

1) مفهوم **السلطة.**
2) مفهوم **المؤسسات.**

فالدولة تعرف ضمن **المقاربة السياسية** على أنها: "مجموع المؤسسات والأجهزة التي تتجسد فيها سلطة **الدولة** أي سلطة المجموع الاجتماعي من خلال مؤسسات الدولة وأجهزتها."[3]

إذ تثير كلمة **دولة** في الذهن أولا فكرة **السلطة**، فالدولة ظاهرة معرفة بالسلطة، على أن هذه السلطة الإلزامية للدولة مبررة تحت افتراض واحد وهو سد أقصى حد ممكن من احتياجات الفرد، وهو المعيار الذي يقاس به قيمة وأداء هذه **المؤسسات**، وتعني السلطة بذلك السلطة الفعلية والمنظمة والمحمية دستوريا.

ذلك أن منطق ظهور الدولة يقوم على دمج جميع المؤسسات البشرية للمجتمع في وحدة نطلق عليها اسم **الدولة**، وتقوم بإدارة شؤون هذه الدولة هيئة من الأشخاص نطلق عليها اسم **الحكومة** التي تضطلع **بالسلطة.**

---

1 - فضل الله محمد إسماعيل، **الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي**، دار الجامعة الجديدة، ب ط، الإسكندرية، 2008، ص25.

2 - أحمد بعلبكي وآخرون، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014، ص53.

3- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2013، ص111.

فالمجتمع يتأسس من مجموعة الأفراد يعيشون جنبا إلى جنب، ويعملون معا لسد احتياجاتهم، وهذه الاحتياجات الأساسية، المفروض إشباعها هي اقتصادية في نوعها، هذا علاوة على الاحتياجات الدينية، الثقافية، الداخلية التي يمكن للغريزة الاجتماعية إشباعها، وتعتبر **الدولة** مجتمعا من هذا النوع، حيث توجد **سلطة** إلزامية لها سموها من الناحية القانونية على أي فرد أو أية جماعة.[1]

ويمكن أن نطلق على هذا المجتمع اسم دولة، عندما تحدد السلطة الإلزامية الطريقة التي تتمشى مع الأفراد والهيئات، ويطلق على هذه السلطة اسم أو صفة السيادة، والواقع أن الدولة تتميز عن جميع الأشكال الأخرى في المجتمعات الإنسانية بإحرازها **السيادة.**[2]

فالدولة حسب الأستاذ **تشارلز تيلي *Cherles Tilly*** في كتابه: **الديمقراطية** هي المؤسسة الوحيدة القادرة على رقابة سكانها، ولا يتأتى لها فعل ذلك إلا بتوافر ثلاث شروط رئيسية هي:[3]

أ) تميز مؤسسة الدولة عن بقية المؤسسات التي تنشأ داخل إقليمها.

ب) استقلاليتها وعدم تبعيتها لأي إدارة داخل هذه الدولة ذاتها.

ج) الترابط بين أجزائها فيما بينها.

والدولة بوصفها سلطة فعالة وسلطة ذات سيادة، تعرف أيضا بأنها **سلطة شرعية**، فرضا الشعب على سلطة الدولة هي أحد العناصر المكونة لها، وتفترض سلطة الدولة عل الدوام قدرتها على الإكراه وإن كان إكراها غير مفيد في أغلب الأحيان، وتلك السلطة مسلم بها، ولكنها لا تدوم إلا إذا اقتصرت القوة عل قمع التمرد، في حدود ضيقة وهي تستند بذلك إلى أساس نفسي لكسب الرضا.[4]

ولعل هذا ما يختصره **ماكس فيبر** في أن **الدولة** "مشروع سياسي ذو طابع مؤسساتي، تطالب قيادته الإدارية بنجاح، وفي تطبيقها للأنظمة، باحتكار الإكراه البدني المشروع".

وضمن هذا التعريف المشهور، نشأ المأزق حول المهام القابلة لأن تسند إلى **الدولة**، سواء كانت محصورة في **دور الحارس** كما جاء في النظرية الليبيرالية القائلة بدولة الحد الأدنى، أم كانت مفهومة بشكل أوسع (الدولة الحامية) وهكذا فإن طرق ممارسة السطلة هي التي تحدد خصوصية الدولة، فالدولة حسبه ظاهرة معرفة بالسلطة.

وتتجسد الصفة **المؤسسية** للدولة من خلال هيئات، تأتي في مقدمتها **الحكومة**، إذ تحتاج الدولة إلى "مجموعة من الأشخاص الذين يقومون نيابة عنها بتوجيه **السلطة الإلزامية العليا** التي تتخلى عنها الدولة لهم، ونطلق على هذه المجموعة من الأشخاص اسم **حكومة الدولة**، والواقع أن التمييز بين **الدولة والحكومة**

1 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص17.

2 - نفس المرجع، ص18 .

3 - تشارلز تيللي، **الديمقراطية**، ترجمة: محمد فاضل طباخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010، ص70.

4- جاك دوه نيديه دي فابر، مرجع سابق، ص5.

من المبادئ الأساسية في **علم السياسة**، **فالحكومة** إن هي إلا وكيل عن **الدولة**، إذ أنها تقوم بتنفيذ أغراضها، وهي ليست في حد ذاتها السلطة الإلزامية العليا، ولكنها تعتبر **الجهاز الإداري** الذي يقوم بتنفيذ **أغراض** الدولة ويقال عنها إنها ليست صاحبة السيادة إذ كان يقصد بذلك السيادة التي تتمتع بها الدولة.[1]

والفرق بين المفهومين أن **الحكومة**: هي أداة الدولة الإدارية، **والدولة** هي منظمة واسعة تشمل الحكومة وغيرها، ولا بد لكل منظمة اجتماعية من أداة إدارية محورية تتعهد سياستها وتنفذها، **والحكومة** هي التي تتولى هذه الوظيفة في الدولة، كما أن **الدولة** أكبر وأشمل من الحكومة، ولها دستورها وقوانينها وطريقتها في تكوين الحكومة وهيئة مواطنيها، وهي بنية المجتمع السياسية. وجزء من بنيته الاجتماعية الشاملة، ووجودها الخاص رهين بوجود نظام اجتماعي أوسع منها.2

وقيمة الفارق الأساسي بين **الدولة والحكومة** هو الإمكانية التي تقدمها **الدولة** لإيجاد النظم المنصوص عليها للهيئات الاجتماعية لتغيير وكلاء الدولة (أي الحكومة) عندما تعجز هذه الأخيرة (الحكومة) عن القيام بتحمل تلك المسؤوليات، ومن ثم **فالحكومة** غير ثابتة ويمكن تغييرها بينما **الدول** ثابتة ولا يمكن تغييرها.

ولكن يجب أن نشير هنا بأن هذا الفارق بين **الدولة والحكومة** له مغزاه من الناحية النظرية وليس من الناحية العملية، إذ أن كل عمل تقوم به الدولة هو في الحقيقة عمل حكومي، إذ تكمن إرادة **الدولة** في قوانينها، ولكن **الحكومة** هي التي تنفذ تلك القوانين.

فالدولة بذاتها في الواقع لا يمكنها الإتيان بأي تصرف، إنما الذين يقومون بذلك هم هؤلاء القادرون على تحديد سياستها أي الحكومة: من يحوزون السلطة، غير أن هذه القدرة التي تولد في هؤلاء الأفراد الذين يشكلون الحكومة ويمارسون السلطة باسم الدولة، هي قدرة مستمدة من القانون ويحكمها القانون وعديد الآليات الديمقراطية الأخرى التي طورها النموذج الغربي للدولة (القانون، المعارضة، الرأي العام التداول على السلطة المؤسسة العسكرية في حالة الضرورة لحماية أهداف الدولة) وهي الآليات التي تحول دون تسلط **الحكومة** عند الغرب.

وهي ذات الآليات التي عملت على تقوية المفهوم المؤسساتي للدولة ضمن النمط الغربي، لتضمن لها بذلك استمرار كيانها ووزنها في مجتمعاتها، منذ **وستفاليا** وإلى غاية اليوم، هذا وإن كانت هناك طروحات نقدية تتنبأ بضرورة تراجعها بل وزوالها لصالح فواعل جديدة تفرضها المستجدات الداخلية والدولية.

وهو الطرح الذي ينتقده **فرانسيس فوكوياما *Fransis Focoyama*** بشدة في كتابه **بناء الدولة** الذي يدافع على الافتراض القائل بأن قوة مؤسسات الدولة في العالم الغربي وتجذرها في صلب مجتمعاتها

1 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص 20.

2 - روبرت ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1984، ص 50.

الغربية، رغم تقليص مدى الدولة منذ نهاية الثمانينات وبداية التسعينات، هو ما ضمن توازن هذا النمط من الدولة إلى غاية اليوم وهو الضامن لحماية مكتسبات المواطن الغربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

ويرى أن الحملات الليبرالية السائدة في الغرب منذ نهاية الحرب الباردة، والساعية لتحجيم مدى الدولة وإلى إضعاف قدرتها المؤسساتية، هي خطأ جسيم لا بد من تصحيحه على حد قوله، ويطالب **فوكوياما** بتصحيحه، عبر التقوية الدائمة والمستمرة للمقدرات المؤسساتية للدولة/الأمة في كل المجالات وعلى الصعيدين المحلي والدولي.

فتقوية المؤسسات القائمة وبناء مؤسسات جديدة فاعلة وقادرة على البقاء والاكتفاء الذاتي هو الضامن لاستمرار الدولة وبنائها، وهو بذلك نقيض تحجيمها، أي تقليص كل من مدى وقدرة الدولة في آن واحد.[1]

ونخلص لنتيجة مهمة من خلال كتابه هذا مفادها **"أصغر ولكن أقوى"**، أي أن الدولة لكي تتجاوز هذه الحملات الليبرالية الداعية إلى تقليص حجمها، فإنها لا بد أن تستجيب لها ولو بنسب معينة، إلا أنه وفي مقابل ذلك لا بد بل من الضروري أن تكون **الدولة** أصغر مدى وأقوى قدرة مؤسساتية وإدارية.

وهكذا تتوقف قدرة الحكومة على مقدار السلطة التي ترى الدولة تخويلها لها، وعلى ذلك إن تخطت الحكومة "حدود السلطة" الممنوحة لها، فإنها تحاسب على ذلك، وتتعدد الوسائل التي تحول دون سوء استخدام الحكومة للسلطة بحسب خبرات الدول بين: الدساتير، قوانين حقوق الأفراد، مبدأ فصل السلطات..، فصحيح أن الدولة هي ظاهرة معرفة بالسلطة، لكن ما يؤكده نموذجها في الحالة الغربية في مقابل الحالة العربية، هو أن السلطة لا تتماهى مع الدولة ولا تتجاوزها، لأن الفيصل هو القانون.

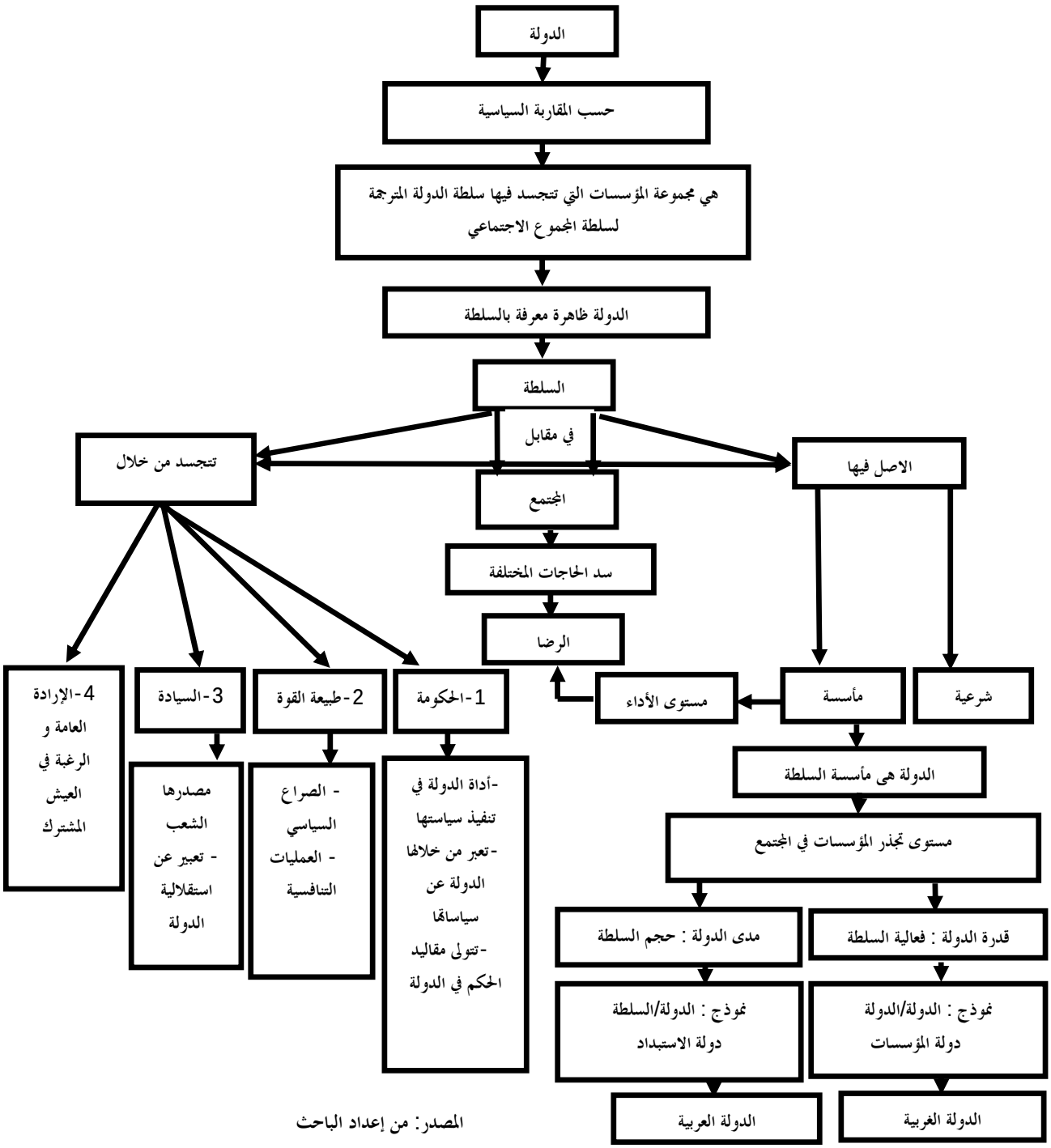
ولا شك في أن الغرض من التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد حدود سلطة الحكومة ومراعاتها للهدف الذي توجد من أجله الدولة، والواقع أن هذا **الهدف** كيفما تعددت وتمايزت تعريفاته يبقى محتواه يصب ضمن خلق الظروف التي يمكن أن يصل فيها أفراد الدولة إلى الحد الأقصى لإشباع رغباتهم.[2]

فالدولة حسب هذه المقاربة هي البنية السياسية ذات التقاليد الثابتة والمستقرة وهي القيمة التي على أساسها تقوم وتنضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين وهي بذلك ليست مرادفة للسلطة أو ما يمثلها من مؤسسات: الحكومة، فتبيان الفارق بينهما جد مهم خاصة إذا ما تعلق البحث بالبنيات السياسية في المجتمعات البسيطة، وهو ما ينطبق على بحثنا هذا (الحالة العربية)، فواقع هذه البنية الأولية (البنية السياسية) تفرض علينا اعتبارها حكومة (سلطة) لا دولة.

1 - فرانسين فوكوياما، مرجع سابق، ص ص 11- 12.

2 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص21.

الشكل رقم (06): يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة السياسية



المصدر: من إعداد الباحث

خامسا: نحو مفهوم عام للدولة.

لاشك في أن الدولة لا تقتصر على ثلاث أركان (شعب، إقليم، سلطة)، كما أن الدولة ليست مقتصرة الجانب المؤسساتي كما ظل يعتقد لفترة طويلة في الأدبيات التنظيرية للدولة، وإنما الدولة هي أعمق من ذلك فهي تسمو في صورتها الحقة إلى المفهوم الرمزي والمجرد إذ هي الشعور الذي يتكرس في وجدان كل فرد.

وتقوم الدولة ضمن هذا المنطق على شقان: شق متعلق بالكيان وشق متعلق بالروح:

الجدول رقم (01): يختصر محاولة لاستنتاج مفهوم عام للدولة

<table>
<tr><td colspan="3">1) الكيـــــــان</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الدولة شرطان:</td><td colspan="2">- شرط مادي: يخاطب التاريخ (شرط الوجود): إقليم، شعب، السلطة، مؤسسات ، كيان الدولة.</td></tr>
<tr><td colspan="2">- شرط رمزي: يخاطب الفكر الإنساني (شرط الاستمرار): الشعور الذي يتولد لدى الأفراد، الناتج عن ممارسات: العدالة، القانون، الحرية، المواطنة، الممارسة الديمقراطية.</td></tr>
<tr><td colspan="3">2) الـــــروح</td></tr>
<tr><td colspan="2">إما دولة ديمقراطية</td><td>وإما دولة تسلطية</td></tr>
<tr><td colspan="2">من خلال الممارسة الديمقراطية للسلطة [الحرية، العدالة، الحق، المساواة]</td><td>من خلال الممارسة الاستبدادية للسلطة [القمع، التسلط، الاضطهاد]</td></tr>
</table>

المصدر: من إعداد الباحث.

كما أن الدولة لابد أن تنطوي على بعدين لا يقل أحدهما أهمية على الآخر:

أ) البعد المادي: ويقوم هذا البعد على مجموعة العناصر المادية، التي لا يمكن للدولة أن تظهر إلى الوجود بدونها، والتي يتفق الباحثين والفقهاء في تحديدها والتي تتضمن على الأقل ثلاث عناصر هي الشعب الإقليم، السلطة) هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من الباحثين من يركز على الجانب المؤسساتي من الدولة، على اعتبار أن الدولة هي نتاج لمأسسة السلطة وهي دولة المؤسسات، فوجود الدولة مرتبط أساسا بهذه العناصر، وانتقاء أي منها يعني انتقاء ظاهرة الدولة.

ويعتبر الجانب/الشرط المادي للدولة مهم لكن الأهم هو الشرط/الجانب الرمزي للدولة، لأن شروط الوجود للدولة لا تكفي لوحدها بل تحتاج إلى شروط للحفاظ على بقاء الدولة واستمرارها، فشرط وجود الدولة هو كامن في البعد المادي أما شرط بقائها واستمرارها فكامن في بعدها الرمزي والمجرد.

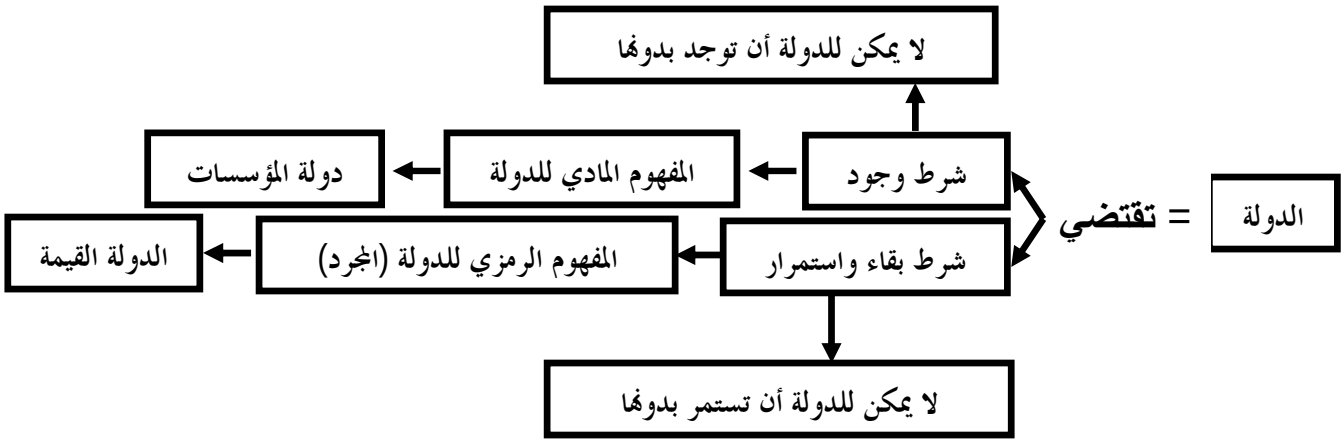
ب) البعد الرمزي للدولة: وهو البعد الذي تكتسبه من خلال نشاطها السياسي، أي من خلال ممارستها للسلطة، وهي الممارسة التي تتحدد ضمن مسارين: إما ممارسة ديمقراطية قائمة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، وإما ممارسة تسلطية استبدادية قائمة على منطق القمع والتسلط والاستبداد.

ولا شك في أهمية **البعد الرمزي** في الحياة السياسية **للدولة:** وهي الأهمية التي تتوقف على قدرة الدولة في تعبئة المعارف اللاشعورية والانفعالات التي تولد آثارا واقعية على مواطنيها، وتبرز أهمية مفهوم الشرعية في هذا الإطار باعتبارها: هي المظهر الروحي للسيطرة وللظاهرة الأخلاقية لمبدأ الإكراه ولممارسة السلطة التي تحوزها الدولة.

وتتجلى التفرقة بين هذين البعدين بشكل واضح من خلال نمطين للدولة، **الدولة التقليدية** التي كانت تراهن بشكل كبير على **الجانب المادي** الذي يعتمد بشكل رئيسي على مفهوم الإكراه، و**الدولة الحديثة** التي أصبحت تراهن أكثر على الجانب الرمزي للدولة من خلال تكريس قيمها في الممارسة الديمقراطية للسلطة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا الجانب/الشرط الرمزي/المجرد للدولة قد ظل محل اختلاف بين الفقهاء و الباحثين إذ لم يتفقوا في تحديده، وذلك باختلاف أيديولوجياتهم وفلسفاتهم وثقافاتهم، وهو ما أدى إلى التنوع في هذا الجانب بين دولة وأخرى، حيث نجد الدولة الغربية تتجسد قيمتها الرمزية وتكمن في ممارستها وتكريسها للقيم الديمقراطية والسلم والأمن والرفاه في نفوس مواطنيها، في حين تتجسد القيمة الرمزية **لنموذج الدولة العربية** وتكمن في الممارسة التسلطية والاستبدادية للسلطة وفي تكريس قيم الخوف والإكراه في نفوس مواطنيها.

الشكل رقم (07): يختصر مفهوم الدولة ضمن شرطية وجودها وبقائها واستمرارها.



المصدر: من إعداد الباحث.

وإن التوصل إلى استنتاج مثل هكذا مفهوم للدولة والذي سعينا من خلاله أن يكون مفهوما عاما يمكن إسقاطه على أي نمط من الدولة بغض النظر عن شكلها أو منطقها في ممارسة السلطة أو القيم التي تسعى لتكريسها عن ذاتها في نفوس مواطنيها، يقتضي منا إثباته والدفاع عنه بنوع من المحاججة التي تقتضي بعض التفصيلات في كلى الجانبين الذين اعتبرناهما شرطان محددان لمفهوم الدولة المادي منها والرمزي.

* **الشق المادي للدولة:** يتفق غالبية الباحثين في موضع **الدولة** والذين يركزون على الجانب المادي في تعريفهم لهذه الأخيرة على مجموعة من العناصر تكاد متطابقة فيما بينهم، ورغم ما يظهر على هذه التعريفات من تعدد، إلا أنها تنص كلها على ذات المضمون وتتكرر فيها ذات العناصر.

وهي العناصر التي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

1) قسم يركز على الجوانب **المادية** المكونة للدولة، والتي سبق وأشرنا إليها في تعريف الدولة ضمن المقاربة القانونية، والتي تعتبر أركان لا يمكن أن تظهر أي دولة للوجود بدون توافرها.

2) وقسم يتعلق بالجانب **المؤسساتي** للدولة، وهي المفاهيم التي ترى بأن الدولة لا تعتبر دولة إلا من خلال قيامها على جملة مؤسسات تتمثل فيها وتعبر عن استقلاليتها.

بالنسبة للقسم الأول من هذه التعريفات، فهي تلك التعريفات التي تشترك في اقتناع بضرورة توافر ثلاث أركان على الأقل لقيام الدولة وهي: الشعب، الإقليم، السلطة السياسية.[1] والتي لا يمكن لأي دولة أن تظهر للوجود بدونها، وعلى ذلك فإن انتفاء أي من هذه الأركان هو انتفاء لظاهرة الدولة.

ذلك أن الدولة في أبسط تعريفاتها هي: "جماعة من الناس يعيشون بصورة دائمة فوق إقليم جغرافي محدد ويخضعون لسلطة سياسية معينة."[2]

فوجود الشعب والإقليم والسلطة شروط أساسية لوجود الدولة، ولا يمكن أي تصور لوجود لدولة ككيان من دونها.[3]

وهكذا وعلاوة على هذه الأركان الثلاثة التي اتفق حولها غالبية الفقهاء، والباحثين في تحديدهم لمفهوم الدولة والذين يلخصونه في بعده المادي، تضيف مجموعة أخرى من الباحثين في ذات السياق عناصر أخرى يرون فيها ضرورية لقيام الدولة وظهورها إلى الوجود، وهي العناصر التي كانت محل تمايز بينهم، وذلك بخلاف الأركان الثلاث الأولى التي كانت محل إجماع، فهم يعتبرون أن كل مجتمع يولد وينجب دولته الخاصة، التي لا يمكن لسماتها الباطنية أن تنتقل خارجا، بحيث أنه لا توجد دولة كنموذج أصلي وشامل، بل توجد مجموعة دول يعكس سماتها التاريخ والجغرافيا، وكذلك هويتها الثقافية، فكل دولة هي تمثيل لشخصية نوعية تجعل من خصوصيتها غير قابلة للانتقال، فكل دولة تختلف عن الأخرى، لكن جميع الدول ترتبط بنفس المنبت الذي هو أساس ظهور الدول إلى الوجود، وهو المنبت الذي يختصره عديد الباحثين في الجانب المؤسساتي من الدولة وإن تعددت توصيفاتهم.

ونشير هنا إلى أننا لن نتناول الجانب المؤسساتي من الدولة ليس كما تناولته المقاربة السياسية للمفهوم كما سبق وأشرنا إليها، والذي يعرف الظاهرة ضمن منطق "دولة المؤسسات" القائمة على شرطية الفصل بين السلطات وما تقتضيه هذه الأخيرة من مأسسة لظاهرة السلطة في عديد المؤسسات التنفيذية، والتشريعية، والقضائية إضافة إلى مؤسسة الجيش والدستور، وإنما سنتناوله ضمن منطق آخر ذلك أن أي دولة هي مقسمة إلى **مؤسستين:** مؤسسة **الحكام** ومؤسسة **المحكومين.**

1) **المؤسسة الأولى (الحكام)** : فكل مجتمع قائم يفرض ويتطلب وجود حكام به، وما يعرف في الأدبيات السياسية (المقاربة السياسية لمفهوم الدولة) أن الدولة هي نتاج لمأسسة السلطة، ومهما كانت الطريقة التي يتوصل بها الحكام إلى السلطة، فإنهم هم الذين يصدرون القرارات لكافة الجماعة باسم الدولة.

2) **المؤسسة الثانية (الأمة):** إذ يرتبط الحكام والأمة برباط لا يتفكك، بما أن هؤلاء يحكمون باسم الدولة المحققة لهويتها كدولة/أمة، حيث تتحدد بتطابق سمة إنسانية "مجموعة إنسانية" بسمة جغرافية "إقليم محدد" وسمة بنوية "سلطة مشتركة" ووجدت هذه العناصر ازدهارها في "الدولة/الأمة"، وتعرف الأمة بأنها جماعة تاريخية لا يمكن لأي مشروع

1 - فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص29.

2 - عبد الغني سيبوسي، مرجع سابق، ص17.

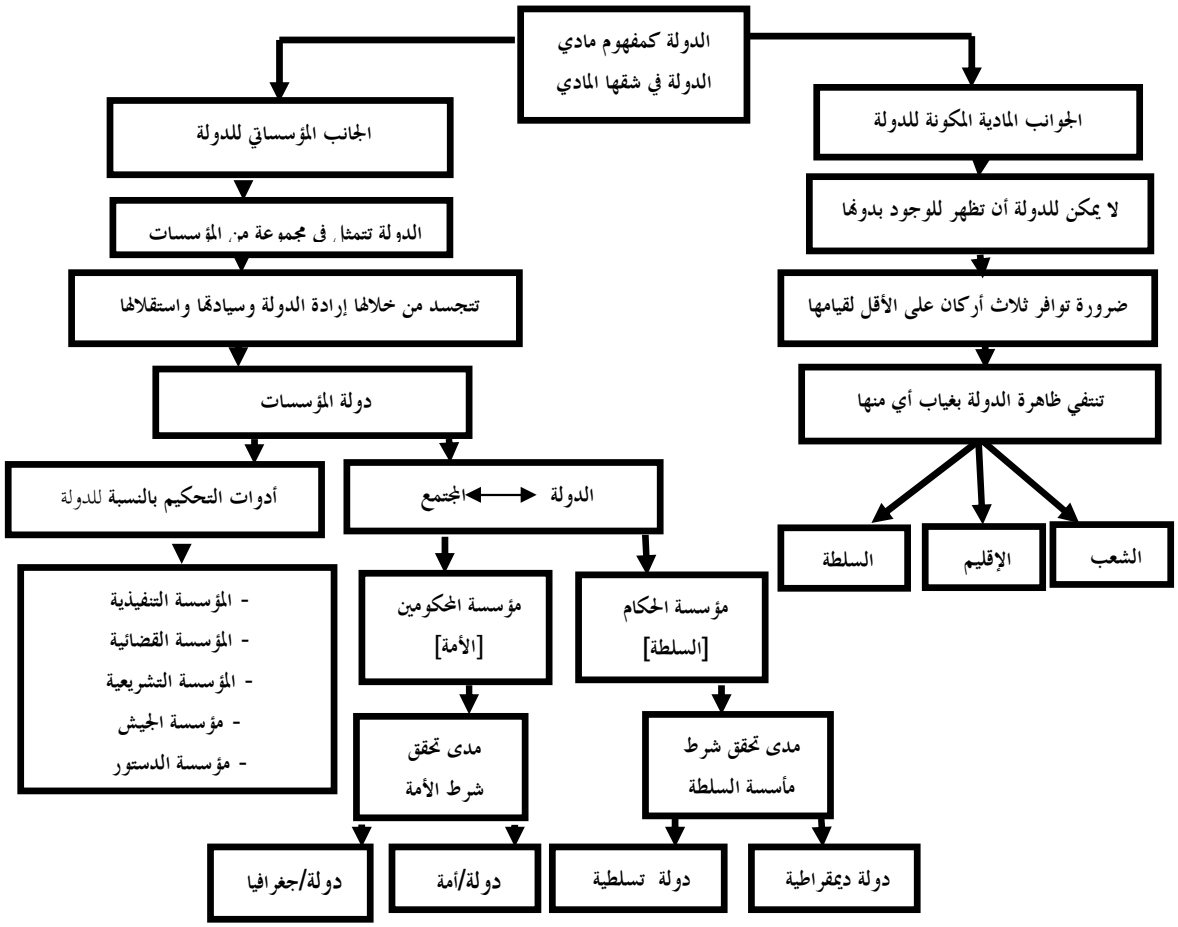
3 - علي يوسف الشكري، **النظم السياسية المقارنة**، أيتراك للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2003، ص 26.

فردي أو جماعي أن يملك القدرة على خلقها وابتكارها، بل وبغرض الوجود نفسه بها على هؤلاء الذين يقتسمون سماتها".

وهكذا يجمع أنصار المفهوم المادي للدولة في الأخير على أن "الدولة" هي عبارة عن مجموعة من المؤسسات الحاكمة *Orgnized governing institutions*، التي تتصل ببعضها البعض بشكل رسمي، ولها بعض التماسك والتلاحم، والمؤسسات هنا هي تنظيمات اجتماعية ثابتة وخاضعة أخلاقيا، وتتراوح بين أعراف بسيطة إلى تنظيمات رسمية (مثل البيروقراطيات الحكومية) ومجموعة معقدة من القواعد (مثل النظم القانونية).[1]

فالدولة هي مجموعة المؤسسات التي تعكس تنظيمات اجتماعية ثابتة وخاضعة أخلاقيا، ولكي تتكون "الدولة" يجب أن تعمل هذه المؤسسات مع بعضها البعض إلى درجة أن يصبح من المعقول أن نصف ما تقوم به في مسميات وحدوية، كما لو كانت تتصرف مجتمعة كفاعل واحد، وتتمكن الدولة من هذا، فقط عند وصولها إلى مستويات التجريد، بمعنى تجاوز مستوى المفهوم المادي للدولة إلى مستوى المفهوم المجرد (المعنوي)، وهو المفهوم الذي ستتناوله بالتفصيل في العنصر الموالي.

الشكل رقم (08): يختصر مفهوم الدولة في شقه المادي (شرط الوجود)



المصدر: من إعداد الباحث

1 - جون س درايزك و باتريك دنلفي، **نظريات الدولة الديمقراطية**، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2013، ص25.

بعد استعراضنا للمفهوم **المادي** للدولة الذي حصره البعض في **الأركان التقليدية** الثلاث اللازمة لقيام الدولة من شعب وإقليم وسلطة، في حين حصره البعض الآخر في **مؤسستي** الحكام والمحكومين، نشير إلى أن هذه العناصر هي حقيقة لازمة وضرورية لظهور الدولة، وإلى بروز كيانها إلى الوجود، فبدونها لا توجد الدولة وهذا مكمن أهميتها، إلا أن السؤال الذي يتبادر لأذهاننا بإلحاح في هذا السياق هو:

هل هذه العناصر كافية فعلا لاستمرار قيام الدولة وبقائها؟

*** الشق الرمزي للدولة:**

لاشك في أن الجانب المادي وعلى أهميته البالغة التي بدونها لا يمكن للدولة أن تظهر إلى الوجود أصلا، إلا أنه غير كاف لوحده من أجل ضمان هذه الدولة بعد ظهورها للوجود، لبقائها واستمرارها، وهو ما يفرض عليها العمل على الشق الثاني المتعلق بالجانب الرمزي والمجرد للدولة، وهو الجانب الذي تضمن من خلاله هذه الدولة قيمة لها في نفوس مواطنيها تكسبها قدرا من الرضا والشرعية الذي يكون سندها في الحفاظ على استمرارها.

ولابد من الإشارة بداية إلى أن إدراك المواطنين للشق الرمزي للدولة ليس واحدا، بل يختلف من دولة إلى أخرى حسب المنطق الذي ترى فيه هذه الأخيرة الأنسب لحفاظها على بقائها واستمرارها، حيث يختبر المواطنون وجود الدولة بطريقتين مختلفتين جدا إما:

1) عبر ممارسات ملموسة تعنيهم مباشرة: اقتطاع ضريبي، أمر صادر عن سلطة الشرطة، تعديل نص تنظيمي يتحكم بوضعهم القانوني، وإما
2) عبر ممارسات رمزية: تأتي في مقدمتها الخطاب الذي قد يلقي عنهم في المدرسة، وسائل الإعلام، الحياة العامة...إلخ.

وينقل هذا الأسلوب الثاني تمثلات ذهنية تتحدث إلى الخيال، إذ تتشكل حول الدولة منظومة مفاهيم تقدم الدولة إما كمعقل أو كتهديد، بصفتها المدافعة عن المصلحة العامة أو بصفتها أداة بيد ذوي الامتيازات وهي إما أن ترتبط بفكرة **الحق، العدالة، العظمة** أو بالعكس **الاضطهاد والتسلط والقمع**، وهكذا تعيش كلمة الدولة أو مفهوم الدولة والمؤسسات السياسية نوعا من الحياة المستقلة في المخططات الفكرية للمحكومين.[1]

فالدولة كفكرة إذن هي **مسألة نفسية** إلى حد كبير، والدولة بمثابة شركة اجتماعية، يقبل بها رعاياها على وجه العموم حرصا على تسوية منازعاتهم، وهي السلطة المنظمة الذي يرضى الجميع بوجودها.[2]

1 - فيليب برو، مرجع سابق، ص 122.

2 - جاك دوه نيديه دي فابر، مرجع سابق، ص 6.

إذ تحتاج سلطة الدولة إلى الأدوات الرمزية التي لا يمكن لأي منظمة أن تستمر إلا من خلالها، باعتبارها الرموز التي تعبر عن وجودها، وفي حال الدولة يتم وضع جهاز رمزي معقد ومتنوع من أجل السماح لها بفرض رفعتها في العقول.

وفي هذا الإطار يقول الأستاذ **جورج بالانديه *Jorge Palandie*** أن "السلطة لا يمكن أن تمارس على الأشخاص، وعلى الأشياء، إلا إذا جاءت على حد سواء إلى الإكراه المبرر شرعيا، والوسائل الرمزية، والخيال"[1].

فالبعد الرمزي للدولة تكتسبه من خلال نشاطها السياسي ومن خلال المفاهيم الأدواتية للسلطة، حيث نجد أن الدولة تقليديا كانت تراهن في بقائها بشكل كبير على سلطة الإكراه وعامل القوة الذي اتخذت منه رمزية لها من خلال ممارساتها، أما الدولة الحديثة فقد أصبحت تكتسب هذه الرمزية من خلال الممارسة الديمقراطية وما تنطويه هذه الممارسة من تغليب لسلطة القانون والتمكين الحقوقي للأفراد وتكريس لمفاهيم المواطنة.

ويرى الأستاذ **فيليب برو *Philip Pro*** من خلال كتابه **علم الاجتماع السياسي** الذي يعد واحدة من أهم الإسهامات النظرية في هذا المجال، أن الدولة بإمكانها استخدام (توظيف) عدة أدوات تختلف -من دولة إلى أخرى- في سبيل اكتساب هذه "القيمة الرمزية"، والتي يذكر منها:

1) **التماثل:** وهو العنصر (الأداة) التي تتمثل في استخدام الدولة "لمواد مادية" مستثمرة عاطفيا (الأعياد الوطنية، الأعلام، الشعارات الوطنية، النصب ذات القيمة الرمزية مثل نصب الشهداء)، إذ أن التذكير بهوية المجموعة القومية من شأنه التعظيم من جلالة الدولة التي تجسدها.

2) **العادات:** وتمارس هذه الأداة الرمزية وظيفة ثلاثية:

أولا: تستخدم في التعريف بالدولة (طابعها، نظام حكمها، وحدة الأمة، الشعب...إلخ).

ثانيا: تستخدم في تمجيد الدولة (الطقوس والاحتفالات التي تخلق انطباعا بالقوة والعظمة، مثل المظاهر العسكرية، البروتوكول الذي يحيط بالحكام والذي يخلق بشكل منظم مسافة بدنية ورمزية بين المواطنين وحكامهم، فرض الاحترام والاعتبار)

ثالثا: إنتاج **الشرعية** والتي تعتبر أهم قيمة قد تكسبها الدولة كونها المسؤولة عن إثارة مسألة الولاء.

ذلك أن "مبدأ الشرعية" هو المظهر الروحي للسيطرة وللظاهرة الأخلاقية لمبدأ الإكراه الذي تحوزه الدولة، فإذا هيأت الدولة للمواطنين الفرصة لأن يفكروا كما يشاؤون فإنها تقوم في ذلك على الاعتراف العام بوجودها وبسلطتها وعلى الاتجاه إلى حد كبير نحو قبول وظائفها وعملها، إذ يستحيل تصور الدولة على أنها شكل من أشكال الإكراه الخارجي، إذ يساهم الأفراد في عملها سواء عن وعي أو غير وعي، ولذلك جاءت

1 - فليب برو، مرجع سابق، ص 192.

الديمقراطية لتحاول تأصيل السلطة وتنظيم مشاركة الجميع في الحياة العامة، وهي لذلك تلقي ضوءا كاملا على الناحية النفسية لفكرة الدولة وعلى القيمة الروحية للسلطات.[1]

وهي القيمة التي يلخصها عديد الباحثين والمفكرين في قيمة الحرية التي استطاعت الدول الغربية الحديثة عبر مساراتها التاريخية الطويلة أن تكرسها من خلال ممارستها للسلطة، كقيمة عليا لمجتمعاتها.

إذ يتفق كل المفكرين السياسيين (الواقعيين والمثاليين) على المعادلة التالية: "الدولة الحق، اجتماع وأخلاق، قوة واقتناع".[2]

ذلك أن المفهوم الرمزي للدولة يقتضي الأخلاق والأخلاق تقتضي قيمة عليا ورئيسية تمثلها قيمة الحرية، ويثبت التنظير في هذا المجال أن الحرية خارج الدولة هي طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية هي ضعيفة ومتداعية، فعقلانية الدولة، أي منطقها في الحفاظ على استمرارها وبقائها، يقتضي الحرية كنقيض للممارسة التسلطية.

ومن هنا يتساءل الأستاذ **عبد الله العروي** حول كيفية ترتيب ثلاثية المفاهيم التالية: الدولة، الحرية، العقلانية والتي تعتبر مفاهيم متلازمة، وهي المفاهيم التي تختصر النقاش النظري حول المفهوم الرمزي للدولة.

ويدعو **العروي** الباحثين في هذا الإطار إلى ضرورة التأمل في هذه المتلازمات، لا الإتيان بحلول جاهزة إذ أن الاستعجال "طوبوية تفتح الباب على الفوضوية، وذلك في إشارة منه إلى أن الغرب قد فصل في هذا الترتيب، على خلفية أن "عقلانية الدولة الغربية" اقتضت الحرية في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها، وذلك بخلاف "عقلانية الدولة في الحالة العربية"، والتي اقتضت عقلانيتها نقيض الحرية أي أنها اتجهت نحو الممارسة التسلطية في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها.

ونشير هنا إلى أن هذا النقاش القائم حول المفهوم الرمزي للدولة، ليس وليد الدولة الحديثة (الديمقراطية)، إذ يضرب بجذوره إلى الفلسفة الهيغلية للدولة، ذلك أن **هيغل** كان السباق في إثارة هذا النقاش وذلك من خلال مؤلف "الدستور الألماني" والذي يقترح فيه مفهوما جديدا لقيمة الحرية أساسها العقل، **الحرية العقلانية**، ذلك أن **الدولة** كيان أخلاقي، عقلاني قائم بذاته، يجسد الحرية القائمة على العقل، الوحيدة الممكنة في المجتمعات الحديثة.[3]

وفي نقاشه لفكرة "الدولة" و"الحرية"، يرى **هيغل** أن مفهوم الحرية من منظور القيم الفردية هو غياب الالتزامات السياسية أو تخفيفها، فالدولة والحرية مفهومات متنافران، حيث يجب أن تقتصر مهمات الدولة- الدولة باعتبارها جامع ما يجمع الأمة فقط- على: الدفاع عن الملكية الخاصة والقانون في الداخل، وعن الأمن تجاه الخارج.

وفيما عدا ذلك فإن مقولة "الدولة تجسد الحرية" هي مقولة فلسفية تعني أن الدولة تحرر الإنسان من شروط وجود الطبيعة، كما أن مقولة "الدولة تمثل حرية الأمة"، هي مقولة قومية تعني أن الأمة لا تصبح أمة ذات سيادة من دون دولة، وتكون الأمة حرة عندما تحكم ذاتها، أي عندما تترك الحكومة المركزية تفاصيل قضايا إدارة العدالة والإدارة العامة لنشاط المواطنين أي ما يقابل السلطة المركزية من سلطات محلية التي يشكلها المواطنون في المدن.

1 - جاك دوه نيديه دي فابر، مرجع سابق، ص6

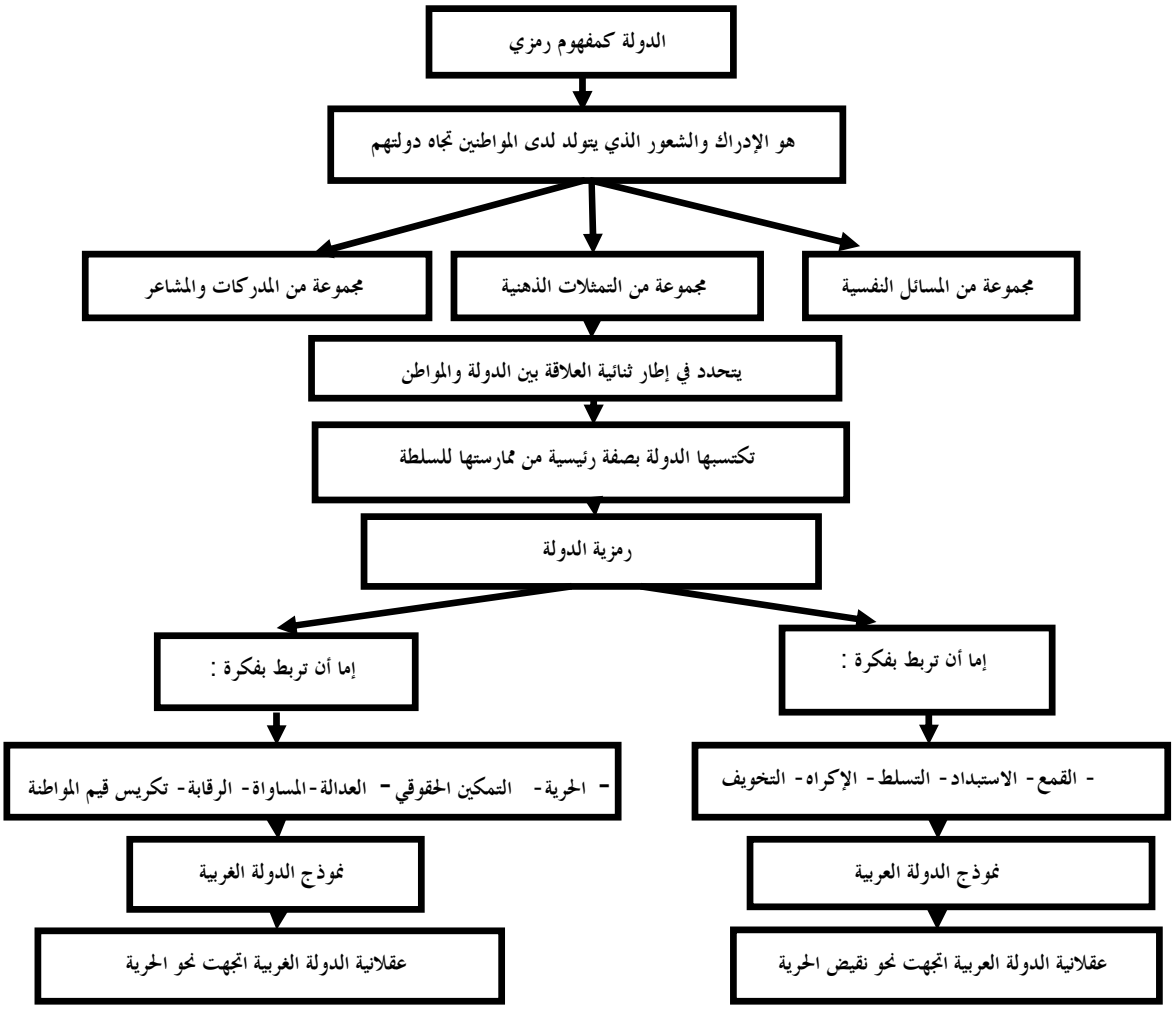
2 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 212.

3 - عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، الدوحة، 2012، ص137.

ويخلص **هيغل** من هذا النقاش إلى أن "الدولة" جوهر وعرض، وأن **أعراض الدولة** هي أمور مثل تنوع المكانات القانونية وحقوق الملكية والامتيازات السياسية والضرائب وكيفية إدارة العدالة أي النظام الحقوقي السائد (الجانب القانوني الشكلي المعلن من الدولة)، ولكن **جوهر** الدولة هو وجود "سلطة عامة عليا" أو "سلطة مجتمعية عليا"، تتطلب هذه السلطة من الأفراد فعل ما هو ضروري للحفاظ عليها، وفيما عدا هذه الأمور الضرورية تترك السلطة الحرية لإرادة الأفراد (وهو ما يترتب عليه امتثال الشعب للسلطة عن قناعة ورضى)، أي أنه يعارض بشدة الدولتية *étatisme* أو إخضاع كافة القطاعات المجتمعية لمبدأ الدولة.[1]

وهكذا نجد أن **هيغل** بدوره يسعى بطريقة غير مباشرة إلى تكريس منطق الدولة الليبرالية، القائمة على أن حرية الأفراد هي أساس شرعية الدولة.

الشكل رقم (09): يختصر مفهوم الدولة في شقه الرمزي (شرط البقاء والاستمرار)



المصدر: من إعداد الباحث

1 - عزمي بشارة، نفس المرجع السابق ، ص 171.

وهكذا وبعد تطرقنا بنوع من التفصيل لشقي الدولة **المادي** منه **والموضوعي**، وذلك في سبيل تقديم حجج وبراهين كافية للدفاع عن المفهوم العام الذي سعينا من خلال عملنا هذا إلى استحداثه للدولة وذلك بما يتماشى ومنطق الافتراض الرئيسي لهذا البحث القائم على القدرة التي قد تكتسبها الدولة بصفة طبيعية أو تلك التي قد تصطنعها لنفسها إن اقتضت الضرورة في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها، نؤكد في الأخير على ذات المفهوم الذي سيلازمنا كمنطق وكفكرة في كافة أجزاء هذه الأطروحة.

وهو المفهوم الذي نجد ما يسنده في عديد أفكار كتاب "نظريات الدولة الديمقراطية" للأستاذين **جون درايزك وباتريك دنلفي**، من خلال تحديدهما لمجموعة من السمات المحددة والخصائص المشتركة التي تختصر عديد الأفكار في كلى الجانبين أو الشرطين المكونان لمفهوم الدولة (الشق المادي، الشق الرمزي) وإن لم يكونا قد أشارا إليها بصيغة مباشرة، إلا أن الأفكار كلها تكاد تصب في ذات المنحى، وذلك حسب ما يختصره الجدول التالي:[1]

الجدول رقم (02): يوضح الخصائص والسمات المحددة للدولة كمفهوم مادي ومجرد بتصرف.

الخصائص المشتركة (المفهوم المجرد للدولة)	السمات المحددة (المفهوم المادي للدولة)
الدولة هي شعور يتولد على: 1) تحقيق المصالح المشتركة. 2) أن تكون مقبولة شرعيا في أوساط كبيرة من مجتمعاتها. 3) لديها نظام بيروقراطي وضريبي متطور. 4) تعمل من خلال دستور ونظام قانوني. 5) تعترف بها الدول الأخرى كدولة.	الدولة هي: 6) مجموعة موحدة من المؤسسات. 7) تسيطر على إقليم معين ومجتمع متميز. 8) تسن وتجبر على تنفيذ قرارات ملزمة بشكل جماعي. 9) تحتكر الاستخدام الشرعي للقوة. 10) تسعى للسيادة. 11) تحمل في مجال عام متميز. 12) تحدد شروط المواطنة وتتحكم في الدول إلى أراضيها.

وتسعى الدول عموما إلى بلوغ وتحقيق الخصائص التي تظهر في العمود الأيمن من الجدول، وذلك على اعتبارها الأهم كونها الضامن لاستمرارها وبقائها، وكونها غير متاحة لجميع الدول، في حين أن السمات المحددة في العمود الأيسر هي سمات تضمنها الدولة بمجرد قيامها، إلا أن ذلك لا يعني أنها أقل أهمية من الأولى، حيث أن افتقار أي نظام سياسي لإحدى هذه الخصائص السبع المحددة في العمود الأيسر يؤدي إلى انتفاء ظاهرة الدولة، فهي شروط وجودها وقيامها.

1 - جون س درايزك و باتريك دنلفي، مرجع سابق، ص 27.

وتختصر كل العناصر السابقة من سمات وخصائص ضرورية لوجود الدولة ولاستمرارها وبقائها، مفهوم الدولة الديمقراطية التي نجح الغرب في التأسيس لها.

فالدولة الحديثة هي الدولة الديمقراطية التي يخضع جهازها وتنظيمها لرقابة شعبها، وانتشار الديمقراطية يؤثر على وظائف الدولة وعلى تركيبها ويزيد من مجال نشاطها وسلطاتها، في مقابل خضوع تصرفاتها لقواعد ثابتة ومستقرة ومحمية من طرف سلطة القضاء، فالدولة هي الإطار الذي تحل من نطاقه كل هذه المسائل.[1]

ولعل هذا المنطق الذي استطاعت الدولة الغربية الديمقراطية الحديثة أن تضمن من خلاله وجودها ثم بقائها واستمرارها هو ذاته في الوظائف التي تناط في الأصل بالدولة تجاه مجتمعاتها، وذلك بخلاف الدولة العربية التي لا تزال عاجزة عن إيجاد منطق تكسب من خلاله قيمة لهذا المفهوم الرمزي للدولة الذي نجحت الدولة الغربية في تكريسه.

ويشير الأستاذ **عبد الله العروي** في هذا السياق إلى هذا الفشل الذي منيت به الدولة العربية في هذا المجال، فيقول: " كل منا يكتشف الدولة قبل أن يكتشف الحرية، أو بعبارة أدق، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة، لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم، في حين أن الحرية هي تطلع إلى شيء غير محقق وماذا نعني بالحرية إذا لم تعن نقيض المعاناة المذكورة، أي الوعي بحدود موضوعة على التصرف"، وذلك في إشارة منه إلى منطق الدولة العربية القائم على الممارسة التسلطية التي هي نقيض الحرية والممارسة الديمقراطية.

ويضيف "فمن عانى السلطة، أية سلطة، يسمع في نهاية المطاف كلمة دولة التي تتجمع فيها ينابيع جميع السلطات، إذ يعيش المرء طوال حياته، وحتى مماته، دون أن يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة، ذلك ما يقع بالفعل لأغلبية الناس، وذلك أيضا ما يتمناه أصحاب السلطة، لكن لا يحتمل أن يحي المرء دون أن تطرق سمعه كلمة دولة[2].

فالدولة مغامرة أكيدة لابد منها، ومرحلة واجبة الوصول والعبور في حياة كل المجتمعات البشرية، إلا أن منطقها في البقاء والاستمرار يختلف من مجال سياسي إلى أخر، بحسب فلسفة كل دولة في ممارسة السلطة وبحسب منطلقها في القيم الرمزية التي تسعها إلى تمثيلها في ذهنيات مواطنيها ومجتمعاتها، ولعل هذا ما جعل من الدولة معطى عقلاني لممارسة الحرية في الدولة الغربية، ومعطى عقلاني لممارسة التسلط في الحالة العربية.

وهما المعطيين الذين لا يقفان عند حدود منطق الدولة في الوجود وفي الحفاظ على البقاء والاستمرار فقط، وإنما يتعداه فيما بعد إلى وظائف الدولة ومهماتها، وهو ما يفسر بدوره تعدد هذه الوظائف وتمايزها من دولة إلى أخرى، ويفسر إلى حد بعيد خصوصية مجال سياسي في مقابل آخر، وهو ما سنتناوله بالتفصيل في المطلب الموالي.

1 - جاك دوه نيديه دي فابر، مرجع سابق، ص ص8 - 10.

2 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص5.

المطلب الثاني: مسح لتطور مهام و وظائف الدولة.

إن البحث في الوظائف والمهمات المنوطة بالدولة يؤكد تعددها وتمايزها فيما بينها وذلك تبعا للفلسفة الوظيفية لكل دولة، وللمذاهب المفسرة لهذه لوظائف والتي تتخذ منها الدول عادة فلسفتها وتتحدد بها توجهاتها ومنطقها في البقاء والاستمرار المتعلق أساسا بمدى تأديتها لهذه الوظائف، ضمن المنطق المتبع في ممارسة السلطة الذي يعتبر الأصل فيه أن يكون ديمقراطيا، وهو ما من شأنه تمكين فاعل الدولة بالاشتراك مع الفواعل المجتمعية الأخرى من تأدية هذه المهمة الوظيفية، في حين أن الاستثناء عن هذا الأصل ضمن ما يقتضيه منطق الإقصاء، هو ما يبرر التشوهات الجارية على المهمة الوظيفية للدولة التي تترجمها ظاهرة الاستبداد بالسلطة في الحالة العربية.

أولا: الفلسفة الوظيفية للدولة.

لاشك في أن الأصل في وجود الدولة هو وجود إيجابي وليس سلبي، إذ لا ينتظر من حضورها الإضرار فالدولة حقيقة غير مؤذية كما يقول عليها **دي جازاي *De Jaasy*** وذلك مرده للقدرة الاستثنائية للدولة في "إيجاد منطق" لتسيير المصالح المتصارعة في المجتمع، فمن الواضح أن الدولة فاضلة مادامت غير مؤذية، وذلك مرده إلى الوظائف التي تؤديها.[1]

إذ من الواجب أن يكون النظام الوظيفي للدولة مفضيا إلى سد حاجات الجماعة وضمان كيان الدولة ومن ثم ضمان استمرارها واستقرارها.

فلا اختلاف في الأصل على أن يكون عمل الدولة نافعا قبل أن يكون أي شيء آخر، لأن استحياء النافع هو أول شرط لعملها.[2]

فالدولة إذن هي سبيل من سبل تنظيم الحياة الجماعية في مجتمع معين، وطالما كانت سلطة الدولة الإلزامية هي "السلطة العليا" فلا يمكن أن تتوقف الدولة من الناحية النظرية، عن تغيير أي وجه من أوجه النشاط التي تخضع لتشريعها الداخلي.[3]

وعند بحث وظيفة الدولة من الناحية الفلسفية، نجد أن فلاسفة اليونان وفي مقدمتهم **أرسطو**، يرى بأن الدولة (المدينة اليونانية) هي دولة أرستقراطية أصلا ولذلك فإن سكانها لم يكونوا وطنيين (مواطنين)، أما أعضاء الدولة فكانوا هؤلاء الذين يشتركون وحدهم برأي قاطع في أعمال السلطتين الجوهريتين، وهما "سلطة المداولة" في الأعمال العامة و"سلطة القضاء".

ولكن هاتين الوظيفتين كانتا من الوظائف التي تستنفذ مجهود الإنسان وعنايته، ولذلك كان من الواجب في سبيل الاحتفاظ بهما أن يكون الإنسان في حالة من السعة، وهي سعة لم يكن في المقدور توافرها للمواطنين (الوطنيين) إلا عن طريق ثروتهم الخاصة أو عن طريق أعمال الغير لهم، غير أن الشرط الأول، (شرط الثروة)

---

1 - Anthony de Jasay, op. cite, p12

2 - أحمد وفيق، مرجع سابق، ص 42.

3 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص19.

كان من النادر توافره، ولذلك كان على الوطنيين (المواطنين) أن يحققوا هذا الشرط كي يتمتعوا بهذه الوظائف، وهذا ما أدى إلى انقسام الجماعة إلى شطرين، شطر هم "رجال الدولة الأحرار" الذين كانوا وحدهم أعضاء الدولة، وقسم هم "العمال والعبيد"، الذين كانوا رعايا الدولة وأدواتها.

ويحدد لنا **أرسطو** وظائف الدولة في كتابه **"الدستور الأثيني"**، كما ويحدد الهيئات التي تخول لها مسؤولية كل وظيفة على حدى، فيذكر لنا أن هذه الوظائف شملت العدلية والمالية والضرائب والمحاسبة والميزانية والبوليس والجيش، كما أضاف إليها وظائف أخرى إلى جانب الإدارات التي كانت مسؤولة عنها هي:[1]

بناء السفن، مراقبة الأبنية العامة وصيانتها، صيانة الطرقات، المزارع التي يجري فيها العمل بعقود عامة تعهد المريض والفقير، مراقبة الصحة العامة تصليح الهياكل، مراقبة السوق، مراقبة العبادة العامة ...الخ وغيرها.

وهذا موجز اللائحة التي وضعها **أرسطو**، وهي تلقي الضوء على طبيعة الحكومة في الدولة المدينة وتبين لنا كيفية تجاوب الحكومة مع النظام الاجتماعي القائم.

وكذلك الفلسفة الوظيفية لدولة الرومان من بعدها، فقد كانت فيها الوظائف تشابه دولة اليونان إلى حد كبير، فكلا الدولتان كانتا أوليغارشيتان *oligarchies* تحكمها حكومة أعيان مختارة من بين أقوياء العائلات، رغم اتصافهما بالديمقراطية.

وقد اتفقت جميع الحضارات وإن اختلفت في تحديدها لطبيعة هذه الوظائف، في الهدف المنشود من إقامة وظائف الدولة، وهو أن "توقف السلطةُ السلطةَ" أو الحيلولة دون الاستبداد بالسلطة عبر مأسستها في دولة، وهو ما عبر عنه **مونتسكيو *Montisquieu*** في مؤلفه **روح القوانين** عام 1748 الذي يرى فيه بأن الحل الذي بإمكانه أن يحول دون تغول سلطة الدولة، يكمن في "مبدأ فصل السلطات"، أي في إسناد مهمات نوعية خاصة إلى مؤسسات متميزة في الدولة.

ولقد سبق **لأرسطو** من قبله أن أشار لذات الفكرة، أين ميز بين:[2]

1) النشاط التداولي: (تبني القوانين، إقرار الحرب والسلام).
2) النشاط القيادي (العائد للحكام) و
3) النشاط القضائي.

وكذلك **لوك** في بحثه حول الحكومة المدنية عام 1960 نجده يشير إلى هذه الفكرة، ولكن بمعارضته للوظيفة التشريعية في مقابل تمجيده للوظيفة التنفيذية، كما أنه يضيف للدولة وظيفة "السلطة الاتحادية"، أي سلطة قيادة العلاقات الخارجية، باعتبارها الوظيفة الثالثة للدولة.

1- روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص ص330 - 391.
2 - فيليب برو، مرجع سابق، ص 91.

إلا أنه وبدءا من **مونتسكيو** فقط، قد أخذ يتضح بجلاء التمييز الثلاثي الكلاسيكي بين السلطات التشريعية، التنفيذية، القضائية، على أن [الوظيفة التشريعية] تكمن في إقامة قواعد عامة وغير شخصية، [الوظيفة التنفيذية] تعمل على وضع القانون موضع التنفيذ سواء بنصوص تطبيقية أم بعمليات عادية (مالية، قهرية، ...الخ)، و[الوظيفة القضائية] تهدف للبت في المنازعات الناشئة عن تطبيق القانون.1

ولا يمكن الحديث عن الفلسفة الوظيفية للدولة بمعزل عن الهرم الشهير الذي وضعه الأستاذ **ماسلو *Maslow*** والذي يطابق فيه بين وظائف الدولة وبين الحاجات الفردية المعروفة بصفة عامة، فكل دولة من أجل أن تستمر فعليها أن تعمل على تطابق بين التوقعات والحاجات الفردية لمجتمعاتها، فاستمرارها وبقاؤها متوقف على مدى استجابتها لهذه المتطلبات والحاجات ويقسم الحاجات إلى ما يلي:2

1) تترجم **الحاجة الأولى** التي حددها **ماسلو** الحاجات الفيزيائية، والتي تتحدد في الطعام، المسكن، التناسل...الخ وكل ما يتعلق بالضرورات الحياتية وإمكانات التجدد الديمغرافي، فقد اجتهدت الدول على مر التاريخ في تأمين مؤن وإمدادات شعوبها وطورت سياسات إسكان مقررة لسياسة ديمغرافية ...إلخ من الوظائف التي من شأنها سد هذه الحاجات الفردية الضرورية وذات الأولوية لاستمرار الحياة البشرية.

2) الحاجة الثانية: التي تتعلق بالأمن الذي وضعته الدولة في حسابها بواسطة تحديد النظام العام الذي يجب احترامه وعلى العموم تعود "الحاجات الفيزيائية" و"حاجات الأمن" إلى نفس التوقع الذي يخص الدولة.

3) الحاجة الثالثة: حاجات رمزية، تتمثل في حاجة الفرد إلى الإدماج الفعال لتحقيق الذات وتقديرها، وبكون هذه الحاجات منقولة على الصعيد الجماعي فإنها تترجم عاطفة الانتماء التي يجب أن تصونها الأمة وتترجم حاجة كل فرد بأن يراعي ويعترف به في المجال الذي يخصه.

4) الحاجة الرابعة: الحاجة إلى النظام، فالدولة تؤمن وظيفة النظام بصورة ضرورية، وتتأكد وظيفة النظام من خلال إقامة دولة الحق، وجعل الدولة سيدة القيم في المجتمع، وهي وظيفة حياتية، تضمن من خلالها الدولة بقائها واستمرارها، وتثبت أهمية هذه الوظيفة من جهة باحتكار الدولة لآلية الإكراه الجسدي المشروع، ومن جهة أخرى بواسطة اختلاف البنى والمؤسسات التي تجسدها عادة البنى الوزارية، التي تكرس نفسها كليا أو جزئيا لخدمة هذه الدول، وكون وظيفة النظام مهمة بذاتها فإنها تضم وظيفتين أخرتين للدولة وهما الوظيفتين المتعلقتين بالأداء والتكيف.[3]

إذ لا تكتفي الدولة بإقامة النظام الذي تسهر على مراعاته واحترامه، لضمان بقائها واستمرارها بل يلزمها أيضا الاستجابة لمختلف التوقعات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة، ذلك أنه مهما تطورت "إرادة العيش المشترك" في صميم هويتها فإنه يبقى من أهم التزامات الدولة أن تحقق "مفهوما للأمة"، تضمن من خلاله تجاوز عقبات التضامن القومي الناتج عن عدم تطابق الاهتمامات الاجتماعية والقيم الثقافية والعقليات

1 - فيليب برو، نفس المرجع السابق، ص 92.
2 - جاك باغنار، مرجع سابق، ص ص82- 86.
3 - نفس المرجع، ص ص 88 -95.

الاقتصادية السائدة في المجتمع، ولعل هذا الوضع هو ما فرض على الدولة تاريخيا التحول من دولة السيد المطلق إلى دولة الممثل لمصالح عموم المجتمع، فمن خلال وظيفة الأداء هذه تضمن الدولة سيادة ثقافة نوعية تكون عاملا لتوحيد الأطياف المتمايزة داخل مجتمعها، إذ تلخص هذه الوظيفة فلسفة الدولة المستمدة من ثقافة مجتمعاتها.

وهذا ما يبرر اختلافها من دولة لأخرى إلا أن هدفها يبقى واحد وهو ضمان تشكيل مفهوم للأمة يتجاوز التناقضات المجتمعية.

أما عن وظيفة التكيف: فهي الوظيفة القائمة على افتراض أنه بما أن الدولة في خدمة الأمة، فإنه من واجبها أن تستجيب لتوقعاتها-الأمة- والحال أن هذه التوقعات في تطور مستمر، إذ يعتبر الشعب عن حاجاته واهتماماته النوعية والمتنوعة والمتغيرة، وإذا لم تتكيف الدولة مع تغييرية متطلباتها، فإنها ستخاطر بشكل أقل وأكثر بوجود نفسها مؤهلة.

وقد تطورت هذه الوظائف في سياق تطوري تاريخي لاحق مع بروز **الدولة القومية**، وهي الدولة التي اشتهرت بممارسة ثلاث وظائف رئيسية هي:[1]

1) **إنشاء بيروقراطية**: أي بناء دولة قادرة عل التدخل في الإنماء الاقتصادي، والعمل على زيادة نشاط الدولة الإداري والاقتصادي.
2) **ممارسة الرقابة**: على الأخلاق، العادات، المشاعر، القوانين.
3) **شن الحرب**: بهدف تكوين مساحة قومية أو الدفاع عن النفس من هجمات الدول العدوة.

إلا أنه تم تجاوز هذه الوظائف والتراجع عنها لصالح وظائف أخرى، وذلك في إطار سعي الدولة للحفاظ على استمرارها وبقائها كان لزاما عليها أن تطور في هذه الوظائف ضمن منطق الاستجابة لمتطلبات وضغوطات البيئة الداخلية والخارجية، حيث تراجع الدور القمعي والرقابي الممارس من قبل الدولة بشكل واضح، ومثله دورها التثقيفي باعتبارها المسؤولة عن القيم في المجتمع وكذلك الدور التربوي وعديد الوظائف التقليدية الأخرى التي تعطي الدولة مكانه محورية في المجتمع القائمة به.

وقد جاء هذا التراجع في جزء كبير منه نتيجة تقدم العلوم، وبفعل الانجازات الفردية التي تفرض وفي كل مرة هامشا أكبر من الحرية هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد كان نتيجة للضغوطات التي فرضها تنامي ظاهرة الاعتماد المتبادل في شقه الاقتصادية بالأساس وما فرض على الدولة من ضرورة لتعاطيها مع فواعل جدد يشاركونها سيادتها، وهي الظاهرة التي اتخذت بعدا أكبر في سياق بروز ظاهرة العولمة كمنطق حاكم لنظام الوحدات الدولية.

1 - آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2001، ص 68.

وعلى وجه الإجمال فقد أدى كل ذلك إلى تضاؤل صورة الدولة القومية في الغرب، التي طالما شكلت إطارا عاما للتماهي الجماعي، إذ لم يعد هناك مجال للتطابق بين الوعي القومي وسياسة الدولة كما كان سائدا في السابق.

ويسمح علم الاجتماع السياسي المعاصر بالتطرق لوجهة تصب في ذات منطلق هذا السياق خاصة بمسألة مهمات الدولة، فمن خلال تجريده للتنوع الملموس في أساليب الحكم وتوجهاته الأيديولوجية يرى أنه بات من الضروري النظر إلى تحليل نظم للدولة كمجموعة مفتوحة، تقيم مبادلات قوية مع بيئتها الداخلية والخارجية، فهي تستمد منها الموارد التي بدونها لا يمكن لها أن تمتلك وسائل العمل، ذلك أن نشاط الدولة تسيطر عليه حركة مزدوجة نحو الداخل والخارج، ومن هنا يتوضح أن وظائف الدولة حسب هذه المقاربة هي ثلاث رئيسية:[1]

1) **النشاط الإستخراجي للدولة:** وهي الوظيفة القائمة على العنصر البشري والوسائل المادية التي تعتبر دعامات تبرر الدولة من خلالها عملها، والتي بدونها تكون الأجهزة السياسية والإدارية للدولة مجرد إطار وهيكل مفرغ من أي وجود حقيقي، وحينذاك لن يكون بالإمكان تأمين استمرارية السلطات ومن ثم استمرار الدولة وبقائها.

2) **النشاط التوزيعي للدولة:** حسب **غابريال ألموند *Gaberiel Almond*** تقسم هذه الوظيفة إلى:

أ) **قدرة الدولة على التنظيم:** أين تهتم السلطة السياسية دائما بالعمل على سيادة النظام، وذلك من خلال إقامة لعبة يجب أن يحترمها الجميع في العلاقات الاجتماعية وذلك من خلال الأمن القانوني، الأمن المادي (أجهزة الشرطة)، تنظيم العلاقات وكل ذلك في سبيل ضمان أمن المواطنين وحمايتهم وضمان حرياتهم.

ب) القدرة التوزيعية: وهي الوظيفة التي تعمل على إظهار الدولة ليس كمجرد شرطي للنظام الاجتماعي وإنما كسلطة حامية تمنح الإعانات، وتتعلق هذه الإعانات بشقين **أوله مادي** ذات الطابع المالي بصفة رئيسية وتشمل (أجور، رواتب، تعويضات، مساعدات عائلية، مساعدات للجمعيات ، المشاريع) **وشق ثاني معنوي** وهي إعانات رمزية غير مادية تستمد أهميتها من كونها مولدة للقيمة في منظومة معينة من المعتقدات (النفوذ، التقدير، الاعتراف، الاحترام المرتبط بامتلاك مسؤولية ...إلخ) وتكمن فائدته بالنسبة للدولة في استكشاف التوقعات والمقاومات القابلة للتطور.

ج) **المجابهة :** أين تلجأ الدولة للقوة/الإكراه لفرض النظام الداخلي من أجل فرض النظام في حالة وجود فوضى أو مقاومة للنظام السائد.

3) **النشاط الجوابي للدولة:** وهو النشاط الذي يتضمن الطريقة التي ترد بها الدولة على طلبات الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدولية، فالدولة في علاقتها مع البيئة تجابه تنافرات المصالح، وتطلعات وتوقعات متناقضة، قابلة لأن تتبلور في أية لحظة بصراعات مفتوحة، إن النشاط الرئيسي للدولة يكمن في

1 - فيليب برو، مرجع سابق، ص 93 - 104.

إدارة هذا الوضع رسميا لما فيه الأفضل للمجتمع بأسره، وكذلك لما فيه الأفضل للجماعات الاجتماعية والمصالح التي يتملكها الحكام بشكل خاص.

وهكذا قامت وتطورت الفلسفة الوظيفية للدولة ضمن منطق أن الهدف الأسمى للدولة يكمن في الوظيفة العليا التي نشأت وظهرت للوجود من أجلها وهي الوظيفة التي كانت محل إجماع بين عديد المفكرين والفلاسفة الباحثين في هذا الموضوع، وإن اختلفت مذاهبهم وأيديولوجياتهم، والتي مكمنها خلق الظروف التي يمكن أن يصل فيها أفراد الدولة إلى الحد الأقصى لإشباع رغباتهم.

وهي الوظيفة التي تضمن من خلالها الدولة كسب طاعة وولاء ورضا مواطنيها، متى ما تمكنت إرادتها وقدرتها على ضمان إشباع ما يحتاجه المواطنون إشباعا تاما، وهذا الولاء والرضا هو ما يكسب الدولة صفة الشرعية التي تسعى كل الدول جاهدة لكسبها، وهو ما يمكنها من ضمان استمرارها وبقائها.

ولكي تتمكن الدولة من ذلك لا بد لها أن ينعدم التحيز في أداءها لهذه الوظائف، فحيثما انحرف المجهود الذي تبذله الدولة نحو خدمة مصلحة تخص جماعة معينة داخل المجتمع، فذلك احتمال لقيام الصراع والفوضى وتنبؤ بالزوال وحتى الاندثار ومنه الحيلولة دون الأهداف الحقيقية للدولة وغاياتها الكامنة في ضمان استمرارها وبقائها من خلال استنادها إلى مفهوم الشرعية.

والشواهد التاريخية في هذا الإطار كثيرة، أين ثبت أن تحيز الدولة فيما تقدمه من وظائف وأعمال هو ما كان بادرة لزوالها واندثارها، ومن ذلك تحيز دولة المدنية الإغريقية ضد العبيد، وتحيز الإمبراطورية الرومانية ضد الفقراء، وتحيز دول العصور الوسطى لأصحاب الأراضي/الملاك، وبعد الثورة الصناعية تحيز الدولة لملاك أدوات الإنتاج ضد أولئك الذين لا يملكون شيء غير قواهم...وهكذا.[1]

ثانيا: المذاهب المفسرة لوظائف الدولة.

إن عمل "الدولة" هو أوسع من العمل الذي تقوم به أية مؤسسة إنسانية أخرى، وتنطوي تحتها مهام لا تعد لها في شمولها أو تعددها مهام أية مؤسسة اقتصادية أو ثقافية أو دينية أو غيرها.

وقد أدت التغيرات التي شهدتها أبنية الدولة والوطنية إلى زيادة هذه المهام زيادة بالغة، فكل هذه التغيرات فرضت على الحكومات أعباء جديدة، أيا كانت فلسفة الدولة (ليبرالية، اشتراكية، اجتماعية...)، وسواء كانت هذه الفلسفة جمعية أم فردية.

ولو نظرنا إلى تغير مهام الدولة نظرة صحيحة، إما بتوسيع نطاق هذه الوظائف أو بتضييقه، لوجدنا أن التغير في الوظائف الحكومية للدولة، يأتي دائما كنتيجة لتجاوب الدولة (الحكومة) مع تغير أحوال المجتمع، فالدولة لا تخلق الأحوال الجديدة ولكنها تتجاوب معها، و يختلف هذا التجاوب من دولة إلى أخرى بحسب المبادئ التي تحددها فلسفتها وأيديولوجيتها.

1 - هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص110.

وتواجه الحكومة باعتبارها أداة الدولة في أداء وظائفها، حدودا تفرضها عليها الظروف والأحوال التي تضع فيها سياساتها، إضافة إلى الطريقة التي تنفذها بها آلتها السياسية، وهي حدود لما يمكن أن تفعله الحكومة فإذا أرادت أن تخدم حاجات شعوبها، فإن عليها أن تتجاوب مع مطالبه، ولكن هذه المطالب متنوعة ومتعارضة، ويفرض هذا التنوع والتعارض على الحكومة اللجوء إلى التسويات، التي يحددها منطق الدولة، فالآلة الحكومية هي أداة لتنسيق واسع النطاق، وتقدم خدماتها وفقا لخطوط كبرى وضعتها السلطة العليا التي تحدد أهداف العمل الحكومي.[1]

وهكذا تختلف المهمة الوظيفية من دولة لأخرى، فهي خاضعة لمنطقها في ممارسة الحكم وفي فلسفتها وتوجهاتها التي تتعدد فيما بينها، ويمكن تقسيم وظائف الدولة حسب الأدبيات السياسية المنظرة للظاهرة ضمن محورين رئيسيين:

المحور الأول: وهو المحور القائم على "التقسيم الكلاسيكي"، بمعنى التقسيم القانوني، الذي يحدد وظائف الدولة ضمن سلطاتها الثلاث، والتي تجسد وظائفها العامة (التنفيذية، التشريعية، القضائية).

وفي مقابل هذا التقسيم الكلاسيكي هناك تقسيم آخر حديث يندرج ضمن:

المحور الثاني: وهو الذي يقسم وظائف الدولة، إلى وظائف أصلية (أساسية) وأخرى فرعية (ثانوية)، و تنصرف وظائف الدولة في هذا المجال إلى "الوظائف السياسية" وليست الوظائف القانونية التي تنصرف إلى الوظائف التقليدية الثلاث (التشريعية، التنفيذ، القضاء).

وتنقسم بدورها الوظائف السياسية للدولة إلى ما يلي:

أولا: تشترك جميع الدول بدون استثناء بغض النظر عن فلسفتها وأيديولوجيتها في الوظائف الأصلية (الأساسية) للدولة إذ تمثل هذه الوظائف الحد الأدنى لما يجب أن تقوم به الدولة، وهي المهام التي كانت محل إجماع بين جميع الأيديولوجيات والتيارات والفلسفات وتتلخص في:[2] **الدفاع الخارجي، الأمن الداخلي، إقامة العدالة.**

ثانيا: في حين تختلف وتتمايز الدول فيما بينها في أدائها للوظائف الثانوية (الفرعية)، والتي تتعلق عادة بالجوانب الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والتي تتطلب حدودا للتدخل من الدولة، وهي الحدود التي كانت موضع خلاف باختلاف مشارب وعقائد الدول وأيديولوجياتها التي تدخل في تحديد هذه الوظائف حسب اتجاهات رئيسية:

1) **الاتجاه الأول: [المذهب الفردي]:** وهو المذهب القائم على افتراض "إنكار تدخل الدولة" في هذه المجالات، الوظائف الثانوية للدولة، ويكتفي لها بالقيام بوظائف الأصلية (الأساسية)، وهو المذهب الذي يصطلح عليه عادة بالمذهب الفردي الحر، المذهب الليبرالي...إلخ.

1 - روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص393.

2 - عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 125.

2) **الاتجاه الثاني:[المذهب الاشتراكي]:** وهو المذهب القائم على افتراض منح الدولة الحق في التدخل بلا حدود في هذه الميادين، لأنها تعمل من أجل الصالح العام الذي يسمو على المصالح الشخصية.

3) **الاتجاه الثالث:[المذهب الاجتماعي]** وهو الاتجاه الوسط، الذي يقع بين هاذين الاتجاهين، وهو المذهب القائم على افتراض السماح للدولة للتدخل جزئيا في المجالات التي تحظى بأهمية كبيرة، وترك بقية الميادين للتيار الفردي.

4) **الاتجاه الرابع:[المذهب الإسلامي]** وهو الاتجاه الذي يكاد يكون متميزا كلية عن الاتجاهات الثالث السابقة، ذلك أن وظائف الدولة حسبه قائمة على خصوصية تم استنباطها من الدين الإسلامي.

إن المدى الذي تذهب إليه الدولة في ممارستها لوظائفها يتوقف إلى حد بعيد على "الفلسفة السياسية" التي تعتنقها لنفسها والتي تحاول أن تضعها موضع التنفيذ الفعلي من خلال سياساتها، وهكذا تتحدد لنا المذاهب التالية:

1) الاتجاه الأول: المذهب الفردي [المذهب الحر/الليبرالي]:

- فلسفته وافتراضاته: تقوم فلسفة هذا المذهب على مفهوم رئيسي وهو "الحرية"، وهي الفلسفة التي ترى بأنه على "الدولة"، فيما عدا وظيفتها الأساسية، أن تترك للأفراد حرية القيام بمختلف أشكال النشاطات الأخرى الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية على أن يكون لها حق الرقابة على تحقيق هذه النشاطات.

ويستند هذا المذهب في ذلك على الأيديولوجيا السياسية التي تعارض تدخل الدولة بحجة الدفاع عن الحريات الفردية ضد أي قيد، إذ تقيد وظائف الدولة لتتركز في نطاق بعض الواجبات والمهام الأساسية التي لا يمكنها أن تتخلى عنها، وما عدا ذلك من النشاطات وعلى اختلاف مجالاتها فإنها تتنازل عنها للأفراد ليمارسوها في حرية شبه كاملة.

وقد تطور المذهب الفردي ضمن شقين أحدهما تقليدي والآخر معاصر:

- المذهب الفردي في صورته التقليدية: إذ يعود المذهب الفردي في صورته التقليدية إلى أواخر القرن الثامن عشر ويعود الفضل في ظهوره إلى ما عاناه المحكومين من تعسف السلطة الحاكمة التي استبدت بالحقوق والحريات الفردية جراء الصراع الذي كان قائما بين السلطتين الدينية والزمنية في العصور الوسطى حول الحكم، إضافة إلى سيطرة الإقطاع وانفرادهم بسلطة الحكم المطلق الذي لم يتح للفرد أي نوع من الحقوق أو الحريات.

وبعد الانتهاء من سلطة الإقطاع واستكمال مفهوم الوحدة للدولة القومية، ظهرت الدولة المركزية التي توافرت لها أدوات القوة السياسية، الاقتصادية، والعسكرية لتعود الطبقة الحاكمة مرة ثانية لتمارس تسلطها على الأفراد، ولتعود ظاهرة الاستبداد للظهور مرة أخرى في المجتمعات الغربية، وهو الوضع الذي أدى إلى اندلاع ما يعرف بالثورات الغربية (الثورة الفرنسية) وما انجر عنها من تشكل لحركات سياسية مطالبة بتقييد سلطات الحكومات وتعزيز حريات الأفراد، وهي المجهودات التي تكللت بإنهاء الحكم المطلق وإعلاء شأن الفرد.

وهكذا قام المذهب الفردي على **افتراض** أن "الفرد هو الحقيقة الأولى التي سبقت قيام المجتمع المنظم، وهو الغاية من وجود هذا المجتمع، وعليه فإن الأمر كان يقتضي تقييد نشاط السلطة الحاكمة في أضيق الحدود الممكنة، كي يترك المجال الأوسع للفرد لممارسة نشاطه"، ومن هنا قرر أنصار المذهب الفردي وعلى رأسهم **هربرت سبنسر*Harbert spenser***، **جون ستيوارت ميل *Jhon Stewart Mill*** وغيرهم أن وظيفة السلطة إنما تقوم على أساس فكرة "الدولة الحارسة" التي تقتصر وظيفتها على مجرد الوظيفة البوليسية التي تتركز فقط في مسائل الأمن والفصل في المنازعات وهي المسائل التي أصبح يصطلح عليها فيما بعد بالوظائف الرئيسية للدولة التي سبقت الإشارة إليها، وما عدا ذلك فهو يترك للأفراد ليباشرونه بحرية تامة، فمسؤولية الدولة حسبهم هو حراسة ما يتمتع به الأفراد من حقوق وحريات.[1]

وهو الافتراض الذي استقاه المذهب الفردي من **المصادر الفكرية** التالية:[2]

1) المسيحية: حيث نادت هذه الديانة بالفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وبالتالي إخراج كل ما يتصل بالدين من نطاق السلطة وإبعاده عن وظائف الدولة، فساعدت بذلك على تقييد سلطات الدولة وتضييق مجالات نشاطها إلى حد بعيد.

2) الفكر السياسي الغربي: والذي تمثل في تلك الفترة في سيادة مبادئ "القانون الطبيعي" من ناحية، ونظرية العقد الاجتماعي من ناحية أخرى، وهو الفكر الذي انقسم ضمن:

- **مدرسة القانون الطبيعي:** التي نادت في القرن السابع عشر بوجود حقوق طبيعية للإنسان يستخلصها العقل من الطبيعة الإنسانية، وهي حقوق أبدية وثابتة لجميع الأفراد، تلتزم بها الدولة وتحافظ عليها في كل زمان و مكان.

- **نظريات العقد الاجتماعي:** التي لعبت دورا هاما في تكريس الحقوق والحريات الفردية، بتصورها أن الأفراد كانوا يعيشون حياة حرة من كل قيد، وأنهم لم يتفقوا على الخضوع للسلطة السياسية إلا من أجل صيانة حقوقهم الطبيعية والمحافظة على حرياتهم.

3) الفكر الاقتصادي: إذ وجد المذهب الفردي في شقه التقليدي مصدره الاقتصادي في "مدرسة الطبيعيين" التي سيطرت على الفكر الاقتصادي في أوربا في القرن الثامن عشر، إذ قام الطبيعيون بزعامة آدم سميث بالدعوة إلى حرية النشاط الاقتصادي وعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، كما نادت بمبادئ المصلحة الشخصية التي تدفع الفرد إلى النشاط والعمل لتحقيق منفعته الخاصة، ومبدأ المنافسة بينه وبين غيره من الأفراد.

ومن هنا تم إعلاء شأن الفرد ضمن المذهب الفردي باعتباره "قيمة وغاية ووسيلة" في نفس الوقت إذ يتميز الفرد بأنه قيمة في ذاته، وأنه أسمى وأسبق عن المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو يمثل الغاية التي يهدف إليها النظام السياسي والاجتماعي، وأنه يجب على جميع المنظمات السياسية والاجتماعية

1 - محمد نصر مهنا، **الدولة والنظم السياسية المقارنة**، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 2011، ص ص70- 71.

2 - عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 130.

أن تعمل في سبيل تحقيق أغراضه وتأمين حقوقه، كما أنه يعتبر أن الفرد هو الوسيلة لتحقيق غايته وأهدافه في التقدم والازدهار.

وهكذا قام المذهب الفردي على أساس تقديس الحقوق والحريات الفردية الطبيعية، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية وعلى المساواة بين الأفراد وهي الأسس التي سعت الدولة الغربية إلى تكريسها في وظائفها، وهي الوظائف التي تم تحديدها ضمن جملة التبريرات الفلسفية والعلمية التالية:[1].

نقد: رغم الإضافات الكبيرة التي قدمها المذهب الفردي في إطار المهام الوظيفية للدولة سواء على المستوى التنظيري للمفهوم من خلال ملازمة مفهوم الحرية لمفهوم الدولة ضمن الأدبيات السياسية التي سادت في تلك الفترة، أو من الناحية الواقعية لما خلفه هذا المفهوم –الحرية- من تمكين حقوقي للأفراد والمنظمات، إلا أن ما يؤخذ عليه (في شقه التقليدي) هو إفراطه في الدفاع عن قيمة الفردانية والحرية، وقصر نشاط الدولة في وظائف الأمن والدفاع، وهو ما أدى إلى تضارب المصالح بين الأفراد كما أدت هذه الحرية الممنوحة وفي كثير الحالات إلى نشوب الصراعات والاستبداد بعضهم ببعضهم الآخر هذا على الصعيد المجتمعي، أما على الصعيد الاقتصادي، فإن ازدياد ظاهرة التعقيد في المجتمعات الحديثة جعل من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ضرورة حيوية وهو ما أثبتته الأزمات الاقتصادية في النظام الرأسمالي التي كانت دائما تؤدي إلى العودة بمطالبة تدخل الدولة، ولعل هذا ما أدى إلى تراجع هذا الاتجاه التقليدي الذي ثبت ضعفه بفعل المشكلات المعقدة التي أصبحت تضغط على المجتمعات في اتجاه المزيد من إجراءات التدخل الحكومي، وهو ما أدى إلى التراجع عن شعارات عدم تدخل الدولة لصالح التوجه الجديد الذي يحاول إيجاد صيغة توفيقية بين الحرية الفردانية والمصلحة الاجتماعية العامة.

- المذهب الفردي في صورته المعاصرة:

لا شك في أن الانتقادات السابقة الموجهة إلى المذهب الفردي في صورته التقليدية القائمة على محورية قيمة الفرد وقيمة الحرية، وكذا الانتقادات المفندة لعديد افتراضات وطروحات هذا المذهب سواء من الناحية النظرية أو الواقعية، التي قدمتها النظريات الاشتراكية، إضافة إلى التحول في المفاهيم والقيم التي لم تعد تتناسب مع متغيرات البيئة الداخلية والدولية، كل ذلك قد أدى إلى مراجعة وظائف الدولة وإعادة إصلاحها ضمن المذهب الفردي، وهو ما أدى إلى عودته مرة أخرى وبصورة أقوى مما كان عليه، وهو منطلق الفلسفة الليبرالية: القائمة على أن أي ضعف يؤدي بها إلى العودة أقوى مما كانت عليه، إذ تم تعديل المفاهيم والمبادئ والقيم التي قام عليها هذا المذهب بما يتوافق ومتطلبات البيئة الجديدة ومتغيرات العصر، وهو ما أدى في الأخير إلى عودة المذهب الفردي في صورته المعاصرة.

ولقد تمثل الفارق الأساسي بين الفردية التقليدية والفردية الحديثة (المعاصرة) في أنه بينما أكدت الأولى بشدة على قيمة الفرد الذي قدسته ووضعته فوق كل اعتبار في المهمة الوظيفية للدولة، فإن "الثانية" تنازلت عن

1 - محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص ص 73 - 14.

هذا المفهوم وركزت بدلا منه على مفهوم "المؤسسات الاجتماعية المختلفة" في المجتمعات التي ينتمي إليها الفرد ويتحرك في إطارها، فالفرد حسب الطرح الجديد لا يساوي شيء إذا عزل نفسه عن هذا الإطار الاجتماعي.

"فالمؤسسات" و "التنظيمات الاجتماعية" حسبهم وعلى تنوع أنشطتها وتعدد أهدافها هي وحدها القادرة على تلبية الحاجيات الفردية المختلفة وإشباعها وهي التي توفر القنوات التي من خلالها يمكن لهذه الحاجات والرغبات الفردية أن تعبر عن نفسها وبهذه التنظيمات يمكن حماية الحريات الفردية وتحقيق الرفاه الاجتماعي، وقد ساد هذا الطرح ضمن منطقه السياسي، على خلفية تراجع الحساسية التي كانت قائمة بين "الفرد" و"الدولة" والتي بالغ أصحاب "المذهب الفردي التقليدي" كثيرا في تصويرها، والتي لم تعد قائمة بنفس الدرجة، وبالتالي فإن تدخل الدولة في مجالات لم تطرقها من قبل، لم يعد موضوع معارضة أو رفض من جانب الفرديين الجدد على غرار ما كان عليه الأمر مع أسلافهم المتشددين، وحتى في أعتى الدول الرأسمالية، نجد أن الحكومات أصبحت مطالبة تحت إلحاح المشكلات المعقدة، بتبني المزيد من سياسات التدخل الحكومي وذلك لمواجهة تلك المشكلات بالحجم المطلوب.[1]

ويحاجج أنصار هذا الطرح على افتراضاتهم هذه بجملة المبررات التالية والتي يعتبرونها بمثابة حجج واقعية فرضت على الدولة أن تتدخل ضمنها:[2] (الوظائف التي أصبحت تفرض تدخل الدولة):

1) قيام الدول الرأسمالية بالإشراف على تنظيم المرافق العامة والصناعات ذات المساس المباشر بالمصالح الحيوية للجماهير، ومن أهم هذه المرافق: وسائل النقل، الاتصال، الغاز، المياه، الكهرباء...إلخ)، إذ تخضع هذه المشاريع لرقابة حكومية دقيقة في التسيير أو في أثمان الخدمات التي تقدمها للجمهور.

2) إصدار التشريعات الكفيلة بتنظيم العمل وحمايته، وتوفير الضمانات التي تحمي العمال من التعسف الذي قد يتعرضون له من طرف أصحاب الأعمال.

3) الحكومات في الدول الرأسمالية أصبحت تقوم بمهمة الوساطة والتوفيق في المنازعات الصناعية وتعمل عل احتوائها قبل أن تتطور إلى إضرابات عامة تضر بالاقتصاد الوطني، فالحكومات أصبحت تجد نفسها مضطرة للقيام بدراسات مستمرة عن الأجور، نفقات المعيشة، الدورات التجارية، المشاكل الصناعية...إلخ.

4) الإشراف على مشاريع الضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية باعتبار ذلك الإجراء الضروري لحماية مواطني هذه الدول.

5) الإشراف على مشاريع الصحة العامة وتقديم كل الخدمات الصحية الضرورية.

6) رعاية التعليم وتشجيعه من خلال التوسع في إقامة المشاريع ذات التوجهات العلمية على غرار المعاهد الجامعات، مراكز البحث العلمي المتخصص، وربط هذه المراكز بمؤسسات الإنتاج، لكي يكون العلم في خدمة الحياة والمجتمع، وتطوير مضمون المقررات والبرامج بما يتماشى وأحدث النظريات في مختلف التخصصات.

1 - محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص 76.

2 - نفس المرجع، ص ص 77 – 79.

وهكذا أصبحت الوظيفة الأسمى للدولة حسب المذهب الفردي في صورته المعاصرة، قائمة ضمن منطق توفير حرية الأفراد دون الإخلال بالرفاه للمجتمع، وقد بقيت الفلسفة الوظيفية للدولة ضمن المذهب الفردي تتراوح تارة بين الإعلاء من شأن الدولة ومن أدوارها ضمن هذه الوظائف، وبين التراجع عن هذه الأدوار وتقليصها تارة أخرى، وذلك حسب ما تقتضيه مصلحة النظام الاقتصادي الرأسمالي من جهة وما تمليه ضغوطات ومطالب بنياتها الداخلية والدولية من جهة أخرى.

فوظائف الدولة ضمن المذهب الفردي بقيت بمثابة ردود الفعل الناتجة عن الأفعال القادمة من بيئة الدولة الداخلية والخارجية ومن ثم قدرة الدولة الحالية على التكيف والاستمرار مع هذه الأفعال التي اكتسبتها ضمنه وهو ما مكن فلسفة هذا المذهب من البقاء والاستمرار وإلى غاية يومنا هذا، مقارنة بالفلسفات والمذاهب الأخرى.

2) الاتجاه الثاني: المذهب الاشتراكي.

يعتبر المذهب الاشتراكي المذهب المضاد للمذهب الفردي، إذ يذهب على العكس منه إلى توسيع نطاق التدخل الدولتي في كافة المجالات، ويعتبره أساس رفاهية المجتمع والفرد، إذ يرى أنصاره بالتدخل الحكومي الكامل بحجة أن الدولة بكل ما تستأثره من سلطة وما تمتلكه من موارد وإمكانات هي الأقدر على تحقيق الأهداف الاجتماعية والتصدي للمشكلات التي تعجز الجهود الفردية عن معالجتها، ووسيلة الدولة في ذلك تكون بفرض سيطرتها الكاملة على أدوات الإنتاج الرئيسية وإدارتها والتخطيط لاستخدامها، بما يحقق العدالة الاجتماعية لذلك فإن مسؤوليات الدولة في ظل المذهب الاشتراكي تكاد لا تتوقف عند حد معين فالمصلحة الاجتماعية تأتي فوق كل اعتبار وبعدها المصلحة الفردية.

- فلسفته وافتراضاته:

يتناقض المذهب الاشتراكي ***Doctrine Socialiste*** مع المذهب الفردي في الأساس الذي يقوم عليه وذلك على افتراض "إذا كانت قيمة الفرد تعتبر حجر الزاوية التي قام عليها المذهب الفردي، وهدفه وغايته ووسيلته، فإن الجماعة هي أساس المذهب الاشتراكي وغايته ووسيلته".

وإذا كان "المذهب الفردي الحر" ينادي بضرورة عدم تدخل الدولة فيما يتعدى وظيفتها الرئيسية التي تتلخص في الدفاع الخارجي والأمن الداخلي، وذلك في سبيل ضمان حريات الأفراد، فإن "المذهب الاشتراكي" ينتهج سبيلا مضادا، إذ يرى رواده أن حماية الحريات لا يتحقق إلا بتدخل الدولة، إذ لا يجب أن تترك أنواع النشاط المختلفة لأهواء الأفراد.[1]

وإذا كانت الدولة في المذهب الفردي تعمل على إعلاء شأن الفرد وحماية حقوقه وحرياته، وإطلاق نشاطه وقدراته لتحقيق مصلحته الخاصة، دون أن تخرج على الحدود الضيقة التي تمارس فيها وظائفها كدولة حارسة، فإنها على العكس من ذلك تضطلع بأعباء جسيمة وتقوم بمهام ثقيلة في المذهب الاشتراكي، ذلك أنها

1- براق زكريا، مرجع سابق، ص78.

هي التي تمتلك جميع وسائل الإنتاج وتديرها في سبيل تحقيق قيمة المساواة والعدالة الاجتماعية الفعلية بين الأفراد.

ذلك أنه رغم تعدد صور المذهب الاشتراكي بين الشيوعية، الجماعية، الاشتراكية الإصلاحية، وغيرها والتي تتفاوت فيما بينها من حيث النظر إلى حدود تدخل الدولة، إلا أنه ثمة خاصيتان أساسيتان تجمعان بينها كلها هما: إلغاء الملكية الفردية وتحقيق المساواة بين الأفراد.

إذ يعارض أنصار هذا المذهب الملكية الفردية لوسائل وأدوات الإنتاج، ذلك أن رأس المال هو ملك للدولة ويجب أن يستعمل لخير المجتمع بأسره وليس لمصلحة الأفراد أو الأقليات المالكة لوسائل الإنتاج، وهو ما يقتضي أن تقوم الدولة بالإشراف عليه أي أنهم يدعون إلى تأميم رأس المال وذلك في سبيل تحقيق الرفاهية العامة لبلوغ الغاية الأسمى والنهائية للدولة وهي العدالة الاجتماعية.

- مبراراته.

وهكذا دافع "المذهب الاشتراكي" على افتراض فسح المجال للدولة لكي تنطلق خارج الحدود التقليدية التي كان "المذهب الفردي" قد رسمها لممارسة وظائفها، إذ تمتلك الدولة جميع وسائل الإنتاج من زراعة وصناعة وتجارة، وتقوم بإلغاء الملكية الفردية، وتتولى الشؤون الاقتصادية والتعليمية والصحية من أجل تأمين أفراد الشعب من جميع جوانب الحياة الضرورية.

وفي العموم فإن الدولة ضمن هذا المذهب هي الراعي للمصلحة العامة للمجتمع، ولها أن تستخدم لذلك كل ما تراه لازما من سلطات وجميع ما يقتضيه هذا الهدف من وسائل، ولهذا يتعاظم دور الدولة حسب المذهب الاشتراكي، وتتضخم المهام التي تقع على عاتقها، فتعمل على تدعيم جهازها التنفيذي وتقوية إدارته وزيادة سلطاته لكي يتمكن من النهوض بهذه الأعباء الضخمة ويضطلع بتلك المسؤولية، مما يؤدي في النهاية إلى هيمنة السلطة السياسية على مقدرات الدولة.

وهو ما ترتب عليه تغيير مفهوم الحقوق والحريات الفردية إذ أن المفهوم الذي كان سائدا في ظل المذهب الفردي القائم على تقديس هذه الحقوق وعدم المساس بها قد تمخض عن إطار عكسي لهذه الحريات يخلو من المستوى الحقيقي لها، لأن هذه الحريات قد تحققت للطبقة الرأسمالية المسيطرة على وسائل الإنتاج وضاعت حقوق وحريات الطبقة العاملة، أما في المذهب الاشتراكي فإن الفرد يحصل على حقوقه وحاجاته كاملة مادام يؤدي عمله على أحسن وجه، كما تسود الحرية الحقيقية التي لا تعتمد على النصوص القانونية الشكلية، كما هو الحال في المذهب الفردي، وإنما تعتمد على تخليص الفرد من التبعية والاستغلال الذي كان يعاني منها في المجتمع الرأسمالي.[1]

ويستند أنصار هذا المذهب في إثبات طروحاتهم هذه إلى الحجج الرئيسية التالية:[2]

1 - عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 146.

2 - نفس المرجع، ص 136.

إذا ما تمكنت الدولة من تحقيق ما تقدم، وتأتت لها كل السلطات وسخرت لها كل الوسائل، فإنها هي الكفيل بتحقيق قيمة العدالة الاجتماعية، وذلك بالقضاء على ظلم القطاع الرأسمالي المتولد على المذهب الفردي وذلك لصالح الطبقة الأوسع الكادحة من العمال الذين يتحكم في أرزاقهم أصحاب رؤوس الأموال.

إزالة الفجوة الواسعة بين هاتين الطبقتين، ومنع تحكم طبقة بباقي الطبقات واستغلالها، وذلك عن طريق تملك الدولة لجميع وسائل الإنتاج وإلغاء الملكية الخاصة، ومن ثم اجتثاث جذور التنازع بين أفراد المجتمع.

الدولة لوحدها هي القادرة على تحقيق النجاحات الكبيرة في المجالات التي كانت مقصورة على النشاط الفردي في ظل النظام الرأسمالي، والتي لا يقدر النشاط الفردي تحقيقه بإمكانياته المحدودة، ومن ثم الدولة وحدها هي القادرة على إعلاء المصلحة العليا للمجتمع، عن طريق تأمين حقوق الأفراد وحرياتهم وكفالتها وخاصة الحقوق الاجتماعية منها.

وهكذا سينقلب في الأخير دور الدولة السلبي الذي كان مرسوما لها في المذهب الفردي، إلى دور إيجابي ومثالي ونشط في المذهب الاشتراكي وذلك نتاج الإشباع الكبير في وظائفها.

نقد: لقد لاقى بدوره هذا المذهب عديد النقد من قبل معارضيه، باعتباره أنه يقضي على نشاط الفرد ويؤدي إلى إضعاف روح الابتكار عنده، كما انه يؤسس لاستبداد الدولة وكبار موظفيها.

3) المذهب الاجتماعي:

أدى التطرف الذي أبداه المذهبان الفردي والاشتراكي من خلال مواقفهم تجاه الوظائف المناطة بالدولة ومدى تدخلها وحدود تنازلها عنها للأفراد إلى انبثاق مذهب جديد لا يمنع تدخل الدولة بالمطلق (حال المذهب الفردي)، كما لا يحتم تدخل الدولة في جميع الأعمال (حال المذهب الاشتراكي) وإنما اتخذت لنفسها موقفا وسطا بين المنع والتحتيم ويمثل هذا التوجه "المذهب الاجتماعي" الذي جاء للتوفيق بين هذين المذهبين، إذ يرى دعاة هذا المذهب أنه من الضروري الإبقاء على قيم الحرية، الفردانية، الملكية الخاصة، وهم يقتربون في ذلك من المذهب الفردي، كما أنهم يرون في مقابل ذلك على أنه لا بد من الحفاظ للدولة على سلطة كبيرة في الشؤون الاقتصادية من خلال قيامها بالمشاريع وبصورة مباشرة، وكذا إبقائها على دور المراقبة من خلال المشاريع التي تسمح للأفراد بالقيام بها، وهنا يقتربون من المذهب الاشتراكي.[1]

وهكذا يمثل المذهب الاجتماعي ***Doctorine Sociale*** موقفا وسطا بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي، إذ لا يذهب إلى ما ذهب إليه المذهب الفردي من اختصار لدور الدولة وإطلاق تام للحرية في نشاطات الأفراد دون قيود أو شروط مع تحديد نشاط الدولة في مجالات محددة لا تتخطاها، كما أنه لم يوافق المذهب الاشتراكي في إعطاء الدولة حق التدخل في كافة المجالات التي كان المذهب الفردي يحظر عليها ولوجها.

1 - براق زكريا، مرجع سابق، ص 79.

إذ يسمح للدولة بالتدخل بقدر معين لتحقيق "مصلحة الجماعة" وتحقيق أهدافها مع ترك الأفراد يتمتعون بحقوقهم الفردية دون إلغائها باعتبارها منح يحددها القانون، ويعدلها ويبين مضمونها وشروط ممارستها، وليس باعتبارها حقوقا طبيعية مقدسة لا يجوز للمساس بها.

فقد أقر المذهب الاجتماعي حق الدول في التدخل في العديد من الأنشطة التي يحظرها عليها المذهب الفردي سواء في المجال الاقتصادي أو في المجال الاجتماعي (التعليم، الصحة العامة...إلخ).

وعلى هذا الأساس يكون للدولة في ظل المذهب الاجتماعي، دور إيجابي في المجالات المختلفة للأنشطة، وليس مجرد دور سلبي كدولة حارسة كما كانت في ظل المذهب الفردي، ولكنه لا يصل إلى حدود دورها في نطاق المذهب الاشتراكي، حيث تمتلك وسائل الإنتاج وتقوم بإلغاء الملكية الفردية.[1]

وقد استمد مصادره الفكرية: من عديد النظريات على غرار نظرية التضامن الاجتماعي للأستاذ **ليون ديجي *L.Dugit*** وكذا أراء المدرسة الوضعية وهي النظرية القائمة على أن الفرد يشعر بالرغبة في الحياة المشتركة والتضامن مع باقي أفراد المجتمع لإشباع حاجاته الخاصة عن طريق تبادل الخدمات والمنافع، ورغم أنه ذاتي وأناني فإن التضامن الاجتماعي هو الذي يحدد نشاط الأفراد وحقوقهم ويفرض عليهم أن يتعاونوا لتطوير وتدعيم هذا التضامن الاجتماعي فيما بينهم، وبناء على ذلك تقوم الدولة بتحديد وتنظيم الحقوق الفردية طبقا لمقتضيات التضامن الاجتماعي.

وبناءا على هذا أحدث المذهب الاجتماعي من الناحية الواقعية أثرا ملحوظا في دول العالم المعاصر، إذ اعتمدت معظمها سياسة التدخل في الكثير من المجالات، الاقتصادية والاجتماعية بحيث أصبح اقتصاد العديد من الدول الاقتصادية موجها في الوقت الحاضر.

نقد:

رغم الموقف التوفيقي الذي يقدمه المذهب الاجتماعي في مقابل تطرف المذهب الفردي والاشتراكي ورغم المبررات المغرية التي يقدمها من الناحية النظرية إلا أن المذهب الاجتماعي لا يعد في نظر الكثيرين مذهبا قائما بذاته، له أصوله وقواعده المحددة، وإنما يمثل في حقيقته مجموعة مذاهب أو نظريات لبعض المفكرين.

04) المذهب الإسلامي:

لا شك في أن البحث في وظائف الدولة ضمن المذهب الإسلامي، هو بحث يفيد الكثير من التميز والاختلاف والخصوصية مقارنة بالمذاهب الأربعة الماضية وهي الخصوصية الناتجة عن طبيعة الدين الذي يعتبر أصلا في هذه الدولة، بل وأساسا لها، ذلك أنه وبخلاف الفلسفات الغربية تقوم الدولة الإسلامية على المزاوجة بين مفهوم الدين ومفهوم الدولة وليس على الفصل بينهما، أكثر من ذلك نجد أن الفكر السياسي الإسلامي والأدبيات الإسلامية المنظرة لمفهوم الدولة قد أجمعت في هذا الإطار على افتراض رئيسي مفاده أن من واجب الدولة خدمة الدين، وذلك باعتبارها الوظيفة الأسمى لهذه الدولة.

1 - عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 149.

وقد برزت في هذا الإطار عديد الإسهامات من قبل مفكري وفلاسفة الفكر السياسي العربي الإسلامي بتياراته المختلفة (الفقهية، الفلسفية، الإصلاحية، النهضوية،...إلخ)

وهي الوظائف التي سنتناولها بنوع من التفصيل في المبحث الثاني من الفصل الثاني من فصول هذه الأطروحة.

وبغض النظر عن هذه المذاهب الأربعة، التي تتمايز وظائف الدولة حسبها، والتي كان لكل منها إسهاماته ونقائصه سواء من الناحية النظرية أو الواقعية، حسب ما أثبتته تجارب الدول التاريخية.

ومن ثم لا يسعنا كباحثين الحكم بأفضلية مذهب على آخر، ومن ثم الفصل في الوظائف المنوطة بالدولة.

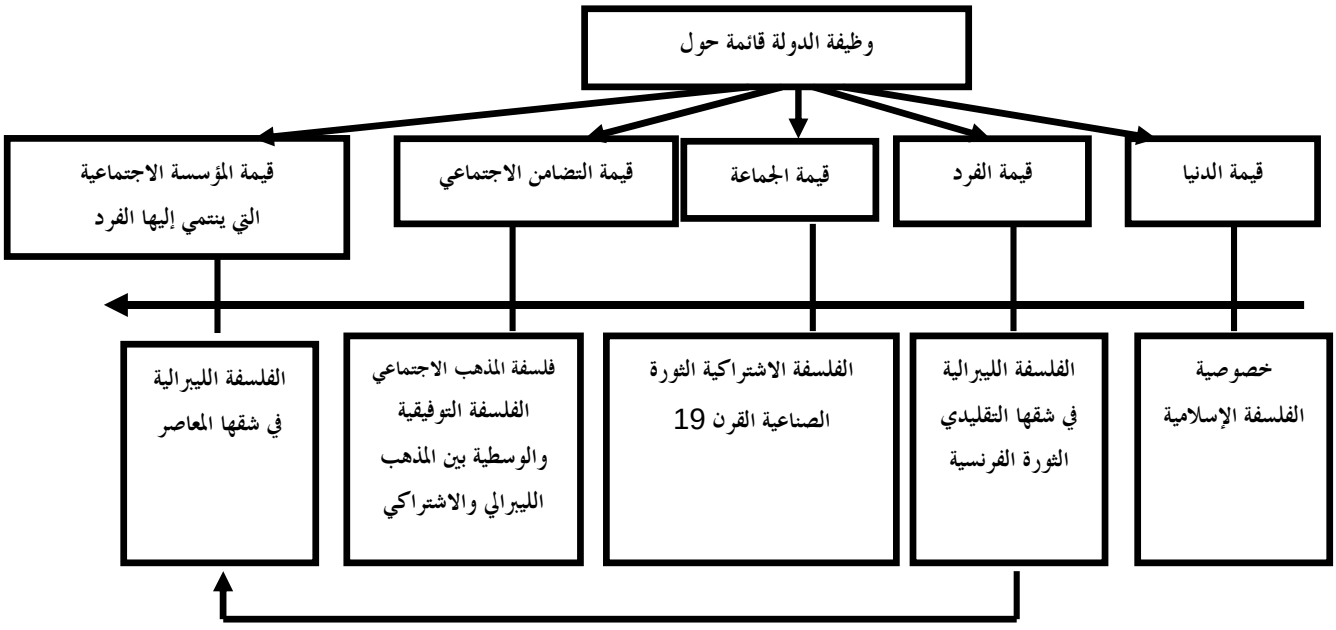
وهكذا تبقى أفضلية مذهب على آخر هي متوقفة أساسا على قدر "الرضى" الذي تستطيع الدولة تحقيقه باعتمادها لمذهب دون آخر في نفوس مواطنيها، وذلك جراء قيامها بهذه الوظائف التي ترى فيها مجتمعاتها أنها هي الوظائف التي تناط بدولتهم، لكون هذا الرضا هو الذي سيضمن لها شرعية وجودها ومن ثم الحفاظ على استمرارها و بقائها.

ولعل هذا المفهوم/القيمة شرعية الوجود الذي قد يتحقق لبعض الدول (الدولة الغربية) في حين يصعب وقد يستحيل على دول أخرى (دول العالم الثالث، الدولة العربية).

هو المفهوم الفيصل في تصنيف الدول وفي تحديد مكانتها ضمن مجموع الدول الأخرى.

فبقدر نجاح الدولة في بلوغه وذلك منذ البدايات الأولى لنشأتها، وتكريسه بقدر ضمانها لمدى أكبر لاستمرارها وبقائها، وبقدر ابتعادها عنه وفشلها في بلوغه بقدر اقترابها في مآلات الضعف والتراجع والانهيار.

الشكل رقم (10): يوضح المسار التطوري في الفلسفة الوظيفية للدولة



المصدر: من إعداد الباحث:

ثالثا: في التشوهات الوظيفية للدولة: الاستبداد بالسلطة.

لاشك في أن الوظائف المناطة بالدولة حسب ما تمت الإشارة إليها آنفا ضمن المذاهب والفلسفات المتعددة، هي الحالة الطبيعية للدولة في أدائها لهذه المهمة، والتي تعتبر الأساس الذي تعول عليه كل الدول في تحديد مصادر شرعيتها وكسب رضا مواطنيها، وهو الأساس الذي نجحت الدولة ضمن نموذجها الغربي في إدراكه ووعيه، وهو ما جعل من مهمتها الوظيفية تندرج ضمن أولى أولوياتها والتي عملت على تطويرها في كل مرة إذ لم تعد تعمل من خلالها على إشباع حاجات مواطنيها فقط، بل أكثر من ذلك أصبحت تسعى من خلال مهمتها الوظيفية هذه للوصول بمجتمعاتها إلى أقصى درجات الرفاه الممكنة، وهو ما تترجمه مستويات المأسسة التي بلغتها هياكل هذه الدول في أدائها لوظائفها ومهماتها، وهي المأسسة التي أصبحت تتيح لها فرصة التعاون والتشارك بل والتخلي في كثير من الأحيان عن هذه الوظائف لصالح مؤسسات أكثر فعالية وقدرة في أداء هذه الوظائف على غرار مؤسسة القطاع الخاص، ومؤسسات المجتمع المدني.

وذلك خلافا لمنطق الدولة العربية الوظيفي الذي سار في منحى معاكس تماما، والذي ظل قائما بشكل أساسي على الاستبداد بالسلطة وتعظيم مصادرها واعتبارها الأساس الذي تعوض به عن الشرعية الفاقدة لها والضمان الذي تعول عليه للحفاظ على بقائها واستمرارها، متجاهلة بذلك الوظيفة الأساسية التي تقوم الدول على أساسها، وغير آبهة بحقيقة الرفض وعدم الرضا الذي يتشكل في نفوس مواطنيها تجاهها، وهو ما أدى بها إلى حفاظها ومنذ استقلالها على ذات الأدوار الوظيفية والتي لم تراعي فيها الإشباع الحقيقي لحاجات مجتمعاتها، وهي الوظائف التي لا تزال قائمة على تضخيم أدوار القطاع العام بها دون أدنى مستويات لإشراك فواعل أخرى من غير الدولة، وهي الفواعل التي لا تزال فاقدة بدورها، وشأنها في ذلك شأن الدولة التي تقوم فيها، للطابع المؤسسي.

ويجد هذين المنطقين المتناقصين بين كلى النموذجين من الدولة -العربية في مقابل نظيرتها الغربية- سنداته النظرية في طروحات الأستاذ **فرانسيس فوكوياما *Fransis Fokoyama*** من خلال كتابه **بناء الدولة** والذي يعد واحدة من أهم الكتب التي تقدم إضافات نظرية حقيقة في هذا المجال.

حيث يحدد **فوكوياما** وظائف الدولة ضمن مجالين **"مجال القوة: القدرة"** و**"مجال المدى"** وهو التقسيم الذي يعتمد فيه على منطق النظرية الواقعية، ذلك أن الدول صنفان:

- **دول قوية** (الدولة الغربية): وهي التي تعرف مستويات عالية في **"مجال القوة: القدرة"** وتراجعا في **"مجال المدى"**، أي تراجع الدولة في مجالات التدخل، وهو التراجع الذي يبرره وصول الدولة إلى مستويات عالية من المأسسة.

- **دول ضعيفة** (الدولة في العالم الثالث: الدولة العربية): هي التي تعرف مستويات عالية في **"مجال المدى"** وتراجعا في "مجال **القوة** أو **القدرة**".

فبقدر ما تزيد **"قوة الدولة"** (القدرة المؤسساتية) بقدر ما يتراجع **"المدى"** (تدخل الدولة: السلطة) والعكس.

فمدى الدولة: هو النشاطات والفعاليات والوظائف والأهداف المختلفة التي تضطلع بها الحكومات، في حين أن: **قوة الدولة:** هو قدرتها على تخطيط وتنفيذ سياساتها وفرض القوانين بإنصاف وشفافية، وهو ما يصطلح عليه حاليا ب "قدرة الدولة" أو "القدرة المؤسسية".

حيث يمكننا تصنيف مواقع مختلف الدول وفق معيار "المدى" وذلك تبعا لأكثر أنماط وظائفها طموحا إذ يوجد من الدول التي تحاول القيام بمهام حكم معقدة (الدولة الغربية)، كإدارة الشركات وتخصيص الاعتمادات الاستثمارية، في مقابل وجود دول أخرى (الدول العربية) والتي تعجز حتى عن توفير الحاجات الأساسية لمواطنيها كالأمن، النظام، البنى التحتية...إلخ.[1]، حيث تختلف مواقع الدول بحسب مدى وظائفها.

كما يوضح شرحا لمفهوم "قوة الدولة" أو "القدرة المؤسساتية" للدولة، ويتضمن مفهوم القوة هنا "قدرة الدولة" على صياغة وتنفيذ السياسات وسن القوانين المختلفة، وعلى الإدارة الكفؤة بحد أدنى من البيروقراطية، وعلى محاربة الفساد والحفاظ على مستوى عال من الشفافية في المؤسسات الحكومية، وقبل كل شيء آخر فرض وتنفيذ القوانين.

وإذا دمجنا بعدي الدولة هاذين "المدى والقوة" يترتب عن كل منها نتائج شديدة التباين عن وظيفة "النمو الاقتصادي"، باعتباره الوظيفة الأهم حسب **فوكوياما**، في مختلف الدول، فالمكان الأمثل لوجود الدولة، هو الذي تجمع فيه بين المدى المحدود لنشاطات الدولة مع قوة قدرتها المؤسساتية، وهو المكان الذي تقبع فيه الدول الكبرى (الولايات المتحدة الأمريكية) .

في حين أن المكان الأسوأ لتواجد الدول من حيث الأداء الاقتصادي، حيث تضطلع دول عديمة الكفاءة بمدى طموح جدا من النشاطات التي تستطيع القيام بها، ولسوء الحظ يتواجد عدد كبير من الدول النامية (ومن ضمنها الدول العربية).

النتيجة: فالدولة عليها أن تحد من المدى (التدخل) وتزيد من القوة (القدرة المؤسساتية)، فكلما اقتربت الدولة من المدى: التدخل، ابتعدت عن القدرة: الفعالية، (تتحدد كفاءة الدولة ضمن منطلق النجاح الاقتصادي)، وكلما ابتعدت الدولة عن المدى اقتربت من القدرة (المعيار دائما هو الأداء الاقتصادي).

وهكذا ضمن هذا المنطق يمكن تمييز الدول القوية من الدول الضعيفة، بناءا على أدائها لوظائفها ومهامها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية...ومدى انعكاس هذا الأداء واستجابته لمتطلبات وتوقعات مواطنيها، إذ هناك تسلسل هرمي لأهمية هذه الوظائف.[2]

إذن نصل في الأخير إلى أن "الدولة الحديثة" اليوم مطالبة بتلبية الوظائف بناء على متطلبات مجتمعاتها، وهي الوظائف التي لم تعد مقصورة على الوظائف الرئيسية المحددة في الوظيفة الأمنية والقضائية والدفاعية فقط، بل تشمل أيضا الوظائف التي تكسب من خلالها الدولة شرعية لوجودها واستمرارها وبقائها، وهي الوظائف التي تكتسي أهمية بالغة مقارنة بالأولى وذلك باعتبارها بمثابة العقد الاجتماعي الذي تبرمه الدولة مع مواطنيها.

1 - فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص 51.

*2 - Robert Irotberg, **When States Fall**, Prinston University Press, USA, 2014, pp 2-3.*

فالقاعدة في مدى نجاح أي دولة في أداء المهمة الوظيفية بها، هي متوقفة على مدى ترجمة هذه الوظائف لمتطلبات ومدى انعكاسات لفلسفة وقيم مجتمعاتها.

فما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، تولدت حسب قانون طبيعي، وحكمها و(عملها) مندرج تحت حكم المجتمع العام، فإذا بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية، أي معقولة، لذا لا ينشأ التناقض بينها وبين الفرد أو المجتمع وإذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمد وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، فـــ "الدولة إما طبيعية": غير متناقضة مع المجتمع وهي بذلك دولة صالحة، وإما هي "فاسدة: غير طبيعية": لأنها متناقضة مع مجتمعها.

فبقدر ما تخدم الدولة أفرادها ومجتمعاتها بقدر ما تكون دولة طبيعية وصالحة خاضعة لقوانين العقل وبقدر ما تخف ضرورة لجوئها للقوة للحفاظ على سلمها وأمنها واستقرارها.

وهو الاستنتاج المستخلص من كتاب الأستاذ **عبد الله العروي**، حول مفهوم الدولة، وبقدر ما تكون الدولة بعيدة عن مجتمعاتها، وخادمة لمصلحة أقلية من أفرادها (دولة السطو)، بقدر ما تكون دولة غير طبيعية وفاسدة، وبقدر ما تزيد حاجتها إلى العنف واستخدام القوة للحفاظ على استمرارها وبقائها.

"ولا يستحق هذا النمط من الدولة أن يكون موضوع بحث فلسفي، لأن الفلسفة العقلانية تهتم فقط بقضايا الدولة الخاضعة لقوانين الطبيعة التي هي قوانين العقل".[1]

و الحال هذه أن "الدولة القوية" (الغربية) فعالة في أداء الوظائف المناطة بها، بغض النظر عن المستويات المطلوبة لتدخل الدولة من عدمه في أداء هذه الوظائف.

فهي إلى جانب تقديمها لعديد الخدمات والمصالح لمواطنيها واستكمالها لمشاريع البنى التحتية والمادية في مجتمعاتها من عقود طويلة من الزمن، فهي أيضا إضافة إلى ذلك استطاعت أن تقدم مستويات عالية من الحريات المدنية والسياسية للمواطنين.

وهي الدول التي استطاعت إحراز مستويات عالية في مجالات النمو الاقتصادي والتنمية البشرية وحريات الفرد وحقوقه، هذا علاوة على السلم والنظام الذي يسود هذه الدول، والذي أصبح بمثابة القيم العليا التي تصدرها اليوم إلى الدول الفاشلة من بلوغ هذه المستويات وهذه القيم.

وفي المقابل من هذه الدول نجد صنفا آخر من الدول، وهي الدول العاجزة أو الفاشلة في القيام بالوظائف المناطة بها، وهي الدول التي تسود معظم المجالات السياسية العالم ثالثية، والتي تندرج الدول العربية من ضمنها، وفكرة عجز هذه الدول في إنجاز وظائفها، لا يرجع إلى افتقارها للموارد أو الإمكانيات والأجهزة أو الإدارة، بقدر افتقارها للآليات الديمقراطية لممارسة السلطة، ذلك أنها مجرد كيانات سياسية فاقدة لهوية الدولة.

1 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 18.

المبحث الثاني: حدود هوية الدولة كمفهوم في المجال السياسي العربي.

ضمن منطق المقارنة بين ظاهرة الدولة كمفهوم معرفي نظرت له الأدبيات الغربية باعتباره أعظم منجز بلغته المجتمعات الغربية وهو ما انعكس في الكم المعرفي والتعدد المقارباتي التفسيري الذي لازم تطور الظاهرة وانعكس في الوظائف المنوطة بها ضمن سياقها الغربي، يأتي هذا المبحث للبحث عن هوية لذات المفهوم ضمن سياقها العربي، وذلك على خلفية تركيبية المفهوم وأزمة دلالاته اللغوية والاصطلاحية التي تقتضي الفصل بينه وبين عديد المفاهيم الأخرى على غرار مفهوم السلطة، الذي يصعب الفصل بينه وبين مفهوم الدولة عربيا إلى حدود التطابق بينها، وهو ما أسس لنمط دولة جديد خاص بهذا المجال السياسي، هو نمط لدولة/سلطة، يبرر الكثير من التشوهات والشروط المنقوصة والتناقضات التي تحمل بها باعتبارها دولة فاقدة للشرعية ومستمرة ضمن تعويلها على منطق الاستبداد والتسلط كتعويض عن شرعيتها المفقودة.

المطلب الأول: الدولة العربية كمفهوم إشكالي: أزمة دلالات المصطلح.

مع أن مفهوم الدولة كما رأينا في المبحث الأول من هذا الفصل هي مفهوم غربي (أوروبي) بامتياز، إلا أن واقع الدولة في عالم اليوم هو حقيقة مفروضة على المجال السياسي العربي.

فلقد اقتحم مفهوم الدولة المجال السياسي العربي بصفته منتجا مستورد، قدم في جزء كبير منه نتيجة الضغط الاستعماري وفي جزئه الآخر تحت تأثير المحاكاة والتقليد.

فمفهوم الدولة في الحالة العربية هو مفهوم وليد معادلة تركيبية، يتحدد طرفيها، بوجود هذه الدولة الذي كان الفضل فيه للاستعمار الذي فرض شكل الدولة على هذه المجالات السياسية، وذلك باعتبارها الوحدة الأساسية للنظام الدولي من جهة وبقدرتها هي ذاتها على البقاء والاستمرار من خلال اعتمادها على منهج المحاكاة والتقليد لنمط الدولة الموجود في الغرب من جهة أخرى.

ولقد شرع الاهتمام بالدولة وبأدوارها الاجتماعية والاقتصادية بالنمو في أوساط المفكرين العرب حديثا وذلك في الثمانينات من القرن العشرين، وكانت الدولة قد ظهرت في العالم العربي في وقت لم يكن فيه المفكرون العرب يبدون فيه اهتماما حقيقيا بتطورها، فقد كان أغلبهم مشغول إما بمفهوم "الأمة الإسلامية"، أو بمفهوم "القومية العربية"، و لم يكن يشغلهم مفهوم "الدولة القطرية" (الإقليمية) أو الوطنية بحد ذاتها.[1]

وباستثناء حالات جزئية قليلة، فإن "الدولة" مفهوما ومؤسسة كانت مدخلا متأخرا في المجال السياسي العربي، ومع ذلك فإن معظم أقطار هذا المجال قد نجحت في الحفاظ على دولها المؤسسة حديثا، وذلك على الرغم من التناقضات التي انطوتها، كونها مفهوما مستوردا وليس وليد المجتمع، ليتوسع مفهوم الدولة على نحو واسع واستثنائي من حيث حجمها ومداها الوظيفي منذ البدايات الأولى لاستقلالها ومن ثم لميلادها بمفهومها الحديث.

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 38.

أولا: الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الدولة في المجال السياسي العربي.

لم يتخذ مصطلح "الدولة" في اللغة العربية المفهوم المتعارف عليه في زماننا الحاضر بمعنى الكيان السياسي والإطار التنظيمي (المؤسسي) الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية، وموضع السيادة فيه إلا في فترة غير بعيدة، أي أنه لم يتم نقل المفهوم المقابل لمصطلح state في اللغة الانجليزية وما يطابقه من معاني في اللغات الأخرى، إلى اللغة العربية إلا حديثا.

وإذا كان من الطبيعي ألا يتبلور هذا المفهوم الحديث للدولة في المجال السياسي العربي، إلا في وقت قريب جدا من العصر الحديث، فالمضمون العربي للدولة لم يتضمن معنى الدولة لا في شقها المادي ولا في شقها المجرد.

فقد اقتصر المصطلح السياسي العربي للدولة على معنى "الحكومة" أو "النظام الحاكم" أو الأسرة والجماعة الحاكمة، والتي تختصر في مجملها معنى السلطة السياسية القائمة في زمان ما بمعزل عن عموم الكيان الجغرافي والبشري الذي تحكمه، ولذلك كان يقال في التاريخ السياسي العربي، "الدولة الأموية"، "الدولة العباسية" "الدولة الإدريسية" و"دولة الأغالبة" و"دولة المرابطين" و"دولة الموحدين"...إلخ. كما كان من الشائع أيضا أن ينسب هذا المصطلح إلى الحكام (حاكم فرد بعينه) فيقال: دولة المأمون، دولة صلاح الدين، دولة ابن هود...وذلك إشارة إلى الحقبة الزمنية التي حكم فيها، وإلى دوره في الإمرة والسلطة التي مارسها.

فمهما اتسعت أو تقلصت كياناتها وحدودها الجغرافية والإقليمية...فمصطلح الدولة في الحالة العربية لم يكن معرفا بالجغرافيا و لم ينسب إلى الكيانات الجغرافية الإقليمية، إذ لم يكن من الشائع القول (دولة مصر، دولة الشام) وهو ما يختلف عن الاستخدام المصطلحي الغربي بشقيه، سواء المفهوم الكلاسيكي التاريخي للدولة (الدولة الرومانية، الدولة الفارسية ، الدولة الصينية) أو المفهوم الحديث القانوني الدولي والمعاصر (الدولة الفرنسية الدولة البريطانية، الدولة الألمانية) بكيانها الإقليمي والمؤسسي الدائم والثابت.[1]

ذلك أن الاصطلاح العربي كان ولا يزال يفتقد المفهوم المادي والتجريدي للدولة، ومقتصرا في أقصى معانيه، على مفهوم "السلطة الحاكمة" أو "النظام الحاكم القائم"، دون المعنى الحقيقي للدولة باعتبارها الوطن الذي يحتوي الجميع بكيانه السياسي المؤسسي الدائم والثابت.

ولعل هذا هو مبطن استعصاء الظاهرة السياسية في الحالة العربية، عن الفهم وعن تطوير أدوات معرفية قادرة على تحليل أنماط السلوك السياسي الصادرة عن الدولة في المجال السياسي العربي، إذا لا يمكننا أن نميز بين حدود الأشياء التي تتداخل إلى درجة أن القصد يعبر عن "الدولة والسلطة والنظام السياسي والمجتمع" بنفس المصطلح، فالثابت عربيا أنه قد تم تضخيم السلطة لدرجة استحالت فيها إمكانية إيجاد حدود للتفريق بين مفهوم الدولة والسلطة والنظام السياسي وحتى المجتمع، وعرف الجميع بطبيعة علاقته بالدولة.[2]

---

1 - محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة**، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1999، ص ص 27- 28.

2 - السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولة، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2013-2014، ص 127.

ثانيا: الطابع التركيبي لمفهوم الدولة في المجال السياسي العربي.

إن جزء كبير من الوضع المتأزم للدولة في الحالة العربية عائد بالأساس إلى الفقر المعرفي العربي إلى المعنى الحقيقي لمفهوم الدولة، وعدم تشبع الوعي العربي بهذه المعاني ضمن أدبيات الفكر الحديث والمعاصر الذي أصبحت الدولة ضمنه تتلخص في المعنى المجرد والرمزي والشعوري الذي يتكرس في نفوس مواطنيها متجاوزا بذلك المفهوم الكلاسيكي المادي، وإن عدم تشبع الوعي العربي بهذه المعاني للمفهوم هو ما يدفع نحو الخلط بينها وبين السلطة والنظام السياسي.

وإن هذا الخلط خطير ليس فقط من الناحية النظرية والمعرفية، وإنما على صعيد النتائج والتبيعات من الناحية الواقعية أيضا، فقد قاد هذا الخلط بين مفهوم الدولة، ومفهوم السلطة، النخب الحاكمة في الحالة العربية إلى احتكار الدولة وكأنها مجرد سلطة سياسية كما أدى ذلك إلى مصادرة الكيان الوطني برمته وكأنه ملكية خاصة وحصرية للحزب الحاكم أو العائلة الحاكمة، ثم إنه كثيرا ما قاد مثل هذا الخلط بعض المعارضات السياسية العربية إلى التآمر على كيان الدولة ووحدتها ومؤسساتها من أجل إسقاط نظام سياسي لا تريده، وفي هذا الخلط ما يفيد ويؤكد أن ثقافتنا السياسية العربية التي تنهل منها النخب السياسية الحاكمة والمعارضة عل حد سواء، مازالت تعاني فقرا معرفيا حادا إلى المعنى العصري والحديث لمفهوم الدولة باعتبارها مدرسة للسياسة، ومن ثم بقي هذا المفهوم "الدولة" بحاجة إلى كبير تأهيل وإعمار عربيا.[1]

وقد كانت النتيجة السلبية الأثقل لهذا التوحد بين المفاهيم "الدولة، السلطة السياسية" على الواقع السياسي للمجتمعات العربية أن صعبت من عمليات الإصلاح، ذلك أن مسار الإصلاح وتوجهه أصبح غير محدد، ولقد أثبتت الاحتجاجات (الحراك السياسي الاجتماعي) التي حدثت في معظم الدول العربية هذه الطروحات، بحيث أن شعارات إسقاط النظام كادت تنتهي بإسقاط الدول في حد ذاتها، وهو ما يناقض الدروس المستقاة من تجارب الانتقال الديمقراطي التي لم تثبت في كافة حالاتها أن إسقاط النظام أو الإطاحة به تعني حل مؤسسة الجيش وإنهاء الدستور وعزل غالبية المجتمع من العمل السياسي، كما أثبتت هذه الاحتجاجات الطابع الصفري للعبة السياسية في المجال السياسي العربي، أي أن الذي يفوز بالسلطة يفوز بكل شيء، والذي يخسرها يخسر كل شيء، وفي هذا نفي لإمكانية تأسس الممارسة السياسية في المجال السياسي العربي على فكرة التعددية، والإثبات الآخر متعلق بكوننا غير قادرين عربيا في الخطاب السياسي الجديد أن نميز حدود الفصل بين الدولة والنظام السياسي والمجتمع، بين السياسة والدين والاقتصاد، وكل هذه المعطيات تؤكد عدم انفصال النشاط السياسي بمجاله المستقل عن النشاط الاجتماعي، والنشاط الاقتصادي بل وحتى النشاط الديني، وهذا ما يفرض الكثير من المحاذير عند التفكير في عمليات الإصلاح والتغيير.[2]

1 - عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، **أزمة الدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011، ص 30.

2 - السعيد ملاح، مرجع سابق، ص 133.

وهي الطروحات النظرية التي كانت تؤكدها في كل مرة محاولات الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي التي شهدتها عديد الدول العربية، وفي حقب زمنية مختلفة، ولعل آخرها كان الأبرز (الحراك السياسي والاجتماعي العربي 2011) فموجات قلب الأنظمة في كل من دولة ليبيا، تونس، مصر، اليمن، سوريا أكدت مرة أخرى صحة افتراضات هذه الطروحات النظرية، بحيث تعاظمت الصعوبات المتعلقة بترسيخ الديمقراطية والخروج من المراحل الانتقالية والسبب في ذلك هو:[1]

1) عدم نضج مفهوم استقلالية وحيادية الدولة عن السلطة والنظام السياسي.

2) عدم انفصال المواطنين عن بنياتهم الما قبل سياسية التي ساهمت في تشكيل ثقافتهم السياسية.

وهي الطروحات التي تتأكد أيضا من الناحية "الإيتيمولوجية" إذ يقال غالبا أن مفردة الدولة لها مدلولان متناقضان بين اللغة العربية واللاتينية، إذ يلاحظ العلماء المختصين في هذا المجال أن الأصول اللغوية الدقيقة لكلمة دولة في اللغات الغربية (*State*) وكلمة دولة في اللغة العربية (*Dawla*) تنطوي على معنيين مختلفين ويصلان إلى حد التناقض ذلك أنه يعني:

الاستقرار والاستمرارية والثبات في اللغة الغربية (الأوروبية)، في مقابل التقلب في السلطة وحظوظ امتلاكها وفقدانها في اللغة العربية.[2]

وتفيد المقارنة اللغوية بين مفهوم الدولة من الناحية اللغوية في اللغة العربية في مقابل اللغة الغربية (الانجليزية، اللاتينية) بالملاحظات التالية:

1) مفهوم الدولة في الاصطلاح العربي التقليدي المقتصر على معنى السلطة السياسية الزمنية لجماعة ما، المعرضة دوما للتغير والانقلاب والتحول لتحل محلها دولة أخرى وذلك يعكس المفهوم الثاني:

2) المفهوم الغربي للدولة الذي يحيل إلى الجانب الكياني والمؤسسي الدائم والثابت، وهو معنى ثابت في الفكر السياسي الغربي سواء التقليدي أو الحديث.

فالدولة في المفهوم العربي لغة مشتق من فعل متحرك ومتنقل (دال) الذي يفيد التحول والتبدل والتداول من حال إلى حال، وليست حالة ثابتة كما في المعنى الغربي الأوروبي وجذره اللغوي اللاتيني (*State* – *Static*).

فمصطلح *State* مستمد من الأصل اللاتيني *Status* وفعله *Stare* الذي يقابله بالإنجليزية فعل *to stand* .بمعنى يقف ويصمد وينتصب ويكون في موقف معين أو وضع معين ويظل قائما أو ساري المفعول كما جاء في معانيه المعجمية الغربية، وذلك على العكس من فعل دال يدول دولة في اللغة العربية .بمعنى التحول والزوال.

1 - السعيد ملاح، مرجع سابق، ص 183.

2 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص117.

وبينما يرتبط مفهوم الدولة *State* في اللغة الانجليزية بفكرة السكون والاستقرار، يرتبط في المقابل منه مفهوم الدولة في اللغة العربية بفكرة الغلبة والسيطرة بين تقوم وقوم آخرين ينازعونهم في الحرب والمال وهما أهم وظيفتين في سلطة الحكم في المجتمعات القديمة[1]

ويستنتج من إرجاع مفردة "الدولة" إلى مصادرها المعجمية وهو دال أي تغير، السلوك العام واللا تاريخي الثابت للعرب في علاقتهم بالدولة، وهو النظر إليها كمتغير وليس كثبات، ويكشف بالتالي سبب غياب مفهوم المؤسسة ووجودها في معاني ممارسة السلطة.[2]

ففي معجم **مقاييس اللغة** لـــ **ابن فارس** يحدد معنى مفهوم الدولة، بقوله (دَولَ): الدال والواو واللام أصلان، أحدهما يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخاء.[3]

وفي معجم **لسان العرب** لـــ **ابن منظور** يذكر فيه الدَّولة والدُّولة، بفتح الدال وبضمها، وتفيد معاني العقبة والتعاقب في المال والحرب، و يقال الدُّولة بالضم في المال، والدَّولة بالفتح في الحرب.4

وفي معجم **تهذيب اللغة** لـــ **الأزهري** يقول أن الدولة، بفتح الدال، للجيشين يهزم هذا هذا، ثم يهزم الهازم، و"دواليك" مشتق من تداولوا الأمر بينهم، أي بأخذ هذا دولة وهذا دولة.[5]

وفي معجم **تاج العروس** لـــ **مرتضى الزبيدي**، الدَّولة تفيد معنى انقلاب الزمان من حال إلى حال أفضل أي من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسرور، والدولة في العرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى.[6]

وقد أجمعت كل تلك المعاجم على معاني التغير، التغلب، التحول، الانتقال، التعاقب، الزوال...إلخ في تحديدها لمفهوم الدولة، وهي المعاني التي لا تزال تحملها الدولة العربية إلى يومنا هذا.

هذا عن المعاجم العربية التراثية (التقليدية، القديمة) أما عن المعاجم العربية الحديثة مثل **معجم المنجد** الذي ألف عام 1908 وإلى غاية طبعته الخامسة الصادرة عام 1927 نجده مازال يعرف "الدولة" بمعنى الحكومة أو الجهاز التنفيذي الحاكم، عندما يقول: "والدولة عند أرباب السياسة تطلق على الملك ووزاراته"، حيث يقتصر على هذا المفهوم المادي للدولة دونما تطرق إلى مفهومها التجريدي المتجاوز لمعنى السلطة والحكومة، وإلى غاية مطلع القرن العشرين عندما كان يقال الدولة العثمانية في القاموس السياسي العربي والإسلامي، كان المقصود بها السلطان العثماني وحكومته وليس عموم الكيان العثماني دولا وشعوبا[7].

1 - محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص 29.

2- برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1994، ص117.

3 - أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، ط1، بيروت، 1991، ص314.

4 - محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، ط2، بيروت، 1993، ص444.

5 - محمد بن أحمد الأزهري، **معجم تهذيب اللغة**، تحقيق رياض ربحي قاسم، دار المعرفة، ط1، بيروت، ب س ن، ص 1248.

6 - مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق على شبري، دار الفكر، ب ط، بيروت، 1994، ص 245.

7- محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص28.

ولعل هذا ما أكده القرآن الكريم من الآيتين الوحيدتين اللتين ذكر فيهما مشتقات جذر "دول" حيث نجد:[1]

1) معنى التغير والتغلب والتناوب وعدم الثبات والدوام، فالأيام دول كتعاقب الليل والنهار، كما ورد في الآية القرآنية ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [سورة آل عمران، الآية 140] بمعنى تداول العز والذل بين قوم وآخرين.

2) معنى المغالبة بالقوة: حربية كانت تلك القوة أو مالية، و هي مغالبة متبادلة لا تأخذ معنى التغلب الدائم، الثابت و إنما هي مناوبة في الغلبة بين تغلب وتراجع، وهكذا دواليك و بهذا المعنى وردت الآية القرآنية عن ضرورة تداول المال والثروة في المجتمع الإسلامي بين الميسورين والمحتاجين ﴿ **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾ [الحشر، الآية 8]

والثابت حسب **الأنصاري** في هذا الإطار أن العرب الذين خاطبهم القرآن بلغتهم لم يعرفوا قبل الإسلام الدولة من حيث هي "مؤسسة سياسية شاملة وكيان ثابت ومنظم" أو حتى من حيث هي "حكومة منتظمة ذات صلاحيات منظمة مقررة واضحة"، فقد عرفوا فقط أشكال أولية من السلطة السياسية المشتركة بين شيوخ القبائل وأعيانها.

وقد تطور مفهوم "الدولة العربية" منذ ذلك الحين بدرجة كبيرة من التماهي مع مفهوم "السلطة السياسية"، إلى درجة استقراره كمرادف لها في الذهن العربي وفي الثقافة السياسية السائدة حاليا، فمفهوم "الدولة الحديثة" يكاد يكون مفقودا في التجارب السياسية العربية الحالية، فالموجود عندنا هو فقط سلطة مستبدة قائمة على غموض والتباس معرفي/فكري وواقعي وعملي بين مفهوم **الدولة والسلطة.**

ومن هنا وجبت ضرورة التمييز بين مفهوم "الدولة" و"مفهوم السلطة السياسية".

- الدولة والسلطة:

الحديث عن المفهوم الأول قد سبق وأن تم تناوله في المبحث السابق، في إطار مناقشته من أجل الوصول لاستنتاج مفهوم عام للدولة على اعتبار أنها شرطان: شرط وجود يقتضي توافر الشق المادي من الدولة ممثلة في (الإقليم، الشعب، السلطة) وشرط رمزي ومجرد، وهو الشرط الأكثر أهمية وأولوية من الأول، ذلك أنه هو الضامن لبقائها واستمرارها وهو الشرط القائم على قدرة الدولة في تكريس وجودها كشعور في نفوس مواطنيها، وهو المفهوم الذي يكون انعكاسا للنوع الممارساتي للسلطة، والحديث عن موضوع الدولة كفكرة يؤدي بصورة حتمية إلى تناول "موضوع السلطة"، التي تعتبر روح علم السياسة و روح علم الدولة، وتعتبر هذه الأخيرة –السلطة- أكثر ظاهرة معبرة من غيرها على علاقتها بالدولة، ذلك أن الدولة شئنا أم أبينا هي ظاهرة معرفة بالسلطة، ولكنها ليست هي السلطة في ذاتها، كما أنها في الحالة العادية -السلطة السياسية- تختلف عن المعاني التي تثيرها هذه الظاهرة في المجال السياسي العربي: السلطة المستبدة.

1 - محمد جابر الأنصاري، نفس المرجع السابق، ص 30.

إذ يختلف مفهوم **السلطة** عن مفهوم **الدولة**، فالأصل في الدولة أنها هي صاحبة السلطة ومالكتها، و تتولى مؤسسة الحكومة عن طريق ممثلي عموم الشعب ممارستها بالنيابة عن الدولة، وذلك خلافا للحالة العربية، أين تمتلك السلطة الدولة، ذلك أن استبداد النخب السياسية الممارسين لها هو استبداد بالدولة في حد ذاتها.

إذ لا يوجد ما يشبع تماما سلطة الدولة، فهي دائما تتحرك نحو المطلق، وتجعل من نفسها شرطا ضروريا ليس فقط لاستمرار الدولة وإنما لاستمرار حياة مجتمعاتها أيضا، فسلطة الدولة غالبا ما كانت مشكلة أكبر بكثير من تلك المبررات زعمت القيام لمعالجتها.[1]

وذلك خلافا للمعنى الأصل للسلطة السياسية ***Political authority*** الذي يرتجى منه التعبير عن توازن القوى الاجتماعية والسياسية، والتجسيد المؤسسي لذلك التوازن في جهاز الحكم، وهي بهذا المعنى تنتمي إلى حقل الممارسات، إلى السياسة بوصفها، تمارسها قوى مختلفة ومتمايزة المصالح.

ولطالما اعتبرت السلطة السياسية أحد أهم مقومات المجتمع السياسي على مر التاريخ، فهي ظاهرة سياسية تعبر عن التمايز السياسي، أو ما يعني انقسام المجتمعات إلى حكام ومحكومين، فالسلطة السياسية في أبسط معانيها تعني احتكار القائمين على الحكم لأدوات القوة والإكراه المادي في المجتمع بما يهيئ لتحقيق الأمن والسلام، وارتباط السلطة السياسية بالقوة قائم على أساس أن القوة بمعناها العام تعني القدرة على الإدارة والتأثير في سلوك الآخرين، فالسلطة السياسية هي قوة شرعية تقوم على امتثال الجماعة.[2]

وهي الفكرة التي ناقشها مبكرا الأستاذ **جورج بوردو *Georges Burdeau*** في مؤلفه عن **العلوم السياسية**، حيث رأى بأن تشكل الدولة ينجم بصورة رئيسية عن تطور عميق لإيمان متعلق بالسلطة، فكان في البداية "الفضل للسلطة" في تحقيق هوية المجتمعات البدائية التي لم تكن سوى امتداد لسلطة عائلية أو لاتساع الوظيفة الدينية.

وهكذا عرف المفهوم تاريخيا ازدهارا كبيرا، وذلك باعتبارها الظاهرة التي تستهوي الجماهير، وكما يصفها **ماكس فيبر** فإنها التفاني الكامل للأفراد في سبيل رجل واحد، بسبب ثقتهم المطلقة بشخصه فقط، وقد سهل هذا التشخيص للمفهوم تحقيق وإثبات هوية السلطة كما أوجد أيضا في المقابل من ذلك هشاشة رهيبة في مفهوم الجماعة، فمن أجل تفادي ضياع المنجزات التي حققتها المجموعة البشرية، ومن ثم ضمان بقاء الجماعة وديمومتها، ظهر تاريخيا حلان فقط لا ثالث لهما:

- تأليه الزعيم.
- تفكيك السلطة لمن يمارسها.

وقد استخدم الشكل الأول للسلطة، مع تعسفاته وتجاوزاته، ليثبت خلال عدة قرون هوية "الأنظمة الملكية" ذات الحق الإلهي، لكنها لم تنج من دنيوية وعلمانية السلطة، ومن ثم تراجعت واندثرت، أما الحل الثاني

---

*1 - Crispin Sartwell, **Against The State: An Introduction To Anachist Political Theory**, University of New York Press, Albany, 2008, pp 6-8-9.*

2 - هشام محمود الأقداحي، **معالم الدولة القومية الحديثة: رؤية معاصرة**، مؤسسة شباب الجامعة، ط1، الاسكندرية، 2008، ص 99.

فقد كان بمثابة "الرد البنيوي" (:الدولة) على فشل الحل الأول (تأليه السلطة)، حيث أتى عصر "السلطة المؤسساتية" الذي أدخل التفريق بين "الشخص الفيزيائي للحاكم" و"المفهوم المجرّد للسلطة" وقد سمحت هذه القفزة النوعية في مفهوم السلطة بانبثاق ظاهرة الدولة.

وقد حملت الدولة في بداياتها أول معانيها المتعلقة بمفهوم المؤسسة بمعنى أن الدولة ظهرت كإنجاز: هي مأسسة السلطة، وهو ما انبثق عنه مجموعة المؤسسات والهيئات التي تتيح لمجموع الأفراد الحق في المشاركة إدارتها، ومن هنا تغلبت فكرة الدولة على فكرة تشخيص السلطة وكانت الضامن لاستمرار مفهوم مأسسة السلطة.

فمتابعة ظاهرة السلطة في أدق تفاصيلها وجزئياتها، يخلص البحث من زعم التنظير السياسي، الذي يجعل من الدولة مجال التسلط والمجتمع مجال التحرر، إذ يكفي أن نصلح الدولة لتلغي أشكال القمع واللاتحرر، ويقترح **فوكو** فرضيات للعمل في هذا الإطار تتوقف على تحديد البؤر والعلاقات والسياقات ومجالات الصراع والرغبة والتداول والمواجهة، وهو تعامل قائم على بحث موضوع السلطة نقديا، فالسلطة ليست شيئا يحصل عليه وينتزع أو يقتسم أو شيئا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنها تمارس انطلاقا من نقاط لا حصر لها وفي خضم علاقات متحركة لا متكافئة.[1]

ويعلمنا التاريخ أن للسلطة أسس ثلاث تعاقب ظهورها ترتيبيا أدت في النهاية إلى انبثاق ظاهرة الدولة وهي:[2]

1) لقد تأسست السلطة في البداية على أساس طبيعة الجماعة، فوجود الجماعة واكتمال تكوينها، فالأمر الواقع بعد هذا التكوين هو الذي شكل السلطة، ومعنى هذا أن مصالح الأجزاء المكونة للكل قد خضعت لمصالح المجموع.

2) ثم تم البحث بعدئذ عن أساس السلطة السياسية في السلطة الشخصية، التي قامت على "حق الأمر" الذي وقف الرعايا أمامه على أنهم خاضعون، ومن ثم لم تعد الجماعة هي مصدر السلطة في هذه الحالة وإنما المصدر هو سلطة من يمثلها (السلطان).

3) ثم تم الوصول أخيرا إلى أن يكون أساس السلطة في **القانون** والقدرة والسلطة وما إلى ذلك من الاصطلاحات تجيء نتيجة خضوعها الواضح للقانون.

فالسلطة السياسية في الدولة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة هي سلطة عامة متضمنة لكافة النشاط البشري في الدولة، أصيلة ومستقلة، نابعة من الدولة ذاتها ومنبثقة من كيانها، تحتكر القوة المادية، وتتميز بانفرادها بوضع القوانين الوضعية لأزمة لتحقيق المصلحة العامة.

1 - نيكولاس بولنتزاس، **نظرية الدولة**، ترجمة: ميشيل كيلو، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2010، ص 63.

2 - أحمد وفيق، مرجع سابق، ص 194.

وتتغير **السلطة** وخياراتها وسياساتها بتغير ميزان القوى الذي يصنعها، أما **الدولة** فلا تتغير، ولا تغير ثوابتها واستراتيجياتها العليا غير القابلة للانتهاك، لأنها محط إجماع، إذ تستطيع السلطة في الدول الديمقراطية الحديثة أن تتخلى عن برنامج معين (الرعاية الاجتماعية، سياسية خفض الضرائب، زيادة أحكام الاقتصاد الحر رفع مخصصات الصحة والتعليم، التراجع عن سياسة الأجور...إلخ) فهذه وسواها يقع في دائرة الممكن السياسي التي تشتغل فيها ، أما "الدولة" فلا تستطيع أن تتخلى عن سيادتها على أرضها أو تسلم بذلك ولا تستطيع أن تتخلى عن سيادتها على رعاياها من المواطنين...لأن ذلك يقع في خانة الواجب السياسي عليها، الذي لا يمكن لأي مواطن أن يساوم في شأنه، لذلك فالمعارضة في المجتمعات الديمقراطية تكون معارضة للسلطة لا للدولة، لأن الدولة دولة الجميع، وهي الماهية السياسية للأمة، سلطة ومعارضة ورأيا عاما ومواطنين.[1]

وهي المعاني والمفاهيم التي تأخذ معنى مغايرا إذا ما تم إسقاطها على نموذج الدولة في الحالة العربية فليست "السلطة السياسية" في وجه من وجوهها تعبير عن توازنات القوى الاجتماعية والسياسية في مجتمع ما فحسب، ولا تعبيرا عن تناقضات البنى الاجتماعية فحسب، فتعريفها بهذا المقتضى وإن هو صحيح فإنه لا يلحظ من عواملها سوى العوامل المادية المباشرة (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية)، في حين أنه يتضمن ما هو في حكم التأسيسي العميق، أي العوامل الثقافية التي تتمايز تأثيراتها من دولة إلى أخرى وتتغير من خصوصية مجال سياسي إلى آخر فهي تتغير (بين ثقافة الاستبداد، والثقافة الديمقراطية).

وهي المسألة التي تزداد تعقيدا مع بروز الدولة الجديدة القطرية التي تأسست كتتويج لحركات التحرير الوطني ضد الاستعمار، وهي الدول التي عجزت في اكتساب شرعية تضاهي مشروعية الدولة القومية الجامعة على النمط الغربي التي تطمح فئات واسعة من شعوبها إلى قيامها، وقد حافظت على ظاهرة الدمج بين مفهومي "السلطة والدولة" لتنتج لنا مفهوما جديدا خاصا بهذا المجال السياسي وهو مفهوم **"الدولة/السلطة"** وهو ما ساعد على تكريس ظاهرة إعادة إنتاج "الاستبداد" الذي أخذ أشكال فردية ومؤسسة مختلفة.

فإذا كان أساس شرعية الدولة في الحالة الغربية: هي الممارسة الديمقراطية للسلطة، فإن أساس فقدان شرعية الدولة في الحالة العربية: هي الممارسة التسلطية الاستبدادية للسلطة.

فالحديث عن علاقة "الدولة" و"السلطة" في المجتمعات العربية هما وجهان لعملة واحدة، فالدولة هي أجهزة وهياكل ومؤسسات، والسلطة هي عميلة استخدام أو سوء استخدام هذه الأجهزة والهياكل والمؤسسات بواسطة النخبة المهيمنة على رأس الدولة.2

فنحن إذن أمام حالة قد لا يعمر فيها مفهوم **دولة**، إلا أنه من الممكن أن يعمر فيها مفهوم **السلطة**، وهي السلطة التي جاءت بفعل القوة، وهي في هذا تذهب من صاحبها بفعل القوة أيضا، من هذا فإن من يأتي بعدها لا يمثل استمرارية مؤسساتية أو أيديولوجية (مثلما هو حال ممارسة السلطة في الدولة الغربية)، بقدر ما

1 - عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص 26.

2 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 31.

هو إطاحة بعهد وإقامة عهد آخر تتقطع من خلاله صلة الوصل مع "الما قبل"، وهي منقطعة كذلك مع مرحلة "الما بعد".[1]

وهذا ما يفسر عجز الدولة في الحالة العربية على الحفاظ على استمرارها وبقائها ولجوئها من ثم إلى التماهي مع مفهوم السلطة وإلى مفاهيم القوة والاستبداد والتسلط في سبيل تحقيق ذلك (الاستمرار) وهو ما أصبح بمثابة المنطق المميز للدولة العربية، هذا عن طبيعة العلاقة القائمة بين الدولة والسلطة كمفهوم مدمج في الحالة العربية

ذلك أن ظاهرة الدولة أي دولة، لا يقوم لها مقام في أي مجتمع ولا ينتظم لها أمر، إن لم يستنبطها أفراد المجتمع ويتشبعون بفكرتها، فصحيح أنه من المهم أن تتوافر الدولة على شقها المادي لإثبات وجودها، لكن الأهم هو حيازتها على الفكرة المجردة والرمزية، التي تتجسد أساسا في نفوس مواطنيها، فنجاح الدولة في تكريس إدراكات إيجابية حولها في عموم مجتمعاتها هو الضامن لاستمرارها و بقائها وذلك شأن الدولة الديمقراطية الحديثة.

وهي الإدراكات التي لا يمكن لها أن تتأتى إلا من خلال إقامة حدود وفواصل حقيقية بين مفهوم الدولة والظواهر التي تتجسد في إطارها من سلطة، ومن خلال تحديد الوظائف والمهام والصلاحيات التي تناط بكل هيئة على حدى.

وهو ما يختلف عن الإدراكات المكونة لدى الأفراد في عموم المجتمعات العربية، أين تتماهى ظاهرة الدولة بشكل كلي مع السلطة، وهو ما أدى بها إلى أن تتجسد كفكرة وكمدرك في نفوس مواطنيها من خلال "البوليس، الجيش، المحاكم ، السجون...إلخ" فمتى ما وجد الفرد نفسه أمام هذه الهيئات فقط يحضر في وعيه مفهوم الدولة وهي الحالة الوحيدة التي يقع بها إدراك مضمون الدولة، لذلك بمقدار ما تمثل الدولة ضرورة حياتية، بل ووجودية في المجتمعات الحديثة (الغربية) بقد ما تمثل عبئا ثقيلا على حياة الأفراد في المجتمعات العربية، أو هي كذلك على الأقل في وعيهم.[2]

وإن هذه المدركات التي تكاد تكون واحدة لدى عموم الأفراد في المجتمعات العربية بخصوص نماذج الدولة القائمة في المجال السياسي العربي، تفسر في مجملها جزءا كبيرا من الوضع المتناقض للدولة في الحالة العربية، وهو التناقض الذي يتجسد عند هذا المستوى بحالة التماهي الحاصل بين مفهوم الدولة والسلطة والنظام السياسي، وما انجر عنها من تكريس لمفهوم **الدولة/السلطة** وليس **الدولة/المؤسسات** أو **الدولة/القيمة**، ومن منطق استبدادي وتسلطي في الحفاظ على البقاء والاستمرار.

1 - أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص62.

2 - عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص 118.

ولا تتوقف هذه التناقضات عند هذا المستوى المفاهيمي الذي تجسده الدولة كمفهوم مركب فحسب وإنما يمتد إلى مستوى طبيعة الدولة في حد ذاتها القائمة ضمن هذا المجال، والتي لا تزال غير قادرة عن الفصل في طبيعتها بين ما تقتضيه حدود الدولة المعرفة بالأمة أو ما تقتضيه حدود الدولة المعرفة بالجغرافيا.

المطلب الثاني: الدولة العربية بين حدود الأمة وحدود الجغرافيا

إن التناقضات والتشوهات التي يثبتها البحث في ظاهرة الدولة في الحالة العربية لم تقف عند حدود المفهوم فقط، وهو البحث الذي أفرز لنا مفهوما جديدا للدولة خاصا بهذا المجال السياسي وهو مفهوم **الدولة/السلطة**، الذي يزداد تأصلا في المجتمعات العربية بقدر ابتعاده من مفهوم **الدولة/الدولة** أو **الدولة/القيمة** أو **الدولة/الحرية** الذي تكرس مع نموذج الدولة الغربية، كما لم تقف عند حدود الوظائف المنوطة بها والتي انعكست في ظاهرة الاستبداد بالسلطة، بل إن هذه التشوهات طالت حدودا أخرى للدولة العربية، وهو ما يتعلق بحدود أمتها وحدود جغرافيتها، باعتبارها شرط الدولة المنقوص، وهي التشوهات التي يلخصها اليوم مشهد واقع "الدولة الوطنية" أو "الدولة القطرية" القائمة في المجال السياسي العربي، ذلك أن الدولة العربية لحد اليوم لا تزال عاجزة عن تحديد هويتها بين "دولة قائمة على حدود أمة: الدولة القومية وبين أخرى قائمة على حدود جغرافيا: الدولة الوطنية".

فلقد حددت العوامل المتعلقة بنشأة الدولة العربية الحديثة (الاستعمار والنشأة الخارجية) خصوصية مشاكلها الذاتية، وذلك لأن إقامة الدولة العربية الحديثة، ورسم حدودها الجغرافية كانت في الأغلب نتاجا للسياسة الاستعمارية للغرب الكولونيالي، وتاليا لم تتسق مع معطيات التاريخ والجغرافيا والثقافة والاجتماع.

في هذا يكمن الكثير من الأسباب والمقدمات التي جعلت منها بناءا يحتوي في ذاته، رغم ظهورها المستقل، على الكثير من المشكلات الداخلية والإقليمية، وفي مقدمتها مشكلة الاندماج الوطني والإقليمي والاجتماعي داخل الدولة الواحدة.

وهو ما كان سببا في تطور الأزمة البنيوية للدولة العربية خلال عملية بناء مؤسسات الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، سواء المؤسسات السيادية كالجيش والأمن والتمثيل الدبلوماسي، أو الخدمية كالتعليم والصحة والإسكان والإدارات المحلية، أو الإنتاجية كشركات القطاع العام والمشاريع الاقتصادية الكبرى المملوكة للدولة.[1]

أولا: المضامين النظرية للنقاش بين الدولة والأمة.

لطالما اعتبرت الأدبيات السياسية مفهوم الدولة/القومية أو الدولة/الأمة الصورة المثلى والراقية للمجتمعات السياسية، وهو الاعتبار المستقى ليس فقط من الأدبيات التنظيرية للمفهوم، وإنما مستقى أيضا من أصل التجربة التاريخية لنموذج الدولة الحديثة في نطاقها الغربي الأوروبي.

1- أشواق عباس، **أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة: مقاربة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل العقلاني**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016، ص47.

وهي الدولة التي تشكل في ظلها مفهوم الوحدة القومية في أعلى صورها، وكذا مفهوم المجتمع السياسي الحديث بمقوماته الأساسية والذي راحت فيه السلطة السياسية تتسم بصفة التنظيم القانوني، هذا إضافة إلى صفة السيادة التي مصدرها الشعب والتي راحت تلازم الدولة منذ منتصف القرن السادس عشر في الغرب.[1]

والثابت للدولة القومية ضمن سياقها الغربي، عند قيامها هو عدم اكتفائها بالعناصر المادية لوجود الدولة (إقليم، شعب، سلطة) بل مراعاتها أكثر من ذلك لخاصية "التجانس القومي" ضمن تجمعاتها البشرية وهو التجانس الذي كان له الفضل في شعور أفراد هذه التجمعات البشرية بوحدة الانتماء ووحدة المصالح ليشكل بذلك هذا العامل إحدى أهم ضمانات استمرارها وبقائها.

وتتلخص معاني التجانس القومي في مفهوم "الأمة" وذلك على اعتبارها الهدف الواجب البلوغ من قبل جميع الدول، وهو المفهوم أثيرت حوله عديد الأدبيات النظرية من القرن الثالث عشر، وقد اشتغلت هذه الأدبيات على تساؤل محوري مفاده: ما هي الأمة؟ وقد عرفت المجهودات الفكرية والبحثية الساعية للإجابة عن هذا السؤال عديد التعديلات والإضافات وذلك تماشيا والتطورات التي كان يشهدها نموذج الدولة الغربية، وهو ما استمر إلى غاية يومنا هذا.

وقد اقتصر المفهوم في بداياته -القرن الثالث عشر- على معاني اجتماع مجموعة من الأفراد على أرض معينة، يشترط فيها انحدارها من جماعات ذات أصل مشترك مندمجة جغرافيا بعلاقات الجوار وثقافيا عن طريق اللغة والتقاليد المشتركة.[2]

من هنا تم النظر إلى الدولة على اعتبار أنها الشخص المعنوي الذي يمثل الأمة وهو المفهوم الذي ساد طويلا في الأدبيات التنظيرية لموضوع الدولة على اعتبار أن الأمة هي الجماعة البشرية التي تجمعها روابط عديدة من الدم اللغة، العقيدة، السلالة، الثقافة، الروابط المشتركة الأخرى، وهي المرحلة المتطورة والحديثة للنظام القبلي.[3]

وقد تم التراجع عن هذا المفهوم الكلاسيكي للأمة في سياقات تاريخية لاحقة، نتيجة الأحداث التي شهدتها القارة الأوروبية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث أصبح بإمكان الأمة أن تحقق تجانسها بخلاف هذه الروابط المشتركة، من خلال تركيبها الأخلاقي والاجتماعي الذي قد يرتبط بمجموعة مشتركة من المشاعر تجاه وحدة التاريخ، وحدة البيئة، وحدة النمط الحياتي...الخ.

وهكذا تم التحول عن الاستعمال الكلاسيكي لمفهوم الأمة (المفهوم الإثني، العرقي) والاستعاضة عنه بمفهوم آخر حديث (مفهوم معنوي مجرد)، وقد أخذ هذا المفهوم في الاتساع بشكل أوضح وأكبر مع الثورتين الفرنسية والأمريكية، أين أخذ المصطلح كل حمولته السياسية، أي عندما تشكل الشعب كجسم سياسي وتطلع إلى السيادة باعتباره أمة.

1 - هشام محمود الأقداحي، مرجع سابق، ص 63.

2 - يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص 44.

3 - جمال الدين محمد محمود، **الدولة الإسلامية المعاصرة: الفكرة والتطبيق**، دار الكتاب المصري، ط1، القاهرة، 1992، ص20.

ومن هنا ساد وعم تطبيق نظام الدولة على الجماعات الكبيرة من البشر، وأصبح من الطبيعي القول بأن الدولة تفترض شعبا، ووجود هذا الأخير هو بالدرجة الأولى واقع طبيعي لا دخل لإرادة أفراده فيه، ومنه ليس المهم هو وجود الشعب بل المهم هو الشكل الذي يوجد عليه هذا الشعب، أي العلاقات التي تربط أفراده فيما بينهم والأهداف التي يسعون إلى تحقيقها وكذا مدى تبعيتهم للسلطة التي تحكمهم، وهكذا تحول الواقع الطبيعي الذي هو جماعة من البشر إلى مجموعة من الخصائص التي يتميز بها هذا الشعب دون الآخر، وليس هذا التحول معطى عرضيا، وإنما هو نتيجة الجهد الذي تقوم به الجماعة ذاتها.

ويلخص هذا الجدل النظري القائم حول تحديد مفهوم **الأمة** رأي **يورغان هابرماس *Hubermass*** الذي يميز في هذا الإطار بين مدلولين للأمة: مدلول قديم وآخر حديث، فالمدلول القديم يعرف الأمة عل أنها "تجمع ما قبل سياسي ***Prepolitique*** لجماعة تشترك عرقيا و دينيا ولغويا وفي التقاليد، أما المدلول الحديث فيؤرخ له ابتداءا من الثورة الفرنسية أين أخذت الأمة طابعا مدنيا، وأصبحت تشير إلى جماعة منتظمة سياسيا، أي هي تجمع للمواطنين الذين يمثلون مصدرا للسيادة السياسية المؤسسة على الحقوق المدنية الديمقراطية وبهذا انفصلت الأمة عن مدلولها الإثني.[1]

غير أن الإشكاليات التي طرحت في هذا الإطار قد تعلقت أساسا بنوعية العلاقة بين هذين المفهومين (الدولة والأمة) وعن أسبقية أيهما عن الآخر، وعن أيهما سبب في وجود الآخر.

ومن هنا بدأ التداخل بين مفهوم الدولة مع مفهوم الأمة ذلك أن هذا المفهوم قد ذاع وانتشر بشكل متوازي مع مفهوم الدولة الحديثة، بل أن التبرير الأساسي الذي قام عليه وجود الدولة في أوروبا هو أن تكون دولة/أمة ***Srate Nation*** أو دولة قومية ***Nation – State*** (الدولة-الأمة : الدولة القومية) وهذا التداخل هو ما أدى في كثير من الحالات إلى إحداث نوع من الخلط بين المفهومين (الدولة والأمة)، إلا أن الواقع يقيد بغير ذلك، فالأمة غير الدولة والدولة غير الأمة، و الفارق كبير بينهما.

ذلك أن الأمة مفهوم سابق تاريخيا وسوسيولوجيا من وجود الدولة، وإذا كانت الأمة شرط لقيام الدولة حسب ما أملته التجربة التاريخية الغربية، فإن الدولة ليست شرط لظهور وقيام الأمم، وقد ثبت تاريخيا أن الدول تقوم وتنهار لكن الأمم عادة أكثر دواما واستمرار، فالأمة تختلف عن الدولة في أنها كان حي يمارس حياته وليست جهاز، وهي قادرة على ضمان استمرارها بالاستغناء عن جهاز الدولة هذا.

رغم تعدد الآراء السابقة حول هذين المفهومين الدولة في مقابل الأمة، وحول أسبقية أيهما على الآخر وحول ما إذا ما كانت الأمة هي السبب في قيام الدولة أم أن جهود الدولة عبر مراحلها المختلفة هو الذي شكل وكرس مفهوم الأمة؟ فإن هذه الجدليات لا تزال قائمة إلى غاية يومنا هذا، وإن تم الفصل بينها لصالح مجالات سياسية غربية، فإنها لا تزال تندرج ضمن المسائل العالقة في المجال السياسي العربي، ذلك أن الفارق

1 - السعيد ملاح، مرجع سابق، ص 180.

الكبير في النتائج والوضع الذي وصلت إليه الدولة الغربية في مقابل الدولة العربية فيما يخص تكريس مفهوم الأمة، قد كان متوقفا أساسا على الفاعلين السياسيين الذين كانوا سببا في تشكل مفهوم الدولة أو الأمة.

ورغم هذه الاختلافات التي تبديها الثقافات النظرية بين المفهومين، إلا أنه من الناحية الواقعية يبقى مفهوم الأمة على صلة وثيقة بمفهوم الدولة، وذلك من خلال المفهوم الوسيط الذي يتخللها والمتمثل في"مفهوم المواطنة" فالدولة هي المؤسسة الوحيدة القادرة على المحافظة على مكتسبات الأمة ومكوناتها، وذلك من خلال التمكين الحقوقي لأفرادها، و من ثم نجاحها في اكتساب إدراكات ايجابية حولها في نفوس مواطنيها، والتي تضمن بها هي في المقابل سندا لاستمرارها وبقائها.

والحديث هنا عن الدولة الغربية، التي استطاعت أن تنجح في تكريس هذا النمط من الدولة.

ثانيا: الدولة/الأمة كنموذج غربي للمحاكاة في السياق العربي.

لا شك في أن منتج مسار نموذج الدولة/الأمة بشقيه سواء الذي قام على مفهوم القومية أو الآخر الذي قام على مفهوم المواطنة، هو نموذج نتاج الخبرة الغربية الأوروبية بامتياز، وذلك على اعتبار أن الدولة/الأمة كأصل تاريخي قد أثبت نجاحه ضمن سياق التجربة الأوربية.

فقد ارتبطت صورة الدولة الحديثة منذ القرن التاسع عشر في الغرب بمفهوم الدولة/الأمة أو الدولة/القومية، إذ لم تعد الدول الغربية المتقدمة تعني في الاصطلاح ما كانت تعنيه في الفلسفات الغربية التقليدية، فقد تم تجاوز تلك القواعد القائمة على ضرورة الجمع بين الأمة الواحدة كاملة والوحدة السياسية الواحدة وعدم توزع الأمة بين عديد الأمم وعدم إمكانية الدولة الواحدة بجمع بين عدد من القوميات، فخلافا لذلك أصبح مفهوم الدولة/الأمة قائما على عامل التجانس الذي تلخصه رغبة العنصر البشري في الحياة الجماعية وهو ما يهيئ للوحدة الوطنية.[1]

والثابت أن هذا النموذج من الدولة أنه لم يأت من فراغ بل أنه كان نتاج نضالات طويلة وتضحيات جسام، فالدولة/الأمة التي قامت في الأقطار الأوروبية، سواء على أساس وحدة الأرض أم على أساس الإرادة المشتركة قد قامت لتحل محل إمبراطوريات طالما تسلطت واستبدت بشعوبها، وهي الإمبراطوريات التي استطاعت الشعوب الأوربية من خلال وحداتها القومية أن تزيلها للأبد خلال القرن التاسع عشر.

فقد كان بروز مفهوم الدولة/الأمة في أوروبا تاريخيا بمثابة إعلان عن نهاية عصور الاستبداد والملكيات المطلقة، وإيذانا بفصل مفهوم الدولة عل الملوك والتي وضعت الأمة مكانها، و من هنا ساد الاعتقاد بأن الأمة هي التي تكوِن الدولة باعتبارها صاحبة السلطة والسيادة، وقد أصبحت الأمة ركنا من أركانها.

وحسب **يورغان هابرماس** فإن هذا المسار الطويل الذي مرت به الدولة/الأمة -وهو المسار الذي يلخص مراحل تطور الدولة/الأمة في أوروبا-في فظاءاتها الأصلية الأوروبية يمكن تلخيصه فيما يلي:[2]

1 - هشام محمود الأقداحي، مرجع سابق، ص55.

2 - يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص ص73- 75.

1) إن مفهوم الدولة/الأمة يجد أساسه المفهومي في العلاقة بين شكلين من أشكال الاجتماع البشري هما الدولة باعتبارها بناء سياسي قانوني والأمة من حيث هي شعور بالانتماء إلى جماعة ذات أصل مشترك.

2) إن الدولة حسب **هابرماس** هي التي كانت سابقة في الوجود في هذه العلاقة (الدولة – الأمة) بل إنها حسب رأيه دائما هي التي كانت وآراء تعزيز هذا الشكل من الانتماء الوجداني بين أفراد شعوبها (المواطنة) وذلك عن طريق إجراءات إدارية عسكرية رمزية متعددة.

3) لم يكن بإمكان الدولة/الأمة كشكل تنظيم سياسي فعال أن تستمر في الوجود أمام التحديات العديدة التي واجهتها، لولا التحولات التي صلحت مسارها في القرون التي تلت ارتباط الدولة بالأمة، والتي تعتبر بمعنى إعادة نظر تصحيحية لنمط التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كانت تعتمده في كل فترة، بمعنى التنازلات التي قدمها هذا النمط من الدولة.

فقد عرفت الدولة/الأمة في أوروبا:

أولا: انتقالا من مفهوم الدولة التسلطية إلى دولة القانون، أي أنها تحولت من كيان لا يعترف إلا بقوانينه الخاصة إلى طرف فاعل من بين أطراف متعددة في ممارسة السلطة التنظيمية، غير أن هذا الانتقال لم يكن وحده كاف لتعزيز مفهوم الشرعية ومنه الاستمرارية للدولة/الأمة، فجاءت المرحلة الثانية.

ثانيا: الانتقال من دولة القانون إلى الدولة الديمقراطية التي تضمن الحقوق السياسية لكل فاعل، شريك سياسي، وإذا كانت هذه الحقوق السياسية أساسية إلا أنها لم تكن كافية وحدها أيضا لتعزيز صفة المواطنة على جميع أعضاء الجماعة السياسية، ذلك أنها إذا كانت تساوي بين الأفراد قانونيا فإنها لم تستطع أن تكفل لهم "العدالة الاجتماعية" التي تعزز من خلالها الرباط الاجتماعي، وهو ما أدى إلى الانتقال لـــ:

ثالثا: الانتقال إلى نمط دولة الرعاية التي كانت بإمكانها تعزيز الرباط الاجتماعي (الاندماج و التضامن) و من ثم تحقيق قيمة العدالة، حيث عملت هذه الدولة الاجتماعية على تحقيق هذه القيم على أرض الواقع لتشكل بذلك الشكل المعاصر للدولة/الأمة ***L'état Providence'***

وبقدر ما كانت هذه التحولات [الدولة – الأمة] مكلفة وممتدة في الزمان بقدر ما منحت مصداقية ورواج لهذا الشكل السياسي الذي استطاع أن يضمن في نفس الوقت "الحرية، المساواة، العدالة الأمر الذي هيأ لانتشاره الواسع في جميع أرجاء المعمورة كنمط تنظيم مطلق باعتباره النموذج الأمثل لتنظيم حياة الناس في الجماعة.

ما يستنتج كدرس نظري من واقع التجربة التاريخية الغربية في مسار الدولة/ الأمة أن الأدبيات السياسية الغربية حول هذا الموضوع قد ميزت بشكل واضح بين تصورين للأمة، كلاهما لا ينطبق على الدولة في الحالة العربية التي عجزت في تطبيق كلا المفهومين في سعيها لمحاكاة وتطبيق نموذج الدولة/الأمة حيث نجد:[1]

1 - يورغان هابرماس، نفس المرجع السابق، ص ص 47-51.

1) التصور الأول للأمة: وهو التصور الذي يحددها على أنها تجمع بشري، عرقي، ثقافي، قبل سياسي ***Pré politique***، بمعنى أنها تجمع قائم على صفات موضوعية معينة مثل الأصل، القرابة، اللغة، الدين، التاريخ...إلخ وقد ساد هذا التصور بشكل كبير خلال القرن الثامن عشر، وتؤكد هذه المقاربة على أسبقية الأمة على الدولة من حيث الوجود، بل إنها ترجع وجود الدولة إلى رغبة أفراد الأمة في الانتظام في شكل سياسي، أي أن الدولة لا يمكن أن تكون إلا نتيجة.

وقد تم النظر إلى الانتماء القومي ضمن هذه المقاربة نظرة يحددها حق الدم، الذي يعتبر الأفراد غير المنتمين عرقيا وثقافيا إلى المجموعة الأم، كمواطنين من الدرجة الثانية، ولقد كان لهذه النظرة تاريخيا دور كبير في بعث الشعور القومي عند عديد الدول الأوربية -الألمان والإيطاليين- بهدف بناء الدولة الموحدة.

نقد: هذا التصور العضوي للجماعة الوطنية (الأمة) والذي نجح واقعيا في إرساء مفهوم الدولة الوطنية الموحدة في كثير من الدولة الأوربية، قد أصبح متجاوزا من خلال ما يثيره من مفارقات مع ما أفرزته التطورات السياسية التي عرفتها الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر، حيث أنه أصبح لا يتماشى والمقتضيات الأساسية التي فرضها النظام الديمقراطي كالمساواة بين المواطنين في الحقوق المدنية والسياسية وكذا الحرية في استعمال اللغة وممارسة المعتقد.

2) التصور الثاني للأمة: وهو التصور الذي يحدد مفهوم الأمة بالمواطنة وليس بالأصل الواحد، وهو التصور الذي جاء كتجاوز للتصور الإثني للأمة (التصور الأول) ذلك أنه يحل الروابط القانونية محل الروابط التقليدية الأصل، الدين، الثقافة، التاريخ، فهو تصور مدني للأمة.

ويرجع هذا التصور إلى الانقلاب المفاهيمي الذي أحدثته الثورة الفرنسية والأمريكية، بحيث أصبحت الأمة في مصدر السيادة الدولية، وبالتالي حلت " جماعة الإرادة الديمقراطية" محل "التناسق الإثني الثقافي"، وبالتالي تحرر مفهوم الأمة من واقعه "القبل سياسي" ليصبح الخاصية المشكلة للهوية السياسية لمواطني الجماعة الديمقراطية.

وتنسب الصياغة النظرية لهذا التصور للأمة (الأمة/الموطنة) إلى الفيلسوف الفرنسي **جوزيف أرنست رينان *Joseph Ernest Renan*** من خلال كتابة "ما هي الأمة" والذي يتناول فيه الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر في الجماعة البشرية كي تستحق اسم الأمة، فبالإضافة إلى الشروط الموضوعية السابقة للانتماء، يعتقد **رينان** أن هناك شرطا أساسيا يتعلق بالرغبة في الانتماء و العيش المشترك "إن وجود الأمة هو اختيار دائم"، أي حق اختيار الأفراد الحر في التعايش مجتمعين وحقهم في تقرير مصيرهم السياسي بكل حرية.

ويختلف هذا التصور المدني للأمة عن التصور الإثني السابق، كونه ينظر إلى الأمة باعتبارها "جماعة سياسية" بالدرجة الأولى ويبرز دور الدولة ضمن هذا التصور كعامل أساسي في تكوين الأمة من خلال توفير شروط الاندماج الاجتماعي للأفراد، وهو الدور الذي يرتكز على التعبئة السياسية للأفراد المنتمية لها والمختلفين

بعضهم على بعض من حيث الأصول والثقافات وهو ما حدث في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية بعد الثورة نتيجة عمل سياسي مكثف الهدف منه بناء و تقوية الهوية الجماعية لتجاوز قوة الولاءات القبلية والعائلية.

فإذا كان حق الدم هو الذي يحدد الانتماء في التصور الإثني للأمة، فإن حق الأرض أو الجغرافيا هو الذي يحدد الانتماء والمواطنة في التصور المدني للأمة، وهو حق يهيئ الشروط القانونية لاندماج الغرباء بمنحهم الجنسية لمجرد استيطانهم.

إن وعي الشعب بهذه الرمزية الثقافية يؤدي بسكان الإقليم الواحد إلى الشعور بالتضامن، ولذلك يؤكد هابر ماس أن هذا البناء الرمزي للشعب هو وحده الذي كان ضامنا لتحول الدولة الحديثة إلى الدولة/الأمة.

وقد حاز هذا التوجه الأخير (التصور الثاني للأمة) الكثير من الواقعية، فالأمم الحالية هي أمم مواطنين، وعلاقات الأفراد بدولهم هي مجرد علاقات قانونية تنشأ بمجرد اكتساب الجنسية.[1]

إن مفهوم الولاء الذي تحوزه الدولة المعاصرة اليوم من مواطنيها، هو ولاء وليد مفهوم المواطنة الدستورية وليس ولاء وليد انتماءات قومية.

وهو المفهوم الذي كان سببا في تحقيق عديد المكتسبات وعلى صعيدي الدولة والمجتمع، وذلك من خلال المكتسبات التي جناها الأفراد من جراء التمكين الحقوقي لهم في عديد الأصعدة والميادين السياسية، الاقتصادية الاجتماعية، الثقافية أين ضمنت الدولة تحقيق أهم أهدافها وهو كسب شرعية تضمن من خلالها استمرارها و بقائها.

وهكذا اندرج مفهوم "الدولة/الأمة" في سياقه الغربي ضمن النموذج الأقوى الذي يسمى المجتمع، وقد جاء ذلك في مقابل وجود أنماط أخرى للدولة لا تنبو عنه فحسب (تتجاوز مجتمعاتها)، بل تجتهد من أجل تطويع مظاهر المجتمع كلها لبناء سلطتها الخاصة (الدولة العربية)[2]

وهي المكتسبات التي جعلت من هذا النموذج للدولة نموذجا قابلا للتحول، باعتباره المرجعية واجبة الاستفادة من قبل جميع شعوب وأمم العالم، أين تم تصدير مفهوم الدولة/الأمة، باعتباره الإنجاز الأكبر لتاريخ الحضارة الغربية الأوربية، وهو ما أدى إلى انتشاره في كافة بقاع العالم.

وقد كانت بدية ذلك من الإمبراطورية العثمانية التي تفككت ضمن هذا المنطق مما أفضى إلى ظهور تركيا الكمالية الحديثة، ثم من بعدها 'الحركات التحررية في الستينات من القرن التاسع عشر التي اتخذت من المفاهيم السياسية للمحتل الأوروبي نموذجا لدولها الفتية، فقامت بذلك أغلب دول مجتمعات العالم الثالث والتي تتدرج دول المجال السياسي العربي من ضمنها على محاكاة هذا النموذج (الدولة، الأمة) و بالتالي بات النظام الدولي انعكاسا لسيطرة نموذج الدولة/الأمة على العلاقات الدولية.

1 - السعيد ملاح، مرجع سابق، ص80.

2 - آلان تورين، مرجع سابق، ص 109.

وقد تم الاحتكام لهذا النموذج الغربي للدولة (الدولة/الأمة) دون ارتكاز على أساس تاريخي، وخاصة في المجتمعات العربية التي ظلت تطمح إلى تحقيق تكامل قومي بين جميع الفئات المكونة للمجتمع، ولكن دون أن تحوز الشروط المسبقة لذلك أي دون أن يكون لها التنظيم الإداري الضروري والموارد الاقتصادية الكفيلة لتحقيق ذلك الهدف (طموح قوي في مقابل دولة ضعيفة).

فلقد تم اعتماد نمط اندماج قهري لشعوب المجتمعات العربية يتجاهل الفوارق العرفية والدينية، وكان من نتيجة ذلك أن تعاني عديد هذه الدول الجديدة نزاعات داخلية حادة قد تصل إلى حدود الحروب الأهلية.

يقول **هابرماس** في تشخيصه لهذا الوضع أنه بعد الحرب العالمية الثانية قد نشأ جيل ثالث من الدولة الأمة نتيجة المسار التحرري في دول العالم الثالث وهو الجيل الذي لم يجد نفسه بعد، وقد اكتسبت هذه الدول المؤسسة في إطار الحدود التي ورثتها عن الاستعمار سيادة قبل أن تتجذر أشكال التنظيم الدولتي ***étatique*** المستوردة، في جوهر أمة تتعالى على حدود القبلية".[1]

ولقد أكد على هذه الفرضية الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي **برتراند بادي *Bertrand Badie*** من خلال كتابيه "الدولة المستوردة" وكتاب "سوسيولوجيا الدولة" فهو يرى بأن "الدولة مثل أي نموذج آخر للتنظيم السياسي، أو أي إنتاج فكري، قد انتشرت فيما وراء الحدود المرتبطة بالمجتمعات التي أبدعتها".

ويركز على وجه الخصوص على علاقة الاستمرارية بين النظم القديمة للسلطة والبنى الدولتية المعاصرة فبالنسبة إليه تختلط الأشكال المؤسساتية المستوردة بالتقاليد والثقافة السياسية المحلية، ومنه تعمل وفق قواعد تختلف عن قواعدها الأصلية.

وفي كل الأحوال ليس هناك من شك في أن مسار إنهاء الاستعمار الذي عرفته المجتمعات العربية قد كان سببا رئيسيا في ظهورها وكان له الدور الأساسي في ضمان فعالية التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

ورغم سيادة نموذج الدولة/الأمة في غالبية أرجاء المعمورة باعتباره النموذج الأمثل واجب الاقتداء، وهو ما لم يستثنى المجال السياسي العربي منه، أين قامت دوله أيضا على منطق المحاكاة للنمط الغربي للدولة، إلا أن إجراء مستويات معينة من المقارنة بين هذا المسار الذي عرفته الدولة الغربية في سبيل بلوغها لنموذج الدولة/الأمة، والمسار الذي أخذته تجربة ذات النمط من الدولة في الحالة العربية.

تفيد بكبير الاختلاف والتمايز بين المسارين، أكثر من ذلك تفتح مجالا جديدا للخصوصية العربية في تجربتها مع الدولة، فاستقراء تاريخ التجربة عربيا أن الفكرة القومية كمنطق للدولة قد ظهرت في الأقطار العربية كتعبير عن الرغبة في الاستقلال عن الترك (الإمبراطورية العثمانية) وعندما انهزمت هذه الأخيرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، و وزعت ممتلكاتها العربية بين إمبراطوريتين استعماريتين " انجلترا وفرنسا"، فتحولت فكرة "القومية العربية" أو نموذج/الدولة الأمة إلى حركات وطنية استقلالية، و عندما نالت الأقطار العربية استقلالها لم يحدث ذلك في أعقاب انهيار الإمبراطوريات التي كانت تحكمها كما حدث في أوروبا، بل كان

1 - يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص 71.

استقلال الدول العربية عبارة عن إعادة ترتيب للعلاقات التي ربطتها بها الدول الأوروبية التي لم تسقط و لم تضعف كما كان متوقعا بل زادت من قوتها من خلال تطويرها لأساليب فرض نفوذها.

فإذا كانت الدولة/الأمة قد قامت في أوروبا بعيدا عن تدخل أي عامل خارجي معرقل، فإن نموذج الدولة/الأمة العربية قد بقيت مشروعا معاقا بسبب استمرار النفوذ الخارجي الامبريالي وإذا تعمقنا في المقارنة بين الأنساق الغربية والعربية، فإننا نقول أنه بينما حلت الدولة/الأمة في أوروبا مشاكلها الداخلية بالتوسع فيما وراء البحار، ظل نموذج الدولة/الأمة مشروعا يجهض باستمرار لأسباب ليس أقلها تأثيرا تدخل دول ما وراء البحار،[1] (الدول الأوروبية الاستعمارية).

وهكذا تفرز الحالة العربية افتراضات جديدة لمفهوم "الدولة/الأمة"، نابعة من خصوصيتها الثقافية والتاريخية متجاوزة منطق" الدولة/الأمة" الذي حكم القارة الأوربية والذي استطاع أن ينجح في عديد المجالات السياسية الأخرى غيرها باستثناء الدولة في الحالة العربية.

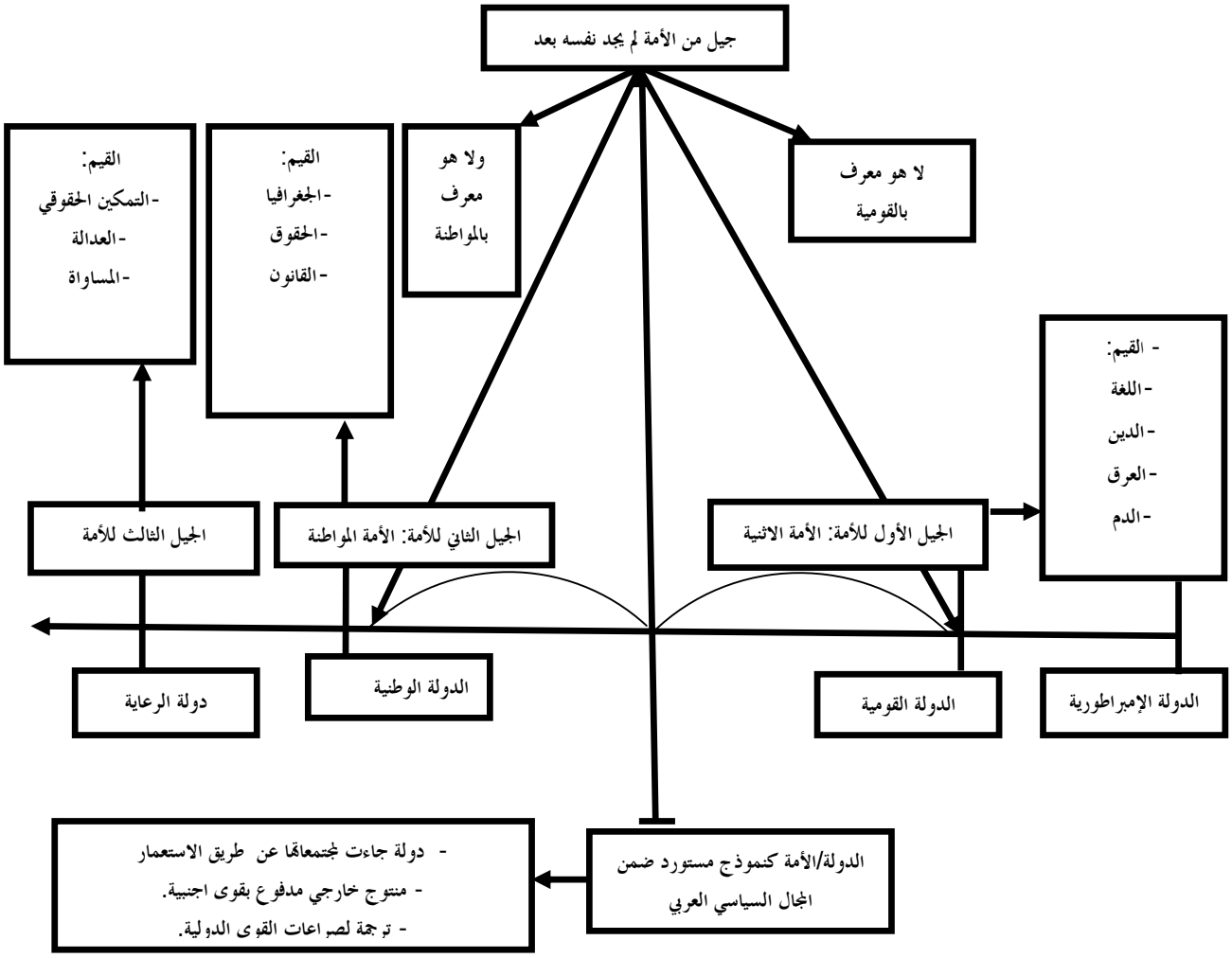
فقد فند نموذج الدولة/الأمة في الحالة العربية جميع الافتراضات السابقة القائمة على إمكانية تحقيق مفهوم الدولة/الأمة ضمن مساريه،سواءا عن طريق القومية (الأمة سابقة للدولة) نموذج الدولة في أوروبا، أو عن طريق المواطنة (الدولة سابقة للأمة) نموذج الدولة في أمريكا.

وهي الافتراضات التي أكدت أنه " قد توجد أمة واحدة: الأمة العربية، تربط بين أفرادها كل عناصر الوحدة المادية والروحية، ولكن مع ذلك تعجز عن تحولها إلى دولة/أمة، وأكثر من ذلك تستمر في ظل توزعها على دول عديدة ومختلفة" وهو الافتراض المستقى من واقع حال الدولة في المجال السياسي العربية اليوم.

وهي الدولة التي تحوز ضمن هذا المنطق التفسيري عديد التشوهات وذلك منذ البدايات الأولى لنشأتها التي حسمت من خلالها خيارها في الاقتداء بالنموذج الغربي للدولة الذي كان بمثابة الخيار المفروض أكثر منه خيارا مختارا عن وعي ورغبة وإرادة مجتمعية حقيقية نابعة من الأصل التاريخي والحضاري لهذه الدولة وهو ما يفسر بقاء نموذج الدولة/الأمة الذي احتذت به بمثابة المشروع المعلق إلى غاية يومنا هذا.

1 - محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية، العروبة والإسلام...والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2006، ص ص 12- 13.

الشكل رقم (11): يوضح تطور مسار الدولة/الأمة كأصل تاريخي ضمن الدولة الغربية وكواقع مستورد ومفروض ضمن نموذج الدولة العربية.



المصدر: من إعداد الباحث.

ثالثا: التشوهات الحاصلة على نموذج الدولة العربية.

1. الاستعمار وميلاد الدولة:

رغم تعدد تسميات الدول العربية التي قامت في أعقاب الاحتلال الكولونيالي بين قطرية، إقليمية وطنية دويلات ...إلخ، إلا أن الأكيد هو أن هذا النموذج من الدولة لا يتوافق ونموذج "الدولة/الأمة" أي الدولة التي تتطابق جغرافيتها السياسية والسيادية مع جغرافيتها البشرية وهو المشهد الواضح المعالم في المجتمعات الغربية.

وليست تلك حال الدول التي قامت في المجال السياسي العربي، وذلك نتيجة الهندسة السياسية الاستعمارية التي رسمت لها الحدود على مقاس مصالح الاستعمار وعلى حدود عصبيات محلية صغيرة.[1]

فعلى العكس من التجربة الأوروبية التي كانت نشأة الدولة الحديثة فيها انعكاسا لرغبة قوى اجتماعية محلية في أن تقيم كيان يسمح لها بفرض سيطرتها على مجتمعاتها، كان قيام غالبية الدول في المجال السياسي العربي

1 - عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص133.

ترجمة لصراعات القوى الدولية وتنافسها على تقسيم هذا المجال بناءا على ما تقتضيه مصالحها الإستراتيجية ودون مراعاة لأدنى معطيات هذه المجتمعات.

فالثابت للدولة في المجال السياسي العربي أنها قد جاءت إلى مجتمعاتها عن طريق الاستعمار، ذلك أنها ولدت كمنتوج خارجي مدفوع بقوى أجنبية رأت في قيام هذا النمط من الدول ضمانا لمصالحها ولاستمرار نفوذها في هذه المجالات.

ومشكلة هذا الكيان السياسي اليوم، ليست عائدة لما تفسره بعض الطروحات الغربية إلى عدم قدرة هذه المجتمعات على استيعاب مفاهيم المواطنة والمساواة و احترام القواعد والقوانين الوضعية، ولكن المشكلة الرئيسية حسب الأستاذ "حمزة علوي" الذي تندرج أطروحاته ضمن المراجعات الجادة لمؤسسة الدولة في العالم الثالث تكمن في أن هذا النمط من الدولة لم يتأسس في هذه المجتمعات عن طريق برجوازية وطنية محلية كما حدث في أوروبا، و إنما تأسست عن طريق برجوازيه استعمارية أجنبية.

فالدولة ضمن هذه المجالات كانت عبارة عن أجهزة بيروقراطية-مدنية-عسكرية متضخمة خلقها الاستعمار لخدمة أغراضه ومصالحه ولا علاقة لها بمصالح الجماعات الوطنية المحلية، وبالتالي ظلت هذه الأجهزة تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية عن القوى الاجتماعية والاقتصادية المحلية، ولما حلت مرحلة الاستقلال و رثت النخبة الوطنية هذه الأجهزة، وسرعان ما تحولت هذه النخب نفسها إلى أوليقارشيات بيرو/عسكرية.[1]

إذ تعتبر الدول العربية في صورتها الغالبة منتوجا للإرث الإمبريالي، سواء كان ذلك من ناحية جغرافيتها وحدودها، أو من ناحية آليات إدارتها للحكم (التسلط/الاستبداد كآلية لإدارة السلطة) ونمط علاقتها بمواطنيها " فدولة الاستقلال" في المجال السياسي العربي لم ترث عن الاستعمار الهياكل والمؤسسات الممثلة أساسا في جهاز الدولة، بل ورثت عنها أكثر من ذلك أسلوب إدارة الحكم ونمط العلاقة بالمحكومين، فقد حافظت "الدولة العربية" على ذات الأجهزة الموروثة من الحقبة الاستعمارية، كما حافظت على العلاقة ذاتها بالمجتمع، وهي في مجملها علاقة انفصالية وعمودية تهدف إلى احتواء المجتمع وضبطه بصورة فوقية.[2]

ولقد أصبح من الثابت اليوم أن الحدود الجغرافية التي تفصل بين الدول العربية لم تخضع لأي اعتبارات ثقافية أو عرقية أو إثنية، ولا حتى طبيعية، فلقد قامت كنتيجة لسياسات استعمارية متوافقة أساسا مصالحها الإستراتيجية أو مع مصالح قوى قبلية أو جهوية أو فئوية دون أخرى داخل الدولة العربية وبيان ذلك أن ترسيم الحدود بين جميع الدول العربية قد احتكم لخرائط استعمارية بالأساس، وكثيرا ما تمت العودة في حال الخلاف حول مناطق بعض الأقاليم المتنازع في تبعيتها لدولة دون أخرى، إلى الوثائق الاستعمارية، أو ربما إلى وثائق تركية الموروثة عن الإمبراطورية العثمانية، من أجل حل هذه المسائل.

1 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 72.

2 - علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص86.

وقد تم تأكيد ترسيم ما خطه الاستعمار من حدود للدولة العربية من خلال التزامها بميثاق "جامعة الدول العربية الصادر عام 1945" الذي لم يترك المجال لأية محاولة لإعادة النظر في مسألة هذه الكيانات السياسية وحدودها الجغرافية، بتنصيصه عل أن الجامعة تحرص على دعم الروابط بين الدول العربية وتوطيدها، علا أساس مبدأ احترام استقلال تلك الدول وسيادتها"، وقد تم تأكيد هذا المبدأ، بانضمام جميع الدول العربية لمنظمة الأمم المتحدة التي أقر قانونها سيادة كل دولة عضوة فيها.[1]

ونشير هنا إلى أن الدولة المقصود دراستها هي الدولة الحديثة التكوين، والتي لا يتجاوز عمرها حسب الأستاذ **عبد الإله بلقزيز** ولا يزيد عن ثلاثة أو أربعة قرون في أوروبا مع الأخرى بالاعتبار التشكل التدرجي لها حتى أواخر القرن التاسع عشر أما عمرها العربي فلا يزيد عل بضعة أجيال (عقود).

وتكفي هذه الملاحظات لتأكيد فكرة رئيسية مفادها أن الحدود الفاصلة بين الدول العربية اليوم قد أملتها اعتبارات سياسية صرفة، لذلك هي لا تخلو من الاعتباطية، طالما أنها لم تراعي لا الثقافة ولا العنصر البشري ولا الطبيعة في تبريرها لوجود هذه الحدود، كما هي عليه، و لا شك في أن وعي الدول العربية بهذه النقيصة هو الذي دفعها إلى القبول بما رسم لها من حدود، وهو الأمر الذي يفسر قلة الصراعات والنزاعات دول الاستحقاقات الترابية فيما بينها.[2]

وهكذا حملت الدولة العربية الحديثة منذ نشأتها جذور أزمتها من فواعل تاريخها المتمثلة أساسا في عملية التجزئة الاستعمارية التي جرت مطلع القرن العشرين هذا من جهة مفهوم، ومن جهة أخرى من جراء عملية الانتقال المشوهة والمتعثرة من واقع الاجتماع العصبوي والدولة التسلطية (السلطانية) إلى مفهوم " الاجتماع الوطني" والدولة القطرية (الوطنية).

ومن هنا أصبح الأغلب الأعم من الدول العربية يعاني فقدانا "الشرعية" في الوجود نتيجة شروط التكوين هذه، وهو ما أدى إلى فقدانها منذ البدايات الأولى لنشأتها لرضا مواطنيها عنها.

ذلك أن تكوين "جهاز الدولة" في الفترة الممتدة لما بعد الاستقلال قد كان يعكس أولويات الدولة **الاستعمارية** وليس حاجات السكان المحليين، وهي الأولويات التي تطورت ضمن سياقها التاريخ ليصبح اهتمام الدولة الرئيسي هو الحفاظ على سيطرتها على الإقليم الذي خرجت به من تنافسها مع القوى الاستعمارية الأخرى، وهكذا ورثت دولة ما بعد الاستعمار قدرة كبيرة على فرض إرادتها على كل المواطنين، من خلال آليات القهر والتسلط والاستبداد، و قدرة محدودة عل اكتساب الشرعية بينهم القائمة على التمكين الحقوقي لهم، وهو الواقع الذي لا يزال حاضرا في معظم الدول العربية حتى الآن، إذ لا يزال هذا النمط من الدولة قائما على انعدام التوازن بين قدرة الدولة القهرية وقدرتها على أن يكون لها مردود ايجابي على حياة مواطنيها.[3]

1 - أحمد عوض الرحمون وآخرون، **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص88.

2 - نفس المرجع، ص89.

3 - عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص104.

ويقترح في هذا الإطار المفكر العربي **برهان غليون** لهذا النمط من الدولة مصطلح **الدولة التابعة** والقصد بالدولة التابعة أنها تفتقر إلى الاستقلالية الدنيا التي تسمح لها بأن تؤثر بصورة ايجابية في الحياة السياسية والاجتماعية بدل أن تكون الأثر السلبي لها، ولا ينجم غياب الاستقلالية هذا كما هو شائع في الأبحاث النظرية الحديثة عن استمرار العصبيات التقليدية، الطائفية والقبلية، التي تقاوم الدولة أو لا تخضع لسيطرتها، ذلك أن الدولة من الناحية القسرية والقهرية قوية بما فيه الكفاية حتى تضمن استتباع عصبياتها جميعا من دون أدنى حدود.

وإنما تنبع بشكل رئيسي من "الضعف السياسي للدولة"، التي لا يمكن وصفها هنا بأنها "دولة/أمة" أي عجز هذا النمط من الدولة في تجسيد **إرادة المواطن** الحر، كما تنبع من ضعفها السيادي، أي مقارنة بمثيلتها من الدول الغربية على الساحة الدولية، أي من عدم قدرتها على التحكم بالبيئة الاقتصادية والإستراتيجية العالمية التي تحدد شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية.[1]

فالدولة في المجال السياسي العربي ومنذ نشأتها لم تتأسس على هوية واضحة، وأنها لم تحسم بعد في هويتها النهائية، وعلى عكس ما حدث في أوروبا، تأسست الدولة العربية بهوية لا تحظى بإجماع موطنيها لذلك وعلى خلاف الدولة الغربية لم تفلح الدولة في المجال السياسي العربي في تحقيق الاندماج الاجتماعي، و لم تنجح في صهر مواطنيها، على اختلافهم، في بوتقتها السياسية والثقافية، وهو ما يعني أنها لم تفلح في تقديم نفسها كإطار جغرافي وسياسي نهائي وشرعي لعيش مواطنيها و انتظامهم.2

وأصبحت "الدولة العربية" بذلك حقيقة مادية مطلقة، باعتبارها دولة قطرية تسيطر على حدود جغرافية وليس على حدود أمة، وقد فشلت بذلك في بناء الدولة القومية و كذا الدولة الوطنية، وليس دولة قومية أو وطنية، متجاوزة بذلك قاعدة الدولة الشرعية "الدولة/الأمة"، وهو الطرح الذي يؤكده المفكر العربي عزمي بشارة بقوله " قد تصبح هذه الحدود السياسية المكسوبة تاريخيا عن الاستعمار شرعية إذا أصبحت حدود مواطنه، وليست حدود دولة فحسب، وحدود حقوق وليس حدود واجبات فحسب، وحدود تنظيم وقوننة الحريات وليس حدود احتكار أدوات القمع فحسب، و لم يحصل ذلك، فلم تبن الدولة أمة مواطنين، و لم تنجح في تحويل الهوية القطرية إلى هوية وطنية."[3]

إذ لم تقترن الدولة العربية بأصل الأمة الموحدة بل إن وجودها اقترن بدويلات بالتجزئة الاستعمارية وهو ما خالف و جافى منطق التاريخ وتجارب تكوين الدولة الحديثة في الغرب.

فلقد أدى إخفاق الدولة الموروثة من العهد الاستعماري في أيجاد حلول للمشاكل العقائدية والسياسية والاجتماعية المتعلقة ببناء الأمة وفشلها في منح الشعوب المنضوية تحت لوائها وعيا جماعيا فاعلا وهدفا مشتركا

1 - برهان غليون، مرجع سابق، ص124.

2- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص88

3 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2014، ص45.

قابلا للتحقيق، ومن ثم بث الشعور بالأمن والثقة بالمستقبل ضمنها، غياب كل ذلك أدى إلى إضعاف موقفها بشدة وتدهور مصداقيتها.

وقد عززت هذه الأوضاع من استقلال وانفصال جهاز الدولة الذي ولد مثقلا بالمواريث السياسية التسلطية المكتسبة عن المستعمر، وهي المواريث التي استطاعت الحفاظ على تجددها في مواجهة المواطنين في معظم المجتمعات العربية التي لم تشهد تحديا كبيرا لاستمرار الدولة داخل الحدود الموروثة عن الحقبة الاستعمارية، وهو انفصال أجمع عليه كل الباحثين العرب الذين خاضوا في تحليل ظاهرة أزمة الدولة في المجال السياسي العربي.

وهذا ما أدى إلى سيادة افتراض "فشل الدولة العربية في بناء مفهوم الدولة/ الأمة الذي أصبح بمثابة الحقيقة المثبتة في الكثير من الدراسات التي تجد في الممارسات العنيفة والاستبدادية التي تعتمدها "الدولة العربية" ما يبرر الافتراض القائم على اعتبارها لا تزال تعيش هاجس الخوف من التفكك أو الإلحاق بكيانات أوسع المترتب عن وعيها باعتباطية وفوضوية حدودها الجغرافية وضعف خطابها الثقافي وايديولجياتها في توحيد مشاعر انتماء مواطنيها ومن ثم كسب أدنى مستوى لرضاهم عنها.

لتواجه بذلك في حاضرها ومستقبلها أزمة الشرعية السياسية بشقيها وجودا وبقاءا واستمرارا، وهي الأزمة التي فسرتها حالة التماهي الحاصل بين مفهوم الأمة والدولة، وهو ما انعكس في سيطرتها وتحكمها بواقع كل معطيات العملية الاجتماعية، وفرض نفسها بالقوة على مجتمعاتها باعتبارها مركز الشرعية الوحيد.

2. منطق الدولة العربية في محاكاة النموذج الغربي للدولة:

إن ميلاد الدولة العربية الحديثة على يد الاستعمار، كما تم تفصيله في العنصر السابق، هو ما جعل منها دولة فاقدة لشرعية الوجود، وهو المسار الذي اكتمل من خلال محاكاتها للنموذج الغربي للدولة الذي بقيت عاجزة في بلوغه، لتعوض عن ذلك باعتمادها لمنطق التسلط والاستبداد باعتباره مصدر شرعيتها الوحيد للحفاظ على البقاء والاستمرار.

وهو الوضع الذي يزداد تعقيدا إذا ما علمنا أن الإرث الحضاري والتاريخي لهذه الدولة ضمن ما تكرسه قيم الحضارة العربية الإسلامية الناتجة من مجتمعاتها والتي لا تزال عاكسة لها ولتوجهاتها في عديد الأبعاد والميادين، هو إرث يكاد يكون مناقضا للتوجه الجديد الذي اختارته الدولة العربية على نمط نظيرتها الغربية ضمن منطق التقليد والمحاكاة.

ولعل هذا الوضع هو ما أدى بالدولة العربية لأن تولد بعديد التناقضات وأن تمنى بكبير الفشل، وهو الفشل الذي كان ذو حدين، فشلها وعجزها في إعادة إحياء نموذجها الحضاري التاريخي الأصيل، الذي نجح في تجسيد "لدولة/الأمة" بناءا على محورية الفكرة (الإسلام)، وفشلها في محاكاة النموذج الغربي للدولة القائم في تشكيله للدولة/الأمة على محورية مفهومين "إما القومية" أو "المواطنة".

ورغم هذا الفشل الذي تم إدراكه مبكرا نظرا لتبيعاته على هذه الأخيرة، إلا أن النخب السياسية للدولة العربية لما بعد الاستقلال قد فضلت الاستمرار في الخيار الثاني كحتمية، دون المجازفة بمحاولة العودة للخيار الأول رغم اعتباره أصلا فيها.

وهكذا حملت الدولة العربية بعديد التشوهات، كونها قامت على مبدأ التقليد والمحاكاة للنموذج الغربي للدولة باعتباره حقيقة غير قابلة للتجاوز وكحتمية مفروضة على هذه المجتمعات ضمن صبغته المعولمة، ولكن قد تم ذلك دون اكتسابها للشروط الاقتصادية والاجتماعية والقيمية والسياسية المسبقة لهذا النمط من الدولة.

وهي الحقيقة التي أكدها عديد الأساتذة الغرب المختصين بالبحث في هذا المجال أمثال **برنارد لويس *Bernard Louis*** الذي توصل من خلال بحوثه المقارنة للنموذج السياسي للدولة الغربية في مقابل النموذج السياسي للدولة العربية، إلى اعتبار ما حدث في التاريخ الغربي الأوربي "نموذج عالمي" تعذر استنساخه في المجال السياسي العربي، وذلك نظرا لعدم نشوء دولة إقليمية في تاريخ الإسلام الذي ظل عبارة عن تاريخ قبائل وطوائف.

وهي ذات الاستنتاجات التي توصل إليها الأستاذ **جاك ولورس *Jaque Weulersse*** الذي يتناول بدوره المأزق التكويني للدولة العربية، من خلال افتراضه لفرضيتين، الفرضية الأولى: هي وجود علاقة سببية بينه وبين أسس وسمات الاجتماع السياسي العربي التقليدي الذي يستحيل في نظره أن يصوغ إنتماءا شعبيا قوميا يتوافق مع حدود الدولة، ويستشهد على ذلك بقوله: "لو سألت فلاحا من الجزيرة و المناطق الشرقية..من يكون؟ يجيبك أنه من هذه القبيلة أو تلك، يجيبك أنه مسلم أو مسيحي، لكن لا يجيبك أبدا أنه عراقي أو سوري أو أردني"، الفرضية الثانية: اعتبار الظروف التاريخية لنشأة الدولة القومية في أوربا، خاصية غربية صرفة، لا تتفق مع طبيعة السلطة والدولة في الحالة العربية، يقول "لم يحصل تماثل تدريجي بين العناصر المكونة الثلاث الأرض، الأمة، السلطة السياسية، التي أدت إلى تكون أوربا.. ففي الشرق بقيت الدولة ترتبط بالأمير، والدولة والأرض هي مجرد تجاور مقاطعات تعود إلى الأمير نفسه."[1]

وإن هذا الواقع الذي تقوم عليه الدولة العربية اليوم يفرض علينا كباحثين من الناحية النظرية طرح عديد التساؤلات التي تنطوي ضمن:

- لماذا لم تكمل الدولة العربية في سعيها لبلوغ إنجاز مفهوم الدولة/الأمة ضمن مسارها الحضاري القائم على محورية فكرة الإسلام في تشكيل الأمة؟ وفي المقابل من ذلك اختارت البدء من مسار جديد آخر ضمن منطق تقليد ومحاكاة النموذج الغربي للدولة القائم على محورية "القومية" أو "المواطنة"، والمنافي تماما لمسارها الأول؟

1- وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي في تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998، ص ص 17 - 18- 119.

- بين الوطني والقومي بحث في عمق فشل النموذج الوطني للدولة العربية:

إن البحث في شرعية وجود الدولة العربية تاريخيا يؤكد الحقيقة الموضوعية لعلم الجغرافيا كمنطلق علمي معرفي لا بد منه، قبل الانتقال إلى أية قناعات شعورية أو معنوية أو أيديولوجية فقد أثبتت التجربة التاريخية لعديد الدول الغربية، بأن الجغرافيا قد كانت سببا رئيسيا في تكوين الدولة الوطنية، إلا أن مساعي الدول العربية في محاكاة هذا النموذج من الدولة قد باءت بالفشل بدورها.

فإذا كانت الأقاليم الجغرافية الوطنية ضمن نموذج الدولة الغربية، مستمدة أصلا من الطبيعة الجغرافية لأوطانها، ومن التسمية الجماعية لشعوبها، إذ أنها تشير إلى الموطن وإلى الشعب في وقت واحد، فإن الملاحظ على التسمية الجغرافية للإقليم العربي أنها لم تتبلور كمصطلح علمي متفق عليه، يدل على وحدة الطبيعة كتراث وطني متعدد في بوتقة جغرافية واحدة، فغياب تبلور هذا المصطلح لدى العرب مؤشر على أن الشخصية الجغرافية المتفردة لهذا الإقليم، التي لم تكن واضحة المعالم من داخلها ومن خارجها بما تقتضي صياغة اسم إقليم جغرافي للدلالة عليها.[1]

ولعل هذا ما يبرر عدم ظهور مصطلح الوطن العربي، العالم العربي، المجال السياسي العربي إلا في مطلع القرن العشرين مع الأدبيات القومية الوحدوية، ويؤكد **محمد جابر الأنصاري** في هذا الإطار على أن نطاق أية جغرافيا سياسية أو وطنية أو قومية، لا بد وأن يتحدد بمدى التواجد التاريخي المتواصل للجماعة البشرية المعينة عليها، إذ ليس من الضروري أن تحوز هذه الجغرافيا على عنصر التلاحم الطبيعي ليتسنى أن تعيش فوقها أمة واحدة أو شعب واحد، وهذا كمبدأ عام، إلا أن ذلك لا ينفي حقيقة أن وجود مثل هذه الوحدة الطبيعية الجغرافية العضوية المتلاحمة يوفر أساسا موضوعيا صلبا لوحدة الجماعة البشرية المتواجدة عليها.

وبلا شك فإن عدم تمتع الإقليم العربي بوحدة طبيعة أرضية متلاحمة عضويا ومتواصلة تضاريسيا وطوبوغرافيا (توزع الإقليم الجغرافي العربي بين عدة قارات) تتخللها فواصل كبيرة من الصحاري والبحار يمثل عائق موضوعيا يجب عدم إغفاله لدى دراسة العوامل المعيقة لتجربة الدولة القومية العربية، فالطبيعة الجغرافية تعمل في هذه الحالة بعكس ما هو شائع في نموذج الدولة الغربية، لصالح التجزئة أكثر مما هي لصالح التوحيد.[2]

إلا أن الشيء الوحيد الذي بإمكانه تحدي الجغرافيا للنجاح في تأسيس الدولة القومية هو "الفكرة" فبينما تنص القاعدة الأعم في ظاهرة الأوطان أن الجغرافيا هي التي تتحدد أولا، فإن الفكرة إذن بإمكانها أن ترسم هذه الجغرافيا، فإذا كانت طبيعة الجغرافيا الثبات فإن طبيعة الفكرة التعدد، فالفكرة القومية والسياسية هو ما يعطي الجغرافيا صلاحية طبيعية وديمومة ثابتة، ولعل ما تعانيه الفكرة القومية العربية اليوم راجع في بعض جوانبه إلى هذه الظاهرة، حيث تفتقد هذه التجربة للتطابق العضوي بين القاعدة الجغرافية وبين الدعوة السياسية الوحدوية.

---

1 - محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟**، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998، ص225.

2 - نفس المرجع، ص 227.

وقد ثبت تاريخيا أن التحول من دولة الخلافة (دار الإسلام) إلى الدولة القطرية، الإقليمية المعاصرة لم يكن سهلا، إذ كان لا بد من إيجاد سند فكري دافع له تمثل في مطلب "الوحدة العربية"، فقد انطوى هذا التحول على صراع كبير بين شعبين مسلمين (العرب، الأتراك)، وذلك راجع للتأثير التاريخي الطويل لفكرة "الأمة" في التاريخ السياسي العربي، فالعرب لم يكونوا متعاطفين تقليديا مع أي فكرة لنظام دولة يقيم نفسه على الأرض أو الجغرافيا.

ويحاجج عديد الباحثين في هذا المجال أمثال **عبد الله العروي**، **وضاح شرارة** وغيرهم بأن التعلق بمفهوم الجماعة (الأمة) الإسلامية في البداية والعروبة في وقت لاحق، قد كان السبب وراء التطور المحدود "للدولة الإقليمية الوطنية" في المجال السياسي العربي، لأنه حرم هذه الدولة من الشرعية الشعبية.[1]

وهو تفسير صحيح في جزء كبير منه، ولكنه لا يقدم تفسيرا كاملا للأسباب التي تقف وراء ضعف الدولة الإقليمية الوطنية، فعلاوة على غياب عنصر الشرعية الشعبية، هناك عوامل أخرى اجتماعية، اقتصادية وأيديولوجية وسياسية ملموسة، فاستخلاص افتراض "وجود الأمة" ضمن تاريخية الدولة الغربية بمساريها سواء الذي تأسس على أساس الجغرافيا أم على أساس القومية أنه مفهوم مشتق علاوة على "الحقيقة التاريخية"، فهو مشروط بعدد من المستلزمات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية.

وهكذا لا يمكن حصر أسباب فشل تحقيق الدولة القومية العربية في الإشكالية الجغرافية العربية إثر تمدد الإقليم الطبيعي العربي عبر عدة قارات، فالحجة التاريخية لتطور نموذج هذه الدولة ضمن التاريخ السياسي العربي الإسلامي، تثبت تفنيد هذا الطرح، فالملاحظة اللافتة بهذا الصدد تؤكد أنه لا يوجد **وطن** ولا **أمة** في التاريخ تبدلت وتغيرت عاصمتها المركزية، بقدر ما تغيرت العواصم والمراكز في الدولة العربية الإسلامية، وذلك دليل على قدرة تجاوز هذا النمط من الدولة لتحدي الجغرافيا.

فمع بداية نشأة الدولة الإسلامية في عهد النبوة كانت العاصمة هي المدينة المنورة، ثم انتقلت إلى الكوفة بالعراق في عهد الإمام علي بن أبي طالب، ثم انتقلت إلى دمشق الشام مع قيام الدولة الأموية، ثم عادت إلى بغداد بالعراق مع العباسيون، ثم دخل الإقليم العربي مرحلة سياسية جديدة أخطر عندما أصبحت منطقته الجغرافية وجميع عواصمه المذكورة ساحة لثلاث إمبراطوريات إسلامية أعجمية هي الإمبراطورية العثمانية (في الترك) الصفوية (الفرس) المغولية (الهند) لتصبح فيما بعد إثر هذه التحولات اسطنبول والقسطنطينية عاصمة سياسية للأمة العربية الإسلامية والتي تبعد عنهم آلاف الأميال، وبعد الحرب العالمية الثانية عرفت الدولة الإسلامية مرحلة جديدة، أين قامت دويلات التجزئة القطرية العربية، حيث أصبح لكل قطر عاصمته الخاصة التي تنافس العواصم الأخرى في اجتذاب الأمة و الانفراد بها[2].

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 284.

2 - محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل**، مرجع سابق، ص232.

وهذا ما يثبت أن تحدي الإقليم/الجغرافيا لم يكن موضع تصور في التاريخ الإسلامي للدولة العربية، فقد تتغير العاصمة المركزية في تاريخ أمة من الأمم مرة أو مرتين على الأكثر أما أن تكون العاصمة في حالة تغير دائم من مكان إلى آخر فتلك خصوصية جغرافية وسياسية ونفسية عربية بحاجة إلى تأمل مثلما يقول الأنصاري.

ففكرة "الأمة الإسلامية" تاريخيا أثبتت قدرتها على عدم توقف الأمة أمام حدود الموانع والعوائق الجغرافية وذلك بخلاف فكرة "الأمة العربية" التي عجزت في تجاوز الجغرافيا، إذ توقفت هده الأمة، بحيث توقفت قوافلها القبلية لتشكل القبيلة حدها الأول، والجغرافيا حدها الثاني.

وهكذا فإنه وفي ظل هذا الواقع القائم على التحديات والانتماءات القبلية المتنوعة التي تنطويها كل دولة على حدى إضافة إلى تحدي الجغرافيا والترسيم التاريخي الاستعماري لهذه الحدود الجغرافية بما لا يتوافق كلية والانتماءات العرقية والإثنية وحتى الطبيعية لهذه الدول، هذا علاوة على التحدي الأكبر ممثلا في غياب الشرعية الأيديولوجية والفكرية والوجدانية لهذه المساعي.

بقيت مساعي دويلات التجزئة الاستعمارية في التحول إلى دولة قومية عربية، سواء على المستوى الجزئي (على مستوى كل دولة على حدى: الدولة الوطنية) أو على المستوى الكلي: (دولة عربية موحدة تظم كل دويلات التجزئة)، عبارة عن خطابات مثالية لا تمت لواقع هذه الدول بأي صلة، ولم يبق أمام الدولة العربية المعاصرة المتناقضة بين ثقل الإرث التاريخي للحضارة العربية الإسلامية، القائم على محورية الفكرة (الإسلامية) التي نجحت في التوحيد الموضوعي بالشعور واللغة والقيم للبنى العربية بفضل قوة الإسلام في بدايات الدولة، وبين حتمية المحاكاة للنموذج الغربي للدولة القائم على محورية مفهومين إما القومية أو المواطنة في تشكيل الدولة/الأمة.

سوى الظهور بالمشهد المشوه الذي يلخص جملة التحديات: الجغرافية، تعدد الكيانات القبلية في المجتمع، تعدد الأديان، القدرة الكبيرة للكيانات ما قبل وطنية للتكيف مع مظاهر التحضر..الخ، والتي حالت دون تحقيق مفهوم الدولة/الأمة ضمن المجال السياسي العربي.

إن هذه التشوهات التي حملت بها الدولة العربية المعاصرة جراء تناقض تطورها التاريخي ضمن مسارين متمايزين يصلان إلى حدود الندية -مسار تاريخها الحضاري الإسلامي في مقابل حتمية مسار محاكاة النموذج الغربي للدولة- أدى إلى زيادة تكريس الوضع المتأزم لهذا النمط من الدولة.

وهو ما أدى بعديد الباحثين الغرب منهم والعرب في ظل سيادة هذا الوضع المتأزم إلى التساؤل حول طبيعة الصيغة والإطار الذي تقوم فيه الدولة العربية اليوم ضمن المجال السياسي العربي؟

وقد تعددت المجهودات الفكرية الرامية إلى الإجابة عن مثل هذا السؤال، إلا أنها كادت تجمع في أغلبها على أن هذه الدولة قد تجاوزت مسارها الأول (الحضاري-الإسلامي)، إذ هي في حقيقتها عبارة عن صيغة تقليدية للنموذج الغربي الأوروبي للدولة.

ذلك أن هذه الصيغة قد فرضت على الدولة العربية كحتمية اقتضتها متطلبات العصر الحديث، فالصلة الوثيقة بين ظهور الدولة الغربية الحديثة المتقدمة وترابطها الفعلي والإيديولوجيا الليبرالية الفردانية، هو ما أدى إلى تسويق هذا النموذج للدولة باعتباره النموذج الأمثل لتقدم الأمم (عولمة صيغة الدولة)، وهو ما فرض الامتثال له من قبل عديد شعوب العالم، ومن ضمنها الشعوب العربية التي كانت واقعة في مأزق الفراغ الحداثي والتناقض الحضاري، ويؤكد هذا الطرح أراء كل من:

الأستاذ **برتراند بادي وبيرنباوم**، اللذان يؤكدان أن ظهور الدولة في المجال السياسي العالم ثالثي على عمومه، قد كان عبارة عن تقليد لغريمتها التي تطورت ضمن المجموعة الغربية الأوروبية، ويربطون حتمية التقليد هذا بالمفاهيم والقيم التي فرضتها العولمة كحقيقة غير قابلة للتجاوز أمام هذه الدول، وهي المفاهيم والقيم التي تضرب بجذورها إلى عمق الحضارة الغربية، المرتبطة بالقانون الروماني وعصر النهضة.

هذا وإن كان كلاهما يؤكدان على درجة أقل من اليقين بخصوص المستلزمات الاقتصادية الرأسمالية المسبقة لهذه الدولة، وكذا بخصوص القيم الحضارية التي قامت عليها الدولة في الغرب، كون هذه القيم لا تتلاءم مع المجتمعات التي تسيطر عليها الديانات العضوية مثل الإسلام، ذلك أن هذه المجتمعات غير قادرة على العمل بموجب مبادئ التمايز والاستقلالية الذاتية للجماعات والمنظمات الأساسية، ومن ثم فإن فرض مثل هذا النموذج للدولة على مثل هذه المجتمعات من خلال تصديره من شأنه أن يؤدي إلى الكثير من التشوهات والممارسات التسلطية ضمن هذا المجال السياسي.[1]

ويحاجج كل من الأستاذين عن صحة افتراضهما هذا بصورة أساسية من ثنائية "العضوي" (الإسلام) و"التعاقدي" (العقد الاجتماعي) التي يستخدمها الكثيرون لمقارنة المجتمعات العربية بالمجتمعات الغربية، وينطلقون في ذلك من خلال تساؤل محوري حول: مدى إمكانية الحديث عن "دولة حقيقية" أو دولة بالمعنى الشامل خارج السياق الجغرافي التاريخي الاجتماعي الاقتصادي الغربي، بحيث يمكن لها أن تضم مظاهر وحالات قبل رأسمالية وغير أوروبية؟

ويجيب **بادي وبيرنباوم** بإمكانية ذلك، إذ يتحدثان عن درجات متباينة من كينونة الدولة ***Stateness*** وعلى الرغم من أن دول العالم الثالث في عمومها لم تكن قد تبنت في داخلها هذا التقليد (تقليد الدولة) على نحو فعال، إلا أنه ومع ذلك فإن صيغة الدولة اليوم قد غدت معولمة حقيقة في ظل هذه المجالات.

وفي ذات السياق يتساءل العالم السياسي التركي **على كازانسيجيل *Ali Kazacigil*** حول السبب الذي يجعل جميع الدول الجديدة تتبنى تلك الصيغة، ولماذا لا يصار إلى ابتكار صيغ جديدة، حتى في الحالات التي لا تسود فيها المستلزمات الاجتماعية، التاريخية المسبقة لقيام هذه الدولة، وحتى حينما تبدو مفاهيمها (القومية) العلمانية متناقضة مع الروحية الدينية السياسية المحلية تناقضا واضحا جدا.

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 53.

فمع أن جزءا من تأثير مفهوم الدولة قد يعزى إلى فرضه من جانب القوى الاستعمارية، إلا أن جزء كبيرا منه لا يزال ناجما عن الانتشار الثقافي وعن المحاكاة الطوعية التي مارستها نخب الدول غير الغربية (العربية).[1]

ويتوصل في الأخير كل من **جاكسون *Jakkson*** و **روزنبورغ *Rosenberg*** بهذا الشأن إلى استنتاج مفاده أن دولا كهذه ليست حقيقية فهي في أفضل الأحوال "شبه دول" وفي رأيهما أن علينا ضمن هذه المجالات السياسية التمييز بين مفهومين:

مفهوم **قانوني** للدولة ومفهوم آخر **سوسيو/إمبريقي** لها، فالكثير من الأقطار في العالم الثالث، هي دول بالمعنى الأول لا غير، ذلك أن النمط الإنمائي لظاهرة الدولة في العالم الثالث كان النقيض لنمط الدولة الأوربي والغربي.

فضمن النمط الأخير تطورت الدولة بصفتها كيانات سياسية وعسكرية واجتماعية أولا، ثم سعت من خلال التنافس والحرب إلى الحصول على الاعتراف القانوني بوجودها، أما في المجالات السياسية العالم ثالثية فإن الدولة ظهرت أول ما ظهرت بالمعنى القانوني بصفتها جزءا من التراث الاستعماري قبل أن تكون قد طورت عوامل اجتماعية وتنظيمية كافية لأن تجعل منها دولة حقيقية، وليس هذا فقط بل إن شرعية هذه الدول الخدج تلعب دور المعرقل في نموها الساعي إلى أن تغدو دولا سوسيو/حقيقية، لأن هذه الشرعية تعطي انطباعا زائفا وتقدم تعويضا مصطنعا عن ضرورة بناء دولة حقيقة قائمة على أسس اقتصادية واجتماعية، وإدارية وثقافية أصيلة.[2]

3. التناقضات الناتجة عن المحاكاة:

يبقى علينا أن نؤكد في نهاية هذا المطلب أن الهدف من إثارة هذا النقاش حول مدى تكريس مفهوم الدولة/الأمة ضمن المجال السياسي العربي والغوص في البحث عن جذور للمفهوم إلى تاريخ الدولة العربية الإسلامية، هو بهدف الكشف عن طبيعة الدولة القائمة واستنباط مواطن أزمتها السياسية، التي تكشف في كل مرة أن موطن الأزمة هو في حالة تماهي هذه الدولة، مع أي ظاهرة من شأنها تهديد وجودها واستمرارها، فمرة تتماهى مع مفهوم السلطة ومرة مع مفهوم النظام السياسي وأخرى مع مفهوم الأمة،...الخ، كما تؤكد على حدة التمايز الذي يصل إلى حدود الندية بين نموذج الدولة الغربي في مقابل نظيره العربي.

فإذا كانت عمليات "بناء الأمة" تؤكد ضمن سياقاتها الأصلية، رغم تنوع مساراتها بين القومية والمواطنة، على نموذج "بناء الأمة من الأسفل"، فإن غالبية الدول العربية قد شرعت في عملية "بناء الأمة من أعلى"، منطلقة في ذلك من المستوى السياسي ومعتمدة في ذلك على ما يصطلح عليه بنموذج الدولة الواحدية ومتجاهلة كل المستويات الأخرى الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية ذات الأدوار المحورية ضمن هذه العملية.

1 - نزيه الأيوبي، نفس المرجع السابق، ص 52.

2 - نفس المرجع، ص ص 53- 54.

ولعل هذا ما يبرر تناقضاتها كدولة عاجزة عن تجسيد هوية مجتمعاتها، فلا هي استطاعت إحداث القطيعة بصورة نهائية مع ماضيها وتاريخها الحضاري، ولاهي نجحت في بناء نموذج الدولة الوطنية الحديثة على النمط الغربي.

وهو الطرح الذي تؤكد عليه الآراء النظرية للأستاذ **جاك باغنار** من خلال مؤلفة **الدولة المغامرة غير أكيدة** والذي يؤكد فيه على ضرورة أن تكون لكل دولة خصوصيتها، إذ يقول بأن "الدولة المفردة لا توجد والتي تتطابق صورتها وتكون نسخة واحدة في جميع القارات، ولكن يوجد **دول** تحمل صفات نوعية لمجتمعاتها، فلكل مجتمع الدولة التي يستحقها، والتنظيم الدولي لن ينجح إلا إذا ترافق مع تلازمات اجتماعية، فإذا أرادت كل دولة أن تجعل من نفسها إجابة مؤسساتية على جدلية الواحد والمتعدد فإن كل دولة تحقق نظريتها الثقافية الخاصة الممزوجة بالقياسات المختلفة للأولويات التي يتموضع بها التاريخ والجغرافيا".[1]

فلا وجود لنموذج الدولة المعولمة القابلة التطبيق في أي زمان ومكان، فالأصل في كل دولة أن تستمد جوهرها من حقيقة واقع مجتمعاتها المستقى من تجربتها التاريخية والجغرافية، وهي الحقيقة التي بات من الواجب إدراكها والوعي بها ضمن المجال السياسي العربي.

ذلك أن نمط الدولة المستوردة ضمن هذا المجال السياسي وغيره من المجالات السياسية العالم ثالثية قد تجاوز كل المعطيات السوسيولوجية والسياسية للدولة لدرجة فهي عجلت بالتأسيس لكيانها الماي، وأجلت التأسيس لكيانها المجتمعي.[2]

فعملية بناء الدولة في حقيقتها هي عملية متكاملة بين بناء الدولة وبناء الأمة، والذي يحدد الأولوية هو طبيعة المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة فيه، فالاكتفاء ببناء "الدولة" يؤدي حتما إلى دولة تسلطية، حيث تظهر هذه الدولة في صورة قوية مقابل ضعف المجتمعات القائمة فيها، إذ تعمل هذه الدولة عل تجريد الأفراد من قوتهم ومن روابطهم الأولية التي كانت توفر لهم الحماية وتجرد المجتمع من قوته وتحوله إلى مجتمع حشود ***Mass society***.[3]

وهو ذات الطرح الذي يؤكد عليه الأستاذ **جوزيف لابالومبارا *Joseph Lapalombara*** الذي جاءت جل بحوثه منصبة في هذا المجال، الذي يشير بدوره إلى الأسباب المؤسسية التي نالت من شرعية البناء السياسي في غالبية دول العالم الثالث، ومن ضمنها الدول العربية، حيث يرى أن جزءا هاما منها لم يكن سوى امتدادا للمؤسسات التي كانت قائمة في عصر الاستعمار، وهو ما يعني لدى الدارسين أن تلك المؤسسات ليست نتاجا لقوى المجتمع المحلي، وليست تعبيرا عن أفراده، حيث اعتبر أن الشرعية المقبولة

1 - جاك باغنار، مرجع سابق، ص 109.

2 - Bertrand Badie, ***letat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique****, fayard, paris,1992, p 102.*

3 - عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص 128.

للمؤسسات السياسية يمكن أن تتدنى إذا آل الحكم إلى نخب فاسدة، أو منتجة لمخرجات سياسية غير مقبولة شعبيا، أو غير قادرة على الاستجابة للمطالب والتكيف مع المتغيرات.[1]

وهذا الواقع هو الذي يفرض علينا كباحثين ضرورة التوقف عند حجم الفجوة بين عمليات البناء السياسي التي حصلت في الدولة ضمن سياقها الغربي الأوروبي، في مقابل مثيلاتها في العالم النامي بصفة عامة، والذي يندرج المجال السياسي العربي، ضمن إحدى أهم مجالاته، فغالبية الدول النامية والتي تندرج الدول العربية ضمنها قد تبنت نموذج "الدولة" فقط من أجل بلوغ هدف الاندماج السريع في النظام الدولي على اعتباره نظاما معرفا بظاهرة الدولة الوطنية فهو نظام قائم على العلاقات ما بين الدول الوطنية، فالدولة هي وحدته وأساسه.[2]

وهكذا بقيت الدولة في المجال السياسي العربي ظاهرة متغربة ضمن مجتمعاتها، كونها تخلت عن أسسها الفكرية والحضارية والتاريخية، واتبعت منهج المحاكاة والتقليد الغربي، وهو المنهج الذي لم تستمد منه سوى تحديثا لأجهزتها الإدارية والأمنية والعسكرية، دون الوصول إلى جوهره الثقافي والقيمي.

وهي الأجهزة التي ساعدت في تعزيز مفهوم السلطة دون الدولة في المجال السياسي العربي، وهو الوضع الذي أدى بعديد الباحثين في هذا المجال إلى اعتبار أن هذه الدولة لا تزال تعيش في طور "تكوين الدولة" و "بناء الهوية، فالسلطة هي أكثر ما تعرفه المجتمعات العربية عن دولها المعاصرة، إذ تختزل الدولة بسلطتها التنفيذية و بالأجهزة الأمنية التي تهيمن عليها.

وقد لا يتم الاختلاف في حقيقة أن تأسيس ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي قد جاء مع التغلغل الاستعماري والتمدد الغربي في المنطقة العربية، إلا أن الاستخدامات الاصطلاحية لمفهوم "الدولة" قد كان محل خلاف بين المفكرين العرب، حيث نجد أن هناك جفوة و عداء لاستخدام مصطلح "الدولة القطرية" من قبل مفكري أقطار المغرب العربي، إذ أنهم لا يستخدمون المصطلح أصلا ويفضلون عليه مصطلح "الدولة الوطنية" باعتبارها رمزا لنضال هذه الشعوب ضد الاستعمار (الفرنسي) وذلك خلافا لما هو سائد في المشرق العربي "الذين يفضلون مصطلح (الدولة القطرية)، وذلك باعتبارها رمزا للتقسيم وللتجزئة للأمة العربية.

إلا أن الحقيقة المشتركة بين هؤلاء جميعا، تظل قائمة بالنسبة إلى المشرق والمغرب، وهو أن أداء هذه الدولة، سواء تم تسميتها بالقطرية أو الوطنية، منذ الاستقلال قد كان مخيبا للآمال، و أن خصائص هذه "الدولة" بشهادتهم هم قد جنحت بسرعة إلى "التسلط والاستبداد، مثلها في ذلك المغرب العربي كما في

1 -*Joseph Lapalombara,* ***politics within nations,*** *prentice,Hall contemporary comparative politics, Englewood cliffs, Ng: prentice hall, 1974, p50*

2 - Bertrand Badie, ***l'etat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique****, op cite, p88.*

المشرق العربي، ومن ثم فإن أزمتها هنا لا تقل عن أزمتها هناك، فالجزء الأكبر من هذه الأزمة يرجع إلى "التسلط" والاستبداد" وسوء إدارة المجتمع والدولة بواسطة النخب الحاكمة، دونما رقيب أو حسيب.[1]

ورغم ما تظهر به هذه الدولة من قوة نتيجة امتلاكها لقنوات الاستبداد ولآليات إعادة إنتاجه وتجديده، إلا إنها في جوهرها وحقيقتها هي دولة هشة وضعيفة، وتعوض عن ضعفها هذا بمظاهر استبدادها فهي دولة مالكة للسيادة وفاقدة للشرعية اللازمة لبقائها واستمرارها، ذلك أن قاعدة بناء الدولة الشرعية المتوفرة على شروط القابلية للاستمرار يتطلب تنفيذ عمليتين متوازيتين ومتزامنتين: بناء السيادة وبناء الشرعية أي بناء أجهزة الدولة (كيانها) التي تشكل المكون السياسي واستخدامه في بناء الأمة و تحقيق الاندماج الاجتماعي، وهي القاعدة التي عجزت الدولة العربية في تطبيقها، والذي جرى في حالة الدولة العربية هو أنه تم مركزة قوة الدولة في سبيل قمع المواطنين لضمان ولائهم، ومن ثم ضمان استمرارها في ظل تناقضاتها التي تلخص مشهد أزمة البناء.

إذ تتلخص مظاهر هذه الأزمة البنائية للدولة حسب المجهودات الفكرية لعديد المفكرين العرب والمختصين في المجال السياسي العربي، والتي تندرج دراسة الأستاذ **حسنين توفيق إبراهيم** من ضمن أهمها على اعتبارها الدراسة القائمة على التحليل النقدي لأهم الأدبيات السابقة التي عالجت التطورات السياسية الداخلية للدول العربية منذ الثمانينات من القرن العشرين، في المظاهر التالية:[2]

1) عدم استعمال البناء المؤسسي.

2) هشاشة الدولة بالرغم من تضخم أجهزتها ومؤسساتها.

3) غلبة التوتر على علاقة الدولة بمجتمعاتها.

4) التبعية الهيكلية للخارج، والتوازنات الداخلية محكومة بالقوى الإقليمية والدولية.

5) غلبة الطابع الريعي وشبه الريعي.

6) غلبة الطابع التسلطي.

7) اهتزاز شرعية الدولة ككيان سياسي.

وتلخص هذه العناصر السابقة أزمة الشرعية التي لطالما كانت الدولة العربية منذ بداياتها فاقدة لمصادرها التي تراوحت وتفاوتت تاريخيا بين سند عائلي أو ديني وأيديولوجيا قومية تعترض على التقسيم الاستعماري وتعد الشعوب بوحدة عربية و بتحقيق هدف التنمية المنشود وعلى إثر أزمة مصادر الشرعية

1 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص ص32-33.

2 - حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص ص 56-65.

هذه بقي مطلب الديمقراطية يشكل الشرعية الوحيدة البديلة الممكنة للدول العربية القطرية ما دامت حدود هذه الدولة الفكرية والسياسية تشكل حالة من عدم الشرعية.[1]

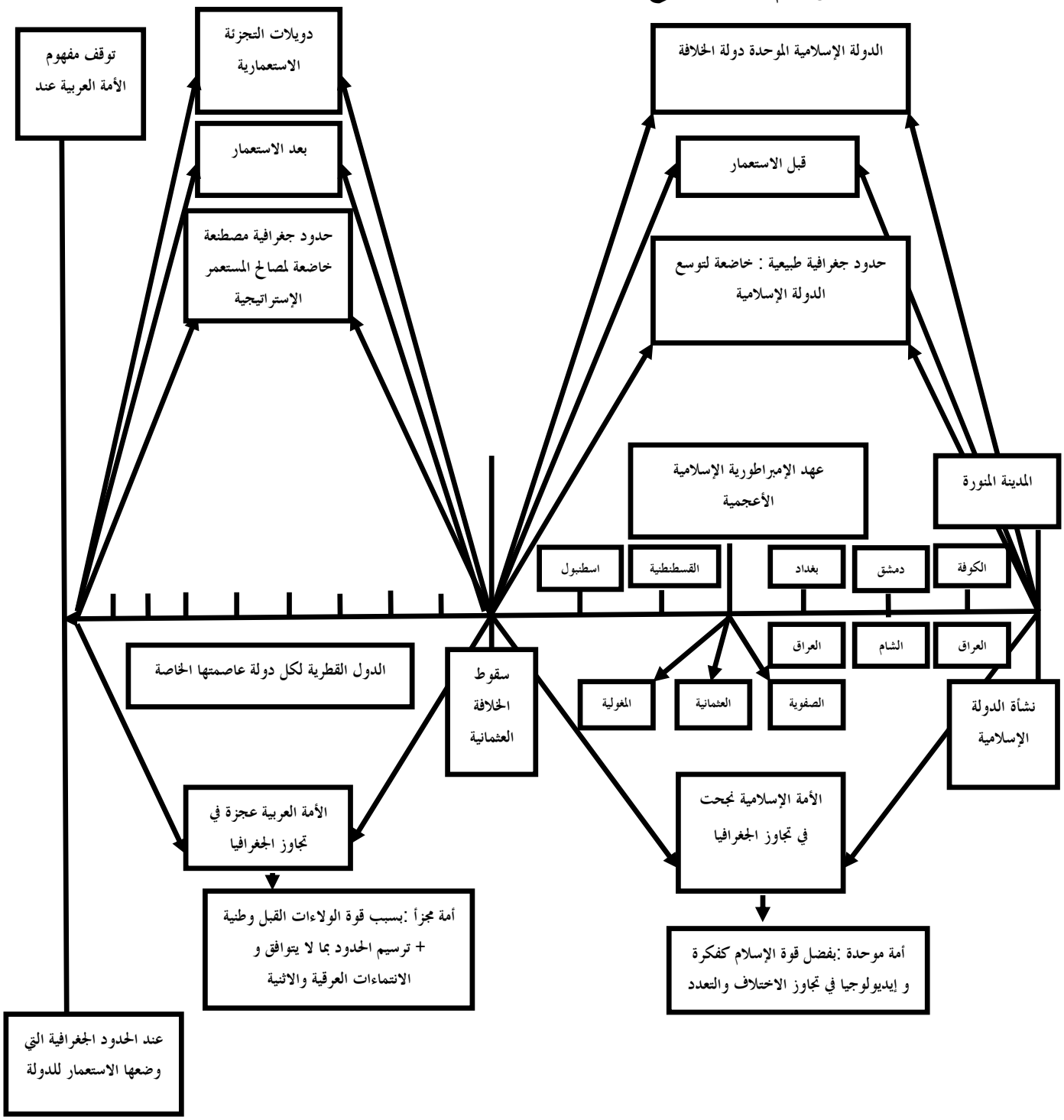
ذلك أن البحث في صورة الشرعية لهذه الدولة يؤكد لنا بأن الدولة في الحالة العربية قد بقيت عاجزة عن بلوغ هدف تجسيد مفهوم الدولة الوطنية، وذلك لغياب الايدولوجيا الفكرية والفلسفية التي تسندها في المجتمعات العربية، لذلك بقي مفهوما غريبا عن هذه المجتمعات، وما يزيد المفهوم غربة، عربيا هو عدم قبول الخوض في مسألة شرعية الدولة في المجال السياسي العربي، سواء عل المستوى الواقعي أو على المستوى التنظيري لهذه الأخيرة وذلك بناء على سيادة فرضية الخصوصية العربية ومنطق الاستعصاء النظري.

وهكذا بقيت الدولة في البلاد العربية فاقدة لمقبولية مجتمعاتها، وتسيطر عليها النظرة السلبية في عمومها، وأكثر من ذلك أنها تتعرض للرفض كلما سنحت الفرصة لمجتمعاتها في التعبير عن رأيهم اتجاهها ضمن هوامش الحرية التي أتيحت لهم ضمن مسارات أزماتها الانتقالية، واعتبر مفهوم "الدولة/الأمة" مسعى غير ممكن تحقيقه عربيا كون واقع هذه الدولة لا يزال يعكس عدم القابلية لذلك.

وإن هذا الوضع ضمن مساره الطبيعي التطوري قد عمق من أزمة الدولة العربية، من خلال بقائها عاجزة، علاوة على فقدانها لشرعية الميلاد كونها ولدت مفصولة عن أمتها، على تطوير مصادر جديدة للشرعية تضمن من خلالها استمرارها وبقائها.

1 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطية عربي**، مرجع سابق، ص 45.

الشكل رقم (12): يوضح تطور مسار الدولة/الأمة ضمن التجربة العربية الإسلامية



المصدر: من إعداد الباحث

المطلب الثالث: إشكالية الدولة في الحالة العربية: تشوه الميلاد وحقيقة الاستمرار.

تشترك جميع الدول العربية في أزمة شرعية الدولة، وتعتبر أزمة شرعية الدولة من أهم الأزمات وأعمقها وأخطرها، ذلك أنها تتعدى أزمة شرعية السلطة والنظام السياسي إلى الدولة في حد ذاتها، وهو ما يجعل منها إشكالية سياسية مركبة، وذلك لما للدولة من أهمية جوهرية بالنسبة إلى تثبيت قيم الشرعية وتفعيلها في الوعي الاجتماعي والقانوني، ومن ثم قدرتها على جعل نفسها بؤرة الولاء الكبرى للفرد والمجتمع.

فمن جهة: ترد أزمة الشرعية في شقها الأول إلى ظروف نشأة الدولة العربية الحديثة، أي باعتبارها دولة لم يراعى فيها مفهوم الأمة عند تأسيسها، وهو ما تكرس في تراكم مختلف أشكال الولاء التقليدي للكيانات الما قبل دولتية، على غرار نماذج الولاء الجهوي والطائفي والقبلي والديني، التي تؤكد وجود خلل في شرعية الدولة العربية المعاصرة.

ومن جهة أخرى: استمرت أزمة شرعية الدولة في شقها الثاني بسبب عجز هذه الأخيرة في أن تشكل الوعاء العام الذي يكفل الجميع والذي يحقق الاندماج المجتمعي، وفي تطوير مفهوم قيمي للمواطنة الذي تتحول من خلاله الولاءات التقليدية والجزئية إلى ولاء كلي للدولة، وفي احتواء قيم الحداثة والديمقراطية.

حيث تستمد مظاهر ضعف الشرعية أصولها من الضعف التاريخي الذي لازم ظهور الدولة العربية الحديثة، كما أنها تمده بطاقة جديدة، بمعنى أننا عربيا نقف أمام تداخل مركب لأزمة الشرعية والضعف البنيوي لمؤسساتها، إذ لم تستطع الدولة العربية استكمال مقوماتها بالمعنى الحديث، سواء في ما يتعلق ببنائها المؤسسي أو باستقلالها الذاتي عن شخص الحاكم، أيا كانت صفته وطريقة وصوله إلى السلطة، الأمر الذي أدى دورا مهما في عرقلة استقرار مفهومها كدولة في الوعي الاجتماعي، وثباته في الوعي السياسي، وقانونيته في الوعي الحقوقي.[1]

فلقد أدى عدم استكمال البناء المؤسسي للدولة العربية الحديثة، إلى ظهور عدة مشاكل وإشكاليات على مختلف الأصعدة وفي مختلف الميادين، يأتي في مقدمتها تحول الدولة إلى وسيلة وأداة لضمان استمرار الأنظمة الحالية من دون تغير أو تبدل، بمعنى انعدام إمكانية التداول الحر والديمقراطي والاجتماعي للسلطة، ما أدى إلى تحجر أنماط تقليدية للحكم على غرار الحكم العائلي، والقبلي والديني أو الديمقراطي الشكلي.

وليس مصادفة أن تتحول سياسات القمع والاستبداد والتسلط وانعدام أبسط مقومات الحرية السياسية والاجتماعية، إلى الأسلوب الوحيد والفاعل في ضمان استمرار السلطة وأنظمتها السياسية الحاكمة واستقرارها، ولعل هذا ما ذهب إليه الأستاذ محمد جابر الأنصاري حين توصل إلى أن حالة التشوه التي شابت نمو الدولة العربية الحديثة، إنما تعود إلى عدم معرفتها الفصل أو الحدود بين السلطة والدولة خلال صيرورة تكونها ونموها التاريخي، بل انه ذهب إلى أن الدولة العربية لم تقم بدور الحاضنة للسلطة كما يفترض وينبغي بل

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص51 .

أن هذه الأخيرة هي من مارست دور الحاضنة للدولة، وهو ما يعني أن القضاء على هذه الحاضنة يتضمن داخله تهديد وليدها بالخطر وربما بالموت.[1]

فأزمة الشرعية وبصرف النظر عن كافة أسبابها المؤسسية أو الانتقالية أو المتصلة بالأداء والفاعلية، هي مسألة الحكم المركزية في المجال السياسي العربي، وبناء عليه فإنها تفيد في فهم طبيعة وفلسفة المؤسسات السياسية العربية، كما أنها تفسر السمة الاستبدادية للحكومات العربية.[2]

أولا: شرعية الميلاد وأزمة الدولة العربية.

إن تشريح الوضع المتأزم للدولة العربية كما سبق تفصيله في العناصر السابقة، والذي فرض علينا العودة بالبحث في أصولها كدولة/أمة على اعتبار أن هذا النموذج للدولة –الدولة/الأمة- هو النموذج الواجب الاقتداء والمحاكاة في السياق العربي، وهي المحاكاة التي أفرزت لنا في الأخير نمطا لدولة مشوهة، ومفصولة عن أمتها وغير مجسدة لها.

وهو البحث الذي توصلنا من خلاله في الأخير إلى تأكيد حقيقة فقدان هذا النمط من الدولة لشرعية الميلاد، ذلك أنها دولة وليدة استعمار وليست وليدة مجتمع، و لم تقف أزمة الشرعية عند حدود الدولة فقط بل امتدت إلى نظامها السياسي أيضا.

ذلك أن القاعدة تنص على أن شرعية الدولة أية دولة، لا تكتمل إلا بشرعية النظام السياسي القائم فيها، غير أن ذلك التلازم بين الشرعيتين، لا يفترض النظر إليه باعتباره تلازم تكويني، فشرعية الدولة وإن عظمت حجما بشرعية النظام السياسي فيها، لا تتوقف على شرعيته وجودا أو عدما.[3]

وعند تطبيق هذه القاعدة على الدولة في الحالة العربية، نستطيع القول أن هذه الحالة نموذجية واستثنائية في نفس الوقت.

نموذجية: لأنها تعبر عن شكل آخر من التطابق بين الشرعيتين غير ذاك الذي تنص عليه القاعدة، والتطابق الذي نعني هنا هو تطابق في فقدان الشرعية في الحالتين معا، أي أن الدولة في لحالة العربية هي دولة فاقدة لشرعية الدولة وشرعية النظام السياسي فيها أيضا.

فالدولة العربية فاقدة للشرعية كونها ولدت مفصولة عن أمتها، فهي مجزأة إلى دويلات صغيرة أكثر شرعياتها مستمد من التقسيم الاستعماري، أما نموذج الدولة العربية التي يقوم سلطانها على مجموع الأمة، فهذا مشروع بقي معلقا وبعيد المنال، ونظامها السياسي فاقد للشرعية لأن السلطة القائمة فيه لا تزال قائمة على الممارسات التسلطية والاستبدادية، وبقيت عاجزة عن استيعاب مقتضيات الشرعية الدستورية والديمقراطية الحديثة.

1- أشواق عباس، نفس المرجع السابق، ص51.

*2 - Michael C.Hudson, **Arab Politics: the search for legitmacy**, London, New Haven, ct: yale university press, 1977, p2.*

3 - عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص303.

استثنائية: لأنه لا تشبهها في ذلك حالة أخرى من دول العالم المعاصر، في هذا الفقدان المزدوج للشرعيتين.

ومن هنا نستنتج أن:

- الأصل هو شرعية الدولة ثم شرعية النظام السياسي.
- هناك دول فاقدة لشرعية النظام السياسي وهناك دول فاقدة لشرعية الدولة.
- نموذج الدولة في الحالة العربية يجمع بين الاثنين فهي فاقدة لشرعية الدولة (عجزها في تكريس الدولة/الأمة) + فاقدة لشرعية النظام السياسي (غياب الديمقراطية)

وعموما هناك أقطار تتعرض فيها شرعية الدولة نفسها للشك والاهتزاز، في حين هناك أقطار أخرى تتعرض شرعية أنظمتها الحاكمة فقط لمثل هذا الشكل، إلا أن أكثر الحالات خطورة هي التي يتزامن فيها "اهتزاز شرعية الدولة" مع اهتزاز "شرعية النظام الحاكم" في نفس الوقت في نظر مجتمعاتها، و تندرج غالبية الدول العربية ضمن هذه الحالة.[1]

ويفسر هذا الوضع جزءا كبيرا من الشق الأول من أزمة الدولة في المجال السياسي العربي(دولة فاقدة لشرعية الميلاد، وتستعيض عن هذا الفقدان بالممارسات الاستبدادية للنظام السياسي القائم فيها لحفظ بقائها واستمرارها)، وهي الأزمة التي تزداد تعقيدا في ظل عجز المجتمعات العربية ونخبها الحاكمة عن استيعابها والوعي بمدى خطورتها، إلا أنها في المقابل استطاعت من خلال الأنظمة الحاكمة القائمة فيها أن تتكيف معها من خلال استحداثها للممارسات القائمة على الاستبداد والتسلط، وتقليص الحريات الأساسية واعتماد منطلق الإقصاء والاستعباد للقوى السياسية المعارضة في الدول العربية، وهي القاعدة التي قامت عليها النظم السياسية الحاكمة في الدول العربية، وذلك في سبيل الحفاظ على استمرار الدولة وبقائها.

وإذا خرجنا من الاستثناء إلى القاعدة تواجهنا الحقيقة السياسية التاريخية التي تفيد بأن "قاعدة شرعية أي نظام سياسي هي شرعية الدولة" التي يقوم فيها، ففي غياب هذه الأخيرة تكون شرعيته انتقالية ومؤقتة، لا تكتمل وجودا وماهية إلا بقيام الدولة الشرعية.

ويتلخص مشهد أزمة الدولة العربية ضمن شقها هذا في ثلاث مظاهر أساسية تتحول إلى ديناميات متجددة تعيد إنتاج نفسها من جديد لتحافظ استمرار مشهد الدولة المنطوي على عديد التناقضات المنافية للشكل الطبيعي للدولة.

وهي المظاهر التي تتمثل في:[2]

أولا: الاحتكار غير المسبوق للسلطة من قبل حزب أو فريق أو فرد، غالبا ما تكون سلطته واجهة مدنية للعسكر أو أجهزة الأمن، وهو الاحتكار الذي بات يفرض نفسه بأدوات دستورية وديمقراطية لمواجهة

1 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 335.

2 - عبد الإله بلقزير، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، من ص ص 90 – 93.

المعارضة، حيث أصبح مألوفا في الدول العربية، تفصيل الدساتير على مقاسات الحكام قصد تمكينهم من البقاء لأطول فترة ممكنة.

ثانيا: التحول الدراماتيكي للفكرة الجمهورية في النظام السياسي العربي إلى فكرة ملكية جديدة عن طريق ابتداع صيغ جديدة للتوريث، وعمل المؤسسات الرسمية على شرعنتها وإنفاذها، كنمط جديد لانتقال السلطة.

ثالثا: الانتقال المتدرج من أزمة الشرعية الدستورية إلى أزمة الشرعية الوطنية، وبداية فقدان النظام السياسي لآخر ما كان يبرره ويوفر له الحد الأدنى من المقبولية حتى في صورتها الاضطرارية التي تفرضها إكراهات الواقع لا إرادات الشعوب.

إذ تعاني النظم السياسية العربية كافة فقدانها الحاد للشرعية الدستورية الديمقراطية، فهي ولدت من أي شيء ما عدا صناديق الاقتراع ومن الإرادة العامة الحرة للشعب، أما من عرف منها دستورا أو حياة نيابية فاستعمله كمظهر حديث يخفي شروخ الشرعية وتصدعاتها الناشئة منذ لحظة ميلاد الدولة.

فإحدى أهم المسائل الإشكالية التي واجهت الدولة القطرية منذ ولادتها، هي قواعد بناء شرعيتها كدولة وقواعد بناء شرعية النظام السياسي الحاكم فيها أيضا، ذلك أن رسوخ مؤسسة الدولة في المجال السياسي العربي، و من ثم رسوخ شرعيتها التاريخية بالنسبة إلى مواطنيها، هو أمر مهتز مشكوك فيه، وبخاصة في التكوينات الإثنية التي تندمج سياسيا في المجرى الرئيسي للحياة العامة في هذه الأقطار ولكن قدرة هذه الدولة على الاستمرار لعدة عقود، قد جعل منها حقيقة واقعة حتى وإن كانت لا تحظى بقبول ورضا مواطنيها.[1]

وتجدر الإشارة هنا و التوضيح إلى أن الحديث عن شرعية الدولة يختلف عن الحديث عن شرعية النظام السياسي فيها فهو شأن آخر، إلا أنه وفي الحالة العربية تتلازم الحالتان معا كما سبق توضيحه، أين تفقد الكيانات السياسية القائمة الشرعيتين، شرعية النظام و شرعية الدولة في حد ذاتها، وتشير هنا أن هناك تآكلا مطردا لشرعية معظم الأنظمة الحاكمة ضمن المجال السياسي العربي، وبخاصة في العقدين الأخيرين، فمصادر الشرعية التي حددها **ماكس فيبر** من شرعية: التقاليد، القانون (العقلانية)، الكاريزما (القيادة الملهمة) وكذا المصادر الأخرى التي يضيفها المفكرون المختصون في هذا المجال ضمن: الايدولوجيا وشرعية الإنجاز، وهي المصادر التي من شأنها ضمان رضا المواطنين إذا ما توفرت في أي دولة، إلا أنها كلها مصادر ظلت غائبة في نموذج الدولة في الحالة العربية.

وقد عرفت الدولة القطرية في المجال السياسي العربي أنظمة حاكمة استندت إلى مصدر أو أكثر من هذه المصادر في بناء شرعيتها في العقود الأولى بعد الاستقلال، لكن خلال العقدين الآخرين، تآكلت هذه المصادر جميعا وبدرجات متفاوتة في كل الدول العربية القطرية.

1 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 334.

ومن هنا بقي الخطر المحتمل الذي تواجهه أية محاولة للإصلاح السياسي أو التحول الديمقراطي، ضمن هذه الدول، نابع من خصوصية طبيعة النقاش السياسي القائم في المجال السياسي العربي، حول شرعية الدولة في حد ذاتها، وليس فقط النظام السياسي الحاكم فيها.

وهي الدولة التي لا يمكنها أن تصبح شرعية إلا إذا كانت قائمة على حدود مواطنين وليست حدود جغرافيا(:الدولة الأمة)، وإذا كانت حدود حقوق ليس حدود واجبات(:الدولة الديمقراطية) حدود قوانين وليس حدود ولاء وإذعان(:دولة القانون).[1]

ثانيا: الدولة العربية وقيم الحداثة.

تتلخص أزمة الدولة في المجال السياسي العربي في شقها الثاني في عجز هذه الدولة في اكتساب مصادر جديدة للشرعية تتماشى والتطورات المجتمعية أي عجزها عن احتواء قيم الحداثة، وهي المصادر التي من شأنها أن تكفل بها الدولة شرعية الحفاظ على بقائها واستمرارها.

وتعد هذه الأزمة ذات طبيعة بنيوية تكوينية، فتكوين الدولة الحديثة في المجال السياسي العربي، لم ينشأ كتعبير عن اجتماع مدني وسياسي متماسك ومندمج، كما لم تكن علاقات الاندماج الاجتماعي من ديناميات تكوينه، لذلك ولد كيان الدولة في المجال السياسي العربي على نمط اجتماعها الأهلي عصبويا، فكان لعلاقات هذا الاجتماع الانشطارية عظيم الأثر في بناء وصياغة "مجال سياسي تقليدي" وفي امتناع الحداثة كأفق لتطور كيان الدولة.[2]

والأكيد أن الذي زاد من تعميق هذه الأزمة، هو عجز هذا النمط من الدولة عن كسب مصدر آخر للشرعية على سبيل شرعية الإنجاز والمكتسبات التنموية للمجتمع التي من شأنها أيجاد تبرير أيديولوجي لوضعها وأكثر من ذلك فقد عمدت هذه الدولة إلى الاستبداد والتسلط وقهر شعوبها، وهو ما عمق من مفهوم الاغتراب لهذه الدولة ضمن مجتمعاتها.

وتعد أطروحات الأستاذ **برهان غليون** النظرية التي تلخص أزمة الدولة في عجزها عن احتواء مفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية، من ضمن أهم الأطروحات المفسرة لهذا الوضع الذي أصبحت تستمر من خلاله الدولة.

إذ تترجم أزمة الدولة العربية في شقها الثاني هذا، التناقض الذي تنطويه هذه الدولة من خلال إدعائها أمام شعوبها أنها أداة خلاصهم التاريخي من حالة التخلف إلى التقدم من خلال تبنيها لمشروع الحداثة الحامل لشعارات الحرية والعقلانية والوطنية، في مقابل حقيقتها القائمة على احتكار السلطة والثروة في يد النخبة الحاكمة أين أصبحت هذه الدولة دولة معرفة بالحزب الحاكم أو الطبقة الحاكمة و المكرسة للمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة، والتي تنحصر وضيفتها الأسمى في تمكين أصحاب النفوذ والمصالح المسيطرة من

1 - السعيد ملاح، **"أسئلة البداية في عملية البحث عن ديمقراطية عربية"**، مجلة الرائد المغاربي، العدد ،ص 164.

2 - برهان غليون، مرجع سابق، ص27.

الاندماج وحدهم دون غالبية الفئات الأخرى المجتمعية في الدورة الحضارية، لتصبح شرعية هذه الدولة الحديثة قائمة على قيم التمييز و القهر و التسلط و العصبية.

وهو ما يقترح له الأستاذ **برهان غليون** صاحب البدايات الأولى للتنظير لهذه الطروحات، مصطلح الدولة التحديثية، وهي الدولة التي قامت على نقيض قيم دولة الحداثة، ما جعل منها دولة فاقدة لشرعية البقاء والاستمرار، علاوة على فقدانها لشرعية الوجود، وهو الوضع الذي بقي ملازما لها في ظل عجزها عن تشكيل مصادر أيديولوجية للشرعية نابعة من مجتمعاتها وعاكسة للقيم والتوجهات العامة السائدة فيها، لتكرس لنا نموذج من الدولة يعيش حالة أزمة شرعية حقيقة.

ولا شك في أن الإرث التاريخي الذي ورثته الدولة القطرية العربية سواء من عهودها ما قبل الاستعمار أو من الحقبة الاستعمارية ذاتها قد لعب دورا هاما في تشكيل الأزمة المعاصرة للدولة القطرية.

إذ بقيت هذه الدولة تكرس صورتها من خلال ممارساتها التي بقيت تتراوح بين حدين، حد استمرار منطق العصبية في الاستفادة من ثروات الدولة ومكاسبها وهو ما يلخص ارثها في ما قبل عهد الاستعمار، وحدّ استمرار الممارسات التسلطية والاستبدادية، وهو ما يلخص ارثها عن حقبة عهد الاستعمار.

ذلك أن جزء كبير من إخفاق الدولة العربية في بناء الدولة الحديثة مرده إلى فشلها في تحقيق الاندماج السياسي والاجتماعي لكافة فئات مجتمعاتها، وذلك راجع لحقيقة اختصرها ابن خلدون في قوله "أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها الدولة" ويقول أيضا أن "العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم"[1].

فمن بين أكبر التحديات التي لازمت الدولة العربية الحديثة عبر تطوراتها هي التفاوت البادي في الكثير من البلدان العربية بين حداثة التراكيب والبنى الاجتماعية و الاقتصادية وتقليدية الأنظمة والمؤسسات السياسية التي كان يتوقع منها أن تدير الدولة وتضطلع بوظائفها وأدوارها إزاء المجتمع وهو ما يمكن اختصاره في ظاهرة ضعف الطابع المؤسسي والقيمي للدولة في مقابل غلبة الطابع الأوتقراطي على الدولة والمساعي المستمرة للنخب الحاكمة لحمايته، وفشلها من ثم في تحقيق التكامل والاندماج لمجتمعاتها.

إن أزمة الدولة العربية ليست إلا مظهر من مظاهر أزمة المشروع التاريخي أو الكتلة التاريخية، الذي نذرت نفسها له، أي تحقيق التقدم، سواء من خلال استراتيجيات قومية أو وطنية، انقلابية أو إصلاحية.

لذلك عندما نتحدث عن أزمة الحداثة في المجال السياسي العربي: فنحن نتحدث عن قيم الحداثة بمفهومها المطلق أي كافة أبعادها (السياسية والاقتصادية، الاجتماعية ، الثقافية...إلخ)، أي عن حتمية استيعاب المكتسبات الحضارية الجديدة والمتجددة بشقيها المادي والمعنوي، في مقابل ضعف وعدم قابلية واتساق رؤى واستراتيجيات وبرامج النخبة التي أخذت على عاتقها هذه المهمة لتحقيقها.

1 - أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص 61.

وهناك اتفاق واسع على مستوى الأدبيات النظرية حول فشل أنظمة الحكم العربية في إدامة شرعيتها في سياق الدولة القومية الحديثة، وتعزو العلوم السياسية المعاصرة هذا الفشل متأثرة بآراء **فيبر** إلى الطبيعة الأسرية للدولة في المجال السياسي العربي، خاصة في المشرق العربي منه.

ومع أن الدولة الأسرية التوارثية متقدمة بدرجة لا بأس بها من حيث هياكلها ووحداتها الإدارية، إلا أنها من حيث جوهرها و روحيتها لا تزال مرتبطة بالعامل السياسي عموما وبشخص الحاكم المطلق ودائرة الامتيازات المحسوبة لصالح الفئات و العصبيات المستأثرة بمسألة الحكم دون أخرى.[1]

ولقد أرجع الكتاب هذه "السمة التوارثية" للدولة العربية إلى شتى العوامل والجذور الثقافية، ولكن بشكل أخص إلى طبيعة الدين الإسلامي، والمواريث السياسية للدولة العربية الإسلامية، عبر مسار تاريخها التطوري المكرس لمفهوم الهيمنة، ويقدم في هذا الإطار **غرامشي** تحديد لمفهوم "الهيمنة" (السيطرة) من خلال مناقشة انطلق فيها من التساؤل حول إمكانية إيعاز فشل أنظمة الحكم العربية في إدامة شرعيتها في سياق الدولة القومية الحديثة إلى عجزها عن تكييف نظام حكومة "الحكم المباشر" أو الحكم الاستبدادي القديم لأسلوب الهيمنة الذي يتسم بدرجة أكبر من "اللامباشرة" (الحكم الديمقراطي) الذي هو أكثر ملائمة لتحقيق السيطرة الطبقية (الطبيعية) في الدولة القومية المعاصرة.[2]

ولعل منطق الاستبداد هذا الذي منيت به الدولة العربية والذي استطاع أن يتوسع كقيمة ليشمل كافة مجالاتها، هو ما يبرر إخفاقاتها منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا في تحقيق الهدف التنموي المنشود وعلى كافة الأصعدة والميادين، وهو ما أدى إلى أن أصبح جل مواطنيها رافضين لصيغة الحكم القائم داخل الدولة ويطالبون في كل فرصة سانحة بصيغة أخرى تمثل بدورها تحديا للدولة وتهديدا لانهيارها، وهو ما أدى إلى سيادة افتراض عام وسط عموم مواطنيها بفشلها في تحقيق الهدف التنموي الذي قامت من أجله.

وقد تضمنت الكتابات التي تخوض في هذا المجال (أزمة دولة الحداثة العربية) نقاشات مكثفة حول أسباب فشل هذه الدولة ومن ثم هشاشتها وتهديداتها بمآلات السقوط والانهيار، حيث وضع الباحثون والمحللون عديد التفسيرات، فغالبا ما تستخدم التفسيرات الاقتصادية مثل الفقر، الندرة المالية، عدم توفر الموارد الطبيعية وسوء استخدامها في حالة توفرها، لتفسير مستويات هذا الفشل كما إنه غالبا ما تقدم الانقسامات الإثنية أو العرقية أو الطائفية على أنها أسباب أو على الأقل عوامل مساهمة في انهيار الدولة أو فشلها و ضعفها.

إضافة إلى تفسيرات أخرى على غرار الثورات الإثنية، الصراع على الموارد الطبيعية، الفشل السياسي فشل الحكومة في قيادة المشروع التنموي، التصدعات في نموذج الدولة/الأمة.

وهو ما أدى إلى تكريس المفهوم المتناقض لهذه الدولة أين أصبحت دولة فاشلة لكنها قادرة في المقابل من ذلك على الاستمرار.

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص337.

2 - نفس المرجع، ص338.

ذلك أن هذه المعطيات هي التي تكونت في إطارها الدولة العربية منذ الحرب العالمية الثانية وحتى الآن وهي القنوات التي جرى في ظلها تكوين نخبها السياسية وهي النخب التي أدركت هذا الفشل ووعت بمدى تلاشي لشرعية دولها، وهو ما دفع بها لتدعيم هيمنتها على المجتمع، فجزء من إخفاقات بناء "الدولة الحديثة" في المجال السياسي العربي، لم يتمثل في فشلها في تحقيق الهدف التنموي فحسب ولا في ضعف شرعيتها وتسلطها فحسب وإنما تمثل أيضا في ممارساتها الاستبعادية والإقصائية التي كانت دوما أحد مصادر اختلال الدولة وعدم استقرارها.

فالدولة العربية وبفعل جذورها التاريخية ونتيجة تعقيدات تحول مكوناتها، بقيت تمثل "غنيمة" لمن يصل إليها ويبقي منافعها عليه دون الآخرين، أي أن الثقافة السياسية للدولة العربية بفعل إرثها التاريخي ونخبها السياسية التقليدية أو المحدثة، هي ثقافة قائمة على احتكار المنافع والمزايا التي توفرها الدولة للقائمين عليها وهي بفعل طبيعتها "الغنائمية"، دولة إقصائية يحتكر من يصل سدتها جميع منافعها.1

وهكذا لم يشهد المجال السياسي العربي ميلاد "الدولة الحديثة" أو "دولة الحداثة" بمضمونها الغربي الليبرالي، وما يبدوا على الدولة عندنا من حداثة هي عبارة عن شكل وطلاء وقشور، أما في الجوهر فما برحت أن تكون دولة سلطانية تعدم نظام القانون والمؤسسات، وتجافي أحكامه.

ذلك أن الدولة الحديثة (دولة الحداثة) هي تلك الدولة على النمط الغربي الأوروبي، هي دولة الحق والقانون والمؤسسات التي يسود فيها الدستور، وتنفصل فيها السلطات ويتنزل فيها القضاء منزلة المرجع والموئل، ويكون فيها الشعب مصدر السلطة، وتوضع فيها السلطة رهن إرادة الشعب، وتنبثق منه عبر اختياره الحر في الاقتراع، وهي الدولة التي تكون فيها السلطة ملكية عمومية قائمة على مبدأ التداول الديمقراطي وتكون فيها السياسة حقا اجتماعيا قائما على المنافسة السلمية الديمقراطية، وهي الدولة التي يستقل فيها مجال السياسة عن مجال السيادة، (ويكون فيها الجيش والدستور مثل القضاء، نصابا متعاليا ومركزا من مراكز السيادة) وليس هذا حال الدولة في بلادنا العربية المعاصرة.2

إذ تتلخص أزمة شرعية الدولة ضمن شقها هذا في(: عجزها في خلق مصادر جديدة للشرعية لحفظ بقائها واستمرارها) في صورة بعد جوهرها ومضمونها عن الحداثة السياسية، في مقابل تكثيف المنطق التسلطي والاستبدادي في ممارساتها، التي تكرسها نخبها الحاكمة للاستئثار بالسلطة ونهب ثروات الأمة وتحويل الدولة إلى ملكية خاصة، ويأتي كل ذلك بالتزامن مع إدعائها لتبني مشاريع الإصلاح والتنمية لحماية الدستور وحماية الحقوق والحريات.

1 - أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص60.

2 - عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص42.

ثالثا: الاستبداد كآلية للتعويض عن الشرعية المفقودة: اصطناع القوة لإخفاء أصل الضعف.

يتأكد لنا من كل ما تقدم أن الدولة العربية هي دولة فاقدة لشرعية الوجود، كونها عجزت عن تجسيد مفهوم الدولة /الأمة، وفاقدة لشرعية البقاء والاستمرار، كونها فشلت في تكريس مفاهيم الاندماج الاجتماعي وقيم المواطنة والممارسة الديمقراطية، وهو ما أدى إلى أن أصبح واقع هذه الدولة مهددا بالانهيار والاندثار، ولأن هدف كل دولة في الوجود هو الحفاظ عل استمرارها وبقائها، فإن الدولة العربية و في سعيها لتحقيق هذا الهدف، وفي ظل تناقضاتها القائمة أساسا على فقدانها للشرعية وجودا وأصلا ومنطقا في البقاء والاستمرار، كل ذلك أدى بها إلى أن تستعيض عن وضعها هذا بمفهوم التسلط والاستبداد كتعويض عن الشرعية المفقودة وكآلية و منطق للبقاء والاستمرار.

وإن هذا الواقع الذي تقوم عليه الدولة في المجال السياسي العربي هوا لذي أدى بها إلى أصبحت تعيش حالة أزمة شاملة تتعدد أبعادها بين: السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وتناقضات كبيرة بين فقدانها لكل مصادر الشرعية في مقابل قدرتها على الاستمرار.

ولعل هذا الوضع هو ما يقودنا إلى البحث في طبيعة العلاقة بين فقدان الدولة العربية لمفهوم الشرعية، في مقابل القوة إلى تحوزها هذه الأخيرة في مواجهة مجتمعاتها؟

إذ تركز معظم الأدبيات التي تتناول تطور الدولة العربية الحديثة على محورية الشرعية باعتبارها أهم عناصر الدولة وأسس استقرارها، بحيث أن العجز في الشرعية يمثل الخلل الأكبر في حصانة الدولة ضد الانهيار، فالقوة المجردة وحدها لا تكفي لاستمرارية الحكم، وإلا كانت السلطة الاستعمارية باقية حتى يومنا هذا، لهذا السبب قد لا تكون التنبؤات التي تعتمد على موازين القوى الفعلي دقيقة في التعبير عن مسار الأحداث.

ويمكن من المنطق نفسه النظر إلى بلدان كبرى تتمتع قياداتها بسلطات مطلقة غير منازعة، وتعكس جيوشها وقوات أمنها تماسكا وهيبة لا يمارى فيها، وتزخر بموارد غنية هي تحت تصرف الحاكمين بأمرهم، ومع ذلك هي دولة مهددة بالانهيار لأنها دولة فاقدة للشرعية أصلا.[1]

إذ لطالما ارتبطت النزعة الاستبدادية بالأزمة السياسية وأزمة الدولة، فهي الجواب على عناصر هذه الأزمة بما في ذلك هذه النزعة الاستبدادية بما تتضمنه من تقوية لمفهوم الدولة لا يمكنها أن تنشأ من فراغ وكما لا يمكنها أن تظهر بشكل طبيعي في الدولة، بل هي نتيجة ميل يتطور قطباه تطورا متفاوتا نحو تقوية الدولة وإضعافها في الوقت نفسه، هكذا تبقى الدولة الراهنة، رغم أن نزعتها الشمولية والاستبدادية حقيقية إلى درجة مخيفة فهي بمثابة "العملاق الذي يقف على أرجل من قصب، ويتحرك على أرض تهتز تحته" على حد توصيف **بولتزاس**[2] وهي المقولة التي تختصر توصيف مشهد أزمة الدولة في الحالة العربية، فهي دولة متضمنة لأزمة ذات طبيعة بنيوية شاملة، إلا أنها دولة تستمر.

1 - عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص 204.

2- نيكولاس بولتنزاس، مرجع سابق، ص206

فقد استطاعت الدولة العربية الحديثة أن تحقق قدرا كبيرا من الصلابة عبر تعزيز العزلة عن محيطها الشعبي وتركيز السلطات كلها بيد الجهاز التنفيذي وفي قمته، مع الاعتماد الكامل على الأجهزة والإجراءات الأمنية لتشديد قبضتها على السلطة، وقد استعانت الدولة العربية في هذا على وفرة الموارد التي تحوزها من عائدات الريع والدعم الأجنبي إلى درجة أن أصبحت هذه الدولة في حالة تناقض شديد مع مجتمعاتها، إلى درجة أنها أصبحت ترى فيها بأنها عدوها، وأنها تتعامل مع أي حراك شعبي أو نشاط مدني على أنه تهديد لأمن الدولة واستقرارها.

وهو الوضع الذي كان بدوره بمثابة رد الفعل عن الوضع السابق الذي كانت فيه الدولة العربية غاية في الهشاشة ومهددة بالانقلاب والانهيار، فالدولة العربية دولة محصنة والسبب في ذلك هو هوسها بخطر الهشاشة وتهديدات السقوط ومآلات الانهيار، وهو ما أدى بها إلى أن تتصرف مع أي قوة في المجتمع على أنها خطر يهدد سقوطها وانهيارها، وهي الدولة **دولة الثقب الأسود** حسب ما يصفها تقرير التنمية الإنسانية العربية 2005.[1]

وفي ذات السياق يحدد لها **نزيه الأيوبي** توصيفا آخر باعتبارها **دولة مضخمة**، إذ أنه من باب المفارقة والتضاد أن "تنطوي الدولة العربية على الكثير من المغالاة في تقدير قوتها وفعاليتها وأهميتها الحقيقية، ذلك أن الدولة العربية ليست تعبيرا على نمو طبيعي من رحم تاريخها الاجتماعي، الاقتصادي أو تقاليدها الثقافية والفكرية الخاصة بها، بل إنها "دولة ضاربة" كثيرا ما تلجأ إلى القسر في سبيل الحفاظ على نفسها واستمرارها وبقائها، لكنها ليست "دولة قوية" لأنها:[2]

1) تفتقر بدرجات متفاوتة طبيعيا إلى "قوة البنية التحتية" التي تمكن الدول من النفاذ في المجتمع بشكل فعال من خلال آليات على شاكلة الضرائب (شرعية الإنجاز).

2) تفتقر إلى الهيمنة الأيديولوجية التي من شأنها أن تجعلها قادرة على تشكيل كتلة اجتماعية تاريخية تتقبل شرعية الطبقة الحاكمة.

فعلاوة على فقدان الدولة العربية لمفهوم الشرعية أصلا ووجود وكذا ممارسة، فإنها فشلت أيضا في التأسيس لايدولوجيا نابعة من مجتمعاتها تكون لها مصدرا للشرعية المفقودة، فاستقراء التجربة التاريخية للدولة العربية في هذا الإطار يفيد بأن كل الأيديولوجيات التي تبنتها هذه الدولة منذ استقلالها ممثلة في الماركسية و الليبرالية، تطبيقها على الدولة العربية كان بمثابة طوبى ومثالية، مقارنة بأصول هذه الأيديولوجيات ضمن الأطر النظرية المؤسسة لها.[3]

فكلاهما عند انتشاره في المجتمعات العربية اكتسب طوبوية مكثفة لأنهما تتلبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتصار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم، في حين أن تجربة الدولة العربية لم تتغير وبقيت قائمة على افتراض معاناة الدولة من قوة المجتمع الذي اتخذت منه عدوا لها، و انفصاله مفهوم القيمة عنها ذاتها وعن واقعها الذي كرسته في هذه المجتمعات القائمة فيها.

1 - عاجل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص204.

2 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص36.

3 - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص203.

فالدولة العربية المعاصرة "لم يعد بإمكانها أن تعود رمزا لمجتمع سياسي إلا إذا أوجدت أدلوجة دولية" وذلك لعمق ما ورثته هذه الدولة من تجربة الماضي، فإرثها هو "الدولة السلطانية" بامتياز وذلك على المستويين التنظيري/الفكري والواقعي، وذلك باعتراف الجميع فطالما كانت السلطنة دولة القهر والسطو والاستغلال، فلم تكن تستوجب ولاء الفرد فهي لم تكن بحاجته لتستمر لأن الذي كان يتولى تعويضها في ذلك هو العشيرة والقبيلة وقد كانت هذه الدولة معزولة عمليا ومرفوضة ذهنيا، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة باعتبارها الدولة الفضلى حسب الأيديولوجية الإسلامية التي سادت فيها المجتمعات العربية.

ففقدان الدولة العربية لمفهوم الشرعية هو ما كان سببا لاستمرار الضعف كأصل فيها، وهو الضعف الذي واكبه بالضرورة تضاعف لمفاهيم القمع والتسلط والاستبداد، ذلك أن تشييد الدولة الحديثة مرتبط بهذا الطرح بمعنى الدولة/القيمة أو الدولة/الرمزية وليس الدولة/الاستبدادية أو الدولة/التسلطية، فأخلاقيات الدولة هي ما يكسب هذه الأخيرة قدرة في كسب ولاء مواطنيها.

ففي الحالة العربية يتم التركيز على بناء "الدولة المنيعة" أو "الدولة المحصنة" أو "الدولة القوية" بعيدا عن الدولة الرمزية أو الدولة الأخلاقية (الدولة: القيمة)، وقد راهنت في ذلك على المنطق الصوري، فبقدر ما تكون الدولة حديثة التأسيس بقدر ما تكون الدعاية على ضرورة ترسيخ قواعدها وتقويتها، فيطالب الفرد بكل التضحيات المادية والمعنوية، خاصة تلك التي تمس حريته، ذلك أنه كلما صودرت حريات الفرد وصفت الدولة بالقوة والجبروت، وهذا هو الشق الأهم الظاهر من الدولة العربية، قوتها ومصادرتها لمفاهيم الحرية وظهورها بمظهر التسلط والاستبداد، فقد عمدت الدولة العربية على التعامل مع قطاعات واسعة من مجتمعاتها على أنها تهديد لها، وهو ما أدى بها إلى تعميق عزلتها عنه وتسخير كافة الآليات لمجابهة أي قوى من شأنها تهديد استقراره واستمراره.

في حين يبقى أن قاعدة شرعية أي دولة حديثة تكمن في حاجتها إلى الجانب الرمزي/المعنوي، القيمي/الأخلاقي، أو ما يصطلح عليه العروي "بالأدولجة"، إذ "لا دولة حقيقية بدون أدولوجة دولوية" وهي ما يستوعبه المواطن ويدركه عن دولته، ويترجمه في المقابل من ولاء وهو ما يعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. فجهاز الدولة يحتاج إلى جانب معنوي/أدبي، يتم من خلالها ضمان الإجماع العاطفي والوجداني والفكري بين المواطنين، وهذا الإجماع لا بد أن يكون وليد التاريخ، وفي نفس الوقت تعبير عن مصلحة حالية، وهو ما يمنح الدولة مجالا أوسع ويكون أساسا لكل مجتمع.[1]

وهو الجانب الذي ظل مفقودا في واقع تجربة الدولة العربية الحديثة، التي تسعى لتقوية شقها المادي دون جانبها الرمزي والقيمي وذلك مفسر بحقيقة طبيعة ضعفها، باعتبارها مفهوما دخيلا على إرث المجتمعات العربية.

ذلك أن تدشين الدولة العربية المعاصرة قد مهد لمصدرها الخارجي للشرعية، وذلك لأنه غرس مفهوما للدولة لا يستطيع أن يستمر إلا إذا قام بعملية عمدية لتجريد المجتمع من قواه الذاتية، لأن الدولة في هذه الحالة لا يمكنها أن تستمر من دون ذلك، لأنها ليست وليدا شرعيا لحركة المجتمع وصيرورته، كما هو الحال في الدول الأوروبية وإنما كيانات فرضت من أعلى رغما عن المجتمع الذي ما كان له أن يمنحها الولاء والانتماء إلا بعملية

1 - عبد الله العروي، نفس المرجع السابق، ص197.

صراع قوى كانت محصلته تقوية الدولة على حساب إضعاف المجتمع، لتكون بذلك بواكير بذور الاستبداد قد غرست في المجتمع العربي من خلال استبداد الدولة على المجتمع، حتى تضمن استمرارها في ظل تناقضاتها القائمة على حقيقة ضعفها وفشلها.[1]

ففي غياب الشرعية استندت الدول العربية إلى بدائل أخرى للشرعية، لضمان استمرارها، حيث اعتمدت معظم أنظمة الحكم فيها للبقاء أطول فترة ممكنة للحكم على واحد أو أكثر من الأساليب التالية:[2]

1) شرعية الابتزاز: بمعنى لجوء الدولة إلى إثارة مخاوف الناس ضد أي منافسين حقيقيين حول السلطة، وذلك من خلال احتكار السلطة، السيطرة على وسائل الإعلام، تصوير المعارضين للنظام وبدائله على أنها تستمد توجيهاتها من أطراف خارجية وأنها ستحول البلاد إلى حكم دموي، للعمل على سيادة إدراك الجماهير على أن حالها هو أفضل الأحوال في ظل النظام القائم.

2) شرعية القمع: وهي الشرعية التي تلجأ إليها معظم الدول العربية من خلال لجوئها إلى آلية العنف في مواجهة معارضيها أو لاحتوائهم أو إرهابهم أو تصفيتهم إن اقتضى الأمر ذلك.

3) الفعالية في حل المشكلات: وتعتبر من ضمن المصادر المعقولة للشرعية، حيث تقوم على استخدام ثروة البلاد والأجهزة الحكومية لمعالجة المشاكل المجتمعية المزمنة مثل الإسكان، البطالة، البنية التحتية، النجاح مهما كان متواضعا من خلال إحاطته بهالات التضخيم واستخدامه كذريعة لبيع المزيد من أحلام العظيمة والوطنية.

4) سياسات التأزيم: وهي ساسة مألوفة ضمن المجال السياسي العربي، فأسباب الأزمات الحقيقية المحلية والإقليمية وفيرة وعديدة، وهي المشاكل التي يتم توظيفها وتضخيمها و دفعها نحو الأزمة، و تلجأ النخب الحالمة في هذه الشرعية عند تناقض سياساتها، وذلك بهدف التعبئة السياسية المؤيدة لنظمها الحاكمة.

وعلى مستوى آخر من التحليل، تصنف الدول العربية حسب واقعها الفاقد للشرعية إلى نوعين من الدول، دول يمكن نعتها بالتقليدية أو المحافظة وهي الدول التي أسست لشرعيتها استنادا إلى مسوغات دينية، وهناك دول أخرى التي أسست لشرعية منعوتة بالحداثية أو التنويرية، والتي تعمل على تغطية وجهها التسلطي باستدعاء القاموس الحداثي السياسي.[3]

إلا أن الثابت في الحالة العربية أن كلا النمطين من الدولة قد أسس ممارساتيا لمفهوم الدولة/السلطة أي تلك الدولة التي تستخدم كل ما لديها من قوة ومن الاستحواذ على الآليات الأمنية والعسكرية والإعلامية للسيطرة على معارضيها وأكثر من ذلك لاحتواء مجتمعاتها كافة.

فالبحث في استمرارية وتحول الدولة العربية، يفضي إلى أن هذه الدولة، لم تتبدل أو تتغير على مستوى تجهيزاتها أو بنيتها التقنية والتنظيمية منذ قيامها وتكوينها، كما أنها لم تتغير في مستوى أخلاقياتها، أي القيم التي تستمد منها وعيها لذاتها وتوجهها التاريخي.[4]

---

1 - علي خليفة الكواري وآخرون، مرجع سابق، ص ص538- 549.

2 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص325

3 - علي خليفة الكواري، مرجع سابق، ص27.

4 - برهان غليون، مرجع سابق، ص234.

وهي الدولة التي يختصرها الأستاذ **برهان غليون** في الصفات التالية:

أولا: هي دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة.

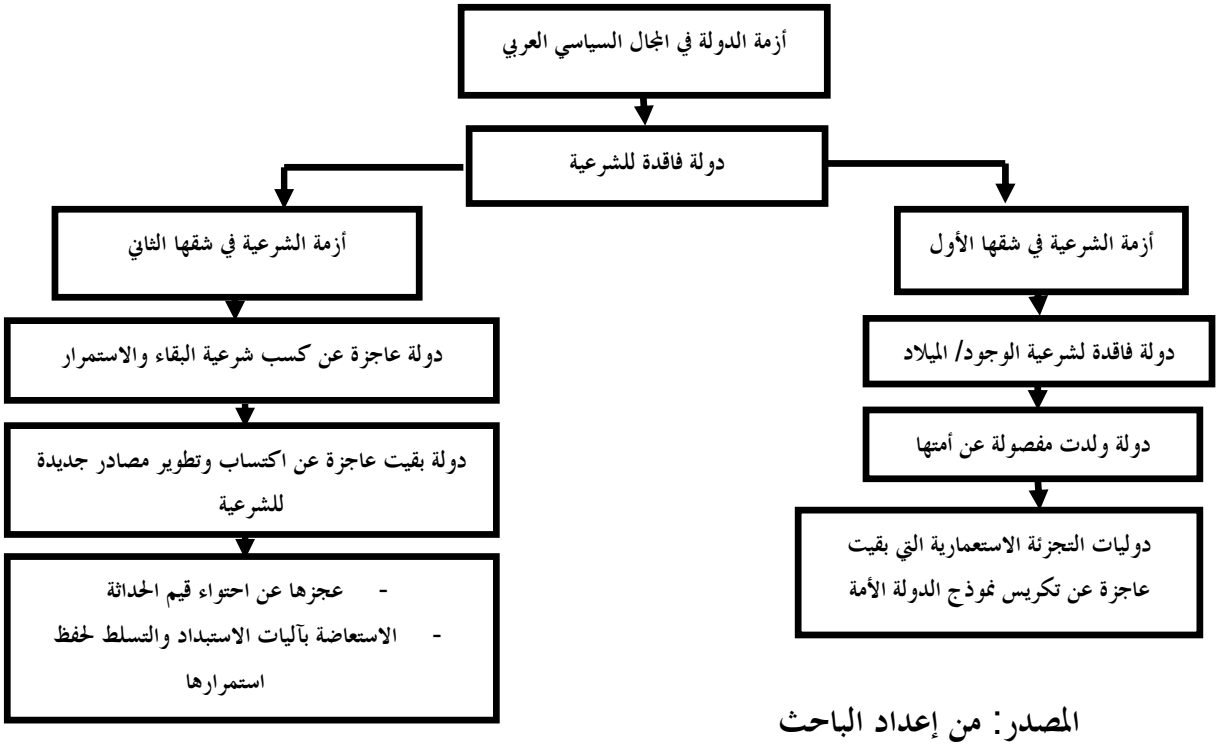
ثانيا: دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية.

ثالثا: دولة ذات نزعة قومية أو وطنية.

رابعا: دولة استبدادية لكنها ليست بالضرورة دولة لا قانونية، جائرة وطغيانية.

وهو وضع لم تصل إليه هذه الدولة حديثا، وإنما وضع تكرس من خلال إرثها التاريخي الذي تجسد في ممارساتها السياسية كما سبق و أشرنا إليه، فاستمرار الوضع المتأزم للدولة في الحالة العربية قد أصبح يؤكد اليوم بما لا يدع مجالا للشك على المستويات التنظيرية الفرضية القاضية بأن الدولة القائمة في المجال السياسي العربي هي نمط لدولة فاقدة للشرعية بسبب مضمونها الاستبدادي، فهي دولة السلطة المطلقة، المتحللة من قيود القانون والرقابة الشعبية، والمتصرفة في شؤون الدولة تصرف أملاكها وشؤونها الخاصة، وهو ما بات يفرض علينا نظريا ضرورة البحث وتركيز الجهود النظرية من أجل تطوير مشروع فكري سياسي جاد من شأنه تجاوز هذا الوضع المتأزم للدولة، والتأسيس لمصادر جديدة لشرعيتها، وهو المشروع الذي يقتضي منا بداية اعتماد الدولة العربية كحالة دراسية موحدة في عموم المجال السياسي العربي، وذلك باعتباره المجال الذي يعد نتاجا لتوحد سمات وخصائص وممارسات الدولة العربية، وهو ما أصبح يؤسس لمنطق الخصوصية والاستثناء عن باقي المجالات السياسية الأخرى وهو ما يتيح لنا الإمكانية لتعميم النتائج على مستوى البحوث والدراسات المنجزة في إطار البحث في هذه الظاهرة.

الشكل رقم (13): يختصر أزمة الدولة في المجال السياسي العربي



المصدر: من إعداد الباحث

المبحث الثالث: خصوصية المجال السياسي العربي وحدود إمكانية تعميم النتائج فيما يتعلق بوضع الدولة.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى التأكيد على أن نمط الدولة محل البحث ضمن هذا الطرح هو نمط لدولة تكاد تكون واحدة في جميع البلدان العربية، وهو ما نسعى إلى إثباته من خلال البحث في الخصائص والسمات المشتركة بين الدول العربية التي تكاد تكون سمات عامة وموحدة في مجملها بين كافة هذه الدول رغم حضور بعض الخصوصيات المتمايزة فيما بينها، إلا أنها تبقى نسبية مقارنة مع ما تشترك به من سمات وخصائص أصبحت تؤسس لخصوصيتها مقارنة بأنماط الدول الأخرى الخارجة عن النطاق العربي، وهي السمات التي أصبحت تؤسس بدورها لخصوصية المجال السياسي العربي، ضمن منطق الاستثناء عن باقي المجالات السياسية الأخرى، وهو ما يتيح لنا الإمكانية في الأخير لتعميم النتائج فيما يتعلق بوضع الدول في المجال السياسي العربي.

المطلب الأول: التعريف بالمجال السياسي العربي: ضمن منطق الخصوصية والاستثناء

لاشك في أن أهم ما يميز البنى السياسية العربية أنها تعمل في مجال سياسي نابذ أو انتباذي أي مجال لا يقدم لها إمكانية حقيقية "للاشتغال الطبيعي" فالغالب على هذه البنى هو غياب هذا المجال الوسيط بين الدولة والمجتمع بالمعنى الحقيقي لمفهوم المجال أو الحقل السياسي، إذ هو لم يتكون كفضاء عمومي لممارسة المنافسة السياسية السلمية والصراع الديمقراطي، على كسب الرأي العام والمشاركة في صنع القرار.

فالسياسة في الحالة العربية تعاني فقدان الأسباب التي تجعلها دينامية من ديناميات تطور الاجتماع الوطني كما هو مفترض فيها وكما هو عليه حالها في المجتمعات الحديثة والمتقدمة، حيث تجد نفسها "فعلا ممتنعا" في أفضل الأحوال أو "فعلا قتاليا دمويا" في أسوئها.[1]

ونشير بداية إلى أن مفهوم "المجال السياسي" هو مفهوم مستعار من الدراسات الاجتماعية المعاصرة ويتم توظيفه في مواضيع علم السياسية على شاكلة موضوعنا هذا لإبراز والتعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية والتي تكون الدولة في بحثنا هذا في المجال السياسي العربي، بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في المجالات السياسية الأخرى، والحديث هنا عن التجربة الغربية للدولة (الأوروبية).

ويعتبر الأستاذ **محمد عابد الجابري** في أوائل المفكرين العرب الذين استخدموا هذا المصطلح، وقد كان مرجعه في ذلك كتاب **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام** لـــ **برتراند بادي *les deux états pouvoir et politique en terre de l'islam***، وذلك من خلال بحثه في الإشكالية المحورية التي تبحث في تفسير لظاهرة تطور الدولة الغربية بالشكل الإيجابي الحداثي والديمقراطي الذي وصلت إليه، في مقابل فشل الدولة العربية في تحقيق ذات المسار والتي أوصلها مسارها التطوري إلى ظاهرة أو نموذج الدولة التسلطية الاستبدادية، وذلك رغم تبنيها لمنهج المحاكاة للنموذج الغربي للدولة وذلك لنقل الحداثة السياسية لأوطانها.

1- عبد الإله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص19

والبحث في إشكاليات من هذا النوع حسب **الجابري** ليس الغرض منها التأكيد على دوغما (وهم) عالمية النموذج الغربي الأوروبي، وإنما الهدف منها هو إبراز والكشف عن خصوصية واستثنائية النموذج العربي (الإسلامي) للدولة مقارنة بهذا النموذج (الغربي)، وهي مقارنة تتعامل مع النموذجين عل أساس أن كل منهما ند للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع، ومن ثم من الواجب على الفرع الاقتداء بالأصل وتقليده.[1]

من هنا فإننا نجد أن مقارنة المجال السياسي الغربي الليبرالي باعتباره المجال الذي تشكل جراء الممارسات السياسية المتراكمة للدولة، في مقابل المجال السياسي العربي الإسلامي، تفيد بأن الدولة الأوروبية الحديثة، (دولة المؤسسات والمصلحة العليا)، في مقابل (دولة التسلط والاستبداد والمصالح الضيقة للنخبة الحاكمة أو العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية)، قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال "السياسي" أي خاص بالممارسة السياسية، ينافس الأمير والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنها في الحياة السياسية.

ولقد ظهر هذا المجال كنتيجة للصراع الذي كان قائما في أوروبا بين "الأمير" و"الكنيسة"، خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور "نظرية التعاقد" (العقد الاجتماعي: روسو) التي فصلت بين سلطة الأمير وسلطة الكنيسة، ذلك أن سلطة الكنيسة هي من الله و بالتالي هي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب وبالتالي فهي أدنى.

وبالتالي أدى هذا التوزيع في "مصدر السلطة" إلى القول أن "الأمير" يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة، وهكذا ظهر طرف ثالث جديد في عملية الصراع بين الأمير والكنيسة هو "الشعب" و" المصلحة العامة" و"بناء شرعية السلطة على التعاقد" مما أصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا هو "المجال السياسي" الذي يجسد ما يعبر عنه بـــ "الحداثة السياسية" وليدة الممارسة الديمقراطية، الحداثة التي تتجسد بدورها في "دولة المؤسسات" كنقيض لدولة الأمير.

ذلك ما حصل في أوروبا، أما عن المجال السياسي الذي تشكل في بلاد العرب والإسلام، فإنه لم يعرف مثل هذه العملية التاريخية، كما لم يعرف ولا هو يعرف إلى غاية يومنا هذا، قطيعة مماثلة بين الأمير وما يسمى في هذه البلدان بـــ "الدولة"، إذ لا يزال "الأمير" فيها هو الدولة والدولة هي الأمير والسبب في ذلك مفسر تاريخيا بعدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة والأمير، هذا عن الماضي أما الحاضر، فإن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، في استيراد الحداثة السياسية الغربية (الممارسة الديمقراطية) وغرسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي

1 - محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2000، ص17.

هو أن "المجال السياسي" في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالا يحتله ويحتكره الأمير بمفرده.[1]

إذ يفيد استقراء مسار تجربة الدولة في أوروبا، باقتران ظهور المجال السياسي بانتهاء الصراع بين "الكنسية" و"الأمير"، وبانتهاء الحق الإلهي المزعوم للأمير، ونهاية الاعتبار الذي ساد طويلا في أوربا باعتبار الكنيسة مصدرا للسلطة السياسية، أين حلت مفاهيم جديدة على غرار العقد الاجتماعي، المصلحة العامة، الشعب باعتبارها مصدرا للسلطة والتي أصبحت هي مكونات هذا المجال السياسي الغربي الأوروبي.

وما يلاحظ على تشكل "المجال السياسي"، الذي ظهر في أوروبا هو تميزه بارتباط ظهوره مع قيام النظام الرأسمالي، وهو النظام الذي جعل من المجتمعات الأوروبية تنقسم انقساما واضحا إلى بنيتين:[2]

1) بنية تحتية، وهي القاعدة الاقتصادية التي شكلت الصناعة عمودها الفقري.

2) بنية فوقية، قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والأيديولوجيات المرتبطة بها (الديمقراطية)

وهي البنى التي اعتبرها **برتراند بادي** في كتابه التنمية السياسية ***le developement politique*** شروطا مسبقة لتكون المجال السياسي الحداثي والديمقراطي، ومن ثم تم النظر إلى المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية الحقة على غرار الدولة في الحالة العربية، على أنها مجتمعات لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين بل إن الغالب فيها هو تداخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة، وهي السمة التي يطلق عليها في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة مصطلح "مجتمعات ما قبل الرأسمالية" ولا شك في أن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات.

فالمجال السياسي الغربي الديمقراطي لم يتشكل عن مدرك السلطة السياسية فقط، بل قد كان نتاج لتفاعل مجموعة عوامل كان المسار التطوري الاقتصادي الرأسمالي أهمها، وذلك لما كرسه من مطالبات مستمرة لتوسيع مفهوم الحرية والتعددية في المجتمعات الغربية.

ومن هنا تنبع خصوصية المجال السياسي العربي من خصوصية المسار التطوري الحضاري لمفهوم الدولة/الخلافة كنمط للدولة السلطانية، في الحالة العربية هذا تاريخيا، أما في الحاضر ففي عجز النخب السياسية الحاكمة في تحقيق مفهوم الحداثة وفي استيعاب قيمها وتكريسها بكافة أبعادها السياسية الديمقراطية والاقتصادية الرأسمالية.

ولعل هذه الخصوصية هي ما يفسر الوضع الإشكالي للدولة العربية، وهو الوضع الذي يختصر عجز هذا النمط من الدولة في إيجاد سند إيديولوجي تقوم عليه وتتخذ منه أساسها القيمي وبعدها الرمزي والمجرد، ومن ثم تكتسب به رضا في نفوس مواطنيها، وهو الوضع الذي يؤكد عليه عديد الباحثين المختصين في هذا المجال على غرار الأستاذ **عبد الله العروي** و**محمد جابر الأنصاري** و**عزمي بشارة** و**محمد عابد الجابري**، الذين

1 - محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق، ص ص 17- 18.

2 - نفس المرجع، ص20.

يتفقون جميعهم على أن إشكالية الدولة في المجال السياسي العربي هي إشكالية أيديولوجية بامتياز، فالدولة العربية لا هي استطاعت أن تستند إلى أيديولوجيتها العربية الإسلامية الأصيلة التي تجسدت تاريخيا من خلال نموذج دولة الخلافة، ومن ثم تعبر عن دولة ذات تواصل تاريخي، ولا هي استطاعت أن تنجح في إحداث القطيعة مع تاريخها وإرثها الحضاري، لتتجسد من خلال الأيديولوجيات الغربية المستوردة على غرار الأيديولوجية الليبرالية أو الاشتراكية.

- في خصوصية المجال السياسي العربي واستثنائيته:

إن البحث في تاريخية المفهوم عربيا باعتباره نتاجا تراكمي للممارسات السياسية للدولة، يؤكد بأن العرب في الجزيرة لم يعرفوا مفهوم الدولة، ليس بسبب الطبيعة الإنسانية بل بسبب الجغرافيا والمناخ وطبيعة النظام الاجتماعي والسياسي الذي قام ولا يزال قائما على محورية المفاهيم الما قبل وطنية على غرار القبيلة والعشيرة فإذا كان المجال السياسي الغربي قد قام على محورية الصراع القائم بين مفاهيم الأمير والكنيسة وهي المفاهيم التي اندثرت وتم تجاوزها بتبني الغرب الأوروبي لمشروع الحداثة وحلول الشعب كمفهوم بديل للمفاهيم السابقة وذلك باعتباره مصدر السلطة الوحيد.

فإن الثابت في الحالة العربية أن مفهوم المجال السياسي قد قام على محورية المفاهيم القبل وطنية، ذلك أن أي صراع حول السلطة قد حكمه صراع قبلي فقد أثبت مفهوم القبيلة محوريته ضمن المجال السياسي العربي.

ذلك أنها مجتمع يجمع في وحدة غير منفصلة بين السلطة والهرمية الاجتماعية والانتساب بالدم وهو المفهوم الذي كان ولا زال له كبير الأثر على أنماط السلوك والتفكير العربي، ولذلك لا تخضع قبيلة لأخرى عند العرب، إلى درجة أن قد تقبل القبيلة تواجد دولة أجنبية على الخضوع لقبيلة أخرى.1

وهو الإدراك الذي تم الوعي به مبكرا في البدايات الأولى لنشأة الدولة العربية الإسلامية، فقد رأى الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه أن الفتوحات الإسلامية قد أعطت للقبائل العربية متنفسا، بحيث أدت إلى تقاسم السلطة على الآخر، وحالت دون سيادة بعضها على بعض في دولة واحدة داخل الجزيرة العربية، فلا شك في أن إحدى أهم الدوافع وراء هذه الفتوحات الإسلامية ليس فقط نشر الدين الإسلامي وإنما أيضا تنفيس الصراع القبلي نحو الخارج، بحيث لا تسود قبيلة على أخرى، وبحيث يسودون جميعا على الآخرين، أو هكذا يبدوا لهم، والحجج على ذلك كثيرة في أقواله رضي الله عنه: "ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضا وقد وسع الله وفتح الأعاجم"، كما قال "لا ملك على عربي"، وهي المقولات التي قد تعني بمفهوم اليوم حسب المفكر العربي عزمي بشارة، "لا تسود دولة على عربي".

ولذات السبب لم يفرض الرسول صلى الله عليه وسلم على القبائل التي أسلمت متطلبات ثقيلة، إذ بقيت العشائر محتفظة بكيانها ورؤسائها ونظمها مادامت لا تتعارض مع مبادئ الإسلام الأساسية، ولذلك

1 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص147.

وصف معاوية من يخضع لحكم الدولة بعبارة "تصيبهم الدولة" وهي النظرة السلبية لذاتها لمفهوم الدولة التي وردت في القرآن الكريم على لسان بلقيس حين قالت: "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وكذلك يفعلون"، والمقصود بالخضوع للملوك الخضوع للدول بشكل عام وليس للنظام الملكي فحسب[1].

وهكذا ولد مفهوم الدولة في المجال السياسي العربي مثقلا لارتباطه المحوري بمفهوم العصبية والقبلية.

وهو ما يفسر تأسس كيان الدولة العربية على تعايش حذر بين جماعات مختلفة ومتباينة تعجز عن توليد ولاء أعلى يتجاوز حدود عصبياتها من جنس الولاء للوطن، وهكذا فبمقدار ما يعني الدفاع عن الكيان دفاعا عن مصلح العصبية (القبلية، الطائفية، العشائرية) وعن حصتها في السلطة، فهو يعني انتفاء قيام مجال سياسي حديث فيها تقاسما لأقساط تلك السلطة أو اشتراكا في التمتع بثمراتها.[2]

هذا عن الطبيعة المجتمعية للدولة التي تكون في إطارها المجال السياسي العربي، والتي تبرر بقاءه كمجال سياسي تقليدي، وقد خضع هذا الأخير، المجال السياسي العربي، منذ استقرار عمليات الفتوحات الإسلامية إلى عديد الجدليات، والتي يمكن اعتبارها خصائص مميزة له عن غيره من المجالات السياسية الأخرى –الغربية- وهي الجدليات التي بقيت ملازمة لمسار تطوره التاريخي إلى غاية يومنا هذا والتي تختصر أهم التناقضات التي تنطويها الدول العربية والتي كان ولا زال لها انعكاس كبير على ممارساتها السياسية لتكون بذلك خصوصية فعلية للمجال السياسي العربي ويمكن اختصار هذه الجدليات في التالي:[3]

الجدلية الأولى: وهي الجدلية ذات الطبيعة الحضارية الثقافية، جدلية الموحدات الحضارية الكبرى في مواجهة المفرقات الثقافية الصغرى، ونعني بالموحدات الحضارية الكبرى: الدين (الإسلام)، اللغة (العربية)، نمط الحياة، الإرث التاريخي المشترك...وغيرها من الموحدات التي تشترك فيها كل أو غالبية الدول العربية المشكلة للمجال السياسي العربي، في حين تعني المفرقات الثقافية الصغرى، النزعات المحلية لكل من هذه الموحدات الكبرى، ومثال ذلك أن الإسلام كإطار ديني عقيدي عام، توجد بداخله تنوعات مذهبية وفقهية عديدة (سنة، شيعة، خوارج، ...الخ)، وكذا الحال بالنسبة للغة العربية التي تنطوي بدورها على لهجات محلية عديدة بداخلها...الخ.

حيث تكشف سياقات بناء الدولة في المجال السياسي العربي عن مفارقات شتى، لعل أهمها أن الفترة الزمنية التي توضحت فيها الحدود الجغرافية والسياسية للدول العربية هي ذاتها التي تأكدت خلالها وحدة الشعوب العربية ثقافيا، وتنامي وعيها بهويتها العربية المشتركة، المتجاوزة للحدود والتقسيمات السياسية، ففي الوقت الذي كان فيه المجال السياسي بصدد الانقسام إلى دول عديدة، كانت وحدته الثقافية تتجذر أكثر فأكثر.[4]

---

1 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** ، نفس المرجع السابق، ص147.

2- عبد الإله بلقزيز، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مرجع سابق، ص24

3- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص ص 52 - 53.

4- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص79

الجدلية الثانية: وهي جدلية ذات طبيعة تاريخية قائمة بين "قوى الداخل الأصيلة في تركيبه" في مقابل "قوى الخارج التي طالما حاولت قهره والهيمنة عليه".

فقد تعرض المجال السياسي العربي في تكوينه التاريخي إلى تناقضات كبيرة بين فترات عرف فيها نهوض داخلي وأخرى عرف فيها انحصارا وتراجعا بسبب هيمنة قوى الخارجي، وهي الفترات التي يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

1) **القرون الأربعة الأولى:** من التاريخ السياسي العربي/الإسلامي: والتي كانت فترة نهوض داخلي عسكري وحضاري.
2) **القرون الثلاثة التالية:** فترة انحسار، أين داهمت فيها قوى الخارج هذا المجال، و توغلت إلى داخله عبر ثلاث محاور: (المغول من الشرق، الصليبيون من الشمال، الإسبان والبرتغال من الغرب).
3) **القرون الخمسة التالية:** كانت قرون شد وجذب بين قوى الداخل وقوى الخارج مع غلبة نسبية لقوى الداخل ممثلة في الدولة العثمانية.
4) **القرنان الأخيران:** كانا فترة انحسار لقوى الداخل، وفترة مد واختراق وهيمنة لقوى الخارج، هذه الفترة الأخيرة هي التي أسفرت عن التجزئة القطرية لهذا المجال، إذ لم يكن للحدود الداخلية بين أقاليم هذا المجال أي معنى قبل ذلك.

ومن ثم ما يمكن استنتاجه من كل ما سبق أن الدور الخارجي قد لازم مراحل تطور الدولة العربية منذ البدايات الأولى لنشأتها، وهو الدور الذي كان له عميق الأثر في تشكيل هوية المجال السياسي العربي ذلك أن الدول العربية المشكلة لهذا المجال قد اتخذت من النموذج الغربي للدولة الاستعمارية مرجعا للمحاكاة والتقليد في بناء دولها أكثر من ذلك ورثت عنها كل ممارساتها السياسية (التسلطية) على شعوبها.

وقد كان لهذه الجدليات وما تنطويه من مفارقات الدور الحاسم تاريخيا في تشكيل الوضع المتأزم والمتناقض للدولة العربية منذ نشأتها باعتبارها دولة فاقدة للشرعية، وهو الوضع الذي بقي ملازما لها عبر مراحل تطورها المختلفة، إذ بقيت الدولة ضمن المجال السياسي العربي عاجزة في تجسيد نفسها كدولة/أمة، إذ بقي هذا المفهوم غير ممكن التحقيق عربيا، لان الواقع لا يعكس القابلية لذلك.

إذ بقيت مسألة الأمة والهوية ضمن المجال السياسي العربي مجرد خطابات سياسية في مقابل لا فاعلية الواقع الغير قادر على بناء دولة بمؤسسات تعنى بتحقيق التكامل الفعلي لهذه المسائل، إذ لم تستطع الدولة/الأمة وهويتها العربية أن تكون في حقيقتها أكثر من رابطة لغوية، خالية من أي جوهر سوسيولوجي، وهو الوضع الذي يختصره الأستاذ **نزيه الأيوبي** في اعتبار الأمة العربية "ظاهرة صوتية" لم تجد لنفسها مكانا في الظاهرة الدولتية على غرار ما حصل مع الأمم الأخرى، فالثابت للدولة العربية أنها نشأت كدولة فاقدة لشقها الرمزي والقيمي المجسد لهوية مجتمعاتها.

ولقد توصل الأستاذ **محمد جبر الأنصاري** مؤخرا إلى تفسير نظري مثير للاهتمام لهذا الوضع الذي ظلت تقوم عليه الدولة في المجال السياسي العربي والذي يبقيها عاجزة عن بلوغ مفهوم الدولة/الأمة، إذ يرى بأن العرب لم يتفاعلوا فيما بينهم إلا قليلا جدا، ويعزى ذلك إلى عدة عوامل، فمن الناحية البيئية إلى المساحات الصحراوية الشاسعة التي تغطي جزءا كبيرا من أرضهم وتفصل الأقاليم عن بعضها، أما من الناحية التاريخية فقد كان ذلك يعزى إلى طبيعة نظامهم الإتاوي المتمثل في الإقطاع البيروقراطي الذي أوجد ترتيبا قائما على حركة الطرد المركزي، بسحب جميع الموارد إلى المدينة العاصمة، أما من الناحية الاقتصادية فيعزى إلى فشل هذه الدولة في إقامة أي بنى تحتية وترتيبات مؤسساتية خاصة بها، ولعل هذا ما جعل الأنصاري يعتبر الدول الإقليمية المعاصرة التي يتشكل من خلال ممارساتها المجال السياسي العربي، مجرد مرحلة إقطاعية متأخرة بالمعنى الأوربي.[1]

فسياسات الدولة العربية هي التي بقيت تحول دون تحولها إلى دولة/أمة لأنها في الأصل في هذه الدولة أنها ليست دولة، وإنما هي سلطة: دولة/سلطة تسعى إلى استمرارها في الحكم وفقط دون أن تراعي مفاهيم مثل الأمة أو غيرها بل أنها تعمل على تقويضها والحيلولة دون توفير الشروط اللازمة لقيامها، لأن من شأنها تهديد بقائها واستمرارها في الحكم وانفرادها بالسلطة، من هنا ظل المجال السياسي العربي قائما على نموذج للدولة فاقدا لتجسيد مفهوم الأمة، بمستوييه سواء الأمة المؤسسة على أساس القومية، أو على أساس المواطنة.

ولعل هذا الوضع هو ما أدى بها إلى تعظيم مصادر قوتها، وسعيها للظهور كدولة قوية قوة ممارساتها القمعية والتسلطية والقهرية على مجتمعاتها، وذلك تعويضا عن حقيقة ضعفها كدولة حقيقية، مجسدة للأمة وقائمة على مؤسسات قوية وحيز عام مستقل عن أشخاص الحكام فيها ويحظى باحترام مواطنيها، فعلاوة على سياسات الدولة التي ظلت تنحوا في المسار المعاكس لتعزيز أي مسعى لتكريس مفهوم الدولة/الأمة، كان للاستعمار الغربي لدول المجال السياسي العربي دوره الحاسم في تعزيز هذا التوجه ضمن عموم الدول المشكلة للمجال السياسي العربي، إذ نجح في تكريس قيمة الثقافة السياسية للقضاء على الهوية العربية، ومن ثم إقصاء الجانب الرمزي والمعنوي الذي من شأنه أن يكون سببا في بناء دولة عربية قوية، حيث شكلت اتفاقية **سايكس بيكو** الاستعمارية العامل الرئيسي في تشكيل وقيام الدولة العربية الفاقدة للشرعية.

ومن هنا تميز المجال السياسي العربي عن غيره من المجالات الأخرى بالخصائص التالية:[2]

1) تأقلم العرب (الأنظمة السياسية العربية) مع العقلية الاستعمارية التي مثلتها منذ اتفاقية **سايكس بيكو**، حيث قضي على العرب دوليا، بألا تكون لديهم شؤون داخلية.

2) عدم وجود انتقالات جدية نحو الديمقراطية في المجال السياسي العربي، ولا شك في أن هناك إصلاحات متفاوتة العمق والاتساع أما الانتقالات الحقيقية إلى الديمقراطية بمعنى السيادة الشعبية، أو تغيير السيادة ومصدرها وممارستها فهذا أمر آخر فهي نقلة نوعية لم تحدث بعد في أي دولة عربية.

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص310

2 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص ص 203 - 204.

3) المسألة العربية المتشعبة والمتفرعة والتي تشترك فيها جميع الدول العربية والتي تلخص حال وواقع الدولة فيها، وهي مسألة غير محلولة، وتعتبر الحالة السياسية الرثة التي تعيشها الأنظمة السياسية العربية، ومن ضمنها تعثر الإصلاحات مكونا من مكونات القضية العربية.

4) تشترك الدول العربية وتشكل مجتمعة مفهوم "الاستثنائية العربية" والتي تعكس عدم حل القضية العربية كقضية قومية، أي بمعنى أنها أكبر أمة في عالمنا المعاصر، لم تحض بحق تقرير المصير، بل و لم تحل فيها بعد مسألة شرعية الدولة العربية القائمة، (و لم يحصل تاريخيا أن تم بناء نظام سياسي ديمقراطي مستقر بقضية قومية غير محلولة).

5) الحضور القوي للدولة الأمنية البوليسية والحدود الموجهة ضد المواطن العربي، كنوع من رد الفعل على عدم شرعية الدولة، والتي تلخص أزمة الدولة العربية التي تعتبر جزء من معادلة المجتمع القوي في مقابل الدولة الضعيفة.

ويقودنا التحليل للعناصر السابقة باعتبارها أهم مكونات المجال السياسي العربي، في الحالة العربية إلى استنتاج مفاده أن البيئة الداخلية التي تعمل في إطارها البنى السياسية العربية هي بيئة غير جاذبة، بل نابذة وإقصائية وبالتالي فهي ترسم تخوما وخطوطا حمرا أمام فعلها السياسي، وتفرض عليه بذلك أن يكون بذلك ضعيف التأثير، بل عديم التأثير في مجرى علاقات السياسة والصراع السياسي في المجتمع.

هكذا نشأت "الدولة العربية الحديثة" أو "الدولة التحديثية العربية" كما يسميها **برهان غليون** متناقضة بين تاريخها الحضاري وحاضرها التحديثي، فبدل أن تكون مجالا للتقدم وحقلا يسمح لجهود الدولة العربية الحديثة بالالتقاء مع الجهد الحضاري الشامل وإثرائه والتعامل الايجابي معه، انفتحت على هوة مظلمة لا قرار لها، حيث تقبع الجماعة التي قطعت عن ماضيها وتراثها من دون أن تملك مفاتيح عالم الحداثة الذي فرض عليها، معلقة في الفراغ، وهذا ما يفسر سبب إفلاس مشروع البناء الوطني، باعتباره هدف الدولة العربية الأخير في سبيل الاندماج في التاريخ العالمي، الذي لا يزال يعتبر من أكبر إخفاقاتها، وسببا رئيسيا لأزمتها التاريخية العامة، وعاملا أساسيا في إبراز جميع الوجوه السلبية لتجربة البحث عن الحداثة (التقدم)، ولتناقضات ومشاكل السياسات التحديثية المشوهة.[1]

وهو نمط الدولة الذي كان سببا في قيام المجال السياسي فيها على منطق الإقصاء والتسلط والاستبداد

فحين نتأمل في صورة هذه البنى السياسية العربية المعاصرة نكتشف أن المجال السياسي العربي فيها لا يعدو أمره أن يكون على أوجه ثلاث:[2]

1) إما مجال منعدم انعداما تاما.

2) أو مجال تقليدي.

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص 248.

2- عبد الإله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مرجع سابق، ص ص20 -23.

3) أو مجال حديث صوري.

أولا: المجال السياسي العربي كمجال منعدم: حيث يتميز الأغلب الأعم من البنى السياسية العربية بانعدام وجود "مجال سياسي" فيها كمجال عمومي ينتمي إلى الحق العام، وتملك فيه سائر القوى المجتمع حيزا معترفا به بقوة القانون، في هذا النمط من الهندسة السياسية للمجال السياسية للمجال السياسي يتم تصميم المجال على مقاس النخبة الحاكمة وعلى مقاس مصالحها، ويستتبع ذلك احتكار السلطة القائمة للمجال السياسي وممارسة السياسة على نحو حصري، أين لا تصبح العملية السياسية حقا عاما، فالمجال السياسي ملكية خاصة للنخبة الحاكمة وليس ملكية عمومية لسائر قوى المجتمع، وهو الوضع الذي يؤدي إلى تميز هذا المجال السياسي بتفشي علاقات القمع، والعدوان المادي والرمزي على الجماعات السياسية والاجتماعية المعارضة، وإجبار المعارضة على خيار العنف السياسي أمام الإحباط وانسداد المنافذ ضمن هذا المجال السياسي الذي يغيب فيه الصراع والمنافسة الطبيعية.

ثانيا: المجال السياسي العربي كمجال تقليدي: في عديد الدول العربية يستمر المجال السياسي التقليدي في التعبير عن نفسه، وفي إعادة إنتاج نفسه من خلال الرعاية السياسية لبنى التمثيل التقليدي السابقة لقيام الدولة الحديثة، وعلاقات السياسة والسلطة المطابقة لها، إذ يقوم هذا المجال على قاعدة التمثيل العصبوي، فيستند إلى مبدأ حق العصبيات في التعبير عن نفسها ضمن معادلة توازن محددة لا تخل بأرجحية العصبية الكبرى الحاكمة قبلية كانت أم عشائرية أم عائلية أم طائفية أم مذهبية، فالممارسة السياسية في هذا المجال لا تجري بمقتضى علاقات التمثيل والمشاركة العصرية، بل بمقتضى علاقات سابقة للسياسة بمعناها الحديث.

ثالثا: المجال السياسي العربي باعتباره مجال حديث صوريا: وهو الشكل الذي تعيشه غالبية الدول العربية اليوم، وهو المجال الذي يتميز بوجود مظاهر حديثة للسياسة من قبيل طبيعة عمل هذه المؤسسات، إذ أنها في الغالب شكلية، لا وظيفة لها إلا تزيين المشهد السياسي الشمولي بواجهة حداثية ديمقراطية، تغطي على علاقات القمع والإقصاء السياسي، ويضفي بعض الشرعية على النظام السياسي، ولا يتوقف الأمر عند صورية المجال السياسي فقط بل في أن هذا المجال منخور من الداخل بانقسام أهلي عصبوي تمتنع معه علاقة المواطنة.

وإذا كان الأغلب الأعم من أقطار المجال السياسي العربي قد حقق وبشكل نسبي ما يمكن أن يسميه أو يعتبره دارسو السياسة والاقتصاد والاجتماع في الغرب الرأسمالي تطورا أو تقدما، فإن مثل هذا التقدم وهذه التنمية ما هي إلا أمور سطحية لا تمس الجوهر أو الذات الفاعلة، والمقصود بذلك أن الإنسان العربي على اختلاف مستوياته الثقافية طبقاته الاجتماعية، وذلك لأن هذه الحداثة وذاك التقدم هي أمور نابعة ومرتبطة بالمركز الحضاري الغربي، سواء كنا نتكلم بنيويا أم ثقافيا أم أيديولوجيا فالمجتمعات العربية لا تزال تعيش حالة الاغتراب وهوة العزلة الاجتماعية واللا فاعلية كنتيجة لذلك.[1]

1 - تركي الحمد، مرجع سابق، ص81.

إن نموذج الدولة العربية، وإن أصبحت بالفعل تحديثية (كلها تظهر بمظهر شكلية الحداثة: قشور الحداثة) في الأقطار العربية، إلا أنها لم تنجح في أن تكون مصدرا لتنمية قيم الحداثة، بل كانت بالعكس وسيلة لوضع العقبات أمام انتشارها وتفتحها الحقيقي، وهذا ما يفسر أن المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية بالفعل، لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة، إنها مجتمعات تتخبط في حداثة مفقرة و كسيحة اخترقتها من كل جهة و لم تنجح بعد في السيطرة عليها.[1]

فمنطلق المقارنة بين الدولة الغربية كنموذج مثالي واجب الاقتداء من قبل دول العالم الثالث والتي يشكل المجال السياسي العربي أهم مجالاتها، ومن ثم فإن تبني هذه المجالات لقيم الغرب الليبرالي الرأسمالي القائمة على العقلانية، العلمانية، التمايز الاجتماعي، السياسي، الوظيفي، وهي القيم التي لا زالت هذه المجالات غير جاهزة لاحتضانها نظرا للتناقضات المجتمعة والتاريخية والحضارية التي تنطويها والتي سبق الإشارة إليها، فإن كل ذلك جعل من الأنظمة السياسية لهذه الدول المشكلة للمجال السياسي العربي أنظمة سياسية متخلفة، ما دام التخلف سمة هذه المجتمعات اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ...الخ، ذلك أن قاعدة نظرية التقدم والتطور والتحديث ودولة الحداثة الغربية، "أنه لا يمكن لأبنية متخلفة أن تولد نظاما سياسيا تنتشر فيه سمات وخصائص الدول المتقدمة من تعددية ومشاركة جماهيرية واسعة وعدالة وديمقراطية"[2].

وهي الافتراضات التي تجد خلفياتها النظرية في أطروحات **مارتن ليبست *Martin Lipst*** من خلال ربطه بين التطور الاقتصادي والاستقرار السياسي للدولة والتحول الديمقراطي، وكذا من خلال طروحات **ماكس فيبر** الذي رأى في أن الديمقراطية الحديثة في صورتها الحقيقية يمكن أن تظهر فقط أثناء عملية التصنيع الرأسمالي، وأن النظام الديمقراطي عندما يظهر إلى الوجود فإنه يحشد ويخلق وسائله التي توفر له الدعم وتؤكد وجوده المستمر ذلك أنه كلما كانت الدولة أكثر ثراء كلما زادت فرص بقاء الديمقراطية.

فتجربة الدولة الغربية في هذا المجال تؤكد أن قاعدة تشكل المجال السياسي الليبرالي الحداثي والديمقراطي ليست قائمة على الممارسات السياسية للدولة فقط وإنما على الممارسات الاقتصادية أيضا، فالقاعدة الاقتصادية للدولة كان لها الدور الحاسم في تشكيل المنظومة القيمية لهذا المجال إذ ظلت مفاهيم التحرر والانفتاح السياسي والفعل الديمقراطي والتطور الحداثي مدفوعة بشكل رئيسي من البيئة الاقتصادية، هذا علاوة على القاعدة الاجتماعية والثقافية التي لا تقل أهمية بدورها على الجوانب الأخرى في تشكيل هذا المجال.

ولعل هذا ما يفسر المنطق الذي يقوم عليه المجال السياسي العربي، والذي بقي ينحو في المسار المعاكس للمنطق الذي قام عليه نظيره الغربي، فغلبة قيم الاستبداد والتسلط وسياسات التحديث المشوهة لم تكن نتاجا للممارسات السياسية للدولة فقط، وإنما هي نتاج لكل متكامل، فغياب القاعدة الاقتصادية المنتجة التي تدفع بالممارسة الديمقراطية من خلال المطالبة المستمرة بهوامش أكبر من الحرية، وغياب القاعدة الاجتماعية المتجانسة

1 - برهان غليون، مرجع سابق، ص 249.

2 - عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 138.

المشكلة لمفهوم الأمة المندمجة والفاصلة في مسألة الهوية والمشكلة لقوة الدولة الطبيعية، وغياب الحدود الفاصلة بين مجال السيادة ومجال السياسة..كلها عوامل ساهمت في تشكيل المجال السياسي العربي على نحو الخصوصية والاستثنائية التي يظهر بها اليوم.

ذلك أن هذا المجال السياسي قد قام على دول تميزت بأنها:[1]

1) لم تحقق درجة عالية من التكامل الاجتماعي، وهي مجتمعات توصف بأنها لم تصل بعد إلى مرحلة النضج المؤسسي ولذلك فإن الجهاز السياسي لا يقوم على التنظيم المؤسسي و لم يحقق درجة عالية من الاستقلال النسبي عن بقية أنساق المجتمع الأخرى، و لم تتهيأ له الظروف بعد لقيام نظام ديمقراطي، وهذا ما يؤدي بالمؤسسة العسكرية إلى أن تلعب دورا بارزا يخول لها الوصول في كل مرة إلى الحكم.

2) عدم توزع القوة توزيعا عادلا بين الجماعات السياسية كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية، فالقوة داخل جهاز الدولة في المجال السياسي العربي محتكر من قبل جماعة واحد وهي سمة السلطة في عموم دول العالم الثالث.

3) هذه الظروف أدت بالنظام السياسي في هذه الدول إلى أن يصبح نظاما غير مستقر ومتقلب، ومهدد بالانهيار، فالمجتمع في هذه الدول (التقليدية) لم يصل بعد إلى مجموعة القواعد العامة التي تحكم بناء السياسة وتنتظم وفقا لها قواعد اللعبة السياسية.

4) نقص المشاركة السياسية للأفراد وضعف مستوى الثقافة لديهم، ما يهيئ للنخبة الحاكمة ظروف السيطرة السياسية في ظل غياب الفاعلية الجماهيرية في ممارسة السياسية.

5) ضعف مستويات الفاعلية السياسية والشرعية السياسية لدى النظم السياسية القائمة في هذه الدول، وذلك لاعتبارها نظم مفروضة على المجتمع وليست نابعة من ظروف المنافسة السياسية والمشاركة السياسية للأفراد والجماعات.

وهكذا فإذا كان المجال السياسي الغربي الحديث قد تميز بسيادة القيم الليبرالية والحداثوية وذلك باعتباره نتاجا لتراكم الممارسات السياسية الديمقراطية للدولة الغربية القائمة على توزيع مبدأ الحق العام، والمقيمة للحدود الفاصلة بين "المجال السياسي" باعتباره مجال المنافسة والمشاركة السياسية بمعناها الواسع، وبين "المجال السيادي" باعتباره المجال المعبر عن كيان الدولة/الأمة والمجال الذي تخول له مسؤولية وحماية هذا الكيان وصيانته.[2]

فإننا نجد في المقابل من هذا أن أهم ما يميز المجال السياسي ضمن تجربة الدولة في الحالة العربية هو سيادة قيم التسلط والاستبداد بالشأن العام وغياب الممارسة الديمقراطية في العمل السياسي وفي إدارة السلطة، والتوظيف الشكلي لقيم الحداثة، وحرمان الموطنين من حقهم في التعبير عن مصالحهم الاجتماعية المتباينة، ومن

1- عبد العالي دبلة، نفس المرجع السابق، ص ص 188-189.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص ص29 – 30.

حريتهم في صنع مصيرهم السياسي، وتحييد دور الدستور باعتباره الحاكم للدولة وللسلطة القائمة بها، ومن ثم جعل هذا المجال السياسي مجالا مغلقا أمام العملية السياسية والمنافسة المشروعة بين القوى المجتمعية، ومحتكرا في المقابل من ذلك من قبل نخبة حاكمة، تسعى لإعادة تجديد نفسها بما يتيح لها القدرة على البقاء والاستمرار في الحكم والانفراد بالسلطة.

حتى وان اقتضى منها الأمر في ذلك توظيف مؤسسات المجال السيادي على غرار مؤسسة الدستور أو مؤسسة الجيش، في سبيل الحفاظ على احتكارها للمجال السياسي، ولعل هذا ما يبرر عدم التزام المؤسسات الدستورية في الدول العربية لموقع الحياد في مسألة الصراع السياسي، فذلك لأن حدود الاستقلال بين مجالاتها السياسية والسيادية والاجتماعية..غير واضحة بل وتكاد تكون كلها مدمجة في المجال السياسي.

وهو ما يفسر حجم العنف الدائم الحضور في الحياة السياسية العربية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالصراع للوصول إلى السلطة، إذ لا يزال يعتبر آلية الدولة المفضلة في عملية التغيير السياسي وحتى الاجتماعي، فاحتكار الدولة/السلطة العربية لآليات العنف والإكراه المشروع أتاح لها فرصة استغلاله ضد مجتمعاتها، لتحيد به عن وظيفته الأصلية المتمثلة أساسا في الدفاع عن السيادة العليا للدولة وسيادة القانون، لتفقد بذلك الشروط الأولية لبناء المجال السياسي الحديث الذي تكون فيه أدوات القوة هي أدوات المنافسة السلمية والمشروعة.

ولعل هذا المجال هو الذي نجحت المجتمعات الغربية القائمة في الدول الديمقراطية الحديثة بلوغه، إذ لم تعد بحاجة إلى العنف لإنجاز عملية التغيير، لان إمكانية التغيير يكفلها النظام السياسي الديمقراطي بما يتيحه من وسائط سلمية، وعبر الاقتراع الحر والنزيه، أين لا تحتاج الأحزاب السياسية إلى وسيلة الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة، مثلما لا يحتاج الجيش إلى حزب أو أحزاب لتحصيل الشرعية، لأن شرعيته مكفولة له من قبل الأمة جمعاء وبعيدا عن لعبة السلطة.[1]

وذلك خلافا للمجال السياسي العربي الذي لا يزال قائما على الفلسفة التسلطية للأنظمة السياسية والتي ترى في عملية التغيير أنها عملية من شأنها تهديد كيان الدولة واستقرارها،

وهو المجال الذي يكاد يكون واحدا ومشتركا في قيمه بين جميع الدول العربية، وهو ما أدى إلى تعميم ذات التسمية على كافة دوله باعتبارها تندرج ضمن المجال السياسي العربي، ذلك أن الممارسات التسلطية للدول العربية المشكلة له هي ممارسات تتوحد فيما بينها، سواء تلك التي تتعلق منها بممارساتها في الجانب السياسي أو في الجوانب الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسيادية وغيرها وهي الممارسات التي الخصائص المميزة والقواسم المشتركة بين الدول العربية المشكلة لهذا المجال.

المطلب الثاني: الخصائص المشتركة بين الدول العربية كحالة دراسية.

إن ما يبرر لنا اعتماد الدولة العربية كحالة دراسية ضمن هذا البحث هو سماتها العامة والموحدة رغم بعض الخصوصيات المتمايزة فيما بينها، والتي لا ننفيها، إلا أنها لا تعيق اعتماد هذا النمط من الدولة كوحدة

1- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص32.

تحليلية ودراسية، من شأن إجراء البحوث والدراسات عليها تطوير الافتراضات النظرية ضمن سياق المجال السياسي العربي، ذلك أن خصائص الدولة العامة هي التي تتحدد من خلالها قوة الدولة المصطنعة وليدة أصل الضعف الكامن في عجزها عن التجسد كنموذج لدولة/أمة سواء الأمة بمعناها القومي أو الوطني.

ففقدانها للشرعية النابعة من عجزها عن التأسيس لهوية مشتركة ومن عجزها عن كسب الرضا والولاء في نفوس مواطنيها، وكذا عجزها عن تطوير أي مصدر للشرعية لا في شقها الأيديولوجي ولا القانوني/الدستوري ولا الشرعية القائمة على أساس الانجاز والمكتسبات المجتمعية، وتعويلها في المقابل من ذلك على فلسفة ومنطق الاستبداد كتعويض عن كل مصادر الضعف السابقة وإيجادها فيه لمصدر قوة تضمن من خلاله استمرارها وبقاءها، هو ما أصبح يؤسس للضعف المؤسساتي والبنيوي لهذا النمط من الدولة من جهة ومن جهة أخرى لضعفها السياسي والأخلاقي والقيمي والرمزي.

وإن حقيقة هذا الواقع هو ما يبرر اليوم اشتراك الدول العربية جميعا على "المستوى المعرفي" في سؤال الدولة؟ وسؤال النهضة؟ وفي سؤال الديمقراطية؟ وهو الحقيقة التي أثبتتها اللحظة التاريخية المشتركة مرة أخرى ممثلة في الثورات العربية الأخيرة مطلع 2011.

إذ أصبحت الدول العربية ضمن هذا المنطق تؤسس نظريا لما أصبح يصطلح عليه "بالاستثنائية العربية" وهي الاستثنائية المعيقة للتحول الديمقراطي، وبقدر خصوصية الاستثنائية العربية، جاءت خصوصية الاستثنائية الثورية العربية مؤخرا، وهي الاستثنائية التي يفككها الأستاذ عزمي بشارة بدءا بـــ 1) سؤال المواطنة حيث بقيت كل الدول العربية عاجزة عن تشكيل مفهوم المواطنة، ثم 2) مسألة الدولة الريعية وانتشارها عبر نماذج وقوالب مختلفة تجاوزت الدول النفطية، مرورا بـــ 3) عائق الثقافة: أي سؤال قضية القومية والهوية الدينية 4) المسألة الاجتماعية: حضور القبيلة وارتباطها في تشكل المبنى السياسي والفعل الاجتماعي والاقتصادي، وانتهاء بـــ5) خصوصية مسألة الإصلاح عربيا.

حيث باتت تشترك جميع الدول العربية في الوضع المتأزم الذي تقوم عليه الدولة، وهو الوضع الذي يتجاوز أزمة نظامها السياسي أو سلطتها القائمة به أو نخبها الحاكمة، إلى الدولة في حد ذاتها أي أصل شرعيتها التي تؤسس للمنطق الذي يحكم ولاء مجتمعاتها وانتسابهم لها، ومدى إيمانهم بها كفكرة ورمز وقيمة.

وهي الأزمة التي يختصرها اليوم واقع عجز الدولة/السلطة عن انجاز مشروع الحداثة، أي نموذج الحداثة في صيغته العربية، التي ضلت حداثة مشوهة، ذلك أن التشوهات الحاصلة في تجسيد هذا المشروع كقيمة مجتمعية وتاريخية وحضارية مبرر ضمن حقيقة فقدان هذا النمط من الدولة لمفهوم الشرعية بشقيها وجودا وبقاءا واستمرارا.

فهي "الدولة التي استطاعت أن تجمع الحداثة إلى كل وظائف الدولة الطغيانية القديمة، وتربط بين الوطنية وجميع آليات التهميش الجماعي والقمع وإلغاء الحريات وسحق الفردية، وتجعل من التقدمية غطاءا للرجوع بالمجتمعات قرونا طويلة إلى الوراء في نمط ممارساتها السياسية"[1] .

وهكذا فإنه وعلاوة على هذه الحقائق التي باتت بمثابة الموحدات الكبرى التي تشترك فيها جميع الدول العربية وعلى حد سواء، هناك من الخصائص والسمات الجزئية المشتركة والتي تكاد تكون متطابقة فيما بينها بين عديد هذه الدول أيضا، وذلك باعتبارها دولا معرفة بالانتماء إلى فئتين من التحليل:

1) الدول العربية بصفتها دولا تنتمي إلى المجال السياسي العالم ثالثي.

2) الدول العربية بصفتها دولا تنتمي إلى المجال السياسي العربي.

أولا: خصائصها وسماتها المشتركة بصفتها دول معرفة بالانتماء إلى المجال السياسي النامي.

1) **الاختراق الاستعماري:** إذ يشترك الأغلب الأمم من الدول العربية شأنها في ذلك شأن عديد الدول النامية في تفاعلها مع الخبرة الاستعمارية، إذ تم استهدافها من قبل الحركة الاستعمارية التاريخية التقليدية، وقد كان ذلك في ذات السياق الزمني تقريبا، وقد عمق هذا الاختراق الاستعماري في هذه الدول من خلال نهب ثرواتها ومواردها الاقتصادية واستغلال مواقعها الإستراتيجية لأغراض عسكرية وأمنية، وكذا من خلال الهيمنة الثقافية على شعورها و الإخضاع السياسي التام لأنظمتها السياسية ومن ثم دولها.[2]

2) **سمة التخلف:** إذ تعتبر أهم ميزة تشترك فيها جميع الدول العربية باعتبارها مجموعة ضمن دول العالم الثالث وإذ كانت نسب هذا التخلف متباينة إلى حد ما بين الدول العربية في ما يتعلق بشقه الاقتصادي، كون بعض الدول العربية قد استطاعت أن تحقق نسب معينة من النمو في اقتصادياتها وإن كان الأغلب الأعم منها لا يزال فاقدا لرؤوس الأموال المنتجة وقائما بشكل أساسي ومحوري على المفهوم الريعي. فإن نسب تخلفها في الجانب السياسي تكاد تكون متوازية بل ومتطابقة في كل الدول العربية وعلى حد سواء، وذلك رغم تباين طبيعة الأنظمة السياسية القائمة فيها، إذ تشترك جميع الدول العربية في انتفاء الطابع المؤسسي الضامن لتداول السلطة ومن ثم لاستقرار الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى سيادة وضع عدم الاستقرار السياسي (الذي يفسح المجال لتدخل العسكريين في الحكم) في عموم المجال السياسي العربي.

وهو الوضع الذي أدى إلى أن تتنوع الدول العربية ضمن ثلاث أنواع للأنظمة السياسية، فإما أن يكون النظام السياسي فيها: "نظاما عسكريا" أو نظاما مدنيا عشائري" أو يكون نظاما "مزدوجا" يجمع بين النوع الأول والثاني في نفس الوقت.[3]

3) **تداخل العوامل الداخلية والخارجية:** حيث ينهار في هذه الدول الحاجز الفاصل بين نطاقي السياسة الداخلية والسياسة الخارجية لهذه الدول، وذلك لتزايد تأثير الضغط من قبل القوى والوحدات والمنظمات

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص218

2 - سعد الدين ابراهم وآخرون، مرجع سابق، ص170.

3 - عبد الإله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي:** أزمة المعارضة السياسية العربية، مرجع سابق، ص22 .

الدولية من أجل مصالحها المتنوعة السياسية والاقتصادية، الاجتماعية، الإستراتيجية، وما على الدول النامية والتي تندرج ضمنها الدول العربية إلا الانصياع لهذه الضغوطات نظرا لضعفها السيادي على المستوى الدولي، ويأتي هذا الانصياع في مقابل كسب شرعية دولية تضمن لها استمرارها وبقائها وقد كرست عديد المبررات والعوامل والأحداث من قدرة هذه القوى الدولية على اختراق هذه المجالات (التجارة، المديونية، النفط الذي فرض على هذه الدول دمجها في النظام العالمي، الأحداث التاريخية: الحروب "حرب الخليج، الحروب الأهلية' الراهن العربي: الثورات.[1]

4) المعانات من مشكلات المرحلة الانتقالية وأزماتها: إذ تجتاز دول الجنوب مرحلة من مراحل تطورها السياسي، والتي يعبر عنها بالمرحلة الانتقالية، والتي تواجه في غضونها مختلف أزمات التنمية السياسية، إذ تشترك هذه الدول في الأزمات التالية:[2]

- **أزمة الهوية:** .بمعنى التشرذم الثقافي والعجز عن تحقيق التكامل الوطني في إطار واحد.
- **أزمة التغلغل:** .بمعنى قصور الدولة عن فرض سيطرتها المادية وتطبيق قوانينها في مختلف أنحائها.
- **أزمة المشاركة:** .بمعنى عدم انخراط قطاعات واسعة من المواطنين في الإسهام في عملية صنع القرار لنقص المؤسسات أو لعدم فاعليتها.
- **أزمة التوزيع:** .بمعنى انتفاء العدالة في تقسيم منافع التنمية وأعبائها سواء بين المواطنين أو بين الأقاليم .
- **أزمة الشرعية:** التي جاءت كمحصلة لمختلف الأزمات السابقة، وتعبر عن رفض المحكومين للانصياع الطوعي لأوامر السلطة.

ونشير هنا إلى أن هذه الدول تواجه أزمات التنمية السياسية دفعة واحدة وليس على دفعات أو مراحل تاريخية مختلفة، كما هو الحال ضمن تجربة الدول الغربية في هذا الشأن.

وتختلف هذه الدول في مسالك مواجهتها لتلك الأزمات، حيث يمكن التمييز بين ثلاث مسالك أساسية:[3]

1) المسلك التقليدي التكييفي: الذي ينصب على تحديث مؤسسات المخرجات مثل البيروقراطيات والجيش من دون مؤسسات المدخلات مثل الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني.

2) المسلك التعديلي الإصلاحي: الذي يقوم على إدخال بعض الإصلاحات الاقتصادية التي لا تنال من أساس النظام الاجتماعي ولا تمس جوهره.

3) المسلك الثوري التعبوي: الذي يتخذ من تغيير الأوضاع الداخلية والخارجية هدفا أساسيا له ويحشد القوى الجماهيرية لذلك من ورائه.

---

1 - علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق، نفس المرجع، ص 102.

2 - نفس المرجع، ص30

3 - نفس المرجع، ص31.

علاوة على اشتراك دول المجال السياسي العربي في عديد السمات المشتركة باعتبارها دولا تندرج ضمن مجموع الدول النامية، نلاحظ وجود مظاهر أخرى مشتركة وعناصر متبادلة التأثير بين مجموعة الأقطار العربية باعتبارها تنتمي إلى وحدة أخرى هي وحدة المجال السياسي العربي، وهي المظاهر والعناصر المستمدة من الظروف التاريخية والحضارية التي أعطت للشخصية العربية صفات متماثلة أو متقاربة، وكونت النمط الحضاري الذي يميز هذه الأمة، ثم جاءت مجموعة من العوامل المعاصرة بما في ذلك الأحداث والضغوطات التي تعرضت لها المنطقة و نوع الثقافات والطموحات الفاعلة في وجدان الجماهير، والتي تجعل في الأخير كافة الدول العربية تشترك في نظرتها و مواقفها في أغلب الأحيان وتجاه الكثير من القضايا واحدة أو متقاربة[1].

ثانيا: خصائصها وسماتها المشتركة بصفتها دول معرفة بالانتماء إلى المجال السياسي العربي.

رغم وجود بعض الخصوصيات الواجب الاعتراف بها بين دول المجال السياسي العربي، من خلال بعض التفاوت النسبي في مستويات التطور الاقتصادي، الاجتماعي، السياسي...الخ، إذ أن هذه الخصوصيات وحسب رأي عديد المختصين في هذا المجال قد اندمجت ضمن الموحدات الحضارية الكبرى والسمات والقواسم المشتركة لهذه الدول والتي تتجاوز بشكل كبير نقاط الخصوصيات وبعض التمايزات الموجودة بين هذه الدول إذ تطورت هذه الخصوصيات بالتوازي مع هذه الموحدات والقواسم والسمات المشتركة.

1) الموحدات الحضارية للدول العربية:

تنتمي كل دول مجال السياسي العربي إلى "أمة واحدة"، ذات ثقافة رئيسية واحدة كما تشترك في رقعة جغرافية واحدة تمتد من المحيط إلى الخليج.

كما تشترك دول هذا المجال في مفهوم الوحدة الحضارية التي تستمد وحدتها هذه من الدين الإسلامي واللغة العربية، وهو ما أدى إلى تشكل قيمة الوعي القومي بالأمة العربية لدى الشعوب العربية لا النخب الحاكمة.[2]

2) التفاعل مع الخبرة الاستعمارية:

فباستثناء حالات محدودة، خضعت غالبية الدول العربية لمختلف أشكال السيطرة الاستعمارية وأساليبها، كما أنها تعد حديثة العهد بالتخلص من تلك السيطرة من الناحية الرسمية. ومثل تلك الخبرة تركت العديد من الآثار السلبية على عديد الأصعدة السياسية الاقتصادية، الثقافية، ومن آثار ذلك أن لغة المستعمر مازالت سائدة بل ومعتمدة أحيانا كلغة رسمية في عديد هذه الدول.[3]

ويمكن التمييز بين "ثلاث مجموعات من الأقطار العربية المكونة للمجال السياسي العربي في تفاعلها مع الخبرة الاستعمارية.[4]

---

1 - عبد الرحمان منيف، **الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ب ط، دمشق، 1991، ص 200.

2 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 170.

3 - علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق، ص 20.

4 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص ص 172 - 175.

المجموعة الأولى: وهي الدول التي كانت قائمة ككيانات سياسية، تتمتع بسلطة سياسية مستقلة أو شبه مستقلة في ظل الإمبراطورية العثمانية ثم هيمن عليها الاستعمار الغربي، واقتلع هذه السلطة السياسية المحلية أو همشها وحل محلها طيلة فترة الاستعمار، ولكنه لم يغير تغييرا كبيرا في حدودها، وتشمل هذه المجموعة دول على غرار: المغرب، الجزائر، تونس، مصر، (دول المغرب العربي).

المجموعة الثانية: وهي الكيانات التي تم تقسيمها أو فصلت أجزاء منها، أو ضمت أجزاء إليها، والحديث هنا عن المنطقة المشرق العربي، التي أعيد ترتيبها طبقا لخطة التقسيم الاستعماري الانجليزية، الفرنسية، فقسمت بلاد الشام إلى سوريا، لبنان، فلسطين، الأردن، واقتلعت أجزاء من سوريا وضمت إلى لبنان (طرابلس، النقاع، صيدا) وجزء من شمال غرب سوريا إلى تركيا...الخ.

المجموعة الثالثة: وتشمل الدول العربية التي لم تتعرض لخبرة احتلال استعمارية مباشرة وهي السعودية، اليمن دول الخليج العربي (عُمان، الإمارات، قطر، البحرين، الكويت)، ولكن مع ذلك تأثرت هذه الدول بالاستعمار البريطاني خلال القرن الأخير، في جانبين أساسيين على الأقل:

الأول: هو تعيين الحدود الحالية لهذه الأقطار، حيث وقعت بريطانيا معاهدة مع السعودية أوقفت بها عملية التوسع السعودي لتوحيد الجزيرة العربية، كما ثبتت بريطانيا الحدود بين الكويت والعراق.

الثاني: هو تثبيت الأسر الحاكمة الحالية في السلطة، وتقديم المشورة لها في شؤونها الخارجية، وكذا بعض شؤونها الداخلية، إلى أن حصلت على استقلالها الكامل في عقدي الستينات والسبعينات.

وهكذا تبلورت حدود الكيانات القطرية الحالية للدول العربية كنتاج للتفاعل المباشر أو غير المباشر مع الخبرة الاستعمارية خلال القرنين الأخيرين (خلال فترة ما بين الحربين) فالخطة الاستعمارية أعادت ترتيب المجال السياسي العربي وتقسيمه بما يناسب أغراضها ومصالحها هي، فلقد قامت الدول الاستعمارية ليس فقط بتقسيم وتجزئة المجال السياسي العربي إلى عدد كبير من الكيانات القطرية، بل قامت أيضا بضم، تجميع أو توحيد كيانات قائمة إلى كيانات أخرى (السودان، ليبيا)، كما انطوى أيضا على اقتطاع أو تجزئة وتقسيم أجزاء من الأراضي العربية والتنازل عنها لكيانات غير عربية (فلسطين، أقاليم من الصومال..) كما تم أيضا اقتطاع أراضي وشعوب غير عربية وضمها إلى كيانات عربية (جنوب موريتانيا، جنوب السودان).

وهكذا ولدت الدول العربية مشوهة بين حدود الأمة وحدود الجغرافيا، لتدخل المسرح العالمي كدول ذات سيادة مثقلة بالأعباء والفجوات بين الدولة والمجتمع وشح الموارد ومعضلة الدمج الوطني لعديد التكوينات الاجتماعية (الإثنية، الطائفية في الجسم السياسي الاجتماعي لهذه الدول).

3) **وحدة الأيديولوجيا الرسمية:** تشترك الدول العربية عموما في ذات الأيديولوجيا، وذلك منذ نيلها لاستقلالها، وقد أثرت طريقة حصول الدول العربية على استقلالها تاريخيا إلى حد بعيد في صياغة أيديولوجياتها المعلنة، ومن هنا انقسمت الدول العربية بين مجموعتين:[1]

1- علي الدين هلال و نيفين مسعد، مرجع سابق، ص141.

أ- مجموعة الدول التي خاضت مسار كفاح طويل من أجل الحصول على الاستقلال، أو تغير شكل نظامها من خلال تدخل عسكري، وتلك الدول التي تبنت أيديولوجية "ثورية أساسها مركزية دور الدولة"، ومثال ذلك الجزائر، ليبيا، العراق، مصر، سوريا...الخ.

ب- مجموعة الدول التي حصلت عل استقلالها عن طريق التفاوض، و لم يتغير شكل نظامها بطريقة قسرية عنيفة، وتلك الدول قد تبنت أيديولوجية محافظة أساسها تثبيت الأوضاع القائمة، مثال ذلك: دول الخليج، المغرب، الأردن...الخ.

ولقد ظل هذا التمييز ساريا إلى غاية السبعينات، فحاليا أصبحت جميع الدول العربية تشترك في الأيديولوجيا التسلط والاستبداد من أجل الحفاظ على الاستمرار والبقاء.

4) وحدة الدور السياسي للمؤسسة العسكرية: تشهد كل الدول العربية تدخلات للجيش في الحياة السياسية، فللجيش دور سياسي في الحفاظ على استمرار نخب معينة في الحكم وهو الوضع الذي تشترك فيه كل النظم السياسية العربية، حتى تلك الموصوفة بالمدنية، فلقد أقامت هذه الدول تنظيمات عسكرية وشبه عسكرية من العناصر الموالية لها، وعهدت إليها بمهمة سياسية هي تأمين وجودها واستمرارها.[1]

فأصل الضعف الكامن في نموذج الدولة العربية هو ما يفسر ميلها الشديد والدائم كنوع من التعويض وإيجاد التوازن إلى الزيادة في كل مرة من دور المؤسسة العسكرية في اللعبة السياسية، إلى حد تحويل الجيوش إلى ما يشبه الميليشيات الحكومية، إذ تشكل الجيوش في الحالة العربية القوة الاحتياطية الإستراتيجية لبقاء الدولة وضمان الحد الأدنى من الاستقرار أو الشعور بالاستقرار لسلطة لا تملك أية قاعدة ثابتة وأكيدة في مجتمعاتها.[2]

5) الفلسفة التسلطية والاستبدادية للدولة:

تتميز الدولة في الحالة العربية بحالة من التماهي الذي يصل إلى حدود التطابق بين الدولة والسلطة، وباستنادها على الفلسفة التسلطية والاستبدادية في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها، حيث تقوم الدولة في الحالة العربية على إضعاف السلطات التشريعية والقضائية في مقابل تضخيم وتغول السلطة التنفيذية، من أجل ضمان بقاء واستقرار الحكام والمعارضين على حد سواء في مواقعهم من دون أي تغيير أو تبديل، ومن ثم خلق بيئة استقرار سياسي على مقاس مصلحة السلطة.[3]

وتتميز السلطة (الدولة/السلطة) في المجال السياسي العربي بمجموعة الخصائص التالية:[4]

- احتكار المجال السياسي، والاحتفاظ بمصادر القوة وتعميم القمع ونشر أدواته في مجموع النسيج الاجتماعي.

1- نفس المرجع، ص 147.

2- برهان غليون، مرجع سابق، ص125 .

3- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص90

4- ثناء فؤاد عبد الله، **الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص347

- مصادرة وإهدار الحريات العامة والخاصة وفرض القيود على إنشاء الأحزاب والمنظمات السياسية أو حظرها أصلا، والتضييق على التعددية.
- تزوير إرادة الشعب في أي اقتراع انتخابي، وإنشاء مؤسسات دستورية شكلية ومعاصرة الحياة الدستورية أو إبطال العمل بها.
- قمع المعارضين من خارج النظام في أي تيار سياسي، وتغييب الضمانات القانونية لتفعيل العمل السياسي.

إذ تشكل ظواهر انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة واحتكار مراكز القيادة من قبل نخب لا تتمتع في أغلب الأحيان بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية، وغياب الحريات العامة، وتفاقم انتهاكات حقوق الإنسان وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، وهيمنة السلطة الشخصية من النمط الأبوي، والخلط البائن بين الدولة والسلطة والحزب أو القبيلة أو الطائفة، وتعميم إجراءات التعسف السياسي والقانوني، والتمييز بين المواطنين، وسياسات القمع والتخويف ...تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع والسلطة.[1]

6) سمة التحول أو الصيرورة: إذ تعيش الدول العربية في مرحلة من التغيير الاجتماعي، الاقتصادي السريع على المستوى الدولي والذي لا تستطيع الدولة تجاهله. وهي لازالت بعد في طور مرحلة البحث عن تحقيق الاستقرار السياسي، وهو ما يؤدي بها إلى تبني سياسات وعمليات التعبئة الاجتماعية من جهة وعمليات التمايز الاجتماعي من جهة أخرى، الأمر الذي يحتمل تهديدا لبعض الأطر التقليدية ويستحدث أطرا أخرى جديدة، كما يؤدي إلى إعادة النظر في العلاقات والتوازنات القائمة وينتهي في كثير من الأحيان إلى صور الصراع الاجتماعي.[2]

المطلب الثالث: في حدود إمكانية تعميم النتائج بخصوص وضع الدولة في الحالة العربية.

إن ما يبرر لنا اعتماد هذا المطلب هو حقيقة حجم التشابه بين الدول العربية المعاصرة التي تتشابه في بنيتها الاجتماعية وتكويناتها الثقافية وفشلها الاقتصادي وطبيعة نخبها/السياسية الحاكمة ومنطقها التسلطي في السياسة وفي تاريخيتها وتطورها ومنطقها في البقاء والاستمرار.

فميزة الدول العربية أنها تشترك في رؤيتها وفكرها وفلسفتها المؤطرة للسلطة، وإن تباينت بدرجات مختلفة في التفاصيل والجزئيات.[3]

فقد جاءت عملية بناء "الدولة القطرية" في المجال السياسي العربي، لتكرس بقاء وصمود هذه الدولة خارجيا وداخليا، ولتضفي على نفسها شرعية واقعية، في مواجهة الآخرين، سواء في مواجهة مواطنيها أو في

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص111.

2 - علي الدين هلال ونيفين مسعد، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير**،ب د ن، ب ط، ب س ن، ص119.

3 - علي خليفة الكواري وآخرون، الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص 45.

مواجهة الدولة القطرية الأخرى في نفس المجال السياسي العربي أو في مواجهة الدول الأجنبية، إذ كان استمرار هذا النمط من الدولة على المستوى الواقعي يؤكد في كل مرة الافتراض النظري القاضي بعمق التناقضات وتكرسها كحقائق غير قابلة للتجاوز في مقابل القدرة الاستمرار والبقاء.

وقد كان مرور كل سنة وكل عقد من السنتين على هذه الكيانات، يدعم من الشرعية الواقعية للدولة القطرية العربية، وهي الشرعية التي تم تكريسها ضمن المسيرة المشوهة لبناء الدولة القطرية في المجال السياسي العربي والتي تلخصت في المراحل التالية:[1]

1) مرحلة بناء المؤسسات السيادية: الجيش، الأمن، الخارجية، المالية والتي عملت على تقويتها وتضخيمها على حساب المؤسسات الأخرى.

2) مرحلة بناء المؤسسات الخدماتية: التعليم، الصحة، الأشغال، البلديات والتي بقيت محدودة الخدمات وغير متوازية ومتطلبات وتوقعات مجتمعاتها.

3) مرحلة بناء المؤسسات الاقتصادية الإنتاجية: احتكار القطاع العام لسياسيات التنمية.

وهي المراحل التي تشترك فيها جميع الدول العربية، فمع تقدم البناء المؤسسي للدولة، زادت تدريجيا قدرتها على السيطرة والهيمنة على معظم نواحي الحياة في المجتمع وعلى كل جهات الوطن القطري جغرافيا وقد سخرت كل هذه المؤسسات لذلك.

ذلك أن هذا الواقع مبرر للدولة في المجال السياسي العربي ضمن كونها حصيلة تركيب بيو سياسي هجين بين إرث **الدولة السلطانية** التقليدية المتسلطة، الضاربة بجذورها في عمق التاريخ للتكوين السياسي العربي، وبين **دولة حديثة** موروثة عن الإدارة الاستعمارية، شكلية الحداثة أي لا تتخطى فيها الحداثة عتبة المظهر والشكل والصورة.

وهو ما يفسر بقاء الدولة العربية نمط لدولة تتركز فيها السلطات وجل العملية السياسية في مركز واحد من الدولة، ولدى نخبة ضيقة تزيد ضيقا، وتتهمش فيها المؤسسات وتحصر ضمن دور صوري، أين يتفاقم المنزع التسلطي في هذه الدولة إلى حدود تصبح فيها السياسة مشهدا اجتماعيا مستحيلا.[2]

فما يتيح لنا الإمكانية لتعميم النتائج بخصوص وضع الدولة العربية، هو توحد ممارساتها وسياساتها وأدوارها في كافة المجالات والميادين المنوطة بها من جهة، وخصوصية المجال السياسي العربي باعتباره نتاج لتراكم هذه الممارسات التي تكاد تتوحد فيما بينها من جهة أخرى.

1 - سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 177.

2 - عبد الإله بلقزير، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص 43.

أولا: وحدة الأدوار والسياسات والممارسات الاستبدادية للدولة العربي.

1) وحدة الأدوار السياسية التسلطية للدولة العربية:

إن القاسم المشترك بين جميع الدول العربية في جانب الممارسة السياسية هو حقيقة تغلب حكامها القسري على البلدان التي يحكمونها من دون أي تفويض من شعوبها، وحاجة هذا التغلب القسري دائما إلى تجديد آليات الاحتواء، وتحديث أدوات العنف وابتكار سياسات إقصاء المعارضين، معنويا وماديا، وإجبارهم على الانسحاب من الحياة العامة والتزام الصمت السلبي، أو دفعهم إلى الانشقاق والتآمر، وربما اللجوء إلى العنف حتى يقعوا في لعبة الدولة المفضلة باعتبارها الجهة الشرعية لاحتكار العنف.[1]

ويدرك العرب جميعا وجود ظاهرة الاستبداد المزمن في حياتهم السياسية، في حين يقف الأفراد والجماعات عاجزين عن مواجهتها بشكل جماعي فعال يضع حدا لها، ذلك أن المجتمعات العربية موصومة بعار القابلية للاستبداد، ومع كل هذا الإدراك ورغم المحاولات المتكررة والتضحيات التي تقدمها المجتمعات العربية في كل مرة في سبيل الخروج من هذه الدائرة، إلا أن الاستبداد يستمر ويشتد ونراه يتجدد بمسوقات حداثية وأخرى تقليدية.[2]

وتتعرض الدول العربية منذ نهاية الحرب الباردة، لضغوط داخلية وخارجية متزايدة لتبني إصلاحات سياسية وديمقراطية حقيقية تؤدي إلى إطلاق الحريات السياسية والمدنية، (هذا وإن كنا نتحفظ عل مدى صدقية هذه المطالب والضغوطات كونها مرتبطة أساسا بالمصالح الاقتصادية لقوى الغرب الرأسمالي).

إلا أن الدول العربية لم تستجب لهذه الضغوطات واكتفت في المقابل من ذلك بإدخال بعض الإصلاحات الشكلية التي لم تغير من مضمون المنظومة السلطوية، وحتى تلك الدول التي سمحت بقدر معين من التعددية السياسية، فقد اعتمدت على ترسانة واسعة من الأدوات القانونية والأمنية والإدارية لتقييدها.

وقد نتج عن هذا الوضع انغلاق المجال السياسي اتجاه المهتمين بالشأن العام (خاصة الفاعلين ضمن الطبقة الوسطى)، ما أدى بهم إلى اللجوء إلى قنوات بدليلة، وفي مقدمتها الحركات الدينية والعرقية والمناطقية والتي تحولت إلى أهم فاعل سياسي في مواجهة النظم المستبدة في معظم الدول العربية، ولعل هذا ما يبرر مشهد الحركات الاحتجاجية التي اشتركت فيها الغالبية العامة من الدول العربية في السنوات الأخير، وهي الحركات ذات الأرضية السياسية والمطلبية الناشئة خارج الأطر المؤسسية وخارج الشرعية الواقعية/القانونية للدولة والرافضة للمشاركة في المنظومة السياسية التي تفرضها الدولة على معارضيها، والتي تبنت خطابا يتجاوز مطلب الإصلاحات التدريجية وطالبت بالتغيير الشامل من خلال تعبئة الشارع في مواجهة النخب الحاكمة.

فقد اشتركت غالبية الدول العربية في الآونة الأخيرة بظهور نمطان رئيسيان للتغيير في المنطقة، يقوم النمط الأول على الحركات ذات الطابع العرقي أو الطائفي أو الديني في تحدي السلطة المركزية للدولة، وهي

1 - علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص33 .

2- نفس المرجع، ص35

الحركات التي ترفع في العادة مطالب انفصالية، وهي الحركات التي تتوزع في عديد الدول العربية على غرار (السودان، الصومال، لبنان، العراق، اليمن)، في حين يقوم النمط الثاني على الحركات الاحتجاجية ذات الطبيعة الأفقية اللامركزية التي تجمع بين فئات مجتمعية وسياسية مختلفة والتي سعت من خلال مطالبها إلى إسقاط النخب الحاكمة من خلال آليات التعبئة الشعبية واسعة النطاق.[1]

2) وحدة السياسات الاقتصادية والاجتماعية القائمة على التهميش الواسع لغالبية الفئات المجتمعية:

من بين النقاط المشتركة الأخرى التي تتوحد من خلالها ممارسات الدولة العربية التسلطية والاستبدادية هي ما يتعلق بسياساتها الاقتصادية والاجتماعية تجاه مجتمعاتها، حيث تصنف جميع الدول العربية من الناحية الاقتصادية على أنها دول ريعية، أي أنها لم تنجح في بناء اقتصاديات منتجة تضاهي تلك الاقتصاديات التي نجحت نظيرتها الغربية في إقامتها.

وقد أدى الاعتماد الشبه كلي للدول العربية على العائدات الريعية إلى نشوء "دولة ريعية" ذات صلاحيات ضريبية وتنظيمية وتوزيعية ضعيفة، تبدو من الظاهر قوية ومستقلة استقلالا ذاتيا لكنها في الحقيقة غير قادرة على أن تلعب بشكل فعال دور الوسيط والحكم بين شتى المصالح المتمايزة التي تنشأ داخل المجتمع.[2]

وهو الدور الذي نجحت الدولة الغربية في تجسيده بشكل فعال من خلال معالجتها لآثار الفجوة الطبقية، والذي مكنها من لعب هذا الدور هو نشاط هذا المجتمع الاقتصادي الضريبي التعاقدي المستقل عن الدولة والمتفاعل معها والمؤثر فيها، فالدولة التي تعتمد في عائداتها على الضرائب تعتبر دولة مدعومة من مجتمعها ومن ثم فهي مضطرة لأن تتجاوب معه على المدى البعيد.

وذلك خلافا للدور الاقتصادي للدولة في الحالة العربية أين تعتمد الدولة على مصادر أموال الريع القادمة من الخارج، ومن ثم فهي ليست بحاجة إلى أن تتجاوب مع مجتمعاتها، إذ تتعلق مسألة الريع في الحالة العربية **"بأوتونوميا الدولة"** أي استقلالها عن المجتمع.[3]

وهكذا فإنه وعلى الرغم من الثروات المادية الهائلة التي تتمتع بها الدول العربية، فإنها قد أخفقت جميعها في بناء اقتصاديات وطنية حقيقية وفي تحقيق مفهوم التنمية لمجتمعاتها، إذ لا تزال هذه المجتمعات وإلى غاية اليوم تعاني مظاهر التخلف الاقتصادي.

وقد أدى اتجاه غالبية الدول العربية إلى تبني سياسات التحرير الاقتصادي واقتصاد السوق في السنوات الأخيرة إلى تراجع الدور الاقتصادي والاجتماعي للدولة العربية بشكل ملحوظ، مما أثر بالسلب على قطاعات واسعة من المجتمعات التي كانت تعتمد بشكل كبير على دعم الدولة، وقد تزايدت بالتالي مظاهر الفقر والتهميش واتسعت الفجوة بين الأغنياء والفقراء جراء هذه السياسات.

---

1 - دينا شحاتة ومريم وحيد، "محركات التغيير في العالم العربي"، مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011، ص 12.

2- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 786 .

3- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 101 .

ورغم تعدد وتمايز السياسات الاقتصادية للدولة العربية من مرحلة تاريخية إلى أخرى، من سياسات التخطيط المركزي إلى الانفتاح، فقد اشتركت جميعها في إعلانها باعتبارها مشاريع لتحقيق الهدف التنموي المنشود، إلا أنها مشروعات باءت في عمومها بالفشل، فتعثر عملية تحديث الدولة العربية وإخفاق خططها الاقتصادية وتواضع نتائجها، واقترانها بظواهر مرضية، قد كان بسبب كون هذه السياسات الاقتصادية لا تعدو عن كونها مجرد استراتيجيات هدفها المحافظة على السلطة والامتيازات المرتبطة بها.

وقد أدى تفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى تفشي مظاهر الفساد في عموم مؤسسات الدولة، وانتشار النخب الضيقة المرتبطة بالسلطة والمحتكرة لعوائد التنمية، إلى تزايد حالة السخط السياسي والاجتماعي وظهور الحركات الاحتجاجية على نطاق واسع في العديد من الدول العربية، وهي المظاهر التي أصبحت تشترك فيها غالبية الدول العربية.[1]

ولعل الحراك السياسي/الاجتماعي الذي ترجمته الانتفاضات الشعبية تتابعا بداية بتونس ثم مصر، ليبيا الأردن، اليمن، العراق، عُمان، الذي شهدته غالبية الدول العربية مطلع 2011، الذي بدأ في شكل احتجاجات عفوية معبرة عن تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لعموم أفراد المجتمعات العربية، والتي تحولت فيما بعد إلى مطالب سياسية وإصلاحية داعية إلى التغيير وتفكيك الأنظمة التسلطية والمطالبة بالتحول نحو الديمقراطية باعتبارها خلاص هذه المجتمعات من الدول التسلطية القائمة فيها، فقد أكد كل ذلك على أن وضع الدولة في مقابل المجتمع في الحالة العربية هو واحد في كل الدول العربية على حد سواء، مادامت الفواعل المطالبة بالتغيير هي ذاتها، ومطالبها كذلك كانت ذاتها في كل الدول العربية، كما أن استجابات الدول العربية تجاه هذه المطالب قد كانت هي ذاتها أيضا.

3) وحدة السياسات الاجتماعية المثيرة لمشاكل الاندماج الوطني:

تتميز الدول العربية باستمرار البنى القبل وطنية باعتبارها من أبرز الظواهر في المجتمعات العربية، إذ لا يزال الأفراد فيها معرفون بالانتماء للعائلة والعشيرة والقبيلة الممتدة في المجتمع، وهو ما يمنحها طبيعة وقابلية انقسامية.

وتجد الدولة لنفسها مكانة مهمة في مجتمعاتها جراء هذا الوضع الانقسامي للمجتمع، فالدولة العربية هي التي تمهد المجال لصعود الهويات الفرعية، لتلعب هي دور الموحد والحافظ لوحدة الدولة.

فغلبة التكوينات الاجتماعية التقليدية على حساب التكوينات الوطنية الحديثة، وغياب التضامن بين المواطنين الذي تكفله علاقات وحدة المصير والمصالح المشتركة، إضافة إلى سيادة التكوينات التي يغلب عليها الانغلاق وتوجهات الإقصاء وليس التوجهات الوطنية التي من شأنها التفاعل الايجابي مع الآخر، هو ما يبرر فشل الدولة العربية في تحقيق عملية الاندماج الوطني.

1 - دينا شحاتة ومريم وحيد، مرجع سابق، ص 11.

ذلك أن التمايز والاختلاف داخل المجتمعات العربية لا يفهم على أنه تنوع ضمن الوحدة، وإنما يعتبر الاختلاف والتنوع داخل المجتمع تمايزا يقتضي إخضاع بعض الجماعة لبعضها الآخر بدل الاستعداد لمشاركتها في السلطة وعملية اتخاذ القرارات الجماعية على قدر من المساواة.[1]

فمن ضمن أهم المشكلات القديمة التي ورثتها الدولة العربية قبيل ولادتها، وعاصرت ولادتها بعد ذلك أيضا، هي مسائل "الهوية، الاندماج السياسي والاجتماعي"، فعند ولادة الدولة القطرية تنازعتها على الأقل ثلاث هويات متنافسة، إن لم تكن متناقضة: الهوية الوطنية، الهوية القومية، الهوية الدينية وكان من شأن كل اختيار أن يحدث مشكلات داخلية وإقليمية، فالدولة القطرية التي اختارت:[2]

- هوية وطنية (قطرية): (تونس، الجزائر، مصر، السودان..) واجهت مشكلة رغبة قطاع كبير من مواطنيها في جامعة سياسية حضارية أوسع مثل الأمة الإسلامية – الأمة العربية إضافة إلى حقيقة واقع ضيق الموارد لبناء نموذج الدولة الحديثة.
- هوية قومية (العربية): (سوريا، العراق، الأردن، اليمن..) واجهت مشكل مشاعر التكوينات الإثنية غير العربية في داخلها بالإضافة إلى مناهضة الغرب لهذه النزعة.
- هوية إسلامية (الدينية): (السعودية، دول الخليج) وهي الهوية التي واجهت فيها الدول التي تبنتها مشاعر غير المسلمين والأقليات الدينية غير المسلمة.

إذ اشتركت جميع الدول العربية في قاسم تصاعد الهويات الفرعية على حساب الهوية الوطنية، خاصة في تلك الدول التي تتمتع بقدر عال من التنوع العرقي والديني والإثني، وقد نتجت هذه الظاهرة عن عدة عوامل مختلفة، في مقدمتها قيام النظم السلطوية في المجال السياسي العربي لعقود طويلة بحجب الحريات الثقافية والدينية، وبحرمان جماعات مختلفة من حق التعبير بحرية عن هويتها وعن ثقافتها وعن عقيدتها.

4) نفوذ الدور الخارجي للقوى الدولية والإقليمية في الدولة العربية:

إذ تؤدي هذه القوى أدوارا كبيرة في استقرار المنظومة السلطوية في العالم العربي، فهي -المنظومة السلطوية للدولة- مرتبطة أساسا بتصاعد دور الفاعلين الدوليين والإقليميين في السياسات الداخلية لدول المنطقة، فالتدخل الخارجي ليس بالجديد على دول المجال السياسي العربي، ولكنه كان مرتبط في فترات سابقة بالأساس بترسيم النظام الإقليمي الذي ورثته الدول العربية عن القوى الاستعمارية في النصف الأول من القرن العشرين، (مشكلات ترسيم الحدود).

ولكنه في السنوات الأخيرة قد تدعم هذا التدخل الخارجي من قبل القوى الدولية والإقليمية ضمن قاعدة جديدة وهي مدى تأييد أو مناهضة الدول العربية للقوى الدولية الكبرى في العالم (الولايات المتحدة الأمريكية، الاتحاد الأوروبي)، حيث أصبح استقرار الدولة واستمرارها مرهون بمدى انصياعها لهذه القوى

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص144.
2- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص ص331 – 332.

والأمثلة على ذلك كثيرة: (التدخل الأمريكي في الصومال، الاحتلال الأمريكي للعراق، دعم مبادرات انفصال جنوب السودان...الخ) هذا عن أدوار القوى الدولية الكبرى، وكذلك الحال بالنسبة للقوى الإقليمية على غرار (تركيا وإيران) التي تصاعد نفوذها هي الأخرى في المنطقة العربية بشكل ملحوظ، (من خلال دعم إيران للحركات الراديكالية المناوئة للنظام الأمريكي على غرار نظام بشار الأسد في سوريا، التمرد الحوثي في اليمن...الخ).[1]

إذ ساهم نفوذ القوى الدولية والإقليمية في المجال السياسي العربي بشكل رئيسي في دعم المنطق التسلطي للدول العربية مادامت ضامنة لولائها وانصياعها، ومن ثم ضمان استمرار مصالحها في المنطقة.

5) **التبعية:** تعد التبعية في المجال السياسي العربي الصورة الانعكاسية لحقيقة ضعف الاستقلال الذاتي للدول المشكلة له، وهو واقع له مظاهره وأبعاده وأسبابه، وهي الظاهرة التي تتجسد على مستويات متعددة سياسية وعسكرية واقتصادية وأمنية ومالية وثقافية وتكنولوجية.

وعلى الرغم من اختلاف الدول العربية في درجات تبعيتها للخارج، إلا أنها تشترك جميعا في معاداة الحرية السياسية وإضعافها، وهو واقع يشير إلى الترابط العضوي بين فقدان الحرية السياسية، والخضوع للقوى الأجنبية، الأمر الذي جعل عديد الباحثين يقرون بأن أغلبية النخب العربية الحاكمة تعمل على استمرار علاقة التبعية للخارج وتكريسها، حتى لو اضطرت إلى استخدام القوة لمواجهة الحركات والتيارات المحلية الرافضة لهذا النمط من العلاقات مع الخارج، بل أنها تعمل في هذا الاتجاه إلى الدرجة التي تغفل فيها أحيانا حتى التداعيات الناجمة عنها.

يمكن التوصل من خلال كل ما سبق، إلى ما يمكن دعوته بالوحدة المركبة لعناصر الأزمة البنيوية في الدولة العربية المعاصرة والحديثة، ذلك أن تضافر مختلف مظاهر الأزمة البنيوية التي سبقت الإشارة إليها، هو الذي يضعفها بالضرورة على مستويي الداخل والخارج، بمعنى سلب إرادتها السياسية وقرارها الوطني، مع ما يترتب عليه من تدخل في شؤونها الداخلية إلى الأصعدة والمستويات كافة.

وقد بلغ وضع الدولة المتأزم هذا ذروته في السنوات الأخيرة، أين أصبحت الدولة العربية لحديثة ونظامها السياسي يتعرضان بضغوط مزدوجة داخلية وخارجية، ولعل مشاريع لإصلاح المفروضة عليها من الخارج اليوم، هي تأكيد لذلك، حيث لم تعد القضية مجرد قضية سياسية جزئية، بل عالمية أيضا من خلال جعل قضية الإصلاح التي يتبناها الغرب من خلال مشاريعه المطروحة كخيارات مفروضة على الدول العربية، أسلوبا لمحاربة التطرف والغلو الذي يجعل من المجال السياسي العربي، بسبب الأزمة البنيوية الشاملة للدولة إلى أحد مصادر التهديد الدولي، وهي المشاريع التي سنرجع إليها بنوع من التفصيل في المبحث الثاني من الفصل الثالث من فصول هذه الأطروحة.

1 - دينا شحاتة ومريم وحيد، مرجع سابق، ص 19.

ثانيا: خصوصية المجال السياسي العربي كنتاج لتراكم الممارسات التسلطية للدولة العربية.

من كل ما سبق يتضح لنا أن الدولة في المجال السياسي العربي تكاد تكون واحدة في عموم الأقطار العربية، حيث يتأكد لها ذلك من خلال الخصائص والقواسم المشتركة فيما بينها، سواء تلك المتعلقة منها بالممارسة السياسية التسلطية والاستبدادية التي تتشابه فيها جميعا إلى حد التوحد والتطابق، أو تلك المتعلقة منها بممارسات الدولة في الميادين والمجالات المتعددة (:الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية،...) والتي وإن تمايزت فيما بينها بمعدلات نسبية، نظرا لوجود مستويات معينة من الخصوصيات التي تختلف بين دولة وأخرى، إلا أنها في عمومها تكاد تكون كلها واحدة، ذلك أن منطق هذا النمط من الدولة في توظيف هذه المجالات لصالح الحفاظ على حضور الدولة وبقائها واستمرارها هو ذاته في جميع البلدان العربية.

وهكذا بقي الأغلب الأعم من البنى السياسية العربية يتميز بانعدام وجود مجال سياسي فيها كمجال عمومي، أي كمجال ينتمي إلى الحق العام، وتملك فيه سائر قوى المجتمع حيزا معترفا به أو حصة مرعية بأحكام قوة القانون أو الدستور أو بقوة أحكام التوافق والتراضي بين السلطة ومعارضيها، حيث يقع ضمن هذا النمط من الدولة تصميم المجال السياسي على مقاس النخبة الحاكمة ومصالحها، ويستتبع ذلك احتكار السلطة القائمة للمجال السياسي، وللحق في ممارسة السياسية على نحو حصري، ولا يتبقى لغير النخبة المسيطرة فائض مجال يستطيع فيه أن يمارس السياسة من حيث هي حق عام، فحين يكون المجال السياسي ملكية خاصة للسلطة وللنخبة الحاكمة وليس ملكية عمومية لسائر قوى المجتمع، لا يبقى ثمة معنى للاستغراب لحرمان القوى الاجتماعية وقوى المعارضة من حقها المشروع في التغيير والعمل.[1]

ولعل هذا ما أدى إلى إجماع عديد البحوث والدراسات على غياب الديمقراطية في المجال السياسي العربي في مقابل حضور مشهد الاستبداد السياسي في سائر الدول العربية المشكلة لهذا المجال، وهو المشهد الذي يتأكد من خلال تدني مستويات المشاركة في الحياة السياسية وانعدام التداول السلمي على السلطة.

وكثيرا ما تقارن الدول العربية الحديثة في هذه الدراسات "بالنموذج المملوكي: الدولة السلطانية" الذي أصبح يستخدم على نطاق واسع من أجل تفسير حالة انعدم الديمقراطية وتطور السلطة المطلقة التي تعيشها الغالبية الساحقة من الدول العربية المعاصرة.

فبسبب ما يدور من تماثل أو تشابه بين أوجه سلوك "الدولة المعاصرة" و"الدولة القديمة" من استبداد بالسلطة واختصار لظاهرة الدولة فيها، يميل الباحثين في هذا المجال إلى تأكيد قدر كبير من التواصل بين نموذج "الدولة السلطانية القديمة" ونموذج "الدولة العربية المعاصرة" مما يعني نفي الطابع الحديث عنها، ومن ثم استمرار لمركزية الدولة الشديدة من نموذج الدولة السلطانية إلى الطابع المطلق في نموذج الدولة الحديثة.[2]

1- عبد الاله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**،مرجع سابق، ص20.

2- برهان غليون، مرجع سابق، ص ص114 – 115.

إذ تشترك الدول العربية جميعا في جامع واحد هو "عسر الانتقال الديمقراطي" فيها ومرد هذا العسر إلى أسباب سياسية واجتماعية من قبيل ضعف المعارضة، تزوير الاقتراع من قبل السلطة، وجود قوانين انتخابية مصممة لإضعاف تمثيلية قوى المعارضة في المؤسسات، أهيمنة العلاقات القبلية والعشائرية على الحياة السياسية، أو وجود حكم قائم على عصبية العائلة ومستثن لقسم كبير من المجتمع من حقوق المواطنة وجوهرها الحق في التمثيل.[1]

فانتفاء الظاهرة الديمقراطية في المجال السياسي العربي مبرر ضمن خضوع جميع إمكانات الانفتاح السياسي والتحول الديمقراطي وفرص الحداثة والتقدم لمفهوم الدولة، التي تختصر غالبا في ظاهرة السلطة، التي ينظر إليها باعتبارها رهانا يسعى الجميع من أجل كسبه، ولعل هذا ما يفسر عدم اقتناع النخب السياسية الحاكمة في المجال السياسي العربي بمنطق المشاركة السياسية واقتسام السلطة وضرورة الالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية، ذلك أنهم وعوا جيدا أن حيازة السلطة ضمن هذا المجال السياسي تعني حيازة النفوذ والثروة أيضا وهذا ما أدى بهم إلى إساءة استخدام هذه السلطة والاستبداد بها وممارسة جميع أشكال التسلط من أجل منع الآخرين –القوى المعارضة- من الوصول إليها، وهو الوضع الذي يوصلنا في الأخير إلى التأكيد على أن الإشكال القائم في المجال السياسي العربي هو مشكلة دولة، ومن يسيطرون على السلطة القائمة بها، وليس في الظاهرة الديمقراطية.

وهكذا من كل ما سبق وبعد استعراضنا للخصائص والسمات العامة التي تشترك فيها جميع الدول العربية بصفتها دولا معرفة بانتمائها إلى المجال السياسي النامي أولا، وكذا بصفتها دول معرفة بالانتماء إلى المجال السياسي العربي ثانيا، وهي الخصائص التي أدت بها في الأخير إلى الاستقرار على منطق التسلط والاستبداد في سبيل الحفاظ على البقاء والاستمرار المصطنع في ظل فقدانها لمقتضيات الاستمرار والبقاء الطبيعي، وهو ما أصبح يشكل ويؤسس لخصوصية واستثنائية المجال السياسي العربي باعتباره مجال يعجز عن التحول والانتقال الديمقراطي.

نخلص في الأخير إلى أن الخصوصية والاستثنائية التي أصبحت تميز المجال السياسي العربي عن باقي المجالات السياسية، باعتباره مجالا وليد نتاج تراكمي لممارسات الدولة التسلطية والاستبدادية، التي بدأت متأصلة مع موروث الدولة الإسلامية السلطانية، واستمرت وتكرست بشكل أكبر في سياق تاريخي تطور مع موروث الدولة الاستعمارية، ولا تزال قائمة اليوم كخيار مفروض على نموذج الدولة العربية المعاصرة (دولة الحداثة المشوهة وصورية الديمقراطية) التي ظلت تعمد من خلالها إلى تعطيل المشروع الديمقراطي، وهي الممارسات التي أصبحت بدورها تؤسس لنمط جديد خاص بهذا المجال السياسي وهو نمط لدولة/سلطة فاقدة للشرعية وجودا وبقاءا واستمرارا.

1- عبد الاله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية**، مرجع سابق، ص17.

ومستمرة ضمن منطق اصطناع القوة وتضخيمها في مقابل إضعاف مجتمعاتها باعتبارها نقيضها المزمن، وهو نمط الدولة الذي تشترك فيه جميع البنى السياسية القائمة في المجال السياسي العربي، بل ويكاد يكون موحدا فيما بينها بكافة خصائصه وسماته، وهو المنطق الذي سنعمد إلى اعتماده ضمن هذه الأطروحة، أي أننا نتبنى مفهوم "الدولة العربية" باعتبارها وحدة تحليلية مشتركة في خصائصها الكبرى وسماتها وممارساتها بين كافة البلدان العربية وموحدة في كافة أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية...وعلى مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي، رغم بعض الخصوصيات النسبية التي لا تصنع الفارق الكبير في الواقع أو التنظير.

ولعل هذا الواقع الذي يؤكد في كل مرة افتراض حجم وعمق التناقضات الكبيرة التي ينطويها هذا النمط من الدولة في مقابل قدرته على البقاء والاستمرار، هو ما يتيح لنا الإمكانية على المستويات التنظيرية لتعميم النتائج بخصوص البحوث النظرية المنجزة حول ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي.

خلاصة الفصل:

لقد سعينا من خلال الفصل الأول من هذه الأطروحة إلى البحث في الدولة كلغة ومفهوم نظري في المجال السياسي العربي، وذلك ضمن إتباع المنطق الترتيبي للفصول، الرامي إلى إبقاء الصلة العضوية قائمة بين اللغة والفكر والواقع، وذلك من أجل إثبات الافتراض القاضي "باندراج الدولة كمفهوم معرفي في المجال السياسي العربي ضمن أهم المفاهيم المركبة والإشكالية، وما يقتضيه من فصل بينه وبين عديد المفاهيم الأخرى كالسلطة والنظام السياسي والأمة وهو ما يقتضي أيضا الفصل في خصائصها والوظائف والمهمات المنوطة بها"

حيث تم تخصيص الفصل الأول كاملا للبحث في الجانب المعرفي اللغوي والمفاهيمي للدولة العربية في مقابل نظيرتها الغربية، وذلك وفاءا للمنطق الابستمولوجي والمنهج المقارن كأدوات للتحليل والبرهنة والمحاججة لإثبات صحة الافتراضات المتبناة من قبلنا، وهي الأدوات التي فرضت علينا إجراء بحث في المفهوم المعرفي للدولة ضمن منطق الحفريات، والعودة إلى الجنالوجيات الأولى للمفهوم ضمن سياقها الغربي، التي ظلت تعتبر الدولة كأعظم منجز تاريخي توصلت إليه البشرية، ولعل هذا ما يبرر تعدد المقاربات التفسيرية للظاهرة بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والقانوني، وكذا تعدد الدلالات اللغوية والاصطلاحية لها، وكذا تعدد المذاهب المفسرة للوظائف والمهمات المنوطة بها، ذلك أن الغرض الرئيسي من إنشائها كامن في تأديتها لهذه الوظائف، وهي الأفكار التي تمت معالجتها في الشق الأول من الفصل الأول.

وفي المقابل من ذلك وبإسقاط ذات المنطق البحثي وعلى ذات الظاهرة ضمن مجالها السياسي العربي، الذي توصلنا من خلاله إلى التأكيد على غياب هوية لمفهوم الدولة ضمن هذا المجال، وذلك نظرا لأزمة الدلالات اللغوية والاصطلاحية للمفهوم ولاندراجه ضمن أهم المفاهيم المركبة والإشكالية والمتداخلة والمدمجة مع مفاهيم السلطة والنظام السياسي، وكذا نظرا لشرط الأمة المنقوص منها، وفشلها في مهمة المحاكاة التقليد والاقتداء بالنمط الغربي للدولة، الذي اتبعته تعويضا منها عن شرطها المنقوص، وهو ما جعل منها منتجا لدولة فاقدة للشرعية بشقيها، شرعية الميلاد التي ولدت فاقدة لها نظرا لانتقص شرط الأمة منها، وشرعية البقاء والاستمرار التي بقيت عاجزة من خلالها على احتواء قيم الحداثة على نمطها الغربي.

ولعل اشتراك جميع الدول العربية في هذه السمات والخصائص المشتركة هو ما أسس في الأخير إلى خصوصية المجال السياسي العربي ضمن منطق الاستثناء عن القواعد العامة التي أسست لها الدولة ضمن سياقها الغربي، وهو الاستثناء الذي يتيح لنا القدرة كباحثين على تعميم النتائج فيما يخص وضع الدولة القائمة ضمن المجال السياسي العربي.

الفصل الثاني

السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية المفسرة لنشأة الدولة الغربية في مقابل الدولة العربية

تمهيد:

.بما أن المنطق الترتيبي لفصول الأطروحة قائم ضمن اعتبار اللغة كترجمة للفكر، وهو ما تم التركيز عليه في الفصل الأول من خلال التطرق إلى الدولة كمفهوم معرفي ولغوي واصطلاحي وإلى المعاني والمضامين المختلفة التي ينطويها المفهوم في بيئتيه الغربية منها والعربية، وهو ما أبان على حجم الفارق الكبير بين المضامين التي يحيل عنها المفهوم في مجاله السياسي الغربي الأصلي، في مقابل المجال السياسي العربي الذي بقي فيها ذات المفهوم دخيلا على مجتمعاتها ومستغربا فيها نظرا للمضامين التي ويحيل عنه.

وبما أن هذه المضامين التي أحالت عنها لغة الدولة والتي تختلف في أبعادها السلبية منها والإيجابية باختلاف البيئات القائمة فيها، هي ترجمة إلى الفكر الذي ظل مواكبا للتطور التاريخي للمفهوم،فإننا سنسعى من خلال هذا الفصل إلى تغطية أهم جاء به الفكر السياسي والتنظير لظاهرة الدولة في بيئتيها الغربية منها والعربية، وذلك ضمن تتبع تاريخي لتطور هذه الأفكار والنظريات اتساقا مع المراحل والمحطات التاريخية البارزة في المسار التطوري لظاهرة الدولة.

وهو ما يبين بدوره على حجم الفارق الكبير بين السياقات التاريخية والفكرية والنظرية لمفهوم الدولة في أدبيات الفكر السياسي العربي الإسلامي، في مقابل أدبيات الفكر السياسي الغربي الليبرالي، الكثير من الخصوصية التي تصل إلى حدود الندية مع النموذج الغربي للدولة.

إذ تثبت السياقات التاريخية للدولة الغربية أن تاريخية هذه الدولة هي أمر مفصول فيه، والتي يعيدون أصل نشأتها إلى معاهدة **وستفاليا**، والتي كانت بمثابة نقطة بداية المسار التطوري لنموذج الدولة الغربية والذي بقي يتراوح بين تقوية المفهوم في مراحل تاريخية معينة والتراجع عنه في مراحل أخرى استجابة لضرورات والحاجات التي كان يفرضها واقع مجتمعاتها، في حين بقي الجدال قائما وإلى غاية يومنا هذا فيما يخص تاريخية الدولة العربية، حيث تتعدد الأطروحات بين من يعيد أصل نشأتها إلى تاريخها الحضاري وإلى الدعوة المحمدية في مقابل طروحات أخرى تعيدها إلى الاستعمار الغربي.

كما تثبت الخلفيات الفكرية والنظرية للدولة الغربية الليبرالية، أن هذا المفهوم مسنود نظريا وهو ما يبين عليه حجم النظريات الغربية المتعددة المفسرة لظاهرة الدولة بين النظريات الكلاسيكية، والديمقراطية وصولا إلى طروحات ما بعد الدولة، وهي النظريات التي بقيت في طروحاتها وفية للتطور في مضامين الدولة استجابة لما يفرضه الواقع من تطورات.

وقد تمكن هذا الفكر من الفصل في عديد القضايا المحورية التي أثارها الواقع والتي كانت محل إشكال حقيقي وسببا في أزمة الدولة الغربية، على غرار ثنائية الدين والدولة، وهو الفصل الذي كان له كبير الأثر على المسار التطوري للدولة.

في حين غابت معالم النظرية العربية الإسلامية ضمن المجهودات الفكر السياسي العربي الإسلامي وعلى تعدد تياراته التراثية منها والفلسفية، النهضوية، الإخوانية، السلفية وصولا إلى العلمانية، الساعية لتفسير ظاهرة الدولة والتي بقيت جميعها مجرد مجهودات فكرية لا ترقى إلى مستوى النظرية.

إذ ورغم ادعائها التنظير لظاهرة الدولة إلا أنها في حقيقتها قد كانت تشتغل على ظاهرة السلطة التي كانت تختصر كل الظواهر فيها بما فيها الدولة كما كانت تحوز أهمية ونفوذا أكبر منها، إذ ظلت قضية انتقال السلطة القضية الحقيقية التي أثارها واقع المجتمعات العربية في حين همشها التنظير، وهو ما يبرر هامشية وزيف القضايا التي أثارها هذا الفكر على غرار قضية ثنائية الدين والدولة والتي لم يكن لها أي أثر حقيقي في المسار التطوري للدولة العربية ذلك أنها قضية غير أصيلة و لم يثرها الواقع المجتمعي كإشكال حقيقي.

المبحث الأول: في تاريخية الدولة العربية في مقابل نظيرتها الغربية.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى البحث في تاريخية الدولة العربية في مقابل نظيرتها الغربية، من أجل الفصل في أصل نشأتها وفي مسارها التطوري وذلك نظرا لتعدد الطروحات حول أصل نشأة الأولى،باعتبارها نتاج تاريخي لتجربتين متناقضتين بين الإرث الحضاري والنموذج الاستعماري، وهي الحقيقة التاريخية التي نسعى من خلالها إلى إيجاد تبرير لحالة الثبات والسكون التاريخي لهذا النمط من الدولة الغير قابل للتطور والتجدد ضمن مقتضيات التغير والتحول الاجتماعي، وذلك خلافا لتاريخية الدولة الغربية التي تعد نمط لدولة مفصول في أصل نشأتها، وفي مسارها التطوري، الذي تتأسس بدايته مع معاهدة **وستفاليا** وتتطور ضمن طرحين رئيسيين، بين تقوية مفهوم الدولة في سياقات تاريخية معينة والتراجع عنه في سياقات أخرى، وذلك استجابة للتطورات والحاجات التي يفرضها الواقع.

المطلب الأول: الفصل في تاريخية الدولة الغربية.

أولا: أصل نشأة الدولة الغربية.

تعتبر الدولة ظاهرة حديثة في التاريخ الإنساني، وإن كانت إرهاصاتها تعود إلى قرون سحيقة، فكل مجتمع بشري قد عرف شكلا أو أخر من أشكال التنظيم السياسي والسلطة السياسية، إذ لم توجد جماعة بشرية بلا نظام للسلطة السياسية، سواء في شكلها البدائي البسيط مثل العشيرة أو القبيلة، أو في أشكالها الأكثر تعقيدا مثل الممالك والإمبراطوريات التي قد تضم شعوبا وجماعات متباينة، ولكن أشكال التنظيم السياسي السابقة من شكل الدولة الحديثة، لم تكن تستوفي شروط التكوين أو عناصر التعريف التي سبق وأشرنا إليها في الفصل الأول.[1]

ويجمع مؤرخو الفكر السياسي على أن ظهور الدولة القومية التي حلت محل إقطاع الأسرة المالكة، قد كان الحقيقة السياسية البارزة في القرن 16، فمع ظهور الدولة الحديثة تراجع حلم إقامة الإمبراطورية الأوروبية العالمية الذي ما انفك يلازم عقول مفكري القرون الوسطى، فبانهيار وحدة "الديانة الكاثوليكية"وانقسام العالم المسيحي الغربي إلى دول متفرقة، أصبح الناس يتحدثون عن أوروبا لا عن "العالم المسيحي" كما كان يشاع من قبل.[2]

1- سعد الدين إبراهيم و آخرون، مرجع سابق، ص43.

2- براق زكريا، مرجع سابق، ص57.

فحتى أواخر القرون الوسطى في أوروبا كانت الأشكال الدينية والملكية والعائلية من السلطة العامة مختلطة ومتداخلة، وغالبا ما امتدت حدود السلطة العامة والالتزام عبر الحدود الجغرافية لتظهر الإمبراطوريات والممالك لتحكم أقاليم كبيرة، إذ عملت على فرض "سلطة سياسية مركزية" على الإقليم الذي تسيطر عليه، كما طورت لنفسها قوانين لتنظيم الملكية والمعاملات الاقتصادية، رغم عدم وجود قوانين لضبط سلطة الأقوياء.

كما أن سيادة النظام الإقطاعي في أوروبا قد أدى إلى وجود مستويات عديدة من الحكام، تراوحت بين "إمبراطور وملك ونبلاء" وكانت مراكز السلطة المتعددة ضمن نفس الإقليم شائعة، وكان الملوك يضطرون بشكل مستمر إلى التفاوض حول سلطاتهم، وكان النزاع بينهم في غالب الأحيان يحسم باللجوء إلى القوة المسلحة، وكانت هذه الطبقات والمستويات المختلفة من السلطة مرتبطة ببعضها البعض بأنماط متشابكة ومعقدة من الالتزام.

وإضافة إلى ذلك، طالبت الكنيسة الكاثوليكية بسلطة سياسية وروحية، كما كانت البرلمانات المكونة حكرا على فئات مختلفة من الأغنياء والأقوياء تطالب بالمشاركة في السلطة.

وفي هذه الفترة كذلك ظهرت الحكومات الملكية المركزية المطلقة في العديد من مناطق أوروبا، وسعت كل منها إلى تعزيز السيطرة على أراضيها، وعمل حكامها وملوكها على تقييد سلطة طبقة النبلاء وكذا إنشاء بلاطا ملكيا متقنا لامتصاص الطاقات الأرستقراطية في الاستهلاك المظهري وسياسة البلاط الخاصة بالعلاقات بين الأشخاص، كما عملوا على ابتزاز السلطة الموروثة للبرلمانات وأرادوا تأكيد أنفسهم على تأثير الدين المنظم خصوصا في الدول التي تتمسك بالإصلاح البروتستانتي (من خلال إنشاء كنائس عميلة بدون سلطة الفاتيكان و البروتستانت).[1]

وإن ما يمكن استنتاجه من خلال تتبع تطور ظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي هذا والذي يضرب بجذوره إلى عقود سحيقة من الزمن، والذي يستمر إلى غاية نهاية عهد الثورات الكبرى في المجتمعات الأوربية يؤكد حقيقة أن "التاريخ الغربي يكشف بدوره عن نفسه باعتباره مجالا للسلطة".[2]

وهو المشهد الذي تغير كلية بحلول عصر النهضة على المجتمعات الغربية وهو العصر الذي أدى إلى انهيار الرؤية الأخلاقية التي سادت مع أعمال **ميكافيلي** لتحل محلها الفلسفة الحديثة التي اتسعت مع أعمال **ديكارت** والقائمة على الإدراك الواقعي والعقلاني، وهو ما شكل مجالا لفكر سياسي جديد انعكس على تدبير سلطة الدولة باعتبارها "ضرورة للحياة المتحضرة" لا "بحسبانها نظاما مقدسا".

فقد ظهرت الدولة من الناحية التاريخية في أوربا نهاية القرون الوسطى، وذلك نتيجة تجميع ومركزة السلطة كما أنها كانت بمثابة ردة فعل من جهة، ضد "النظام الإقطاعي" المتعدد الولاء، فقد كانت سلطة السيد

1- جون درايزك و باتريك دتلفي، مرجع سابق، ص ص 38-39.

*2- Stephen G. Nichols and Victor E. Taylor and William V. Spanos, **The Exceptionalist State and The State of exception**, The Jhons Hopkins UniversityPress, USA, 2011, p15.*

المالك على رعاياه سببا في نشأة العديد من الدويلات ومنه إلى لامركزية السلطة، ومن جهة أخرى "ضد سلطة البابا والإمبراطور"، أي في وجه ما كان يسمى بالإمبراطوريات المقدسة.

غير أنه ومع نهاية القرن السادس عشر بدأ التفكير في ضرورة ربط هذا الكيان السياسي الذي هو الدولة، بمجموعة بشرية متناسقة من حيث بعض معايير الانتماء كالثقافة والعرق، أي ضرورة ارتباط **الدولة/بالأمة**، ولذلك يمكن القول إن الدولة/الأمة الحديثة والمعاصرة قد تشكلت بشكل كبير عن طريق ارتباط وثيق بالأمة، فالدولة-الأمة إذن هي تأويل لهذه العلاقة بين الدولة والأمة.[1]

وقد ساهم عاملان في تكوين **الدولة القومية** في أوربا:[2]

1- عامل قومي حيث نزعت كل قومية في أوربا إلى تكوين دولتها على أساس قوي تاريخي، يسعى إلى قوة الأمة ونجاحها تعبيرا عن وحي السكان بوحدتهم إلى حد يجعلهم ينشدون تجسيدها والتعبير عنها في الدولة القومية.

2- الدور الذي لعبه الملوك في فرض سيطرتهم على ممالكهم وإخضاع أمراء الإقطاع لسلطتهم وتحصيل الضرائب منهم، ومن ثم القضاء على ازدواجية السلطة في ممالكهم.

فـ**"الدولة القومية الحديثة"** ضمن الحضارة الغربية قد تكونت نتيجة صراع الملوك مع الكنيسة وسعيهم لنزع حق السيادة منها، وإقرار استقلال الملوك الخارجي عن الباباوات والأباطرة، وقد بدأ ذلك الاستقلال يتحقق عندما خفت قبضة الكنيسة على الملوك نتيجة حركة الإصلاح الديني الذي أدى بدوره إلى انتشار الشيع الدينية وإثارة الفتن بين الممالك مما أدى إلى اعتماد "المبدأ الذي أعلن سلم **وستفاليا** عام 1648" والقاضي بتبعية كل رعية لدين ملكهم.

وهو تجسيد لذات المبدأ الذي تأسس في معاهدة **أوجسبرغ** ***treaty ofaugsburg*** عام 1555م والذي ينص على أن دين الأمير (الحاكم) كان سيصبح دين الدولة وكل سكانها، ولا يمكن لأي دولة أن تتدخل لتغيير هذا الاختيار، ومع ذلك فقد فصلت **وستفاليا** أيضا بأنه لا يمكن لأي دولة أن تغير الدين الذي كانت تعتنقه، و لم تعن المعاهدة في هذا الجانب (الصراع الديني) بأن العنف المنظم الذي أوحى به الاختلاف الديني قد انتهى في أوروبا، لكنها قد أسست لمجموعة فرضيات لكبح هذا العنف.[3]

وهكذا قامت الدولة القومية ***nation-state*** من مؤتمر **وستفاليا** في العام 1648م الذي جاء ليوقف الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت ومنه انبثقت "دولة الجماعة الشعبية" بصرف النظر عن الطابع الديني، سواء كانت كاثوليكيا أوبروتسانتيا، فقد كانت معاهدة **وستفاليا** ***treaty of westphalia*** المنبثقة عن هذا المؤتمر بمثابة شهادة ميلاد الدولة القومية في أوروبا.

1- يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص21.

2- علي خليفة الكواري، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص25-26.

3- جون درايزك، باتريك، مرجع سابق، ص 33

إذ يؤرخ معظم الكتاب لبداية ظهور الدولة بهذا المعنى بمعاهدة **وستفاليا** عام 1648م وقد جاء ذلك بعد حروب دينية طاحنة (مثلتها حرب المائة العام ثم حرب الثلاثين عام بين فرنسا وألمانيا التي كانت آثارها مدمرة ليس فقط على هاتين الدولتين بل على كامل القارة الأوروبية) وهي المعاهدة التي أرست قواعد التعامل والعلاقات بين الأقطار الأوروبية التي كانت تتكون منها الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

و لم تنه هذه المعاهدة كل الإمبراطوريات الأخرى (العثمانية، النمساوية، الهنغارية) التي كانت قائمة في ذلك الوقت، كما أنها لم تمنع قيام إمبراطوريات جديدة، وبخاصة في خارج أوروبا وإن كانت مراكزها المهيمنة في أوروبا مثل (الإمبراطورية الرومانية، الفرنسية)، و لكن معاهدة **وستالفيا** أرست البذور الجينية لظهور "الدول القومية" في دول أوروبا ذاتها، ومنها انتشر هذا النمط من أنماط التنظيم السياسي في بقية أوروبا والقارات الأخرى في القرون التالية،إلى أن أصبحت "الدولة" هي الوحدة الأساسية في التنظيم العالمي المعاصر.[1]

ورحلة البناء هذه لم تكن هينة ومن دون تكلفة فقد قدمت المجتمعات الأوروبية ثمن اكتمال ونضج بناء الدولة،وإلا أن النتيجة قد انعكست على نمط العيش داخلها وفي كنفها أين تحققت للأفراد إرادة الدفاع عنها ككيان للعيش المشترك من دون أن يحرموا من ممارسة حقهم في الاختلاف.

وهكذا شكل بناء الدولة القومية الحديثة في أوروبا (القرن 16) تاريخا نوعيا على صعيد إعادة صياغة البنى المجتمعية العامة، فعلاوة على التطور الحاصل في الاقتصاد، وما ارتبط به من مفاهيم وآليات نجح "العقل" باستعادة مكانته المركزية في تنظيم حياة الناس وتدبير شؤونهم، و لم يعد لغيره من سلطان لاختراق وعيهم الجمعي، فبالعقل دشنت الدولة القومية الحديثة التفكير في السياسة بما هي فن تدبير المصالح وتسيير شروط العيش المشترك.[2]

ومن خلال انتشار فكرة "الدولة القومية" تبلور مفهوم "السيادة" أي سيادة الدولة في إطار تعظيم قوتها الذاتية في مواجهة نظيراتها من الدول القومية، ثم تطور مفهوم السيادة مع قيام الثورة الفرنسية عام 1789م إلى أن وصل إلى فكرة السيادة الشعبية أين أصبحت السلطة هي تعبير عن سيادة الشعب، ومن ثم أصبح الشعب هو مصدر السيادة في الدولة/الأمة، وهكذا صدرت المجتمعات الغربية مفهوم السيادة باعتباره مرادفا للشعب وليس مرادفا للسلطة، على أن هذه الأخيرة تمارس باسم الشعب، وهذا ما مهد لاحقا لاستتباب قاعدة الشعب مصدر السلطات القاعدة التي وطدت دعائم الدساتير الحديثة.

وقد بقي هذا الشكل السياسي منذ ما يقاربـــ 400 سنة الوحدة القاعدية الأساسية للنظام الدولي، من خلال ما أفضت إليه هذه المعاهدة إلى بناء تصور جديد للقانون الدولي والذي يعرف بنظام **وستفاليا** الذي مثل مسارا معياريا للقانون الدولي الذي لم يتمفصل بصفة كلية إلا مع بداية القرن 19 عندما تم الاعتراف من طرف أغلبية المجموعة الدولية بمبادئ السيادة الإقليمية والمساواة بين الدول وعدم التدخل في الشؤون الداخلية.

1- سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 43 -44.

2- علي خليفة الكواري، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص 76.

ولقد ذاع انتشار هذا الشكل السياسي المجدد الذي نطلق عليه مصطلح "الدولة الحديثة" أو "الدولة القومية" ***Nation-state*** في القرون الأربع الماضية بشكل طاغ على الساحة الأوروبية، ومنها انتشر خارج أوروبا حتى أصبح النمط السائد في النظام العالمي المعاصر.[1]

ثانيا:قراءة في المسار التطوري لنموذج الدولة الغربية.

لقد عملت المجتمعات الأوروبية بعد مسارات النضال والتضحيات الكبيرة التي أفرزت في الأخير ظاهرة "الدولة القومية"باعتبارها أعظم إنجاز شهده عصر النهضة الأوروبي، على تعزيز مكانه "الدولة" كظاهرة سوسيولوجية وكمفهوم سياسي حيث أقامت لها كيانا سياسي وقانوني وجغرافي محدد وضمن تنظيم معين.

1- في تقوية مفهوم الدولة القومية في المجتمعات الغربية:

لقد عمدت المجتمعات الأوربية إلى تعزيز مكانة الدولة في العقود التي تلت عصر النهضة، على عديد النواحي والأصعدة وعلى رأسها:[2]

أ– الناحية القانونية/الفقهية: أين قامت على فكرة القانون كقواعد موضوعية عامة ومجردة وغير شخصية.ومن

ب– الناحية التنظيمية: أين تبنت مبدأ الوحدة المركزية وتوزيع الاختصاصات على أساس ما يسمى "النمط العقلاني" الرسمي، كما استخدمت الدولة لنفسها مجموعة كبيرة من الموظفين العموميين تضمهم بيروقراطية كبيرة.

جـــ – الناحية الاقتصادية: أين ترافقت الدولة الحديثة مع تطور الرأسمالية وتصاعد البرجوازية بما تضمنه ذلك من توسيع الأسواق وتعميم الأسلوب السلعي بها.

وقد كانت النتيجة الرئيسية المترتبة عن هذا التوسع الكبير في الأدوار الاقتصادية والاجتماعية التي أصبحت تضطلع بها الدولة خلال هذه الفترة، أن أدت إلى ابتعاد الدولة عن مفهوم الحرية التي كان يتمتع بها الأفراد في البدايات الأولى لنشأتها، والتي كانت بمثابة القيمة المركزية التي دافعت عنها فلسفة "الدولة القومية". ولعل هذا ما أدى إلى بروز التوجهات الليبرالية التي جاءت لإعادة الاعتبار لهذا المفهوم القيمة – الحرية- وهي التوجهات التي كانت بمثابة الانقلاب على التوجهات **الكنزية** القائمة على تعزيز الأدوار الاقتصادية والاجتماعية في سبيل بلوغ دولة الرفاه، ودولة الحد الأقصى التي تجعل من أدوات السياسة والاقتصاد وسائل ومناهج وآليات لخدمة المواطن ورعايته.

2- في التخلي والتراجع عن نموذج الدولة القومية في المجتمعات الغربية:

إن الدولة/القومية التي ظلت تعتبر لقرون من الزمن النموذج الوحيد والإطار الأمثل للتنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، قد بدأت تفقد هذا المعنى منذ عدة سنوات، وربما منذ عدة عشريات إذا أخدنا في الاعتبار ما حدث بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، من إعادة النظر في نظام العلاقات الدولية ومن تقليص

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 43.

2- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 47.

لهامش عمل الدولة (خاصة على الصعيد الخارجي)حيث بدأت قدرتها في التحكم والسيطرة على شؤونها الداخلية و الخارجية تبدو غير ذات جدوى ومرد ذلك إلى التطورات الاقتصادية والسياسية التي تتسمى اليوم بأسماء مختلفة: كتنامي ظاهرة الاعتماد المتبادل، الأقلمة، الدولنة، الكونية، العولمة ...الخ، هذا الأمر دفع بالكثير من الفلاسفة اليوم إلى التفكير في طريقة لتجاوزها.[1]

فبعد أن كانت الدولة في قلب السياسية لعهود طويلة من الزمن عبر تمجيدها في المجتمعات الغربية أصبحت ضمن هذا السياق دولة غير مرغوب بها، وهي السياقات التي تعززت نظريا مع الطروحات النظرية للحداثة الرافضة للدولة.[2]

فتنامي أدوار القوى التي فرضتها ظاهرة "الاعتماد المتبادل" أدت إلى تراجع الدولة عن الأدوار والسلطات والصلاحيات الواسعة التي اكتسبتها وطورتها منذ ميلادها 1648م، لصالح آليات السوق ولصالح فواعل جديدة أصبحت تفرض نفسها عليها كشريك فعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية...الخ، لتكتفي بذلك هذه الدولة بدور المراقب على قوى المجتمع المختلفة.

فمنذ سنوات السبعينيات بدأنا نشهد تراجع معايير هذا التأسيس السياسي، وانحصار هامش الدولة/القومية أمام التطورات السريعة التي عرفها العالم منذ ذلك الحين، والتصاعد المفرط لقوى السوق، الأمر الذي دفع بالكثير من الملاحظين إلى التقرير بأن هذا الشكل السياسي الذي قد دخل مرحلة من التآكل ستقضي به في النهاية إلى الزوال الحتمي واستبداله بأشكال تنظيمية أخرى.

ومن هنا ظهر مصطلح **"دولة الحد الأدنى"** كبديل عن **"الدولة/القومية"** أو **"الدولة/الوطنية"**، وهو المفهوم الذي ذاع انتشاره في الأوساط الغربية تزامنا وانتشار ما يعرف بالعولمة الاقتصادية، التي تسعى إلى إضعاف الإشراف الاقتصادي للدولة إلى أدنى حد ممكن، كما تسعى إلى فتح هذا المجال أمام الشركات عابرة الجنسيات وعديد الفواعل الأخرى ذات الوزن الفعال في الاقتصاد العالمي، وكذا شبكات الاتصال الإلكتروني التي تتخطى حدود الدول وتتجاوز قدراتها على الرقابة، التوجيه والتخطيط، ولذلك كان اصطلاح دولة الحد الأدنى بمثابة الإعلان عن تراجع الهيبة الاقتصادية للدولة التي أصبحت مجرد فاعل ضمن مجموعة فواعل فرضتها قوى السوق.[3]

وتبرز هذه الطروحات نظريا مع أعمال كل من: **يورغان هابرماس *Jurgen Habermas*** و**دانيال كيوهن *Kiohan*** و**بنديت *Bendit***، وذلك بناء على افتراض مفاده أن الدولة/الأمة مفهوم ينتمي إلى الماضي فالدعامتان الأساسيتان للدولة الوطنية والمتمثلتان في مفهوم السيادة الداخلية والسيادة الخارجية هما اليوم مفهومان مهددان ومن الصعب التمييز بينهما.

1- يورغانهابرماس، مرجع سابق، ص191.

*2- Christian Krohn Hansen and Knut G. Nustad, **State Formation: Anthropological Perspectives**, PlutoPress, London, 2005, p vii.*

3- نبيل راغب، مرجع سابق، ص323.

ففي مجال **السيادة الخارجية** استبدلت الفكرة التقليدية للسياسة القائمة على القوة والتهديد العسكري المتبادل بين الدول، بفكرة التعاون والتكامل على مستوى عابر للحدود والأوطان لمواجهة الأخطار التي تحدق بالعالم، ولاستراتيجيات تدخل سلمية (العقوبات الاقتصادية، التدخلات الإنسانية..الخ)، أما في مجال **السيادة الداخلية** فلم يؤدي تنامي ظاهرة الاعتماد المتبادل وعولمة الأسواق إلى فقدان تحكم الدولة في السياسات الاقتصادية والمالية فقط، بل أيضا إلى فقدان السياسة الثقافية من خلال الانتشار الكوني لثقافة واحدة (على النمط الأمريكي) بحيث تكون كل أنماط الاستهلاك موحدة (الملبس، المأكل....).

فضعف"الدولة/الوطنية" أصبح ظاهرا جليا، وهو لا يعود إلى الصعوبات التي بدأت تظهر في النظام الاندماجي فحسب، بل يرجع أيضا إلى عجزها على مواجهة المشاكل التي تعاني منها الإنسانية اليوم سواء كانت اقتصادية أو ايكولوجية وغيرها من المشاكل التي أصبح الإنسان يعيشها اليوم ويتحمل تبعاتها بصورة مباشرة والتي لا يمكن التحكم فيها على المستوى الوطني للدولة بالنظر إلى حجمها وشدتها، وان هذا الضعف البنيوي للدولة الوطنية هو ما فرض ضرورة تجاوز هذا الشكل السياسي والعمل على إرساء هيئات جديدة تكون قادرة على اتخاذ القرارات تماشيا مع هذه المشاكل.

فلقد ظلت السياسة طيلة القرون الأربعة الماضية هي الأصل، و لم يشكل الاقتصاد إلا فرعا من الفروع التي تنظمها، غير أن الانقلاب الذي حدث في ظل العولمة المعاصرة جعل من السياسة "فرعا تابعا" للممارسة الاقتصادية التي أصبحت هي الأصل والأساس في العلاقات الدولية.

وهذا ما دفع بـــ **يورغان هبرماس** إلى القول: "ليست الدولة الوطنية هي التي وصلت إلى نهايتها ولكن أيضا كل شكل من أشكال الاجتماع السياسي ***socialization politique***."[1]

إذ يقترح **يورغان هابرماس** في هذا السياق تصورا يقوم على تفعيل عمل الدولة، ولكن في إطار "ما بعد وطني" "***post national***" وليس الانطواء داخل الحدود الضيقة للأمة، وذلك لكي يصبح بإمكان"السياسة" استرجاع مكانتها أو على الأقل الارتقاء إلى مستوى الاقتصاد العالمي، ويقول في هذا السياق:"لقد اعتقد **هيغل** أن شكل تاريخي يندثر حتما متى وصل إلى نقطة كماله" لسنا مجبرين على الإيمان والاعتقاد بفلسفـــته للتاريخ لكي نعي أن المسيـــرة الفعالـــة "للدولة/الأمة" (الدولة القومية) قد وصلت إلى نهايتها.

فإذا كانت "الدولة/الأمة" في القديم الجواب المقنع لتحد تاريخي هو"إيجاد بديل وظيفي لأشكال الاندماج الاجتماعي في بدايات الحداثة، فإننا اليوم إزاء تحد مماثل هو "عولمة التبادلات، الاتصالات، الإنتاج الاقتصادي وتمويله، نقل التكنولوجيا، الأسلحة، الأخطار الإيكولوجية..الخ" والتي تضعنا أمام مشاكل لا يمكن

1- يورغانهابرماس، مرجع سابق، ص ص102-104.

إيجاد حل لها، لا في إطار "الدولة/الأمة" ولا عن طريق اتفاقيات بين الدول تتمتع بالسيادة، إن الدولة الوطنية (القومية) ستظل تفرغ من محتواها وستلجأ إلى إنشاء وتطوير عمل سياسي على المستوى فوق الوطني.[1]

فتحول الشؤون القومية من شؤون تعني كل دولة لوحدها إلى شؤون تعني العالم كله، كما أصبح من الواضح أن القوى التي تغير المجتمع الإنساني هي قوى تتخطى سياسات الحكومات، وتتجاوز الحدود القومية، وأهمها "قوة العلم"أي تدفع المعرفة الإنسانية إلى كل مكان، ونمو موارد المجتمع، التي أصبحت أهم من توسيع الحدود، قوة التكنولوجيا وقدرتها في تغيير أنماط حياة البشر تغييرا ثوريا، قوة التقدم الثقافي، قوة الأديان في تجاوز حدود الدول، قوة المواصلات،كل هذه العوامل أدت إلى نشوء حالة إنسانية جديدة تبدو فيها سياسات الدول المبنية على الإدعاءات الضيقة، وتبدو فيها المطامع الإنسانية القائمة على الاعتقاد بالسيادة المطلقة، أمور مبتذلة وتقليدية.[2]

إذ يقترح **يورغان هابرماس** بذلك شكل جديد للاندماج أمام الدول من أجل مواجهة المشاكل المشتركة التي تفرضها السياسات الداخلية والدولية، والتي تقتضي تكاتفا للجهود الدولية وتراجعا عن مفاهيم السيادة التقليدية، وهو ما من شأنه استبدال الدولة الوطنية.

فهو يرى أنه ومنذ نهاية سنوات 90 أن مسار الاعتماد المتبادل (العولمة الاقتصادية) قد جعل من الضروري تعميق الشعور ما بعد وطني، أي ضرورة التفكير في آفاق شرعنة جديدة تتجاوز الإطار الوطني القومي الكلاسيكي،إلى آفاق شرعنة فوق وطنية وما بعد وطنية جديدة، ذلك أن" القدرة التنظيمية" للدول الوطنية لم تعد تكفي وحدها للتخفيف من النتائج (المظاهر) الوخيمة للعولمة الاقتصادية، ولا يمكن للدولة أن تسترجع هذه القدرة التنظيمية إلا على المستوى العابر للأوطان (التنظيم الديمقراطي الما بعد وطني: الاتحاد الأوربي).[3]

وهي الطروحات النظرية التي تترجمت فعلا من الناحية الواقعية والفعلية في إنشاء مشروع الاتحاد الأوروبي، باعتباره نموذج جديد للدولة قائم ضمن مجموعة إقليمية تزيد اتساعا عن الدولة ومعبرة عن إرادة سياسة وثقافة ووعي مشترك لمفهوم جديد للمواطنة تتجاوز المستوى القومي والوطني.

وهو المشروع الذي تطور بشكل متسارع ضمن أطر أكثر عقلانية وعملياتية من خلال توسيع الاتحاد وضم عديد الدول الجديدة تحت مبررات مصلحية بالأساس، وقد تمكن الاتحاد من إيجاد مكانة دولية ووزن كبير لنفسه ضمن القوى الكبرى في النظام الدولي[1].

نقد: رغم النجاحات والمكاسب التي حققتها عديد الدول بانضمامها للاتحاد باعتباره الشكل الأكثر حداثة للدولة، ورغم كثافة الطروحات النظرية المروجة لنموذج الاتحاد الأوربي، باعتباره النموذج الأكثر تطورا

1- يورغانهابرماس، مرجع سابق، ص 104.
2- روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص 441.
3- يورغانهابرماس، مرجع سابق، ص 133.
1- آلان تورين، مرجع سابق، ص ص75- 78.

للدولة و المرحلة التي لا بد وأن تقطعها جميع الدول ضمن مسارها التطوري كحقيقة وواقع تفرضه التطورات الحاصلة على مستوى البيئة الداخلية والدولية، إلا أن ما أصبح يشهده اليوم هذا الاتحاد من صعوبات ومشاكل اجتماعية وأزمات اقتصادية ومالية للدول المكونة للاتحاد وبنسب متفاوتة من دولة إلى أخرى، هذا علاوة على التهديدات الأمنية والإستراتيجية...كل ذلك أصبح يشكل عبئا يوهن عزيمة الدول الكبرى فيه، باعتبارها الحامل للجزء الأكبر من مسؤولية هذه المشاكل والمسؤول الأول عن إيجاد حلول لها في مقابل عجز الدول الأخرى، وهو ما أدى إلى انسحاب عديد القوى الكبرى التي يعول عنها الاتحاد كركائز كبرى لاستمراره ولعل انسحاب بريطانيا مؤخرا يعد الحدث الأهم والأبرز في تأكيد هذا الطرح، وهو ما يؤكد استمرار نموذج الدولة القومية وبعد أوربا عن إمكانية تحقيق الهدف المنشود بتكوين دولة واحدة، في ظل استمرار الروح القومية والوطنية للدولة.

ثالثا:استمرار مفهوم الدولة باعتباره الوحدة الدولية الأساسية والرسمية.

لأكثر من جيل كامل كانت النزعة السائدة في السياسة العالمية، ولا تزال قائمة على ضرورة "إضعاف مفهوم الدولة"، وجاءت هذه النزعة كنتيجة لأسباب اقتصادية في الأساس، فالعديد من دول القرن 20 كانت دولا أقوى من اللازم، أعاقت بطرق مختلفة النمو الاقتصادي في بلدانها، وتراكمت على مر الأيام اختلالات وظيفية، وقصورا في الكفاءات نتيجة اتساع مداها المفرط، لذلك سعت النزعة السائدة إلى تحجيم القطاعات الحكومية، وتسليم السوق الاقتصادية والمجتمع المدني مجموعة الوظائف التي احتكرتها الدولة، فقد أدى نمو الاقتصاد العالمي وما رافقه من ازدياد حركية المعلومات وحراك رأس المال إلى تآكل استقلالية وسيادة الدولة/الأمة.

وكل هذه التغييرات كانت إجمالا نحو الأفضل، ولا تزال أجندة تقليص دور الدولة ومداها، اليوم من ضمن الأجندات الأكثر حيوية لدى الغرب، فأزمات الركود الاقتصادي، وأزمة الضمان الاجتماعي في عديد دول الرفاه والرعاية الاجتماعية الأوروبية في القرن 21 كلاهما كان مرتبط بالإفراط في درجتي تحكم وتدخل فاعل الدولة في اقتصادات تلك الدول.[1]

غير أننا وإن كنا نسلم بهذا التآكل والتراجع والعجز الذي أصبحت تعاني منه الدولة الوطنية ونعتقد أكثر من ذلك في المستقبل القريب، وبالنظر إلى السرعة التي تتقدم بها مسارات الاعتماد المتبادل، والعولمة، والفعالية التي تتميز بها خاصة من الناحية الاقتصادية، وبالنظر إلى آليات الدفاع الهزيلة التي تقترحها بعض الدول والتي لا تستطيع الخروج من منطق العولمة، فإنه رغم ذلك لا يمكننا القطع بإمكانية التخلي على بنية الدولة/الأمة و استبدالها بشكل كلي بأنظمة فوق وطنية مستحدثة كما يؤكد ذلك **هابرماس.**

وهي ذات الطروحات التي يؤكد عليها الأستاذ **روبرت كوكس *Robert kox*** من خلال بحوثه النقدية في المسار التطوري للدولة ضمن ما أصبحت تقتضيه شبكة الحدود الرأسمالية في بعديها الإقليمي

1- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص 201-202.

والعالمي، وما أصبحت تفرضه من فواعل جديدة تشارك الدولة بل وتنافسها في تأدية المهام والوظائف التي كانت منوطة بها وحكرا عليها في السابق، إذ يقترح **كوكس** في هذا الإطار مصطلح "تدويل الدولة" الذي لا يشير حسبه إلى تراجع الدولة القومية، وإنما يشير إلى الضرورات التي بات من الواجب عليها التعاطي معها على غرار الاستجابة لمنطق اللامركزية وإلغاء الضوابط التنظيمية، وخصخصة الجمهور والروابط الاجتماعية مع الرأسمال العالمي وجعلها أكثر انسجاما مع مقتضيات المنافسة العالمية، ذلك أن الامتثال للنظم الدولية لا يزال يعتمد على الدول القومية ومستمرا ضمن منظومة الدولة القومية، رغم التحديات السياسية والاقتصادية التي تواجهها.[1]

إذ يرى عديد الباحثين أن تنامي ظاهرة الاعتماد المتبادل، أو ما يصطلح عليه في بعض الكتابات بالعولمة، لا يعني نهاية "الدولة"، فهي حسبهم شعار متهافت بلا أساس ولا سند، فالدولة في ظل هذا الوضع لا تزال كيانا قائما بذاته تمارس سياستها الداخلية والخارجية على نحو يضمن لها السيادة والشرعية القانونية، ذلك أن الدولة الوطنية كانت دائما متورطة في مختلف شبكات التفاعلات ما بين حدودية وأن كل العلاقات والتفاعلات تتم داخل الحدود الوطنية المعروفة وهي خاضعة لقوانين الدولة.

فانفتاح الأسواق وتراجع دور الدولة في كثير من القطاعات، وظهور منظمات عالمية جديدة، لم يكن ليحدث لولا موافقة الدول الوطنية بل ومساهمتها أيضا في ذلك، لا شيء إلا لأنه ليس هنالك فاعل آخر يتمتع بالوسائل التشريعية والقمعية الضرورية لوضع قواعد عمل جديدة، وبالتالي يؤكدون على أن التجارة الدولية، حتى و إن كانت متحررة كما لم يسبق لها وأن كانت من قبل، ستبقى رغم ذلك تسيطر عليها علاقات القوة بين الدول.[2]

إن الدولة القومية والتي كثر الحديث عليها منذ بدأت الطروحات تروج لقرب زوالها، تدين في الحقيقة بأهميتها المستديمة وإلى مقاومتها العولمة بالذات، لأنها كانت ولا تزال هي التعبير السياسي عن المجتمع بالمعنى القوي الذي يعطيه النموذج الأوربي لهذه الكلمة.[1]

وهي ذات الطروحات التي يخلص إليها **كوكس** ضمن مقاربته الواقعية الجديدة في تطوير مضمون الدولة والتي باتت مرتبطة ارتباطا وثيقا ومحوريا ومفاهيم النظام الدولي والقوى الاجتماعية، التي يسهل فصلها من الناحية النظرية والتحليلية، إلا انه يصعب ويكاد يكون مستحيلا من الناحية الفعلية، وهو ما يبرر استمرارها على باعتبارها الوسيط بين أولويات السياسة العامة الدولية وبين القوى الاجتماعية الداخلية التي لا تزال مسؤولة عنها.[2]

---

*1- Clyde W. barrow, **The Return of The state: Globalization State Theory and The New Imperialism**, Department of Policy Studies, University of Massachusetts Dartmouth, New Political science Darthmouth, pp 14-17.*

2- يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص 100.

1- آلان تورين، مرجع سابق، ص107.

*2- Anthony Leysens, **The CriticalTheory of Robert w. Cox**, International Political Economy Series, Institute of International Relation, Palagrave Macmillan, New York, 2008, pp 33 – 38.*

وفي هذا السياق يرى **فوكوياما** في كتابه "بناء الدولة" أن العالم (الغرب) يسير نحو تقوية بناء الدولة من خلال إيجاد مؤسسات حكومية جديدة وتقوية المؤسسات القائمة، ويجادل بأن بناء الدولة (تقويتها) يشكل اليوم أحد أهم قضايا المجتمع الدولي، ذلك أن الدول الضعيفة أو الفاشلة تبقى مصدر العديد من المشاكل والتهديدات.

ويقول في هذا "قد يبدو للبعض أن طرح فكرة بناء الدولة (تقويتها) وليس تحجيمها أو تقليص دورها، ووضعها على قمة أولويات الأجندة المعاصرة، ضرب من المشاكسة والشذوذ عن المألوف فالنزعة السائدة في السياسة العالمية كانت و لا تزال قائمة على نقد "الحكومة الكبيرة"ومحاولة نقل نشاطاتها من القطاع العام إلى الأسواق الخاصة ومؤسسات المجتمع المدني، لكن الدول الضعيفة أو عديمة الكفاءة أو غير الموجودة أصلا في الدول النامية تشكل مصدر الكثير من المشاكل الحادة."[1]

فهو يرى بأنه على الدول الغربية اليوم وأكثر من أي وقت مضى أن تقوي بناها السياسية وذلك في سبيل مواجهة التهديدات التي تطالها في عالم اليوم والقادمة أساسا بيئات الدول الضعيفة أو الفاشلة التي يرى في ضعف دولها سبب في تضمنها لهذه المشاكل و التهديدات، وهو الضعف الذي اكتسبته وتكرس معها على مر تاريخها التطوري، وتندرج الدول العربية ضمن هذا النمط من الدول، وهي الدول التي سنسعى في المطلب الموالي إلى البحث في نشأتها وتطورها بدوره ضمن سياقها التاريخي.

المطلب الثاني: الجدال حول تاريخية الدولة العربية.

أولا: الدولة العربية بين الأصل الديني وطرح الإرث التاريخي.

خلافا للطروحات الغربية التي تفصل في تاريخية نشأة الدولة الغربية والتي تربط ميلادها بمعاهدة **وستفاليا** 1648م، بقيت الطروحات العربية التنظيرية لذات المسألة محل خلاف وتمايز بين طرحين كبيرين، طرح يعيد تاريخية نشأتها إلى الدعوة المحمدية، والتي يرون فيها الدولة الوحيدة التي تحققت فعلا في تاريخ العرب السياسي، كونها دولة جسدت حضارة الأمة العربية الإسلامية، وطرح آخر يرى بأنها نشأت على يد القوى الاستعمارية مطلع القرن 19م، ذلك أنهم يرون أن ما شهده تاريخ العرب قبل ذلك من أشكال للتنظيم (دولة الخلافة) لا يعبر حقا عن مفهوم الدولة الحديثة والمعاصرة، أي ما أصبح يصطلح عليه في الأدبيات السياسية المعاصرة بالدولة القومية أو الوطنية، فالدولة الحقيقية والفعلية حسب هذا الطرح هي الدولة المستقاة من تجربة الغرب في الدولة.

01- الطرح الأول: الدولة كنتاج للدعوة المحمدية.

يرى هذا الطرح بأن الإسلام قد سبق الدولة الحديثة في وضع المصطلحات والتنظيمات السياسية، ومن يقول خلاف ذلك يتجاهل حقائق التاريخ، فإذا كان للغرب إنجازاته التي يشهدها هذا العصر، فإن النظام الإسلامي أوجد "الدولة" وفقا للقانون الدولي قبل أن يعرف هذا القانون أو يظهر للوجود، كما أوجد

1- فرانسين فوكوياما، مرجع سابق، ص35.

المرتكزات والثوابت التي تتأسس عليها دولة للمؤسسات الحديثة، فالنظام الإسلامي عرف السياسة على حقيقتها، وأقام الحكومة التي تتناسب مع الإسلام وقيمه، وسن نهجا يعد لا مثيل له في الحكم، بل وذهب إلى أبعد من ذلك حيث قبل الرأي الآخر في المعارضة و أعطى الحرية مما سمح بولادة الاتجاهات السياسية المختلفة داخل الدولة[1].

فالدولة الإسلامية كانت نتيجة حتمية للدور الذي قام به محمد صلى الله عليه وسلم، فقد قامت الدولة الإسلامية بقدوم المصطفى صلى الله عليه وسلم للمدينة، وهو ما يؤكد استيفاء الدولة لشروط القيام وعناصر الوجود، والتي أخذ بها القانون الدولي والأعراف الدولية في زمننا هذا، وهو الطرح الذي يدافع عنه الأستاذ محمد عابد الجابري الذي رأى في أنه إذا كانت الأمم السابقة (الغرب) قد أنشأتها دول، بمعنى النظام السياسي والعسكري الذي يقيمه مؤسسوا الدول، فإن أمة الإسلام قد نشأت من خلال الدعوة المحمدية وتبلور كيانها قبل أن تتطور تلك الدعوة في النهاية إلى التنظيم السياسي الذي نسميه اليوم "دولة".

وهكذا كانت تاريخية الدولة العربية بحسب هذا الطرح ضاربة بجذورها إلى البدايات الأولى لنشأة الحضارة العربية الإسلامية، فتاريخ نشأة هذه الدولة قديم قدم حضارتها وذلك خلافا لمصطلحها الذي تأخر إلى غاية مراحل متقدمة من تاريخ هذه الحضارة.

إذ لم يظهر مصطلح "الدولة" كمصطلح سياسي إلا مع انتصار الثورة العباسية حين جرى على لسان العباسيين وأنصارهم قولهم: "هذه دولتنا" إشارة منهم إلى انتقال "الأمر" (السلطة) إليهم من الأمويين، ومن هنا جاءت على لسان المؤرخين عبارات الدولة الأموية، الدولة العباسية، دولة معاوية...إلخ، وهي عبارات تفيد انتقال الأمر (السلطة) من أسرة إلى أخرى.[2]

ويجمع أنصار هذه الأطروحة أن أول دولة ظهرت في تاريخ العرب والإسلام هي التي كانت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وذلك في المدينة بعد هجرته إليها فرارا بدين الله من مشركي العرب بمكة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم هو أول حكامها، وهي الدولة التي تحقق فيها مفهوم الأمة منذ بداياتها، إذ عاشت "الدولة الإسلامية" و"الأمة الإسلامية" الصغيرة في جزيرة العرب من أجل رسالة السماء، وهو دليل على عدم التعارض بين الدين والدولة في تاريخ العرب والمسلمين، وقد كان هدفها بناء خير أمة أخرجت للناس، وإقامة حكومة تستمد أحكامها من الشرع، وفي هذه الفترة الصغيرة في حساب الزمن والكبيرة في تاريخ الإنسانية كله، كان وجه الدولة والأمة العربية الإسلامية هو وجه الإسلام ذاته.[1]

ويستدل أنصار هذا الطرح بعديد الحجج لإثبات طرحهم هذا، ذلك أن دراسة التاريخ العربي الإسلامي تبين لنا أن ميلاد الدولة الإسلامية مع هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، قد كان ميلادا

1- محمد عوض الهزايمة، **الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في الجانب الإيديولوجي**، الجزء الأول، دار الحامد، ط1، عمان، 2007، ص41.

2- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**،مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2004، ص 21.

1- جمال الدين محمد محمود، مرجع سابق، ص 5.

كاملا، أين تضمنت هذه الدولة لكافة عناصر وأركان الدولة الحديثة، بل وتجاوزتها وتفوقت عليها في كثير من الأحيان وفي ميادين كثيرة خاصة الممارساتية منها.

حيث نجد أنها قد توفرت منذ البدايات الأولى لنشأتها على العناصر التالية:[1]

- **دستور الدولة:** وهو الدستور الذي كان أسمى سلطة في هذه الدولة، والذي كان تشريعه إلهيا مستمد من وحي القرآن الكريم ومن سنة النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك لم تكن الدولة إسلامية فحسب بل كانت "دولة الإسلام ذاته"، فالإسلام لم يكن وصفا لها، بل كان جوهرها وحياتها، وقد تمثل هذا الدستور ماديا في الصحيفة التي وضعها صلى الله عليه وسلم، بعد الهجرة إلى المدينة، وتشكل هذه الصحيفة وثيقة تاريخية سياسية وقانونية قيمة وأقدم نموذج موثق للدستور والنثر العربي بعد القرآن الكريم.

– **برلمان الدولة:** وهو أول مؤسسة بناها الرسول صلى الله عليه وسلم وجعل منها قاعدة للحكم، وقد تمثلت في مؤسسة المسجد، وقد كان رمزا للعلم والعدل والممارسة الديمقراطية.

–بناء الأمة على أسس متينة وذلك من خلال فرض الأخوة بين المهاجرين والأنصار.

–**البيعة:** وهي العقد الذي تم بموجبه الاتفاق بين الإرادتين (إرادة النبي صلى الله عليه وسلم وإرادة أنصاره) على بناء الدولة الإسلامية، ويعتبر عقد البيعة هذا عقدا مستوفيا للشروط نظرا لتوافر أركان العقد فيه.

ويحاجج أنصار هذا الطرح بأن هذه الدولة قد توفرت على أركان الدولة الثلاث حيث:

–**المجتمع:** (الشعب) فالمجتمع الجاهلي الذي توجهت إليه الدعوة الإسلامية، قد كان بمثابة شعب الدولة الإسلامية الأولى ومن بعده المهاجرين والأنصار[2].فقد استهدف صلى الله عليه وسلم منذ اللحظات الأولى لنزول الوحي لأن يخرج العرب من نظامهم القديم إلى نظام اجتماعي جديد، تحل فيه فكرة الأمة محل فكرة القبيلة والوحدة والتماسك الاجتماعي محل الفرقة والانقسام.

–**الإقليم:** فقد سعى صلى الله عليه وسلم لإيجاد أرض تكون موطنا للمسلمين ومحصنا للدعوة الإسلامية، وقد توصل صلى الله عليه وسلم إلى ما يريد بعد دراسة لأحوال البلاد والعباد، فقد رأى بأن مكة لا تصلح لتكون الإقليم الأول للدولة العربية الإسلامية، نتيجة ما لاقاه من أهلها، كما درس صلى الله عليه وسلم أحوال الحبشة فيها إذا كانت تصلح لأن تكون موطنا للدعوة الإسلامية ومن ثم الدولة، ذلك أن النظام الذي يحكمها نظام ملكي ضعيف، فالصراع السياسي الذي كان سائدا بين أفراد العائلة المالكة جعل البلاد غير مستقرة، ثم سافر صلى الله عليه وسلم إلى الطائف بنفسه إلا أنه لم يجد النصرة هناك، ثم إلى حضرموت واليمن أين كان صلى الله عليه وسلم يتصل بوفود القبائل القادمة من هناك في مواسم الحج، إلى أن اهتدى صلى الله عليه وسلم بعد طول بحث إلى موطن الدولة وإقليمها بعد مبايعة أهلها له صلى الله عليه وسلم (بيعة العقبة: العقد السياسي) ليعودوا إلى المدينة و هم حاملون الدعوة.[1]

1- محسن باقر الموسوي، **الشورى والديمقراطية**، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2003، ص ص453-454.

2- محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفرقان، ب ط، عمان، 1989، ص132.

1- محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**،نفس المرجع السابق، صص133-137.

–**السلطة:** فقد بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم ينظم شؤون الدولة في المدينة ويرسم سياستها الداخلية والخارجية، فالبدايات السياسية للسلطة هي التي سرعان ما تطورت لتصبح نواة "الدولة الإسلامية"، وقد كان رمز هذه السلطة، سلطة الشخص الذي جسد نشوء الدولة وسلطتها وأسس سنة قوانينها و اعترف به أتباعه حاكما لهم، فكان منشئ هذه السلطة، ذلك هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وتابع سلطته بعده من جاء من الحكام أيا كانت ألقابهم (الخليفة، خليفة رسول الله، أمير المؤمنين...إلخ، وهو صاحب السلطة والحكم في الدولة الإسلامية.[1]

وإذا كانت السلطات العامة في الدولة الغربية هي نتاج السيادة، على أن السيادة هي مصدر السلطات وبدونها لا تكون السلطة، فصاحب السيادة هو الشعب وهو مصدر السلطات في الدولة، فإن هذا المعنى للسيادة لا معنى له ولا حاجة في الدولة الإسلامية لمعنى السيادة لتكون مصدر السلطات، فالسيادة هي لأحكام الله وسنة رسوله، فهي منبع سلطات الدولة ومصدرها، فالأمة الإسلامية تبايع رئيس الدولة ليس ليكون رئيسا فحسب يحكم وينظم، بل على شرط أساسي هو أن يقيم حدود الله وشريعته بين الناس.[2]

فالإسلام نظم أمور الدولة وجعل على رأسها الحاكم الذي له حق السمع والطاعة بشرط تطبيق العدل حتى على نفسه بصفته نائبا على الأمة والمشرف على جميع أمور الدولة.

وعلاوة على هذه الأركان الثلاثة الضرورية لوجود الدولة، والتي توفرت في الدولة العربية الإسلامية منذ البدايات الأولى لنشأتها، فإن هذه الدولة استطاعت أن تستمر حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن أهم مؤشرات استمرارها هي اختيار أبي بكر الصديق كخليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أين تم توحيد الجزيرة العربية كلها تحت سلطة واحدة، كما تم بناء مدن عربية إسلامية جديدة في المناطق التي فتحها العرب، وهو ذات الوضع الذي استمر مع الخليفة "عمر بن الخطاب" أين سيطرت الجيوش العربية الإسلامية على الشام، العراق، بلاد فارس، مصر، وهي المدن التي رأت الدولة ضرورة إقامتها لأسباب عسكرية وسرعان ما تحولت إلى مراكز سياسية وإدارية، وقد كانت هذه الأمور بإشراف من الدولة، إذ كان الولاة (القادة) ينفذون في هذه المناطق أوامر السلطة العليا التي كان يمثلها الخليفة في العاصمة في كل ما يتعلق بتخطيط المدينة التنظيمي بشكل عام.[1]

كما تعددت هذه المؤشرات الدالة على استمرار الدولة بين مؤشرات إنشاء الديوان وإقرار العطاء (رواتب الجند) وهو دلالة بالغة على وجود تنظيم في السلطة والدولة، فقد ثبت نجاح الدولة في وقت مبكر بإنشاء هذه المؤسسة الإدارية المالية والعسكرية إضافة إلى مؤشر تنظيم الضرائب، فقد كان تنظيم الجند والمال

1- فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001، ص35.

2- محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص ص 125-126.

1- فالح حسين، مرجع سابق، ص 10.

عماد كل دولة وقد تمكنت الدولة الإسلامية من ذلك بشكل كبير من هذه القدرة التنظيمية، إضافة إلى مؤشر تنظيم التصرف في الأرض و ملكيتها، ومؤشر ضرب النقد من خلال إنشاء مؤسسة دار الضرب.[1]

وهي الإنجازات التي تمثل الجانب المادي من الدولة الذي نجح الإسلام في تكريسها من خلال إضفاء الطابع المؤسساتي على هذه الدولة (مأسسة الدولة الإسلامية)، وقد تم الحفاظ على هذه المؤسسات باعتبارها أهم المكتسبات التي حققتها هذه الدولة عبر مراحل تطورها المختلفة وذلك إلى غاية سقوطها وانهيارها مع آخر دولة للخلافة (الخلافة العثمانية).

والذي ساهم في الحفاظ على مكتسبات الدولة هذه (مؤسساتها) هو السلطة وذلك من خلال القواعد والمبادئ فقد حكمت ممارسة السلطة في الدولة الإسلامية مجموعة من المبادئ التي شكلت عناصر القوة في الدولة العربية الإسلامية كما جسدت الجانب الرمزي والمجرد لها، عبر تاريخها وهي المبادئ التي تتلخص في:[2]

- **مبدأ الوحدة:** وهو أساس قوي لقيام الدولة، وهو ما نص عليه دستور هذه الدولة (القرآن الكريم) من خلال حث المسلمين على التمسك بالوحدة لضمان بقاء مجتمعاتهم تعيش بقوة وأمان.

- **مبدأ المساواة:** فمن أسباب قوة الدولة أن أفرادها يشعرون جميعا بالمساواة، لأن المجتمع الذي يتساوى فيه أفراده أمام القانون هو مجتمع عظيم وهو المضمون الذي نص عليه القرآن الكريم أيضا، وجعل الإسلام لمبدأ المساواة أساسا لاستمرار الدولة لا يحول دون تفاوت درجات الأفراد ومراكزهم، إذا كان التفاوت راجعا إلى تفاوت في العمل والتقوى.

- مبدأ **العدالة:** وهي أساس استقرار الدولة، لأن العدل أساس الحكم، فهي التي تقيم العدالة الاجتماعية وهي التي تنظم التكافل الاجتماعي بين الناس.

- **طاعة أولي الأمر:** فالدولة لا بد أن يكون لها حاكم، والحاكم يتولى إدارة البلاد وتدبير أمور العباد وكل أمور المجتمع، وهو الحاكم الذي يتولى عمله بعد البيعة التي تؤخذ له، والذي يتسم بالنزاهة، والعلاقة بين الحاكم و المحكوم تستلزم أن يتقبل الأفراد طاعة هذه السلطة فيما أمرت أو نهت عنه.

- **مبدأ الشورى:** وهو مبدأ قام عليه نظام الحكم في الدولة الإسلامية، وذلك لوقاية المحكوم من استبداد الحاكم، فقد شكل أساس الحكم وأساس الحيلولة دون الاستبداد بالسلطة، وضمان استقرار الدولة ورضا الشعب، وهو الأساس الذي حكم به الرسول صلى الله عليه وسلم فقد كان الرسول صل الله وسلم يستشير صحابته، كما كان الخلفاء الراشدون كذلك من بعده.[1]

وقد كانت هذه القواعد والمبادئ التي لم تخرج ممارسة السلطة في الدولة العربية الإسلامية عن إطارها هي أساس الدولة **المجرد والرمزي**، وهي الضامن لبقائها واستمرارها عبر مسارها الذي استمر إلى حقبة طويلة من الزمن.

1- فالح حسين ، نفس المرجع السابق، ص11.

2- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق،ص ص 109-124.

1- مصطفى أبو زيد فهمي، **فن الحكم في الإسلام**، دار المطبوعات الجامعية، ط3، السكندرية، 2003، ص ص 126-197.

وهو المسار الذي شهدت خلاله "دولة الخلافة" عديد التطورات، وعرفت خلاله مواطنا للقوة وأخرى للضعف وهي المواطن التي كانت محكومة أساسا في قوتها وضعفها بمدى تمسك الدولة بالدين الإسلامي، ومدى حفاظها على المكتسبات التي خلفها الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه (الخلافة الرشيدة) من بعده.

فبعد وفاته صلى الله عليه وسلم نجد أن "الدولة الإسلامية" قد استمرت بخلافة أبي بكر التي دامت نحو سنتين، ثم تولى الخلافة "عمر بن الخطاب" ومن بعده عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب وبعد أحداث جسام مرت بها الدولة الإسلامية لتنتهي الخلافة الراشدة بمقتل "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه وولاية "عمر بن العزيز" لتتحول الخلافة مع "معاوية بن أبي سفيان"إلى ملك عضوضا.

فالدولة في حياته صلى الله عليه وسلم كانت تنسب إلى الإسلام وكان الإسلام ينتسب إليها، وهو ذات الحال في عصر الخلفاء الراشدين، أما المرحلة الممتدة لما بعد الخلافة الراشدة فقد كان انتساب الدولة للإسلام يقوى ويضعف و بتبدل الممالك والملوك.[1]

ويجدر التمييز ضمن المسار التاريخي للدولة العربية الإسلامية بين مرحلتين هامتين:[2]

المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي تبدأ بظهور الدعوة المحمدية مطلع القرن 7م والتي تنتهي بانهيار الدولة الأموية منتصف القرن 8م، ولقد اتفق المؤرخون على تسمية هذه المرحلة من عمر الدولة بـــ"الدولة العربية"، لأن "العرب" كانوا مادة الإسلام في هذا العصر، وهي المرحلة التي تعرف أيضا في أدبيات الدولة الإسلامية بصدر الإسلام.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة الممتدة لما بعد انهيار الدولة الأموية منتصف القرن 8م وإلى غاية سقوط الدولة العثمانية آخر دولة للخلافة، فبقيام العصر العباسي ساد عنصر جديد على الدولة وهو العنصر الفارسي، والذي انتهى بسيادة عنصر ثالث وهو العنصر التركي.

وقد شهدت تاريخية الدولة الإسلامية عبر مسارها هذا عديد الأحداث التي شكلت منعرجات حاسمة في تطور هذا النمط من الدولة، وهو النمط الذي أثبت خصوصيته وتميزه بالمقارنة مع باقي أنماط الدولة في العالم، وهو النموذج الذي يصطلح عليه في الأدبيات السياسية العربية **"بدولة الخلافة"** وهي الدولة الوحيدة في تاريخ العرب التي استطاعت تجسيد حضارتهم وقيم مجتمعاتهم وطبيعة دينهم.

- خصوصية نظام دولة الخلافة: فلقد كانت الخلافة في نظر ابن خلدون وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلامي، وقد تطورت إلى الملك، بفعل تطور هذا المجتمع نفسه، كما اعتبرت الطريقة المثلى للحكم التي اهتدى إليها المسلمون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ذلك أن جوهر فلسفة الدولة العربية الإسلامية ونظام حكمها قد تمثل في نظرية الخلافة الإسلامية كما يسميها الأستاذ محمد عمارة التي قامت على تحقيق مبادئ ومقاصد الاستخلاف الإلهي للإنسان في حمل أمانات العمران.

1- جمال الدين محمود، مرجع سابق، ص 5.

2- نبيلة حسن محمد، **في تاريخ الدولة العربية**، دار المعرفة الجامعية، ب ط، الإسكندرية، 2000، ص ص9 – 10.

فمن الله "**الوحي**" بالشريعة الإلهية التي تمثل بنود عقد وعهد الاستخلاف، ومن الإنسان "الخليفة والنظام والدولة والمؤسسات" التي تخلف الأمة والإنسان في النهوض بما يفوضه إليها الإنسان، فجوهر الدولة الإسلامية قائم على أن الله هو مصدر التكليف بالحق، والأمة مستخلفة عن الله في إقامة هذا الحق، وهي تقيم الخلافة الدولة والنظام الذي تفوض إليه بعضا من السلطات...والأمة والدولة والخليفة العامل لدى الأمة جميعا محكومون بالشريعة الإلهية، التي تمثل بنود عقد وعهد الاستخلاف، فجوهر النظام الإسلامي قائم على الاستخلاف الإلهي للإنسان وهكذا كانت الخلافة هي المحقق لمبادئ ومقاصد هذا الاستخلاف.[1]

ولقد قامت دولة الخلافة على تعاقد دستوري بين الأمة والدولة، على أن تكون المرجعية والسيادة والحاكمية للشريعة الإلهية المجسدة لحدود عقد وعهد الاستخلاف، وبهذا المنهاج في التعاقد الدستوري بدولة الخلافة الإسلامية، اقتدت والتزمت الخلافة الراشدة بالمرجعية الإلهية المستوجبة لطاعة الأمة لولاة أمورها.

فالدولة في "الخلافة الإسلامية" تختارها الأمة وتراقبها وتحاسبها وتعزلها عند الاقتضاء، وهذه الدولة منفذة ومطبقة للشريعة الإسلامية وليست محتكرة لها، وسلطة الأمة هي الاجتهاد والتقنين والرقابة والمحاسبة، تمارس وتتم بواسطة المؤسسات التي تجتهد في إطار الشريعة الإلهية قياما بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[2]

وقد تميزت مؤسسات دولة الخلافة بطبيعة السلطة المزدوجة فيما بين الدين والمدنية، وبتوافق تام فيما بينها، كما تنوعت هذه المؤسسات القريبة من صانع القرار والتي كانت تشاركه أمور الدولة بين "مؤسسات سياسية" (الوزارة الكتابة، الحجابة) ومؤسسات إدارية (الإمارة، والدواوين، القضاء، البريد، الشرطة) هذا علاوة على المؤسسات الأخرى المسؤولة عن تسيير شؤون الدولة المختلفة والتي تنوعت في طبيعتها بين الاقتصادية والاجتماعية والدينية و الثقافية..إلخ.

وإذا كانت هذه الدولة "دولة الخلافة الإسلامية" قد جرى عليها ما يجري على النظم والحضارات والأمم من صعود وهبوط وتقدم وتخلف وازدهار وانحطاط وقوة وضعف وكمال ونقصان، وإذا كانت قد عرفت عصور الخلافة الكاملة وعصور الخلافة الناقصة وفترات ازدهار مؤسسات الشورى ومراحل الملك العضود، فلقد ضلت هذه الخلافة الإسلامية لأكثر من 13 قرن والذي يعتبر عمر الدولة الإسلامية، أي حتى إلغائها عام 1924م محققة للمقاصد الإسلامية الكبرى التي قامت هذه الدولة من أجلها والتي تغياها الإسلام وأمته من ورائها وهي المقاصد التي تمثلت في:[1]

1) وحدة الأمة الإسلامية: التي هي فريضة دينية مع قيام سنة التنوع والتمايز بين شعوب هذه الأمة الإسلامية الواحدة: ﴿**وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ**﴾ [المؤمنون، الآية 52].

1- محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف**، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1998، ص 67.

2- محمد عمارة، **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال**، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2005، ص 15.

1- محمد عمارة، **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال**، نفس المرجع السابق، ص17 - 20.

2) وحدة دار الإسلام: فرغم تنوع الأقاليم والأوطان في إطار الدولة الإسلامية، لم تعرف هذه الدولة حتى في فترات ضعفها، مفهوم الحدود الجغرافية التي تجزؤها أو مفهوم الجنسية الذي يقسم شعبها، فهي دولة قامت على أساس الأمة لا الجغرافيا، وكان لكل مواطنيها المسلمين منهم وغير المسلمين الحق في الحرية وفي جميع الحقوق على حد سواء، فقد تمكنت دولة الخلافة الإسلامية في هذا الميدان من تحقيق مفهوم "الأممية الحقيقية" ولقد ظلت هذه الأممية الإسلامية-أممية الأمة والوطن- حاكمة ومستمرة طوال تاريخ هذه الخلافة أي حتى أربعينيات القرن 14هـ وعشرينيات القرن 20م.

3) تفرد حاكمية الشريعة الإسلامية بالمرجعية في الفقه والقانون: فقد كانت الشريعة الإسلامية هي قانون الأمة، للمسلمين منهم وغير المسلمين، فقد غدت قانون الحضارة التي ضمت الجميع ووحدتهم، فمع "وحدة الأمة" و "وحدة دار الإسلام" وحدت الخلافة الإسلامية "القانون" فأقامت الوحدة الكاملة في حضارة الإسلام وتاريخ المسلمين.

تلك هي المقاصد الرئيسية التي كان من ورائها إنشاء دولة الخلافة الإسلامية وهي الدولة التي عملت على الحفاظ عليها لأكثر من 13 قرنا إلى غاية مجيء الاستعمار الغربي، الذي عمل على تحطيم هذه المكتسبات و المقاصد التي ترمز للحضارة العربية الإسلامية التي يعود لها الفضل في تحرير الشرق من قهره الاستعماري الإغريقي والروماني الذي استمر في هذه البلاد لعشرة قرون، وهي الحضارة التي جعلت منه قلبا للعالم الإسلامي بعد أن كان قلبا للعالم المسيحي، فقد عمل الاستعمار الغربي من خلال حملاته الصليبية لمدة قرنين من الزمن (1026م –1291م) إلى أن نجح في غزوه في تمزيق وكسر وعاء الوحدة الإسلامية المتمثل في دار الإسلام: دولة الخلافة، بإلغائها عام 1924، وإقامة البديل عنها " الدولة القومية وليدة الاستعمار".

02- الطرح الثاني: الدولة العربية كنتاج للظاهرة الاستعمارية.

خلافا للأطروحة الأولى التي تعيد تاريخية نشأة الدولة العربية إلى الدعوة المحمدية، وهو ما يجعل من هذه الدولة دولة ذات أصالة ومعبرة عن حضارة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، وهي الأطروحة التي تبني تصورها حول الدولة ضمن منطق خصوصية للمجالات السياسية وتمايزها، وعلى أن كل دولة هي تعبير عن تاريخ حضارتها فهي تستمد روحها ووجودها منه.

تفند الأطروحة الثانية هذا التصور، وترى بأن التاريخ السياسي العربي الإسلامي، لم يخرج من قاعدة الغلبة والقوة والعصبية حتى القرن 19م، و لم يعرف تاريخ العرب الثورات العظمى التي تغير المجتمع من جذوره لقد عرف الحروب والكوارث ولكن لم تكن نهاياتها بدايات لعصور جديدة، وظل العرب المسلمون يعيدون إنتاج تاريخهم المثقوب والمشوه وغير الصاعد لقرون طويلة.

وفي المقابل عرفت أوروبا التغييرات الدستورية منذ **الماغناكارتا *Magnacarta*** عام 1215م، إلى **وستفاليا** وحركة الإصلاح الديني في القرن 16م، ثم الثورة الفرنسية عام 1789م وصاحب ذلك مجتمعيا الثورة الصناعية والكشوفات الجغرافية وصعود البرجوازية بعد سقوط الإقطاع والتسابق الاستعماري بالإضافة إلى الحروب بما فيها الحربان العالميتان الأولى والثانية، وضمن كل هذه المحطات تطور مفهوم الدولة في أوروبا

الغربية، التي كانت تموج بالحركة والتغيير بينما كانت الدولة في الشرق (العالم العربي الإسلامي) في ركود وتراجع تاريخي حتى القرن 19م حيث كانت أول صدمة احتكاك بالحضارة الغربية.[1]

فالبحث في موضوع الدولة حسب هذا الطرح ضمن أدبيات الفكر السياسي العربي والإسلامي هو ظاهرة حديثة تزامنت وظهور الدولة على مسرح الأحداث السياسية والاجتماعية في أوربا في القرون القليلة الماضية، فهذه الأطروحة الثانية في تاريخية الدولة العربية، تبني تصورها حول الدول بعيدا عن منطق تمايز الحضارات وتنوعها، وضرورة أن يكون لكل مجال سياسي دولته الخاصة، تكون معبرة على قيم أممها ومجتمعاتها، فهي ترفض منطق الخصوصية هذا وتؤمن في المقابل من ذلك بمنطق المحاكاة والتقليد للنموذج الأصل للدولة، وهو النموذج الذي نجحت الحضارة الغربية في تطويره.

ويبنون هذا التصور بناء على افتراض رئيسي مفاده أن هناك واقع تاريخي واضح يجب أن يستمر ويتم الاتفاق عليه، وهو أن "الدولة العربية" هي:[2]

أولا: حديثة النشوء ولا علاقة لها بما جرى في عصر الدعوة المحمدية أو عصر الأمويين أو العباسيين أو الفاطميين أو حتى المماليك.

ثانيا: إن هذه الدولة قامت أساسا بالقوة العسكرية، سواء كانت دولة تؤسس للاستقلال أو دولة أراد بها الاستعمار أن يحقق شرعية وجوده.

ثالثا: إن هذه الدولة تطورت إلى حد أصبحت في إطار أسر حاكمة، سواء كانت ملكية أو جمهورية.

ويعيد أنصار هذا الطرح تاريخية نشأة الدولة العربية إلى سقوط الخلافة العثمانية أي في العشرينيات وما بعدها من القرن الماضي، وهي الحقبة نفسها التي تم فيها "الاختراق الغربي الاستعماري" للمجال السياسي العربي.

ويستدلون في طرحهم هذا على حجة نظرية تكمن في غياب مفهوم موحد للدولة في الفكر العربي وفي التاريخ الإسلامي، هذا الأخير الذي لم يعرف الدولة كفكر وكواقع إلا مع الاستعمار الغربي الأوروبي الذي كان سباقا في هذا المجال وخاصة بعد أن أصبحت سيطرته واقعا في جدال فيه سواء من ناحية المعرفة والفكر أو من ناحية التطور المادي، الحضاري، التكنولوجي.[1]

كما أن المعاجم العربية لا تحتوي تعريفا للدولة يتوافق أو يقترب من تعريفه في الأدبيات الغربية، هذا علاوة على تعدد المفاهيم والمصطلحات التي تقترب من المفهوم على غرار "القوم، الرعية، الجماعة، الشعب، الأمة، السلطان، الحكم، الحكومة...."[2]

1- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص180.

2- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص ص86 – 87.

1- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص77.

2- نفس المرجع، ص 77.

وعلاوة على هذه الحجة النظرية يستدل أنصار هذا الطرح بحجة أخرى واقعية تاريخية، فهم يجمعون على أن العرب لم يعرفوا "الدولة"، وذلك ليس بسبب الطبيعة الإنسانية بل بسبب الجغرافيا التي تسببت في وجود القبيلة والعشيرة والخطير في الأمر أن القبائل العربية لا تقبل أن تسيطر عليها قبيلة أخرى، فقد فضلت تاريخيا الوجود الأجنبي على الخضوع لسيادة قبيلة أخرى[1].

فالمعروف في الأدبيات السياسية للدولة أن لا شيء ينفي قيام وحضور الدولة كمفهوم، بقدر مفهوم القبيلة، فبحضور الأولى تنتفي الثانية،وبحضور الثانية تنتفي وتغيب الأولى، فالأصل في الدولة أنها نقيض القبيلة، إلا أنه في الحالة العربية استطاعت القبيلة كمفهوم متجذر ومتأصل في المجتمعات العربية أن تكتسب قدرة هائلة على التكيف مع أشكال التنظيم السياسي للدولة عبر مراحل تطورها المختلفة، وهي الظاهرة التي تعرف تجددا تاريخيا ملازما لغالبية الدول العربية إلى غاية يومنا هذا، وتفسر جانبا كبيرا من حالة التأزم والتشوه الذي تعيشه الدولة ضمن المجال السياسي العربي.

كما يحاجج عديد المفكرين ضمن ذات الطرح التفسيري لتاريخية الدولة العربية كنتاج للظاهرة الاستعمارية بحجم التشوهات والتناقضات التي تحمل بها هذه الدولة، فهم يرون بأن معظم "الدول العربية" (القطرية) قد خلق مبتورا ومشوها بواسطة القوى الأجنبية (الاستعمار) ورغم أنهم تنبؤا لبعضها إن لم يكن لجميعها بعمر قصير، وبالزوال فيما بعد، إلا أن الشاهد هو أن هذه الدول جميعا قد استمرت في البقاء.

إذ يرجع أنصار هذا الطرح تاريخية نشأة الدولة العربية إلى سقوط "دولة الخلافة" في خضم الحرب العالمية الأولى، وذلك لأول مرة في حياة العرب والمسلمين وهي الخلافة التي اتصلت حلقاتها عبر التاريخ على مدى 13 قرنا ونصف القرن.[2]

وأيا كانت أسباب تراجع هذه الحضارة وتفكك إمبراطوريتها– آخر دولة للخلافة – سواء لضعفها الداخلي الذي أدى إلى هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، أو بدوافع خارجية مثلتها النتائج المترتبة عن الثورة الصناعية في أوروبا، فإن النتيجة الرئيسية المترتبة عن كل ذلك قد تمثلت في إعادة تركيب جغرافيتها(جغرافية المجال السياسي العربي) التي تمت وفقا للمصالح الاقتصادية للبلدان المنتصرة (الغرب).

ويعد إنجاز هذه المهمات التفكيكية وفقا لمنظورها التاريخي، وتحليلها الموضوعي، أكثر خطورة عندما تضم تنظيمات الدولة الواحدة (المفككة) إثنيات متعددة أو طوائف دينية متباينة، وبالنظر لتوافر هذه المقومات في معظم بلدان المجال السياسي العربي، فإن قوى الثورة الصناعية (الغرب) قد سعت نحو رحيل الخلافة العثمانية 1924م، وأمكنها بذلك تفكيك الإمبراطورية المذكورة، ثم إعطاء أجزائها السمات الرئيسية لمفهوم "الدولة" من دون متضمناتها الحقيقية في العقد الثاني من القرن الماضي.[1]

1- محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، مرجع سابق، ص22.

2- محمد محمد حسين، **أزمة العصر**، دار عكاظ للطباعة والنشر، ط1، جدة، 1979، ص 56.

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص11.

وهكذا كانت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وانتصار القوى العظمى عاملين حاسمين في إحداث تغييرات حاسمة في الوضع السياسي للمجال السياسي العربي، فقد نفذت خطط الدول المنتصرة التي تم التفاوض عليها أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان معنى ذلك تقسيم المجال السياسي العربي إلى مستعمرات، وتم إنشاء دول جديدة كانت، كل دولة منها تحت شكل ما من السيطرة الاستعمارية، وقد أحبطت آمال الشعوب العربية في الاستقلال والوحدة، ومن ثم ما كان للعرب سوى أن يخبروا استبدال السيطرة العثمانية بالسيطرة الأوروبية بحلول منتصف العشرينيات من القرن 20م.[1]

وبعد ذلك عمل المستعمرون الأوروبيون على إقامة بنى الدولة التي يحتاجونها ليحكموا المنطقة بالكفاية التي تمليها مصالحهم، وهو ما أصبح يفرض على الدول العربية الناشئة خوض غمار جديد من النضال في الفترة الممتدة لما بعد الحرب العالمية الأولى، نضال من أجل نيل استقلالها من الاستعمار الغربي الأوروبي.

وهكذا شهدت غالبية الدول العربية حركات تحررية وثورية ضد الاستعمار وهي الحركات التي رفعت شعارات الاستقلال وبناء "الدولة الوطنية" وقدمت في سبيل ذلك تضحيات جسام وعقود طويلة من التاريخ، ولقد أدت تصفية الاستعمار بعد نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انهماك دول الجنوب بشكل مكثف في عمليات بناء الدولة التي نجحت فيها بعض من الدول في حين لم تحدث إلا اسميا في المجال السياسي العربي، وهكذا ولدت معظم" الدول العربية الجديدة" على يد القوى الاستعمار الغربية، وكانت تحمل في ثناياها العديد من التشوهات بدءا من المشكلات المفتعلة والمصطنعة على الحدود وانتهاءها بالضعف الداخلي لمؤسساتها.

وترصد السياقات التاريخية التي تبلورت فيها فكرة "الدولة الوطنية" في المجال السياسي ضمن سياقين رئيسيين:[2]

- سياق تاريخي لا سياسي: تمثل في ظرفية الضغط الأوروبي في النصف الثاني من القرن 20.
- سياق فكري: الفكر السياسي العربي الإصلاحي الذي كان نتاج الانفتاح على بعض معطيات الفكر الليبرالي.

حيث ساد الطرح القائم على أن الدولة العربية (دولة الخلافة) قد انهارت في حقبة ما بين الحربين، وبداية الاستعمار، ومن ثم انتقال الإشكالية من:إشكالية الحرية في مواجهة الاستبداد (أي ما جسده تاريخنا نضال الشعوب العربية ضد الإمبراطورية العثمانية)،إلى إشكالية الاستقلال الوطني والبحث عن الهوية (أي ما جسده تاريخنا نضال الشعوب العربية ضد الاستعمار الغربي).

وقد كان هذا هو ملخص التحول الفكري والسياسي الذي أعقب سقوط نظام الخلافة وقيام نظام الاستعمار.

1- يوسف الصواني، **القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**، ترجمة: سمير كرم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2003، ص 153.

2- محمد عابد الجابري وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2004، ص129.

من هنا نخلص إلى أن "الدولة العربية المعاصرة" قد تأسست كليا أو جزئيا على مصدر خارجي للشرعية، فبهزيمة "الدولة العثمانية" في الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم المجال السياسي العربي الحديث ورسم خريطته على يد القوى "الاستعمارية الأوربية" التي يرجع إليها الدور الأساسي في تأسيس "الدولة العربية الحديثة" سواء بإعطائه صفة الدولة لكيانات اجتماعية لم تكن لها سابقة تاريخية كوحدة إدارية مستقلة داخل دولة أو كيان سياسي أكبر، ناهيك عن كونها دولة،أو بإعادة تعريف الكيانات السياسية التاريخية وإعادة تحديد حدودها الجغرافية، ومن ثم إعادة تركيب شعبها.

ومن كل ذلك نستطيع أن نخلص إلى أن شرعية تأسيس الدولة في المنطقة العربية قد كانت ذات مصدر خارجي إذ أنه لا توجد أدلة قانونية أو وثائق تاريخية تحدد حدود أية دولة عربية إلا سجلات واتفاقيات ومراسيم الدول الأوربية التي استعمرت ووضعت خريطة فيما بعد.[1]

ثانيا: الدولة العربية كنتاج تاريخي لتجربتين متناقضتين: بين الإرث الحضاري والنموذج الاستعماري.

رغم تعدد الأطروحات حول تاريخية الدولة العربية بين من يردها إلى البدايات الأولى لنشأة الدولة التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم وبين من يرى بأن بداية تأسيسها يعود إلى ولوج الحركة الاستعمارية إلى المجال السياسي العربي، هناك طرح ثالث والذي يعد بمثابة الرأي التوفيقي للتناقض الحاصل بين الطرحين السابقين، أي باعتبارها نتاج تراكمي لسياقين متناقضين الدعوة المحمدية والاستعمار.

ولعل آراء الأستاذ **محمد أركون** قد كانت بمثابة الفيصل في التناقض القائم بين الأطروحتين، ذلك لأن دراساته القائمة حول النموذج القومي للدولة السائد اليوم ضمن المجال السياسي العربي، وهي الدراسات التي يعود من خلالها إلى البحث في الأصل التاريخي للدولة العربية، وقد توصل من خلالها إلى نتيجة رئيسية اختصرت ذلك التناقض الذي طالما كان قائما في البحوث التاريخية والأدبيات التنظيرية لظاهرة الدولة ضمن المجال السياسي العربي فحسبه بأن ميلاد هذه الدولة قد اقترن يتجاوز ظرفين أساسيين:[2]

1- القضاء على دولة الخلافة عام 1258م مع ولوج المغول إلى بغداد.

2 – اقتران نشأة الدول العربية بحدود جغرافية ودولية معبئة بتناقضات عميقة على مستوى الهوية.

فحسب أركون فإن ميلاد الدولة العربية قد كان نتاج لوضع مركب امتزج فيه بعدين، بعد حضاري/تراثي وبعد آخر استعماري/حداثي مشوه، وهو ما يفسر الوضع الذي وجدت فيه هذه الدولة نفسها، فهي من جهة ولدت محرومة من المرجعية المؤسساتية لماضيها الإسلامي الملغى ومن جهة أخرى مشدودة بقوة للإقتداء بفعالية النموذج الغربي للدولة، الذي تبنته بكل ما يتضمنه من مخاطر وتناقضات غير متطابقة مع طبيعة وتركيبة المجتمعات التي تنطويها هذه الدولة.

فبالنسبة للبعد الأول الحضاري/التاريخي، نجد طروحات الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** تصب في ذات الإطار إذ يرى بأن "الكائن السياسي الطبيعي" لطالما كان غائبا في المجتمع السياسي العربي، وهو غياب ليس ناجما عن نقص

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص538.

2- محمد أركون، **الفكر السياسي الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 1996، ص ص71-72.

أو قصور أبدي وحتمي في الطبيعة العربية، وإنما لظروف وجذور مجتمعية وتاريخية معينة مر بها العرب لعقود طويلة أوجدت لديهم هذه الإعاقة السياسية.

ومن قبله **ابن خلدون** دافع عن ذات الطرح فقد استنتج بأن طبائع العرب قد بعدت عن سياسة الملك أي سياسة الدولة وذلك نظرا لغياب وجود الدولة المستمرة والمستقرة الدائمة والثانية في تاريخهم، فالعرب على المدى التاريخي الطويل وحتى وقت قريب، لم يخبروا العيش في نطاق دولة منتظمة ثابتة ودائمة، وذلك بالمعنى التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه للدولة، فالدولة في تجربتهم التاريخية كانت عرضة للإجهاض والانقطاع المتتابع بين وضعية الدولة واللادولة على التوالي.

وإذا كان العرب قد عاشوا في نطاق مجتمع موحد حضاريا وعقيديا وتشريعيا وثقافيا وذلك في إطار الحضارة العربية الإسلامية، أو دار الإسلام (دولة الخلافة الأولى)، فإنهم لم يخبروا مثل هذا المجتمع الموحد في المجال السياسي كما حصل التطابق عبر أغلب عصور التاريخ، ذلك أن التطابق الوحيد الذي تم ضمن تاريخ هذه الدولة بين مفهوم الحضارة ومفهوم الدولة قد تم في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم ودولة الخلافة الرشيدة، ليعرف التطابق بين المفهومين منحى آخر مغاير تماما لهذا الوضع في سياقات تاريخية لاحقة (بعد دولة الخلافة الرشيدة).[1]

فقد تكون لدى العرب وعي تاريخي مزيف، اختفى فيه التاريخ عندما انهارت دولة الخلافة دولة العرب الإسلامية، ثم عاد إلى الظهور في القرن 19 فيما يسمى بعصر النهضة العربية، وهي الطروحات التي يدافع عنها الطرح الثاني الذي يرد تاريخية الدولة إلى الاستعمار، ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم المشوه هذا يسقطون ألف عام (عمر دولة الخلافة) من تاريخهم.

وخلافا لذلك فإن التفكير ضمن منطق الطرح الثاني الذي يرد تاريخية الدولة العربية إلى البعد الحضاري/التراثي، يقتضي بأن الذهن العربي الذي يشطب مرحلة كهذه من تاريخه لا يتمتع بوعي تاريخي، والأمر لا يتوقف هنا على المستويات الفكرية فقط، وإنما تصبح المسألة أكثر خطورة إذا علمنا أن المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي تكونت في تلك الفترة لطالما كانت وما تزال تمثل دورا كبيرا في المجتمع العربي الراهن.[2]

فعلى الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الإسلامية فإن تاريخها السياسي ظل أضعف عناصرها على الإطلاق.

فقد كان المجتمع السياسي العربي الذي يعتبر قاعدة الدولة، عرضة للتجزئة من ناحية بين كيانات عدة، كما يشهد واقع التاريخ منذ القرون الأولى للإسلام، كما كان من جهة أخرى عرضة لاجتياحات القوى الداخلية والخارجية الغربية التي كان لها أشد الأثر في تقطيع استمرارية الدولة وكيانها المؤسسي المستقر في مركز ثابت ونطاق أرضي وإقليمي محدد، الأمر الذي حال دون نمو وتراكم المؤسسات والتنظيمات والتقاليد الأولوية فوق قاعدة ثابتة غير متحركة ولا متغيرة.[1]

أما بالنسبة للبعد الثاني الاستعماري الحداثي المشوه المشكل للشق الثاني من تاريخية الدولة العربية، فإن الحديث عن تاريخية الدولة العربية ضمن هذا الإطار ينبغي أن يركز على "العناصر الطاردة" التي صاحبت نمو الدولة

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل**، مرجع سابق، ص75

2- نفس المرجع، ص87.

1- نفس المرجع، ص78.

المعاصرة ضمن المجال السياسي العربي، إذ لا يمكن تبني هذا الطرح باعتباره شقا أساسيا في تاريخية تكوين الدولة العربية، دون إغفال هذه العناصر إذ لا بد من القراءة الجيدة والدقيقة التي ساهمت في بلورة هذا النمط من الدولة دون غيره.

إذ ليس من المعقول أن يتزامن التحول التاريخي للدولة في المنطقة العربية بنتائج الحرب العالمية الأولى، ووضع اتفاقية **"سايكس بيكو"** و **"وعد بلفور"** موضع التنفيذ،ومسارات التحرر الوطني التي طبعت مرحلة ما بين الحربين وتواصلت حتى الستينيات، بدون الحديث عن إسقاطات هذا التراكم التاريخي على طبيعة نشوء الدولة العربية.[1]

فقد كان لهذه الأحداث التاريخية التي كان المستعمر الفاعل والمحرك الأساسي لها، دورا كبيرا في تشكيل نموذج الدولة المشوه والغير مكتمل في المجال السياسي العربي، وهو النموذج الذي لاتزال أزماته وتداعياته متواصلة إلى غاية يومنا هذا.

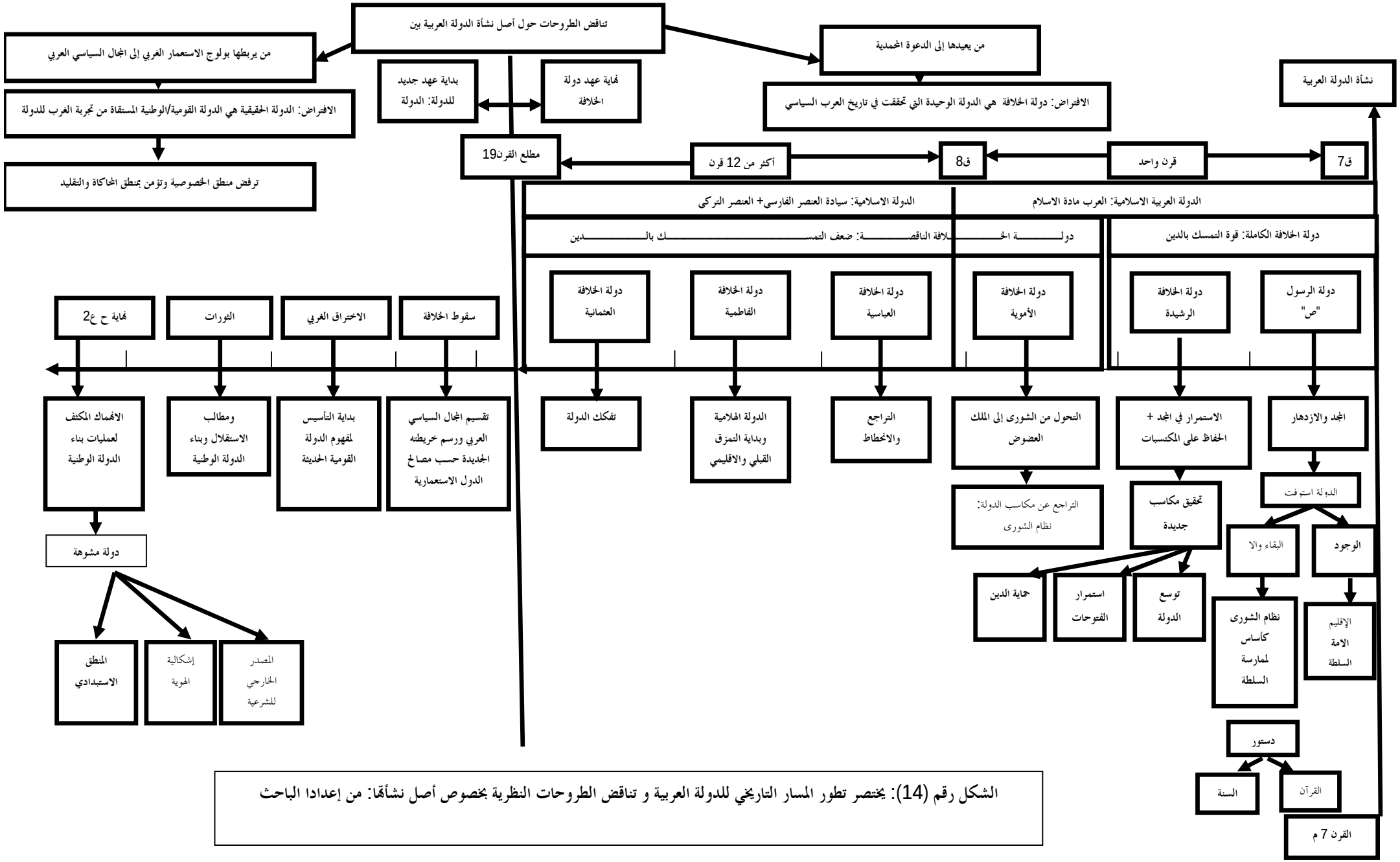
ورغم تعدد وتمايز الظروف التاريخية التي ظهرت خلالها الدول العربية من دولة لأخرى ومن إقليم إلى آخر، إلا أن الوضع الحالي الذي تظهر عليه هذه الدول يكاد يكون عاما –رغم التحفظ عن بعض التفاصيل الدقيقة التي تبقى محل اختلاف من نموذج إلى آخر- وهو اشتراكها في عدم استكمال تأسيسها، ومن ثم في أزمة شرعية وجودها وهو ما انعكس على التناقضات التي أصبحت تنطويها فيما بعد ضمن مسار استمرارها وبقائها، وهو ما يؤسس اليوم لخصوصيتها واستثنائيتها على المستويات التنظيرية مقارنة بمثيلاتها في مجالات سياسية أخرى على غرار نمط الدولة الغربية.

ومن هذه الحالات مجتمعة يصعب القول أن العرب قد خبروا ومارسوا الحياة بشكل دائم ومنتظم داخل بوتقة الدولة ومؤسساتها وتنظيماتها وتقاليدها، أو أنهم تحملوا مسؤولية ذلك واكتسبوا من خلاله خبرة المراس السياسي الدولوي مشاركة وإدارة وانضباطا، فخبرة العرب التاريخية في الدولة، ظلت خبرة متقطعة ومضطربة وقلقة في أقل تقدير.[2]

يبقى أن نؤكد في الأخير أن التفكير في تاريخية الدولة العربية بين الماضي والحاضر لا بد وأن يقوم على عدم التسليم بضرورة إقصائية الطرح الحضاري/التراثي للطرح الاستعماري/الحداثي والعكس، في تفسير تاريخية هذه الظاهرة التي تقتضي التحرر من بديهيات كلى الطرحين، ومن الكثير من الأفكار النمطية التي لطالما تم الترويج لها على نطاق واسع من الزمن على المستويات التنظيرية لتاريخية هذه الظاهرة، وعليه فإن الفصل في تاريخية هذه الدولة يقتضي منا كباحثين عدم إقصاء كلى الطرحين وكذا عدم التسليم بطرح دون الآخر، ذلك أن لكلى البعدين التراثي/الحضاري وكذا البعد الاستعماري/الحداثي، بكافة تشوهاته إسهام ودور كبير في تفسير تاريخية الدولة العربية، وإضافة إلى ذلك فإن هذا النوع من البحوث يقتضي منا دمج عديد العلوم على غرار الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد وذلك في سبيل التحرر من هذه الطروحات التقليدية ومحاولة تقديم تفسير مطبوع بلمحة تجديدية في تفسير تاريخية ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي.

1- عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، مرجع سابق، ص ص 82-83.

2- محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة أين الخلل، ص79.



الشكل رقم (14): يختصر تطور المسار التاريخي للدولة العربية و تناقض الطروحات النظرية بخصوص أصل نشأتها: من إعدادا الباحث

المبحث الثاني: الخلفيات الفكرية والنظرية للدولة العربية في مقابل الدولة الغربية

نسعى من خلال هذا المبحث إلى البحث في الخلفيات الفكرية والنظرية التي تسند مفهوم الدولة العربية في مقابل نظيرتها الغربية، وهي المقارنة التي نسعى من خلالها إلى تبيان حجم الفارق في المستويات التنظيرية بين كلى المفهومين، أين تتعدد النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي وتضرب بجذورها إلى الطروحات الفلسفية للفكر السياسي الغربي بشقيه القديم منه والحديث، وتتمايز فيما بينها بين نظريات كلاسيكية نظريات ديمقراطية وأخرى نقدية وصولا إلى الطروحات النظرية المابعدية واستمرار النقاشات الحالية حول المفهوم، وذلك تماشيا والتطورات والتحولات الجارية على هذا النمط من الدولة، وهو ما يؤكد في الأخير أن الدولة ضمن سياقها الغربي هي مفهوم مدعوم نظريا، وذلك خلافا لمفهوم الدولة العربية الذي تغيب عنه معالم النظرية وتعوض بجملة الاجتهادات الفكرية، التي مثلتها التيارات المختلفة للفكر السياسي الإسلامي التي ورغم تعددها بين التيار التراثي والفلسفي، السلفي، العلماني، النهضوي، والإخواني، إلا أنها ظلت في مجملها تنظر لظاهرة السلطة دون الدولة، وذلك استجابة لواقعها الذي غابت عنه الدولة وعوضت بالحضور القوي لمفهوم السلطة، وهو ما أدى في الأخير إلى أن بقيت الدولة في الحالة العربية مفهوم غير مدعوم نظريا.

المطلب الأول: الدولة ضمن الأدبيات النظرية الغربية

أولا: الفلسفة النظرية للدولة ضمن الفكر السياسي الغربي.

1 – الفلسفة النظرية للدولة في الفكر السياسي الغربي في شقه القديم:

لاشك في أن الفكر السياسي للعصور القديمة قد انشغل بفكرة الدولة، والأكيد أنها لم تكن "الدولة القومية" كما أرست دعائمها "معاهدة وستفاليا" الأوروبية عام 1648م، وإنما كانت "دولة المدينة" في العصر الإغريقي القديم، أي تلك الدولة المحدودة في مساحتها وسكانها، وقد تم ذلك بناء على افتراض أساسي مفاده أن "السلطة حاجة اجتماعية لإدارة شؤون الناس، وأنها محكومة بالعوامل الجغرافية والسكانية والاقتصادية، فقد مهد وجودها –السلطة- لتبلور فكرة الدولة منذ ما قبل الميلاد وحتى اليوم.[1]

فإذا كان موضوع "الدولة" قد شغل فكر الكثير من الفلاسفة الإغريق،فإن مفهوم "الدولة المثالية" قد ارتبط باسم **أفلاطون** وذلك لما كان لهذا الفيلسوف الكبير من أثر عميق من خلال مؤلفاته الفلسفية في رسم صورة هذه الدولة، وإذا كان أفلاطون قد حاول رسم صورة "الدولة المثالية" كما سمح له خياله فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى محاولة من جانب هذا الفيلسوف لتفادي نواحي النقص التي لاحظها في النظم السياسية القائمة فعلا في عصره، فنظريته في الدولة رغم مثاليتها إلا أنها كانت انعكاسا ونتيجة مباشرة للأحوال السياسية السائدة في مجتمعه.

وفي تفسيره لظاهرة الدولة هذه يرى **أفلاطون** أن المجتمعات قد ظهرت كنتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، إذ لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته

1- عادل مجاهد الشرجي وآخرون، مرجع سابق،ص 46.

الضرورية بمفرده، فالإنسان بطبعه غير قادر على الاكتفاء الذاتي ويحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، و من هنا تظهر حاجة أخرى في هذا المجتمع هي الحاجة إلى تقسيم العمل والتخصص بحيث يؤدي كل فرد عملا واحدا فقط، وهذا التحليل حسب أفلاطون يعني أن قيام المجتمعات المتمدينة مبرر ضمن حاجاتها الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد في المجتمع، ذلك أن كل عضو في هذا المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء، ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هي إيجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وإشباع الحاجات المختلفة، وإذا ما أخفقت الدولة في كفالة احتياجات مواطنيها فإنها حسبه تنساق وراء العدوان (الفساد) وينبثق هذا الإخفاق من تحلل نظام الاستكفاء الذاتي باعتباره قوام الجسم السليم للدولة.

كما أنه يجب على هذه الدولة أن توفر الأسباب التي تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم، فالحرية التي تكفلها الدولة للفرد لا تعني منحه إرادة طليقة، بل تعني تمكينه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة من المركز الذي يحتله.

ويركز **أفلاطون** في هذا الإطار على أهمية فكرة "الحاكم الفيلسوف" ومكانته في المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية قدرات الأفراد وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية فالدولة حسبه هي بمثابة الشخص أو الوحدة الحية المكونة من أجزاء تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير، ذلك أن الموضوع الرئيسي لجمهوريته هو "العدالة" كأقصى قيمة من شأن دولته المثالية تحقيقها، باعتبارها القيمة التي تضمن وحدة المجتمع، أين يجد كل فرد الدور الذي يقوم به في الحياة بناء على استعداده الفطري و خبرته.[1]

- الدولة في الفكر السياسي لأرسطو:

مثلما كان أفلاطون تلميذا لسقراط، الذي استقى من منطقه وفلسفته معظم أفكاره السياسية حول الدولة، فقد حدث نفس الشيء مع **أرسطو**، إذ اعتبر أعظم تلامذة أفلاطون، فقد تابع **أرسطو** تدعيم طروحات أستاذه القائمة على فكرة "الدولة المثالية"، إلا أنه قدم طرحا وتصورا جديدا لهذه الفكرة، وذلك بناء على الانتقادات الموجهة لمثالية **أفلاطون.**

فقد رأى **أرسطو** بأن الدولة المثالية هي جمهورية ارستقراطية، يكون فيها المواطنون هم أصحاب الحق في المشاركة السياسية، والذين تشترط فيهم سمات معينة (ذكورا، أحرار، بالغين.....) وهم وحدهم الذين يحق لهم تولي شؤون السلطة والمشاركة في الحياة السياسية.[2]

فـــ **أرسطو** لم يبدأ كما بدأ أفلاطون بالتفكير في "الدولة المثالية" أي بالدولة كما يجب أن تكون عليه، بل بدأ يدرس الدولة كما هي عليه فعلا، فافتراضاته هذه قد بناها بناءا على قيامه بدراسة كاملة ودقيقة

1- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص ص139-142.

2- عادل مجاهد الشرجي وآخرون، مرجع سابق، ص 46.

لدساتير الدويلات اليونانية ودراسة تاريخية للأنظمة السياسية وملاحظة الواقع الحاضر الذي استمد منه طروحاته النظرية حول الدولة، فـــ **أرسطو** كان بعكس **أفلاطون** يؤمن بالمثالية النسبية لا المثالية الكاملة.

ومن هنا يظهر التناقض واضحا بين أرسطو وأفلاطون في تحليلهما "لظاهرة الدولة" حيث:[1]

يرجع **أفلاطون** نشأة الدولة إلى مبرر "الحاجة" أي إلى رغبة الفرد في إشباع حاجاته المادية التي تدفعه إلى أن يجتمع مع الآخرين لإشباع حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التي يعدها بمثابة وحدة مثالية مجردة.

أما **أرسطو** فيرجع أصل الدولة إلى"الأسرة" التي يعتبرها الوحدة الاجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخي، ذلك أن الطبيعة خلقت في الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة عن طريق إنشاء الأسرة ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت القرية ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة، فالدولة حسبه تجمع تلقائي طبيعي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، وأن الذي يبقى منعزلا منفردا هو إما بهيمة أو إله، فالإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى بأنه كائن سياسي، فهو لا يتميز بالغريزة لأن هذا من خصائص كل الكائنات ولا بالقوة فهي كذلك، بل ما يميز الإنسان هو وجود العقل أي إمكانية وجود نشاط عقلي/سياسي.

ويختلف **أرسطو** مع **أفلاطون** في مسألة "تكييف الدولة"، فبينما يرى أفلاطون أن الدولة هي "وحدة مجردة" ليس للأفراد فيها وجود مستقل يعتقد أرسطو بأن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض، و أن الاتحاد المطلق يعني القضاء على الدولة.

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة، ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين وبلا عدل وبلا فضيلة، فبدونها يكون أكثر فسادا، وما يوفر له ذلك ويضمن له حياة في إطار القانون هي الدولة.

و إذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، إن غايتها هي العيش الجيد والحياة الرفيعة والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي.

وعلاوة على آراء **أفلاطون** و**أرسطو** التنظيرية لمفهوم الدولة المثالية، بقيت الدولة ضمن مجمل التفاصيل الفلسفية للفكر اليوناني وسيلة لنشر الفضيلة وتحقيق الخير العام، و لم تكن غاية في حد ذاتها.

وهو ما يعتبره عديد الباحثين في هذا المجال قضية مهمة في فلسفة الفكر السياسي والاجتماعي، باعتباره بداية التفكير في الحياة المدنية المجتمع المدني، أي رفض العنف والتوحش داخل حدود الدولة.

وهكذا نصل إلى أن ظهور الأفكار السياسية حول موضوع الدولة ليس وليد العصر الحديث أو المعاصر، وليس وليد الثورة الفرنسية وعصور الأنوار، بل الثابت ضمن الحضارة الغربية أن الاهتمام بموضوع الدولة قد بدأ منذ عصر الحضارة اليونانية الإغريقية، وهذا ما أكدته مؤلفات **أرسطو** و**أفلاطون** من خلال

1- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص ص188-190.

كتابيهما "علم السياسة والجمهورية" اللذان تعرضا فيه إلى الأفكار الرئيسية التي مازالت تجد صداها إلى وقتنا الحالي ضمن النظريات الغربية الحديثة المفسرة لظاهرة الدولة.[1]

لكننا نؤكد أيضا أن أقصى ما توصل إليه الفكر اليوناني هو "الدولة المدينة" أما "الدولة /الدولة"أو "الدولة/القيمة" بمفهومها المعاصر فهو مفهوم معرف بالظاهرة الأوروبية، و لم يظهر إلا مع بداية القرن 16 ذلك أن الحديث المكثف حول ظاهرة الدولة في الأدبيات السياسية التنظيرية المعاصرة، هو حديث عن ظاهرة "الدولة القومية"أو"الدولة الأمة" كما تطورت في الغرب الأوروبي منذ القرن 16 وحتى القرن 21 أي إلى غاية يومنا هذا.

ما يلاحظ على هذه الكتابات التي سبقت نشوء ظاهرة الدولة القومية في أوروبا، هو غلبة النزعة التبشيرية و الترويجية لهذا الشكل السياسي الجديد، الذي أقيم على أنقاض نظام الإقطاع والإمبراطوريات التقليدية، وقد تواصلت ذات النزعة التبشيرية والترويجية لفكرة الدولة مع الأعمال الفلسفية للرواد الأوائل للفكر السياسي الغربي في شقه الحديث.

2-الفلسفة النظرية للدولة ضمن الفكر السياسي الغربي في شقه الحديث:

لقد وصل تمجيد الدولة قمته مع أعمال الرواد الأوائل للفكر السياسي الغربي الحديث، وفي مقدمتهم **هيغل** الذي رأى في الدولة انتصارا للفكر على المادة، وانتصارا للوحدة على التشتت، وانتشارا للإرادة العامة على الإرادة الخاصة، وقد مثلت "الدولة البروسية" حسب **هيغل** التجسيد العملي لكل هذه المعاني، وبشكل خاص بيروقراطيتها وقواعدها العامة، وتسلسلها الهرمي الذي لا يخضع للأشخاص الذين يديرونها، فالدولة بهذا المعنى هي مستودع للعقلانية والتجرد والعدالة والكفاءة في خدمة المصلحة العامة للمجتمع.

وقد استمر هذا التوجه لدى العديد من المفكرين والفلاسفة الأوروبيين، ومن ضمنهم عالم الاجتماع الألماني **ماكس فيبر** الذي أسهم بدوره في تطوير المفهوم من خلال تحليل الجهاز البيروقراطي للدولة تحليلا علميا، وتعميم مقولاته في هذا الصدد على جميع المؤسسات الحديثة، وقد أثرت هذه الأفكار على مفهوم الدولة لدى فقهاء القانون الدستوري الأوروبيين، فاستعاروا من مفهوم القانون فكرة الشخصية القانونية للمواطن الطبيعي، و طورها إلى فكرة الشخصية المعنوية للدولة، ومن هنا تم استنباط الشروط والعناصر القانونية لهذه الشخصية المعنوية والتي من أهمها عنصر الأرض، الشعب، السيادة.

وقد تم تطوير المفهوم أكثر من خلال اهتمام فقهاء القانون الدستوري بموضوع سلطات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية، وأهمية التمييز والفصل والتوازن بين هذه السلطات الثلاث، على أن مبدأ الفصل بين السلطات هو المصاحب الوظيفي لفكرة سمو الدولة على خصوصيات وصراعات المجتمع، ومن ثم المجسد للصالح العام.[2]

1- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص11.

2- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 64.

وقد بدأ المفكرون الغربيون يتعاملون بجدية نظرية أكبر—بروز بوادر النظرية- مع مفاهيم الدولة المجتمع، الأمة، الشعب منذ القرن 16، وقد تزامن هذا الفكر مع ظهور الدولة القومية على الساحة الأوروبية بعد معاهدة **وستفاليا** عام 1648م، أي أن هذا التنظير كان مصاحبا وأحيانا ممهدا لمسيرة التطور الاجتماعي والأحداث السياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية الأوروبية.

فمعظم ما نطلق عليه اصطلاح "الفكر السياسي الغربي" هو في معظمه أوروبي، فالأمريكيون لم يولو موضوع الدولة كبير الاهتمام، إلا في العقود الأخيرة من هذا القرن، كما أن الحديث عن الدولة ضمن هذا الفكر السياسي الغربي/الأوروبي هو:[1]

أولا: في معظمه حديث عن الدولة/الأمة أو"الدولة القومية" كشكل سياسي، قانوني متميز عن الأشكال التي سبقته بما في ذلك القبيلة، الدولة المدينة، الإمبراطورية.

ثانيا: في معظمه حديث أوروبي، فقد حازت الإسهامات الفكرية الغربية الأوروبية الجزء الأهم من الأدبيات التنظيرية للدولة.

وهي السمات التي طبعت أعمال الرواد الأوائل من المفكرين على غرار **مكيافيلي، بودان، هوبز، هيغل**، ثم **كارل ماركس، ماكس فيبر**، وصولا إلى **بولنترانس، ورالف ملباند** و **ثيدا سكوكبول...**وغيرهم.

وقد دار معظم مضمون هذا الفكر السياسي الغربي بشقيه التقليدي والحديث حول ظاهرة الدولة، حول أربع نقاط رئيسية هي:[2]

1- الدولة باعتبارها نظاما معياريا متكاملا للقيم العامة في المجتمع.

2- الدولة باعتبارها نظاما قانونيا، مؤسسيا، تحسده بيروقراطية عامة متجانسة.

3- الدولة باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة أو النظام السياسي بقياداته ونخبه الحاكمة.

4- الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة.

وعليه نشير إلى أن هذه المجهودات النظرية للفكر السياسي الغربي، رغم ما قدمته من إسهامات كبيرة(خاصة في شقه الحديث) استفادت منها النظريات المفسرة لنشأة الدولة فيما بعد، إلا أنها عجزت في تكوين مفهوم النظرية بالمعنى الديمقراطي الحديث والمعاصر، الذي بقي مؤجلا إلى غاية العصر الحديث.

وعليه يمكن تلخيص مراحل تطور هذا الفكر ضمن ثلاث مراحل رئيسية:[3]

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل الفكر السياسي، وتمثل مرحلة المجتمعات اللاهوتية، وإن مقولة ما قبل الفكر السياسي تعني أن محددات الفكر السياسي وأطره السوسيولوجية وبنياته الداخلية وعملياته الذهنية المنتجة له مرتبطة عضويا بالمنظومة الفكرية اللاهوتية-الما ورائية، فهي التي تؤطر كل ما هو سياسي (تنظير أو ممارسة) تغذيه و تباركه باحتفالية أو تمنعه وتحرمه بإكراه.

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 63.

2- نفس المرجع، ص74.

3- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق، ص19.

المرحلة الثانية: مرحلة الفكر السياسي، التي تبدأ بتأسيس الحقل الذي يمكن في الأفاق اللاحقة بعلمنة الفكر السياسي من خلال تحقيق استقلاليته عن حقل اللاهوت في الفترة اليونانية والرومانية (قبل تبني أوربا للديانة المسيحية)، فهي المرحلة التي ازدهرت فيها الفلسفة السياسية وظهور البذور الأولى المبكرة لفلسفة الحق المعلمنة (أعمال أفلاطون وأرسطو وسقراط).

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة علمنة السياسة في بعدها المؤسساتي (الدولة)، فلقد تحققت في العصر الحديث، وقد ارتكز الغرب الحديث وفق هذا التحليل على مكاسب المراحل السابقة كتراكم تاريخي ملائم لصياغة تدريجية للتنظيم سياسي/اجتماعي نوعي ومتميز عن أنماط التنظيمات المجتمعية السابقة عليه، بل إن الغرب قد تمكن (خلال هذه المرحلة) من دخول عالم الحداثة السياسية باعتبارها المدعم الشرعي لمفاهيم المواطنة، الدولة الديمقراطية.

وتعتبر هذه المرحلة الأخيرة هي المرحلة الأهم، كونها تميزت بظهور مفهوم النظرية (نظريات الدولة) وهو المفهوم الذي عرف تطورا كبيرا، من خلال الإضافات والمجهودات الفكرية الكبيرة التي قدمها ويقدمها العلماء الباحثين الغرب في هذا المجال، وهي النظريات التي سنتطرق لها بالتفصيل في العنصر الموالي.

وقد ظلت النظرية السياسية تحمل اسم نظرية الدولة حتى نهاية القرن 19، وذلك باعتبارها الحدث التاريخي والسياسي العظيم، الذي دارت تساؤلات المؤرخين وعلماء السياسة حول أهدافها ووسائل تحقيقها و أفضل أشكال الحكومات القائمة بها، وقد جاءت الإجابات تجتهد حول دور الدولة في خدمة مصالح مواطنيها و معاملتهم بعدل ومساواة.[1]

ثانيا: النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة.

علاوة على الاجتهادات الفكرية والفلسفية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي، والتي شكلت في مجملها مرحلة ما قبل النظرية، وذلك رغم إسهاماتها التنظيرية الكبيرة، لكونها لم تعمل ضمن اجتهاداتها الفكرية، على بناء مفهوم النظرية الكبرى في تفسير ظاهرة الدولة، وذلك خلافا للمرحلة الثانية من التنظير لذات الظاهرة والتي اتسمت ببروز ملامح النظرية على الاجتهادات الفكرية والفلسفية لعديد المفكرين والعلماء المختصين في هذا المجال، وهو ما أدى إلى دخول الدولة الغربية على المستوى التنظيري لعهد جديد، هو عهد النظرية التي تمايزت وتعددت فيما بينها اتساقا والتطورات الحاصلة على واقع المسار التطوري لهذه الأخيرة بين النظريات الكلاسيكية ثم النظريات الديمقراطية، فالنظريات ذات التوجهات النقدية، وصولا إلى الطروحات النظرية لمابعد الدولة.

1- محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص17.

- النظريات المفسرة للدولة:

لا شك في المحاولات النظرية الساعية إلى تفسير ظاهرة الدولة والبحث في أصل نشأتها وتطورها ومن ثم الوظائف المنوطة بها ضمن سياقها الغربي الليبرالي، قد كانت محل تعدد وتمايز واختلاف بين عديد المفكرين والعلماء الباحثين والمختصين في هذا المجال.

ويرجع ذلك إلى تعدد التوجهات والمذاهب والمدارس التي ينتمي إليها المنظرون لظاهرة الدولة عند الغرب، كذلك فإن هذا التعدد والتمايز في هذه النظريات المفسرة لظاهرة الدولة، مرده إلى أن هذه النظريات قد واكبت في كل مرة المسار التطوري لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي، وهو المسار الذي كان خاضعا لمقتضيات وحاجات المجتمعات الغربية الأوربية الليبرالية، فهذه النظريات كانت بمثابة انعكاسا للواقع الحقيقي والفعلي لمجتمعاته، وهو الواقع الذي يقتضي أحيانا الحفاظ على الأوضاع القائمة للدولة (النظريات الكلاسيكية) أو الثورة عليها والمطالبة بإصلاحها في سبيل اكتساب المزيد من الحريات للأفراد والجماعات أحيانا أخرى.

إذ لا يمكن الافتراض ببساطة أن ظاهرة الدولة التي ندرسها اليوم هي نفسها التي شكلت محور البحوث النظرية لأكثر من قرون من الزمن، فالصورة المقدمة لنظرية الدولة اليوم، قد شهدت تحولات وتعديلات وتغييرات كبيرة تماشيا والتقاليد النظرية والتحليلية والواقعية المستجيبة لها.[1]

حيث تبرز لنا في هذا الإطار عديد التيارات والمذاهب، إلا أننا نلخصها في ثلاث تيارات رئيسية والتي لا يمكن للنظريات المفسرة لظاهرة الدولة في المجتمعات الغربية، رغم تعددها وتنوعها أن تخرج عن إطار هذه المذاهب الرئيسية الثلاث والتي تتحدد فيما يلي:[2]التيار الكلاسيكي/المحافظ (السلطوي-العضوي)، التيار الديمقراطي/الليبرالي، التيار النقدي /الفوضوي.

01- النظريات الكلاسيكية المحافظة: وهي النظريات التي سادت في أوروبا خلال القرون الوسطى،والتي قامت على افتراض تبرير الوضع القائم والجعل منه واقعا اقتضته الطبيعة.

إن ظهور الدولة حسب هذه الطروحات النظرية الغربية، قد كان أمرا طبيعيا اقتضاه واقع كون الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ولا أن يقوم بجميع حاجاته، وبالتالي لا بد له من التعاون مع غيره، وبتنظيم هذا التعاون تطور الأمر إلى ما نسميه "الدولة" إما انطلاقا من الأسرة التي تطورت فأصبحت قبيلة تحالفت مع غيرها من القبائل والجماعات فأسست دولتها كما كان شأن الأسر الحاكمة خلال القرون الوسطى، أو ابتداء من بروز بطل في ظروف مكنته من تولي السلطة وتنظيمها.[3]

---

*1- Colin Hay, **The State: Theories and Issues**, political Analys isSeries, Palagrave Macmillan, New York, 2006, p xiii.*

2-سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص ص55-67.

3- محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2014، ص 95.

وهي النظريات التي يصفها الفقهاء والمفكرين بالصفة العلمية، على أساس أنها تخضع للتحقيق العلمي بصرف النظر عن الأخطاء والمثالية التي وقعت فيها في كثير من الأحيان، وذلك لأنها على عكس النظريات العقدية التي بنيت جميعها على أساس افتراضي لا يقبل الخضوع للتحقيق العلمي.[1]

وقد تنوعت هذه النظريات بين:

أ- نظريات التطور العائلي:*theories de l'evolution familiale* تذهب هذه النظرية في تفسيره الظاهرة الدولة إلى اعتبار أن "الأسرة" هي الوحدة الرئيسية الأولى في بناء المجتمع، وتجعل منها أيضا النواة الأولى في نشأة الدولة، فأصل الدولة يعود إلى الأسرة، ذلك أن نمو الدولة التاريخي ونشأتها ترجع إلى ما قبل التاريخ، باعتبار أن العائلة هي التي تكون المجتمع الأساسي للدولة.

فالأسرة تنمو لتصبح عائلة ثم العائلة تصبح عدة عائلات ومنها تتكون العشيرة، وحين اجتمعت عدة عشائر تكونت القبيلة وحين استقرت هذه القبيلة في الأرض أي إقليم معين تكونت القرية ثم نمت فأصبحت مدينة، وكان كل تنظيم من هذه التنظيمات بحاجة إلى سلطة تحكمه، وتتناسب طبيعة هذه السلطة وحكم التجمع البشري، حتى وصل هذا التجمع والتنظيم إلى حد ظهرت معه الدولة.[2]

وتعتبر هذه هي الصورة البدائية المصغرة للدولة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعة من الناس جمعت بينهم روابط المصالح المادية والاشتراك في العادات والتقاليد وبمضي الوقت تتوحد لغتهم وتتآلف مشاعرهم ويتأصل استقرارهم في إقليم معين من الأرض، ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التي لا يمكنها أن توجد وتستمر بدون سلطة عليا تقوم بمهام الحكم، وهكذا تنشأ الدولة بمفهومها الشامل.

ويرى أنصار هذا الطرح أن أصل سلطة الحكم في الدولة يجد أساسه في "السلطة الأبوية" فالأدوار السلطوية التي تؤدى في الدولة، قد بدأت بسلطة الأب في الأسرة، فلما كبرت هذه الأسرة انتقلت السلطة شيخ القبيلة ثم إلى رئيس أكبر قبيلة، ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلت الرئاسة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكا أو رئيسا بصفة عامة، وقد دافع عن افتراضات هذه النظرية مجموعة من المفكرين والفلاسفة أمثال **أرسطو، بودان، هنري مين *Maine Henry*** الذين يعتبرون من أهم روادها.[3]

ويستخدم رواد هذه النظرية جميعا في تفسيرهم لظاهرة الدولة النظرية العضوية، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائنا عضويا تخضع للقوانين التي يخضع لها الكائن العضوي من حيث التطور البسيط إلى المركب ومن النقصان إلى الكمال ثم إلى الشيخوخة والهرم.

وهكذا نخلص من كل ما سبق إلى التأكيد على أن نظرية التطور لعائلي قد ساهمت في تقديم مجهودات نظرية كبيرة في تفسير ظاهرة الدولة، وذلك باعتبارها من أكثر النظريات واقعية، كون أي تجمع ذو طبيعة

1- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 62.

2-علي يوسف الشكري، مرجع سابق، ص15.

3- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق،ص ص 47-48.

بشرية هو بحاجة إلى تنظيم، ومن ثم هذا هو المنطق الذي يلخص نشأة ظاهرة الدولة، ومع ذلك فقد تم انتقاد هذه النظرية في عديد النقاط.

نقد: رغم كبير الإسهامات لهذه النظرية في تفسير ظاهرة الدولة ضمن منطق واقع تطوري، إلا أنه تم انتقادها في افتراض تشبيه أهداف الدولة بأهداف العائلة افتراض آخر غير منطقي، ذلك أن الدولة أوسع وأكبر وأعقد بكثير من أهداف العائلة البسيطة، فإذا كانت العائلة تفقد مبررات وجودها ببلوغ أهدافها وباستنفاذها لوظائفها الأساسية الممثلة أساسا في نضج أفرادها، فإن هدف الدولة أبعد بكثير من ذلك، إذ لا تستنفذ الدولة هدفها بمجرد أداءها لوظائفها ومن ثم إشباع حاجات جيل من أجيالها، بل إن غرض الدولة أولا وأخيرا هو الحفاظ على استمرارها وبقائها رغم تغير الأشخاص والأجيال فيها.

ب- نظرية القوة والغلبة: تقوم هذه النظرية على افتراض "القوة" ومنطق "البقاء للأقوى" في تفسيرها لظاهرة الدولة، إذ يرجع أنصارها أصل نشأة الدول إلى مبدأ القوة، ذلك أن الدولة تظهر إلى الوجود عندما ينجح فرد من خلال اكتسابه لمصادر معينة من القوة في فرض سيطرته وسلطته على الأفراد الآخرين من جماعته أو من الجماعات الأخرى، لأن منطق الصراع هو لذي يحكم بقاء هذه الأخيرة، وانتصار إحدى هذه الجماعات على الأخرى، يعني بالضرورة توسعها ضمن إقليم معين وفرضها لسلطانها عليه، وهو ما يؤدي إلى توافر أركان الدولة ومن ثم تظهر إلى الوجود، وبقدر حفاظها على مصادر قوتها واكتسابها لأخرى جديدة، بقدر ضمانها لبقائها واستمرارها.

فالدولة مفسرة بعنصر القوة حيث عملت الأسرة القوية على إخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة فكانت السيادة للمنتصر بضمها إلى سيادته، وهكذا نشأت أولى عناصر التضامن الاجتماعي في مثل هذه الجماعات البدائية، التي مهدت لنشوء المدينة السياسية، التي تعتبر البداية التاريخية لنظام الدولة.[1]

ومن هنا يتحدد الفارق الرئيسي في البنى الاجتماعية بين فئتين رئيسيتين، فئة حاكمة وأخرى محكومة على أن التمييز بينهما محكوم بمن يملك مصادر القوة، وتجد هذه النظرية حججها وتبريراتها ضمن الشواهد والأحداث التاريخية (التاريخ القديم) حيث نجد أن هناك العديد من الدول والإمبراطوريات قد قامت على أساس الغزو و التوسع والاستعمار، إذ يؤكد لنا التاريخ أن عنصر القوة كقيمة أساسية في المجتمعات القديمة قد مثل المصدر الرئيسي لنشأة الدول ولبقائها واستمرارها وتوسعها.

وتتحدد القوة كقيمة محورية ضمن هذه النظرية، في القوة المادية،بمعنى أن حسم الصراع كان لا بد وأن يتم من خلال فرض منطق التسلط والهيمنة على الآخر، هذا ما كان سائدا عند أنصار هذه النظرية القدامى، إلا أنه قد تم تطوير هذا المفهوم القيمة-القوة- مع أنصار هذه النظرية التجديديين والذين رأوا في أن مفهوم القوة قد يتجاوز بعده المادي إلى بعد آخر رمزي، كما يمكن استخدام عديد المصادر الأخرى للقوة على غرار القوة الفكرية والاقتصادية والسياسية والدينية...إلخ.

1- فضل الله محمد إسماعيل،نفس المرجع السابق، ص 61.

نقد: لا شك في أن هذه النظرية قد قامت على أسس واقعية وتاريخية حقيقية، وذلك من خلال استقراء عديد التجارب التاريخية للدول والإمبراطوريات التي ظهرت على مبدأ القوة والغلبة واستطاعت أن تستمر لعقود طويلة من الزمن في التاريخ القديم، لكن هذه النظريات رغم واقعيتها الكبيرة في تحليل منطق الدولة في الوجود والبقاء إلا أنها تراجعت كمنطق نظري وتحليلي في تفسير ظاهرة الدولة في العصر الحديث، ذلك أن قيام الدول على مبدأ القوة والغلبة سيؤدي لا محالة في النهاية إلى الانفراد والتسلط بالحكم، ومن ثم التأسيس إلى مقومات الدولة الدكتاتورية والحكم التسلطي الذي يرفضه المجتمع الدولي اليوم وتعاديه الدول الديمقراطية.

وإن الأخذ بمنطق هذه النظرية لوجود الدول وبقائها واستمرارها يفقدها قيمتها المعنوية والرمزية كدولة، ذلك أن الدولة التي تقوم على مبدأ القوة، لا بد لها وأن تنهار وتزول إذا مازالت مصادر قوة السلطة القائمة فيها كون الدولة تصبح هنا عبارة عن سلطة فقط وليست دولة.

جـــ- النظرية التطورية (التطور التاريخي): تقوم هذه النظرية على افتراض أن الدولة تنشأ بموجب مجموعة من العوامل تتفاعل مع بعضها البعض بمرور الزمن ويكون ثمرة هذا التفاعل ظهور الدولة وما تتضمنه من سلطات، فلكل من العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمادية والدينية والعقائدية والمعنوية والعائلية، دور في نشوء و تكوين ظاهرة الدولة، فالدولة تعتبر ثمرة التفاعل التاريخي بين هذه العناصر جميعا، وهي العوامل التي تختلف من دولة إلى أخرى، وبالتالي لا يوجد تفسير واحد لأصل نشأة الدولة.[1]

إذ ينطلق أنصارها من نقد النظريات السابقة، وذلك لأنها وقعت في خطأ اعتمادها على عامل واحد في تفسيرها لظاهرة الدولة، وتعميم ذات التفسير على كافة الدول، باعتبار أن هذه الظاهرة هي ذاتها في كل مكان وزمان، فصحيح أن الدولة ظاهرة تعرفها جميع المجتمعات الإنسانية، إلا أن أصل نشأتها لا يمكن رده إلى عامل واحد محدد بذاته، فكل دولة تنشأ وتتطور بناءا على ظروف مجتمعها الخاصة، وهي الظروف التي تختلف من مجتمع لآخر، ومن ثم لا يمكن رد أصلها إلى قاعدة عامة بالنسبة إلى كل الدول، بل يقتضي الأمر بحث أصل نشأة هذه الظاهرة في كل دولة على حدة، فالدول تختلف فيما بينها من حيث طبيعتها، تاريخها، أحوالها الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية....إلخ.

وهكذا يتلخص مضمون هذه النظرية في أن الدولة ظاهرة طبيعية، نتجت عن تفاعل عوامل مختلفة عبر فترات طويلة من التطور التاريخي الذي أدى إلى تجمع الأفراد للتعايش معا، وتطورت الأحوال بعد ذلك بظهور فئة حاكمة لهذه الجماعة فرضت سيطرتها عليها مما أدى في النهاية إلى نشأة الدولة.

ونظرا لاختلاف العوامل الاقتصادية والاجتماعية، العقائدية والظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور الدولة من بلد إلى آخر، فقد كان من الطبيعي أن يحدث اختلاف بين الدول كنتيجة لاختلاف العوامل التي ساهمت في قيام كل منها، ومن ثم اختلاف النظام السياسي وشكل الحكومة في كل دولة من الدول، وهو ما يترتب عليه أن يصعب وضع نظرية عامة محددة لبيان أصل نشأة الدولة بصفة عامة.

1- علي يوسف الشكري، مرجع سابق، ص 24.

وقد كان للعميد الفرنسي **ديجي** *Duguit* وجهة نظر في هذا الموضوع تتفق مع هذه النظرية، إذ يرى أن "الدولة ليست إلا ظاهرة تخضع لفكرة الاختلاف السياسي، التي يكمن فيها أصل الدولة في جميع المجتمعات السياسية"، فالدولة حسبه ظاهرة تاريخية نتجت عن قيام طائفة من الناس بفرض إرادتها على بقية أفراد المجتمع بواسطة القهر المادي، فهي إذن نتيجة لظاهرة القوة، غير أن القوة لا تتمثل حسبه بالضرورة في الصراع المادي فقط، ولكن تتبدى كذلك في القوة المعنوية والدينية والاقتصادية، وخلاصة نظرته هذه أن الدولة نشأت عندما انقسم المجتمع الإنساني إلى فئتين، فئة الحكام الذين يسيطرون على مقاليد الأمور، وفئة المحكومين الذين يخضعون لهم نتيجة لقوة هؤلاء الحكام، وأن قوة الحكام لا تقتصر على القوة المادية فقط، وإنما قد تكون فكرية، دينية و اقتصادية، ومن ثم تتفق آراء **ديجي** مع نظرية التطور التاريخي، في أنها ترجع أصل الدولة إلى عوامل متعددة كما أنها تتفق مع نظرية القوة في جزئية إرجاع نشأة الدولة إلى قوة الحكام وفرض إرادتهم على المحكومين، إلا أنها تختلف معها في تفسيره لهذه القوة على أنها قوة مادية فقط، وإنما قد تكون لهذه القوة مصادر أخرى.[1]

نقد: تعتبر هذه النظرية من أكبر النظريات توفيقا و وسطية في تفسيرها لظاهرة الدولة، ذلك أنها لا تردها إلى عامل بعينه شانها في ذلك شأن النظريات الأخرى، فظاهرة الدولة ليست واحدة بل هي تختلف من مجتمع إلى آخر،إلا أنها لم تقدم لنا الأساس الذي يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، باستثناء أساس القوة، الأمر الذي يتنافى مع مشروعية السلطة القائمة في الدولة، كما أن هذه النظرية وإن كانت تأخذ بسند قوي في تفسيرها لظاهرة الدولة لربطها بالمفهوم التاريخي والمنطق التطوري، إلا أنها تجعل من ذات العامل أساسا في تفسير الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية...للدولة، في حين أنها تغفل العوامل الأخرى ذات الأهمية الكبيرة في هذا المجال على غرار الأساس الديني، القيمي، المادي، الطبيعي والجغرافي...الخ، التي لا تقل أهمية على العامل التاريخي.

د-النظرية الدينية الثيوقراطية: تقوم هذه النظرية على افتراض رئيسي مفاده أن "الدولة نظام إلهي، فهي من خلق الله وصنعه، فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشري والتي يختصروها في تحقيق الخير العام"، وينتهي أنصارها إلى تقديس السلطة العامة القائمة فيها باعتبارها من حقوق الله وحده، ومن ثم تقديس الدولة، ذلك أنها نابعة من مصدر الذات الإلهية ومجسدة أو مفوضة في الحكام، ومن هنا اكتسب هؤلاء الحكام سمة القداسة، التي تتيح لهم سلطة إخضاع الآخرين من المحكومين.

إذ يعتبر الاتجاه الديني في تفسير أصل نشأة الدولة من أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطا بالمجتمعات السياسية الأولى إلا أنه خضع للتطور وأصابه التغير تحت تأثير تطور المجتمعات الإنسانية وازدياد الوعي الإنساني.[2]

1- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص72.

2- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص52.

وهي النظريات التي انتشرت وسادت في العصور القديمة والوسطى للحضارات على غرار الحضارة الفرعونية، الرومان، اليونان، بلاد فارس، إذ كان من الثابت أن "الدين" قد كان له تأثير كبير في المجتمعات الأولى، حيث استطاع أن يسيطر على الأفراد وعاداتهم، ولا شك في أنه لم يفقد أهميته حتى في العصور الحديثة، أين أصبح الدين منفصلا عن المجتمع، ذلك أن النداءات المعاصرة لإعادة إحياء دوره في المجتمع بقيت ولازالت دائما قائمة.

وقد لعبت هذه النظريات دورا كبيرا في مراحل تطور التاريخ الإنساني، ذلك أنها كانت مصدرا رئيسيا للسلطة في عديد الدول والإمبراطوريات في العصور القديمة،كما أنها استمرت إلى غاية العصور الوسطى بعد انتشار الديانات السماوية،إذ أقرتها الديانة المسيحية في مراحلها الأولى، وإن تراجعت عنها فيما بعد أين استند إليها ملوك أوروبا في القرنين 16 –17 لتبرير سلطتهم واستبدادهم بشعوبهم.

وقد تطورت هذه النظرية ضمن نظريات جزئية، سادت كل نظرية منها حقبة زمنية معينة من التاريخ الغربي الأوروبي وهو ما نختصره في المراحل الثلاث الرئيسية التالية:

- **نظرية الحق الإلهي المباشر (نظرية تأليه الحاكم):** وهي النظرية التي قامت على افتراض أن الله هو الذي خلق كل شيء بما فيه الدولة، وهو الذي يختار حكام هذه الدولة مباشرة لحكم الشعب، وهو ما يترتب عليه عدم ممارسة أي سلطان على هؤلاء الملوك، فهو غير خاضع لرعيته، بل على العكس، فعليها هي الخضوع التام له ولا سلطان عليه إلا من ضميره أو من الله الذي اختاره.[1]

فافتراض خضوع الأفراد له نابع أساسا من إضفاء خاصية القداسة على شخصه، كون هذا الشخص هو ممثل للإرادة الإلهية، إذ أنه لم ينظر إلى الحكام على أنهم مختارون من الله فقط،بل تم اعتبارهم هم الإله في ذاته، وهي النظريات التي استمرت طويلا إلى غاية قيام بعض حالات التمرد في صفوف الشعوب المنتفضة ضد استبداد الملوك وتسلطهم، وهو ما أدى إلى تراجع هذه النظرية، لصالح نظريات أخرى قائمة على ذات المنطق ولكن بتعديلات جديدة ومن بينها:

- **نظرية الحق الإلهي غير المباشر النابع من التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر:** وهي النظريات التي ظهرت كرد فعل عن حالات التمرد التي مهدت لبروز بوادر الصراع بين الملوك وشعوبها، نتاج ممارساتهم التسلطية المستمدة من نظرية الشعوب التي أصبحت رافضة لمنطق الحكم هذا، وهو ما أدى إلى إضفاء تعديلات على هذه النظرية، على اعتبار أن الله لا يتدخل مباشرة (بإرادته المباشرة) لاختيار الحكام وتحديد شكل السلطة، وإنما هناك قوة عليا-قوة الله-هي التي أوجدت القوة السياسية، وهي التي عينت الشخص الذي يكون له حق الحكم السياسي في الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله الذي اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين عليهم الطاعة، وهم يرون أن الإله قد خلق الإنسان، وخلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب الفوضى لعباده، وللسلطة الإلهية سيفان سيف السلطة الدينية وسيف سلطة الزمنية،

1- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق، ص59.

فإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا في الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السلطة الزمنية للإمبراطور.[1]

- نظرية الحق الإلهي غير المباشر النابع من التفويض الإلهي الناشئ عن العناية الإلهية: وتقوم هذه النظرية على افتراض أن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة، وإنما العناية الإلهية هي من يوجه الأحداث والأمور بشكل معين، ليساعد الأفراد على اختيار نظام الحكم والحاكم الذي يرتضونه بأنفسهم، فالله هو الذي يوجه ويرتب الأحداث بشكل معين بحيث تتاح الفرصة لفرد أو أسرة للقيام بأعباء الحكم في فترة زمنية معينة.

وهكذا تؤكد هذه النظرية الطرح القائم على أن السلطة تأتي من الله إلى الحاكم بواسطة الشعب، ولما كانت الكنيسة ممثلة في الشعب باعتبارها وسيطا بينه وبين السلطة المقدسة التي تأتي من لدن الله، فالحاكم يمارس سلطته باعتبار ذلك من حقه الشخصي استنادا إلى اختيار الكنيسة له.[2]

وقد ظلت هذه النظرية سائدة طوال قرنين من الزمن، ظلت الكنيسة خلالها السلطة العليا في المجتمعات الأوروبية المسيحية وذلك هو الوضع الذي استمر إلى غاية قيام الثورة الفرنسية.

نقد: لا شك في أن هذه النظرية قد ساهمت كثيرا في تفسير ظاهرة الدولة وأساس قيام السلطة فيها، في فترات مهمة من التاريخ، العصور الوسطى، إلا أنها عجزت في تفسير ذات الظاهرة في فترات لاحقة من تاريخية الدولة، خاصة في ظل انتشار مفاهيم العقلانية وقيم العلمية والحرية والديمقراطية، فالتصور السائد اليوم في المجتمعات الغربية أصبح قائما بالأساس على هذه المفاهيم والقيم، إذ أصبح لا دخل للدين في المسائل السياسية، وتم النظر إلى الدولة على أنها منظمة بشرية بحتة، وأن البشر هم الذين يضعون نظم الحكم المختلفة التي يرونها ملائمة لبيئتهم، وهو ما يضمن استمرارية الدولة ضمن منطقها الشرعي الديمقراطي لا مجال فيه للمبررات والمصادر الدينية التي من شأنها فسح المجال لنظم الحكم الاستبدادية.

وهو ما أدى إلى تراجع هذه النظريات وظهور نظريات العقد الاجتماعي، ومن ثم بداية ظهور ونمو الأفكار الديمقراطية التي قضت نهائيا عن هذه النظريات وطموحاتها القائمة على الحكم المطلق وتقديس الدولة.

02- النظريات العقدية وبداية التوجه الديمقراطي في التنظير للدولة الغربية: وهي النظريات التي واكبت عصر النهضة الأوروبية، فهي بعكس النظريات الكلاسيكية السابقة التي قامت على افتراض تبرير الوضع القائم، جاءت هذه النظريات متضمنة لتوجهات ثورية، فقد صيغت من أجل الإصلاح والتغيير.

حيث تقوم هذه النظريات على فرضية حالة الطبيعة، ومفادها أن "البشر كانوا في بداية أمرهم أحرارا لهم كافة الحقوق، ولكل منهم الحق في كل شيء، ولكن بما أن سعي كل واحد منهم إلى التمتع بجميع الحقوق لا بد أن يؤدي ذلك إلى التنازع والاقتتال ومن هنا فقد اهتدوا بعقولهم إلى طريقة لتنظيم هذه الحقوق بصورة

1- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص56.

2- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق، ص 60.

تضمن الأمن والعدل، أي إبرام عقد اجتماعي يتنازلون بموجبه عن حقوقهم بهدف تنظيمها وحفظها واستردادها بصورة تمنع التنازع والصراع."[1]

وتقوم هذه النظريات على افتراض رئيسي مفاده أن "الدولة نشأت بفعل اتفاق اختياري، عقد بين الأفراد للخروج من حالة الفطرة والبدائة التي كانوا يعانونها، فهي تفترض أن هناك عهد في التاريخ البشري لم تكن فيه دولة ولا قانون يحكم، وأن الأفراد قد انتقلوا من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة المنظمة بواسطة مفهوم العقد.

وتشترك جميع هذه النظريات في الأساس الذي يرجع إليه أصل الدولة، هذا الأساس المتمثل في فكرة العقد، حيث استخدمت هذه الفكرة من قبل رجال الفكر والدين، سواء الكاثوليك أو البروتستانت كوسيلة لتدعم آرائهم واتجاهاتهم السياسية في محاربة السلطة المطلقة للملوك في أوروبا القرون الوسطى، هذا وإن كانت هذه النظرية لم تبرز بهذه الصورة الواضحة و لم تحتل هذه المكانة في الفكر السياسي إلا في خلال القرنين 17 و 18 على يد عدد من مفكري أوروبا وعلى رأسهم الإنجليزي **هوبز** و **لوك** و الفرنسي **روسو**.[2]

وقد اتفقت النظريات العقدية الثلاث على تفسير أصل نشأة الدولة، التي أرجعوها إلى فكرة العقد، الذي انتقل من خلاله الأفراد من الحياة البدائية التي كانوا يعيشونها إلى حياة الجماعة السياسية، بموجب العقد إلا أنهم اختلفوا في النقاط التالية:

- وصف حالة الإنسان الفطرية قبل العقد.
- في تحديد مضمون العقد أطرافه ونتائجه.

أ- النظرية العقدية عند هوبز: (1588-1679).

من بين أهم العوامل التي ساعدت على بروز فكرة العقد الاجتماعي لدى هوبز هو الفترة التاريخية التي عايشها، والتي أهم ما ميزها هو حالة الاضطرابات السياسية التي كانت سائدة في كل من إنجلترا وفرنسا، مما انعكس على فكره الذي كرسه لتأييد"الحكم المطلق" الذي سعى من خلاله إلى الوصول إلى"الاستقرار السياسي" بأية وسيلة ممكنة، فقد كانت ذا صلة وطيدة بالأسرة الملكية البريطانية في القرن 17م، لذلك سخر **هوبز** كل كتاباته السياسية لتدعيم الملكية المطلقة في إنجلترا، وإضفاء الشرعية على الحكم المطلق، وذلك بهدف تحقيق الاستقرار الداخلي للدولة والحد من الأزمات التي كانت تعصف بإنجلترا في ذلك الوقت.[3]

فقد تبنى **هوبز** أفكاره في العقد الاجتماعي على أساس "المصلحة الإلزامية" باعتبارها محرك السلوك الإنساني.

1- محمد عابد الجابري،**في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص 96.

2- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص73.

3- علي يوسف الشكري، مرجع سابق، ص18

وفي تفسيره لمفهوم العقد يرى **هوبز** أن وجود الدولة يرجع إلى العقد، فالعقد هو الذي نقل الفرد من حالة الطبيعة التي تميزت خلالها حياته بالصراع والاقتتال بين الأفراد، إلى حياة المجتمع المنظم من خلال انقسامه إلى طبقة حاكمة وأخرى محكومة، فبفضل العقد انتقل الإنسان من حالة الفوضى إلى حالة الأمن والاستقرار.

وعن الحالة الطبيعية للأفراد التي رأى فيها **هوبز** بأنها حالة فوضى، سببها هو طبع الإنسان الأناني المحب لذاته والذي لا يرعى إلا مصالحه الخاصة، أين يعمل القوي للسيطرة على الضعيف، فأسباب الفوضى والصراع و الأنانية والشر هو الدافع الذي حرك الأفراد نحو الانتقال إلى الحياة المنظمة والمستقرة، وقد كان سبيله في ذلك العقد.[1]

فالأفراد هم الذين اتفقوا على الانتقال من حالة الفوضى والطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم بواسطة إبرامهم للعقد، إلا أن الحاكم لم يكن طرفا في هذا العقد، وإنما تم بين الأفراد وحدهم، فبموجب هذا العقد التزم كل هؤلاء الأفراد بالتنازل عن جميع حقوقهم وحرياتهم الطبيعية التي كانوا يتمتعون بها في حالة الفطرة، بشكل مطلق وكلي للسلطة المدنية (الحاكم) مهما كانت مساوئها واستبدادها، ذلك أنها مهما بلغت من طغيان، تبقى خيار أفضل من حياة الفوضى التي كان يعيشها الأفراد قبل هذا التنازل.

ومادام الحاكم ليس طرفا في هذا العقد، ذلك أن هؤلاء الأفراد قد تنازلوا عن حقوقهم في سبيل أن يضمن لهم هذا الحاكم حياة الأمن والاستقرار، فإنه من الطبيعي أن لا يقع عليه أي التزام ولا تثار مسؤوليته تجاه الأفراد الذين تنازلوا له عن حقوقهم، فسلطته مطلقة عليهم ولا حدود لها، حتى وان استبد بالسلطة الممنوحة له أو أساء استخدامها، فالأفراد لا يحق لهم مخالفته أو مطالبته بأي شيء، ذلك أن تعسف السلطة الحاكمة يبقى دائما أفضل من حالة الفطرة الفوضوية والصراع.

ب- النظرية العقدية لدى جون لوك (1632– 1704م):

يتفق **لوك** مع **هوبز** في أن أصل وجود الدولة يرجع إلى العقد، الذي نقل الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم، الذي تسود من خلاله سلطة حاكمة وأفراد محكومين.

ولكنه يختلف معه في وصفه وتصوره الطبيعة، فهو يرى أنها لم تكن حالة تسودها الفوضى والصراع والبؤس و الشرور، بل كان الفرد خلالها يتمتع بحياة يسودها الخير والسعادة والعدل والمساواة والحرية التي كان يكفلها القانون الطبيعي.

ورغم ذلك فإن الطبيعة الإنسانية التي تتطلع دائما لما هو أفضل هي ما دفعت بهؤلاء الأفراد إلى تشكيل المجتمع الذي يقوم على سلطة عليا توكل لها مسؤولية تنظيم هذا المجتمع، وذلك في سبيل الحفاظ على هذه الحقوق التي اكتسبوها في ظل سيادة القانون الطبيعي ومن ثم كان لزاما قيام هذه السلطة، تحت مبرر تقدير الجزاء و العقاب والردع لأي قوة من شأنها الاعتداء على حقوق هؤلاء الأفراد وحرياتهم.

1- محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص29.

فالدولة حسبه هذا هو غرضها، الحفاظ أولا وأخيرا على هذه الحقوق والحريات المكتسبة، ومن ثم كان من الواجب عليها أن تستند إلى قانون أوسع وأشمل وأدق من القانون الطبيعي، في سبيل رعاية وحماية حقوق الأفراد في الدولة.

ومن هنا فإن الحقوق التي كان يتمتع بها الأفراد في حالة الفطرة عند دخولهم المجتمع المنظم لن يتنازلوا عنها كافة وإنما عن جزء من حقوقهم فقط، بالقدر اللازم الذي يسمح بإقامة السلطة العامة الجديدة في المجتمع و يحتفظوا لأنفسهم بالجزء الباقي من الحقوق الذي لا يمكن لأي سلطة من السلطات المساس به كحق الملكية الخاصة مثلا.[1]

وهنا مركز الخلاف بين **هوبز ولوك** أين يرى الأول بتنازل الأفراد عن كافة حقوقهم، في حين يرى الثاني بتنازلهم عن جزء منها فقط، وهكذا يتحدد طرفي العقد حسب **لوك** بين الأفراد من جهة والحاكم من جهة أخرى، وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد ليس عن كل حقوقهم وإنما عن القدر اللازم والضروري من حقوقهم الطبيعية لإقامة السلطة، مع احتفاظهم بباقي الحقوق التي يلتزم الحاكم بحمايتها، فواجب الحكام في الدول يتلخص في توجيه جهودهم لتحقيق الخير والصالح العام لجميع أفراد المجتمع.

فالعقد هو الضامن لمنح كلا الطرفين حقوق، كما يحدد لهما التزامات وإذا ما أخل أي طرف بالتزاماته تجاه الطرف الآخر، كان للطرف الآخر حق تقويمه، فللشعب حق عزل الحاكم ما يجعل منه حاكما مقيد السلطة، كما للحاكم حق محاسبة الشعب.

وهكذا فإن مضامين النظرية العقدية لـــ **جون لوك** التي لا سبيل فيها للحاكم لإكراه أو إجبار المحكومين، بل على العكس من ذلك تماما فأساس الحكم هو رضا الأفراد النابع من إرادتهم الحرة في اختيار من يحكمهم، وبخلاف نظرية **هوبز** المؤسسة للحكم المطلق التسلطي والاستبدادي، قد جاءت متوافقة مع مسلمات ومبادئ وأصول النظرية الديمقراطية.

جـــ – النظرية العقدية لدى جون جاك روسو 1712- 1778م: تقوم نظرية العقد الاجتماعي عند **روسو** على افتراض رئيسي مفاده، سيادة فكرة الشعب، فالدولة حسبه تقوم عند اتفاق مجموعة من الأفراد على العيش المشترك من خلال إبرام عقد اجتماعي، وينطلق في ذلك من اعتبار الاجتماع ظاهرة إرادية تنبع من اتفاق الأفراد، فإذا كانت الأسرة أصغر خلية في المجتمع لا تبقى قائمة إلا إذا أراد أفرادها الإبقاء عليها نتيجة إرادتهم الحرة، كذلك الجماعة العامة أو المجتمع لا يقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم ورغبتهم في العيش المشترك، و على ذلك لا يمكن تصور وجود منظم (للدولة) إلا على أساس إرادة الأفراد واتفاقهم على الاجتماع معا، و يكون العقد الذي يتفق الأفراد على أساسه على العيش معا هو أساس وجود الدولة.[2]

وفي توصيفه لحالة الطبيعة أو الفطرة يرى روسو بأن الإنسان قد عايش فترتين ضمن هذه المرحلة:

1- محمد نضر مهنا، نفس المرجع السابق، ص 31.

2- علي يوسف الشكري، مرجع سابق، ص 21.

الفترة الأولى: هي حياة الفطرة الأولى التي خلق فيها الفرد وظل لآلاف السنين، وكان الفرد فيها قويا، لكن لم يجد فيها إلا القليل من مصالحه، ولكن مع ذلك كان سعيدا.

الفترة الثانية: وهي الفترة التي سادت نتيجة لظروف خارجية ولتطور ملكات الإنسان، فهو لم يعد يرضى حياة الفطرة والتشرد، إنما تطلع إلى حياة الأسرة، إذ لم يعد يعيش متحررا من القيم الأخلاقية، فهو وجد ما هو ضروري لحياته، وفي هذه المرحلة أصبح الأفراد أكثر سعادة من المرحلة الأولى، لكنهم خرجوا منها بفعل اكتشاف الزراعة و التعدين، حيث تطلب كلاهما الملكية الفردية الخاصة للأرض، وهذا ما خلق تنافسا شديدا بين الأفراد وكان من شأن ذلك إثارة المنازعات بينهم، من هنا كان لزاما على الفرد أن يغادر حياة الطبيعة والفطرة إلى حياة الجماعة السياسية.

فقد تم الانتقال من مجتمع الفطرة إلى المجتمع السياسي المنظم على افتراض أن المجتمع الجديد هو الضامن لتوفير مزايا وفوائد ومصالح أكبر للأفراد مقارنة بتلك التي كانوا يتمتعون بها في حياة الفطرة، إذ يقرر **روسو** هنا شأنه شأن **لوك** بأن الفرد قد كان يتمتع في حياة الفطرة التي تتميز بالسلام والهدوء وعدم الاعتداء بعديد الحقوق على غرار الحرية والمساواة، في حين يختلف معه في أطراف هذا العقد وفي مبررات إبرامه، إذ يرى في أن طرفي العقد هما أولا: الشخص الجماعي الكلي لمجموع الأفراد من جهة، وكل فرد من الأفراد من جهة أخرى، أي أن الأفراد هم الذين يبرمون العقد مع أنفسهم أولا، بصفتهم أفرادا منفصلين عن بعضهم وباعتبارهم أفرادا متحدين في الجماعة السياسية التي يرغبون في إقامتها.

فبموجب هذا العقد يتنازل كل فرد عن حقوقه الطبيعية لمجموع الأفراد الذين تمثلهم في النهاية الإرادة العامة، على أن هذا التنازل لا يفقد الأفراد حقوقهم وحرياتهم لأن هذه الحقوق والحريات التي جرى التنازل عنها قد استبدلت بحقوق وحريات مدنية جديدة تتماشى وطبيعة التطور في المجتمع، الذي كان نتاج هذا التنظيم الجديد الذي حل محل حياة الفطرة، أين يتمتع كل فرد بحقوق وحريات متساوية مع الآخرين، ومن ثم يصان مفهوم العدل وهكذا تنشأ السلطة العامة وتنشأ من بعدها الدولة.

وعن مبرراته: فالأفراد لم يتنازلوا عن حقوقهم إلى الحاكم إلا تحت مبرر واحد وهو خشيتهم من استبداده، وذلك خلال التطور المستمر للمجتمع الذي من شأنه إفراز مزايا ومصالح أكبر، وما قد ينتج عنه من مظاهر ومغريات قد تدفع به إلى الاستبداد وتقييد الحريات، للاستئثار والانفراد بما أفرزه هذا التطور المجتمعي وهكذا فإن العقد المنشئ للسلطة هو الضامن لصيانة ما تقرر للأفراد من حقوق وحريات.

فقد حرص روسو في نظريته هذه على وضع السلطة في يد الشعب لا الحاكم، إذ أن اتفاق الأفراد على تكوين الدولة يعني أن السيادة كامنة في إرادتهم الجماعية، أما الحاكم فهو شخص كسائر الأشخاص الآخرين، و كل ما يميزه أنه فرد أسندت إليه حقوق السيادة المعبرة عن الرغبة الجماعية للأفراد، وفي كافة

الأحوال ليس للحاكم الخروج عن المصلحة العامة أو فرض أي عمل من شأنه الإخلال بهذه المصلحة، حيث أن القوانين الطبيعية و الوضعية لم توجد إلا لتحقيق المصلحة العامة.[1]

وهكذا كان لهذه النظرية كبير الفضل في تفسير شرعية السلطة وإقرار الكثير من مبادئ النظرية الديمقراطية، على غرار الحكم المقيد وسلطة رقابة المحكومين والإرادة العامة.

إن إجراء نوع من المقارنة على النظريات العقدية الثلاثة يوصلنا إلى الاستنتاجات التالية:[2]

أولا: فيما يتعلق بحالة الفطرة: يصور لنا **هوبز** حالة الفطرة على أنها كانت حياة صراع واقتتال بين الأفراد، و يصفها **لوك** بأنها حياة تسودها الحرية والمساواة بين الأفراد، في حين يراها روسو بأنها الحياة التي تمتع خلالها الإنسان بالحرية والاستقلال إلا أن التعارض بين المصالح الفردية قد كان قائما.

ثانيا: فيما يتعلق بأطراف العقد: فإننا نجد **هوبز** قد رأى بأن إبرام العقد لا بد أن يتم بين الأفراد فيما بينهم دون مشاركة الحاكم، على أساس التزام كل فرد في مواجهة الآخر في سبيل كسب قيمة الاستقرار، أما **لوك** فإن عملية التعاقد حسبه تحدث بين الأفراد من جهة والحاكم من جهة أخرى، في حين أن روسو يرى بأن العقد يتم بين الأفراد فقط، ولكن ذلك يتم من خلال اكتسابهم لصفتين باعتبارهم أفرادا طبيعيين من جهة، ثم باعتبارهم أعضاء في الجماعة السياسية من جهة أخرى.

ثالثا: فيما يتعلق بمضمون العقد وآثاره: يرى **هوبز** أن الأفراد يتنازلون عن جميع حقوقهم للحاكم الذي يختارونه فيما بينهم،في مقابل أن توكل إليه مسؤولية القيام بحمايتهم والدفاع عنهم وهكذا جاءت السلطة مطلقة حسب **هوبز**، أما **لوك** فقد رأى بأن العقد يؤدي إلى تنازل الأفراد عن جزء فقط من حقوقهم وحرياتهم بالقدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، و هكذا جاءت السلطة مقيدة حسب لوك، في حين رأى روسو أن العقد يؤدي بالأفراد إلى التنازل عن جميع حقوقهم دون تحفظ، إلا أن هذا التنازل لم يحدث بفائدة الحاكم وإنما لفائدة المجموع والجماعة السياسية، وهو التنازل الذي يقتضي اكتساب هؤلاء الأفراد لحقوق جديدة (مدنية وسياسية) كبديل عن الحقوق الطبيعية التي تنازلوا عنها.

وهكذا نصل إلى أن هذه النظريات قد ساهمت كثيرا في إثراء الجانب التنظيري لمفهوم الدولة في نطاقها الغربي، ومن ثم إيجاد منطق جديد في تفسيرها لهذه الظاهرة، مختلف تماما عن المنطق الذي قامت عليه النظريات الكلاسيكية المحافظة التبريرية للأوضاع التي كانت الدولة قائمة فيها، فقد جاءت هذه النظريات ثورية وداعية إلى تغيير الأوضاع القائمة، لصالح أوضاع أخرى أكثر حرية وعقلانية، ومن ثم كانت بمثابة النظريات التي بثت البذور الأولى للمفاهيم الديمقراطية في المجتمعات الغربية.

نقد: رغم هذه الإسهامات الكبيرة فإن هذه النظريات بدورها لم تسلم بدورها من الانتقادات التي تلخصت أساسا في:

1- محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص 32.

2- عبدالغني بسيوني، مرجع سابق، ص 79.

– إن أهم انتقاد وجه إلى النظريات العقدية أنها بقيت مجرد نظريات افتراضية لم تجد طريقها إلى الواقع، أكثر من ذلك تم اعتبار هذه النظريات بأنها نظريات خيالية، ذلك أن حالة الطبيعة والفطرة التي يتمتع فيها الفرد بحقوق و حريات كاملة، وكذا العقد الذي تفترضه كأساس محوري ضمن هذه النظريات لا مكان له من الواقع، فاستقراء التاريخ التطوري للدولة لم يثبت أن أي دولة قد نشأت بموجب عقد، وهكذا فقد جاءت هذه النظريات متناقضة في طروحاتها مع الحقائق التاريخية، وهكذا بقيت السمة الافتراضية أهم السمات التي وصفت بها هذه النظريات.

- كما تم وصفها أيضا بأنها نظريات تغيب عنها صفة العقلانية والمنطقية، ذلك أن ملخص مضمون العقد يقوم على أن الجماعة تنتقل من حالة الفطرة إلى حالة الجماعة المنظمة ومن ثم إلى الدولة، وكل ذلك ضمانه إبرام العقد، ومن ثم يصبح العقد ذاته هو أصل وجود الدولة، وهذا طرح غير منطقي ذلك أن أي عقد لا بد له من "السلطة" لكي يكتسب صفة الإلزامية لأفراده ومن ثم فمن غير الممكن ومن غير المنطقي أن يكون العقد الذي هو في ذاته بحاجة دائمة إلى حماية السلطة أن يكون هو المسؤول عن أصل نشأة الدولة.

- إن أهم الافتراضات التي قامت عليها هذه النظريات فيما يتعلق بحياة الإنسان في حالة الطبيعية والفطرة والتي رأت فيها أنه كان يعيش حياة عزلة وأنه كان يتمتع بحريات وحقوق كاملة، هو افتراض عليه الكثير من التحفظ، ذلك أن الإنسان في أصله اجتماعي بطبعه، فهو لا يستطيع أن يعيش ويستمر إلا مع غيره، كما أن الحريات و الحقوق الكاملة التي تفترضها له لا أساس لها أيضا، كون الإنسان في مراحل حياته الأولى طالما كان مقيدا بالمفاهيم و القواعد والتقاليد القرابية والدينية والثقافية....إلخ.

03- النظريات الاشتراكية الماركسية وبداية التوجه النقدي في التنظير الغربي للدولة:

تحظى النظرية الماركسية الاشتراكية بأهمية كبيرة ضمن الأدبيات التنظيرية لموضوع الدولة، ذلك أنها مثلت البدايات الأولى للتوجهات النقدية في تفسير ظاهرة الدولة على النمط الغربي الليبرالي.

ولن نكون مبالغين لو قلنا أنه لولا **ماركس** والماركسية عموما لبقي "موضوع الدولة" يراوح مكانه في اتجاه أحادي يختزل الدولة في دور "مؤسسة حيادية تعمل للصالح العام" ولما عرف هذا الموضوع أهمية مثل التي يمثلها الآن في شتى الاختصاصات المعرفية، فلقد أدى النقد الماركسي للنظام الرأسمالي/الليبرالي ولفلسفة الحق عند **هيغل** (التصور الهيغلي للدولة) إلى ميلاد وجهة نظر جديدة تربط الدولة والسلطة السياسية لأول مرة بالبناء الاجتماعي والاقتصادي، معالجة إياها في إطار سياقها التاريخي الذي نشأت فيه.[1]

فقد انطلق **ماركس** في نقده للمفهوم الهيغلي للدولة الذي يلخصها في مفاهيم وقيم الحرية العقلانية و المصلحة العامة، من اعتبار الدولة التي نظر إليها هذا الأخير هي دولة مترجمة لفكر البرجوازية والبيروقراطية نفسها، و التي تسعى إلى الترويج لهذا المفهوم بين بقية فئات المجتمع، وذلك خدمه لمصالحها باعتبارها الطبقة المهيمنة على المجتمع، ومن ثم تصبح الدولة حسب ماركس بعيدة كل البعد عن مفهوم الحرية، والعقلانية بل

1- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 109.

هي تجسيد لحالة من الاغتراب السياسي، فرغم ما يتبدى حسبه من استقلال لجهاز الدولة في عملها السياسي، إلا أنه في الجوهر هو عبارة عن جهاز مستغل كلية في خدمة طبقة معينة من المجتمع دون الطبقات الأخرى، فقد بحث ماركس في مدى حيادية هذا الجهاز عن الطبقة التي تسيطر عنه، وفي مدى تمثيله لكافة فئات المجتمع.

وهكذا كانت الكتابات الأولى للماركسية (ممثلة في الجيل الأول مع أعمال كارل ماركس وإنجليز) عن الدولة هي الأولى من نوعها التي استطاعت أن تتجاوز المثالية التي طالما أحاطت بمفهوم الدولة على طيلة عقود من الزمن في مسألة التنظير، حيث تناولت هذه الكتابات ولأول مرة المسائل المتعلقة بالجانب الطبقي والتكوينات الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدولة، لتطور الأفكار فيما بعد من خلال إثارة مفهوم المجتمع المدني مع الجيل الثاني لهذه الكتابات مع أعمال (**لينين وغرامشي** وغيرهم).

وهكذا فإن الدولة حسب الطروحات الماركسية الكلاسيكية لا تعدوا أن تكون مجرد أداة في يد الطبقة البرجوازية، فوجودها وبقاؤها مرهون بوجود الطبقات المتصارعة وبحضور الملكية كقيمة في المجتمع، فمنها تستمد الدولة شرعيتها، هذا الدور المتمثل في خدمة الطبقة البرجوازية المالكة على حساب استغلال الطبقة العاملة، في حين نجد أن الماركسيون الجدد رغم احتفاظهم بالمفهوم الماركسي للدولة، إلا أنهم اعتمدوا طريقة أعمق وأشمل في التحليل، وذلك نتيجة التطورات والأحداث التي عرفتها الدولة في المجتمعات الرأسمالية.

أ- **التفسير النظري للدولة حسب ماركس:** يتلخص مضمون النظرية الماركسية الكلاسيكية بشأن أصل نشأة الدولة وتطورها في نقطتين أساسيتين:

التصور المادي للتاريخ: تعتمد النظرية الماركسية في تفسيرها للتاريخ البشري على مفهوم المادية التاريخية ***materialism historique*** بصفة أساسية، إذ أن تاريخ البشرية عبارة عن صراع بين الطبقات، صراع بين الطبقة الأقلية المسيطرة أو المستغلة والطبقات المقهورة والمستغلة.[1]

فالدولة حسب **ماركس** لم تظهر إلى الوجود منذ بداية التطور الإنساني، وذلك لعدم وجود الصراع بين الطبقات، ولأن المجتمع الإنساني لم يكن قد انقسم بعد إلى طبقات، ولكن مع ظهور مفهوم الملكية الخاصة، وما اندرج عنه من عدم المساواة الاقتصادية، ثم انقسام المجتمعات إلى طبقات متصارعة فيما بينها، وسيطرة طبقة معينة على بقية الطبقات الأخرى، هنا ظهرت الدولة إلى الوجود كأداة لضمان دوام هيمنة هذه الطبقة وحفاظا على مصالحها وتكريسا لاستغلالها لبقية الطبقات الاجتماعية. ***" l'etat est un instrument de domunation de classe "***

وقد توصل **ماركس** إلى تفسيره هذا للدولة من خلاله تجاوزه للمضامين التحليلية للمجال الفلسفي، وحتى السياسي في مقابل تركيزه عن المجال السوسيولوجي والاقتصادي الذي رأى فيه المجال القادر على كشف حقيقة البنى المجتمعية المكونة لجهاز الدولة.

1- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق،ص 66.

فالحياة الاقتصادية هي القاعدة الفعلية والتناقضية للحياة الاجتماعية التي ترتفع على أساسها بنية سياسية قانونية خاصة هي الدولة، مكلفة بالإبقاء على صراعات وتناقضات الحياة الاجتماعية وليس بتقليصها.[1]

فالدولة حسب **ماركس** ليست سوى مظهر لتناقضات المجتمع حيث يحتل موضوع صراع الطبقات الاجتماعية، مكانا مركزيا في فهم حقيقة الدولة وطبيعتها، وهكذا نجد أن **ماركس** ومن بعده **إنجلز** في تحليلهما المادي التاريخي، قد نظرا إلى ظهور الطبقات الاجتماعية وظهور الملكية الخاصة على أنه أساس كل المشاكل والصراعات والتناقضات التي يتخبط فيها العامل و الطبقة البروليتارية بشكل عام في المجتمع الرأسمالي، وهكذا فان التحليل المادي التاريخي يقطع الصلة نهائيا مع وجهة النظر التي تعتبر الدولة كحقيقة منتقلة من علاقات الإنتاج المكونة للحياة الاجتماعية.

- **مراحل تطور الدولة عند ماركس:** تؤكد كتابات ماركس حول مراحل تطور الدولة، والتي تعتبر جميعها ظاهرة الدولة استثناء للقاعدة، خاصة **البيان الشيوعي *the communist manifesto*** الذي يعرف الدولة على أنها جزء من الهياكل الفوقية والتي تكاد تكون انعكاسا مباشرا لعلاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي.[2]

إذ رأى ماركس في أنه من الضروري أن تختفي ظاهرة الدولة عند الوصول إلى مرحلة المجتمع الشيوعي لأنه كان يرى فيها المؤسسة التي تعمل على خدمة الطبقة المهيمنة، ولا يحدث ذلك إلا بعد مرحلة انتقالية هي مرحلة المجتمع الاشتراكي، وهي المرحلة التي تكون فيها سلطة الدولة في أيدي دكتاتورية البروليتاريا، إلا أنه وبالوصول إلى المجتمع الشيوعي، فإن ذلك يعني الوصول إلى المجتمع اللاطبقي ***classless society*** ومن ثم زوال واختفاء الدولة ***the withering away of thes tate***سيكون نتيجة منطقية وحتمية لذلك.

وهكذا يمكن تلخيص مراحل تطور هذه الدولة ضمن مرحلتين رئيسيتين:[3]

- **المرحلة الأولى:دكتاتورية البروليتاريا:** وهي المرحلة التي ينتقل فيها المجتمع من النظام الرأسمالي حيث سيطرة الطبقة البرجوازية وديمقراطيتها الزائفة، إلى المجتمع الاشتراكي أين تسيطر الطبقة العمالية وتحقق نوع جديد من الديمقراطية هي ديمقراطية البروليتاريا، أين تمتلك الدولة وسائل الإنتاج وتقتلع جذور الرأسمالية وتصبح الدولة أداة في يد الطبقة العاملة، إلا أنها لا تحقق المساواة، ويرى **ماركس** أن ديكتاتورية البروليتاريا ضرورة تاريخية في مرحلة الانتقال من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الشيوعي المنشود.

- **المرحلة الثانية:** وتمثل هذه المرحلة الهدف المنشود لنظرية **ماركس**، حيث يتحقق "مجتمع الوفرة الشاملة" وبذلك تتحقق الشيوعية وتنتهي وجوه عدم المساواة وتسود الحرية نتيجة للقضاء على الطبقية، وتتحقق الوفرة الإنتاجية، ويحل محل حكومة الأشخاص إدارة اقتصادية للأشياء، وبالتالي تزول الدولة لعدم الحاجة إليها، ولزوال مبررات وجودها.

1- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 110.

2- سعد الدين إبراهيم وآخرون،مرجع سابق، ص 67.

3- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص 68.

نقد: رغم الإسهام النظري في الكبير الذي تمثل في فتح المنطق النقدي لطروحات النظريات السابقة في تفسير الدولة إلا أنه قد تم انتقاده في جزئية التفسير المادي للتاريخ (المادية التاريخية) التي تجعل من التاريخ البشري مرهون بالأسباب الاقتصادية وما ينتج من صراع بين الطبقات، تصور غير صحيح، لأن حركة تاريخ الإنسان لم تحكمها الدوافع الاقتصادية فقط، بل إن الدوافع الدينية والفكرية والقومية هي المحرك الرئيسي للتطور التاريخي،كما أن التجارب التاريخية فندت طروحاتها النظرية، إذ أثبتت تجارب الدول التي أخذت بالمذهب الماركسي تزايد قوة وسيطرة الدولة في هذه البلدان ومن ثم فسح المجال أمام سيادة منطق التسلط والاستبداد.

ب –الماركسية الحديثة/المعاصرة: هي مجموع المؤلفات والطروحات التي تبناها جيل الماركسيون الجدد لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية،والتي جاءت مؤكدة في شق منها للافتراضات التي تبناها **ماركس** وفي شقها الآخر جاءت متضمنة لجملة من التعديلات والإضافات على هذه الافتراضات خاصة فيما يتعلق منها بعلاقة الدولة والمجتمع، ومن أهم رواد هذا الاتجاه نجد:**غرامشي وملباند.**

تعتبر كتابات **أنطونيو غرامشي** حول الدولة من أهم الطروحات الماركسية التي واكبت تطور الدولة ضمن سياقها التاريخي، أين لم يعد الحديث عن الدولة كنتاج للصراع الطبقي السائد في المجتمع وإنما أصبح الحديث عن هذا الصراع ضمن شكل جديد أكثر حداثة هو المجتمع المدني، الذي تجاوز صراعاته الاجتماعية الطبقية وأصبح في صراع مع مفهوم الدولة، إذ يصنف **غرامشي** على أنه أحد أهم مجددي الفكر الماركسي إذ تخلت كتاباته ولأول مرة عن الفهم الماركسي التقليدي للدولة ضمن منطق المجتمع الرأسمالي، أي بوصفها أداة الطبقة البرجوازية التي تسيطر على باقي طبقات المجتمع.

فقد ساعد **غرامشي** على إزالة اللبس والتناقض الذي ظهر في كتابات **ماركس** حول مدى استقلالية الدولة عن المجتمع المدني، إذ يركز على فكرة علاقة الدولة بالمجتمع المدني، إذ يرى بأنه رغم أن الدولة تقوم وتتبلور هياكلها استنادا إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج السائدة، وما يستوجبه ذلك من ضرورات تنظيمية، إلا أن الدولة ليست مجرد انعكاس ميكانيكي لهذه القوى والعلاقات، فالدولة هي أكبر من ذلك، "فهي أداة للترشيد والعقلنة والتعبئة الاجتماعية والاقتصادية، وتقديم الخدمات التعليمية والصحية والمنافع العامة."[1]

ومن هنا يميز **غرامشي** بين نمطين من الدولة:[2]

– النمط الأول: الدولة محدودة الوظائف: ***compact state*:** وفيها يسود المجتمع المدني، أو أحد تكويناته القوية على الدولة، ويتجلى ذلك في الواقع التاريخي الأوروبي الحديث، أين يمكن الحديث عن طبقة معينة أو تحالف طبقي هو الذي خلق الدولة/القومية المحدودة الوظائف.

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص 68.

2- نفس المرجع، ص 68.

– **النمط الثاني:** الدولة المنتشرة الوظائف ***purposive state*****:** في هذا النمط فإن الدولة هي كل شيء، و يمكن أن تتدخل في كل مناحي الحياة، سلبا أو إيجابا فهي فوق المجتمع المدني وتسود عليه والحاكم أو النخبة الحاكمة فيها تدير المجتمع بشكل استبدادي، يأخذ عادة شكل التسلط والقهر دون آليات لمحاسبة الحاكم، وقد ساد هذا النمط في المجتمعات الشرقية القديمة.

بينما في النمط الأول فإن الطبقة المهيمنة في المجتمع ومن ثم على جهاز الدولة تحاول أن تدير الأمور بدرجة أكبر من التراخي، وتحاول أن تخلق إجماعا من خلال الإقناع، وبلورة نسق من القيم والرموز، والترويج له من خلال التعليم والثقافة ووسائل الإعلام أو يمكن تسميته بخلق وعي زائف ***folse consiousness*****.**

إذ تبين تحليلاته أن الدولة لا تتمثل في دور القوة فقط بل دورا إيديولوجيا أيضا أي أنها تسعى للهيمنة من خلال وظائفها، وهكذا يحمل مفهوم "الهيمنة" أهمية قصوى عند **غرامشي**، فمن خلاله استطاع أن يحلل النظام الرأسمالي، إذ تم اعتبار الدولة هي المنظم للهيمنة، وليس الجهاز القمعي كما كانت تراه الماركسية التقليدية ممثلا في قوى الجيش والإدارة والمحاكم وجهاز الحكومة.

وقد قام **غرامشي** بتوسيع مفهوم "الهيمنة والإيديولوجيا" باعتبارها مفاهيم محورية ضمن تحليله، ليشمل العادات و التقاليد ونمط الحياة في المجتمع،وهكذا رأى بأن الوظيفة الإيديولوجية هي وظيفة تناط بها مؤسسات المجتمع المدني من مؤسسات الإعلام والصحافة والتعليم والنقابات والجمعيات والأحزاب.

وهكذا فإن الدولة تتشكل عنده من مجتمعين أحدهما سياسي والآخر مدني، ومفاد التفرقة بين المجتمعين حسبه هي المفاهيم التالية: الدكتاتورية في مقابل الهيمنة، العنف في مقابل المدنية، التنظيم الدولي في مقابل الجمعيات، السياسة في مقابل الأخلاق، القهر في مقابل الحقوق، النظام في مقابل الانضباط، عنف وقهر حكومي ودولي في مقابل هيمنة أخلاقية وسياسية، على أن تنسب كل المفاهيم الأولى إلى المجتمع الأول، في حين تنسب الثانية إلى المجتمع الثاني.

إذ يعرف المجتمع السياسي على أنه جهاز قمعي، قهري موجه أساسا لجعل الجماهير متطابقة مع شكل الإنتاج وهو يشمل الشرطة، القانون، البيروقراطية، في حين أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي يشمل مجموعة المنظمات الخاصة التي تتلاءم مع الهيمنة التي تمارسها الجماعة المهيمنة داخل المجتمع، إنها تشمل المحتوى الأخلاقي للدولة وتشمل التنظيم المادي الموجه للحفاظ والدفاع وتطوير إيديولوجيا الطبقة المهيمنة.[1]

فالدولة حسب المفهوم **الغرامشي** تعد أداة اقتصادية في يد الطبقة المسيطرة، فالصراع عنده لم يعد اقتصاديا وإنما صراع سياسي من أجل الاستيلاء على جهاز الدولة.

- **رالف ميلباند:** يعتبر **ميلباند** من أهم رواد هذا الجيل من الماركسية، وذلك من خلال عديد المؤلفات التي قام بنشرها مطلع الستينيات وفي مقدمتها مؤلف "قوة الطبقة وقوة الدولة"، إضافة إلى مؤلفه "الدولة في المجتمع الرأسمالي" وقد سعى من خلال مؤلفاته إلى تأكيد الافتراض القائل بأن "الدولة في المجتمعات الغربية المعاصرة، لا

1- عبد العالي دبلة،مرجع سابق، ص 125.

تزال تسيطر عليها طبقة حاكمة تملك وسائل الإنتاج أو تتحكم فيها"، وهو تأكيد لمقولة **ماركس** التي أطلقها قبل مئة عام، ويحاجج في ذلك على أن الطبقة التي تحكم لها علاقات وثيقة بكل المؤسسات القوية في المجتمع،مثل القوات المسلحة، وسائل الإعلام، الأحزاب، الجامعات والتي هي بمثابة مراكز التحكم العصبي في المجتمع المعاصر.

ويؤكد **ميلباند** أن درجة التجانس والتماسك الشديدين بين أفراد هذه الطبقة من جهة وبين من يتقلدون مراكز السلطة الرسمية من جهة أخرى، فليس ضروريا أن تكون هذه الأخيرة في أيدي الطبقة المهيمنة بشكل مباشر، بل قد يكون من مصلحة الطبقة المهيمنة أن تقف على مسافة معينة من أجهزة السلطة المباشرة وأن تحترم القواعد الإجرائية المنظمة لعمل هذه الأخيرة.[1]

وقد تقبل هذه الطبقة التضحية والخضوع لإجراءات توجه ضد بعض مصالحها في الأجل القصير،أو في ظروف استثنائية (الحروب والأزمات) كل هذا يمكن أن يحدث، وقد يعطي انطباعا سطحيا بأن أجهزة الدولة مستقلة على الطبقة المهيمنة، ويؤكد **ميلباند** في النهاية أن هذه الطبقة هي التي تتحكم عن قرب أو عن بعد في المسيرة العامة للدولة، وفي القرارات الكبرى للسلطة السياسية.

- **نيكولاس بولانتزاس:** يعتبر **بولانتزاس** من أهم رواد الماركسية الجديدة، إذ حظيت طروحاته باهتمام كبير واعتبرت من النماذج البارزة ضمن هذا الجيل من الماركسية، مطلع سبعينيات القرن العشرين،وذلك لما تضمنته كتاباته في لتطوير كيفي للمفاهيم الماركسية حول مفهوم الدولة، إذ يعتبر **بولانتزاس** الكاتب الماركسي الوحيد الذي جعل من إشكالية الدولة والسلطة في المجتمعات الرأسمالية محورا أساسيا إن لم يكن الوحيد في كتابات وأطروحاته وهذا لسد النقص في الدراسات الماركسية حول الدولة.

وقد جاءت كتاباته حول الدولة قائمة أساسا على نقد طروحات **رالف ميلباند** وغيره من الماركسيين، إذ يرى **بولانتزاس** أن الانتماء الطبقي للقائمين على جهاز الدولة، ليس هو الأساس بالضرورة في تفسير سلوك الدولة وإنحيازاتها الطبقية، وإنما الأهم في نظره هو تحليل "العناصر الهيكلية" للدولة الرأسمالية و"المنطق الداخلي" الذي يحكمها، ومن ثم يفسر سلوكها في المديين المتوسط والبعيد، لحماية الإطار العام للإنتاج الرأسمالي، فالدولة الرأسمالية هي محصلة الصراع الطبقي.[2]

وهو في ذلك يعيد ويؤكد على نفس الأفكار الماركسية، إذ تتحكم وظيفة الدولة السياسية المتعلقة بالصراع الطبقي في وظيفة الدولة التقنية والتنظيمية، أو بشكل أدق ليس للدولة وظائف منفصلة بل لها وظيفة شاملة، و هذه الوظيفة الشاملة هي دورها السياسي في تمكين السيطرة الطبقية أي الحفاظ على المصالح السياسية للطبقة المسيطرة.

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون،مرجع سابق، ص 68.

2- نفس المرجع، ص 69.

ولكن **بولانتزاس** في تحليله للدولة يبحث في عمق النظام الرأسمالي وكيفية اشتغاله وتحليل العناصر الهيكلية للدول الرأسمالية والمنطق الداخلي الذي يحكمها، وهذا ما أدى به إلى اعتبار أن "الانتماء الطبقي"للقائمين على جهاز الدولة ليس هو الأساس في تفسير سلوك الدولة وخياراتها الطبقية، لذا فهو لا يستبعد أن تنشأ في داخل الطبقة الرأسمالية المهيمنة بعض الصراعات الداخلية وقد تضحي بعض شرائح هذه الطبقة بمصالح شرائح أخرى من الطبقة نفسها ولكن تظل الدولة في النهاية هي الإطار العام التوحيدي لكل هذه الشرائح المتنافسة.[1]

ويضمن المنطق الداخلي لهيكل "الدولة الرأسمالية" تقنين هذه التوترات واحتوائها داخل الطبقة المهيمنة من ناحية،والتنظيم السياسي للمجتمع ككل من ناحية أخرى، بحيث تستمر هيمنة هذه الطبقة حيال الطبقات الأخرى، وبخاصة الطبقة العاملة الحديثة.

فـــ**بولانتزاس** يرى بأن المكونات الهيكلية للدولة الرأسمالية تقوم بتقنين الصراعات والتوترات الداخلية واحتوائها في الطبقة العليا من ناحية، وتضمن استمرارية هيمنة هذه الطبقة على المجتمع من ناحية أخرى.

وهكذا يتلخص مفهوم الدولة حسب **بولانتزاس** في معادلتين رئيسيتين:

– كل صراع طبقي هو صراع سياسي.

– أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ.

فقد ظل الصراع الطبقي إذن يتشكل داخل الدولة، وهو الذي يحدد الطبقة و وظيفة الدولة الرأسمالية التي هي في الأخير محصلة لهذا الصراع، فالطبقة الحاكمة تستعمل كل الطرق لإخضاع الطبقات الأخرى لسيطرتها، فالسياسة لا تعني فقط نظم ومؤسسات السلطة الطبقية وقدرة الجماعات المسيطرة على تسيير وقمع الفئات الأخرى، إنما السياسة تشمل أيضا صراع الطبقات الكادحة ودور تنظيماتها ومؤسساتها للتأثير على القرارات السياسية وقدرتها على السيطرة على الأجهزة الحكومية الرسمية وغير الرسمية، وخاصة صراعها من أجل السيطرة. وهكذا بقيت كتابات **بولانتزاس** تدور حول مسألة الدولة، تحديد أصلها النظري، علاقتها بنمط الإنتاج، تطور أشكالها في نمط الإنتاج الواحد، شروط الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وإذا كانت كل لحظة نظرية أصلية ترتبط بلحظتها التاريخية، فقد كان من الطبيعي أن يتمحور عمل **بولانتزاس** حول الدولة الرأسمالية.

جـــ- الدولة ضمن الأدبيات الماركسية الموجهة لدول العالم الثالث (نظرية التبعية): لقد كان من أسباب ظهورها تطوير آراء الماركسية حول دول العالم الثالث، من قبل عديد المنظرين، أمثال **سمير أمين *Samir Amin***، **فرانك *Frank***، **والرشتاين *Walerchtain***، حيث اشتق منظرو هذه النظرية تعريفهم للدولة من الافتراضات الرئيسية للنظرية الماركسية في الدولة التي تقوم على فكرتين أساسيتين:

1- عبد العالي دبلة، مرجع سابق، ص 133.

- الدولة باعتبارها جهاز يعبر عن مصالح الطبقة البرجوازية، والحكومة ما هي إلا لجنة لإدارة شؤون هذه الطبقة.

- الدولة في ظل الظروف التي يوفرها المجتمع الرأسمالي استطاعت أن تحقق قدرا من الاستقلال بين كافة الطبقات.

إذ تقوم نظرية التبعية في تفسير ظاهرة الدولة ضمن منطق اعتبار الدولة التابعة تختلف عن نظيرتها في المركز، ويرون أنه ليس من الضروري أن تكون الطبقة البرجوازية هي المسيطرة على أجهزة الدولة، لكن هذا لا يمنع من إقامة علاقات مع هذه الأخيرة، وتتلخص هذه الروابط في الفساد السياسي والاقتصادي، غير أن هذه البرجوازية التابعة تنجح في بعض الأحيان في التغلغل في أجهزة الدولة، حيث أن تلك الأجهزة تسيطر عليها الشريحة العليا من البيروقراطية في تحالف مع الأوليغارشية.

وبالتالي فلا يمكن حسب وجهة النظر هذه التكلم عن دولة قوية ومستقلة في الأطراف طالما تستمد وجودها واستمرارها من خلال التحالفات التي تقيمها مع رأس المال الاحتكاري الغربي فلقد عمدت الرأسمالية الغربية إلى خلق ودعم تحالفات طبقية في المستعمرات تكون بمثابة التوابع لها، وتكونت هذه التحالفات من عناصر الإقطاع والبرجوازية الكومبرادورية، حيث أصبحت الدولة مجرد أداة تخدم رأس المال الاحتكاري الغربي سواء بطريقة مباشرة (الحكم الاستعماري) أو غير مباشرة (النظم شبه استعمارية).[1]

04– النظريات الديمقراطية الحديثة المعاصرة: وتختصر في عمومها الأيديولوجيا والقيم اللبرالية الديمقراطية الرأسمالية:

أ – نظريات دولة القانون: إن القاعدة العامة التي يتم بموجبها تسمية الدولة "بدولة القانون" أو الدولة القانونية، يجب أن تخضع جميع الهيئات الحاكمة فيها إلى القواعد القانونية السارية وتنفيذها، شأنها في ذلك شأن المحكومين، أي خضوع جميع أوجه نشاط الدولة للقانون سواء في التنفيذ، التشريع، القضاء.

فمعاني دولة القانون لا بد وأن تتطابق مع إيجاد تبرير لسلطة الحكام على المحكومين، بمعنى أنها تقتضي مشروعية للسلطة وشرعية للدولة، ولا شك في أن الحديث المكثف الذي يدور اليوم حول "نظرية دولة القانون" ليس وليد الصدفة أو الابتكار، فهي نظرية وليدة مسار نظري تراكمي يضرب بجذوره للبدايات الأولى للتنظير لمفهوم الدولة، فقد تطورت هذه النظرية القائمة على افتراض خضوع الدولة للقانون ضمن أربع مراحل أساسية هي:[2](المرحلة الأولى: نظرية القانون الطبيعي: ***théorie de droit naturel***، المرحلة الثانية: نظرية الحقوق الفردية ***théorie de droit individuel***، المرحلة الثالثة: نظرية التحديد الذاتي للإرادة ***théorie de l'autolimitation***، المرحلة الرابعة: نظرية التضامن الاجتماعي ***théorie de la solidarité sociale***)

1- عبد العالي دبلة، نفس المرجع السابق، ص 250.

2- عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص ص 161 -168.

نقد: رغم المفاهيم الجديدة التي استحدثتها هذه النظرية في تفسيرها لظاهرة الدولة ضمن منطقها القانوني، و المتمثلة أساسا في مفهوم "التضامن الاجتماعي" إلا أن ما يؤخذ عنها هو إنكارها لحق الدولة في إعطاء الصفة الوضعية للقاعدة القانونية، والقول بأنها تكتسب هذه الصفة بمجرد اعتناق الأفراد لها ورسوخها في ضميرهم.

ب – نظرية لبرالية السوق *market liberalism*: لا شك في أن هذه النظرية قد جاءت كمقاربة إصلاحية للحكومات الغربية وذلك من أجل إضفاء المزيد من الفاعلية على الفعل الحكومي للدولة، فهي النظرية التي قامت على الانتقادات الموجهة للنظرية الماركسية ومن بعدها النظرية التعددية، وتحاول هذه النظرية تعميم الاعتقاد بأن الرأسمالية هي النظام المثالي لاكتشاف واستخدام المعرفة ولضمان ازدهار الدولة وذلك من خلال الترويج للحرية الاقتصادية والسياسية، ونقد أي نظرية تؤمن أو تدعو غلى التخطيط الحكومي.

فقد ظل أنصار هذه النظرية وإلى غاية سبعينيات القرن العشرين يدعون إلى افتراضاتهم القائلة بأن " سيطرة حكومية أقل في النهاية هي القاعدة المرغوبة واجبة التعميم من أجل الوصول إلى حكومات أفضل".[1]

وقد تطورت هذه النظرية ضمن النقاشات الليبرالية حول تدخل الدولة من عدمه في الحياة الاقتصادية و ذلك نظرا للأزمات الدورية التي يعرفها النظام الاقتصادي الرأسمالي، والتي كانت تفرض تدخل الدولة في كل مرة، ثم التراجع عنها بعد نهاية وحل الأزمة، ذلك أن المشكلة الأساسية للدولة هي في كيفية تحويل المصلحة الخاصة إلى نوع من المصلحة العامة، فحسبهم هذه ليست مشكلة في السوق (لأن السوق تحكمه اليد الخفية) وإنما هي مشكلة سياسية أي مشكلة الدولة.

وقد وصلت هذه النظرية إلى قمة تأثيرها العالمي في أواخر ثمانينات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، حيث تم تبنيها في عديد دول العالم وحتى تلك التي كانت تتبنى الإيديولوجية الشيوعية لما بعد 1989م باعتبارها علاج الصدمة لاقتصادياتها، وهي الطروحات التي تدعمت أكثر مؤخرا مع إجماع واشنطن ***Washington consensus*** أين أصبحت هذه القيم والمفاهيم غير محتكرة من قبل الدولة الغربية فقط بل مفروضة على الدول النامية أيضا.

فهم يؤكدون على التبادل المادي كأساس لكل العلاقات الإنسانية، ومن ثم إنكار الصلة بمفهوم المواطنة، فهم يركزون بدلا من ذلك على مفاهيم الزبائن ***customers*** أو زبائن الحكومة ***clients of goverment***، فقد يقبل ليبراليو السوق الديمقراطية كأساس لنظام حكم الدولة، لكنهم يعتقدون أن أي نوع من السياسة مليء بالنقائص والمشاكل مقارنة بفعالية السوق، وحجتهم في ذلك أن المشاكل التي ترتبط بالاستبداد وعدم الاستقرار و الاختيار الجماعي هي مشاكل تتخلل الحكومة وصنع السياسة والدولة وليس السوق.[2]

1- جون س درايزك وباتريك دنلفي، مرجع سابق، ص 160.

2- نفس المرجع، ص ص 169 – 179.

لذلك هم يرون وينادون بضرروة تراجع الدولة وتقليص أدوار الحكومة، بحيث تصبح لا تؤدي أكثر من الوظائف الضرورية المتمثلة أساسا في مسائل الأمن والدفاع وتوفير بيئة سياسية آمنة ومستقرة ومحفزة على العمل الاقتصادي.

جـــ – النظرية التعددية *pluralism*: تعتبر من أكثر النظريات رواجا معظم القرن العشرين وذلك لقدرتها على تفسير ظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي الأوروبي، وكذلك لاقترابها من واقع هذه الدولة من خلال التعديلات الكبيرة التي تقوم بإجرائها في كل مرة على مستوى افتراضاتها النظرية وكذا في عقائدها السياسية وذلك لمواكبة التطورات الحاصلة على مستوى واقع هذه الدولة.

وتأخذ النظرية التعددية أصولها الفلسفية من الأيديولوجيا اللبرالية التي تعارض حكم الأقلية أو الشخص الفرد أو الحاكم المستبد أو هيمنة فئة معينة، أو دين معين، فهي تعارض أي نوع من الحكم الدكتاتوري، وتعتمد التعددية على الأفكار اللبرالية الرئيسية التي تدافع على مفهوم الحكومة الدستورية، إذ تدافع بشدة عن قيم الحقوق الفردية، الملكية الخاصة، التنظيمات المؤسساتية، الفصل بين السلطات والمأسسة الأنظمة الحكومية، اللامركزية في الحكم، وهي القيم التي تعتبر بمثابة الإنجازات الكبرى للحضارة الغربية الأوربية، وتعويضات عن تمركز السلطة في الملكيات المطلقة التي سيطرت على أوروبا في القرن السادس عشر إلى غاية نهاية القرن الثامن عشر و التي ناضلت شعوبها طويلا من أجل تكريس هذه القيم.

وتفسر هذه النظرية ظاهرة الدولة على أنها مجموعة عمليات من تفاعل القوى المتعددة والمتنوعة في المجتمع، والتي تفرض تقسيم السلطة في الدولة، فهي تقوم على افتراض تعدد مراكز القوة في المجتمع، التي تلتزم بالمنافسة المعتدلة، وهي شروط رأوا في إمكانية تحقيقها على أرض الواقع، والتي لا يمكن أن تتحقق بشكل أفضل إلا في ظل الديمقراطية اللبرالية، إذ تعارض هذه النظرية كل أشكال الأحادية في الفكر السياسي والاجتماعي، فهي تعارض قيم الهيمنة والتسلط.

فالتعددية كنظرية تفسيرية للدولة، تظهر كيف تصنع السياسة من تفاعلات عناصر فعالة ومؤسسات متنوعة، وتصف الدولة الديمقراطية اللبرالية بأنها الدولة التي تقوم على تعدد مراكز السلطة وعلى حكم الأغلبية، و لا يتحقق ذلك حسب أنصارها إلا من خلال: الانتخابات التنافسية، الحكومات التمثيلية، تعدد مراكز القوى، تنظيم الائتلافات من قبل الأقليات....إلخ.

وقد أصبحت هذه النظرية مطلع خمسينيات القرن العشرين المقاربة الرئيسية لعلم السياسة الأمريكي المهيمن على تحليل مفهوم الدولة الديمقراطية اللبرالية إلا أن ذلك لا ينفي تاريخها الأوروبي الطويل أيضا.

05- النظريات النقدية للدولة: (الاتجاه النسوي، البيئي، الاتجاه المحافظ أو الأخلاقي):

لاشك في أن التوسع والتنوع والتمايز الكبير في النظريات المفسرة لظاهرة الدولة الغربية –التي تم استعراض أهمها- والتي سعت جميعها في الوصول إلى هدف بناء النظرية التفسيرية الشاملة لمفهوم الدولة، وهو ما أدى إلى أن أصبح هذا المفهوم أكثر تعقيدا، من هنا برز توجه جديد في دراسة هذه الظاهرة (خلال الأربعين سنة الأخيرة) تمثل فيما يعرف ب "التوجهات النقدية للدولة".

فقد قامت هذه النظريات أساسا على خلفية نقدها لكل النظريات المفسرة للدولة (النظريات الكلاسيكية والحديثة) إذ سعت إلى استيعاب ظاهرة الدولة ضمن منطق جديد نقدي، في المجتمعات الصناعية المتقدمة، أي أنها جاءت بالأساس لنقد الدولة الديمقراطية الليبرالية.

وباستثناء الماركسية التي أخذت شكل النظرية في توجهها النقدي للنظريات السابقة المفسرة لظاهرة الدولة، فإن التوجهات النظرية النقدية الحديثة قد أخذت شكل المقالات أو الطروحات دون أن ترتقي إلى مستوى النظرية الشاملة، إذ عملت في طروحاتها على الاهتمام باستحضار عيوب وسلبيات الدول الحديثة سواء كانت دولا ديمقراطية أو استبدادية، إذ عملت على انتقاد واقعها وسياساتها وفلسفتها، دون الاهتمام ببناء نظرية شاملة مفسرة لظاهرة الدولة في كافة أبعادها من وجهة نظر نقدية.

وقد برز في هذا الإطار عديد التوجهات والطروحات النقدية لوضع الدولة الحديثة، تأتي في مقدمتها الاتجاه البيئي (النقد البيئي للدولة)، الاتجاه الداعي للمساواة بين الجنسين، الاتجاه الأخلاقي (المحافظ) ...إلخ.

أ – الاتجاه النسوي والدولة (النقد النسوي) *feminist critique*:

يندرج هذا الاتجاه ضمن أهم التوجهات النقدية للدول، ويقوم هذا الاتجاه على افتراض إخفاق وفشل النظريات الكلاسيكية ولفترة طويلة في ملاحظة غياب الدور النسوي في دراسة وتفسير ظاهرة الدولة سواء في الشق المتعلق بالتنظير أو في الشق المتعلق بالممارسة، فالتصور الذكوري والممارسة الذكورية حسبهم هي التي كانت وظلت طاغية على دراسة ظاهرة الدولة، وهو ما أدى إلى أن كانت كل الأعمال التنظيرية في هذا المجال تصب في خدمة المصالح الذكورية دون النسوية، من هنا جاءت هذه النظريات رافعة لشعارات المساواة بين الجنسين في صور عديدة.

وتدافع النظرية النسوية في تنظيرها لظاهرة الدولة بشكل حاسم على المنطق التفكيكي لمفهوم الدولة ذات السيادة، باعتبارها منتج فكري وممارساتي معبر عن نضال الرجل دون المرأة، ذلك أنها ترى فيها سببا في نشوب الحروب والصراعات على مر التطور التاريخي لمسارها، إذ تسعى هذه النظرية لتقليص مسؤوليات الدولة العسكرية، وتوسيع في المقابل من ذلك مفهوم الأمن باعتبارها إحدى أهم المسؤوليات والوظائف المنوطة بها.[1]

وتتلخص طروحات النظرية النسوية حول ظاهرة الدولة كمفهوم مراجع ضمن الفقه النسوي، على ضرورة مراجعة وتحقيق المفهوم وكذا كافة المفاهيم والظواهر المنبثقة عنه، على غرار مفهوم السلطة، ذلك أن المجتمع ينتظم ضمن العلاقة القائمة بين المرأة والرجل، وهي الثنائية التي تكفل توازنه، ومن ثم فإن هذه الثنائية وهذا التقسيم يجب أن يسود كافو مستويات الحياة التنظيرية منها والممارساتية وفي مقدمتها ظاهرة الدولة، ذلك أن افتقارها مبرر ضمن تعريفها وممارستها ضمن منطق أحادي محتكر من قبل سيطرة الرجل.[2]

*1 - AshwiniTambe, "**Interoduction: Feminist State Theory**", comparative studies of south Asia, Africa, and The Middle east, Duke universityPress, Vol 30, N o. 2, 2010, pp 162-163.*

*2- Catharine A. Mackinnon, "**Feminism, Marcsism and The State: An Agenda for Theory**", The University of Chicago Press, Chicago Journal, vol 7, No. 3, Spring 1982, pp 515-517.*

ب – الاتجاه البيئي *environnementalisme*: لا شك في أن ظهور الاتجاه البيئي قد قام بشكل رئيسي من نقد الاتجاه النسوي إضافة إلى النظريات الكلاسيكية، والتي رأى فيها بأنها أخفقت في تفسير ظاهرة الدولة، ذلك لأن هذه الأخيرة بما تتضمنه من سياسة ونظم اقتصادية واجتماعية وثقافية وأخلاقية هي كلها نظم موجودة ضمن نظام أكبر هو النظام البيئي.

حيث يعتبر الاتجاه البيئي من ضمن التيارات النظرية المتماسكة والمؤثرة جدا في النقاش حول الأدوار المستقبلية للدولة، فهو الاتجاه الذي يقوم على نقد ظاهرة الدولة من خلال إثارته لعديد القضايا البيئية التي تمت إثارتها مع أواخر تسعينيات القرن العشرين على غرار تغير المناخ، التلوث البيئي، الماء، الطاقة، وهي القضايا التي تلعب فيها الدولة مجموعة من الأدوار المحورية سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهي القضايا التي لم يكن ينظر إليها باعتبارها قضايا سياسية قبل هذا التاريخ، ذلك أن الحسابات النظرية المصلحية للدولة الديمقراطية كانت تقتضي إخراج القضية البيئية من المجال السياسي، واعتبارها كمجال عادي من المجال الحكومي، وهو الوضع الذي استمر إلى غاية بروز هذا الاتجاه النقدي، الذي قام على انتقاد هذا الوضع للدولة المتجاهل لأهمية المجال البيئي باعتباره إحدى أهم المجالات الحيوية.

والتي من واجب الدولة أن تدرجها ضمن أولوياتها السياسية، وذلك بعيدا عن حساباتها المصلحية و أولوياتها الصناعية الاستغلالية للأرض، واعتبار البديل عن كل ذلك "المجتمع الإنساني" بما يتضمنه من أبعاد سياسية، اقتصادية، ثقافية، كنظام فرعي من النظام البيئي الإقليمي العالمي.

ويقوم هذا الاتجاه على افتراض رئيسي مفاده أن "الدولة هي إحدى المؤسسات الرئيسية التي تؤثر على تفاعلات المجتمع مع الأنظمة البيئية ذلك أنها هي الفاعل الوسيط بين المجتمع والبيئة التي تحافظ على الحياة البشرية وغير البشرية على سطح كوكب الأرض".[1]

ويرى أنصار هذا الطرح أنه مثلما يمكن لعلم السياسة ولعم الاقتصاد أن يولد أزمات تعيد تشكيل الدولة بطرق قوية، فكذلك الحال بالنسبة لعلم البيئة السياسي، ومن وجهة النظر البيئية، تعتمد درجة ازدهار أو ضعف الإنسانية بشكل حاسم على "الردود السياسية للدولة" على هذه الأزمات والبارز من بينها التغير المناخي.

ولا تقتصر "الردود السياسية" هنا على الأعمال السياسية للدول كفاعل وحيد، فقد طور أنصار هذا الطرح نقدا للدولة يؤكد على الحاجة إلى إجراء سياسي "فوق مستوى الدولة" أي على المستوى العالمي، وآخر "تحت مستوى الدولة" في النشاط المحلي، وكذا "عبر الدول"، إذ يسعى هؤلاء إلى الانتقال بالدولة من وضعها اللامركزي الراديكالي إلى وضع آخر يشبه الحكومة العالمية.

فالدولة محل نقد الاتجاه البيئي هي الدولة الحديثة بكل اختلافاتها، والتي تعتبر هي "منتج عصر صناعي" الذي يعتبر النمو الاقتصادي والتغير التكنولوجي والاعتماد المتبادل للسلع والخدمات أهم عناصره، وهي الدولة

1- جون س. درايزك و باتريك دينلفي، مرجع سابق، ص 361.

التي تقتضي إعادة النظر وإعادة التفكير فيها، حسب هذا الطرح، وذلك لدخولها لعصر جديد هو "العصر البيئي" الذي يختلف كلية عن "العصر الصناعي" السابق.

إذ يجب النظر إلى الدولة كسلطة جماعية يمكن أن تتدخل لضمان حماية البيئة، إذ يهدف هذا التوجه إلى جعل التنافس بين "المصالح والقيم البيئية" بصورة أكثر مساواة مع "المصالح والقيم الاقتصادية"، وهو بمثابة التحدي الذي يجب على جميع الدول أن تخوضه لجعل القيم البيئية تتوافق والقيم الاقتصادية.[1]

نقد: رغم تعدد التيارات النظرية ضمن هذا الاتجاه على غرار تيار الديمقراطية الخضراء، الفوضوية البيئية، الإقليمية البيولوجية...والتي شكلت تحدي مباشر لمبادئ التنظيم الأساسية للدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة والاقتصاد السياسي الذي تقع فيه، وذلك لاعتبارها للدولة كموقع رئيسي للعمل البيئي، إذ سعت هذه التيارات من خلال رفعها لشعار الدولة الخضراء، إلى بناء دول تعمل وفق دستور يجسد حقوق المعلومات حول الأخطار البيئية وحقوق مقاضاة الأطراف التي قد تتسبب في تلويث البيئة، وبالتالي الاعتراف بحقوق الطبيعة على الدولة.

إلا أن النقد الذي لازم هذا الاتجاه التنظيري يكمن في أن هذا الاتجاه قد تكون بشكل رئيسي من النقد، فأغلب فرضياته تتعلق بالتركيز على بناء النقد بدلا من التركيز على وحدات البناء الأساسية للدولة ذاتها، كما أن هذا النقد في ذاته لا يهتم بالطريقة التي وصلت بها الدولة إلى تبني سلوكيات معادية للبيئة، وإنما اكتفت فقط بتشخيص نقائص الدولة عند مواجهة قضايا بيئية.

جـــ – الاتجاه الأخلاقي (المحافظ): تقوم "الاتجاه المحافظ الأخلاقي" وينبني أساسا على نقد الوضع الراهن الديمقراطي الليبرالي للدولة الغربية، فالاتجاه المحافظ جاء بالأساس لنقد النظريات الديمقراطية وللممارسة الديمقراطية التشاركية في الدولة الحديثة، ذلك أن هذا الوضع حسب أنصار هذا الطرح هو ما أدى إلى أن أصبحت الدولة تدار وتحكم بصورة عبثية، فهم يرون الديمقراطية التشاركية وما تتضمنه من قيم فردانية وحرية في المجتمعات الغربية هي السبب الرئيسي في المشاكل والأزمات التي تعرفها الدول والمجتمعات المعاصرة.

فقد ظهر الاتجاه المحافظ في سياق التغيرات الكبيرة التي طرأت على الدولة مطلع القرن التاسع عشر و القرن العشرين، وهي التغيرات التي شملت عديد الأصعدة والمجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي كان على المحافظين أن يتكيفوا معها وقد تضمنت هذه التغيرات ظهور واتساع الرأسمالية ونمو الديمقراطية الانتخابية و تطوير مفهوم دولة الرفاه.

فالمحافظون هم الذين يتبنون "نظرة أخلاقية" في السياسية، التي غالبا ما تندمج مع تقدير قوي للدور الذي تلعبه "تقاليد المجتمع" في الحفاظ على التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي، إذ يدافعون عن الأعراف و الممارسات كما يهتمون بالقيم والمبادئ الأخلاقية والتقاليد العامة.

1-جون س. درايزك و باتريك دينلفي، نفس المرجع السابق، ص 372.

وينطلق أنصار هذا الاتجاه في بناء فروضهم وطروحاتهم من نقد كل الفلسفات السياسية الليبرالية المستندة على حقوق والتزامات أفراد مجردين، إذ لا ينكرون أهمية هذه الحقوق، لكنهم يعتقدون في المقابل من ذلك أن الأفراد خلقوا بواسطة شبكة من العلاقات الاجتماعية التي ولدوا وتطوروا فيها، وعلى ذلك فإن الأفراد التزامات قوية باتجاه جماعاتهم.

فإذا كانت الليبرالية تقوم على أولوية الفرد على المجتمع، فإن الاتجاه المحافظ يقوم بعكس ذلك على أولوية المجتمع على الفرد، فهم يرون بأن الالتزام نحو الجماعة لا بد أن يكون قبل الالتزام للحقوق الفردية، وذلك على اعتبار أن الجماعة يمكن الدفاع عنها بشكل أخلاقي، لأن هناك إجماعا على القيم الاجتماعية، فالإجماع الاجتماعي الأساسي يعتبر إحدى أهم افتراضاتها النظرية المحافظة.

من هنا اعتبرت مفاهيم "الجماعة، الإجماع، رأس المال الاجتماعي" وحدات البناء الرئيسية والمحورية بالنسبة لهذا التوجه النظري، ذلك أنهم يعتبرون أن لها نتائج كبيرة وأدوار مركزية في تركيب وبناء وعمل الدولة، فالدول تتمتع بدرجات متفاوتة من "رأس المال الاجتماعي"، ويترجم هذا المفهوم كثافة الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بمجتمعهم، وذلك من خلال تضمنه لمستويات عالية من العضوية في المنظمات الاجتماعية بمختلف أشكالها وأنواعها.

إذ يتطلب ازدهار الدولة ويقتضي ازدهار الجماعة فيها، أي وفرة رأس المال الاجتماعي، فالأفراد الذين ينشئون ويتعلمون في ظل الثقة والتعاون سيجلبون هذه الفضائل والقيم إلى السياسة، سواء كانوا ناخبين، موظفين، حكوميين أو سياسيين، إذ يسعى الناخبون إلى ما في مصالح جماعتهم بدلا من مصلحتهم الشخصية الضيقة، و الناس العاديون عموما يكونون راغبين في تقديم تضحيات شخصية في سبيل الصالح العام.[1]

نقد: رغم ما يدافع عليه هذا الاتجاه من قيم وفضائل التي من الواجب ردها إلى الفعل السياسي، وإلى الدولة باعتبارها مدرسة السياسة، فهو يسعى بالأساس إلى رد الأخلاق إلى السياسة، ولكن بصورة محدثة وجديدة متواكبة وتطورات الديمقراطية الليبرالية، إلا أن ما يعاب على المحافظين أنهم لم يلتزموا بأي نظرية تفسيرية معينة للدولة، كما لم يكن لديهم تفسير عام عن كيفية صنع السياسة العامة للدولة، فبالنسبة لهم العالم معقد جدا، حتى يمكن أن ينتج أيا من هذه النظريات العامة، فالتيار المحافظ بقي عبارة عن رد فعل ضد مزايدات النظريات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، إذ رأوا أن الدولة يجب أن تستجيب وتعزز المصالح العامة للمجتمع.

06– التوجهات النظرية لما بعد الدولة:

أ - الاتجاه الأول: ما بعد الحداثة: *post modernism*: يبحث هذا الاتجاه في النقاشات التي تقوض مفهوم الدولة، وذلك بخلاف النظريات الكلاسيكية والنظريات الحديثة التي كانت نقاشاتها قائمة بشكل أساسي حول الدولة كمفهوم محوري، حيث تسعى لإحالة النقاش وتفعيله لصاح فواعل أخرى من غير الدولة.

1- جون س. درايزك و باتريك دينلفي، نفس المرجع السابق، ص 402.

إذ يقوم هذا الاتجاه على زعزعة منطق العقلانية المزعوم في الحكومات والدول الحديثة، وعلى نقد الدولة الديمقراطية التحررية، فهم يرون أن الدول الديمقراطية اللبرالية لا ينبغي تمجيدها، بل يجب انتقادها بسبب ميولاتها المصلحية/القمعية.

إذ يركز أنصار هذا التوجه التنظيري على الخصائص الفريدة والمتمايزة للثقافات الخاصة، وينتقدون في المقابل من ذلك المبادئ والممارسات العالمية التي تتجاوز منطق الاختلاف والخصوصيات والتمايز، فهي تتجاوز المنطق القائل بارتباط "المجتمعات الوطنية" "بالدولة"، وترى في مقابل من ذلك بأن المجتمعات لم تعد معرفة بالدول، إذ تنبني جل افتراضاتها وطروحاتها ضمن منطق الشك القائم حول أفكار التقدم والتطور الإنساني.

ورغم أن الجذور والأصول النظرية والخلفيات الفكرية لهذا الاتجاه تعود إلى ردود الأفعال التنظيرية خلال القرن التاسع عشر ضد الفكر التنويري والأفكار الحديثة، التي ترى بأن "الدول لا بد أن تقوم على أساس العقل"، إلا أنها كمدرسة فكرية أكاديمية لم تظهر وتزدهر إلا في الربع الأخير من القرن العشرين، وذلك على إثر تراجع مجالات العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع، وتجاوز منطق الما ورائيات.

فالمنطق القائم على سيادة وعالمية مفاهيم التبرير العقلاني للترتيبات الاجتماعية والسياسية والتطبيق العالمي للعقل في الشؤون الإنسانية، الحكومة الدستورية، الحقوق الفردية، التقدم الاقتصاد القائم على العلم والتقنية...الخ، قد بات محل تراجع فهي ترى بنسبية هذه المفاهيم وبعدم استقرارها، والتي أصبح من الواجب مراجعتها بشكل جدي.[1]

ب – الاتجاه الثاني: ما بعد البنيوية: *post structural account*: تقوم ما بعد البنيوية كاتجاه نظري على مبدأ التشكيك في قيم الحداثة، إذ تصنف على أنها مدرسة بعد فكرية، إذ تنتقد المفاهيم والافتراضات الحداثية القاضية باعتبار "الأفراد الأحرار والعقلانيين هم وحدات البناء للمجتمع والسياسة"، فهي ترى بدلا من ذلك أن الأفراد هم نتاج القوى الاجتماعية بامتياز، لذلك جاءت جل اهتماماتها بالقيم التي يؤمن بها الأفراد من لغة وفكر، عادات، تقاليد، سلوكات...إلخ والتي تنعكس في توجهات الدول.

ويراهن هذا الاتجاه على "مفهوم الديمقراطية" بدلا من "مفهوم الدولة" إذ ترى بأن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة من ناحية حكوماتية واسعة الانتشار، قد أصبحت تنشئ أفرادا بدلا من الدول، كرعايا منضبطين بشكل جيد في النظام الليبرالي، القادر على القيام باختيارات مستقلة ذاتيا، فهم يفترضون بأن الدولة موجودة، لكنها يجب أن تكون لامركزية إذ لم تعد الدولة مكان السلطة السياسية وبدلا من ذلك أصبحت الدولة مشبكة في عمليات الحكوماتية الأوسع.

1- جون س درايزك وباتريك دنلفي، نفس المرجع السابق، ص ص 424 – 425.

يعتبر **ميشال فوكو *Micheal Foucault*** أحد أهم روادها، فقد ركز جل اهتماماته النظرية على مفاهيم المجتمع والسياسة والدولة، وذلك من خلال دراسته لطبيعة العلاقة القائمة بين هذه المفاهيم الثلاث، وهي الدراسات التي توجها باستحداثه لمفهوم "الحكوماتية أو الحكومية ***governmentality***" الذي يختصر من خلاله النتائج التي توصل إليها في دراسته لهذه العلاقة بطريقة غير تقليدية، كونه يرى في أن الدولة هي مفهوم مدمج في المجتمع، ذلك أن سلوكات الدولة ليست شيء تفعله للمجتمع، ولكنها عملية تتخلل المجتمع وتتضمن تلك القطع من المجتمع التي أعتيد على تسميتها بالدولة.[1]

ولا توجد حدود لما يمكن دراسته ضمن منطق الحكوماتية، فمؤسسات الدولة لم يعد لها دور أساسي في كل هذا التعقيد التعدد المتزايد للمجتمعات، وهذا ما أدى إلى أن أصبحت مؤسسات الدولة غير قادرة على السيطرة على المجتمع، وهي الوظائف التي أصبح بإمكان فواعل غير حكومية أن تؤديها، وهكذا تتحول مؤسسات الدولة ضمن هذا المنطق "الحكوماتية" إلى مجموعة من المفاهيم المشتركة للأفراد التي تفكر فيها، وهي المفاهيم التي قد تكون غير مستقرة مع مرور الوقت.

ذلك أن البناء الاجتماعي الذي قد تكون الدولة ذات سيادة عليه هو في الأساس أحد مخرجاتها، فمؤسسات الدولة تمزج على نحو متزايد وتذوب في الممارسات الدقيقة التي لا تعد ولا تحصى ضمن سيادة منطق تعدد الشركاء الاجتماعيين للدولة (الحوكمة) فالدولة تنتشر في شبكات القوى التي لا تتوقف عند الحدود الوطنية، وهكذا فإن تعدد الفواعل الغير الرسمية يصبح له دور متنامي في رسم السياسة العامة للدولة ضمن مستوى الحكم المتعدد، و هو ما يفرض بالضرورة تعدد الهويات وزيادة وزنها وأدوارها في السياسة العامة.[2]

نقد: رغم تطوير الاتجاه ما بعد البنيوي لتحليل خاص وأصيل جدا لطبيعة السلطة، التي يمكن أن تعمل بشكل فعال ضمن شبكات الحكم للدولة إلا أنها لم تقدم تصورا واضحا عن هذه الأخيرة.

جـــ – الاتجاه الثالث: العولمة: *globalisation*: ينطلق أنصار هذا الاتجاه في تفسيرهم لظاهرة الدولة من واقع الأهمية المتزايدة لتدفق الأموال والسلع والأفراد والأفكار عبر الأمم، التي تراوغ على نحو مزيد من سيطرة الدولة، فالإجراء السياسي الحقيقي لم يعد موجودا على مستوى الدول، التي أصبحت معبرة على التصرف بطرق معينة بالعمليات الاقتصادية العالمية بشكل خاص، ومن ثم يؤكد هذا الاتجاه على أن دور الدولة قد أصبح محصورا في مجاراة القوى الاقتصادية العالمية.

إذ يرى أنصار هذا الاتجاه أن عمليات دمج النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ومن المحتمل حتى السياسية التي أصبحت تشهدها الدول ضمن النظام العالمي الجديد، وهو النظام الذي أصبح يفرض

1- جون س درايزك وباتريك دنلفي، نفس المرجع السابق، ص ص429 – 430.

2- نفس المرجع، ص 433.

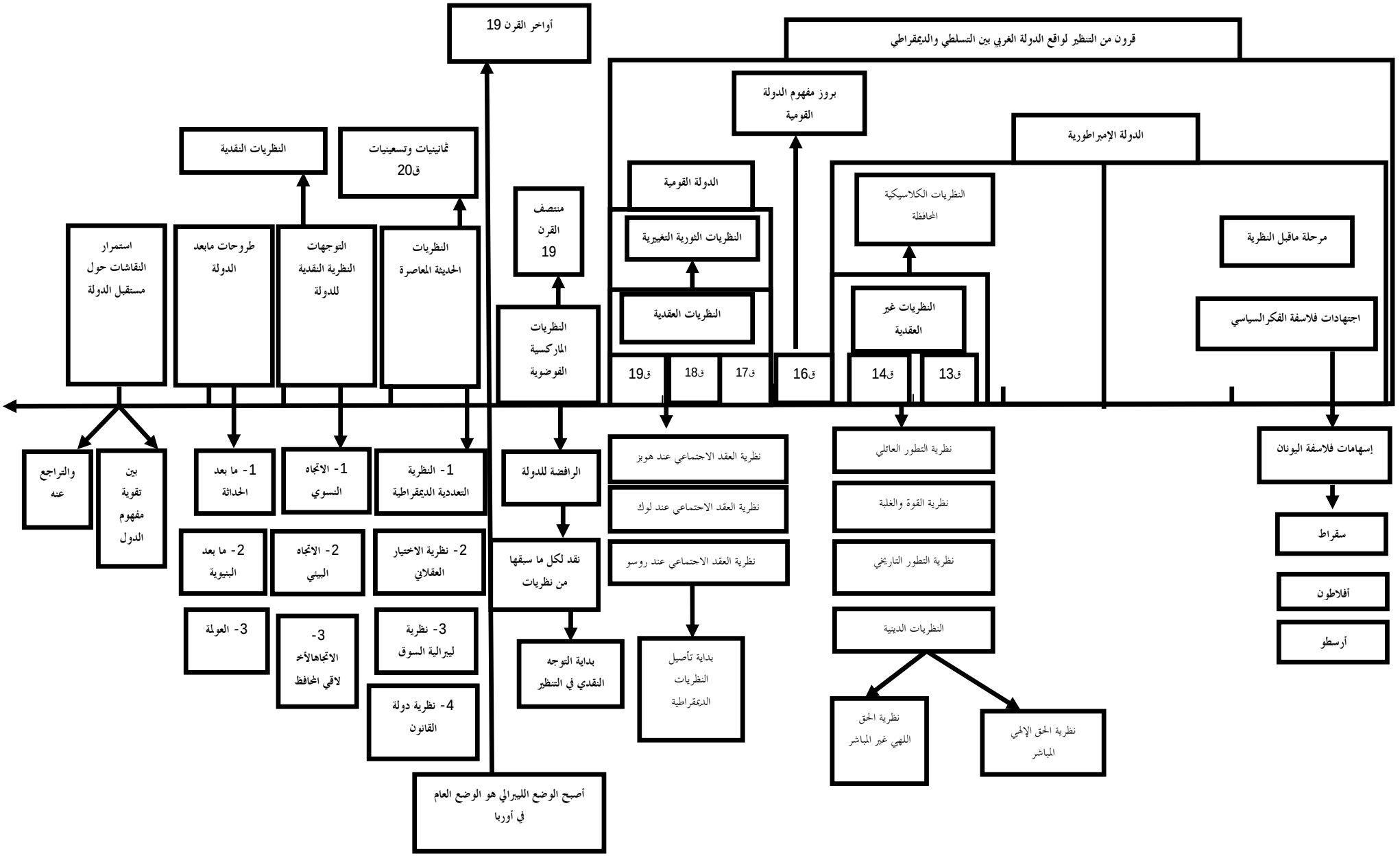
على الدول توحيد ممارساتها جراء التفاعلات المتزايدة عبر حدود الدول والتي تتم على حساب التفاعلات التي كانت قائمة داخل الدول.

ويقوم الافتراض الرئيسي لهذا الطرح النظري على أن "الدول في عالم اليوم أصبح من الواجب عليها أن تستجيب للقوى الاجتماعية الداخلية والخارجية، وهي استجابة وليدة الطبيعة المعادية للدولة الموجودة منذ فجر العصر الحديث، ذلك أن إحدى المهام الأولى لكل دولة ذات سيادة من المحتمل أن تبقى في عالم عدائي يتكون من الدول الأخرى".

إذ يرى أنصار هذا التوجه العولمي أن التهديد الأمني الذي من شأنه أن يواجه الدول هو مختلف في حدود تأثيره على الدول، حيث يقل بالنسبة للدول المندمجة كليا في الاقتصاد العالمي إلى الدرجة التي أصبح فيها بقاء الدولة آمنا، في حين أن التي ليست ضمن هذا الصميم (الاندماج في الاقتصاد العالمي) هي دول ليست محظوظة جدا، إذ لا تزال تواجه موقفا أشبه ما يكون ب"حالة الطبيعة" غير الآمنة.[1]

نقد: رغم الواقعية الكبيرة التي تضمنتها طروحات هذا الاتجاه النظري، ذلك أنها جاءت مواكبة للمسار التطوري للدولة والتي أصبحت ضمن وضع يفرض عليها الحاجة إلى البحث عن نفسها، وذلك نظرا للأدوار الكبيرة التي تنازلت عنها لصالح الفواعل الجديدة التي فرضها النمو المتزايد لظاهرة الاعتماد المتبادل، إلا أن هذا التوجه المعولم لظاهرة الدولة يؤخذ عليه نفيه بشكل كلي ونهائي لمفهوم السيادة القومية للدولة وإذابتها في الأشكال الجديدة للسلطة العالمية وعبر الحدود الدولية، إلا أن هذا الطرح لم يثبت تأكيد صحته حتى الآن إذ أن واقع النظام الدولي لا يزال بعيدا عن هذا المشهد، فالعولمة رغم حضورها كواقع يفرض على السلطة الكثير من التنازلات والتضحيات إلا أنها لم تلغي دور الدولة نهائيا.

1- جون س درايزك وباتريك دنلفي، نفس المرجع السابق، ص 453.



الشكل رقم (15): يختصر تطور الأدبيات التنظيرية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي: من إعداد الباحث

المطلب الثاني: في البحث عن معالم نظرية عربية إسلامية للدولة.

لطالما شكلت الدولة مدرسة السياسة بامتياز، أين يتعلم الأفراد في كنفها أبجديات التنظيم والتعايش المشترك والبناء الجماعي، ويتشبعون في نطاقها بقيم الحوار والاختلاف والتسامح، ويؤصلون في إطارها مبدأ المواطنة، و يعقلون مضمونه ويتمثلون أبعاده السياسية والحضارية.[1]

وهو نموذج الدولة الذي نجحت النظريات السياسية الغربية للدولة في التأسيس له، وذلك خلافا لمجالات سياسية أخرى، التي من ضمنها "المجال السياسي العربي" حيث تعذر على شعوب هذه المنطقة تشييد دولة بهذه المواصفات سواء من الناحية الواقعية أو من الناحية الفلسفية والنظرية، وهو ما صعب عليهم تطوير الممارسة و مراكمة الخبرة فيما يتعلق بقضايا الاجتماع السياسي.

فالثابت للمجال السياسي العربي أنه قد فشل في بناء ما يعرف بالنظرية السياسية العامة حول مفهوم الدولة، وظلت النقاشات القائمة حول المفهوم عبارة عن إسهامات فكرية متفرقة ومتناقضة فيما بينها أحيانا بين الأجيال المختلفة لرواد الفكر السياسي العربي الإسلامي ومن ثم لم ترقى إلى مستوى النظرية.

فإذا كنا نجد أن مبرر وجود الدولة من ناحيتها الفلسفية (الفكرية) قد كان له أثره في الحضارة الغربية نظرا لارتباط نظرية الدولة عند الغرب بحقائق الواقع، فإن الحال مخالف لذلك بالنسبة للمبررات الفكرية العربية الإسلامية للدولة التي غاب عنها مفهوم الدولة وحضر فيها مفهوم السلطة بقوة، وهو ما كان له أثره في الحضارة العربية الإسلامية أيضا، أين حضرت السلطة وغابت الدولة.

أولا: الإرث النظري للدولة في الأدبيات العربية

إن أهمية البحث في "الإرث النظري الدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي" نابع من الافتراض السائد ضمن المنطق التنظيري لظاهرة الدولة والقائل بأن: "إن نهضة أية أمة من الأمم موقوفة على مدى قدرتها على تطوير نفسها معرفيا، وتحديد مسالك التعامل مع مثالياتها وعقائدها وموروثها وواقعها."[2]

ذلك أن أسس بناء الحضارات طالما كان ولا يزال قائما على بناء منظومة معرفية قوية وفكر متميز عاكس لهوية الأمة وذاتها وهادفا إلى بلوغ صورة طموحة لمستقبلها.

ولعل أبرز ما يميز "الفكر السياسي الإسلامي" هو انطباعه بطابع فريد يميزه عن الأفكار السابقة على ظهور الإسلام، وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور وبتنوع وتمايز التيارات و الاجتهادات النظرية والفكرية التي ساهمت في بنائه وتشكيله، فهو فكر قائم على تقدير الخبرات الإنسانية و التجارب البشرية، ذلك أنه ورغم استناده على مصادر دينية إلا أنه في أصله هو إنساني النزعة، كون الوسطية و الاعتدال هي أهم مناهجه فهو فكر يحترم العقل ويمجد العلم.

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص 76.

2- محمد عوض آل هزايمة، مرجع سابق، ص 92.

فالفكر السياسي الإسلامي بإيجاز هو حصيلة القيم العربية الإسلامية، أي من وجهة نظر الفكر و الحضارة العربية الإسلامية، على أن هذا الفكر طالما كانت أسسه العامة ثابتة بين إسلامية مصادرها وقيمها، و شمولية فكرها واستغنائه عن غيره من الأفكار والفلسفات الأخرى (الغربية) نظرا لاستناده على محورية مفاهيم التوحيد و وحدة الدنيا والآخرة.[1]

ثانيا:تيارات الفكر السياسي الإسلامي المنظرة لظاهرة الدولة.

لا شك في أن المجهودات الفكرية السياسية لمفكري الإسلام في التنظير لظاهرة الدولة، قد انصبت في مختلف مراحلها على نزوع جلي نحو التوفيق بين النظرية الإسلامية في الحكم (السلطة) بمعناها الكلاسيكي وبين التغيرات الكبرى التي كانت تستجد على واقع الحكم، وكان الهدف منها جعل الإسلام أكثر موائمة للواقع وأيسر تكيفا مع الأوضاع والمستجدات وصالحا لكل زمان ومكان.

تعدد تيارات الفكر السياسي الإسلامي المنظرة لظاهرة الدولة عربيا:

1– التيار الفقهي: يعد التيار الفقهي أولى التيارات التنظيرية ذات البعد الديني في التنظير للقضايا السياسية، ومن ضمنها قضية الدولة، ويتميز هذا التيار عن بقية تيارات الفكر السياسي الإسلامي في عودته في تفسير القضايا والظواهر السياسية إلى المصادر الدينية الشرعية، حيث تعالج هذه القضايا كجزء من الظواهر العامة الفقهية، وتتحدد هذه المصادر بين مصادر مباشرة أصلية: الكتاب والسنة، ومصادر غير مباشرة: تفسير القرآن وشرح الحديث، إضافة إلى الإجماع، القياس، العرف..الخ، وهو التيار الذي بقيت تفسيراته مقيدة بالنص.

2– التيار الفلسفي: وهو التيار الذي جاء كرد فعل عن التيار الأول، إذ سعى إلى تجاوز حالة الجمود والتقييد للظواهر السياسية على غرار ما حصل مع التيار الفقهي، حيث برزت في ضله عديد الأعمال الفلسفية التي اجتهدت في تفسير الظاهرة السياسية ضمن سياقها العربي والإسلامي، إذ تبرز لنا في هذا الإطار عديد المفكرين والفلاسفة على غرار:

أ– مفهوم الدولة عند الفارابي: يعتبر الفارابي أحد أهم مفكري العصر القديم، ويفسر الفارابي مفهوم الدولة من خلال تناوله لخمس نقاط رئيسية: نشأتها، أنواعها، رئاستها، أركانها، ليختتم آراءه حول الدولة بتقديمه لنموذج الدولة الفاضلة.

- نشأة الدولة (المدينة): ينطلق **الفارابي** في تفسيره لكيفية نشأة الدولة من ذات الافتراض الذي انطلق منه **أفلاطون وأرسطو**، في كون "الإنسان كائن اجتماعي بطبعه" فهو محتاج إلى معاونة غيره لكي يتمكن من قضاء حاجاته وبلوغ كماله، ويستحدث الفارابي في هذا الإطار مصطلح جديد في توصيفه له إذ يطلق عليه مصطلح "الحيوان الأنسي أو الحيوان المدني"، ويرى بأن الهدف الرئيسي من اجتماع الإنسان هو كامن في تحصيل الكماليات التي تحقق له السعادة وهي الهدف الذي يسعى إليه كل فرد من أفراد الجماعة، على أن هذه السعادة حسب الفارابي هي سعادة دنيوية وآخروية، وهنا يبرز البعد الأخلاقي والديني في ثنايا الفكر السياسي للفارابي

1- محمد عوض آل هزايمة، نفس المرجع السابق، ص 134.

فحقيقة الاجتماع هي بدافع من أحوال الناس الطبيعية، وبالتالي فالسعادة ما هي إلا ظاهرة سياسية تكمن في إقامة مجتمع سياسي يعبر عنه باسم "الدولة".

من هنا يفسر الفارابي أصل نشأة الدولة ضمن منطق "التنازل عن الحقوق" والذي يرى من خلاله أن الأفراد قد تنازلوا عن بعض حقوقهم طائعين، في عقد متفق عليه، بسبب حاجتهم إلى الاجتماع والتعاون مع بعضهم البعض، ويكون التنازل لأحدهم وهو الرئيس الذي يسعى لتحقيق سعادتهم بفضل تعاونهم معه، وبهذا يؤكد الفارابي ربط نظريته بالمثل الأخلاقية المرتبطة بالسياسة التي مارسها عمليا وليس فقط وصفيا، وتفسيراته النظرية هذه تقترب كثيرا من نظرية العقد الاجتماعي، الأمر الذي يؤكد أن الفارابي قد كان سباقا عن **هوبز** ولوك وغيرهم في تفسيراته النظرية ضمن المنطق العقدي للدولة.[1]

- **أركان الدولة عند الفرابي:** يرى الفارابي في هذا الإطار أن الدولة تقوم على ركنين أساسيين هما:

– **الراعي (القائد):** وهو الشخص الذي يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط، حيث أنه يكون واحدا من اثنين: إما أن يكون نبيا وقد انتهى زمن الأنبياء، أو يكون حكيما، ويشبه الحكيم والنبي بالفيلسوف، لأنهما يحظيان بالاتصال بالعقل الفعال، وإن كان النبي أعظما من غيره.

– **الرعية:** ويرى الفارابي فيها الرعية المتعاونة التي تؤدي كل ما عليها كما تؤدي أعضاء الجسم وظائفها بانتظام، وتسعى لتحقيق السعادة.

ويعدد الفارابي ست أنواع من الدول (المدن) والتي يرتبها من الأفضل إلى الأسوأ على حسب قربها أو بعدها من الدين حيث نجد:[2]

– **المدينة الفاضلة:** وهي الدولة التي تقوم على الأخلاق والفضيلة والتي تهدف إلى تحقيق سعادة الأفراد و الجماعات، وتعمل "كالكائن الحي" لكل عضو من أعضائه وظيفة لا يتعداها ولكل عضو أهميته ومسؤوليته المندرجة، والتي تصل في حدها الأعلى إلى مسؤولية الرئيس الذي تكون وظيفته التوجيه والتربية نحو الفضيلة و السعادة، ومركز الرئيس كمركز القلب بالنسبة للكائن الحي، الذي تتعاون معه الأعضاء الأخرى وتتحمل مسؤوليتها بحسب قربها وبعدها عن القلب، وتعمل جميعها في سبيل سعادتها وسعادة الجسم في آن واحد.

– **المدينة الجاهلة:** وهي دولة مادية لا تعترف بالقيم والأخلاق، فلم يعرف أهلها السعادة، وإن أرشدوا إليها لم يقيموها وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها، لا يعرفون الخيرات إلا سلامة الأبدان والتمتع بالذات، وما إلى ذلك، فإن حصلوها كان لهم بها سعادة وإن أخطئوها كان لهم الشقاء.

– **المدينة الفاسقة:** وهي التي عرف أهلها ما عرف أهل المدينة الفاضلة من أمر السعادة لكنهم لم يعملوا بما عرفوا، فهم يقولون ويعتقدون ولكنهم لا يعملون.

1- محمد عوض آل هزايمة، نفس المرجع السابق ، ص 227.

2- نفس المرجع، ص 228.

– **المدينة المتبدلة:** وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لآراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلا أنها تبدلت فدخلها الفساد في الآراء والأفعال.

– **المدينة الضالة:** وهي المدينة التي تعتقد في الله والعقل الفعال آراءا فاسدة، ويدعي رئيسها الأول ضلالا أنه موحى إليه، فيخادع الناس ويغرر بهم بأقوالهم وأفعالهم.

– **النوابت:** وهم أولئك الذين ينبتون في المدن كالشوك النابت بين الزروع، وأمثالهم (البهيمون) فهؤلاء ليسوا مدنيين بل متوحشون في أحسن وصف لهم كالبهائم الإنسية.

- **نموذج المدينة الفاضلة عند الفارابي:** من خلال كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" استمد منه الفارابي "المدينة المنورة" باعتبارها المدينة الفاضلة، فهو يرى أن الدولة الفاضلة قد تحققت في مجتمع المدينة المنورة، حيث مثل مجتمعها مجتمع المدينة الفاضلة، حيث كان أهل المدينة متعاونين في السراء والضراء، وكان من بينهم عضو واحد رئيس وتمثل هذا الشخص بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان إلى جواره فئة وهم الصحابة، الذين كانوا يفعلون كل ما يحوز على رضاه صلى الله عليه وسلم، وقد وجد بذلك المجتمع فكرة الوحدة العضوية والترشيد في كل شيء.

فالرسول صلى الله عليه وسلم كان القائد لذلك المجتمع، وقد وجدت به الصفات التي ذكرها الفارابي، وبذلك يقترب قول الفيلسوف من مفهوم الشريعة الإسلامية للرئاسة والدولة، بل ونجده يستمد أفكاره منها.[1]

ويتفق الفارابي في ذلك – رئيس الدولة- مع أفلاطون وأرسطو فالصفات التي اشترطها للحاكم (المعرفة، الصدق، هجر الملذات المادية والجسدية) لكن أفلاطون قد ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال "إن الدولة التي تريد الكمال لا بد من وضع مقاليدها في أيدي الفلاسفة" فالثابت أن الفارابي قد تأثر بفكر فلاسفة اليونان، وأخذ منهم الشيء الكثير (أفلاطون وأرسطو)إلا أنه استطاع أن يحتفظ بشخصيته وأن يضفي لمسته وطابعه الخاص المستمد من الدين الإسلامي، الذي استطاع أن يعطيه بعدا فلسفيا.

ب–الدولة (الإمارة) في فكر ابن تيمية: ينطلق **ابن تيمية** في تفسيره لظاهرة الدولة، والتي يفضل عليها استخدام مصطلح الإمارة، من فكرة ضرورة الاجتماع البشري، فالإنسان ميال إلى الاجتماع بطبعه، وهو الافتراض الذي يؤكده في كتابه "الحسبة في الإسلام" من خلال قوله: "وكل بني آدم لا تتم مصلحته لا في الدنيا و لا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر وبهذا يقال الإنسان مدني بطبعه."[2]

ولأنه لا تتم مصلحة بني آدم إلا بالاجتماع والتعاون، فالإنسان كما يقول **ابن تيمية** مدني بطبعه لا يعيش إلا بالاجتماع إلى غيره من بني جنسه، وهذا الاجتماع يترتب عليه قيام إمارة يحكمها نظام.

إذ يؤكد **ابن تيمية** في كتابه **"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"** على أهمية مفهوم الولاية من خلال قوله: "يجب أن يعرف بأن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين فلا قيام للدين إلا بها"، ومن ثم

1- محمد عوض آل هزايمية،نفس المرجع السابق،ص 231.

2- عادل ثابت، **الفكر السياسي الإسلامي**، دار الجامعة الجديدة، ب ط، الإسكندرية، 2002، ص 98.

تأتي الولاية عنده كأمر حتمي يتطلب اجتماع الأفراد لتحقيق مصالحهم وفي تحديده لعلاقة الحاكم بالمحكومين (الراعي بالرعية)يرتكز ابن تيمية على آيتين من القرآن الكريم، آية خاصة بالرعية، وأخرى خاصة بالراعي، كشروط للسياسة العادلة والولاية الصالحة:

الآية الأولى: تخص السلوكات واجبة الالتزام من قبل الرعية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ [سورة النساء، الآية 59]، فطاعة ولي الأمر واجبة حسبه، كما ألزم الرعية إلى جانب ذلك بالنصيحة لولي الأمر، مستشهدا بحديثه صلى الله عليه وسلم ﴿**إن الله يرضى بحكم ثلاثة أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم** ﴾.

الآية الثانية: وهي الآية التي تخص السلوكات والواجبات المفروضة على الراعي في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾، فابن تيمية رأى بأن العدل في الحكم هو أساس السياسة العادلة والولاية الصالحة،وبناء على ذلك حدد أركان الولاية (الإمامة) بركنين هما: القوة والأمانة، فيرى بأن أساس الولاية هو "القوة" ويميز فيها بين نوعين، القوة في إمارة الحرب (ترجع إلى الخبرة والشجاعة) و القوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وهكذا ينتهي إلى أن القوة و الأمانة هم أساس الإمارة ونظام الحكم فيها.[1]

وهذه الإمارة والنظام لا بد لها من يرأسها لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة إذ يؤكد ابن تيمية على أهمية تولية ولاة الأمور مستشهدا بحديثه صلى الله عليه وسلم في ضرورة الولاية﴿**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**﴾، فهو يرى بأنه إذا كانت الإمارة قد أوجبت في أقل الجماعات فالأولى والضروري وجوبها على مستوى المجتمع الكلي، ويؤكد ابن تيمية على ضرورة وضع حدود للإمام (الراعي) وذلك لاعتباره منفذا و ليس مشرعا، أي منفذا بما تضمنه التشريع الإلهي من أحكام ومبادئ ومن ثم فطاعة الإمام مقيدة بحدود تطبيقه لأحكام الكتاب والسنة وتبعا لذلك فسياسة الحاكم لا بد أن تستند إلى أحكام الشريعة إلا فهي سياسة غير شرعية.

وأما عن نظام حكم الدولة فيرى ابن تيمية أن الحكم لا ينحصر في نوع واحد بل ينقسم إلى عدة أقسام ويستند في قوله إلى حديثه صلى الله عليه وسلم ﴿**خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله ملكه –أو الملك – من يشاء ولتكون الخلافة ثلاثين سنة ثم تصير ملكا**﴾ فأنواع الحكم حسب رؤيته السياسية هي:[2]

– خلافة النبوة: وهي تحدد زمنيا حسبه بفترة حكم الراشدين مضافا إليهم فترة حكم الحسن ابن علي إلى أن تنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان.

1- عادل ثابت، **الفكر السياسي الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص ص 100 – 101.

2- محمد عوض آل هازيمية، مرجع سابق، ص 288.

– **الملك الرحيم:** وهي فترة حكم معاوية بن أبي سفيان لأن أغلب صفات خلافة النبوة تتوافر فيه، ما عدا أخذه الخلافة بالقوة، وظهرت عليه أبهة الملك وعظمته.

– **الملك العضوض:** وهو الملك الذي لا تتوافر فيه العدل والرحمة، و لم تتوافر فيه صفات الملك الرحيم وصفات خلافة النبوة.

– **الملك الجبري:** لم يبين ابن تيمية هذا النوع من الملك، ولكن كلامه عن الاستبداد أو الاستيلاء على السلطة بالقوة، وبهذا إشارة لهذا النوع من الحكم.

ويفضل ابن تيمية النوع الأول (خلافة النبوة) لأنها مأمور بها من قبل الشارع، ومنهي عن المحدثات في الدين، واستند في ذلك لحديثه صلى الله عليه وسلم ﴿**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد وإياكم ومحدثات الأمور فكل بدعة ضلالة**﴾.[1]

فقد دعا ابن تيمية إلى ضرورة تأسيس السياسة على الدين، وهو الأساس الذي أكد عليه في كافة مؤلفاته خاصة كتاب "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"وجعل الدين مصدرها ونبعها الوحيد، كما يرى أن الحكم المستند إلى قواعد الدين وتعاليمه هو الحكم الأمثل الذي يعيد للأمة عزها ومجدها وأن الدين يصلح الحياة السياسية بالنسبة للراعي والرعية على حد السواء.

جـــ– الدولة في فكر الماوردي: ينطلق **الماوردي** شأنه شأن مفكري التيار الفلسفي الأوائل ومن قبلهم فلاسفة اليونان على غرار **أفلاطون** و**أرسطو**، في تفسير أصل نشأة الدولة من افتراض حاجة الإنسان إلى غيره لأنه لا يستطيع تلبية حاجاته كلها بنفسه، فيعمد إلى الاجتماع مع أخيه الإنسان ليتعاونا من أجل سد حاجات بعضهم البعض.

ولكن الجديد الذي يقدمه **الماوردي** في هذا الإطار أنه قد أدخل عليه معنى دينيا حينما رأى بأن الله عز وجل هو الذي خلقنا عاجزين على هذا النحو عاجزين حتى يشعرنا بأننا مفتقرون إليه ومحتاجون إلى عنايته ويرى بأن الحكمة من وراء حاجة الإنسان لأخيه الإنسان لسد حاجاته وعجزه عن بلوغها بمفرده هي كامنة في منعه من الطغيان والاستكبار.[2]

ويرى **الماوردي** أن الناس مختلفون فيما بينهم وهذا الاختلاف يدعوهم إلى التعاون، ولو خلقوا متساوين لما استعان أحدهم بالآخر، وهكذا فإن اختلاف الحاجات وتباين الأفراد هو الدافع لهم للاجتماع وللتعاون فيما بينهم، وبهذا الاجتماع والتعاون ومن خلال توجيهات العقل إلى كيفية التعاون والترابط مع الآخرين هو ما يدفعهم إلى تكوين الدولة.

وعن شروط قيام هذه الدولة أو كما يصطلح عليها **الماوردي** بضرورات الدول وحاجاتها، فهو يقرر بأن قيام الدولة بالمعنى السياسي تحتاج إلى شروط وقواعد، وهي شروط تختلف عن تلك التي وضعها مفكروا

1- محمد عوض آل هازيمية، مرجع سابق، ص 283.

2- نفس المرجع، ص 233.

العرب سواء في شقها المادي (إقليم، شعب، سلطة) أو في شقها المعنوي، فهي نابعة من الدين الإسلامي ومن الحضارة العربية الإسلامية.

وهي الشروط التي يرى فيها **الماوردي** أنها إن وجدت في الدولة صلحت وإن انتفت اختلت الدولة وربما اندثرت، ويحددها فيما يلي:[1]

- **دين متبع:** وهو أقوى قاعدة في صلاح الدولة واستقامتها، فله دور المراقب على سائر المخلوقات.

– **سلطان قاهر:** يجمع الأهواء المختلفة ويسوس الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا، ويحفظ الدين ويحرس الناس ويحقق لهم أمنهم ويحفظ عليهم أرزاقهم، والسلطان هو الإمام أو الخليفة.

– **عدل شامل:** يدعو إلى التآلف، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد وتنمو به الأحوال، ويأمن به السلطان وهو نوعان عدل مع نفسه وعدل مع رعيته.

– **أمن عام:** تطمئن إليه النفوس ويرتاح فيه الخائف فالأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل.

- **خصب دائم:** أي وفرة الأرض والممتلكات والأموال، وهو ما من شأنه ضمان السلم والتكافل الاجتماعي.

– **أمل فسيح:** من شأنه ربط الجيل الحالي بجيل المستقبل فالجيل الحالي يرث الماضي ويعد لجيل المستقبل (التنمية المستدامة بلغة الحاضر).

وفي تفسيره لمضمون الدولة يختصرها **الماوردي** في مفهوم الخلافة بما تتضمنه هذه الأخيرة من سلطة ونظام حكم وخليفة ونظام انتخاب...إلخ، إذ يؤكد **الماوردي** من خلال كتابه "الأحكام السلطانية" على وجوب قيام نظام الخلافة وعلى حاجة الجماعة إليها، إذ يرى فيها أنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

ويولي **الماوردي** أهمية كبيرة في تفسيره لظاهرة الخلافة باعتبارها المصطلح البديل عن الدولة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، لمفهوم حقوق الأمة.

د– الدولة ضمن فكر الغزالي:

للغزالي نظرة محددة لقيام المجتمعات عامة والمجتمعات السياسية خاصة، فلقد انطلق الغزالي في تفسيره لظاهرة الدولة من افتراض أن الإنسان قد خلق بطريقة لا يتمكن فيها من العيش دون تعاون مع الآخرين، وأن تعاونه هذا هو ما أدى إلى احترافه لعديد الحرف والمهن، وقد تطلب هذا الاحتراف التعاون فيما بين أصحاب الحرفة الواحدة مع بعضهم وقد أدى ذلك إلى قيام أنواع الفنون والصناعات، الأمر الذي أدى إلى أن يعمل أصحاب الحرفة الواحدة في الدفاع عن حرفهم ضد تعديات الآخرين، وأن يضعوا القواعد التي تربطهم نتيجة لحاجتهم لها، وهذا ما أدى إلى قيام القواعد والقوانين والتي تتطلب قيام الحكومات التي من شأنها أن تعمل على

1- محمد عوض آل هازيمية، مرجع سابق، ص ص 234 – 235.

تطبيق هذه القواعد والقوانين، وبهذه الصورة من التطور الناجم من طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول، ومثل هذا التصور يجعل الغزالي من أوائل المفكرين الذين حاولوا بناء نظرية قيام الدولة على أساس التطور.[1]

ويركز **الغزالي** كثيرا على مفهوم السلطة في تفسيره لظاهرة الدولة، ذلك أن طبيعة السلطة السياسية في الدولة تنطلق من الشؤون التي من شأنها رعاية الرعية وخدمتها (الشعب مصدر السلطة)، وذلك بتأمين كل ما يوفر الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة وتتحدد أبعاد الرعاية حسبه بالعدل والإنصاف، ومن هنا تتحدد مهمة الحاكم الأولى في "مراقبة ومشاورة كل ما من شأنه تحقيق العدل وإبعاد الظلم عن الرعية."

وفي إطار "فلسفة الغزالي السياسية" وهو يتحدث عن طبيعة السلطة في المجتمع السياسي والمجتمع العربي بالذات، يرى **الغزالي** أن حياة الأفراد كانت تسودها "الفوضى" و لم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة، وبقيام الدولة بدأ تنظيم الأفراد والجماعات وظهرت على إثر ذلك النظم الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة، فالدولة في ظل هذا الوضع لها أهميتها لكونها قضت على الفوضى في حياة الأفراد والجماعات بسبب سلطانها القاهر المطاع.

وما يلاحظ على هذه الفكرة أن **توماس هوبز** الذي جاء بعد الغزالي بستة قرون يلتقي ويشترك معه في ذات الفكرة، إلا أن الغزالي تميز عن **هوبز** في منطقه الواقعي الذي اعتمده كحجة فعلية في تبرير أفكاره وطروحاته وذلك بخلاف **هوبز** الذي اعتمد في حججه على تبريرات افتراضية.

وتتمثل واقعيته في أنه كان يحبذ القضاء على الفتن التي كانت تسود في عصره، بحيث رأى حفظ الأمن و النظام سبيلا يتم بتوحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر، وتكون السيادة بيده مركزة، وموحدة حتى يتحقق الأمن والنظام، وحجته في مركزية السلطة حتى تحول دون تضارب الآراء وتعددها ومن ثم شيوع الفوضى والفتن.

كما أنه تميز شأنه شأن فلاسفة الفكر السياسي الإسلامي بربط المفهوم الديني بالمفهوم الدنيوي بأفكاره و مناقشته لفلسفة الحكم وإقامة الدولة (الخلافة)، ذلك أن نظام الدين هو الهدف الأسمى الذي جاء من أجله صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم، وأن نظام الدين لا يتم إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يتحقق إلا بسلطان مطاع يجمع بين الآراء المتعددة، وعلى ذلك فالسلطان المطاع ضروري في نظام الدين والدنيا، والأخير ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعا، فكان والحالة هذه وجوب نصب الإمام لأنه من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه.[2]

3 – التيار السلفي: يعتبر التيار السلفي أو ما يصطلح عليها بالدعوة السلفية من أهم تيارات الفكر السياسي الإسلامي ذات التوجه الإصلاحي لأوضاع التخلف والجمود الفكري في المجال السياسي العربي خاصة وفي كافة العالم الإسلامي عامة، إذ يقوم هذا التيار على افتراض رئيسي مفاده ضرورة العودة بالعقيدة الإسلامية إلى

1- محمد عوض آلهازيمية ، نفس المرجع السابق، ص 259.

2- نفس المرجع، ص 260.

أصولها وإلى مكانتها، ذلك أن الوضع الذي وصلت إليه البلاد العربية والإسلامية سببه في تخليها عن الحكم بشريعتها.

وتعود أصول هذا التيار الفكري إلى عام 1730م أين كانت تسمى **بالوهابية** نسبة إلى مؤسسها **محمد بن عبد الوهاب**، لكونه أول من قام بالدعوة إلى إحياء طريقة السلف الصالح، وهي الدعوة التي دعا إليها بالأصل من قبله **أحمد بن تيمية** والتي بناها على أصول الإمام أحمد بن حنبل، وعلى ما ثبت لديه من أدلة صحيحة عن صاحب الشرع محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك بعد أن كانت نابعة في ثنايا الكتب وزوايا و المكتبات.[1]

وعن أهم ما تميز به شيخ السلفية **محمد بن عبد الوهاب** هو إتباع القول بالعمل والجهاد باللسان حتى أقام عقائديته وأسس دولة إسلامية فعمل للإسلام بشكل متكامل، وعن فكره السياسي حول موضوع الدولة فإننا نجد للشيخ عديد المؤلفات التنظيرية لكن لظاهرة الأمة وليس الدولة، فقد اهتم التيار السلفي بإصلاح الفرد والأسرة و من ثم المجتمع والأمة وهو ما سيقتضي بالضرورة صلاح الدولة.

وقد كان له في هذا الإطار عديد الكتب على غرار كتاب **"التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد"**، و كتاب **"أدب المشي إلى الصلاة"**، وكتاب **"مسائل الجاهلية"**...إضافة إلى عديد المقالات و المجهودات النظرية التي تدور حول أمور فقهية وأصولية، فقد كان لمذهبه الحنبلي تأثير كبير على فكره، غير أنه لم يكن يلتزم بذلك في فتواته، وعلى ذلك فإن الدعوة السلفية قد اتسمت بأنها لا مذهبية في أصولها، حنبلية في فروعها.

4– التيار العلماني: يمثل التيار العلماني ضمن الفكر السياسي العربي الإسلامي مجموعة من المفكرين العرب والمسلمين المتنورين الذين تأثروا بالحضارة الرأسمالية ثم احتكاكهم بالغرب، والذين تبنوا عملية التجديد الثقافي، وإن كانت مجهوداتهم النظرية قد بقيت محدودة جدا و نادرة، وكثيرا ما كانوا يخلطون بين مفهوم الدولة والأمة، بل أنهم كانوا يجدون الدولة في الأمة.

أ– علي عبد الرازق: يعتبر الشيخ **علي عبد الرازق** أول من روج لأفكار جديدة في تفسير المفاهيم الإسلامية في كتابه الشهير المعنون بـــ**"الإسلام وأصول الحكم"** وكان يرد في ذلك على تيار ديني متشدد مثله عدد من المفكرين وعلماء الدين، وهو التيار الذي تميز بالتعصب للإسلام ضد كل المصادر المدنية الأخرى، متبنين في ذلك افتراضا مثاليا ثابتا يرون من خلاله بأن المنهج الإسلامي هو الأساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية الحديثة، وإن الجذور التاريخية للحضارة تمتد إلى منهج علمي وضعه المسلمون وأسره الغرب.[2]

1- محمد عوض آهازيمية ، نفس المرجع السابق، ص 329.

2- محمد علي مقلد، **قضايا حضارية عربية معاصرة**، دار المنهل اللبناني، ط1، بيروت، 2003، ص 136.

وقد سعى الشيخ من خلال أعماله التنظيرية لظاهرة الدولة إلى نقد هذا الافتراض متأثرا في ذلك بمسار تجربة الدولة الحديثة في الغرب، الذي يقوم على الفصل بين الدين والدولة باعتباره المنهج الذي يقف وراء تقدم الغرب.

وقد تناول **علي عبد الرزاق** بعض الأفكار المتعلقة بالخلافة، منطلقا من افتراض فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني في الإسلام، وذلك ضمن مبرر الإعلاء من شأن الأول الديني وتنزهه عن الخطأ ومن ثم عن شروط الصيرورة والتحول، لأنه متصل بحقيقة إلهية أزلية ثابتة، بينما يتصل الجانب الزمني الثاني من الإسلام بالرؤية البشرية للمجتمع الذي تتغير فيه الأحكام بتغير الزمان.[1]

ب– طه حسين: يعتبر طه حسين من أهم المفكرين العرب الذين استمروا بحمل راية العلمانية بعد الشيخ علي **عبد الرازق**، مضيفا عليها بصمة سياسية فرنسية من خلال مؤلفه **"في الشعر الجاهلي"** الذي تلى مباشرة كتاب **"الإسلام وأصول الحكم"** والذي تبنى فيه بشكل واضح شعارات الثورة الفرنسية، ودعا من خلاله إلى إعلاء قيم الحرية ضد قيم الاستبداد، وذلك من خلال إبعاد الدين عن دائرة الدولة.[2]

ويرى بأن دول أوروبا الحديثة قد سجلت لنفسها أعلى مرحلة بلغها التطور البشري وكانت الحضارة الغربية الإنسانية والديمقراطية من أهم المعالم التي توقف طه حسين عندها، وكان يرى بأن الدول العربية ينبغي أن تصبح جزءا من العالم الحديث منطلقا في ذلك من الاعتقاد بأن سبب تخلف سائر الدول العربية هو سيطرة الدين عن الدولة التي كرستها الدولة العثمانية.

فهو يرى بأن الدين مهما بلغت أهميته لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية، ففكرة الأمة في نظره يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية.

فقد كانت أعماله النظرية حول موضوع الدولة وممارسة السلطة مبنية على منهج الشك الديكارتي الذي يقوم على الشك كسبيل للوصول إلى اليقين، وقد كان ذلك هو المنهج السائد في أوروبا بدايات القرن العشرين.[3]

ج– فرح أنطون: يعتبر من أهم مفكري التيار العلماني الذين تأثروا بالفكر الاشتراكي-العلمانية ضمن الفلسفة الاشتراكية-فقد نادى بالعلمانية صراحة في مؤلفاته التنظيرية حول ظاهرة الدولة، إذ نادى بمبدأ فصل الدين عن الدولة، وقد تأثر بالأفكار التنويرية التي انتشرت في أوروبا حول تحييد الدين من المجال السياسي وحول دور العقل في الوصول إلى الحقيقة، وضرورة توزيع الثروة الوطنية على أساس اشتراكي.

1- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط2، 1999، ص13

2- محمد علي مقلد، مرجع سابق، ص 78.

3- نفس المرجع، ص 141.

وقد انتقد الفكر السياسي العربي الإسلامي في شقه الفقهي (خاصة أعمال ابن رشد) مفترضا بأنه زمان العلم والفلسفة، وقد كانت فلسفته مستمدة من الفلسفة اليونانية الأرسطية، فهو يؤمن بغلبة العقل في الوصول إلى الحقيقة، والإيمان بالعقل يقع في مواجهة الإيمان بالنص.[1]

5– التيار النهضوي (الإصلاحي):

أ– الدولة في فكر جمال الدين الأفغاني: يعتبر **الأفغاني** من أشهر رواد التيار النهضوي الإصلاحي بل أنه اعتبر أستاذ الحركة الإصلاحية ورائدها الأول، فقد كان له أثر كبير في الحياة الفكرية السياسية العربية و الإسلامية، فقد هيمن فكر الأفغاني على التيار الإصلاحي بقوة مع بداية ثمانينات القرن التاسع عشر.

فقد سعى **الأفغاني** من خلال نضاله الفكري خلال هذه الفترة التاريخية إلى تجاوز التناقض الكبير الذي عايشه، حيث كان ملزما من جهة بعدم تجاهل الفكر الغربي الليبرالي الأوروبي الحديث وما كان يروج له من أفكار تؤكد على ضرورة إقامة الحكم الدستوري والدولة المؤسساتية القائمة ضمن المنطق العقلاني والمكرسة لمفاهيم التضامن المجتمعي والوحدة القومية، فقد كان الوصول إلى العلوم التقنية التي أفرزتها الثورة الصناعية وتعلم العلوم الأوربية أحد أهم أهدافه الرئيسية.

ومن جهة أخرى كان يسعى إلى تأكيد الاعتقاد الديني باعتباره المشترك بين جميع الدول العربية الإسلامية، فقد رأى بضرورة بناء الدولة على الأساس الديني، وذلك باعتباره العامل الذي من شأنه تحقيق الوحدة الوطنية الفعلية للشعوب العربية الإسلامية، فقد رأى في الإسلام ليس مجرد تعاليم فقهية لاهوتية بل هو رمز الدولة الواضحة المعالم والهوية، كما اعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان لا تنحصر في خدمة الله وتعاليمه بل في بناء دولة إنسانية مزدهرة، معتبرا في ذلك أن الأمة الإسلامية قد كانت تتمتع في أوج مجدها بالخصائص الضرورية للدولة المزدهرة، التي حققت التطور الاجتماعي والفردي والإيمان بالعقل، وأن هذا لا يمكن تحقيقه في الحاضر إلا عن طريق اقتباس العلوم الحديثة من جهة وإعادة توحيد الأمة الإسلامية من جهة أخرى.

فلطالما سعى الأفغاني من خلال نضاله الفكري إلى تكريس ثلاث مبادئ أساسية:[2]

- النضال من أجل تحقيق وحدة المسلمين وتجميع دولتهم تحت راية خلافة واحدة حتى يستعيد الإسلام مجده و تستعيد الأمة ازدهارها، إذ يعتبر الأفغاني أول من دعى لفكرة توحيد الدولة الإسلامية.

– العمل على مقاومة الحركة الإمبريالية للدول الغربية التي تهدف إلى استحواذ على بلاد الإسلام واستعباد شعوبها وإدخال دولها تحت استعمارها.

– العمل على إعادة بعث الإسلام وتطهيره كوسيلة وحيدة لإنهاء حالة انحطاط الشعوب الإسلامية.

فهو الذي كان يرى بأنه إذا كان الغرب قد حقق وحدته بالتعصب القومي فإن على العرب أن يحققوا وحدة أمتهم بالتعصب الديني، وهكذا جاءت أفكار الأفغاني حول الدولة متمحورة حول الحاجة إلى الوحدة الوطنية

1- محمد علي مقلد، مرجع سابق ، ص 143.

2- سعيد بن سعيد العلوي و السيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، دار الفكر، ط1، دمشق، 2006، ص 51.

لمجابهة مخاطر التدخل الأوروبي، فلقد كرس الشطر الأكبر من حياته دفاعا عن الدول الإسلامية وعن حقيقة الدين، وقد كان الدافع إلى ذلك أنه عاش في ظروف كانت الدول الأوربية فيها تحكم سيطرتها وغزوها السياسي والعلمي.

وقد رأى **الأفغاني** في تلك الفترة بأن هذه الدول الأوربية لم تكن أقوى من الدول الإسلامية، وأن انتصارات المسلمين القليلة مقارنة بالغرب عائد إلى سبب انقسام المسلمين كأمة وافتقارهم إلى الفضائل العامة.[1]

وهكذا فإن أهم ما ميز فكر **الأفغاني** بخصوص الدولة وشأنه في ذلك شان غالبية مفكري التيار النهضوي والإصلاحي، هو غياب مفهوم محدد للدولة، فقد ظل فكره مقتصرا على تحديد وظائفها وأركانها، في حين تركز الجزء الأكبر من جهده النظري على مفاهيم مجابهة ظاهرة الاستعمار و تسلط الحكام وكيفية بناء وتحقيق الوحدة للأمة الإسلامية.

فقد دعا الأفغاني قبل ما يزيد عن قرن (نهاية القرن التاسع عشر) إلى إنشاء جامعة إسلامية تنتظم الدول العربية تحت لواءها، وقد كان السبب في دعوته هذه هو الأزمة العميقة التي حلت بنظام الخلافة الذي كان عثمانيا في تلك الفترة والذي كان عاجزا عن اكتساب القدرة التمثيلية للاجتماع الإسلامي، وذلك نظرا لوقوع عديد الدول العربية تحت حكم الاستعمار ومن ثم خروجها من إطار سيادة الدولة (الخلافة العثمانية) وهو الأمر الذي تطور إلى غاية انتهاء نظام الخلافة.

هذا الوضع التاريخي الذي عايشه الأفغاني هو ما أدى به إلى التأكيد على الدولة كوظيفة وليس كمفهوم، فقد رأى فيها أنها تقوم على واجب خدمة المجتمع الإسلامي، وخلق مدينة قادرة على منافسة المدنيات، فقد اعتبر أن انحطاط الحضارة الإسلامية عائد بالأساس إلى إهمال ما كان سببا في النهوض، أي ترك العمل بحكمة الدين، و هي الحكمة التي استطاعت أن تجمع الأهواء المختلفة والجماعات المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس.

ويحدد الأفغاني بداية انحطاط الدولة الإسلامية، بالافتراق والاختلاف والفصل الذي حصل في الدولة العباسية بين "الرتبة العلمية " و "رتبة الخلافة"، حيث كان الخلفاء العباسيون غير مؤهلين من الناحية العلمية كما كان الخلفاء الراشدون، وقد نتج عن ذلك فتنة المذهبية، حيث كثرت المذاهب، وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث عشر للهجرة، ودب الانقسام في الدولة الإسلامية، وانقسمت الخلافة إلى أقسام (عباسية في بغداد وفاطمية في مصر والمغرب وأموية في أطراف الأندلس) مما عمل على تآكل هيبة الدولة وانحطاط رتبة الخلافة إلى "وظيفة الملك"، وهو الوضع الذي استغله المستعمر، ما أدى إلى الهجوم المغولي على العالم الإسلامي، والذي عملت همجيته على زيادة الاختلاف وتقطيع الوشائج وتفريق شمل الأمة الإسلامية.[2]

1- محمد علي مقلد، مرجع سابق، ص 121.

2- أحمد عوض الرحمون و آخرون، مرجع سابق، ص 29.

ولعل هذا الوضع المتداعي الذي عايشه الأفغاني من تاريخ الدولة الإسلامية(الخلافة) هو ما أدى به إلى التأكيد على مفهوم القوة كقيمة عليا واجبة الحضور في أركان الدولة ومكوناتها، ويميز الأفغاني هنا بين نوعين من القوة:[1]

– قوة الجيش (القوة المادية): وهي القوة القائمة على المغالبة والعصبية.

– قوة الدين (القوة الرمزية): وهي القوة التي تقوم مقام مفهوم الجنسية أو المواطنة في جمع الكلمة وتوحيد الجهة، وطلب الغلبة بتلك القوة للمخالفين.

ويقترب **الأفغاني** من خلال تركيبه هذا لمفهوم الدولة من منطق التحليل الخلدوني، حيث يشترك معه في مفاهيم العصبية، الغلبة....إلخ، وكذا في افتراض قيام الدولة على عنصري العصبية والدين، فقد كان يرى بان ضعف العصبية هو ما أدى إلى ضعف الخلافة وانهيارها عندما اعتمد العرب على الأجانب في بنية الدولة و تركيبها، وإن كان يؤكد على أولوية عنصر الدين كمصدر لقوة الدولة، ذلك أنه الأساس الذي يضمن من خلاله قيام نظام حكم عادل و وسطي يتسم بسيادة الشريعة وتطبيق مبدأ الشورى، ومستمد من الأمة باعتبارها مصدرا للسلطة السياسية في الدولة.

وهو الأساس الذي كان يرى فيه **الأفغاني** الداعي إلى توحيد الأمة الإسلامية، وبناء الدولة الموحدة القوية التي من شأنها مقاومة الغزو الغربي الاستعماري، فقد ظل الأفغاني طول حياته يؤكد على أن الوازع الديني عند المسلمين هو أساس نضالهم ضد المستعمر، وهو السبيل لبلوغ حريتهم ونيل استقلالهم وبناء أوطانهم.

ب–الدولة في فكر رفاعة الطهطاوي: يعتبر **الطهطاوي** من بين أهم مفكري التيار النهضوي الذين تميزوا في إسهاماتهم ومجهوداتهم الفكرية والنظرية، ذلك أنه من بين الأوائل الذين أولوا مسألة الدولة الوطنية الحديثة على النمط الغربي الأوربي، اهتماما كبيرا، فقد دافع عنها من حيث كونها فكرة مثالية واجبة الاقتداء والتعميم في المجال السياسي العربي.

ولعل من أهم أسباب انبهار الجيل الأول من رواد النهضة بالدولة الحديثة على النمط الغربي الأوربي، قيامها على مفهوم العدل كقيمة عليا، ومعنى أن تقوم الدولة الحديثة على مبدأ العدل المترجم في قانون أساسي لها (الدستور) أن تعيد النظر في علاقة الحاكم بالمحكوم (السلطة) وهو ما يعني تقييد سلطة الحاكم والحد منها الأمر الذي اعتبره الإصلاحيون سر تقدم النظام السياسي في أوروبا.[2]

وقد اقتنع الطهطاوي بهذه الأفكار بعد عودته من رحلته إلى أوروبا عام 1826م، وهي الرحلة التي ساعدته في بلورة الكثير من المفاهيم والمعطيات السياسية على غرار: الحرية، الوطن، الواجبات، الحقوق، وهي

1- أحمد عوض الرحمون و آخرون، نفس المرجع السابق ، ص 30.

2- براق زكريا، مرجع سابق، ص 153.

المفاهيم التي رأى فيها بأنها أساس بناء نموذج الدولة القومية عند الغرب، وهو النموذج الذي رأى الطهطاوي أنه من الواجب العمل على إحياءه في البلاد العربية والذي يقتضي تكريس القيم التالية:[1]

– **الحرية:** باعتبارها الوسيلة العظمى في إسعاد الأهالي، فإذا كانت مبنية على قوانين عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم وكانت سببا في حبهم وولائهم لأوطانهم، ويرى بأن الحرية السياسية في المعارضة هي حق يمارس ضمن القانون والشريعة.

– **الوطنية:** إذ يرى الطهطاوي فيها بأنها التخلص من التعصب الديني والتسامح بين أبناء الشعب، ويرى بأن الوطنية تقوم على أساس من التوازن الدقيق بين حقوق المواطن و واجباته، ويرى بأن أبناء الوطن كأعضاء العائلة الواحدة، عليهم أن يتحدوا ويعملوا على تقديم مصلحة الوطن على المصلحة الشخصية.

– **الأمة:** ويرى بأنها تلك الأمة التي تتميز بالميل إلى حب المجد وشرف الحرية وتحب رئيسها وتنقاد لقوانين دولتها وسياستها.

– **الرئاسة:** يرى بوجوب وجود رئيس للدولة حتى يأمن الشعب على التمتع بحقوقهم وامتيازاتهم، بتطبيق الأحكام والقوانين التي يتم بها حفظ الشريعة والدين.

– **الوظائف المناطة بالحكم:** وتتمثل في كليات الأمور وتعيين الأشخاص المناسبين في المناصب المناسبة ومراقبتها، وإقامة المصانع ودور العلوم، وتنمية أرزاق الشعب، العناية بالجيش، إصلاح الأمور التجارية و تنميتها مع الدول الأجنبية ورعاية الشؤون الأخلاقية.

وهي الدولة التي تقوم علاوة على هذه القيم على ركنين أساسيين هما:[2]

– القوة الحاكمة التي تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية.

- القوى المحكومة التي تعتبر أساس الحكم ومصدر السلطة.

على أن يتم تنظيم العلاقة بين هاتين القوتين بناء على قانون أو ما يسميه الطهطاوي بالدستور الذي يؤسسه الفكر السياسي الذي ابتكره البشر (على نحو ما جسدته الثورة الفرنسية) فالدولة حسبه مختصرة في قوتين حاكمة ومحكومة من جهة، ودستور ينظم هاتين القوتين من جهة أخرى.

ولعل أهم مبرر لهذه الأفكار التي أكد عليها الطهطاوي هو كامن في أهمية تقييد السلطة المطلقة عن طريق احترام الدستور، وهو الهدف الذي أكد عليه وسعى إلى بلوغه كافة مفكري عصر النهضة وذلك نظرا لواقع دولهم الاستبدادي والتسلطي في تلك الفترة.

جـــ– الدولة في فكر عبد الرحمن الكواكبي: يعتبر عبد الرحمن الكواكبي من أهم مفكري التيار السياسي الإصلاحي الذين ناضلوا ضد التسلط والاستبداد السياسي في المجال السياسي العربي مطلع القرن العشرين، فقد كانت معظم إسهاماته النظرية حول مفهوم الدولة تصب ضمن هذا المنطق، إذ رأى الكواكبي بأن الوضع الذي

1- محمد عوض آل هازمية، مرجع سابق، ص ص 302 -304.

2- نفس المرجع، ص 27.

آلت إليه الدولة العربية الإسلامية من تراجع وانحطاط مرده بشكل رئيسي إلى سيطرة الاستبداد على الدولة و المجتمع. وهي الطروحات والافتراضات التي أكدها ودافع عنها من خلال كتابه الشهير "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" والذي ينطلق فيه من افتراض أن سبب تخلف العالم الإسلامي يعود إلى الاستبداد السياسي، ويعرفه بأنه "الحكومة (السلطة) التي لا يوجد بينها وبين الأمة (الشعب) رابطة معينة مصونة بقانون نافذ الحكم."

إذ يربط الكواكبي بين مفهوم الدولة والحكومة ضمن صيرورة تاريخية، ليستنبط أن "الدولة العادلة" التي حقق فيها البشر غايتهم من الوجود وعاشوا أحرارا وكانت خاضعة لرقابة شعبية هي الدولة الإسلامية الحقة حيث التحمت فيها إدارة الدين والملك، زمن الخلافة الراشدة وفي الدولة الأموية، وكذا في صدر الدولة العباسية، ثم افترقت الخلافة عن الملك.[1]

ولا يعطي الكواكبي مفهوما محددا للدولة، شأنه في ذلك شأن بقية مفكرين الإسلام السياسي، وإنما يتناولها من منظور التراجع والتشوه الذي أصاب النظام السياسي فيها، حيث يقول: "أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماما، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع، ثم صارت أشبه بالمطلقة."[2]

وهكذا يرى بأن العودة إلى نظام "الشورى الدستورية" هو الحل لإخراج الدولة العربية الإسلامية من الضعف والتراجع الذي حل بها، ذلك أن الدستور هو الحل السياسي لمعضلة الاستبداد، وذلك باعتباره القوة العليا التي تنتظم بها أمور الدولة، وترتسم من خلاله حدود السلطات والاختصاصات، وينتهي من خلاله الحكم الخاضع للأهواء والمصالح الذاتية والفئوية باعتبارها آليات تقليدية في إدارة سلطة الدولة، فهو السبيل لبناء مفهوم الدولة الوطنية الحديثة، واكتسابها لمضامين الشرعية وذلك تماشيا واقتداء بتجربة الدولة في المجتمعات الغربية الأوربية الحديثة.[3]

فالشورى الدستورية هي القيمة والآلية التي من شأنها إعادة الدولة إلى المجتمع باعتبارها ملكية مصادرة منه من قبل فرد أو أسرة أو مجموعة اجتماعية، وهو المفهوم القادر على إقامة الدولة على مقتضى القانون بما هو تعبير عن الإرادة العامة، وهكذا بقيت قيمة الدولة ومضمونها حسب الكواكبي مرتبط بما تؤديه من مهام و وظائف وما تلبيه من حاجات مادية ورمزية اتجاه أفراد مجتمعها، على أن تبقى قيم المساواة والعدالة أهم القيم الواجب على الدولة حمايتها والحفاظ عليها من خلال تكريسها ضمن دستورها.

د– الدولة ضمن الفكر السياسي لمحمد عبده:

إن أهم السياقات التي ساهمت في بلورة فكر الشيخ محمد عبده هو بروز الروح والنزعة القومية واحتدام الصراع حول القضية الوطنية ضد الاستعمار في مصر وعديد الدول العربية، فقد كان للشيخ محمد

1- محمد عوض آل هازمية، نفس المرجع السابق، ص 34.

2- عبد الرحمان الكواكبي، **أم القرى**، ب د ن، ط2، ي م ن، ي س ن، ص7.

3- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص 154.

عبده دور هام في تلك المرحلة من خلال مقالاته السياسية التي ساهمت بشكل كبير في توجيه الرأي العام، وهو ما أدى به إلى أن أصبح أحد زعماء الجناح المدني في توجيه المقاومة الشعبية ضد الاستعمار.

لا يقدم محمد عبده شأنه شأن عديد مفكري التيار النهضوي مفهوما محددا للدولة، وإنما يتناول قضايا سياسية مرتبطة بالدولة، فقد شملت قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي (الحضاري) دون الإقتداء بالتجربة الغربية الأوربية، جل مجهوده الفكري والتنظيري لمفهوم الدولة.

وينطلق في ذلك من الاعتقاد بافتراض أن النبي صلى الله عليه وسلام لم يبعث من أجل الخلاص الفردي فحسب بل من أجل تأسيس مجتمع أفضل، وقد حلل الشيخ هذا الافتراض وتوصل إلى نتائج واضحة في عديد من المقالات، إذ رأى بأن المجتمع الذي يتجاوز الحدود المرسومة في شرائعه محكوم عليه بالانهيار، كما أنه رأى بأن هذه الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمة، وأنها ينبغي أن توافق مقاييس البلد المطبقة فيه، وإلا عجزت عن القيام بمهمتها، كما رأى بأن تقليد التجربة الغربية الأوروبية السياسية والاقتصادية والثقافية لا يمكن تطبيقه، وذلك رغم إعجابه الشديد بالمؤسسات والقوانين الحديثة والسبب في ذلك حسبه أن القوانين المزروعة في أرضها (المستورة) لا تؤتي ثمارها.

فقد كان هدف **محمد عبده** في جميع أعماله وكتاباته سد الثغرة القائمة في المجتمع، وكان منهجه في ذلك هو عدم الرجوع إلى الماضي والاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وقد اجتهد محمد عبده ليبين أن الإسلام ينطوي على بذور العقلانية الأوربية والعلم الاجتماعي والقوانين الوضعية.[1]

ومن مبادئه أنه نادى بضرورة التمييز بين "حق السلطة" و "حقوق الشعب"، فإذا كانت الأولى تطالب بالطاعة فإن مصالح الناس تحتاج إلى تطبيق العدالة الاجتماعية، ففي مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهي القضية التي شغلت بدورها جزءا كبيرا من فكره، دعا **محمد عبده** الأمة إلى معرفة حقها على حاكمها.[2]

فقد كان يرى بضرورة معالجة الدولة مما أصابها من الاستبداد عن طريق الحكم النيابي، فالأمة إذا ما أرادت أن تصلح أمرها فعلى كل أفرادها وعلى اختلافاتهم الدينية، المذهبية..الخ المشاركة في الثورة ضد الاستعمار والفساد في البلاد، كما أنه كان يرى بجواز الاستعانة بالأجانب وغير المسلمين ليتم تحقيق هدف الإصلاح، وقد كان محمد عبده يرمى من وراء هذه الفكرة ليس لإشراك الأجانب حقا في شؤون المسلمين بقدر ما كان يسعى من وراء ذلك لضمان عدم محاربتهم لإصلاحه، كما أنه يعمل على تبيان وتوعية ما للحكومة من حق العدالة على الشعب وما للشعب من حق الطاعة للحكومة، ذلك أن الحاكم من البشر يصيبون ويخطئون.

ويعتبر محمد عبده "نظام الشورى" هو سبب التقدم والنهوض في التجربة الإسلامية الأولى، وأن "الاستبداد" هو علة ما أصاب المسلمين من تخلف حضاري، إذ يقول "إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات

1- محمد علي مقلد، مرجع سابق، ص ص 127 – 128.

2- أحمد عوض الرحمون، مرجع سابق، ص 31.

الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأمة" وبما أن الشرع لم يحدد طريقة معينة لممارسة الشورى فلا مانع عنده من مطابقتها بالنظام البرلماني.[1]

وهكذا ظل محمد عبده يسعى من خلال فكره إلى التوفيق بين الدين الإسلامي والفكر الغربي الحديث، فقد قام بتوحيد المفاهيم الإسلامية التقليدية وبين الأفكار السائدة في أوروبا، وعلى هذا المنهج رأى بأن الشورى هي الديمقراطية البرلمانية في أوروبا، وأن الإجماع عند المسلمين هو الرأي العام عند الغرب، هذا وإن كان قد أخذ عليه بعض النقاد والمحافظين الإفراط في عملية التوفيق هذه، ورغم ذلك فقد بقيت قضية التوفيق بين الوحدة السياسية القومية في مجال الوحدة الإسلامية أهم القضايا السياسية التي شغلت جل اهتماماته وفكره السياسي المنظر لتفسير ظاهرة الدولة.

6– التيار الإخواني: يعتبر الإخوان المسلمون كبرى الحركات الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة، وقد نادت بالرجوع إلى الإسلام كما هو في الكتاب والسنة في بناء الدولة العربية الإسلامية، كما دعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة.

وقد وقفت متصدية لموجة المد العلماني في المجال السياسي العربي الإسلامي، فقد قامت هذه الحركة في وسط جو عام أهم ما ميزه إحكام المستعمر السيطرة على الدول العربية، هذا فضلا عن حالة التخلف والتمزق الشديد التي كانت تعانيها الدول العربية في تلك المرحلة، وذلك بسبب التآمر الدولي الذي فرض على الشعوب العربية للسيطرة على ثرواتها، وللقضاء على مقوماتها الحضارية، ولفرض القوانين الوضعية الغربية الأوروبية عليها.

في ظل هذه الظروف وهذا الجو العام من الركود والتراجع للقيم الحضارية للدولة العربية الإسلامية ظهرت طبقة من المفكرين المثقفين والمخلصين لدينهم، في عديد الدول العربية، والذين نادوا بضرورة الإصلاح من خلال التمسك بالكتاب والسنة، وهي الحركة التي لاقت كبير الصدى في البلاد العربية.

وقد بدأت حركة الإخوان في الظهور كتيار فكري في عشرينيات القرن الماضي، من خلال دعوة رائدها الأول الشيخ **حسن البنا** في مصر، لتنتشر فيما بعد في عديد الدول باسم حركة الإخوان المسلمين، وقد قام هذا التيار الفكري على خلفية القطيعة مع التيار النهضوي الإصلاحي، على اعتبار أن هذا التيار الفكري قد جاءت كل مجهوداته الفكرية والتنظيرية لمسألة الدولة وممارسة السلطة مركزة على النظرة إلى الغرب، ومستنبطة من تجربته مع نموذج الدولة الوطنية، إذ ميزوا بين ما هو تقني من جهة وبين ما هو سياسي من جهة أخرى ومن ثم رأوا أن لا مانع في الاستفادة من الحضارة الغربية باعتبارها حضارة عالمية، وقد تم كل ذلك على افتراض إمكانية مواجهة عدوانية وعداء الغرب للإسلام بتوظيف المنجزات الحضارية والتقنية الغربية.

1- أحمد عوض الرحمون ، نفس المرجع السابق، ص 31 – 32.

إلا أن الأحداث والوقائع التاريخية ضمن المجال السياسي العربي الإسلامي قد فندت هذه الافتراضات وأثبتت غير ذلك، حيث أن إيغال الغرب في عدوانيته للإسلام في بدايات القرن العشرين والتي تجلت في السيطرة على معظم دور الإسلام (الدول العربية المشكلة للخلافة) ثم إسقاطها للخلافة الإسلامية، قد دفع بالكثير من رواد التيار الإصلاحي إلى إعادة النظر في نظرهم إلى الغرب.

إذ رأوا بأن المشكلة في السياسات الغربية العدوانية تجاه الإسلام تكمن في العقلية الغربية وفي الثقافة الغربية، وليست عائدة إلى النزعة الاستعمارية لدى الغرب ولا إلى مجرد الصراعات بين الدول حول مناطق النفوذ، أي أن البعد الحضاري هو ما يقف وراء عداء الغرب للدول العربية الإسلامية.

من هنا بدأت الدعوة إلى ضرورة الحفاظ مقومات الدولة العربية الإسلامية، وهو ما ترافق مع بداية تأسيس وثم ظهور جماعة الإخوان المسلمين.

أ- الدولة في فكر حسن البناء:

في ظل تشعب وفوضى الدعوات و التيارات التي أصابت المجال السياسي العربي،والتي تعددت بين السياسية والوطنية، القومية، العسكرية، الاقتصادية...إلخ، ظهرت دعوة الإخوان بضرورة إقامة "دولة إسلامية"، كون الإسلام ذو معنى شامل لكافة شؤون الحياة وليس مقصورا على الروحانيات فقط.

فقد بنيت هذه الحركة على افتراض أن الوضع الذي آلت إليه الدول العربية (الأمم الشرقية كما يسميها البنا) هو وضع متشعب ومتعدد الأسباب والمناحي، فهي مصابة من الناحية:[1]

- **السياسية:** بالاستعمار بين طرف أعدائها، وبالخصومة والحزبية والفرقة من طرف أبنائها.
- **الاقتصادية:** مصابة باستيلاء الشركات الأجنبية على خيراتها وثرواتها.
- **الفكرية:** مصابة بالفوضى والإلحاد الذي لا ينفك يعمل هدما وتحطيما لعقائدها ومثلها العليا.
- **الاجتماعية:** مصابة بالتقليد الغربي الذي يجري في مناحي حياتها كلها، وبالقوانين الوضعية التي لن تغني يوما عن القوانين السماوية التي وضعها الخالق، فضلا عن الإباحية في أخلاقها وعاداتها والتنصل من الفضائل الإنسانية التي ورثتها عن أسلافها والفوضى في سياساتها التربوية والتعليمية التي تحول دون توجيه نشئها ورجال مستقبلها.
- **النفسية:** مصابة بيأس قاتل وجبن فاضح، وخمول مهيمن، وأنانية ظاهرة.

وقد رأى **البنا** بأن داء واحد من ناحية واحدة هو كاف للقضاء على أمة، فما بالك حال الأمة الإسلامية التي اجتمعت فيها كل هذه الأدواء، ويرى البناء أن حل الأمة الإسلامية للخروج من تخلفها وتحقيقها لنهضتها كامن في عودتها لدينها الإسلامي وإقامتها للدولة الإسلامية.

1- حسن البنا، **مجموعة وسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ب ط، لبنان، 1989، ص 27.

فقد تميزت "حركة الإخوان المسلمين" منذ تأسيسها بثلاث خصائص: أنها "ربانية" فهدفها الأساسي هو ان يتقرب الناس من ربهم، "عالمية" فهي موجهة للناس كافة، "إسلامية" لأنها تنتسب إلى الدين الإسلامي وهدفها إقامة دولة إسلامية.

وقد دعا **البنا** لهذه الأفكار بعد إدراكه ووعيه بالوضع الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية في العصر الحديث، والذي رأى بأن السبب فيه هو استلام الدولة العربية الإسلامية لحكم وسلطان الدولة العثمانية واطمئنانها لما كان يدور حولها، وذلك بخلاف دول أوربا التي استفادت من فكر الحضارة الإسلامية الذي كان سائدا في فترة الأنوار، خاصة في الشق المتعلق بالعلم والمعرفة، وهو الفكر الذي تترجم في عديد المحطات عبر مسارات الإصلاح التي خاضتها هذه الدول، وقد انتهت ثورات الإصلاح هذه إلى قيام الدولة القومية الأوربية الحديثة التي كان إحدى أهم أهدافها تمزيق الدولة الإسلامية التي وصلت إلى حد القداسة من أجل تعظيم قوتها والبدء في تطبيق مخططاتها ضد دولة الإسلام.

وهو ما تم فعلا من خلال الحركة الاستعمارية التي دامت أمدا طويلا أدى في الأخير إلى انسلاخ عديد الأقطار الإسلامية عن الدولة العثمانية التي كانت قد وقعت تحت السيطرة الأوربية، وكان الدور الختامي في هذا الصراع بحسب تشخيص **البنا** الحرب العالمية الأولى التي انتهت بهزيمة تركيا وحلفائها، ما أتاح للدول الأوربية أن تبسط سلطانها على أمم الإسلام، ثم انصرف الأوربيون بعد بلوغهم لهدفهم هذا (تجزئة الدولة الإسلامية إلى دويلات) إلى العمل على هدف آخر وهو أن تجتاح هذه الدويلات موجة الحياة المدنية الغربية بمظاهرها السلبية (الفاسدة) جميع أنحاء العالم الإسلامي الذي امتدت إليه أيديهم ووقع تحت سلطانهم.

ويحدد الإمام **البنا** بناء على هذا الوضع الذي آلت إليه شعوب الدول العربية والإسلامية هدفين أساسيين:[1]

أولهما: أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي.

ثانيهما: أن تقوم في هذا الوطن الحر "دولة إسلامية" تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي.

ويضاف إلى هذين الهدفين الرئيسيين أهداف أخرى، اذ لا يكون مجتمع الدولة إسلاميا بالكامل إلا بتحقيقها وهي الأهداف التي تسعى حركة الإخوان المسلمين إلى بلوغها من خلال دولتهم المنشودة.

ومن كل ما تقدم نجد أن **البنا** لم يدافع مثل أستاذه "رشيد رضا" عن فكرة الخلافة الإسلامية التي تجمع الأمة جمعاء، إذ لا يكاد يوجد لها ذكر في كتاباته إلا من باب التمني، وإنما دافع عن "الدولة الإسلامية" التي يقوم نظامها على الشريعة الإسلامية، فقد صمم مشروعا سياسيا على ذلك المقتضى، أفرد فيه للجماعة (الإخوان المسلمين) دور الطليعة السياسية، وأداة لتحقيق مشروع الدولة الإسلامية.

1- براق زكريا، مرجع سابق، ص227.

و لم يكن مشروعه يعني جغرافيا دولة أممية عربية إسلامية وإنما الدولة الوطنية الجغرافية (المصرية) التي ينبغي أن تصير دولة إسلامية، ولعل المنعطف الحاسم في الفكرة الإسلامية لدى **البنا** والحركة الاخوانية تكمن هنا أي في أنها تكمن في المصالحة مع فكرة الدولة الوطنية.[1]

ونخلص من كل ما تقدم إلى التأكيد على أن دعوة "الإخوان المسلمين" إلى أن يقيموا دعائم دولتهم في مختلف جوانبها على مبادئ الدين الإسلامي، فذلك لأنهم رأوا بأنه لا سبيل إلى الخروج من الوضع الذي آلت إليه دولة أمة الإسلام إلا هذا الاتجاه عقيدة وعملا، ويرفض **البنا** أي اعتراض على ذلك بحجة أن الدولة العصرية في العالم أجمع قد أصبحت تقوم على أساس تحييد الدين من كافة جوانب الحياة وحصره في المعابد والكنائس والضمائر، وقد ثبت على مبدأ فصل الدين عن الدولة، إذ رأى **البنا** أن من يدافع على هذه الطروحات الغربية فإنه لا يفقه الإسلام على طبيعته الصحيحة، ذلك أن الإسلام دين ومجتمع، ومسجد ودولة، دنيا وآخرة، وأنه تعرض للشؤون الدنيوية بأكثر مما تعرض به للأعمال التعبدية.[2]

ب- الدولة في فكر محمد رشيد رضا:

ينطلق الأستاذ **محمد رشيد رضا** من افتراض كمال الدين الإسلامي، أما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران والعلم والمعرفة.

ويذهب في تفسيره لظاهرة الدولة من إلى اعتبار الخلافة واحدة من أصول الدين، رافضا بذلك أي شكل من أشكال العصبية القومية، فوظيفة الدولة حسبه تتلخص بحماية وصيانة العقيدة ونشرها، وأما العلاقة بين الحاكم والمحكوم فلا تقوم إلا بهدف صالح المسلمين، فالله شرعها لتحقيق الرشد في المصالح والمفاسد.[3]

وهو ذات النهج الذي سار عليه اللاحقون من رواد الحركة الإخوانية على غرار **حسن البنا، سيد قطب..**الخ، عندما أكد على افتراض أن وظيفة الدولة الرئيسية تتلخص في إقامة شرع الله الوارد في الكتاب والسنة والجعل منه دستور دولة المسلمين الوحيد.

كما أولى الشيخ **محمد رشيد رضا** مفهوم الأمة أولوية كبيرة من خلال مجهوداته الفكرية والتنظيرية لمسألة الدولة (الخلافة) إذ رأى فيها بأنها –الأمة- هي صاحبة السلطة الحقيقية وينوب عنها في ذلك أهل الحل والعقد الذين يجب عليهم مقاومة الظلم والعمل على إزالة السلطان الجائر حتى لو اقتضى ذلك اللجوء إلى قتاله في سبيل المصلحة العليا، فصلاح الأمة وصلاح حكامها يتوقفان على صلاح أهل الحل والعقد، الذين هم رؤساء هذه الأمة وزعماؤها.[4]

1- عبد الاله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشريعة**، مرجع سابق، ص147.

2- براق زكريا، مرجع سابق، ص228.

3- محمد علي جمعة، **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن 20**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، دمشق، 1994، ص136 -137.

4- براق زكريا، مرجع سابق، ص161.

فالثابت للشيخ أنه قد انشغل كثيرا بمفهوم الأمة وما يتهددها، وبالتالي ولد انشغاله أفكارا ذات صبغة سياسية محضة، وهذا يتضح من خلال تناوله لمفاهيم أخرى ذات صلة على غرار "السلطة" والحاكم في كتاباته وكذلك الواقع العربي الذي يعيشه.

فقد كان فكر **محمد رشيد رضا** مستمد من واقعه السياسي العربي، حيث دعا إلى المطالبة بالمساواة بين العرب والأتراك ضمن إطار الدولة العثمانية وذلك على خلفية ما لحق به وبالأمة من ظلم، فالمميز في فكره أنه كان مناضلا وليس فقط منظرا، ففكره قد جاء معبرا عن الواقع الذي عايشه وهو ما ترجمه الأستاذ في عديد المؤلفات التنظيرية، والتي تلخصت في معظمها حول الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي.

وقد تلخصت أفكاره التنظيرية لهذه القضايا في عمومها ضمن المنطق الإصلاحي، فقد نادى بضرورة إصلاح الجانب العقيدي والتربوي، كما نادى بضرورة تطوير علم الاقتصاد وتقوية علم لغة البلاد، وقد كان ينوي من وراء كل ذلك إلى—تحرير المعارف والأفكار والاهتمام بالعلم والمعرفة- إلى تأسيس دولة قوية، من شأنها تحقيق هدف الوحدة المنشود لدويلات التجزئة العربية، فقد كان يرى في ذلك أنه خلاص الأمة من تخلفها وضعفها وتراجعها، فقد كانت أفكاره توحي بضرورة إعادة بعث وإحياء مفهوم الخلافة من جديد، بوحي من قيم الحضارة العربية الإسلامية وبالاستفادة من كل ما في الفكر المعاصر من رؤى وأفكار تنسجم مع ظروفهم وتتوافق مع مستقبل أفضل، وهي الأفكار التي بقي الشيخ يناضل من أجلها وينظر لها إلى غاية وفاته.

ثالثا: التنظير للسلطة بدلا من التنظير للدولة في الحالة العربية.

1- الانتقادات التفكيكية للافتراضات الرئيسية لأهم تيارات الفكر السياسي الإسلامي:

رغم تعدد الاجتهادات الفكرية التنظيرية لظاهرة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما تترجم في تعدد تياراته بين التراثي (الفقهي)، الفلسفي، السلفي، العلماني، النهضوي، الاخواني...الخ، كما سبق وتناولناها بنوع من التفصيل، فإن ما يتأكد من خلال هذه الأخيرة، أنها بقيت مجرد اجتهادات فكرية لا ترقى إلى مستوى النظرية.

حيث أن حجم الانتقادات ذات المنطق الابستيمولوجي والعلمي الموجهة لأهم تيارات هذا الفكر والتي نجحت في تفكيك وهدم أهم الافتراضات الرئيسية التي سعت هذه التيارات الفكرية إلى تطويرها في إطار تنظيرها لمسألة الدولة ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي، ذلك أن كل هذه التيارات قد فشلت في التنظير لظاهرة الدولة، وعملت بعكس ذلك، إذ سارت في منحى التنظير لظاهرة السلطة، وذلك استجابة للواقع المعاش لمجتمعاتها، الذي كان ولا يزال قائما على تعظيم مفهوم السلطة وحصر ظاهرة الدولة ضمنها.

وهي الانتقادات التي جعلت في مجملها من ظاهرة الدولة كمفهوم معرفي في الحالة العربية مفهوم غير مدعوم نظريا، ومن ضمن أهم الأعمال النقدية الموجهة لأهم تيارات الفكر السياسي الإسلامي، نجد أعمال الأستاذ **محمد أركون** في مؤلفه "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" حيث يبدأ بتوجيه انتقاداته إلى التيار التراثي (الفقهي)

باعتباره التيار الذي بقيت اجتهاداته الفكرية تدور ضمن مجموعة من الفرضيات الثابتة، وهي الفرضيات التي عمل هذا التيار على دعمها وتقويتها بدلا من انتقادها، وهي الافتراضات التي يجملها أركون فيما يلي:[1]

- الصحة التاريخية للمصحف، وكل تشكيك بظروف هذا الشكل يعتبر زندقة كبرى تؤدي إلى العقاب (القصاص)

- تعاليم محمد صلى الله عليه وسلم قد شهدت نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك، ثم بفضل التابعين حتى تثبيت التعاليم والنصوص.

- القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش النصوص المجمعة في التراثين (السني والشيعي) فهو تراث موثوق وراسخ، أما بالنصوص أو الإجماع.

- لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الإبستيمولوجية التي لا تعترف بوسائل هذا التفسير في تحديداته ونتائجه، وبهذا يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية (أي أن الزمن يتغير ويتحول في حين يبقى هو ثابت على حاله)

وهكذا فإن هذا الفكر قد اعتبر أن وجود الإسلام في التاريخ واستمراره مرتبط بالحفاظ على هذه الفرضيات على الرغم من التكذيب القاطع الذي تلقاه من جهة الواقع والنقد العلمي معا.

وتأتي هذه الفرضيات بالتناقض مع واقع أن المجال الاجتهادي الذي تركه الإسلام مفتوحا لاجتهادات المسلمين السياسية، لم تتم الاستفادة منه كما ينبغي عن طريق إغنائه وملئه بالنظر الفكري السياسي للدولة وتنظيمها وإدارتها وإيضاح كيفية تقنين الآليات والإجراءات السياسية الواجبة أتباعها في حالة انتقال السلطة أو التنازع عليها أو التحاور مع المعارضة ومشاركتها، غير أن المفارقة هي أن فقه السياسة لم يكن في مستوى العبادات والمعاملات (رغم كون السياسة من أخطر المعاملات في حياة الأمة) وذلك لتجميد العمل به طويلا بفعل صراعات القوة المجردة.[2]

وقد امتدت هذه الانتقادات من التيار التراثي/الفقهي إلى التيار الفلسفي، حيث يرى المفكر العربي **عبد الله العروي** أن الأدبيات التنظيرية لهذا التيار ضمن الفكر السياسي الإسلامي قد تمحور حول "الطوبى السياسية" في إطار تناوله لموضوع الدولة، التي درج الفقهاء على تسميتها "خلافة" في حين فضل الفلاسفة تسميتها "مدينة فاضلة"، ويستنتج **العروي** من خلال جملة انتقاداته لهذا التيار أن هذه "الطوبى السياسية" قد كانت في الواقع ظلا للسلطنة القائمة بمعنيين مختلفين فهي:[3]

- نتيجة عكسية وصورة مقلوبة للوضع القائم آنذاك. وهي

- وسيلة لتقويته وتكريسه، وهنا تنقلب "الطوبى" بالضرورة إلى"أدلوجة" (التناقض) أي كلما كان هذا الفكر السياسي مبالغا في مثاليته، كلما كان احتمال تطبيقه على الواقع بعيدا، ومن ثم فإن احتمال إضرارها بالسلطان

1- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 1996، ص66.

2- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: اين الخلل؟**، مرجع سابق، ص189.

3- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص91.

يكون محدودا، وبهذا فهي تخدم السلطان وتقوي مركزه في نهاية المطاف، وبتعبير آخر فإن مثالية هذا التيار ضمن الفكر السياسي الإسلامي قد كانت نتيجة لضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم إهمالها لمقاصد الشريعة.

وعن الانتقادات الموجهة لأهم تيارات الفكر السياسي الإسلامي المتمثل بالتيار النهضوي، ذلك أنه التيار الذي تبنى ودافع عن قيم ومفاهيم الحداثة والديمقراطية، لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي وقد كان ذلك نتيجة لاحتكاك وتأثر مفكريه بقيم الحضارة الغربية الأوربية.

حيث جيشت مجموعة من الموضوعات والقضايا على هذا الفكر وذلك باعتبارها الموضوعات الأكثر ثباتا واستمرارية وتجددا منذ البدايات الأولى للتنظير لهذه المسألة وصولا إلى مراحل متقدمة من تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي، حيث جاء التيار النهضوي ليعمل على الحفاظ على ذات المسلمات التي انطلق منها هذا الفكر ولكن بإضفاء لمسة سعى من خلالها إلى المزاوجة بين التراث الإسلامي إضافة إلى الاستفادة من قيم الحداثة الغربية.

وعن أهم هذه المسلمات يحددها **محمد أركون** فيما يلي:[1]

- وحدة الإسلام باعتباره الدين الذي يستطيع أن يقدم قاعدة المقاومة الفعالة ونظاما للقيم قادرا على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.

- لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم، كما ادعى **آرنست رينان *Arnest Renan***، فعلى العكس، فإن الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة، ولكن المسلمين سرعانما تخلوا وتحولوا عن التعاليم الصافية والخصبة للإسلام الأولى، ومن ثم فإن الحل التاريخي لمعالجة الانحطاط لابد أن يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى.

- إن مبادئ العدالة والإخوة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المرأة والتسامح والاستخدام للملكية ونشر الثقافة...وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام منذ عصره الأول، فالإسلام يطالب بكل ذلك وينص عليه، ذلك أن الإسلام معلم الغرب والعالم.

- إن الإيديولوجيا المادية التي يتبناها الغرب تهدم القيم الروحية التي يتبناها الإسلام، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في آن معا.

- العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليمه، ومن ثم ينبغي إذن الالتزام الكامل بمنهجية الأصول (أصول الفقه وأصول الدين) وحتى الفلسفة الإغريقية التي اعتمدها وتبناها المفكرون المسلمون ضمن التيار الفلسفي فإنها تظل مشبوهة.6- فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة

1- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مرجع سابق، ص67.

اخترعها الغرب، أما السلام فهو ما يحافظ على التراتبية الهرمية بين السيادة التشريعية العليا (القرآن والتفسير) وبين كل أشكال السلطة السياسية.

- كل الاختراعات الكبرى للعالم الحديث موجودة سابقا في القرآن ومعلنة ومشروحة فيه، فقد سبق العلماء المسلمون كل الأوربيون وعلومهم وخصوصا أثناء العصور الوسطى.

- لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حاليا بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده.

وقد كانت هذه العناصر التركيبية الأسطورية بمثابة يقينيات ينبغي تفكيكها من خلال ممارسة النقد الإبستمولوجي، ذلك أن هذا الضعف القائم في الفكر السياسي الإسلامي، قد كان سببه حرمان نفسه من مفهوم أساسي بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة العقلانية والأسطورية على السواء، بمعنى أنه فكر فاقد لمفهوم التاريخية والشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية لاستخدام الأسطورة (الدولة، الخلافة الإسلامية) والتقديس والتعالي والعقل...الخ.

وكذلك الدراسات والتيارات الأكثر حداثة من حيث الزمن، والتي تصنف وتحسب أيضا على الفكر السياسي الإسلامي، قد تم انتقادها من جانب تركيزها بدورها على مفهوم "السلطة" بصورتها السياسية المباشرة أكثر من أي شيء آخر، بمعنى السلطة كما تتجلى على مستوى الدولة، اذ أنها لم تهتم بمسألة شرعية الدولة وسيادتها أو مشروعية نظام حكمها إلا نادرا (ذلك أن السيادة العليا في تاريخ الدولة العربية والإسلامية طالما كانت محصورة في سلطة القرآن والسنة: العقيدة الغير قابلة للنقاش).

ويرى محمد أركون في هذا الإطار أن ما يلاحظ على إسهامات التيار الحديث أو الحداثي أن المنهجية الإستشراقية التي طغت عليه قد ظلت سردية وصفية أكثر مما هي نقدية، في حين أن التصور الإسلامي للأمور يظل خاضعا لضغط الحاجيات الإيديولوجية من أجل تبرير الأنظمة الحالية في المجتمعات المدعوة إسلامية وخلع الشرعية عليها.[1]

حيث أن جميع المجهودات الفكرية (النظرية) التي تمت بلورتها في هذا الإطار قد كانت في إطار الرد على حاجيات الدولة الرسمية وتلبية طلباتها، ويقول م**حمد أركون** في هذا الإطار أن هذه المجهودات الفكرية لابد أن تصنف وتدرس تحت عنوان "النشاطية الإيديولوجية في الفكر السياسي الإسلامي"، ذلك أن الجانب الإيديولوجي فيها يستخدم عادة لتقوية الصورة الشرعية للدولة الرسمية أو لتذكير الحكام بنوعية الحكم المثالي الذي ينبغي تقليده، والأولوية المرتبطة بالشخصية التي أعتيد على استخدامها لبناء نموذج مثالي يحتذي به مثل شخصية محمد صلى الله عليه وسلم.

وينتقد **محمد جابر الأنصاري** بشدة هذا الطابع الإيديولوجي الذي يطغى على الاجتهادات الفكرية لتيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي، خاصة تلك التي ظهرت في التاريخ الحديث والمعاصر منها، وذلك بسبب أن أية "يوتوبيا" أو "إيديولوجيا" أو "مثاليات" سياسية تقفز إلى الأفق البعيد، وترفض النظر فيما هو

1- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، نفس المرجع السابق، ص ص159 -169.

تحت أقدامها من واقع ملموس، قبل صياغة منطلقاتها النظرية الهادئة، لن يكون مصيرها إلا الإخفاق والفشل والشعور بالخيبة، وهو ما يشهد به التاريخ السياسي للعرب والمسلمين، وتنطق به شهادات قديمة/متجددة لكبار المفكرين وغيرهم من الكتاب المعاصرين، ويلخص الأنصاري كل هذا ضمن عنوان لا مهرب منه على حد قوله وهو "بؤس السياسة في الوجدان العربي"، ذلك أن الفكر السياسي العربي الإسلامي يلخص في عمومه مفهوما "للفصام السياسي العربي" المستمد من واقع وتاريخ متناقض، والذي تتحدد ملامحه الرئيسية ضمن:[1]

- بعد الفجوة الشاسعة بين التصور والواقع في ثقافة العرب السياسية.
- بعد التجاذب القائم بين الاستبداد والمشاركة في تجاربهم السياسية.
- بعد المفارقة بين التوحد والتعدد في الشخصية الجمعية العربية.

فخبرة العرب التاريخية والمعاصرة في مجال السياسة والدولة والسلطة، ممارستها وتداولها وكوارثها تؤكد "بؤس السياسة في الوجدان العربي"، وذلك لأن الموروث الفكري السياسي لم يعبر عما هو "كائن" وإنما "ما ينبغي أن يكون" فمن أزمات الوعي العربي أنه منجذب دائما إلى يوتوبيا أو إيديولوجيا "ما ينبغي أن يكون" دون أن يبصر حقيقة ما هو كائن واقعيا ومعرفيا من أجل إدراكه وعلاجه وتجاوزه.

وهي الطروحات التي نؤكد عليها من خلال بحثنا هذا، فبعد استعراض مضمون الفكر السياسي الإسلامي حول الدولة يمكن القول أنه باستثناء أساسي هو "ابن خلدون" قد كانت كتابات المفكرين المسلمين تدور حول "الجماعة السياسية"، "الحكومة"، الشروط الواجب توافرها في الحاكم الصالح، "شروط الإمامة"، "الولاية"...الخ، أي كل ماله علاقة بمفهوم السلطة السياسية وليس الدولة.

2- في حقيقة اشتغال الفكر السياسي الإسلامي على ظاهرة السلطة دون الدولة:

يقول أحد الكتاب الغربيين في تعليقه على هذه الإسهامات الفكرية المنظرة لظاهرة السلطة دون الدولة في الأدبيات التنظيرية العربية أنه "من الواضح أن ليس هناك مفهوم للقومية أو الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى"، ويكون من المنطقي والحال هذه أن المصطلحات المستخدمة الآن من قبيل "دولة"، "وطن" هي ابتداعات حديثة، وإن وصف الوحدات السياسية أو الأسر الحاكمة بأنها دول، يتم أحيانا وبصفة عابرة في كتابات عديد مفكري تيارات الفكر السياسي الإسلامي (التيار النهضوي) إلا أن الثابت تاريخيا أن هذا الوصف –مصطلح الدولة- لم يصبح متداولا إلا بظهور مفكري التيار العلماني المتأثرين بالغرب في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين.[2]

وهي ذات الطروحات التي يؤكد عليها الأستاذ **رضوان السيد** الذي رأى بأنه في "التنظير السياسي الإسلامي"، تحقق مشروع وحدة القاعدة البشرية (الأمة)، ومشروع وحدة الرمز السياسي (الخليفة)، ولكن لم يتحقق مشروع "الدولة" سواء بوجهها "الخارجي" أي وحدة الدولة الإسلامية عبر العصور في مواجهة "الآخر"

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص ص10 - 16.

2 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص79.

أم بوجهها "الداخلي" أي تحولها إلى مؤسسات مسؤولة، ومعنى تحويلها إلى مؤسسات مسؤولة هو أن يلتزم الحاكم نفسه بالقانون، فتصبح شرعيته مستمدة من مدى التزامه بالقواعد العامة التي اتفق عليها المجتمع.[1]

وتندرج هذه الطروحات ضمن أهم القراءات النقدية للفكر السياسي العربي الإسلامي، وهو ما يترجم واقع أزمة الدولة القطرية المعاصرة في المجال السياسي العربي، كما تم التطرق إليه في المطلب الثالث من المبحث الثاني من الفصل الأول، ذلك أن غياب المؤسسات المسؤولة هو أحد أهم مظاهر هذه الأزمة.

وعن ما يستثنى من هذه الاجتهادات الفكرية وعلى محدوديتها والتي تناولت مسألة الدولة فإنها إذا ما قورنت بنظيرتها من الإسهامات التنظيرية لظاهرة الدولة الغربية، فإن الفروقات كبيرة بين المنطق التفسيري للأولى في مقابل المنطق التفسيري للثانية، هذا وان كانت هناك نقاط مشتركة من غير الممكن تجاهلها بين الفكر السياسي الإسلامي والنظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة، خاصة فيما يتعلق بمسألة الفصل بين السلطات والممارسة الديمقراطية للسلطة، والفصل في وظائف هيئات الدولة وما يترتب عنها من محاسبة ومسؤولية وفيما عدا ذلك فإن الفروقات بينهما كبيرة، وهي فروقات تصل إلى حد الندية بين نموذج الدولة القائم في المجال السياسي الغربي الأوربي، في مقابل النموذج العربي الإسلامي للدولة سواء الذي ساد تاريخيا أو النموذج القائم حاليا.

ذلك أن السياقات التاريخية والعوامل المؤثرة في بلورة الفكر السياسي العربي والإسلامي تختلف كثيرا عن تلك السياقات التي تم في إطارها تطوير عديد النظريات المفسرة لظاهرة الدولة الغربية، وهي السياقات التي كانت في كل مرة مواكبة للواقع الفعلي كتاريخ وواقع حقيقي لهذه الدولة، ومن ثم كانت تسعى هذه النظريات لحل مشاكلها الحقيقية والتحديات التي كانت تواجه مجتمعاتها، وذلك خلافا للسياقات التاريخية التي تولد من خلالها الفكر السياسي الإسلامي، إذ يكاد يشكل في عمومه جملة من ردود الفعل المتباينة حول أهم الأحداث والصدمات العنيفة التي هزت كيان الدولة العربية الإسلامية منذ قيامها وإلى غاية سقوطها وحتى لما بعد سقوطها.

إذ يمكن إجمال القضايا والمسائل التي دار حولها النقاش في الفكر السياسي الإسلامي، بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة في موضوع الخلافة، وذلك باعتبارها المفهوم الشامل والمدمج والمتضمن لمفاهيم (الدولة السلطة، النظام السياسي).

فاصطلاح الخلافة السياسية ضمن أدبيات الفكر السياسي الإسلامي قد كان يحمل دلالات انتقال وتداول السلطة، بين الحكام والأفراد والحكومات المتعاقبة أو بين الأحزاب والنخب السياسية المتتابعة، فالخلافة كانت تختصر معاني انتقال السلطة داخل الدولة، وهو ما يؤكد بدوره أن الأولوية كانت دائما للسلطة وليس الدولة.[2]

1 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، نفس المرجع السابق، ص188.

2 - صلاح سالم زرتوقة، **أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية: دراسة في الأساليب**، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1992، ص8.

ويتلخص هذا النقاش كله تقريبا في السعي لمعالجة الإشكالات الرئيسية التالية:[1]

أ- هل نصب الإمام أو الخليفة واجب على المسلمين أم لا؟ وإذا كان واجبا فما مدرك وجوبه: الشرع أم العقل؟ وهل ترك الإسلام أمر تعيين الخليفة لاختيار المسلمين أم أنه نص على شخص معين تنحصر الخلافة في أعقابه.

ب- ما هي شروط الواجب توفرها في الخليفة؟ ومن هم الذين يملكون الصلاحية لتعيين الإمام عند القائلين بالاختيار، ومن هم الخلفاء من بعد النبي صلى الله عليه وسلم عند القائلين بالنص؟ وهل يجوز للخليفة أن يخطئ وإذا أخطأ فهل يجوز له خلفه وكيف؟

ج- وبناء على ذلك هل كانت الخلافة (خلافة الخلفاء الأربعة) صحيحة أم لا؟ وهل يجوز تولية المفضول مع وجود الأفضل؟

وكما هو معروف فقد اختلفت آراء المفكرين والفلاسفة حول هذه المسائل، وهو ما أدى إلى بروز عديد التيارات في الفكر السياسي الإسلامي، وهي التيارات التي عبرت في مجملها عن حقيقة الخلاف السياسي الذي كان قائما حول السلطة، والذي كان في كل مرة يصطبغ عبر العصور بطابع العصر الذي يثار فيه، وهو الخلاف الذي كان سببا في تقسيم المجتمع الإسلامي إلى فرق وأحزاب متصارعة حول مسألة السلطة أكثر مما عبر عن آراء مستقلة وليدة النظر والاجتهاد.

ذلك أن "الخلافة السياسية" هي أول قضية انقسم حولها المسلمون، وهي القضية التي أدى الخلاف حولها إلى ظهور فرق ومذاهب ومدارس وتيارات فكرية، وقد استأثرت بالجانب الأعظم من جهد مفكري وعلماء الإسلام، حيث ظهر بخصوص هذه القضية ثلاثة نظم فكرية أساسية هي:[2]

- الفقه الإسلامي (الفكر القائم على مرجعية الكتاب والسنة)
- الفكر السياسي الإسلامي (التيارات المتعددة)
- النظرية السياسية (ابن خلدون)

من هنا كانت المجهودات النظرية للفكر السياسي الإسلامي الساعية إلى بناء نظرية في الخلافة، ضمن المجال السياسي العربي كلها تصب في إطار الخلاف الذي كان قائما حول مسألة السلطة، متجاهلة بذلك القضية الأصلية—الدولة- التي كان من المفروض أن تعمل على التنظير لها، ولعل ابن خلدون على رأي الجابري هو المفكر الوحيد الذي أدرك هذه الحقيقة، و لم يزج بنفسه في الخوض في القضايا الجانبية، وإنما نظر إلى الخلافة ككل، باعتبارها حدثا تاريخيا له أسبابه ونتائجه.

هذا وان كنا نستثني جانبا هامشيا من الفكر السياسي العربي الإسلامي كان محل إجماع بين مفكريه وتم اعتباره بمثابة الخلفية المرجعية التي انطلق منها الجميع حول مسألة الدولة —الدولة الإسلامية- وهو الجانب

1 - محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، بيروت، 2007، ص202.

2 - محمد عمارة، **نظرية الخلافة الإسلامية**، دار الثقافة الجديدة،ط1، القاهرة، 1979، ص ص37 -39.

المتعلق بعدم فرض أي شكل من أشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات، وان ما قدمه هذا الفكر للناس هو مجموعة مبادئ والأسس والقواعد العامة التي أثبتت تجارب البشرية صلاحيتها، فكانت خلال التطور التاريخي لهذه الدولة أهدافا مثالية تتطلع البشرية إلى تحقيقها في حين تركت التفصيلات الجزئية لاجتهاد البشر، بحسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأنواعهم.[1]

هذه الأسس التي يقدمها لنا الفكر قد تنوعت، فمنها ما يقوم عليه "بناء الدولة" و"نظام الحكم" مثل "الشورى" ومنها ما هو قواعد يجب مراعاتها في قيام "الدولة" مثل "البيعة"، إذ تختص الدولة حسب الفكر السياسي العربي الإسلامي بمبادئ أساسية من الواجب أن تقوم عليها على غرار (البيعة، الشورى، العدل المساواة، الحرية، المسؤولية) وهي المبادئ التي كانت محل إجماع بين كافة تيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي.

وفيما عدا ذلك فإن الفكر السياسي الإسلامي قد تعرض لعديد من موضوعات الفكر السياسي في مراحل تاريخية أخرى لاحقة (متقدمة) ولكنه لم يتعرض لموضوع "الدولة" صراحة حيث أصبح اهتمام الفكر السياسي الإسلامي كبيرا بفكرة الأمة، ولكن ليس من منظور "الدولة القومية" الذي أسس له لاحقا الفكر السياسي الأوربي الحديث، فما يلاحظ أن "فكرة الأمة" في تجربة الفكر السياسي الإسلامي، لا تتضمن فكرة المواطنة، بالرغم من أنها متضمنة لفكرة حقوق الأفراد، كما أصبح هذا الفكر مهتما أكثر بالقضايا المتعلقة بمسألة الحكم في الدولة، أي السلطة، من خلال بحثه في صلاحيات ولي الأمر، حيث لم يصبح بذلك مصطلح "الخلافة" قضية محورية في الفكر السياسي الإسلامي.

وهكذا فقد تأخر الاستخدام الاصطلاحي لمفهوم "الدولة" باعتبارها قضية إشكالية في الفكر السياسي الإسلامي إلى غاية عهود التاريخ المعاصر، أي منذ عصر النهضة في منتصف القرن الماضي، حيث بدأ الاستخدام الصريح للمصطلح ضمن الأدبيات التنظيرية العربية الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية عام 1921 وهو مشهد متكرر في التاريخ الإسلامي للدولة، حيث سبق وأن لم يبدأ الكتاب المسلمون في معالجة موضوع الخلافة والسلطة في الإسلام، إلا بعد ضعف الخلافة وتداعيها ثم انهيارها (الخلافة العباسية في بغداد).[2]

ما يلاحظ على هذين المشهدين الفكريين (الأول: بين القرن 11 و15 ميلاي، والثاني في القرن 20 ميلادي) انه كانت هناك خمسة قرون سادت وهيمنت فيها الدولة العثمانية على مقدرات العرب والمسلمين، التي حكم سلاطينها المجال السياسي العربي باسم الخلافة الإسلامية، ومن المفارقة أنه باستمرار مثل هذه السلطة الإسلامية، قلت الكتابات السياسية عموما والكتابات حول الدولة خصوصا.

وعموما ما يلاحظ على كتابات الفكر السياسي الإسلامي في القرن العشرين حول الموضوعات المتصلة بمفهوم الدولة، أنها بقيت عبارة عن امتداد واستمرار للكتابات التراثية الإسلامية ذات المنطق الفقهي،

1- فضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص379.

2 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص85.

وإن ظهرت في صيغ وبمناهج جديدة، وما يستثنى منها فإنه كان بدوره امتداد للكتابات والأدبيات الغربية حول موضوع الدولة، أو أنها عبارة عن اجتهادات توفيقية بين الكتابات التراثية الإسلامية والكتابات الغربية.[1] إلا أنه وعلى الرغم من هذه التوجهات الجديدة التي طرأت على الأدبيات التنظيرية لظاهرة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، فإنها بقيت جميعها بعيدة عن التنظير لمسألة الدولة كظاهرة ومؤسسة مستقلة عن ظاهرة السلطة.

ولعل هذا الوضع هو ما جعل أن أصبح من غير المستغرب غياب "الدولة" كمفهوم ضمن أدبيات الفكر السياسي الإسلامي، وكذا خلو "المعاجم العربية" من تعريف للدولة يقترب من تعريف ذات المفهوم في لغة العلوم الاجتماعية، ليحضر في المقابل من ذلك مفاهيم أخرى تتفاوت فيما بينها في مدى قربها وتعبيرها عن دلالات مفهوم "الدولة" مثل الحكم، الحكومة، السلطة، السلطان...الخ

ولا يعني هذا أن "التاريخ العربي الإسلامي" لم يعرف "ظاهرة الدولة" فالظاهرة موجودة في الواقع ومستمرة رغم تناقضاتها في صور عديدة، طوال الأربعة عشر قرنا الأخيرة، إلا أن الاستخدام الاصطلاحي للمفهوم على المستويات التنظيرية قد غاب إلى غاية القرنين الأخيرين أي بعد إعادة الاتصال والتفاعل مع الغرب.[2]

ورغم ذلك، هناك إسهام حول المفهوم، لابد أن يستثنى من هذا الفكر، وهو الإسهام الذي ساد خلال البدايات الأولى لمسألة التنظير لظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي والإسلامي وهو الاستثناء الذي يمثله أنصار الفكر السياسي الإسلامي في شقه الفلسفي (أعمال **الفارابي، الغزالي، الماوردي...**) وغيرهم، وهي الإسهامات التي سبق تناولها بنوع من التفصيل، إذ لا يمكن إنكار أن المفكرين العرب قد كان لهم إسهام في هذا المجال.

إلا أن ما يلاحظ على كتاباتهم حول الظاهرة، أنها قد بدأت في المراحل التاريخية التي عرف فيها "المجتمع العربي" و"الدولة الإسلامية" الجمود والانحسار، أي في القرون الوسطى الإسلامية، أي ابتداء من القرن الرابع هجري، وذلك بعكس "المفكرين الغرب" الذين سبقت أو واكبت كتاباتهم مراحل الصعود التاريخي للدولة في أوربا الحديثة، أي بداية من القرن 15 ميلادي.[3]

وهكذا فإن هذه الكتابات رغم طابعها الفلسفي والعلمي، إلا أنه تم انتقادها من قبل عديد الباحثين والمفكرين العرب كونها لم تعن بموضوع الدولة كمؤسسة سياسية قانونية وصاحبة سلطة، وإنما ركزت على الحكومة باعتبارها الهيئة المنوطة بممارسة السلطة، ومن ثم قزمت هذه الكتابات من حجم الدولة بالمعنى الحديث، وحتى في تناولها للحكومة أو السلطة فإنها تناولتها في إطار ما يجب أن يكون طبقا للشرع أو السنة

1-سعد الدين إبراهيم وآخرون، نفس المرجع السابق، ص85.

2- نفس المرجع، ص ص76-77.

3- نفس المرجع، ص78.

وبعضها الآخر كان عبارة عن وصف خالص للممارسات التي كانت قائمة في الدولة الإسلامية دون أدنى مستوى للتحليل أو التفسير.

هذا عن أهم الانتقادات الموجهة للكتابات الفلسفية والتراثية للفكر السياسي الإسلامي حول الدولة، أما عن الكتابات الأخرى التي ظهرت في التاريخ الحديث والمعاصر (القرن التاسع عشر والقرن العشرين) فإن الأمر يكاد يكون سيان، فما هو جدير بالملاحظة هو أن الفكر العربي الإسلامي في القرن 19 والقرن 20 قد اهتم بشتى مفاهيم الوحدة والتكامل باستثناء مفهوم الدولة، وقد تباينت مادة هذا التكامل فامتدت من الأفكار الدينية الأخلاقية (لدى مفكري النهضة) إلى الروابط اللغوية والثقافية (لدى أغلب منظري القومية العربية) وهكذا فقد استهانت حركات وتيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي بقيمة الدولة ومالت إلى البحث والنظر في أمور وقضايا وتفاصيل مصطنعة أو سطحية دون البحث في القضية الحقيقية وهي الدولة.[1]

فالأكيد أن هذا الفكر السياسي الإسلامي بكافة تياراته قد اشتغل على مفهومين، مفهوم "الأمة" وهو المصطلح الدال في لغة السياسة لدى العرب والمسلمين على أي جماعة اثنيه أو دينية، لكنه غدا في نهاية المطاف مرادفا للجماعة الإسلامية الشاملة، ومفهوم "الخلافة" أو "السلطة" أي الحكومة أو"الحكم" الذي يتسم بصفة أكثر دينية بالنسبة للخلافة، وأكثر سياسية بالنسبة للسلطة، وقد كان ذلك دون الاشتغال أو على حساب الاشتغال على مفهوم الدولة.

ويلخص الأستاذ **عدنان السيد حسين** من خلاله بحثه في تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر جملة الانتقادات الموجهة للفكر السياسي العربي الإسلامي، من خلال تذكيره بصور انشغال الفكر السياسي العالمي (الغربي) بفكرة "الدولة" منذ ازدهار الفكر اليوناني القديم وحتى اليوم، على أن الفكر السياسي العربي الإسلامي، قد اشتغل على مفهوم "السلطة" ومفهوم "الأمة" وليس على مفهوم "الدولة".[2]

ويبرر عديد الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين هذه الفجوة الكبيرة التي وقع فيها غالبية فقهاء ومفكري التيارات المختلفة للفكر السياسي الإسلامي، بتنظيرهم لمسائل شكلت في مجملها تفسيرا لظاهرة السلطة وليس الدولة، إلى التهميش الذي حظيت به تجربة العالم العربي والإسلامي التاريخية والسياسية للدولة من قبل الغرب على المستويات التنظيرية أو التقاليد الممارساتية، وهو ما حال دون تحقيق لعملية التراكم المعرفي لنظرية في الدولة العربية الإسلامية، تعنى حقيقة بتفسير ظاهرة الدولة كظاهرة إشكالية ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي.

إلا أن الحقيقة الواجبة الاعتراف هي أن الغرب لا يلام وحده في تهميش هذه التجربة –تجربة العالم العربي والإسلامي التاريخية والسياسية" من خلال اعتمادهم على تاريخ أوربا الغربي محورا في استقراء نتائج الدراسات الأنثروبولوجية لتطور الإنسان السياسي، وإنما يلام أولا الفكر السياسي العربي الإسلامي والمفكرون

1-نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص72

2- عادل مجاهد الشربجي وآخرون، مرجع سابق، ص10.

والباحثون العرب لعدم دراسة تجاربنا السياسية الماضية والراهنة دراسة علمية، نستطيع من خلالها استقاء موارد جديدة لفقه التجربة السياسية الإنسانية.[1]

ولعل هذا ما يفسر واقع أن البلدان العربية المعاصرة لم تعرف هذا النمط من الدولة الحديثة على النمط الغربي، فهي فشلت تماما في بلوغ ذلك، كما يفسر أيضا من الناحية النظرية واقع أن فلسفة هذه الدولة في الفكر الإنساني الحديث، والتي صارت بمثابة ثقافة عامة في المجتمعات الغربية، لم تستقر بعد في الفكر السياسي العربي والإسلامي بتياراته كافة، وأن معظم المأخوذ منها والمستعار مجتزأ من منظومته الأصل على نحو انتقائي.[2]

فجملة الانتقالات التي شكلتها تيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي المختلفة من إيديولوجيا إلى أخرى، لم تكن بالمجدية، إذ لم تحقق الفهم المعرفي للمشكلة الحقيقية (الدولة)، ومن ثم فقد فشلت في تأسيس علم سياسة عربي (نظريات) قادر على التعاطي الواقعي مع الظروف السياسية في ضوء معطياتها المجتمعية الخاصة بها، فقد بقي التحليق الإيديولوجي—بلغة الأنصاري- للتيارات الفكرية المختلفة سواء الفقهية منها أو الفلسفية أو العلمانية أو القومية أو الأصولية، دون أن تغير من الواقع السياسي شيئا، طالما لم تتعامل واقعيا مع مقوماته المجتمعية الشاملة.

ويرى الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** أن هذه المسألة ليست بالهينة ولا بالسهلة الحل، ذلك أنه إذا تأملنا التاريخ الحضاري للعرب نجده غنيا بعطائه إلا في جانبه السياسي، ففكرنا السياسي التاريخي هو أفقر الجوانب في تراثنا الفكري، كما أن النظم والمؤسسات والتجارب السياسية في تاريخنا العربي الإسلامي بصفة عامة تجعل من غير المبالغة القول أن هذا التاريخ مصاب بفقر دم سياسي، وذلك ما جعل الحاضر العربي يحمل معه أعراض هذه "الأنيميا السياسية العربية" إلى يومنا هذا.[3]

ذلك أن الأصل في الفكر لابد وأن يكون دائما مترجما للواقع ومعبرا عن مشاكله الحقيقية، وباحثا في إشكالاته الفعلية المستنبطة من الاستقراء الجيد لتاريخه، ولعل هذا ما يختصره القول المأثور لـــ **بيير فيلار *Pierr Fylard***: "أن تفكر سياسيا بشكل جيد فعليك أن تقرأ تاريخيا بشكل جيد" .

فاستقراء التاريخ التنظيري لمسألة الدولة ضمن المجال السياسي العربي يؤكد أن مسألة "الدولة" قد بقيت ضمن "اللامفكر فيه" بلغة **محمد أركون**، وذلك على عكس السلطة التي لطالما كانت ولازالت ضمن المفكر فيه، ويقصد **أركون** بهذين المصطلحين كل ما أتيح للفكر العربي الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل (المفكر فيه) وكل ما لم يتح له أن يفكر فيه (اللامفكر فيه)، وهو يرى أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجل شأنا مما كان قد فكر فيه، ذلك أن اللا مفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ، وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها.[1]

1- روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص10.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص110.

3- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص39.

1- محمد أركون، **الفكر السياسي الإسلامي: قراءة علمية**،مرجع سابق، ص17.

- الاستثناء الخلدوني ومعالم بناء نظرية للدولة العربية:

تعتبر الاجتهادات الفكرية والتنظيرية لابن خلدون حول موضوع الدولة الاستثناء والتميز الحقيقي عن كافة المجهودات النظرية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن الفكر السياسي العربي الإسلامي، سواء تلك التي كانت سابقة له أم المعاصرة له أو الأخرى التي جاءت من بعده، فقد اكتسبت اجتهادات ابن خلدون قيمة خاصة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي عموما.

إذ يذهب بعض المفكرين المعاصرين مثل **محمد عابد الجابري** إلى القول بأن ابن خلدون قد مس قضايا لا تزال حية وملحة في وقتنا الحاضر، فالخلدونية يمكن النظر إليها "كعناوين لواقع تعيشه ولا نتحدث عنه"[1]

وينبع تميز **ابن خلدون** من تحليله للواقع السياسي لعصره، واشتغاله على الدول القائمة لا الدول الفاضلة أو المثالية، فعندما تناول فكرة الخلافة لم يتعرض لها في إطار ما يجب أن يكون، ولم يقدم لها شكلا معينا ولم يهتم بكيفية إصلاحها بل اعتبرها مصلحة عامة مفوضة للنظر شؤون الأمة، فقد اكتفى بوصف وتحليل ودراسة مسارها الطبيعي كما يمليه الواقع.

فلقد اهتم بوصف الأوضاع السياسية وتحليلها وربطها بالبناء الاجتماعي القائم، وذلك في سبيل استخلاص قوانين عامة لحركة الدولة والمجتمع من خلال اعتماده على التحليل الموضوعي واستخدامه للمنهج العلمي التجريبي في دراسته للظواهر السياسية والاجتماعية، فـــ **ابن خلدون** لم يقف عند حدود الوصف للواقع، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقد سعى إلى تفسير الواقع، وهو التفسير الذي اعتمد فيه على "التاريخ" وأداة الملاحظة.

حيث تبلورت آرائه وتصوراته حول "طبيعة حركة التاريخ" التي كانت التي كانت نتيجة لملاحظة الواقع، وذلك من خلال اعتماده على الحقائق التاريخية التجريبية، بعيدا عن التفسيرات الفلسفية التي كانت قد تراجعت قيمتها المعرفية والعلمية في عهده.

وقد جاءت كل مجهوداته الفكرية بناء على ممارسة الملاحظة العلمية على كثير الأحداث والوقائع في معظم البلاد العربية والإسلامية على امتداد المجال السياسي العربي وذلك تحت مبررات ابتعاد الحكام العرب والمسلمين عن روح الشرع وأحكامه، ولم يكن تناول **ابن خلدون** لهذا الواقع السياسي للدول العربية الإسلامية بغرض إصلاح هذه الدولة التي كان يرى فيها بأنها دولة هرمة لا يمكن إصلاحها كما لا يمكن ردها إلى بدايتها، فذلك مناف لمنطق التاريخ، وإنما كانت دراسته وتحليله لهذا الواقع السياسي بغرض إيجاد منطق تفسيري لظاهرة قيام الدول وسقوطها، ومن ثم استخلاص واستنباط نظرية في فلسفة التاريخ العربي والإسلامي.

وهكذا تعتبر الدولة الفكرة الأساسية التي سيطرت على فكر **ابن خلدون** ووجهته في تفكيره وتحليلاته من أجل التعرف على "مبادئها ومراتبها وأسباب قيمها وتعاقبها" وهي الفكرة التي صاغها بناء على نقد

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص81.

المؤرخين والفلاسفة السابقين له الذين تناولوها ضمن المنطق لمحافظ على نقلها دون التعرض إلى بداياتها ولا ذكر أسباب قيامها وغاياتها، فقد بحث خلافا لذلك **ابن خلدون** في أسباب قيام الدول وفي ماهية القوة التي تمكن من الوصول إلى السلطة واعتلاء كرسي الحكم، وكيفية دخول أهل الدولة من أبوابها، ووسائل ارتقائها ثم تراجعها وانهيارها.[1]

فالدولة قد شكلت المحور الأساسي الذي دارت عليه المجهودات الفكرية والنظرية لابن خلدون وذلك باعتبارها محور حركة التاريخ.

فخلافا لمجمل الإسهامات التنظيرية والمجهودات الفكرية لكافة تيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي حول موضوع الدولة والتي نظرت في عمومها لظاهرة السلطة وليس الدولة، جاء الإسهام الخلدوني ليقدم الاستثناء في هذا المجال، من خلال فصله بين المفهومين: الدولة والسلطة، ومن خلال تركيزه في التنظير على الأول وليس الثاني.

إذ يمكننا أن نميز جليا في فكر ابن خلدون بين مفهوم "دولة/الخلافة" و"دولة/الملك" حيث يرى بأن "الخلافة" لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع، في حين أن "الملك" الذي لا يخلو من الشرع، لكن السيادة فيه للعصبية، وكلى المفهومين بحاجة إلى الوازع/الدين، الذي يحول دون تقاتل الناس، على أن يكون هذا الوازع في دولة الخلافة: عوضا وذاتيا، واقناعيا، بينما يظل في دولة الملك توظيفيا وخارجيا قهريا، ويوضح ابن خلدون الفارق بين دولة الخلافة (الدولة/القيمة، الدولة/المؤسسات) ودولة الملك (الدولة/السلطة) من حيث أن الأولى تكون فيها السيادة للشرع، رغم أنها لا تخلو من العصبية، ويأتي الخليفة نتيجة الإقناع وسلطته كذلك، أي أنها دولة ديمقراطية بمنطق الحداثة، في حين أن "دولة/الملك" تقوم على سيادة العصبية، والملك فيها يأتي بالإكراه ويكون قهريا، أي أنها دولة مستبدة، ويفضل بذلك ابن خلدون "دولة/الخلافة" على "دولة/الملك"، ودولة الخلافة المفضلة لديه هي التي يكون دستورها الشريعة الإسلامية، لكونها تقوم على العقيدة، فهي التي توفر الحرية والرفاهية، وقد كانت آراؤه هذه مستمدة من دولة الخلافة الراشدة.[2]

وهكذا فقد بدأ **ابن خلدون** من الواقع وانتهى إلى التفسير، ومن الواضح أن ما انتهى إليه يتفق مع من يمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي، أو ما يصطلح عليه بالتيار الفلسفي ضمن الفكر السياسي العربي الإسلامي، أمثال **"الماوردي، الفارابي، ابن تيمية"** وإن اختلف معهم في المنهج، فكل تحليلاته بخصوص "السلطة" كضرورة يقتضيها استمرار المجتمع، تنتهي إلى ما جاء في أصول الإسلام من ضرورة تنظيم أمور الجماعة.

أما "الدولة" حسبه فهي مركب تأليفي من مجموعة عناصر متداخلة، أولها عنصر طبيعي محرك هو العصبية وثانيها عناصر مادية تتولد عن وجود الدولة نفسها، مثل جمع الأموال بالجباية واستكثار الجيوش بتلك

1- جميل موسى النجار، **علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون**، دار عدنان، ط1، بغداد، 2013، ص115

2- ابن خلدون، مرجع سابق، ص225

الأموال، وظهور الأبهة الملكية وعنصر ثالث معنوي ونفسي يكمن في تعود الناس على الخضوع لأمر الدولة، وولائهم لها، وانغراس الإيمان في نفوسهم بأن ذلك واجب لأصحاب تلك الدولة[1]

وينطلق **ابن خلدون** في تفسيره لظاهرة الدولة من افتراض الإنسان مدني بطبعه، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية ابن خلدون في منشأ الدولة وفق مبادئ متعددة فيما بينها، وهذه المبادئ هي:[2]

المبدأ الأول: يقوم على حقيقة مفادها أن "اجتماع الإنسان بالإنسان ضروري ولابد منه" وان هذه الضرورة تظهر لسد حاجتين، الأولى: وهي الغذاء الذي لا يستطيع أن يوفر الضروري منه إلا بتعاون مع الآخرين الحاجة الثانية: وهي الدفاع الذي لا يستطيع أن يوفره على المستوى المطلوب إلا بتعاون مع الآخرين أيضا.

المبدأ لثاني: ويرتبط بالمبدأ الأول ويتمثل في أن ما إن يبدأ اجتماع الإنسان مع الغير، إلا ويبدأ تنازعه وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والظلم والعدوان المتأصل في الإنسان والتي يطلق عليها ابن خلدون بالطباع الحيوانية ومن هنا ينتقل إلى المبدأ الثالث.

المبدأ الثالث:وهو أنه إذا ما تركت حالة التنازع هذه فإن الأمر يؤدي إلى ازدياد المنازعات وإلى سفك الدماء والهدم والهرج والمرج وهذا ما يجعل الحياة مليئة بالفوضى والاضطراب.

المبدأ الرابع: وهو استحالة استمرار النوع البشري من دون منظم أو وازع ويتمثل هذا الوازع بالحاكم الذي يفرض ملكه أو سلطته بالغلبة والقوة.

وقد ارتكز **ابن خلدون** على مفهوم "العصبية" كمفهوم محوري في تفسيره لظاهرة الدولة سواء قيامها واستمرارها وبقائها أو سقوطها واندثارها، إذ يعظم **ابن خلدون** من دور العصبية في تفسيره لظاهرة الدولة، فقد احتل هذا المفهوم المساحة الأوسع في مقدمته، وذلك لأثره البالغ في نشأة الدول وتولي شؤون الحكم، إذ يؤسس ابن خلدون لافتراض "بقاء الدول" وانهيارها محكوم بمدى قوة العصبية أو ضعفها.

والعصبية: هي رباط يجمع الأفراد ويكون هذا الرباط بالقربى والنسب أصلا، ثم يمتد إلى الولاء وتشكل الأحلاف ثم يتطور إلى اصطناع الآخر وإخضاعه، ثم إلى الاضطلاع بشؤون الملك والحكم، ويرى **ابن خلدون** العصبية ترتبط بدرجة عالية من البداوة، ذلك أن العصبية أساسها قبلي محلي، وليس قومي كما في الدولة الحديثة.

فابن خلدون يرى بأن الملك (السلطة السياسية) والدولة والرياسة منشأها "العصبية الدموية" وليدة خشونة البداوة، والقاعدة العامة أن غاية كل عصبية هي الملك وعليه فإن من يتأتى له حكم الدولة لابد أن تكون عصبيته أقوى من العصبيات الأخرى.

وهذه القوة تكتسبها العصبية أساسا من استنادها إلى عامل **الدين**، وذلك أولا باعتباره العامل الذي من شأنه تقوية الدولة أو إضعافها، وهو العامل الذي لعب دورا بارزا في المسار التاريخي والتطوري لدولة

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص82.

2- محمد عوض آلهزايمية، مرجع سابق، ص ص289 - 290.

الحضارة العربية الإسلامية، وذلك بعكس العامل الاقتصادي والذي يعد أساسا ضعيف بطبيعته بالنسبة لهذه العصبية، لأنه لم يكن ينبع من أنشطة اقتصادية، كما أنه غير كاف لسد حاجيات الدولة، لذلك تتجه بمجرد سيطرتها على أمور الحكم، إلى جباية الأموال وفرض الضرائب، وذلك لسد نفقات الدولة، وهي النفقات التي تتزايد وتتطور مع رغبة العصبية في الحصول على المزيد من السلطان والترف والدعة.

وهكذا فإن تطور عمر الدولة يتماشى مع تطور عمر العصبية، حيث يشبه ابن خلدون في ذلك الدولة بالكائن الطبيعي الحي الذي يولد وينمو ويكبر ثم يموت ويزول، فهي خاضعة لقانون التطور والفناء والاندثار.

إذ يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في "العصبية" ارتباطا عضويا، ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر من خلالها إلى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، والعلاقات السائدة بينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة أخرى، فالدولة عند **ابن خلدون** هي "الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما".[1]

ومن هنا يمكن تقسيم آرائه حول الدولة إلى قسمين:

- ما يتناول امتداد الدولة في المكان (الامتداد الأفقي) أي مدى نفوذها واتساع رقعتها.
- ما يتناول استمرارها في الزمان (الامتداد العمودي) أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها "السلطة" إلى يوم خروجها من يدها.

وضمن هذا المنطق تتعدد أنواع الدولة حسب ابن خلدون كما يلي:

أولا: من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان أي من الناحية الأفقية: هناك حسبه نوعان: "دولة خاصة" و"دولة عامة"،

أ) **الدولة الخاصة:** ويقصد بها حكم عصبية خاصة على إقليم معين تابع لحكم عصبية عامة، تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة، فتشكل بذلك الدولة العامة، ومثال ذلك الدولة البويهية هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات.

ب) **الدولة العامة:** وهي الدولة التي لا تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع، والتي تمتد سلطتها إلى جميع المناطق الداخلية التي هي تحت نفوذها، وبهذا فإن سلطة الدولة الخاضعة (ملك ناقص) في حين ان سلطة الدولة العامة (ملك تام).

ثانيا: من حيث امتداد حكم العصبية في الزمان أي من الناحية العمودية فهو يقسمها إلى صنفين:

أ)- **الدولة الشخصية:** وهي الدولة التي تقوم على حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة، مثل دولة معاوية، دولة يزيد، دولة هرقل، دولة المأمون..الخ، وهي بطبيعة الحال دولة محدودة زمنيا بمدة حكم هذا الشخص.

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ومعالم بناء نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص211.

ب)- الدولة الكلية: وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة، خاصة كانت أو عامة، أي هي مدة حكم عصبية ما، ومثال ذلك الدولة الأموية مثلا فهي دولة كلية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبيات العربية، وهي عصبية بني أمية، والدولة العربية سواء كانت دولة أموية أو عباسية هي أيضا دولة كلية، باعتبارها دولة عصبية واحدة عامة، هي عصبية العرب جميعا، وذلك في مقابل دولة الروم والفرس.

إن مثل هذا التنوع والتعدد بين نماذج الدول التي يميز ابن خلدون بينها، يؤدي بنا كباحثين إلى التساؤل عن نموذج الدولة الذي خصه ابن خلدون بالدراسة والتحليل في سعيه لبناء نظريته، وهو التساؤل الذي يجيب عنه **الجابري** في كتابه **"فكر ابن خلدون"** الذي سعى من خلاله لتلخيص أهم أفكار الإسهام الخلدوني حول الدولة.

إذ يذهب ابن خلدون عند بيان نشأة الدول ومراحل تطورها إلى الحديث عن **"الدولة الكلية العامة"** أي تلك الدولة التي تتعاقب فيها الملوك لمدة طوية من الزمن، القائمين على ذلك بعصبية الولاء والنسب، والذين لا تكون حقوقهم سلطة أكبر من سلطتهم، فهو يبحث في تطور الدولة في المكان "الدولة العامة" (التي تشمل مجموعة من الدول الخاصة، والتي لا تخضع لسلطة أكبر منها: الامتداد الأفقي) والزمان "الدولة الكلية" (التي تشمل مجموعة من الدول الشخصية تنتمي إلى عصبية واحدة: الامتداد العمودي).

- نشأة الدولة ومراحل تطورها حسب ابن خلدون:

أولا: التطور في المكان: العصبية ورقعة الدولة: يؤكد ابن خلدون أن قوة الدولة من قوة العصبية، ومعنى ذلك أن العنصر الذي يمنح "الدولة" قوة التأثير في العمران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد، وتختلف رقعة الدولة اتساعا وضيقا باختلاف العناصر التالية:

أ) من حيث الامتداد في المكان: يتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على عصبيتها من جهة، وحال العصبية في المناطق التي تحملها أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهة ثانية، وذلك ضمن المعادلة التالية: "إذا كانت عصبية الدولة شديدة الالتحام والقائمون بها كثيروا العدد وكانت العصبيات التي يريدون استتباعها وإخضاعها ضعيفة إما لقلة عددها أو لعدم التحامها، فإن ملكهم سيكون أكثر اتساعا وسلطتهم أقوى نفوذا" أما إذا حصل العكس "بأن كانت عصبية الدولة ضعيفة والعصبيات المناوئة لها قوية، فإن رقعة الدولة حينئذ ستبقى ضيقة ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها (عاصمتها)".

وفي كلتا الحالتين لابد أن تقف رقعة الدولة عند حد تنتهي إليه، لأن الدولة بالعصبية وأهل العصبية مهما كثروا محدودو العدد، حيث يقرر ابن خلدون كمبدأ أساسي "أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها"، ولكن هذا لا يعني أن هناك حدودا سياسية أو طبيعية دائمة وهي المانعة من امتداد سلطة دولة ما خارج تلك الحدود، بل إن الأمر بالعكس من ذلك، فالعصبية المؤسسة للدولة لاتقف في امتدادها إلا حيث تقف بها قوتها.

ففي المجتمع القبلي حيث الارتباط بالعصبية أقوى من الارتباط بالأرض، فإنه لا معنى للوطن ذو الحدود الجغرافية بالمفهوم الحديث، فمفاهيم الوطن، الأمة، الشعب، الدولة التي تقترن في أذهاننا اليوم بوجود إقليم ذي حدود معلومة، لم تكن أيام ابن خلدون وبالنسبة للمجتمعات التي جعلها موضوعا لدراسته تعني إلا شيئا واحدا،وهو جماعة من الناس يرتبطون فيما بينهم بقرابة النسب حقيقيا كان أو وهميا، قريب أو بعيد، دونما إعارة كثير اعتبار لمناطق سكناهم لأن الجغرافيا هذه كانت تتغير من حين لآخر حسب الظروف والأحوال.[1]

ب) - من حيث سلطتها: سلطة الدولة ومدى اتساع نفوذها:

مثلما تختلف رقعة الدولة اتساعا وضيقا باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلة وباختلاف نوع عصبيتها وحال عصبية المناطق التي تريد الامتداد إليها، كذلك تختلف سلطتها من حيث القوة والضعف تبعا لقوة العصبية والمقصود بقوة العصبية هنا ليس الكثرة في العدد بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها.

وذلك ضمن المعادلة التالية: التلاحم والانسجام يكونان أقوى في العصبية التي تتولى الرئاسة على مجموع العصبيات المنضوية تحت لوائها بالغلبة أو بالتحالف، ومن ثم تكون هنا سلطة الدولة أقوى حيث تقيم هذه العصبة صاحبة الرئاسة، وهي عادة تقيم في المركز (العاصمة) من هنا تكون الدولة في مركزها أشد ما يكون في الأطراف.[2]

جـــ) - من حيث اختلاف الآثار العمرانية للدول: وهو راجع أيضا لحال عصبيتها، وذلك ضمن المعادلة التالية: "إذا كانت الدولة قوية في أصلها أي قائمة على تجمع عصبي واسع، اتسعت رقعتها ودام عهدها وكانت بالتالي أكثر تعميرا وأقوى عمرانا."[3]

يتضح من كل ما تقدم أن كل شيء في الدولة (داخليا) حسب ابن خلدون، مرتبط بالعصبية (الأمة)، ذلك أن اتساع نطاق الدولة، واستحكام سلطتها ومساهمتها في التشييد والعمران، كل ذلك راجع إلى عصبيتها وحال عصبية الأقوام التابعة لها، وهو الأمر الذي لا يقف عند الناحية الأفقية فقط بل إن تبعية الدولة للعصبية يمتد إلى الناحية العمودية أيضا.

ثانيا: التطور في الزمان: الدورة العصبية:

مثلما حدد ابن خلدون المدى المكاني للدولة (رقعة الدولة الجغرافية) حين قرر أن "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها"، فهو يقرر أيضا بخصوص استمرارها في الزمان أن "الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، والمقصود بالأعمار هنا، المراحل التي تجتازها، مثلها في ذلك مثل الشخص، فهي تنتقل من مرحلة الطفولة (طور التأسيس) إلى مرحلة الشباب (طور العظمة) إلى مرحلة الشيخوخة (طور الهرم).

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ومعالم بناء نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص213.

2- نفس المرجع، 214.

3- نفس المرجع، ص215

ونشير هنا إلى ملاحظة هامة مفادها أن "أطوار الدولة" حسب ابن خلدون كان يقصد بها ليس الدورة التاريخية وإنما فقط الدورة العصبية.

وينطلق **ابن خلدون** في تفسيره لظاهرة تطور الدولة، دائما من ذات الفكرة وهي أن العصبية نوعان: خاصة وعامة، وكذلك "الرئاسة" وكذا "الملك" هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تتشكل معها عصبية عامة واحدة، وهكذا فإن تطور الدولة وانتقالها من طور إلى آخر حسبه لا تعني إلا هذه العملية، أي "عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر (عصبيات خاصة) داخل العصبية الغالبة.[1]

وهكذا فالمسألة لا تتعلق "بدورة اجتماعية تاريخية" كما قد يتبادر للأذهان، وإنما يتعلق الأمر فقط بـــ"دورة عصبية"، أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة. هناك إذن استمرار في الدولة/الدولة (الهيكل) بالمفهوم الحديث، وبالتالي هناك استمرار في الحضارة والعمران داخل حكم العصبية العامة، فانتقال الحكم من "عصبية خاصة" إلى أخرى مماثلة، لا يؤثر لا في الحضارة ولا في العمران.

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة، لا تربطها بها أي صلة أو رابطة عصبية فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيما كبيرا، (دولة الروم، لفرس، العرب)، ففي هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن "الدورة الاجتماعية" بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى، وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدث عن أطوار الدولة ويحددها في 3 أجيال تتم في مدة 120 سنة وإنما يعني ما يعبر عنه "بالدورة العصبية".[2]

فمن الخطأ القول أن ابن خلدون يرى أن الدورة الاجتماعية (التاريخية الحضارية) تتم حسب ما حدده للدولة من أطوار، إن المسألة لا تعني "الدورة الاجتماعية/التاريخية" وإنما تعني فقط تناوب العصبيات الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة، هذا وإن كان ابن خلدون قد أشار فعلا في مقدمته إلى هذه "الدورة الاجتماعية الحضارية التاريخية الكبرى" ولكنه لم يحدد مدتها وأطوارها.

وهكذا فإن تحليلات ابن خلدون بخصوص تطور الدولة والأطوار التي تمر بها يجب حصرها في إطارها الذي وضعها فيه، أي في إطار مسألة انتقال الرئاسة والملك من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمع عصبي واسع (عصبية عامة)، وبعبارة أخرى إن المضمون الواقعي والتاريخي لهذه التحليلات في أطوار الدولة، هو الدول الإسلامية في تعاقبها تزاحمها واختلاف المؤسسة لها منذ بدأ التاريخ الإسلامي إلى عصر ابن خلدون.[1]

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ومعالم بناء نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص215.

2- نفس المرجع، ص116

1- نفس المرجع،، ص217.

ثالثا: تطور الدولة: مستوياته وعوامله: (ونعني بتطور الدولة هنا على المستوى الداخلي أي على مستوى العصبية وليس على المستوى الخارجي، ذلك أن تطور الدولة عموما محكوم بمستويين: مستوى داخلي: على مستوى العصب الحاكمة، مستوى داخلي وخارجي: أي التطور العام للدولة)

يدرس ابن خلدون تطور الدولة على هذا المستوى من خلال كون الدولة: **شخص يحكم، عصبية تحكم، عصبية غالبة وأخرى مغلوبة،** وهذا يعني أن الدولة تتطور في آن واحد على ثلاث مستويات:

1- المستوى الأول: الدولة باعتبارها شخص يحكم:

إذا نظرنا للدولة باعتبارها ملوكا متعاقبين على الحكم، نجدها تنتقل عبر أطوار مختلفة وحالات متعددة وفي الغالب تتحدد بـــ 5 أطوار هي:

الطور الأول: طور الظفر بالبغية: أي مرحلة الاستيلاء على الملك والظفر به، ويتم بواسطة قوة الوصية، ويتم في هذا الطور من عمر الدولة، الاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه، لا يتفرد بشيء من دونهم، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع فيها الغلب.

الطور الثاني: طور الاستبداد على القوم والانفراد دونهم بالملك: ويتميز هذا الطور باستبداد صاحب الحكم بالدولة، وانفراده به ومنع الآخرين من أهل عصبيته من المشاركة فيه، الانفراد بالمجد.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة: وتتميز بالسيطرة السياسية التامة لصاحب الدولة، أين يسعى الملك لتحصيل ثمرات الملك، وهو المنطق الخاضع لطبائع البشر في تحصيل المال، كما يستفرغ وسعه في الجباية وتشييد المباني واستعراض الجند وإدرار أرزاقهم والتباهي بهم أمام الدول المسالمة وترهيب الدول المحاربة.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة: أي القنوع والمسالمة السياسية، أين يكون صاحب الدولة قانعا بما بناه أسلافه من الملوك،حيث تتميز هذه المرحلة بتقليد صاحب الدولة لأسلافه، ولما بنوه، ثم يتراجع عن ذلك.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير: وتتميز بالانحلال وفقدان السيطرة وزوال هيبة الدولة، أين يكون صاحب الدولة مسرفا لما جمعه أولوه، ومتلفا للمال العام في سبيل الملاذ والكرم على بطانته ومجالسه، أين يصبح التبذير مظهرا من مظاهر أهل الدولة، وهنا تصل الدولة إلى طبيعة الهرم، ويستولى عليها الضعف والمرض وتصل إلى نهايتها: الاندثار، فهذه المرحلة نتيجة حتمية لزوال الدولة.

هذه الأطوار الخمسة التي تجتازها دولة الملك، مرتبطة وموازية لنفس الأطوار التي يمر منها "الحسب" خلال تعاقبه في الملوك واحدا بعد الآخر، وكما تفسد العصبية يفسد الحسب المكمل لها، ويحدد ابن خلدون الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء، وهو ما يوازي عنده 120 سنة.

وهكذا فتطور الدولة في هذا المستوى الأول إنما يعني "تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته"، وإذا كان ربط بين هذا التطور والمراحل التي يجتازها الحسب في العقب الواحد، فذلك لأن الملك وراثي مثله مثل الرئاسة فالملك يستمد سلطته من هذه العصبية، وإذا انحرف عن المؤهلات التي بوأته منصب للرئاسة، نصبت

غيره مكانه، لينتقل بذلك الملك من فرعه إلى فرع آخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة ذاتها.

إذ يبدوا واضحا أن التطور المعني هنا هو ذلك الذي يحصل داخل البيت المالك، تعبير عن الصراع من أجل ثمرات الملك بين الأسرة المالكة والأسر المرتبطة معها بالنسب.[1]

فمراحل حياة الدولة ضمن المستوى الأول (الدولة باعتبارها عصبية تحكم) يختصرها ابن خلدون في انتقال العصبية التي أقامت الدولة من طور البداوة إلى طور الحضارة، لتنتهي هذه الحضارة بانتهاء الدولة التي تنتهي بدورها بضعف وسقوط العصبية التي أقامتها، لتنتقل هذه العملية إلى عصبية أخرى التي تظهر فيها بوادر القوة فتستولي على الحكم وتقيم دورة أخرى من البداوة وتطورها إلى الحضارة، تنشأ على أثرها دولة أخرى بالمفهوم الخلدوني.

2- المستوى الثاني: تطور الدولة باعتبارها جماعة تحكم: ويرجع إلى حال العصبية في هذه الجماعة، أي مدى تدرج العصبية في أصل الدولة من القوة إلى الضعف، من الالتحام والتعاضد إلى الانحلال والتخاذل، ويحدد ابن خلدون معدل عمر الدولة وتطورها ضمن هذا المستوى في ثلاث أجيال، لا تتعداها في الغالب.

فالدولة كما يرى لها عمر محدد كالإنسان، وأقصى عمر تبلغه الدولة هو "مائة وعشرون عام 120 "فالدولة في الغالب لا تعدوا أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعون 40 الذي هو انتهاء النمو والنشوء، فالدولة حسبه كالكائن الحي، يولد وينمو ثم يهرم ويموت.[2]

والمقصود هنا ليس الأجيال ذاتها، بل حال "العصبية" في كل منها، ومن ثم فإن "تطور الدولة" بهذا المعنى إنما يعني "تطور حال العصبية" في الأجيال المتعاقبة الحاكمة (مدى صلاح العصبية وفسادها).

ويحدد ابن خلدون هذه الأجيال الثلاثة التي تتعاقب على الدولة فيما يلي:[3]

- **الجيل الأول من العصبية:** وهو الجيل الذي قام بالثورة للظفر بالملك، فهو جيل البداوة وجيل الخشونة والتوحش والبسالة، يتميز ببقائه على نمط الحياة البدوية، فشخصيته وظروفه من ظروف المجتمع البدوي القبلي، رغم قربه من الحضر إلا أن قرب عهده من عروبة البداوة يجعله لا يزال على خلق البداوة وخشونتها، فصورة العصبية محفوظة فيهم، كما يتميز هذا الجيل بالابتعاد عن الترف في لحياة، والتمسك برابطة العصبية التي يشترك أفرادها في المجد، فيبقى ملكهم مرهوبا ما يجعل الناس ينقادون إلى حكمهم.

- **الجيل الثاني:** وهو جيل الترف أين تنكسر فيه عزة العصبية التي هي أساس روح الجماعة وقوة الزعامة، فهو يختلف تماما عن الجيل الأول، ذلك أنه الجيل الذي تربى في أحضان الملك والرئاسة، أي أنه الجيل الذي يتغير حاله بسبب الملك الذي حصل عليه، فقد نشأ في العاصمة قلب المجتمع الحضاري، وتحول حاله بالملك والترف

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ومعالم بناء نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص ص217-218.

2- جميل موسى النجار، مرجع سابق، ص119.

3- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص219-220.

عن البداوة إلى الحضارة، لكن بما أنهم جيل أدرك الجيل الأول واستخلص دروسه، فهو الجيل الثاني جيل وسط، لم يغرق في الحضارة إلى الدرجة التي ينسى فيها خلق البداوة المرة.

- **الجيل الثالث والأخير:** وهو الجيل الذي تهدم فيه الدولة ولا يبقى لها أثر وتنسى فيها الوصية، فهو الجيل الذي ينسى أفراده عهد البداوة والخشونة كأنها لم تكن، ويبلغ الترف غايته، وتتلاشى فيه رابطة العصبية بين أبنائه الذين يفقدون الشعور بالعصبية بما أصبح لديهم من ملكة القهر، والترف والنعيم، وهنا تسقط العصبية بالجملة، وكل هذا يؤدي بهم في الأخير إلى أن يصبحوا غير قادرين على مقاومة أية عصبية أخرى قد تأتي للمطالبة بالحكم.

ما يمكن استخلاصه حسب الأستاذ محمد عابد الجابري من تطور الدولة ضمن المستويين الأول والثاني، أي باعتبارها شخص يملك (المستوى الأول) وعصبية تحكم (المستوى الثاني)، أنه تطور داخلي/ذاتي قائم بين الملك والعصبية.

فتطور الدولة عند ابن خلدون إنما يعني تطور الأساس الذي قامت عليه العصبية والحسب، ويميز ابن خلدون بين تطور الدولة ضمن المستويين السابقين كشخص يملك وكعصبية تحكم، لاختلاف دائرة مفعول كل من "العصبية" و "الحسب"، وذلك حسب المعادلة التالية:

- فدائرة مفعول "الحسب" محدودة بحدود العصبة الحاكمة.
- أما "العصبية" فمفعولها يمتد إلى التجمع العصبي كله، أي إلى العصبة العامة الجامعة التي قامت بالثورة.

وبما أن العصبية تقوم على المصلحة المشتركة، وبما أن الحسب يقوم على الخصال الحميدة، فإن فساد الخلال (الحسب) يستلزم فساد ذلك "العقد الضمني" بين الشخص الحاكم وعشيرته، فتكون النتيجة تفكك عرى التضامن الذي هو ثمرة النسب، وهكذا تفسد العصبية بفساد الحسب من بقاء النسب كما كان قبل.

وهكذا نخلص إلى أن "تطور الدولة" ضمن المستويين الأول والثاني باعتبارها شخص يملك وعصبية تحكم، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب الملك والرئاسة وبين العصبية أو العصبيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم، أي أن تطور الأمور داخل العصبية الحاكمة هو تطور ذاتي/داخلي.

وهكذا فتحديد "عمر الدولة" بثلاثة أجيال (ضمن المستويين الأول والثاني) إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن العصبي على النطاق الأوسع، أي نطاق العصبية الحاكمة.

كما أن حصر أطوار الدولة في خمسة أطوار هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يندرج فيها "الحسب" نازلا من القوة إلى الضعف من الفاعلية إلى الفساد داخل نطاق البيت الحاكم.

وتشترك عوامل التطور على هذا المستوى (الأول والثاني) باعتبارها عوامل سيكولوجية/اجتماعية محضة، الاشتراك في المجد، وبقاء خلق البداوة، الاستبداد، نسيان عصر البداوة، التقليد، التقصير...الخ، هذا ظاهريا أما عمقها فله عوامل أخرى موضوعية "عوامل اقتصادية" وهذا ما يؤدي بنا إلى الانتقال لمستوى آخر من مستويات تطور الدولة هو المستوى الثالث.

3- المستوى الثالث: المستوى الأعم: كلية الدولة: باعتبارها شخص يملك وعصبية تحكم وعصبيات مرؤوسة مغلوبة على أمرها:

نشير بداية إلى أن العوامل المتحكمة ضمن هذا المستوى الأخير من مستويات تطور الدولة، هي عوامل موضوعية اقتصادية وليست سيكولوجية/اجتماعية، فتطور الدولة ضمن المستويين الأول والثاني قد كان داخلي، من خلال تطور "الحسب" داخل البيت المالك (المستوى الأول) وتطورها من خلال حال العصبية داخل العصبة الحاكمة (المستوى الثاني) بمعنى تطور العلاقات داخل الجماعة التي قادت الثورة وتسلمت الحكم. أما تطورها في المستوى الثالث فهو تطور عام داخلي وخارجي معا، داخلي بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقا (بمعنى المستويين الأول والثاني) وخارجي بمعنى أنه عبارة عن المراحل التي تجتازها العلاقات الداخلية السائدة بين أهل العصبية الحاكمة.

هذا التطور العام للدولة ضمن المستوى الثالث يسير على نفس الخط ويجتاز نفس المراحل: مرحلة الالتحام والقوة، مرحلة الاستبداد والمجد، مرحلة التفكك والضعف.

وهكذا فكلية الدولة (المستوى الثالث) تجتاز ثلاث أطوار رئيسية: (طور البناء والتأسيس، طور العظمة والمجد، طور الهرم والاضمحلال) ويتضمن هذا المستوى العوامل الأساسية التي تحكمت في التجربة التاريخية العمرانية.

- **الطور الأول: طور التأسيس والبناء:** ويتميز هذا الطور بخصائص ومميزات معينة أهمها:[1]

أ) **خاصية استمرار العصبية:** أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي، داخل العصبة التي استلمت الحكم، أين تعتبر العصبة الغالبة، الحكم مغنما لها ككل، وتتميز هذه المرحلة بسيطرة التقاليد البدوية القبلية، وتقوم العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة، على أساس الديمقراطية، "المساهمة والمشاركة" في الجاه والسلطة والمال والثروة، وهكذا تكون الدولة في هذا الطور قوية مرهوبة نافذة الكلمة على جميع المناطق لتي يمتد إليها سلطانها، المصلحة الشخصية للحاكم مستمدة من المصلحة العامة للعصبة الحاكمة.

ب) **طبيعة علاقات الدولة برعيتها:** هي ذاتها علاقات أفرادها بعضهم ببعض أي إذا كانت العلاقات القائمة بين أفراد العصبية الحاكمة هي علاقات مشاركة ومساهمة، فإن علاقاتها مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، هي أيضا علاقات تتم بالرفق والتسامح، كسب ولائها ومناصرتها.

ت) **الخاصية المتعلقة بالسياسة المالية للدولة:** وهي سياسة تابعة للأساس الذي أقامت عليه سلطتها وبنت عليه مجدها، فإذا كان هذا الأساس هو الدين، كانت سياستها حينئذ قائمة على "سن الدين، الصدقات، الخراج، الزكاة..الخ" أما إذا كانت قائمة على الأساس الذي قامت عليه الدولة وهو العصبة وحدها، فإن سياستها المالية لابد أن تكون مبنية على "خلق البداوة" تقتضي "المسامحة، المكارمة، خفض الجناح، التجافي عن أموال الناس..الخ".

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق ، ص ص220-222.

وهكذا نخلص إلى أن سياسة الدولة في "الطور الأول" تقوم على 3 أسس سليمة:[1] "نظام المشاركة والمساهمة والتسيير الجماعي في إطار العصبية الحاكمة، وهذا عنصر أساسي في الحفاظ على الوحدة والالتحام داخل الجماعة الغالبة الحاكمة، سلوك سياسة كسب القلوب وإنزال الناس منازلهم، وهذا ما يضمن للدولة ولاء مختلف الفئات التي يسري عليها حكمها، الاقتصاد في النفقات وعدم الغلو في فرض الضرائب والجبايات وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى خلق جو من الاطمئنان والازدهار، فيزداد ولاء الرعية للدولة وتمسكهم بعصبائها. **النتيجة:** ظهور بوادر الرخاء والرفاهية في صفوف مختلف الفئات الحاكمة منها والمحكومة على حد سواء، وبذلك تدخل الدولة في الطور الثاني، طور العظمة والمجد.

- **الطور الثاني: طور العظمة والمجد:** ويتميز بثلاث خصائص تكاد تناقض مميزات الطور الأول، وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة، فبدلا من خشونة البداوة تبدأ رقة الحضارة، وبدلا من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد، وعوضا من اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالين والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء عن عصبيته تدريجيا، وكل ذلك نتيجة تدخل العنصر الاقتصادي بشكل أكثر وضوحا وتأثيرا، ما يبرز المصالح الشخصية التي تتناقض والمصلحة المشتركة التي كانت أساس العصبية والملك.

النتيجة: في هذه الفترة يصبح صاحب الدولة بحاجة إلى أموال كثيرة ليسد بها نفقات هؤلاء المرتزقة المدافعين عنه، كما يحتاجه أيضا لكسب رضا بعض أفراد عصبيته، فالحاجة الملحة للمال تؤدي في النهاية إلى دخول الدولة مرحلة الطور الثالث.

- **الطور الثالث: طور الهرم والاضمحلال:** لاشك في أن القوة الأساسية التي تتأسس بها الدولة هي العصبية من خلال دراستنا لتطور الدولة ضمن الطور الأول والطور الثاني من أطوار الدولة تبين لنا أن العنصر الذي تبني به الدولة مجدها وعظمتها هو المال.

وهكذا فإن "العصبية والمال" هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان يقوم عليهما كيان الدولة، فبالعصبية والشوكة تستطيع العصبية الثائرة المطالبة بإحراز النصر وتأسيس الملك، وبالملك تستطيع هذه العصبية أن تبني مجدها، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، والهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين أو كلتاهما ضعف أو خلل.

ويشرح هذه الفكرة (الهرم) التي قررها بكل قوة ووضوح، فيرى أن صاحب الدولة، عندما يذهب به الاستبداد إلى أقصى مداه وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه، تتفكك عرى العصبية وتضعف لحمتها من ناحية ومن ناحية أخرى، يضجر السكان ويتقاعسون عن العمل، وتكون

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص ص223-227.

النتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها، ودخولها في "طور الهرم" نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبب فيها تجاوز النفقات للمداخيل وعدم إيفاء الدخل بالخراج.[1]

ودخول الدولة في مرحلة الهرم لا يعني ضرورة اضمحلالها وزوالها نهائيا، فكما لابد لنجاح العصبية المطالبة من وجود حالة الهرم هذه، فإنه من الضروري كذلك أن تكون هذه العصبية المطالبة من القوة بحيث تستطيع الإجهاز على الدولة إجهازا قاضيا وإلا بقيت هذه الدولة تدافع عن نفسها.

عموما فإن الثورات التي تحدث ضد الدولة في طور هرمها إنما تقوم بها في الغالب إحدى العصبيات التي كانت من قبل منضوية في عصبية الدولة، فهذه العصبيات هي التي تملك القوة والجرأة على الثورة لكون أصحابها قد شاركوا في الحكم واستفادوا منه خبرة وأموالا وأنصارا، فإذا رأوا أن المؤهلات التي رشحت صاحب الدولة للرئاسة عليهم قد فسدت وزالت، قاموا بالثورة لتحصل لهم الرئاسة والملك، فتنتقل الدولة من منبت إلى آخر، في أصل العصبية العامة، ويبقى الأمر كذلك،إلا إذا حدث في العالم تغيير كبير، من قيام دين جيد، أو ذهاب عمران، فحينئذ ينتقل الأمر إلى عصبية أخرى جديدة.[2]

ما يمكن استخلاصه كاستنتاجات حول الإسهام الخلدوني في تفسير ظاهرة الدولة:

1- ينطلق ابن خلدون في تفسيره لظاهرة الدولة ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي من واقع المجتمع الذي عاش فيه وخبر طبيعته وتكوينه، ساعيا إلى تقديم أجوبة نظرية لتساؤلاته القائمة حول كيفية بناء الدولة وتأسيس الحكم وتسلم السلطة.

2- يقوم التفسير الخلدوني لظاهرة الدولة على محورية "مفهوم العصبية" وذلك باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه الدولة وتستمد منه قوتها وبقائها واستمرارها، كما أنها هي السبب في ضعفها وتراجعها وسقوطها ثم اندثارها.

وقد استمد ابن خلدون تفسيره هذا من واقع مجتمعه –الشمال الإفريقي- الذي عاش فيه والذي كان ذو طبيعة قبلية عصبوية، وهو النمط الذي كان سائدا بصفة عامة في المناطق البدوية فحسب، بل حتى في تلك الحضرية، ومن ثم كان لابد أن يكون الحاكم ومن ثم الأسرة التي تستلم السلطة وتؤسس الدولة أن تنتمي إلى قبيلة معينة، أو إلى مجموعة متحالفة من القبائل، ذلك أن القوة القبلية هي سبيلها للوصول إلى السلطة.[1]

فقوة العصبية هي التي تؤدي بها للوصول إلى الحكم ومن ثم إلى تأسيس الدولة، وبلوغ مرحلة الدولة يعني أن العصبية قد نجحت في تحقيق غايتها الأساسية، وهي الغاية التي شكلت محور التفسير النظري الخلدوني للدولة.

1- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**،نفس المرجع السابق، ص 227.

2- نفس المرجع ، ص229.

1- جميل موسى النجار، مرجع سابق، ص116

والعصبية بعد أن تنجح في تأسيس الدولة، تمر بمراحل عمرية محددة لها بداية ونهاية، تصل في آخرها إلى مرحلة الهرم والسقوط لتفسح المجال أمام عصبية جديدة تحوز عناصر القوة، تقضي على العصبية القديمة وتسلب الحكم منها وتؤسس لدولة جديدة وهكذا.

3- يقرر ابن خلدون في تفسيره لظاهرة الدولة بأن تأسيسها وأجيالها، أوضاعها المختلفة وأطوار حياتها، عمرها، مبررات وجودها، قوتها، تراجعها وضعفها، إلى غاية نهايتها واندثارها، مرتبط بالعصبية، وحالاتها المختلفة، إلا أنه يقرر في الوقت ذاته أن هذه الدولة ذاتها بعد أن تتأسس وتستقر فإن بإمكانها الاستغناء عنها (العصبية) وهو الاستغناء الذي لا يلاقي أي اعتراض من قبل أفرادها، بل على العكس من ذلك فهو مرحب به ومتقبل عند عمومهم، ويفسر ابن خلدون ذلك بطول أمد الحكم واستقرار الرئاسة وتعاقب أجيال الحضارة في الدولة، ما يؤدي بأفرادها إلى نسيان عهد التعصب والولاء وتمجيد الدولة، فيستغني أصحاب الرئاسة عن العصبية، ويستعينون في حكمهم وإدارة دولتهم ضمن هذه المرحلة على الموالي أو المصطنعين.

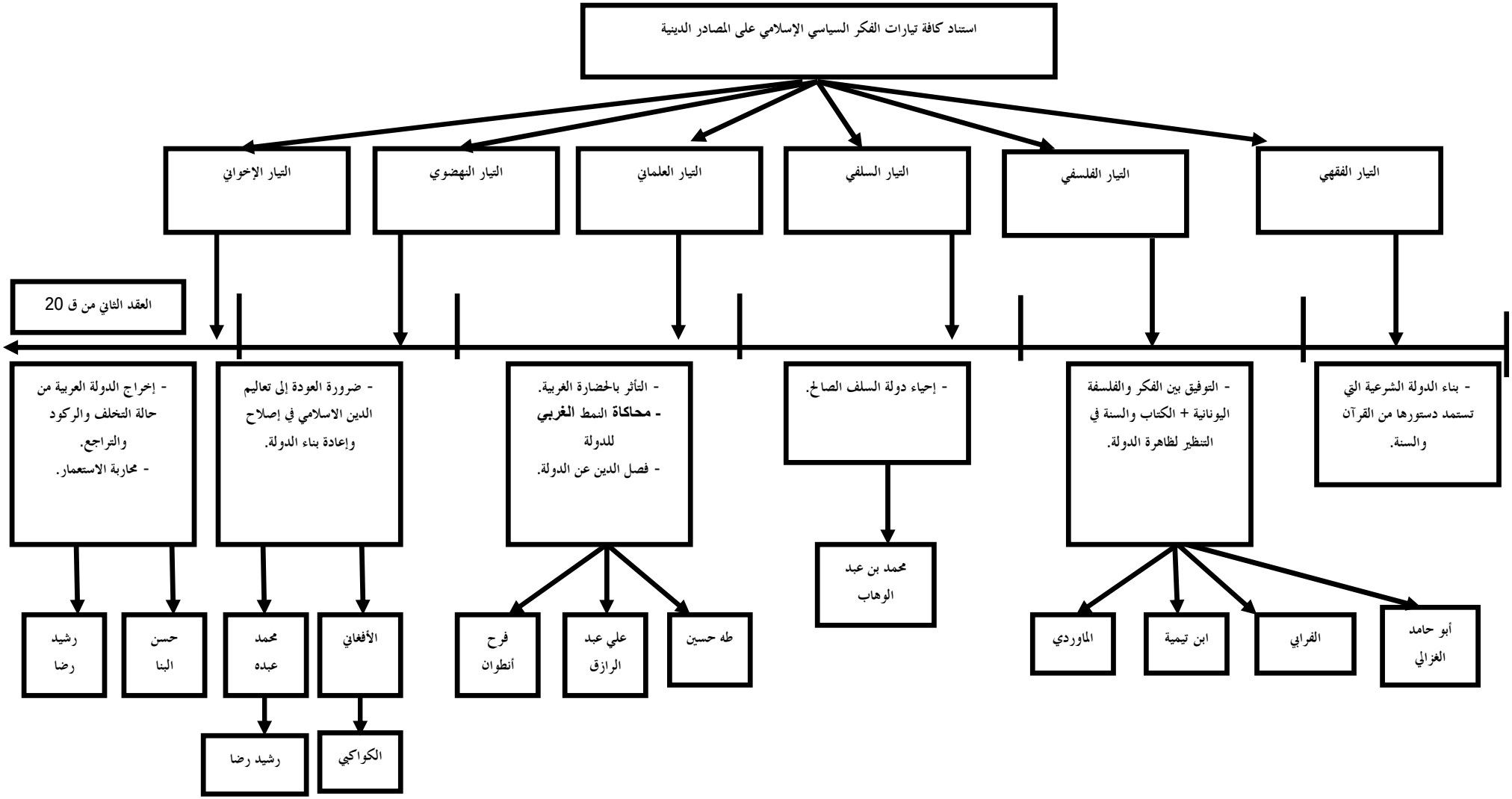
4- رغم تعدد وتفصيل ابن خلدون في مراحل تطور الدولة، أجيالها، أطوارها، طبيعتها، أنواعها، خصائصها ومميزات كل مرحلة من مراحلها، إلا أنه يمكن تصنيف كل هذه المراحل والأطوار المفصلة للدولة ضمن طورين رئيسيين هما:

طور البداوة: وهو الطور الذي تتسم فيه الدولة بسيادة وشيوع قيم البداوة والخشونة في المجتمع، ويبرز فيه "مفهوم العصبية" بقوة، القائمة على مضامين القربى والنسب والحسب، أين يقوى الشعور بالولاء المشترك للجماعة وهو الشعور الذي يفسر قوة المفهوم العصبوي ضمن هذا الطور، وهو ما ينعكس بالضرورة على قوة الدولة.

طور الحضارة: وهو الطور الذي تمر خلاله الدولة بمرحلة انتقالية تشهد من خلالها تغييرات كلية للمفاهيم والقيم التي قامت عليها خلال الطور الأول، ويكون السبب في ذلك راجع إلى جملة التطورات الطارئة على نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والصناعية، أين تعم حياة الرفاه والترف، وتتلاشى معها قيم التعصب والولاء المشترك لروح الجماعة، وهو ما يؤدي في الأخير إلى ضعف العصبية ومن ثم ضعف الدولة وتراجعها إلى غاية اندثارها وانتهائها.

5- يفصل ابن خلدون في تفسيره النظري لظاهرة الدولة بين مفاهيم: الدولة والسلطة، وذلك خلافا لعديد الإسهامات النظرية والاجتهادات الفكرية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن التيارات المختلفة للفكر السياسي العربي الإسلامي، على أن: الدولة حسبه هي: "مركب تأليفي من مجموعة عناصر متداخلة، أهمها عنصر طبيعي محرك هو العصبية، إضافة إلى عناصر مادية تتولد عن وجود الدولة نفسها، مثل تأسيس الجيش، جباية المال، العمران، الأبهة الملكية..الخ"

السلطة (الملك) هي: "تلك الواقعة الطبيعية الناجمة عن الدوافع الملازمة للإنسان والضرورية لبقائه، والتي تتحول بفضل العمران من دوافع ساعية لتحقيق المصالح الفردية إلى دوافع ساعية لتحقيق المصالح العامة، فالأصل فيها هو تجسيد إرادة أفراد المجتمع وإن كان لا ينفي عنها عنصر القهر والإكراه وإنكار القوة والسلطان.



الشكل رقم (16): يختصر تطور تيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي المنظرة لظاهرة السلطة دون الدولة عربيا. من إعداد

المبحث الثالث: نقاش الدين والدولة في السياقين الغربي والعربي.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى معالجة قضية "ثنائية الدين والدولة" باعتبارها من ضمن أهم القضايا المحورية التي اشتغل عليها الفكر التنظيري لظاهرة الدولة ضمن سياقيه الغربي والعربي، واختبار مدى انعكاس هذا الاشتغال النظري لذات القضية على واقع المسار التطوري للدولة، وتوضيح الفروقات في النتائج المتوصل إليها ضمن مناقشة هذه القضية على مستويي الواقع والتنظير، ضمن كلى المجالين السياسي الغربي والعربي وذلك على خلفية محورية القضية ضمن الفكر السياسي والتنظيري الغربي الذي ظل وفيا بالالتزام التنظيري لقاعدة واقع/تنظير، ومن ثم مدى انعكاس ذلك على المسار التطوري للدولة الغربية، في مقابل هامشية القضية وزيفها ضمن الفكر السياسي العربي الإسلامي كتنظير، وتحريفها عن مكانتها ومسارها كأصل أثبتته حقيقة الواقع والتاريخ للدولة العربية التي طالما ضلت قائمة على عضوية مفهوم الدين في الدولة، ومن ثم تحييد هذا الفكر التنظيري عن القضايا الحقيقية التي يثيرها الواقع على غرار قضية انتقال السلطة باعتبارها القضية الحقيقية التي أثارها الواقع وهمشها التنظير، ومن ثم رسيان العادة التنظيرية عربيا على استيراد القضايا النظرية والبحثية وتجاهل القضايا الحقيقية التي يثيرها الواقع الحقيقي لهذه المجتمعات.

المطلب الأول:ثنائية الدين والدولة كأهم قضية أثارها الفكر السياسي والأدبيات التنظيرية الغربية للدولة.

أولا: محورية قضية الدين والدولة في الفكر السياسي الغربي.

لا شك في أن مسار الدولة التاريخي والتطوري ضمن سياقها الغربي وذلك على المستويين الواقعي (الممارساتي) والفكري (النظري) قد أثار قضية أساسية ومحورية، والتي تمثلت في ثنائية الدين والدولة باعتبارها القضية الفيصلية التي حسمت توجه مسار الدولة الغربية بالشكل العلماني الذي أصبحت تبدو عليه، و الذي استمرت على نهجه إلى غاية اليوم.

وهي المسألة التي نجح الغرب في الفصل فيها من خلال:

- الاجتهادات الفكرية والفلسفية لعلمائه وفلاسفته المنظرة لواقع الدولة الغربية والساعية لإيجاد حلول لمشاكلها من جهة.

- ومن جهة أخرى، من خلال المطالب الشعبية المتجددة و الثورية الرامية إلى تغيير واقعها نحو الأفضل بما يتوافق و تطلعات شعوبها.

فقد اشتغلت الأدبيات النظرية الغربية للدولة مبكرا على هذه القضية، وذلك من خلال التساؤل حول الدور الذي يمكن أن يقوم به الدين في تكوين الدولة أو في تزويدها بمضمون ما؟

وقد جاءت الإجابة عن ذلك متعلقة بإعادة التفكير في مضمون الدولة كمفهوم وفي ماهيتها وطبيعتها و الوظائف المنوطة بها، وهو ما اقتضى تأملا فلسفيا في المفهوم النظري للدولة و في فلسفتها السياسية، كما اقتضى أيضا بحثا تاريخيا في كينونتها وجهازها.

و قد تمايزت الأجوبة حول هذا التساؤل بين طرحان مختلفان[1]:

الطرح الأول: وهو الطرح الذي يعتبر أن "ماهية الدولة تأتي من خارجها"، وأن غاية الدولة إنما خدمة مبدأ أسمى أو هدف أسمى يقع خارجها، وأن الوظيفة التي تناط بها إنما هي التنزل منزلة الأداة والوسيلة لتحقيق ذلك الهدف الأسمى الذي يمنحها ماهيتها، ويؤسس لها المشروعية.

وهي الأطروحة التي عبر عنها عديد الفلاسفة والمفكرين، بدءا بـــ أفلاطون ومرورا بفلاسفة العصور الوسطى و فقهاء السياسة الشرعية المسلمين وصولا إلى **صمويل هندنغتون** نهاية القرن 20.

فقد ربط هؤلاء جميعا بين "الدولة" وفكرة "أخلاقية" أو "دينية عليا" تبرر وجودها فالسياسة عند هؤلاء جزء من الأخلاق أو من منظومة الدين، ولا تملك إلا أن تشتق مبادئها وقواعدها من الدين أو الأخلاق.

وقد تجسدت هذه الطروحات من خلال نموذج المدينة الفاضلة لأفلاطون، وكذا من خلال نموذج الدولة الغربية في العصور القديمة والوسطى وكذا من خلال تجربة الدولة في الخلافة الرشيدة ضمن مسار الدولة العربية الإسلامية.

في حي قد تأخر التفكير في الدولة كمفهوم مستقل عن الدين والأخلاق إلى حدود القرن 16، حيث أمكن **مكيافيلي** ولأول مرة إفراد "الدولة" بكينونة مستقلة.

الطرح الثاني: وهو الطرح الذي يفترض أن "الدولة هي نفسها ما يصنع ماهيتها"، أي هي ما تكتسب ماهيتها من وظيفة تقوم بها باسم المجتمع، معه ونيابة عنه، وإن لا غاية، بالتالي، لعمل الدولة غير أداء وظيفة اجتماعية صرفة يصطنعها البشر لأنفسهم طبقا لحاجياتهم الموضوعية، وبالتناسب مع مصالحهم.

وقد دافع عن هذه الأطروحة سلسلة من المفكرين والفلاسفة منذ أرسطو حتى اليوم، وكان ابن خلدون إحدى حلقاتها الأساس، مثلما كان **مكيافيلي** وفلاسفة العقد الاجتماعي و**هيغل** و**ماركس** ومعظم مفكري القرنين 19-20.

ويتفق هؤلاء جميعا على أن "الدولة" ليست امتداد للنبوة أو لرسالة دينية، مثلما كان يدعي ذلك دعاة الدولة الدينية، ولا هي مؤسسة لنشر مكارم الأخلاق وتنمية القيم أو أداة من أدوات الضمير مثلما افترض **كانط** وأفلاطون وأوغسطين، وإنما هي كيان مصطنع لخدمة الجوانب المادية في حياة الناس.

وقد تصارعت هاتان الأطروحتان النظريتان في تاريخ الفكر السياسي إلا أن هذا الصراع قد حسم في الأخير لسيادة الأطروحة الثانية على حساب الأولى، خاصة مع مطلع العصر الحديث، أين أصبح من المؤكد إثبات تفوقها بالملاحظة على المستوى الواقعي والتاريخي والفكري، كونها الأطروحة الأكثر توافقا وتعبيرا وتمثيلا لمعنى الدولة.

1- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، ص ص 87- 89.

ثانيا: محورية قضية الدين والدولة كواقع ضمن المسار التطوري التاريخي للدولة الغربية.

يعبر نموذج "الدولة الدينية" عن تلك الدولة التي تنظم سلطتها على قواعد دينية عقيدية، وهي بذلك تخلع على الحكم نوعا من المسؤولية الشرعية، أو نوعا من القداسة، نظرا إلى الاعتبارات والمعايير الدينية.

وقد أسست "الديانات القديمة" لنظرية الحق الإلهي في حكم الدولة، حيث يعود مصدر شرعية السلطة السياسية إلى الإله، وذلك بخلاف "الديانات التوحيدية" التي لم تخلع على الملوك صفة الإله وقد استظل الكثير من الملوك والأباطرة بالدين لتمكين سلطانهم، أو لتكريس سلطة مطلقة على البشر.

وقد كانت النتيجة في ذلك هي نشوب الصراع في أوروبا بين السلطتين الدينية والزمنية، أو ما بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة[1]

فقد ساد نموذج "الدولة الثيوقراطية" في أوربا أواخر العهد الوسيط، حيث تفسخت الإمبراطوريات القديمة، واتسع سلطان الكنيسة فانتقل من سلطان روحي إلى سلطان دنيوي/سياسي، وحصل التماهي الكامل في هذه الدولة بين الديني والسياسي، حيث انتهت مقاليد الحكم فيها إلى "رجال الدين" (طبقة الإكليروس) وأصبحت هي والكنيسة (الكاثوليكية) سواء.

ولقد مرت فترة على أوربا أين وصل فيها الأمر إلى أن أصبح الباباوات هم الحكام الفعليين أو هم من يعينون الملوك ويعزلونهم ومن يملكون سلطة الحرمان والغفران والحقيقة في الدنيا والدين.

وقامت شرعية الدولة الثيوقراطية على إدعاء الحكم باسم الحق الإلهي، وخاضت الحروب بالادعاء ذاته و كان الخروج على سلطانها يعني بالضرورة خروجا على الدين وتهديدا لمملكة الله في الأرض[2]

لاشك في أن البحث في تاريخ ثنائية العلاقة بين الدين والدولة في العالم الغربي يمثل رهانا على توتر هذه العلاقات وتناقضها، ففي فترة أولى من تاريخها كانت الكنيسة المسيحية تهيمن على الحياة السياسية في البلاد الغربية، ثم خسرت هذه "المؤسسة الدينية" سلطتها الدنيوية في فترة ثانية، وذلك بحكم عجزها عن التطور مع الأحداث السياسية والفكرية التي وجدت في هذه البلاد، في آخر مرحلة من تاريخ علاقتها مع السلطة السياسية اضطرت إلى قبول مبدأ التفرقة بين الدين والدولة، وهو المبدأ الذي فرض على الكنيسة، وتعبير لنصر السياسة عن المؤسسة الدينية[3]

- في تطور المسار التاريخي للقضية ضمن الدولة الغربية:

في خضم الصراع الذي عرفته أوروبا بين حركة الإصلاح البروتستانتي 1517 وصلح وستفاليا ***westphalie*** (1648) كان الدين هو الستار والسلام لتحقيق الغايات الاقتصادية والمآرب السياسية و الاجتماعية ...إلخ، وقد شملت الحروب الدينية غالبية الدول الأوروبية، فكل الدول الأوروبية كانت قد مرت بالحروب الأهلية التي دامت ما يناهز العقدين من الزمن (1442-1648) أي ما يتجاوز 200 عام.

1 - عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص 48.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص 28.

3- غسان سلامة وآخرون، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن الغربي**، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1989، ص 663.

ولا شك في أن كل ذلك قد كان العامل الديني أحد أهم العوامل التي أدت إلى اشتعالها إذ لا نزاع في أن الحروب الدينية قد تخللتها تعارضات مختلفة في الثقافة والسلطة والمصالح والطبقات الاجتماعية.

كما لا يمكن نكران أن "القضية الدينية" قد اختلطت إبان القرنين 16-17 بجميع أنواع الخلافات: مقاومة الأمراء والخصوصيات الإقطاعية، تغول السلطات الملكية، الإصطدامات بين القوميات، الصراعات الاجتماعية والمنافسات للسيطرة على البحار ...إلخ. وهذا ما يمنع النظر إليها من الناحية الدينية فقط من دون ملاحظة تلك التعارضات في الاعتبار، بيد أنه لا مراء في أن المسألة الدينية قد كانت ذات الأثر الأكبر باعتبارها المسألة التي كانت تضفي على تلك الخلافات مسحات من التعصب الشديد[1]

فقد كان الشعب الأوروبي في تلك الفترة على استعداد لحمل السلاح للدفاع كل على دينه وعباداته التي يؤديها كل على طريقته ومذهبه الذي ينتمي إليه على أن الأهم في ذلك هو التزامن بين امتداد الصراعات الموسومة بالدينية وقيام الدولة الحديثة، ذلك أنه إذا كانت الانقسامات تتجسد في حدود، فقد ألفت الدول في المذاهب المتنافسة والمتصارعة عامل تماسك قويا فساندت الدول الأوروبية حركات الإصلاح البروتستانتية أو الكاثوليكية.

و قد جاءت عصور التنوير (في النصف الأول من ق 17) حاملة معها تغيرات ثورية كبرى هزت أسس الكنيسة المسيحية، ومع انتهاء حرب 30 عام والتي مثلت السلسلة الأخيرة من الحروب الدينية وأضخمها، ارتفعت الفكرة القائلة إن "السلطة السياسية يجب أن لا تستخدم في الخلافات المرتبطة بمسائل الدين"، وتعين بذلك على طرفي النزاع "الكاثوليك" و "البروتستانت" الإذعان لمبدأ التسامح الذي كان بمثابة المبدأ الذي يتساوى كلى الطرفين في الكفر به، وهو المبدأ الذي جاءت به سلطة العلمانية باعتبارها سلطة مسؤولة على حفظ التوازن العادل بين كنائس مستقلة متنافرة بل ومتناحرة[2].

وقد مهد هذا التسامح لبروز النزعة الإنسانية الحديثة، ولبداية ظهور النظريات العقلانية مع أعمال ديكارت ونيوتن، وهي التي كانت بمثابة إعلان لزلزلة الأوضاع القائمة التي طالما طبعتها سيطرة السلطات الكنسية و الإقطاعية التي سيطرت لعقود طويلة من الزمن.

ويرى عديد الباحثين المختصين في الفكر السياسي الغربي الليبرالي أن هذه التطورات الإيديولوجية (العلمانية) التي حدثت في (ق 17) في أوربا كانت أكثر أهمية من النهضة الأوروبية ومن حركة الإصلاح الديني، وذلك بسبب أن تلك القطيعتين (الدين/لدولة-العلم/اللاهوت) لم تستطع حقيقة أن تهز الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية لأنهما وقعتا ضمن حدود الكنيسة، في حين أن التطورات التي عرفها القرن 17 قد أثارت أزمات ثورية في العلاقات بين المسيحية والسياسية من جهة، وبين العلم واللاهوت الكنسي المسيحي من جهة أخرى.

1- بزاق زكريا، مرجع سابق، ص 89.

2- نفس المرجع، ص 93.

وقد انتهت الحروب الدينية إلى جملة من النتائج الهامة على مستوى الفكر الديني والسياسي والاجتماعي، التي كانت لها آثارها الظاهرة القريبة والبعيدة على المجتمعات الأوروبية، بل المجتمع الإنساني بعامة، ومن أهم تلك النتائج ما يلي[1]:

أ) توجيه ضربة قاضية ليوتوبيا (طوبي) الوحدة السياسية والفكرية للعالم المسيحي الكاثوليكي، وتعزيز وجود الدولة باعتبارها الحكم بين الفرق المتنازعة، فقد كان ظهور البروتستانتية بمثابة الدينامية التي فجرت مدى النظام السياسي والاجتماعي للقرون الوسطى.

ب) إن المتطرفين في كلا الجانبين (الإصلاحيين البروتستانت والجزوية الكاثوليك) إبان ذلك الصراع أعادوا إحياء الأفكار القديمة عن القانون الطبيعي والحقوق الشعبية، وهي التي أعيد استثمارها لاحقا في النضال من أجل الحرية الفردية.

ت) إن الرأي المعتدل لدى الطرفين، والذي كان يهدف إلى النظام مهما كلف الأمر، اتجه نحو "المركز الجديد للسلطة السياسية": السيادة الجديدة التي استطاع **بودان** أن يخلعها على الحاكم باعتبارها السلطة الوحيدة القادرة على أن تفرض نظاما روحيا، وسياسيا في آن واحد.

ث) أن مرارة الصراع الديني انتهت إلى فكرة التسامح الذي فرضه الإرهاق والذي لم يكن عنه من معدى.

ج) على الصعيد الديني كان الانقسام والمواجهة حافزين لحيوية مختلف الكنائس وارتفاع منسوب حدة الجدالات الكلامية واللاهوتية حول موضوعات دينية حامية.

ح) وعلى الصعيد الفكري ساهم تكاثر المؤلفات الجدلية واللاهوتية والتاريخية، التي تراشقتها مختلف المذاهب طيلة سنين طوال في ظهور "روح النقد": المنطق الإبستمولوجي ضمن الفكر السياسي الغربي، الذي استثمر فيما بعد من طرف الفلسفات النقدية الغالية في نقديتها لكل شيء: الدين، العقل، المعقول العاقل...إلخ.

ما يمكن أن نخلص إليه من تاريخية مسار الدولة الغربية، فيما يتعلق بأهم حدث "ثنائية الدين والدولة" الذي يعتبر بمثابة الفيصل في تحديد هوية هذه الدولة و في تراكم ممارساتها السياسية.

أن الثورة البروتستانتية قد أعادت الاعتبار الزمني على حساب الروحي، بل إنها أكثر من ذلك أزاحت الديني من المجال العام وحصرته في إطاره الطبيعي (الكنيسة) كما شجعت بطريق غير مباشر لبروز فكر علمي إنساني عقلاني.

فالثورة البروتستانتية هي التي وفرت الشروط التاريخية والمبررات الدينية واللاهوتية التي دفعت فيما بعد نحو تعظيم سلطة الدولة القومية التي استطاعت افتكاك الكثير من الوظائف السياسية والاجتماعية التي كانت تحت الوصاية الكهنوتية لسلطة الكنيسة.

1- بزاق زكريا، نفس المرجع السابق، صص 94-95.

ويرى **ماكس فيبر** في هذا الإطار أن أهمية "البروتستانتية" ضمن المسار التطوري التاريخي للدولة الغربية يكمن في كونها قد مثلت المصدر الروحي لمبدأ فصل الدين عن الدولة ومن ثم كانت الحاضنة الممهدة لبروز حركة العلمانية ضمن سياقات تاريخية تطورية لاحقة، ومرد ذلك إلى طبيعة الديانة البروتستانتية القائمة على مبدأ التأمل الروحي دون الولوج إلى الجانب السياسي، الاجتماعي، التشريعي.

- حركة الإصلاح الديني في أوروبا:

منذ أواخر القرن 15 أخذت بوادر "النهضة" تلوح في سماء أوربا، وقد عبر هذا المفهوم "النهضة" عن تلك الحركة الفكرية الرائدة التي سعت لإخراج العالم الغربي بأسره من ظلمات العصر الوسيط ولتخليصه من الأفكار الراديكالية التي كانت تسيطر عليه، بمعنى تخليصه من تسلط الفكر المسيحي الذي كان يقوم على الحذف والتشويه والتحريف بما يتلاءم والتعاليم والمصالح والمآرب الكنسية.

وتمتد النهضة بمفهومها الواسع إلى حدث تداعي "دولة النظام القروسطي" ذي السلطة المزدوجة، السلطة الروحية التي يتزعمها البابا، والسلطة الزمنية التي يتولاها الإمبراطور.

وقد بدأ في الظهور في المقابل من ذلك "الدول الملكية الكبرى الموحدة، كما في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، وما لبثت أن توطدت أركانها واستوت واستقرت فيها سلطة الملوك حتى غدوا أنداد الباباوات والأباطرة.

وقد ترافق مع ذلك تبدل في وجه الاقتصاد العالمي، على إثر اكتشاف القارة الجديدة (أمريكا) وبفضل اختراع الطباعة وانتشارها وهو ما تسنى للوعي الإنساني أن يسلك طريقه نحو التحرر من أفكار العصر الوسيط والتعاليم الكنسية، وراح الفرد ينزع عنه أغلال النظام الإقطاعي[1].

وعلاوة على هذا فقد أدى ضغط التطورات الفكرية السياسية والاقتصادية الجارية في أوروبا خلال القرن 16 على الأجواء السائدة في الكنيسة، إلى فرض قيام حركة الإصلاح الديني التي شملت كافة القارة الأوروبية، والتي تمثلت بجملة الانشقاقات عن الكنيسة التي قام بها رجال الدين المتمردون عن إرادتها.

وقد كان من ضمن الأسباب الدافعة إلى قيام هذا الإصلاح حالة الفساد السائدة في "أصول الحكم الكنسي" فقد كان الهم الأكبر للباباوات منصبا على جمع الضرائب من الشعب تأمينا لمتطلبات سلطتهم الدينية والزمنية وهو الوضع الذي أدى إلى أن أباحت الاتجار بالمناصب الدينية في إطار ما عرف "بصكوك الغفران".

هذا الوضع هو ما أدى بالكنيسة إلى المبادرة بإعلان إصلاحاتها في أعقاب "مؤتمر بال" المنعقد عام 1449، وتضمنت الإصلاحات: تخفيض الضرائب، إلغاء الأعراف التي جعلت من المناصب الدينية حكرا على الأمراء والأغنياء، غير أن زعماء الكنيسة لم يلتزموا بهذا الإعلان، لأنهم كانوا متورطين في المنازعات السياسية، ومنصرفين من وظائفهم الدينية[1].

1- بزاق زكريا، نفس المرجع السابق، ص ص87-88.

1- محمد علي مقلد،مرجع سابق، ص 103.

وقد نشأت فكرة الإصلاح عند "تيار الإنسانيين" وهو التيار الذي يحسب في ذاته مظهرا من مظاهر النهضة الأوروبية، فقد عمل هذا التيار جاهدا في سبيل التحرر من الأنظمة الفكرية السائدة في العصور الوسطى والعودة إلى أصول العلم وتطبيق الفكر النقدي على النصوص الدينية وكذا النصوص الدنيوية (القوانين) وذلك لتخليصها من الإضافات والتأويلات والتشويهات ذات الطابع الأسطوري.

وقد أدت هذه المحاولات الإصلاحية الأولى إلى توسع نفوذ التيار المنادي بحرية الفكر الديني، لتأخذ بذلك حركة الإصلاح منحى جذريا (ثوريا) على يد مارتن لوثر،وهو ما أفضى إلى تجزئة الكنيسة، وحرمانها من مركزيتها ومن سلطتها الدينية والسياسية على حد سواء فنشأت تعددية "الكنائس الإنجيلية" كبديل عنها وهي الكنائس التي لا رابط بينها إلا الكتاب المقدس، في حين ظل يشكل "خضوع الكنائس الكاثوليكية " لكنيسة روما نوعا من ازدواجية السلطة، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، إلى أن جاءت "الثورة الفرنسية" لتي كان من أهم نتائجها أن فرضت على السلطة البابوية عدم التدخل في شؤون الدولة المدنية[1].

كما كان من نتائج هذه الثورة أن تمت ولأول مرة المطالبة بالممارسة الديمقراطية للسلطة وبتفكيك الأنظمة التسلطية، وكذا الأنظمة الاجتماعية المعرفة بالولاءات التقليدية، ومن ثم تفكيك النظام القبلي والعشائري، الذي حلت محله قيم المدنية والمواطنة، وحلول مفهوم الدولة القومية كبديل عن مفهوم الإمبراطورية، والفصل في الصراع الطويل بين الكنيسة والدولة، والإعلان عن نهاية النظام الإقطاعي الذي استبعد الشعوب لعقود طويلة من الزمن، لتكون نهايته بداية لقيام المجالس التمثيلية المحلية والعامة القائمة على آلية الانتخاب وليس الوراثة أو التعيين كما كان سائدا من قبل.

وهكذا استطاع نموذج الدولة في أوربا الخروج من القرون الوسطى والولوج إلى العصر الحديث بداية من القرن 17، أين استمر الصراع ضد الاستبداد بالسلطة والذي أخذ بعدا أوسع وأعمق من عهد الثورات وذلك تماشيا والتطورات الحاصلة في الدولة من خلال تشكل فئات التجار والصناع كقوة اجتماعية شكلت فيما بعد طبقة البرجوازية التي حملت لواء النضال من اجل بناء و ترسيخ الدولة الديمقراطية.

ورغم هذه النتائج والآثار الكبيرة التي حققتها حركة الإصلاح (النهضة) في أوربا من خلال نجاحها في التفريق بين الدين والدولة (الدولة والكنيسة) وهي النتائج التي ناضلت فيما بعد الثورات الاجتماعية والسياسية التي قامت في أوربا من أجل الحفاظ عليها وتعميقها أكثر في المجتمعات الغربية باعتبارها من مكتسبات الأمة.

إلا أن كل ذلك لم يقض تماما على الفكر الكلاسيكي اللاهوتي الغربي فقد ظل هذا الفكر نشيطا ومثابرا في الكليات والمعاهد الدينية المنتشرة في كل بلاد أوربا وأمريكا،إلى أن حان الوقت ليبعث من جديد من وعاء الفكر النقدي في أواخر القرن الماضي حاملا الجديد من القديم في محاولة بناء فهم جديد للواقع الرمزي للإنسان الأوروبي، بمعنى آخر "إذا كانت الكنيسة قد فقدت سيطرتها على السلطة السياسية فإنها لم تفقد دورها الروحي والفكري".

1- محمد علي مقلد، نفس المرجع السابق، ص ص104-108.

وتجدر الإشارة هنا على أن الدين في أوربا سواء كان كاثوليكيا أو بروتستانتيا كان قد تقلص دوره السياسي في هذه الفترة التاريخية إلى حد كبير وذلك تزامنا وقيام الدولة القومية وتكريس مبدأ فصل الدين عن الدولة.

إلا أن ما يجب التنبيه إليه هو أن هذا المبدأ "فصل الدين عن الدولة" لا يعني كما يفهم الكثير في الدوائر الثقافية غير الغربية، محاربة الدين، بل فقط تحجيمه إلى حدوده الطبيعية كحق فردي شخصي وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة معا لأن التفسير العلمي للعالم وللعلاقات الاجتماعية يختلف جوهريا عن المنظور الديني للدنيا وللتفاعلات الاجتماعية.

ما حصل هو ليس القضاء على الأخلاق الدينية اللاهوتية، بل اكتشاف أخلاق علمانية مصدرها العلم، و هي أخلاق لا تهتم أساسا بمصير الإنسان بعد الموت كما هو الشأن في الدين على اعتبار أنه مصير لا يمكن التحقق منه علميا ولا يمكن التعبير عنه بفرضيات علمية دقيقة يمكن التحقق منها بل يبقى في مجال الممكن الذي يمكن ألا يحصل.

إن الأخلاق العلمانية هي أخلاق وضعية تتأسس على مبادئ مثل حقوق الإنسان والتضامن والتفاهم، وهي مبادئ نجدها كذلك في المنظومات الأخلاقية الدينية على الرغم من أن أهداف هذه الأخلاق هي أهداف لاهوتية وليست أهداف اجتماعية في المقام الأول.

إذا كان الفكر الكلاسيكي الغربي الجديد (اللاهوتي-العلماني) متعدد المذاهب والنحل و المشارب العقائدية والفكرية لأوربا وأمريكا، فإن ما يوحده على مستوى التنظير هو رغبته في إعادة الاعتبار للدين المسيحي سواء في جانبه الطقوسي الشعائري، أو في جانبه الأخلاقي بمقاومة الاخلالات الروحية الناتجة عن الحضارة المعاصرة، ليس فقط لملأ الفراغ الروحي الإيديولوجي الذي حل بالعالم المسيحي لفترة معينة، بل بتقديم المسيحية والكنيسة الكاثوليكية كبديل للعالم[1].

ثالثا: آثار الفصل في قضية الدين والدولة على المسار التطوري للدولة الغربية.

لقد شكلت حقبة "الدولة الدينية" عهود الظلام في تاريخ أوربا المسيحية الأوروبية، وذلك نظرا لطول أمد الصراع بين السلطتين الدينية والدنيوية، وقد أدت محصلة الصراع في الأخير إلى انبثاق فكرة العلمانية على أسس مادية وفلسفية.

إلا أن الفكر الليبرالي الحر وعهد الكشوفات العلمية قد شكل ضربا لواقع هذه الدولة (الدينية) وللحقائق الدينية، إذا استطاعت الليبرالية السياسية أن تقدم نفسها في المجتمعات الغربية كتبرير غير ديني للأسس المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية.

1- يورغانهابرماس وجوزيف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2013، ص ص 20-23.

ولعل ما يبرر الغلو والتطرف العلماني في أوربا الغربية خلال القرنين الماضيين، قد كان بسبب وتحت مبرر التطرف الديني للكنيسة في السطو على السياسة والدولة ومحو شخصيتها المدنية.

وقد برز نموذج "الدولة العلمانية" غير الدينية، أو المحايدة تجاه الأديان والمجتمع والشعب، منذ نحو قرنين على صعيد واسع النطاق، وذلك في مهدها الأوروبي قبل أن يتعمم نموذجها في العالم، باعتباره النموذج الواجب على البشرية الاقتداء به، وذلك باعتبارها الدولة التي يشتق مصدر السلطة فيها من الشعب بما هو صاحب السيادة، لا من فكرة عليا أو خارجه من نطاق الدولة، وهي لا تبرر نفسها إلا بوظائفها المدنية الصرفة في حفظ الأمن و التنمية، وحرية المواطنين وحماية القوانين التي يتوافق عليها المواطنون ويسنونها عبر ممثليهم في المؤسسات المنتخبة.

على أن عقيدة هذه الدولة العلمانية هي السياسة بما هي مصالح عمومية ومتوافق عليها، وهي تقوم على الفصل بين الدين والمجال العام في التشريع والإدارة والتعليم وحقوق المواطنة التي يقررها القانون الوضعي[1].

وقد وجدت هذه الطروحات النظرية مكانها في إرث الحق العقلي الذي يتخلى عن الفرضيات الكوسمولوجية والخلاص التاريخي لتعاليم الحق الطبيعي والكلاسيكي والديني، وذلك على اعتبار أن تاريخ علوم الدين المسيحية في العصر الوسيط، ينتمي إلى سلالة حقوق الإنسان، لكن مصدر أسس شرعية سلطة الدولة ذات المنظور المحايد لأصل العالم قد أتت من مصادر دنيوية لفلسفة القرنين 17-18، إذ لم يكن باستطاعة علوم الكنيسة التحكم في التحدي الروحي للدولة الدستورية الثورية إلا بعد حقبة طويلة.

وطبقا لما سبق، فإن الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن أي ضعف داخلي في نظامها السياسي يمكنه أن يهدد من وجهة نظر عقلية أو عاطفية استقرارها الخاص[2].

وهكذا نجد أن الدولة القومية الغربية قد قامت في بيئة مسيحية لا أثر للدين فيها في الحياة العامة، وقد جاءت عديد النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة لتؤكد ذلك، وفي مقدمتها النظريات العقدية، التي جاءت لتؤكد بأن "المسيحية هي دين روحاني تماما، لا تشغله سوى أمور السماء وحدها"، وهو الطرح الذي يتبناه، "روسو" من خلال اعتقاده بأن السياسة لابد أن تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، معتبرا الحكومة الدينية التي يكون فيها الأمير هو الحيز الأعظم ضررا على المجتمع.

وهكذا جاءت نظريته في الدين بأن "يكون الدين تابعا للعقد الاجتماعي، وأن تتحول العقيدة الدينية إلى مدينة خالصة، من شأن صاحب السيادة أن يحدد مرادها لا كالمعتقدات الدينية تماما و إنما كمشاعر اجتماعية لا يمكن للمرء بدونها أن يكون مواطنا صالحا ولا رعية مخلصة[1].

ومن وراء هذه النظريات العقدية، جاءت غالبية النظريات الليبرالية أيضا فيما بعدها لتؤكد على ذات الطروحات والافتراضات، حيث رأت بأن "الوعي الديني" من اللازم أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع

1- عبد الإله بلقزيز: **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص 31.

2- يورغانهابرماس وجوزيف راتسنغر، **جدلية العلمنة، العقل والدين**، مرجع سابق، ص53.

1- محسن باقر الموسوي، مرجع سابق، ص 538.

الحديث، ذلك أن كل دين يعتبر في الأصل "تصورا عن العالم" أو "فهما عقائديا" يطالب بحقه في السلطة وذلك من شروط كليته لكن الواقع يفرض على هذا الدين أن يستغني عن هذا الحق، أي الحق في تنظيم السياسة وذلك نظرا لشروط علمانية العلم، ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة، ذلك أن الفرد في المجتمع الغربي أصبح معرفا كمواطن ضمن مجتمع مدني وليس كفرد تابع لجماعة دينية، وهو الوضع الذي لطالما سعت الدولة الليبرالية إلى بلوغه لحاجتها الماسة إلى تحقيق الاندماج السياسي للمواطنين، وهو اندماج يتعدى نمط عيش بعينه (موحد).

رابعا: العلمانية باعتبارها الديانة الجديدة للدولة الغربية.

من خلال كل ما تقدم نخلص إلى أن ثنائية "الدين والدولة" قد كانت من ضمن أهم القضايا المحورية التي تحكمت في المسار التطوري والتاريخي للدولة الغربية، وهي القضية التي ناضلت من أجلها الشعوب الأوروبية طويلا من أجل حسمها.

وهو النضال الذي اختصرته عديد الشعارات على غرار "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" وهي الشعارات التي ترجمت الحل الذي توصل إليه الغرب بخصوص هذه القضية، -ثنائية الدين والدولة- والذي انتهى به إلى الفصل بين سلطة رجال الدين (السلطة الدينية اللاهوتية) والسلطة السياسية، وهو المبدأ الذي أنتج لنا الثورات الكبرى في تاريخ أوربا الغربية (الثورة الانجليزية والثورة الفرنسية)[1].

وهي الثورات التي جاءت كمحصلة نهائية للصراع الطويل الأمد بين الكنيسة كمؤسسة دينية تسعى لتحقيق السيطرة على السلطة السياسية ولاكتساب السيادة العليا من جهة، وبين الطبقة البرجوازية كمؤسسة مدنية التي كانت تسعى من أجل تحقيق مكاسب حقوقية وقانونية ولبناء الدولة المدنية.

وهو الصراع الذي انتهى في الأخير إلى تراجع وتقويض المفهوم الديني/الرمزي في مقابل صعود المفهوم المادي، الدنيوي العلماني باعتباره السلطة الروحية للدولة الغربية الأوروبية الناشئة[2].

ومن ثم كان هذا الوضع بمثابة الإعلان عن نهاية عهد الدولة الإمبراطورية الدينية وبداية الدولة القومية العلمانية.

عموما فإن "مبدأ أنسنة الحياة" في المجتمعات الغربية قد انتهى بعلمنة الحياة الإنسانية وفصل الديني عن الزمني، وبتراجع المفهوم الديني والمبادئ الدينية في تنظيم الحياة الاجتماعية، وهكذا فإن الدين لم يتراجع بالمعنى الكهنوتي (الآخروي) فقط، بل انتهى لصالح دين جديد قائم على العقل والعلم ولصالح "الحضارة المادية" كما دعاها **فيرنان بروديل *Fernan Brodwil*** ولصالح الأديان العلمانية الدنيوية" كما اصطلح عليها **ريمون آرون *Rimon Aron***[1].

1- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مرجع سابق، ص 54.

2- نفس المرجع، ص 55.

1- العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة: محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2008، ص 163.

وهكذا فإنه ومنذ القرن 17 الذي كان بمثابة الإعلان عن ميلاد مفهوم العلم الحديث وعن مفاهيم العقلانية، فإن ذلك قد أدى إلى قناعة معرفية جديدة مفادها أنه في الطبيعة ظواهر يكتشفها العلم حسب ما أكده "فرانسيس بيكون" و في المجتمعات ظواهر يكتشفها العلم حسب **أوغست كونت**، وهي القناعات المعرفية التي أكدتها الكتابات المكثفة لـــ**نيوتن** ***Neoten*** و**غاليلو*Gallilou*** و**ديكارت *Dikart*...**الخ، كما كرست وقدست مفهوم العقلانية والعقل الإنساني، وأعلنت انتصار الحقيقة عن الخرافة والموضوعية عن الذاتية والعقلانية عن العاطفة[1].

ومن ثم نجد أن الغرب قد نجح فعلا في التخلص من المفهوم الديني الكنسي، إلا أنه وفي المقابل من ذلك أصبحت المفاهيم العلمانية ذات القداسة في المجتمعات الغربية (العقل، المادة، العلم...الخ) بمثابة الديانة الجديدة للدولة الغربية.

ذلك أن الوعي العلماني الذي تدافع عنه الدولة القومية الغربية كإحدى أهم منجزاتها الحضارية لا يتمتع بحرية المعتقد تمتعا مجانيا، بل ينتظر من هذا الوعي التمرن على التفكير ضمن حدود القيم والمفاهيم التي أفرزتها عصور الأنوار أي في إطار قيم الثقافة السياسية الليبرالية العلمانية.

إن قضية ثنائية الدين والدولة ضمن المسار التاريخي التطوري للدولة الغربية والذي انتهى لصالح مبدأ "فصل الدين عن الدولة" أو ما أصبح يصطلح عليه لاحقا "بالعلمانية"، والتي تقضي بأن الدولة لا تقوم على أساس ديني، ذلك أن تحقيق المصلحة العامة والتقدم يقضي بأن يكون طابع الدولة والأساس الذي تقوم عليه هو العلم.

هو منطق مرفوض في الدين الإسلامي، وضمن منطق المسار التطوري والتاريخي للدولة في المجال السياسي العربي والإسلامي، ذلك أن إيمان الدولة برسالة الإسلام وأهدافه يتناقض مع مبدأ فصل الدين عن الدولة.

فهذا المبدأ (فصل الدين عن الدولة) والذي أصبح يعرف فيما بعد بالعلمانية ورغم التبريرات التي تبنتها ودافعت عنها والتي كانت قائمة أساسا على ضرورة تحييد الدين من الحياة العامة، ليست -هذه العلمانية- سوى ديانة جديدة ولكنها قائمة على تقديس العقل العلمي بدل العقل الكهنوني وقد صممها الغرب بنفسه رغبته منه في التخلص من تدخل الكنيسة ورجال الدين في شؤون الحياة، فالدين كان يعوق تقدم المسيرة الإنسانية في ميادين العلم الاجتماعي، لذلك كانت العلمانية مانعا لتدخل رجال الدين في شؤون الدولة، ذلك أن هذه الكنيسة قد كانت تعارض تقدم العلم والمجتمع.

أما عن وضع ذات القضية (ثنائية الدين والدولة) في الإسلام، فالثابت أنه لم يحدث فيه دعوى "فصل الدين عن الدولة" قط فهي دعوى واردة إليه من الغرب المسيحي في أسبابها ومعناها، إذ لم يكن هناك تناقض بين العلم والإيمان (الدين)، فلكل منها مجاله وهما في الإسلام يتفقان على أرض واحدة، فهو يجعل العلم في

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 184.

خدمة الإيمان ويجعل العلم وسيلة له، ولكنه لا يخضع قضية الإيمان بالله للعلم وحده، بل هي أوسع رحابا ولا يمكن حصرها في حدود الحياة الإنسانية[1].

فالثابت من خلال المسار التطوري والتاريخي لنموذج الدولة العربية الإسلامية أن رسالة الرسول "ص" الدينية لم تصطدم بسلطة زمنية مركزية قوية مقارنة بالمسيح عليه السلام، وإنما كان عليه أن يؤسس لنظام سياسي جديد يرتكز على رمزية جديدة، لذلك فإن أي محاولة إستراتيجية للفصل بين القيمتين الدينية والدنيوية، تمثل مغالطة تاريخية كبيرة، وتبرز وتؤكد عمق الجهل بالمعطيات الأولية والأساسية للأنثروبولوجيا السياسية والدينية[2].

فالملاحظة البسيطة على هذه القضية "ثنائية الدين والدولة" في الحضارة العربية الإسلامية، تؤكد أن المشكل في البلاد الإسلامية غير المشكل في البلاد الغربية المسيحية، فالمناخ الحضاري الإسلامي يتسم بأهمية الدور الذي يقوم به الدين في المجتمع الإسلامي، وهذا عائد أساسا إلى المبدأ الأساسي الذي قامت عليه الدولة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وهو أن الإسلام دين ودولة في آن واحد، وأن لا تفرقة بين الجانب الروحي والجانب الدنيوي من الحياة في المجتمع الإسلامي، ومن ثم فإن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية تتصف مبدئيا بخاصية التوازن بين هاتين السلطتين، فمن جهة تقوم المؤسسة الدينية بتدعيم عمل السلطة السياسية مادام هذا العمل يندرج في نطاق المبادئ الإسلامية ومن جهة أخرى فإن السلطة السياسية تقوم بدعم المبادئ الإسلامية والمؤسسات الدينية وتخضع لرقابتها.

هذا وإن كنا نشير هنا إلى أن التاريخ الحديث قد أثبت بأن هذه العلاقات المتوازنة لم يكتب لها الدوام، ومرد ذلك أساسا إلى أن السلطة السياسية كانت في أغلب الأحيان تحاول إدماج المؤسسات الدينية في هياكلها السياسية للسيطرة عليها وبالتالي استعمالها لخدمة أهدافها السياسية الخاصة.

ولعل هذا الوضع يفرض علينا دراسة هذه القضية "ثنائية الدين والدولة" بنوع من التفصيل ضمن مسار الدولة العربية الإسلامية وذلك على المستويين الفكري/التنظيري والتاريخي/الواقعي، وهو ما ستتناوله في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: نقاش الدين والدولة بين ضغط الموروث الغربي وواقع الحالة العربية.

أولا: ثنائية الدين والدولة كقضية دخيلة على مستوى الفكر(الفكر الإسلامي) والتاريخ (دولة الخلافة).

1-على مستوى الفكر:

لاشك في أن هناك فارق أساسي بين الدين الإسلامي وبين الأديان السماوية الأخرى، وهو الفارق الذي مكن الدين الإسلامي أن يجمع بين الدين والدولة على نحو لم يتح لدين آخر أو حتى عقيدة من عقائد

1- جمال الدين محمد محمود، مرجع سابق، ص 123.

2- ملاح السعيد، **النحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 196.

البشر، فالإسلام له شريعة إلى جانب عقيدة، بل إن جانب الشريعة في الإسلام قد نال القسط الأوفر من البحث والدراسة.

فالفارق الأساسي إذا بين الإسلام وغيره من الأديان في إطار تجربة التنظير لمسار الدولة العربية الإسلامية أن الإسلام له قواعده الظاهرة والواضحة والمحددة في كل ما يمس الحياة الإنسانية، وهي القواعد التي توجب على الفرد المسلم الالتزام بها في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو ما ينطبق أيضا على الحاكم باعتباره فردا من عموم أفراد هذا المجتمع تجري وتنطبق عليه أحكام الإسلام من حيث تكاليفه وواجباته وحقوقه، وهو ما يجعل من مسالة الحكم من العسير أو المستحيل أن يكون للحاكم من الدين أكثر مما لغيره، وبذلك لا يكون الدين مطلقا سلطة في يد الحاكم أو حقا له لأنه في حقيقته وبمقتضى الشريعة عبارة عن قانون وهو يقيد الحاكم كما يقيد المحكوم.[1]

فالثابت للدين الإسلامي ضمن المسار التطوري للدولة العربية الإسلامية انه قد استطاع أن يتجاوز الإشكالات المتعلقة باستغلال الدين ضمن مسالة الحكم، كون هذا الدين قد كان بمثابة القانون الواضح المعالم والتفاصيل والمتضمن لكافة الشرائع العامة بالنسبة لهذه الدولة والتي تحول دون الاستبداد بمسالة الحكم كما حدث مع الديانة المسيحية في أوربا. وهو الوضع الذي عانت منه المجتمعات الأوربية طويلا للقرون الوسطى أين كان الدين يضفي نوعا من القداسة على الحاكم وهي القداسة التي تجعل من هذا الدين ملكا له يستغله في استبداده وتسلطه على شعوبه وهذا ما يبرر في الأخير تشكل قناعة لدى عموم المجتمعات الأوربية مفادها ضرورة تنحية وتحييد الدين عن نطاق الدولة.

إن شعار فصل الدين عن الدولة يحيل إلى مضمون لا يشكل جزءا لا كبيرا ولا صغيرا من الموروث الحضاري العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعل تحديد معانيه يتطلب كتابة تاريخه في تجربة تاريخية أخرى لا يجمعها مع التجربة العربية الإسلامية فضاء حضاري واحد، وذلك لدرجة أنه يستحيل وضع مقابل صحيح ومقبول لهذا المعنى الذي يحمله هذا الشعار في بيئته الأصلية وموطنه.

فمضامين هذا الشعار مرتبطة بظاهرة دينية حضارية لا وجود لها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وأكثر من ذلك فان الإسلام يفصل نفسه عليها، أي أن ظاهرة الكنيسة بوصفها جهازا تراتبيا هو المرجع في الشأن الذي يمارس سلطة روحية على الأفراد في مقابل السلطة الزمنية التي للحكام وينازعه عليها: الدولة تملك الناس والكنيسة تملك أرواحهم.

هذا الواقع لا يتأتى إلا في المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنيا ليس على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله بل على علاقة تمر عبر رجل دين، الرجل الذي يتخذ من العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط دينيا بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع الوحيد في ميدان الحياة الروحية.[1]

1- جمال الدين محمد محمود، مرجع سابق، ص 45.

1- محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص 83.

ولاشك في أن هذا الوضع غريب تماما عن الوضع غريب تماما عن الذين الإسلامي ومجتمعه، فالذين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يغترف بأي وسيط، وليس فيه تمييز بين سلطة روحية تنفرد بها هيئة وسلطة زمنية من اختصاص هيئة أخرى.

فإذا كانت الديانة المسيحية قد فصلت بين الذين والدولة، وجلعت "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فان "الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، عبادة وسياسة"، فالقران الكريم هو دستور الدولة الإسلامية، والسنة الشريفة قانونها واخب الواجب التطبيق، ويستدل أنصار هذا الطرح بقوله تعالى: ﴿ **ا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** ﴾ **[النساء، الآية 59]** ، وبقوله صلى الله عليه وسلم ﴿**تركت فيكم أمرين لن تظلوا بعدي إن تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة رسوله**﴾، كما أن نظام الخلافة من بعد النبي صلي الله عليه وسلم قد قام باعتباره نظام رئاسة عامة في أمور الذين وشؤون الدنيا حيث يتولى الخليفة حراسة الذين وسياسة الدنيا، وبناءا على ذلك جاء الإسلام كدين يحارب التصور الذي قامت عليه النظريات الثيوقراطية المنظرة للديانة المسيحية ضمن منطق الدولة الغربية.[1]

ويؤكد الأستاذ **محمد عمارة** على ذات الطرح من خلال كتابه **"هذا هو الإسلام"** والذي يرى من خلاله إن الشريعة الإسلامية لا يمكن إرجاعها إلى القوانين الغربية، وذلك لاستثنائيتها باعتبارها شريعة الاعتدال والوسطية في كل شيء وكذا باعتبارها شريعة دينية قائمة على الخضوع للقانون الإسلامي الذي يعتبر في الوقت نفسه واجبا اجتماعيا من جهة وفرضا دينيا من جهة أخرى، ذلك إن الإسلام دين فريد في منطقه الهي في مصدره إنساني في هدفه، فالإسلام هو دين الإنسان على حد قوله.

ويستند في ذلك على شهادات كبار الكتاب المستشرقين حول ثنائية الدين والدولة الذين اعترفوا بتميز طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية، وتميزها عن جميع السلطات في الدول التي عرفتها الحضارات الأخرى وكذا القانون الإسلامي وفقه الشريعة الإسلامية المتميز عن القوانين الأخرى من حيث الفلسفة والمقاصد.

ويلخص **محمد عمارة** نصوص هذه الشهادات فيما يلي:[2]

- أن رأس المجتمع الإسلامي يعمل بوصفه نائب دولة، أو رئيس حكومة، أو بوصفه خليفة الرسول، وخلفاء الرسول ليسوا بوارثي رسالته الروحية، ومن ثم ليس في هذه الأمور ما يضفي على الخليفة صفة القداسة، ويسمه بميسم الكهنوت كما ادعت بهذه السمة هيئات حاكمة معينة في تاريخ العالم.
- أن سلطة الخليفة كرئيس ديني لا يمكن أن تعد سلطة جبرية أو بابوية، فهو مجرد تماما من سلطة الكهنوت، لان حكومة المسلمين ما كانت في أي زمن أو ظرف حكومة دينية ولا يوجد فيها تعاقب رسولي، والإمام

1 - عبد الغني بسيوني، مرجع سابق، ص47.

2- محمد عمارة، **هذا هو الإسلام: الموقف من الديانات الأخرى، الدين والدولة**، مكتبة الشروق الدولية، ب ط، ب م ن، 2005، ص ص89 - 90.

في سلطانه الدنيوي ليس سيدا(ربا) بل وكيل جماعة المسلمين، كما أن أعماله تستمد قوتها وقانونيتها من الشريعة الإسلامية.

- الخليفة في الدولة الإسلامية هو منقذ للقانون وليس واضع له، إذ لا يملك أي مقدرة على تحويره، بل هو مضطر إلى تنفيذه بحذافيره، ذلك إن سلطة هذا القانون (الفقه) فوق سلطة الدولة والحكام. وللإرادة البشرية مجال واسع في هذا القانون، لان الحرية هي أولى قواعد الشرع الإسلامي.
- إن الرابطة القانونية الموجودة بين الخليفة والشعب تبقى متينة و وثيقة العرى مادام الخليفة صالحا للقيام بواجبه في حماية المجتمع الإسلامي، فإذا لم يعد أهلا لمنح شعبه ما يريده منه، بطل سلطانه، وفسخ العقد شرعا بين المتعاقدين.
- إن اختيار رئيس المجتمع الإسلامي لا يمكن تركه للظروف والصدف، أو أعمال العنف والطغيان، بل يجب أن يجري انتقاؤه بعد تفكير ملي وتأمل حكيم ناضج وتقوم بانتقائه الصفوة المنتخبة من أهل الرأي، إذ لا يمكن إن يكون مجموع الناخبين امة الإسلام كلها،فالناخبين حسب المنطق النظري والتاريخي للدولة الإسلامية هم أولئك الأشخاص المعروفون بعلمهم وأخلاقهم ومنزلتهم في المجتمع وتجاربهم في أمور الذين والدنيا، فهؤلاء وحدهم هم من يملكون سلطة تقدير إن كان المرشح للخلافة صالح لملأ هذا المنصب أم لا.

فالإسلام كدين قائم ضمن الدولة قد استطاع إن يستوعب منطق ثنائية الذين والدولة، وذلك على اعتبار أن الإسلام نسخة من الإنسان فيه ما في الإنسان، فهو الذي يتضمن السمو والومضة الإلهية، كما يتضمن نوازع الظلال والواقع، وهو الذين الذي يقتضي وجود إنسان يطبقه وبدونه يصعب فهمه وقد ينتفي وخوذه بالمعنى الصحيح، انه الذين الذي يقوم على محورية قيمة الحياة والإنسان، وهو الدين الذي زاوج فيه النبي صلى الله عليه وسلم بين التصوف والدولة.[1]

فلطالما مثل الإسلام في أصله وحدة بين "الدين المجرد" و"الدين الاجتماعي"، هذا وان كنا نشير هنا إلى انه الآن ومنذ قرون قد شهد اندثارا لهذه الوحدة ليتحول إلى دين مجرد ***pure religion*** وفي ذلك قضاء على أهم خاصية فيه تميزه عن بقية الديانات الأخرى، وهو ما كان بمثابة انتكاس بالإسلام من رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى رسالة عيسى عليه السلام، ذلك أن الذين الإسلامي يرفض الانحراف:

- سواء من خلال الإفراط في الباطنية والانسحاب من الحياة.
- أو من خلال الإفراط في المادية والانسحاب من الآخرة.

فهو بمثابة نقطة الوصل والمرجعية الوسطية بين هذين البعدين، فهو الدين الذي استطاع ان يوفق ويجمع في نفس الوقت بين واقعية ولاهوتية الأديان السابقة له.[1]

وهي الطروحات التي تم تأكيدها من خلال الاجتهادات التنظيرية لمسالة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي بكافة تياراته الفقهية والتراثية، الفلسفية، النهضوية، السلفية والاخوانية -والتي سبق لنا وان تناولناها

1- علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص281.
1- نفس المرجع، صص 287 - 288 .

بنوع من التفصيل في المبحث السابق- حيث جاء هذا الفكر في عمومه ليؤكد على افتراض أساسي وموحد بين كافة تياراته وهو أنموذج الدولة في الإسلام لابد أن تقوم على أساس التفاعل بين الممارسة السياسية وشريعة الله ورسوله ومن ثم التأسيس لمفهوم السلطة الدينية التي تخدم الذين وتعمل على تجسيد مفهوم الدولة الإسلامية.

ويؤكد الأستاذ **محمد عابد الجابري** في هذا السياق على ذات الطرح من خلال عديد مؤلفاته التي يناقش من خلالها ثنائية الذين والدولة ضمن التيارات المتنوعة للفكر السياسي العربي والإسلامي، إذ يعتبر أن إثارة هذه القضية ضمن هذا الفكر هي قضية مزيفة وان التساؤل حول ما إذا كان الإسلام دين ام دولة هو تساؤل مزيف أيضا، والأسئلة المزيفة في الغالب لا تستمد إشكالياتها من الواقع، بل هي تعبير عن فكر حالم أو مجرد، فهي الأسئلة التي تطرح في مجال معين وتستقي مضمونها من مجال آخر.

لذلك نخذ أن هذا الإشكال الذي يبحث في ثنائية الدين والدولة والذي يقتضي البحث فيما إذا كان الإسلام دين أم دولة، أشكال لم يسبق قط وان طرح في الفكر السياسي العربي الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الماضي(ق 20)، وعن الحالات المحدودة التي تناولت هذه القضية (منتصف القرن 20) حسب الجابري فقد تمت بمضمون لا ينتمي إلى التراث الحضاري العربي الإسلامي، وإنما طرحت بمضمون نهضوي يجد أصوله في النموذج الحضاري الأوربي.

ولاشك في أن هذه الثنائية قد بقيت ذات مضمون أصلي أوروبي، كما بقيت المرجعية الفكرية والحضارية العربية والإسلامية في المقابل من ذلك، لا تحتمل هذه الثنائية ذلك إن هذا الفكر قد نظر لظاهرة دولة ضمن مسارها التاريخي الإسلامي الذي لم يشهد بمجمله أن كان هناك "دين" متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يشهد قط إن كانت هناك "دولة" تقبل أن يفصل "الدين" عنها.

فعبارة "فصل الدين عن الدولة" أو "فصل الدولة عن الدين" كانت ستعني بالضرورة داخل المرجعية الفكرية - الفكر السياسي الإسلامي بكافة تياراته ماعدا التيار العلماني- اخذ الأمرين أو كلاهما:[1] **أولا:** إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية. وأما **ثانيا:** حرمان الإسلام من السلطة التي يجب إن تتولى تنفيذ الأحكام.

فـــ"الدين" في نظرهم يشتمل "أحكاما" يجب أن تنفذ وان "الدولة" هي "السلطة" التي يجب أن تتولى التنفيذ ومن ثم فالإشكال القائم حول ما إذا كان الإسلام دين أم دولة لا يجد ما يقابله في داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية.

وهكذا فقد نشأت الدولة في الإسلام بطبيعة مزدوجة فهي دولة دينية شرعا، وعقيدة بسلطة مدنية دنيوية حكما وإدارة، فهي دولة تستمد شريعتها من الله وتستمد سلطتها من إرادات البشر، فالحكم بمفهومه الشرعي لله، والأمر بمفهومه السياسي للشعب وممثليه، من هنا كان من الضروري بعد التسليم بوجود الدولة في

1- محمد عابد الجابري، وجهة نظر: **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2004، ص 82.

الإسلام التمييز داخل إطارها بين الديني والزمني، خاصة فيما يتعلق بالوصول إلى السلطة وممارستها وتداولها بين السلطة والمعارضة التي تحسم مدنيا أي شوريا وديمقراطيا.[1]

فالدين في الإسلام لم يكن منفصلا عن السياسة كما أن السياسة لم تكن منفصلة عن الأخلاق ولقد تبلورت في الدولة الإسلامية بالتدريج مجموعة الأفكار السياسية.

وإن سلطة الخليفة (الإمام) كانت ببساطة تفويضا يهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والدفاع عنها، فقد ورث الخليفة (الإمام) عن الرسول صلى الله عليه وسلم السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، أما السلطة التشريعية فلم يكن له منها شيء، بل إن سلطته في الاجتهادات كانت محدودة إذ إن هذه السلطة قد آلت إلى الأمة في مجموعها بالرغم من إن الإجماع يميل إلى حصرها في العلماء.

فبالرغم من إن التشريع الإسلامي قانون ديني إلا انه من حيث الجوهر لا يعارض العقل بأي شكل من الإشكال، فهو لم ينشا من عملية وحي متواصل فوق العقل، وإنما نشا من منهج عقلاني في فهم النصوص وتفسيرها ومن هنا اكتسب مظهرا عقليا مدرسيا، فالتشريع الإسلامي يقدم مثالا لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم (علم الفقه) لا الدولة بدور المشرع وتكون فيها لمؤلفات العلماء (الفقهاء) قوة القانون، فالدولة الإسلامية استطاعت أن تحل سلطة الفقه والفقهاء محل سلطة الدولة ذاتها بل ومنحتها علوا وسموا عليها.[2]

فالشريعة الإسلامية ذات الحدود المعلومة والمبادئ الثابتة والمنطق العقلاني، التي قامت عليها الدولة الإسلامية لا يمكن إرجاعها أو نسبها أو تشبيهها بالشرائع والقوانين الغربية ولا بشرائع وقوانين الدول العربية الإسلامية الحالية لأنها شريعة دينية ودنيوية، دينية لأنها إلهية المصدر والهدف والغاية، ودنيوية لان الأمة هي من أقرتها، فسلطانها مستمد من إرادة هذه الأمة وإدراكاتها وأخلاقها وهي مترجمة لحاجاتها ورغباتها السائدة في كل عصر من عصورها.

ومن كل ما سبق يمكننا استنتاج ما يلي:

- إن طبيعة السلطة القائمة في النظام السياسي للدولة الإسلامية كانت متميزة عن طبيعة السلطة القائمة في النظم الكهنوتية وكذا النظم العلمانية من بعدها فهي سلطة مدنية ذات رسالة إسلامية ومرجعية دينية.
- إن الفقه الإسلامي أو فقه الشريعة الإسلامية وقانونها متميز عن القوانين الوضعية، وذلك لطبيعة مصدره الإلهي ورسالته الأخلاقية التي ترسم الحدود لهذا القانون الذي تشتمل غايته على تحقيق المنفعة الإنسانية من جهة والمصلحة الشرعية للمجتمع الإسلامي من جهة أخرى.
- إن الدولة الإسلامية متميزة بخضوع سلطانها لسلطة القانون الإسلامي، فالقانون ضمنها متحرر من سلطان أهواء البشر الأمر الذي عكس وجسد سلطة الإجماع أي سلطة الأمة ليحقق بذلك استقلالها عن الدولة بل وعلوها عن هذه الدولة ذاتها، وقد حدث ذلك لأول مرة في تاريخ البشرية.

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل**، مرجع سابق، ص ص177- 178.

2- محمد عمارة، **هذا هو الإسلام**، مرجع سابق، ص ص94 -95.

ولعل هذا التميز الذي حظيت به الدولة العربية الإسلامية يستوجب حسب الأستاذ محمد عمارة على الباحثين والعلماء والمفكرين النظر إلى النموذج الإسلامي للدولة وما تتضمنه من سياسة وتشريع وحضارة بوصفه نموذجا استثنائيا لا يمكن تشبيهه أو إسقاطه لا من حيث المصادر أو الأهداف أو التجربة التاريخية على النموذج الغربي للدولة.

يبقي أن نشير في الأخير نقطة محورية تلاحظ على الفكر السياسي الإسلامي وهي النقطة التي آثارها بالنقاش الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** في كتابه **العرب والسياسة أين الخلل؟** فرغم صحة الافتراض العام الذي قام عليه هذا الفكر والذي أجمعت عليه تياراته المختلفة والقائم على أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أنه يفصل بين الدين والتنافس على السلطة أو أنه يتيح توظيف الدين في الصراع السياسي بين المسلمين، ولعل هذا ما يبرر إجماع معظم المفكرين الإسلاميين على أن السلطة في الإسلام ليست ثيوقراطية وليست دينية، وإنما هي بشرية مدنية وإن كانت تحكم دولة ذات شرع ديني.

ولعل هذا هو مكمن اللبس الكبير الذي تأسس عليه الفكر السياسي الإسلامي منذ البداية وإلى غاية اليوم، فإخفاق الفكر السياسي الإسلامي حتى الآن في معالجة هذه الطبيعة الثنائية المزدوجة للدولة الإسلامية كدولة تستمد شريعتها الدينية من الله، وتستمد سلطتها السياسية من البشر، وعلى الأخص إخفاقه في وضع الحدود الفاصلة نظريا وتطبيقيا، فكرا وممارسة وتنظيما بين حكم الشريعة في مجالها القانوني، وحكم السياسة البشرية في اجتهادها السلطوي، هو من أخطر النواقص التي تبرر أطروحاتنا هذه بشان القصور السياسي عند العرب قديم أو حديثا سواء في الوعي أو في السلوك، ومن ثم فان ما يجب تبنيه حسب **الأنصاري** أنه "إذ اكان الإسلام لا يفصل قطعيا بين الدين والدولة، فإنه يميز قطعا بين الديني والسياسي في الدولة الإسلامية"[1]

ورغم هذه الملاحظات التي يوجهها **الأنصاري** في صورة انتقادات للفكر السياسي الإسلامي في معالجته لقضية ثنائية الدين والدولة التي ثبت فعلا الفصل فيها مبكرا ولكن ذلك —حسبه- قد تم على حساب قضايا فرعية أخرى ذات أهمية كبرى على الصعيد التنظيري والممارساتي لنموذج الدولة الإسلامية.

إلا أننا نخلص إلى التأكيد على أن الإسلام قد استطاع أن يفوض الاضطراب القائم بين ثنائية الدين والدولة وأكثر من ذلك فقد تجاوزها إلى ثنائيات أخرى على غرار الدنيا والآخرة، الجسد والروح، العلم والدين، العبادة الصرفة والعبادة الاجتماعية، بين العبادة الجسدية والعبادة الروحية، بين حب الدنيا وحب الآخرة وهي الثنائيات ذاتها التي كانت موضوع نقاش وجدل كبير في الديانات الكبرى التي عرفتها البشرية ومن بعدها الفلسفات الحديثة.[1]

فالإسلام دين يقع في الحد الفاصل بين المادية والروحية، بين العلم والدين، بين الزمني والروحي، إنه دين استطاع إن يحتوي الثنائيات التي عجزت عن احتوائها الأديان الأخرى والإيديولوجيات التي سبقته، وفقط

1- محمد عمارة، **هذا هو الإسلام**، نفس المرجع السابق، ص ص 73- 74.

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص197

للتعبير عن الخوف والقلق من إمكانية التواجد الديني في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة، يفضل الجميع استهداف الإسلام بوصفه ضمن التوجهات اللاهوتية والأرثوذكسية، كما يربطونه بالحركات المتطرفة التي لا تعبر إلا عن الحركات المرضية التي تمثل مجرد استجابات ظرفية عن خطاب وحتمية التوجه الأحادي في العالم.

وهي الطروحات التي يفندها بشدة نموذج الدولة ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي، فرغم أن هذه المنطقة العربية الإسلامية تتبنى ديانة سماوية إلا أنها لا تعرف أزمة الثنائيات التي عرفها نموذج الدولة ضمن التجربة الغربية الأوروبية: أزمة ثنائية العقل والوحي، أزمة ثنائية الدين والسياسة، أزمة ثنائية الدين والعلم، أزمة ثنائية الله والإنسان وكل هذه الإشكاليات لم تطرح بحدة كما طرحت في السياق الغربي، ولعل هذا ما يحيلنا إلى البحث والتساؤل حول مبررات فرض القطيعة علينا في حين أننا بحاجة إلى ربط حاضرنا بمنطق الاستمرار.[1]

2- على مستوى التاريخ:

إن التاريخ الإسلامي لم يشهد في أي لحظة من لحظاته شكلا من أشكال الدولة الدينية على النحو الذي شهدته أوروبا المسيحية للقرون الوسطى، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو من بنى الدولة وأقام أركانها، وإن السلطة كانت في حاجة دائمة إلى الشرعية الدينية، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد التزم في بناء دولته بالأمر القرآني " وأمرهم شورى بينهم، فجعل ميدان السياسة مفتوحا للاجتهاد، ولعل هذا ما أدى إلى أن قام عديد الخلفاء المسلمين من بعده بالحكم بما اقتضته المصالح المادية، ودون مرجع نصي إلا ما كان من حاجتهم إلى إسباغ الشرعية الدينية على سلطتهم، ولعل هذا هو مكمن الفارق الكبير بين أن تكون الدولة دينية وبين أن تحتاج السلطة إلى شرعنة نفسها بالدين.[2]

فالثابت للدولة ضمن التاريخ الإسلامي أنها ليست دولة دينية فقد ثبت منذ قيامها على يد الرسول صلى الله عليه وسلم أنها دولة مدنية وليست دينية، إلا أن القاعدة تقضي بحاجة هذه الدولة إلى الشرعية الدينية ذلك أن شرعية هذه الدولة مستمدة من الدين.

فقد كان الإسلام دين ودولة ومؤسس هذه الدولة هو محمد صلى الله عليه وسلم ودستورها وقانونها هو كتاب الله، والهدف من إقامة هذه الدولة هو الدعوة إلى الله وإخراج الناس من الجهل إلى نور الإيمان، وقد كانت السلطة العامة فيها تستمد مقوماتها من الدين الدستور الإلهي وتطبقه على الأفراد، وقد كانت البيعة الأولى التي اهتم من خلالها محمد صلى الله عليه وسلم بغرس القيم الأخلاقية والمبادئ السلوكية، ومن بعدها البيعة الثانية التي تطور الاهتمام من خلالها إلى الأمور السياسية والعسكرية من أجل إقامة دولة الحق والعدل والمساواة، بمثابة عقد تأسيس لقيام الدولة الإسلامية.[1]

وهي الدولة التي تميزت بوضوح عقيدتها الدينية وسمو قيمها الأخلاقية، وباستنادها إلى أسس قوية في العلاقات القائمة بين الحاكم والمحكوم، وضمان ذلك خضوع الجميع فيها لحكم الشرع، وهو الحكم القائم

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، نفس المرجع السابق، ص ص 200 -201.

2- عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2001، ص 49

1- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق، ص ص105 -107.

على أساس الشورى والمؤسس لدعائم دولة الحق والعدل والمساواة في الحقوق و الواجبات، فهي الدولة التي سعت إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

وقد سعت الخلافة الرشيدة من بعده صلى الله عليه وسلم إلى الحفاظ على ذات الموروث الحضاري للدولة، وقد كان لها ذلك، إذ لطالما كان حضور الديني في السياسي أمرا ظاهرا في تاريخ التجربة السياسية العربية الإسلامية، و يختصر مصطلح "دولة الخلافة" المسار التاريخي لهذه التجربة العربية الإسلامية في الدولة، ويظهر على انه نتاج تطور وجهد معاناة إنسانية تكاثفت في عديد الممارسات ليبدو رمز التجربة السياسية العربية الإسلامية.

ويستند أنصار هذا الطرح في ذلك إلى قوله صلى الله عليه وسلم: **" إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وانه لا نبي من بعدي، وانه سيكون خلفاء".**

وفي هدا الحديث النبوي الشريف توجيه نبوي يميز السياسة في الدولة الإسلامية عنها في مواريث الأمم السابقة على امة الإسلام، فقبل الإسلام كان السائد في طبيعة السلطة، بمختلف الدول عبر التاريخ والحضارات هو السلطة الدينية التي تمزج وتوحد بين الدين والدولة، وتجعل سلطان الحاكم السياسي دينا خالصا، وشانا من شؤون اللاهوت والسماء، الأمر الذي كان يعوق بل ويلغي سلطة البشر وسلطان الأمم والشعوب في تلك الأمم والحضارات، أين كان يتم الجمع بين السلطة الزمنية أي سلطة الدولة إلى سلطتهم الدينية الكهنوتية.[1]

وفي ظل كل هده الدول لم تكن الأمم والشعوب مصدرا لأية سلطة أو سلطان، فقد كانت دولا دينية بالمعنى الكهنوتي لهدا الاصطلاح، وعندما جاءت العلمانية الغربية مع النهضة الأوربية الحديثة وفلسفة الأنوار الوضعية فاقتلعت هده الفلسفة والسلطة الدينية من أساسها، وأحلت سلطة الشعب محل اللاهوت، وجعلت الإنسان سيد الكون بدلا من الله وهكذا فان أحادية مصدر السلطة وطبيعتها قد ظلت هي السائدة في هذه الدولة العلمانية وذلك خلافا للدولة الدينية أين كان هناك لاهوت وسماء، وحكومة تحكم باسم الأمة والشعب، ولا وجود لسلطان الحاكمية الإلهية والشريعة الدينية في تدبير سياسة هده الدولة العلمانية ومجتمعاتها.[2]

فلقد عرفت المسيحية النزاع بين الدين والدولة وكان هناك صراع من جانب الكنيسة من أجل السلطة السياسية، وكان القانون الكنسي أحد الأسلحة السياسية للكنيسة في هذا الصراع، أما في الإسلام فلم يكن هناك قط ما يشبه "كنيسة" والشريعة الإسلامية لم تستند مطلقا إلى تأييد قوة منظمة، وعلى ذلك لم يسبق وأن نشأ في الإسلام اختبار حقيقي بين الدين والدولة وظل المبدأ القائل بأن الإسلام هو دين ينبغي أن ينظم الجانب المادي الدنيوي والقانوني من حياة الإنسان قائما ولا يتعداه شيء، وأكثر من ذلك فإن أهم ما أورثه الإسلام للعالم المتحضر هو قانونه الديني هذا، أي شريعته- الشريعة الإسلامية- التي تختلف اختلافا واضحا عن كافة

1- محمد عمارة، **إحياء الخلافة الإسلامية: حقيقة أم خيال**، مرجع سابق، ص7.

2- نفس المرجع، ص8.

الأديان والشرائع والقوانين ذلك أنها من أبرز ما يميز أسلوب الحياة الإسلامية فهي جوهر الإسلام القائم على تنظيم حياة المسلم من جميع جوانبها وأوجهها الدينية منها والدنيوية بناءا على ما تنص عليه الأوامر والنصوص الإلهية.[1]

من هنا جاء امتياز نظام الخلافة الإسلامية وتميز فلسفة الحكم فيه عن جميع تلك الدول التي سادت عبر التاريخ الذي سبق تاريخ الإسلام، فالدولة في التاريخ الإسلامي -الخلافة الإسلامية- ليست دولة دينية تلغي سلطة الأمة، وإنما هي دولة مدنية، تختارها الأمة وتفوضها وتراقبها وتحاسبها وتعزلها عند الاقتضاء، وهي دولة الخلافة تضع سلطة الأمة في إطار سيادة الشريعة الإلهية، فتكون الأمة فيها مصدر السلطات بشرط أن لا تجاوز سلطات الأمة فيها حدود الشرع التي تقررت في شريعة الله، لان الإنسان والأمة في الرؤية الإسلامية الكونية خليفة الله، ونائب ووكيل وليس سيد الكون وإنما هو سيد فيه.[2]

وإن تحليلا لنظام الدولة التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة، يقطع بأنها كيان سياسي قام منذ البدء على رابطة مدنية وليس على رابطة دينية، وهناك من يرى بأنه قام على عصبية سياسية وليس على عصبية الدين، فلقد كانت دولة المدينة بهذا المعنى دولة مواطنين يجمعهم الانتساب إلى كيان اجتماعي/سياسي مشترك و لم دولة المؤمنين حصرا، والشاهد على ذلك ما ورد في دستور هذه الدولة –الصحيفة- حيث جرى التعاقد المكتوب بين محمد صلى الله عليه وسلم وبين سائر الجماعات والملل المكونة للاجتماع السياسي في المدينة و لم يجر التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام: فالولاء هنا ولاء سياسي مدني ولاء للدولة لا للدين.

ولقد أعيد إنتاج هذا المضمون المدني للدولة في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد دول السلالات من الأمويين إلى العثمانيين، إذ ظلت الدولة دولة سائر رعاياها الذين يقدمون لها الولاء مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين، والشاهد على ذلك أن الدولة أقرت الاعتراف بملل أخرى وجماعات دينية أخرى، وبانتمائها إلى دولة الخلافة مقابل دفع ضريبة اقتصادية تعبيرا عن الانتماء والولاء.[3]

وهذا ما يؤكد أن مفهوم الدولة الدينية لا يتمتع في التجربة التاريخية الإسلامية سواء ما تعلق بدولة الرسول صلى الله عليه وسلم – إسلام الأصول- أو دولة الخلافة الراشدة بأي شكل من أشكال الشرعية، وذلك خلافا لدولة ما بعد الخلافة مع الأمويين والعباسيين التي أخذت توظف مسالة الدين لكسب شرعية لضمان بقائها واستمرارها.

فقد وظف الدين في البداية لخلق الرموز وبناء الدولة، وفيما بعد انحرفت وظائفه لصالح صيانة الوضع القائم وتبرير الهيمنة والسيطرة، ومنذ العهد الأموي بذات مسيرة إخضاع العامل الديني من قبل العامل

1- محمد عمارة، **هذا هو الإسلام: الموقف من الديانات الأخرى الدين والدولة**، مرجع سابق،ص ص 93 -94 .

2 - نفس المرجع، ص9.

3- عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص ص43 - 44.

السياسي، وعكس العهد النبوي الذي أسست فيه الممارسة السياسية على القاعدة الدينية تأسس مع العهد السلطاني توجه آخر معاكس لتجربة النبوة.[1]

فالحجة المستمدة من التاريخ تؤكد انه كان هناك فعلا حكام في تاريخ الدولة الإسلامية من اتهموا بالتسلط والاستبداد بالسلطة ولكن التاريخ الإسلامي لم يشهد وان استغنى احد من هؤلاء الحكام أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين، لأنه لا احد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه غير شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه، فقد كانت شرعية الدولة قائمة على أساس الدين هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي في آية فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين متميزة عن الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل.

وهكذا فإن مبدأ فصل الدين عن الدولة أو ما أصبح يصطلح عليه فيما بعد بالعلمانية مبدأ لا يستقيم ولا يتطابق وواقع الدولة في التاريخ الإسلامي، ذلك انه مبدأ لا يؤدي وظيفة إيجابية إلا حيث تكون هناك "مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه وفي نفس الوقت تنازع "الدولة كمؤسسة" في سلطتها كدولة فتكون النتيجة دولة ضد دولة، أو دولة داخل دولة في مجتمع واحد، ولا شك في أن الحل في مثل هذا الوضع هو بالفصل بينهما وبتحديد اختصاصات كل منهما تحديدا يجعل الواحدة منهما تمارس مهمتها دون أن تتشابك أو تتصادم مع الأخرى وقد حدث هذا الفصل تاريخيا بجعل الواحدة منهما مختصة بالسلطة الروحية (الكنيسة) والأخرى مختصة بالسلطة الزمنية (الدولة).

ولعل الذي كان يحتاج إليه فعلا المجتمع الإسلامي والذي لم تؤخذ به مؤسسة دينية بسبب طبيعة هذا الدين نفسه القائم على العلاقة المباشرة بين الفرد والخالق من دون أي وسيط بينهما، هو فصل الذين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير فالسياسة تحركها المصالح بينما الدين منزه عن ذلك.[2]

فإذا ما قارنا هذه الأمور بنظام الدولة في التاريخ الإسلامي فإننا أخذنا فوارق شاسعة، حيث نجد أن الدولة الإسلامية قد خضع فيها الحاكم والمحكوم لحكم الشرع لان الدولة أساسها العقيدة الصحيحة، وقد نشأت على تعاقد حقيقي بين الأفراد والحاكم، وهو التعاقد الذي نص على وجوب الطاعة على الأفراد في الدولة للحاكم وعدم الخروج عليه إلا إذا اخل بأسس ونصوص الدستور الصريحة المستمدة من القران والسنة ومن ثم كانت غاية الدولة الإسلامية تكمن في إرساء دعائم الحق والعدل والمساواة وحفظ حقوق الأفراد وضمان حرياتهم وتحقيق الرفاهية لهم وقد تم كل ذلك في إطار الدعوة إلى الدين وليس بمعزل عنه.[1]

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، ص197.

2- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص ص 116 –117.

1- منصور الرفاعي عبيد، مرجع سابق، ص ص58 –60.

فتاريخ الدولة الإسلامية يؤكد بشكل قطعي عدم حصول القطيعة بين الدين والدولة كما حدث مع الدولة الغربية، أي انه لم يحدث فرض المتخيل العلماني محل المتخيل الديني كما لم يتنازل الدين عن أدواره في الحياة العامة بدلالتها الواسعة.[1]

وبهذا جمعت الخلافة الإسلامية، لأول مرة في تاريخ فلسفة الحكم بين سيادة الحاكمية الإلهية وبين سلطة الأمة، فكانت الدولة فيها مفوضة من الأمة، لا نائبة عن السماء، ومسؤولة الأمة لا معصومة فعالة لما تريد، دون أن تسال بما تفعل، وكانت دولة الخلافة مع أمتها مستخلفة لله وملتزمة بإقامة الشريعة الإلهية، التي هي بنود عقد وعهد الاستخلاف، فالدولة هنا ليست سلطة دينية خالصة، ولا هي متحررة من الشريعة الدينية وإنما هي الدولة التي تحرس الدين، وتسوس المجتمع بها الدين مع استمداد سلطانها من الأمة، وليس من الله والدين وهي وان تولت شؤونا دينية مع الشؤون المدنية والدنيوية فان سلطتها ليست دينية بالمعنى الكهنوتي لهذا الاصطلاح.

وفي هذا التميز بدولة الخلافة الإسلامية اجتمعت وتألفت سلطات "الشريعة" و"الأمة" و"الدولة" لأول مرة في تاريخ فلسفات الحكم السياسي بعد أن كانت "الأمة" مستبعدة من الدولة الدينية ففيها اللاهوت والدولة فقط وكان الدين مستبعدا من الدولة العلمانية ففيها الأمة والدولة فقط لا غير.

فالخلاقة الإسلامية دولة متميزة عن سلطة الاستبداد وعن سلطة العقل المنفلت من الشرع لأنها سلطة النظر الشرعي التي تتغيا مصالح الدنيا والآخرة، تحرس الدين وتسوس الدنيا بهذا الدين، إنها دولة "الأمة و "الشريعة" جميعا، ودولتها وحكومتها لا تحتكر الشريعة ولا تدعي الانفراد بالاجتهاد فيها والتقنين لها، ا وان لها فيها سلطة "جبرية كهنوتية" وإنما هي الدولة المنفذة للشريعة، المطبقة لما يقننه الفقهاء أهل الاجتهاد، حتى أن الفقه وقانون فيها يعلو سلطانه سلطان السلطة التنفيذية، ففيها وحدها يتحرر القانون من أهواء الحاكمين.[2]

ويبقى أن نؤكد في الأخير على أن الحقيقة التاريخية التي تحددت في إطارها العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية الفكرية والتاريخية، هي أن الإسلام كدين قد ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة، وان الدولة العربية الإسلامية قد نشأت بصورة تدريجية ولكن بوتائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة الإسلامية، وانتصار النبي في غزواته بداية ثم انتشار الفتوحات الإسلامية فيما بعد ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة.

وهي حقيقة تاريخية لا تحتمل النقاش فقد أجمعت بشأنها كافة المذاهب والتيارات الفكرية على مستوى التنظير، كما أثبتتها مجمل الأحداث والحقائق على مستوى التاريخ.

لكن تفسير هذه الحقيقة التاريخية والفكرية تفسيرا يسمح باستخلاص نتائج وحجج وبراهين واحدة لإثبات صحة هذا الطرح ليس بالأمر الهين، إذ يقابل الطرح القائل بان "الإسلام ذي ودولة" طرح آخر يكاد

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص197.

2- محمد عمارة، **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال؟**، مرجع سابق، ص ص 10 -12.

يكون أقوى منه ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي وهو الطرح القائل بان "الإسلام أحكام وسلطة"، ذلك أن الإسلام يتضمن "أحكاما" يأمر المسلمين بالعمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود "سلطة" تنوب عن الجماعة في تنفيذه، وان هذه الأحكام عي ما أدت في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع الدين الإسلامي في جغرافيته وحضارته وفكره.[1]

ولعل هذا هو النقد الذي يمكن توجيهه إلى هذه الطروحات المؤكدة على عدم إمكانية الفصل بين المفهوم الديني والدولتي في الحالة العربية، فرغم صحة هذه الطروحات من الناحية الفكرية والتاريخية إلا أن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها في هذا الإطار هي أن الإسلام كدين لطالما كان هدفه بناء الفرد وليس الدولة و هذا ما يبرر جملة الأحكام التي ينطويها والتي اقتضت بالضرورة وخوذ سلطة لإقامة هذه الأحكام ولتنفيذها ومع مرور الوقت فان تطور واتساع حجم الدعوة إلى الذين الإسلامي هو ما فرض وجود التنظيم وهو ما اقتضى بالضرورة وجود الدولة، فقد جاءت عملية بناء الدولة في الحالة العربية الإسلامية كتحصيل حاصل لتطور هذه الأوضاع.

ثانيا: هامشية قضية ثنائية الدين والدولة في مراحل تاريخية متقدمة للدولة العربية ضمن مسارها التطوري.

1- على مستوى الفكر(التيار العلماني):

لاشك ولا اختلاف في أن الدين الإسلامي قد جاء لإصلاح أمور الدنيا وعلى رأسها الدولة، ومن ثم فان الشعارات المنادية "بفصل الدين عن الدولة" وأن "لا سياسة في الدين" و" لا دين في السياسة" هي شعارات غريبة على منطق الدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي.

إلا أن ذلك لم يمنع من وجود بعض المفكرين العرب والمسلمين من تبنى هذا الطرح على غرار الشيخ **علي عبد الرازق** من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم" **وطه حسين** من خلال مؤلف "الفتنة الكبرى" إذ يعتبران من الأوائل الذين أذكوا هذه النزعة الفكرية، وقد صنفا ضمن مجموعة المفكرين العرب والمسلمين ذوي الخلفية الأكاديمية الدينية، المنفتحين على العلوم والمعارف العصرية الغربية، إضافة إلى مجموعة أخرى من المفكرين أصحاب التوجه العلماني والتعليم الغربي الحديث، الذين تأثروا بمفهوم "الدولة القومية الحديثة" وما تنطوي عليه من قيم المساواة والمواطنة بغض النظر عن الدين، والحديث هنا على بعض المفكرين العرب أمثال **فرح أنطون وأحمد لطفي** السيد...وغيرهم وهم من يمثلون في جملتهم التيار العلماني ضمن الفكر السياسي العربي والإسلامي.

وعن مسار ولوج إشكالية العلاقة بين ثنائية الدين والدولة إلى البلاد العربية الإسلامية على مستوى الفكر والتنظير فقد تم ذلك في إطار ما تحدث عنه ابن خلدون في تاريخه على أن "المغلوب مولع أبدا بالغالب"

1- محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص ص82 -83.

مرجعا ذلك إلى أن النفس بطبيعتها تعتقد الكمال في من غلبها، ولذا فان لا غرو في أن نرى المغلوب يحرص على التشبه بالغالب والمشي على سننه في سائر أحواله وعوائده.

وهو الافتراض الذي تعمم ضمن المجال السياسي العربي من العادات إلى الاعتقادات (الفكر) وذلك منذ نهاية القرن 18 أين بدى واضحا على الفكر السياسي العربي الإسلامي تأثره بمبادئ الثورة الفرنسية بعد أن كان مضيقا عليه وخاضعا للفتوى وموقف الشرع، ومن هنا تسربت إشكالية "العلاقة بين الدين والدولة" من أوروبا إلى البلاد العربية الإسلامية.

ذلك لان الهم السياسي كان هو الشغل الأكبر لمفكري العرب والمسلمين خلال القرن 19 فقد كان ينظر إليه باعتباره السبب الرئيسي والجوهري لتخلف البلاد العربية والإسلامية على نحو ما يظهر في تشخيصهم لأسباب تأخر العرب وتقدم الغرب، ولاشك في أن إشكالية الدولة قد كانت في قلب المسألة السياسية وخاصة من ناحية علاقتها بالدين ودوره في مجمل الحياة السياسية.[1]

ولاشك في أن هذه الافتراضات التي تم تطويرها من قبل هؤلاء المفكرين والقائمة أساسا على ضرورة فصل الدين عن الدولة قد تم استنساخها من التجربة الغربية الأوربية التي دافعت بشدة عن خيار العلمانية وهو الخيار الذي لقي دفعا كبيرا وانتشارا واسعا بعد الثورة الفرنسية، أين تعمم الافتراض القائم على أن الدين يشكل العائق الأكبر أمام الحداثة والتقدم، وهو العامل الذي اعتبره هؤلاء المفكرين فعلا السبب في تخلف الدولة في المجال السياسي العربي والإسلامي.

ولقد كانت البدايات الأولى لإثارة النقاشات النظرية حول ثنائية الدين والدولة ضمن المجال السياسي العربي مرتبطة أساسا بقرار الجمعية الوطنية التركية القاضي بالفصل بين الخلافة والسلطة، وهو القرار الذي كان بمثابة ضرب لفكرة الخلافة في الصميم، ذلك انه القرار الذي يقضي بإلغاء الخلافة وإقامة دولة علمانية محلها، فقد جعل هذا الانقلاب التركي الجديد من مسالة الخلافة أم المسائل وأهمها وهي التي كانت من قبل ذلك من ضمن المسائل المسكوت عنها، ومن غير المقبول فتح أي مجال للنقاش حولها، لتصبح بعد ذلك الحدث العظيم في الأوساط الدينية والفكرية على امتداد البلاد العربية والإسلامية.[2]

ولاشك في أن النقاشات الفكرية التي أثارها هذا الحدث التاريخي القاضي بإسقاط نظام الخلافة، قد دفعت بقوة إلى دائرة الاهتمام بمسألة دين-دولة أو المكانة التي ينبغي أن يحظى بها الذين داخل الدولة، فبعد عام واحد من صدور هذا القرار التاريخي لعام 1924 والقاضي بإلغاء نظام الخلافة العثمانية، اصدر الشيخ علي **عبد الرازق** سنة 1925 كتابه الشهير الإسلام وأصول الحكم وهو الكتاب الذي دك ونسف فيه مفهوم الخلافة وفكرة الدولة الدينية من أساسها،مقرا في ذلك بأن الإسلام "دين ودنيا" وليس "دينا ودولة".

1- براق زكريا، مرجع سابق، ص ص134–136.

2- نفس المرجع، ص177.

ودعا فيه إلى هدم نظام الخلافة الذي كان قد انتهى سياسيا بالفعل عام 1922 ولكنه ظل عالقا بخيال المفكرين والدعاة الإسلاميين، وبطموح بعض الحكام العرب الذين أرادوا خلافة السلطان العثماني.[1]

وهو الكتاب الذي انطلق فيه من التساؤل عما إذا كانت الخلافة واجبة شرعا؟ وإن كان هناك نظام إسلامي للحكم؟

وقد جاء جوابه نافيا لمشروعية تلك الخلافة، إذ لا أصل لها في القران أو الحديث أو الإجماع، بل أن الدين الإسلامي حسبه بريء من تلك الخلافة، ويؤكد الشيخ من خلال كتابه هذا إلى أن الخلافة ليست في شيء من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما هي خطة سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يأمر بها كما لم ينهى عنها وإنما تركها للرجوع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة.[2]

وهو الجواب الذي استند فيه على تبيانه لمفهوم الخلافة ومعانيها التي كان يرى فيها بأنها" رياسة عامة في أمور الدين وسياسة الدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم" إذ يجنح الشيخ علي عبد الرازق إلى أن الزعامة التي كانت للخلفاء من بعد النبي صلى الله عليه وسلم قد كانت زعامة سياسية لا دينية، زعامة للحكومة والسلطان لا الدين، وهكذا توصل الشيخ في تشخيصه لعلة تمسك المسلمين بالخلافة، إلى أن لقب "خليفة رسول الله" كان من أكبر أسباب الخلط الذي تسرب إلى عامة المسلمين فخيل إليهم أن الخلافة مركز ديني ونيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الوضع الذي يبرر اتخاذ السلاطين للذين ذرعا يحفظون به عروشهم ويمارسون من خلاله تسلطهم.[3]

ونشير هنا إلى أن دعوة الشيخ إلى العلمانية في حدها الأقصى باعتبارها منهاجا في السياسة والتفكير ودحضه لمفهوم الخلافة كمنصب ديني واعتباره للخلفاء ملوكا يسعون للتسلط باسم الدين، قد كان كله ضمن منطق الدفاع عن الحرية ومحاربة ظاهرة التسلط والاستبداد.

فدعوته الصريحة للعلمانية لم يكن الغرض منها نقده للنص القرآني وإنما نقد الفهم والتفسير والتأويل لهذا النص، خاصة فيما يتعلق بمسألة الخلافة التي لا وجود لها في النص، فهي معاني غير مأخوذة في النص أصلا حسبه وإنما تمت إضافتها فقط.

ذلك أن المسلمين ليس لهم باع طويل في دراسة العلوم السياسية "أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة إلى غيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظ، وان وجودها بينهم كان الأسوأ وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلفا في السياسة اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في فير السياسة من الفنون"[1]

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص86.

2- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص35.

3- براق زكريا، مرجع سابق، ص ص179 –192.

1- محمد علي جمعة، **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن 20**، مرجع سابق، ص76.

ويخلص في نهاية تحليله هذا إلى استنتاج مفاده أن : "لا شيء يمنع المسلمين من أن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له، واستكانوا إليه، وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما أنتجته العقول البشرية وامتن ما دلت التجارب البشرية على انه من أصول الحكم".

لاشك في أن التحليلات السابقة للشيخ علي عبد الرازق حول ثنائية الدين والدولة، لم تجد الترحيب في عموم أوساط الفكر السياسي الإسلامي، وخاصة المذهب السلفي والنهضوي، حيث تم اعتبار التيار العلماني بمثابة الفكر المنشق والخارج عن الفكر السياسي العربي الإسلامي، إلا أن ذلك لم يمنع من بروز بعض المفكرين العرب والمسلمين من غير عبد الرازق من دافع عن هذه الطروحات العلمانية، أين تم تطوير المصطلح من ثنائية الدين والدولة إلى العلمانية، إذ بقيت الدلالة واحدة والمنطق واحد ولكن وفق مضامين تطور واقع الدولة في المجال السياسي العربي.

حيث نجد الأستاذ **فرح أنطون** قد دافع عن مشروعية العلمانية وضرورة التسليم بمبدأ الفصل بين المفهوم الديني والدنيوي وذلك بدءا من مستوى الإنسان كأدنى مستوى وإلى غاية المستويات الأعلى ممثلة في الدولة وهي الطروحات التي أكدها من خلال قوله:" إن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق...والإنسان من حيث هو إنسان، أي بغض النظر عن دينه ومذهبه، هو صاحب كل حق في خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها، وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو ذاك، بل من يوم أن يولد"[1]

وفي الاتجاه نفسه سارت كتابات عديد المفكرين ذوي النزعة العلمانية أمثال الأستاذ: **لطفي السيد، طه حسين...**من خلال حملاتهم التبشيرية لمفهوم الدولة العلمانية واعتبارها هي الحل المنشود لظاهرة التسلط والتخلف السائدة ضمن المجال السياسي العربي.

حيث نجد الأستاذ **لطفي السيد** ينادي "بالدولة القومية" في مواجهة فكرة الجامعة الإسلامية، ويرمي من وراء ذلك إلى تبيين محدودية الفترة الإسلامية، من أجل هدف مركزي هو خلق مفهوم جديد للمواطنة لا يتأسس على المنظور الديني، معتبرا أن " السياسة تقوم على الوطنية والمنفعة" منكرا أن تصلح وحدة العقيدة لان تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب أن تبنى على المنافع لا المعتقدات.

فهو يرى بان السياسة لابد أن تقوم على مفهوم الوطنية لا المنفعة، وذلك في إطار دولة وطنية، يتأسس الانتماء فيها على أساس الجنسية وليس على أساس وحدة المعتقد، وهي ذات الفكرة التي دافع عنها كل من الأستاذ سلامة موسى و**طه حسين** من خلال دعوتهما إلى فكرة الدولة القومية التي لا تتخذ الدين كمرجعية يحتكم إليها في الشأن المدني والاجتماعي.[1]

ينتهي البحث في تحليل ثنائية الدين والدولة على المستوى العام للفكر السياسي العربي والإسلامي إلى استنتاج مفاده أن هذه المرجعية الفكرية في شقها التراثي، النهضوي، السلفي والاخواني لا تستسيغ هذه

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص36.

1- نفس المرجع، ص 36.

الثنائية، بمعنى أن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة لم تكن من ضمن الحالات محل الاهتمام بالبحث والتحليل والدراسة، ومن ثم ضلت من ضمن القضايا الغير مفكر فيها.

وذلك خلافا للتيار العلماني المنشق عن هذا الفكر الذي اهتم بدراسة وتحليل هذه الثنائية، الا ان ذلك لم يعبر فعلا عن قضية حقيقية نابعة ومعبرة عن واقع الدولة العربية والإسلامية القائمة، كما لم تكن المساعي النظرية لحل هذا الإشكال صادقة في بحثها عن حلول للإشكالات الحقيقية التي كانت تواجهها.

ومن هنا يكمن ويتأكد زيف هذه القضية في الفكر السياسي العربي والإسلامي، ذلك انه تم التنظير لها في إطار تجاوز المشاكل الحقيقية والفعلية التي كان من الواجب عليه البحث فيها والتنظير لها والقفز عليها باستيراد وطرح قضايا أخرى تطورت ونضجت ضمن بيئات غربية أخرى معايرة لها، وهي القضايا التي كان ينظر لها على أنها أساس النهضة والتقدم والخروج من عصور التخلف والتسلط.

ولا شك في أن سيادة هذه الطروحات النظرية قد كان مبررا ضمن سياقات وظروف تاريخية معينة، اذ يمكن تلخيص العوامل التي تحكمت في إثارة النقاش النظري حول ثنائية الدين والدولة في المجال السياسي العربي في ثلاث عوامل رئيسية هي: [1]

1) استلهام التجربة الدينية الأوروبية.

2) مشكل الطائفية الدينية السائد ضمن المجال السياسي العربي.

3) ربط مفهوم النهضة بالفصل بين الدين والدولة أي استلهام نموذج تجربة النهضة الأوروبية.

فقد ذاع صيت التيار العلماني كتيار فكري في المجال السياسي العربي، بداية بأقطار المشرق العربي (مصر والشام) تم انتقل إلى سائر الأقطار العربية، وذلك نظرا لأوضاع التسلط والتخلف التي كانت عليها، وهي الأوضاع التي أدت إلى أن أصبح هناك استعداد نفسي حقيقي لدى المفكرين الإصلاحيين في شقهم العلماني، لتقبل المبادئ والأفكار الجديدة في صيغها وأشكالها وقوالبها الغربية الأوروبية الأصيلة.

وقد كان لأحداث تاريخية كثيرة الفضل في بروز هذا التوجه النظري ضمن الفكر السياسي العربي والإسلامي من بينها:[2] الحملة العسكرية النابليونية، إرسال البعثات العلمية إلى أوربا، الإرساليات التبشيرية الطباعة والصحافة وحركة الترجمة...الخ

هكذا تلخص النقاط السالفة الذكر مجمل المشارب التي تسربت من خلالها الأفكار الغربية الأوروبية إلى المجال السياسي العربي، سيما تلك المتعلقة منها بأفكار الثورة الفرنسية والتي كان من أبرزها إشكالية العلاقة بين ثنائية الدين والدولة، وهي النقاط التي تؤكد بدورها إن جملة المبررات التي قامت على أثرها النقاشات النظرية الغربية لحل هذه الإشكالية في بيئتها الأصلية كما رأينا في المطلب السابق تختلف اختلافا كليا عن تلك المبررات التي أدت إلى إثارة ذات الثنائية في البيئة الاستثنائية العربية والإسلامية.

1- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص97.

2- براق زكريا، مرجع سابق، ص ص138 -147.

من هنا جاءت انتقادات عديد المفكرين العرب والمسلمين لهذه الآراء التي دافعت عن مبدأ فصل الدين عن الدولة ودعت إلى ضرورة التوجه العلماني لهذه الأخيرة في المجال السياسي العربي والإسلامي، وهي الانتقادات التي استهدفت ضرب الافتراضات المحورية التي سعى التيار العلماني إلى تطويرها، في صميمها.

حيث نجد الأستاذ والشيخ **سيد قطب** من خلال مؤلفه **المستقبل لهذا الدين** وعديد المؤلفات الأخرى إذ تعتبر أعماله النظرية من ضمن أهم الأعمال وأولها في التنظير لمسألة الدين والدولة أو ما كان يصطلح عليه بقضية الحاكمية، فقد هاجم بشدة هذه التصورات الوضعية والعلمانية للدولة التي جاءت لتحل محل الدين الإسلامي الذي لطالما شكل العقيدة التي وحدت مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي.

فالدين الإسلامي حسبه مختلف في طبيعته عن الدين الذي حاربته أوروبا الغربية للعصور الوسطى وثارت عليه، فهو دين خاص بها له أطرافه ومؤسساته وسلطته ونفوذه وهو مقتصر على بيئته، ومن غير الممكن تعميم منطقه على المجال السياسي العربي والإسلامي، ذلك انه الإسلام في جوهره شريعة ومنهج الهي للحياة البشرية، فهو ليس مقصورا عن الجانب الآخروي ولا محصورا في الأمور التعبدية والوجدانية فقط، بل انه دين شامل لكافة شؤون الحياة في عمومها، والناظم لشؤون الدولة في كافة مجالاتها السياسة والاقتصادية والدولية وحتى الأخلاقية، فهو الذي حدد حتى مكانة الإنسان ودوره ووظيفته وغايته في الوجود، وقد أكد السيد قطب في خاتمة كتابه هذا أن صلاحية هذا الدين غير مقتصرة على حقبة زمنية معينة دون غيرها كما روج له أنصار التيار العلماني، فهو دين صالح لكل الأزمان، وأكثر من ذلك فان المستقبل سيكون للإسلام حسبه.[1]

وفي ذات السياق نجد المفكر النهضوي **جمال الدين الأفغاني** يعارض الطروحات الليبرالية الداعية إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة، وهو الذي طالما دافع عن المفهوم الديني وجعل منه أساس نهضة الأمة الإسلامية، حيث يؤكد ذلك من خلال قوله: "أننا يا معشر المسلمين إذا لم نؤسس نهوضنا على قواعد ديننا وقرآننا، فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق"

وفي تناوله للعلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية، خاض **محمد عبده** مناظرة فكرية قوية ضد أنصار الطرح الليبرالي العلماني، وهو ما تمخض عنه إصدار كتاب **"الإسلام والنصرانية"** حيث دافع من خلاله على افتراض محوري مفاده أن تأخر المسلمين لا يعود إلى مسألة الجمع بين السلطتين السياسية والمدنية، بقدر ما يرجع إلى الخمود الديني، ثم إن الجمع بين السلطتين عند المسلمين يختلف عن النمط الذي عرفته أوروبا، اذ لم يعرف المسلمون سلطة كهنوتية، ويؤكد بذلك على الطابع المدني للسلطة في الإسلام.[1]

وقد تعددت آراء المفكرين الناقدين لطروحات التيار العلماني ضمن الفكر السياسي العربي والإسلامي وهي الآراء التي يلخصها الأستاذ عبد القادر عودة من خلال كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية الذي يؤكد في

1- العودة إلى كتاب: سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مكتبة وهبة، ب ط، ب م ن.

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص ص31 -32 .

خاتمته على استنتاج عام مفاده أن لا مجال للتشكيك في أن الإسلام دين ودولة معا وحتى وان تم تجاوز كل النصوص الصريحة سواء في القرآن أو الحديث التي توجب الحكم بما أنزل الله، فان ذلك لا يغير من هذا الدين من شيء، ذلك أن طبيعة الدين الإسلامي تستوجب وتقتضي قيام دولة إسلامية، ودليل ذلك أن كل الأمور التي نص عليها الإسلام في القرآن والسنة تستلزم قيام حكم إسلامي وحكومة ودولة إسلامية، وذلك على اعتبار أن هذه المؤسسة هي الضامن لتنفيذ أحكام هذا الدين وأوامره ومقاصده ومقتضياته.[1]

وهكذا نخلص من كل ما سبق إلى انه وعلى الرغم من المساعي التنظيرية الداعية إلى الفصل بين الدين والدولة كضرورة ضمن المجال السياسي العربي، وهي المساعي التي لا تزال تجد لها أنصارا يدافعون عنها بين الحين والآخر إلى غاية يومنا هذا - وان أصبحت المبررات المصلحية السائدة اليوم تختلف عن تلك المبررات النهضوية التي كانت سائدة في السابق –إلا أن هذه القضية بقيت ولا تزال غريبة عن البيئة العربية الإسلامية وغير معبرة عنها ولا عن مشاكلها وقضاياها الحقيقية سواء على المستويات التنظيرية أو الواقعية.

وهي الخلاصة التي يؤكدها الاستقراء المنطقي لتاريخية التجربة الحضارية العربية والإسلامية، الذي يمدنا بحقيقة تاريخية لا جدال فيها، وهي أن العرب إنما نهضوا بظهور الإسلام الذي مكنهم، أو تمكنوا به، مما جعل الصورة ترتسم في ذهن الفكر السياسي الإسلامي في عمومه وبكافة تياراته –باستثناء التيار العلماني-صورة ثابتة وموحدة، هي الصورة التي تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة، تماما مثلما يربط في المقابل من ذلك أنصار التيار العلماني، بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة.[2]

2- على مستوى الواقع: التاريخ.

وعن الظروف التاريخية لطرح شعار-فصل الدين عن الدولة- في المجال السياسي العربي، فهي ظرفية مناسباتية، أقل ما يقال عنها أنها تتغير بتغير الزمان، مما يجعل منها ظروفا غير متأصلة في الواقع العربي، بل مجرد استجابة أو رد فعل طارئ وما إن زال هذا الطارئ فقد زال هذا الشعار وفقد مبررات وجوده وتراجعت الحاجة إليه.

وقد تم طرح هذا الشعار ضمن ثلاث مناسبات رئيسة هي:[3]

أولا: عن بدايات طرح هذا الشعار- فصل الدين عن الدولة أو العلمانية – في المجال السياسي العربي قد كانت دائما تحت مبررات التنظير لدولة الوحدة أو الدولة العربية الموحدة، والحديث هنا عن الدعوة التي سادت ضمن هذا المجال في منتصف القرن 19 وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام (سوريا-لبنان) وكانت معظم الأقطار العربية حينها خاضعة لحكم الدولة التركية العثمانية التي كانت تحكم إمبراطورية واسعة باسم الخلافة الإسلامية، وقد تم رفع هذا الشعار تحت مبرر الرغبة في الاستقلال عن الترك، وقيام الدولة العربية الموحدة، وهذا هو ما يبرر تبني شعار فصل الدين عن الدولة فقد كان بدافع الرغبة في الحصول على

1- عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، ب س ن، ص ص79 -80.

2- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص97.

3 - محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص ص84 –85.

الاستقلال و بناء الوحدة أو ما يعرف بالقومية العربية، وهكذا فقد كانت هذه المفاهيم الثلاثة- فصل الدين عن الدولة، الاستقلال، الوحدة- مرتبطة ارتباطا عضويا فيما بينها.

فقد ارتبط شعار العلمانية في العالم العربي ارتباطا عضويا مع شعار الاستقلال عن الترك، ثم حدث ان التقى التياران في شعار واحد وهو ما عبر عنه بتيار العروبة ثم بالقومية العربية، فقد كان الاستقلال عن الترك يعني في ذلك الوقت قيام دولة عربية موحدة غير خاضعة للسلطة العثمانية.[1]

إذ تؤكد الأحداث والحقائق التاريخية في هذا الإطار على انه قد كان للقرار الذي صدر في مارس 1924 بإلغاء الخلافة العثمانية، قد ولد في مختلف البلاد العربية والإسلامية جدلا لم ينته بشأن قضية ثنائية الدين والدولة، حيث ولد اهتماما خاصا بأمر المكانة التي ينبغي أن تكون للدين في مجمل النظام السياسي في علاقاته مع الدولة.[2]

فهذه الثنائية قد تمت إثارتها في عهد الاستعمار بالبلاد العربية وقد عرفت تأزما تجسد من خلال أن السلطة الاستعمارية كانت تمثل حضارة وديانة أجنبية ومن ثم كانت تميل إلى عدم احترام عقائد الشعوب المستعمرة والمؤسسات الدينية التي ترمز إليها، فقد كانت السلطات الاستعمارية تحارب المؤسسات الدينية وتسعى للسيطرة عليها واستخدامها لخدمة أهدافها المنافية لمبادئ الإسلام، فنتج عن ذلك أن خسرت المؤسسات الدينية كل نفوذها على الشعوب المستعمرة لما رأته هذه الأخيرة من حياد عن المبادئ الإسلامية الحقيقية في سلوك هذه المؤسسات الدينية المتواطئة مع الاستعمار.[3]

وما يلاحظ مما سبق أن إثارة هده القضية ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي مقارنة مع السياق التاريخي الذي ظهرت فيه أنها قضية حديثة، أي أن التاريخ الإسلامي لم يعرفها من قبل هدا التاريخ.

ونخلص من كل ما سبق إلى أن طرح شعار فصل الدين عن الدولة خلال القرنين 19 و 20 في المجال السياسي العربي، قد كان طرحا مزيفا، أي أنه طرح أريد منه حاجات وأغراض معينة بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، فالحاجة إلى الاستقلال عن الترك والسعي إلى إقامة هوية قومية واحدة والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة والممارسة الديمقراطية التي تضمن حقوق الأقليات الدينية، هي مطالب معقولة وضرورية في واقعنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها أيضا عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "فصل الدين عن الدولة".[1]

ثانيا: وقد طرح الشعار مرة أخرى من طرف مفكرين عرب مسيحيين من رواد النهضة العربية الحديثة تحت مبرر الحد من ظاهرة الطائفية التي كانت سائدة في عديد الدول العربية خاصة المشرقية منها، وذلك من اجل وضع حاجز بين السلطة الدينية الروحية والسلطة السياسية المدنية.

1- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص ص110 –111.

2 - أحمد عوض الرحمون، مرجع سابق، ص34.

3- غسان سلامة، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص664.

1- محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مرجع سابق، ص86.

ثالثا: وقد تم طرحه مرة أخرى بعد استقلال الأقطار العربية، أين تم التنظير لفكرة لعروبة أو القومية العربية، فقدتم طرح هذا الشعار خاصة في الأقطار التي بها أقليات دينية مسيحية فهي التي دافعت عنه لأنها رأت في نفسها أنها أقلية ضمن دولة تتشكل من أغلبية مسلمة، ومن ثم كان مفهوم الدولة القومية القائمة على فصل وتحييد الجانب الديني من الحياة العامة بمثابة الضمان الحامي لها.

وهكذا نجد أن مسالة العلمانية القائمة أساسا على مبدأ فصل الدين عن الدولة في المجال السياسي العربي هي قضية مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، فالحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية موحدة سواء قومية أو وطنية، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا، كما أنها مطالب معقولة وضرورية في المجال السياسي العربي، لكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية، إذ من الضروري التمييز والفصل بين العلمانية بمعنى فصل الدين هن الدولة من جهة، وبين حضور الإسلام كشريعة في مجتمع تتكون الأغلبية الساحقة من أفراده من المسلمين من جهة أخرى.[1]

ولعل هذا ما أدى بالأستاذ **محمد عابد الجابري** إلى اقتراح استبدال هذا الشعار العلمانية (فصل الدين عن الدولة) بشعار العقلانية والديمقراطية على اعتبار أن هذان المفهومان هما المعبران حقا عن حاجات المجتمع العربي والإسلامي.

كما أن هذا الواقع التاريخي وما يتضمنه من حقائق مفندة لا مكانية استقامة مبدأ فصل الدين عن الدولة أو ما أصبح يصطلح عليه فيما بعد بالعلمانية يفرض علينا كباحثين العودة إلى تاريخنا لإيجاد إطار بإمكانه احتواء إشكالات دولة الحاضر المشوهة والمتجاوزة للترتيب المنطقي لمراحل مسارها التطوري الطبيعي، وذلك ضمن منطق الطروحات الداعية إلى ضرورة البحث عن منطق لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية وربط حاضر الدولة الحالية بماضيها، وهي الطروحات التي دعا إليها مبكرا عديد المفكرين العرب على غرار محمد عمارة والإمام البنا ...وآخرون.

ولعل الطريق لإقامة واستعادة دولة الخلاقة الإسلامية المحققة لفلسفة الاستخلاف الإسلامية، لابد أن تبدأ بتحقيق هذا النموذج في دولة إسلامية ، أو عدة دول ثم تتوسع من الدائرة الوطنية إلى الدائرة القومية، فالدائرة الإسلامية المحققة لوحدة الأمة ودولة الإسلام، ولعل هذا ما يختصره الإمام البنا في قوله: " فنحن أمام الأوضاع العالمية الجديدة علينا استكمال الحرية والاستقلال، وتكسير قيود الاستغلال والاستعمار، ولابد أن نلجأ من جديد إلى ما فرضه الإسلام على أبنائه منذ أول يوم، حين جعل الوحدة معنى من معاني الإيمان"[1]

1- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص ص113 –116.

1- محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟**، مرجع سابق، ص73.

ثالثا: مسالة انتقال السلطة (الإمامة أو الخلافة) باعتبارها القضية الحقيقية التي أثارها الواقع وهمشها التنظير.

لم تكن قضية العلاقة بين الدين والدولة إذن من المفكر فيه، لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين، وإنما الذي كان فعلا مركز اهتمام وتفكير وشكل قضية حقيقية فرضها واقع الدولة العربية والإسلامية منذ وفاته صلى الله عليه وسلم، هو ما عبر عنه بمصطلح "الإمامة" أو "الخلافة" وذلك باعتبارها مسالة سياسية محضة.

ويرى العلامة **أبو الأحسن الأشعري** في كتابه **الإسلاميين واختلاف المصلين** بأن هذه المسألة قد كانت أولى المسائل الخلافية الكبرى في تاريخ الإسلام فكرا وواقعا، ويقول في ذلك: "لقد اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين وأحزابا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم...وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة."[1]

فلا شك في أن أكبر وأهم أزمة هددت كيان "الدولة العربية الإسلامية" تاريخيا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، هي التنازع حول الخلافة (:أي أزمة انتقال السلطة)، إذ لطالما شكلت مشكلة اختيار خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم قضية خلاف بل وصراع بين المسلمين،

والأحداث التاريخية الدالة على ذلك كثيرة، بداية بمرحلة الفتوحات الإسلامية أين واجهت الدولة الإسلامية أول أزمة حقيقية هددت كيانها كدولة تمثلت في الصراع حول حيازة السلطة، وهو ما يعرف تاريخيا "بالفتنة الكبرى" التي كانت السبب في انقسام المسلمين بين هاشمية وعثمانية، وهو الانقسام الذي كان سببا في مقتل الخليفة عثمان ابن عفان، وهو الحدث الذي لم يسبق وأن شهدته الدولة الإسلامية من قبل، ولبداية الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حول الخلافة، وهو ما انتهى فعلا بقيام الدولة الأموية وهي الدولة التي توالت وتأججت فيها ذات الصراعات (نكث طلحة والزبير لبيعتهما لعلي وخروجهم عليه حروب علي مع الخوارج، موقعة الجمل، معركة صفين، صدور الحكم)، وهي الأحداث التي أدت إلى تطلع معاوية إلى الملك.[2]

وهو التطلع الذي كان سببا في مقتل علي وتنازل الحسن عن حقه في الخلافة لمعاوية، ليكون الحدث الأهم في تاريخية هذا الصراع ممثلا في خروج معاوية عن تقاليد الخلافة إلى اصطناع الملك.[3]

إذ يعتبر هذا الحدث-انقلاب الخلافة إلى ملك- بمثابة الواقعة السياسية الرئيسية في التاريخ العربي الإسلامي، والقضية الرئيسية التي أثارها واقع الدولة العربية الإسلامية، إلا أن هذا الحدث لم يجد ما يواكبه بالتوازي من النقاش والتحليل والتفسير على المستويات التنظيرية للفكر السياسي العربي والإسلامي.

1- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص21.

2- السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية**، مؤسسة شباب الجامعة، ط2، الإسكندرية، 2001، ص ص154- 321.

3- نفس المرجع، ص ص331 -363.

فالأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان، قد أدت إلى إحداث فراغ دستوري كبير في نظام الحكم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ويتجلى ذلك الفراغ إلى غاية اليوم في المسائل الثلاث التالية:[1]

1- عدم إقرار طريقة واحدة لتعيين الخليفة.

2- عدم تحديد مدة ولاية الخليفة.

3- عدم تحديد اختصاصات الخليفة.

وهي المسائل التي أكد عليها **الشهرستاني** من خلال كتابه **الملل والنحل** من خلال تحديده لقائمة بالأمور التي كانت محل خلاف بين المسلمين زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده، فيقول: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" ويستدل على ذلك من خلال عودته إلى بداية الخلاف بين الأنصار والمهاجرين حول تعيين خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم شكوى بعض الصحابة من تعيين أبي بكر لعمر بن الخطاب، من خلال قولهم "لقد وليت علينا فظا غليظا"، ثم اختلاف أهل الشورى مع أهل السنة الذين عينهم عمر لاختيار الخليفة من بينهم بعد وفاته، وقد اختير عثمان بالأغلبية وليس بالإجماع، ثم اختلاف الناس في أواخر عهد عثمان حول مآخذ أخذوها عليه، وهو الخلاف الذي تحول إلى ثورة دموية ذهب ضحيتها الخليفة عثمان نفسه كما سبق واشرنا إليه، وهو الحدث الذي كان بمثابة إيذان بفتح باب الحروب والصراعات حول مسألة السلطة في الدولة العربية والإسلامية.[2]

وهي الصراعات التي لازمت المسار التاريخي التطوري لظاهرة الدولة ضمن مجالها السياسي العربي، وقد بقيت هذه الأخيرة عاجزة عن الفصل فيها إلى غاية يومنا هذا.

وهكذا يفيد الوقوف على المسائل والقضايا الحقيقية التي واجهت ظاهرة الدولة ضمن سياقها التاريخي العربي والإسلام يعلى تأكيد حقيقتين بما لا يدع مجالا للشك في أن القضية الحقيقية التي أثارها واقع الدولة العربية هي قضية انتقال السلطة، ذلك أن الأشكال الحقيقي الذي يعيق تجسد مفهوم الدولة عربيا كامن في عجز الواقع العربي تاريخيا عن التحرر من السلطة باعتبارها المفهوم الذي يتماهى مع الدولة والمجتمع، هذا عن الحقيقة الأولى، أما الحقيقة الثانية فهي أن قضية ثنائية الدين والدولة لم تكن قضية حقيقية واجهتها الدولة كإشكال حقيقي لا على مستوى ولا على مستوى الواقع.

فهذه الدولة لم تكن مقدسة بأي وجه من الوجوه، وكذا الأمر بالنسبة إلى حكامها، وهذا ما أثبتته تجربة الخلفاء الأوائل، كما أكدته الإسهامات التنظيرية لكافة تيارات الفكر السياسي العربي والإسلامي باستثناء التيار العلماني، فقد أكدت ظاهرة الخلافة كنموذج خاص بتجربة الدولة العربية الإسلامية دون غيرها، ضرورة

1- محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**،مرجع سابق، ص88.

2- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص22.

التلازم بين مفهوم الدين والدولة وهو أمر مفروغ منه ولا يحتاج إلى كثير من الجدل لإثبات مدى التوافق الذي لطالما كان سائدا بين المفهومين ضمن تاريخية هذه التجربة.

وعليه فالحقيقة أن الدولة الدينية أو الثيوقراطية بمعنى معين قد تكون وجدت في بعض الظروف الممهدة لها في أوروبا، حيث أن مؤسسة الكنيسة قد كانت هي المؤسسة الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية في نفس الوقت، أما في الواقع العربي والإسلامي فلم تؤخذ مؤسسة مناظرة، وبالتالي فلم يؤخذ مجال الحديث عن الدولة الدينية بالمعني المحدد وإنما الذي وجد هو سلطة سياسية تستظل بظل الدين الإسلامي.[1]

من هنا كانت دولة الحداثة القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة التي توصل إليها الغرب، نتاج مسار تاريخي تطلب عدة قرون من أجل تطوير الشكل الديمقراطي والعلماني للحياة الاجتماعية والسياسية فالحروب والإصلاحات الدينية، والمعارف، والثورة الصناعية، وتزايد القومية، والحروب العالمية كلها مواقف تاريخية ساهمت في إحداث تغيرات كبرى وترسيخ قيم الغرب الحديث، هذا على مستوى الواقع والتاريخ، إما على مستوى التنظير فان نقاشات ما بعد القرون الوسطى في أوروبا قد أجمعت على ضرورة إخراج الدين من الحيز العام، وجعل أولوية الفرد مفهوما محوريا تتأسس عليه الدولة، وهي الطروحات التي أصبح يطلب من الجميع أن يتبناها.[2]

وهي الطروحات التي تبناها الكثيرون من أنصار التيار العلماني ضمن الفكر السياسي الإسلامي، اذ لا تزال الدعوة إليها قائمة إلى غاية يومنا هذا، وذلك على خلفية تسليمهم وتبنيهم لذات نتائج الصيرورة التاريخية للدولة الغربية ورغبتهم في إسقاطها على نموذج الدول التي تدين الإسلام، ولا شك في أن في ذلك الكثير من الجهل بخصوصية الدين الإسلامي وبطبيعة السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي ظهر فيها.

فالإسلام كدين هو شريعة للحياة ويرفض التخلص من أدواره الاجتماعية والسياسية، كما أنه لم يعرف الإشكاليات التاريخية التي عرفتها الديانة الغربية المسيحية، فلم تظهر فيه كنيسة تحتكر الغفران ولا بشرا يدعي القداسة، وإنما أعطي للإنسان حريته واعترف له بأبعاده الدينية والدنيوية، لذلك فالقول بمبدأ الفصل بين الدين والدولة وبالدولة العلمانية وقيم الفردانية والعقلانية كقيم للحداثة في المجال السياسي العربي والإسلامي فيه الكثير من المحاذير.[3]

ففي الحالة العربية والإسلامية بقي مشروع العلمانية مفروضا من الخارج من طرف خطاب القوى المهيمنة، ومن الداخل من الأعلى من طرف الدول وريثة الاستعمار، من ضمن الحلول المستوردة لأزمة الدولة وهو ما يبرر بقائها، خيارا مرفوضا بالمفهوم الغربي ويقول في ذلك **محمد عمارة** من خلال كتابه **العلمانية ونهضتنا الحديثة** بأن "العلمانية ليست حلنا المفضل كخيار للتطور" ، ذلك أن الواقع العربي قائم ضمن حقيقة عضوية الدين.

1- عادل مجاهد الشرجي وآخرون، مرجع سابق، ص75.

2- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص183.

3- نفس المرجع، ص 83.

وهكذا ننتهي إلى نتيجة مفادها أن "الفكر السياسي العربي والإسلامي" قد بقي غريبا عن الواقع والوضع الاجتماعي العربي العام، كما بقي هذا الفكر قاصرا عن فهم هذا الواقع، لبقائه بعيدا عنه، ولذلك لم يستطع هذا الفكر أن "يحول الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي" وهذا ما رفضه الفكر السياسي العربي والإسلامي لأنه حصر جل تفكيره خاصة في القرن 20 في الرد على الدعوى العلمانية القاضية بضرورة فصل الدين عن الدولة، على أنها دعوى آثمة، فقد كانت كل جهودهم النظرية تتلخص في الرد القاضي بأن "الإسلام ليس دين فقط ولا دنيا فقط بل هو دين وسياسة ودولة".

وهو كذلك حقا فقط عندما يحلق مع الفكر في وضع تصور مثالي، ولكنه ليس كذلك حين نعود إلى وعي الواقع، حيث جعل رواد الفكر السياسي الإسلامي من دولتهم فكرة ، كونهم جعلوا من وظيفة الدولة الأساسية هي نشر الإسلام في أصقاع الأرض والدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الهجمة الإلحادية المعاصرة الداعية إلى ضرورة فصل الدين الدولة وإقامة الدولة العلمانية.[1]

ما يستنتج من تاريخ الدولة العربية أن المعضلة الحقيقية في تاريخ هذه الدولة قد كانت ولازالت كامنة في كيفية انتقال السلطة وليس في ثنائية الدين والدولة، كما روجت له الأدبيات التنظيرية للتيار العلماني ضمن الفكر السياسي الإسلامي، إذ يتأكد مرة أخرى من خلال استقراء التاريخ وبحث الواقع، أن المشكل الحقيقي الذي واجهته هذه الدولة كامن في مسألة الاستبداد بالسلطة فذلك هو مشكل الدولة العربية الحقيقي.

وهي المسألة التي لازمت التطور التاريخي للدولة العربية ولا تزال من ضمن المسائل العالقة واقعيا والمسكوت عنها تنظيريا، إذ أصبحت ذلك أن الكيانات السياسية القائمة ضمن المجال السياسي العربي قد أصبحت تؤسس لنمط دولة/سلطة تعول في استمرارها وبقائها على جملة الآليات والدعائم والأسس التي استطاعت تطويرها على المستويين الوطني والدولي والتي تتعدد في جوانبها بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهي الدعائم والأسس التي أصبحت تؤسس لافتراض قوة الدولة العربية على حساب ضعف مجتمعاتها، وهو الافتراض وهي السندات التي سنتناولها بالتفصيل في الفصل الموالي.

1- محمد علي جمعة، مرجع سابق، ص139.

خلاصة الفصل:

لقد سعينا من خلال الفصل الثاني من هذه الأطروحة إلى البحث في الدولة كمنتج فكري، أي البحث في الخلفيات الفكرية والتاريخية والنظرية للمفهوم، وذلك من خلال اختبار مدى تطبيق معادلة واقع/تنظير في الأدبيات النظرية لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي في مقابل الأدبيات التنظيرية لذات الظاهرة في سياقها العربي، وقد كان ذلك دائما ضمن تتبع ذات المنطق الترتيبي للفصول، فإذا كنا قد انطلقنا في الفصل الأول من اللغة باعتبارها تجسيد لفكر، فلكي نصل ضمن الفصل الثاني إلى هذا الفكر باعتباره انعكاس لواقع، وذلك من أجل إثبات الافتراض الثاني القاضي **"بإثبات السياقات التاريخية والفكرية والنظرية لمفهوم الدولة في أدبيات الفكر السياسي العربي الإسلامي، في مقابل أدبيات الفكر السياسي الغربي، الكثير من الخصوصية التي تصل إلى حدود الندية مع النموذج الغربي للدولة"**

حيث تم تخصيص الفصل الثاني كاملا للبحث في الخلفيات التاريخية والفكرية والنظرية المفسرة لنشأة وتطور الدولة العربية بالمقارنة دائما مع نظيرتها الغربية، حيث يثبت البحث في تاريخية هذه الأخيرة أنها ظاهرة مفصول في أصل نشأتها وبوضوح مسارها التطوري الذي تراوح بين تقوية مفهوم الدولة في محطات تاريخية معينة والتراجع عنه في محطات أخرى، وذلك استجابة للحاجات والضرورات التي كان يفرضها في كل مرة الواقع المجتمعي، في حين يثبت ذات البحث التاريخي في أصل نشأة الدولة العربية، تعدد الطروحات وتناقضها بين من يعيدها إلى الدعوة المحمدية ء ومن يربطها بالاستعمار، وهو ما أدى إلى أن بقيت الدولة العربية كنتاج تاريخي لتجربتين متناقضتين بين ثقل وتجذر الإرث الحضاري العربي الإسلامي، وضرورة محاكاة النموذج الغربي الاستعماري.

وهو التناقض الذي امتد بدوره من الواقع إلى التنظير، ففي حين نجد أن الأدبيات التنظيرية الغربية قد ظلت مصاحبة لتطور نمط الدولة الذي كان نتاج مسار التطور الطبيعي للمجتمعات الغربية، ومعالجة لمشاكلها ومصححة لانحرافاتها، وهو ما يؤكد الافتراض القاضي بأن الدولة كمفهوم أفرزه واقع التجربة الغربية هو مفهوم مدعوم نظريا، وله من الخلفيات النظرية ما يفسره.

ظلت الأدبيات التنظيرية للظاهرة السياسية في الحالة العربية تنظر لظاهرة السلطة دون الدولة، وذلك استجابة لواقعها الذي يضعف فيه المفهوم الحقيقي للدولة ويعوض بالحضور القوي لمفهوم السلطة، وهي الأدبيات التي غابت عنها ملامح النظرية العربية الإسلامية للدولة، وعوضت بجملة الاجتهادات الفكرية التي لم ترقى إلى مستوى النظرية.

ولعل هذا ما تؤكده أهم الاستنتاجات المستقاة من استقراء الفكر السياسي العربي والإسلامي التي تؤكد أن هذا الفكر قد ظل يعكف على استيراد القضايا التنظيرية، المزيفة والدخيلة، ويبتعد في المقابل من ذلك عن القضايا الحقيقة التي يثيرها الواقع الفعلي للمجتمعات العربية على غرار قضية الدولة.

وذلك خلافا للأدبيات السياسية الغربية التي ظلت مستجيبة للإشكالات والقضايا المحورية التي ترفعها مجتمعاتها، وذلك على غرار ما حدث مع قضية ثنائية الدين والدولة وغيرها من القضايا التي كان للتنظير الفضل في الفصل لها، وهو ما كان له كبير الانعكاس على المسار التطوري للدولة الغربية.

الفصل الثالث

في قدرة الدولة العربية على إعادة إنتاج دعائم وأسس استمرارها وبقائها

تمهيد:

إن إبقاء الصلة العضوية قائمة بين فصول الأطروحة ضمن ما اقتضاه منطقها الترتيبي الذي خصصنا من خلاله الفصل الأول للغة التي تغطي الدولة كمفهوم ضمن المجال السياسي العربي، والفصل الثاني للفكر باعتباره ترجمة لهذه اللغة، فإننا سنسعى من خلال الفصل الثالث إلى التركيز على الواقع باعتباره انعكاسا لهذا الفكر أي واقع الدولة في الحالة العربية، وهو الواقع القائم ضمن افتراض حجم التناقضات التي ينطويها هذا النمط من الدولة في مقابل القدرة على الاستمرار، وهي التناقضات الممتدة من البحث في ظاهرة الدولة كلغة ومفهوم مدمج ومختصر ضمن ظاهرة السلطة، وهو ذات الاستنتاج الذي توصلنا إليه من خلال مقارنة مجهودات الفكر السياسي العربي الإسلامي في مقابل الأدبيات الليبرالية الغربية المنظرة لظاهرة الدولة التي أبانت مرة أخرى على حجم التناقضات والفارق في مستوى التنظير بين الأدبيات الغربية في مقابل اجتهادات الفكر السياسي العربي الإسلامي الذي ظل منظرا لظاهرة السلطة دون الدولة عربيا.

فإننا سنسعى من خلال هذا الفصل إلى البحث في واقع الدولة العربية بكل ما تنطويه من تناقضات ومن ثم إيجاد منطق تفسيري للقوة التي تحوزها هذه الدولة وتبقي عليها في مقابل ضعف مجتمعاتها، وهو المنطق القائم على اعتمادها على مجموعة الأسس والدعائم الثابتة التي تستمدها من بيئتيها الداخلية والخارجية، وهي الدعائم التي أصبحت بمثابة السندات التي تعول عليها الدولة وتكفل من خلالها بقائها واستمرارها.

وقد استطاعت الدولة العربية أن تكتسب قدرة كبيرة على إعادة إنتاج وتجديد هذه الدعائم والأسس سواء من داخل الدولة، وهو ما يتلخص في سنداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي تؤكد في مجملها على افتراض قوة الدولة على المستوى الداخلي (مستوى تحليل الدولة).

أو من خارجها على مستوى تحليل النظام الدولي من خلال تعويلها على الفواعل الدولية سواء من طبيعة منظمية أو من طبيعة دول، وكذا المشاريع الدولية التي تتبناها القوى الكبرى في هذا المجال، إذ يقضي منطق القوة الذي يتعرف به المشهد الدولي إلى الإبقاء على نموذج الدولة قائما ضمن ما تقتضيه مصلحتها، وهو ما يؤكد افتراض الضعف السيادي للدولة العربية على مستوى تحليل النظام الدولي.

المبحث الأول: ركائز من داخل الدولة: الدولة العربية في مستوى تحليل الدولة

نسعى من خلال هذا المبحث إلى البحث في ظاهرة الدولة ضمن المجال السياسي العربي على "مستوى تحليل الدولة" وذلك لتحليل واختبار واقعها الذي يتبدى عليه الكثير من التناقضات وعلى عديد الأصعدة والمجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية...التي يترجمها المنطق الممارساتي المتبع من قبل هذا النمط من الدولة في سبيل حفظ البقاء والاستمرار، وهو المنطق الذي يكاد يكون مناقضا تماما لما تقتضيه الممارسات الطبيعية للدول في هذه المجالات، ولعل هذا ما يوجب علينا البحث عن تفسير لحالة التناقض التي تستمر من خلالها الدولة العربية بين حجم وعمق التناقضات التي تنطويها في مقابل قدرتها على الاستمرار ضمن بيئة داخلية لا تتوفر على القابلية لاحتضانها، ومن ثم إيجاد تفسير لهذا المنطق الذي تستمر من خلاله الدولة العربية عبر جملة الدعائم والأسس والسندات التي استطاعت تطويرها والتي أصبحت كفيلة بضمان هذا البقاء.

المطلب الأول:الدعائم السياسية للدولة العربية

لاشك في أن الدعائم والأسس السياسية التي تعول عليها الدولة العربية باعتبارها نموذجا **لدولة سلطة** تتعدد وتتنوع وقد تتمايز وتختلف من دولة إلى أخرى، إلا أن الأكيد أنها تشترك جميعا في اعتماد ذات المنطق السياسي التسلطي والاستبدادي القائم على احتكار مصادر السلطة ومصادرة الحيز العام، إذ تنبع قوة الدولة السياسية في الحالة لعربية من كونها دولة قائمة ضمن منطق تعظيم مفهوم السلطة فيها إلى درجة تماهيها مع مفهوم الدولة كما تشترك جميعها في تضخيم أجهزتها الأمنية وتسخيرها لحماية هذه السلطة، وهو ما يبرر حجم الأدوار السياسية المناطة بالمؤسسة العسكرية في الحالة العربية التي تتحول مهمتها الأولى إلى الحفاظ على وجود كيان الدولة واستقرارها.

أولا:التسلط والاستبداد ومصادرة الحيز العام: المنطق السياسي للدولة العربية في البقاء

تعتبر ظاهرة الاستبداد ضمن المجال السياسي العربي من ضمن أهم السندات والميكانيزمات التي استطاعت الدول العربية أن تطورها في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها، فهي السمة الرئيسة والحالة الغالبة التي تطبع الحياة السياسية العربية،إذ لطالما تم تبرير سيطرة الاستبداد على هذه الأخيرة تحت مخاوف الخشية من الفوضى والاضطراب العام.

فلقد قدم التسلط كبديل وكضمان لحماية الدولة العربية من التفكك، وقدمت الدول نفسها أيضا باعتبارها الحكم الذي بإمكانه الفصل في الصراعات المجتمعية التي طالما كانت هذه هي من تثيرها بنفسها، ومن ثم كانت المشروع الاستفزازي للمجتمع القائم على التهديد بالتفكك.[1]

ويعتقد عديد المفكرين العرب أن هذه الطبيعة الاستبدادية والتسلطية للدولة العربية هي طبيعة متجذرة في البناء الاجتماعي العربي، وأن أي نزوع لها للتخلي عن طبيعتها التسلطية والقمعية قد يقود إلى قدر من الاهتزاز في صورتها وفي أدوارها داخل مجتمعاتها، لذا فإن تخلي الدولة العربية عن مجال بسط قاعدتها الاجتماعية

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**،مرجع سابق، ص143.

قد يقود إلى تقوية صعود الجماعات التقليدية أو الجديدة المناهضة لها، سواء كانت جماعات دينية أم إثنية أم قبلية أم بيروقراطية أم تكنوقراطية، من هنا فإن بقاء من يمسك بسدتها يعتمد على إضعاف الجماعات الأخرى المتحالفة معه وتلك المتصارعة معه على الحكم، الأمر الذي حول الدولة إلى كنز منافع تغرف منه الجماعات القرابية والإثنية والقبلية الممسكة بالسلطة قدر المستطاع.[1]

ورغم إجماع غالبية الأدبيات السياسية على اعتبار ظاهرة الاستبداد السياسي خصيصة لصيقة بالدولة العربية وبالمجال السياسي العربي، إلا أن تفسير هذه الظاهرة يكاد يكون من أشد الظواهر تعقيدا، إذ لا يمكن اعتباره ثقافة كما هو مفسر في عديد الحالات، ولا يمكن للمقاربات والمداخل الثقافية أن تفسره بدليل حجم وكثافة العنف الذي يرافق الدولة ومن ورائها نظامها لفرض نموذجها داخل المجتمع، فلقد استطاعت الأنظمة السياسية القائمة في الدول العربية، أن توظف جميع المعطيات الثقافية اللغوية الدولة والاقتصادية لصالحها، كما أن المواطنين استعملوا هذه البنى لحماية أنفسهم من استبداد الدول، خاصة في ظل غياب الآليات المدنية والوسائط الدولة للحماية.[2]

وينطلق عديد المفكرين في تفسير الظاهرة من فرضية مفادها أن "الدولة الوطنية" القائمة في المجال السياسي العربي، تعاني نقصا في الشرعية بسبب مضمونها السياسي الاستبدادي فهي دولة السلطة المطلقة المتحللة من أدنى مستويات الرقابة القانونية والشعبية.3

ذلك أن مساحة الحريات السياسية المتاحة في "الدول العربية" اليوم تبقى محدودة جدا عندما تقارن بمواقع كثيرة في العالم، فالأكيد أنه ولغاية اليوم لا تزال سلطة الدولة مطلقة وغير خاضعة للمساءلة أو التداول، يأتيه ذا الواقع إذا متناقضا مع هامش الحرية الشكلي والمزيف الذي تدعي الكثير من الدول العربية منحه للأفراد والجماعات في تشكيل التنظيمات السياسية والحزبية، التي تبقى محرومة من القدرة على الوصول إلى عملية صنع القرار أو حتى التأثير فيها وكذلك هو الحال بالنسبة إلى عملية المشاركة في السلطة أو التداول عليها، إذ تبقى هذه المسائل حكرا على الفئة المستبدة بالسلطة.

ولاشك في أن هذا المنطق الذي تتجسد من خلاله صورة الدولة العربية وهذه الأفكار ليست جديدة تماما على الوعي السياسي العربي، إذ تعود وقائعها إلى البدايات الأولى لنشأة الدولة العربية الإسلامية-دولة ما بعد الخلافة- إذ لطالما كانت ظاهرة الاستبداد والتسلط لصيقة بالدولة العربية الإسلامية، إلا أن أصداء هذا الواقع كفكر قد تأخر نسبيا إلى غاية بروز التيار النهضوي ضمن الفكر السياسي الإسلامي مع أعمال **عبد الرحمان الكواكبي** و**جمال الدين الأفغاني** و**رفاعة الطهطاوي** وغيرهم.

1- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص ص60 –61.

2- السعيد ملاح ، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق،ص142 .

3- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص152.

إذ يعرف **الكواكبي** ظاهرة الاستبداد من خلال كتابه الشهير **"طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"** فيقول بأنها: صفة للحكومة المطلقة العنان، فحيث يغيب القانون، تتحول العلاقة إلى تابع ومتبوع، وقامع ومقموع، ومفقر، بسبب انعدام العقاب الذي يردع الحكام عن جورهم.[1]

فالدولة الاستبدادية تسيطر على شؤون الحياة جميعها، ولا تعتمد في حكمها على قاعدة دستورية، سواء في الوصول إلى الحكم أو في التداول على السلطة،إلا بما تشرعه هي وترى بأن وجودها بذاته هو القاعدة الدستورية الشرعية الوحيدة للحكم.

ويحذر **الكواكبي** من أن تنطلي على الناس حيلة تقديم الاستبداد على أنه الأمل الوحيد في التقدم، أي تحت مبررات التنمية،كما هو مبرر اليوم في عديد الدول العربية، فهو يرى بأن ذلك غير صحيح وهو يتجاوز بذلك **محمد عبده** الذي يطالب بالمستبد العادل، كما يرفض قول **الأفغاني** الذي يتيح المجال لاستبداد رجل قوي عادل، إذ لا يرى **الكواكبي** في المستبد العادل سوى استبدال مستبد بآخر، مما يطور الاستبداد ولا يقضي عليه لأن الحاكم لا يمكن أن يقيم عدلا مع الاستبداد، ولأن عدالة السياسة هي تكمن في إشراك المحكومين في الحكم.[2]

ويتوصل **الكواكبي** إلى نتيجة رئيسية من خلال مجهوداته التنظيرية للظاهرة هيأن سبب انحطاط الدولة العربية الإسلامية كامن في ظاهرة الاستبداد، وقد تمحص عنده أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه هو الشورى الدستورية، ويذهب في هدا الإطار إلى تبيان الفارق الشاسع بين الدولة القائمة على المنطق السياسي أي الدولة القائمة على إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، والدولة القائمة على المنطق الاستبدادي أي القائمة على التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى، ومن البين أن الفرق شاسع بين النموذجين، ففي مقابل الإدارة هناك تصرف، وفي مقابل الحكمة هناك الهوى.

ضمن هذا المنطق الفكري تفسر ظاهرة الاستبداد في الدولة العربية وهي الظاهرة التي بقيت مصاحبة لها كإرث حضاري وكممارسة تم تكريسها من قبل المستعمر وكمنطق أصبح ثابتا عبر مراحل تطورها المختلفة باعتباره الأساس الذي تعول عليه الدولة في حفظ بقائها.

إذ تلخص ظاهرة الاستبداد السياسي في الدولة العربية حالة من الانفراد بإدارة شؤون المجتمع السياسي من قبل فرد أو مجموعة أفراد من دون بقية المواطنين، ويكتسب الاستبداد معناه السلبي ليس من صفة الانفراد وحدها، بل يستفيد من كونه اغتصابا واحتكارا لحق مشترك مع آخرين.[3]

وضمن هذا الإرث الاستبدادي شيدت الدولة العربية الحديثة على سلسلة من عمليات الاستبعاد والإقصاء التي تضافرت أبعادها وآثارها مؤدية إلى تزايد عدد المقصين والمهمشين سياسيا، ذلك أن السياسة ضمن هذا المجال هي الدولة ولا شيء غير الدولة، وأي شخص يقف خارج هذه الدولة فإنه يضع نفسه موضع

1- عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، صفحات للدراسة والنشر، ط6، سورية، 2012، ص126.

2- نفس المرجع، ص 32.

3- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**،مرجع سابق، ص284

الإقصاء والاستبعاد، وينتهي هذا الوضع بالدولة في الحالة العربية إلى تشكيل فراغ سياسي رهيب اصطنعته هي لنفسها وكيفته ليتوافق ومصالحها، وكل ذلك في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها.[1]

1- الجذور التاريخية لظاهرة الاستبداد في المجال السياسي العربي:

لعل من أكثر خصوصيات المجتمع ضمن المجال السياسي العربي على مر تاريخه الطويل أنه قادر على تصنيع المستبد وإعادة إنتاجه، ولكنه عاجز في الوقت نفسه على تقييدها و التخلص منه، ذلك أنأي عملية مراجعة لتاريخ المستبدين العرب من "يزيد بن معاوية" إلى الجنرالات المعاصرين وأبنائهم، تثبت أن هناك قانونا تاريخيا مستمرا يقضي بأن المجتمع العربي يمتلك من القدرات ما يمكنه من الحفاظ على ظاهرة الاستبداد ضمن الدولة وذلك منذ البدايات الأولى لنشأتها وإلى غاية اليوم.[2]

إذ لا شك في أن وضع **الدولة/السلطة** الذي يكرسه المجال السياسي العربي اليوم ليس وليد الحاضر وإنما هو نتاج موروث تاريخ وحضارة بأكملها، إذ يمكن مقاربة فهم وتفسير هذا الوضع من منظور تاريخي من خلال تتبع البدايات الأولى لميلاد الظاهرة وتطورها وصولا إلى الشكل الذي أصبحت تظهر به اليوم ضمن المجال السياسي العربي بداية بـــ:

1- إرث الدولة الإسلامية.

2- إرث الإمبراطورية العثمانية.

3- إرث الاستعمار الأوروبي.

فعن **إرث الدولة العربية الإسلامية** فقد كان للمنطق الديني دور كبير في تكريس ظاهرة الاستبداد،إذ هناك من يعيده إلى التجربة التاريخية للدولة الإسلامية التي عرفت صورتين متعارضتين:[3]

الأولى: صورة تجربة الخلافة في زمن الخلفاء الراشدين كنمط نموذجي للعدل والإنصاف.

الثانية: صورة الخلافة الأموية والعباسية بكل ما انطوت عليه من صور التفرد والاستبداد، وهم يرون أن اعتبار "الشرعية الدينية" كأساس للحكم هو السبب في عدم تطوير نظام مدني في ممارسة الحكم، وما تلى ذلك من نظريات لشرعنه تسلم الحكم والسلطة، من ضمنها نظرية "اختيار أهل الحل والعقد" نظرية "ولي الأمر" نظرية "ولاية الفقيه"، وهي كلها نظريات الدين باعتباره قوة طبيعية، لإضفاء الشرعية على سلطة الحاكم، حيث تم استغلال "إسلام الفكر" للتحكم بالسلطة والاستبداد.

وضمن هذا المنطق، فإن هذا الوضع هو ما حال دون تطوير آليات تعمم مبدأ الشورى كنظام لحكم الدولة كما حال دون الاستفادة مما تحتويه المبادئ الإسلامية من قيم ايجابية كان يمكن أن تساهم في تطوير آليات ديمقراطية وعادلة للحكم.

1- غسان سلامة، مرجع سابق، ص23

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص543.

3- نفس المرجع، ص ص16-18.

وهكذا أصبحت صورة الدولة الاستبدادية الصورة العامة المنطبعة في الذهن العربي الإسلامي عن الحكم، وهي الصورة التي تلخص مشهد الحكم المقتصر في "حاكم مستبد" و "رعية طائعة وقد تم تعميم هذه الصورة وتبريرها ضمن مسوغات دينية وأخلاقية.

أما عن **إرث الإمبراطورية العثمانية** فإن إرث الدولة الإسلامية قد تبلور في قنوات ومسالك استطاعت أن تمتد إلى الحكم العثماني، إذ استمرت معها ظاهرة دولة الاستبداد حيث كانت مسألة انتقال السلطة عبر آلية الخلافة وراثية ومحصورة في الخط الرئيسي للسلالة، دون تحديد تنظيم واضح لهذه الخلافة القائمة على مبدأ الوراثة.

كما انطوت هذه الخلافة على استخدام مبدأ العنف الذي تم تقنينه في كثير من الأحيان هذا من جهة ومن جهة أخرى عملت الدولة العثمانية على تعظيم نفوذ وحجم وقوة بل وطغيان المؤسسة العسكرية التي كانت اكبر مؤسسات الدولة حجم أو إنفاقا وقوة وتنظيما وسندا مباشرا لسلطة البلاط العثماني مما عظم من دور هذه المؤسسة في السياسة.[1]

وقد جاء التأثير الغربي من خلال **إرث الدولة الاستعمارية** بدوره ليكرس مفهوم الاستبداد من خلال تعظيمه لدور الجيوش في البلاد العربية التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي، فقد جاء الاحتلال على إثر تحركات عسكرية، وقد جاء أيضا تأسيس الكثير من الدول العربية عن طريق الاحتلال العسكري كما كان للكثير من التغيرات التي جرت على نظمها السياسية كانت بالوسائل والأساليب العسكرية ثم لتأتي أيضا حركات التحرير على أيدي العسكريين، ومن ثم أصبح واقرا في الوعي السياسي العربي الاعتقاد بسمو مكانة وشرعية المؤسسة العسكرية، وأصبح الدور العسكري في السياسة في الكثير من الدول العربية ليس مجرد مواقف طارئة في عرض الحياة السياسية، وإنما كان القاعدة في مواجهة الحكومات التي مثلت الاستثناء على هذه القاعدة.[2]

وقد شكلت هذه المحطات التاريخية الثلاث المرجعية الرئيسية لتكريس الممارسة الاستبدادية للدولة العربية، من خلال تطوير جملة ميكانيزمات بداية بالخروج عن مسار السلف ونمط البيعة الإسلامية والاستعاضة عنها بالنمط الوراثي في الحكم، ثم اختلاط نمط التعيين بالوراثة ومن ثم عدم تحديد نظام حكم وراثي واضحو وصولا إلى تضخيم الأدوار السياسية للمؤسسة العسكرية واستخدام آلية العنف لاحتكار السلطة والاستبداد بالدولة،ولعل هذا مكمن خطورة استمرار ظاهرة الاستبداد وإعادة إنتاجه وتأصله في المجال السياسي العربي وعدم القدرة على التخلص منه.

فحسب الكثير من التحاليل التاريخية فإنه وبعد انهيار الدولة العثمانية، استطاع الاستعمار أن يكسر النظام العضوي الذي كان قائما بين الدولة والمجتمع، وأصبحت السلطة بذلك غريبة عن المجتمع، وبعد

1- صلاح سالم زرتوقة، مرجع سابق، ص390.
2- نفس المرجع، ص391.

الاستقلال رأت النخب في الدولة بأنها غنيمة حرب، لذلك تم توظيفها بكثافة أين أصبحت الدولة غاية في حد ذاتها وسلطة تبرر نفسها.[1]

وهي النخب ذاتها التي سبق لها وأن تعاونت مع "الحكم العثماني" وفيما بعد مع "الاستعمار الغربي" في سبيل الحفاظ على مواقعها كطبقة حاكمة، ولا يغير من طبيعة هذا التعاون أن هذه الطبقة قد قاومت تاريخيا الحكم العثماني في مرحلة انهيارها لأخيرة وكافحت الاستعمار من أخل الاستقلال السياسي، إذ كان غرضها من المقاومة والكفاح أن تحل محل الحكم الأجنبي، وتنشئ دولة مركزية تؤمن من خلالها مصالحها، فلا هي بذلت في طبيعة الحكم الذي كان قائما ولا هي أسست لنظام جديد يكفل الحرية والعدالة والتمكين الحقوقي للمجتمع.

فلقد فرضت هذه النخبة الحاكمة بمعونة من الحكم العثماني سابقا والاستعمار الغربي فيما بعد، نفسها على الشعب بإقامة دولة استبدادية مركزية متسلطة، وبقدر ما كان يقاومها الشعب بقدر ما كانت تلجأ إلى الاستبداد، فنشأت حلقة مفرغة في العلاقات بين الشعب والسلطة في مختلف الدول العربية، لذلك كانت المهمة الرئيسية بالنسبة لنخب السلطة سواء على المستوى الفكري أو الممارساتي، أن تبشر بطاعة الحاكم وتسوغ لشرعة الدولة وتؤمن الاستقرار والاستمرارية والحفاظ على النظام العام.[2]

وهكذا قامت دولة الاستبداد في المجال السياسي العربي ضمن منطق تبريري اكتسب دعما من خلال سيادة الثقافة الخضوعية التي لا تستسيغ النقد والمناقشة والمراجعة، وتطمئن إلى مجرد وجود الحاكم لحفظ النظام العام، وهو الوضع الذي أدى إلى اعتبار "السلطة السياسية" حكرا على نخبة، طبقة أو جماعة معينة تختلف عن عامة الناس، وفي سياق هذا النوع من التسلط فإن السياسة تنحصر في المركز وتغيب في باقي المجتمع أين تتسع مساحات التهميش السياسي، فالدولة كهيئة سياسية توجد في المركز (العاصمة) وفي الأطراف يقتصر وجودها على ممارسة الفعل الأمني.[3]

2- في قدرة ظاهرة الاستبداد على التجدد والاستمرار ضمن المجال السياسي العربي:

على عكس المنظرين السابقين الذين استشهدوا في تفسيرهم لترسخ ظاهرة استبدادية الدولة ضمن المجال السياسي العربي ضمن سياقها التاريخي بالعودة إلى النواتج التاريخية والثقافية، يرى منظرون آخرون بتفسير ظاهرة الاستبداد السياسي في الدولة العربية ضمن منطقها الحداثي، وذلك للتأكيد على أن هذه الظاهرة استطاعت أن تتكيف وتستمر ضمن هدا المجال بل وأصبحت أكثر من ذلك خصيصة لسيقة به.

ويرى هذا المنظور أن ظاهرة الاستبداد السياسي في الدولة العربية، قد تشكلت فعلا في بدايتها في رحم التوسع الإمبريالي الغربي، ثم تغذت من أعطاب الدولة العربية التي نشأت في ظل هذا المناخ، والتي تعد نتاج المرحلة الاستعمارية بما ورثته من إدارات وهياكل ومؤسسات وأساليب للحكم نقلا عن إدارات

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، ص145.

2- حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2008، ص277.

3- علي خليقة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص18.

المستعمر، وكان من أهم ما حرصت على نقله **الدولة الناشئة** من هذه المؤسسات هو الجيش والبوليس الأمر الذي جعل من أهم خصائصها استخدام العنف المنظم في إدارة السياسي.[1]

فما يجعل خيار الاستبداد قابلا للاستمرار هو قدرته على إعادة أنتاج نفسه من خلال تفعيل وتوجيه أو إقصاء العوامل المختلفة التي تؤثر في الحراك الاجتماعي، حيث تلعب الدولة دور الوسيط وتستثمر العوامل الأخرى المتوفرة أو القابلة للتوفير في ساحة العمل لخدمة غرضها المحدد أي تثبيت الاستبداد وترسيخه كنمط اعتيادي للحياة السياسية.[2]

فقد استطاعت الدولة العربية أن تطور وضعا خاصا بها للحفاظ على الحالة الاستبدادية في نظم حكمها التي بقيت تمارس كشكل تسلطي، وكسلوك يومي في المؤسسات وكثقافة وقيم، وذلك من خلال مجموعة من الآليات القادرة على إعادة أنتاج هذه الحالة، وذلك استنادا إلى عوامل أساسية مساعدة على ذلك، تمثلت في الظروف التي أدت إلى شيوع "الفردانية في الحكم" وتفتيت الظاهرة الحزبية وإفراغها من مضمونها، وتسلط المؤسسة العسكرية وتحالفها مع جماعات المصالح...وغيرها.

هذه الآليات التي استطاعت الدولة العربية أن تطورها في سبيل ترسيخ منطق الاستبداد، قد أدت إلى تعميق الفجوة بين الدولة والمجتمع، وتزايد الاختلال بين دولة تزداد قدرة على الضبط الرقابي، ومجتمع مشتت ومجزأ مقطوع الأوصال، فقد تمكنت هذه الدولة من تجريده من كل ممكنات الفعل والقدرة الحيوية والحصانة وهو الوضع الذي يزداد سوءا في ظل تجاهل هذا النمط من الدولة لمقتضيات الحداثة، وتكييفها لمفهوم التحديث على الشاكلة التي تتوخاها وبما يتفق مع مصالحها وأهدافها وبما يضمن استمرارها وبقاءها رغم تناقضاتها، أين يتم التغاضي عن فضائل الحداثة السياسية والاقتصادية من قبيل احترام الذاتية الإنسانية، واستقلال السوق عن تدخلية الدولة، وفصل الدولة عن المجتمع السياسي..، ليتم في المقابل من ذلك توظيف ثمار التحديث لصالح تقوية مؤسسات السيطرة والاستبداد، وآلياتها وخاصة تلك المتعلقة بالقطاعات الأمنية والاستخباراتية.[3]

فالدولة العربية عبر توظيفها الشكلي للكثير من المفاهيم الحداثية: كالديمقراطية، حقوق الإنسان، سيادة القانون، الشفافية..قد عبرت عن قدرة فائقة في احتواء المطالب الداخلية والتعامل مع الضغوطات الخارجية ليس من حيث تحديث أدائها وممارساتها وآليات صنع القرار فيها، والاعتراف بحقيقة أن مسألة الإصلاح السياسي عملية لا خيار لها إلا بالقبول بها، أنما من حيث تطويع كل ذلك بحيث لا يمس مسألة احتكار القلة الحاكمة للسلطة.

أن ذلك يعود في الحقيقة إلى أن الدولة العربية قد كانت أكثر من محترفة في قدرتها على إعادة أنتاج كل المفاهيم والأطروحات الحداثية في المشاركة السياسية والديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون

1- علي خليقة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، نفس المرجع السابق، ص19.

2 - نفس المرجع، ص228.

3- نفس المرجع، ص20.

والمواطنة وتطويعها لأغراضها ومصالحها الخاصة، بحيث لا يجلب لها ذلك أو يجلب لاحتكارها للسلطة أي انتقاص، أي بما يضمن لها استمرارها وبقائها.[1]

وهكذا استطاعت الدولة ضمن المجال السياسي العربي من خلال هذه الممارسات أن تطور لنا ظاهرة سياسية استبدادية جديدة أصبح يطلق عليها في الأدبيات السياسية بـــ"الاستبداد الحداثي" وهو المصطلح الذي يعبر عن ذلك الوضع الذي وصلت إليه الدولة العربية من خلال تطويرها لمفهوم الاستبداد بالسلطة باعتباره أهم السندات السياسية التي تضمن م خلاله هذه الأخيرة القدرة على استمرارها وبقائها في ظل بيئات رافضة لها، وذلك بما يتوافق مع هذا المفهوم -الاستبداد- والقيم والمفاهيم الديمقراطية المفروضة عليها، وذلك من خلال توظيفها لعديد الآليات والأدوات الحديثة التي تضمن من خلالها أحكام سيطرتها على المجتمع من جهة وإضفاء صورة شكلية للممارسة الديمقراطية للحكم من جهة أخرى.

وقد كان لهذا الوضع القائم على سيادة الاستبداد السياسي وغياب الظاهرة الديمقراطية انعكاساته الكبيرة التي شملت معظم مظاهر الحياة السياسية في المجال السياسي العربي، وتأتي في مقدمة هذه الانعكاسات والآثار التي خلفتها هذه الأخيرة **ظاهرة قمع المعارضة.**

ثانيا: قمع الفاعلين من خارج السلطة: واقع المعارضة السياسية ضمن الدولة العربية.

أن الصورة الاعتبارية التي تجتازها أي معارضة سياسية لنفسها أو في نفوس مجتمعاتها، تضمنها لها الحجج والأدلة السياسية والفكرية و الأخلاقية وهي الحجج والأدلة التي من شأنها إكسابها القدرة والأهلية لكي تكون البديل التاريخي للسلطة، أما حين تعجز المعارضة في ممارستها عن تقديم تلك الأدلة، فتكون قد دخلت حالة من الأزمة التي تطرح الاستفهام حول دورها وشرعيتها، وتعد "المعارضة السياسية العربية" من جنس هذا النوع من المعارضة التي تقيم الدليل على عجزها عن أن تكون ذلك البديل التاريخي للسلطة القائمة، أي من نمط المعارضة التي تعيش حالة مزمنة من الأزمة والتراجع، وهي الأزمة التي تشمل كل أنواع أحزاب المعارضة السائدة في المجال السياسي العربي سواءا تعلق الأمر بالمعارضة اليسارية والوطنية والديمقراطية وحتى المعارضة الإسلامية أيضا.[2]

ولوضع الأزمة هذا الذي تعيشه المعارضة السياسية العربية أسبابه وعوامله المتعددة، والتي تتلخص بشكل رئيسي في السياسات والآليات التي تستخدمها السلطة ومن ورائها النخب السياسية الحاكمة في تعاملها مع المعارضة عبر انتهاجها لسياسة الاحتواء أو القمع، والتي تسعى من خلالها إلى ضمان استمرارها في السلطة. وقد كان المبرر لتبني العديد من الدول العربية لهذه السياسة التي تجسدت من خلال عدة صور على غرار نظام الحزب الواحد بالنسبة للنخبة السياسية الحاكمة، هو المحافظة على وحدة وتلاحم الدولة من جهة وعدم إعطاء أي فرصة للصراع والتنافس بين أية جماعات عرقية أو اجتماعية متباينة من جهة أخرى.[3]

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص64 -65.

2- عبد الإله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مرجع سابق، ص13.

3- هشام محمود الأقداحي، مرجع سابق، ص111.

ولاشك في أن هذه السياسة تعتبر من أهم آليات صيانة الاستبداد في الدولة العربية، ذلك أن النخبة الحاكمة أو الحزب الحاكم المنفرد بالسلطة يقوم بتوزيع الفرص بين أعضائه ومؤيديه من القيادات المدنية والعسكرية، بالاعتماد على معيار الولاء من دون معيار الكفاءة، ففي غالبية الأحوال فإنا لحزب الحاكم في الدول العربية لا تتوفر له القاعدة الجماهيرية التي تسنده، ومن ثم فإنه يسعى لتكوين تحالفات مع القوى الأخرى.[1]

وبما أن منطق الممارسة السياسية يقضي بأن أي معارضة سياسية لا يمكنها الاشتغال إلا في ظل قيام واشتغال الظاهرة الحزبية والآلية الانتخابية، وهي الظواهر التي أصبحت تعد من بديهيات ومسلمات العمل السياسي في المجتمعات الغربية المعاصرة، فإنه وضمن هذا المنطق أصبحت الدول العربية رغم منطقها التسلطي والاستبدادي في البقاء والاستمرار ملزمة باعتماد الظاهرة الحزبية في الحياة السياسية وذلك باعتبارها الظاهرة العامة السائدة في الدول الغربية الديمقراطية الحديثة واجبة الاقتداء والمحاكاة، وذلك نظرا للأدوار الكبيرة التي تؤديها الأحزاب السياسية خاصة المعارضة منها في خلق التوازنات السياسية واحتواء التوترات المجتمعية وهو ما من شأنه الحفاظ على استقرار الحياة السياسية والعملية الديمقراطية، إلا أن الدول العربية قد استطاعت تطوير نمطها الخاص بها من النظام الحزبي تماشيا ومنطقها الاستبدادي في البقاء والاستمرار.

حيث توفر الدول العربية ظروفا خاصة بل ومعادية لتطوير أنظمة حزبية حقيقية، فالأنظمة الحزبية المتنافسة حقا لا تبقى على قيد الحياة، كما أنها لا تقوم بالوظائف التي تقوم بها هذه الأنظمة في الديمقراطيات الغربية، وفضلا عن ذلك فإن الأحزاب فيما يظهر ليست من مستلزمات النظام في أنحاء العالم العربي، فهذه المنطقة تحوي عددا غير متناسب من "الدول الغير الحزبية" ولاسيما "الأنظمة الملكية التقليدية"، أما في "الأنظمة الفردية الآخذة بالتحديث" وهي الأكثر انتشارا في المجال السياسي العربي، فإن الأنظمة الحزبية موجودة في العادة فعلا، ولكنها حتى في هذه الأنظمة لا تقوم بأدوار مركزية كالتي يجري القيام بها في السياسة القائمة على المنافسة وعلى التغليب الكلي لمصلحة الدولة دون الفرد، وهي سياسة غالبا ما يجري إخضاعها للأفراد أو للعسكريين أو لموظفين...وهذه الأنظمة أما ذات حزب واحد أو حزب مهيمن، وهي لا تتسامح مع المعارضة إلا قليلا، فالنظام الحزبي في الدولة العربية حتى وأن خرج عن هذين النطاقين فهو يدوره لا يعدو أن يكون عامل استقرار واستمرار لهذه الأخيرة.[2]

من هنا تحددت المشاركة السياسية للأحزاب في المجال السياسية العربي ضمن ثلاث اتجاهات:[3]

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي تقوم السلطة الحاكمة من خلاله بوضع قيود على الحريات بموجب نص قانوني وبالتالي تحرم بذلك تشكيل الأحزاب السياسية، أو أنها تضع قانونا يسمح بتعدد الأحزاب، لكنها تعطي في المقابل من ذلك سلطة تقرير نشأتها من عدمه للأهواء والدوافع الخاصة بالنظام.

1- على خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق ص23.

2- غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص603.

3- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص ص123- 124.

الاتجاه الثاني: ويتمثل في رفض بعض الجماعات المشاركة في الحياة الحزبية أو البرلمانية بحجة ما تتضمنه من تشريعات تتناقض مع عقيدتها.

الاتجاه الثالث: يذهب إلى ترك الباب مفتوحا أمام المشاركة في العملية السياسية ولو من الناحية الشكلية القانونية فقط.

وحسب هذه الاتجاهات الثلاث تصنف الدول العربية ضمن ثلاث مجموعات، دول تسمح بالعمل الحزبي على غرار: الأردن، السودان، اليمن، المغرب، تونس، الجزائر، موريتانيا، الصومال، لبنان، فلسطين، مصر، ودول تسمح لأحزاب وتمنع أحزاب أخرى: مثل العراق، سوريا.. ودول لا تأخذ بنظام الأحزاب: مثل دول الخليج جميعها.

ورغم حدود التمايز القائمة بين الدول العربية التي تتجسد من خلال تعدد صور الظاهرة الحزبية فيها إلا أن المشترك الأكيد بشأنها جميعا أنها تصنف ضمن الدول الاستبدادية المنتهجة لسياسة موحدة تجاه العمل الحزبي والمعارض منه بشكل خاص ويكاد يختفي فيها جميعا حيز المشاركة الفعلية للفواعل السياسية من خارج السلطة، ولا تعتبر فيها هذه السياسات وليدة الحاضر بل تعود إلى البدايات الأولى لنشأتها وقد تكرست معها عبر مراحل تطورها المختلفة، إلا أنها قد برزت بشكل واضح ومعلن سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مع بروز هذه الكيانات السياسية باعتبارها دولا كاملة الاستقلال والسيادة.

إذ لاشك في أن الغالبية العظمى من الدول العربية غداة استقلالها قد اشتركت في ذات التوجه وذات الممارسة تجاه الفاعلين السياسيين من خارج السلطة، حيث عملت جميعها ضمن منطق قمع المعارضة،وقد رأت في هذا الوضع سندا سياسي آخر اقتضاه منطقها الاستبدادي بالسلطة، لضمان استمرارها وبقائها.

فمع استقلال الدولة ضمن المجال السياسي العربي، اتضح أن الحيز المتاح للمشاركة الفعلية المباشرة في السلطة، لا يكفي إلا لعدد محدود من الأفراد—قيادات ما قبل الاستقلال- ومن ثم تم حصر التنافس والصراع حول السلطة فيما بين هذه النخب ودون إشراك لغيرها.[1]

فقد وقعت حكومات الاستقلال العربية، بشكل مباشر أو متدرج على خيار الحكم الاستبدادي، وهو الخيار الذي لم تتوقعه الأحزاب السياسية الناشئة، وهي الأحزاب التي وجدت نفسها في موضع صراع مع الأنظمة الاستبدادية القائمة، ما أدى بها في البداية إلى مقاومة هذا الوضع قدر المستطاع لتدخل فيما بعد في مرحلة من التقويض والتراجع عن شعارات ميلادها، ولتنتهي في الأخير إلى وضع الموت الكلي وغياب الفاعلية أو التكلس في أحسن أحوالها، ذلك أنها أدركت أن صراعها هذا قد كان محسوما منذ البداية لصالح الأحزاب التي ظفرت بالسلطة والتي اختارت بدورها الاستبداد منهجا للحكم ومنطقا تحافظ من خلاله الدولة العربية على استمرارها وبقائها.

1- سعد الدين ابراهم وآخرون، مرجع سابق، ص189.

وضمن هذا الوضع فقد كانت الظاهرة الحزبية العربية وعلى تنوع أيديولوجياتها سواء كانت قومية أم شيوعية أم ليبرالية، قد بدأت من زمن تاريخي معين له فضاؤه السياسي الخاص به وهي الفترة التي ترتبط عموما بالنضال الثوري ضد الاستعمار، وانتهت إلى زمن آخر، فضاؤه الوحيد هو السلطة المكتفية بذاتها والتي لا تحتاج إلى آخر، ولا شك في أن هذه الأحزاب التي لا يمكن إنكار الأدوار الفاعلة التي أدتها قبل الاستقلال وحتى بعده ولو لفترة قصيرة، قد وجدت نفسها عاجزة ومن دون فاعلية أمام آلة القمع والتسلط والاستبداد التي توسعت وتمددت في صورة دولة غير قابلة للتجاوز، ذلك أن معظم الأحزاب السياسية الموجودة في المجال السياسي العربي هي عبارة عن بقايا من الماضي، أي بقايا من زمن كان يعرف السياسة، سبق زمن الاستقلال الوطني الذي ساوى بين السياسة والتسلط والاستبداد.[1]

وتأتي في صورة أخرى من الملامح العامة لهذه الظاهرة – قمع المعارضة- غياب الفاعلية عن الأحزاب السياسية القائمة، ذلك أن السمة العامة للأحزاب السياسية ضمن المجال السياسي العربي تتميز من الناحية الفعلية بعدم اعتراف النظم السياسية الحاكمة في الدول العربية بالتنظيمات الحزبية طرفا وشريكا فعليا في العملية السياسية، وهذا ما يفسر انعدام المشاركة السياسية و انتفاء فكرة تداول السلطة باعتبارها عماد نظرية الحزب السياسي، وقد قاد هذا الوضع بدوره أيضا إلى أن يطبع قسم كبير من الأحزاب السياسية العربية بطابع الاستبداد سواء في علاقات الحزب الداخلية أو بينه وبين الأحزاب الأخرى، أو مع السلطة الحاكمة.[2]

ولعل اكبر دليل واقعي على هذا الوضع الذي يميز الظاهرة الحزبية العربية عموما والأحزاب المعارضة منها بشكل خاص أنه ومنذ خمسينيات وستينيات القرن 20 وإلى غاية اليوم لم يسبق وأن حدث انتقال أو تداول سلمي للسلطة وأكثر من ذلك فإن السلطة في المجال السياسي العربي لم تخضع للتداول إلا بالعنف أو الانقلابات إذ لا تزال هذه الصورة هي السائدة في معظم الدول العربية، فالثابت في جميع الدول العربية أنها دول تحتكرها قلة حاكمة وتغلقها عليها.

حيث أصبح من الصعوبة بمكان اعتبار الأحزاب السياسية العربية المعارضة –باستثناء أحزاب السلطة- جزءا من المجتمع السياسي، فهي أحزاب من حيث التسمية والهيكل الخارجي فقط كما هي الأحزاب في المجتمعات الأخرى، إلا أنها وبفعل افتقارها الآلية وإمكانية التداول السلمي للسلطة أو الوصول إليه ا، ولو نظريا، أصبحت أحزاب أقرب إلى حال تنظيمات المجتمع المدني التي قد تكون السياسة جزءا من نشاطها إلا أنها لا تنزع إلى السلطة، وينسحب ذلك على تلك الأحزاب التي قد تحتل بعض مقاعد في السلطة بفعل تحالفها مع الأحزاب الحاكمة، إلا أنها ليست في وضع يجعل منها قادرة لأسباب موضوعية وذاتية على الوصول إلى مقاعد السلطة.[3]

1-عبد الإله بلقزيز وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مرجع سابق، ص99.

2- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص ص129 –130.

3- نفس المرجع، ص64.

فاستبداد الدولة العربية والتماهي اللامتناهي لها مع السلطة هو ما ميز الأنماط المستخدمة في الدول العربية عن نظرائها في دول العالم الأخرى، ذلك أن هناك أسلوب عربي يتسم أصبح بدرجة من الخصوصية في نقل السلطة، حيث تراوحت هذه الأنماط بين:[1]

1- النمط الوراثي: وهو النمط الذي لم يعد معمول به على هذا النحو التقليدي في غير الدول العربية، فكل الممالك القائمة اليوم في العالم هي ممالك شرفية (دستورية)، حيث يتسم النمط الوراثي العربي ببعض السمات الخاصة مثل محاولات خلق قنوات مؤسسية لوراثة العرش (الكويت، السعودية) والفصل الواضح بين الاقتصاد والسياسة، حيث لم تنعكس التطورات الاقتصادية الهائلة على النظام السياسي، أو أداء الانحدار من سلالة مقدسة (الأردن، المغرب) ثم طول الفترة التاريخية لهذه السلالات الملكية ثم فتح النظم السياسية لاستيعاب عناصر خارجة عن السلالة ووضعها في مواقع هامة في النظام.

2- النمط الانقلابي: وهو النمط الذي يعكس بدوره في الحالة العربية بعض الملامح الخاصة والمتميزة، حيث أن معظم هذه الانقلابات وقعت بعد حصول هذه الدول على الاستقلال بحوالي 4-5 سنوات وهي فترة قصيرة مقارنة بحدوث ذات الظاهرة في عديد دول العالم، أين كان جزء كبير من هذه الانقلابات يقع عادة في أعقاب هزائم عسكرية، وقد كان لهذه السمة بعدها التاريخي الذي يرجع بشكل رئيسي إلى التقاليد التي كرستها الدولة العثمانية في المجال السياسي العربي، وقد تطورت هذه الأنماط في سياقات تاريخية لاحقة ضمن الميل إلى زيادة استخدام العنف في نقل السلطة، وذلك نظرا لفشل القيادات في التعامل مع المتغيرات المجتمعية الجديدة في مقابل رغبتها في الحفاظ على السلطة واستقرارها في ذلك على أسلوب القوة.

وقد كشفت شتى الانتخابات التعددية التي نظمت في الدول العربية وفي كل مرة عن هشاشة القوى الحزبية الرئيسية الفاعلة في السياسة، حتى أعرقها حضورا وأكثرها تجربة، باستثناء الأحزاب الحاكمة المهيمنة على كل المجالس المنتخبة في الأقطار العربية، وبغض النظر عما يواكب الظاهرة الانتخابية في الحالة العربية من تزوير وقصور في التحضير والإرادة، إلا أن الحقيقة الثابتة هي أن المشهد السياسي العربي قد بقي يشهد تجذبا فإذا غير صحي بين الجهاز الحزبي الحاكم والقوى والتيارات المتمردة الخارجة على الشرعية أو المقصية منها.

ولا شك في أن هذه الظاهرة قد انعكست بالسلب على الممارسة الديمقراطية، من حيث اختلالها التمثيلي وانعدام الانسجام المطلوب بين القطاعات الشعبية وممثليها المفترضين، في حين تواصل التنظيمات الطائفية والعصبوية دورها في الحقل العام، وهو الوضع الذي يختلف عن تجربة الأحزاب السياسية الغربية التي تتحدد حسب شرطين متلازمين:

أولا: المعيار الأيديولوجي: ويتمثل في المشروع الثقافي السياسي الذي يحمله الحزب للتعامل مع القضايا والإشكالات المطروحة في السياق الوطني المحلي، فمن خلال هذا المشروع يقدم الحزب برنامجه التغييري وينزع إلى استمالة وتعبئة الفئات الموالية له.

1- صلاح سالم زرتوقة، مرجع سابق، ص392.

ثانيا: المعيار المجتمعي: وهو القدرة على التغيير والتأثير على مصالح ورؤى فئة بعينها، أو طبقة من طبقات التركيبة الاجتماعية، ويتضح هذا التمايز في البلدان ذات الخارطة الطبقية الجلية والمكتملة مثل الأقطار الرأسمالية الغربية، حيث تتجذر القسمة السياسية في أرضية العلاقات الاقتصادية.[1]

والأكيد أن هذين الشرطين قد ضلا مفقودين في التجربة الحزبية العربية التي يمكن أن نميز داخلها بين أنماط أربعة من التشكيلات:[2]

- **الأحزاب الوطنية:** هي التي نشأت من رحم حركات التحرر ومحاربة الاستعمار، هذا النمط من التشكيلات السياسية قد تماهى مع التيار الوطني الاستقلالي.

- **الأحزاب الأهلية:** وهي التجمعات القائمة على أنماط التعاضد العتيقة المتوارثة القبلية، العرقية، الطائفية أي البنية الوسيطية التي تتداخل مع حضور الدولة المركزية.

- **الأحزاب العقائدية:** وهي تنظيمات تبنت معتقدات متباينة المحتوى، تشترك في خاصية ارتكازها على أسس أيديولوجية مثل (الأحزاب القومية، الاشتراكية، الحركات الإسلامية)

- **أحزاب السلطة:** وهي التشكيلات المتنوعة من نظام الحكم ذاته، أي القوى المؤيدة له ولذا تتماهى مع الجهاز الإداري البيروقراطي للدولة، وهي مجرد آليات سياسية تحركها الفئة الحاكمة من اخل ضمان هيمنتها غلى المعترك الانتخابي.

ما يمكن استنتاجه من الخارطة الحزبية الانتخابية أن علاقة هذه التنظيمات بالنسيج الاجتماعي عادة ما تكون معدومة، فهي إما أحزاب انقلابية على المجتمع تتبنى منطق الوصاية الأبوة عليه، أو أنها براغماتية تتحصن بالإرث الأهلي، أو أنها أحزاب السلطة المسكونة بالهاجس الأمني أو أنها من ضمن أجهزة الدولة الرقابية.

وهكذا تحددت السمات البنيوية والسلوكية والوظيفية للأحزاب السياسية العربية بصفتها أدوات بيد نخبة تشكلت ووجهت من الأعلى وليس بصفتها أحزابا جماهيرية عبئت من الأسفل، وهو ما يجعلها معرضة جذا لأن تنال من القواعد البيروقراطية أو الأصول التقليدية.[3]

وهو ما أدى إلى أن بقيت الدولة العربية اليوم تعيش بين "نخب حاكمة" عاثت فسادا في الدولة وحكمت على مصير الدولة بالاستبداد والتسلط لعقود طويلة من الزمن فأدخلت مجتمعاتها في حالة من الاستبداد السياسي، ونخب معارضة مكونة من الأطياف السياسية كافة الوطنية والقومية والإسلامية واليسارية والليبرالية، عاجزة عن تقديم مشروع سياسي بديل، وحتى في الحالات النادرة التي أتيحت لها فرصة المشاركة في السلطة، فإن مساهمتها قد بقيت هزيلة.

وضمن هذا الواقع الذي اقتضاه المنطق الاستبدادي للدولة العربية بقمع الفاعلين من خارج سلطتها ظلت المعارضة مفهوما مغيبا في المجال السياسي العربي وبدون أدنى فاعلية، الذي وهو المنطق الذي طال

1- سعيد بن سعيد العلوي و السيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص144 - 145 .

2- نفس المرجع، ص ص146 –148.

3- غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص624.

مؤسسات الدولة السيادية أيضا على غرار المؤسسة العسكرية التي عملت على توظيفها بدورها من خلال تحميلها لمهمات ووظائف خارج المهمات والوظائف المنوطة بها أصلا، وكل ذلك في سبيل الحفاظ على بقاء هذا النمط من الدولة/السلطة واستمرارها.

ثالثا:دور المؤسسة العسكرية في دعم استقرار واستمرار الدولة العربية.

في بحثه في صفات الأمارات (الدول) يتساءل **مكيافيللي** في كتابه الشهير **"الأمير"** عن مدى قدرة الأمير على حماية نفسه بمفرده عند الحاجة أم أنه دائما في حاجة إلى حماية غيره؟

ويعتبر **مكيافيلي** في سعيه للإجابة عن هذا السؤال أن الأمراء الذين يستطيعون حماية أنفسهم بمفردهم، هم أولئك الذين يستطيعون أن يجندوا جيشا كافيا بسبب وفرة المال والرجال.[1]

ولعل هذا الافتراض يعتبر من أهم الافتراضات التي تبنتها وطورتها الدولة/السلطة في المجال السياسي العربي من أجل الحفاظ على استمرارها وبقائها.

إذ لا شك في أن استمرار الدولة العربية مكفول بكونها أنظمة للتسلط مدعومة بالقوات المسلحة [2].

فقد تميزت نواة هذه الدولة منذ الاستقلال بتضخم الأجهزة التي تتولى الأمن والدفاع والجباية ، أي أجهزة الجيش والشرطة والمالية بما يتجاوز احتياجات الدولة وضمور الأجهزة المسؤولة عن التنمية الاقتصادية وتقديم الخدمات للمواطنين.[3]

وهو التميز والمكانة التي ورثتها المؤسسة العسكرية في هذا النمط من الدول كنتاج للموروث الاستعماري الذي كان يتبع ذات المنطق ويكرسه من خلال ممارساته القائمة على التضخيم وقوة والعنف.[4]

ولعل نسبة العسكريين داخل الجهاز التنفيذي للدولة العربية، تعطي مؤشرا هاما على دورهم وأهم يتهم في الدولة والحالات الدالة على ذلك كثيرة على غرار: الجزائر، العراق، اليمن، سوريا، مصر...[5]

حيث أن النمو المتزايد في عديد العسكريين والإنفاقات العسكرية في أغلب البلدان العربية يمثل جانب ا هاما من النمو الحاصل في جسم الدولة في العالم العربي، ذلك أن المؤسسة العسكرية في المجال السياسي العربي اكبر حجما وأكثر تكلفة في أن واحد من نظيراتها في أي مكان آخر من العالم الثالث.

وضمن المجال السياسي العربي على الأخص كان لبعض الدول العربية على غرار مصر، سوريا، العراق..أكبر القوات المسلحة حجما بالنسبة إلى عدد سكانها، وبعض من أكثرها تكلفة بالنسبة أي الناتج

1- نيكولا مكيافيلي، **الأمير**،ترجمة: أكرم مؤمن، ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، ب ط، مصر، 2004، ص60.

2 - غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص536.

3- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص102.

*4 - AleksanderPavkovic and Peter Radan, **creating New States Theory and Practice of Secession**, Macquarie University, Ashgate Publishing Company, Sydny, Australia, 2007, p2.*

5- غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص538.

المخلي الإجمالي في هذه الدول، كذلك الحال بالنسبة لدول الخليج فعلى الرغم من أن الأعداد المطلقة للعسكريين صغيرة جدا، فإن هذه البلدان تخصص نسبا كبيرة جدا من ميزانياتها للنفقات العسكرية.[1]

ذلك أن الدولة في الحالة العربية تعاني من أزمة هيمنة، إذ أنه بإمكان الأنظمة السياسية التسلطية فيه أن تجند الجيوش الكبيرة وتحتفظ بها أمدا طويلة وتخوض بها عددا من الحروب والنزاعات حتى ضد شعوبها أن اقتضت ذلك ضرورة الحفاظ على استمرارها وبقائها.

فبإمكان هذه الدول تعبئة الأفراد، لكنها لا تستطيع أن تدمج بشكل فعال كافة القوى والفواعل الاجتماعية المعبأة حديثا وذلك بسبب فشل خططها الاقتصادية والاجتماعية التي لم تثمر المسارات المتسارعة للتنمية المطلوبة، وذلك نظرا لطبيعة سياساتها المتناقضة على جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وهي السياسات التي طالما خارت بالفشل.[2]

ويبرر هذا الفشل انعدام قدرتها على مواجهة التحديات المجتمعية، وهو ما يؤذي بها إلى افتعال الأزمات وتصنيعها من خلال بذلها لجهد مضاعف في سبيل تغطية فشلها هذا، ذلك أن من أهم نتائج الإنهاك الذي يتعرض له المواطن، جراء السياسات التي تجتهدا لدولة العربية عبر مؤسستها العسكرية والأمنية في تصنيعها تكون قد حطت على المقاصد والغايات التي من المفروض أن تقوم مؤسسة السلطة بالعمل على إحيائها في نفس المواطن، لكن الخوف والحذر الذي يعتري الحاكم العربي المفتقد أصلا للشرعية تكون بمثابة الموجهات الرئيسية نحو ترسيم معالم قيم واتجاهات لا غاية لها سوى الحث والحشد نحو الإعلاء من السلطة وتوسيع نطاق هيمنتها ورقابتها وسيطرتها على مجمل قطاعات الحياة في الدولة.[3]

ففي محاولتها للتغلب على أزمة الشرعية لجأت عديد الدول العربية إلى الإسراف في استخدام العنف والمبالغة في استعراض القوة إلى الحد الذي تماهى فيه إدارة السياسي مع إدارة العنفي، ولعل ذلك ما يفسر حالة الهوس الأمني والشراسة البوليسية التي تبديها الدولة العربية في التعاطي مع مطالب المجتمع وقواه السياسية المعارضة، فبمجرد رفع بعض المطالب السياسية الإصلاحية أو بمجرد الكشف عن تجاوزات وخروقات الحاكم العربي، حتى يتحول الأمر إلى ضرب من الاتهام ب تهديد نظام الحكم واستقرار الدولة هذا إذا لم تتهم هذه القوى بمحاولة الانقلاب والاستيلاء على الحكم.[4]

لقد رسخت الدولة العربية لنفسها السبل التي تضمن بقائها إلى أطول وقت ممكن عبر حزمة من الأساليب المبتكرة، فهي تلجأ إلى المزج بين القمع والتخويف والتهميش والترهيب والترغيب، بالإضافة إلى قدرات وقوانين تهيئ الأرضية لفرض السيطرة والتسلط كقوانين الطوارئ والأوامر الدستورية، تجنبا لوضع

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص509.

2- نفس المرجع، ص870.

3- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص351.

4 - نفس المرجع، ص95.

دساتير ديمقراطية دائمة، كما أن هناك إبداعات أخرى يتم اللجوء إليه ا لتبرير الهيمنة والاستبداد عند الحاجة، على غرار: مقتضيات الأمن القومي، وأمن الدولة، الوحدة الوطنية...الخ.[1]

وضمن هذا المنطق جاءت سياساتها التضخمية لمؤسساتها الأمنية والعسكرية.

1- تضخيم الدولة العربية لأجهزتها العسكرية

وقد اكتسى الجيش في المجال السياسي العربي هذه الأهمية والمكانة **تاريخيا** من خلال الأدوار الكبيرة التي قام بها في بناء الاقتصاديات الوطنية لهذه الدول غداة استقلالها، وإعطائها الحافز لعملية التصنيع الوطني، وتشجيع المنتوجات الوطنية: **مصر الناصرية، العراق بعد ثورة قاسم، سوريا البعث، جزائر بومدين...**[2]

وهي الأدوار التي عرفت تركيزا وتطورا اكبر تماشيا والمراحل المتقدمة من التطور التاريخي لمجتمعات الدول النامية عموما والعربية خصوصا في مسعى حصولها على الحداثة، إذ لطالما تم النظر للعسكر على أنهم الأكثر تأهيلا من الكثير من الفئات والمجموعات الأخرى لتولي مناصب قيادية، وذلك على اعتبار أنهم من بين أكثر قطاعات المجتمع تعليما وتنظيما وتوخها تكنولوجيا، ولقد جعلت هذه الحقيقة من العسكر شريحة بالغة الأهمية ضمن المجتمعات العربية. وقد مال العسكر أنفسهم إلى تبرير تدخلهم إما بتقديم أسباب قومية (محاربة الاستعمار، مواجهة التهديد الأجنبي)، أو الحاجة إلى الوحدة الوطنية التي تتجاوز الانقسامات الاثنية والقبلية، أو الحاجة إلى النظام والضبط والتنظيم أو الحاجة إلى إصلاح اجتماعي –اقتصادي عاجل.

فقد بات من الشائع في الدول العربية أن يكون للجيش دور كبير ليس فقط في المناصب الحكومية والسياسية، ولكن أيضا في المجالات التي تقع تماما خارج الإدارة العامة والخدمات والهياكل الأساسية والنظام العام.[3]

و لم يتأتى للمؤسسة العسكرية ذلك إلا في ظل سيادة حالة من غياب الهيمنة المؤسساتية السوسيولوجية في المجتمع، ما يتيح لها الفرصة للاستيلاء على الجزء الأهم بل الأعظم من العائذات الوطنية، وهم عادة يقومون بعملية الاستيلاء هذه باسم التنمية، وفي الواقع فإن أنظمة حكم عسكرية متعددة تبنت بوتيرة متصاعدة عددا من الإصلاحات الاجتماعية الاقتصادية الراديكالية، أو ما يصطلح عليها بـــ "الثورات من فوق" بلغة **غرامشي** و **تريمبرغر** وتمثل مصر، الجزائر، العراق، سوريا بعضا من أبرز الحالات في هذا الصدد.[4]

ففي دول المشرق العربي من نمط (الملكيات) "السعودية، الأردن، الإمارات العربية المتحدة،..الخ لم يتم إنتاج هذه الأجهزة القمعية وضمان اشتغالها إلا من خلال إنتاج العصبيات الجزئية القبلية أو الجهوية واستخدامها في ما يشبه الإسمنت الذي يلحم من الداخل هذه الأجهزة الدولوية الحديثة، ففيها تكمن بعض العناصر الداخلية الأساسية لضمان وحدة السلطة واستمرار الدول، وبالمقابل من ذلك نجد أن ما يميز الدولة في

1- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، نفس المرجع السابق، ص21.

2 - غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص531.

*3 - YazidSayigh, **Above the state: the officers republic in Egupt**, Carengie Endowment for International Peace, Wachington, 2012, p10*

4 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص ص513–515 .

المغرب العربي التي تخف فيها حدة المفهوم القبلي نسبيا مقارنة بدول المشرق يبدو فيها أن إنتاج الروح التكنوقراطية كوسيلة لنفي السياسة والتعويض عنها من جهة، وكأرضية للتنافس بين الأجنحة المتعددة للنخب الاجتماعية من الجهة الأخرى، هو الذي يميز هذا النمط من الدولة، أما عن النظم الجمهورية السائدة في بعض الأقطار على غرار مصر، سوريا، العراق، الجزائر، تونس، اليمن، السودان، لبنان، موريتانيا، الصومال.. فإن وحدة السلطة واستمرارية الدولة ارتبطت بإعادة أنتاج سيادة وسيطرة الحزب الواحد المتحالف مع مؤسسة الجيش، حزب السلطة والدولة، بالأشكال المختلفة التي يجسدها مثل هذا الإنتاج .[1]

رغم التمايز النسبي بين نماذج الدولة ضمن المجال السياسي العربي فيما يخص وضع المؤسسة العسكرية ضمن هذه الأخيرة، إلا أن الأكيد أنه وفي كل الحالات بقي مصير استقرار هذه الدولة واستمرارها متوقف على مدى نجاحها في إنتاج وإعادة إنتاج أدوات السيطرة، فوحدة الدولة/السلطة ضمن المجال السياسي العربي طالما كانت تتوقف على النجاح في إنتاج واحدية الأداة بلغة الأستاذ **برهان غليون.**

وهو الأمر الذي اقتضى تحميل هذه المؤسسة رغم طبيعتها العسكرية لعديد الأدوار والوظائف السياسية التي حيدها عن وظيفتها الأصل المتمثلة في حماية حدود الدولة وأكسبتها وظيفة جديدة تتمثل في حماية حدود السلطة.

2-الأدوار السياسية للمؤسسة العسكرية:

تبدو الجيوش العربية ذات أهمية مركزية عند دراسة السياسة لدى العرب، وذلك بسبب تنامي اهتمامها بالقضايا المدنية وانخراطها بصيرورات الحكم، فتدخل الجيش بالسياسة يندرج ضمن القضايا المألوفة في عديد الدول العربية.[2]

فلقد كان من الطبيعي أن يؤدي التوسع في حجم وكلفة المؤسسة العسكرية في معظم الدول العربية، إلى تنامي الدور السياسي للعسكر، وهو الدور الذي اتخذ في المراحل المبكرة من عمر الدولة الأقل مأسسة، شكل التدخلات المباشرة التي تمثلت في الانقلابات العسكرية والحكومات العسكرية وشبه العسكرية، ومع تطور عمر الدولة طرأت عديد التحولات على هذه الأدوار، حيث نجد أن العسكر في الوقت الحاضر قد أصبح يميل بشكل متزايد إلى العمل من خلال علاقات متشابكة أقل ظهورا للعيان، وأحيانا يعمل في إطار علاقات بنيوية متداخلة مع الشبكات المدنية والعسكرية وذلك منذ أواخر الستينات وإلى غاية يومنا هذا، ولعل هذا ما يبرر السمعة السيئة للمؤسسة العسكرية ضمن المجال السياسي العربي القائمة على توتر وسعة تدخل العسكر في السياسة.[3]

ويبرر عديد الباحثين هذا الوضع الذي تحتازه المؤسسة العسكرية لنفسها إلى التطورات الاجتماعية الجارية في الدول العربية، فهم يرون بأن تفكك "النظام التقليدي الأسري" قد أدى إلى خلق عدد من الفجوات

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص235.

2 - غسان سلامة وآخرون، مرجع سابق، ص530.

3- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص512.

السياسية، وذلك نظرا لوجود ضعف خاص في شكل الحكم ضمن المجال السياسي العربي، وهي الفجوات التي لم يمكن ملؤها إلا بالبيروقراطية وبشكل خاص في جناحها العسكري، وهذه هي الظاهرة التي كثيرا ما يجري مناقشتها تحت عنوان "البريتورية"مثل ما يسميها **هندنغتون.** [1]

والذي يجعل تكريس هذا الوضع ضمن المجال السياسي العربي بالأمر السهل، هو أن الجيوش التي كثيرا ما عززتها أو أعادة تنظيمها القوى الاستعمارية كانت قد مثلت البنية الأبرز للدولة حتى قبل صهر الدولة في الشبكة الإمبريالية، وفضلا عن ذلك، فإن معظم الدول النامية ومن ضمنها الدول العربية قد كانت ما إن تحصل على استقلالها حتى تشرع في توسيع جيوشها من خلال اهتمامها المتزايد بإقامة أنظمة للخدمة العسكرية.

وقد شكل حدث الاستقلال الذي شهدته غالبية الدول العربية مطلع خمسينيات وستينيات القرن العشرين، الإعلان الرسمي عن انخراط هذه المؤسسة في الحياة السياسية للدولة ضمن المجال السياسي العربي، وهو ما جسدته سياسة الانقلابات العسكرية التي شهدتها غالبية الدول العربية، ولا شك في أن هذا التدخل في بدايته، أي بعد الاستقلال، قد كان محمودا حيث تم الترحيب به وأكثر من ذلك فقد تمت حمايته واحتضانه من قبل السلطة والمجتمع في عديد الدول العربية، وقد كان ذلك مبررا بقدرة هذه المؤسسة في الحفاظ على تماسك ووحدة الدولة العربية الناشئة، وذلك نظرا لما تتميز به هذه المؤسسة من تنظيم وانضباط ومسؤولية.

وهكذا فمنذ منتصف القرن الماضي تكرس مبدأ الانقلابات العسكرية ضمن المجال السياسي العربي كمسلك طبيعي للتغيير الثوري ولإحداث التنمية المجتمعية، وأفضى هذا المسلك في الأخير إلى تكريس الدكتاتوريات العسكرية كمسار طبيعي في التطور السياسي للدول العربية في العصر الحديث، وهكذا تحولت الأجهزة الأمنية في الدول العربية من الوضع الأول المحمود إلى وضع آخر مذموم، أين أصبحت فيه هذه الأجهزة هي البديل عن الحزب والحكومة والمجتمع المدني، واحتكرت هذه الأجهزة العنف شرعيا كان أو غير شرعي في ظل سيادة ما أصبح يعرف بالعقلية السياسية الأمنية، أو الأمنوقراطية.[2]

وقد عرفت الدولة ضمن المجال السياسي العربي نوعين من"الانقلابات العسكرية":[3]

الأول: يعتمد في بقائه على "رأس المال السياسي" المتجمع حول مفاهيم مثل: القومية، الراديكالية، الثورة...هذا النمط لم يعتمد في أي مرحلة على "رأس المال السياسي" وحده، وإنما أيضا على سياسة "التنمية والتخطيط" و"تأميم رؤوس الأموال الأجنبية" وأخيرا وليس آخرا على "قوة الدولة".

الثاني: يعتمد في بقائه على "علاقات القربى والعشيرة"، ولكن قبل كل شيء على "رأس المال" و"الثروة"، هذا النمط يقوم على التحالف ليس فقط مع "البنية العشائرية" للمجتمع، وإنما أيضا مع المؤسسة الدينية (الإسلامية)، وفي بعض الحالات مع الأصولية الإسلامية ذاتها، ومع الدعم العسكري المباشر وغير المباشر من

1- نزيه الأيوبي، نفس المرجع السابق، ص513.

2- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص21.

3- عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص ص225 –226.

قبل الدول الغربية. ويسود النمط الأول بشكل اكبر في دول المغرب العربي في حين يسود النمط الثاني بشكل اكبر في دول المشرق العربي.

وهكذا استطاع المجال السياسي العربي من خلال هذه الممارسات والأدوار المتمايزة للمؤسسة العسكرية في كافة دوله المشرقية منها والمغربية، أن يفرز لنا نمطا جديدا من الدولة، هي "دولة العسكر" كما يصطلح عليها **غسان سلامة** وهي الدولة التي استطاعت أن تفترس المجتمع المدني وتحظر قيام مؤسسات من خارج الدولة، ليصبح هذا النمط من الدولة الأكثر استبدادا من كافة دول المعمورة، وحتى أكثر من النموذج السوفيتي، ذلك أن التجربة السوفيتية كانت تستند إلى حزب افرز دولة وجيشا، في حين أن نموذج الدولة في المجال السياسي العربي هو عبارة عن جيش أنشأ دولته وحزبه.[1]

وتأتي هذه الأدوار السياسية التي تؤديها للمؤسسة العسكرية في الحالة العربية بالتناقض مع الأدوار الأصلية لذات المؤسسة في حالاتها الطبيعية الغربية.

إذ ليس من الصدفة أن "الدولة الديمقراطية" في الغرب تحديدا، لا تعرف ظاهرة الانقلابات العسكرية، ولا ظاهرة تدخل الجيش في الحياة السياسية، ذلك أن السياسة فيها لعبة مدنية صرفة، ومجال مفتوح لا محتكر للمنافسة بين المواطنين يحكمه الدستور.

ويمارس الجيش في هذا الإطار سلطته التي حددها له الدستور، وهي حفظ كيان الوطن والدولة/الأمة من الخطر الخارجي الذي يتهددها أو يمكن أن يتهددها، وهي سلطة لا تخول له نقل خطوطه العسكرية إلى الداخل، أو الانتقال من حدود الدولة إلى حدود السلطة لأن في ذلك إخلالا بوظيفته الطبيعية والقانونية.[2]

فحياد الجيش في الدولة الديمقراطية الغربية الحديثة من حياد الدولة ذاتها، لذلك لا يتدخل في الصراعات ولا ينتصر لحساب فريق ضد آخر ولو رمزيا، ولا يتدخل في صنع القرار و إدارة السلطة إلا في ما اتصل بمجال الأمن القومي، ثم أن المجتمع لا يحتاج إلى تدخله في الصراع السياسي لتحقيق الاستقرار، لأن هذا الاستقرار متحقق-بالذات- لأسباب منها عدم تدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، حتى حينما تشهد هذه الحياة فصولا من الصراع، وموجات من الأزمات العاصفة ذلك أن النظام الديمقراطي المدني الذي استطاعت أن تطوره هذه الدولة هو الكفيل باستيعاب هذه الأزمات وفرض الاستقرار وليس الجيش.

وأن التزام الجيش الموقع الحيادي إزاء العملية السياسية، وفق منطق الدولة الديمقراطية الحديثة، ناجم من التزامه "بوظيفته الدستورية" باعتباره حارسا لكيان الدولة والوطن، مدافعا عن سيادتهما، وهو ناجم أيضا من حقيقتين سياسيتين ينطوي عليهما النظام الديمقراطي الحديث:[3]

أولاهما: أن مجال "السياسة والمنافسة" أو العملية السياسية مستقل عن مجال السيادة.

ثانيهما: أن العنف ليس من وسائل التغيير وأدواته في هذا النمط من الدول.

1- غسان سلامة، مرجع سابق، ص21.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص27

3- نفس المرجع، ص29.

ذلك أن الأمة ضمن منطق الدولة الغربية مكفول لها مبدأ ممارسة الحق العمومي من خلال مجالين، مجال تمارسه بصورة مباشرة وآخر من خلال التفويض، فالمجال الأول "مجال السياسة" مجال مفتوح للمشاركة السياسية، ومعبر عن مصالح الدولة المتباينة، في حين أن المجال الثاني "مجال السيادة" هو مجال للتعبير عن كيان الدولة/الأمة، ويمنع على هذا المجال التدخل في حرية المجال الأول، وهذا ما يبرر واقع أن الدولة تحتكر العنف ولكن ليس ضد المجتمع، كما أنه بذلك ليس وسيلة للتغيير لأن التغيير تكفله وسائل-سلمية- أخرى يوفرها النظام الديمقراطي على غرار الاقتراع الحر، و الانتخابات النزيهة...ومن ثم هذا ما يفسر واقع تحييد العنف من الحياة السياسية في الدولة الغربية.

إذ يؤكد نموذج الدولة الغربية الديمقراطية الحديثة عبر تطوره التاريخي أهمية هذا الدور الذي لطالما التزم به الخيش أمام الصراعات السياسية المحتدمة للدولة، والتي كان في كل مرة يتم فيها تغليب دور المدنيين على العسكريين.

ذلك أن للخيش وظيفته المحددة في الدولة الحديثة، فهو الأداة التي تحقق إرادة الدولة بصورة عامة، وترد عنها الهجمات الخارجية وتثبت سيادتها وإرادتها اتجاه الدول الأخرى بصورة خاصة، والقيادة العسكرية في الدول الديمقراطية تلتزم حدها كفرع من فروع السلطة التنفيذية ولا تتجاوز الوظيفة العسكرية للجيش ولكن هذا التجاوز يحدث ويقع في الدولة الدكتاتورية الأوليغارشية التسلطية، أين تعتمد أنظمة هذه الدول السياسية على القوة أكثر مما تعتمد على الإقناع، لذلك فإنها تفسح المجال لقيام الجيش بدور فعال في السياسة وتعطي القيادة العسكرية دورا وتأثيرا حاسما في القرارات السياسية للحكومة.[1]

وهذا هو حال المؤسسة العسكرية في الدول العربية التي لم تكتف بدورها الطبيعي السيادي، بل نهضت بأدوار سياسية داخلية أيضا، فكانت منها النخب السياسية والأحزاب، وكانت في عدة حالات مصنع القرار السياسي، حتى أن طبقة الإداريين-البيروقراطية- التي أدارت أجهزة الدولة كانت منها أحيانا، ولعل أهم ما نتج عن ذلك- الوظيفة السياسية الداخلية للجيش- مصادرة الحق العام في السياسة والسلطة.

وفي سياق الحديث الدور الذي تؤديه المؤسسة العسكرية في تأكيد إرادة الدولة وسيادتها، نشير هنا إلى أنه من الثابت لدينا أن إثارة الحديث السياسي حول الجيش، والتعبير عن مواقف نقدية حياله، يعتبر من الأمور الممتنعة وغير المشروعة حتى في الدول الديمقراطية في الغرب، ولا شك في أن هذا ما يخب أيضا نهجه في الدول العربية فيما يخص مواجهة هذه المؤسسة للعدوان الخارجي، إلا أن هذا القياس ينتفي بوجود فارقين:[2]

أولاهما: أن الجيش في الدول الديمقراطية محايد في الحياة السياسية ومنصرف إلى وظيفته الأصل حراسة الوطن وكيان لدولة.

1- روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص122.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص22.

ثانيهما: أن الجيش في الدول العربية لم يخض حروبا ضد الأعداء الخارجيين منذ أكثر من ثلاثة عقود—منذ حرب أكتوبر1973- وقد انصرف في مقابل ذلك إلى مسائل السياسة والسلطة.

إذ لا تناظر العلاقة بين الجيش والسلطة في الدول العربية تلك التي وصفناها سابقا في نموذج الدولة الغربية، فلا مخال للمقارنة فهي مختلفة عنها في الطبيعة بسبب اختلاف نموذج الدولة هنا عن نموذج الدولة في المجتمعات الغربية، وما ترتب عن ذلك الاختلاف من نمط متغاير للعلاقة بين "مخال السياسة" و"مجال السيادة" بل نمط مختلف للتمايز بين المجالين.

حيث تأخذ علاقة الجيش "مجال السيادة" بالسلطة "مجال السياسة" في الحالة العربية ثلاث صور هي:[1]

أولا: جيش السلطة: وهو المشهد الذي تستولي فيه السلطة على الجيش، هو جيش الدولة، فتحوله إلى أداة تحت أمرها، وتحتازه حيازة تملك، ثم تحور نصابه في الكيان الوطني فتعيد تعريفه خارج وظيفته الأصل فالسلطة هنا تفيض عن حدود جغرافيتها السياسية الطبيعية، فتتماهى مع الدولة، أو تؤول الدولة، وما عدى حالات قليلة من الدول العربية، فإن الغالب على المشهد السياسي العربي هو هذا النمط من السلطة، وهذا النمط من علاقتها بالجيش، إذ تجسد صورة الجيش صورة مؤسسة من مؤسسات القطاع الخاص المملوكة للفريق السياسي الحاكم، وليس ملكية عامة للدولة والأمة، وككل قطاع خاص، تنفق النخبة الحاكمة على الجيش تجهيز أو إدارة، وتستثمر في قوته لمصلحة سلطتها.

وتبدوا صورة الجيش وفق هذا المشهد، صورة فريق سياسي في المجتمع في مواجهة فرقاء سياسيين آخرين، فبتدهور نصابه من جيش للدولة إلى جيش للسلطة، تتدهور علاقته بالمجتمع الوطني، ليتحول من جيش "للشعب أو الأمة" إلى جيش "لطبقة سياسية حاكمة"، ومن ثم إلى جيش "نخبة سياسية حاكمة"، ثم من جيش نخبة إلى جيش "فرد" وبطانة، وينعكس ذلك بالضرورة عل تحول الولاء من ولاء للدولة والوطن إلى ولاء للنخبة الحاكمة وإلى فريق أضيق منها وهكذا، وتستخدم السلطة(النخبة الحاكمة) مؤسسة الجيش كأداة لتحقيق غرضين مترابطين:

1- قمع المجتمع وقوى المعارضة عند الاقتضاء.

2- الحفاظ على ديمومة وسيطرة النخبة الحاكمة.

والثابت بقوة حقائق الواقع أن كثيرا من الدول العربية، لم تكتف باستعمال الشرطة لقمع التظاهرات أو أي شكل من أشكال المعارضة، بل زج بالجيش أيضا في ميدان المواجهة مع المواطنين، أصدق تمثيل لهذا المشهد، الأحداث التي شهدتها وتشهدها الدول العربية في إطار الحراك السياسي والاجتماعي الأخير مطلع 2011 وإلى غاية يومنا هذا والحالات الدالة على هذا المشهد كثيرة على غرار الحالة: المصرية، الليبية، اليمنية، السورية...الخ

1- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، نفس المرجع السابق، من ص ص 35-39.

ثانيا: سلطة الجيش: ليست السلطة في هذا المشهد هي من يستولي على الجيش-على عكس المشهد الأول- بل الجيش هو الذي يستولي على السلطة (من خلال آلية الانقلاب العسكري) وغني عن البيان أن التحول الذي يطرأ على العلاقة بين الجيش والسلطة والدولة، في هذا المشهد، ينتقل بالمشهد السياسي كله إلى الحد الذي تتضاءل فيه الفروق بين الجيش والدولة، فيصير كيانا واحدا، وهو المستوى الذي ننتقل فيه من "جيش الدولة" إلى "دولة جيش"، وجو وضع غالب على المشهد السياسي في الدول العربية، إذ يتحول الجيش بذلك إلى نخبة سياسية، وإلى نخبة حاكمة، فتتغير بذلك ماهيته ووظيفته عما هي عليه في الأصل كمؤسسة لصون السيادة وفي هذا الوضع يتحول العسكريون إلى سياسيين وإلى مدنيين، وتقوم النخبة العسكرية الحاكمة بإدارة السلطة على نحوين:

1- إما تديرها مباشرة من خلال حكم عسكري صريح يفرض أحكامه على الحياة العامة (الحالة المصرية) أو:

2- تديرها من وراء ستار من خلال وضع شخصية سياسية صورية في الواجهة، والإمساك بمفاتيح القرار من قبل الجنرالات الكبار الذين هم وحدهم أهل الحل والعقد.

تتحول السلطة في هذا المشهد إلى أداة في يد الجيش، (بعد أن كان الجيش أداة في يد السلطة في المشهد الأول) وحيازة الجيش للسلطة يحكمه هدفين سياسيين:

1- الحفاظ على بقاء الحكم العسكري واستمراره، وهو ما قد يقتضي من قبيل تجميل المشهد، إقرار دستور وإجراء انتخابات برلمانية، والسماح بحق العمل السياسي لبعض الأحزاب الموالية.

2- منع قوى المعارضة المدنية والديمقراطية من العمل السياسي بدعوى "تهديدا من الدولة" أو التشويش على "الحركة الوطنية القومية" مع العدو الخارجي، ومن ثم ضمان منع عودة القوى السياسية المدنية إلى السلطة.

ثالثا: الجيش الأهلي: أطراف العلاقة في هذا المشهد هما "الجيش" والمجتمع المنفلت من عقال الدولة"، أي المجتمع المنطوي على سلطة ذاتية خاصة، مجتمع العصبيات الأهلية أو المجتمع العصبوي، وما يمكن قراءته في هذه الصورة، هو "التكيف الذاتي" الذي يطرأ على "مؤسسة الجيش" في المجتمعات العربية التي تعاني نقصا حادا في الاندماج الاجتماعي، والتي تميل فيها الصراعات إلى التعبير عن نفسها من خلال الاقتتال الأهلي، والتكيف الذاتي هما هو تعبير عن تلبس الجيش بالاجتماع الأهلي واستوائه على منواله، إذ لا يعود الجيش هنا جيش وطن جامع ولا دولة واحدة، فهو يتضرر ويتجزأ على مقاس عصبياته، حيث يتم الانتقال من احتكار الدولة للعنف إلى خوصصة العنف في أسوأ صور الخوصصة إذ يصير لكل عصبية جيشها، تهدف من خلاله إلى "الذود والدفاع عن ذاتية تخاف عليها" أو الذي "تناضل لتحسين نصيبها في السلطة".

ولا شك في أنه حين تتسلح البنى العصبوية بسلاح أهلي (ميليشيات) تكون قد أنهت رابطة الولاء للدولة والوطن الجامع، ويكون من نتائج ذلك أن الجيش نفسه ينقسم إلى أبعاد تنكفئ بدورها إلى عصبياتها، والناجم عن هذا المشهد أن الجيش لا يعود جيشا بالمهني السياسي والقانوني المتعارف عليه، فهو إذ يتماهى مع العصبيات ويتحول إلى مجرد ميليشيات أو امتداد لها، ومن ثم يكون قد خرج من إطاره الطبيعي: المجتمع السياسي العام، إلى أطر فرعية أصغر: المجتمع الأهلي أو المؤسسات العصبوية للمجتمع الأهلي، وهو يتخلى

بذلك عن وظيفته: الدفاع عن الوطن، بل يقدم مساهمته في تمزيق ذلك الوطن من خلال إدخال سلاحه في معترك الحرب الأهلية الداخلية، لنصبح هنا أمام حالة "ما قبل-الدولة" الحالة التي يكون فيها العنف والسلام مشاعا للناس كافة، أي الحالة التي لم تنشأ فيها سلطة عمومية تحتكر العنف (الدولة).

وقد أكد الحراك السياسي والاجتماعي الأخير الذي هز عديد الدول العربية والذي كان فيه للمؤسسة العسكرية دورا فيصليا في حسمه لصالح السلطة في غالب الحالات، قدرة هذه المؤسسة في الحفاظ على هذا الوضع الذي اصطنعته لها الدولة من خلال إكسابها لعديد الأدوار والوظائف السياسية في سبيل ضمان استمرارها وبقائها.

المطلب الثاني: الدعائم الاقتصادية للدولة في المجال السياسي العربي.

تشترك الدول العربية في تعويلها على جملة الآليات والدعامات الاقتصادية التي عملت على تطويرها في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها وذلك نظرا للفشل الذي منيت به منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا في بناء اقتصاديات وطنية حقيقية، تكسب من خلالها مصدرا للشرعية أمام مجتمعاتها وتحوز به قدرا من الرضا في نفوس مواطنيها، لتعوض فنظرا فالطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية، التي بقيت الدولة العربية عاجزة في الخروج من دائرتها هي التي منحت الدولة العربية القدرة على تضخيم أدوارها الاقتصادية، كما منحتها فرصة الانفراد بالقضية التنموية كفاعل وحيد منذ الاستقلال دون أي إشراك حقيقي للفواعل الاجتماعية الأخرى كما دفعت بها إلى تبني سياسات شراء الولاء، باعتبارها سندها الذي تضمن من خلاله انتفاء أي مطالبة مجتمعية بحقها في اقتسام السلطة ومن ثم تأجيل المشروع الديمقراطي، الذي طالما رأت فيه تهديدا لبقائها لما ينطويه من مطالبة لاقتسام السلطة التي تعتبرها الدولة الريعية سندها الأول في البقاء والاستمرار.

أولا: استثمار الدولة العربية في الطبيعة الريعية للاقتصاديات الوطنية.

1- الطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية:

لاشك في أن الطبيعة الريعية المميزة للاقتصاديات الوطنية العربية قد منحت هذا النمط من الدولة فرصة للحصول على سند اقتصادي يمنحها قدرة وقوة إضافية للبقاء والاستمرار، وذلك عبر استثمارها في سياسات شراء الولاء والسلم الاجتماعي التي تمنحها لها عوائد الريع التي تستحوذ عليها السلطة في الدولة العربية وتوظفها بما يخدم مصالحها.

حيث لعبت عائدات الريع دورا رئيسيا في الحفاظ على استقرار وتدعيم نموذج الدولة/السلطة في الحالة العربية، ففي هذا النموذج من الدولة تتحول الثروة إلى وسيلة لتثبيت النموذج السياسي الخاص بالنخب الحاكمة التي تستعيض عن القمع المباشر والعنيف بسياسات شراء الولاء، وهو ما يفسر جزءا كبيرا من الخصوصية التي أصبح يتميز بها هذا النمط من الدولة ضمن المجال السياسي العربي وذلك خلافا لأنماط الدول الأخرى في باقي المجالات السياسية، فشيوع الاقتصاديات الريعية قد منح الدولة العربية قدرة استثنائية على البقاء رغم التناقضات التي تنطويها في هذا المجال.

ذلك أن قاعدة الدولة التسلطية الاقتصادية في المجال السياسي العربي هي الاقتصاد الريعي، الذي منح الدولة مجالا واسعا للمناورة في علاقاتها مع المجتمع، فنمط الإنتاج الريعي مثل العامل الأهم في إعادة أنتاج المنطق الاستبدادي للدولة العربية، ليحرم بذلك مجتمعاتها فرصة إعادة أنتاج نفسها في حالة تفاعل مع الدولة، وهو النموذج الذي أصبح يطغى على كافة الدول المشكلة للمجال السياسي العربي بدون استثناء.

وهو الوضع الذي يتأكد من خلال التتبع التاريخي لتطور الظاهرة وللدراسات التي كانت محل بحث وتركيز عليها على غرار دراسة العلامة **ابن خلدون والجابري ومايكل روس *Micheal Ross*** وغيرهم، التي تؤكد أن الاقتصاد الريعي هو أصل ثابت في الدولة العربية، فهو المنطق الذي حكم ولا يزال يحكم نمط الاقتصاديات العربية.

حيث يرى **الجابري** في هذا الإطار أن الدولة العربية ومنذ البدايات الأولى لتأسيسها –الدولة المحمدية- قد اعتمدت هذا النمط من الاقتصاد، ويعبر عنه باصطلاح "الغنيمة" وهو الاصطلاح الذي يختصر الطبيعة الريعية للدولة العربية، ذلك أن اقتصادها قائم على التحصيل دون القيام بعمل أنتاجي، سواء من الهبات الطبيعية أو من الأعطيات، وهو ما يختلف على الاقتصاديات التي كانت قائمة على الخراج أو الضريبة، ليكرس هذا النمط من الدولة أسلوب أنتاج خاص به قائما بشكل أساسي على الغزو، أي على انتزاع الفائض من الإنتاج بالقوة.[1]

كما يعبر **ابن خلدون** عن ذات الفكرة من خلال استخدامه لاصطلاح "مذهب في المعاش غير طبيعي" ويفصل فيها أكثر من خلال تخصيصه لفصل كامل في مقدمته لتحليله لهذه الطبيعة الريعية للاقتصاد في الدولة العربية القائم ضمن منطق العطاء دون العمل أو الإنتاج ، والتي تفسر جزءا كبيرا لظاهرة التسلط القائمة في هذا النمط من الدولة التي يقترن فيها المال أو الثروة بالسلطة، ويسعى فيها الجميع إلى الاقتراب من مركز الثروة، فالسلطة في هذا النمط من الدولة هي مركز الجاه والسلطان، وهكذا فإن حظ الرعية من الجاه والسلطان يتحدد بمدى قربها أو بعدها عن المركز.[2]

هذا المنطق الاقتصادي استطاع أن يصمد ويستمر مع الدولة العربية إلى غاية العصر الحديث ولعل هذا ما أدى إلى بروز عديد الأدبيات النظرية التي تفسر قدرة الدولة العربية على الاستمرار من خلال حفاظها على استمرار الاستبداد والتسلط كمنطق للحكم، وتمكنها بذلك من احتواء المشروع الديمقراطي، حيث يرى **ميشال روس** أن الريع (النفطي) في هذه الدول قد شكل إحدى أهم سندات هذه الدولة في قدرتها على الحفاظ على وضعها هذا، وذلك من خلال اعتمادها على سياستين، إما استئجار المواطنين وشراء الولاء، أو القمع في حالة ما إذا فشلت السياسة الأولى.

1- محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**: محدداته وتجلياته، مرجع سابق، ص47.

2- عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق، ص872.

وقد استطاع هذا المنطق الاقتصادي الريعي أن ينتشر كثقافة (ريعية) بين الدول المشكلة للمجال السياسي العربي، إذ أصبح اعتماد الدول العربية على القطاعات الريعية أهم ما يميز نمط البنية الاقتصادية العربية، وهو ما يجعل الريع المصدر الرئيسي لتكوين الثروات فيها.

إذ يشكل الريع أضخم مصدر لعائدات الأغلب الأعم من الدول العربية، ومن ثم فإنه كان من الطبيعي أن يكون له دور مهم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكل دولة، ذلك أن حقوق الريع تمتلكها الدولة، كما أن عائداته تذهب مباشرة إلى خزينتها، وهو ما أدى إلى تركيز مبالغ هائلة من الثروة الاقتصادية والقوة السياسية في أيدي الحكومات، وقد قادت هذه الموارد المالية الضخمة إلى ميلاد مفهوم **"الدولة الريعية"** ***.state Rentier***

ويتضح من خلال "الدولة الريعية" والتي يتضح من خلالها التمايز الكبير بين "الدولة المنتجة" حيث تأتي مصادر الدخل أساسا من الضرائب و"الدولة الموزعة" التي تأخذ قدرا كبيرا من مجمل دخلها القومي من المصادر الخارجية، فلقد كان لاكتشاف الطفرة النفطية مطلع سبعينيات القرن العشرين دورا أساسيا في تطور صراع بين أخلاقيتين اقتصاديتين في المجال السياسي العربي الواحدة إنتاجية والثانية ريعية، وقد أنتصر الصراع في هذه المنطقة لصالح الأخلاقية الثانية، وهي أخلاقية طفيلية واستبدادية وتسلطية وغير أيديولوجية، وقد سأهم هذا الانتصار في امتداد النشاط الريعي وسيطرته على المنطقة العربية بمجملها، بما في ذلك الدول غير المصدرة للنفط.[1]

ونشير هنا إلى أنه إذا كان منطق "الدولة الريعية" هو ذاته في كافة البلدان المشكلة للمجال السياسي العربي فإن ذلك لا يعني أن الاقتصاديات الريعية القائمة بها هي ذاتها أيضا، إذ من الممكن التمييز في الاقتصاديات الريعية العربية بين عدة أنواع:[2]

1- الاقتصاديات التي تتأسس على النفط، أي تلك القائمة بشكل أساسي على عائدات تصدير المادة الخام، وهي الاقتصاديات السائدة في غالبية الدول العربية.

2- الاقتصاديات التي تتأسس على المعونات الخارجية (الأجنبية)، والتي تتطلب عادة تنازلات سيادية في مقابل المعونة المالية.

3- الاقتصاديات المؤسسة على رسوم العبور.

4- الاقتصاديات القائمة على ريع الوظيفة الإستراتيجية، التي تؤمنها الدولة عبر تقديمها لخدمات أمنية أو عبر أقامتها لتحالفات سياسية.

وهناك دول عربية يشكل فيها "الريع من الخارج" نوع من تحويلات الأيدي العاملة المغتربة أم العمالة الخارجية، مصدرا واسعا للدخل، هذه الدول ليست دول ريعية بالمعنى الأصل ي للكلمة، ومع ذلك فإن هذا

1- عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص327.

2- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 153.

النمط من الدولة يشترك مع الدولة الريعية في تشوه العلاقة بين الدولة والمجتمع حيث تميل هذه الدولة إلى التناقض مع الأفراد، وإلى التنافس معهم لتملك الريع القادم من الخارج وتطور لذلك آليات غير ديمقراطية وذلك بدل التركيز على تشييد اقتصاد ينتج فائض القيمة من العمل والعملية الإنتاجية ويدفع ضرائب ويمول الدولة منها.[1]

2- الانفصال المالي للدولة العربية عن مجتمعاتها:

رغم هذا التعدد والتنوع في الطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية، إلا أن الذي تشترك فيه جميعها هو حالة الإجماع السائدة على أن نموذج الدولة الريعية يكاد يكون واحدا في كافة البلدان العربية، على اعتبار أنه نموذج قائم على الاقتصاديات غير المنتجة للثروة، وهو ما يمنح هذه الدولة فرصة الهيمنة والسيطرة على الاقتصاد، وهي الفرصة التي خولها لها واقع الانفصال المالي لهذه الدولة عن مجتمعاتها، وسيطرتها على جميع ديناميات وعملها على إبقائه عاجزا على فك ارتباطه وتبعيته وخضوعه لها.

هذا الانفصال والاستقلالية المالية للدولة العربية الريعية هي التي تفسر قدرتها في الإبقاء على المسافات الفاصلة مع المجتمع، لتتحول إلى فرض الاستقرار عن طريق الغلبة والرعب وكذا شراء الولاء عن طريق المنح والإكراميات والترقيات، وفي الجهة المقابلة ممارسة الإقصاء في حق القوى التي ترفض أو لا تمرر سياسات الدولة، وعموما فإن الريع يدمر فرص الإنعتاق الاجتماعي من هيمنة الدولة ويحول دون ظهور القوى الاقتصادية المنتجة للثروة.[2]

فقد أدت الطبيعة الريعية للدولة العربية القائمة على تركز مصادر الدخول المالية في أيدي النخبة الحاكمة فيها دورا مهما في فرض شروط العقد الاجتماعي بينها وبين رعاياها من مواطني هذه الدول، حيث تجسدت قاعدة "حصول المواطنون على منافع مادية مقابل ولائهم السياسي لهذه النخب الحاكمة –أسر- أو على الأقل قبولهم المهادنة السياسية معهم".[3]

ولعل هذا ما يبرر واقع أن أصبح العقد الاجتماعي في نمط الدولة الريعية، عقدا مشوها وغير متوازن ومتناقضا، تناقض الصفقة الاستبدادية التي أدت إلى شراء الشعب السياسي مقابل حصة من عائدات النفط.[4]

ففي ظل نموذج الاقتصاد الريعي فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع هي علاقة من طرف واحد، فالدولة هي كل شيء وتوفر كل شيء، وبالتالي فإن محور العلاقة بين المواطن والدولة تتمحور حول مقدار ما يحصل عليه من مال من مال أو خدمات، و لم تعد الحقوق السياسية موضوعا للنقاش أو المطالبة.

ومع سيادة الاتفاق بين الجميع على أن ما يسعون إليه ليس حقا مكتسبا بل هو اقرب إلى المنحة، فقد شاعت سلوكيات التقرب الشخصي لأصحاب القرار ومن حولهم طمعا في ضمان حصة من المال المحصل من

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص94.

2- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص158.

3- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص130.

4 - MelihaBenliAltunisik, "Rentier state theory and the Arab uprising: An Appraisal, Middle East Technical University, volume 11, No. 42, august 2014, p79.

دخول الريع، حيث نبتعد هنا بنيويا عن الفصل بين حيز خاص على مستوى الدولة وصناع القرار، كما نبتعد عن فكرة الحيز المدني العام خارج الدولة.

فالاقتصاد الريعي أعاق تطور مفهوم المجتمع المدني في الدولة العربية، كما أنه عرقل قيام مجتمع يعيد أنتاج ذاته كمجتمع من الأفراد الأحرار القادرين على التعاقد من خارج إطار الدولة والقادر على إعادة أنتاج ذاته خارج الدولة وفي علاقة استقلال نسبي معها ويمولها من الضرائب.

إذ لا يمكن للاقتصاد الريعي أن ينتج اقتصاد مقسم بين اقتصاد الريع والقبيلة والريف مجتمعا مدنيا بمعنى مجتمعا ينتج اقتصاد الدولة، مجتمعا تعاقديا، قويا مؤلفا من أفراد مواطنين دافعي ضرائب وقادرين على التعاقد في علاقة جدلية مع دولة قوية.[1]

ويرتبط عموما التأثير السياسي للاقتصاد الريعي بثلاث محاور:[2]

1- أن معظم الدخل القومي لا يأتي عبر نشاط أنتاجي وبالتالي فإنه لا يوجد موضوع لقوة اقتصادية يمكن تحويلها إلى قوة سياسية.

2- أن الدخل الوطني هو بالكامل دخل خارجي، أي أن اقتصاد الدولة ومعيشة سكانها مرتبطان كليا بالعلاقة بين الدولة الوطنية وكبار المستهلكين.

3- أن طرف العلاقة الوحيد مع الخارج هو الدولة فهي قناة التمويل وهي بالتالي العامل الحاسم في توجيه حركة الحياة المجتمعية أو الاقتصادية.

من هنا يمكننا أن نلمس الفارق الكبير بين الاقتصاديات الريعية التي تطورت في إطار الدولة العربية والاقتصاديات الحقيقية/الإنتاجية التي تطورت في كنف الدولة الغربية، وهي الاقتصاديات القائمة أساس على العائدات الناجمة عن تصدير المنتجات الزراعية أو الصناعية، باعتبارها عائدات ناجمة عن تصدير منتجات من الاقتصاد الوطني، استثمر في أنتاجها جزء أساسي من العمل الاجتماعي، وهي الناتجة عن اقتصاد وطني يقيم دائرة أنتاج واستهلاك وأجور وفائض قيمة وضرائب، هذا النمط من الاقتصاد هو عكس ونقيض نمط الاقتصاد الريعي.

فالمجتمع في هذه الحالة متورط كفاعل في عملية أنتاج اقتصاده، فهو مجتمع منتج يعيل الدولة في تفاهم ضمني حول دورها ويدرك ضمنا أهمية "الحيز العام" الذي يموله، ذلك أنه مجتمع دافع للضرائب ، ولأنه يدفع الضرائب فلديه مطالب وتوقعات من الدولة، ومن الحيز العام، وهو على وعي دائم بضرورة جعل الدولة ملزمة اتجاهه.

في حين أنه في حالة الاقتصاد الريعي الذي تطور في سياق الدولة العربية، تنتج الحصة الأكبر من دخول الدولة من العائدات الخارجية، أي أنه لا يوظف فيها عمل اجتماعي محلي، هذا الوضع هو ما يؤدي إلى

---

1 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص94.

2- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص229.

أن يصبح هذا النمط من الدولة مشخصنا في شخص الحاكم، في ظل غياب الفصل الواضح بين الحيز الخاص والحيز العام، وهو ما يؤدي بهذا الحاكم إلى التصرف في ميزانية الدولة تصرف ماله الخاص، حيث يعمل على توزيع هذا المال على فئات المجتمع المختلفة ضمن منطق شراء الولاءات السياسية.

حيث تنتشر في كافة الدول العربية سياسة العمولات، التي يستفيد منها ليس فقط كبار الموظفين، بل الحكام مباشرة وعائلاتهم وأقاربهم، ومن ثم فإن هذا ما يفسر انعدام القدرة على الفصل بين "الحيز الخاص" و"الحيز العام" وهو وجه آخر لانعدام العلاقة مجتمع مدني/دولة، فالدولة لا تتعرف كحيز عام في العلاقة مع المجتمع المدني، مجتمع المصالح الخاصة الجزئية بل تتعرف كحيز خاص، وبدلا من الضرائب التي يفترض فيها خدمة صالح الحيز العام، فإن الدولة العربية تعمل على جباية العمولات لحيزها الخاص.[1]

وهكذا تنتج الدولة الريعية "دولة كبيرة" أي متضخمة النفقات والميزانيات، حيث تصنف على أنها دول مبالغة في تصوير الأنفاق العام ،ومتضخمة اقتصاديا، في مقابل اقتصاد مجتمعي صغير، وقدرات مالية غير قائمة على الجباية ومحتكرة بيد الدولة، كما تجعل الحيز العام الوحيد المعروف في هذه الدولة هو الدولة، وهو في كل حال غير منفصل عن حيز الحاكم الخاص.[2]

وهكذا تحددت الميزة الأهم للدولة الريعية ضمن المجال السياسي العربي في كون الدولة هي المستفيد والمتلقي الرئيسي في عملية التبادل الاقتصادي، والتي يتمركز فيها بدرجة عالية احتكار الاقتصاد والسلطة السياسية.[3]

وضمن هذا الواقع قد تعرض التقرير العربي حول حال الأمة العربية 2012-2013 إلى مسألة الريع في الاقتصاديات العربية، موضحا مصادره الداخلية والخارجية، وكان للسمة الريعية للاقتصاديات العربية أثرها البارز في هيكلة تلك الاقتصاديات، حيث أثر ذلك في البنية السياسية للدول العربية من جهة، وفي النمو الغير متوازن للقطاعات الاقتصادية والخدمية، ولمسألة توزيع الدخل والثروة، ولعلاقة الاقتصاديات العربية بالعالم الخارجي من جهة أخرى.[4]

وتؤكد عديد الدراسات النظرية المنتشرة بكثرة في السنوات الأخيرة، على أن لا مجال للشك في أن الدور المتزايد للريع يمارس مفعولا سلبيا ومدمرا من الناحية الأخلاقية والاقتصادية والسياسية، كما تؤكد على الأثر التخريبي الذي يمارسه الريع النفطي على آليات السوق وعلى نوعية الاستثمارات التي يشجع عليها والنزوع الذي يخلقه نحو الاعتماد على النمط الاستهلاكي والتقنيات المستوردة الجاهزة، وكذلك ما يقود إليه

1- عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص329.

2- عزمي بشارة، **في المسألة العربي: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص95.

3 - عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص327.

4 - علي الدين هلال وآخرون، **حال الأمة العربية 2013 -2014 مراجعات مابعد التغيير**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014، ص 254.

من توجيه أصحاب القرار من السياسيين والاقتصاديين نحو تبني المشاريع الكبرى المكلفة والغير منتجة التي من شأنها تضخيم الأدوار الاقتصادية للدولة وليس المردود الاقتصادي.[1]

فالريع خلق أوضاعا اقتصادية مشوهة في نموذج الدولة العربية، فعلاوة على إضفائه لصفة التبعية على هذه الاقتصاديات والارتباط المباشر بالسوق الرأسمالي، واعتمادها الكلي على مصدر واحد للدخل فإنه أدى إلى تشويه أهم القيم السائدة في المجتمع على غرار قيمة العمل، وقيمة الثروة، فوفرة المال لدى الحكومات الريعية هو ما مكنها من تلبية حاجات المجتمع الضرورية دون حاجتها إلى بناء اقتصاديات وطنية قوية وحقيقية.[2]

والواقع أن الريع قد ضاعف من أهمية المركز الخارجي والفوقي للدولة على حساب المجتمعات، وقد أدى إلى دعم استقلالية جهاز الدولة عن المجتمع، ووفر للمستبدين وسائل لتحديث الأدوات التي يستخدمونها في السيطرة دون إثقال كاهل السكان بالضرائب والرسوم.[3]

ففي الحالة العربية تتميز الدولة بقطاع واسع يشكل عبئا على الاقتصاد وعلى الطبقات الفقيرة، كما يتميز بمستوى منخفض من تحصيل ضريبة الدخل، في تلك الدول التي توجد فيها أصلا ضريبة دخل، ولكن دافع الضرائب يمول الدولة، هذا هو أحد أسس وجود مجتمع فعال وأساس قيام المجتمع المدني.

ويذكر الديمقراطيين في الغرب شعار **لا ضريبة بدون تمثيل** ومثل هذه الشعارات لا يمكن رفعه في سياق الدول العربية، حيث تقوم المخيلة الثقافية السياسية العامة، على أن الدولة تدفع ضرائب للمجتمع كونها مالك للثروة الطبيعية وبائعها، وأن المواطنة هي عبارة عن امتياز يؤمن حق مشاركة في الدخل الوطني الناجم عن بيع المادة الخام، وطبعا تعتبر الدولة في هذه الحالة عقلانية متطورة إذا أحسنت استخدام الريع المتبقي لديها واستثماره في إرساء بنى تحتية وتجهيز مصادر دخل مستقلة من غير قطاع النفط.[4]

هذا الوضع هو ما أدى بالنخب السياسية الحاكمة في الدول العربية إلى اعتبار الريع ورقة تفاوضية على طاولة التنازلات لضمان بقائهم في سدة الحكم، فهو بمثابة السند الاقتصادي الذي يصمن بقاءهم في السلطة، وذلك من منظور عقلية الاستهلاك التي لا تفكر سوى بالمنافع الخاصة والشخصية على حساب المنفعة والصالح العام، ودون اكتراث لحقوق المواطنين والأجيال القادمة في التنمية، وهو منطق توزيع الثروة بين أفراد النخبة الحاكمة، فالريع عموما لم يساهم في دفع عجلة التطور والتنمية الحقيقية في الدول العربية بل عمل على عكس ذلك حيث كان سببا في إعاقة حركة هذا التطور.[5]

---

1 - برهان غليون، مرجع سابق، ص227.

2 - عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص ص201 –204.

3 - غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000،ص ص24 - 25.

4 - عزمي بشارة، **فيالمسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص100.

5 - علي ناصر كنانة، **حفاة العولمة: قراءة نقدية لقضايا الواقع العربي**، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2004، ص98.

ويقدم الأستاذ **مايكل روس** في هذا الإطار دلائل معتبرة على أن الحكام المستبدين ينفقون أموالا طائلة لتلبية المطالب الشعبية، حيث أننا نجد في الدول التي يعد نصيب الفرد فيها من الثروة النفطية كبيرا مثل دول الخليج، توفر لمواطنيها مجموعة كبيرة من الخدمات والمزايا في مقابل ضرائب أقل، لا تقارن بتكلفة هذه الخدمات والمزايا، حيث يساعد الريع في تعزيز أوضاع أصحاب النفوذ والمناصب والسلطة، ويعزز رغبة الحكام المستبدين المتمكنين في السلطة في أن تبقى دولهم ذات طبيعة استبدادية، حيث يعينهم ذلك على البقاء في السلطة ويجعل من دولهم أكثر استبدادا.

ففي نموذج الدولة الريعية تتحول الثروة إلى وسيلة لتثبيت النظام السياسي ومن ثم الدولة المرتبطة بمجموعة/عائلة حاكمة تستعيض من القمع السياسي المباشر بشراء الولاء الشعبي، فالدولة تعطي كل شيء – مال، خدمات- في مقابل إلا تصبح الحقوق السياسية وحقوق المشاركة موضع نقاش أو مطالبة.

فالريع النفطي يمنح الدولة القدرة على استئجار من تشاء، وفي نفس الوقت حرمان البقية من الريع كما أن المال يمنح للدولة القدرة على تقوية أجهزة القمع والأجهزة الأمنية لذلك فالريع النفطي يمثل آلية الضبط السلطوي في المجتمعات العربية.[1]

وهكذا يقدم نموذج الدولة الريعية تفسيرا مناسبا لاختفاء التوترات القابلة للاستثمار السياسي، ومن ثم استمرار وإعادة أنتاج النظام السياسي الاستبدادي، وفي الوقت نفسه، فإنه في الحالات التي شهدت فيها بعض المجتمعات العربية الأخرى حراكا اجتماعيا أو سياسيا أو انتفاضات وما واكب ذلك من تراجع لشرعية الدولة القائمة، فإن الدولة/السلطة ذاتها قد نجحت في إدارة أزماتها واتخاذ إجراءات التكيف وإعادة الهيكلة المنضبطة من دون أن تفقد سلطتها وهيمنتها على المجتمع.

فالطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية قد منحت الدولة الإمكانية لتطوير عديد الآليات التي من شأنها إحكام سيطرتها على المجتمع وإفقاده لأي فعالية من شأنها جعله شريكا لها في هذا المجال، ويعد منطق تضخيم الدولة العربية لأدوارها الاقتصادية وتمدد واتساع وظائفها في مقابل إقصائها لباقي الفواعل المجتمعية الأخرى إحدى أهم أعم الآليات التي تمكنت من تطويرها في هذا المجال واليت استطاعت الحفاظ عنها رغم تبنيه لعديد السياسات الإصلاحية في هذا المجال.

ثانيا: توسع الأدوار الاقتصادية للدولة العربية: التضخيم البيروقراطي.

لاشك في أن الطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية قد منحت الدولة مجالا واسعا للانتشار ولتضخيم أدوارها الاقتصادية، فمن طبيعة الاقتصاديات الريعية أنها تؤدي إلى نمو الدولة بوتيرة أسرع من نمو باقي الفواعل في القطاعات الاقتصادية ذلك أن الريع يزيد من إيرادات الحكومة ويمنحها القدرة على النمو وقوة التفوق عن

*1- Michael Ross, **does oil hinder democracy**? World politics, vol 53, April 2001, p23.*

أي فاعل آخر من شأنه القيام بأي ادوار في هذا المجال، ليس هذا فقط بل أنه يمنحها سلطة إلحاق الضرر بها أيضا أن اقتضت الضرورة ذلك.[1]

وهي ذات القدرة التي يتيحها الريع لنموذج الدولة في الحالة العربية كفاعل استطاع أن يكتسب قوة خولت له التفوق على باقي الفواعل إلى حد إقصائها من المشاركة الفعالة في الحياة الاقتصادية.

فالتحالف القائم بين الطبيعة الريعية للاقتصاديات العربية، وفاعل الدولة المتمسك بشعارات الالتزام بتحقيق التنمية والتحديث قد شكل الضمان لتكوين القاعدة الحقيقية لهذا النظام القادر على الاستمرار في الحفاظ على التوسع في الأدوار الاقتصادية التي تتخذها هذه الدولة لنفسها، حتى في ظل تبنيها لاستراتيجيات اقتصادية وسياسات تنموية تنحوا في توجهاتها ومبادئها في المسار المناقض لذلك، وقد ظل ذلك مكفول ضمن منطق ضمان الدولة لكافة الفاعلين بمرتبة التابعين لها بوجه عام.

وتشير عديد الدراسات التجريبية إلى أن الدور الاقتصادي للدولة قد تنامي بشكل كبير منذ خمسينيات القرن العشرين وإلى غاية يومنا هذا وذلك في جميع الدول العربية، وحتى بعد تراجع وتحول كل الدول العربية اليوم عن الأنظمة الاقتصادية القائمة على الحضور القوي لفاعل الدولة فإنها لا تزال تبقي الحفاظ على تكثيف انتشارها في هذا المجال، وهو الانتشار الذي يشبه إلى حد كبير منطق الدولة الاشتراكية الدول في المجال الاقتصادي، وتؤكد هذه الحقيقة لغة الأرقام والمؤشرات التي تثبتها معدلات التمويل العام الحديثة، آليات التخطيط، تضخيم القطاع العام،والارتفاع الحاد في الأنفاق الحكومي، وحجم الميزانيات الدولة.

إذ تتحدد هذه الأدوار للدولة القطرية العربية بصورة عامة، من خلال ملكيتها للموارد الطبيعية ولعدد كبير من وسائل الإنتاج ولاسيما المؤسسات الصناعية والتجارية، طرق المواصلات، شركات التأمين، المصارف.. إلى جانب دورها في توجيه الاقتصاد الوطني من خلال سلطتها السيادية من جهة ومن خلال موازناتها السنوية والرقابة على الأسعار والسياسات الضريبية وهو ما يخول لها الانفراد برسم خطط التنمية.[2]

وقد تمكنت الدولة العربية من حيازة هذه الأدوار ضمن منطق **التضخيم** الذي لازم الدولة منذ استقلالها واستمر معها عبر مراحل تطورها المختلفة، حيث سعت إلى التمدد على حساب مجتمعاتها وذلك من خلال أنماء حجمها المادي في مقابل تعمدها لإهمال الجانب القيمي الأخلاقي والمجرد، وذلك من خلال حرصها على الانتشار والتوسع المادي للسلطة وللمؤسسات التي تتمثل من خلالها على غرار الحكومة ومؤسسات القطاع العام، وهو الوضع الذي خول لها في هذا السياق حيازة كبير الأدوار الاقتصادية لنفسها ومنحها القدرة على الانفراد بالقضية التنموية كفاعل وحيد مقصية في ذلك جميع الفواعل الأخرى، وهو المنطق الذي راهنت عليه الدولة العربية واستمرت من خلاله إلى غاية يومنا هذا.

1- مايكل روس، **نقمة النفط: كيف تؤثر الثروة النفطية على نمو الأمم**، ترجمة: محمد هيثم نشواتي، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، قطر، 2014، ص85.

2- عبد الحليم خدام، **النظام العربي المعاصر: قراءة الواقع واستشفاف المستقبل**، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1، المغرب، 2003، ص278.

ولابد من ضرورة الإشارة هنا إلى حقيقة من غير الممكن تجاوز ها بشأن منطق التضخيم الذي لا تزال تستمر في ضله الدولة العربية المعاصرة، حيث أن البحث في هذا النمط من الدولة يؤكد انقسامه إلى قسمين:[1]

الأول: وهو الشكل الخارجي لهذا النموذج، الذي يتصف بالقوة المصطنعة التي تبرز معالمها من خلال التضخم الكبير في أجهزة الدولة أفقيا وعموديا، وكذلك ازدياد عدد العاملين فيها، وضخامة أنفاقها العام، إضافة إلى ازدياد الدور الذي تمارسه على صعيد الاقتصاد والمجتمع وتوسعه.

الثاني: يتعلق بالمضمون الداخلي الحقيقي لهذا النموذج، الذي يتصف بالضعف والهشاشة في أدائها العام والخاص تجاه الدولة والمجتمع، ولعل أهم مظاهر هذا الضعف بهذا الصدد، هو عجز الدولة عن إرساء أسس العلاقة الطبيعية مع المجتمع على أرضية الشرعية والقانون، وتاليا عجزها عن إدارة مواردها بفاعلية وتعبئتها، وقد ترتب على ذلك استفحال عجزها عن اتخاذ السياسات السليمة وتنفيذها، لمواجهة المشكلات الداخلية والتحديات الخارجية، أما النتيجة، فهي ضعفها أو عدم قدرتها على تحقيق الاستقلال الوطني الفعلي، ومن ثم الحد من تبعيتها للعالم الخارجي، إضافة إلى فشلها في تحقيق إجماع وطني واجتماعي وسياسي، بما في ذلك على القضايا العامة والكبرى.

حيث أن المفارقة الكبرى في التي تظهر بين تضخم أجهزة الدولة العربية الحديثة، وتطاول دورها في الاقتصاد والمجتمع من جهة، وضعف أدائها في مختلف ميادين الحياة العامة من جهة أخرى، تعكس حال الاغتراب الفعلي بين شكل الدولة ومضمونها، اغتراب نعثر عليه في تدني انجازاتها وضعفها، وبخاصة فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والتقدم العلمي، وهي النتيجة المنطقية لضعف شرعيتها أمام مجتمعها المحلي والدولي.

ذلك أن منطق الفشل والتراجع الذي مني به هذا النمط من الدولة في جميع مناحي الحياة وفي مقدمتها إلا المنحى الاقتصادي الذي يفترض فيه إكساب الدولة الكثير من الشرعية على اعتبار أنه القطاع الذي تثبت من خلاله انجازاتها المادية والرفاهية لمجتمعاتها ومن ثم تحوز من خلاله الرضى الذي تضمن من خلاله استمرارها وبقائها الطبيعي، هو ما فرض عليها الاستعاضة عن هذا الفشل بتبنيها لسياسات التضخيم والتوسع والانتشار لفاعل الدولة في الحياة الاقتصادية في مقابل التهميش الذي يصل إلى حد الإقصاء التام لكافة الفواعل الأخرى من دونها.

ذلك أن القاعدة التي ضلت تحكم جميع اقتصاديات دول العالم قائمة ضمن منطق أنه: كلما كانت الدولة متأخرة في النمو الاقتصادي بدرجة أكبر كان الدور الذي يحتمل أن تلعبه هذه الدولة في محاولة تعزيز النمو الاقتصادي أوسع حجما، وهي القاعدة التي تنطبق على جميع دول العالم النامي ومن ضمنها الدول العربية.

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص52.

وضمن هذه القاعدة وهذا المنطق جاء تبنيها لسياسات التضخيم الذي انعكس في الجانب الاقتصادي من خلال التوسع والتكثيف للأدوار الاقتصادية للدولة العربية أو ما أصبح يصطلح عليه في الأدبيات الاقتصاد السياسي **بالدولنة أو الدولتية** الذي كان مكفولا بشكل رئيسي من خلال اعتماد هذه الدولة وتعويلها منذ البدايات الأولى لاستقلالها على **نمط الاقتصاديات التوجيهية، وتبنيها لسياسات التضخيم البيروقراطي.**

فلقد اتجهت **عقلانية** الدولة العربية منذ السنوات الأولى لاستقلالها مطلع خمسينيات القرن العشرين إلى تبني سياسات اقتصادية تنحو بقوة باتجاه تعزيز مركزية الدولة وتأكيد تراتبيتها وسيطرتها وهو ما تترجم في ظاهرة **التضخيم البيروقراطي**، وقد تم ذلك تحت شعار "البقرطة هي بمنزلة التنمية" وقد كان ذلك مبرر ضمن مجموعة من العوامل:[1]

1- التقاليد المركزية التاريخية التي عززها الحكم الاستعماري، والتأثر بالنموذج المونوقراطي الفرنسي الذي تم نقله إلى غالبية الدول العربية.

2- التوسع الهائل في مجال القطاع العام في كافة الميادين وخاصة التعليمية واحتكار الدولة لسلطة توظيف الخريجين

3- ضعف نخبة رجال الأعمال وغياب فاعلية القطاع الخاص وفقر رأس المال الخاص هو ما أدى بالدولة العربية لأن تلعب الدور الأهم في المجال الاقتصادي.

وقد استمرت هذه الظاهرة –البقرطة- في النمو والتوسع بشكل سريع ضمن المجال السياسي العربي، وفي جميع الدول العربية وعلى حد سواء تقريبا، وقد حدث ذلك بصرف النظر عن شتى الاختلافات بينها خاصة فيما يتعلق بخصوص السياسات الاقتصادية التي تتبناها سواء تلك المؤمنة بالحرية الاقتصادية أو الأخرى ذات التوجه الاشتراكي.

فتطبيق هذا المنطق في المجال الاقتصادي عبر تضخيم ادوار الدولة في الميدان الاقتصادي كان لتضخيم أدوار الدولة، أو ما أصبح يصطلح عليه لاحقا **بالدولتية *étatisme*** هو الضمان الأبرز، لتقوية نفوذها ومكانتها في مجتمعاتها، وقد شمل ذلك من الناحية العملية جميع دول المجال السياسي العربي، بغض النظر عن وضعها الاقتصادي أو السياسي أو تاريخها المؤسساتي، أو مذهبها الاقتصادي والاجتماعي.

حيث شكلت ظاهرة سيطرة الدولة على الأدوار القيادية للاقتصاد القائمة على أساس حفاظ الدولة على "القطاع العام" بصورة رئيسية وفي إخضاع باقي الفواعل من غيرها على غرار القطاع الخاص باتجاه أولوياتها في الحفاظ على بقائها واستمرارها، الميزة الأهم للدولة العربية ضمن هذا المجال.

وقد كانت هناك حاجة لتفسير السبب وراء امتلاك جميع الدول العربية لقطاعات عامة كبيرة جدا، ولا شك في أنه من الناحية التاريخية صحيح أنه في أي من الدول العربية لم تعرف النظام الإقطاعي بالشكل

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص574.

الذي عرفته الدولة في أوربا، ولكنها قد عرفت في المقابل من ذلك أنماط إنتاج أخرى قائمة على السيطرة التامة للدولة.[1]

فالمعروف أن "القطاع العام" هو حجر الزاوية والأساس الاقتصادي لممارسة النفوذ السياسي للبيروقراطية، أو للجماعة القبلية المسيطرة أو الحاكمة في الدول العربية، وبما أن النخبة الحاكمة سواء كانت مصنفة أنها بيروقراطية أو عسكرية أو جماعة قبلية هي التي ستقوم برسم وتصميم وتنفيذ سياسات التنمية، وقد تجسد ذلك فعلا من خلال هيمن القطاع العام على "الاقتصاد المخطط" وكذا في ظل "الاقتصاد الحر".

حيث نجد "الدولة العربية" تقوم بتبني سياسات تنموية من شأنها إفقادها المرتكز الاقتصادي لقوتها السياسية، وهذا ما يبرر قيام الدولة العربية بانجاز الكثير من خطوات الإصلاح الاقتصادي الليبرالي، وتتحمل في سبيل ذلك النتائج السلبية التي تنجم عنها، ولكنها تتباطأ في ما يتعلق بأي مساعي نحو "خصخصة" القطاع العام، إلى أن تصبح القضية معقدة للغاية، كون هذا الأخير تعتبره إحدى ضمانات وسندات بقائها وقوة لاستمرارها.[2]

لاحظ الأستاذ **غليرمو أودونيل *Glirmo Odonnel*** أن التوجه الاقتصادي لهذا النمط من الدولة القائمة ضمن منطق الدولتية لا يمكن وأن يتوافق مع منطق التشاركية، التي تقضي بالسماح للمصالح الخاصة أن تشق لها مسار بداخل جهاز الدولة، ومن ثم فإن أي مساعي للدولة العربية باتجاه الخصخصة بصفتها جزءا من إعادة الهيكلة في المجال السياسي العربي فإنها تقتضي أن تتواكب بالضرورة مع عملية أوسع لإعادة النظر في العلاقة ما بين الدولة والمجتمع.[3]

ذلك أنه ضمن عملية إعادة النظر هذه فإن ثنائية العام/الخاص لم تعد تتعلق بملكية وسائل الإنتاج فقط، بل أنها تمس كذلك القواعد الأخلاقية والفضاء الاجتماعي.

وهكذا أصبح منطق الدولتية يميز الاقتصاديات السياسية للكثير من الأقطار العربية والدول النامية بشكل عام، حيث تتصف سياسات الدولة بقدر كبير من التدخل والمضاربة في المجال الاقتصادي وتوصف عموما على أنها توجيهية أي ذات اقتصاديات توجيهية.

فإضافة إلى اعتبار اصطلاح الدولتية من أهم خصائص ومميزات الدولة العربية في الجانب الاقتصادي فإن ثمة جانب آخر يتسم بأهمية خاصة ضمن هذا المجال وهو ما أصبح يصطلح عليه بالتوجيهية، وذلك راجع إلى الأدوار الكبيرة التي تقوم بها حكومات هذه الدول والمتميزة بالاتساع الكبير في جانب تصميم وتمويل ومراقبة وتنفيذ الأشغال الاقتصادية والإنمائية، ذلك أن الدول العربية هي اليوم ضالعة في النشاط الاقتصادي بصورة مباشرة وواسعة بدرجة أكبر بكثير، والجزء الأكبر من الاستثمار في هذه الدول تجهزه الحكومة بقطاعها العام.

---

1 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص575.

2- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص28.

3- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص337.

ويحيل مصطلح التوجيهية *Dirigiste* عن تلك الممارسات التي تضع من خلالها الدولة الاقتصاد بصفته الساحة الرئيسية التي تشن حولها الصراعات والمكاسب السياسية أين يتم النظر للدولة بصفتها وكيلا ضروريا عن المعطى الاقتصادي.[1]

وهو المصطلح الذي طالما ظل حاضرا في السياسات الاقتصادية للدولة العربية وهو ما تترجم في الأدوار المحورية لهذه الأخيرة ضمن المجال الاقتصادي، رغم ما تدعيه في كل مرة من تبنيها لإصلاحات قاضية بإشراك فواعل من خارجها في هذا المجال.

وهكذا فإن التوسع في الأدوار الاقتصادية للدولة العربية في إطار ما يعرف بالدولتية التي ضلت قائمة ضمن منطق التوجيهية واستمرار حيازة فاعل الدولة للأدوار المحورية رغم الإصلاحات الاقتصادية التي كانت تتبناها في كل مرة في سبيل توسيع نطاق مشاركة الفواعل المجتمعية والاقتصادية الأخرى، قد اقتضى بالضرورة من هذه الدولة أن تنفرد بالقضية التنموية.

حيث يتعزز دور الدولة القطرية العربية في الانفراد برسم السياسات التنموية، من خلال هيمنتها الشبه الكلية أو قل الكلية على الاقتصاد الوطني وعبر احتفاظها بأدوارها الرئيسية في ملكيتها لوسائل الإنتاج ، إضافة إلى ملكيتها للمرافق العامة وتخطيط وإدارة الاقتصاد الوطني، مع إعطاء دور محدد ومحصور للقطاع الخاص وللفواعل الأخرى من غير الدولة، ويأتي ذلك على الرغم من تبنيها لسياسات اقتصادية ولاستراتيجيات تنموية متعددة ومتمايزة فيما بينها في توجهاتها بين تلك التي كانت قائمة على إقصاء الفاعلين من غير الدول أو الأخرى القائمة في فلسفتها على تعدد الفاعلين من غير الدولة في إدارة الاقتصاد الوطني.

فمنطق التضخيم الذي اعتمدته الدولة العربية لأدوارها الاقتصادية هو ما منحها فرصة جعل مسألة التنمية الاقتصادية مسؤولية وطنية تناط بها كفاعل وحيد يمتلك الإمكانية والقدرة والقوة لتحقيق ذلك.

ثالثا: إنفراد الدولة العربية بالقضية التنموية.

لا شك في أن كفاءة الدولة ومن ثم مشروعيتها في نظر شعوبها تتوقف إلى حد كبير على قدرتها على تنمية القاعدة المادية الإنتاجية للمجتمع، وعلى التوزيع العادل لعائد هذه التنمية، ذلك أن القدرة على تنمية القاعدة المادية الإنتاجية تنطوي فيما تنطوي عليه على إشباع الحاجات الأساسية لغالبية أفراد المجتمع.

وقد أصبح هذا الإشباع يمثل الحد الأدنى من الحقوق الشعبية المشروعة ، وأن التوزيع العادل لعوائد التنمية وليس مجرد إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين، لطالما كان إحدى القضايا الحساسة في علاقة المجتمع بالدولة، فهذه القضية قد شغلت ولا تزال تشغل المفكرين والممارسين السياسيين بقدر ما تشغل القوى الفاعلة والمتصارعة في المجتمع، ولعل احد التعريفات المعاصرة لمفهوم السياسة يختصر هذا الوضع من خلال اعتباره لأن جوهر هذه الأخيرة قائم على "قضية تخصيص كل ما هو نادر في المجتمع وتوزيعه" حيث يبرز دور الدولة

1- نزيه الأيوبي، نفس المرجع السابق، ص 55.

الإنتاج ي والخدماتي والتوزيعي، ومن هنا تنافس القوى والتكوينات الاجتماعية والاقتصادية وتبدأ صراعها من أجل المشاركة السياسية، حيث يكون حجم هذه المشاركة متناسبا مع دورها في العملية التنموية.[1]

ذلك أن منطق المشاركة السياسية لا ينطوي على الإسهام في اتخاذ القرارات حول مسيرة ومصير المجتمع فقط، ولكن تنطوي بالقدر نفسه على ضمان التوزيع المتكافئ لعائد العملية التنموية على أفراد كل تكوينة اجتماعية-اقتصادية، وهو المنطق الذي عملت الدولة العربية على تغييبه من خلال انفرادها في احتكار السياسيات التنموية واحتكار توزيع عوائدها أيضا، وهو ما أدى إلى إخفاقها في أداء هذه المهمة.

فرغم استحواذ الدولة العربية المعاصرة على كامل الحياة السياسية، إضافة إلى أحكام سيطرتها شبه المطلقة على الحياة الاقتصادية بما يستجيب لتصوراتها وأحكامها وعقائدها الأيديولوجية، إل أنها مع ذلك لم تستطع تحقيق شعاراتها المعلنة، ولا الآمال والطموحات الشعبية الكبرى، مثل التنمية الاقتصادية.[2]

وقد كان لانفراد الدولة العربية بسياسات التنمية بعد دولي أيضا، فقد تميزت ردود فعل الدولة العربية عموما من خلال سياساتها التنموية، إزاء التحولات العالمية بالإخفاق التام في إدراك حجم هذه التحولات فضلا عن عدم الشعور بضرورة الإسراع في التكيف وتغيير الهياكل الوطنية للاستجابة لهذه التحولات، ذلك أن الدولة العربية ليست معزولة عن مجرى التحولات العالمية، وتقوم الدولة في كل مرة باتخاذ خطوات بتطبيق وبتبني سياسات تنموية جديدة، إلا أنه وفي كل مرة كانت الدولة تنفرد كعامل وحيد في تقرير واختيار هذه السياسات.[3]

فالمتتبع الأدوار الدولة العربية ضمن المسار التطوري لهذه السياسات يجد أنه تاريخيا وبعد الاستقلال قد دخلت الدول القطرية في المجالات الإنتاجية مباشرة، وقد اقتحمت الدولة هذه المجالات عبر مسارين:[4]

المسار الأول: تأميم الشركات الأجنبية ونقل ملكيتها إلى الدولة، وكذا تأميم الشركات الوطنية الكبرى بالطريقة نفسها.

المسار الثاني: مبادرة الدولة إلى تنفيذ مشروعات إنتاجية كبرى جديدة بنفسها نظرا لضخامة الاستثمارات المطلوبة لها، أو لعزوف القطاع الخاص عن اخذ المخاطرة بتنفيذها.

وقد نتج عن هذه الممارسات جميعها أنشاء "قطاع عام" تملكه الدولة، ويملك بدوره عددا من المشاريع الاقتصادية الكبرى، وفي اغلب الأقطار العربية أصبح القطاع العام هو المسيطر على مجمل الاقتصاد الوطني، وهو المستخدم الأكبر للعمالة، وهو ذراع الدولة في تخطيط وتوجيه الأنشطة الاقتصادية لمجمل المجتمع .

ولا يصدق هذا الوضع فقط على الدول القطرية التي أعلنت الاشتراكية، وإنما أيضا على الدول التي تبنت النظام الاقتصادي الحر، فالأقطار النفطية في الجزيرة العربية والخليج، تملك الدولة فيها قطاع أنتاج النفط وهو

1- سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص58.

2- أشواق عباس، مرجع سابق، ص53.

3- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص361.

4- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص183.

المصدر الرئيسي، أن لم يكن الوحيد لتوليد الموارد المالية للدولة، ومن هذه الموارد المتضخمة استطاعت الدولة أن تنشئ مشاريع اقتصادية عملاقة خاصة مطلع السبعينيات (مشروع الصناعات الكربوهيدراتية في السعودية، الحديد والصلب في الجزائر، السد العالي وسد الفرات في مصر وسوريا..) وكلها مشاريع كانت ملكا للقطاع العام للدولة، رغم اختلاف الفلسفات الاقتصادية المعلنة هنا وهناك.

ويمكن القول أن دخول الدولة القطرية العربية مجال الاقتصاد المباشر، وليس مجرد التقنين والتنظيم، قد أعطاها مصادر قوة إضافية للسيطرة على المجتمع، فمن خلال القطاع الاقتصادي العام، أصبحت الدولة مصدرا لخلق الوظائف وفرص الاستخدام، وأصبحت شريكة كبرى في توجيه الاقتصاد الوطني بشكل مباشر وأصبحت بذلك أكثر استقلالية عن كل تكويناته الاجتماعية والطبقية، ولا يعني هذا كله أن هذا الوضع كان ولا يزال بلا مشكلات فالشاهد أن القطاع العام في معظم الأقطار العربية، بقدر ما هو احد مصادر قوة الدولة، إلا أنه يمثل أيضا عبئا إداريا وسياسيا على كاهلها.[1]

حيث عملت الدول العربية ضمن هذا المنطق على انفرادها بالقضية وحيازتها لنفسها دون إشراكها لأي من الفواعل المجتمعية، وهو المنطق الذي سعت من خلاله إلى زيادة قوة دولتها منذ استقلالها إلا أنه استمر معها رغم السياسات الاقتصادية المتنوعة التي كانت تتبناها في كل مرة.

وقد أثبت المشروع التنموي الاشتراكي فشله في المجال السياسي العربي، عندما استفاقت عديد الدول العربية على غرار: مصر، سوريا، الجزائر، العراق، ليبيا، اليمن...على حقيقة التدهور الذي أصاب بناها الاجتماعية وهشاشة قدراتها على الإشباع أو التنافس أمام الطلب والإنتاج الأجنبي.

وهكذا فإذا كانت حقبة الستينات وأوائل السبعينات قد مثلت عهد الدولتية والتوسع البيروقراطي في صورته الكاملة في دول المجال السياسي العربي، فإن أواخر السبعينات وسنوات الثمانينيات وإلى غاية بداية التسعينات قد أصبحت تؤشر خطابا جديدا يدور حول الانفتاح والليبرالية والخصخصة.[2]

حيث ظهرت استراتيجيات الانفتاح الاقتصادي في عديد من الدول العربية في الوقت عينه تقريبا، في أوائل الثمانينات، على سبيل إعادة هيكلة المشاريع العامة إلى القطاع الخاص، وقد كانت هذه الأخيرة عبارة عن محاولة هزيلة في تحقيق اقتصاد السوق، فقد تم ذلك بعد إعادة جدولة ديونها من قبل المؤسسات المالية الدولية، في مقابل القبول بترتيبات احتياطية وخطط لإعادة الهيكلة المقترحة من قبل ذات المؤسسات.[3]

فبرامج الخصخصة لم تأت في أعقاب إجراء تقييمات تجريبية لأداء القطاع العام، ولم تنشأ من ضغوط ممارسة من قبل متعهدون محليون، بل أنها تمثل بشكل رئيسي سياسة عامة، تم تنفيذها استجابة لـــ"الأزمة المالية للدولة" وتحت إغراءات الرأسمالية المعولمة ومؤسساتها الدولية، وهذا ما يبرر عدم تنازل الدولة عن صلاحياتها في المجال الاقتصادي/التنموي لصالح الفواعل الجديدة التي يقتضيها التوجه الجديد الرأسمالي.

1 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، نفس المرجع السابق، ص183.

2 - نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 649.

3 - غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص291.

وقد جاء عدم التنازل هذا متناقضا مع المحاججة المألوفة لصالح الخصخصة في معظم الأدبيات التي تقول بأن المشاريع العامة أقل كفاءة من المشاريع الخاصة، ذلك أنها تعاني من تضخم وظيفي، وتكاليف أدامتها باهظة، وربحيتها هزيلة وإنتاجية عواملها متدنية، حيث أن جزء من عدم كفاءتها ناجم عن الإفراط في التدخل السياسي والتنظيم البيروقراطي، فهما تؤخران اتخاذ القرارات وتثقلان كاهل المشروع بعدد من المهام الاقتصادية التي تقيد أفاقه لتحقيق الغرض القائم حوله هذا النظام الاقتصادي وهو الربحية.[1]

فقد كان للانخراط المكثف للدولة العربية في أنتاج وتوفير السلع والخدمات قد أدى إلى إقصاء أي فاعلين من غير الدولة في هذه المجالات، ولعل هذا ما يبرر فشل الأدوار الاقتصادية للقطاع الخاص في نموذج الدولة ضمن المجال السياسي العربي، ذلك أنه بقي فاقدا لعديد النقائص وفاقدا للحد الأدنى من الوظائف والإنتاج .

فعلى الرغم من التطور الملحوظ الذي أحرزه "القطاع الخاص" منذ أواخر الثمانينيات ورغم المحاولات الرامية إلى تطويره، فإنه مازال يعاني جوانب ضعف بنيوية تجعله غير مهيأ للعمل في إطار آليات السوق، ذلك أن القاعدة الإنتاجية الصناعية للقطاع الخاص مازالت ضعيفة في حالة الدولة العربية الأمر الذي يبقي من أدواره محدودة وبسيطة لا ترقى إلى المستوى المطلوب عالميا ولا يقدم أي قيمة إضافية في عملية التنمية.[2]

ويرى الأستاذ **عزمي بشارة** في هذا الإطار أن الخصخصة كسياسة تنموية انفردت الدولة العربية بقرار تبنيها في إطار عملية الإصلاح الاقتصادي، قد أدت إلى إفراغ هذه العملية من أي مضمون من شأنه أن يعزز المجتمع في العلاقة مع الدولة، فالخصخصة في نموذج الدولة العربية ذات الاقتصاديات الريعية كانت وسيلة لخصخصة الريع، بدلا من أن تكون جزءا من مشروع تنمية حقيقي يشمل إعادة بناء الاقتصاد الوطني فالخصخصة في هذه الحالة تجعل الاقتصاد الريعي أسوأ بكثير مما كان عليه، لأنها في الواقع تضيف إليه عملية استيلاء على الثروة الاجتماعية وعائداتها من قبل فئات مقربة من الأوساط الحاكمة، فالخصخصة في الحالة العربية ليست فصلا للخاص عن العام بل طمس الحدود بينهما لأغراض خاصة أنها استيلاء على العام عوض فصله كحيز قائم بذاته.

وهكذا فإن القوة المحدودة للدولة العربية في عجزها عن التطبيق الفعلي للخصخصة كإستراتيجية تنموية حقيقية ولفرض سياسات اقتصاد السوق رغم إعلانها عن نيتها السياسية في ذلك، ناجم ليس عن"غياب الإرادة السياسية" لإجراء إصلاحات باتجاه اقتصاد السوق، بل ناجما عن غياب "القدرة السياسية" على إطلاق وتنفيذ هذه الإصلاحات.

ففي عديد الحالات غالبا ما كان تبني سياسات الانفتاح الاقتصادي المحدود، قد تم فرضه من أعلى و لم يكن نتيجة ضغوط من الأسفل كما جرى في عديد الدول الغربية، وفي كل حالة من الحالات كانت إعادة تعريف دور الدولة في التنمية الاقتصادية قد تعززت بما ظهر من وضع مفهوم جديد لهذا الدور، ورغم أن

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص650.

2- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص366.

سياسات انفتاح اقتصادي إلا أنها زادت من تعزيز دور الدولة في الاقتصاد، كما أن هذه الأدوار قد تعززت أيضا بوجود بيئة اقتصادية دولية تتغير سريعا، ووجود منطق عالمي يضيق باطراد من مجال التدخل المتروك للحكومات المحلية، وذلك لضمان هذه المؤسسات لتسديد مستحقاتها المالية من قبل الدولة.

ذلك أن "نظام الانفتاح الاقتصادي" قد ولد في أزمة، وذلك بسبب الافتقار إلى قواعد إنتاجية راسخة ومتينة، وكانت النتيجة أن هذا الانفتاح بدل أن يساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية المنتظرة، عمل على تجديد قيم اقتصاد المنافع والربح الرخيص والسرقة المنظمة والتهريب.[1]

لتتحول بذلك إلى تنفيذ برامج الخصخصة، وتحرير الاقتصاد، ولتدعي الدولة استقالتها من وظائفها الاقتصادية في ظل وهم اقتصاد السوق، إلا أن أوهام الاقتصاد الحر ومجتمع الرفاهية ضمن هذا النموذج الجديد للتنمية، قد تبخرت بدورها تحت وطأة قوة الوقائع المادية، أين تعرضت التوازنات الاجتماعية لخلل جسيم وغابت المخططات الحكومية للنهوض، لتتوسع الدول العربية في تنفيذ توصيات المؤسسات المالية الدولية.

وهكذا فإذا كان الانفتاح الاقتصادي يعتبر بأنه نقل للسلع والخدمات من المؤسسات الحكومية إلى الشركات الخاصة، فإن هذا المنطق طالما ظل غائبا في ظل سيطرة الدولة على سياسات التنمية منذ الاستقلال وإلى غاية يومنا هذا.

فالدولة في الحالة العربية كانت ولا تزال تؤدي دورها بصفتها الراعي الأول للقضية التنموية وهو ما تختصره المحطات الكبرى ضمن مسارها التنموي الذي كانت خياراته من مسؤوليتها هي دون غيرها، ففي الخمسينيات والستينيات وإلى غاية السبعينيات: اتبعت الدولة سياسات تنموية قائمة على المنطق الاشتراكي.

وفي الثمانينيات والتسعينيات: تم تبني سياسات تنموية قائمة على المنطق الرأسمالي القاضي بضرورات إعادة الهيكلة والانفتاح الاقتصادي.

ومنذ نهاية التسعينيات وإلى غاية يومنا هذا: تم تبني سياسات تنموية قائمة على منطق مقاربة الحكم الراشد.

ورغم ما تبدوا عليه هذه السياسات من تنوع وتمايز فيما بينها، إلا أن الثابت عليها كلها أن الدولة قد كانت دائما هي الراعية لهذه السياسات رغم مضامينها القاضية بتوسيع نطاق الإشراك لفواعل من غبر الدولة، فالدولة العربية ظلت دائما وفية لمبدأ التدخل الفعال القطاعات الاقتصادية كافة.

ولقد تجسد الفشل الذي يكاد يطبع كل مشاريع التنمية التي تبنتها الدول العربية في المجال السياسي العربي، في ضعف الأداء والمردودية الاقتصادية للمنشآت والتجهيزات التي كلفت المجتمع ثروات ضخمة وتضحيات كبرى لعقود طويلة من الزمن، وكانت إحدى نتائج هذا الفشل العجز المالي المستمر الذي تعانيه الوحدات الإنتاجية، وتعمق التشوه والتبعية التي تعرضت لها البنية الاقتصادية بسبب الاعتماد شبه المطلق للدول

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص249.

العربية على مداخيل الريع، وهو ما أدى إلى تراكم وتفاقم الفشل الاقتصادي وتعميق المعضلة التنموية للدولة العربية.

فلقد أدى الإخفاق المتتالي لسياسات التنمية في الدول العربية، الذي جاء بسبب سوء إدارة البرنامج التنموي ذاته، إلى جملة الاختلالات الرهيبة، كان من أهم مظاهرها وأخطرها حالة الإفقار الشامل والقضاء على البنى الصناعية والزراعية، ومن ثم بروز ما يسمى بالاقتصاديات الطفيلية القائمة على الغلو في سوء توزيع الثروة بين الفئات والطبقات الاجتماعية، وتحول المجتمعات العربية إلى صورة طبقية شاذة ومشوهة، تسود على قمتها طبقة تحتكر الثروة وتعيش أعلى مستويات الثراء، إلى جانب طبقة أخرى تضم عموم الفئات المجتمعية الأخرى المحرومة من الثروة.[1]

وهكذا فإن فشل كل سياسات واستراتيجيات التنمية التي تبنتها الدولة العربية واستمرار الطابع الريعي لاقتصادياتها، وبقائها مسيطرة باعتبارها الفاعل الوحيد على هذه السياسات رغم الإصلاحات الساعية إلى تفعيل ادوار قطاعات أخرى من غير الدولة، التي تبنتها في هذا المجال.

فقد أدت السياسات الاقتصادية في الدول العربية منذ فجر استقلالها السياسي، وفي إطار أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى مجموعة من الظواهر التي تشكل في مجملها تكريسا لحالة التخلف وتغييب العدالة الاجتماعية بدرجات مختلفة، وما يرتبط بذلك من انتشار ظاهرة البطالة والفقر، الأمية، وغياب العدالة والمساواة وانتشار ممارسات الفساد وقد دعم ذلك طبيعة الأنظمة السياسية القائمة على الاستئثار وعدم القبول بالمشاركة في صنع السياسات التنموية.

وعلى الرغم من أن غالبية الدول العربية قد رفعت شعار التنمية الاجتماعية والاقتصادية إلا أن النتائج كانت مخيبة للآمال على وجه العموم، وقد ارتبط ذلك إلى جانب العوامل الداخلية، بطريقة وأسلوب التعامل مع العالم الخارجي –بمعنى كسب شرعية دولية على حساب شرعية داخلية- ومدى الاندماج الحاصل في النظام الاقتصادي العالمي.

ويرجع التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام 2013 تردي الأوضاع الاقتصادية والمعيشية إلى الظروف السياسية، فالظروف السياسية السائدة في عديد الدول العربية - الاستبداد والانفراد بسياسات التنمية- سأهم ت بشكل كبير في تراجع المستوى المعيشي لسكان تلك الدول، وهو ما كان له كبير الأثر على سياسات الاستثمار والإنتاج والتشغيل، وهو ما انعكس بالضرورة على تكريس مفهوم التخلف وتغييب العدالة الاجتماعية.[2]

ويرى عديد المختصين في هذا المجال أن فشل مشروعات التنمية، وتعثر تحديث الدولة العربية، وتفاقم المشكلة الاقتصادية، وإخفاق خطط الخصخصة وإعادة التكيف، واقتران التحول الاقتصادي والانفتاح بظواهر مرضية، على غرار الرشوة، المحسوبية، الزبونية، المضاربة، الاختلاس، إهدار المال العام، فقد أصبحت

1- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص348.

2- علي الدين هلال وآخرون، مرجع سابق، ص266.

"الدولة العربية" وكأنها إقطاعات ومراكز نفوذ موزعة بين الحاشية والأقرباء والزبائن الذين يتم استخدامهم من جانب الحكم للبقاء على قمة السلطة.

في هذا النموذج من الدولة تتسع قاعدة المهمشين سياسيا بسبب ضعفها الاجتماعي وهامشية دورها في البنية الاقتصادية، وهذه الفئات المهمشة تعيش مغيبة الوعي، وتغيب عن مجالات المشاركة السياسية، ويفرض عليها اللامبالاة حيال مختلف أمور الشأن العام، ومن ثم فإن قيمتها في الهيكل المجتمعي تقترب من الصفر واللا فاعلية.[1]

وضمن هذا الواقع الذي لا يزال ثابتا ومستمرا في الدول العربية يبقى علينا أن نؤكد في الأخير على أننا عربيا لازلنا بحاجة إلى نظرية تربط ربطا تفصيليا ضرورات الاقتصاد المحلي والعالمي ومستلزماته بالإمكانات والخيارات المتاحة محليا أمام السياسة في هذه الدول.

ويرى في هذا الإطار الأستاذ **نزيه الأيوبي** أن أفضل محاولة في هذا المجال هو المحاولة التي لا تزال تتمتع بأثر واسع التي قدمها **غليرمو أودونيل** من خلال ربطه لمختلف المراحل في تطور استراتيجيات اقتصادية معينة بشتى التحولات في طبيعة الدولة التي تتسم بتقلبات الائتلافات الاجتماعية والسياسية –الشعبوية، التشاركية السلطوية والبيروقراطية- أين كان يتم تعديل شكل الدولة وسماتها تحت تأثير الضرورات الاقتصادية المتغيرة والتحالفات الاجتماعية/الاقتصادية فحسب بل كذلك الطريقة التي تقوم بها الدولة في حالات كثيرة بتكييف الضرورات الاقتصادية وإعادة تشكيل التحالفات الاجتماعية الاقتصادية.[2]

فمسألة بقاء الدولة في الحالة العربية مسيطرة كفاعل شبه وحيد على العملية التنموية، رغم تبنيها لعديد الاستراتيجيات المتنوعة والمتمايزة فيما بينها، والتي كانت في إطار سياسات الإصلاح الاقتصادي مفسرة ضمن منطق أن هذا الأخير -الإصلاح الاقتصادي- طالما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بـــ"الإصلاح السياسي" والعكس صحيح، وقد كان كل ذلك غير معزول عن إشكالية الدولة القائمة في حد ذاتها، ففي ظلها تتشكل مسألة بناء الاقتصاد الوطني كما تتحدد في إطارها الوجهة التي تتخذها النخب السياسية الحاكمة وبيروقراطية الدولة في عملية الانتقال إلى أنظمة حكم ديمقراطية، وهو ما يشكل أسباب العجز الأساسية للدولة العربية في تحولها نحو الديمقراطية.

فطبيعة الاقتصاديات الوطنية للدول العربية التي لا تزال قائمة ضمن المنطق الريعي والتوسع في الأدوار الاقتصادية للدولة و انفرادها بالقضية التنموية كفاعل وحيد مقصي لبقية الفواعل المجتمعية قد شكل العقبة الأهم في تحول هذا النمط من الدولة إلى سياسات الانفتاح السياسي واقتضى بالضرورة تأجيل المشروع الديمقراطي واستمرار منطق استبداد والتسلط.

1- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص24.

2- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص58.

رابعا: الدولة الريعية وتأجيل المشروع الديمقراطي.

لاشك في أن استقرار البنية المركزية الشديدة للسلطة قد تعزز في الأقطار العربية النفطية بفضل وجود الريع النفطي الهائل وما قدمه لنموذج الدولة/السلطة القائمة من فرصة سانحة لتوسع قاعدتها الاجتماعية عن طريق توزيع هذا الريع على شكل خدمات للعموم أو منافع لبعض الفئات والشرائح أو امتيازات للنخب الاجتماعية.

فتأثير الثروة النفطية في تحقيق المقايضة بين الرفاه الاقتصادي والحرية السياسية، قد شكل الداعم الرئيسي لنظام الحكم الاستبدادي في الدولة العربية،حيث تعتبر الثروة النفطية حجر الزاوية لـــ"الصفقة الاستبدادية التي أتاحت للنخب الحاكمة دعما إضافيا للاستمرار في الحكم

ذلك أن المبدأ الرئيسي الذي يحكم هذه الدولة، والذي ينبع من بنيتها الأساسية لا يتغير في الواقع مع تغير النظام السياسي أو السلطة، وسواء تعلق الأمر بالنظم الملكية التي تحتكر السلطة فيها "طبقة وراثية" أو بالنظم الجمهورية التي توحد سلطة الأجهزة فيها عقيدة أو عصبية حزبية، وهذا المبدأ هو باختصار: لا مكان لوجود مجال متميز وخاص بالعمل السياسي، وبالتالي "لا مكان للمعارضة ولا لتداول السلطة" ولا يتردد رؤساء الدول والمجموعات الحاكمة أمام أي نوع من الخطط والاستراتيجيات حتى يضمنوا لأنفسهم وأحيانا لأبنائهم من بعدم، البقاء في السلطة مدى الحياة أو على أسوأ تقدير حتى سقوط النظام.[1]

ذلك أن الدور الرئيسي للاقتصاديات الريعية تكمن في دعم وتأييد الحكومات الاستبدادية، كما أنه ينصب على أزمة الدولة المالية، فأي أزمة مالية للدولة مرتبطة أساسا بتدهور مصدر الريع أو زواله، ومن ثم ينبغي أن لا نتوقع من دول الريع أن تتجه نحو الديمقراطية، على الأقل مادامت ريعية، إذ هناك حقيقة مفادها أن الريع مستمر في القيام بدور مركزي في معظم الأقطار العربية رغم الهبوط في أسعار النفط، فالحكومة في الأقطار التي تشهد أزمة مالية، أنما تتبع سياسة تكيف مع ريع أقل، دون الإقرار بالحاجة إلى تغيير الأساس الاقتصادي للدولة، وذلك بهدف تفادي مسألة تغيير النظام السياسي والمؤسسي الذي يعتبر السبب الرئيسي الضامن لبقاء الدولة.[2]

فنمط الدولة الريعية قد يشهد صراعات على السلطة وقد يشهد انقسامات فئوية واجتماعية، ولكن من غير المحتمل أبدا أن يشهد مطالبة شعبية بالديمقراطية، فالدولة العربية مادامت في وضع يمكنها من شراء الإجماع والولاء، فهي ليست بحاجة إلى الشرعية الديمقراطية.

ومع أنه من البديهي أن يقوم الإفراد والجماعات والفئات، سواء داخل النخبة الحاكمة أو خارجها بكفاح متواصل من أجل توسيع نصيبها في الريع، فإنه من النادر أن تقوم بالدعوة إلى تبني القواعد الديمقراطية أو إلى توسيع المشاركة السياسية.

1- برهان غليون، مرجع سابق، ص236.

2- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص189.

وقد توجد معارضة على الدوام في المجال السياسي العربي، ولكن هذه لمعارضة لن تكون أكثر ديمقراطية من الحكام، ولن تظهر الطرق الديمقراطية كحل امثل لتحقيق الهدف المنشود لدى الجماعات كلها لأنه لدى الجماعات كلها قائمة بالأولويات التي تخصها بالذات، الأمر الذي لا يصلح لتنظيم الإجماع وتأييد الأغلبية ولعل هذا ما يفرض على المواطن في الدول لعربية أن يكون دائما حذرا تجاه الخطابات والبيانات التي تصرح بالنوايا الديمقراطية والتي قد تصدر عن الحكام أو معارضيهم على حد سواء، ذلك لأن هذه الخطابات ما هي إلا وسائل تكتيكية لضمان بقائها في السلطة.[1]

وهو الواقع الذي يجد ما يفسره نظريا ضمن ما أصبح يعرف في أدبيات الاقتصاد السياسي ب "نظرية الدولة الريعية" ***Rentier State Theory*** **(*RST*)** وهي النظرية التي تسعى إلى تفسير ظاهرة الدولة من منطلق شرح العلاقات القائمة في إطار ثنائية الدولة والمجتمع، حيث تنطلق من افتراض المصدر الخارجي للمداخيل المالية لهذا النمط من الدولة، وضمن هذا المنطق تبني هذه النظرية افتراضها الرئيسي من منطلق إعفاء هذا النمط من الدولة من الاضطرار إلى فرض ضرائب على مواطنيها، لأن الدولة هي من يتلقى الدخل المالي وتقوم بتوزيعه على مواطنيها، وهذا بدوره يهني أنه ليس من الضروري تقديم تنازلات للمجتمع علي سبيل صفقة ديمقراطية إستراتيجية إنمائية، وعلى هذا النحو تسعى **(*RST*)** للإجابة على بعض الأسئلة الأساسية حول الاقتصاد للدول الريعية وبصفة خاصة تلك المصدرة للنفط، وشرح أسباب العجز الديمقراطي فيها، وعقبات التنمية التي تواجهها، والطبيعة الكلية لسياستها والتفاعلات الأوسع بين الدولة والمجتمع[2]

فالمواطنون في الدول الريعية لا يملكون أي سلطة لمعرفة أو للوصول إلى الحقيقة، فهم عاجزون عن ممارسة حقهم في الرقابة المباشرة على الحكومة، خاصة في الشأن المتعلق بإيراداتها من عوائد الريع المالية، حيث ينبغي عليهم العودة في ذلك إلى هذه الحكومات ذاتها، وإلى وسائل الإعلام التي تسيطر عليها بدورها، ذلك أنهم يعيشون في ظل حكم استبدادي أين يكون بوسع الحكومة إخفاء أو إعلان ما تشاء فيما يتعلق بهذه الإيرادات.

وتعتبر مسألة إخفاء الحكومات لإيرادات الريع –خاصة النفط- في الدولة العربية أمرا في غاية السهولة، كونها تتحدد بعقود سرية (تتم بين الدولة والشركات البترولية)، وغالبا ما يتم تمريرها عبر حسابات خارج الميزانية، إذ يعلم المواطنون جيدا أن حكوماتهم تتلقى إيرادات نفطية لكنهم لا يعلمون مقدار كم تبلغ هذه السرية تتيح للحكام المستبدين إمكانية خداع مواطنيهم من خلال التقليل من حجم إيرادات الحكومة[3]

ويرى **مايكل روس** في هذا الإطار أن الاقتصاديات الريعية تجعل من الحكومات أقل عرضة للمساءلة وهذا بدوره يجعل النخب السياسية الحاكمة اقل مسؤولية تجاه مهامهم التنموية التي يطمح إليه ا المواطنين

1- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، نفس المرجع السابق، ص180.

*2 -Mathew Gray, **A theory of laterentierism in the Arab states of the Gulf**, centre for international and regionalstudies (CIRS), Georgetown university, school of foreign service, Qatar, 2011, pp 1-2.*

3- مايكل روس، مرجع سابق، ص ص125- 124.

حيث يكرس الساسة القسم الأكبر من الموارد الملية للريع، للحفاظ على استمرار واستقرار وضعهم في السلطة، فإيرادات الاقتصاديات الريعية مرتبطة أساسا بتثبيت الحكم التسلطي والدولة الاستبدادية.

فالقاعدة العامة تقضي بأنه كلما ازداد الريع في دولة معينة زاد احتمال توجهها إلى الاستبداد، وقل احتمال تحولها إلى الديمقراطية.

حيث أن كل الحكام في الدول الريعية عموما والنفطية على وجه الخصوص يرمون إلى البقاء في السلطة، ويقودون حكوماتهم تحقيقا لهذه الغاية، ويستخدم الحاكم صلاحياته المالية لبناء "الدعم السياسي"عبر أنفاق المال، مع إبقاء الضرائب منخفضة في أن معا، فالحكام في هذه الدول على وعي بأنهم أن أخفقوا في تأمين الدعم الكافي فإنهم سيخسرون بقائهم في السلطة، ففي الدولة الريعية يؤدي الريع إلى ارتفاع الإيرادات غير الضريبية، الأمر الذي يمكن هذه الحكومات من تقديم مزايا وفوائد للمواطنين تفوق ما تجمعه من ضرائب.[1]

ويأتي هذا الواقع بالتناقض مع الأصل في المؤسسات الديمقراطية القائمة في نموذج الدولة الغربية، حيث تمتد جذور هذه المؤسسات وتمتد عميقا في حاجة الدولة إلى فرض الضرائب لكي تدعم فعاليتها، والضرائب لاسيما الحديثة المباشرة منها، تتطلب القبول، وهذا أمر لا يحتمل حدوثه في ظل الحكم الاستبدادي، فقد تستطيع الحكومات الاستبدادية في الدولة العربية في على المدى القصير فرض نوع من التدريب المالي المنضبط إذا سارت على نهج الحكومات الشعبوية، ولكنها في المدى الطويل غير قادرة على تطوير قدرات الدولة المادية ذلك أن الحاجة إلى توسيع الأساس المادي للدولة يعتبر حافزا على التوجه نحو الديمقراطية.[2]

وهو الحافز الذي يناقض منطق الدولة العربية في البقاء والاستمرار، حيث أنه قد تم تشويه دور الدولة ضمن منطق تقديم الخدمات مقابل احتكارها جباية الضرائب، ففي الدولة الريعية لا تقدم الدولة خدمات وإنما صدقت أو حسنات، فهي تتفضل على المجتمع على خلفية توظيفها لمبنى المجتمع العشائري، فالدولة العربية لا تجبي الضرائب لأنها تملك البلد وتبيع ثرواته مباشرة، وعند اختلاط المركب العشائري والقبلي في جهاز الدولة بالعلاقة مع الحيز العام كأنه ملك خاص للعشيرة، تنمو وتبدو خصوصية الأنظمة الريعية العربية.[3]

إذ من غير المستغرب أن نجد الدولة العربية مستمرة اقتصاديا ضمن العلاقة القائمة وفق منطق عائدات ريعية المرتفعة في مقابل رسوم ضريبية منخفضة، ذلك أن الدولة التي تستمد مواردها المالية من عائدات الريع ليست بحاجة لأن تتمول عبر فرض ضرائب على مواطنيها، بل عبر بيع الأصول والدخول التي تملكها الدولة أي عبر ثروة البلد الريعية.

فمن ناحية الدولة تجد الحكومات أن تحصيل إيراداتها من قطاعاتها الريعية أسهل بيروقراطيا وأكثر شعبية سياسيا من تحصيل الضرائب المفروضة على عامة الشعب، ويعد ذلك معقولا اقتصاديا إلى حد ما على

1- مايكل روس، مرجع سابق، ص ص121 –122.

2- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص180.

3- عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص328.

الأقل، لأنه حين تكون خزينة الدولة متخمة بإيرادات الريع، يصبح بوسعها تحويل بعض هذه الأموال إلى الشعب عبر تخفيض الضرائب، وذلك رغم وعي هذه الحكومة بالعواقب طويلة المدى التي قد تطال سياستها الاقتصادية هذه.[1]

أما من ناحية المواطنين، فالمواطن أيضا لا يتعامل بلغة الحقوق، وذلك ليس لأنها غير متوفرة، بل لأن لديه امتيازات بدلا من الحقوق، وهكذا فإن المواطنة في هذه الدولة هي وطنية الحفاظ على الامتيازات، وهي وطنية مقتصرة على فئات المجتمع التي تملك بعض الحصانة في العلاقة مع الدولة، وهنا ينتفي حضور المجتمع المدني، لأن حصانته لا تقوم على الحقوق بل على الامتيازات وعلى الانتماءات العشائرية ما قبل قومية، ولأن العلاقة بين المجتمع والدولة لا تزال قائمة على الرابطة الأهلية دون رابطة التفاعل والانفصال.[2]

فعموما يمكن القول أن الريع قد مكن الدولة العربية من تبني مشروع التحديث –الديمقراطية- من دون حداثة الذي كسر البنى التقليدي للمجتمع، ونزع عنه آليات الحماية، لأن الدولة قامت باستيراد أدوات حداثية من دون قيمها، ومن دون أدوات إنتاجها، واستيراد وإنتاج أدوات للسيطرة السياسية من دون أدوات الحماية منها، وكل هذا أنتج مجتمعات غير قادرة على حماية نفسها من الاستبداد، لأن الدول غنية والمجتمعات فقيرة، وبدلا من أن يكون المجتمع هو من يمول الدولة، فإن الدولة في هذه الحالة هي من تمول مجتمعها.[3]

حيث تمكن بنية "الاقتصاد الريعي" الدولة العربية من طرح إصلاحات وسحبها بمبادرتها ووضع مصادر السلطة والسيادة فوق الإصلاح، وبفضل الاقتصاد الريعي تم تكريس والمحافظة على الحكم العربي كحكم أسر حاكمة، لا تفصل بين الحيز الخاص والحيز العام ولا بين المال الخاص والعام.

وقد استطاعت الدولة العربية أن تستمر ضمن هذا المنطق في الماضي بفعل البنية العسكرية والقبلية التي تعيش إلى جانب بنية اقتصادية إقطاعية وتسيطر عليها، وقد أصبح منطق الحكم هذا في الحاضر يتمتع بقاعدة اقتصادية جديدة وفرها له الاقتصاد الريعي الناجم عن بيع النفط أو الخدمات الأمنية والسياسية والإستراتيجية الأخرى وهو المنطق الذي أبقى الدولة العربية فقدت لأدنى شروط دولة الحداثة أو الدولة الديمقراطية.[4]

ونقيضا لهذا الوضع القائم في الدولة العربية والذي يبقي المفهوم الديمقراطي متأخر النشوء بل وغائبا في عموم المجال السياسي العربي، يفسر عديد المختصين في هذا المجال ظاهرة النشوء المبكر للديمقراطية في المجال السياسي الغربي الأوروبي، حيث يتم إرجاع السبب في نشأتها إلى اعتماد دول هذا المجال على "الضرائب" ومن ثم على "المجتمع" في مرحلة مبكرة لتمويل نفقاتها، في حين تأخر نشوء الديمقراطية في الدول التي اعتمدت على سياسات اقتصادية ريعية قائمة أساسا على بيع الثروات الخام وهو يفسر عجزها في بناء اقتصاديات وطنية حديثة، وهو ما أدى إلى إعاقة تطور النظام الرأسمالي في هذه الدول ومعه الديمقراطية.

1- مايكل روس، مرجع سابق، ص69.

2- عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، مرجع سابق، ص328.

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص158.

4- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص22.

وتظهر الإعاقة الكبرى للتحول حيث تنتشر الثقافة الريعية الإتكالية خاصة عند الفئات المستفيدة من الريع، فهذه الفئات لا تدفع ولا تساهم في بناء حيز عام، ولا ترى أصلا حيزا عاما بين الحيز المتضخم وبين الدولة المتضخمة، ولا تدرك أهمية أو ضرورة الحيز العام.[1]

وهكذا فإن الدول الغير ديمقراطية تميل عادة إلى إعاقة التطور الاقتصادي المنتج، لأنها تساهم في تضخيم جهاز الدولة وهو ما يساعدها على الاستمرار والبقاء حتى بعد ن تفقد مقومات وجودها الداخلية

وتجمع عديد الدراسات في هذا المجال على أن الثروات الناتجة عن الموارد الطبيعية أو تحصلها الدولة جراء مساعدات خارجية، تجعل من دولها أقل ديمقراطية وأكثر ميلا للحرب الأهلية، فالاقتصاديات الريعية عموما تتعزز فيها العلاقة بين الريع واستبداد الدولة.

ولهذا فخطورة الريع تكمن في كونه يدعم المركز الخارجي للدولة، كما يوفر للمتسلطين وسائل تحديث الأدوات التي يستخدمونها في السيطرة دون أن يثقلوا كاهل السكان بالضرائب والرسوب، وحسب **روس** فإن الدولة الريعية تعمل على إعاقة أي مشروع ديمقراطي، وتعيق تطور المجتمع المدني القادر على التعاقد من خارج حدود الدولة، ويعرف حالة من الاستقلالية عليها أو يمولها عن طريق الضرائب.[2]

وهكذا أصبحت الدولة الريعية العربية تقدم نموذجا استنبطت منه نظرية أصبحت تنطبق بدرجات متفاوتة للمساهمة في فهم إشكاليات ومعوقات التحول الديمقراطي في الكثير من دول العالم، التي تعتاش على تصدير مادة خام واحدة والإعاقة التي تمثلها بنية اقتصادها أمام عملية التحول الديمقراطي.[3]

وهي النظرية التي أكدتها مرة أخرى على المستوى الواقعي أحداث الحراك السياسي والاجتماعي مطلع عام 2011 حين اندلعت احتجاجات مؤيدة للديمقراطية في أنحاء المجال السياسي العربي كافة وخاصة المشرقي منه، ذلك أنه وعلى مدى عقود من الزمن، ظل هذا المجال يعرف ديمقراطية أقل من أي مجال سياسي آخر في العالم، ونفطا أكثر من أي منطقة في العالم أيضا، وليس هذا من قبيل المصادفة إذ لطالما تم توظيف الأموال العائدة من الريع من قبل النخب السياسية الحاكمة ضمن هذا المجال لترسيخ أنفسهم في السلطة وللحيلولة دون حدوث إصلاحات ديمقراطية حقيقية.

فالاقتصاديات الريعية استطاعت أن تبقي الحكام المستبدين ممسكين بزمام السلطة في الدولة العربية وذلك عبر تمكنهم من زيادة الإنفاق وتخفيض الضرائب، شراء ولاء القوات المسلحة، إخفاق فسادهم وعدم كفاءتهم، ولعل هذا ما أدى بمايكل إلى القول بأن "الريع –النفط- والديمقراطية لا يمتزجان بسهولة".[4]

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، نفس المرجع السابق، ص102.

2-Michael Ross, op. cite, p24.

3- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، نفس مرجع السابق، ص97.

4- مايكل روس، مرجع سابق، ص114.

المطلب الثالث: الركائز الاجتماعية للدولة في المجال السياسي العربي.

تعمل الدولة في المجال السياسي العربي على تضخيم قوتها في مقابل إضعاف المجتمع، وذلك نظرا لوعيها بوجود رفض داخلي لها قادم من مجتمعاتها، التي لطالما اعتبرتها عبئا عليها ورأت فيها أنها نقيضها المزمن، وقد استطاعت الدولة ضمن هذا الواقع الرافض لها أن تكتسب قدرة على الاستمرار والبقاء من خلال تطويرها لجملة سندات اجتماعية مستقاة من طبيعة المجتمعات العربية ذات القابلية الانقسامية والتي تعتبر نموذج الدولة القائم بها في حد ذاته تنظيما أعلى للقبيلة، إذ عملت الدولة العربية على الاستثمار في سياسات الهوية كما حرصت على الحيلولة دون تشكل قيمة للمواطنة عربيا، لأن ذلك لا يخدم مصلحتها ومنطقها في البقاء والاستمرار باعتبارها تنظيما أعلى للقبيلة ولكونها دولة نشأت فاقدة لشرعية الميلاد وبقيت عاجزة عبر مراحل تطورها المختلفة عن تجسيد نفسها كدولة/أمة وهو ما يفسر تبني هذا النمط من الدولة لسياسات دفع التحول الاجتماعي، كما يبرر حالة الاغتراب السائدة في المجتمعات العربية بين قيم النخبة/السلطة المستوردة وقيم المجتمع الحضارية، وكون المجتمعات العربية ظلت محرومة من قبل دولها من فرصة الصراع الطبيعي للتحول إلى أمة.

أولا: السند القبلي للدولة في الحالة العربية.

1- في قابلية المجتمعات العربية للانقسام

تعتبر ثنائية الدولة والمجتمع وطبيعة العلاقة القائمة بينهما من بين أهم المداخل في تفسير قدرة الدولة العربية على الاستمرار في ظل وجود رفض داخلي آت من مجتمعاتها.[1]

وإذا كانت الدولة الغربية الحديثة والتاريخ السياسي الأوربي والغربي عموما لا يمكن فهمه إلا من خلال تجربة الدولة المدنية، وهي الدولة التي قامت على مبدأ المواطنة متجاوز ة بذلك مفهوم الولاء التقليدي الديني والعرقي والعصبوية، ضامنة بذلك ضمن هذا المنطق مبررات بقائها ووجودها وقبولها في مجتمعاتها، فإن الدولة العربية خلافا لذلك لا تزال قائمة على مجموعة العصبيات المحلية والطائفية، المذهبية، العشائرية والعرقية كما أن التاريخ العربي والإسلامي لا يمكن فهمه إلا من خلال تفسير ظاهرة الدولة كتنظيم أعلى للقبيلة أو ما يصطلح عليه أيضا بالدولة-القبيلة سواء من حيث فهم آليات السلطة الحاكمة، أو آليات الكيان العام للدولة أو آليات التفاعل بينهما.

إذ لطالما كانت القبيلة وما تزال عامل التأسيس والهدم بالنسبة للدولة في الحالة العربية، فهي بلغة الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** بمثابة بذرة الحياة لها وجرثومة موتها في أن واحد، فعلى قاعدتها تتأسس وتقوم، ومعها أو بها تسقط.[2]

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص143.

2 - محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، مرجع سابق، ص91.

ولاشك في أن المتتبع لحركة التاريخ يجد تناقضا واضحا بين الدولة باعتبارها مفهوما حديثا والقبلية باعتبارها مفهوما تقليديا، فكلما قويت الدولة ضعفت القبيلة، والعكس أيضا صحيح، فالدولة كيان سياسي وقانوني، والانتماء إليها يكون انتماءا سياسيا قانونيا ومن خلال إجراءات قانونية، لكن القبيلة كيان اجتماعي سياسي غير قانوني، والانتماء إليها يكون باعتقاد مجموعة من الأفراد أنهم يتحدرون من أب مشترك.[1]

ونشير هنا إلى أن وجود المفاعيل والخصوصيات القبلية والمذهبية والدينية والعرقية قد لا يقود بالضرورة إلى حدوث مشكلات سياسية، ذلك أنه وفي المجتمعات كلها هناك أقليات ناشطة سياسيا وأخرى مستكينة وهناك من تحاول المحافظة على خصوصياتها الثقافية والدينية، ومن تبدو أكثر استعدادا للاندماج السياسي أو الاجتماعي بل وذات قابلية للذوبان والتخلي عن خصوصياتها.

ومن ثم فإن الإشكال ليس في التركيبات الاجتماعية غير المتجانسة بقدر ما هو في الدولة في حد ذاتها وفي السياسات التي تتبناها تجاه هذه المفاعيل والخصوصيات المجتمعية، وهي السياسات التي تكون عادة قائمة على منطق الإقصاء والتمييز، والتي تفتح من ثم البلاد على مشكلات اجتماعية وأخرى سياسية، وتقود إلى اهتزازات عميقة في هيكل الدولة وفي قدرتها على إدارة المجتمع، في حين نجد في المقابل من هذا دول أخرى تقود مجتمعاتها التي تحمل ذات التركيبة وذات الخصائص إلى الاستقرار السياسي والمجتمعي عن طريق سياساتها الإدماجية لكافة الخصوصيات والمفاعيل المجتمعية ومن ثم تضمن بذلك شرعية لدولها ولأنظمتها الحاكمة.[2]

وفي هذا الإطار نجد أن الدولة في الحالة العربية قد كان لها ثلاث خيارات في التعامل مع هذه المفاعيل والخصوصيات المجتمعية، وخاصة المفعول القبلي:[3]

1- إما أن تقمع القبائل الداخلة في تكوينها، ولكن بقبلية أو عشيرة قوية من بينها تتخذ شكل السلطة الرسمية فيها.

2- وإما بصياغة تحالف أو توافق سياسي فيما بينها بقيادة عشيرة منها أو أكثر.

3- وإما بالعمل في المدى الطويل على تأسيس المجتمع المدني الحديث القادر على تذويب العصبيات القبلية وأشكالها الطائفية والمذهبية ودمج المواطنين جميعا في الكيان الحديث للدولة.

ولا شك في أن نموذج الدولة العربية الحديثة قد فشلت في التعامل مع الطبيعة القبلية لمجتمعاتها ضمن هذا الخيار الأخير، فهي على العكس من ذلك قد عملت على الاستثمار في هذا الوضع بما يضمن استمرارها وبقاءها في ظل هذه التناقضات المجتمعية التي تنطويها، ذلك أنها كانت على وعي بأن الأوطان كثيرة المفاعيل والخصوصيات القبلية والعصبية قل ما تستحكم فيها الدولة.

1- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص742.

2- نفس المرجع، ص64.

3 - محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، مرجع سابق، ص91.

وهو المنطق الذي اتبعته غالبية الدول العربية التي تكاد تشترك جميعها في ذات التركيبة المجتمعية بكونها تتألف من جماعات قبلية أو اثنيه أو طائفية، وهو ما يجعل منها مجتمعات فئوية تعددية تسودها الولاءات العمودية، وهي الجماعات المرتبة بناءا على مدى تمتع بعضها بالثروة والنفوذ على حساب غيرها.

إذ يعيش المجتمع العربي حالة من التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية، فهو مجتمع عاجز عن التحول من مرحلة الجماعة إلى مرحلة المجتمع، على أن محل التفرقة بين المفهومين قائم على أن:[1]

الجماعة: هي المجموعة المؤسسة على روابط موضوعية مثل روابط الدم، الجوار، العرق، الأسرة..ذلك أن المرء لا يختار بإرادته الانتماء إليها، فالجماعة تثير بالفعل روابط عاطفية قوية، وهي تنصهر بفضل الاعتقاد بوجود أصل مشترك بالإضافة إلى التشارك في اللغة والتقاليد والدين وتنغرس في تاريخ طويل يجعلها "طبيعية" أي لا تقبل النقاش على غرار ظاهرة مسلم بها. أما

المجتمع: فهو المجموعة التي تعكس عملية التحديث والتطور الحضاري، وهو المجموعة التي تتأسس على التجمع الإرادي، أي على الرضا، حيث يوافق الأفراد بحساب عقلاني على العمل بشكل مشترك من أجل بلوغ أهداف مرغوب بها، فهو خاضع للمنطق العقلاني الذي يميز مشروع الدولة الحديثة أيضا، وهي الدولة التي لا تمنح المواطنة بناءا على معايير عرقية أو دينية، وإنما تفسح مجالا واسعا للحق الواحد وتعمل على المساواة بين أولئك الذين اختاروا العيش على إقليمها بدون تمييز على أساسا الأصل و العرق أو الدين.

على أن الفرد في الحالة العربية معرف بالولاء للجماعة وليس بالولاء إلى المجتمع، حيث يميل المجتمع العربي المعاصر في تركيبته إلى المجتمع الفسيفسائي أكثر منه إلى المجتمع التعددي أو المجتمع المتجانس، وتسيطر فيه علاقات النزاع أكثر من علاقات التعايش والاندماج.

هذا الوضع أدى بعديد الباحثين والمختصين في هذا المجال إلى اعتبار الدول العربية الراهنة هي مشروعات حروب أهلية فالأفراد والجماعات في كل دولة عربية هي مجرد تجمع بشري لم يبلغ بعد مرتبة المجتمع، وليس بينهما عقد اجتماعي، ولا هي قادرة على التوافق على ثوابت وطنية وهوية جامعة مشتركة ترفع مستوى تلك التجمعات البشرية إلى مستوى مجتمع بالمعنى العلمي للمجتمع.[2]

وهو الوضع الذي تؤكده عديد الكتابات بشأن الدولة في المجتمعات العربية، ولاسيما المشرقية منها من خلال حضور البنية القبلية و العشائرية واستمرارها في نظامها السياسي، إذ قامت العوامل القرابية— ولا تزال- بدور بارز في تاريخها الاجتماعي والسياسي، على الرغم من عمليات التحديث المستمرة.

حيث يتم تفسير هذا الوضع ضمن المقاربة الثقافية التي يتزعمها الأستاذ **هشام شرابي** من خلال تتبع جذور السلطوية العربية إلى التشكيلة القبلية القديمة بمفهومها عن الولاء للجماعة المستمر بكونه ولاءا تاما من أجل البقاء، ويطلق **شرابي** على المجتمع العربي صفة الأبوية الجديدة —البطركية- حيث لا يملك الفرد فيها أي

1- تركي الحمد، مرجع سابق، ص113.

2- علي خليفة الكواري، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص37.

فرادة، وهو يضيع إذا ما أنفصل عن العائلة أو القبيلة أو الطائفة، ولا مكان له في مجتمعه إذا ما أنفصل عن العائلة أو القبيلة أو الطائفة أو العصبية، ومن ثم فإن شعور الفرد بالولاء والتضامن لا ينطبق إلا ضمن جماعته البدئية لا ضمن المجتمع الأوسع، وهو يميل إلى الإبقاء على هذه القيم محصورة ضمن الجماعة الأصغر بدلا من مدها إلى المجتمع الأوسع، ومن ثم فإن هذا الفرد لا يطيع ولا يمتثل ولا يشعر بالولاء تجاه دولته إلا إذا كانت السلطة حاضرة حوله حضورا ماديا وإلا حينما تكون فارضة عليه رقابة حثيثة، فالدولة العربية الحديثة ليست عاجزة عن استبدال مثل هذه الجماعات البدئية للفرد فحسب بل فضلا عن ذلك، أن الفرد ينظر إلى الدولة عادة بصفتها مصدرا للقمع والاضطهاد.[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى تبيان الفارق في الرؤى النظرية بخصوص العلاقة بين الدولة بوصفها بناء حديثا والقبيلة بوصفها بناء تقليديا:[2]

ففي كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** يرى **فريديريك انجلز *Frederic Engliz*** أنه "بقدر ما يكون العمل أقل تطورا، وبالتالي بقدر ما تكون ثروة المجتمع أضيق حدودا، تتجلى تبعية "النظام الاجتماعي" "للنظام العشائري" بمزيد من القوة"، ويعني بذلك أنه عندما تكون وسائل الإنتاج في مجتمع ما ضعيفة، تؤدي علاقات القرابة دورا أساسيا ومركزيا يساهم في تحديد سمات التكوين الاجتماعي بمستوياته المختلفة.

ويتناول **جورج بالانديه *Jorge Palandieh*** علاقة الدولة في المجتمعات التقليدية بقوله "أن المجتمعات ذات البنية العصبوية والعشائرية شكلت أول حقل اختبار في هذا المجال، وأنه جرى فتح الحدود المرسومة بين القرابة والسياسي، وأن دراسة التنظيم النسبي وامتداده في المكان أظهرت وجود علاقات سياسية مبنية استخدام مبدأ التجدر "الانتساب الفارابي" خارج نطاق القرابة الضيق، حيث تعبر العلاقات السياسية عن نفسها بألفاظ القرابة التي تعتبر إحدى الوسائل الإستراتيجية السياسية".

ويقول **حسن النقيب** "أن الذي يجعل القبيلة مقبولة ومرغوبة هو أنها بسيطة بدائية، وعميقة منغرسة في أعمق أعماق الوجدان الإنساني، بحيث لا يمكن اختزالها أو تفكيكها إلى علاقات أبسط أو أعمق"، ولذلك يتم تصنيفها على أنها ولاءات وانتماءات وشائجية، ذلك أنه عندما يتعرض المجتمع لأزمة طاحنة أو خطر داهم تتم العودة إلى هذه الانتماءات الولاءات التي يتوفر فيها الأمان والطمأنينة، أو يتم استعمالها كأدوات لتحقيق المصالح وكسب المنافع.[3]

وفي سياق تحديد المستشرقين لثقافة القبيلة والعنف، حدد بعضهم خطا فاصلا بين ثقافة الغرب والعالم العربي الإسلامي، حيث يجعل الانتماء إلى **المكان** مميزا للأولى والانتماء إلى النسب مميزا للثانية، وهو مبدأ

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص ص340 - 341.

2- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص742.

3- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص141.

يتحدى في ثباته تقلب الظروف المادية لهذه الدول، ويعيد أنتاج هذا الطرح في كل مرة من قبل المفكرين العرب، عند بحث سبب تخلف وتأزم الدولة في الحالة العربية وتخلفها عن اللحاق بركب الغرب.

وليست القبيلة والعائلة جوهرا كامنا في النفس العربية، أو **ثقافة سياسية ثابتة** مثل عقلية لا تاريخية عند العرب، ولكن لا يجوز في المقابل من ذلك الاستهانة بها أيضا، إذ سادت رغم كل شيء كبنية وكثقافة سياسية، وإذا استثمرت كعصبية في الحفاظ على الحكم أو التعبئة ضده في سبيل الحفاظ على بقاء واستمرار الدولة/السلطة.

وقد تعددت الطروحات النظرية بهذا الشأن حيث نجد:[1]

الطرح الأول: الذي يرى بأنه لا يكفي فهم القبيلة على أنها نواة تاريخية غير متغيرة، يجري حولها التطور الاجتماعي والتاريخي كأنه غلاف يحتويها وتنمو فيه دون أن تتبدل، وهذا هو في الحقيقة افتراض من يعودون إلى ابن خلدون لكي يفهموا أي شيء وليجيبوا عن أي سؤال حول الحاضر العربي.

الطرح الثاني: وهو الطرح المرجح لتفسير السند الاجتماعي للدولة في الحالة العربية، وهو الطرح الذي يدافع عنه **عبدالله العروي**، ذلك أن القبيلة في الحالة العربية قد تغيرت بتحولها إلى عشيرة غير متنقلة في المكان، كما أن الكثير من حالات التاريخ المدني الطويل اضمحلت العشيرة إلى حد كبير (المغرب العربي) ومن ناحية أخرى فإنها حيث استمرت (المشرق العربي) قد غيرت ملامحها ووظائفها وطورت فيها بشكل جعلها متأثرة ببنى اجتماعية وسياسية غير عشائرية بقدر ما هي مؤثرة فيها.

والحاصل أن الإنسان إما أن **يثبت مكانيا** وهذه خاصية التحضر **فيتغير زمنيا**،أي يتطور ويتقدم عبر التاريخ، وإما أن **يتحرك مكانيا**، وهذه خاصية البداوة فيثبت زمنيا عبر التاريخ، أي يتمسك لنمطه وتقليده التاريخي دون تغيير يذكر، فينشئ كما قيل **مجتمعا بلا تاريخ** أي بلا تاريخ من التغيير والتجديد النوعي الذي هو جوهر التاريخ.[2]

ومن ثم فإنه من الخطأ الافتراض أن القبيلة يمكن أن تتطور في إطار تقاليدها هذه إلى ديمقراطية حديثة وليس من خيار أمام الدولة العربية غير تذويب ودمج القبائل في بوتقة مجتمع مديني/مدني حديث يحرر الأفراد من حتمية القرابة إلى فضاء الديمقراطية والاختيار الحر.[3]

وهكذا فإن ما يميز القبيلة كتشكيلة اجتماعية متغيرة في المكان في الحالة العربية، أنها جماعة لم ينفصل فيها السياسي عن الاجتماعي وعن الاقتصادي، و لم ينفصل فيها الفرد عن الجماعة، أي أن الفرد فيها بقي وفيا للجماعة لا للجغرافيا، فهي غير مضطرة إلى تكييف بنيتها مع ما هو قائم في المكان طالما كانت تتنقل والمميز فيها أن ديمومة توطنها عمق حاجتها إلى التكيف والتغير، وهكذا استطاع المفهوم القبلي أن يحافظ على مكانته

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** ، نفس المرجع السابق، 140.

2- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة، أين الخلل؟**، مرجع سابق، ص193.

3- نفس المرجع، ص201.

في الدولة العربية، إذ يبدوا التناقض واضحا بين ثقافة الغرب المعرفة بالانتماء للمكان، والثقافة السائدة في المجتمعات العربية المعرفة بالانتماء للقبيلة والسلالة والنسب.

فعلى **الصعيد القبلي** نجد أن الولاءات القبلية، العشائرية، العائلية هي من بين أكثر الولاءات التقليدية رسوخا في مجمل الحياة المجتمعية في غالبية الدول العربية، وفيما يتعلق بدورها بالنسبة لمسألة التنوع والتجانس في مسألة الهوية، فإن القبيلة قد تتعارض مع المفهوم الديني كما قد تتعارض مع المفهوم القومي أو الوطني، كما أن سلطة الدولة في المجال السياسي العربي مستمدة تقليديا من الولاء القبلي، ومن هنا تتأتى صعوبة الفصل بين سلطة الدولة وسلطة القبيلة، فالدولة العربية هي عبارة عن حالة تحول من "مجموعة قبائل" إلى شكل الدولة العصرية من خلال احتواء النظام لهذه القبائل، وتجديدها لخدمة مصلحة الدولة المركزية ، حيث انتزعت الدولة من القبائل دور الحماية والدفاع واضطرتها للاعتراف بها.[1]

وعموما تكمن خطورة الطابع القبلي في حالة الدولة العربية فيما يلي:[2]

1- يمكن أن تتحالف مع النظام لصالح امتيازات شخصية لزعمائها.

2-يمكن أن تتحالف مع دولة خارجية وتمنحها مدخلا في الدولة.

3-يمكن أن تكون قوة رسمية معترفا بها في إدارة الدولة.

5-يمكن أن يتم توظيفها من قبل أطراف خارجية.

وهكذا فقد أنشأ الطابع القبلي دولة مشوهة لا يمكن التفريق فيها بين "الدولة" ومكوناتها، وهذا مشهد لأزمة بناء الدولة بكاملها، إذ تطرح في المجتمعات القبلية إشكالية المواطنة بحدة أي طبيعة انتماء الفرد إلى الدولة، وعادة ما تلعب القبائل دورا وسيطيا بين الدولة والفرد، وهذا ما يعيق تطور دولة المواطنين أو ما يسمى حديثا بالدولة المدنية، ويؤكد البحث في تاريخية الظاهرة، واستقراء **تاريخ تجربة الدولة** في الحالة العربية، أن مفهوم القبيلة قد كان من ضمن المفاهيم المفتاحية لقراءة التاريخ السياسي العربي[3]

ولابد من الإيضاح بأن **"الدولة كتنظيم أعلى للقبيلة"** أو ما يصطلح عليه بالدولة القبيلة ليست ظاهرة بدوية خالصة وخاصة، بل هي في الأغلب ظاهرة مشتركة مستقرها في المدن أو الحواضر وقوتها ضاربة في البوادي، ذلك أن الإنسان العربي "إسلامي" في عقيدته وعبادته وقيمه الروحية، "عربي" في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية، ولكنه قبلي أو طائفي أو محلي في نزعته المجتمعية-السياسية.[4]

فالمفعول القبلي ظل طوال هذا التاريخ حاضرا وفاعلا وفي تعارض شبه تام ودائم مع الدولة ومع الجغرافيا باعتبارها أحد أهم أركانها التقليدية، ومن ثم ظلت في تعارض مع منزع المساواة والوحدة الشاملة التي دعا إليه ا الإسلام باعتباره الديانة الغالبة في هذا المجال، على الرغم من تقبله الأولي لتعاليمه.

---

1 - حليم بركات، مرجع سابق، ص ص45- 46.

2 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص116.

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**،مرجع سابق، ص147.

4- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص ص181 - 182.

وأن أيجاد تفسير منطقي للحضور الدائم للمفهوم القبلي كقيمة ذات اعتبار ووزن كبير في المجتمعات العربية، يفرض علينا العودة إلى تاريخ الدولة العربية وتتبع الجذور الأولى لبداية تشكل هذا المفهوم.

حيث نجد أن افتقاد الإنسان العربي منذ نشأته –الإنسان البدوي بطبيعته والمعرف ضمن الجماعة البدوية- لقيمة الارتباط الجغرافي المكاني بأرض ثابتة ومسكن محدد ووطن معلوم دائم، وذلك نظرا لطبيعة الجغرافيا الصحراوية–القاسية- التي كان من قدره أن ينشأ بها، وهي الطبيعة التي فرضت عليه منطق الترحال وعدم الاستقرار على إقليم محدد وجغرافيا ثابتة، ومن ثم فلم يكن أمامه غير البحث عن رحم طبيعي آخر غير رحم الأرض والجغرافيا.

إذ لم يكن أمامه من بديل آخر غير التعويض عن ذلك ب"رحم الجماعة القرابية والسلالة الدموية" المتمثلة في رابطة النسب القبلي وبوتقتها الحصرية الجامعة والمانعة في الوقت، الجامعة عضويا وحتميا لأفرادها، والمانعة لكل من عداهم إلا من انتمى إليها انتماء الولاء والموالاة، وهكذا أصبحت بوتقة النسب والأصل القبلي للإنسان العربي في ظل واقع صعوبة الجغرافي الصحراوية، هي الرحم والسياج وهي الانتماء والهوية والولاء، بل هي حدود الوطن الحقيقي، بمعنى الوطن/الجماعة لا الوطن/الجغرافيا.[1]

وهكذا فإن الإنسان العربي قد نشأ على تحد مواجهة هذه الجغرافيا أو الأرض الإقليم التي يفترض فيها أنها قاعدة الوطن الثابت لدى الأمم الأخرى المستقرة، قد كانت جغرافيا عدائية متقلبة، بخيلة، فهي الحتمية الطبيعية التي لم تتوفر فيها قيمة الأمن والأمان لا بمعناه الشخصي ولا البيئي ولا الجماعي، ولذلك لم يعد للأرض أو الإقليم -في المجال الجغرافي العربي- في حد ذاته أي قيمة تذكر لدى الإنسان العربي الذي ظل منطق الترحال كخيار اضطراري أهم سمات حياته المجتمعية.[2]

وعليه لم يكن إذن ثمة من بديل آخر أمام تحدي الحتمية الطبيعية الجغرافية، والمعيشة الحياتية للصحراء والبداوة غير هذه الاستجابة المتمثلة في التنظيم والنظام القبلي بكافة مراتبه وضوابطه وأعرافه وقيمه وبما يتيحه بالمقابل من حماية وانتماء وكيان في طبيعة البيئة العربية ذات الترحال الصحراوي.

فالرباط القبلي قد استطاع أن يواجه بنجاح تحدي الحياة الرعوية الصحراوية وتشتتها باعتباره التنظيم المجتمعي الوحيد الممكن، وقد تجاوز مع التاريخ بعد ذلك دوره المحدد من حيث هو رابطة اجتماعية اضطرارية بديلة عن رابطة الجغرافيا غير المتاحة، ليصبح رابطة شبه مطلقة للفرد العربي سواء في مرحلة البداوة أو الحضارة، فلقد أثبتت القبيلة أنها أقوى من البداوة ذاتها ومن الجغرافيا ذاتها أيضا، فالتاريخ قد اثبت أنه حتى عندما تنحل البداوة بالاستقرار بقيت القبيلة أو عشائرها رابطة حية وعصبية فاعلة، ويختصر هذا التحليل الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** من خلال مقولته: "إذا كانت البداوة لا تكون دون قبيلة، فإن القبيلة يمكن أن تستمر طويلا دون بداوة".[3]

1- محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، مرجع سابق، ص79.

2- نفس المرجع، ص83.

3- نفس المرجع، ص87.

فقدرة القبيلة على الاستمرار كقيمة مجتمعية في المجتمعات العربية، قد أثبتت أنها التنظيم والرباط الاجتماعي المشترك القادر على اجتياز الحاجز بين البداوة والحضارة على ما بينهما من تعارض، والاستمرار طويلا في بيئة الحواضر والمدن والدول بمثابة القوة المحركة والدافع الحيوي والفعال ضمن المجال السياسي العربي.

وهكذا فقد ظل المفهوم القبلي بتماسكه القرابي الغريزي ليمثل أفضل وأجدى وأفعل تنظيم مجتمعي وكياني وسياسي ممكن للتكيف مع معطيات الحياة التي فرضتها طبيعة الجغرافيا وآلياتها وضروراتها الحتمية، وليصبح بذلك حقيقة وواقعا متكرسا وغير قابل للتجاوز في المجتمعات العربية.

وقد بقيت هذه الحقيقة/المعضلة المتمثلة في عدم تمكن الإنسان العربي من وطن ولجوئه إلى القبيلة واتخاذه لها موطنا له، مستمرة إلى غاية يومنا هذا، ويأتي ذلك رغم انصرام قرون عديدة على استقرار معظم العرب وبلوغهم لمستويات معينة من التحضر، وعدم اضطرارهم إلى الترحال، حيث تجد الدولة الوطنية العربية صعوبة في الالتزام وإلزام مواطنيها بفكرة الوطن والثبات في أرضه بناءا على انتمائهم إليها والدفاع عنها والوفاء لها، ذلك أنها فكرة لا تزال حديثة في الوعي والعرف العربي المتوارث، في حين أن الانتماء للقبيلة أو العشيرة أو الطائفة فقد مازالت ظوهر قائمة وحاضرة بقوة حتى في أكثر المجتمعات العربية تحضرا.[1]

ويؤكد على هذه الحقيقة عديد الباحثين المختصين في تفسير وضع خصوصية الدولة ضمن المجال السياسي العربي على غرار الأستاذ **محمد عابد الجابري**، حيث يعتبر أن التاريخ السياسي العربي قد ظل محكوما بثلاث محددات رئيسية تأتي في مقدمتها القبيلة كمفهوم معبر عن قيم القرابة والولاءات الما قبل سياسية، إضافة إلى محددي الغنيمة والعقيدة، وقد مثلت هذه المحددات المحركات الرئيسية المتحكمة في حركة التاريخ السياسي العربي، وبمثابة السندات التي تضمن قدرة الدولة العربية على التكيف والاستمرار، وهي المحددات التي بقيت ثابتة في المسار التطوري للدولة في الحالة العربية.[2]

ويتساءل بدوره الأستاذ **برهان غليون** عن العوامل التاريخية القادرة على توليد الدولة في الحالة العربية والضامنة لشروط بقائها وتطورها، وما الذي يفسر غيابها أو انهيارها وتفككها وتضاؤلها، ويجيب بأن الدولة ضمن المجال السياسي العربي هي ثمرة وجود قوة اجتماعية تاريخية مشخصنة، تكونت في أصل ولادة الدولة والسلطة المركزية، فقد ولدت الدولة في المنطقة العربية نتيجة تآلف العصبية مع عديد العوامل الأخرى على غرار الدعوة الدينية، من خلال توظيف القوة القبلية لصالح الرسالة في بداية تأسيس الدولة، لتنقلب هذه المعادلة فيما بعد رأسا على عقب في عصر انحطاط الدولة، أين تم توظيف الدين وعديد العوامل الأخرى لخدمة المصلحة القبلية.[3]

1- محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، نفس المرجع السابق، ص85.

2- محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ص48 - 50.

3- عادل مجاهد الشرجي وآخرون، مرجع سابق، ص411 .

2- في تاريخية تطور المفعول القبلي كحقيقة مجتمعية في الدولة العربية:

لاشك في أن الشواهد التاريخية على هذه الحقيقة التي لازمت نشوء وتطور الدولة ضمن المجال السياسي العربي كثيرة، وهي الشواهد التي كانت تؤكد في كل مرة حضور هذا المفهوم/القيمة كحقيقة وواقع فعلي في الحياة المجتمعية والسياسية العربية وذلك منذ البدايات الأولى لنشأة هذه الدولة وإلى غاية يومنا هذا.

فالقبيلة كانت تريد أن تحكم الأمة الواحدة بمنطقها، لا بمنطق الوحدة العامة للأمة والجماعة.[1]

فمنذ أن قامت الدولة في تاريخ العرب-صدر الإسلام- وهي متأثرة ومحكومة بآليات وميكانيزمات المفعول القبلي سلبا وإيجابا، فكيان هذه الدولة منذ قيامها كان عبارة عن اتحاد مرن بين قبائلها وزعامات هذه القبائل، وجيشها الذي كان مكونا من تلك القبائل أيضا.

وهو الوضع الذي تكرس منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث نجد أن معيار المرجعية القبلية يعود ليصبح أحد المعايير الأساسية في الموقف السياسي العملي على صعيد الأغلبية والأقلية، والحكم والمعارضة على السواء.

ويحاجج **محمد عابد الجابري** على ذلك من خلال تبيانه لكيف أن الخلافة قد قامت على أسس قبلية، فخلافة أبي بكر رغم اختياره لأنه ورث الحكمة من الإسلام، إلا أن النقاش الفعلي حول مبررات اختياره لمنصب الخلافة قد كان قبليا، حيث تم اختياره من قبيلة صغيرة حتى يزول خوف القبائل الأخرى بأن تستبد.[2]

وهي ذات الطروحات التي أكد عليها **محمد جابر الأنصاري** حيث يرى بأنه ومع وفاته صلى الله عليه وسلم قد كان النقاش سياسي بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة بمحددات قبلية، وفي سقيفة بني ساعدة خطب أبو بكر بدلالات ومضامين وخطاب قبلي أيضا " فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما، ولنا فيه تبعا، ونحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة".[3]

لذلك كان السؤال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم قائما حول من يحكم بمعنى أي قبيل وأي عشير؟ وهو السؤال المتقدم والملح في سقيفة بني ساعدة في حين تأخر السؤال السياسي المبدئي الأكثر أهمية وموضوعية القائم حول **كيف يكون الحكم من بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الدولة الجديدة ؟**

هكذا حولت ذاتية القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الإسلام من موضوع الحكم كيفية تنظيمه وتأسيسه وإدارته إلى ذاتية الحاكمين من أي قبيلة وعشيرة ؟ وقد ظل التاريخ العربي الإسلامي وإلى غاية يومنا هذا حبيس هذا الواقع وهو الواقع الذي أنعكس بدوره حسب الأنصار بالافتقار شديد على مستوى الفكر السياسي والفلسفة السياسية وعلم السياسة في تاريخ العرب والمسلمين حيث غابت قضايا السياسة الكبرى

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص185.

2- محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص131.

3- محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص132.

القائمة حول الدولة والسلطة والحكومة وكيفية الحكم، إلى التركيز على جدليات المفاضلة دون طائل حول الأصول والقبائل وأفضلية من على من.[1]

وعندما قامت الردة في بداية الدولة كانت عبارة عن تمرد قبلي في قاعدة "الدولة" ضد قبيلتها القائدة قريش في القمة، كما كانت **الفتنة الكبرى** انشقاقا عشائريا في قمة الدولة بين أطراف القبيلة القائدة سلطة ومعارضة، وسواء على صعيد السلطة أو المعارضة كانت للصراع السياسي في معظم الأحوال جذوره العشائرية.

وعندما كانت تقوم دول جديدة في تاريخ الإسلام، فإنها كانت عبارة عن قبيلة كبيرة تحولت إلى كيان دولة، أو اتحاد قبلي تقوده قبيلة أو عشيرة متميزة صار بإمكان ه التحول لبعض الوقت إلى كيان سياسي ثابت، وعندما كانت تنهار تلك الدول فإن السبب كامن في تحلل بنية القبيلة القائدة أو الانشقاق بين القبائل المتحالفة كما فسر ذلك **ابن خلدون.**[2]

وهكذا نجد أن المفهوم القبلي قد لازم تاريخية الدولة العربية الإسلامية فهي تفسر مرحلة الخلافة ومرحلة ما بعد حروب الردة، والفتنة الكبرى، ولكن في خضم كل هذا لا يمكننا إغفال حقيقة سوسيولوجية سبق أن أشار إليها **ابن خلدون** في مقدمته، وهي أن هذه الحمية القبلية في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، وخاصة شرط القرشية، قد كان بداعي الانتصار للنسب وللأصل القبلي.[3]

فرغم استمرار هذا المنطق في المراحل المختلفة لتطور الدولة العربية الإسلامية إلا أن ذلك لا يعني أنه قد كان ضمن قبول ومباركة وتزكية دينية، بل قد كان على العكس من ذلك بالتناقض مع مسعى الإسلام - كدين سائد ضمن المجال العربي- في بناء الأمة الواحدة القائمة على وحدة المعتقد، ومقولات المؤرخين في هذا الإطار كثيرة حيث نجد **محمد مهدي شمس الدين** يقول: "لقد حاول الإسلام بطرق كثيرة أن يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الأمة، وذلك لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة"، كما نجد المؤرخ **قسطنطين زريق** يقول: "أن المسلمين لم يكن من السهل عليهم أن يتحرروا أنفسهم من ولاءاتهم للقبيلة والعشيرة في سبيل الولاء الجديد للأمة"[4]

ولقد استمر ذات المنطق مصاحبا لتطور الدولة العربية ليتكرس بشكل أكبر مع مرحلة ولوج الاستعمار الغربي إلى هذه المجالات السياسية، حيث عمدت الحركة الاستعمارية فيما بعد إلى تعزيز مفاهيم القبلية والطائفية، في سبيل دعم سيطرته على البلاد العربية واستغلالها، بل وعملت حتى على خلقها في بعض الدول التي كانت تغيب فيها، كما عملت على ترسيخها والاستثمار فيها لخدمة مصالحها والإبقاء على

1 - محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة، أين الخلل؟**، مرجع سابق، ص ص184.

2- محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسويولوجيا الإسلام**، مرجع سابق، ص ص90- 91.

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص148.

4- حليم بركات، مرجع سابق، ص ص 45- 46 .

سيطرتها، وهي ذات السياسة التي حافظت عليها الدولة العربية بعد استقلالها في إطار سعيها للحفاظ على ذات الأغراض.[1]

وهكذا استطاعت الدولة في المجال السياسي العربي أن تحافظ على أصلها القبلي والعصبوي والطائفي وحرمت في المقابل من ذلك من أدوارها التاريخية بسبب أدوارها الطائفية، وطبيعتها الفوقية المنتصرة على مجتمعاتها، وبذلك حرمت من وظيفتها كمنظمة للصراع ومتحكمة في أطرافه.[2]

فهي الدولة التي تعمدت من خلال حفاظها على هذا المنطق على مر تاريخها الطويل، حرمان مجتمعاتها من فرصة التحول الطبيعي من حاضنة القبيلة إلى حاضنة الطبقة فحاضنة المنظمات المدنية الوسطية، التي من شأنها توعية الأفراد بحقها في اقتسام القيم المجتمعية والسلطة.

ففي المجتمعات العربية بقي الأفراد والجماعات معرفون بالانتماء إلى العائلة وليس إلى الطبقة، ومن ثم كانت ميزة هذه المجتمعات غياب الوعي الطبقي، ومن ثم غياب القيم الطبقية التي يتعلم فيها الأفراد الأصول والقيم الطبقية، وبهذا الواقع أصبح أي مسعى للحراك الاجتماعي العمودي، أي التغيير باتجاه السلطة، أمرا غاية في الصعوبة.

ولما كان نظام الإرث يؤمن انتقال الثروة ضمن العائلة، ولما كانت العائلات الثرية أكثر قدرة من غيرها على الاستفادة من الظروف المستجدة والتحولات الاقتصادية، فإنها نادرا ما تخسر مواقعها وإمكاناتها في ظل النظام القائم ومن ثم في الدولة، وبذلك تكونت تقليديا فكرة النسب، وانتقلت السلطة في الدولة العربية من جيل إلى آخر تماما كالموروثات المادية والمعنوية الأخرى، وقد يعود السبب إلى أصول مادية، أو إلى نفوذ العائلة في المجتمع كما أن النسب بدوره قد يصبح سببا في حصول العائلة على الثروة والنفوذ، إلا أن الأكيد أنه وفي كل هذه الحالات بقيت البنية الطبقية في المجتمع العربي بنية هرمية، كما أن الحراك الاجتماعي العمودي إلى فوق -باتجاه السلطة- أو إلى تحت لا يتم في أغلب الحالات بالانتقال من طبقة إلى طبقة بقدر ما يتم من شريحة إلى شريحة أعلى أو أدنى منها ضمن الطبقة الواحدة.[3]

وهكذا تشكل مفهوم الخصوصية العربية متمثلة في وحدة الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في يد القبيلة أو الطائفة الحاكمة، فقد كانت القبيلة بنية مستترة للنظام العشائري بالمفهوم الحديث تشوه مفهوم التعددية وتمنع تشكل نسيج الدولة الطبيعي المكون من **فرد** ثم **مجتمع** فـــ **دولة**، فالفرد مرتبط بجماعة ما قبل قومية تعيق انسجامها داخل المجتمع، وبالتالي إعاقة مفهوم الجماعة القومية، لذلك استمرت القبيلة تتأسس كجماعة بين الفرد والدولة، وتأسس بذلك توازن أهلي كبديل للتعددية، وهذا ما يحيط هذا النمط من الدولة دائما بإمكانيات الحروب الأهلية.

1- حليم بركات، نفس المرجع السابق، ص39.

2- غسان سلامة وآخرون، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص112- 125.

3- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص67.

فقد أسس الطابع القبلي لقوة الدولة المادية، ولكن لم يؤسس لقوة دولة المؤسسات، لذلك تأسست الدولة على حدود قوة الجهاز القمعي لصيانة وحدة الدولة من دون تطوير التماسك الداخلي، وهذا التوجه هو ما أدى إلى زيادة تسييس التعددية الثقافية بحيث يزداد الاحتماء بها بدلا من الانكفاء إلى صفة المواطنة والانتماء إلى مجتمع حقيقي يحميه القانون.[1]

وفي كافة الحالات بقي استمرار القبيلة كقوة اجتماعية تضامنية فاعلة دليلا على أمرين:[2]

1- ضعف الدولة المركزية كدولة متماسكة وقادرة غلى عملية بناء الأمة، ودليلا على:

2- عدم تفرد الأفراد على شكل مواطنين لهم حقوق ويعتبرون المجتمع والدولة تعبيرا افتراضيا على تعاقدهم.

وحتى لو لم تنازع القبيلة على نية تشكل الأمة، فإن القبيلة كنزعة تدوم بعد انحلال الأساس المادي للقبيلة، ويعاد إنتاجها على أساس اجتماعي/سياسي -من خلال توظيفها للحيلولة دون تشكل مفهوم الأمة- حيث بقيت جدلية القبيلة والدولة من الجدليات التي تضعف الدولة ككيان شرعي لصالح تقوية جهازها القمعي، ففي حالة غياب الشرعية يصبح الجهاز القمعي ضروريا لصيانة وحدة الدولة من دون عوامل تماسكها الداخلية، وهي الجدليات التي تعيق تشكل مفهوم الوحدة المدنية القومية التي تمكن من التعددية السياسية داخل الوحدة نفسها وتسمح بها، وتدفع هذه الديناميكية إلى تشرذم المجتمع في قبائل وعشائر يشكل كل منها وحدة سياسية مجتمعية صغيرة بدل الاندماج في مجتمع دولة، وتدفع إلى الاحتماء بالعضوية في العشيرة بدل حقوق المواطنة أو إلى الانفصال والانكفاء ضد الاستبداد.

وضمن هذا الواقع الذي أدركته الدولة العربية مبكرا ووعت به جيدا تم تبنيها لسياسات الاستثمار في الهوية التي وجدت تركيبتها في هذه الطبيعة الانقسامية للمجتمعات العربية التي تتغذى من استمرار جدلية القبيلة والدولة.

ثانيا: الدولة العربية والاستثمار في سياسات الهوية.

لاشك ولا جدال في حقيقة أن الدولة في المجال السياسي العربي قد تأسست على هوية جزئية طائفية أو قبلية أو جهوية وأنها تبعا لذلك لم تنجح في تقديم نفسها كهوية جامعة وموحدة لمواطنيها، ففي الحالة العربية "الدولة" هي التي تنتج مجتمعاتها وليس العكس، والذي ساعدها في ذلك هو تحالفها مع القبيلة، كما أن الدول العربية تبنت تطورا يوجهه الاستبداد والعنف، وبذلك حرمت مجتمعاتها من تطورها الطبيعي.[3]

وتأتي هذه الحقيقة بالتناقض مع ما يقتضيه الأصل في الدولة القائم على افتراض ارتباطها في علاقة مباشرة بمسألة الاندماج والهوية، وذلك من خلال مدى قدرتها على إنتاج هوية وطنية موحدة ومفهوم مدني للمواطنة.

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص148.

2- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص144.

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص144.

وهو الأصل الذي نجده حاضرا في نموذج الدولة الغربية، حيث تقوم المجتمعات الغربية الديمقراطية على قيمة المواطنة المشتركة، وهي القيمة التي ظلت قاعدتها إلى يومنا هذا وطنية قومية، إذ أن الارتباط بين الأشخاص في هذه المجتمعات ينشأ من واقع شعورهم بأنهم يشكلون "جماعة مواطنين" ***"Une communauté des citoyens"***

ولعل هذا ما يفسر تنازل البعض في هذه المجتمعات عن إعادة توزيع القيم التي ينتجونها ليستفيد منها آخرون يشتركون معهم في الانتماء.[1]

وفي هذا الإطار يرى **يورغان هابرماس** أن الانجاز الأهم الذي استطاعت أن تحققه الدولة الغربية في مسار الحداثة السياسية هو التمييز والفصل الذي تم في مراحل مختلفة من التطور الاقتصادي والسياسي في أوربا بين الدولة والمجتمع المدني، أي أن ولادة مفهوم المواطنة في الغرب لم يتم إلا بعد ظهور المجتمع المدني وانفصاله عن الدولة.

فمفهوم المواطنة كما استقر في الدولة الديمقراطية الغربية المعاصرة، قد مثل أساس عملية الاندماج الوطني وشكل حجر الزاوية في بناء الدولة الوطنية الحديثة، كما كان المدخل إلى إرساء نظم الحكم الديمقراطية فيها.[2]

وذلك خلافا لواقع مفهوم المواطنة في المجتمعات العربية، إذ لا تزال هناك إشكالية تكتنف العلاقة بين الدولة والجماعات العشائرية والقبلية، فعلى الرغم من قيام الدولة الحديثة بالوظائف التي كانت تعنى بها الوحدات القرابية، ما يجعلنا نتوقع زوال هذه الوحدات لانتهاء وظيفتها، لا يزال ثمة مظاهر تؤكد استمرار **علاقات القرابة** بما هي **علاقات سياسية سلطوية** تتحرك على قاعدة التكوينات العشائرية القبلية السائدة التي تكون **العصبية** محركها الأساسي، وأن ما يساهم في حل هذه الإشكالية تأكيد دور الدولة في إعادة إنتاج الوحدات الاجتماعية القبلية، شريطة ألا تهدد هذه الوحدات وجود الدولة، بمعنى أن هوية الفرد تتحدد بانتمائه القبلي، لكن الدولة تسلب أي دور للقبيلة، فالدولة تستخدم القيم الثقافية القبلية لتدعيم سلطتها السياسية، ولهذا حافظت على دور بعض الأسر والعشائر التقليدية واعتبارها مؤسسات سياسية بديلا عن المؤسسات السياسية الحديثة المنبثقة من جهاز حديث وهو الدولة.[3]

ذلك أن انضواء الفئات المجتمعية تحت مضلة مؤسسية قانونية، أي الدولة، هو ما يؤدي إلى توحيد المجتمع ودمج فئاته الاجتماعية تحت مضلة الانتماء للدولة، ولو كانت الدولة في الحالة العربية كذلك لما استمرت حتى الآن، فهي تعتمد في استمرارها وبقائها على تكريس ولاءات تقليدية وجهوية، وهذه الفئات الجهوية والتقليدية ليست متحالفة، إذ هي من صنع الدولة ومستفيدة منها ومن وضعها، وهو الوضع الذي أدى إلى التناقض بين الصورة الحالية للدولة واندماج المجتمع، إذ لا يمكن حل هذا التناقض إلا بتغلب أحدهما على

1- يورغانهابرماس، **مابعد الدولة الأمة**، مرجع سابق، ص160.

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص13.

3- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص744.

الأخر، وقد جرى حل هذا التناقض لمصلحة بقاء الدولة واستمرارها، مع تفتيت وحدة المجتمع في الوقت نفسه.[1]

والواقع أنه لم يكن في مقدور هذه الدولة التي تفتقر إلى الحد الأدنى من الإمكانات المادية، وبشكل أكبر إلى السيادة الفعلية، أن تتحكم بتناقضاتها الذاتية، وبالأحرى أن تنجح في التغلب على تناقضات المجتمع وتمزقاته والسيطرة عليها، ولقد عملت بالعكس من ذلك على مضاعفة هذه التناقضات وإضافة مشاكل جديدة لم تكن موجودة من قبل وذلك في مجتمع زاد من هشاشته وحساسيته عمليات الانتقال السريع والتحول المطرد غير المنظم.[2]

و لم تكن الدول العربية في غفلة عن كل هذه التهديدات التي قد تطال مجتمعاتها جراء هذه الطبيعة الانقسامية المتأصلة فيها، فسياساتها تكشف أنها كانت ولا تزال تعي بأن استمرار سلطتها وبقاء دولها، لا يتحقق إن إلا بمحاربة الهويات التي تنازعها السيادة وتناقضها الرؤية والتصور والغايات، فقد كانت على بينة من أنها مهددة بالتجزئة على عدد طوائفها ومذاهبها وقبائلها، وبغرض الحيلولة دون وقوع ذلك، اتبعت أغلب الدول العربية سياسات عنيفة استبدادية، ومن دون تقديم أي تبرير للعنف والاستبداد فإن وجود الدولة في الحالة العربية واستمرارها قد ارتبط بوجود سلطة قوية قادرة على قمع كل المحاولات المناوئة لها.[3]

إذ تجسد الدولة في الحالة العربية قوة تدخل هائلة في المجتمع، ولا تقوم من دونها، وهي القوة التي لا تخضع لأية رقابة أو تحديد، لكن حقيقتها العينية أو نموذجها يختلف حسب ما إذا كانت هذه القوة التدخلية موضوعة في خدمة أهداف اجتماعية ووطنية عامة، كما بدا عليه الأمر في مراحلها الأولى، أم لصالح فئات اجتماعية محدودة، وهذا يعني أن الآلة نفسها لم تخضع لتحولات جوهرية، لكن شروط عملها وقدرتها على الانجاز وعلى بث الشعور بإمكانية تحقيق غايات العقيدة الاجتماعية التي تحملها في التقدم والتحديث قد تبدلت كثيرا.

فلجوء الدولة الحالي إلى القوة هو التعبير عن مصادرة المصالح الضيقة لها، وبالتالي عن تضاؤل قدراتها ووظائفها الاجتماعية، أي هو التعويض عن زوال الإيمان بها والخضوع الطوعي لمبدئها، هذا علاوة على ما يمكن أن تضفيه السيرورات التاريخية لكل من خصائص مميزة على مسار التحول القهري هذا وأشكاله المتعددة.[4]

فمشكلة الدولة في المجال السياسي العربي، ليست مع عصبيات قوية تمنعها من القيام، وتحول دون تكون مجال سياسي حديث فحسب، وإنما مشكلتها مع نفسها كدولة تصنع لوجودها الكوابح وأسباب الامتناع، وبيان ذلك أن وظيفة الدولة في تصنيع اجتماع متجانس تنصهر فيه التكوينات العصبية الموروثة،

1- أحمد بعلبكي وآخرون، نفس المرجع السابق، ص775.
2 - برهان غليون، مرجع سابق، ص161.
3- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص96.
4- برهان غليون، مرجع سابق، ص235 .

ويتحقق من طريقة الانتقال من الجماعة التقليدية إلى الجماعة الوطنية الحديثة، ومن روابط الدم والنسب والمذهب والعرق إلى علاقات المواطنة، وظيفة معطلة ليس لأن ثقل الاجتماع الأهلي العصبوي ومواريثه يعطلانها، وإنما لأن الدولة ذاتها بتركيبتها ونظام اشتغالها، هي التي تعطلها. إذ يلاحظ المتتبع لعلاقة الدولة بالمجتمع في الحالة العربية، أن الدولة بوصفها كيانا لم تتخذ سياسات إدماجية لمكوناتها الاجتماعية، بل اتجهت عقلانيتها إلى التفكيك والتفتيت والاستثمار في سياسات الهوية المقصود، فالدولة لعربية هي ذاتها من سعت إلى إضعاف رباط المواطنة في مجتمعاتها.

وهي تفعل ذلك عن طريق إعادة أنتاج مفعول المواريث الاجتماعية فيها، وتصمم نفسها على مقتضى توازنات الاجتماع الأهلي بدعوى حاجة الدولة إلى تمثيل النسيج الاجتماعي بأطيافه كافة، ذلك أن قسما كبيرا من الدول العربية اليوم قائم على الشرعية التقليدية بلغة **ماكس فيبر**، كما يقوم القسم الأخر على الشرعية الدينية والعصبوية، ويكاد يشترك أغلبها في أن مؤسسات الدولة ونصاباتها موزعة على طوائفها ومذاهبها، ولا سلطة للقانون أو المؤسسات الرسمية على الأفراد أو الجماعات المنضوية تحت حمى العصبية، ذلك أن المساس بهم هو مساس بالعصبية في حد ذاتها ومن ثم هو تهديد لسلم الدولة واستمرارها وبقائها، حيث تقبل الدولة العربية أن تكون مجرد مرآة عاكسة لاجتماعها الأهلي، وهي تتبنى ذلك باسم الحداثة والدستور وتوازن المؤسسات وصون الوحدة الوطنية، وتحكم على نفسها بإعادة توطين قوانين اجتماعها الأهلي فيها.[1]

فبقدر ما كانت ضروب التضامن والتعاضد التقليدية سببا في تعثر بناء الدولة الحديثة في المنطقة العربية كانت التوظيفات السياسية والتكتيكية للتضامن القبلي من جانب النخب السياسية الحاكمة سببا آخر لتعثر هذا البناء إذ سأهم ت هذه الحالة في تعميق نظام زبوني/قبلي أو زبوني/جهوي تترسخ ثقافته بانتقال أطواره من حال الخدمات الرعوية الفردية إلى حال ما يطلق عليه عبد الإله بلقزيز عصبية الولاء العصباني/الديني أو القبلي أو الجهوي- حيث يأتي ذلك كله على حساب المواطن بوصفه مفهوما وشخصية قانونية ذات حقوق وواجبات، ومن ثم على حساب مفهوم الدولة ومهماتها ووظائفها في المجتمع.[2]

إذ لا تزال "الدولة العربية" على الرغم مما يبدو عليه بعض هياكلها من حداثة خارجية، تعمل وفق "منطق الغلبة"، وهو المنطق الذي أنعكس ليس فقط على مستوى المجتمع وإنما أيضا على مستوى السلطة، وهو ما يصطلح عليه في الأدبيات السياسية بـــ"حكم الأغلبية الاثنية" الأمر الذي يضعف تماسك النسيج الاجتماعي الداخلي، فيحدث اختلالات خطيرة في التوازنات الداخلية، فحكم الأقلية أو الأغلبية الإثنية في المنطقة العربية غالبا ما يرافقه قدر من الإقصاء بحق الجماعات الإثنية أو الجهوية الأخرى داخل القطر الواحد، ومن هنا كانت السياسات التي تتبناها النخب السياسية الحاكمة لا تقدم حلولا لمشكلة الإقصاء، ولا دعما لسياسات الاندماج وبرامجه، بقدر ما تزيد المشكلة القائمة تعقيدا، أي تؤدي إلى لجوء النظام القائم إلى استثارة

1 - عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص ص130 - 131.

2- أحمد بعلبكي، مرجع سابق، ص65.

العصبيات الإثنية أو القبلية أو الجهوية، أو إلى البطش بالجماعات الإثنية أو القبلية المعارضة لسياساتها الإقصائية أو الدخول في مزيد من الانغلاق الفئوي واحتكار السلطة والاستفراد بها.[1]

ويبرز لنا من جراء هذه السياسات التي تستثمر من خلالها الدولة العربية في سياسات الهوية على مستوى السلطة عدة نماذج على الواقع العربي من أبرزها:[2]

1-المجموعة المتضامنة التقليدية: أي العصبية، العشيرة، القبيلة، القرية، الأسرة الموسعة...الخ التي تسبق في وجودها وطريقة أداء مهامها قيام مجتمع يتخذ شكل الدولة، ثم تنزل إلى ساحة العمل السياسي، وتلك مثلا حالة "الاستراتيجيات القبلية" للاستيلاء على سلطة الدولة وإدارتها، أن هذه المجموعات تركب تتسيد الدولة الحديثة بل وتملكها، وهي التي قد سأهم ت في إنشائها، وتسخرها لمصلحتها مع قدرتها على الحفاظ بتماسكها إذ ما أبعدت عن السلطة، ويوصف هذا النموذج أيضا بالنموذج الخلدوني.

2- المجموعة المتضامنة الحديثة: وهي التي ليس لها وجود سابق على الدولة، أو بالأحرى التي لا تكتسب قواما إلا بفضل الدولة، ومثل هذا الكيان يشكل انطلاقا من حيز سياسي حديث، ويعمل بعد ذلك بوصفه مجموعة متضامنة وفقا لأساليب من العلاقات الشخصية مطابقة لأساليب العلاقات الخاصة بالعصبيات التقليدية (علاقات المصاهرة، زواج الأقارب، الزبائنية، المحسوبية..) فتشكل بذلك عصبية حديثة تدير شؤون السلطة لمنفعتها وحدها، وضد المجتمع التقليدي عند الاقتضاء، ويصطلح عليها أيضا بالنموذج المملوكي.

وهكذا فإن انخراط الجماعات التقليدية في السياسة حول التنافس السياسي من تنافس رشيد بين المصالح، إلى صراع هويات، ومن ثم اقتضى هذا الوضع واقعا لا يستطيع الإنسان أن يكون فيه مواطنا فاعلا إلا إذا كان فردا مستقلا ومتحررا من السلطات التقليدية ومرتبطا بالدولة مباشرة، وهو ما يقتضي إصدار تشريعات وبناء مؤسسات تكفل حرية تأسيس التنظيمات الحديثة وتحمي حق المواطن.

وعند الخوض في الحديث عن هذه التنظيمات الحديثة التي تعتبر الآلية التي يتحول من خلالها ولاء المواطن من ولاء تقليدي تجاه التكوينات المجتمعية ما قبل دولتي إلى ولاء مدني/مواطناتي تجاه الدولة والذي تكفله منظمات المجتمع المدني فيها باعتبارها الأوعية التي يتوحد من خلالها مفهوم الهوية.

نجد أن الدولة في أغلب الأقطار العربية قد حرصت على الضبط والتحكم في النشاط الأهلي، أو ما يعرف باسم هذه الجماعات والتنظيمات التطوعية مثل "الجمعيات والروابط والاتحادات والنقابات والتعاونيات والأحزاب"، ويلاحظ العديدين أنه كلما قويت "المؤسسات الردعية" للدولة القطرية، كلما ضيقت الخناق على هذه التنظيمات التطوعية، إما بمنع إنشائها أصلا، أو بتكبيلها بالقيود الرسمية التي تفرضها البيروقراطية الحكومية، أو بالإشراف المباشر أو غير المباشر عليها حتى تصبح ذراعا للنظام الحام، وفي كل هذه الحالات

1- أحمد بعلبكي نفس المرجع السابق.

2- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص ص365 –266.

تفقد المؤسسات التطوعية الجزء الأعظم من فعاليتها، سواء في القيام بوظائفها التي أنشئت من أجلها، أم في حماية أعضائها ورعاية مصالحهم، أم في القيام بالرقابة والضبط المتبادل مع مؤسسات الدولة.[1]

وهو الوضع الذي استطاع الحفاظ على استمراره ضمن معادلة ثابتة قائمة على أن كلما اشتد ساعد الدولة القطرية في المجال السياسي العربي كلما وسعت في وظائفها وخلقت مؤسسات جديدة لهذه الوظائف من ناحية، وضيقت الخناق على مؤسسات المجتمع المدني، أو حولتها إلى أشكال بلا مضمون وفعالية حقيقيين من ناحية أخرى.

وهكذا فإن غياب أو ندرة تنظيمات المجتمع المدني التطوعية على غرار الأحزاب، النقابات، الجمعيات، الروابط غير الحكومية أدى إلى أن بقي خط الدفاع الأخير للفرد في المجتمعات العربية كامن في "التكوينات الإرثية" ممثلة في الأسرة والعشيرة، القبلية والطائفة، ولاشك في أنه حينما يلجا الفرد إلى خط الدفاع الأخير هذا فإن مسألة الولاء للدولة القطرية تهتز، ثم تتآكل وقد تختفي، كما أن ولاء هذا الفرد للأمة وإيمانه بها سيتهدد بدوره ويتآكل بسرعة أكبر.[2]

هذا ما يبرر فشل كل محاولات الإدماج التي حاولت أن تتبناها "الدولة العربية" لجزء من مكوناتها الإثنية وأقلياتها أو كلها، والأمثلة على ذلك واضحة في كل من الحالة المصرية، العراقية، الشمال افريقية السورية..وغيرها، إذ لم تقد قط هذه المحاولات إلى تطوير عمليات الدولة وعلاقاتها بمجتمعاتها أو إلى إدماج إثنياتها كلها أو جزء منها ضمن الأطر المؤسساتية للدولة، أكثر من ذلك فقد أدت سياساتها المتخذة في هذا الإطار - نظام المحاصصة على سبيل المثال المعمول به في عديد الدول العربية- إلى النزول بهذه المجتمعات في كل مرة إلى مكوناتها الأولى كالقبيلة والطائفة والعشيرة والجماعة، وجمد العملية السياسية وحول الدولة إلى مجرد مؤسسة إدارية أو شركة معنية بإدارة المجتمع يكون فيها لأفراده حصصا (أسهما) تختلف نسبتها من جماعة إلى أخرى.[3]

وقد ترتب عن كل هذا ضعف المؤسسات السياسية، سواء الحكومية أو المدنية، وبروز أزمة مشاركة، حيث لم تستطع المؤسسات السياسية القائمة استيعاب النخب والأفراد الذين يرغبون في المشاركة، بالإضافة إلى عدم تمكن أعداد كبيرة من المواطنين من المشاركة في صناعة القرارات السياسية، عبر المنظمات السياسية القائمة، الأمر الذي أدى إلى ما يمكن تسميته بالفضاء الخامل أو المنطقة الخاوية أو الهوة بين الدولة ومواطنيها، ومن ثم تشكل ما أصبح يصطلح عليه بـــ "المجتمع الحشود"، حيث تتفكك العلاقات والروابط الاجتماعية، ذلك أنه مجتمع مفكك يعاني الأفراد في ظله الاغتراب، وتتحول فيه أزمة المشاركة إلى أزمة هوية الفرد وأزمة شرعية الدولة، حيث تتشكل أزمة الشرعية نتيجة تراجع ثقة المواطنين بالدولة القائمة وبقدرة مؤسساتها على تنفيذ قواعد القانون بعدالة ومساواة، فبروز أزمة شرعية الدولة في الحالة العربية مبرر بفقدان مواطنيها للثقة بها

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص184.

2- نفس المرجع، ص31.

3- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص52.

في حين أن مبرر أزمة هوية الفرد ضمن هذا المجال مبرر بعودة الأفراد إلى البحث عن الهويات السابقة، سواء كانت هويات أولية أم هويات سياسية.[1]

وهكذا ينتهي النقاش النظري ضمن المجال السياسي العربي حول طبيعة العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع وواقع مسألة الهوية إلى النقاش حول شرعية هذه الدولة في حد ذاتها، وهي الدولة التي لا يمكنها أن تكون شرعية إلا إذا كانت قائمة على حدود مواطنين وليس حدود جغرافيا، وإذا كانت حدود حقوق وليس حدود واجبات، وحدود قوانين وليس حدود ولاء وإذعان.[2]

وبسبب غياب الإجماع حول هذه الدولة القطرية المؤسسة على هوية جزئية فقد تجسدت هذه السلطة في فرد أو جماعة أو حزب.. السلطة ومهما اختلفت هذه التجسدات، اشتركت في اعتبارها مؤتمنة على استمرار الدولة وبقائها.

ثالثا: الدولة العربية وسياسات دفع التحول الاجتماعي.

يعتبر المجتمع بكل أجزائه كيانا متغيرا إذ يكاد يكون التغير شرطا لازما لوجود المجتمع واستمراره فالمجتمع الذي لا يتغير يكون مهددا بالاضمحلال ثم الفناء، وعملية التغير أو التحول الاجتماعي بالمعنى العلمي للمصطلح لا تعني بالضرورة تغيرا نحو الأفضل، من وجهة نظر أفراد هذا المجتمع، أو من وجهة نظر المراقب الخارجي، إلا أن ما يهم في هذا الإطار هو مصادر هذا التغير أو عوامله، أو نوعيته، ذلك أن بعض هذه العوامل قد يكون داخليا، بفعل التراكم والحركة الذاتية، وضرورات التكيف مع البيئة، وبعضها الآخر قد يكون خارجيا بفعل الاحتكاك والتفاعل مع مجتمعات أخرى، وعادة ما تتقاطع عوامل التغير والتحول الاجتماعي الداخلية والخارجية في صورة جدلية.[3]

وهنا تبرز أهمية حضور الدولة كمؤسسة سياسية من شأنها حماية هذه العملية وضمان تلقائيتها، إذ تندرج ظاهرة التحول الاجتماعي وعلى تعدد الصور التي تتجسد من خلالها واحدة من ضمن أهم المسائل المتشابكة بعمق في الديمقراطيات المتقدمة والدول النامية على حد سواء.[4]

والأصل في عملية التغير الاجتماعي حسب تجارب الدول العديدة والمتمايزة أن يتم بشكل طبيعي وفي إطار من التوافق بين الدولة والمجتمع، ذلك أن الدولة بما تجسده من سلطات ومؤسسات هي تعبير صريح عن القيم العامة السائدة في مجتمعاتها، كما أن السلطة القائمة فيها أو النخبة السياسية التي يخول لها المجتمع سلطة اتخاذ القرار باسمها والتي من شأنها أن تلعب دورا حاسما في هذه العملية، يفترض فيها عدم الاستقلال حتى في أدنى مستوياته عن المجتمع القائمة فيه، وعدم تحيزها لفئة اجتماعية دون أخرى.

1- عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، مرجع سابق، ص152.

2- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص47.

3 - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص39.

*4- Jack A. Goldstone, **States, Parties and Social movements**, cambridge university Press, united Kingdom, 2003, p xv.*

وتتأثر هذه العملية بشكل مباشر بطبيعة العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع، فهي تتأثر من جهة بدرجة التطور على مستوى مؤسسات الدولة والقائمين عليها، كما تتأثر من جهة أخرى بدرجة التطور الحاصل على مستوى القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمع، أي أن المجتمع ضمن هذه العملية هو من يملك مصفوفة المقومات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تجعل منه ندا الطرف والشريك الأول في توجيه هذه العميلة التي عادة ما تبدأ بصوغ العقد الاجتماعي يمنع تغول الدولة وابتلاعها للمجتمع وسيطرتها عليه وتحكمها فيه.

ويقدم في هذا الإطار**جويل مغدال *Migdal*** تصنيفا للدول بناءا على طبيعة علاقتها بالمجتمع، حيث يرى بوجود نموذجين للدولة، دول قوية في مقابل أخرى ضعيفة، فحسبه:[1].

1- الدولة القوية: هي الدولة ذات التغلغل في مجتمعاتها، والتي تكون قيمها السياسية والاقتصادية في مصلحة مجتمعها، إذ تعلى فيها قيم المواطنة والتضامن والثقة بين مكونات المجتمع المختلفة، كما تعلو في هذا المجتمع "الروابط الأفقية" القائمة على القواسم الفكرية والسياسية المشتركة، المؤطرة في الأحزاب السياسية وتنظيمات المجتمع المدني، وتتكامل فيه تنظيمات المجتمع مع الدولة في تحقيق أهداف المجتمع ومصالحه، ولا يقوم الخلاف بين الدولة وهذه التنظيمات على أسس شخصية أو دينية أو قبلية أو عرقية، وإنما على أساس اختلاف طبيعة البرامج والسياسات، ويربط **مغدال** هذه الشروط بنموذج الدولة الغربية التي قطعت مجتمعاتها شوطا كبيرا في الديمقراطية، وفي المقابل من هذا نجد

2- الدولة الضعيفة: وهي الدولة العاجزة عن تنمية مجتمعها وتحقيق مصالحه، وهي في هذا تتخذ موقفا عدائيا منه، وتناهض تنظيماته المدنية وأحزابه السياسية، وتنعدم فيه الثقة بالدولة، وتنزع الدولة في هذا النموذج نحو تكريس "الروابط العمودية" القائمة على القبيلة، والعشيرة والدين والانتماءات الإثنية، وهو ما يكون مجتمعا ضعيفا تتكرس فيه الإخفاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وينتشر فيه الفساد بكافة صوره، ويعمل فيه الأفراد من أجل مصالحهم الشخصية وتوزيع المنافع والخدمات في ضوء انتماءات الأفراد الإثنية ومدى قربهم من مركز السلطة أو من الممسكين بها، وضمن هذا النموذج يمكن تصنيف الدولة العربية.

فأصل الضعف الكامن في صلب الدولة العربية نتيجة تناقضها والمجتمعات القائمة فيها ورفضها لها، هو ما أدى بها إلى تبني سياسات تفرض من خلالها قيمها –قيم السلطة/النخبة الحاكمة- وتضمن بها بقاءها واستمرارها.

على أن معيار تصنيفه هذا للدول بين نموذج الدولة القوية في مقابل الدولة الضعيفة، قائم على أساس من يتحكم في سلوك الأفراد أو من يطيعه أفراد المجتمع ويقبلون به محددا لسلوكهم، هل هي الدولة أم المجتمع وفي هذا الإطار خلص **ميغدال** إلى تصنيف رباعي للدول:[2]

- دولة قوية ومجتمع قوي. - دولة ضعيفة ومجتمع قوي.

1- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص56.

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم لعربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص535.

- دولة قوية ومجتمع ضعيف. - دولة ضعيفة ومجتمع ضعيف.

وهي الأنماط والأصناف التي وجدت لها أمثلة تاريخية ومعاصرة، على أن نموذج الدولة في الحالة العربية يمكن تصنيفه حسب عديد الباحثين ضمن الصنف الثاني (دولة قوية ومجتمع ضعيف).

ففي الحالات السوية تكون الدولة إلى حد كبير تعبيرا أمنيا عن التكوينات والقوى الاجتماعية الرئيسية في مجتمعها، ولكثير من العوامل والأسباب ليس ذلك هو حال العلاقة القائمة بين الدولة القطرية ومجتمعها في الوطن العربي، فالدولة في غالب الأحوال جهاز في أيدي النخب الحاكمة، التي لا تتمتع بشرعية راسخة وتستخدم هذا الجهاز استخداما تعسفيا استبداديا تسلطيا.[1]

فعند إسقاط هذه المضامين والتحليلات النظرية لعملية التحول الاجتماعي باعتبارها سمة التطور في المجتمعات الطبيعة، على الحالة العربية فإن هذه المضامين تحيد عن أصلها ومنطقها، ذلك أن عملية التحول والتغير الاجتماعي في الحالة العربية هي عملية غير تلقائية بل ومدفوعة عن طريق فاعل الدولة/السلطة باتجاه ما يراه هذا الفاعل من ضرورة في هذه العملية في سبيل ضمان استمراره وبقائه، حيث عملت الدولة في الحالة العربية على دفع عملية التحول الاجتماعي، لتحرم بذلك مجتمعاتها من أن تكون طرفا في هذه العملية ومن فرصتها الطبيعية في التحول والتغير الطبيعي، وذلك من خلال تبنيها لسياسات قائمة على استيراد قيم الحداثة لمجتمعاتها التي لا تزال في أغلبها محكومة وتحت سيطرة المفاعيل المجتمعية التقليدية.

حيث لعبت الظروف المجتمعية ضمن المجال السياسي العربي دورا أساسيا في إعاقة عملية التحديث التي خاضتها الدولة، وعدم تجذرها بالشكل الايجابي في بنية المجتمعات العربية، إذ شهدت منذ البداية عملية التحديث شقاقا بين التقليدية والحديثة، وظهر التناقض بشكل واضح بين الاثنين، فلم يحدث التزاوج الطبيعي بينهما.[2]

وتقدم الدولة العربية اليوم أكثر من مثيلاتها في مناطق أخرى من العالم، نموذج الدولة القهرية المتعالية على المجتمع، والمتحكمة في أدق تفاصيل حياة الأفراد والجماعات فيه، لذلك غدا عصيا على هذا المجتمع أن يستقل بذاته، ويعبر عن قيمه ومطامحه ومطالبه وتوجهاته، بقدر كبير من التحرر في المبادرة والتفكير والاجتهاد.[3]

حيث نجد أن المجتمع في مقابل الدولة/السلطة، أو الشعب في مقابل النخبة الحاكمة في الحالة العربية هو مجتمع عاجز تجاه الدولة والعائلة والدين ومؤسسات التنشئة الاجتماعية وغيرها، وعاجز ضمنها، فهو محاصر ومضطر للانشغال فقط بمسألة البقاء، إذ تسيطر الدولة في الحالة العربية على المجتمع ولا يسيطر هو عليها، فلا تحميه منها لا قوانين ولا دساتير، ويتصرف الحاكم وكأن البلاد امتداد لذاته.

1- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص30.

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص355.

3 - علي خليفة الكواري وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص44.

كما أن المؤسسات الدينية التي يفترض فيها القيام بالدور الأكبر في مسألة أنتاج القيم وتوجيهها في الحالة العربية، وذلك نظرا للطبيعة العضوية للدين في هذه المجتمعات،فقد تم استغلالها من قبل الدولة للترويج لقيمها، وقد أغرقت بدورها المجتمع في تقاليد لا تمت بصلة بعملية إعادة بعث قيم حضارتها، وهو ما أسس في الأخير لحالة الاغتراب العامة التي اتصلت في الحالة العربية مع مشكلات التفكك الاجتماعي وخلخلة القيم، والتبعية والطبقية والسلطوية.[1]

إذ لا تزال الدولة/السلطة في المجال السياسي العربي هي المسؤولة عن أنتاج القيم وهي التي تتحكم في الإنتاج الاجتماعي، المادي والثقافي، والقيمي وتوجهه وتسيره وتضبطه وتراقبه، بما تملكه من وسائل قوة وإكراه وأدواتها، وتتصرف فيه تصرف المالك بأملاكه الخاصة، فتتحكم من ثم في عملية تكوين المجتمع، وتنسق بناه، بما يضمن سيطرتها وديمومتها.[2]

الأمر الذي رسخ الكثير من الممارسات وأدى إلى سيادة الكثير من القيم السلبية على غرار سياسيات دفع التحول الاجتماعي، الاستثمار في سياسات الهوية، الاستبداد، السلطوية..الخ.

فمنذ انتهاء الحرب العالمية وولوج الاستعمار الغربي إلى المجال السياسي العربي الذي كان منهكا من الممارسات التسلطية التي كرستها الدولة العثمانية على دول هذا المجال ومجتمعاتها، أين خلفت مجتمعا عربيا مقسما لمجتمعات متعددة الأوصاف والعوامل لا تلتقي إلا في الوضع الجغرافي، وتستبعد البعد القيمي، حيث انتزعت منها تماما الشخصية الفردانية والقيم الليبرالية، وقد أدى الدور التسلطي للدولة عبر تاريخها هذا دورا هاما في خلق شخصية إلغائية وتهميشية للمجتمع.

هذه الإلغائية التي عاشها الفرد العربي تاريخيا –الاستعمار- عمقت من مفهوم العقل التلفيقي وجسدت الإرادة الكيدية عند الفرد، وتعدت لتصل إلى حدود عدم الاكتراثية، لكون وجود الدولة من عدمه كان سواء عند الفرد العربي، أي أن المفهوم المرتبك للدولة خلف مجتمعا مرتبكا، وهي حقيقة ورثتها المجتمعات العربية من المنهجة السياسية والفكرية والاقتصادية للدولة العربية على مر قرون متواصلة من الزمن.[3]

ولعل هذا ما يبرر عجز المجتمعات العربية تاريخيا في استيعاب قيم الحداثة على النمط الغربي، وهي القيم التي سعت دولة الاستقلال العربية فيما بعد إلى فرضها عليها بالقوة في إطار سياسيات التحول الاجتماعي المدفوعة من قبلها، دون مراعاتها لما تكرس في هذه المجتمعات من قيم على مر تاريخها الطويل، حيث بقيت ثقافة الحداثة عاجزة عن النمو بشكل طبيعي في المجتمعات العربية، وذلك منذ البدايات الأولى لاحتكاك العرب بالغرب في العصر الحديث (الحركة الاستعماري)، ومع التطور الذي حدث في التاريخ، كان من الطبيعي أن تحدث فجوة رهيبة بين هذه المجتمعات وغيرها من المجتمعات الغربية، وخاصة في ظل طغيان الثقافة التقليدية التي تعمل في مجملها ضد عملية التحديث.

1- حليم بركات، مرجع سابق، ص448.

2- أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص132.

3- هيثم غالب الناهي، مرجع سابق، ص138.

وقد مرت المجتمعات العربية في إطار هذه التجربة-التحول الاجتماعي على النمط الغربي: سياسات التحديث- بعديد المراحل والسياسات إلا أنه لم يكتب لها جميعا النجاح، وهي المراحل التي يمكن اختصارها فيما يلي:[1]

1- مرحلة عدم الاستيعاب مع قيم الحداثة: وهي المرحلة التي بدأت مع أول احتكاك لهذه المجتمعات مع الحضارة الغربية، واستمرت إلى غاية منتصف القرن العشرين عندما تخلصت معظم الدول العربية من الاستعمار، فقد مثلت الحملات الاستعمارية الأوربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين المحور الذي بدأت منه عملية الازدواجية التحديثية في هذه المجتمعات، فقد مثلت همزة الوصل بين عالم متقدم وآخر متخلف الذي كان تحت مبرر استغلال الثروات، وهذا الالتقاء غير الطبيعي بين العالمين هو ما أوجد تشوهات التصقت بسلوكيات هذه المجتمعات وقد ضلت مستمرة معها حتى الآن، وتجددت في الانفصام بين مظاهر التحديث والقيم التقليدية، فهذه المجتمعات لم تستطع أن تتخلى عن قيمها التقليدية، كما أنها لم تستطع أن تندمج مع القيم الحديثة.

2- مرحلة التأقلم السلبي مع التحديث: وهي المرحلة التي بدأت بجلاء الاستعمار من الدول العربية، وبداية تبلور نظم حكم ذاتية من دخل الدول العربية تتولى برامج التنمية وتقود عملية التحديث لمجتمعاتها، إلا أن الطرح قد كان أكبر من الواقع، وهو ما انتهى بفشل هذه السياسات والعمليات في تحقيق أهدافها، وقد أصبح الوضع أكثر خطورة في هذه المرحلة، فإذا كانت المرحلة الأولى قد شهدت صراع بين قيم الحداثة والقيم التقليدية، فإن الأمر في الوقت الحاضر تعدى مرحلة الصراع إلى خلق ازدواجية بين الاثنين، مظهر نمط ثقافة استبدادية يعوق ويقيد عملية النهضة والإصلاح، وهو ما صعب من وجود مشروع نهضة وحداثة ذاتية نابع من طبيعة وحقيقة وحضارة هذه المجتمعات وسهل في المقابل من ذلك على السلطة الحاكمة عملية استيراد قيم وإفرازات الحضارة الغربية، وهو ما ساعد على خلق بيئة غير قابلة للتطور.

فتجذر القيم التقليدية في هذه المجتمعات وتناقضها مع القيم الحديثة قد كان من الأسباب الرئيسية في عدم سير العملية التحديثية بطريقة صحيحة في المجتمع، وهو التفاعل الذي قاد في نهاية الأمر إلى ظهور نوع من الصراع وليس التفاعل بين كل من القيم الحديثة والقيم التقليدية.

وأن إصرار الدولة العربية المعاصرة ما بعد الاستعمار على تبني سياسات التحديث في ظل خواء مجتمعاتها من قيم الحداثة، هو ما أدى إلى أن بقيت الدولة العربية التحديثية تعاني خللا رئيسيا يطال علاقتها بالجسم الشعبي والسياسي عامة، وهذا الخلل متأت مما يمكن تسميته بعلاقة التخارج والانفصال بين الدولة والمجتمع.[2]

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص ص356- 358.
2- نفس المرجع، ص97.

وقد تعددت التفسيرات النظرية لأسباب هذا الانفصال الحاصل بين الدولة والمجتمع ولأسباب فشل الدولة العربية في تكريس قيم الحداثة ضمن المجتمعات العربية،حيث يرى الأستاذ **حمزة علوي** أن أسباب هذا الانفصال راجع إلى طبيعة دولة ما بعد الاستعمار في هذه المجتمعات، ولا يقصد بذلك أن الاستعمار قد انتهى بحصول هذه المجتمعات على استقلالها السياسي، ولكنه يناقش طبيعة الدولة في الفترة التي أعقبت نهاية الاستعمار في صورتيه العسكرية والسياسية.

فهو يرى بأن الدولة لم تنشأ في هذه المجتمعات، على عكس الحال في التجربة الغربية، انطلاقا من رغبة قوى داخلية في فرض سيطرتها السياسية على المجتمع،، وإنما كانت نشأتها ترجمة لرغبة الدولة الاستعمارية في إقامة هياكل تسمح لها بإحكام سيطرتها على الأقاليم التي وضعت في إطار إمبراطوريتها في قارات الجنوب الثلاث.[1]

في حين يرى الأستاذ **نزيه الأيوبي** أن السبب في التناقض بين قيم الحداثة التي تسعى الدولة/السلطة للترويج لها ضمن مجتمعاتها التي لا تزال غير قادرة على استيعابها وترى فيها غريبة عنها، هو أن مفهوم الدولة في حد ذاتها ومؤسساتها ظاهرتان أوربيتان بصورة حصرية لا تتلاءمان من الناحية الثقافية مع المجتمعات العربية المسلمة، وذلك بسبب الطبيعة العضوية للدين كقيمة أصل ضمن هذه المجتمعات وضعف التقاليد الفردية والعلمانية داخلها.[2]

في حين يختصر توصيف **برهان غليون** لهذا الوضع باعتباره أن المجتمع كله ضربت أسسه وخلاياه الذاتية وتضاءلت قدراته الدفاعية، وأصبح مهيئا أكثر من ذي قبل للإتراب والانسحاق، وكلما أضيف للحياة العامة أنجاز علمي أو تكنولوجي أو فكري تسارعت آلية التبعية، وتضاعفت أحجام الإلحاق والانخراط بالغرب، وهو ما يعني في النهاية تنمية مفقودة وعجزا متفاقما، إذ لم يتم بناء المجتمع الحديث، ولا حتى قامت الدولة.[3]

وضمن هذه الحقائق والتفسيرات النظرية يمكن فهم حالة التنافر المستمر الذي ظل يحكم علاقة الدولة بالمجتمع في المجال السياسي العربي، ويبرر استمرار حالة عدم تقبل المجتمعات العربية لقيم التحديث وعجزها على الاندماج فيها وهو الوضع الذي أسس بدوره لحالة الاغتراب المستعصية التي أصبحت تعيشها المجتمعات العربية.

والتي تتجلى في تبعية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وفي عجزه تجاه التحديات التاريخية، وفي تراوحه بين الخضوع والعزلة، بمعنى الخضوع والانصياع لقيم النخبة السياسية الحاكمة، من جهة أو المواجهة بمعنى رفض هذه القيم وما ينجر عن هذا الرفض من عنف من جهة أخرى، وفي قهر الإنسان وتعطيل

1- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص101.

2- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص60.

3- علي خليفة الكواري وآخرون، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2003، ص252.

إمكاناته وحرمانه من حقوقه الأساسية، وفي تداعي المجتمع من الداخل وفي سيطرة المؤسسات والجماعات الوسيطية على المجتمع هذا علاوة على هيمنة الدولة.[1]

هذا النمط من الدولة المشوهة أو الدولة التحديثية كما يسميها **برهان غليون** قد ضلت تتحكم في الواقع بكل العملية الاجتماعية، بدءا بالمسائل الاقتصادية وانتهاءا بالتكوين العقيدي والثقافي والقيمي، مرورا بوضع معايير ونظم التراتب الاجتماعي، وهي تستطيع انطلاقا من ذلك أن تفرض نفسها بوصفها، إلى جانب كونها مركز الشرعية الوحيد، مصدر القوة الوحيد أيضا، ولهذا فإن العلاقة مع الدولة في الحالة العربية هي التي تتحكم هنا بالعلاقات الاجتماعية على مختلف أشكالها، وتمثل نوعا من المكثف لها، وبسبب الافتقار للاستقلال الذاتي إزاء السياسة، يكفي أن تنقطع هذه العلاقة أو تتدهور حتى تهدد الروابط والتوازنات الاجتماعية كافة بالانحلال.[2]

ذلك أن نمط الدولة العربية القائم هو الذي يعطي للمفاهيم المجتمعية التقليدية -المفهوم القبلي والعصبوي- الإمكانية والقوة للاستمرار كمفهوم ثابت ضمن تركيبة المجتمعات العربية، وذلك رغم ما تدعيه من تبني لقيم الحداثة المشوهة والمصطنعة، والتي يعد الأصل فيها أن تكون سببا في تفكيك مثل هذه المفاهيم بصورة نهائية، فوجود الدولة العربية على هذه الشاكلة وهذا المنطق هو ما منح العصبيات التقليدية فرصة الاستمرار من خلال إكسابها القدرة على التحول إلى تحزبات حديثة، تستثمر الدولة من خلالها سنداتها الاجتماعية للاستمرار والبقاء.

ليس المهم هو بقاء هياكل تقليدية في دولة حديثة، بقدر ما هو إعادة تشكيل شبكات من التضامن في فئات اجتماعية وسياسية جديدة بأشكال مستعارة من التراث، بحيث يمكن بالمقابل تؤثر تلك الشبكات الجديدة تأثيرا تفكيكيا على المجتمع التقليدي، ومن ثم تشكل على طريقتها أدوات التحديث، فالدولة والعصبيات الحديثة تكمل بعضها بعضا.[3]

وضمن هذا الواقع يعتبر عديد الباحثين والمختصين في هذا الإطار أن المجتمعات العربية تعيش مرحلة انتقالية حيث تختبر تناقضات وصراعات حادة، مما يجعل من قضية التحول والتغيير الاجتماعي في صلب القضايا الاجتماعية العربية، حيث تشهد بعض معالم قيم الحياة العربية تغيرا سريعا، إلا أن هذا التغيير لا يتماشى والاتجاهات التي تريدها هذه المجتمعات، فكثيرا ما يحصل التغيير الاجتماعي، دون أن يكون للمجتمع أي دور في التخطيط له وفي صنعه، ذلك أنه تغيير حاصل دونما مشاركة من المجتمع في صنعه وهو ما يؤدي إلى تراكم التحديات والتناقضات والمعضلات المجتمعية، فالأصل في التحول الاجتماعي أن يكون تلقائيا أي أنه تغير وليس تغييرا.

1 - حليم بركات، مرجع سابق، ص9.

2 -برهان غليون، مرجع سابق، ص242.

3- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص ص367 - 368.

ولعل هذا ما يبرر واقع أن المجتمع العربي الحاضر هو واقع مغرب يحيل فئاته إلى كائنات عاجزة لا تقوى على التأقلم والقيم الجديدة التي يدعوا إليها، ولا يستطيع مواجهة تحديات العصر بل أن المجتمع العربي بالذات مصاب بحالة الاغتراب، فهو مجتمع لا يستطيع السيطرة على موارده ومصيره ويتداعى من الداخل حتى يكاد يفقد محوره وصميمه، فلا يملك إرادة وهدفا وتوجها واضحا، وتسيطر عليه الدولة التي هي قائمة به بدل أن يسيطر هو عليها، فتستعمله لمصالحها الخاصة أكثر من أن تخدم مصالحه وتثبت تقدمه.[1]

إذ لا تزال الدولة العربية وإلى غاية يومنا هذا تعيش حالة تناقض بين القيم الحداثية التي تتبناها النخبة الحاكمة وتسعى إلى الترويج لها وتعميمها في مجتمعاتها لتضمن من خلالها عدم بروز قوى وأطراف معارضة من داخل مجتمعاتها من جهة، وكذا لتكسب من خلالها شرعية خارجية/دولية كونها تصب في ذات التوجهات والقيم التي يدافع عنها ويزكيها المجتمع الدولي من جهة أخرى.

و هو الواقع الذي كانت له انعكاساته المباشرة على تشكل مفهوم الوعي الطبقي الذي بقي مغيبا ضمن هذه المجتمعات بفعل سياسيات دولها، وعلى تشكل قيم للمواطنة المدنية والهوية المشتركة التي تتجسد من خلالها الدولة كدولة/أمة.

رابعا: الدولة العربية في مواجهة مضامين الأمة.

لاشك في أن الدولة العربية وعبر تبنيها لسياسات التحول الاجتماعي المصطنعة والمدفوعة من قبل السلطة –النخب الحاكمة- والتي سعت من خلالها لأن تكون في خدمة مصالحها الخاصة التي تتلخص في ضمان استمرارها في الحكم والانفراد بالدولة دون مراعاتها للقيم المجتمعية السائدة وللإرث الحضاري للأمة، هو ما حرم المجتمعات العربية من إمكانية تشكل وعي طبقي بها يتجاوز التراكيب المجتمعية العصبية والعشائرية والطائفية التقليدية، وهو ما أدى بدوره إلى تغييب فرصة الصراع الطبيعي بين طبقات المجتمع ومن ثم الحيلولة دون تشكيل قيم **مواطنة** مدنية توحد بين أطياف المجتمع المختلفة وتضمن اندماجها جميعا في بوتقة الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي يكفل ويحتوي الجميع.

إذ لا اختلاف في أنه لا الأفراد ولا الجماعات الاجتماعية باستطاعتها القيام بمثل هذه الأدوار الفيصلية في مراحل تطور المجتمع، بل فقط الدولة هي من يخول لها ذلك من خلال بنيتها المؤسسية، فهي وحدها من تستطيع القيام بعملية بناء الهوية الجماعية التي تدور حولها ولاءات الأفراد والجماعات وفي تكريس مفهوم الدولة/الأمة التي تعد النتاج النهائي لمسار الصراع المجتمعي وليد الوعي الطبقي والتحرر من الانتماءات ذات الطابع الإرثي والماقبل دولتي.

ذلك أن استقراء التجربة الغربية الأوربية في تطور المجتمع والدولة القائمة أساسا ضمن منطق التعاقد الاجتماعي، تفيد بأن الحضور القوي لمفهوم للمجتمع المدني والمواطنة المدنية التي توحدت في إطارها جميع الفئات والوحدات الاجتماعية المتباينة والمتمايزة في إطار هوية جامعة وموحدة، وهي الهوية التي كانت وليدة

1- حليم بركات، مرجع سابق، ص 448.

سياسات الاندماج الاجتماعي، التي نجحت هذه الدولة من خلالها في بناء مجتمع متجانس سياسيا واجتماعيا، حيث تمكنت الدولة الغربية من تحقيق التطابق والتماسك بين الدولة باعتبارها كيانا سياسيا، والأمة باعتبارها موروثا حضاريا لهذه المجتمعات، وهو ما تترجم في نموذج الدولة/الأمة، وقد كان ذلك الحل الكفيل باحتواء كافة الصراعات الاجتماعية في الدولة الغربية، وهي المفاهيم التي برزت كقيم كان من مهام ومسؤوليات الدولة كمفهوم ذو حضور قوي أيضا،كفالة سموها ضمن هذه المجتمعات.

وهي التجربة التي عرفت انحرافات كبيرة بمجرد إسقاطها على نموذج الدولة ضمن المجال السياسي العربي،حيث عملت الدولة/السلطة في الحالة العربية كمانع وحائل دون التطور الطبيعي لمجتمعاتها، فعلاوة على إضعاف هذا النمط من الدولة لمفهوم الاندماج الاجتماعي والاستثمار في المقابل من ذلك في سياسات الهوية وسياسات دفع التحول الاجتماعي، وسعيها لنشر وتعميم قيمها وضمان السيادة لها داخل المجتمع حتى في ظل رفض هذا الأخير لها كونها قيم مستوردة ودخيلة عليه ولا تمثله ولا تعكس ارثه التاريخي والحضاري، فإن الدولة العربية قد عملت أيضا على إعاقة تشكل **الوعي الطبقي** داخل فئات المجتمعات العربية، وهو ما أدى إلى حرمان هذه المجتمعات من فرصة الصراع للتحول إلى أمة مواطنين، تجمعهم قيم مدنية موحدة.

ولعل هذا ما يبرر غلبة النزاعات الفئوية على النزاعات الطبقية في المجتمعات العربية، ذلك أن الجماعات الوسيطية بين الفرد والمجتمع (القبيلة، الطائفة، الفئة، الحي، القرية، المجتمع المحلي، الإقليم..الخ) لا تزال تحتل مراكز مرموقة في الحياة الاجتماعية في ظل قيام واستمرار الدولة التسلطية، مما يزيد من حدة أزمة التجانس والتنوع في الهوية، كما أن هذه المجتمعات أصبحت مجتمعات طبقية بالمفهوم السلبي، حيث تزداد فيها الفجوات بين الأغنياء والفقراء، فحتى في الفترات التي شهدت فيها اقتصاديات هذه الدول انتعاشا وازدهارا ظلت غالبية الشعب فقيرة ومعدمة في صلب حياتها لتترسخ البنية الطبقية الهرمية في المجتمعات العربية على نحو طبقة أغنياء في مقابل طبقة فقراء ولا وجود لطبقة وسطى.[1]

وأن واقع تشوه الظاهرة الطبقية في الحالة العربية القائم على وجود فجوة عميقة واسعة تفصل بين الأغنياء والفقراء في المجتمع العربي، والتي لا تتوسطها الطبقة الوسطى فهي طبقة غائبة أو مغيبة على العموم يمكن إرجاع السبب فيه إلى المنطق التوزيعي لأنساق القيم في هذه المجتمعات، ذلك أن فئة قليلة كانت وما تزال تحتكر النفوذ والثروة والمكانة والملكية، بينما تعاني غالبية الشعب الفقر، وبذلك تكون البنية الطبقية في المجتمعات العربية بنية ذات طبيعة هرمية وليست أفقية، تمثل غالبية الشعب فيها من فئة الفقراء وليس من الطبقة المتوسطة.

1- حليم بركات ،نفس المرجع السابق،صص448 –449.

المبحث الثاني: دعائم من خارج الدولة: الدولة العربية على مستوى تحليل النظام الدولي

بعد تطرقنا في المبحث الأول إلى الواقع التحليلي للدولة العربية من خلال استنتاج أهم الدعائم والأسس والسندات التي استطاعت الدولة العربية تطويرها من داخلها في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها المصطنع،في ظل حقيقة افتقادها لمقتضيات الاستمرار والبقاء الطبيعي، وذلك من أجل أيجاد تفسير للمنطق الذي تستمر من خلاله الدولة العربية في ظل انطوائها على عديد التناقضات التي توحي في كل مرة بتفكيكها وتراجعها، إلا أنها تستمر، نسعى من خلال هذا المبحث إلى الارتقاء إلى مستوى آخر من التحليل، والذي استطاع هذا النمط من الدولة الاشتغال من خلاله على واقع ضعفه السيادي لتطوير جملة سندات ودعائم وأسس أخرى من خارجه، أي على مستوى تحليل النظام الدولي، والتي تكفل له ذات الغاية والهدف المتعلق باصطناعه لمقتضيات البقاء والاستمرار.

المطلب الأول: في الضعف السيادي للدولة العربية

لقد أصبح من البديهي في علم السياسة الإقرار بواقع الترابط الفعلي بين مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي، وذلك جراء التأثير المتبادل بين دول العالم المعاصر، "إذ لا يمكن لأي دولة أن تعيش لنفسها فقط، ذلك أنها عضو في مجتمع الدول"[1]

وهو الترابط الذي يشتد بصورة أكبر بين الدول الغربية وغيرها من دول المجالات السياسية العالم ثالثية على غرار الدول العربية، التي تحمل لهذه الدول مقدمات تاريخية تمثلت في الظاهرة الاستعمارية واستمرت في صورة الولاء والتبعية التي تتجسد بصورة أساسية في الضعف السيادي لهذا النموذج من الدولة.

فالخيط الفاصل بين ما هو داخلي وما هو خارجي بات ملتبسا إلى أقصى الحدود في نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي، الأمر الذي فرض على هذه الدولة إعادة النظر في المفهوم التقليدي للسيادة وعناصر أخرى عديدة تجعل من المستحيل النظر إلى الدولة العربية بوصفها حالة منعزلة أو عصية على المعادلات الإقليمية والعالمية المحيطة بها.

هذا الواقع بدأ يفرض بدوره إدراك الحقيقة التي أخذت ترتقي إلى مصاف البديهة، والقائمة على افتراض استحالة تحقيق المصالح الخاصة للدولة من دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة المجريات العالمية والسياسية الدولية، وهو الافتراض الذي يفرض نفسه على الدول في صياغة مواقفها الإستراتيجية ومصالحها الجيوسياسية.[2]

وهي المواقف والمصالح التي تختلف بين الدول الكبرى والصغرى، فإذا كانت إستراتيجية الدول الصغرى على نمط الدولة العربية، تكمن في كيفية الحفاظ على وجودها وضمان بقائها واستمرارها، فإن

1- هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص217.

2- أشواق عباس، مرجع سابق، ص29.

المصالح الإستراتيجية للدول الكبرى على نمط الدولة الغربية تتمثل بشكل رئيسي في سعي هذه الدول للحفاظ على الامتيازات المادية والنفطية والجيوسياسية والأمنية التي تجدها في الدول الصغرى.

ويأتي مناط التفرقة الرئيسي ضمن فلسفة المجتمع الدولي والنظام الدولي بين هذين النمطين من الدول، أن "الدول الكبرى/القوية" هي الدول الغربية الليبرالية الديمقراطية التي تندرج عموما في فئة الأنظمة السياسية الفاعلة التي يتجسد في سياساتها الإجماع، الاتفاق، الشرعية والتنظيم والاستقرار، في حين أن "الدول الصغرى/الضعيفة" هي الدول الدكتاتورية التي تصنف ضمن الأنظمة الضعيفة، الجامدة وغير الفاعلة، والتي تعاني سياستها من العجز على هذا الصعيد، وتصنف الدول العربية ضمن هذا النمط من الدول.

ويقدم على المستوى النظري **صمويل هندنغتون** تصنيفا آخر يمكن من خلاله التمييز الفعلي بين هذين النوعين من الدول المشكلة للنظام الدولي:[1]

القوى العظمى: تتميز عن دول العالم الثالث –والتي تندرج الدول العربية من ضمنها- بقدرة كل دولة منها على تشكيل مفهوم "المتحد السياسي" الذي يتحدد بوجود إجماع عارم من قبل الشعب على شرعية النظام السياسي، ويشترك من خلاله المواطنون وقادتهم في رؤية المصلحة العامة للمجتمع، والتقاليد والمبادئ التي يبنى على أساها هذا المتحد السياسي، وتتميز هذه الدول بوجود مؤسسات سياسية قوية ومتكيفة ومتماسكة.

وبهذه الخصائص تختلف الدول العظمى إلى حد كبير مع **الدول الضعيفة** أو كما يسميها الدول المعصرنة فهذه الدول لا تزال تعاني عجز حقيقي في تشكيل مفهوم المتحد السياسي وفي إضفاء طابع المأسسة على السلطة فهي لا تزال تعيش حالة من القصور والتمزق في المتحد السياسي وفي الحكم الفاعل والشرعي، ولا تتمتع المؤسسات السياسية فيها سوى بقدر قليل من السلطة، وبقدر أقل من السيادة.

وضمن هذه التصنيفات ساد على المستويات النظرية للدراسات المختصة في هذا الشأن الافتراض القاضي بأن جميع الدول العربية تشترك في كونها دولا ضعيفة على المستوى الدولي وفاقدة للشرعية الدولية ومخترقة السيادة،ذلك أن الغالبية العظمى من الدول النامية بما فيها الدول العربية "لا تعد دولا قوية جدا بل في الواقع ضعيفة جدا"[2].

وفي حين تتأكد فرضية ضعف الدولة العربية على المستوى الدولي/الخارجي، إلا أن ذلك لا ينفي عنها الأهمية التي تحوزها هذه الدول في النظام الدولي وما يتشكل منه من قوى دولية ومنظمية، وتتعلق هذه الأهمية أساسا بالموقع الجيوسياسي الذي تحوزه الدول العربية والامتيازات المادية والريع النفطي منه بشكل خاص، وهي الأهمية التي توظفها الدول العربية لكسب دعم وتأييد خارجي تضيفه إلى السندات والدعائم التي تعول عليها للحفاظ على بقائها واستمرارها.

1- صامويل هندنغتون، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، دار الساقي، ط1، بيروت، 1993، ص ص7 - 8.
2- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص38.

أولا: الأهمية الجيوسياسية للنظام الإقليمي العربي.

إن الأهمية الجيوسياسية التي يحوزها النظام الإقليمي العربي بشقيه "الشرق الأوسطي" منه و"الشمال إفريقي" لطالما جعلت منه محل صراع وتنافس بين أكبر القوى الدولية، وهو الصراع الذي تترجم تقليديا في صورة الاستعمار التقليدي، واستمر حديثا في صورة مشاريع الشراكة المطروحة في الساحة الدولية اليوم، والتي حافظت على قيادتها ذات القوى الدولية، والحديث هنا عن أكبر مشروعين دوليين أصبح من المفروض على جميع الدول العربية التعاطي معهما والانضمام إلى أحدها، وهما المشروعين المتمثلين في **الشرق الأوسطية والأورومتوسطية** أو ما أصبح يصطلح عليه "بالاتحاد من أجل المتوسط" بزعامة الاتحاد الأوربي، و"مشروع الشرق الأوسطية" بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي المشاريع التي صاغتها هذه القوى وعملت في كل مرة على تطوير صيغها تماشيا مع المعطيات والمستجدات الدولية في المنطقة.

ولاشك في أن الفكرة الجيوسياسية تنشد باستمرار تقييم الوزن السياسي للدولة اعتمادا على تحليل كيانها وتحديد ظواهرها الثابتة والمتغيرة على رقعتها الجغرافية، إضافة إلى عوامل القوة والضعف القائمة في كيانها الجيوسياسي في المجالات المحلية والإقليمية والدولية، وليس اعتباطا أن ترتبط الفكرة الجيوسياسية بقوة الدولة انطلاقا من أن الأبعاد الجيوسياسية في سلوكها العملي فهي الامتداد الملازم لإستراتيجيتها الداخلية، وهي ظاهرة تاريخية سياسية متنوعة في المظاهر ومتوحدة من حيث الجوهر بوصفها عملية ملازمة لنمو الدولة.[1]

وضمن هذا السياق يبدي النظام الإقليمي العربي إجمالا ميلا كبيرا إلى التجاوب مع الاستحقاقات أو الإملاءات المفروضة من النظام الدولي، بحكم أصل الضعف الكامن في الدول المشكلة له، وهو ما جعل منه مجالا للصراع والتنافس بين القوى الدولية الكبرى، وقد جرى كل ذلك على حساب مسائل السيادة والمصالح القومية، كما أنه يبدي في المقابل من هذا ممانعة شديدة تجاه أي خطوة للتكامل العربي بدعوى صيانة الوحدة الوطنية.

حيث تنبع أهمية النظام الإقليمي العربي من اعتباره الحيز الجغرافي الوحيد المتجاور مع أوربا في المجال العالم الثالثي، وهو ما يبرر استمرار اتصال الصراع العسكري والاقتصادي، الديني، والأيديولوجي بينه وبين أوربا منذ قرون من الزمن، وهو الصراع الذي يمتد إلى أبعد بكثير من حقبة الاستعمار، حيث تعود جذوره إلى مرحلة الإقطاع والحروب الصليبية وظهور الإسلام، أما عن مرحلة التفاعل الحديثة بين المجال السياسي العربية ونظيره الغربي/الأوربي فقد بدأت في أواخر القرن 18.[2]

وقد كان الاهتمام الغربي بالمنطقة العربية حتى نهاية القرن العشرين، اهتماما استراتيجيا بالدرجة الأولى فعلى امتداد القرن التاسع عشر كان التنافس والصراع قائما بين روسيا وبريطانيا على حساب الإمبراطورية العثمانية من أجل النفوذ في المنطقة، وقد أخذ هذا الصراع في تلك الفترة من المسألة الدينية عنوانا عريضا له

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص81.

2- نفس المرجع،ص71.

ورغم سعي الإمبراطورية العثمانية لإقامة منظومة من التحالفات المرنة مع القوى الغربية، والتي مكنتها من الصمود جزئيا في وجه الأطماع الدولية إلى غاية 1914، إلا أنها في الأخير عجزت عن مجابهة هذه القوى الإمبراطورية وفي مقدمتها "بريطانيا، روسيا وفرنسا" التي نجحت في الوصول إلى أطرافها، (فرنسا في الجزائر:1830، في تونس: 1881، في المغرب: 1912 وبريطانيا في مصر: 1882، وفي السودان: 1898 جنوب الجزيرة العربية: 1839 وفي دول الخليج العربي أواخر القرن 19 إلى غاية 1914).

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى تحول الصراع على دول هذه المنطقة بشكل درامي، بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية لتتحول إلى دولة قومية، ولتقسم ممتلكاتها العربية إلى كيانات على شاكلة دول منفصلة.

وقد تم تجديد الصراع الدولي حول المنطقة في سياقات تاريخية لاحقة، حيث شكل اكتشاف النفط السبب الأبرز لتجدد هذا الصراع الدولي، لتدخل قوة دولية جديدة في هذا الصراع ولأول مرة في المجال السياسي العربي، متمثلة في **الو.م.أ** لتنظم إليها **روسيا** فيما بعد باعتبارها إحدى القوى المركزية في المنطقة، وذلك في الفترة الممتدة لما بعد 1917.[1]

حيث تحولت الأهمية الجغرافية-الإستراتيجية للمجال السياسي العربي مع نهاية الحرب العالمية الأولى، إلى أهمية اقتصادية بالغة، وليصبح بذلك الصراع والتنافس الذي كان محصورا في القوى الأوربية: بين فرنسا وبريطانيا وايطاليا وروسيا، أكثر تعقيدا بدخول الو.م.أ كقوة دولية جديدة في المنطقة.

وضمن هذا السياق التاريخي جاءت سيطرة الاستعمار الكولونيالي الذي ساد على الدول العربية بعد جلاء السيطرة العثمانية تحت مبررات اقتصادية وثقافية وهي المبررات التي كانت لها تأثيرات عميقة على المجتمعات العربية، لاسيما تلك التي كانت خاضعة للاستعمار البريطاني والفرنسي.

فمن المعروف أن الجغرافيا السياسية للمنطقة العربية عموما قد ارتسمت إلى حد كبير مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وقد لعب النفط دورا مهما في تشكيلها، وذلك في اتفاق ما بين الدول الاستعمارية المهيمنة وبما يخدم مصالحها، ويعد النفط المحدد الرئيسي في صياغة الجغرافيا السياسية للمنطقة، فبعد أن استقلت الدول العربية النفطية وحاولت سلوك طريق أكثر استقلالية فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي راحت تواجه بعض الضغوط والتحديات من قبل الشركات العالمية والدول التابعة لها أي القوى الكبرى.[2]

وقد كانت الظروف الدولية الداعية إلى انسحاب الاستعمار من المجال السياسي العربي مغايرة تماما لتلك التي أسهمت في إقامته، إذ لم يعد مقبولا في تلك المرحلة استمرار السيطرة الغربية على المجال السياسي العربي بتلك الصيغة، لتبحث القوى الدولية على أساليب جديدة وعناوين أكثر ملائمة للتطورات الدولية التي سادت في الفترة الممتدة لما بعد الحرب العالمية الثانية، ولاسيما في ضوء توازن القوى الدولية المتأتي من وجود قوتين متوازنتين **(الو.م.أ والاتحاد السوفياتي)** وهو ما لم يسمح باستمرار أسلوب الاحتلال المباشر، إذ أصبح

1-أشواق عباس ، نفس المرجع السابق، ص72.

2- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص ص316 –317.

أي احتلال تقوم به أي من هاتين القوتين الدوليتين هو تحدي مباشر لمصالح القوة الأخرى، فلقد أدى توازن القوى الدولية إلى إعادة رسم المصالح الإستراتيجية لهذه القوى في المنطقة، وفق طرائق وأساليب جديدة، كانت تنطلق أولا وقبل كل شيء من نقاط الضعف في المنطقة المتنازع عليها، حيث يتم العمل على السيطرة عليها من خلال نقاط ضعفها.

فقد أفرزت نهاية الحرب العالمية الثانية بيئة دولية جديدة، فكريا وسلطويا واستراتيجيا، وهي البيئة التي تمكنت فيها **الولايات المتحدة الأمريكية** من إقناع حلفائها بضرورة أبعاد الحرب عن أراضيهم، وأهم المسألة مأسسة الدولة في مستعمراتهم، والتركيز على مبدأ الديمقراطية فحسب، كما مكنت ذات البيئة في الجانب الآخر بروز مؤسسة سياسية فكرية وقوة عسكرية كبيرة تمثلت في الفكر الشيوعي بقيادة **الاتحاد السوفياتي**، فقد أدت الحرب العالمية الثانية إلى ميلاد فاعلين جدد من مالكي القوة العسكرية والإستراتيجية والردع النووي.[1] وهو الوضع الذي تمخض عنه عديد الترتيبات للتأثير في مجتمعات وسياسات المستعمرات السابقة.

وبانتهاء الحرب العالمية الثانية، واتجاه غالبية الدول العربية نحو الاستقلال بجلاء الاستعمار الغربي في صورته التقليدية بشكل كلي منها، ونظرا لتزايد أهمية المنطقة العربية، لجأ الغرب في سبيل حماية مصالحه المتمحورة حول السيطرة على المناطق الحيوية (النفط) والإستراتيجية، من جهة ومنع أي بوادر للنهوض الشعبي في المجتمعات العربية من جهة أخرى، إلى تكثيف علاقاته مع دول المنطقة من خلال إقامة عديد المشاريع والمنظمات والهيئات الدولية على غرار إقامة الجامعة العربية كصيغة لإقامة علاقات دولية رسمية مع الدول العربية، إضافة إلى ربط هذه الدول بمعاهدات وأحلاف سياسية وعسكرية، كما عمل على تشجيع التيارات والقوى الرجعية والانعزالية، وكل ذلك للحيلولة دون ومن أجل إضعاف التوجه العام نحو أهداف عربية قومية موحدة أو مشتركة.

إذ حرصت القوى الكبرى ومن ورائها المنظمات الدولية والشركات العالمية التابعة لها على جعل دول هذا المجال تابعة لها اقتصاديا على الدوام وهي التبعية التي اقتضت بالضرورة تبعية سياسية للغرب.

حيث كان موضوع النفط والامتيازات المادية والمالية والموقع الاستراتيجي الذي تسخر به الدول المشكلة للمجال السياسي العربي، وما يزال وسيبقى إلى أمد بعيد العامل الأساسي الذي يعطي للمنطقة ملامحها ومسارها أو يوجه تطورها وعلاقاتها مع الخارج، ويصوغ أنظمتها.

وضمن هذا المنطق يمكن تفسير الدعم الذي تلقاه الدولة العربية في بيئتها الخارجية، فهو مبرر بشكل أساسي ضمن أصل الضعف الكامن في نموذج الدولة العربية وسعيها للحفاظ على بقائها واستمرارها في مقابل سعي القوى الكبرى ومن ورائها المنظمات الدولية والشركات العالمية للحفاظ على هذه الامتيازات التي يتيحها ويكفلها لها استمرار نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي.

1- هيثم غالب الناهي، مرجع سابق، ص163.

ثانيا: دور الفواعل الدولية في الحفاظ على استمرار وبقاء الدولة العربية.

إن مسألة ضعف الدولة في العالم النامي وبما يتضمنه لدول المجال السياسي العربي قد بات حقيقة مؤكدة على المستوى الدولي مع نهاية الحرب الباردة، التي خلفت من ورائها حزمة من الدول الضعيفة والفاشلة.

إذ تعاني غالبية الدول العربية وبدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة، معضلة الانكشاف تجاه الخارج، وهو ما يظهر بوضوح في مؤشرات الاختراق الخارجي على نحو بات يشكل تهديدا لأمنها الوطني.[1]

ولعل هذا ما أدى بعديد الباحثين المختصين في هذا المجال إلى اعتبار أن الوضع الحالي للدولة العربية هو عبارة عن انتقال من الاستعمار الخارجي إلى الاستعمار الداخلي، ذلك أن ثمة علاقة وتفاعل بين الداخل والخارج.

وهو التفاعل القائم ضمن القاعدة العامة السائدة في النظام الدولي الراهن والقاضية بأن الدولة متى ولدت بصرف النظر عن مقومات أو مبررات أو عدالة أو ظروف ولادتها فإنها تبقى، والاستثناء هو اختفاء هذه الدول أو انقسامها أو ضمها إلى دول أخرى.[2]

ذلك أن الدول الغربية ليس من مصلحتها انهيار الدولة العربية وتفكيكها وهو السيناريو الذي طالما كان مرجحا في ما يخص وضع الدولة العربية، وقد تم تأكيد هذا الافتراض بشدة مرة أخرى بعد الحراك السياسي والاجتماعي الذي شمل عديد الدول العربية.

فالأوضاع في الدول العربية عادة ما تؤدي إلى حالة من الصراع والتفكك المجتمعي قد تصل إلى حدود الفوضى المجتمعية والحرب الأهلية وهو ما يفتح المجال أمام تدخلات خارجية متعددة من حيث أهدافها ومصالحها

ولعل هذا ما أدى إلى بروز مفهوم الدول الفاشلة وما يرتبط به من تدخل خارجي، فهو من أجل إيجاد تبرير لحجم هذه التدخلات ولتفعيل دور القوى الكبرى لاستراتيجياتها، وكذا من أجل تفعيل دور المنظمات الدولية والإقليمية في المنطقة العربية، فاصطلاح "الدول الفاشلة" أو "الدول الضعيفة" قد تم تداوله بوصفه عنصرا من عناصر تهديد أمن واستقرار النظام الدولي، ذلك أن الأخطار التي تمثلها من شأنها أن تؤثر على الأمن الدولي.

وقد تم توصيف الدول العربية وعديد الدول الأخرى بهذا الاصطلاح نظرا لتعطل مظاهر قيام الدولة بوظائفها والتي تقاس عادة بعجزها في إدارة صراعاتها الداخلية، وفي الآثار الناتجة عن تعثرها في تحقيق التنمية لمجتمعاتها، وبلوغ مستويات من المدنية والتحضر، وكذا في غياب الفاعلية عن مؤسساتها، وفي غياب الرشادة عن الحكم واعتماده على آليات استبدادية وغير ديمقراطية.

1- علي الدين هلال وآخرون، مرجع سابق، ص209.

2- سعد الدين ابراهيم آخرون، مرجع سابق، ص169.

ويحيل اصطلاح الضعف هنا إلى **"قوة الدولة"** أي قدرتها المؤسساتية لا إلى مداها وحجم انتشارها أي ضعف القدرة المؤسساتية للدولة المتأتية من فقدان السلطة والنظام السياسي والدولة برمتها إلى أساس الشرعية.

حيث تمتلك الدول العربية العديد من عناصر الدولة الفاشلة، وهي معرضة للتحلل والعودة إلى مرحلة ما قبل الدولة من تكوينات سياسية قبلية وعشائرية وطائفية ومناطقية، وهو ما يعني الدخول إلى دائرة الصراع والحروب الأهلية على نحو يفتح المجال أمام إعادة رسم الخريطة السياسية للمنطقة العربية وفقا لأجندات ومصالح إستراتيجية للقوى الكبرى في العالم، بل يمكن أن تكون عملية إعادة رسم هذه الخريطة مقترنة بتسويات بعض جوانب التنافس بين تلك القوى.[1]

فمنذ نهاية الحرب الباردة، يمكن القول أن الدول الضعيفة أو الفاشلة كما أصبح يصطلح عليها في الأدبيات السياسية الدولية قد أصبحت تشكل المشكلة الأكثر أهمية في النظام الدولي الجديد، لأن هذه الدول – حسب ما يروج له الخطاب الدولي- ترتكب انتهاكات خطيرة في عديد المجالات التي من شأنها تهديد سلم واستقرار المنظومة الدولية ومن ثم المصالح الإستراتيجية والاقتصادية والأمنية للقوى الكبرى في النظام الدولي وهي الانتهاكات التي يختصرونها في غياب الممارسة الديمقراطية وحقوق الإنسان، المشاكل حول الحدود الموجات الكثيفة للهجرة...الخ.

وهو الخطاب الذي وجد مبرراته الواقعية مع موجة حالة الضعف والانهيار التي عرفها هذا النموذج من الدول في بداية التسعينيات، والتي أدت إلى حدوث كوارث إنسانية كبيرة وانتهاكات لحقوق الإنسان في غالبية هذه الدول، ليتحول هذا الخطاب إلى قناعة وقاعدة ثابتة في النظام الدولي مع أحداث 11 سبتمبر التي أكدت افتراض أن "ضعف الدولة ضمن هذه المجالات السياسية قد يشكل تحديا استراتيجيا هائلا على استقرار النظام الدولي واستقرار مصالح القوى العظمى المشكلة له أيضا".

فالخطر المزدوج لما أصبح يصطلح عليه بالإرهاب الدولي أو إرهاب المتطرفين الإسلاميين وتوفر بعض هذه الدول على أسلحة الدمار الشامل أو إمكانية توفرها عليه، قد أضاف بعدا أمنيا رئيسيا لأعباء المشاكل الناجمة عن ضعف الدولة في هذا المجال، وهذا ما دفع القوى الكبرى إلى الاضطلاع بمسؤوليات أساسية جديدة لتقوية الدولة في هذه المجالات السياسية.[2]

وهكذا برزت فجأة على رأس "أولويات الأجندة الدولية" إمكانية دعم قدرات ومؤسسات الدولة الضعيفة أو إعادة تشكيلها من الأساس، وذلك على اعتبار أن حل هذه المشكلة شرط أساسي لضمان توفر الأمن: العسكري، الاقتصادي، الاستراتيجي في أجزاء مهمة من العالم: الدول القوية، بحيث أصبحت إشكالية ضعف الدولة ضمن هذه المجالات السياسية قضية: وطنية ودولية في أن معا.

1- أحمد يوسف أحمد، **حال الامة العربية 2012-2013 مستقبل التغيير في الوطن العربي: مخاطر داهمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2013، ص59.

2- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص37.

وهي القضية التي تم من خلالها تعميم الافتراض على مستوى تحليل النظام الدولي القاضي بأن التحديات الأمنية القائمة والمستقبلية لن تأتي من القوى الكبرى المتنافسة وإنما من الدول الضعيفة، ومن ثم فإن من الواجب والضروري إتباع أساليب خاصة ومتجددة في التعامل مع هذا النوع من الدول على غرار الإشراف والمراقبة الدائمة لتقييم مخاطر الدول الفاشلة، والتعليق المؤقت أو التحفظ على سيادتها، وقد يقتضي الأمر استخدام القوة العسكرية عندما تكون غير قادرة أو غير راغبة في التحكم واحتواء آثار فشلها، وذلك من أجل أن لا يتطور هذا الفشل ويصبح تهديدا على امن النظام الدولي.

وقد يتم أحيانا المبالغة في استخدام وتوظيف هذا التهديد من قبل الدول الكبرى باعتباره أجندة سياسية غربية تسعى من خلالها لنزع الشرعية عن الدول التي تفشل في التوافق مع مصالحها، فالتهديدات التي تروج لها هذه الأخيرة باعتبارها قادمة من الدول الفاشلة تظل في حقيقتها مجرد حجة للتحكم والتدخل في هذه الدول أكثر منها حقيقة وواقعا.

إذ لطالما ضلت إمكانية توظيف مفهوم الدولة الفاشلة لإفشال دول لا تتوفر فيها عناصر ومقومات الفشل وذلك لتحويلها إلى دول فاشلة من أجل تحقيق أهداف سياسة واقتصادية وإستراتيجية معينة، حقيقة سائدة في النظام الدولي.[1]

1-الفاعلين من طبيعة دول:

لاشك في أن قيام الدول العربية على افتراض الضعف والفشل ضمن النظام الدولي، هو ما منح اللاعبين الأساسيين في النظام الدولي إمكانية لعب أدوار محورية في دعم بقاء واستمرار نموذج الدولة العربية القائم، وقد أدت العوامل الاقتصادية في هذا الإطار دورا مهما باعتباره المحدد ذو الأولوية الكبرى في تحديد اتجاهات القوى الكبرى بالنسبة إلى عناصر قوتها الإستراتيجية،فنمو رأس المال الاقتصادي الغربي وسعي الدول الرأسمالية الكبرى الدائم لإيجاد مناطق نفوذ وأسواق جديدة للاستثمار في رأسمالها طالما شكل الدافع الرئيسي للدول الغربية منذ الثلث الأخير من القرن 19 لدعم استمرار وبقاء الدولة العربية، ذلك أنها الفاعل الذي بإمكانه ضمان بيئة الاستقرار الأنسب لاستثمار الرأسمال الغربي ضمن هذه الدول، وهو ما دفع بها إلى الاهتمام بوضع الدولة العربية والاستثمار في وضعها بما يخدم مصالحها.

كما شكل النفط في عالم ما بعد الحرب الباردة أحد أهم العوامل الأساسية لزيادة اهتمام الفاعلين الدوليين بوضع الدولة في المنطقة العربية، وذلك في كافة أبعاده – النفط كطاقة، كأسعار، كإمدادات- فرغم التقدم التكنولوجي في مجالات الطاقة، بقي النفط يشكل مورد الطاقة الأهم وأكثرها سهولة وتوفرا، وأرخصها سعرا، بالنسبة للدول الغربية التي وجدت في الدولة العربية المورد الأول والمفضل لهذه المادة الحيوية.

وإضافة إلى هذه العوامل شكل العامل الأمني بدوره إحدى أهم دوافع الدول الغربية في دعم نموذج الدولة العربية، حيث سعت جميع القوى العظمى التي تحدد من خلالها المشهد الدولي لعالم ما بعد الحرب

1- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص67.

الباردة، للاستفادة من حضور الدولة العربية لتأمين عديد المزايا الإستراتيجية والمادية التي يتيحها لها ولاء هذا النمط من الدولة، وهي المزايا التي أصبحت محل تنافس وصراع بين عديد القوى الدولية الكبرى للسيطرة علي مناطق النفوذ التي تتيح اكبر قدر من هذه المزايا وبصورة مستمرة.

وإن هذا التنافس والصراع القائم بين القوى لدولية الكبرى حول مناطق النفوذ والامتيازات المادية، لم يقف عند هذا الحد، بل امتد أيضا إلى زيادة الاهتمام بالقضايا المتعلقة ببنية النظام الدولي سواء بالنسبة إلى قيادة النظام أو القواعد التي تنتظم من خلالها تفاعلاته وصولا إلى البناء المؤسسي للنظام، وقد انتهى هذا التنافس الدولي إلى الاتفاق العام حول انتهاء مرحلة انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة النظام الدولي، في مقابل وجود اختلاف حول طبيعة تشكيل القيادة الجديدة للنظام، ذلك أنها أصبحت في نظر الكثيرين قيادة ائتلافية أو جمعية بين القوتين الأكبر في النظام الدولي ممثلة في الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوربي إضافة إلى بعض الديمقراطيات الصاعدة على غرار تركيا –نظرا لاتصالها بالمنطقة العربية بوصفها إحدى دول الجوار الجغرافي العربي المباشر- حيث عملت **الو.م.أ** و**الاتحاد الأوربي** على توظيفها باعتبار أن المنطقة العربية هي منطقة مجال حيوي بالنسبة لها، وذلك لتطوير وزيادة قدرة وشرعية النظام الدولي.[1]

أ- الوم أ:

تعد أهم قوة دولية أفرزها عالم ما بعد الحرب الباردة – القائم على التنافس الاقتصادي بين ثلاث كتل رئيسية: **الو.م.أ** و**الاتحاد الأوربي** و**اليابان** وحلفاؤها في شرق آسيا- وقد تمكنت من السيطرة على المجالات الحيوية في أماكن عديدة من العالم، وذلك باعتبارها القوة الاقتصادية الأكبر والأهم في عالم ما بعد الحرب الباردة، على ضوء مصالحها بالدرجة الأولى، مستغلة إمكاناتها الاقتصادية والسيادية والعسكرية، وأيضا تفوقها التكنولوجي من أجل إحكام سيطرتها على مناطق النفوذ في هذه المجالات.[2]

ويندرج المجال السياسي العربي ضمن أهم المجالات الحيوية التي تسعى **الو.م.أ** بصفة دائمة إلى إبقاء نفوذها قائما بها، وذلك نظرا للارتباط المصلحي **للو.م.أ** بنموذج الدولة العربية القائمة فيه، حيث تستمر في الحفاظ على مصالحها ضمن هذه الدول من خلال توظيفها لمنطق الخطاب الدولي القاضي بدعم القوى الكبرى للدول الضعيفة، وضمن هذا المنطق أصبحت **الو.م.أ** تمتلك جملة من العلاقات المكثفة والتحالفات التي تمتد عبر عديد الدول العربية خاصة المشرقية منها، التي تمتلك فيها عديد التحديات والرهانات التي أصبحت بمثابة القضايا ذات الأولوية الكبرى في السياسة الخارجية الأمريكية خاصة في الآونة الأخيرة.

إذ بات يبدوا واضحا أن منطق السياسة الخارجية الأمريكية منذ 2011 يدفع بها إلى وضع تضطلع فيه بمسؤولية حكم الدول الضعيفة، أو أن تلقي المشكلة برمتها إلى المجتمع الدولي، ورغم نفي الحكومات الأمريكية المتعاقبة لأن تكون لها طموحات إمبريالية في المنطقة، إلا أنها تبنت ذلك صراحة منذ 2002 أين تم الإعلان عن

1- أحمد يوسف أحمد، نفس المرجع السابق، ص ص41 - 42.

2- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص230.

" إستراتيجية الأمن القومي في **و.م.أ** " وهي الإستراتيجية التي تبنت مبدأ الحرب الوقائية أو الحرب الإستباقية، وهو الأمر الذي وضع **الو.م.أ**عمليا في موقع يخول لها حق حكم كل الشعوب المعادية في كل الدول التي تشكل تهديدا على مصالحها، تحت غطاء ذريعة محاربة الإرهاب.

وهو ما حصل فعلا عام 2003 في **العراق** أين عرفت هذه السياسة أول تطبيق فعلي لها من خلال ن الإطاحة بنظام صدام حسين باعتباره المشروع الأكثر طموحا بالنسبة **للو.م.أ**، وهي التجربة التي أخذت منها الدول العربية العبرة، على اعتبار أن **الو.م.أ** هي الإمبراطورية الجديدة واجبة الانصياع لأوامرها وسياساتها، وقد شكلت العقيدة الإستباقية الجديدة **للو.م.أ** تحولا راديكاليا في السياسات السابقة القائمة على الردع والاحتواء، فالجديد هو الانتهاكات الدولية لمبدأ السيادة تحت ذريعة التدخلات الإنسانية.[1]

وقد عملت **الو.م.أ** في سبيل الحفاظ على مصالحها في المنطقة على التطوير من استراتيجياتها في كل مرة وذلك في سبيل أيجاد غطاء شرعي لتدخلاتها تماشيا والتطورات الجارية في المجتمع الدولي، وهو ما أكده مرة أخرى نمط هذه التدخلات في دول ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي العربي الأخير، حيث أعلنت عن إستراتيجية دفاعية جديدة تؤكد على الالتزام الأمريكي باستقرار الشرق الأوسط وضمان أمنه والتفوق العسكري الأمريكي فيه وذلك تماشيا والأولويات الاقتصادية والإستراتيجية للو.م.أ في المنطقة.[2]

ب- الاتحاد الأوربي: (أوروبا)

على غرار **الو.م.أ** سعى **الاتحاد الأوربي** إلى الحفاظ على مصالحه الإستراتيجية في المنطقة العربية، وذلك من خلاله دعمه لنموذج الدولة القائم باعتبارها المسؤول الأول عن حماية هذه المصالح، وخلافا **للو.م.أ** التي سعت لتكثيف علاقاتها مع دول المشرق العربي، عمل الاتحاد الأوربي على تكثيف علاقاته بشكل أكبر مع دول المغرب العربي.

وذلك باعتباره قطب جغرافي وحضاري له أهميته وعلاقاته المميزة مع دول المنطقة، وهو ما خول له أن يكون موجود وبكثافة في مجال المنافسة الاقتصادية، وفي الاستفادة من علاقاته التاريخية وأيضا تأثيره المعنوي والحضاري في إقامة العلاقات الجديدة.[3]

حيث بنت الدول الأوربية علاقات قوية مع الأنظمة السلطوية في المجال السياسي العربي، خصوصا في المغرب العربي منه، حيث نجد لايطاليا وفرنسا وبريطانيا علاقات تاريخية مع الدول العربية في شمال إفريقيا وهي العلاقات التي انبثقت عنها مصالح اقتصادية قوية في المنطقة، وهو ما تترجمه اتفاقيات ومشاريع الشراكة في إطار ما يرف بسياسة الجوار الأوربي، التي تبقى مجرد شعارات الهدف الحقيقي من ورائها هو ضمان استمرار مصالحها الإستراتيجية والاقتصادية في المنطقة والمتعلقة أساسا باستمرار الإمداد بالنفط والتمتع بجوار جنوبي مستقر وضمان وضع حدود للإرهاب والهجرة.

1- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص169 - 172.

2- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص51.

3- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص230

ج- روسيا والصين: تعتبر **روسيا** و**الصين** من ضمن أهم القوى الدولية الصاعدة التي ليس من مصلحتها انهيار نموذج الدولة في المجال السياسي العربي، حيث تسعى لكسب أدوار مهمة لدعم استمرار هذا النمط من الدول، ورغم قلة حجم تدخلاتها الظاهرة في دعم استقرار وبقاء الدولة العربية، مقارنة بحجم التدخلات الكبيرة والظاهر للو.م.أ و الاتحاد الأوربي، إلا أن هذا الدور قد تم تكثيفه من خلال زيادة حجم تدخلاتها التي أصبحت ظاهرة بشكل واضح في الفترة الراهنة، إذ لم تكن روسيا في السابق تركز في علاقاتها مع دول المجال العربي سوى على الصفقات التجارية والاستثمارات في المنطقة إلا أنها بعد الثورات أصبحت تبحث لها عن موقع وتسعى لإعادة بناء العلاقات وكسب حلفاء سابقين في المنطقة على غرار **سوريا**.

فقد تم تبني تصور جديد في الفترة الأخيرة يقضي بالاهتمام أكثر بالسياسة الخارجية وبالعلاقات الدبلوماسية **لروسيا** بدول المنطقة العربية، حيث تم إدخال بعض التعديلات على المبادئ الأساسية التي بنيت عليها هذه السياسة إلا أنها لم تمس بجوهر هذه المبادئ وإنما كانت تعديلات ذات نهج براغماتي منفتح وقابل للتنبؤ والتعاون مع دول المنطقة العربية ضمن قاعدة المصالح المشتركة وذلك تماشيا والتحولات الجديدة في السياسة العالمية والتغيرات الحاصلة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

أما **الصين** فقد ظل هدفها من إقامة علاقات مع دول المجال السياسي العربي يكمن في ضمان التدفق الآمن للغاز والنفط من دول المنطقة خاصة دول الخليج، فمن الواضح أنها باتت تسعى بدورها إلى تنفيذ إستراتيجية جديدة ذات اتجاه قومي يقوم على فكرة الإحياء والتجديد وذلك من أجل تنفيذ برنامج يتجاوز منطق تعزيز القوة الاقتصادية فقط بل يتعداها إلى ضرورة تعزيز القوة العسكرية وبناء سياسة خارجية قوية أيضا تمكنها من فرض نفسها كقطب رئيسي في النظام الدولي الجديد.

د-تركيا: لطالما سعت تركيا إلى إيجاد مكانة لها ضمن المجال السياسي العربي وقد استطاعت أن تؤكد حضورها فعلا ضمن عديد الدول المشكلة لهذا المجال وبصورة قوية ودائمة، وذلك عبر تطويرها لجملة مصالح اقتصادية واستثمارات كبرى في عديد الدول العربية الرئيسية، كما تمكنت من أن تبني علاقات صداقة قوية مع عديد الدول العربية على غرار سوريا، وهو ما مكنها من لعب أدوار قيادية متزايدة في النظام الإقليمي والدبلوماسية الإقليمية العربية، وهي الأدوار والمكانة التي أصبحت من أهم مكتسبات الدولة التركية في المجال السياسي العربي والتي من غير الممكن أن تتنازل عنها، ذلك أنها بذلت كبير الجهود الدولية من أجل بلوغها، وفي سبيل حفاظها على هذه المكتسبات تعمل تركيا في كثير الأحيان على دعم عديد الدول العربية في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها، وذلك على اعتبار منطق المصلحة الاقتصادية والإستراتيجية التي تربطها بها، فاستمرار هذا النمط من الدولة هو المسؤول عن حماية مصالحها.

2- الفاعلين من طبيعة منظمية.

إن سعي الفاعلين الدوليين من طبيعة منظمية إلى دعم استمرار وبقاء نموذج الدولة العربية يأتي ضمن **مبررين رئيسيين، الأول** يكمن في أن الغرب من خلال المنظمات الدولية يسعى إلى البحث عن أرضية شرعية

لتبرير انتهاك مبدأ السيادة للدول الضعيفة، ذلك أن الأصل في هذه المنظمات أنها خاضعة للدول الكبرى فهي التي استحدثتها، ومن ثم فهي خاضعة لسيطرتها وتحت تصرفها وخادمة لمصالحها.

أما المبرر **الثاني** فهو متعلق بطبيعة عمل المنظمات والشركات الدولية التي تفضل أن تتعامل مباشرة مع جهاز الدولة لأنه الفاعل ذو المصداقية التي لا تملكها الفواعل الدولية الأخرى من مؤسسات ومنظمات ناشئة.

فقواعد النظام الدولي والإقليمي الذي خلق بمقتضاه كيان الدولة في المجال السياسي العربي، وهو الكيان الذي تعود نشأته في صورته الحديثة بشكل أساسي إلى الإرادة الاستعمارية، فهي الفاعل ذو الفضل الأكبر على الدولة العربية في تمكينها من الصمود والاستمرار منذ استقلالها، ذلك أن هذه القواعد هي من صنع القوى الغربية المهيمنة على هذه الكيانات، وهذه القوى الغربية الاستعمارية هي التي تحمي كلأهم ا، أي الدولة في المجال السياسي العربي وقواعد النظام الدولي.

فقد كانت فرضية الدول الكبرى عند تأسيس **منظمة الأمم المتحدة، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي والمحاكم العدلية، ومنظمة حقوق الإنسان، واليونسكو، واليونيسيف** وغيرها من الهيئات والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية، هي بداية حصر العالم بأيادي الكبار وفق مبادئ ويلسون الداعية إلى إدارة كل العالم بواسطة الكبار وبصيغة دبلوماسية، وبفعل هذه المنظمات والهيئات، جعلت القرارات الدولية بشأن أية دولة أداة لتفعيل المبادئ الويلسونية، فضلا عن أنها كانت بابا لفرضية إبعاد التوتر عن بلدان الكبار، وليكون الصراع خارج حدود تلك الدول.[1]

ذلك أن الهدف الرئيسي **لمبادئ ويلسون** التي أنتظم على أساسها النظام الدولي والقوانين الدولية، طالما تمحورت حول هدف رئيسي تمثل في إخراج الحرب من أسوار أوروبا والغرب، فقد كان تبني إعلان ويلسون من قبل القوى الكبرى ووجوب تطبيقه في المجتمعات العربية، ونفض أيديهم من العمل على مأسسة الدولة الليبرالية الغربية في المنطقة العربية، له التأثير السلبي المباشر على تطور المجتمع وعقلية الفرد فيه، حيث عملت الدول الحلفاء وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا على وجه التحديد خلال العقدين لما قبل انتهاء الحرب العالمية الثانية، على الاستثمار بتعميق الظواهر الاجتماعية وذلك خلافا لشعاراتها وأهدافها المعلنة من قبل الحرب المتسمة بوجوب معالجة تلك الظواهر وخلق مجتمع أنسأني حديث.

حيث شهدت الفترة التاريخية الممتدة لما بعد 1950 نشاطا دوليا مؤثرا إقليميا، من خلال العمل على إعلاء مبادئ إعلان ويلسون التي تم تبنيها والترويج لها على نطاق واسع من قبل منظمة الأمم المتحدة المسيطر عليها والمدارة من قبل القوى الدولية الكبرى، وهو النشاط الذي تمخض عنه إعلان إسرائيل دولة معترف بها في المنطقة العربية، إضافة إلى ذلك عملت ذات القوى الدولية على بذل جهود غير مسبوقة في السياسة، لتهيئة المجتمعات العربية للانقسام ليس عرقيا وطائفيا فحسب، بل سياسيا وفكريا أيضا وهو ما شأنه أن يؤدي إلى

1- هيثم غالب الناهي، مرجع سابق، ص173.

بديمومة عدم مأسسة الدولة التي إذا ما تحققت مأسستها ستؤدي إلى وضع يريح المجتمع، ويجعل منه أداة نافذة في التطور.

إذ ظل هوس الفشل الاقتصادي والسلطة المطلقة الهدفين الأهم المسيطر أن على توجهات القوى الدولية في المجال السياسي العربي، حيث استفادت هذه القوى خلال عقدين من الزمن وبعد دراسة مستفيضة للواقع العربي من فهم كيفية تفتيت المجتمع وليس إصلاحه، لتتمكن بذلك من خلق واقع اجتماعي معقد تعج فيه الأمراض الطائفية والعرقية، وولدت صراعا ما بين الإيمان بالولائية والاستعلائية من جهة، وما بين ترتيب الواقع الإقليمي من جهة أخرى، وقد أدت ممارسات هذه الدول ذاتية الوصاية على معظم المنطقة العربية في توصيف وهيكلة الواقع الوظيفي والاقتصادي، دورا حساسا أيضا في منهجية الواقع، فانقسم المجتمع بازدواجية عقل أداتي وعقل إدراكي متصارع تشوبه الانتهازية تارة والعفوية تارة أخرى.[1]

فعلاوة على هذا الواقع الاجتماعي أصبحت الدول العربية في مواجهة واقع اقتصادي أشد تعقيدا خاصة في الفترة الممتدة لما بعد الحرب الباردة، الذي تحددت ملامحه باتساع الفروق بين دول العالم المتقدم ودول العالم النامي، وتفاقم مشكلة الديون، التي ظلت غير قابلة للحل ضمن منطق وعلاقات النظام الاقتصادي الدولي السائد، انتشار الحروب الأهلية والإقليمية، انتفاء عصر الأمن الاجتماعي، وقد ترافقت هذه العوامل كلها مع تزايد حجم القمع وآليته وتزايد المطالبة بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي الملامح التي شكلت في عمومها تهديدا لاستمرار الدولة العربية ولبقائها.[2]

وضمن هذا المنطق أقيمت الحجة حول التدخل في الشؤون الداخلية للدول تحت ذريعة مبدأ "التدخل الإنساني" على أن النظام الدولي الذي صاغته اتفاقية **وستفاليا** لم يعد يشكل الإطار المناسب للعلاقات الدولية المعاصرة، لأن ذلك النظام أنبنى أساسا على غموض متعمد حول مسألة السيادة، ويجادل هذا الطرح بأن نهاية الحرب العالمية الثانية قد أحدثت إجماعا أكبر من ذي قبل داخل المجتمع الدولي حول مبدأي الشرعية السياسي وحقوق الإنسان، بحيث لم يعد بالإمكان التسليم بالسيادة الوطنية وبالتالي إضفاء الشرعية بشكل أوتوماتيكي على كل من يمتلك السلطة في دولة ما بحكم الواقع.[3]

وقد أدت التدخلات الإنسانية بالضرورة إلى توسيع سلطة ما أصبح بحكم الواقع امبريالية دولية على جزء "الدول الفاشلة" من العالم والتي تندرج الدول العربية من ضمنها، وهكذا لم يعد المجتمع الدولي كيانا مجردا، بل اكتسب وجودا نابضا بالحياة إذ أصبح الحكومة الفعلية لعديد الدول، خاصة في مراحل الأزمة، في حين تم تعليق مبدأ السيادة الوطنية لعديد هذه الدول وأنيطت وظائف الحكم فيها إلى المنظمات الدولية على غرار منظمة الأمم المتحدة.

1- هيثم غالب الناهي ، نفس المرجع السابق، ص161.

2- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص224.

3-فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص171 - 172.

إذ أصبحت هذه السلطة الإمبراطورية الدولية العليا الجديدة رغم ما تدعيه من مناداة بمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، مجرد سلطة امبريالية ، شكلت سابقة في نزع السيادة عن الدول الضعيفة والفاشلة وتسليمها إلى حكم الهيئات والمنظمات والوكالات الدولية.

ولعل هذا ما جعل من مبدأ السيادة الدولية مجرد ستار لمصالح الدول الكبرى، وما أدى إلى ضرب فكرة السلام الدولي من أساسها، ذلك أن النظام الدولي قد ظل بدوره خاضعا لمنطقية علاقات الملكية الكامنة في النظام الرأسمالي الاقتصادي الغربي.[1]

وهكذا ضلت مبررات التدخلات التي تطال الدول العربية من قبل عديد المنظمات الدولية، ومن ورائها القوى الكبرى المتحكمة فيها، قائمة ضمن منطق انتظام النظام الدولي الذي ظل قائما وعلى مدى عقود من الزمن على مجموعة من المبادئ الأساسية والتي كثيرا ما تم توظيفها في إطار توفير غطاء شرعي للدول الكبرى للتدخل في المجال السياسي العربي من أجل ضمان استقرار مصالحها الاقتصادية والإستراتيجية والأمنية ومن ضمن هذه المبادئ المعلنة كشعارات: مبدأ التدخل الإنساني، حل النزاعات بطرق سلمية عدم التمييز في التعامل مع وحدات النظام الدولي، احترام الحريات الأساسية والعملية الديمقراطية وحقوق الإنسان، حماية البيئة، إلا أن الأهداف الحقيقية التي تقف وراء هذه الشعارات عادة ما تتمحور حول ضمان الازدهار الاقتصادي والتجاري للدول الكبرى، ضمان الاستقرار النقدي، ضمان تدفق النفط بأسعار ، الحد من انتشار الأسلحة النووية.

وقد سلطت أحداث 11 سبتمبر الضوء على مشكلة من نوع مختلف– قضية الإرهاب الدولي والتطرف الإسلامي- وهي القضية التي صار من خلالها العنف ديمقراطيا وشائعا، بحيث أصبح فجأة يعني أن الأحداث الدائرة في الدول الأضعف من العالم قد تكون بالغة الأهمية وشديدة التأثير على القوى الكبرى، حيث اكتسبت قضية الدول الضعيفة أو الفاشلة بعدا أمنيا رئيسيا بعد ما كان ينظر إليها في الماضي عموما باعتبارها مشكلة إنسانية أو قضية لانتهاك حقوق الإنسان.

ولما كانت أشكال الاحتواء التقليدية لا تنفع مع مثل هذا النمط من اللاعبين الجدد الذين لا دولة لهم اقتضت الاعتبارات الأمنية الوصول إلى داخل تلك الدول، وتغيير أنظمتها لمنع ظهور أية تهديدات مستقبلية وذلك من خلال ضمان استمرار هذه الدول وأنظمتها الموالية لحماية مصالحها واستقرارها.

حيث شهدت الفترة الأخيرة تفعيلا نوعيا الأدوار بعض المنظمات الدولية والإقليمية في الدول المشكلة للمجال السياسي العربي، أما بدعم استمرار وتقوية الأنظمة السياسية القائمة بها أو بالعمل على إسقاطها وذلك حسب ما تقتضيه مصلحة النظام الدولي وما ينطويه من فاعلين من طبيعة منظمية ومن ورائها الدول الكبرى المقيمة لها، على غرار تفعيل دور حلف شمال الأطلسي **الناتو**– التدخل في ليبيا أثناء فترة الحراك أو الثورة- والدور المتصاعد **للوكالة الدولية للطاقة الذرية** في القضايا المتعلقة بالطاقة النووية وحظر انتشار

1- هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص ص254 - 255.

الأسلحة النووية، سواء بالتدخل المباشر أو غير المباشر وللمنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان سواء كانت حكومية أو غير حكومية، حيث مثلت التقارير الصادرة عنها مصادر ضغط مباشرة على عديد الدول العربية، إضافة إلى تزايد المطالب المتعلقة بضرورة تطوير السياسات الاقتصادية المالية العربية من قبل المنظمات المالية الدولية على غرار **صندوق النقد** الدولي و**منظمة التجارة العالمية** و**البنك العالمي.**

وقد أدت مؤسسات التمويل الدولية وبخاصة **صندوق النقد الدولي** و**البنك العالمي**، دورا في دفع بعض الدول العربية التي لجأت إليها بهدف جدولة ديونها والحصول على قروض وتسهيلات اقتصادية، للسير في طريق التعددية السياسية والانفتاح السياسي، وذلك باعتبار أن هذه المؤسسات تشدد على مسائل مثل "حقوق الإنسان" "سيادة القانون" "الشفافية" إلا أنه في بالمقابل، فإن سياسات التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي التي اضطرت الدول المعنية لتنفيذها بحسب وصفات الصندوق النقد الدولي والبنك العالمي، وقد كان لهذه الضغوط تأثيراتها السلبية في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتدهور المستوى المعيشي لقطاعات واسعة من المواطنين، حيث أن سياسات "إلغاء أو تخفيض الدعم على السلع ورفع الأسعار وزيادة الضرائب والخصخصة وغيرها" قد ألحقت الضرر بفئات الفقراء ومحدودي الدخل إلى اندلاع تظاهرات وأعمال عنف أدى بهذه الدول إلى اتخاذ إجراءات سياسية تمثلت في تبني مشاريع التحول الديمقراطي والانفتاح السياسي كبديل عن هذا الوضع.[1]

فهذه السياسات كانت بمثابة الضمانات لاستمرار الدولة العربية وتكييفها ضمن التطورات والمستجدات الدولية والمحلية، وهي السياسات التي طالما كانت مدعومة من قبل الفاعلين الدوليين من طبيعة منظمية ومن ورائهم الدول الكبرى التابعين لها، ذلك أنها تعتبرها الضامن الأول لقيام أنظمة مؤيدة وموالية لفلسفة المجتمع الدولي بل وخاضعة لها، وقد استمرت هذه المنظمات في تبني ذات السياسات في تعاطيها مع الدول العربية وضمن ذات المنطق المصلحي، وهو الوضع الذي استمر إلى غاية الفترة الممتدة لما بعد الحراك السياسي/الاجتماعي الذي شهده المجال السياسي العربي.

ففي إطار التجديد والتفعيل الدائم الأدوار المنظمات الدولية في دول المجال السياسي العربي، مثل توظيف صندوق النقد الدولي وغيره من المنظمات المالية الدولية –بشكل خاص- تجاه دول ما بعد الحراك، نموذجا واضحا في هذا الشأن، حيث ربطت القوى الكبرى تقديمها المساعدات والقروض بتوصل هذه البلدان إلى اتفاق مع الصندوق للحصول على قروض، وهو ما يعني التزام الدول العربية بإجراء تعديلات معينة في سياساتها الاقتصادية والاجتماعية، والجديد في هذا الشأن أن إدارة الصندوق اشترطت الموافقة المجتمعية والتوافق السياسي حول مشروع الاتفاق مع الصندوق، وهو ما كان ظاهرا بصورة واضحة في عديد الحالات على غرار الحالة المصرية.[2]

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص148.

2- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص67.

وعلاوة على الضغوطات الكبيرة الممارسة على الدول العربية من قبل المنظمات الدولية الحكومية جراء اكتسابها لكبير الأدوار السياسية والأمنية والاقتصادية والإستراتيجية التي باتت تفرض على نموذج الدولة العربية القائم الانصياع لها في سبيل كسب دعم دولي خارجي لضمان استمرارها وبقائها.

نجد أن تمدد ما يعرف ب"المجتمع المدني العالمي" الذي يضم الكثير من "المنظمات الدولية غير الحكومية" المعنية بحقوق الإنسان قد شكل بدوره نوعا آخر من الضغوط النسبية على الدول التسلطية في المنطقة العربية وغيرها من مناطق العالم، وذلك من خلال ما تنشره هذه المنظمات من تقارير وحملات ضد الدول التي تنتهك هذه الحقوق، وهو ما أدى إلى أن أصبحت هذه الدول مجبرة على اتخاذ خطوات ولو شكلية –جزئية من أجل تحسين صورتها في هذا المجال.[1]

وهكذا شكلت الخطابات السياسية الدولية الموجهة من قبل القوى الكبرى والتقارير الدورية للمنظمات الدولية التابعة لها، التي ظلت متمحورة حول ضرورة الدفاع عن مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والإصلاح والانفتاح السياسي، ضغوطات كبيرة على الدول العربية، خاصة وأنها أصبحت موجهة أساسا وبشكل خاص لدول هذا المجال السياسي من العالم.

وهو ما فرض عليها في الأخير الانصياع لمنطقها وتبنيها للمبادئ والقيم الداعية لها، رغم وعيها الكامل بحقيقة هذه الخطابات التي لا تعدو عن كونها ذرائعية في حقيقتها ذلك أن الغرض منها بالدرجة الأولى هو حماية المصالح الإستراتيجية للقوى الكبرى في المنطقة، إلا أن مصلحتها هي الأخرى بدورها في البقاء والاستمرار اقتضت منها التعاطي المفروض عليها مع مشاريع الإصلاح الدولية والتي تعد ترجمة لهذه الخطابات كواقع ملموس على أرض الواقع، وهي المشاريع التي طالما سعت القوى الكبرى من خلال التوظيف العقلاني لها إلى الحفاظ على مصالحها الاقتصادية والإستراتيجية وامتيازاتها المادية في المنطقة العربية، في مقابل تعاطي الدول العربية مع هذه المشاريع من أجل كسب رضا وتأييد ودعم دولي لها في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها.

وهكذا اختلفت المصالح الإستراتيجية للقوى الكبرى ممثلة في الدول الغربية والقوى الصغرى ممثلة في الدول العربية ومثيلاتها من دول العالم الثالث، حيث تمحورت المصلحة الإستراتيجية الكبرى لهذه الأخيرة في حفظ وجودها بقائها واستمرارها، في حين تنوعت المصالح الإستراتيجية للدول الكبرى ضمن هذه المجالات بين سعيها للحفاظ على الامتيازات المادية التي تحصل عليها من هذه الدول، وهو ما فرض تعدد وتنوع المبررات التي تعلنها هذه الدول في سبيل تطبيق استراتيجياتها المصلحية، من أجل إكسابها وإضفاء عليها صبغة الشرعية الدولية

وهي المواقف والمصالح التي تختلف بين الدول الكبرى والصغرى، فإذا كانت إستراتيجية الدول الصغرى على نمط الدولة العربية، تكمن في كيفية الحفاظ على وجودها وضمان بقائها واستمرارها، فإن المصالح الإستراتيجية للدول الكبرى على نمط الدولة الغربية تتعدد وتتنوع من مجال إلى آخر ومن مرحلة إلى

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص147.

أخرى، كما تتنوع وتتعدد المبررات التي تعلنها هذه الدول في سبيل تطبيق استراتيجياتها المصلحية، من أجل إكسابها وإضفاء عليها صبغة الشرعية الدولية.

ثالثا: في توظيف قضية الإصلاح ضمن دول المجال السياسي العربي.

إن قضية الإصلاح التي جرى تداولها منذ نشأة الدولة العربية في صيغتها المعاصرة طالما كانت جزءا من المصالح الإستراتيجية للدولة الغربية، والتي سعت من خلالها وفي كل مرة لأن تكون مواكبة لمجرى التغيرات الحاصلة في العلاقات الدولية.

وذلك رغم ما تعلنه وتدعيه القوى الدولية من أن غاية ما تطرحه من مشاريع تجاه المجال السياسي العربي، هو العمل على إحداث تغيير جذري فيه بغية إصلاح أوضاعه في كافة جوانبها بصفة عامة وفي الجانب السياسي منها بصفة خاصة، وذلك بوصفها احد الأسباب الأساسية لتخلف أوضاعه الحالية، وهو الإعلان الذي تجسد منذ المراحل الأولى لإطلاق مشاريع الإصلاح تجاه المنطقة العربية، ومازال يتجسد في فكرة الإصلاح وشعاراته.[1]

وقد استندت القوى الدولية في موقفها هذا إلى طبيعة الأزمة البنيوية التي تعاني منها الدولة في المجال السياسي العربي، والتي لم تعد قضية داخلية بل إقليمية ودولية، من هنا تم طرح هذه المشاريع باعتبار أن التطبيق العقلاني لها سيهدف إلى الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، وهي المشاريع التي تعددت شعاراتها بين حماية حقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب وتكريس الممارسة الديمقراطية...هذا وإن كانت حقيقة هذه المشاريع لا تتعدى تحقيق المصالح النفعية لهذه الدول.

حيث أنها وجدت في تعثر مشروع الدولة القومية ضمن هذه المجالات السياسية، وسرعة انزلاق أنماط الدول القائمة بها من القوة إلى الضعف بل والانهيار والتفكيك المبررات الأهم لزعمها في الاشتغال النظري على هذه القضايا من أجل إيجاد الحلول التي عجزت هذه الدول عن إيجادها لنفسها.[2]

فضمن هذا المنطق يمكن فهم مطالب الإصلاح ومشاريعه المطروحة أمام دول المجال السياسي العربي اليوم من جانب مختلف القوى الدولية الكبرى، على أنه جزء من تغير المصالح وثبات إستراتيجية الدول الغربية، بوصفها قوة فاعلة في السياسة الدولية.

إذ لطالما شكلت قضية الإصلاح القضية الأهم كما ظل معلنا من قبل القوى العظمى من خلال سياساتها ومشاريعها الموجهة لدول المجال السياسي العربي، فمنذ العقد الأول من القرن 21 أصبحت قضية الإصلاح في الحالة العربية قضية مدفوعة من الخارج، وتحت إملاءات القوى الأجنبية، وتتبناها النخب الحاكمة بهدف كسب شرعية دولية على حساب الشرعية الأصلية المفقودة، لضمان استمرارها في الحكم، وقد تمحورت بشكل رئيسي حول المسألة الديمقراطية، وما يجب أن يكون عليه شكل الحكم في هذا المجال

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص76.

*2 - Robert I. Rotberg, **State Failure and State Weakness in a Time Of Terror**, World Peace Foundation Bookings institution Press, Washington, 2003, p1.*

السياسي، دون مراعاة للواقع الذي تعد الدولة ككيان في حد ذاتها هي المشكل الحقيقي له، وليس آليات تسييرها، إذ ظلت القضية الحقيقية أعمق من أن تكون قضية إصلاح سياسي.

فقد شكلت موجة التحول الديمقراطي على الصعيد العالمي وما صاحبها نظريا لطروحات "نهاية التاريخ" و "صدام الحضارات" هذه الموجة جعلت "الديمقراطية" هي النظام الوحيد الذي يحظى بالشرعية على الصعيد العالمي، وبخاصة أن هناك مجالا واسعا لتكييف التطبيق الديمقراطي مع الخصوصيات الثقافية-الحضارية للشعوب ودليل ذلك انتشارها في عديد دول العالم، المختلفة من حيث ثقافتها، ديانتها، موروثها الثقافي وضعها الاقتصادي والاجتماعي، وإزاء هذا التحول على الصعيد العالمي، لم تعد الدول العربية قادرة على تجاهل هذه الحقيقة، وبخاصة مع تزايد الانتقادات الموجهة إلى هذه النظم باعتبارها تمثل استثناء في إطار موجة التحول الديمقراطي على الصعيد العالمي، ما أسهم في دفع أغلب الدول العربية على طريق التعددية السياسية و الانفتاح السياسي، ولو شكليا.[1]

فبداية مسار الإصلاح في الدول العربية قد كانت مبرراته الحقيقية قائمة ضمن بحث هذا النمط من الدولة عن شرعية دولية، ذلك أن انهيار نظام الحزب الواحد في الاتحاد السوفياتي وبقية دول شرق أوربا، واتجاه هذه الدول نحو تبني أشكال من الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق، قد أفقد نظام الحزب الواحد والمنطق التسلطي للدول شرعيته الأيديولوجية والسياسية في دول العالم الثالث ومن ضمنها الدول العربية التي كانت قد أخذت بهذا النظام إقتداءا بتجربة الاتحاد السوفياتي، وبما أن هذه التجربة قد انهارت في الدول الأصل، فقد فقدت مبرر استمرارها في باقي الدول الأخرى.

وضمن هذا السياق نجد أنه ومنذ نهاية الحرب الباردة بسقوط جدار برلين عام 1989 وعلى طول الفترة الممتدة إلى غاية أحداث 11 سبتمبر 2001 قد تركزت الغالبية العظمى من مبررات الأزمات الدولية حول الدول الضعيفة أو الفاشلة حيث وجد المجتمع الدولي في ظل هذا الوضع ذرائع عديدة للتدخل تحت أقنعة مختلفة في عديد هذه الدول وفي عديد الصراعات، وقد تم ذلك في أحوال كثيرة في وقت متأخر، وبقليل جدا من الموارد، وانتهى الأمر في عديد الحالات إلى الاستيلاء فعلا على السلطة وانتزاع الحكم من اللاعبين المحليين، وقد تعددت هذه المبررات بين:[2]

1- المبرر الأمني: والذي أصبح يعنى أساسا بقضية الإرهاب الدولي، وهو المبرر الذي أصبح بمثابة المحدد الأول لتدخل المنظمات الدولية والقوى الكبرى في المجال السياسي العربي، وذلك منذ أحداث 11 سبتمبر أين ساد الافتراض القاضي بأن ظاهرة الإرهاب الدولي بإمكان ها إلحاق أضرار بالغة بالمجتمع الدولي وبالقوى الرئيسية المشكلة له وفي مقدمتها الو.م.أ ودول الاتحاد الأوربي.

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، مرجع سابق، ص147.

2- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص ص166- 174.

2- المبرر الديمقراطي: علاوة على المبرر الأمني، تم طرح نمط آخر من مشاكل الحكم والإدارة باعتباره يدفع أيضا باتجاه زعزعة الاستقرار الدولي، وهي القضية التي أشار إليه ا برنامج الأمم المتحدة للتنمية، وذلك على افتراض أن غياب الممارسة الديمقراطية والتعددية والمشاركة الشعبية الفاعلة في معظم أرجاء المجال السياسي العربي، يشكل أهم الأسباب المحيطة بحالة الفوضى والاضطراب التي يشهدها هذا المجال، هذا وإن كان ينظر إلى الطابع التسلطي لأنظمة الحكم القائمة في المنطقة العربية، على أنه تم في كثير من الأحيان بدعم من القوى الكبرى على غرار الو.م.أ التي ترى فيها الأنظمة الأفضل لضمان مصالحها في المنطقة.

3- مبرر ضعف الحكم والإدارة: وهو المبرر الذي يؤكد تراجع مبدأ السيادة الذي قام عليه "النظام الدولي" الحديث في الفترة التي أعقبت **وستفاليا**، ويرجع السبب في ذلك إلى أن المشاكل الكثيرة التي تولدها "الدول الضعيفة" لنفسها وللدول الأخرى تزيد بشكل كبير من احتمال سعي قوى أخرى من النظام الدولي إلى التدخل في شؤونها ضد إرادتها لحل تلك المشكلات بالقوة.

4- مبرر بناء الأمة: ويعتبر من ضمن المبررات الجديدة للمجتمع الدولي في سبيل تعزيز حكم الدول الضعيفة، وتحسين شرعيتها الديمقراطية، وتقوية مؤسساتها بحيث تكون مكتفية ذاتيا، وقد أصبحت هذه القضية محور المشروع المركزي في علم السياسة الدولية المعاصر.

وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة بدافع –كما هو معلن- الرغبة في إعادة بناء المجتمعات (الأمم) التي مزقتها الحروب الأهلية والصراعات، وكذا الرغبة في القضاء على مناطق تفريخ الإرهاب في العالم، والأمل بأن تحظى هذه الدول بفرصة التطوير الاقتصادي، ويعرف هذا الخطاب الدولي -الرومنسي والطوباوي- في الأدبيات السياسية الأمريكية باصطلاح "بناء الأمة" وذلك اقتداء بتجربتهم في بناء الدولة التي كانت سابقة عن بناء الأمة.

فضمن هذا المنطق ثمة ثلاث أطوار "لبناء الأمة" حيث يتعلق:[1]

الطور الأول: وهو ما أصبح يعرف اليوم باسم إعادة الأعمار، وينطبق ذلك على دول تخرج لتوها من نزاع عنيف وهو ما حصل فعلا مع دول على غرار (الصومال، أفغانستان، كوسوفو..) ويحصل حاليا مع عديد الدول العربية على غرار (العراق، ليبيا، اليمن، سوريا..) أين تنهار سلطة الدولة تماما وتكون بحاجة إلى إعادة بناء من القاعدة إلى القمة، وهو الواقع الذي حل فعلا بجميع الدول تقريبا المعادية للو.م.أ.

الطور الثاني: ويتركز الهدف الرئيسي في هذه المرحلة على إقامة مؤسسات حكومية قادرة على البقاء والاستمرار والاكتفاء الذاتي، حتى في حال انسحاب قوى التدخل الخارجية، وهو الطور الأكثر صعوبة من الأول، ذلك أنه يقتضي ضمان إقامة سلطة مؤيدة وغير معارضة لها في هذه الدول، لكنه حيوي بالنسبة بهذه القوى الخارجية أن شاءت الخروج أو الانسحاب من الدول المعنية.

1- فرانسيس فوكوياما، نفس المرجع السابق، ص ص176 –177.

الطور الثالث: ويرتبط هذا الطور بتقوية الدول الضعيفة (قوة على المستوى الداخلي وعلى حساب ضعف المجتمع وليست على المستوى الدولي/الخارجي) التي لا تزال سلطة الدولة فيها قائمة ووطيدة إلى حد معقول، لكنها غير قادرة على الاضطلاع ببعض الوظائف الضرورية (وظائف على النمط الغربي للدولة).

وضمن هذه المبررات تعددت صيغ وأشكال تدخل القوى الكبرى ومن ورائها المنظمات الدولية في الشؤون الداخلية للدول العربية، فبما أن منطق النظام الدولي ومن ورائه القوى الكبرى المتحكمة فيه ليس من مصلحتها انهيار الدولة في المجال السياسي العربي، فإنها لجأت لعديد المبررات للتدخل من أجل حماية كيان الدولة/السلطة ذلك أن بقاءه واستمراره يقتضي بالضرورة بقاء واستمرارا لمصالحها.

إذ اقتضى منطق المصلحة عدة أشكال للتدخل من ضمنها التدخل المباشر في صوره التقليدية، والتدخل غير المباشر في صورته الحديثة من خلال مشاريع الإصلاح المطروحة في الساحة الدولية اليوم أمام الدول العربية.

وإن تعدد الصيغ والعناوين الغربية المطروحة للسيطرة على دول المجال السياسي العربي، قد حكمت بحسب درجة أهمية الدولة المعنية بالنسبة للقوى الدولية الكبرى المسيطرة على النظام الدولي، ورغم التطوير المستمر الجاري على هذه الصيغ والعناوين تماشيا والتطورات والمستجدات الدولية والإقليمية، إلا أنها ضلت خاضعة لمنطق واحد وهو حسابات المصالح، حيث كان يتم في كل مرة التنويع والتغيير في أساليبها وشعاراتها.

فالمتتبع لتطور السياسات الدولية التي ضلت مبررة ضمن شعارات الإصلاح للقوى الكبرى في دول المجال السياسي العربي يجد أنها قد تطورت ضمن عدة مراحل بدءا بمرحلة الاستعمار: أين اعتمدت القوى الغربية على أسلوب "التدخل المباشر" من أجل تحقيق مصالحها المادية والاقتصادية منها بالدرجة الأولى في المنطقة العربية، لتنتقل في المرحلة الممتدة لما بعد جلاء الاستعمار الغربي في صورته التقليدية من دول المجال السياسي العربي إلى أسلوب "التدخل غير المباشر" في سياق ما أصبح يعرف بالحرب الباردة من خلال إرغام هذه الدول عن التحول في سياساتها الاقتصادية والاجتماعية وتوجهاتها السياسية إلى التوجهات التي يمليها المنطق الأيديولوجي للنظام الدولي الجديد بما يخدم مصالح القوى الكبرى التي تحولت في هذه المرحلة إلى مصلحة إستراتيجية وأيديولوجية المتحكمة فيه.

وهو الأسلوب الذي تعزز بصورة أكبر مع أحداث 11 سبتمبر التي كانت بمثابة إيذانا لإطلاق مشاريع الإصلاح الدولية في المنطقة من خلال طرح أكبر مشروعين للإصلاح في الساحة الدولية المتمثلين في: الشرق أوسطية والأورومتوسطية، وهما المشروعين اللذين اعتمدت من خلالها القوى الكبرى المسيطرة عليهما على آلية الحوار وممارسة الضغط على الدول المنخرطة في المشروع لضمان وفائها بالالتزام بتحقيق ذات المصالح.

لتتم العودة مرة أخرى إلى أسلوب التدخل المباشر مع أحداث الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير الذي هز المجال السياسي العربي مطلع 2011 الربيع العربي: (نظرية المؤامرة في الانقلاب على الربيع وليس في اندلاعه الذي كان تلقائيا شعبيا) الذي أبان على حجم التدخل الدولي في الدول العربية التي اجتاحها الربيع

العربي، إلى درجة انتهاك سيادة الدول المعنية، تغير شكل التدخلات الدولية مع موجة الحراك، من خلال سياسات التخريب والتدمير المدروسة والمتعمدة في بعض الدول من اجل تنشيط دور شركات الإعمار، إضافة إلى تدخلاتها المدروسة في سبيل تغيير الأنظمة السياسية إذ لطالما كان المجال السياسي العربي مادة لصراع المصالح الإستراتيجية للدول الغربية.،فتعدد الصيغ والعناوين والشعارات ما هو إلا حلقة جديدة لاستمرار الماضي.

فتعدد أساليبها طالما كان مبررا ضمن الإبقاء على مصالحها في المنطقة، وفقا للتغيرات الدولية، وبما يكسبها الشرعية الدولية، تفاقم حدة الأزمة البنيوية للدولة العربية قد جعلت منها منفذا جديدا لإعادة تكييف مصالح القوى الكبرى في المنطقة: حيث شكلت العنوان الأبرز الذي استخدمته القوى الكبرى لإثارة ثورات مفتعلة ومدروسة، وفقا لمعايير العلاقات الدولية والقانون الدولي، وتوظيف شعارات مكافحة الإرهاب والعنف والدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية.

كذلك التنويع والتحول في الشعارات المعلنة مثال ذلك الشعارات المصاحبة لتطور مسار الحراك العربي الأخير، الربيع العربي، في البداية أعلنت القوى الدولية تدخلها تحت شعارات حماية حقوق الإنسان ثم تحولت إلى شعارات مكافحة الإرهاب والعنف،وكذا شعارات المؤامرة والفوضى الخلاقة التي طالما تبناها الغرب في الدول العربية، وذلك منذ أحداث 11 سبتمبر أين أصبح شعار القوى الدولية هو اعتبار الإسلام عدوهم الأول الجديد بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وهو ما كان اقتضى إعادة تشكيل المنطقة العربية الذي طالما كان الهدف الاستراتيجي الحقيقي للقوى الغربية من وراء كل هذه الأساليب والشعارات.

- الدولة العربية ومقتضيات بقائها بين مشروع الشرق الأوسطية والأورومتوسطية

إن أزمة الدولة العربية ومن ورائها نظامها السياسي وسلطتها السياسية القائمة به، قد أدى إلى ظهور الضعف والعجز الواضح في قدرة الدولة على مواجهة التحديات الإقليمية والدولية، سواء على مستوى النظام العربي العام، أو الدول المنفردة، وهو ما شكل المقدمة التي انطلقت منها واستغلتها القوى الدولية الكبرى في فرض مشاريعها الإصلاحية تحت عنوان الإصلاح، وضرورة إصلاح الأنظمة السياسية العربية.[1]

فمشاريع الإصلاح التي رفعتها الدول الغربية أمام الدول العربية بكافة صورها وشعاراتها وأساليبها طالما كان الهدف الحقيقي من ورائها هو خلق دول: مستبدة سياسيا، فاشلة اقتصاديا ومتعددة هوياتي الإبقاء سيطرتها عليها محكمة بشكل دائم ، ومن ثم ضمان تحقيق مصالحها وأهدافها المرتبطة باستمرار هذا النمط من الدولة، وهي المصلحة التي بقيت ثابتة تاريخيا رغم التطوير والتحديث المستمر للمبررات الدولية المعلنة لشرعنتها، والمتعلقة أساسا بـــ (مصلحتها من هذه المشاريع: الحفاظ على أمن إسرائيل + الحفاظ على تدفق النفط+ الامتيازات المادية) وهو ما يتأكد تاريخيا منذ البدايات الأولى لطرح مشاريع الإصلاح في المجال السياسي العربي للفترة الممتدة لما بعد ح ع 2 مع منذ إعلان ويلسون واستمر إلى غاية الثورات الأخيرة.

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص59.

1- مشروع الشرق أوسطية وزعامة الو.م.أ في المنطقة: رغم تعدد صيغ الإستراتيجية الأمريكية في دول المجال السياسي العربي، إلا أنها اشتركت في جامع واحد وهو تحقيق المصالح والأهداف الأمريكية، خاصة ما تعلق منها بمنطقة الشرق الأوسط، التي أبدت حيالها اهتماما كبيرا ولافتا وذلك منذ بداية القرن 19 وإلى غاية يومنا هذا.

حيث أخذت مبررات هذا الاهتمام بعدا ثقافيا في البداية ليتطور إلى بعد اقتصادي: النفط في عشرينيات القرن العشرين ليتحول إلى بعد استراتيجي في الفترة الممتدة لما بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك نظرا لكونها محط اهتمام القوى الدولية كافة، نظرا لمناطق النفوذ الجيوسياسية التي تحتويها المنطقة، والتي اكتسبت أهميتها القصوى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وولوج دول العالم إلى مرحلة الحرب الباردة أين كانت ترى الو.م.أأن الوجود السوفياتي في المنطقة من شأنه تطويق الحلف الأطلسي، وإحداث تغيير حاسم في التوازن العالمي، إضافة إلى ما تعنيه السيطرة السوفياتية على نفط الشرق الأوسط، من إرباك لاقتصاد العالم الحر، من هنا أخذت المبادرات الأمريكية للسيطرة على المنطقة صيغا متعددة، منها "مبدأ إيزنهاور" و"سياسة ملء الفراغ"، و"مبدأ نيكسون" و"**مبدأ كارتر**" و"**مخططات رونالد ريغن**".[1]

وقد تم تغطية هذه الاستراتيجيات أيديولوجيا من أجل بلوغ أهدافها تحت ذريعة الأمن والسلام العالميين والاستغلال المكثف لمفاهيم العالم الحر" و"التراث الحضاري الغربي" و"القيم الديمقراطية" و"الإصلاح" التي كانت موجهة أساسا للدول الاستبدادية والتسلطية، التي أصبح لزاما عليها ضمن هذا المنطق التحول عن ممارساتها الاستبدادية إلى الأخرى الديمقراطية، بكافة السبل وأن اقتضى ذلك التدخل الدولي.

وقد تم تطوير مضمون فكرة المشاريع الإصلاحية الغربية هذه في سياقات تاريخية لاحقة لتصبح مساعيها تصب في مواجه الإرهاب والتطرف والعنف، وذلك نظرا للمشاكل المتفاقمة عن هذه الظواهر التي عجزت دول الشرق الأوسط في احتواءها ومن ثم تهديدها للسلم والأمن الدوليين، حيث أصبحت هذه المضامين والشعارات بمثابة الصيغة الجديدة التي قدمت بها **الو.م.أ** مشروعها ضمن استحداثها لتسمية جديدة له "الشرق الأوسط الكبير".

وذلك باعتبارها مشروع قديم بمظهر جديد لخدمة إستراتيجيتها في المنطقة، الذي جاء في ظل الفراغ الاستراتيجي الذي خلفه انهيار المعسكر الشرقي، وانحسار النفوذ الأوربي في المنطقة، إذ لم يظهر تبلور الإستراتيجية الأمريكية تجاه المجال السياسي العربي إلا في منتصف تسعينيات القرن العشرين، حيث تحولت من سياسة الوكلاء والإنابة القائمة على السيطرة على الأوضاع عن بعد، إلى سياسة وضع اليد بواسطة قواتها مباشرة، مبررة ذلك بذريعة الشرعية الدولية والدفاع عن السلم والأمن الدوليين من حركات الإرهاب

1 -أشواق عباس، نفس المرجع السابق، ص85.

الإسلامي، أين تم تحويل الإسلام من وجهة نظر غربية وأمريكية إلى العدو الجديد من بعد الشيوعية التي كانت قائمة في عهد الحرب الباردة.[1]

وعن الأهداف المعلنة للمشروع فقد ظلت تتمحور ضمن ثلاث محاور رئيسية تمثلت في: تشجيع الديمقراطية والحكم الراشد، بناء مجتمعات عربية معرفية، توسيع الفرص الاقتصادية وتحرير المرأة العربية، في حين ظلت الأهداف الحقيقية للمشروع ترمي إلى: إلغاء فكرة القومية العربية والقضاء عليها كجغرافيا وكهوية، بناء منطقة جيوسياسية وثقافية متعددة الأبعاد وتستوعب العالم العربي والإسلامي، خلط الهويات الثقافية في المنطقة وإيجاد منفذ لتجاوز الصراع العربي/الإسرائيلي والحفاظ على الأمن القومي لإسرائيل ومنحها صفة الريادة في المنطقة، الهيمنة المطلقة للو.م.أعلى مقدرات المنطقة الاقتصادية/النفطية وتحجيم النفوذ الأوربي في المنطقة، نسب ظاهرة الإرهاب المتطرف إلى الدولة العربية واعتبارها شأنا من شؤونها الداخلية راجع أساسا إلى غياب العدالة الاجتماعية والممارسة الديمقراطية في هذه الدول.

2- مشروع الأورومتوسطية والنفوذ الأوربي في المنطقة: ظهر هذا المشروع كفكرة في أوروبا الغربية، وهو يصور حال تعاون للدول الواقعة على البحر المتوسط شماله وجنوبه، وقد تجسد كمشروع متكامل وتم الإعلان عنه في مؤتمر برشلونة عام 1995، ولقد تفاعلت مجموعة من المحددات والمتغيرات التي دفعت بدول الاتحاد الأوربي إلى طرح هذا المشروع أهم ها:[2]

أ- المحددات والمتغيرات العالمية: حيث جاء المشروع المتوسطي-الأوربي ردا على إصرار الو.م.أ على الانفراد بمقدرات الشرق الأوسط"، إضافة إلى تراجع فكرة التهديد السوفياتي الشيوعي للأمن الأوربي.

ب- المحددات والمتغيرات الإقليمية: والتي تمثلت بمجموعة المخاطر والتهديدات الأمنية التي باتت تهدد الأمن الأوربي، وهي في معظمها مصدرها جنوب المتوسط وشرقه، فبسبب قرب المسافة بين أوروبا والعالم العربي، فإن أي تدهور في أمن واستقرار أي منها سوف يؤثر في الطرف الآخر، وقد أدرك الاتحاد الأوربي أن ذلك يقتضي تحديد إطار للعلاقات مع الدول العربية يحول دون وصول "الإرهاب" إلى أوروبا واتخاذ التدابير التي من شنها منع انتشاره بين الأقليات الإسلامية فيها.

ورغم المبادئ المعلنة للمشروع التي تمثلت في ثلاث محاور رئيسية "الشراكة السياسية والأمنية" التي تسعى تجسيد المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعاون في مجال محاربة الإرهاب، و"الشراكة الاقتصادية" والتي تسعى لتحقيق التعاون في مجال التنمية بكافة أبعادها ومجالاتها، و"الشراكة الاجتماعية والإنسانية" والتي تسعى إلى تكريس الحوار بين الثقافات والحضارات.

إلا أن هذه المبادئ لم تعكس الأهداف الحقيقية التي يرمي إلى تحقيقها الاتحاد الأوربي من وراء مشروعه هذا، حيث أن هذا المشروع في حقيقته لا يعدوا أن يكون محاولة من أوروبا لتأكيد حضورها في

1- أشواق عباس ، نفس المرجع السابق، ص87.

2- نفس المرجع، ص88.

العالم العربي بعد محاولات استبعادها وتحجيمها من قبل الو.م.أ، كما أنها سعت من خلاله إلى تحقيق مآرب اقتصادية من خلال أيجاد أسواق لصادراتها من السلع والخدمات، عن طريق إقامة منطقة تجارية حرة، مما يعطيها ميزة تفاضلية في أسواق المنطقة العربية، إضافة إلى سعيها لتحقيق هدف امني من خلال إيقاف الهجرة غير الشرعية من جنوب متوسط إلى أوروبا.[1]

إن الرؤية النقدية والعقلانية لمقدمات ونتائج أزمة الدولة العربية وأثرها فيما يتعلق بتقديم مشاريع الإصلاح إلى المجال السياسي العربي من قبل القوى الأجنبية، يؤكد أن الخطر الحقيقي الذي يواجه الدولة العربية لا يكمن في المشاريع الإصلاحية الخارجية المطروحة، وذلك بغض النظر عن كثرتها وتعدد وتنوع دوافعها، إزاء المنطقة العربية، بقدر ما يكمن في عدم وجود وغياب مشروع عربي للتعامل مع التحديات الداخلية والخارجية التي تهددها سواء كانت ذات بعد سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي.

وأما النتيجة الملازمة لهذه الحال بالنسبة إلى الدولة في علاقاتها الدولية، فهو تعرضها إلى أزمة مزدوجة تتمثل بعجزها أمام التحديات الخارجية أيا كان نوعها، وترددها في اتخاذ التدابير وإجراءات إصلاحية في الداخل، إن خطورة هذه الظاهرة تكمن في توسيع ضعفها الذاتي وترسيخه، وذلك بسبب الانحلال والخلاف والشقاق الداخلي العميق الذي يضعف الدولة في القضايا المتعلقة بكيفية مواجهتها التحديات الخارجية، أن هذا الضعف الجوهري المميز بنية الدولة العربية لحديثة، هما نتاج الحتمي لضعف النظام الديمقراطي والشرعية والمؤسسات في الدولة أو انعدامه، ومن هذه الحصيلة تراكم تاريخيا ضعف آليات التغيير والتجديد والتطوير أو فقدانها..[2]

إن هذه الحال المتأزمة في بنية الدولة تجعل من الصعب تحقيق الإصلاح والتغيير، تماما بالقدر الذي يجعل منهما مطلبا ضروريا من اجل إصلاح أوضاعها الداخلية ومواكبة التطور الدولي، والتحديات الخارجية، لاسيما وأن أوضاعها هذه باتت هي المدخل والمبرر لتوظيف أزمتها لمصالح القوى الدولية الكبرى في مقابل ضمان السلطة القائمة لبقائها واستمرارها.

المطلب الثاني: تأكيد المشهد الدولي لما بعد الحراك لافتراض الدعم الخارجي لاستمرار وبقاء الدولة العربية

لاشك في أن نفوذ القوى الدولية في المجال السياسي العربي من خلال الأدوار الكبيرة التي تبقي عليها الدولة العربية لا يزال مستمرا إلى غاية يومنا هذا، وذلك ضمن منطق المصلحة المتبادلة بين حفظ البقاء والاستمرار للدولة العربية في مقابل ضمان المصالح الإستراتيجية والحفاظ على الامتيازات المادية للقوى الدولية في الكبرى.

ولعل ردود الفعل الدولية تجاه أحداث الثورات –الحراك السياسي والاجتماعي- العربية الأخيرة الذي هز عديد الدول العربية مطلع 2011 والذي لا تزال تبعاتها مستمرة إلى غاية يومنا هذا، قد أكدت مرة أخرى افتراض استمرار كبير الأدوار للقوى الدولية والإقليمية في المنطقة، وهو الوضع الذي فسره عديد الباحثين

1- أشواق عباس، نفس المرجع السابق، ص89.

2- نفس المرجع، ص 95.

المختصين ضمن نظرية المؤامرة، ولكن ليس في حدوث الثورات/الحراك الذي لا شك في أن بداية اندلاعها قد كانت تلقائية وذات تنظيم ومطالب شعبية بحتة، وعاكسة لحجم الإحباطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الداخلية، إلا أنها مع ذلك أيضا كانت لها مضاعفات دولية وإقليمية واسعة.

فالتفسير الذي تلقاه هذه الثورات ضمن نظرية المؤامرة قد كانت في الانقلاب على هذا الحراك/الثورات - ليس في حدوث الحراك: كان تلقائيا وإنما في الانقلاب عليه- أين تم تحييدها عن مسارها الأصل ي وتوجهاتها ومطالبها الحقيقية، وتحويلها إلى مسرح لصراعات المصالح الإستراتيجية الدولية.

وهو التفسير الذي أثبتته حقيقة تداعيات الحراك التي كانت متفاعلة بين الداخلي والخارجي، ذلك أن تأثيراتها كانت متنقلة، وبيئاتها الحاضنة متعددة المصادر وليست داخلية حصرا، والتباسات الصلة بين التغيير وبين رعاته الخارجيين تلقي بضلالها على المشهد كله.[1]

أولا: المشهد الدولي لما بعد الحراك وانعكاساته على وضع الدولة العربية

إن الدول الغربية ليس من مصلحتها انهيار الدولة العربية وتفكيكها وهو السيناريو الذي طالما كان مرجحا في ما يخص وضع الدولة العربية، وقد تم تأكيد هذا الافتراض بشدة مرة أخرى بعد الحراك السياسي والاجتماعي الذي شمل عديد الدول العربية حيث كان السيناريو المرجح بشأن تطورات وضع الدولة لهذه الفترة.

ولعل هذا ما يبرر حجم التدخلات الغربية المباشرة منها وغير المباشرة التي تمت بشكل فوري بعد موجة الحراك الذي مس عديد الدول العربية تتاليا، فرغم أن الحراك السياسي/الاجتماعي الذي هز المنطقة العربية قد ولد أملا كبيرا وافقا جديدا في البداية لتصور نظام إقليمي عربي جديد أكثر قوة وتماسكا واستقرارا وتعاونا إلا أن ما آلت إليه الأوضاع فيما بعد، ومع قرب اكتمال المشهد بعد أكثر من ست سنوات من اندلاعه - منذ 2011 إلى غاية 2017- قد أكد مرة أخرى على بقاء الأوضاع الإقليمية والدولية في المنطقة على حالها، وعلى استمرار ذات منطق الصراع والقوة لذات الفواعل التي طالما حازت دور اللاعب المحوري في المنطقة.

فللحظة تم الوهم بأن موجة الحراك ستفتح أفقا عربيا جديدا للتحرر من مواريث سيطرة الغرب، بعد الإطاحة بالأنظمة الحليفة لها، إلا أننا فوجئنا بالحماسة الغربية (الأمريكية، الأوربية، الإسرائيلية) لما يجري من تغييرات إيذانا بميلاد مجال سياسي عربي جديد، إذ لم تتخوف من هذه التغييرات لأنها كانت ضامنة لعواقبها ونتائجها ومآلاتها.[2]

إذ استمرت الـــ **ولايات المتحدة الأمريكية** في الحفاظ على كونها القوة الخارجية الأكبر والمتحكم الأول في دول الشرق الأوسط هذا من جهة، ومن جهة أخرى استمرار سيطرة القوى الكبرى في **الاتحاد**

1 - عبد الإله بلقزيز، **ثورات وخيبات التغيير الذي لم يكتمل**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2012،ص19.

2 - نفس المرجع، ص313.

الأوربي على دول المغرب العربي وشمال إفريقيا باعتبارها القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأكثر فعالية في هذه المنطقة أيضا، ولا يعني هذا نفي بعض المنافسة القائمة بين هاتين القوتين **(و.م.أ والاتحاد الأوروبي)** وبعض القوى الصاعدة على غرار روسيا وتركيا والصين التي تسعى لإيجاد مكانة محورية لها ضمن المجال السياسي العربي، وعلى رغم كونها قوى اقتصادية فاعلة جدا في الدول العربية إلا أنها لم تطور بعد قدرات عسكرية وإستراتيجية ودبلوماسية متطابقة وقوتها الاقتصادية في المنطقة.

وبعكس ما كان متوقعا بأن تؤدي الثورات –الحراك السياسي/الاجتماعي- إلى تغيير في المشهد الدولي وفي العلاقات الدولة العربية على المستوى الدولي وفي إقامة نظام إقليمي عربي جديد أكثر قوة وتماسكا في مقابل القوى الدولية على تعددها، فإن الوضع قد كان بعكس ذلك حيث تزايد الاختراق الغربي للمجال السياسي العربي حيث اتجهت القوى الكبرى إلى تطوير أو إعادة بناء عناصر قوتها الإستراتيجية، وتطوير التحالفات الإستراتيجية القائمة والبدء في بناء تكتلات اقتصادية جديدة، بالإضافة إلى زيادة تفعيل أدوار المؤسسات الدولية والإقليمية في نطاق النظام الدولي.

إذ ظل المشهد الدولي لما بعد الحراك السياسي/الاجتماعي على حاله ومستمرا ضمن ذات ترتيبات التوازن الدولي والنفوذ الغربي للقوى الدولية وذلك ضمن قواعده الثابتة بخصوص منطق البقاء والاستمرار الذي أصبح يعي به نموذج الدولة العربية جيدا ويتفاعل معه من منطلق إدراكه لضعفه السيادي وليد تناقضاته الداخلية في مقابل أهم يته الجيوسياسية والإستراتيجية، وهي القواعد القاضية بأن:

القاعدة الثابتة في النظام الدولي تقضي بأن: تقلص قاعدة سلطة النظام في نموذج الدولة العربية في الداخل، ومن ثم تراجع شرعيتها، تؤدي بها إلى الاعتماد أكثر على الدعم الخارجي ومن ثم تصبح أكثر استجابة للمطالب الخارجية والعكس صحيح فأي سلطة منتخبة وتمارس ضمن منطق ديمقراطي وقائمة ضمن نظام معبر حقيقة على إرادة شعبية منتخبة فإنه يكون أكثر قدرة على مقاومة الضغوطات الدولية.

كما أن **القاعدة الثابتة** أيضا في هذا الإطار والتي ساعدت الدولة العربية في إيجاد سندات من خارجها في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها تكمن في أن عملية صنع القرار على مستوى السياسة الخارجية في الدول العربية ترسم بشكل حصري من فوق، وعادة من لدن أعلى سلطة في الدولة الممثلة عادة في الرئيس أو الملك بالتشاور مع المستشارين الرئيسيين في السياسة الخارجية وأجهزة الاستخبارات والجيش والقطاع الاقتصادي ومن ثم فهي غير خاضعة لعملية تفاوض فعلي أو تدقيق من جانب الفواعل المجتمعية أو الرأي العام، وهي خاضعة في العموم إلى إملاءات وضغوطات وشروط القوى الخارجية.[1]

فالدول العربية باعتبارها دولا تصنف ضمن الدول الضعيفة أو الفاشلة، حسب المنطق السائد في النظام الدولي في تصنيف الدول، هي دول قابلة للتأثر بجميع أشكال الضغوطات والتهديدات الدولية، فالقابلية للتأثر أصل ثابت في الدولة العربية نظرا لطبيعة الضعف الكامن فيها.

1- عبد الإله بلقزيز وآخرون، **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011، ص914.

وضمن هذا المنطق جاء التخوف الدولي من تأثر نموذج الدولة العربية بكل أشكال التدفقات غير الشرعية عبر الحدود التي تشمل الجماعات المسلحة والأسلحة وكذا تنامي قوى الإسلام السياسي، المعادية لمصالحها.[1]

حيث أصبح هناك اتجاه عام على المستوى الدولي يتمثل في تزايدا لمخاوف الدولية من تنامي قوة الإسلام السياسي ووصولها إلى الحكم والاستئثار بالسلطة في المجال السياسي العربي.

وهو التخوف الذي طالما كان سائدا بصفة دائمة ضمن منطق العلاقات التي تحكم الدول الكبرى بالدول العربية، إلا أنه اشتد بشكل خاص في فترة ما بعد الحراك وذلك جراء عودة بروز وتنامي قوى الإسلام السياسي، وهي المخاوف التي كانت واضحة من قبل **الاتحاد الأوربي** الذي طالما اتخذ موقفا حذرا من وصول القوى الإسلامية إلى الحكم، وكذلك الحال بالنسبة لعديد القوى الكبرى الفاعلة في النظام الدولي على غرار **روسيا** و**الصين** فقد أعلنت مواقفها الصريحة ضد قوى الإسلام السياسي، أما بالنسبة لـــ **الو.م.أ** التي كانت الداعم الرئيسي لبعض هذه القوى للوصول إلى السلطة، فإنها تراجعت عن موقفها هذا وأصبح موقفا مشابها لمواقف الدول الكبرى الأخرى وذلك بعد التطورات التي شهدتها البلدان التي وصل فيها الإسلاميون إلى السلطة.[2]

وقد كان لتزايد المخاوف الدولية من تنامي قوى الإسلام السياسي آثاره الواضحة على السياسات العربية فقد حدث نوع من التحفظ من جانب القوى الدولية الكبرى على تطورات الأوضاع في عديد الدول العربية بل وربط بعض هذه القوى، كـــ **الاتحاد الأوربي** تقديم المساعدات وتطوير العلاقات بقيام الحكومات العربية بتغيير سياساتها في هذا المجال، كما استمرت قوى كبرى أخرى في الحيلولة دون توفير أي غطاء دولي يمنح الشرعية لقوى الإسلام السياسي، والملاحظ فعلا أن قوى الإسلام السياسي قد حاولت في الدول التي وصلت إلى مقاعد السلطة فيها التعامل مع هذه الضغوط الخارجية من خلال تقديم تنازلات بشأن بعض القضايا التي كانت محل انتقاد وتحفظ من قبل القوى الكبرى الدولية.[3]

ثانيا: تأكيد الثورات العربية لاستمرار تأثيرات القوى الدولية والإقليمية في المنطقة العربية:

لم يطرأ أي تغير رئيسي على أنماط التوازنات والتحالفات الإقليمية والدولية للدولة في المجال السياسي العربي، كما كان يتوقع من طرف عديد المختصين في الشأن الدولي والاستراتيجي، وهو الواقع الذي تبرره حقيقة أن النظام الدولي الجديد أصبح لا يوفر للدول التي تمر بموجات حراك أو تغيير أو تحول أو مراحل انتقالية أي خيارات أو بدائل حقيقية، وذلك خلافا لما كان يجري في مراحل تاريخية سابقة على غرار الحرب الباردة، حيث كان بإمكان أي دولة اختيار حلفائها وكذا توجهاتها السياسية والاقتصادية من ضمن بديلين عالميين –الكتلة الشرقية، الكتلة الغربية- اللتان كانت لكل منها مجموعتها التامة من العلاقات والمزايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية، وذلك خلافا لعالم اليوم حيث لم يعد أمام الدولة سوى نظام عالمي أوحد حيث أن كافة الأدوار التي يمكن للدولة العربية أن تلعبها على هذا المستوى فإنها تتحدد من داخل النظام وتخضع لقواعد اللعبة السياسية القائمة فيه، وأن مخالفتها لهذه القواعد فإنها تعد تلقائيا منسحبة بل ومقصاة منه بشكل كلي.

1- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص59.

2- نفس المرجع، ص60.

3- نفس المرجع، ص68.

فقد جاءت الثورات العربية لتؤكد مرة أخرى استمرار الواقع الدولي الذي تستمر فيه الدولة العربية على حاله ضمن افتراض رئيسي مفاده استمرار تأثيرات القوى الدولية والإقليمية في المنطقة العربية:

إذ لم يكن من مصالح الدول الكبرى على غرار **الولايات المتحدة الأمريكية** أن تخسر معظم شبكات علاقاتها ونفوذها في المنطقة العربية، وقد عملت على المعاينة الدقيقة لوضع الحراك وانتقاله من دولة عربية إلى أخرى، لأن مصالحها كانت على المحك خاصة في دول مثل مصر، واليمن، حيث عملت على استخدام كافة نفوذها لضمان رحيل النظام القديم – الذي تم اختصاره في رأس السلطة: الرئيس-ووصول أحزاب معتدلة للسلطة تضمن من خلالها الإشراف على سياسة خارجية مسالمة وبراغماتية ومن ثم ضمان احترام أنظمة ما بعد الحراك للمجتمع الدولي ولإسرائيل أيضا، لالتزاماتها الإقليمية والدولية.

هذا وأن كنا نشير إلى أن **الو.م.أ** قد عملت في مراحل سابقة على دعم ذات الأنظمة التي تحولت إلى الداعم لإسقاطها في مرحلة م بعد الحراك وقد كانت الضامن لبقائها لأطول فترة ممكنة في السلطة، لأن مصلحتها كانت تقتضي ذلك ولما تغير المشهد تغيرت المصلحة.

كما عملت دعم على الإصلاح التدريجي ومنح مزيد من الحقوق وضمان استقرار الحكومات في الدول الملكية التي طالتها موجات الحراك وأن تم احتواؤها في بدايتها في دول على غرار البحرين والمغرب وذلك في سبيل ضمان الاستقرار في هذه المناطق حيث رأت فيها السياسة الأكثر حكمة.

أما دول **الاتحاد الأوربي** فقد كانت الجهود مشتركة –رغم المنافسة القائمة بين دول الاتحاد حول من تكون له الحصة الأكبر في عملية إعادة الإعمار والقطاع النفطي- في إطارا لإجراءات المتخذة بخصوص الدول العربية التي شهدت موجة الحراك، وقد جاءت هذه الجهود مزدوجة في طابعها بين الأوربي والدولي وتركزت حول فرض عقوبات حظر الطيران وقطع العلاقات وإدانة أنظمة بغينها..، وقد عملت من خلالها على المساهمة في إسقاط بعض الأنظمة على غرار النظام السابق في ليبيا، وفي دعم بقاء أنظمة أخرى، وبقي الثابت من الجانب الأوربي هو السعي لضمان علاقات جيدة مع جيرانهم من دول الجنوب العربية الذين مروا بمرحلة الحراك وترحيبهم الدائم ضمن الخطابات المعلنة بالمطالب التي تم رفعها في إطار هذا الأخير.

بالنسبة **لروسيا والصين** فقد بقيتا مناوئتين وثابتتين على موقفهما تجاه ما حصل في دول المنطقة العربية من حراك وعلى تحفظ تجاه المطالب الشعبية المرفوعة وذلك تخوفا حسب عديد التحليلات من انتشار الاحتجاجات المؤيدة للديمقراطية ووصولها إلى دولهم، وعن الإجراءات المتخذة من قبلهم في هذا المجال فقد كانت كلها مؤيدة لبقاء الأنظمة السلطوية، حيث لم تؤيد روسيا والصين قرارات الأمم المتحدة القاضية بفرض منطقة حظر طيران على دول مثل ليبيا كما عملت روسيا ولا تزال من جهتها في سوريا على دعم النظام القائم وذلك لأغراض أمنية بالأساس تتمثل في امتلاكها لقاعدتها البحرية المتوسطية الوحيدة هناك، إلا أن هذا لا ينفي استعداد هذه الدول الدائم للتكيف مع الواقع الجديد في المنطقة العربية في حال سقوط هذه الأنظمة، والحفاظ على ذات المصالح مع وصول أية حكومات جديدة تصل إلى السلطة.

بالنسبة **لتركيا** رغم اجتهادها في بناء علاقات اقتصادية وصداقات دبلوماسية مع عديد الدول العربية، إلا أن ذلك لم يمنعها من اتخاذ مواقف صارمة ضد عديد الأنظمة القائمة في ذات هذه الدول في فترة الحراك، حيث أبانت

تركيا على إدانتها ودعمها لإسقاط النظام في بعض الدول العربية على غرار مصر وفي ليبيا وسوريا ولو بعد فترة أطول –بعد ضمان إجلاء مواطنيها العاملين هناك وحصر معدلات خسائرها، حيث كانت تعتبرها مدخلها السياسي والاقتصادي والاستراتيجي الرئيسي إلى المنطقة العربية.[1]

وهي الدولة التي تسعى للتواجد بصيغة جديدة في الشرق الأوسط بوصفها الدولة النموذج ذات المرجعية الإسلامية، سعي تركيا للاضطلاع بدور إقليمي أوسع عربيا يضع المنافع الاقتصادية كإحدى أهم أولوياته ويروج له بخطاب سياسي.

أما عن **إيران** فيعتبر التوتر السمة الغالبة للعلاقات العربية-الإيرانية خاصة مع دول الخليج، وذلك لعدة اعتبارات أهم ها الموقف الإيراني المؤيد للحركات الاحتجاجية في البحرين، والاستياء الإيراني من الدعم الخليجي للمعارضة في سوريا في مواجهة النظام، إضافة إلى القلق الإيراني من احتمال تأسيس نظام درع صاروخية أمريكية في منطقة الخليج لاعتراض صواريخها، إلا أن هذه المخاوف لم تؤد إلى قطع خطوط التواصل بين الدول العربية ودولة إيران، حيث تسعى هذه الأخيرة إلى الحفاظ على سياسة مرنة في علاقاتها مع دول المجال السياسي العربي.[2]

مواصلة دعم إيران للنظام في سوريا والعراق ضد المواقف التركية الداعمة للمعارضة في سوريا والمعارضة أيضا للنظام في العراق وخاصة ما يتعلق بإقليم كردستان، وتأتي هذه المواقف المتعارضة بين هذه القوى الإقليمية ليس من أجل تدارك الوضع في هذه الدول العربية كما هو معلن وإنما بغرض المصالح الاقتصادية الإيرانية المتعارضة والمصالح الاقتصادية التركية حيث تعتبر الشركات التركية المنافس الأقوى للشركات الإيرانية في المنطقة.

- وضمن استمرار هذا الواقع نخلص إلى أن:

موجة الحراك السياسي والاجتماعي الأخير –الثورات العربية- لم تؤثر بشكل كبير جدا في مصالح ونفوذ القوى الكبرى في المجال السياسي العربي إذ بقيت هذه الأخيرة محافظة على ذات نفوذها ومصالحها في المنطقة بل وأكثر من ذلك قد اكتسبت نفوذا جديدا في بعض الدول التي كانت علاقاتها معها في محدودة لسنين طوال على غرار ليبيا واليمن وسوريا، ولعل هذا ما يبرر تناقض الطروحات النظرية حول تصنيف هذه الثورات باعتبارها ذات أجندات داخلية أم خارجية: في البحث عن حدود بين الداخلي والخارجي في مجرى الثورات الدولة العربية.

حيث ركزت موجة الحراك الجارية منذ مطلع 2011 في عديد الدول العربية على الشأن الداخلي لا الخارجي، ومن ثم لم يكن من المتوقع أن تكون لها آثار وأبعاد كبيرة على المستوى الخارجي للدول المعنية، وهو ما فرض عليها القيام بعديد التحولات والتنازلات والتغييرات الواسعة على مستوى سياساتها الخارجية وعلاقاتها الدولية وقد كان ذلك دائما في سبيل تحقيق الغرض المصلحي المتعلق بالحفاظ على بقاء كيان الدولة واستمراره وكسب شرعية دولية على حساب الشرعية الداخلية المتداعية بفعل المطالب التي رفعتها الشعوب إبان الثورات.

ذلك أن نموذج الدولة في الحالة العربية طالما اعتبر النموذج الأضعف والحامل لمفاعيل التأثر دون التأثير في بيئته الدولية والإقليمية وهو الوضع الذي استمرت ضمنه الدولة العربية ولا تزال كذلك إلى غاية يومنا هذا، بل أكثر من ذلك فإن الضعف السيادي لهذا النمط من الدولة في حالة تراجع مستمر، ولعل موجة الحراك السياسي والاجتماعي –

1- عبد الإله بلقزيز وآخرون، **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق**، مرجع سابق، ص928.
2- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص83.

الثورات- الأخيرة قد أكدت مرة أخرى صحة هذا الافتراض، أين استطاعت القوى الدولية والإقليمية الانقلاب على موجة الحراك وتحييده عن المطالب والأغراض التي جاء من أجلها وتحويله لتحقيق مصالحها.

ومن ثم فإن قدرة الدولة العربية على معالجة إشكالياتها وأزماتها وتناقضاتها الداخلية، والتحول من عضو منفعل ومتأثر إلى فاعل مؤثر في محيطها الإقليمي والدولي، يتوقف على أمرين أساسيين والذين يشملان كلا المستويين الداخلي(مستوى تحليل الدولة) والخارجي (مستوى تحليل النظام الدولي):[1]

الأول: ويقتضي إعادة بناء منظومتها الداخلية وفق الأسس الصحيحة لفكرة الدولة ومفهومها، وهو ما يعني البدء بعملية إصلاح شاملة وجذرية.

الثاني: ويتطلب منها القدرة على الاندماج في محيطها الإقليمي/العربي أولا، وذلك نظرا لاستحالة بلورة رؤية إستراتيجية عربية موحدة تجاه محيطها الخارجي وبيئتها الدولية، من دون تحقيقها للتكامل على المستوى الداخلي، سواء لكل دولة عربية على حدى، أو للدول العربية في مجموعها كدولة قومية.

وبما أن الدول العربية غير قادرة على الاندماج في ضمن محيطها الإقليمي والدولي نتيجة عدم تحقيقها للشرطين السابقين، فمن هنا تبرز أهمية قضية الإصلاح باعتباره مقدمة اندماجها الذاتي، أولا وتاليا، مقدمة لإرساء أسس الدولة العربية على مبادئ صحيحة وعقلانية، تشكل هي الأخرى بدورها الشرط الضروري لتكاملها واندماجها في محيطها الإقليمي والدولي. (وهي القضية التي سنتناولها بالتفصيل في الفصل الموالي).

فالأكيد أن الدولة العربية قد أصبحت بحاجة ماسة إلى إصلاح أوضاعها الداخلية أولا، كمقدمة وشرط أساسي لإصلاح أوضاعها الخارجية، ولاسيما أن المجتمع الدولي والقوى الدولية باتا يتخذان من أزماتها الداخلية ذريعة "شرعية" للتدخل في شؤونها الخاصة، بل والسيادية أيضا.

ومن ثم أن إرساء الأسس السليمة والصحيحة للدولة، والمجتمع العربي المعاصر، وعلى جميع الأصعدة، وفي كافة المجالات، هو لشرط الأول والأساسي لضمان تحقيق اندماجها الذاتي وتكاملها الفاعل، وتاليا إعادة بناء ذاتها وتطورها، ولاسيما أن تدهور أوضاعها، وتفاقم أزماتها وتناقضاتها بات يؤلف عاملا داخليا وخارجيا، يفرض عليها إعادة النظر في أسسها التي تقوم عليها، وفي أساليب عملها ولاسيما السياسية منها/الديمقراطية، بوصفها المقدمة التي أفضت إلى ما وصلت إليه من أزمات متفاقمة ولاسيما على المستويين المحلي والدولي.

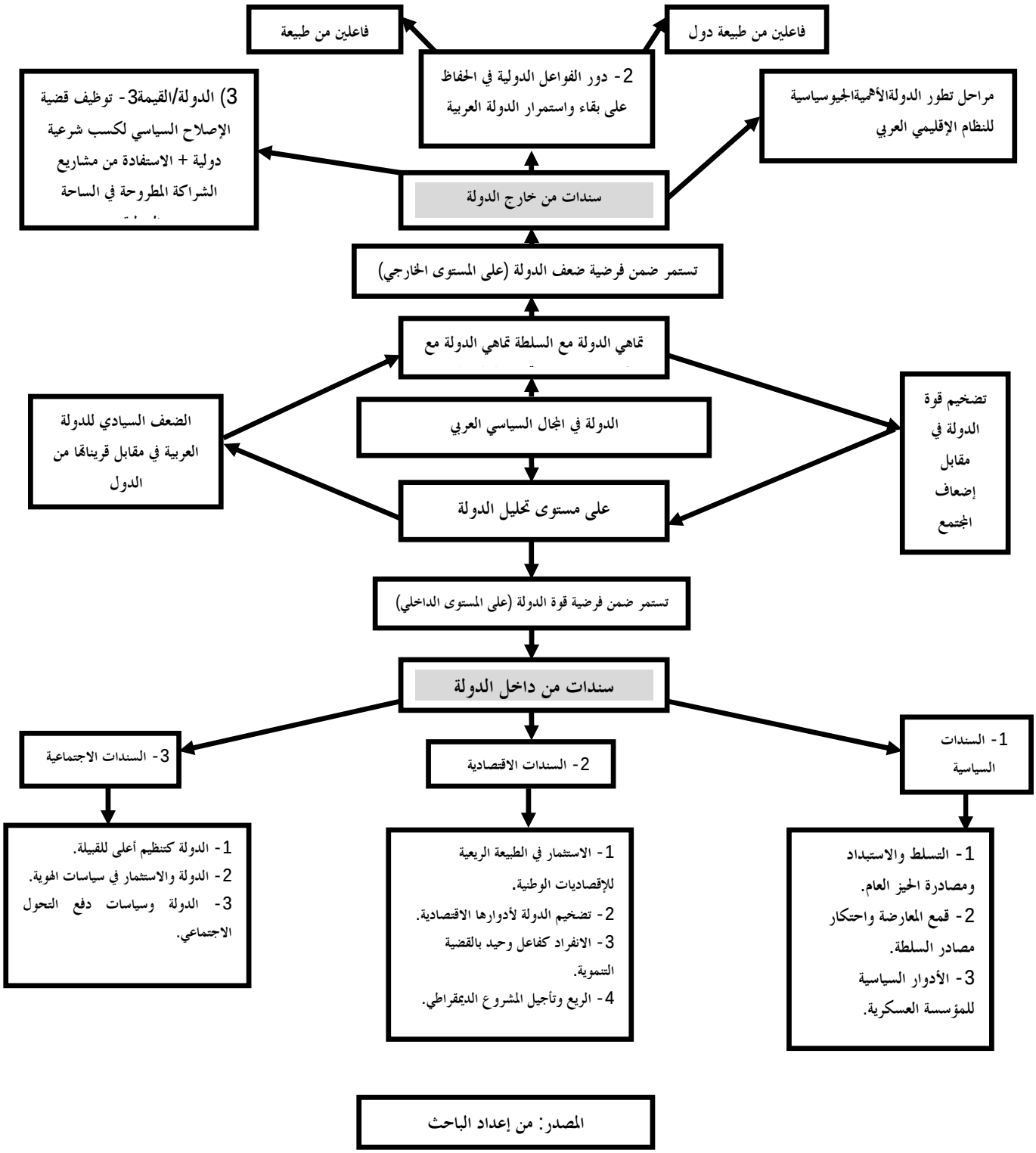
فقد أصبح موضوع الإصلاح اليوم يشكل نقطة الالتقاء بين المجتمع لدولي من جهة أولى، وبين والمجتمع المحلي للدول العربية من جهة ثانية، رغم الاختلاف الكبير في أهداف كل طرف وغاياته من تطبيقه وانجازه، إذ بغض النظر عن مدى ملائمة المساعي الدولية الخارجية الرامية إلى تغيير العالم العربي للمصالح والأولويات العربية، فإنها تبقى جزءا من إستراتيجية مصالحها الخاصة، بمعنى أنه حتى في حال توافقها الجزئي مع ما يعتمل في المجال السياسي العربي من إدراك لضرورة التغيير والإصلاح فإنها تبقى تلبي من حيث الأولوية والغاية النهائية، مصالح القوى الخارجية.[2]

1- أشواق عباس، مرجع سابق، ص102.

2- نفس المرجع، ص109.

وذلك لكسب شرعية دولية تضمن من خلالها بقائها واستمرارها دون المساس بمصادر النفوذ والقوة الحقيقية وهو ما يبرر سطحية وشكلية وعدم فاعلية كافة مسارات الإصلاح التي خاضتها الدولة العربية منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا.

الشكل رقم (17): يختصر الدعائم والأسس التي تراهن عليها الدولة العربية للحفاظ على استمرارها وبقائها على مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي.



المصدر: من إعداد الباحث

خلاصة الفصل:

لقد سعينا من خلال الفصل الثالث من هذه الأطروحة إلى البحث في الدولة كواقع ضمن المجال السياسي العربي، وذلك ضمن الوفاء دائما لذات المنطق الترتيبي للفصول، فإذا كنا قد بدأنا في الفصل الأول ببحث موضوع الدولة كمفهوم وكلغة، وذلك على اعتبار أن اللغة هي تجسيد لفكر، فإننا انتقلنا في الفصل الثاني لتناول هذا الفكر التنظيري للظاهرة، وذلك على اعتبار أن الفكر هو انعكاس لواقع، لنسعى من خلال هذا الفصل إلى تناول هذا الواقع وتحليله كما هو بكل ما ينطريه من تناقضات على جميع الأصعدة وعلى كافة المستويات، وذلك من أجل إثبات الافتراض القاضي:

"بقيام الدولة في المجال السياسي العربي وتعويلها على جملة أسس ودعائم سياسية واقتصادية واجتماعية ثابتة ومشتركة، وذلك على مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي، وهي الدعائم التي أصبحت بمثابة السندات التي تكفل لها استمرارها واستقرارها، وتؤسس لقوتها المادية على حساب ضعف مجتمعاتها"

حيث تم تخصيص الفصل الثالث للبحث عن تفسيرات للقدرة والاستطاعة التي اكتسبتها الدولة العربية على إعادة أنتاج أسس وسندات استمرارها وبقائها في ظل انطوائها على عديد التناقضات التي تهدد وجودها وتوحي بمآلات تفكيكها وانهيارها.

حيث تم تقسين هذه الدعائم والأسس والسندات بناءا على مستويي التحليل الذين تتحرك من خلالهما الدولة العربية، حيث تم تخصيص المبحث الأول من هذا الفصل للبحث في السندات التي تعول عليها الدولية العربية للحفاظ على بقائها واستمرارها من داخلها، أي على من مستوى تحليل الدولة، وهي السندات التي تنوعت بين السندات السياسية التي راهنت من خلالها الدولة العربية على منطق التسلط والاستبداد ومصادرة الحيز العام، وتضخيم الأجهزة الأمنية، وحيازة كبير الأدوار السياسية للمؤسسة العسكرية لحفظ استقرار الدولة، وبين السندات الاقتصادية التي راهنت من خلالها الدولة العربية بالاستثمار في الطبيعة الريعية لاقتصادياتها الوطنية، وتبني سياسات شراء الولاء التي تمنحها لها عائدات الريع المالية، وكذا من خلال حيازة كبير الأدوار الاقتصادية لنفسها وانفرادها من ثم بالقضية التنموية وكفاعل وحيد مقصي لبقية الفواعل المجتمعية، وهو الوضع الذي كان له انعكاساته الكبيرة في الأخير على تأجيل المشروع الديمقراطي نظرا لغياب قابلية تطبيقه الاقتصادية.

والسندات الاجتماعية التي استثمرت من خلالها الدولة العربية في الطبيعة الانقسامية لمجتمعاتها، أين ظلت الدولة العربية تعتبر على أنها تنظيم أعلى للقبيلة وهو ما يبرر تبنيها لسياسات الاستثمار في الهوية، وكذا لسياسات دفع التحول الاجتماعي، لتحرم بذلك مجتمعاتها من فرصة الصراع الطبيعي للتحول إلى أمة، وكذا من فرصة تطوير مفهوم للمواطنة عربيا، يتجاوز تناقضاتها الاجتماعية وطبيعتها الانقسامية.

في حين خصص المبحث الثاني من ذات الفصل للبحث في السندات التي تعول عليها الدولة العربية للحفاظ على بقائها واستمرارها من خارجها، أي على مستوى تحليل النظام الدولي، وهي السندات التي عملت الدولة العربية على تطويرها انطلاقا من حقيقة ضعفها السيادي مقارنة بمثيلاتها من الدول على مستوى النظام الدولي، حيث سعت إلى اكتساب دعم خارجي للحفاظ على بقائها واستمرارها مستغلة في ذلك أهميتها الجيوسياسية والارتباط المصلحي للفواعل الدولية بنظامها الإقليمي.

الفصل الرابع

الدولة على رأس أجندات النقاشات الأكاديمية العربية

تمهيد:

إن المنطق الترتيبي لفصول الأطروحة الذي اعتمدنا من خلاله تخصيص فصل في اللغة والفصل الثاني للفكر وكل ما يتعلق بالجانب التنظيري للدولة، ليكون الفصل الثالث مخصصا للبحث في الواقع الذي تقوم في ظله الدولة العربية، وذلك ضمن ما يتفق عليه علميا أن البحث المعرفي في أي موضوع يقتضي تغطيته من جانب اللغة على اعتبار أن اللغة ترجمة للفكر والفكر انعكاس للواقع، وهي الجوانب التي تم الاشتغال عليها في الفصول الثلاث السابقة.

ولاشك في أن البحث لن يتوقف عند مستوى الواقع وتشخيصه، إذ يفرض علينا المنطق المتبع في البحث والذي وصلنا من خلاله إلى تشخيص واقع الدولة العربية، العودة إلى الفكر مرة أخرى، وقد ارتأينا من خلال هذا الفصل الرابع استكمال هذا البحث بالعودة إلى التنظير مرة أخرى، ذلك أن التشخيص السليم للواقع يفرض علينا بالضرورة العودة إلى الفكر مرة أخرى من أجل إعادة التنظير له، وهو ما كان بمثابة الإضافة التي سعى الباحث إلى تقديمها ضمن هذا الطرح.

فبعد أن توصلنا من خلال الفصل الثالث إلى أن الإشكال الرئيسي الذي ظلت تعاني منه المجتمعات العربية متعلق أساسا بنموذج الدولة القائم بكافة تناقضاته وعلى كافة مستوياته، وهو النموذج الذي استطاع أن يطور لنفسه مجموعة الأسس والدعائم التي يضمن من خلالها بقائه واستمراره، والتي تكسبه حصانة من أي مساعي للتغيير أو للإصلاح وهو ما أكسب هذا النمط من الدولة درجة عالية من الخصوصية والاستثنائية من خلال اعتمادها على آلية التسلط والاستبداد وإفشال كل محاولات الإصلاح منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا.

فإنه يتوجب علينا كباحثين العودة إلى الفكر والتنظير من جديد للدولة العربية انطلاقا من واقعها المتناقض بين مآلات التفكيك والقدرة على التحصين الذاتي واصطناع القوة،الذي بقي عصيا على الإصلاح، وهو ما يفرض علينا بالضرورة الحاجة إلى إعادة ترتيب أولويات النقاشات تجاه القضايا المطروحة عربيا، بتجاوز النقاش حول الديمقراطية والعودة إلى النقاش حول الدولة.

ذلك أن مسألة الإصلاح المنشود عربيا لم تأتي به الديمقراطية كما ظل ينتظر منها، والتي بقيت عاجزة عن تجاوز حدودها الشكلية، وهو ما أكدته التجارب التاريخية وأجمعت عليه الأدبيات النظرية، إذ لطالما اقتضى هذا الإصلاح شرطية بنيوية قائمة على ضرورة الفصل المسبق في مسألة الدولة لأي قابلية للتطبيق الديمقراطي، وهي الدولة التي لا تزال محل إشكال في الحالة العربية.

وهو ما يفرض علينا عربيا اليوم وضع الدولة على رأس أجندات النقاشات الأكاديمية وإعلان الحاجة القصوى على المستويات النظرية باعتماد الدولة في المجال السياسي العربي كأولوية تنظيرية ورفع التحدي إلى مستوى التأسيس لـ **وستفاليا** جديدة عربيا.

المبحث الأول: شرطية الدولة لقابلية التطبيق الديمقراطي في المجال السياسي العربي.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى التأكيد على الأهمية والضرورة التي يقتضيها أي مسعى للإصلاح السياسي أو التحول الديمقراطي وهي الضرورة المتمثلة في الحضور الحقيقي والفعلي للدولة باعتبارها شرطية لا مناص منها لقابلية التطبيق الديمقراطي، وهي الشرطية التي يبرر غيابها حالة الاستعصاء للمجال السياسي العربي عن التحول والانتقال الديمقراطي، وهو الاستعصاء الذي يؤكده واقع استقراء تاريخية مسار التجربة العربية في الإصلاح السياسي منذ الاستقلال وإلى غاية اليوم، وهي التجربة التي كانت تؤكد في كل مرة فشل كل سياسات الإصلاح واستمرار الاستبداد والتسلط، باعتباره منطقا لهذا النمط من الدولة/السلطة الفاقد للشرعية ولمقتضيات الاستمرار والبقاء الطبيعي، وهو الواقع الذي أصبح يجد ما يبره على المستويات التنظيرية من خلال بروز أدبيات الانتقال الديمقراطي التي جاءت لتتدارك هذه الشرطية ولتؤكد على ضرورتها قبل أي مسعى للإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي.

المطلب الأول: في استعصاء الدولة العربية على الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي

أولا: شكلية الإصلاح السياسي العربي: قراءة في تاريخية مسار التجربة

أن البحث في تاريخية الإصلاح السياسي في المجال السياسي العربي يؤكد حقيقة شكلية الإصلاح، وذلك بسبب نموذج الدولة القائم ضمن هذا المجال، وهو النموذج الذي اقتضى منطقه في البقاء والاستمرار إقامة دولة عملية تسعى إلى تعطيل المشروع الديمقراطي، حيث تواصل الدولة العربية العيش ضمن حالة العجز الديمقراطي وقد أثبتت قدرة استثنائية على الاستمرار وسط الاتجاهات الديمقراطية التي تجتاح العالم.

وهذا ما أدى إلى أن أصبح الخطاب السياسي العربي المعاصر حول الديمقراطية لا يكاد يخرج عن المنزع التبشيري الذي تفرضه الحاجة لموضوعية إلى الحل الديمقراطي، والسطحية التي ينقصها الأيمان الفعلي بها، وذلك نتيجة التوجهات الدولية الضاغطة دون تجاوز حدود الواجهة الشكلية والاستعراضية.

فالحقيقة التي لا مراء فيها أن نموذج الدولة/السلطة العربية أو ما أصبح يصطلح عليها بالدولة الاستبدادية قد عرفت في العقد الأخير كيف تؤمن استمراريتها وتعيد أنتاج نفسها من خلال توظيف أشكال التعددية الديمقراطية.

وهو الخيار الذي جاء مناقضا للحقيقة التاريخية القاضية بأن ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكا من الاستبداد بها بأسلوب لاشك في ديمقراطيته، ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكا من الاستبداد الديمقراطي، ذلك أن الخيار المتاح في التاريخ السياسي العربي ينحصر في الاختيار بين الاستبداد والفتنة، لا بين الاستبداد والحرية.[1]

1- محمد جابر الأنصاري،**العرب والسياسة، أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص ص23- 26.

فبعد نحو عقدين من التأخر على ما سمي "الموجة الديمقراطية الثالثة" تلك التي انطلقت في جنوب أوربا في منتصف السبعينات من القرن الماضي، ومنها إلى أمريكا اللاتينية، ثم إلى وسط أوربا وشرقها محدثة ذلك التحول الهائل في طبيعة السلطة من تسلطية إلى ديمقراطية، وقد امتد ذلك إلى آسيا وبعض من دول إفريقيا، بقي المجال السياسي العربي عصيا عن موجة التحول الديمقراطي، إذ تمكنت الأنظمة القائمة فيه من استيعاب هذه الأخيرة، متأقلمة معها من دون أن تمس من جوهرها التسلطي والاستبدادي، وبدت الدول العربية على حالها وتعثرت المطالبات الداخلية والخارجية المطالبة بتحول الأنظمة فيها، ليغلب نوع من اليأس على التوقعات التي كانت ترى بإمكانية تحول هذه المنطقة، وهو ما أدى إلى بروز مفهوم "الاستثناء أو الاستعصاء العربي" الذي اخذ في الانتشار تدريجيا بين الباحثين والمهتمين بشأن الدولة في المجال السياسي العربي.

وهو المفهوم الذي يفسر جزءا هاما من قدرة الدولة في المجال السياسي العربي على أيجاد سهولة كبيرة في تبيني مسار التحول نحو الديمقراطية من جهة،كما وتجد سهولة أكبر في النكوص والتراجع عنها من جهة أخرى وذلك حسب مدى استجابتها للضغوطات الداخلية والخارجية التي تتحدد ضمن المنطق الذي تفرضه مقتضيات البقاء والاستمرار.

حيث أن ممارسة الملاحظة ضمن تتبع تاريخي لمسارات الدمقرطة التي شهدتها دول المجال السياسي العربي منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا تؤكد أنها لم تكن إلا نتيجة غير مباشرة لعدة عوامل تختصرها الأزمات المالية التي شهدتها هذه الدول والضغوطات الدولية ومسار الحداثة والعولمة المدعوم من قبل الدول الكبرى، وهو المسار الذي أصبح مفروضا على هذه الدول الالتزام بتوجهاته حتى تحظى بقدر من الشرعية الدولية تعوض بها عن شرعيتها الداخلية المفقودة، فالاستنفاذ المالي –على المستوى الدولي- والبنيوي –على المستوى الوطني- للدولة العربية هو ما كان يفرض عليها في كل مرة أن تسمح بقيام درجة معينة من التعددية ولو من الناحية الشكلية على طبيعة النظام السياسي القائم، وعليه فقد أصبح من الممكن النظر إلى عملية الدمقرطة عربيا بصفتها آلية لإدامة نظام الحكم في الدولة.

ويرجع الأستاذ **يوسف الشويري** باعتباره باحثا مختصا في هذا المجال إلى أبعد من هذه المرحلة في استعراضه المقتضب لتاريخ التحولات **الديمقراطية العربية** والتي يعود بها إلى مرحلة الحكم العثماني، ويرى من خلالها أنه يمكن تصنيف الديمقراطية كمسار ضمن الدولة العربية إلى ثلاث مراحل شورى-ليبرالية- وديمقراطية كما ويرى أن دوافع التحول إلى هذه الأخيرة قد كانت كامنة في الهزيمة العسكرية وإخفاق الأداء الاقتصادي أو البحث عن الانتصار السياسي الذي يغطي عن الهزيمة العسكرية، ولذلك فإن مسألة الإصلاح السياسي أو التحول الديمقراطي

ضمن المجال السياسي العربي قد كانت دوما أداة من الأدوات التي استخدمت من أجل تدارك الهزيمة أو الإخفاق ومن ثم إضفاء قيمة تجريدية مطلقة عليها.[1]

وهكذا فقد بقيت المبررات الحقيقية لمطالب التحول الديمقراطي عربيا،تتراوح بين أدوات الضغط الخارجي والرهانات البنيوية للدولة داخليا، وهو الوضع الذي ازداد تعقيدا في مرحلة تحول شعار الإصلاح إلى ورقة تعبوية ناجحة لدى قوى وتيارات متعددة بزخم شعبي متنام، حيث أصبحت مختلف أنظمة الحكم في الدول العربية ترفع هذا الشعار وتحاول بلورة استراتيجيات متنوعة للتكيف معه.

وأن الاعتراف بهذا الواقع الذي يلخص حقيقة المشهد الديمقراطي والمبررات الدافعة إليه في دولة المجال السياسي العربي لا يعني أن الديمقراطية كمفهوم أو كقيمة هي محل معارضة أو مقاطعة أو رفض من قبل المجتمعات العربية، بل أن الوضع على العكس من ذلك.

إذ لا جدال في أن شعار "الديمقراطية" لطالما شكل ولا يزال أكثر الشعارات الرائجة وإلى غاية اليوم في ساحة المطالب الشعبية في المجال السياسي العربي، وذلك باعتباره المطلب الذي بات يحظى بالإجماع في كافة الأقطار العربية.[2]

ويأتي ذلك رغم حقيقة بقاء نموذج الدولة العربية وفيا للطابع التسلطي والشمولي، إذ تؤكد خبرة الدولة العربية في هذا المجال عودتها في كل مرة إلى الانغلاق السياسي مباشرة بعد تبنيها لمشاريع التحول والانتقال الديمقراطي، وهي الخبرة التي لا تتوافق والتوجهات العامة السائدة في مجتمعاتها، حيث أن الأغلب الأعم من فئات هذه المجتمعات ومن مثقفيها ومن منظماتها الغير حكومية ومعارضيها بل وحتى الناشطون الإسلام يون قد عملوا جاهدين على تأييد استمرار الإصلاح الديمقراطي.[3]

حيث تؤكد عديد الدراسات الإحصائية المختصة في هذا الشأن وعلى نطاق واسع في المنطقة العربية على أن هنا كحالة لشبه إجماع في الأوساط المجتمعية العربية حول الحاجة إلى الديمقراطية كمنطق بديل لحكم الدولة الاستبدادية العربية، إذ يعتبرون أن الديمقراطية هي الشكل المثالي لحكم الدولة عربيا.

ويقدم **لاري دايموند** في كتابه روح الديمقراطية تبريرا لهذا الإجماع، ليس للشعوب العربية فقط بل لكل شعوب العالم حول مطلب الديمقراطية، فذلك لأن في ظلها يحس الإنسان بإنسانيته، ويتمتع بحريته التي لاتضمنها له الدولة الدكتاتورية أو الشمولية، ذلك أن المجتمعات الإنسانية قد شهدت تحولا جذريا خلال العقود الثلاثة الماضية نحو الديمقراطية باعتبارها قيمة أخلاقية ومجتمعية وسياسية.

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص83.

2 - محمد عابد الجابري، **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص111.

3- لاري دايموند، **روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرة**، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2014، ص427.

وقد ساد هذا الطرح كقناعة عالمية في ظل تعميم الافتراض النظري القاضي بأن "حقيقة الديمقراطية قابلة للحياة في كل مجتمعات العالم بدون تمييز" وذلك ضمن منطق أسسي تعميمي يتجاوز اقتصار تطبيقها على الدول الغربية، وهو الافتراض الذي تم تبنيه والدفاع عنه بشدة من قبل عديد المفكرين والمنظرين على غرار **دايموند وهندنغتون وفوكوياما**، ذلك أنه وعلى الرغم من التحديات والمعوقات التي تعترض إمكانية تطبيقها، فأن نسبة الوعي الذي يتمتع به المجتمع كفيل بتحديد إمكانية احتضانه للديمقراطية.

وضمن هذا المنطق أثبتت ممارسة الملاحظة التاريخية على المجال السياسي العربي، وجود أربعة موجات للتحول الديمقراطي في التاريخ السياسي العربي:[1]

الأولى: العصر الليبرالي الأول في القرن 19.

الثانية: الفرصة الليبرالية الثانية في عديد الدول العربية التي كانت تحت الاستعمار الفرنسي والبريطاني.

الثالثة: التآكل في الأنظمة الوطنية في عديد الدول العربية مطلع تسعينيات القرن العشرين.

الرابعة: الحراك الاجتماعي والسياسي والاحتجاجات الشعبية العنيفة التي أطاحت بعديد الأنظمة السياسية العربية.

إلا أن الدولة العربية قد أخفقت في كافة محاولاتها هذه للديمقراطية ذلك أنها كانت في كل مرة لا تعدو عن كونها عمليات تجريب تقوم بها الدولة للسيطرة على المجتمع وذلك بعكس منطق الحكم الديمقراطي القاضي بسيطرة المجتمع على الدولة.

إذ لا تزال الدولة العربية تصنف ضمن الدول التسلطية، التي أثبتت في كل مرة أن بإمكانها أن تستمر حتى في ظل أكثر الأوضاع ترديا، وذلك بفضل التحالفات العضوية التي نجحت في أكثرها بين السلطة والمال من جهة وبين القمع والاستبداد والتسلط من جهة أخرى.

حيث استطاعت هذه الدولة أن تطور نمطا خاصا بها من الديمقراطية، وهو الدمقرطة الشكلانية السطحية الذي تلجأ إليه أنظمة الحكم في كل مرة لغرض المظاهر، فهي في الواقع ديمقراطية تجميلية، أو ربما ديمقراطية دفاعية يتم اللجوء إليها بسبب الاعتقاد في أنها قد تكسبها شرعية دولية، إلا أنه وعلى المدى الطويل استطاع هذا الوضع أن يكرس نمطا من الدكتاتورية الانتهازية التي خلقت وضعا متجذرا وحياتا خاصة بها.[2]

ونشير هنا إلى أنه وعلى الرغم من طول وتنوع الخبرة الغربية في رعاية تجارب التحول الديمقراطي الناجحة، إلا أن ذلك لم ينطبق على وضع الدولة في المجال السياسي العربي، حيث أن الحالة العربية الراهنة غير قابلة للتصنيف في أي من المسارات الكبرى التقليدية، التي مثلتها الثورات السياسية والدستورية الأوربية والأمريكية في القرنين 18-19 أو الثورات التحريرية الاجتماعية التي التقت فيها مقاومة الاستعمار مع بناء الدولة الديمقراطية أو

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص ص162- 163 .

2- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص ص806- 807.

الانتفاضات الأوربية ضد الدكتاتوريات العسكرية في سبعينات القرن الماضي، أو تجارب البناء الديمقراطي برعاية أمريكية كما حدث في اليابان أو تجارب التحول الديمقراطي في أوربا الشرقية.

وأن قدرة الدولة ضمن المجال السياسي العربي في الحفاظ على وضعها هذا هو ما أدى إلى تشكيلها لظاهرة الخصوصية العربية أو ما أصبح يصطلح عليه باستعصاء واستثنائية الدولة العربية عن الديمقراطية، حيث تحددت هذه الخصوصية ضمن محورين أساسيين هما: تباين السياقات المحلية رغم وحدة المجال الإقليمي، بحيث لا توجد حالة عربية نموذجية، إضافة إلى غياب نخب سياسية وقيادات جاهزة بديلة عن الأنظمة المنهارة لإدارة المراحل الانتقالية وإنجاح مسار التحول الديمقراطي، وذلك بعكس ما حدث في دول أوربا الشرقية وأمريكا الجنوبية أين اضطلعت المعارضات المنشقة بهذا الدور الضروري.[1]

حيث تتفق عديد الدراسات المعاصرة في هذا الإطار على وجود عوامل داخلية وخارجية محددة كان لها الدور الحاسم في نجاح مسارات التحول الديمقراطي ضمن هذه المجالات السياسية:[2]

أولا: العوامل الداخلية:

1- تآكل سيطرة النظم السلطوية على الحياة السياسية: وبروز معارضة قوية يكون على النظام أن يتعامل معها وقد تكون هذه المعارضة أحد العوامل الضغط الرئيسية التي تؤدي إلى تغيير النظام.

2 - الثقافة السياسية: فالثقافة السياسية يمكن أن تلعب دورا حاسما في تحديد اتجاه عملية التحول نحو الديمقراطية، وتختلف أهمية هذا العامل من مرحلة لأخرى في إطار عملية التحول الديمقراطي، ففي بداية عملية التحول تكون الثقافة أقل أهمية، وعند ما يتم بناء المؤسسات السياسية الديمقراطية تبرز أهمية الثقافة مرة أخرى وتصبح لها أهمية قصوى.

3 - درجة النمو الاقتصادي:حيث جددت الموجة الثالثة للتحول الديمقراطي الاهتمام بالعلاقة بين الديمقراطية والتنمية الاقتصادية، وبالرغم من عدم وجود ما يؤكد علاقة سببية مباشرة بين الديمقراطية والتنمية الاقتصادية، فأن عديد الباحثين يفترضون أن النمو الاقتصادي يقود إلى تعبئة اجتماعية تقود بدورها إلى تعبئة سياسية، مما يؤدي إلى تحول النظام إلى الديمقراطية.

ثانيا: العوامل الخارجية: لقد كشفت الموجة الثالثة للتحول نحو الديمقراطية تأثير وأهمية العوامل الدولية في هذه العملية وذلك بدرجات مختلفة، وتؤكد عديد الدراسات عن البعد الدولي لعملية التحول الديمقراطي، حيث يتفاعل البعد الدولي والداخلي معا في أحداث عملية التحول الديمقراطي.

كما أن المنظمات الدولية يمكن أن تلعب دورا في عملية التحول الديمقراطية عن طريق تقديم المساعدات الاقتصادية، وذلك بسبب احتياجات التحول الاقتصادي الذي يصاحب التحول السياسي، فلقد أصبحت

1- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل**،جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2011، ص88.

2 - شادية فتحي، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظرية الديمقراطية**، المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، الأردن، 2005،ص ص33 -36 .

الديمقراطية قضية دولية، وهناك العديد من المنظمات الدولية والمؤسسات التي تهتم بالديمقراطية مثل: البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، الاتحاد الأوربي، حلف الناتو، وأي محاولة من جانب الدول حديثة التحول نحو الديمقراطية لكي تتجاوز عن الديمقراطية، سوف يحول ذلك بينها وبين الحصول على المعونات.

وتؤكد هذه العوامل مجتمعة على أن البعد الدولي والداخلي قد كانا على قدر كبير من التفاعل في تحول هذه الدول نحو الديمقراطية، إذ لم تكن العوامل الخارجية وعلى أهميتها في هذا الإطار لتؤدي دورا حاسما في مساعي التحول لولا وجود دعم داخلي من قبل الأنظمة السياسية الحاكمة، ولعل التفاعل الذي كان قائما بين هذه العوامل هو ما يبرر نجاح مسارات التحول الديمقراطي في الدول الغربية وذلك خلافا لما حصل مع ذات التجربة ضمن نموذج الدولة العربية.

حيث أن فشل كل محاولات التحول الديمقراطي للدولة في المجال السياسي العربي مبرر ضمن العوامل المؤدية إليها وهي العوامل التي –وعلى رغم تنوعها- تؤكد أن المفهوم الديمقراطي طالما تم فرضه بالقوة سواء من طرف الفواعل الدولية أو من طرف فاعل الدولة العربية في حد ذاتها، أين كان يتم تبنيه في كل مرة كضرورة لا كخيار نابع عن وعي ومطلب مجتمعي.

ويلخص الأستاذ **حسنين توفيق إبراهيم** مبررات هذا الفشل في جملة الاستنتاجات التالية:[1]

أ-أن سياسات الانفتاح لم تكن خيارا استراتيجيا للنخب، وإنما خيارا تكتيكيا للاستجابة لضغوطات البيئتين الداخلية والخارجية.

ب-أن الإصلاحات التي طالت شكل الأنظمة لم تمس بجوهر السلطة ونمط ممارسة الحكم والعلاقة بين السلطات والعلاقة بين الدولة والمجتمع.

جـ-أن كل سياسات الانفتاح كانت متحكم فيها وموجهة من طرف السلطة أي أنها تعبر عن انفتاح أو إصلاح موجه، ولذلك ظهرت عدة توصيفات لما حدث في الدول العربية على أنها: ديمقراطية شكلية، تعددية سياسية مقيدة، ليبرالية سلطوية، أوتوقراطية تأخذ ببعض جوانب الليبرالية..الخ.

وهي المبررات التي أصبحت تلخص طروحات الاستعصاء والخصوصية والاستثنائية فيما يتعلق بوضع الدولة العربية في مجال الممارسة الديمقراطية، فقد أكد نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي على اكتسابه لقدرة استثنائية في تجديده لمبررات الإفشال الديمقراطي في كل مرة، وهو الوضع الذي أثبتته ولا تزال تثبته –إلى غاية يومنا هذا- المحطات الكبرى التي شهدت فيها هذه الدولة مساعي جادة للتحول نحو الديمقراطية، حيث أكدت هذه المحطات من الناحية الفعلية فشل هذه التجربة ونكوصها والتراجع عنها، وفي أحسن الحالات الإبقاء عنها من الناحية الشكلية فقط، وذلك بغض النظر عن الضغوطات المؤدية إليها سواء على المستوى الداخلي أم الدولي.

1- حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص ص84- 90.

ويمكن تلخيص أهم المحطات التي مرت بها الدولة العربية الحديثة على المسار الديمقراطي، بداية من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك مع اتجاه العالم نحو المؤسسية الدولية، التي أتت بالمواثيق الدولية والمنظمات الدولية العديدة الضامنة لحقوق الإنسان والمواطن على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي، حيث انضمت الدول العربية إلى هذه المواثيق الدولية وأقرت الالتزام بها، وقد تم الاصطلاح على هذه المرحلة بمرحلة ما بعد التحرر من الاستعمار، إلا أن الواقع يشهد بأن هذا التحرر الذي حققته الدولة العربية بعد نضال طويل ضد الاستعمار الخارجي، لم يدم طويلا لتقع تحت استعمار جديد من نوع داخلي أي من قبل نخبها السياسية التي حكمتها بمنطق الأبدية والخلود السياسي، حيث شهدت هذه المرحلة تورط مؤسسات الدولة في المجال السياسي العربي في تزوير إرادة الشعب، وتزوير الانتخابات العامة، وتكوين مؤسسات غير شرعية، وهو ما أدى إلى أن فقدت الدولة ومن ثم سلطتها القائمة شرعيتها السياسية والدستورية والقانونية.[1]

وفي إطار الموجة الثالثة من التحول نحو الديمقراطية في العالم، والتي أدت إلى انتشار المد الديمقراطي مرة أخرى إلى الدول العربية وكان ذلك مواكبا للتحول في سياساتها الاقتصادية، وفقا لتوجيهات المؤسسات المالية الدولية مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، حيث جعلت من التحول الديمقراطي والانفتاح الاقتصادي شروطا مسبقة لحصول الدول على المساعدات المالية، وفي محاولة من الدول العربية لتجديد شرعيتها المفقودة والاستجابة لمتطلبات وضغوطات الواقع السياسي والاقتصادي والمحلي والدولي، اندفعت حكومات العديد من الأقطار العربية على طريق إتاحة مزيد من الحرية السياسية لقوى المعارضة لديها.

وقد تم تبني هذا التحول في تلك المرحلة بدعم من المؤسسات المالية الدولية، وذلك على افتراض أن الديمقراطية بإمكانها أن تعزز النمو الاقتصادي، وهو ذات الافتراض الذي تم تبنيه في إجماع واشنطن فيما بعد، ذلك أن اندماج اقتصاديات الدول الفقيرة في الأسواق الدولية من شأنه أن يحل سريعا مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية، فالأسواق الفعالة تتطلب بنى اجتماعية وسياسية ومؤسسية واسعة.[2]

و لم تكن سيادة هذا الافتراض بمعزل عن التطورات الدولية التي ولدتها المرحلة النهائية للحرب الباردة والتي شملت انهيار الدولة السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، وهي التحولات التي ترافقت مع ولادة اتجاه عام يشير إلى بروز الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان في تشكل وإعادة تشكل كثير من الدول ذات التوجه الغير ديمقراطي، وفي سياق هذه التحولات العالمية، كانت الدول العربية تبدوا مرة أخرى ضمن الدول الأكثر ترجيحا لحدوث تحولات ديمقراطية فيها، وبخاصة في أعقاب أزمة الخليج وتزايد الثقل الغربي –الأوربي والأمريكي- في المنطقة العربية، حيث كانت هناك أمال كبيرة قد بنيت على "الثقل الغربي" في المساعدة على تحول الدولة العربية إلى الديمقراطية.

1- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص77.

2- تشارلز تيلي، مرجع سابق، ص315.

إلا أنه وبعد عشر سنوات من الوجود والثقل الغربي في المجال السياسي العربي ظلت الخطى الفعلية على درب التحول الديمقراطي في الدول العربية دون تلك الآمال، حيث ظلت على حالها، بل أن الكثير منها لم ير أية إمكانية لتحققها، وخصوصا بعدما شهدت حالات عربية عدة تراجعا وانتكاسا ملحوظا عن ذلك التوجه.[1]

وبناء على هذا الوضع فقد تم تأكيد فشل الادعاء بأن الإصلاحات الديمقراطية التي أدخلتها الدول العربية استجابة للمساجلة الديمقراطية الموجهة ضد الكتلة الاشتراكية بفعل الحرب الباردة، وبأن هذه التعددية السياسية المقترحة قائمة على مساواة قانونية شكلية تمتص عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بل وترسخ عدم المساواة هذه بأنواعها التي تولدها وتشجع عليها الاتجاهات الاقتصادية الجديدة بقيادة المؤسسات الدولية.[2]

فخلال السنوات الأخيرة من الحرب الباردة وما بعدها، كان للضغط الغربي من أجل فرض السياسة الليبرالية لأنظمة الحكم الشمولي تأثيرا بالغا، وعموما لم يكن التأثير يقوم فقط على قرار الدول لممارسة ضغطها، وإلى حد ما على وحدتها ولكن أيضا على النفوذ الذي قد تملكه الديمقراطيات الغربية عل الحكومات الأوتوقراطية وعلى درجة ارتباط هذه الحكومات اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وسياسيا بالغرب.

وتشتمل هذه الروابط التي جعلت الحكومات الشمولية عرضة للضغوطات الغربية عموما على "روابط تقليدية": تاريخية، اقتصادية..و"روابط أمنية": معاهدات وضمانات، و"روابط اجتماعية": الهجرة، السياحة، التعليم بالخارج، التبادلات النخبوية، المنظمات غير الحكومية..، وتعد "الروابط الثقافية" من بين الروابط القوية التي تساعد على حشد الدول والمجتمعات الديمقراطية للضغط على هذه الدول من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية.[3]

إلا أن هذه الحدة الإستراتيجية الإلزامية من الدول الغربية على الدول الشمولية قد خفت مع نهاية الحرب الباردة، لكنها استؤنفت مرة أخرى بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 أين أعربت مجموعة كبيرة من الدول العربية الشمولية الموجودة على خط المواجهة في الحرب على الإرهاب، عن القيام بالشيء الكثير من أجل الأمن الاستراتيجي الغربي في مقابل الاستفادة من الحصانة النسبية من الضغوط التي قد تفرض عليها من اجل الديمقراطية.[4]

فبعدما باءت كل المحاولات الرامية إلى تثبيت الديمقراطية في دول المجال السياسي العربي بالفشل، بقي الملجأ الأخير بالنسبة إلى الفاعلين الدوليين هو استخدام القوة أو التلويح بها لفرض الديمقراطية، وقد أثبت فرض الديمقراطية قسرا من قبل المنتظم الدولي فشله أيضا،وأكثر من ذلك كان الأقل تشجيعا على هذا النحو وذلك نظرا

1 - متروك الفالح، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2002، ص ص22- 23.

2- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص213.

3- لاري دايموند، مرجع سابق، ص177.

4- نفس المرجع، ص180.

للنتائج الكارثية التي ترتب عنها التدخل العسكري في عديد الدول العربية من أجل فرض الديمقراطية على غرار تجربة العراق.

وقد استمرت الدولة العربية ضمن ذات المنطق الإصلاحي فيما يتعلق بمسألة التحول الديمقراطي التي بقيت تتراوح بين حدود الضغوطات الدولية وإضفاء صبغة شرعية على الدولة القائمة والتي تعتبر فاقدة لها أصلا.

وهو المنطق الذي بقيت وفية له إلى غاية مرحلة ما بعد الحراك السياسي الذي هز غالبية الدول العربية والذي تضمن بدوره مساعي ومطالب جدية نحو التحول الديمقراطي، حيث نجد أنه وفي الفترة الممتدة لما بعد 2013-2014 قد تم إصدار عديد الدساتير الجديدة في عديد الدول العربية عل غرار تونس، ليبيا، اليمن .. وحتى في الدول التي لم تتبنى دساتير جديدة، فقد أكثر بتعديلات دستورية واسعة النطاق على غرار الجزائر،مصر.. كما شهدت عديد هذه الدول إجراء انتخابات رئاسية وبرلمانية، مع التسليم بأهمية الدستور الديمقراطي كأحد مرتكزات الديمقراطية، والانتخابات الحرة كإحدى آلياتها.

إلا الواقع قد بقي مستمرا ضمن حقيقة أن مجرد إصدار دستور أو إجراء انتخابات ليس كافيا لتعزيز "التحول الديمقراطي"،ومن ثم بقي الوضع الاستبدادي للدولة على حاله، ذلك أنه من المهم على السلطة في هذا السياق وضع الدستور موضع التطبيق من خلال إصدار القوانين المكملة له، وتعديل التشريعات القائمة لتتوافق معه، هذا فضلا عن تأكيد احترام الدستور في الممارسة وليس من الناحية الشكلية فقط كما جرت العادة في كافة محطات التحول السابقة.

حيث أنه وفي الغالب الأعم من الدول العربية يتم رصد مظاهر انتهاك الدستور وبخاصة فيما يتصل بالممارسة الديمقراطية التي تكفل الحقوق والحريات العامة للمواطنين، وهو الوضع الذي يتعزز أكثر بغياب الثقافة الديمقراطية وغياب مفهوم شرعية الصندوق التي تتعزز بشرعية الانجاز، هذا علاوة على التحديات الكبرى التي تواجه الفائز في الانتخابات للتعامل معها على غرار: تحدي فرض الأمن والنظام على النحو الذي يحقق هيبة الدولة وسيادة القانون ، تحدي إنعاش الاقتصاد، تحدي تحقيق العدالة الاجتماعية، تحدي مكافحة الفساد، تحدي تحقيق العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية.[1]

وعلاوة على هذا فإنه وحتى في الحالات التي تمت فيها محاولة تجاوز هذه الشروط البنيوية والمؤسسية لتطبيق الديمقراطية في الحالة العربية، ومحاولة التركيز فقط على الجوانب الإجرائية باعتبارها أدنى المستويات التي يمكن اعتمادها كمدخل لبداية التطبيق الديمقراطي،فأنه وحتى في الحالات التي تم فيها فعلا التركيز على تبني آلية الانتخابات فأنها فشلت بدورها في تأدية المهمة الديمقراطية.

1- علي الدين هلال وآخرون، مرجع سابق، ص212.

وهو الوضع الذي أكد أن الديمقراطية الإجرائية أو الديمقراطية الانتخابية في الحالة العربية قد أصبحت من ضمن المحاولات الميؤوس منها أيضا، والتي لا يمكن لها أن تنجح لأنه حتى وأن توفرت شرعية الصندوق فأنها تبقى فاقدة لشرعية الانجاز.

ولعل هذا الوضع يؤكد أن هناك سببا حقيقيا يجرنا إلى التساؤل عما إذا كان بالإمكان تسمية هذا الأداء الهزيل للديمقراطية ضمن نموذج الدولة العربية باسم آخر، غير كونه نظاما شموليا تنافسيا، حيث يبقى التحدي الحقيقي أمام هذا النموذج من الدولة قائما حول كيفية استمرار البنية الديمقراطية، ذلك أن الأصل في الديمقراطية حتى تكون جديرة بالاستمرارية لابد لها من أن تكون أكثر من صدفة، إذ لابد أن تحتوي على جوهر ومدلول، كما لابد لها مع الوقت أن تستمع لأصوات الناس، وتشاركهم في الحياة السياسية، وتتسامح مع احتجاجاتهم، وتستجيب لمطالبهم، وتحمي حرياتهم.

ويتنبأ **لاري دايموند** في هذا الإطار بأن العقد المقبل لن يتحدد فيه مصير الديمقراطية انطلاقا من مجال امتدادها إلى الدكتاتوريات المتبقية في العالم، ذلك أن عددا كبيرا من هذه الأنظمة تعلمت دروسا عملية، عن كيفية "تعطيل التغيير الديمقراطي" وسبل التعاون المشترك للقيام بهذه المهمة، ذلك أن عدد الدول التي أصبحت ديمقراطيات انتخابية قبل عام 2015 لاتزال محدودة جدا، ناهيك عن كونها دول قوية في معظمها وذات أجهزة أمن قوية وفعالة وصارمة، وهي على وعي وإدراك تام بمخاطر السماح بمزيد من الحرية للمجتمع، وبأكبر مساحة للاختلاف في الرأي، ناهيك عن السماح بمعارضة سياسية أكثر جدية.

وهكذا فأننا نصل في الأخير إلى أن استقراء مسار تاريخية تجربة الدولة ضمن المجال السياسي العربي في الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، يؤكد على واقع وحقيقة شكلية وسطحية هذه المسألة وهو الواقع الذي أثبتته في كل مرة المحطات الكبرى التي عرفتها هذه الدولة والتي أعلنتها كـــبادرات للتحول الديمقراطي، إلا أنها تراجعت عنها أو أبقت عليها من الناحية الشكلية فقط في أحسن الأحوال، إذ بقي الطريق أمام تحول ديمقراطي ليبرالي حقيقي في معظم الدول العربية يبدوا مسدودا في المنظور القريب في ظل السيطرة التامة لأنظمة الحكم التسلطية والشمولية كبديل عن أنظمة الحكم الديمقراطية.

أن هذا الواقع يفرض علينا من الناحية النظرية البحث في الإشكالات التفسيرية التي تبحث طبيعة العلاقة القائمة بين الدولة والديمقراطية في الحالة العربية، وتقديم تفسيرات لما يبدوا على هذه المنطقة العربية من استعصاء على التغيير والتحول والإصلاح السياسي الحقيقي الذي يقود نحو الممارسة الديمقراطية.

ثانيا: نحو تفسير لإشكالات استعصاء المجال السياسي العربي عن التحول إلى الديمقراطية.

إن الإجابة على إشكالات –تفسيرية- من هذا النوع يفرض علينا البحث على المستويات النظرية في أصل الظاهرة والاعتراف حقا بوجودها:أي **أزمة الدولة** في المجال السياسي العربي، وهي الأزمة التي يلخصها نموذج

الدولة/السلطة القائم، ذلك أن الوضع المتأزم والمعقد للدولة العربية هو ما يفسر تعقيد وفشل مهمة الانتقال إلى الديمقراطية في المجال السياسي العربي في مقابل نجاحها في عديد المجالات السياسية الأخرى .

وفي سعينا لتقديم إجابة نظرية تفسيرية لهذا النوع من الإشكالات ، وذلك بناء على تقييم مسار الممارسة والفعل الذي خاضته الدولة العربية ضمن محطاتها التاريخية الكبرى في هذا الإطار، نرى أن تفسير فشل نموذج الدولة العربية في الانتقال إلى الديمقراطية، مبرر ضمن غياب صفة **الطبيعية والتلقائية** على عمليات التحول التي خاضتها الدولة العربية ضمن مسارها التاريخي الإصلاحي، ذلك أن كل المحطات التي عرفتها هذه الدولة ضمن هذا السياق كانت إما مفروضة أو تحت ضغوطات دولية أو داخلية، وأما نتاجا لمساعي الدولة للتجديد والاستمرار والتكيف والبقاء.

ونجد في ذات السياق المفكر العربي **عزمي بشارة** يرى بأن البحث على المستوى النظري في الإشكالات التي تبحث أسباب فشل الديمقراطية في المجال السياسي العربي، أنها أسئلة وإشكالات لا معنى لها بحسب رأيه فالديمقراطية لم تنجح عربيا لأنه لم توجد أصلا محاولة ديمقراطية عربية لكي نبحث في نجاحها من فشلها، ذلك أن عملية التقييم والقياس لابد أن تتم بعد قيام التجربة، وليس في ظل انتفائها من الأصل، وهكذا فإن الأجدر بنا عربيا وعلى المستويات النظرية فيما يتعلق بمسألة التحول والانتقال الديمقراطي البحث في الظواهر والإشكالات القائمة فعلا، والتي يمكن ملاحظتها في الواقع وليس افتراضها.

ولعل هذا ما يفرض علينا في هذا السياق البحث عن مبررات وتفسيرات لوضع الدولة القائمة في المجال السياسي العربي والتي استطاعت أن تستمر وأن توظف كافة المعطيات والمفاهيم على غرار الديمقراطية في سبيل الحفاظ على استمرارها وبقائها.

فالأجدر بنا عربيا البحث في كيفية ومقدرة الدولة/السلطة على الاستمرار حتى في ظل تبنيها للمشروع الديمقراطي الذي يتنافى ومضمونها وطبيعتها التسلطية والاستبدادية؟

حيث لا يزال يختصر نموذج الدولة/السلطة في المجال السياسي العربي في سلطة الحاكم الفرد أو في أسرة تتوارث الحكم، أو في نسب معين، أو فئة اجتماعية دون غيرها من سائر الفئات، وهو ما يتناقض تماما ويعطل قيام الدولة المدنية أو الديمقراطية ويكرس بدلا من ذلك دولة للاستبداد.

ومن ضمن أهم الإجابات المطروحة في هذا الإطار نجد اجتهادات الأستاذ **عزمي بشارة** الذي يرى بأن عدم فقدان الدولة –ممثلة في السلطة- لزمام المبادرة في الحالة العربية، مبرر ضمن مايلي:[1]

أولا: لأن النظام السياسي قادر على إشغال المعارضة بإصلاحات غير جوهرية، لا تتناول مصادر القوة والسلطة الحقيقية في الدولة، ولأن الإصلاح يتم من دون إشراك قوى اجتماعية حقيقة من خارج النظام.

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص ص282- 283.

وذلك ضمن قاعدة الإصلاح السياسي يسير ضد النظام السياسي في الدولة العربية.

ثانيا: لأن النظام يناور مستخدما الولاءات ما قبل القومية، ومستفيدا من عدم اكتمال عملية بناء الأمة بالمواطنة داخليا، وعدم تحقيق انتماء الأكثرية للقومية سياسيا، ولأن النظام يناور أيضا على التنافر القائم بين القوى التقليدية والقوى الحداثية في المجتمع وبين الهويات المختلفة، أو يناور معتمدا على الولاءات ما فوق الدولة —مثل العروبة والإسلام - ضد التدخل الخارجي، وهي ذات التكتيكات نفسها التي تراهن عليها المعارضة.

وهو الوضع الذي يتنافى عموما مع الإصلاح السياسي الحقيقي الذي يؤدي إلى الممارسة الديمقراطية، ذلك أن تجارب الدول المتعددة في هذا المجال تفيد بأن "التحول الديمقراطي الذي يتم بالإصلاح من داخل النظام"-بغض النظر عن الأسباب الداعية إليه: سواء أزمة اجتماعية/اقتصادية، وفاة الزعيم أو القائد السياسي، التغير في التوازنات والقوى السياسية..الخ-شرط نجاحه هو العقد أو الصفقة الاجتماعية التي تشمل إشراك جميع القوى السياسية حتى تلك التي من خارج النظام وذلك عن طريق آلية الانتخابات التي يشترط فيها الحياد الذي يضمنه في هذه الحالة النظام السياسي القائم في حد ذاته، أو المؤسسة الأمنية.

وخلافا لهذه التجارب التي شهدتها عديد الدول في مجالات سياسية مختلفة والتي استطاعت من خلالها الدولة أن تنجح في الانتقال إلى الديمقراطية، نجد أن ما يميز حالات الإصلاح السياسي العربية مختلف كلية عن هذه التجارب، بدءا بمبرراتها وتفاصيل مسارها ووصولا إلى مخرجات عملية الإصلاح أو التحول هذه.

فالذي يؤدي إلى الإصلاح السياسي في الدول العربية هو توصل "السلطة" في مرحلة تاريخية معينة إلى قناعة مفادها أن من مصلحتها، نتيجة لتغير ظروف الدولة داخليا أو الظروف الدولية خارجيا، أن تغير أدوات حكمها، أي أنها لم تعد تستطيع الاستمرار في الحكم بالوسائل القديمة، فاختارت أن تبدأ بتغيير وسائل الحكم وهذا مادرجت العادة في الحالة العربية على تسميته إصلاحا سياسيا.

وفي المقابل من هذا نجد كل الحالات الغربية الأوربية وغير الأوربية التي أكثر على إثرها نظريات التحول والانتقال الديمقراطي، والتي قاد فيها الإصلاح السياسي فعلا إلى تحول ديمقراطي، قد أفلتت المبادرة فيها من يد النظام وتحول الإصلاح إلى مسرح تشارك فيه أيضا قوى المعارضة التي تطالب بالتغيير السياسي وتداول السلطة، في حين نجد أن الاستثنائية العربية المعاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام، وبقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح تقدما وتراجعا، أي أنه بقي في حالات عديدة يملك المبادرة حتى للتراجع عن إصلاحات قام بها.[1]

فالأكيد أنه وفي كافة تجارب الإصلاح أو التحول التي خاضتها الدول العربية، قد كانت مضطرة لذلك، وهو ما أدى إلى أن لم يمس هذا الإصلاح مصادر السلطة الرئيسية، كما أدى إلى أن لم تفقد زمام المبادرة، فبقيت هي المتحكم الوحيد في وتيرة هذا الإصلاح، وذلك باعتبارها الفاعل الوحيد ذو المقدرة على المناورة بين وطنية

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، نفس المرجع السابق، ص215.

الداخل والتدخل الخارجي، وبين تبعية القوى التقليدية والعشائرية والطائفية والتنافس بين الأصوليات والقوى الحداثية.[1]

إذ يحرص نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي على البقاء وفيا لمنطق الاستبداد والتسلط والتحكم بزمام المبادرة، وهو المنطق الذي خلق لهذه الأخيرة مستوى معينا من الخصوصية والاستثنائية التي أصبحت تميزها مقارنة بمثيلاتها من الدول الأخرى فيما يتعلق بالشأن الديمقراطي.

وأن قدرة الدولة العربية على بقائها وفية لهذا المنطق على طول المراحل والمحطات التاريخية الكبرى في مسارها التطوري والتي كانت في كل مرة تؤذن بوجود بوادر فعلية سانحة للتحول، استطاعت هذه الدولة أن تنجح في احتوائه أو إخضاعها لمنطقها الاستبدادي.

وهكذا فإنه وضمن هذه المبررات بقيت مسألة الديمقراطية والإصلاح السياسي في المجال السياسي العربي مسألة مؤجلة وتتراوح في أحسن أحوالها بين "حكم الأقلية" و"الحكم التسلطي"أو"الحكم الاستبدادي"،ذلك أن حكومات الدول العربية قد وعت جيدا أنه لا توجد حكومة معرضة للاضطرابات الداخلية مثل حكومات الدول الديمقراطية، لأنه لا توجد حكومة معرضة بمثل هذه القوة وبصفة مستمرة لأن يتغير شكلها، وهو ما لا يخدم ولا يتوافق مع منطقها في البقاء والاستمرار الذي يقتضي بالضرورة ضمان الاستقرار قدر الإمكان للسلطة/الحكومة القائمة، ذلك أن هذه الحكومة في حد ذاتها هي تعبير وتجسيد حقيقي لنموذج الدولة/السلطة القائم.

ونشير هنا إلى أنه وحتى في الحالات التي رأت فيها حكومات الدول العربية -صاحبة الهيمنة- نفسها مضطرة لإشراك الجماعات الأخرى في ممارسة السلطة، فأن ذلك قد تم تجنبا منها لانتقال تلك السلطة إليها فعلا، وهو ما لخصه ابن خلدون في فكرة واحدة هي الالتحام أي ولاء وخضوع واندماج الجماعات التي تحولت إلى أقليات تابعة للعصبية المنتصرة، وهو ما كان يستلزم اتخاذ سلسلتين من التدابير التحفظية:[2]

أولا: وضع التدابير تحت الرقابة بفرض حواجز وقائية عليها تقيدها وتكفل استمرارها ما يشبه الهيمنة.

ثانيا: منع الشعب باعتباره المنتفع من الانفتاح الديمقراطي من التشكيك في الترتيب الدستوري القائم، أي من المطالبة ببناء ديمقراطية حقيقية على النمط الغربي.

وهكذا فقد استمدت الدولة العربية من النظام الديمقراطي الذي طالما كانت تستظل به، نوعا من مبرر بقائها كدولة، كونه قد جاء كاستجابة للضغوطات الدولية من جهة ولتجديد شرعيتها الفاقدة لها أصلا من جهة أخرى، ذلك أنها كانت تستند إلى تبرير وجودها كدول ذات سيادة إلى ذلك الانفتاح على الممارسة الديمقراطية التي كانت تفترض فيها أن تثير لدى سكانها اهتماما اكبر ببقائها.

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، نفس المرجع السابق، ص290.

2- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**،مرجع سابق، ص ص124- 125.

إذ يفترض في الديمقراطية أن تساهم في بناء شرعية النظام والدولة، ولكن القوى السياسية والاجتماعية في المجال السياسي العربي قد طرحتها كمطلب غير وطني من أجل إسقاط نظام الحكم والوصول إلى السلطة بمساعدة التدخل الأجنبي وهو ما عمق من لا شرعية الدولة العربية.

وحتى في بعض الحالات –وعلى ندرتها- التي توفرت فيها الظروف والشروط التاريخية للتحول الديمقراطي، رفضت فيها الدولة أن تؤدي دورا باتجاه الإصلاح السياسي والانتقال إلى الديمقراطية، بحجة أن المجتمع غير جاهز لذلك، وهكذا يصبح قرار الإصلاح السياسي من عدمه في المجال السياسي العربي باعتباره قرارا مصيريا من ضمن الصلاحيات المحتكرة من قبل المؤسسة الحاكمة.[1]

إذ من المحتمل أن تبالغ أي دولة في تأكيد هيمنتها على سبيل الاحتياط، فيتحول مسارها الديمقراطي بالتدريج إلى مسار دكتاتوري، وهو ما حصل فعلا مع نموذج الدولة العربية التي تعتبر في الأصل دولة تسلطية واستبدادية.[2]

فقد أدى انحطاط النظام الإصلاحي إلى تجريد الدولة من كل قيمة تاريخية أو إنسانية، وحولها إلى جهاز تقني يجمع بين الناس بالقوة ليكون جماعة من عناصر مفككة لا رابط بينها.[3]

فرغم المحاولات التي جرت في عديد الدول العربية والتي تحاول إصلاح نظام الحكم في بعض الأحيان وتزيينه في معظم الأحيان الأخرى، إلا أن الاستفراد بالحكم والسيطرة عليه وتوظيفه لخدمة مصالح فردية مازال جاثما وظاهرا للعيان في المجال السياسي العربي.[4]

وهو واقع لا يعتبر حديثا بل قد تكرس تاريخيا وذلك منذ بداية المشروع التحرري في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، أين عملت النخب الطليعية التي تصدرت تلك النضالات في سياسة سلطوية وأحادية قوضت الأمل بالحرية والاستقلال الناشئين، ليتخذ الحكم في الدولة العربية الناشئة أشكالا عدة من السياسات الاقصائية والتي تنوعت بين:[5]حكم الرجل الواحد أو الحزب الثوري الواحد،أنظمة حكم تقليدية قائمة على العشيرة،أنظمة حكم ليبرالية شكلية، ملكية شبه دستورية.

ذلك أن الإصلاح السياسي مفهوم يسير ضد مصلحة النظام السياسي في الدولة العربية، إذ ثمة حقيقة أساسية لا يمكن إغفالها أو تجاوزها في هذا الإطار، وهي أن العملية السياسية لعديد الأنظمة السياسية في الدول العربية بوجه عام، قد بقيت أما مغلقة أو شبه مغلقة أمام مطالب المشاركة السياسية، وذلك على الرغم من تبني مشاريع التحول الديمقراطي الذي رفعته هذه الدول كشعار منذ سنوات عديدة، إذ لم يسفر هذا التحول

1 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص264.

2- نبيل راغب، مرجع سابق، ص121.

3- برهان غليون، مرجع سابق، ص249.

4- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص279.

5- العربي صديقي، مرجع سابق، ص23.

الديمقراطي عن وصول القوى الشعبية الواسعة إلى المراكز الفعلية للسلطة أو الاقتراب منها، وإنما ظل يدور في الإطار الشكلي والمظهري والاستعراضي، مثل تأسيس أحزاب سياسية متعددة لا تجد طريقها إلى السلطة، وحملات انتخابية جوفاء، ومناقشات فارغة داخل المجالس النيابية، وليبرالية صحفية غير مجدية، إذ على الرغم من ذلك كله مازالت العملية السياسية بعيدة عن متناول القوى الشعبية، بسبب خضوعها لهيمنة السلطة.[1]

فمنذ أكثر من ثلاث عقود من الزمن، فأن الدول العربية ما تزال تشهد أنماطا جامدة من الحكم من دون تغيير جذري، حيث استطاعت الأنظمة الحاكمة عقد تحالفات وثيقة مع قطاعات وفواعل عديدة على المستوى الداخلي والخارجي، لضمان بقائها واستمرارها، ومما يعني توجيه مسارات البنى السياسية والاقتصادية والسياسات التي تطبقها لمصلحة هذه الفواعل المحلية والعالمية.

وعلى الرغم من مظاهر التعددية السياسية السطحية والمشاركة الشكلية فإن العامل الأكثر حسما في العملية السياسية يتمحور حول القيود و الأحكام التسلطية والاستبدادية المعلنة صراحة أو ضمنيا، الأمر الذي يعني استمرار الظروف السياسية من دون أي تغيير حقيقي يذكر.[2]

ومن ثم بقيت عملية شيوع المناداة بالديمقراطية عربيا غير معبرة أو ناشئة عن عمليات سياسية محلية تنطوي على درجات مختلفة من التعبئة، وإنما هي نابعة من مذهب الدولة في الديمقراطية الموجهة، ذلك أن هذه السمة الشكلية في الديمقراطية التي تأخذ بمذهب التخطيط السياسي المركزي، قد بقي ينظر إليها نقاد الديمقراطية على أنها مفهوم جديد عملت الدولة على توظيفه في سبيل إضفاء نوع من التجديد على منطقها الاستبدادي والتسلطي في البقاء والاستمرار ومن ثم فأنها تبرز ببساطة اغتراب هذه الدولة فيما يتعلق بمجتمعاتها.

وهي المجتمعات التي أصبحت بمثابة النقيض الأول لدولها ذلك أن هذه الدولة لم تنشأ كتعبير أو تجسيد حقيقي لقيم مجتمعاتها وقناعاتها وتوجهاتها ومطالبها، بل على العكس من ذلك فقد كان الجانب الوحيد الذي تم مراعاته ضمن منطق هذا النمط من الدولة منذ نشأتها وإلى غاية يومنا هذا هو كيفية ضمان بقائها واستمرارها رغم التناقضات الكبيرة التي تنطويها، وهذا ما يبرر عدم تقبلها وغياب أدنى مستوى لرضا مواطنيها عليها.

ولعل هذا ما يفرض علينا عربيا على المستويات التنظيرية البحث في حدود وإمكانات للتطبيق الديمقراطي في ظل الواقع القائم على حضور نموذج للدولة فاقد للشرعية.

وهو البحث الذي تشتد أهميته كضرورة في ظل سيادة الافتراض القاضي بتعميم القناعة النظرية على مستوى الأدبيات السياسية القائمة على أن لا استقرار فعليا في السياسة والمجتمع بدون توافر شرطية شرعية الدولة وهي الشرعية التي يفترض الأصل فيها أنها تقتضي تحول الدولة إلى فكرة: أخلاقية، أيديولوجية، قيمية فذلك التحول هو الذي يؤسس لشرعيتها ويؤسس لقوتها الحقيقية ولتقبلها في مجتمعاتها.

1- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص182.
2- نفس المرجع، ص370.

وقد تفرض علينا نقطة الانطلاق في هذا البحث أيجاد إجابة منطقية للتساؤل الذي يفرض نفسه بإلحاح في هذا السياق والقائم حول: كيفية ضمان الدولة العربية لهيبتها في نظر مجتمعاتها ولاستمرارها وبقائها في ظل فقدانها لأصل الشرعية؟وذلك بناء على ما يلاحظ فعليا على واقع هذا النمط من الدولة.

المطلب الثاني: شرطية الدولة الشرعية: المفهوم المتدارك ضمن أدبيات الانتقال الديمقراطي.

لا شك في أن نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي هو نموذج لدولة فاقدة للشرعية في كافة صورها سواء تلك المتعلقة منها بالشرعية الدستورية أو الشرعية الأيديولوجية،الشرعية الديمقراطية، الشرعية العقلية شرعية الانجاز، شرعية الأمة، المواطنة،الشرعية الدولية..، وهو الوضع الذي يتكرس أكثر من خلال مشهد عدم اكتمال بناء الدولة والحضور القوي للبنية القبلية والعشائرية والطائفية وترسخها في مجتمعاتها.

حيث تختصر مسألة أزمة شرعية الدولة في الحالة العربية: حالة دولة تسعى لتعظيم قوتها لأنها وعت جيدا أن تحديها الأول كامن في مآلات انهيارها وتفكيكها، كونها قائمة في مجتمعات ذات خصوصية تقتضي تحول تعدديتها إلى طوائف وعشائر، وهي الخصوصية النابعة من كون هذه الدولة تضم أكبر قومية معاصرة لم تحظى بفرصة الصراع التاريخي للتحول إلى أمة من المواطنين،كما لم تحض بأي حق في تقرير مصيرها للتحول إلى أمة ذات سيادة، وهو الواقع الذي أدى إلى أن أصبحت العناصر التي تمنع تحقق بناء هذه الأمة هي نفسها التي تعيق النجاح في التحول إلى الديمقراطية، وهو ما اقتضى بالضرورة إلى أن أصبحت العناصر التي تمنع التحول نحو الديمقراطية هي ذاتها التي تمنع بناء الدولة.

ومن ثم فإن الإجابة الأولى المحتملة للتساؤل المطروح حول كيفية ضمان هذا النمط من الدولة لهيبته في نظر مجتمعاته ولقدرته على البقاء والاستمرار رغم فقدانه لكافة الأصول والمصادر الشرعية، تقتضي تأكيد افتراض أنها تهاب من خلال تقوية وتكثيف استخدام السلطة على المجتمع، ذلك أن النظام السياسي فيها يبقى في حالة تخوف دائم من المجتمع باعتباره نقيضا له ومن مطالبته بحقه في الانفتاح السياسي والإصلاح الديمقراطي والمشاركة في صنع القرار، ولعل هذا ما يبرر السمة الشائعة في الطرح الديمقراطي السائد حاليا في المجال السياسي العربي والقائمة على عدم الاهتمام بالظروف التاريخية والظروف السياسية للطرح الديمقراطي إلا بمعانيها السطحية جدا.

وهو الواقع الذي أدى إلى أن بقيت من بين الإشكاليات المطروحة بحدة في السياق العربي الراهن طبيعة العلاقة القائمة بين نموذج الدولة القائم وإمكانات التحول نحو النظام الديمقراطي، أي مدى تمكن واستطاعة الدولة الحديثة على أن تحتضن مشروع الإصلاح الديمقراطي.

حيث ترى الدولة العربية أن وجودها واستمرارها بذاته هو قاعدتها الدستورية والشرعية وأن في إرادتها المبرر الوحيد لسلطتها، فنموذج الدولة/السلطة في الحالة العربية لا تهتم حقيقة بالاعتبارات القيمية المجتمعية أو الديمقراطية أو القانونية، لأنها تقوم على منطق تجاهل الجماعة، ولأنها تنشئ نظامها دون أن تهتم بإخضاعه للإطار

النظامي السائد في المجتمع وهي تدعي الاستقلال عن هذا الإطار، فتتنصل له وتتحل منه ومن أي قاعدة ملزمة أو أي قانون أساسي إلا القانون الذي تقتضيه مصلحتها في البقاء والاستمرار.

فالأكيد أن الدولة في المجال السياسي العربي لا تهتم بإعطاء البرهان على شرعيتها الاجتماعية أو الحقوقية لسلوكاتها، لأنها في الأصل تتنكر للفلك الاجتماعي القائمة فيه، فهي أما دولة قائمة على شرعية الخطابات الشعبوية المشبعة بقيم التخلف، أو الشرعية الثورية التاريخية التي استمرت في صورة سيطرة الجيش أو المؤسسة العسكرية على مقدرات الدولة والحياة السياسية في عمومها، وأما على شرعية القبيلة التي استطاعت أن تستمر في المجتمعات العربية ضمن منطق تاريخي افرز لنا دولة هجينة متناقضة.

إذ يعد القاسم المشترك الأول بين الدول العربية هو فقدانها إلى شرعية ذات قاعدة شعبية، إذ لا زالت التسلطية والاستبدادية لا الشرعية هي منطق الحكم الشائع في الدولة، وتختصر السلطوية في الحالة العربية أن الدولة هي مركز جميع دوائر السلطة، وتنطوي بذلك على إضعاف مراكز السلطة المنافسة كافة، وإلغاء كل الهويات والرؤى والبرامج السياسية المتوافرة أو البديلة.[1]

أولا: قضية الانتقال الديمقراطي وشرعية الدولة العربية: التناقض المزمن.

يبدوا أن المجال السياسي العربي، قد أصبح ذو حصانة عالية تجاه المفهوم الديمقراطي، حيث تفتقر جميع الدول العربية في العموم إلى الخبرة الديمقراطية، ذلك أن الأغلب الأعم منها لا يتوفر على إمكانية الانتقال إلى الديمقراطية.

وهي الإمكانية التي يتفق حولها عديد الباحثين في هذا المجال ويختصرونها في فقدان نموذج الدولة العربية القائم لمفهوم الشرعية، وهي أزمة ليست وليدة الحاضر بل هي نتاج سياق تاريخي تراثي، ذلك أن مجتمعاتنا التاريخية قد عرفت اضطرابات عميقة نتيجة سوء السياسة، لكن ما تعانيه اليوم يكاد يتهدد وجودها ذاته في ظل الدولة/المسخ كما يسميها أحد علماء الإسلاميات، التي لم تفصل بعد في مسالة هويتها فيما إذا كانت قومية أم إسلامية أم وطنية، إلا أنها فصلت بدلا من ذلك في أن تكون قوة مجردة تسعى لافتراس مجتمعها الأهلي.

كما يعتبر هذا الواقع مكونا قديما في الثقافة السياسية العربية، حيث يتأكد من خلال الفكر السياسي العربي الإسلامي أن واقعية المفكرين العرب الكلاسيكيين جعلتهم ينزعون عن الدولة أية شرعية، و لم تغير الإصلاحات الليبرالية شيئا من هذا الموقف، بل يمكن القول أن الانتقادات الليبرالية وحتى الماركسية قد عززت من هذا الموقف وقت منه، حيث تم استبعاد أية نظرية أخلاقية أو أيديولوجية للدولة، بينما كانت قوة الدولة الحقيقة تنبع من تحول الدولة إلى فكرة، وهذا التحول يؤسس إلى شرعية الدولة.[2]

1- العربي صديقي، مرجع سابق، ص23.

2- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2011، ص 30.

وفي تفسير آخر لهذه الظاهرة يرى احد علماء السياسة الأمريكيين ويجزم بأن الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في المجال السياسي العربي، ذلك أن فقدان هذه المادة السياسية التي لا غنى عنها يفسر إلى حد كبير الطبيعة المتقلبة للسياسة العربية والطابع التسلطي المترجرج لكل السلطات العربية الراهنة، وعلى السياسيين العرب بالتالي أن يتحركوا في بيئة سياسية، شرعية الحكام والأنظمة والمؤسسات فيها متقاطعة، وفي أفضل الحالات نادرة.

وفي تفسير عالم سياسة مصري آخر لأزمة تضاؤل شرعية الدولة في الحالة العربية أو فقدانها تماما، يرى بأن المجال السياسي العربي وعلى امتداده من المحيط إلى الخليج تحكمه أنظمة خائفة مذعورة، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها، وبين بعضها الآخر، وبينها وبين قوة أو أكثر من القوى الخارجية، فحالة الشك والخوف والذعر هذه هي تعبير عن أهم الأزمات التي تواجه الأنظمة العربية وهي أزمة الشرعية التي تعيشها حاليا الدولة العربية.[1]

حيث تصطدم ظاهرة الديمقراطية في الحالة العربية مع ما أصبح يصطلح عليه بالمسألة العربية المفتوحة، وهي المسألة التي تختصر شكل الدولة غير الشرعية سهلة التفكك وطبيعة المجتمع التعددي إلى طوائف وعشائر وقبائل.

فالتحدي الموضوعي الأكبر أمام الديمقراطية في المجال السياسي العربي هو أن أية قوة سياسية أيا كانت أيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة، لابد أن يتحكم بها في واقع الأمر الأصل السوسيولوجي الذي تنتمي إليه، فهذا ما تنطق به التجارب العربية على صعيد السلطة والمعارضة، فهذه القوى جميعا سرعانما تتكشف عن تكويناتها العصبوية التقليدية القديمة —من قبلية وعشائرية وطائفية- أيا كانت شعاراتها المثالية المرفوعة في الديمقراطية وغيرها. وهو الواقع الذي تختصره جملة "لا ديمقراطية بلا ديمقراطيين وبلا قوى ديمقراطية"[2]

ونشير هنا إلى أن معظم الدول الحديثة تعتبر دولا مركبة أو متعددة اثنيا، إلا أن هذه التعددية تصبح خطيرة إذا لم تمتلك هذه الجماعات صورة موحدة عن الجماعة السياسية، وهنا تزداد صعوبة العيش المشترك خاصة إذا كان وصول إحدى الجماعات إلى إدارة شؤون الدولة يعني انتصار نموذج مصلحي معين.[3]

كما أن نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي هو نموذج غير قادر على التحرر من الصورة المزدوجة التي رسمتها الممالك التقليدية وموارد الريع من جهة، وصورة دولة المخابرات والاستبداد والبيروقراطية من جهة أخرى، وهو ما أدى بها إلى أن أصبحت دولا تستمد استقرارها من الخوف لا من الشرعية.[4]

1- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، نفس المرجع السابق، ص29 .

2 - محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**، مرجع سابق، ص167.

3 - السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص175.

4 - غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص53.

ويلخص الدكتور سعيد بن سعيد العلوي الأطروحات المقدمة في تفسير ظاهرة استثناء واستعصاء الدولة العربية في عهد التوسع الديمقراطي في تفسيرات أربعة هي:[1]

1- ثنائية ضعف الدولة ومحدودية شرعيتها.

2 - انحراف مشروع بناء الدولة إلى نزوع هيمنة مطلقة على المجتمع.

3- ثنائية تآكل الدولة وتسلطها.

4- مفاضلة الحاجات التنموية والمطالب السياسية المفضية إلى المركزة القصوى للسلطة.

هذه الصفات الفريدة من نوعها والتي تختص بها الدولة في المجال السياسي العربي هي ما يسد الطريق أمام الديمقراطية، حيث يغطي هذا النموذج من الدولة على مواطن الضعف ومصادر التفكك وصور عدم الاكتمال، بتضخيم مصادر القوة التي يصطنعها لنفسه.

وهي المصادر التي مهما بلغ حجم قوتها لا يمكن لها أن تتجاوز الافتراض القاضي بأنه لا يمكن للديمقراطية أن تتعدى مسألة الدولة باعتبارها المشروع الوطني واجب الاكتمال، مهما كانت قوة الدافع إليها، سواءا على المستوى الداخلي أم الخارجي.

ففشل الديمقراطية مبرر ضمن الفشل في بناء نموذج الدولة/الأمة، إذ لا يمكن لدولة فاقدة في الأصل لشرعية الوجود وعاجزة عن الفصل في هويتها أن تبحث عن مجال لتطبيق الديمقراطية، ذلك أن المجتمعات التعددية القائمة فيها هي مجتمعات عاجزة عن الحفاظ على الحكم الديمقراطي.

وبالمقارنة مع التجربة الأوربية في هذا المجال نلاحظ أن "الدولة القومية الحديثة" التي نشأت منذ قرنين قد أكثر على محددين رئيسيين هما:

1- ازدواجية الأفراد، والقولبة الكلية، أي الجمع بين أولوية المواطن من حيث هو كائن فرد يتمتع بالحرية المطلقة وإطار الانتماء الجماعي للأمة، الذي تجسده الدولة بصفتها كيانا روحيا قوميا شاملا يستوعب المجموع في نسيجه الثقافي والقيمي والتاريخي.

2- مبدأ التمثيل السياسي وآليته، أي ضبط رهان السلطة من خلال شرعية التعاقد والاختيار الحر، مما يعني ترجمة الإرادة المشتركة للأمة في أطر انتخابية تعبر عن خياراتها، وتقييم موازين الصراع داخل فضاء المجتمع المدني الذي يعد حقل تناقض الإرادات والمصالح.

ولاشك في أن هذا النموذج للدولة هو الذي كان له الفضل في إفراز آلية التنظيم الديمقراطي الحديث، التي ضمنت السلم المدني في المجتمعات الأوربية بعد حروب العصور الوسطى.[2]

1- سعيد بن سعيد العلوي والسيد ولد أباه، مرجع سابق، ص190.

2- نفس المرجع ، ص192.

ولعل هذا ما يفرض علينا عربيا التأكيد على أنه لا سبيل لبناء الديمقراطية من دون تفتيت "البنية القبلية" سياسيا ورفضها ومنع تثبيت شرعيتها، أو منحها شرعية كوحدة سياسية في إطار تعددي باسم الديمقراطية، ولا يتم ذلك من دون النص التشريعي والإجراءات القانونية والآليات الانتخابية التي تحيل إلى تكريس مبدأ المواطنة والانصهار الحقوقي في المجتمع المدني، وهو في حالة الديمقراطية الوجه الآخر للأمة كما يسميه عزمي بشارة أو مرحلة من مراحل تطورها، وهذا الوضع لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال الفصل المسبق في مسألة الدولة.

ثانيا: ضرورة الفصل في مسألة الدولة قبل أي مسعى للإصلاح السياسي عربيا:

تمر الدولة في المجال السياسي العربي اليوم بمرحلة لا تختلف كثيرا عن سابقاتها، فأي محاولة قد تتبناها نحو الديمقراطية والإصلاح السياسي، هي عبارة عن عمليات للتقدم نحو الوراء، ومن أجل تزيين واجهات السلطة وتجميلها فقط، ذلك أنأي توجه نحو الإصلاح السياسي أو التحول الديمقراطي عربيا فهو مبرر تحت القوى المتضررة أكثر من غيرها من الأوضاع المأزومة الراهنة للدولة العربية سياسيا، اقتصاديا، اجتماعيا، وثقافيا.

وأن صعوبة تحقيق الحكم الديمقراطي المستقر في المجتمعات التعددية قضية ثابتة في العلم السياسي، ويرقى تاريخها إلى قول **أرسطو** المأثور:"أن الدولة تستهدف قدر المستطاع أن تكون مجتمعا مكونا من أنداد وأتراب" فالتجانس الاجتماعي والإجماع السياسي يعتبر أن شرطين مسبقين للديمقراطية المستقرة، أو عاملين يؤديان بقوة إليها والعكس، فإن الانقسامات الاجتماعية العميقة والاختلافات السياسية داخل المجتمعات التعددية تتحمل تبعة عدم الاستقرار والانهيار في الديمقراطيات.

وحسب **سميث** تتطلب التعددية صيانة الدولة بالسيطرة والقوة، ذلك أن التنوع الثقافي أو التعددية الاجتماعية يفرض جليا في هيكلية الدولة ضرورة سيطرة احد القطاعات الثقافية وهو يستلزم التنظيم الغير الديمقراطي لعلاقات الجماعات، ويستلزم هدا الوضع أن يكون التجانس الاجتماعي والثقافي شرطا مسبقا للحكم الديمقراطي.[1]

وهو المنطق الذي لا تزال الدولة العربية مستمرة من خلاله، وأكثر من ذلك فأن هذه الأخيرة قد عملت على تطويره وتكييفه بما يتماشى والتغيرات الطارئة على مجتمعاتها، حيث نجد أنه في قضايا النفوذ السياسي، غالبا ما تتحالف الدولة مع القوى الحداثوية ضد القوى التقليدية، وقد تبلغ الأمور أن تتحكم القوى الحداثوية بمسار التحول الديمقراطي، حيث تعبر عن خشيتها للدولة في أن تؤدي عملية التحول الديمقراطي السريعة وتداول السلطة في أول انتخابات إلى فوز سريع للقوى التقليدية، وفي كلتى الحالتين تؤدي مناورات الدولة إلى إبقاء زمام المبادرة في أيديها.[2]

1- آرنتليبهارت، **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**، ترجمة: حسني زينه، الفرات للنشر والتوزيع، ط1، بغداد، 2006، ص ص11- 37.

2 - عزمي بشارة، **في المسألة العربية**: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مرجع سابق، ص281.

ولعل هذا الواقع هو ما أدى بعديد الباحثين المختصين في هذا المجال من خلال الأطروحات المقدمة في تفسير ظاهرة الاستثناء العربي إلى اعتبار أن ما يعترض مسار الديمقراطية عربيا هو أن الدولة العربية تعيش أزمة شرعية حقيقية.

وهو ما جعل منهم يركزون في تعدادهم لشروط التحول الديمقراطي على شرطية وجود الدولة الحديثة وانسجام واندماج الفئات المتعددة للمجتمع وتوفر معدلات من التنمية الاقتصادية وحضور المجتمع المدني أولا بالإضافة إلى وجود الرغبة الحقيقية في التحول الديمقراطي وتوافر الديمقراطيين الذين يؤمنون بالديمقراطية عقيدة ووسيلة في مرحلة ثانية.

حيث تحدد المآزق الرئيسية للتحرك نحو الديمقراطية والتي يعد الوضع الاستثنائي والمتأزم للدولة في المجال السياسي العربي السبب الرئيسي في تشكيلها بما يلي:[1]

1- مصادفة حدوث عملية التحرك نحو الديمقراطية مع الأزمة الاقتصادية، فقد تدعوا الحاجة إلى إجراءات اقتصادية قاسية ولكن تطبيقها تكتنفه المصاعب، لأن شرعية الحكومة الديمقراطية لا تعتمد فقط على ممارسة الديمقراطية، بل تعتمد في المقام الأول على ما يحصل عليه الناس من الحكام وذلك ضمن قاعدة "لا تمثيل من دون تخصيصات مالية".

2- التشرذم الاجتماعي بين العائلة والعشيرة والطائفة والقبيلة باعتبارها الوحدات التي تكون أساس العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي في الدولة العربية، وليس الأمة أو المجتمع المدني.

3- التنظيم الاستبدادي ضمن منطق الهيمنة والتسلط والإكراه الذي يحكم ترتيب العلاقات ابتداء من الهيكل الجزئي للعائلة إلى الهيكل الكلي للدولة.

4- الانحياز الشمولي للسلطة لجماعات معارضة بعينها.

5- تفاقم التوتر بين الطوائف في التعددية السياسية، فالتعددية الثقافية لا تنسجم مع التعددية السياسية، ولا مع حكم الأغلبية في دولة الأمة، فبسبب حكم الأغلبية تؤول التعددية السياسية إلى الفشل وتأخذ التعددية الثقافية بالدعوة إلى نوع آخر من الديمقراطية.

6- دور الفواعل الخارجية من خلال المشاكل التي تثيرها السياسات الدولية والإقليمية، وهو ما من شأنه تأكيد افتراض الضعف السياسي للدولة العربية على المستوى الدولي، وعدم قدرتها على إنشاء نظام فعال للأمن الجماعي وعلى منع التدخل الأجنبي سواء المباشر أو غير المباشر، وكل هذا لا يمهد السبل لعملية سياسية ديمقراطية.

ويضيف عديد الباحثين في هذا الإطار عامل "الثقافة السياسية" باعتباره احد أهم المحددات التي تقف وراء تعثر وانسداد الدولة العربية في مسعى التحول الديمقراطي، حيث تتجسد من خلال تدني مستوى الالتزام بالديمقراطية فكرا وممارسة، أو حتى في الافتقار إليه كليا بين قسم كبير من اللاعبين الرئيسيين على المستوى العربي

1- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص ص54- 55.

الأهلي والرسمي على حد سواء، بالإضافة إلى عجز القوى التي تنشد التغيير عن التوافق على قواسم مشتركة تؤسس لقيام نظام حكم ديمقراطي بديل لنظم الحكم القائمة، وعلاوة عن كل هذا هناك أيضا مناورات أنظمة الحكم القائمة، وتهربها من الالتزام بموجبات نظام الحكم الديمقراطي.[1]

ولا شك في أن هذا الوضع مستمر بالرغم من تزايد وعي قوى المعارضة بعجزها على القيام بالتغيير من ناحية، ومن ناحية أخرى ما يلاحظ بشكل واضح من تآكل كل مسوغات الشرعية سواء لأنظمة الحكم السياسية القائمة أو للسلطة أو للدولة في حد ذاتها، ومن ثم اضطرار اغلبها إلى تبني انفتاح سياسي متحكم في أدق تفاصيله، بل أن الأغلب الأعم من هذه الدول أعلنت انتقالها إلى الديمقراطية دون أن تغير شيء من منطقها التسلطي والاستبدادي في الحكم.

وهو ما يتناقض مع وقائع التاريخ التي تثبت أن أية حركة ديمقراطية حقيقية، لم تكن لتنجح إلا بتوافر الحد الأدنى من الرغبة لدى سائر القوى المعنية بتلك الحركة للتعاون والقبول بقواعد اللعبة الديمقراطية وعدم رفضها من حيث المبدأ، وتتمثل تلك القوى بالإضافة إلى القوى المجتمعية، في السلطة الحاكمة ومؤسسات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية، والنخبة سواء الموالية للسلطة أو المعارضة لها، وما يعرف بمؤسسات المجتمع المدني.[2]

وأن قراءة مقارنة لتجارب الغرب مع التجارب العربية في الانتقال الديمقراطي من اجل الكشف عن الأسباب و العوامل والمعطيات التي كان لها الدور الحاسم في الانتقال الديمقراطي في مقابل الأخرى التي أعاقتالانتقالإلى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية.

تؤكد على أن أهم مدخل للانتقال في مثل هذا النمط من الدول هو التوافق بين القوى المتعددة التي تنشد التغيير على نظام حكم ديمقراطي كبديل على النظام التسلطي القائم، وهو التوافق الذي تضمنه الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي يكفل الجميع، إذ لم تنتقل أي دولة من وضع التسلط إلى الوضع الديمقراطي إلا بهذا التوافق فالديمقراطية تشترط توافقات وطنية واتفاق على قواسم مشتركة، وبلوغ المجتمع لمستوى معين من التماسك والاندماج، وهذه التوافقات غالبا ما تتجسد في دستور الدولة باعتباره المجسد لصورة التعاقد المجتمعي والذي يرجع إليه الجميع في إدارة وتسيير شؤونهم.

ذلك أن الدول التي تقوم على منطق هيمنة الأغلبية الاثنية واستيلائها على الحكم، فإن تزامن هذه الهيمنة مع مطلب الديمقراطية يعتبر لحظة تاريخية لميلاد العنف والفوضى واللا استقرار، وبالتالي تصبح الديمقراطية هنا فرصة لزيادة إمكانية تفكك الدولة وانهيارها.[3]

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب:** دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص273.

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص247 .

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص177.

وهي الدروس التي بات من الواجب مراجعتها للاستفادة من تجاربها في تجاوز عقبات الانتقال، التي لا تزال تواجهها الدولة العربية في ظل استمرار وضعها المتأزم، وتصنف هذه التحديات ضمن شقين احدهما إجرائي والآخر موضوعي.

فمن قبيل **الإشكاليات الإجرائية** التي تواجه ظاهرة التحول الديمقراطي في الدولة لعربية، يلخصها **صمويل هينتغتون *Huntington*** فيما يلي:[1]

1- الربط بين العملية الانتخابية والتوجهات العرقية والدينية والقبلية، مما يجعل عملية التحول الديمقراطي تؤدي إلى إثارة وتنمية الانقسامات والصراعات العرقية.

2- التحول نحو الديمقراطية قد يزيد من درجة احتمال انخراط الدولة في حروب أهلية أو خارجية.

3- التحول نحو الديمقراطية قد يتضمن إزالة القيود عن سلوك الأفراد وسيادة حالة من عدم التأكد بشأن الأخلاقيات وقد يؤدي ذلك إلى سيادة أوضاع وسلوكيات اجتماعية غير مرغوب فيها.

4- أن تركيز السلطة في يد الهيئة التنفيذية القائمة، قد يؤدي إلى اللجوء لاستخدام سلطات الطوارئ لحماية الديمقراطية، كما يمكن أن يلجأ القادة السياسيون الذين كسبوا الانتخابات إلى الإطاحة بالنظام الديمقراطي وإحلال آخر بدلا منه، فيكون مصدر التهديد أن تكسب الانتخابات أحزابا غير ديمقراطية.

5 - أن هناك ميل لدى الدول المتحولة حديثا نحو الديمقراطية، بألا تصبح دولا كاملة الديمقراطية.

أما على **المستوى الموضوعي** فأن الدراسات المعاصرة تشير إلى أكثر من عامل ومتغير يمكن أن يؤثر على عملية دعم التحول الديمقراطي، وهي العوامل التي تختصر المعضلة البنيوية للدولة وغياب طابعها المؤسسي، وتتم الإشارة في هذا السياق إلى ثلاث عوامل رئيسية هي:[2]

1- طبيعة العلاقات القائمة بين المدنيين والعسكريين: يؤكد **لاري دايموند** إلى أن نمط العلاقات المدنية العسكرية يمثل عاملا مؤثرا في دعم التحول الديمقراطي في الدولة، إذ لا يمكن تعزيز الديمقراطية دون خضوع العسكريين للمدينيين، وربما يرجع سبب نجاح عمليات التحول الديمقراطي في دول جنوب وشرق أوربا إلى ما ورثته من تقاليد تتعلق بسيطرة المدنيين على العسكريين، كما أن عدم استقرار عملية التحول الديمقراطي بشكل عام في دول أمريكا الجنوبية يرجع إلى الدور النشط الذي يمارسه العسكريين في هذه النظم..

وهكذا فأن عملية دعم التحول الديمقراطي عربيا لا يمكن لها أن تتحقق إلا في ظل سيطرة المدنيين على العسكريين، أي مدنية الدولة ونظامها السياسي ووضع حدود مؤسسية متماسكة للمؤسسة العسكرية.

2- مدى مأسسة النظام الحزبي: ذلك أن إضفاء الطابع المؤسسي على النظام الحزبي وتقويته، يدعم الحكومة ويضفي الشرعية عليها وينظم المطالب والصراعات من خلال إجراءات محددة، ولعل أهم العقبات التي تواجه

1- شادية فتحي إبراهيم عبد الله، مرجع سابق، ص37 .

2- نفس المرجع، ص ص38 -42.

الدول العربية التي تخوض في المسألة الديمقراطية، وتحول دون نجاحها هو ضعف المؤسسات الحزبية،وبالرغم من أن التعدد الحزبي في حد ذاته لا يعني تحقيق الديمقراطية، إلا أن الأحزاب السياسية تعتبر احد أهم أدوات نشر الثقافة السياسية الديمقراطية، ويتوقف ذلك على طبيعة الإطار السياسي الذي تعمل فيه الأحزاب من ناحية وطبيعة قياداتها وكوادرها ومدى التزامها بالديمقراطية من ناحية أخرى، أن بناء مؤسسات سياسية قوية وعلى رأسها الأحزاب السياسية هو إحدى أهم الضمانات لتحقيق الديمقراطية.

3- مدى حضور وجاهزية المؤسسات الوسيطية: ذلك أنه بإمكانها أن يلعب دورا محوريا في دعم الديمقراطية من خلال تصحيح أو توجيه أو تقييد سلطة الدولة، كما أن المجتمع المدني يمكن أن يسهم في دعم الديمقراطية من خلال دعم المشاركة، وتنمية الثقافة الديمقراطية وخلق قنوات إضافية للتعبير عن المصالح وتمثيلها.

وتؤكد هذه الإشكالات على تجدد أزمة شرعية الدولة العربية وذلك من خلال قدرتها على تطوير نمط يجتمع فيه الطابع الاستبدادي للدولة + تبني دلالات المفهوم الحداثي للدولة في ظل استمرار حقيقة عدم الفصل في مسألة الصراع الاجتماعي والأيديولوجي.

وهكذا فأن عجز الدولة العربية عن أيجاد حلول لهذه الإشكالات الكبيرة بشقيها الإجرائية منها والموضوعية، التي زادت بدورها من تكريس أزمة الشرعية، في مقابل إصرارها من خلال المحاولات المتكررة للتحول إلى الديمقراطية، قد كان سببا في أحداث تشوهات كبيرة في المجتمعات العربية وفي نموذج الدولة الوطنية القائمة فيها، ذلك أنها مجتمعات ذات مستوى عال من الخصوصية التي تجعل منها غير جاهزة لاحتضانها، وهو ما أدىإلىأنيتراوح هذا النموذج بين دولة مهددة الوجود في ليبيا، السودان، اليمن..وأخرى فاقدة لمعناها ومضمونها في العراق، لبنان،.. وتلك التي توارى مشروعها التحديثي الجزائر، المغرب، مصر..وأخرى تم تعطيل مشروعها الوطني إلى حد بعيد من قبل مصالح قبلية وعشائرية في الأردن، دول الخليج، سوريا..

ولا شك في أن التركيز على تجاوز مثل هذه الإشكالات بشقيها الإجرائية منها والموضوعية من شأنه أيجاد مدخل لمعالجة أزمة شرعية الدولة في الحالة العربية، حيث أن بناء شرعية الدولة الحديثة هو "جزء بنوي" من الحل الديمقراطي للدولة العربية، باعتبار أن الميل نحو تفكيك البنى التقليدية والجماعات العضوية هو الداعي إلى تطوير مشروع دمقراطي بالتحديث، وليس سببا للتنازل عن التحديث الديمقراطي.[1]

ذلك أن الدولة الحديثة هي جزء أساسي من مكونات البديل الديمقراطي، أيأنالدمقرطة عربيا غير ممكنة من دون إجراء مصالحة بين الدولة وأغلبية المواطنين في المجتمع، وهي حقيقة مثبتة تاريخيا.

ويؤكد الأستاذ **عزمي بشارة** على هذا الافتراض من خلال قوله "أن الذي يعيق تكون مفهوم الأمة عربيا هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول دمقراطية" فالديمقراطية عربيا ترتبط بإثارة قضية الهوية، وفي السياق

1- سهيل الحبيب، **المفاهيم الإيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للإيديولوجية العربية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014، ص159.

العربي تصبح الديمقراطية مناطة بتنفيذ مهام وطنية، منها بناء الاقتصاد الوطني وحسم قضايا الهوية الوطنية والقومية والمجتمع المدني وشرعية الدولة...الخ، وليس مجرد آلية لإصلاح الحكم.

ومن ثم يبقى في الأخير أن نؤكد أن أزمة الشرعية في الحالة العربية قد دفعت نحو مزيد من الغربة بين الدولة كمفهوم مركب يشمل السلطة والنظام السياسي، في مقابل المجتمع وهو ما دفع بدوره النخب السياسية الحاكمة والمستأثرة بالسلطة إلى السلوك إزاء المجتمع سلوك **الخائف الباطش**، حيث تسعى من جهة لشراء بعض الفئات التي تعتقد تأثيرها في مسألة بقائها في السلطة، وتستعين بها على المجتمع، ومن جهة أخرى فهي تعمل على نهب ثروات مجتمعاتها شأن من يموت أو يرحل غدا.[1]

تلك هي الصورة التي أصبحت تختصر إذن أزمة الشرعية في الدولة العربية التي لا استقرار للديمقراطية فيها قبل حلها، ذلك أن الفرد قد يقبل بأن يطيع السلطات، وبأن يتبع مطالب النظام القائم لأسباب مختلفة، غير أن الدعم الأقوى ديمومة لن يتأتى إلا عن اقتناع ذلك الفرد بأن قبوله بالسلطة وطاعته لها وتنفيذه لمتطلباتها أمور محقة ومقنعة، فالشرعية تقوم على قيام المواطن بأمور تتوقعها السلطة منه، من دون أن يشعر بالاضطرار ومن دون أن يكون محكوما بالخوف أو الرهبة، فالشرعية هي على الأرجح ذلك المسلك الطبيعي المتوافق مع وجود الدولة ومع أسباب استمرارها وشروط بقائها، وهو مسلك طبيعي، بمعنى أنه قابل للتبرير، في ذهن المواطن، من دون تدخل الغير.

وهو الافتراض الذي اكتسب قوة أكبر على مستوى الأدبيات السياسية، بعد إجماع أدبيات الانتقال الديمقراطي على ضرورة شرعية الدولة، بل أكثر من ذلك فقد جعلت منها الشرطية الأولى لأي قابلية للتطبيق الديمقراطي.

وهي الضرورة التي تصبح حقيقة غير قابلة للتجاوز إذا ما تم تطبيق هذا الافتراض على نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي، حيث تواجه قضية الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية عقبات كبيرة وكثيرة، وقد تتباين في مستوياتها من دولة عربية إلى أخرى، إلا أنها تشترك جميعا في عقبة الفشل في التأسيس للدولة.

ثالثا: في تأكيد أدبيات الانتقال الديمقراطي على شرطية الدولة.

قد يتم تبني "المقاربة الديمقراطية عربيا باعتبارها المقاربة التي من شأنها حل مشكلة الصراع الاجتماعي، القبلي، الهوياتي وكآلية مؤسساتية لتسوية الصراعات وإدارة النزاعات، والوصفة التي من شأنها القضاء على الاستبداد وتسلط الأنظمة السياسية، وحل الأزمات الاقتصادية/الاجتماعية وأداة النمو والتنمية، فقد تطرح لمعالجة كافة القضايا والمشاكل عربيا، إلا القضية الحقيقية وهي مشكلة الدولة أي معالجة معضلة غياب الدولة الشرعية

1- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد**، مرجع سابق، ص31.

وحضور في المقابل من ذلك الدولة/السلطة، إلا أن هذه المقاربة قد أثبتت في كل مرة فشلها في حل هذه المشاكل والأزمات، كونها قضايا مزيفة تبتعد عن القضية الحقيقية التي يثيرها واقع المجتمعات العربية وهو غياب الدولة الحقة كشرط مسبق لضمان نجاح تبني المسار الديمقراطي.

حيث أن مسألة الانتقال من نظام حكم استبدادي إلى نظام حكم ديمقراطي تعددي ليبرالي عربيا، تطرح مشاكل ضخمة، لا سيما حين يجري التصدي لهذا الانتقال في ظروف اجتماعية واقتصادية صعبة، ومما يجعل المسألة الديمقراطية في الحالة العربية معقدة على وجه الخصوص وجود مجموعة من المعضلات البنيوية الخاصة بالتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وهو الوضع الذي تفاقم بفعل ضغوط الانقسامات العرقية والعصبية والطائفية والدينية المكتسبة في هذه المجتمعات، لذلك فأن الحديث أو النقاش حول الديمقراطية عربيا لابد أن يبحث أولا في البعد البنيوي –الدولة- لهذا المفهوم والذي لا يزال غائبا في صورته الفعلية والحقيقية في المجال السياسي العربي فمعظم النقاشات حول الديمقراطية بوصفها نظاما للحكم تؤكد على افتراض أن الدولة ليست موضوعا للجدل، وهو الافتراض الذي أكدته تجارب الانتقال في جنوب وشرق أوربا وفي أمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا.

ذلك أن الطرف الأساسي في مسيرة يحتمل أن تكون ديمقراطية هو الدولة، أكثر منه الفرد، أو المجتمع أو الأمة أو الطبقة أو السوق ذلك أنها تسبق كل هذه العوامل، إذ لا يزال منطق السياسة ممالئا للدولة.[1]

وليس من المصادفة أن مرحلة الثورات الديمقراطية في المجتمعات الغربية هي مرحلة الثورات الوطنية، حيث ارتبطت "الفكرة الديمقراطي" على الأقل تاريخيا بفكرة "الدولة الوطنية" وكان الخطر أن يتحول ذلك نظريا إلى شرط للديمقراطية بمعنى أن يصبح انفصال الدولة وإقامة التجانس على مستوى الهوية شرطا لتنفيذ الديمقراطية، وقد تم تأكيد هذا الافتراض فعلا مرة أخرى، حيث كانت هذه هي الحال في الموجات الديمقراطية الأخيرة في جنوب أوربا وشرق آسيا ودول أمريكا اللاتينية، حيث أدت هذه الأخيرة إلى انفصال كيانات سياسية تبحث عن تجانس على مستوى الهوية، أو عن هوية وطنية غالبة على الأقل، كشرط لتأسيس الحكم الديمقراطي.[2]

وذلك خلافا للحالة العربية، أين لا تزال المجتمعات فيها تعيش حالة من التعدد الهوياتي ذلك أن نموذج الدولة فيها بقي عاجزا عن تكريس مفهوم للمواطنة وعن بناء دولة لجميع المواطنين، وأكثر من ذلك فأن هذا النموذج من الدولة قد عمل على تأجيج النزعات الاثنية والهوياتية التي وجد فيها سندا لبقائه واستمراره، حيث أن العائق الحقيقي أمام تحقيق الديمقراطية في المجال السياسي العربي ليس الثقافة أو الدين أو خصوصية المجتمع وإنما نموذج الدولة/السلطة القائم نفسه الذي يختصر حالة التسلط السياسي، والتفكك الاجتماعي، غياب قاعدة اقتصادية، وضعف هذا النمط من الدولة على المستوى الدولي.

1- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص22.

2- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2012، ص78.

ويكشف عدم التنصيص على وجود علاقة بين غياب الديمقراطية وهوية الدولة في المجال السياسي العربي، عن قناعة مفادها أن مسألة الدولة صارت محسومة، ولا اعتراض على شرعية وجودها، وهي قناعة زائفة ومصطنعة، لأن الذي لا يزال يحدث داخل الدولة في المجال السياسي العربي من تجاذبات وصراعات سياسية ومذهبية وطائفية وقبلية يوحي لنا بأن مسألة الدولة لم تحسم بعد، ومن الجائز القول بأن غياب الديمقراطية يرتبط ارتباطا وثيقا بعدم الحسم في هذه المسألة، أكثر من ارتباطه بشخص الحاكم أو بغياب القوانين الضامنة لحقوق الإنسان، أو بتخلف الثقافة العربية الإسلامية، كما سبق وأن تم الترويج له على نطاق واسع في عديد الأدبيات النظرية، وعلينا حينئذ النظر إلى غياب الديمقراطية على أنه مسألة جزئية يجب أن تطرح في إطار مسألة كلية، وهي مسألة الدولة.[1]

وعادة ما يتم الانطلاق في بحث هذه المسألة من سؤال محوري من خلال اعتماد منهج المقارنة، والذي يبحث في سبب انتقال دول أخرى إلى الديمقراطية على غرار دول جنوب أوربا وشرقها وجنوب شرق آسيا ودول أمريكا اللاتينية، دون انتقالنا نحن العرب؟ وتفترض الإجابة أن هناك عاملا حاسما إذا توصل أي مجتمع إليه يصبح الانتقال ممكنا، وهو توافق القوى التي تنشد التغيير على نظام حكم بديل على قاعدة ديمقراطية، فبدون هذا التوافق لن تستطيع هذه القوى الضغط على النظام أو التأثير فيه من أجل الانتقال إلى الديمقراطية، وهذا لا يمكن أن يحدث دون حضور الوعاء العام الذي يكفل مشاركة جميع هذه القوى.

ويعني هذا أنه مهما اختلفت المراحل أو المداخل أو الظروف فإن الانتقال لن يحدث دون تكوين تلك الكتلة التاريخية على قاعدة ديمقراطية، فمن الأهمية كيفية بناء كتلة تاريخية على قاعدة ديمقراطية في كل بلد عربي، أي القواسم المشتركة التي يجب التوصل إليها لتكوين هذه الكتلة التاريخية.[2]

وهو الافتراض الذي تم تطويره ضمن حقل السياسات المقارنة من قبل عديد الباحثين المختصين في الشأن الديمقراطي وهو ما أدى إلى ظهور عدة نظريات سعت إلى إيجاد حلول للمعضلة الديمقراطية خارج المجالات الغربية، وذلك انطلاقا من أهم الدروس المستقاة من تجارب الانتقال في إطار ما يعرف بالموجة الثالثة للديمقراطية، ورغم تنوع التجارب والنماذج المدروسة في هذا الإطار، إلا أن جميع الأدبيات المنظرة لهذه الظاهرة قد أجمعت على ضرورة وشرطية الدولة قبل أي مسعى للحراك أو التحول، وقد شكلت هذه النظريات والأدبيات في مجملها فرعا جديدا في السياسات المقارنة أصبح يسمى بمقاربة أو مدخل **الانتقال الديمقراطي *Democratic transition***

وقد ساعدت كتابات أساتذة من أمثال **روبرت دال، جوزيف شومبيتر، غليرمو أودونيل، وفيليب شميتر** وغيرهم في وضع الأسس الفكرية لهذا الاتجاه، وهم الأساتذة الذين يعتبرون الرواد الأوائل الذين ساهموا في ظهور هذا الفرع وفي انفصاله عن أفرع السياسة المقارنة، وهو الفرع الذي أصبح ينصب فيه الاهتمام بالإجابة على

1- أحمد عوض الرحمون، مرجع سابق، ص95.

2- علي خليفة الكواري، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟**، مرجع سابق، ص20.

الإشكالات التي تبحث في تفسيرات لأوضاع الدول التي شهدت انتقالا مكتملا للديمقراطية في مقابل الدول الأخرى التي لم تشهد ذلك الانتقال.[1]

وقد نتج عن هذا الفرع الكثير من الدراسات في الجامعات ومراكز البحث الغربية، وقد انتهت معظم هذه الدراسات إلى تطوير جملة افتراضات نظرية **للاشتراطات المسبقة للتحول الديمقراطي.*Preconditions theory*.**

حيث حددت نظرية الانتقال إلى الديمقراطية هذه الاشتراطات المسبقة أو العوامل العامة لنشوء الديمقراطية والتي يعتبر غيابها عوامل إعاقة للديمقراطية، وتختصر عوامل الإعاقة هذه مسألة غياب الدولة وتحدد تفاصيلها في:[2] الحضور القوي للاقتصاديات الريعية الريعية، ضعف الطبقة الوسطى، ضعف الثقافة الديمقراطية، استمرار البنية القبلية والعشائرية ومنع نشوء مواطن فرد ومجتمع تعاقدي.

وقياسا على الحالة العربية تعتبر هذه العوامل بمثابة السندات التي تراهن عليها الدولة العربية وتستثمر فيها لضمان استمرارها وبقائها، ومن ثم فإن أي مسعى للانتقال الديمقراطي في هذا النمط من الدولة لابد أن يمرر عبر تفكيك هذه السندات التي أصبحت بمثاب العتبات التي تحول دون نجاح الانتقال إلى الديمقراطية في المجال السياسي العربي.

وتجدر الإشارة بداية إلى أنه لا يوجد تصنيف واحد متفق عليه على مستوى الدراسات التنظيرية لكل المداخل التي أفرزتها تجارب الانتقال الناجحة في دول جنوب أوربا وشرقها، وجنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا في العقود القليلة الماضية، فهذه الدراسات قد انتهت إلى تقديم قائمة طويلة من الأسباب التي تفسر ظاهرة الانتقال إلى الديمقراطية في الحالات التي تعرضت لها، ومن ابرز هذه العوامل:[3]

أزمة شرعية النظام السياسي القائم، البعد الاقتصادي، الطبيعة التسلطية للنظام، طبيعة الفاعلين الأساسيين قبل عملية التحول وفي إثنائها، دور النخب والقيادات السياسية، مدى قوة لفئة الحاكمة أو تماسكها، حجم التعبئة الشعبية في الشارع، موقف منظمات المجتمع المدني من النظام، مدى دعم المؤسسات العسكرية والأمنية للنظام القديم، مواقف القوى الدولية التي ساندت لعقود طويلة نظم الاستبداد، الإرث الاستعماري والتاريخي للدولة آليات الانتقال ذاته وطرقه.

إلاأن ما تشترك في تأكيده هذه الدراسات بخصوص كافة تجارب الانتقال الناجحة في هذه المجالات –رغم تعدد وتنوع مبرراتها والعوامل المؤدية إليها- هو ضرورة الفصل المسبق في مسألة الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي استطاع أن يحتوي كافة أطراف اللعبة السياسية.

1- علي خليفة الكواري، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟**، نفس المرجع السابق ، ص34.

2- عزمي بشارة، في المسألة العربية: **مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص289.

3- علي خليفة الكواري وآخرون، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟**، مرجع سابق، ص35.

وعند إسقاط هذه التجارب على نموذج الدولة في الحالة العربية فأن ما يمكن ملاحظته هو أنه قد تشترك معها في عديد العوامل والمبررات المؤدية إلى التحول الديمقراطي، إلاأن الاستثناء والفارق الذي تستفرد به الحالة العربية هو ما يتعلق بوضع الدولة ضمن هذا المجال السياسي.

وهي التجارب التي واكبتها بالتنظير عديد المدارس على غرار **مدرسة التحديث والمدرسة البنيوية** وليكتمل هذا الجهد النظري أخيرا مع مدرسة الانتقال، حيث أوجدت هذه المدارس تفسيرات مختلفة ومتنوعة لتجارب الانتقال الناجحة إلى الديمقراطية، إلاأنها اشتركت جميعا في التأكيد على شرطية الدولة التي تقتضي تطور مستوى معين من مأسسة الدولة وشرعيتها.

حيث ركزت **مدرسة التحديث** عل ضرورة نشوء ولاء وطني ونمو هوية وطنية مشتركة، تترافق مع وجود قبول للمؤسسات السياسية القائمة والتسليم بشرعيتها، واعتبرتها هي الشروط التي يتحقق بمقتضاها الانتقال الناجح إلى الديمقراطية، في حين ركزت **المدرسة البنيوية** على مفاهيم التطور الاقتصادي الحديث في المجتمع، والتطور التاريخي للبنى الاجتماعية والتشكيلات الطبقية، في إطار علاقات القوى الداخلية والخارجية وتوازناتها، ومن هنا تبرز أهمية الديمقراطية باعتبارها الآلية التي يمن شأنها تحقيق التوازن بين القوى التي تسعى جميعا إلى اكتساب السلطة ومن ثم تبرز كمحصلة لهذه الصراعات الاجتماعية، كآلية لإصلاح الحكم وليس لبناء الدولة التي يفترض الفصل المسبق في حضورها المكتمل، وعلاوة على كل هذا جاءت المدرسة الانتقالية لتركز على مفاهيم الإجماع والاتفاق العام والصفقات السياسية والنخب السياسية وإدارة الصراع والثقافة السياسية وضرورة الحفاظ على الوحدة الوطنية والجماعة الوطنية التي لا يستقيم وجودها إلا بوجود الدولة.[1]

حيث افترضت جميع البحوث التي تناقش الانتقال إلى الديمقراطية ابتداءا وجود الدولة بمفهومها الوطني وشعب ينتمي لقوميتها ويشكل أفراده بكافة انتماءاتهم العرقية والإثنية مواطنين، يتأكد انتماؤهم للدولة من خلال الهوية المشتركة سواءا كانت وطنية أم قومية، ومن ثم فإن محاولة الانتقال إلى الديمقراطية تتم في إطار النزاع حول السلطة لإعادة تحديد الحقوق والواجبات لرعايا الدولة.

وهو الواقع الذي أنطبق على تجارب الدول الأوربية والأمريكية التي خرجت من نظام القرن الوسيط منذ ما يقارب الثلاثة قرون، والتي اكتسبت ثقافة الدولة القطرية/القومية متراكمة عبر الأجيال وهو ما أكسبها قيما ومفاهيم قطرية/قومية، وذلك خلافا للمجتمعات التي ظلت متشبعة بثقافة العصور الوسطى، وحبيسة النظام الاستعماري الذي حرمها من التحول إلى نظام الدولة القطرية/الوطنية على غرار المجتمعات العربية.[2]

ولعل هذا ما يبرر استقرار أدبيات الانتقال الديمقراطي ولفترة طويلة من الزمن على تأكيد افتراضات الطابع الإجرائي للديمقراطية القائمة أساسا على الآلية الانتخابية باعتبارها الآلية الكفيلة بتحقيق الممارسة السياسية

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص ص54 -58.
2- نفس المرجع، ص134.

الديمقراطية، وهي الافتراضات التي بقيت صلاحيتها قائمة وقابلة للتعميم إلى غاية ظهور ما عرف تاريخيا بالموجة الثالثة،أين تم تفنيدها بحجة الواقع الذي أثبت وجود مجالات سياسية أخرى خارجة عن النطاق الغربي، تستعصي عن التحول الديمقراطي وتعجز الآلية الانتخابية فيها عن تحقيق هذا الأخير.

وهو الاستعصاء الذي يجد تفسيرا له ضمن الاجتهادات النظرية لجيل جديد من أساتذة ورواد أدبيات الانتقال الديمقراطي، أين أصبح العجز الديمقراطي خارج السياق الغربي مفسرا ضمن غياب الإطار العام الذي يكفل الأطراف المتعددة للعملية السياسية، التي تزداد تعقيدا في المجالات السياسية التي لا تزال عاجزة في الفصل في مسألة الهوية، وفي قضايا الانسجام والاندماج الاجتماعي، وهو الوضع الذي يتجسد بشكل واضح في المجال السياسي العربي، أين يعمل نمط الدولة القائم به على الاستثمار في هذا الوضع والجعل منه أحد أهم دعائمه وسنداته في اصطناع مقتضيات البقاء والاستمرار، ويبرز لنا في هذا الإطار الجهد النظري المشترك للأستاذان **خوان ليز *Jhuan Linz*** **والفريد ستيفان *Alfred Stephan*** اللذان يفسران من خلاله هذا الوضع ويؤكد أن من خلاله على فرضية الدولة الشرعية باعتبارها الشرطية التي تقتضي الفصل المسبق فيها قبل أي مسعى للتحول أو الانتقال الديمقراطي.

وهي الشرطية التي يؤكد عليها **خوان ليز** بشدة ويجعل منها ضرورة وأسبقية وأولوية قبل أي مسعى للإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، وهي الضرورة التي تشتد عند أقصى حدودها في المجتمعات التي لا تزال تشهد صراعات حول الهوية، ويناقش **ليز** هذه الشرطية ضمن مبررات وجودها وسياقات تطورها وضمن التناقضات والتنازعات والصراعات التي يحتمل أن تحمل بها.[1]

ويصل في خاتمة نقاشه النظري لهذه الإشكاليات إلى التأكيد على أن الديمقراطية ما إلا شكل لحكم الدولة الحديثة-نمط/طريقة- لذلك فبدون الدولة تنتفي الإمكانية لقيام ديمقراطية.[2]

وهكذا جاءت أدبيات الانتقال الديمقراطي لتتدارك الشرطية البنيوية القائمة على حضور الدولة الشرعية التي لا يمكن الحديث عن أي مسعى للانتقال الديمقراطي قبل الفصل المسبق فيها، وهي الشرطية التي تقتضي بالضرورة الفصل في مفهوم الأمة والاندماج الاجتماعي والوحدة الوطنية.

ومن كل ما سبق نخلص إلى أن المجال السياسي العربي لم يعش في عزلة عما يدور حوله، وليس صحيحا أنه لم يتأثر بالتغييرات العالمية بشأن الديمقراطية، وقد تناسبت شدة التأثر عكسيا مع قوة البنية الداخلية للدولة والمجتمع، وهذا من عوائق التطور الديمقراطي، فقد وصلت إلى درجت الهزات التي مست حتى بهوية وشرعية الإطار، ومنعت أي تطور طبيعي بالانتقال إلى الإصلاح، إذ تغلبت جدلية العلاقة مع الخارج على الجدلية الذاتية للتطور و لم تتحول إلى تفاعل مثر.

1- Juan linz and Alfred stepen, ***problems of democratic transitions and consolidation in southern Europe, south America and post communist Europe****,USA, johns Hopkins university press, 1996, p13.*
2-iden, p17.

ولذلك نرى أن موجات الإصلاح الأساسية في المجال السياسي العربي، منذ الحقبة العثمانية جاءت كرد فعل على التطورات الخارجية التي تجسدت داخليا، إذ تم الانتقال إلى الإصلاح ومن الإصلاح تراجعا أو تقدما بفعل الجدلية نفسها.[1]

ولذلك تتشابك هذه المسائل مع قضايا نظرية الدولة والدولة القطرية العربية وطبيعتها التي تتجلى في عدم اكتمال مؤسسة الدولة وبنيتها، وشرعيتها، وهويتها وترتبط كلها بعدم اكتمال عملية بناء الأمة.

وهكذا أجمعت أدبيات الانتقال الديمقراطي على شرط أولي للديمقراطية وهو شرط الدولة، أي الحسم في المسألة الوطنية، وفي جوهر الجماعة السياسية التي ينتمي إليها الجميع حيث تستخلص كتابات **دانكورت روستو وخوان ليتز وألفريد ستيفان** درسا مهما حول الديمقراطية، فكلهم يرون بأسبقية شرط الدولة والحسم في المسألة الوطنية، ومسألة الهوية، وبالتالي فلا يمكن أن نتكلم عن مشروع ديمقراطي في جماعة لا تعرف ضرورات العيش المشترك، ولا تملك تصورا موحدا عن الماضي والحاضر والمستقبل .

وفي الحالة العربية تزداد هذه الضرورة باعتبار أن مختلف تجارب التحول والانتقال الديمقراطي، أثارت إمكانيات انهيار الدولة بكاملها، كما أن أسئلة الثورات التي أكثر كانت متعلقة دائما ببناء الدولة وليس أصلاح طرق وأشكال الحكم.[2]

وتجد هذه الطروحات سندها في الحجية التاريخية، ذلك أنه حتى في تاريخ نشوء الديمقراطيات السابقة، أي في حالاتها التاريخية الكلاسيكية، لم تتطور الشروط اللازمة لعملية نشوئها على نحو مستقل عن فعل الإرادة السياسية، فقد اضطلعت الدولة في حالات عديدة بعملية بناء الأمة والمواطنة، أو على الأقل ساهمت مساهمة فعالة فيها، وبخاصة في غياب عملية تطور موضوعية لمفاهيم اقتصاد السوق، الطبقة الوسطى، البرجوازية، المجتمع المدني إذ لطالما كان للدولة الدور المحوري في الاضطلاع بهذه الأدوار.[3]

ومن ثم فإن أي نقاش حول عتبات الانتقال في الحالة العربية، لا يجب أن يتجاوز واقع أن الدولة ضمن هذا المجال السياسي هي أقوى طرف لقيادة عملية الإصلاح أو التحول، وهكذا يجب التأسيس لمفهوم الجماعة السياسية ذات الهوية الوطنية، كما يجب عدم تحييد دور الدولة في المراحل الانتقالية، أي يجب التفاوض مع الأنظمة القائمة على قيادة إصلاحات جادة لا تقصي أي أحد من أطراف اللعبة السياسية.[4]

يبقى أن نؤكد في الأخير أنه لا يمكن للدولة ضن المجال السياسي العربي بأن تصف نفسها بأنها دولة ديمقراطية دون الالتزام أولا بمقومات الحكم الديمقراطي، وهي المقومات المتعلقة أساسا بالفصل في "مسألة الدولة"

1- عزمي بشارة، **في المسألة العربيةمقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص ص82-83.

2- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص163.

3 -عزمي بشارة، **في المسألة العربية**، مرجع سابق، ص263.

4- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص164.

في حد ذاتها، فالتدقيق في قراءة تجارب الحكم في الدول الديمقراطية على القارات والحضارات، نجد أنها جميعا تشترك في مقومات عامة، وهي المقومات القادرة على استيعاب ثوابت المجتمعات التي اتخذت من الديمقراطية منهجا ونظام حكم.

وتتمثل هذه المقومات في خمس مقومات عامة مشتركة والتي يتأكد من خلالها حضور مفهوم الدولة كشرطية أساسية وذات الأولوية الكبرى قبل أي مسعى للتحول.

وهي المقومات التي يتم اختصارها فيما يلي:

أولا: أن يكون الشعب مصدر السلطات نصا وروحا على أرض الواقع، أي أن لا تكون هناك وصاية لفرد أو لقلة على الشعب أو احتكار للسلطة أو الثروة العامة أو النفوذ، وإنما يتم تفويض السلطات من قبل الشعب بشكل دوري عبر الانتخابات الحرة والنزيهة التي نتائجها إلى تداول السلطة وتحقيق ولأية الشعب.

ثانيا: أن يترسخ مفهوم المواطنة الكاملة المتساوية الفاعلة، واعتبار المواطنة ولا شيء غيرها مصدر الحقوق ومناط الواجبات من دون تمييز بسبب الدين، المذهب، العرق، الجنس أو أي اعتبار ديني أو سياسي أو اجتماعي آخر وتساوي الفرص من حيث المنافسة على تولي السلطة وكذا الحق المتساوي في الثروة العامة.

ويذكر في هذا الإطار **ماكيفر** في كتابه "تكوين الدولة" أن مبدأ المواطنة هو أهم اكتشاف تحقق في أوربا، وبفضله تحولت الصراعات المدمرة في أوربا والحروب الأهلية بين الشيع الدينية إلى صراع سلمي، بسبب تحول الدولة إلى مؤسسة تقف على مسافة واحدة من كل مواطنيها من دون استثناء، ويتم الحكم فيها من خلال مؤسسات.

ثالثا: مبدأ "التعاقد المجتمعي المتجدد" الذي يجسده دستور ديمقراطي ملزم لكل مواطن، حاكما كان أو محكوما ويتجلى ذلك من خلال المشاركة الفاعلة لأفراد المواطنين وجماعاتهم في وضع الدستور وتعديله وفقا لمطالب واحتياجات الأجيال المتعاقبة، وفي العادة يوضع الدستور الديمقراطي من قبل "جمعية تأسيسية منتخبة" تملك إرادتها وتعبر بحرية، وقد كانت الجمعيات التأسيسية مصدرا للدساتير في الدول الغربية الحديثة التي انتقلت من الحكم المطلق إلى الحكم الديمقراطي.

رابعا: الاحتكام إلى شرعية الدستور الديمقراطي القائم على مبادئ: لا سيادة لفرد أو لقلة على الشعب، الشعب مصدر السلطات، إقرار مبدأ المواطنة باعتبارها مصدر الحقوق والواجبات، سيطرة أحكام القانون والمساواة أمامه، الفصل بين السلطات وعدم الجمع بينها في يد شخص أو مؤسسة واحدة، تداول السلطة التنفيذية والتشريعية سلميا وفق آلية الانتخاب وتحت إشراف قضائي كأمل ومستقل.

وعلى ضوء هذا فأنه من الواجب أن نؤكد هنا أن المهام الوطنية التي تناط بالديمقراطية عربيا على غرار بناء الاقتصاد الوطني، وحسم مسألة الهوية، وشرعية النظام السياسي وكذا شرعية الدول في حد ذاتها، يجب أن تحول إلى مهام مناطة بالدولة، ذلك أن الديمقراطية لا يمكنها أن تكون سوى آلية لحكم الدولة ومن غير الممكن تحميلها لمسؤوليات قضايا بحجم قضية الهوية الوطنية والقومية والقضية الاقتصادية والاجتماعية.

إذ لا ضمان ة لتطبيق الديمقراطية عربيا بدون التأكيد على ضرورة الفصل المسبق في مسألة الدولة، أهمية الدولة،وقدرة الدولة، أو ضرورة الدولة الشرعية، وهي الضمان ة التي لا تزال محل إشكال إلى غاية يومنا هذا، ولعل موجة الحراك السياسي والاجتماعي التي هزت عديد الدول العربية مطلع 2011 وتبيعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية قد أكدت مرة أخرى أن مسألة شرعية الدولة لا تزال ضمن القضايا العالقة في المجال السياسي العربي.

المبحث الثاني: أولوية العودة للتنظير للدولة في أجندة النقاشات الأكاديمية العربية.

نسعى من خلال هذا المبحث إلى التأكيد على ضرورة العودة للتنظير للدولة والجعل منها أولوية على رأس أجندة النقاشات الأكاديمية العربية، وهو التأكيد الذي جاء ضمن وفائها للمنطق المتبع في البحث القائم على ثنائية واقع/تنظير، ذلك أن أهم الاستنتاجات المستقاة من ممارسة الملاحظة على واقع مسار الحراك السياسي والاجتماعي الأخير، قد أفاد بغياب مفهوم الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي يكفل الجميع، وهو الغياب الذي يبرر حجم العنف والدموية الذي تعاطي به نمط الدول/السلطة القائم ضمن هذا المجال مع مطالب الإصلاح والتغيير، ومن ثم هذا الواقع هو ما يفرض علينا إعلان الحاجة النظرية القصوى إلى إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا وضرورة إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية، بتجاوز النقاشات الحالية حول الديمقراطية والتي استنزفت كبير الطاقات والجهود الفكرية، والعودة إلى فتح نقاشات جدية حول الدولة، ورفع التحدي في التنظير لهذه الظاهرة إلى حدود التأسيس لعقد اجتماعي عربي جديد يتوافق وواقع خصوصيات المنطقة العربية.

المطلب الأول: الدولة والمسعى الديمقراطي ضمن مشهد ما بعد الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير.

أولا: أهم الاستنتاجات المستقاة من الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير الذي شهدته الدول العربية

لاشك في أن أهم استنتاج يمكن استقاؤه من الحراك السياسي والاجتماعي الأخير أو ما أصبح يصطلح عليه بالثورات العربية، التي هزت المجال السياسي العربي مطلع 2011 هو غياب الوعاء العام الذي يكفل كل أطراف اللعبة السياسية، حيث أكدت هذه الأخيرة مرة أخرى على قوة نموذج الدولة/السلطة ورسوخها في المجتمعات العربية منذ آلاف السنين.

ذلك أن المطالب المرفوعة والقاضية بإسقاط النظام السياسي كان من شأنها تهديد كيان الدولة العربية بل وإمكانية إسقاطها واندثارها بالتزامن وسلطتها السياسية ونظامها القائم وذلك باعتبارها مفاهيم مركبة يستحيل الفصل بينها، ولعل هذا ما يؤكد أن**أي حراك سياسي من شأنه وضع المواطنين في مواجهة مباشرة مع الدولة.**

كما قد أثبتت التجربة الديمقراطية في دول ما بعد الحراك أنأي مسعى للديمقراطية في الحالة العربية يؤدي إلى تحريك الثوابت الرئيسية للدولة التي يعتبر الأصل فيها أن لا تكون محل نقاش، على غرار طبيعة التصور الدستوري للنظام السياسي، وموقع ومنزلة المؤسسة العسكرية وكيفية رسم حدود بينها وبين الحقل السياسي والحفاظ عليها كضمانة لكيان الدولة، العلاقة بين المرجعية الدينية والعقدية العامة للدولة، وذلك باعتبارها أهم

الإشكالات البنيوية والإجرائية والنظرية المطروحة بحدة في مرحلة ما بعد الحراك للدولة ضمن المجال السياسي العربي.

فبدل أن تمنحنا الثورات –الحراك السياسي الاجتماعي- العربية كما كان متوقعا منها فرصة للاحتفاء بأول جهود مجتمعية أصيلة للتحول الديمقراطي، فتحت من جديد مسألة الدولة باعتبارها أكبر مجسد للوضع الإشكالي الأهم واجب التعاطي والنقاش في الحالة العربية على المستويين الواقعي والنظري.

فبعد مرور عدة سنوات على الحراك الأخير لا تزال الديمقراطية مفهوما بعيد المنال في المجال السياسي العربي وذلك حتى في أكثر حالاتها تفاؤلا، مثلما كان منتظرا من التجربة التونسية التي لا تزال تسير بخطى غير مستقرة نحو الاستقرار المؤسساتي في مقابل تهديدات مآلات الفوضى والعنف الاجتماعي، والحال لا يختف كثيرا في مصر الذي أوقف فيها الانقلاب العسكري مسار الانتقال الصحيح للديمقراطية، وكذلك هو الحال تقريبا في التجربة البحرينية أين استطاع لنظام الملكي احتواء خصومه، ضمن منطق الإخضاع بالقوة، ليزداد الوضع تعقيدا مع الحالة اليمنية والليبية التي فتحت الباب أمام ممارسة العنف وتهديدات الميليشيات المسلحة، في ظل ضعف استيطان الدولة، والحال سيئن تقريبا نع الحالة السورية التي تزال تشهد تطورات خطيرة أمام سيادة حالة الدمار التي تشهدها الدولة جراء منطق النظام في التعاطي مع أي توجهات معارضة، وهكذا بقي محصول الحراك جد متواضعا مقارنة مع ما كان ينتظر منه ويعلق عليه في مجال التحول والانفتاح السياسي.[1]

فقد أكد هذا الحراك مرة أخرى على قدرة نموذج الدولة العربية في الحفاظ على البقاء والاستمرار من خلال تطويره لجملة من السياسات والمؤسسات التي تسبق التحديات التي من شأنها فسح مجال لإمكانية انهيارها وعملت في المقابل من ذلك على توسيع من سلطتها باعتبارها الآلية الأنجع التي طالما عولت عليها الدولة العربية في ضمان دوامها رغم تناقضاتها التي تنطويها.

وهو ما يثبت مرة أخرى بنوع من الجزم على غياب الدولة/الشرعية في مقابل حضور نموذج الدولة/السلطة، وتنافيا مع هذا الواقع نجد أن كل ما كتب على المستويات التنظيرية العربية لفترة ما بعد ما بعد الحراك، لم يحرك المسألة الحقيقية محل الأزمة: الدولة، وخلافا لذلك ظلت هذه الكتابات تدور حول مفهوم **الثورة** باعتبارها الحدث الأهم والأكبر في تاريخ المجتمعات العربية، وهو الحدث الذي تم التنظير له وعلى نطاق واسع على أنه اللحظة التاريخية التي من شأنها نقل الدول العربية ومجتمعاتها إلى المرحلة الديمقراطية.

ونشير بداية إلى أن ما يلاحظ على هذه الكتابات هو تعدد وتنوع في المصطلحات التي توصف مشهد الحراك السياسي والاجتماعي الذي شهدته هذه الدول، ورغم تعدد الاصطلاحات بين الانتفاضات، الحراك،

*1- Jason Brownlee and TarekMesoud and Andrew Reynolds, "**why the modestharvest**", Journal of Democracy, the Jhons Hopkins universitypress, volume 24,N. 4, october 2013, p29*

الثورة، الربيع، الاحتجاجات... إلا أنها قد اشتركت جميعا ولو ضمنيا في تصور نوعية وطبيعة الدولة في جزء من العالم الذي لا يزال فيه الجدل قائما حول قوة واستقرار وشرعية الدولة في هذه المنطقة.

كما يلاحظ عليها أيضا شيوع لاستخدام مصطلح الثورة وسيادته بشكل طاغ على غالبية الأدبيات المنظرة لفترة ما بعد الحراك في الدول العربية، مقارنة بالمصطلحات الأخرى ، وذلك رغم تأدية القصد من وراء المفهوم ذات المعاني التي تؤديها المصطلحات الأخرى ، وليس المعنى الشائع للثورة باعتبارها التغيير الجذري للوضع القائم.

فمن حيث الأساس يوحي مفهوم **الثورة** ضمن هذه الأدبيات إلى: "التعبير عن تغير سياسي منظم سريع يأتي عن طريق حركة احتجاجية" وكذلك مفهوم **الحركة الاحتجاجية** بدوره في تعريف **تشارلز تيللي** "ينطوي على حملة منظمة لبلوغ أهداف محددة من خلال التأثير في جمهور مستهدف، ونشر مخزونات من العمل الجماعي مثل التظاهرات، والمسيرات، والإضرابات والتجمعات...الخ"[1]

وضمن هذا المنطق تم تحديد معنى الثورة ضمن المجال السياسي العربي –انتفاضات 2011- بوصفها أعمال مقاومة جماهيرية ضد الاستحواذ على الموارد والمجالات العامة، فقد كانت تلك الانتفاضات احتجاجات على القوة التي استخدمت من قبل الدولة العربية لعقود من الزمن ضد المجتمع، الذي منحته صفة المواطنة الشكلية وحرمته في الواقع من كافة حقوقه، فالثورات العربية قد أكثر ضد وضع مركزية المجال العام، الذي أضحت طريقة احتلاله من قبل فئات محددة دون غيرها مسألة واضحة لهذه المجتمعات.[2]

وفي تدقيق أكبر لحدود المفهوم المعاصر في المجال السياسي العربي على الأقل، أصبح يقصد بالثورة " التحرك الشعبي الواسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثل هدفها في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة"[3]

فالثورة ضمن هذا المنطق عادة ما تكون حركة داخلية ترفض وضعا سياسيا/اجتماعيا قائما، وتسعى إلى تغييره وإنشاء وضع جديد يحقق العدالة والحرية، ويخدم مصالح الفئات التي خضعت للظلم والاستبداد من النظام السابق، ومعنى ذلك أن الثورة كحركة داخلية تفجرها أوضاع الظلم والاستبداد في مجتمع ما، تسعى إلى الإطاحة بذلك النظام الذي كرس تلك الأوضاع بعد أن أنشأها إلى بناء وضع جديد يستهدف تكريس مفاهيم وأنظمة العدالة والحرية بدلا من تلك التي كانت قائمة على الظلم والاستبداد.[4]

وقد جاءت هذه التعاريف الحديثة للثورة متناقضة في مضامينها مع تلك التعريفات السائدة في الفكر السياسي الكلاسيكي لذات المفهوم، حيث يشي التعريف القديم لعلم السياسة باعتباره علم الدولة بوجود موقف

---

*1- Charles Tilly, **Social Movements 1768-2004**, Boulder, CO: paradigm Publichers, 2007, pp53-54.*

2- فواز جرجس، **الشرق الأوسط الجديد: الاحتجاج والثورة والفوضى في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016، ص137.

3- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، مرجع سابق، ص29.

4- مصطفى علوي، "كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية"،مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011، ص36.

محدد إزاء **الثورة** أو التغيير الثوري، حيث يتعامل معه على أنه نقيض **الدولة**، وأنه حالة **مرضية** تجدر معالجتها، ففي كلاسيكيات الفكر السياسي نجد **أفلاطون** يشبه استيلاء الكثرة على الحكم بالتمرد، مع ما يصاحب ذلك من تصارع واقتتال، كما نجد **أرسطو** قد ورث ذات الموقف المحافظ تجاه الثورة من أستاذه، فمع أنه خصص فصلا كاملا من كتابه**"السياسة"** لتحليل الثورة في نظم الحكم المختلفة، فهو يبدأ في تحليل أسباب الثورات حتى يخلص إلى أساليب الوقاية منها والحفاظ على كيان الدولة، فالثورة عنده لا تزيد عن كونها شرا لابد من الاحتراس منه.[1]

وخلافا لذلك أصبحت التعريفات الحديثة والمعاصرة للمفهوم ذات مضمون ايجابي، وضمن هذا المنطق تم التنظير للمفهوم في أعقاب مرحلة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي للدولة ضمن المجال السياسي العربي مطلع 2011 فالثورة بهذا المعنى هي حركة تغيير لشرعية سياسية قائمة لا تعترف بها وتستبدلها بشرعية جديدة، فمضمونها الرئيسي يقضي بعدم قبولها لوجود سلطة فوق الدولة والمجتمع تبرر النظام السياسي القائم.

ونشير هنا إلى أن هذه الأدبيات كثيرا ما قارنت هذا **الحراك** أو **الثورة** في المجال السياسي العربي بالثورات الغربية الديمقراطية على غرار تلك التي حدثت في فرنسا عام 1789 وفي الولايات المتحدة 1776 وفي بريطانيا..وغيرها، إلا أنها مقارنة لا تستقيم، ذلك أن هذه الثورات لم تعزز مفهوم الدولة الوطنية في شأن وجود حدود سياسية واضحة وارض متواصلة يحكمها نظام إداري وقانون ي واحد فقط، بل أصبح مفترضا أن الدولة تمثل الأمة باعتبارها تمثل مجموعة واحدة، إذ ليس من المصادفة أن تتزامن مرحلة الثورات الديمقراطية في الغرب مع الفصل في مسألة الدولة الوطنية.

فالأكيد أن الفكرة الديمقراطية قد ارتبطت تاريخيا على الأقل بفكرة الدولة الوطنية، وكان الخطر أن يتحول ذلك نظريا إلى شرط للديمقراطية، بمعنى أن يصبح الانفصال في دولة و إقامة التجانس على مستوى الهوية شرطا لتنفيذ الديمقراطية.[2]

ومن نافلة القول هنا أن الثورات لا تهدف كلها إلى تحقيق الديمقراطية، ولكن الثورات العربية التي نشبت بين نهاية 2010 وبين بداية2011 قد رفعت جميعها شعارات الديمقراطية والدولة المدنية، وذلك رغم ما كان يبدو على دوافع الأفراد من الاحتجاج والتي تمثلت أساسا في نقمة الشعوب المتراكمة على الأنظمة الفساد، وسيادة أوضاع البطالة والفقر وهشاشة الأمان الاجتماعي والإنساني، إضافة إلى سوء معاملة الأجهزة الأمنية، وتدهور العلاقة بين المواطن والدولة، وقد تمت ترجمة هذا الغضب المتراكم إلى موقف سياسي في الشوارع العربية، وكان المطلب الديمقراطي مبلورا لدى فئات واسعة من المبادرين والمشاركين.[1]

1- محمد صفار، "إدارة مرحلة مابعد الثورة حالة مصر"، مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011، ص18.

2- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، مرجع سابق، ص78.

1- نفس المرجع، ص ص87- 88.

ورغم تبني هذا الحراك لشعار الثورة باعتبارها أمر ضروري لتغيير النظام في الدول الاستبدادية الرافضة للإصلاح، إلا أن المآلات التي عرفها هذا الأخير من حيث الواقع قد أكدت افتراضا آخر يقضي بأن تغيير النظام هو شرط ضروري ولكنه غير كاف، فالثورة الديمقراطية تحديدا لا تقود إلى الديمقراطية بفعل واحد هو قلب نظام الحكم، بل من خلال عملية إصلاح وبناء طويلة المدى تعقب تغيير النظام.

حيث ثبت في الحالة العربية أنه من الصعب الاستيلاء على الحكم مهما كان حجم ووزن القوى الساعية إلى ذلك، إذ ظلت الدولة/السلطة قلعة حصينة مسلحة وعصية على الاختراق.

ذلك أن الثورة التي تقوم على تجييش طائفي أو هوياتي بشكل عام، وينقسم خلالها المجتمع إلى هويات، لن تقود إلى تعددية سياسية وفكرية في إطار المجتمع ككل، بل تقسم المجتمع إلى مجتمعات، ولا تلبث أن تتحول إلى شرذمة من المجتمعات السياسية، فإلى كيانات سياسية أو اجتماعية متناحرة، تحكمها علاقات الكراهية، وأن كانت تعيش نظريا في إطار كيان سياسي واحد، أن هذه الحال في التاريخ الاجتماعي وفي تواريخ القوميات، هي نفسها معضلة التكامل الاجتماعي أو بناء الأمة التي مازال العرب دونها، فالدول القطرية العربية لا تزال عاجزة في الارتقاء إلى مستوى دول وطنية.[1]

فقد أثبتت الدولة العربية لمرحلة ما بعد الحراك –الثورات- مرة أخرى على أن التكوين الاجتماعي للدولة العربية يشكل أحد أكبر المعوقات البنيوية أمام الديمقراطية، وهو التكوين الذي تختصره صورة الغياب الشديد في مفهوم الاندماج الاجتماعي، وذلك جراء فشل الدولة في تفكيك طبيعة التكوين العصبوي للمجتمع العربي من جهة، وجراء استثمارها في هذه الطبيعة المجتمعية من جهة أخرى،إضافة إلى دور النظام السياسي ذو الطبيعة التسلطية والاستبدادية في توليد أسباب تجدده وصيرورته الاجتماعية باعتباره جزءا وسندا في الهندسة السياسية للحفاظ على استمرار السلطة والدولة، إذ لا يزال المجتمع العربي قائما على أسس انقسامية عمودية لم يقع صهرها في منظومة وطنية جامعة وموحدة تؤسسها رابطة الانتماء الوطني وعلاقات المواطنة.

واتساقا مع هذا الواقع نجد أن الحقيقة التي لا مراء فيها والتي لازمت الدولة العربية عبر محطات الإصلاح السياسي الكبرى التي شهدتها تكمن في أن هذا النمط من الدولة/السلطة أو الدولة/الاستبدادية قد عرفت كيف تؤمن استمراريتها وتعيد أنتاج نفسها من خلال قوالب التعددية الديمقراطية، ولعل هذا إحدى الأسباب الرئيسية لاندلاع الحراك السياسي والاجتماعي –الثورات- الأخير الذي شمل عديد الدول العربية، والتي كان ينظر إليها على أنها على أنها المخرج الوحيد الممكن من نسق تعددي عاجز على توفير أفق التداول السلمي على السلطة.[1]

حيث تم اختصار مسألة الإمكان الديمقراطي في المجال السياسي العربي لفترة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي –الثورات- الأخير في كثير من دول هذا المجال، في صورة إزاحة أنظمة حاكمة أو شرائح منها من

1- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، نفس المرجع الساق، ص ص90- 91.

1- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص74.

السلطة، إلا أن هذا الواقع لم يفتح الباب أمام ذلك الإمكان ، فالتجارب المتتالية أثبتت أن إسقاط النظام الاستبدادي غير كاف لإقامة بديل ديمقراطي، كما أثبتت أن صناديق الاقتراع لا يكفي أن تضمن أن يكون النظام الجديد ديمقراطيا، فقد ينتج الانتخاب استبدادا شرعيا جديدا، أو استبدادا يبرر لنفسه احتكار السلطة باسم الشرعية الانتخابية.

ذلك أن منطق الدولة العربية في الاستمرار والبقاء قد اقتضى ضرورة عدم السماح لظاهرة السلطة فيها بالانتقال الفعلي بين القوى السياسية، حيث أن انتقالها يقتضي إسقاطا للنظام السياسي ومن ثم للدولة في حد ذاتها. وذلك خلافا للمنطق السياسي للدولة الديمقراطية الذي يعد انتقال السلطة مؤشرا حقيقيا لحالة الاستقرار في النظام السياسي ومن ثم في الدولة، وهو مقياس دقيق لمدى التطور الديمقراطي وتعبيرا عن البعد البنائي والمؤسسي للعملية.[1]

وهو المنطق الذي بقي ثابتا في دولة ما بعد الحراك السياسي- الاجتماعي العربية حيث أكدت على استمرارها في إتباع آليات العنف والتهديد باستخدام أدوات القهر الرسمية على غرار مؤسسة الجيش والبوليس والسجون.. وأن اقتضى الأمر استخدام أدوات القهر غير الشرعية كسياسات الاغتيال، مخططات قلب نظام الحكم ومآلات فتح البلاد على الفوضى، وهذا دليل على عدم تمكن هذه الدولة من دعم وإرساء قواعد وآليات لانتقال السلطة، ومن ثم فشلها في المهمة الأولى للدولة في مسار الانتقال الديمقراطي والمتمثلة في قدرة الدولة على احتواء كافة الفاعلين والقوى السياسية وضمان الانتقال السلمي للسلطة فيما بينهم.

كما أكدت مرة أخرى على قدرتها في توظيف مسألة الإصلاح السياسي لصالحها، من خلال إبقائها على شكليته دون المساس أو الوصول إلى موازين القوى الحقيقية، حيث أكثر الدولة العربية لما بعد الحراك بتبني جملة سياسات وقائية تمثلت في مبادرات الإصلاح السياسي وذلك في سبيل استيعاب واحتواء الحركات الاحتجاجية – بالنسبة للدول التي طالتها موجة الحراك- أو لتتفادى وصولها إليها –بالنسبة للدول التي لم تطلها موجة الحراك السياسي والاجتماعي- دون أن تتضمن أدنى مستوى للجدية في التفاعل مع الحركات المطلبية ومن ثم غياب أي جدوى في تعزيزها ضمن مسار الانتقال إلى ديمقراطية كما كان يتوقع منها.

وقد تراوحت هذه الجهود بين إطلاق **مبادرات للحوار الوطني:** وهي المبادرات التي غاب عنها النقاش الجدي لمطالب وتطلعات المجتمع ذلك أنها جاءت ضمن الترتيبات الاضطرارية للسلطة وهو ما أدى إلى أن غلب عليها الاستيعاب الرمزي، **إجراء تعديلات دستورية:** وهي التعديلات التي غلب عليها الطابع الشكلي دون أن تكون تغييرات لإعادة التوازن بين سلطات الدولة ذلك أنها أجريت من جانب السلطة مباشرة دون أن تعكس التنوع السياسي والفكري والاجتماعي للمجتمعات العربية، **تعديل القوانين المنظمة للحريات العامة وحقوق الإنسان:** وهي التعديلات التي بقيت بعيدة عن المعايير الدولية حيث توجهت أغلبها نحو التشدد والتقييد بدل

1- صلاح سالم زرتوقة، مرجع سابق، ص ص8- 9.

التوسع والإتاحة والتمكين، **إجراء انتخابات عامة رئاسية أو نيابية أو محلية**:حيث شهدت غالبية دول المجال السياسي العربي في مشرقه ومغربه عددا من الانتخابات الرئاسية والبرلمانية والمحلية في الفترة الممتدة ما بين 2011-2014 إلا أنها إعادة إنتاج ذات الأنظمة ذات النخب ومن ثم الإبقاء على ذات نمط السلطة الذي كان قائما قبل الحراك.[1]

ومن ثم بقيت معظم هذه الإصلاحات التي شملت كافة الدول المشكلة للمجال السياسي العربي، لا ترقى إلى مستوى الانتقال إلى الديمقراطية، لا من حيث القيم ولا المؤسسات ولا الإجراءات، ويرجع ذلك إلى طبيعة النظام السياسي والسلطة القائمة في الدولة العربية التي كشفت على قدرة عجيبة في حفاظها على منطق الدولة الاستبدادي في البقاء والاستمرار.

ويقول **السيد ولد أباه** في هذا الإطار أنه من الواجب أن نشفق على ما يصطلح عليه اليوم بالثورات العربية الجديدة التي يحملها البعض كل حاجيات المجتمع العربي في النهوض والتحديث والتنمية والإصلاح، غير مدركين أنها كانت عبارة عن انتفاضات ضد استبداد السلطة والفساد و لم تكن من قبيل الثورات أو الأيديولوجية التي تختزن طوباوية التغيير الجذري والقطيعة التاريخية الصارمة.[2]

فالمسار التقييمي للثورات العربية أو ما يصطلح عليه بالربيع العربي يؤكد أن هذه الأخيرة قد شكلت فشلا ذريعا في تاريخ الدول العربية، فجميع المؤشرات تدل على أن الوضع الذي أتت به قد كان أسوأ بكثير مما كان قبله، سواء في تونس، باعتبارها أكثر الحالات تفاؤلا، أو في الدول العربية الأخرى ، فقد تسببت بقدر هائل من الفوضى والعنف، وجعل حياة الكثيرين أكثر بؤسا مما كانت عليه قبل ذلك.[3]

إذ نجد أنه ومن الناحية السوسيولوجية والاقتصادية والسياسية قد أعاد الحراك –الثورات- عديد الدول العربية عقودا من الزمن إلى الوراء وذلك نظرا لتبيعات هذا الأخير التي تمثلت في التراجعات الكبيرة في الممارسة الديمقراطية وفي معدلات الاستقرار والتنمية على كافة المستويات المجتمعية.

ولعل هذا ما تؤكده إشكالية العلاقة بين عناصر النموذج التغييري الذي كرسه الحراك السياسي والاجتماعي مطلع 2011 وعناصر الانتقال الديمقراطي المراد له أن يكون، فمن جهة هناك فارق كبير بين الطابع الاجتماعي العفوي الذي اتخذه الحراك الاحتجاجي، والطابع السياسي المنظم الذي يفترضه العمل الديمقراطي، ومن جهة أخرى ثمة تباين بين مزاج التغيير الجذري الفوري ومفترضات الانتقال الإصلاحي التدريجي من أجل إرساء النظام الديمقراطي.

1 -علي الدين هلال وآخرون، مرجع سابق، ص ص216- 234.

2- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص65.

3 - العودة إلى كتاب: جون آربرادلي، **مابعد الربيع العربي**، ترجمة: شيماء عبد الحكيم طه، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، مصر، 2013.

حيث أن الظواهر التي وسمت الحراك الاجتماعي بل وحتى الحراك السياسي في الدول العربية تكشف إلى حد بعيد مشروعية التحذير الذي نبه إليه رواد النزعة الاجتماعية، من تحول الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية والتقسيمة، ومن ثم تهديد كيان الدولة أصلا.[1]

وأن الانتخابات الديمقراطية التي شهدتها غالبية الدول العربية لما بعد الحراك، لم تمثل نهاية التاريخ إلى مستقرها الديمقراطي المنشود، بل إن إشكالات عديدة كامنة خلف هذا المشهد الانتخابي، على غرار إشكالية الدولة، فرضت نفسها كإشكالات واجبة التعاطي والمعالجة والحسم.

كما أن مجريات الواقع العملي في هذه الدول التي شهدت ثورات وعرفت الديمقراطية في أولى تجاربها الانتخابية سرعان ما تحولت عن هذه التوجهات التي اعتبرت أهم مكاسبها، فقد وسع هذا الواقع أكثر من ممكنات التحول نحو القضايا والإشكالات الحقيقية التي تواجهها الظاهرة الديمقراطية في المجال السياسي العربي، والمتعلقة أساسا بقضايا الدولة والبنى المجتمعية وتمثلات الهوية والأنماط الثقافية المهيمنة.

إذ لم تكن النخب السياسية العربية سواء على المستوى الممارسات أو التنظيري قبل التجارب الوليدة في الدول العربية تفكر في "الشروط المؤسساتية والمجتمعية والثقافية لقابلية تطبيق الديمقراطية الإجرائية، نعني الشروط التي يجب أن تسود في سياقها التعددية الحزبية وحرية التعبير والنشاط المدني وحكم الأغلبية.. أما اليوم فقد أثبتت هذه التجارب بما تعرفه من إشكالات خطرة، أن تحقق هذه المطالب في حد ذاته لا يمثل النهاية السعيدة لمسار الانتقال الديمقراطي، ذلك أن علاقة الديمقراطية بالهوية والمجتمع والدولة باتت في صميم المشكلات العينية والعملية، وهذا ما يعني ضرورة الفصل في المسألة الكلية التي تحضن في إطارها المطلب الديمقراطي والفوارق بين مكونات هذه الكلية في مختلف الرؤى الأيديولوجية، وهي المسألة التي لا تعتبر من جنس المسائل النظرية المحضة بل هي من المسائل التي لها امتداد مباشر وعيني في الواقع العملي.[2]

إذ أثبت المسعى الديمقراطي عربيا مرة أخرى أنه غير قادر على تجاوز القضايا ذات البعد البنيوي بدءا بارتباطه بالقضية المحورية المتمثلة في الدولة وما يتصل بها من قضايا فرعية على غرار قضية الهوية، قضية المواطنة..،وهكذا فأن الافتراض الذي ظل يشاع في المجال السياسي العربي لما بعد الحراك، والقاضي بأن منعرج التحول الديمقراطي الغربي يتلخص في آليات الانتخابات الشفافة والنزيهة، التي من شأنها حسم معضلة الشرعية السياسية وتامين الانتقال السليم من الحالة الاستبدادية الشمولية قد أثبت فشله.

ذلك أن ما يجب التنبيه إليه هو أن الآلية الانتخابية لا يمكن أن تعوض البناء المؤسسي الذي يوطد ويسند النسيج الاجتماعي، وإنما هي الآلية التنظيمية الإجرائية للحقل السياسي في تنوعه واختلافيته، ومن دون هذه

1- سهيل الحبيب، مرجع سابق، ص ص12- 13.
2- نفس المرجع، ص153.

القاعدة المؤسسية الصلبة، تتحول اللحظة الانتخابية إلى عامل تفجير للعملية الاجتماعية بدل أن تكون ضمان ة للسلم الأهلي.

فالديمقراطية الانتخابية ليست حلا سحريا، وإنما هي آلية من شأنها توفير المناخ والوسط الذي يرسخ العقلانية، الذي يسمح بمناقشة كافة القضايا تمهيدا للوصول إلى أفضل الحلول، وهي الصيغة التي تخلق توازنا تفرضه موازين القوى، من دون إلغاء الآخر، كما أنها تساعد على الانتقال الهادئ للسلطة، إلا أن هذا لا يتم إلا بشرط حضور الدولة الشرعية، وبدون هذا الشرط فأن من شأن تطبيق هذه الآلية الديمقراطية في المجتمعات العربية أن يكلفها ثمنا غاليا وربما فاجعا أيضا كونها غير جاهزة بعد لاحتضانها، ومن ثم فسح المجال أمام إمكنيات انعكاس الصراعات والانقسامات المجتمعية على مستوى السلطة.

إذ لا يتصور وجود حديث في الديمقراطية لا يتضمن تناولا لموضوعات الدولة والمجتمع، ذلك أن الديمقراطية حتى وأن أخذت من جهة أنها آلية إجرائية انتخابية فحسب، فهي في نهاية المطاف من أنماط ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع يستبعد ضرورة هيمنة الأولى على الثانية.[1]

من هنا تبرز أهمية مفهوم المواطنة باعتباره الوسيط الحقيقي الذي من شأنه إعادة ترتيب نمط العلاقة القائمة بين الدولة ومجتمعاتها في الحالة العربية.

ولعل التحدي الأصعب الذي يواجه اليوم الهندسة السياسية العربية هو بلورة النظم المؤسسية الملائمة للأوضاع العربية الانتقالية، حيث يحتل مفهوم المواطنة الذي هو ركيزة المنظومة الديمقراطية من هذا المنظور مكانة محورية في الحوار المفتوح حول شكل النظام السياسي العربي المنشود، ذلك أن الفكرة الديمقراطية التقليدية لا تخرج من هذا الأفق الذي يحصر مفهوم المواطنة في حدود الدولة الوطنية ذات السيادة.[2]

إذ يمكن اختزال تقريبا جميع الإشكالات التي تعرفها المجتمعات العربية في مساراتها الانتقالية الراهنة، في افتراض صدام ثنائية الديمقراطية والدولة الوطنية، حيث شكل هذا الأخير أهم استنتاج مستقى من تحليل الواقع العملي لمرحلة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي.

وهو الافتراض الذي تجاهلته الكتابات التي اشتغلت مباشرة على قراءة الحوادث المتسارعة التي عرفتها المسارات الانتقالية الراهنة، وهي الكتابات التي فسرت هذه المسارات من منطلق تركيزها على افتراضات عديدة باستثناء الافتراض المثبت واقعيا والقاضي بأننا تجاه وضعية يتصادم فيها مفهوم الديمقراطية والدولة الوطنية الديمقراطية باعتبارها آلية للحكم تكرس الحريات والتعددية والتنافس على السلطة، والدولة الوطنية باعتبارها معبرة عن وحدة المجتمع وسيادته وتماسك بناه والمصلحة العامة التي تتعالى على مصالح أفراده وفئاته وجماعاته المختلفة.

1- سهيل الحبيب، نفس المرجع السابق، ص154.

2- السيد ولد اباه، **الثورات العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص ص104- 105.

حيث بقيت الساحة العربية اليوم تشهد مقاربتين كبيرتين تلتقي فيها مكونات متمايزة من حيث الخلفيات الفكرية والأيديولوجية:[1]

1- تيار ينظر إلى الحراك -الثورة- من البوابة الإصلاحية في منظور التحول المنشود من الحالة الاستبدادية الاستثنائية إلى الحالة الديمقراطية التعددية المستقرة، بما يعنيه هذا الخيار من تحويل الحرية المكتسبة إلى سلطة تأسيسية مثبتة للبناء السياسي المطلوب.

2- تيار ينظر إليها كحدث تاريخي مفتوح ومطلق لا سقف له، بها تناط كل التطلعات المجتمعية وكل أهداف التغيير السريع والراديكالي. وتتجاهل كلى المقاربتين وتبتعد عن الواقع الذي يؤكد أن فشل الحراك –الثورات- في بلوغ أهدافها التنموية والديمقراطية المرفوعة راجع إلى غياب المؤسسة العامة التي من شأنها أن تكفل تحقيق أو على الأقل احتواء كافة المطالب المرفوعة.

وكان الفيلسوف الألماني **هيغل** قد نبه إلى خطورة الوقوف عند تجربة الحرية المجردة غير المتجسدة في مؤسسات فاعلة، معتبرا أنها تقود إما إلى الاستبداد باسم العدالة الثورية أو إلى حالة العنف والصراع.

أن الكتاب الغرب وإضرابهم العرب الذين يريدون للثورات العربية أن تبقى في مرحلة الحدث الرمزي الكثيف والجذري لا يدركون حجم المخاطر التي قد تنشأ عن هذا الخيار، كما لا يدركون أيضا الرهان عن انتفاضات الشباب العربي من أجل الحرية والكرامة في إعادة فتح باب الفاعلية التاريخية في المجتمعات الغربية التي خرجت نهائيا كما قال **فوكو** من أفق الثورة، ويتعين إذن على العرب أن يخرجوا من حالة الاستثناء الذي يترجم الوضع الاستبدادي للدولة في عصر التوسع الديمقراطي، دون أن يمروا إلى وضع استثنائي آخر طوباوي زائف.

وهكذا فأن المطلوب عربيا باختصار في هذه المرحلة تحويل الزخم الرمزي الكثيف للثورات العربية إلى بناء سياسي صلب ومستقر، بما يعني عمليا الخروج والتحرر التنظيري من أفق الثورة إلى أفق الدولة.

ثانيا: الديمقراطية كآلية لتفكيك نموذج الدولة عربيا.

لعل من أهم الافتراضات التي تم تأكيدها بناء على الدروس المستقاة من الحراك السياسي والاجتماعي الأخير–مطلع 2011- الذي هز أغلبية الدول العربية –علاوة على الافتراض القاضي بغياب الدولة كإطار عام يحتوي الجميع- أن الديمقراطية هي آلية لتفكيك نموذج الدولة وليس لبنائها وتقويتها.

فالحراك السياسي/الاجتماعي الذي شهده المجال السياسي العربي، قد حرك مسألة "وجود الدولة" بالمعنى الحقيقي ككيان يحفظ الصراع والتنافس حول السلطة، وهو الأمر الذي كشف عن أن السلطة اليوم في هذا المجال السياسي، هي عبارة عن جماعات وفرق وتجمعات إثنية عشائرية، تتسم في كثير الأحيان بالتشرذم، وهي الحاكمة بالسلطة والنافذة والقاهرة بها وليس الدولة.[1]

1- السيد ولد اباه، **الثورات العربية الجديدة**، نفس المرجع السابق، ص102.

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص210.

إذ تطالعنا مختلف التجارب العربية بأن خيار الديمقراطية فكك دولا وأسقط أنظمة و لم يغير شيئا في الأمكنة الفعلية للسلطة وطرق اكتسابها وفقدانها، أكثر من ذلك فأن موجات التغيير دائما كانت تنتهي بإثارة أسئلة بناء الدولة وليس إصلاح شكل الحكم وممارسة السلطة.[1]

ذلك أن مشروع بناء الدولة في الحالة العربية يتماهى بشكل كلي مع مشروع بناء النظام السياسي فيها والسلطة القائمة به، كما أن هوية هذا الأخير وكذا هوية نخبه السياسية الحاكمة والمستفردة بالسلطة، هي في حقيقتها شديدة الارتباط بهوية الدولة في حد ذاتها، وهو الوضع الذي أدى إلى أن أصبحت أي مساعي أو جهود ترمي استبدال السلطة وتداولها أو إلى إسقاط النظام هي تحديات حقيقية للدولة ذاتها ومآلات وتهديدات لانهيارها وإسقاطها، وهذا ما تم تأكيده بخصوص وضع الدولة العربية لمرحلة ما بعد الحراك.

الوضع الذي اثبت بشكل يكاد يكون قطعيا طبيعة العلاقة ذات الصلة العضوية بين **السلطة والدولة والنظام السياسي** وما ينتج عن هذا المركب من تكريس لممارسات التسلط والاستبداد التي لها أهميتها فعلا في فهم وتفسير منطق هذا النمط من الدولة في البقاء والاستمرار.

وهو ما أبان مرة أخرى على مدى عمق وتجذر مسألة التزامن بين معضلتي بناء الدولة وتأسيس الديمقراطية في المجال السياسي العربي، ذلك أن الدولة في معظم الأقطار العربية المشكلة لهذا المجال هي دولة مهترئة بنيويا والمجتمع فيها هو على درجة أكبر بكثير من التعقيد، ذلك أن الأصل في هذا النمط من الدولة هو الضعف في مقابل اصطناعها لمصادر قوة في سبيل الحفاظ على بقاءها واستمرارها.

وفي المقابل من هذا الواقع نجد أنه وعلى **المستويات التنظيرية**، تجمع عديد الأدبيات السياسية المنظرة للظاهرة **الديمقراطية** على حاجة هذه الأخيرة إلى رحم **دولة قوية** ومتماسكة لكي ينمو جنينها بداخله، ومن ثم فأنه يخطئ دعاة الديمقراطية إذا تصوروا أن المسعى الديمقراطي سيقترب أكثر إذا هم انتقصوا من الدولة أو فككوها.

إذ ولا تكون الدولة قوية إلا بتوفر شرط شرعيتها، ولا يتوفر شرط **شرعيتها** إلا بقدر توفيرها للتمكين الحقوقي لكافة مواطنيها وعلى قدر من العدالة والمساواة، إذ يفترض الأصل في الدولة أن تكون قائمة على إرادة الشعب فيها، ولعل هذا هو الأساس الذي استمدت من خلاله الدولة الغربية قوتها، وكان ضمان ها في كسبها لمفهوم الشرعية والذي تعزز بشكل أكبر من خلال الممارسة الديمقراطية التي منحتها القدرة على تجديد هذه الشرعية بما يتماشى والتجدد والتطورات الحاصلة في مجتمعاتها.

فالدولة القوية والديمقراطية مفهومان لا يمكن فصل احدهما على الآخر وذلك بعكس ما يتم الترويج له على مستوى بعض الأدبيات السياسية، فعندما تضعف الدولة أو تهتز شرعيتها أو تكون مسألة الهوية فيها محل

1 - السعيد ملاح، "الدولة كشرط مسبق للديمقراطية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد ، ص117.

مساءلة أوتتهددها مآلات التفكيك والانهيار فإن أول ضحاياها هي الديمقراطية، ولا شك في أن هذا الطرح القاضي بضرورة توفر شرطية الدولة القوية لنجاح الديمقراطية، لا يتوافق ونموذج الدولة/السلطة القائم لدينا في المجال السياسي العربي.

ذلك أن الدول الاستبدادية التي تبدوا قوية -على شاكلة الدولة العربية- هي في واقع الأمر **دول ضعيفة** من الداخل لا تجرؤ على الخيار **الديمقراطي** وعلى حمل جنين الديمقراطية في جوفها الضعيف، أما الدول القوية فعلى ما نسمع عنها من مشكلات داخلية فهي تواصل المسار الديمقراطي رغم تلك المشكلات الداخلية بل وتحلها بالديمقراطية.[1].

فإذا كان نجاح الديمقراطية في الغرب مكفولا بتوفر **الوفاق** الجماعي، الاجتماعي-السياسي طويل الأمد، وهو الوفاق الذي حكم الأنظمة الديمقراطية سواء على الأسس الدستورية أو على الأسس المؤسسية، نجد أن هناك في المجال السياسي العربي حالة من الميوعة ومن الافتقار إلى التبلور البنيوي، وهي حالة لا وجود فيها لوفاق مدني وسياسي وعقائدي، حالة تفسر التنابذ السائد الذي يهدد المبادأة بالديمقراطية والطابع الظرفي غير التاريخي البعيد الذي لهما.[2]

حيث بقيت عديد الدول العربية تواجه التزامن في معضلتي بناء الدولة الوطنية وتأسيس نظام ديمقراطي ومن دون التوصل إلى مصالحات وتسويات تاريخية على قاعدة **التوافق الوطني**، وهو الوضع الذي يجعل الدولة أمام احتمالين:[3]

1- الانزلاق إلى مواجهات وحروب أهلية تكون نتيجتها التفكك والتقسيم (حالة ليبيا، اليمن، العراق..)

2- مواجهة شبح الفشل الوظيفي لأجهزة الدولة ومؤسساتها في حال عدم تبني سياسات واستراتيجيات جادة للإصلاح المؤسسي.

وفي جميع الحالات فإن غياب **الوفاق الوطني** في نموذج الدولة العربية قد عمق من أزمة شرعية الدولة التي بقيت فاقدة لمصادر القوة الحقيقية، وللفاعلية المؤسسية والكفاءة في أداء وظائفها، وهو ما صعب من مهمة تحقيق الديمقراطية، ما يفرض عربيا ضرورة إعادة بناء أجهزة الدولة وإصلاح مؤسساتها.

ذلك أنه وفي العديد من الحالات العربية، أخفق نموذج **"الدولة القائم"** في مهمة دمج قوى وكيانات المجتمع في إطار كيان واحد تسوده قيم المواطنة، ولعل هذا ما يفرض علينا عربيا ضرورة البحث في تحديات إخفاق وعجز الدولة الوطنية ومن ثم إعادة تأسيس شرعيتها المجتمعية وفاعلية مؤسساتها.

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**،مرجع سابق،ص ص 174- 175.

2 -غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص212.

3 - علي الدين هلال وآخرون، مرجع سابق، ص211.

ففي سياق المجال السياسي العربي يعد التنوع الاجتماعي في غالبية المجتمعات العربية، بما في ذلك الاستقطاب العميق الديني والإثني والقبلي، مبررا لحكم الدولة الأوتوقراطي، والذي لا يحتمل أن يؤدي إلى تحولات ديمقراطية مستقرة وحقيقية، تكون الطبقة الوسطى قوتها المحركة على غرار تجارب التحول الديمقراطي في إطار الموجة الثالثة.[1]

وهو الافتراض الذي تؤكده الملاحظة التاريخية لحالات التحول الجارية في المجال السياسي العربي ذلك أن معظم التجارب العربية في الإصلاح أثبتت أن الإصلاح السياسي يؤدي عادة إلى تحول العشائر والانتماءات الثقافية الما قبل وطنية إلى وحدات سياسية متنافسة، لذلك فأن التعددية السياسية لا يمكن أن تعتمد على التعددية الاجتماعية والثقافية، لأن هذا الوضع يفرغ كل إصلاح سياسي من مضمونه.

ولعل الوقوف على حالات ليبيا، لبنان، اليمن، العراق، الصومال، سوريا، الأردن، البحرين، السودان.. تثبت فرضية أن الديمقراطية بالمضمون الليبرالي يمكنها أن تكون طريقا للفوضى ولتفكك الدولة، والسبب في ذلك يعود إلى عدم نضج مفهوم الجماعة السياسية، كما أن الأنظمة السابقة كانت تقدم نموذجا عن الأمة يصونها القهر والإذعان، فالدولة في الحالة العربية كانت دائما ضد الأمة، كما أن السلطات الاستبدادية وظفت العنف لضمان الاستقرار بدلا من تبني برامج لتطوير الخطاب القومي أو المدني.

فالمجال السياسي العربي اليوم أمام نموذج للتعددية يعتمد على تعدد انقسامي للجماعات الطائفية والعرقية والقبلية يتجاوز المواطنة القومية المشتركة ويعمل ضدها بدلا من تعددية تقوم على قوى سياسية تمثل المواطنين.[2]

في حين تؤكد التجربة الأوربية في المقابل من هذا أن البلدان التي حققت نجاحا حقيقيا في التحول الديمقراطي هي البلدان ذات البنية القومية المنسجمة والمكتملة، في حين تعثرت النقلة في البلدان التي لم يكتمل فيها البناء القومي و لم تحقق الحد الأدنى من انسجام النسيج الوطني.

وهكذا فأن النتيجة الأولى والتي تعتبر المعضلة الأكبر التي من شأنها مواجهة الديمقراطية في غالبية الدول العربية هو طبيعة الانتماءات الما قبل وطنية التي تعيق تشكل **الجماعة الوطنية**، وهي الانتماءات التي تصبح أكثر واقعية باعتبارها المحددات الأكثر تهديدا لمسألة انهيار الدولة في المراحل الانتقالية، فالبنى القبلية تقدم حلولا أقل تكلفة وأكثر انسجاما، وأسرع تعبئة من أي آلية أخرى تمنحها الظروف الانتقالية.

والنتيجة الثانية هي أن التحولات الديمقراطية في الدول العربية مثلت فرصة تاريخية وأعطت منافذ للأقليات المضطهدة من أجل تمرير التعددية أو الوصول إلى السلطة، وهنا أصبحنا أمام فرص تحول **التعددية الثقافية**

1- إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، ترجمة: حسن عبد الله بدر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011، ص456.

2- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص72.

والاجتماعية إلى **تعددية سياسية**، وهذا ما ينتج ديمقراطية ملغاة لأن نظام المحاصصة الطائفية يعتبر في جوهره غير ديمقراطي.[1]

وهو ما تجسد كواقع فعلي في عديد الدول العربية في ظل تجاربها الرامية إلى الانتقال الديمقراطي، أين تحولت التعددية الثقافية إلى تعددية سياسية من خلال ظهور أنظمة المحاصصة التي تكرس المنطق القبلي، وترتقي بالخلافات والانقسامات الاجتماعية إلى المناصب السامية في الدولة، وهي الأنظمة-المؤسسة على الطوائف والعصبيات- التي استطاعت أن تكتسب قدرة كبيرة في إعادة إنتاج نفسها، وهو ما من شأنه التعطيل الأبدي للمشروع الديمقراطي عربيا.

ونشير هنا إلى أن الديمقراطية كأداة لإدارة النزاعات الثقافية والاجتماعية تعتبر من أقدم الطروحات في الأدبيات الديمقراطية، ويتم إرجاعها إلى طروحات **ستيوارت ميل** الذي قال بأن التعدد والانقسام لا يتناسب مع الديمقراطية ويذهب إلى درجة القول باستحالة قيام الديمقراطية في الدول المكونة من عدة قوميات على غرار نموذج الدولة العربية.

كما ظل النقاش حول التعددية الثقافية والإثنية والديمقراطية يعتبر موضوعا لمعظم أدبيات التنمية السياسية بحيث أن **نظريات التحديث** تكلمت عن شرط الجماعة الوطنية التي تحول دون التقسيم العمودي إلى طوائف وعشائر، وحتى **نظرية الانتقال** إلى الديمقراطية فأنها جعلت من شرط **الدولة الموحدة** والمتجانسة مجتمعيا الشرط المسبق الوحيد لأي عملية ديمقراطية.[2]

ذلك أنه من الصعوبة بما كان نجاح الانتقال في حالات الدول المتعددة القوميات، ولعل من أهم نماذج الدول العربية وأصدقها دليلا على هذا الطرح في هذا الإطار نموذج دولة العراق، حيث تجمع عديد الأدبيات النظرية والتحليلية في تفسير الوضع الذي آلت إليه الدولة على هذا الطرح، بمعنى استحالة الديمقراطية في ظل غياب **شرطية الدولة** التي تقتضي الفصل المسبق في مسألة **الجماعة الوطنية**، وتؤكد عديد الكتابات المختصة في هذا الإطار باستحالة الدولة في مثل هذه الحالات وبالتالي استحالة الديمقراطية، وهنا يصبح الاستبداد ضرورة لحفظ الأمن واستمرار الدولة.[3]

وهو الوضع الذي يكاد يكون معمما على الأغلب الأعم من الدول العربية ولكن بمستويات مختلفة، إذ يبقى عجز الدولة العربية في تحقيقها لمفهوم **الجماعة الوطنية**، سواء في شقها القومي أو المدني والمواطناتي العقبة الأكبر أمام الانتقال الديمقراطي ضمن المجال السياسي العربي، وهي العقبة التي تفسر مبطن **الضعف** في هذا النموذج

1- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، نفس المرجع السابق، ص171.
2 - نفس المرجع،ص 72.
3- نفس المرجع، ص73.

من الدولة ومبررات ممارساته التسلطية والاستبدادية التي تنمو عن تخوفه الدائم من مآلات الانهيار والتفكك وعن افتقاره لمصادر القوة المؤسسية التي يفترض فيها أن تكون أساس العملية السياسية الديمقراطية.

حيث تقتضي الديمقراطية قدرة من الدولة على فرض قراراتها السياسية، إذ لا يمكن لأي ديمقراطية أن تنجح إذا كانت الدولة تعوزها القدرة المؤسسية التي تناط بها مسؤولية حماية المشروع الديمقراطي.

هذا المظهر هو أشد وضوحا في موضوع الحماية، ف"الدول البالغة الضعف"ربما تعلن عن حماية مواطنيها منأى تهديد، ولكن عند حدوث هذا التهديد فعلا فأنها لا تفعل شيئا، أما الدول القوية التي تتمتع بـــ"القدرة الكبيرة" فأنها تجازف بعكس ذلك، حيث يكون لاتخاذ القرارات من قبل الدولة الوزن الكافي لتحقيق الالتزام المتبادل بين الحكومة والمواطنين.[1]

ولعل هذا ما يفسر نجاح الخيار الديمقراطي في نموذج الدولة الغربية وفشله في نظيرتها العربية، فالديمقراطية متوقفة أساسا على قدرة الدولة المؤسسية ذلك أن الحقوق السياسية والحريات المدنية لن يكون لها أي معنى من دون الدعم المادي المؤسسي القوي من قبل الدولة.

وهكذا فإن أصل الإشكالية الديمقراطية في المجال السياسي العربي كأمن في أن كيان الدولة العربية من حيث من حيث وجودها كدولة لا يزال غير جاهز لتبني التعددية الديمقراطية، ذلك أنها خيار من شأنه تهدي وجود الدولة وبقائها في ظل استمرارها ضمن حقيقة عجزها عن التمثل كمؤسسة تحتوي جميع التعدديات والانقسامات السائدة في مجتمعاتها، ولعل هذا ما يفرض علينا البحث النظري عن إمكانية لتحقيق الديمقراطية عربيا في ظل هذا الوضع الإشكالي للدولة.

وهي الإمكانية التي تبقى مستحيلة في ظل سيادة القناعة النظرية والتاريخية القاضية بشرطية الدولة قبل أي مسعى للتحول الديمقراطي،ذلك أن الدولة تعنى بالجانب المؤسسي في حين أن السلطة تعنى بالجانب الممارسات ولا يمكن أن تصبح ممارسة السلطة ديمقراطية إلا بعد توفر شرط مأسستها، وهو ما من شأنه إثبات الحضور القوي والحقيقي للدولة، ومن ثم فإن الإجابة الأكثر احتمالا وصدقية على التساؤل المطروح تقضي بعدم إمكانية النجاح في الانتقال إلى الديمقراطية عربيا بتجاوز الدولة، بل وباستحالتها ذلك أن كل محاولات هذه الأخيرة في التحول الديمقراطي منذ استقلالها وإلى غاية المحاولة الأخيرة التي مثلتها موجة الحراك السياسي والاجتماعي الأخير مطلع 2011، قد باءت بالفشل.

وهي ذات الطروحات التي يؤكد عليها الأستاذ **عبد الله العروي** والتي يضفي عليها بعدا فلسفيا من خلال بحثه في معادلة ثنائية الدولة والحرية في المجال السياسي العربي، حيث يرى بأنه إذا كانت "الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية" وهذا ما يتطلب من السلطة العربية بالضرورة إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري

1- تشارلز تيللي، مرجع سابق، ص36.

للدولة، فأن الوجه الآخر للمسألة أن "الحرية خارج الدولة طوبى خادعة" فلا مهرب إذن للحرية من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها.[1]

فالواقع يؤكد في كل مرة على أن القائم عندنا في المجال السياسي العربي –حتى الآن- مجرد سلطة لا دولة ومن ثم من غير الممكن الحديث عن دولة المؤسسات أو الدولة الديمقراطية، ففي المجال السياسي العربي حتى الدولة القطرية لم تترسخ بعد كدولة سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، إذ لا تزال تحتاج إلى جهد كبير كي تتحول إلى الاستقرار أو الانتظام العام، مادام ثمة دمج غير مبرر بين الدولة والسلطة والنظام السياسي إلى حد تغييب مؤسسة الدولة أو تأخير تحولها إلى دولة مؤسسات أو دولة ديمقراطية.

فالديمقراطية تاريخ طويل، ومجال زمني تقطعه بما هي حركة تراكمية متدرجة، فالديمقراطية قد تكون ثورة وقطيعة، لكنها لا تكون من فراغ ولا تنشأ من عدم، فمادة الديمقراطية تاريخية متحققة –الدولة- وهذه حقيقة تاريخية وكونية أكثر عليها الأدلة في التجربة الإنسانية الحديثة والمعاصرة.

فالبناء الديمقراطي بناء مجتمعي شامل يقتضي تكاملا بين الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وهو البناء الذي يكفله الحضور الصحيح والفعلي والقوي للدولة، وتحقيقه مرتبط بمدى تحقق التقدم في أنجاز هذه المهام مجتمعة متكاملة وفي مدى زمني قد يستغرق أجيالا.[2]

ولعل هذا الوضع يفرض علينا عربيا ضرورة البحث عن منافذ لاستدراك الفوات التاريخي الذي من شأنه استغراق أجيال وعقود طويلة من الزمن، من أجل الوصول بالدولة العربية إلى ما تقتضيه الممارسة الديمقراطية الحقة وذلك انطلاقا من واقعها الحقيقي وليس المفترض أو المستورد من خارجها.

وهي المنافذ التي لابد لها أن تتأتى بداية على المستويات التنظيرية العربية التي تخول لها مسؤولية تحديد الأولويات التنظيرية عربيا والتناظر الجدي حولها وإعداد خطة طريق لها، ثم البحث عن سبل لكيفية تطبيقها على أرض الواقع كمرحلة ثانية، ذلك أن كافة المسارات التي تبنتها الدولة العربية في هذا المجال قد كانت جميعها تنحو في المسار المعاكس لهذا المنطق، حيث ظلت هذه الدولة تعول على استيراد الوصفات الجاهزة ومحاكاة النماذج المكتملة القائمة في مجالات سياسية تكاد تكون مناقضة للمجال السياسي العربي الذي يقوم به نموذج الدولة العربية، وهي المسارات التي كانت في كل مرة تؤكد فشلها ومن ثم تظهر الطروحات التنظيرية لهذه المشاريع بعد تطبيقها وليس قبل ذلك وهو ما يصدق بشكل كلي مع المشروع الديمقراطي عربيا ومن قبله مشروع الدولة المستوردة.

وهو ما يؤدي بنا إلى ضرورة الاعتراف والإعلان عن حاجتنا القصوى إلى إعادة التناظر الجاد حول مفهوم الدولة عربيا.

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة، أين الخلل؟**، مرجع سابق، ص176.

2- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، مرجع سابق، ص ص214- 215.

المطلب الثاني: في الحاجة إلى إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا (تنظير).

لاشك في أننا قد أصبحنا عربيا في الفترة الراهنة وأكثر من أي وقت مضى بحاجة إلى تطوير بنى معرفية نقدية، وذلك انطلاقا من تجاوز التراكمات المعرفية المؤسسة على مكاسب سابقة لابد من إعادة قراءتها واستيعابها بما تحتويه من مواضع قوة وراهنة نظرية في ظل واقعا لمتغيرات والمنعطفات التي أحدثتها موجه الحراك الأخير الذي أدخل الدولة في أزمة انتقالية.

ذلك أن منطق إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا، يجب أن يتجاوز منطق الأسسية والمركزية الغربية والحتمية التطورية للمجتمعات بناء على تطور التجارب الغربية، فعربيا اليوم لسنا مطالبين بتفسير ظاهرة مفقودة بقدر ما نحن مطالبين بالبحث في الظواهر القائمة –الدولة/السلطة- ومن ثم البحث عن العتبات التي تقودنا إلى تفكيك السندات والأسس التي تكفل استمرار الواقع والتأسيس بناء على هذا الواقع لدولة المستقبل ولكيف يجب أن تكون.

إلا أنه لابد من الإشارة أيضا إلى الصعوبات المنهجية المتعلقة بالتفكير في مسألة إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا، خاصة وأنها تعتبر من المسائل المتجاهلة والمسكوت عنها في الأدبيات السياسية العربية، كما أن المكتبة العربية فقيرة جدا في جانب دراسة هذه المسألة، ولعل هذا ما يفرض علينا عربيا ضرورة الإعلان عن الحاجة القصوى لفتح نقاشات نظرية جدية حول مفهوم الدولة، وتبنيها كأولويات تنظيرية على رأس الأجندات الأكاديمية والبحثية العربية.

هذه الضرورة توجب علينا الانطلاق أولا من إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية العربية بتجاوز النقاش حول الديمقراطية والعودة لفتح النقاش حول الدولة.

أولا: ضرورة إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية: من أولوية الديمقراطية إلى أولوية الدولة.

إن الحاجة إلى إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية، يفرضها واقع أن التناظر حول الديمقراطية قد اثبت فشله في أيجاد حلول للواقع العربي، لأن النظام السياسي ونموذج الدولة/السلطة القائمة في المجال السياسي العربي، قد استطاعت أن تجد آلية لتجاوز المفهوم (الديمقراطية) وذلك من خلال اعتمادها لديمقراطيات الواجهة أو الديمقراطية الشكلية، هذا الواقع هو ما يفرض علينا الحاجة إلى التناظر حول مفهوم الدولة لا الديمقراطية، لعل ذلك من شأنه أيجاد حل لأزمة الدولة في الحالة العربية ولوضعها الإشكالي والمتناقض.

ذلك أن المهمة التنظيرية للديمقراطية بتجاوز مسألة الدولة تصبح أكثر تعقيدا وبدون أي جدوى، فشروط أنجاز دراسات عملية لديمقراطية حقيقية لا شكلية في الحالة العربية، تقتضي التركيز أولا على معالجة إشكالية الدولة.

وقد أكدت دولة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي مرة أخرى، بما لا يدع مجالا للشك، على طواعية نموذج الدولة/السلطة في الحالة العربية وقدرته على الاستمرار من خلال مسايرة الضغوطات الدولية وتحدي ومجابهة

الضغوطات الداخلية، وعلى ضوء هذه التجربة أصبحت القضية الرئيسية الجديرة بالبحث في المجال السياسي العربي تكمن في ضرورة أيجاد تفسير لقدرة هذا النمط من الدولة على التعايش وتوظيف أكثر المفاهيم تناقضا ومنطقها في البقاء- مفهوم الديمقراطية- وعلى الاستمرار حتى في ظل أكثر الظروف تهديدا.

- في الحاجة إلى إعادة ترتيب أولويات التناظر عربيا:

لم يلق أي موضوع اهتماما أكثر من قبل علماء السياسة مما تلقاه الديمقراطية، كما لم يكن التفكير على مستوى الأدبيات النظرية العربية في المسألة الديمقراطية راهنا وشديد الإلحاح مثلما هو اليوم، حيث لا يلقى موضوع اهتماما أكثر من قبل علماء السياسية مما تلقاه الديمقراطية، وذلك خلافا للنقاش العربي حول الدولة الذي لا يزال بالغ المحدودية وضعيف الارتباط بالنقاش الأكاديمي السياسي على المستوى العالمي، الثري حول ذات القضايا.

إذ أصبحت دراسة الديمقراطية العربية محط إقبال في الفترة الأخيرة، منتقلة من الاحتجاب تقريبا إلى الصدارة، وكانت قابلية مناضرة الديمقراطية، لا منفعتها غير المتناظر عليها، هي التي يصعب بوجه خاص التعامل معها في محيط سياسي عربي، وتكمن إحدى الصعوبات الكبرى في غياب أي نوع من الارتباط المجموعي بالحكم الديمقراطي، كما أن غياب الديمقراطية في المنطقة العربية يزيد من تعقيد المشكلات التعريفية لنظرية متناظر بشأنها بشكل جوهري.[1]

وقد تم التنظير للديمقراطية عربيا باعتبارها شرط التطور ووسيلته في أن واحد، والأداة الأمنية والمجربة للانتقال من وضع إلى وضع أرقى، والصيغة التي تفسح المجال أمام مشاركة القوى الحية والفاعلة والجديدة في تحمل المسؤولية أمام المجتمع، وقد ساد هذا الفهم للديمقراطية باعتبارها الشرط الذي لا غنى عنه كأساس للتغيير، وبجعلها المناخ والوسط الحقيقي للتفاعل والمشاركة، والقاسم المشترك مع جميع القضايا، وضرورة أساسية تتحدد على وجودها أو على عدم وجودها صحة أمور كثيرة، وبالتالي قدرة النظام على الاستمرار والدوام.[2]

وأن شيوع وتداول الخطاب العربي في كل مكان حول الديمقراطية في السنوات الأخيرة، لا بتطلب كثير توثيق أو بيان، حيث أصبحت مسألة الديمقراطية، أمر يجري تناوله في المجال السياسي العربي في كثير من جدا من الكتابات السياسية والأكاديمية والصحفية وغيرها، وفي الاجتماعات والمؤتمرات السياسية، كما في المؤتمرات الدراسية الأكاديمية التي تعقدها الجامعات والمؤسسات السياسية وشبه السياسية في الغرب.

وقد تأسس في الثمانينيات عدد من منظمات المجتمع المدني العربي بغرض التشجيع بطرق متعددة على التبني السياسي للأعراف الديمقراطية وترويج انتشارها، وهكذا ظهر كم وافر من الكتابات النظرية في شأن الديمقراطية،

1- العربي صديقي، مرجع سابق، ص ص21- 22.

2- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص6.

وهو ما أدخل على نحو لم يسبق له مثيل مصطلح الديمقراطية في وسائل التعبير الرئيسية التي يستخدمها الخطاب السياسي المعاصر، إذ أصبحت الديمقراطية مقوما رئيسيا في المعجم السياسي العربي اليوم.[1]

وقد جرى كل ذلك التناول والزخم النظري للديمقراطية على حساب المسألة الحقيقية الغائبة في مجال السياسي العربي، والتي تعتبر الشرط الأولي والأساسي لقابلية التطبيق الديمقراطي.

كما وقد أصبح موضوع "التحول الديمقراطي" يعتبر واحدا من أهم القضايا المطروحة على قائمة الاهتمامات السياسية في المجال السياسي العربي منذ بداية التسعينيات، حيث كان واضحا أن التطورات الإقليمية والعالمية التي طرأت منذ ذلك الحين قد فرضت على هذا المجال توفير مناخا ايجابيا من اجل تعزيز التحول الديمقراطي، ورغم انتشار عملية الدمقرطة في عديد الأقطار العربية خلال بداية التسعينيات، إلا أن هذه العملية قد شهدت منذ بداياتها منعرجات حاسمة حالت دون نجاح المسار الديمقراطي، ومن ثم التطبيق الفعلي للقيم الديمقراطية.

وذلك نظرا لجملة الصعوبات البنيوية التي واجهت هذه العملية، والمتمثلة في عدم توفر الشروط الداخلية المسبقة واللازمة لعملية البناء الديمقراطي في الدول العربية: (الشروط المؤسسية، القانونية، القيمية، الاجتماعية..) والتي تعتبر بمثابة ضمانات للعملية الديمقراطية.[2]

الاستمرار في التنظير لما هو غير موجود –الديمقراطية- وتجاهل الظاهرة الموجودة وهي الحضور القوي للدولة/السلطة أو دولة الاستبداد وقدرتها على التكيف مع أكثر المفاهيم تناقضا مع منطقها في الاستمرار على غرار الديمقراطية.

أن هذا الواقع يفرض علينا سؤالا صعبا على مستوى سباق الأولويات التاريخية:

هل يمكن أن تنجح الديمقراطية في ظل نموذج دولة غير مكتملة النمو؟

ذلك أن كل التجارب التاريخية قد أثبتت أن أي مسعى للتغيير لتحقيق الديمقراطية لابد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة القائمة ومستوى نموها ودرجة استعدادها لذلك، وإلا فأنه بناء في الهواء وخارج عربة التاريخ، بلغة جابر الأنصاري، ولذلك تخفق النظم الديمقراطية المقتبسة من الخارج لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة ومجتمعها أي لا تستنبت محليا.

وهكذا نجد أن الوضع السياسي العربي بين الدولة والديمقراطية يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان أحدهما ذاتي والآخر موضوعي:[3]

1- غسان سلامة، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص209.

2- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص169.

3- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**،مرجع سابق، ص176.

الاعتبار الموضوعي: يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة، باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب، من حيث عملية بناء الدولة في أول مراحله. أما

الاعتبار الذاتي: فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتغييرها نحو الأفضل تحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، اقتداءً بالدول المتطورة والمتقدمة.

ولعل هذا ما يفرض علينا على المستويات التنظيرية ضرورة الاعتراف بوجود يافطة بديلة تفرض نفسها بإلحاح اليوم وأكثر من أي وقت مضى باعتبارها الموضوع واجب الاهتمام التنظيري، ذلك أن من شأنتناولها بجدية تحليلية، احتواء شيء من القصور المعرفي والمفاهيمي البادي اليوم على الدراسات السياسية العربية.

وتتمثل هذه اليافطة البديلة في ضرورة استبدال/استكمال البحث في "قضايا الديمقراطية" بالعودة إلى دراسة "قضية الدولة" وواقع مشروعها التحديثي وفاعلية مؤسساتها الرئيسية ، ذلك أن تعثر مسارات التحول الديمقراطي بفعل هيمنة مؤسسات الحكم وغياب إرادتها الإصلاحية وضعف المعارضة، يعبر عن أحد وجهي السياسة العربية في هذا السياق، في حين يتجلى الآخر في ضعف متنام للدولة الوطنية وتآكل خطير في شرعيتها المجتمعية.[1]

يقول **بولاتزاس** هذا الإطار أنه لا يجوز لنا أن نخدع أنفسنا، فالنزعة الاستبدادية للدولة تتطابق مع تحولات كبيرة في الديمقراطية، يمكن إجمالها في الإقصاء عن مركز اتخاذ القرار السياسي، وفي الانفصال والهوة المتزايدين بين أجهزة الدولة وبين مواطنيها، ويحدث هذا في اللحظة التي تحيط فيها الدولة بالحياة الاجتماعية وتتمركز بدرجات متفاوتة، أي في اللحظة التي ترتفع فيها شمولية النزعة الاستبدادية المميزة للآليات السياسية، وهي نزعة لم تعد تستند إلى زيادة القمع الفيزيائي المنظم، أو إلى الخداع الأيديولوجي المكثف، بل هي تنصب فقط على الإرادة البيروقراطية وبما يتعداها إلى مجمل أجهزة الدولة.

أنها نزعة تتعزز من خلال إقامة تقنيات جديدة للسلطة، وإنشاء سلسلة من الممارسات والأقنية، الهادفة إلى خلق مادية جديدة للجسد الاجتماعي، الذي تمارس السلطة عليه، هذه المادية تختلف كثيرا عن مادية جسر اجتماعي يفصل في مؤسسته بين ماهو عام وماهو فردي بوصفه شرط الديمقراطية التمثيلية التقليدية.[2]

يخلص النقاش النظري حول الدولة الديمقراطية إلى أن العلاقة التي تقيمها هذه الأخيرة بين الجماعة(المجتمع) والدولة، هي علاقة جديدة، وهي أقرب إلى التكامل من العلاقة التي يقيمها أي نظام سياسي آخر مع الجماعة، أما الدولة الاستبدادية أو الدكتاتورية فأنها نقيض الديمقراطية، ويظهر تناقضها في موقف كل منها من الجماعة، فالدولة الاستبدادية تباعد ما بين الدولة والجماعة بقدر ما تقرب الديمقراطية بينهما، وعادة ما تحاول الدولة

1- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص91 .

2 -نيكولاس بولاتنزاس، مرجع سابق، ص242 .

التسلطية/الاستبدادية تغطية موقفها هذا بإعلائها وحدة الجماعة والدولة، في حين أن لحقيقة هي أن الجماعة والدولة تكونان على أشد ما يمكن أن تكونا عليه من تباعد.[1]

هذا النمط من الدولة الذي لا يزال دائم الحضور في المجال السياسي العربي، يتناقض تماما ونمط الدولة القومية/الوطنية باعتبارها شرطية الديمقراطية في المجتمعات الغبية، ذلك أنها أهم ابتكار سياسي توصلت إليه هذه المجتمعات، فهي تعبير عن المفهوم الذي يعود إليه الفضل في تجاوز منطق الاستبداد الذي كرسته الملكيات المطلقة وفي التأسيس لمجموعة سياسية هي الأمة التي أنشأت روابط متينة مع المجتمع المدني، وهي التي أسست لمفهوم المواطنة الذي يرتكز على الاعتراف للمواطن بحقوقه السياسية، فبروز الديمقراطية في المجتمعات الغربية لم يتأتى إلا بعد اكتمال بناء الدولة.[2]

أن مشروع الديمقراطية في المجال السياسي العربي رهان قديم لم يستنفذ من جدول أعمال المجتمعات العربية، ويبدوا تحقيق الديمقراطية مشروعا مؤجلا حينا ومعاقا أحيانا كثيرة، خاصة اليوم بعد انهيار النظريات والافتراضات والتجارب السياسية التي تطورت ضمن المجالات السياسية الغربية، وثبوت فشل إسقاطها على المجال السياسي العربي نظرا لاستعصاء هذه المنطقة للخضوع لذات المضامين والافتراضات التي تطورت باتساق مع التجارب العربية الديمقراطية.[3]

البحث في مسألة الديمقراطية هو بحث يندرج ضمن الظواهر الغائبة لا الحاضرة في المجال السياسي العربي، فهي بحوث تلخص إشكالية: لماذا تغيب الديمقراطية في الحالة العربية؟

ويتساءل في هذا الإطار الأستاذ **محمد جابر الأنصاري** عن مدى الاهتمام الجدي للفكر السياسي العربي على المستوى التنظيري –سلطة ومعارضة- في إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين الضرورتين: على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطورية،كان لابد منها، في الحالات التاريخية المشابهة لعمليتي تأسيس الدولة ثم تغييرها بالديمقراطية وكيف سيتمكن العرب من أنجاز العمليتين معا تحت تسارع اندفاعية التاريخ المعاصر وضغط إحداثه ومتغيراته.

ويرى الأنصاري هنا أنه من البديهي أن الخطوة الأولى نحو ذلك تتمثل في وعي هذه الإشكالية على النحو الصحيح مع غيرها من الخصوصية المجتمعية والتاريخية بشأن الديمقراطية، ومن هذه الخصوصيات أيضا أن العرب بين وضعهم القطري والقومي وبين تناجيهم التراثي والعصري، وبين تأرجحهم بين النظم السياسية والاقتصادية المختلفة، مازالوا في حالة الحسم الحضاري والقومي والسياسي، والملاحظ بالمقارنة أن المجتمعات التي اختارت

1- روبرت ماكيفر، مرجع سابق، ص ص276-277.
2- آلان تورين، مرجع سابق، ص105.
3- ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص172.

الطريق الوطني، قد استطاعت أن تفعل ذلك بعد القيام بحسم تاريخي –حضاريا وقوميا وسياسي- أدىإلى استقرارها على خيار محدود وثابت ومجمع عليه دون تحولات قسرية فتمكنت من سلوك النهج الديمقراطي.

وهكذا فأن السؤال الأجدر بالبحث والاشتغال النظري عربيا هو: هل تستطيع الديمقراطية احتمال وضعية اللاحسم الكبير في الحياة العربية، أو توفير الرافعة القوية بذاتها لإحداث الحسم التاريخي على مستوياته المذكورة؟ على أن مثل هذا الحسم في تجارب ديمقراطية أخرى، قد احتاج إلى وسائل غير ديمقراطية كالحرب الأمريكية والثورة الفرنسية، حسم الوحدة الألمانية..وصحيح بأن الظرف التاريخي مختلف والظروف المعاصرة لن تسمح على الأرجح بعمليات حسم كهذه، ولكن يبقى السؤال عربيا قائم كيف تنمو الديمقراطية العربية بهدوء أمام هذا الاحتشاد من قضايا اللاحسم التاريخي أمامها، وكلها تتطلب حسما أي ماهو اكبر وأقوى من الآليات الديمقراطية المجردة.[1]

فأزمة الديمقراطية في المجال السياسي العربي هي أزمة دولة، وهي الأزمة التي تلخص عربيا استمرار العسكريين في الحكم، واستمرار توارث العروش من قبل النظم الملكية، وتداول الحكم ضمن جماعات محدودة واستمرار تحرك ممثلي الشعوب في مؤسسات المجتمع المدني في فلك الحكام وليس في مدار المحكومين، وكذا استمرار الدولة العربية في رفض وحظر الأحزاب السياسية، أو تحويلها إلى حزب واحد أو إلى سلطة تخضع لها الأحزاب الأخرى .[2]

يقول **برهان غليون:** "البحث عن الدولة وفهم مشكلاتها يشكلان المدخل الرئيسي لتحليل وفهم الأزمة الشاملة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية، وكل إصلاح اقتصادي سياسي، اجتماعي أو ثقافي لا يمكن أن يمر إلا عبر إصلاح الدولة"[3]

إن رهان الديمقراطية في الواقع يحيلنا على ضرورة التعامل نظريا مع ثلاث محاور إشكالية تستدعي التمحيص والتحليل والفصل فيها قبل الحديث عن الرهان الديمقراطي، وتتصل هذه المحاور بما يلي:[4]

المحور الأول: ويتصل بطبيعة الدولة في حد ذاتها من حيث كينونتها وفكرتها وعلاقتها بالنسيج المجتمعي، فغني عن البيان أن الدولة العربية الحالية تعاني من فقر تاريخي وتضخم رمزي ينعكس بوضوح على هويتها السياسية، بالمقارنة مع الدولة الوطنية الحديثة في أوربا التي أكثر على حرية اندماج قومي معقدة ومتواصلة ارتبطت عضويا بمسار التحرر التدريجي من الإمبراطوريات الكبرى المستندة إلى الشرعية الدينية، وتندرج في هذا السياق الحروب الدينية التي مزقت القارة القديمة في العصور الوسطى، وانبثاق حالة سياسية متعددة الأوجه في انفصام متزايد مع مركز

1- محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة أين الخلل؟**، مرجع سابق، ص ص176-177.

2- العربي صديقي، مرجع سابق، ص251.

3- برهان غليون، مرجع سابق، ص27.

4- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص81.

المؤسسة الروحية، وخلافا لذلك عملت الدولة العربية لتعويض فقرها التاريخي استنادا إلى عدة مرجعيات تراوحت بين المرجعية الروحية، المرجعية القومية، والمرجعية التاريخية، وهي المرجعيات التي وأن وفرت للدولة العربية أرضية انتماء وقاعدة للتعبئة، إلا أنها لم تحسم شكل البناء السياسي الذي يتأسس في عصور الحداثة على ما سماه الفيلسوف الفرنسي كلود لفور "الخانة الفارغة" في هيكل التنظيم السياسي الحديث، أي عدم استناده إلى مطلقات مؤسسة وانطباعه باللا تحديدية وعدم التناسق الجوهري المسبق، بحيث تكون الهوية الجماعية المشتركة حصيلة البناء السياسي، وليست نقطة ارتكازه القبلية، أي حصيلة إرادة المواطنين الحرة التي لاتقيدها أي قيود.

أن هذا الإشكال مطروح بقوة حاليا بخصوص الثوابت الدستورية الكبرى التي ستحكم الحياة السياسية هل ستكون محكومة بالقيم الليبرالية الكبرى الضرورية في النظام الديمقراطي، أم ستمتد إلى الاختيارات المعيارية القوية كدين الدولة وهويتها القومية.

أما **المحور الثاني:** فيتعلق بمفهوم السيادة الذي يعتبر السمة المميزة للدولة الحديثة، ويعني هذا المفهوم احتكار الكيان السياسي للشرعية في أبعادها المطلقة الكلية، فالسيادة بمفهومها الحديث الذي يحمل بصمات واضحة واحدة لا تتجزأ ولا تنقسم ولا تقبل التنازل، وكما بين **جاك داريدا *Jack Darida*** في أعماله الأخيرة فأن الفكر السياسي الغربي الحديث تصور الدولة في شكل جسم ميكانيكي يحمي السلم الأهلي وينقاد له الناس.

ذلك أن المطروح راهنا على الساحة العربية هو مدى حسم إشكال السيادة في بيئة لم يقم فيها بعد التمايز بين العمومي (المجال العام المشترك) والخصوصي الذاتي(مجال القناعات العقدية الجوهرية) مما ينذر باحتكار السلطة الحاكمة لمعايير السيادة المطلقة في ظل غياب موازين قوة حامية لحريات الأفراد وحقوقهم، كما أن علاقة السيادة بالمرجعيات الدينية تبقى قائمة بشأن الأمور التشريعية الواردة في النصوص المقدسة مما هو مطروح في الجدل السياسي الحالي.

أما **المحور الثالث:** فيتعلق بطبيعة الفعل السياسي في الدولة العربية من حيث غائيته ومقاصده، فمن الجلي أن خطوط التمايز بين السياسي وبقية مجالات الفعل الإنساني ملتبسة في التجربة السياسية العربية المعاصرة التي تتميز بتضخم الميدان السياسي الذي تناط به كل أهداف المجتمع وتطلعاته، بما فيها النهوض التنموي والحضاري وإصلاح الدين والثقافة والدفاع عن الهوية، ويعود هذا التصور إلى رافدين: تراثي قديم يتصل بالأحكام السلطانية التي حددت دور الإمامة بحراسة الدين وسياسة الدنيا، ورافد حديث يتعلق بظروف نشأة الدولة الوطنية التي فرضت عليها أداء مسؤولية تحديث المجتمع وقيادة حركيته التاريخية.

فجدير بالذكر أن الحاجة إلى بناء الدولة الديمقراطية في الحالة العربية، هي دعوة أولا إلى فتح حوار جدي على مستوى الفكر السياسي، لوضع حد لاستمرار الاستبداد، وذلك عندما تتوافر القوى والتيارات الفاعلة على أسسوأهدافنظام حكم تتداول وتنتقل فيه السلطة من الشبيه إلى الشبيه وليس من النقيض إلى النقيض بلغة الأستاذ **راشد الغنوشي.**

وهي الحاجة التي تدعو إلى ابتكارات عديدة للسير بمجتمع من دولة استبدادية ومنغلقة إلى دولة منفتحة وديمقراطية، منها:[1]

أولا: يجب بناء العلاقات الأفقية للثقة، وبشكل مثالي عبر الخطوط العرقية والإقليمية الفاصلة، لتحدي التراتبيات النخبوية والحكم الفردي، ويتطلب ذلك بناء مجتمع مدني كثيف وصارم يقوم على منظمات مستقلة ووسائل إعلام ومراكز تفكير، وشبكات أخرى من شأنها توليد رأس مال اجتماعي وتعزز قواعده المدنية، وترفع من وعي المواطن وتكسر روابط الزبونية، وتتفحص سلوك الحكومة، وتضغط من اجل إقرارالإصلاحات.

ثانيا: لابد من بناء مؤسسات فاعلة للحكم، لتقييد تصرفات الحكام اللامحدودة، وإخضاع قراراتهم للرقابة ومسائلتهم أمام القانون والدستور والاهتمام الشعبي، وهذا يعني بناء المؤسسات ذات المسؤولية العمودية والأفقية بحيث يتمثل بناء المؤسسة الأولى من المسؤولية العمودية في الانتخاب الديمقراطي الحقيقي التي يستطيع من خلالها المواطنون تقييم سلوك المسؤولين، وبهذا المنطق لا يعد مسؤولو الدولة حكاما يخضع الشعب لسلطانهم، وإنما هم موظفون لدى الشعب، ولابد من الاستجابة لمطالبهم، وهذا ما يتطلب حضور مؤسسات الدولة المرخص لها والمستعدة لمراقبة التصرفات اللا قانونية لمؤسسات أخرى وضبطها وإصلاحها أو محاسبتها، وحيثما لا تعمل الديمقراطية بشكل غير لائق، يكون أداء مؤسسات الدولة حاضرا.

ثالثا: تحتاج الديمقراطيات التي يكون أداؤها ضعيفا إلى مزيد من المؤسسات الأكثر جدة وقوة والتي تربط المواطنين ليس فق بعضهم ببعض ولكن تربطهم أيضا بالعملية السياسية، وهذا يعني تقوية مؤسسات الدولة على غرار الحكومات المحلية والبرلمانات والأحزاب السياسية..وفي كل الديمقراطيات توجد هذه المؤسسات بطبيعتها بشكل رسمي، ولكن في ديمقراطيات جوفاء تشكل تعددية غير فعالة، أي أن المشاركة السياسية والديمقراطية فيها تصبح لا تساوي الكثير، لأن العملية السياسية تبقى تحت الهيمنة الشديدة للنخبة الحاكمة.

فتركز النقاش حول الديمقراطية باعتبارها المجال الذي يتيح مشاركة سياسية حقيقية، والفضاء الاجتماعي التعددي، والمساءلة، وحكم القانون وغيرها من المعايير باعتبارها مبادئ أساسية للديمقراطية، هي عبارة عن خطابات سطحية، أسسية، يقينية، لا تاريخية تتجاهل الشرط الأساسي والفعلي لوجود الديمقراطية، "فالديمقراطية توجد حيثما يكون هناك لاحتمية للسلطة" أي حيث لا يمتلك السلطة أي فرد بعينه، أو مجموعة وراثية أو حزب أو منظمة سياسية، "فالديمقراطية هي الفضاء الذي تكون فيه السلطة غائبة لاحاضرة" وحيث تحدث السياسة ويمكن لأي كان أن يتولى السلطة، "فالديمقراطية فضاء محتمل دائما" فضاء يمكن فيه التغير ويحدث فيه التغيير.[2]

ويحذر **برهان غليون** في هذا الإطار من التصور الساذج والمضلل الذي يذهب إلى الاعتقاد بأن المعركة من أجل الديمقراطية والإصلاح السياسي في المجال السياسي العربي، تقتصر على مقاومة القوى المستبدة ومعارضتها،

1- لاري دايموند، مرجع سابق، ص455.

2- العربي صديقي، مرجع سابق، ص72 .

وبحسب **غليون** فأن هذا الاعتقاد الخاطئ يقود إلى الاستهتار بعملية التعليم الديمقراطي والتربية والنضال وتعديل موازين القوى الأساسية المرتبطة بممارسها واللازمة لتحقيقها، ويشير **غليون** في ذلك أهمية وضرورة إعداد المجتمع ومؤسسات الدولة لتصبح ناضجة من أجل التحول الديمقراطي،وحتى تتجنب نتائج أكثر سوءا إذا ما تم إسقاط حكم استبدادي، وتولى الحكم استبداد آخر.[1]

وهكذا يمكننا أن نستنتج في الأخير أن مسألة أولوية التناظر حول مفهوم الدولة عربيا قد عادت لتفرض نفسها وبقوة خاصة في الفترة الممتدة لما بعد الحراك –الثورات- التي أكدت على قدرة هذا النمط من الدولة على الاستمرار والبقاء كنموذج فريد للدولة: الدولة/السلطة أو دولة/الاستبداد وعلى طواعيتها الكبيرة في التجدد والاحتواء لكافة القوى المجتمعية وكذا على مرونتها الاستثنائية في التعاطي مع المفهوم الديمقراطي.

إلا أن الاعتراف بهذه الضرورة –إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا- تبقى تواجهها عقبة الانطلاق في مسألة التنظير هذه أي

من أين نبدأ مسألة التنظير لظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي؟

إن البحث عن إجابة لهذه الإشكالية على المستوى التنظيري للأدبيات العربية الحديثة يبقى بحثا مفرغا من أي جدوى، ذلك أن هذه الأدبيات لا تشتغل على مثل هكذا إشكاليات، إلا أننا نستثني في هذا الإطار مقاربتين ولعلهما المقاربتين الوحيدتين اللتان خاضتا في البحث التنظيري لوضع الدولة العربية لفترة ما بعد الحراك، وتلتقي كلا المقاربتين في أن الانطلاق في مسألة التنظير لابد أن ينطلق من الإقرار بالواقع الاستبدادي للدولة الحديثة عربيا.

حيث تفترض **المقاربة الأولى:**أن الدولة العربية هي العقبة الأكبر في أي طريق نحو التقدم لإقرار المشروع الديمقراطي،ومن ثم فأن التنظير لهذه المسألة عربيا لابد أن ينحو باتجاه ضرورة التقليص من ادوار الدولة والتراجع عنها، في مقابل تعزيز المفهوم الديمقراطي باعتباره المطلب الذي حاز إجماعا واسعا بين الأوساط الفكرية والمجتمعية خاصة في الفترة الأخيرة، ويتزعم هذا الطرح الأستاذ **الغنوشي.**

ذلك أن الأزمات والإخفاقات التي تعيشها الأمة العربية ليس مردها إلى الطبيعة البنيوية والجذور المجتمعية أو العقلية القبلية، وإنما إلى غياب التعددية السياسية والديمقراطية، وعدم قبول الاختلاف، وغياب الانفتاح في المجتمع.[2]

فالديمقراطية حسب أنصار هذه المقاربة هي الحل للوضع الذي آلت إليه الدولة/السلطة في الحالة العربية، وذلك باعتبارها قبل كل شيء ممارسة يومية، وطريقة للتعامل، فهي تتناول جميع مناحي الحياة بدءا بأصغر خلية

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية**، مرجع سابق، ص404.

2- علي خليفة الكواري وآخرون، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص253.

وحتى قمة السلطة، وفي مثل هذا المناخ وعلى ضوء هذه الممارسة يمكننا أن نتصور بداية معالجة القضايا والوصول إلى صيغ وقواعد تحكم التعامل بين الأفراد وبينهم بين السلطة.[1]

في حين تفترض **المقاربة الثانية:**أن الدولة العربية هي جزء أساسي من مكونات البديل الديمقراطي، أي أن الصيرورة الديمقراطية عربيا غير ممكنة من دون الدولة، فالحل حسب هذه المقاربة هو التأكيد على مزيد من الدولة عربيا وليس التقليل منها والتراجع عليها، ويتزعم هذا الطرح الأستاذ **عزمي بشارة.**

حيث يؤكد بشارة بوضوح على أهمية المكانة البنيوية للدولة ضمن البديل الديمقراطي، الذي يمثل حلا للمسألة العربية في كليتها، ويعني بذلك نموذج الدولة السائد عربيا والذي يمارس الاستبداد على المجتمعات التي يحكمها.

فالذي يواجه المشروع الديمقراطي عربيا هو عناصر بنيوية فارقة، يلخصها عزمي بشارة من خلال كتابه في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، في مفهومي "الكلية والتركب" فأما الكلية فتعني الاتساع الذي يأخذه مفهوم التحول الديمقراطي في المجال السياسي العربي، بحيث يطابق حل المسألة العربية برمتها، في حين أن التركب فهو ناجم عن هذا التطابق باعتبار أن المسألة العربية التي تختصر الوضع الإشكالي للدولة عربيا، تتضمن أبعادا كثيرة، منها ما هو وطني (السيادة وشرعية الدولة القطرية..) وماهو مجتمعي (البنى والتركيبات المجتمعية) وماهو اقتصادي (توزيع الثروة وقضية التنمية وماهو سياسي (نمط الحكم) وماهو ثقافي (قضية الهوية) وماهو قومي (قضية التكامل والوحدة) ويشكل مجموع هذه القضايا الوضع الإشكالي للدولة العربية.

ومن ثم فأن المنظورات والمقاربات الديمقراطية العربية المعاصرة لا يجب عزلها عن كافة هذه القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعرفها الدولة في المجال السياسي العربي.

وهو ما يفرض علينا أن نؤكد في الأخير على ضرورة أن تكون الطروحات بشأن الديمقراطية لا أسسية متجاوزة للمركزية الغربية الأوربية، متجاوزة لمنطق الحتمية بل احتمالية، وهي الطروحات التي من شأنها أن تفرض علينا ضرورة إعادة التناظر حول المسائل الحقيقة التي يثيرها واقع المجال السياسي العربي، وهي المسائل التي تختصرها ظاهرة الدولة القائمة ضمن هذا المجال.

فالمطلوب هو بناء أطر تفكير عامة، للمشاركة في التفكير الجماعي الحر والمنظم على المستويين النظري والواقعي، أي إعادة بناء وهيكلة الفكر السياسي وكذا القوى السياسية والاجتماعية التي تشكل وحدها الحامل لأي مشروع وطني، إذ لابد لنا عربيا من عقل تواصلي في التنظير لمسألة الدولة، أي عقل لا يؤمن بالقطيعة ولا ينفصل عن تاريخه، ذلك أن مساهمة المفكرين العرب باللغة العربية في الحقل الفكري الخاص بالدولة وبالنمط الواجب الاقتداء في المجال السياسي العربي بما يتوافق والطبيعة العضوية للدين الإسلام ي كحقيقة غير قابلة للتجاوز ضمن هذه المجتمعات، تعد مسألة جديرة حقا بالمراجعة والنقد.

1- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص24.

ذلك أنه عربيا هناك غياب لتنافس فكري/سياسي حول طبيعة الدولة القائمة، وما هو حاضر فهو لم يؤسس لمفهوم إقامة دولة حديثة وحقيقية نابعة وعاكسة للخلفيات القيمية والحضارية لمجتمعاتها، وذلك لأسباب متعددة على غرار الصراع وعدم التوافق بين التيارات السائدة في هذا المجال، على غرار التيار القومي الذي لم يعترف بعد بالدولة القطرية وبقي يتطلع إلى الدولة التي تشمل الأمة العربية، والتيار الوطني الذي يسير عكس منطق التيار الأول إذ يرى بأن الأنسب للمجل السياسي العربي هو تعزيز نموذج الدولة المدنية القائمة على مفهوم المواطنة، والتيار الإسلام ي الذي لم يعترف بدوره لا بالدولة القطرية ولا بالدولة القومية وإنما بقي يتطلع إلى إعادة إحياء نموذج دولة الخلافة الإسلامية دون أن يعطي السبل العملية لتحقيق ذلك.

ولعل هذا مبرر ضمن ندرة القراءة الابستيمولوجية للأدبيات السياسية حول موضوع الدولة في المجال السياسي العربي وذلك خلافا للديمقراطية، وهو ما بات يفرض علينا إعادة الاعتبار لأهمية البحث النظري في كيفية العمل على تأسيس نموذج للدولة خاص بالمجال السياسي العربي، نموذج لا يقصي التاريخ الحضاري لهذه الدولة ويراعي الجانب الحداثي والديمقراطي للدولة المدنية والوطنية الحديثة كواقع لا مفر منه.

إذ يجب أن يكون النقاش النظري حول الدولة عربيا نقاشا مفتوح على خصوصية التجربة التاريخية العربية الإسلامية، وضمن منطق لا أسسي وتجديدي للفكر السياسي الإسلام ي، وذلك بهدف بناء نظرية للدولة نابعة من تجديد الفكر السياسي العربي الإسلامي ومستقاة من التجارب والاستنتاجات المكتسبة من التجربة الحضارية للدولة العربية في التاريخ العربي الإسلام ي، وهي الطروحات التي أكد عليها عديد الباحثين المختصين على غرار الأنصاري والجابري والعربي صديقي ..وغيرهم.

فالتنظير لظاهرة الدولة عربيا لابد أن يتجاوز طروحات الفلسفة الوضعية التي تقوم على معاداة البعد التجريدي والرمزي والما ورائي في التنظير للظواهر الاجتماعية، في مقابل الأيمان والاعتقاد فقط بالبعد التجريبي الذي يرون فيه البعد الذي يجب أن يكون ملازما لدراسة تاريخ الإنسان وكل الظواهر المنبثقة عنه، ذلك أن الفلسفة الوضعية تعنى فقط بالظواهر اليقينية، والمادية، وهي الطروحات التي توسع فيها **ميشال فوكو** بالدراسة والتحليل في دراسته لتطور الإنسان والمجتمعات عبر التاريخ.[1]

وهي الطروحات التي تتناقض ومنطق الدولة كظاهرة ضمن التاريخ الإسلام ي، ذلك أنه منطق طالما كان قائما على البعد التجريدي والرمزي والأخلاقي، حيث يأخذ الدين الإسلام ي بعدا محوريا في الفلسفة التفسيرية لهذه الظواهر وفي الغاية من أكثرها، إذ لم تقتصر ظاهرة الدولة في التاريخ الإسلام ي على البعد المادي فقط وإنما عملت على العكس من ذلك على أداء وظائف وتحقيق غايات أخلاقية ورمزية بالأساس.

*1- SEE THE BOOK OF: Michel Foucault, **The Archaeology of Knowledge**, translated by A.M. Sheridan Smith, London, New York ,Routledge, 2002.*

كما يجب أن تكون مستجيبة للواقع وللتوجهات العامة للمجتمع، ذلك أن التجربة الانتخابية الديمقراطية لدولة م ابعد الحراك أثبتت صعود التيار الإسلام ي بوصفه المستفيد الأكبر من عملية الانفتاح الانتخابي، وهي التجربة التي لم تكن الأولى من نوعها فقد تكررت في كثير المرات في المحطات تجارب الانتقال المختلفة من تاريخ تطور الدولة العربية، إلا أنه كان في كل التراجع عنها وعدم منحها فرصة استكمال أجندتها، -مع التحفظ عن ما إذا كانت هذه التيار يمتلك لأجندة سياسية حقيقية- صعود الإسلاميين في كل مرة ربما لأنه التيار المدرك حقيقة للحاجات الاقتصادي والاجتماعية للمجتمعات العربية والأكثر تعبيرا عن القيم السائدة في المجتمع إلى مواقفها الايجابي في هذا الإطار.

هذا الوضع يفرض علينا أخذه بعين الاعتبار في التنظير للنموذج الأمثل للدولة عربيا الذي يكون أكثر تعبيرا على التوجهات الحقيقية السائدة في المجتمع، فالفكر والتنظير العربي لابد أن ينطلق من الواقع الملموس، أزمة الدولة وليس السعي إلى الوصول إلى الغائب: الديمقراطية، وأن يشتغل على الإشكالات المتعلقة بالبحث عن نموذج الدولة المناسب للمجال السياسي العربي وبصورة متحررة عن المجال الجغرافي والتاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الغربي؟وعن مدى حقيقة نموذج الدولة القائم في الحالة العربية؟

لأن الدول العربية لم تصل بعد إلى مرحلة "الدولة" ولأن الالتباس ما يزال قائما بين مفاهيم الدولة والسلطة والأمة والنظام السياسي والمجتمع، أصبحنا بحاجة إلى توضيح فكرة الدولة عربيا ومن ثم إعادة التناظر حولها، وأن اتخاذ نموذج الدولة في المجال السياسي العربي كحالة دراسية، يساعد في تفسير عديد القضايا الأساسية والمستعصية ضمن هذا المجال.

ذلك أن هذه الظاهرة البارزة لم تولد فجأة أو من فراغ، أنها محصلة لمجموعة من الأسباب التي سبقتها بحيث أننا الآن نواجه حالة مركبة ومحيرة في الوقت نفسه، فلا نعرف ماذا نفعل أو من أين نبدأ ولا نميز بوضح كاف بين الأساسي والفرعي، بين السبب والنتيجة، بين ما يجب فعله اليوم وما يجب فله غدا.[1]

وقد أدى ذلك كله إلى حالة من اليأس النظري والضياع والحيرة، إذ لا شك في أن المجال السياسي العربي بصدد بناء نموذج "دولة حديثة" سواء كانت بداية المحاولة تقليدا اختياريا من الداخل، أم فرضا أجنبيا من الخارج وهي عملية مقطوعة الصلة بالإرث التاريخي الاجتماعي والثقافي لمجتمعاتها، كما أنها تتزامن وضرورات بناء الأمة والاقتصاد الوطني، وفي ظل فقدان هذا المجال لمفهوم السيادة على النطاق الدولي، وكل هذا قد أفضى إلى تكريس هيكل تسلطي مشوه في مجتمعات غير مستقرة سياسيا واجتماعيا.

1- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص22.

إذ يجمع عديد الباحثين المختصين في "المسألة العربية" وفي "المسألة الديمقراطية" خصوصا على أنه لا جدال في أن الدولة في المجال السياسي العربي، من حيث هي دولة حديثة في نظمها ومؤسساتها، لا تزال في طور البناء والتكوين، ثم أن عملية البناء التي تجابهها صعوبات هائلة، في مقدمة تلك الصعوبات وأهمها:[1]

1- أن عملية البناء وإرادته على الأقل، قد جاءت متزامنة وحدث الاختراق الاستعماري، ثم إن الاستعمار كان سببا مباشرا في تسريع عملية البناء، بناء الدولة الحديثة، وتتوفر اليوم الدراسات التاريخية الكافية التي تثبت بوضوح أن حدث الاستعمار في أغلب دول العالم العربي، قد أحدث شرخا في نظام الدولة العربية وبنياتها الأساسية السياسية والاقتصادية خاصة، كما أنه أحدث خلخلة في نظام المجتمع، من خلال إحداث هزة قوية في سلم القيم وفي أنماط الروابط الاجتماعية المألوفة حتى ذلك التاريخ.

2 - أن عملية التحديث في المجال السياسي العربي قد لأمست الدولة أكثر مما كان لها تأثير على المجتمع، لا بل أن المجتمع كان في بعض الأحيان في حال المقاومة لعمل الدولة في التحديث، فالدولة العربية عملت على فرض نظمها التحديثية فرضا على المجتمع، وهذا ما جعل المفكرين والباحثين في هذا المجال يلاحظون أن الدولة وفي هذا النموذج لا تعبر عن خصوصية ثقافية ولا عن تطور تاريخي طبيعي، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية، وهو ما يفسر ظاهرة الدولة في المجال السياسي العربي في حالات متعددة، التي سرعان ما تواجه بمسألة الشرعية، وهذا ما يبرر تبنيها لسياسات العنف الشديد في مجابهة أي شكل للمعارضة، وهي الصورة التي طالما تظهر بها الدولة الحديثة في هذا المجال.

حيث لم تتمكن عملية بناء "الدولة الوطنية الحديثة" في الأغلب الأعم من الدول العربية من الملاءة بين مشروع بناء الدولة وبين نزوعها الشديد إلى السيطرة، بل أن الهيمنة التامة على كل المؤسسات والمرافق العامة وتأكيدها على المنحى الفردي الاستبدادي أو الدكتاتوري في إدارة شؤون الدولة.

ما يمكن التأكيد عليه هنا إذن أن نموذج الدولة القائم في الحالة العربية هو نموذج قد تم فرضه من قبل القوى الاستعمارية و لم يكن نتاج خيارات وطنية واعية، فهو نموذج مستقى من التجربة الغربية للدولة، وقد تم تبنيه ضمن منطق استدراك للفوات التاريخي الحاصل بين الحضارتين، ولعل هذا ما يبرر التشوهات الحاصلة على نموذج الدولة في المجال السياسي العربي والتي يختصرها مشهد الدولة/السلطة أو دولة الاستبداد.

ولعل هذا الواقع هو ما يفرض علينا عربيا على المستويات التنظيرية ضرورة التعامل والإشكاليات التي من شأنها إيجاد حل لهذا الواقع من خلال فسح هامش لإعادة التناظر حول نموذج الدول الأنسب للمجال السياسي العربي؟

وهي المسألة التي تكاد تكون غائبة وبشكل كلي في الأدبيات السياسية العربية، ويتطرق الأستاذ نزيه الأيوبي في هذا الإطار إلى البحث في السياقات التي كانت فيها الدولة نتيجة بنيوية لمجتمعاتها، وذلك من خلال

1- سعيد بن سعيد والسيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص61- 62.

تحريك الإشكالات التالية: إلى أي مدى نستطيع التحدث عن الدولة خارج السياق التاريخي والجغرافي الغربي؟وهل نستطيع التحدث عن الدولة بالمعنى الشامل، بحيث يمكن لها أن تضم حالات قبل رأسمالية أو غير أوربية؟

وفي إحدى المحاولات النظرية للإجابة عن تساؤلات من هذا النوع كان **بيترنتل *Peter Nettl*** في إحدى مقالاته الرائدة قد قال بأن هذا ممكنا، وتحدث عن درجات متباينة من كينونة الدولة، تقاس بموجب معايير معينة أدرجها هو، وبهذه الصورة يكون المفهوم كليا، مع أنه كان يظن بأن البلدان النامية لم تكن بحلول أواسط ستينيات القرن العشرين، قد تبنت وتقبلت في داخلها ذلك التقليد على نحو فعال.[1]

كما يتساءل عالم الاجتماع التركي **علي كازانجيكيل** حول سعي التكوينات غير الأوربية، التي لا تمر بظروف تاريخية-اجتماعية مماثلة للمجتمعات الأوربية، إلى تبني الدولة الحديثة كنموذج بدلا من أن تبحث عن أنماط أخرى للدولة مستوحاة من خبرتها الخاصة؟

وذلك على أن نموذج الدولة التركية الحديثة لم يتم فرضه بواسطة قوى استعمارية، كما حدث في معظم دول العالم الثالث، وإنما وقع الأمر اختيارا واعيا من خلال عملية التقليد والمحاكاة وليس عن طريق القسر بواسطة قوة أجنبية.

ويصل **كازانجيكيل** في تحليله إلى أن تعثر المحاولة هنا، قد يرجع إلى الأسباب والاعتبارات الثقافية ومجموعة القيم المستمدة من الأديان العضوية كالإسلام ، والتي تؤكد على قيم التكافل والتضامن الجماعي، بدلا من الفردية والتباين السياسي كانعكاس للتباين الاجتماعي القائم، وتزيد هذه المشكلة تعقيدا في مجتمعات العالم الثالث والتي من ضمنها الدول العربية لأن عملية محاولة بناء الدولة فيها تتطلب كذلك عملية بناء أمة بالمعنى القومي/العلماني وعملية بناء اقتصاد وطني في الوقت ذاته، ومن ثم فأن المحاولة المثلثة: بناء دولة+ بناء أمة+ بناء اقتصاد وطني، تؤدي إلى وقوع المجتمع في براثن الدولة التسلطية، واشتداد العنف والعنف المضاد، وتاليا عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، مما يؤدي بدوره إلى تعثر هذه المحاولة المثلثة الجوانب.[2]

ولعل هذا ما يفرض علينا البحث في الشروط المسبقة للدولة في حد ذاتها -وليس للديمقراطية-للوقوف على دولة بالمعنى الحقيقي للدولة وذلك انطلاقا من الإشكالية التي القاضية بالبحث في مدى حقيقة البلدان التي تقلد صيغة الدول الأوربية.

في سعيه للإجابة على هذه الإشكالية يقترح **دومون *Domont*** صلة بين الفردانية بصفتها تقليدا ثقافيا وظهور الدولة الحديثة، ومع أنه لا يبدوا معبرا عن ذلك تفصيليا، فالظاهر أنه يوحي بأن الاثنين مترابطين على نحو ما، أما **برتراند بادي** و **بيرنباوم** فهما على درجة أقل من اليقين بالنسبة إلى "المستلزمات الاقتصادية"(الرأسمالية والقيم التي تكرسها في المجتمع) المسبقة للدولة، لكنهما يضعان تأكيدا أكبر على مسألة ربطها بتطور مجموعة أوربية

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص52.

2- سعد الدين إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص73.

محددة من القيم الثقافية والدينية التي يعود تاريخها إلى القانون الروماني وإلى عصر النهضة والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم العولمة.

وفي رأيهما أن مثل هذه القيم لا تتلاءم مع المجتمعات التي تسيطر عليها ديانة عضوية مثل "الإسلام " ذلك أن مجتمعات كهذه ليست قادرة على العمل بموجب مبادئ "التمايز"و"الاستقلالية الذاتية" للجماعات والمنظمات الأساسية تماما بالنسبة إلى نموذج الدولة الغربية، فأن فرض مثل نموذج الدولة هذا على مثل هذه المجتمعات من خلال تصديره من شأنه ألا يؤدي إلى ظهور توجهات سلطوية ضمن المجال السياسي.[1]

وهذا ما حصل فعلا فاستيراد نموذج الدولة الغربية وفرضه على المجتمعات العربية دون أدنى مراعاة لخصوصياتها، أدى إلى تكريس نمط جديد للدولة هو دولة الاستبداد والتسلط والتي تختصر ظاهرة الدولة في السلطة.

ويستنتج نزيه الأيوبي في كتابه تضخيم الدولة العربية بأن دولا كهذه في الواقع هي دول ليست حقيقية، فهي في أفضل الأحوال شبه دول، ومن ثم فإنه من الواجب في هذا الإطار التفريق بين "مفهوم قانون ي وحقوقي للدولة" و "مفهوم سوسيولوجي وإمبريقي للدولة" أيضا، ذلك أن الدول العربية هي دول بالمعنى الأول لا غير، ذلك لأن النمط الإنمائي لظاهر الدولة ضمن هذا المجال السياسي كان النقيض لنمط الدولة الديمقراطية في المجال السياسي الغربي الأوربي.

ففي النمط الأخير تطورت الدول بصفتها كيانات اجتماعية وسياسية وعسكرية أولا، ثم سعت من خلال التنافس والحرب إلى الحصول على الاعتراف القانون ي بوجودها، أما في دول العالم الثالث والتي تندرج الدول العربية ضمنها، فأن الدولة ظهرت أول ما ظهرت بالمعنى القانون ي بصفتها جزءا من التراث الاستعماري، قبل أن تكون قد طورت عوامل اجتماعية وتنظيمية كافية لأن تجعل منها دولة حقيقية، ليس هذا فقط، بل أن شرعية هذه الدولة التي يصفها الأيوبي -بالدولة الخدج- تلعب دور المعرقل في نموها الساعي إلى أن تغدو دولا سوسيولوجية حقيقية، لأن هذه الشرعية تعطي انطباعا زائفا أو تقدم تعويضا مصطنعا عن ضرورة بناء دولة حقيقية قائمة على أسس اقتصادية وإدارية وثقافية.

ثانيا: نحو التأسيس لعقد اجتماعي عربي جديد.

أن توصلنا من كل ما سبق إلى القناعة النظرية القاضية بالحاجة إلى ضرورة وضع خطة طريق للتأسيس لعقد اجتماعي عربي جديد، يفرض علينا الإجابة أولا والفصل في التساؤلات النظرية العالقة، والمتعلقة أساسا بـــ:

بمدى حاجتنا عربيا إلى إعادة بعث نموذج دولة الشورى ونموذج الدولة ذات التوجهات القومية، أم بحاجة إلى تبني نموذج للدولة الوطنية ذات التوجهات المدنية؟

1- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص ص52-53.

ذلك أنه آن الأوان لاستبدال المشروع السياسي السلطوي القائم في المجال السياسي العربي، من خلال كسر وتفكيك السندات التي يعول عليها في بقائه واستمراره، فإذا كنا نؤكد على افتراض قوة الدولة في الحالة العربية فيجب استكمال البحث في مقاييس ومعايير وشرعية هذه القوة، إذ لابد من أن يبقى النقاش النظري مستمرا على المستويات التنظيرية حول الدولة في المجال السياسي العربي.

ولعل إحدى أهم المحاولات النظرية الجادة للإجابة على هذا التساؤل، إسهامات العالم السياسي التركي **على كازاجيكيل *Ali Kazancigil*** من خلال تساؤله حول المبررات التي تجعل من جميع الدول الجديدة تتبنى صيغة الدولة التي غدت معولمة حقا، ولماذا لا يصار إلى ابتكار صيغ جديدة، حتى في الحالات التي لا تسود فيها المستلزمات الاجتماعية-التاريخية المسبقة لقيام دولة ما، وحتى عندما تبدو مفاهيم القومية، العلمانية متناقضة مع الروحية الدينية السياسية المحلية تناقضا واضحا جدا.[1]

ورغم أن جزءا كبيرا من الإخفاق الذي يشهده نموذج الدولة عربيا يعزى إلى فرضه من جانب القوى الاستعمارية، إلا أن جزءا كبيرا منه أيضا يتم إرجاعه إلى الانتشار الثقافي وإلى المحاكاة الطوعية للنخب السياسية الحاكمة لفترة ما بعد الاستقلال.

ومن ثم فأنه من الخطأ البحث عن مبدأ واحد مفسر للفجوة بين الشرق والغرب، وكأنهما ينتميان إلى عالمين مختلفين، ولكن من ناحية أخرى يصعب أيضا فهم البنى الاجتماعية والسياسية العربية كتطور شبيه بالغرب جرى على محور التطور ذاته، ولكنه توقف عند مرحلة تاريخية محددة منه، أي كان حاضر الدولة العربية هو ماض الدولة الغربية.[2]

وأن جزءا هاما من الخلل في الوضع العربي الراهن يمكن إرجاعه إلى الضياع الفكري، وعدم القدرة على خلق مرتكزات ثابتة ومتفق عليها، وإلى العجز عن صياغة مجموعة من المبادئ الناظمة للعلاقات، يمكن أن تأخذ شكلا عمليا في المرحلة الراهنة، ولهذا نجد أن القلق وعدم الرضا والتمرد والانفصال بين الأجيال والتناقض الكبير والحاد في الاتجاهات من أبرز السمات التي تميز المرحلة الراهنة للدولة العربية.[3]

أن البناء الفكري الذي يفرز ثقافة، وبالتالي حضارة هو وحده الذي يستطيع أن يضع حدا لهذا القلق الفكري والتمزق والضياع النظري ويخلق نموذجا للدولة ذو صلة وطيدة مع المواطن ويعيد له الثقة في العقائد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تتبناها الدولة.

1-نزيه الأيوبي، نفس المرجع السابق، ص52.

2- عزمي بشارة، **في المسألة العربية:مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص139.

3- عبد الرحمان منيف، مرجع سابق، ص212.

أن غياب نظرية تفسر ظاهرة الدولة في الفكر السياسي الإسلام ي مرده إلى عدم مواصلة التفكير والتجديد التفكيري للفكر السياسي العربي الإسلام ي، وإلى غياب القد وتجديد فكر الدولة عربيا، لأنه بقي دائما ضمن حدود الأساسية والقداسة الحتمية وعدم فتح المجال للنقد أو النقاش أو التجديد وللإحتمالية والتطور.

بالمفهوم المخالف لمفهوم الدولة الذي تطور عند الغرب، شكل عدم اكتمال بناء الدولة في المال السياسي العربي، وضعف نضجها، وسقم عودها أن غدت مؤسسة هلامية، ومفهومها ملتبسا عصيا على الإدراك والمعايشة.

وفي هذا الصدد يميز **عبد الله العروي** بين دولتين "الدولة الضرورة" و "الدولة الأسطورة" حيث ينتصر للأولى وينبذ الثانية، فالأولى مستقرة والثانية مستجدة وهو ذات الحكم الذي أصدره ابن خلدون في مقدمته على واقع الدولة في المجال السياسي العربي الإسلامي، وهو الحكم الذي لا يزال ذو صلاحية فاعلة ومستمرا إلى غاية يومنا هذا، فالدولة العربية لا تزال في حاجة إلى قدر يسير من الاكتمال والنضج كي تغدو مدرسة للسياسية بامتياز، وتصبح إطارا مشتركا لاستيراد الثقافة المنتجة للديمقراطية.[1]

ففي اكتمال بناء الدولة ونضجها تتيسر الثقافة والممارسة الديمقراطية، فالدولة أولا ثم الديمقراطية ثانيا كنتيجة حتمية لهذه الأخيرة، وأن نقد نموذج الدولة العربية الغير المكتمل، سواء من الناحية النظرية أوالممارساتية لا يجب أن ينطلق من واجب الاقتداء بالدولة الغربية كضرورة سياسية، ذلك أن هذا الاحتمال قد أثبت فشله من خلال تكريسه لنموذج دولة أقل ما يقال عنها أنها دولة مشوهة –الدولة/السلطة أو دولة الاستبداد والمنافية تماما لنموذج الدولة الديمقراطية في الغرب- وإنما الأجدر هنا تصحيح مواطن فشل هذا النمط من الدولة وإعادة التأسيس لها بالعودة إلى التاريخ الحضاري.

إلا أن الإشكال الذي يبقى مطروحا على المستويات النظرية في هذا السياق كأمن في عدم وجود "تصور عربي إسلامي" حول فكرة الدولة كمؤسسة رئيسية جامعة تنطوي فيها مؤسسات فرعية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وأمنية..الخ.

كما لا يوجد "تصور علمي" لمؤسسات الدولة، ولا للسلطات التي تحكمها، إذ هناك فرق شاسع بين ما توصل إليه الفكر الغربي لجهة منظومة الدولة فكرا وتنظيما وممارسة، وبين الفكر السائد في الفكر السياسي العربي الإسلام ي حول ذات المفهوم، ذلك أن الحديث عن جوهر هذه الدولة عربيا لا يزال يتمحور حول الإشكاليات المتعلقة بـــ: موقف الدولة من قاعدة الفصل بين السلطات في الدستور وفي السياسة، وحول طبيعة النظام السياسي القائم، وجوهر النظام الاقتصادي..الخ[2].

يؤكد عديد الباحثين أن الدولة الحديثة كمفهوم نظري وكتجربة فعلية عرفتها وتعرفها اليوم الكثير من المجتمعات في العالم، هي الدولة الديمقراطية التي تقوم على المؤسسات المدنية ويحكمها القانون من دون أي اعتبار

1- علي خليفة الكواري وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مرجع سابق، ص77 .

2- عادل مجاهد الشرجي، مرجع سابق، ص58.

لطبيعة المصدر التشريعي الذي تستوحي منه هذه الدولة قانون ها وضعيا كان أو دينيا، وتسود فيها فكرة المواطنة وتكون فيها السيادة للشعب.

ولكنهم يؤكدون في الوقت ذاته على خاصية مميزة لهذه الدولة ينبغي أن تتحقق فكريا وإجرائيا في المجال السياسي العربي والإسلامي، وهي أن القانون الذي ينبغي أن تستمد منه الدولة شرعيتها لابد من أن ينسجم مع جوهر الشريعة، بمعنى أنه لا ينبغي التنكر للدين والاتجاه نحو مفهوم الحادي.[1]

ذلك أن الوظيفة الحضارية للدولة العربية الإسلامية طالما كانت تتمحور حول إقامة الدين، كما أن السياسية فيها كانت متعلقة بتامين البيئة التي تمكن الفرد من تحقيق مثالية الإسلام ، كما أن هذه الدولة قد عملت على اكتساب السمة العالمية في دعوتها، وذلك خلافا للدولة الأوربية التي غدت منذ **مكيافيللي**، وبشكل خاص منذ الثورة الفرنسية، تجريدية أكثر مما ينبغي ومنعزلة عن المجتمع والثقافة أكثر مما ينبغي، ذلك أن مفهومها عن الدولة خال من أي وجود أخلاقي أو ثقافي أو قيمي.[2]

وهكذا فأن مسألة التنظير للدولة العربية الحديثة، لابد أن تأخذ بدورها بعين الاعتبار هذه المستلزمات والمحددات التي تختص بها المجتمعات العربية –الطبيعة العضوية للدين في الدولة-، أي أن تكون هذه الدولة أداة لإقامة صلة دائمة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لأن الأمة ليست قائمة على الوحدة العرقية بل على وحدة الرؤية واللغة والحضارة، وأن المثل الأعلى لهذه الأمة ليس مثلا مادي أو اقتصادي بشكل طاغ بل معنويا أخلاقيا.

فعلى عكس ما تم التنظير في هذا الشأن، نجد أن "للنموذج الإسلام ي للدولة" في بعده المعنوي له جوانبه الحيوية السياسية التي يمكن لها أن تقدم الإلهام في مجال السياسة المعاصرة، ومع أن هذا النموذج لم يعرف فكرة التصويت أو المجالس التمثيلية أو المعارضة السياسية المأسسة أو ضمانات الحريات السياسية للفرد، وهي الأفكار التي كرسها النموذج الغربي للدولة، إلا أن له مفاهيمه وديناميكياته حول التوازن السياسي، وتضم هذه المفاهيم الاعتدال والتوافق والتراضي، وتضم تلك الديناميكيات الموازنة والسيطرة المتبادلة ما بين الخليفة والعلماء والقضاة، أي بين السلطة السياسية والعلم والقضاء أو العدل.[3]

كما أن الأصل في شكل الدولة في الحكم الإسلام ي ليست معرفة بالمعنى الجغرافي للدولة الغربية في مجالها الأوربي، أي ذات إقليم محدد، بل هي معرفة على أنها جماعة/أمة سياسية-دينية منظمة، على أن غرض هذه الأمة هو نشر الدعوة، ووظيفة القوة والسلطة هي أن تعمل كأداة لبلوغ رسالة ثقافية و حضارية.

وعليه فأن الدولة ضمن المنطق الإسلام ي هي دولة مبدئية وعقائدية ذات وظيفة اتصالية مميزة قائمة على أساس دمج المبادئ الأخلاقية مع المثل العليا السياسية، وعلى أساس عدم الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة،

1- عادل مجاهد الشرجي، نفس المرجع السابق، ص67.

2- نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص67.

3- نفس المرجع، ص66.

فالأصل في الدولة أن تكون وثيقة الصلة بالثقافة والحضارة، والحضارة الإسلامية حضارة نضالية وكفاحية بشكل متميز، وهي قائمة ضمن المجابهة الحضارية الخارجية وعلى أساسها، أن هذا المفهوم للدولة يختلف عن مفهوم الدولة على النحو الذي تطور به في الدولة القومية في أوربا، والتي انحسرت فيها فكرة الوظيفة الحضارية للدولة لصالح وظيفة سياسية صرفة.

إذ يرى عديد الباحثين أن إخفاق الدولة في الحالة العربية ومن ثم هذا الوضع يبرر كونها مشروع غريب عن تاريخنا الاجتماعي والسياسي، ومن ثم هم يرون أنه لا ضرر من انهيارها والتراجع عنها، إلا أنه وفي المقابل من ذلك يبقى نموذج الدولة الوطنية ضرورة لابد منها، كونها رمز التحديث الحقيقي للمجتمعات.

ذلك أنتوصل الغرب لنموذج "الدولة الديمقراطية" لم يأت كسابقة في لحظة تاريخية، بل كانت نتاج طورته الحضارة الغربية، بالتزامن مع ما كان يسندها من أدبيات متميزة تمتد تقاليدها الليبرالية إلى زمن سحيف من التاريخ.

ضمن هذا المنطق لابد لنا أيضا عربيا أن ننظر لمسألة الدولة دون إقصاء التراث الفكري للتجربة العربية الإسلامية في السياسة، ودون تجاهل أيضا لما توصلت إليه الحضارات الأخرى في إطار منطق الحداثة والتقدم.

ولعل الحجج الواقعية والتاريخية لأي فرصة ديمقراطية حقيقية سانحة في جميع دول المجال السياسي العربي قد كانت أصدق وأقوى دليل مثبت لمدى عضوية وحضور المفهوم الديني وعدم انفصاله عن المركب الاجتماعي والسياسي ولعل آخرها كان مثبتا مع الحراك السياسي والاجتماعي الأخير الذي هز غالبية الدول العربية مطلع 2011، من خلال وصول القوى الإسلامية إلى السلطة، وهو المشهد الذي تكرر في عديد المحطات التاريخية التي شهدت فيها الدول العربية محاولات جادة للانتقال أو التحول الديمقراطي.

إلا أن ما يعاب على هذه القوى الإسلامية أنه قد تكون لها رؤية عامة، لكن التجربة التاريخية الفعلية التي وصلت من خلالها إلى السلطة، قد أظهرت حتى الآن أن هذه الرؤية لم تترجم إلى خطط أو برامج عمل متكاملة بل على العكس من ذلك ظلت قراراتها متخبطة سياسيا، تعكس بالأساس الرغبة في الاستئثار بالسلطة، وهو ما يشي باتجاه نحو إقامة نموذج للحكم لا يختلف جوهريا عن النظم السابقة، مع فارق مهم هو أن هذا النموذج مسلح "بشرعية دينية" تجعله أكثر استبدادا.[1]ومن ثم فإن فشلها في تأدية هذه المهمة هو ما يبرر انفصالها عن الإرث الحضاري العربي والإسلامي.

وإن فقدان الإرث الحضاري العربي والإسلامي للحصانة الحضارية هو ما يفرض عليه اليوم تقبل التوجهات المفروضة عليه من الغرب لتبني توجهاته سواء ما تعلق منها بنموذج الدولة والتي روج لها باعتبارها أفضل ما توصلت إليه البشرية في مجال التنظيم السياسي أو المشروع الديمقراطي كأفضل شكل للحكم واجب الاقتداء والتعميم في كافة أرجاء المعمورة، ومن ثم فأن عجز العرب في فهم واستيعاب نموذج الدولة وغياب الممارسة الجدية للديمقراطية ضمن هذا المجال مبرر في شق كبير منه إلى فرضها كضرورة من قبل الغرب لا كخيار

1- أحمد يوسف أحمد، مرجع سابق، ص117.

مستمد ومعبر الخصوصية الحضارية للمجتمعات العربية، ولعل هذا ما يبرر التراجعات والإخفاقات الكبيرة على محور الديمقراطية والدولة معا مادامت لا تزال غير نابعة ولا معبرة عن البعد الحضاري والمجتمعي للمنطقة العربية.

وهكذا فأنه ومن كل ما سبق نخلص إلى أنه عربيا لابد من مراعاة جانبين في مسألة التنظير لنموذج الدولة واجب التبني في المجال السياسي العربي: الجانب المؤسساتي للدولة: دولة الحداثة كمرحلة أولى إضافة إلى الجانب القيمي للدولة كمرحلة لاحقة، أي دولة لا تقصي التاريخ الحضاري والقيمي لمجتمعاتها.

ذلك أن الدولة ليست مجرد سلطة، فهي إلى جانب انطوائها على السلطة هي مؤسسة كبرى تنطوي أيضا على مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وأمنية وإعلامية..الخ، وهي المؤسسات التي تقوم على قدر من الفعالية وتشكل بذلك الحائل دون شخصنة السلطة واحتكارها من قبل فئة أو هيئة معينة دون غيرها، وهي المؤسسات التي تعتبر ضمان الانتقال السلمي لها بين القوى السياسية المختلفة.

فالأصل في دولة المؤسسات أن تجسد صورة الدولة المدنية القائمة على المنطق الديمقراطي في الحكم والذي يتيح فرصة لمشاركة السياسية في شؤون الحكم لكافة القوى المجتمعية المتساوية أمام القانون في الحقوق وكذا الواجبات، وهي الفرصة التي لا تتأتى إلا بعد ترسخ مفهوم للمواطنة في المجتمع، إذ تبقى الدولة أساس التعاقد الاجتماعي وضمان الاستقرار الوطني والحاكمي.

فالدولة الحديثة هي في طبيعتها دولة مدنية –أي أنها ليست دولة دينية مقدسة إلا أن هذا لا يعني التنكر للدين والاتجاه نحو الدولة العلمانية- وهي الدولة التي تعتبر الإرادة الشعبية فيها المصدر الرئيسي لشرعيتها، وساء عادت في أساسها الفكري إلى الشريعة الدينية أو إلى القانون أوضعي، فأنها تبقى دولة مدنية أي أنها معطى أنسأني في إطار الاجتهاد العقلي إذ تبقى مهمتها الأولى والأخيرة هي خدمة الجماعة الإنسانية، فالدولة الحديثة هي دولة المواطنين والتمكين الحقوقي لكافة أفراد المجتمع وهو التمكين الذي يتحدد في إطاره ولاء المواطن لدولته.

ويرى في هذا الإطار الشيخ **راشد الغنوشي** أن الوضعية التي كانت فيها "الدول العربية الإسلامية" في الأزمنة ما قبل الحديثة بعيدة من بسط نفوذها على المجتمع، أنما هي نتاج جوهر الإسلام الذي نجا من مصير مسيحي مماثل، ولم ترتبط حركة مجتمعاته بطريقة مطلقة بحركة اتجاه تطور الدولة، بسبب انحسار سلطتها في مجالات تنفيذية محدودة، بعد أن حرمها الإسلام من سلطة التعليم والتشريع وحرية سن الضرائب، صحيح أن هذه الوضعية التي استقر عليها جل التاريخ العربي الإسلام ي، لا تمثل في منظور **الغنوشي** الوضعية المثالية التي تكرسها تجربة عهد النبوة والخلافة الراشدة، حيث كانت الدولة متمايزة عن الأمة، لا بهيئة ولا بامتيازات، لكن ذلك لا ينفي عنها جوانبها الايجابية المتجسد في أن نفوذ الدولة كان محدودا بالشريعة وسلطة القضاء في شؤون الناس وبمؤسسات النفع العام، وذلك كله راجع بالنظر إلى رعاية العلماء وتأثيرهم.[1]

1- سهيل الحبيب، مرجع سابق، ص156.

في حين رأى فريق آخر أن دال الدولة يتعلق تحديدا بالظاهرة الحديثة التي برزت في سياق الحداثة السياسية الناشئة في المجتمعات الغربية، ذلك أن الأقطار العربية القائمة قد عرفت ظاهرة الدولة الحديثة بدرجات متفاوتة، باعتبار أن الدولة لم يكن لها في التاريخ العربي والإسلامي مدخل سانح إلى حياة رعاياها كأفراد إذ عاش الأفراد بني الأهل، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة.

ومن ثم لم يكن هذا الوضع الذي يعيش فيه الفرد بانتمائه إلى"الجماعة العضوية" أكثر من انتمائه إلى الدولة ليسمح ببروز ظاهرة استبداد الدولة وسيطرتها المطلقة على المجتمع، فالظاهرة الاستبدادية مقترنة عربيا بظاهرة الدولة الحديثة التي كانت أكثر ميلا إلى تفكيك المجتمع العضوي وروابطه بهدف التحدث، فجعلت المجتمع بذلك أقل حماية من الاستبداد عما كان عليه في ظل الأنظمة التقليدية أو الملكية أو غيرها.

وهو ما أنعكس بوضوح في مستوى إختلالات المفهوم بين العرب: نموذج الدولة/السلطة والغرب: نموذج الدولة الديمقراطية.

وهو النموذج –الدولة/السلطة- الذي يفرض علينا اليوم وأكثر من أي وقت مضى البدء للتنظير لعقد اجتماعي جديد عربيا تتحدد أطرافه بين الدولة والمجتمع ويؤسس لنوع جديد من السلطة تقوم على أسس التكامل بين القوى المجتمعية المختلفة، لا على حزمة الممارسات الفوقية والقمعية والتسلطية والاستبدادية.

فالمآزق السياسية الدامية التي شهدتها عديد الدول العربية نهاية سنة 2010 قد أكدت على أن هذا النمط من الدولة قد دخل مرحلة من الاهتزاز العميق للسلطات القائمة، ويرى الأستاذ **غسان سلامة** أنه كان باستطاعتنا هذه المآزق لو أننا نجحنا في التأسيس لعقد اجتماعي تقوم السلطة فيه على التمثيل الفعلي لمجتمعاتها، لكن النخب السياسية والثقافية والفكرية وعلى اختلافها كانت قليلة الاهتمام بهذه المسألة وغير مكترثة بالبحث في نموذج الدولة/السلطة القائمة ومصبة لتركيزها على القضايا التي يروج لها الخطاب السياسي العربي على غرار الديمقراطية باعتبارها القضايا الكبرى واجبة البحث والتنظير.

أن التنظير لعقد اجتماعي جديد للدولة العربية يجب أن تكون من أولوياته التأسيس لشرعية جديدة تكون بديلة لشرعية الدولة المتداعية، ذلك أن الخطاب المعلن للأنظمة القائمة بهذه الدول لم يعد كافيا لحمايتها من التساؤلات القائمة حول طبيعتها الجوهرية في حد ذاتها وحول نوعية العلاقة التي تربطها بمجتمعاتها، فلا الشرعية الدينية، ولا شرعية الانجازات الكبرى المزعومة، ولا شخصية الزعيم، ولا المواقف الدولية المعلنة بمساندة القضية الفلسطينية، ولا ادعاء الاستقلالية عن الأقطاب الدولية عادت تكفي لتشكيل مناعة حقيقية لهذه الدول أمام إلحاح المجتمعات على صياغة أخرى لعلاقة الدول بها.[1]

وبما أن كل عقد اجتماعي يتطلب بالضرورة مضمونا أيديولوجيا يقوم عليه، ذلك أن الإيديولوجيا كما يقول عنها الأستاذ غسان سلامة تلازمنا دائما سواء بصورة واعية أو غير واعية، فأن العقد الاجتماعي الجديد

1- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، مرجع سابق، ص11.

الذي لابد لنا من التنظير له عربيا لابد أن يقوم على سند أيديولوجي قوي، ومتجاوز لكافة الأيديولوجيات المستوردة —سواء لاشتراكية أو الليبرالية- التي أثبتت فشلها في التأسيس لمنطق تعاقدي بين الدولة والمجتمع، ذلك أنه وعلى الرغم من تمايز في الأيديولوجيات التي تبنتها الدولة العربية عبر مراحل تطورها، إلا أن الشيء الذي بقي فيها ثابتا هو عدم قدرتها على تجاوز منطق التسلط المجرد الذي أصبح ملازما لحالتنا العربية، ولعل الوقت قد حان لدور البديل الأيديولوجي النابع من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية والمستمد من منطق الشورى في ممارسة السلطة.

إلا أن هذا لا يعني أن ينغلق هذا العقد الاجتماعي على نفسه، وإنما لابد يراعى فيه أيضا التطورات الفكرية والسياسية لزمن الحداثة، إذ لابد أن يحتوي منطقها ومفاهيمها المعلوماتية والديمقراطية ويكيفها مع واقع المجتمعات العربية وأولوياتها، لذا يجب على هذا العقد الاجتماعي أن يتضمن تفكيرا خلاقا حول قيم الحداثة التي أصبحت ضرورة تفرض نفسها على طرفي العقد كلاهما على حد سواء الدولة والمجتمع.

كما يجب أن تراعى فيه مسألة الهوية التي يجب الفصل فيها في ما إذا كانت هوية وطنية، قومية، وبالثقافة العربية فيما إذا كانت ثقافة تسلطية أم ديمقراطية وهي السائل التي من شأن الحسم فيها أن يولد بالضرورة لشرعية جديدة للدولة.

إلا أن هذا المسار قد يتطلب زمن انتقاليا يتطلب بدوره كثيرا من الصبر والوعي والإصرار ذلك أن طرفي العقد هم مجتمع ودولة، لابد قبل أي حديث أو مسعى لإيجاد هذا العقد تحريرهما أولا من استبداد السلطة والنظام السياسي.

أن الحديث عن الحاجة إلى عقد اجتماعي عربي جديد لا يعني بالضرورة الرجوع إلى فكرة العقد الاجتماعي التقليدية كما طورها **هوبز** ولوك وروسو، ذلك أنها قد أصبحت حسب عديد الباحثين فكرة عتيقة وبالية، وكما يقول عنها **إميل دوركايم *Dorkym*:** أنه من الصعب الدفاع في أيامنا هذه مفهوم العقد الاجتماعي، لأن لا علاقة له بالمعطيات الحسية، ذلك أنه ليس من مجتمع يبرز سمات تشير إلى أنه قد قام في الماضي وفقا لتلك الأصول.

كما ينتقده **على أومليل** من خلال اعتباره للحديث عن الحالة الطبيعية مجرد افتراض إجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه، ذلك أن روسو نفسه يقول: أن الحديث عن الحالة الطبيعية هو حديث عن حالة لم تعد موجودة، أو ربما لم توجد أصلا، وقد لا توجد مستقبلا، ومع ذلك ينبغي أن نكون عنها أفكارا واضح قصد الحكم على الأوضاع الراهنة.[1]

فالكلام على عقد اجتماعي لا يفترض بالضرورة أن تكون المجتمعات قد أكثر تاريخيا على هذا الأساس فمفهوم العقد يدل هنا فقط على أنه، أمام البشر الملتقين في جماعة ما، إمكانات مختلفة يختارون بينها لتنظيم الشأن

1 - غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، نفس المرجع السابق، ص83 .

العام، وأن المؤسسات القائمة هي بطريقة أو بأخرى، نتاج لخيار أساسي تم في لحظة معينة من التاريخ، فالتعاقد الاجتماعي هو قاعدة لبناء المجتمع السياسي والتأسيس لفكرة الدولة.

ضمن هذا المنطق لابد أن يتم التأكيد على حاجتنا عربيا إلى عقد اجتماعي جديد يؤسس لفكرة الدولة في حلتها العصرية إلا أنه يكون ذو بعد معنوي مجرد، أيديولوجي، أخلاقي، مستمد من القيم الإسلامية،أي أنه لا يقصي واقع التحولات الاجتماعية الكبيرة التي تشهدها المجتمعات العربية حاليا، والتي تنذر بتشكل نظام اجتماعي جديد – وبالتالي لابد أن تؤخذ هذه التحولات بكبير الاهتمام في هذا العقد، أي لابد أن تدمج فيه هذه التحولات ذات القيم الحداثية والمدنية والديمقراطية مع قيم التاريخ والحضارة العربية الإسلامية التي لا تزال متجذرة في هذه المجتمعات- لابد أن يشمل البعد المدني والحضاري للمجتمعات العربية –أي يشمل القيم الثابتة والمتحولة معا.

فالعقد الاجتماعي العربي الجديد لابد أن تتم المزاوجة فيه بين **"الفكرة الوطنية"**: كواقع غير قابل للتجاوز وكمنطق فرض نفسه في تحقيق الاندماج للمجتمعات وكخطوة أولى لبناء نموذج الدولة العربية المنشود، وكأفضل حل متاح حاليا لابد من الانطلاق منه، و**"القيم الإسلامية"**: كأساس أيديولوجي للدولة، و**فكرة العروبة**: كأساس لتشكل وتوحيد الأمة، و**الفكرة الديمقراطية**: كأساس للحكم النظام السياسي وكبديل عن منطق الاستبداد السائد في أنظمة الحكم العربية، -ذلك أننا شئنا أم أبينا نحن نعيش في عالم دول، يتحدد مضمونها في حدود جغرافية وشخصية قانونية ودولية، ومن ثم علينا التعامل مع هذا الواقع- ويتجاوز ذلك العداء الذي ظل قائما بين الفكرة الوطنية والإسلام ، يقول احد الباحثين المختصين في هذا المجال:"مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين أيديولوجيا بغير جغرافيا، تهمه هوية الأرض، أكثر مما تهمه الأرض"[1]

وهو ما أدى على طول تاريخ الدولة العربية إلى تفضيل الارتباط بالعصبية أو القبيلة أو القومية أو الدين على الارتباط بالجغرافيا أي بالوطن ومن ثم التأسيس لمفهوم الروح الوطنية، تاريخيا وحضاريا طالما تم الربط بين متانة النسب وقوة الدولة وهو ما أكد عليه ابن خلدون أيضا.

فالتنظير لمسألة العقد الاجتماعي لابد أن تنطلق على مستوى الدولة الوطنية ثم بعد ذلك قد يتم توسيعها إلى البعد الإقليمي أو القومي ذلك أن طرفي العقد هم الدولة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، والأصل في المجتمعات العربية أن تشكل في مجموعها أمة واحدة، ومن ثم فأنه قد يؤسس العقد الاجتماعي الجديد في حالة ما إذا أدى ما ينتظر منه على مستوى الدولة الوطنية إلى بلوغ هدف الدولة العربية الكبرى.

فلكي تبحث الدول القائمة عن توحد قومي، عليها أولا أن توطد بنيتها الداخلية، ومن ثم فمن غير الممكن تحقيق أهداف عليا قومية أو إسلامية من خلال تجاوز تحقيق البنية الوطنية باعتبارها واقعا غير قابل التجاوز، أي أننا نؤكد هنا على أن تعزيز الروح الوطنية هو الخطوة الأولى لأي مشروع قومي أو إسلامي.

1- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، نفس المرجع السابق، ص97.

إذ لم يعد كافيا في التنظير لظاهرة الدولة عربيا، نقد نموذج الدولة/السلطة القائم، والبحث في أسباب الفشل في الانتقال إلى الديمقراطية، بل يجب التنظير للبديل عن هذا الوضع، ويرى في هذا الإطار الأستاذ **غسان سلامة**، أننا عربيا نشهد مرحلة ظهور نظام جديد سياسي واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وقيميا..ومن ثم فأننا أمام احتمالين، أما أن نساهم في بروز هذا النظام، من خلال التنظير له ولما يجب أن يكون عليه، وأما أن ندعه يظهر لوحده وفقا لمنطق القوة، ولمزاج المتسلطين، ولمصالح القوى الأجنبية.

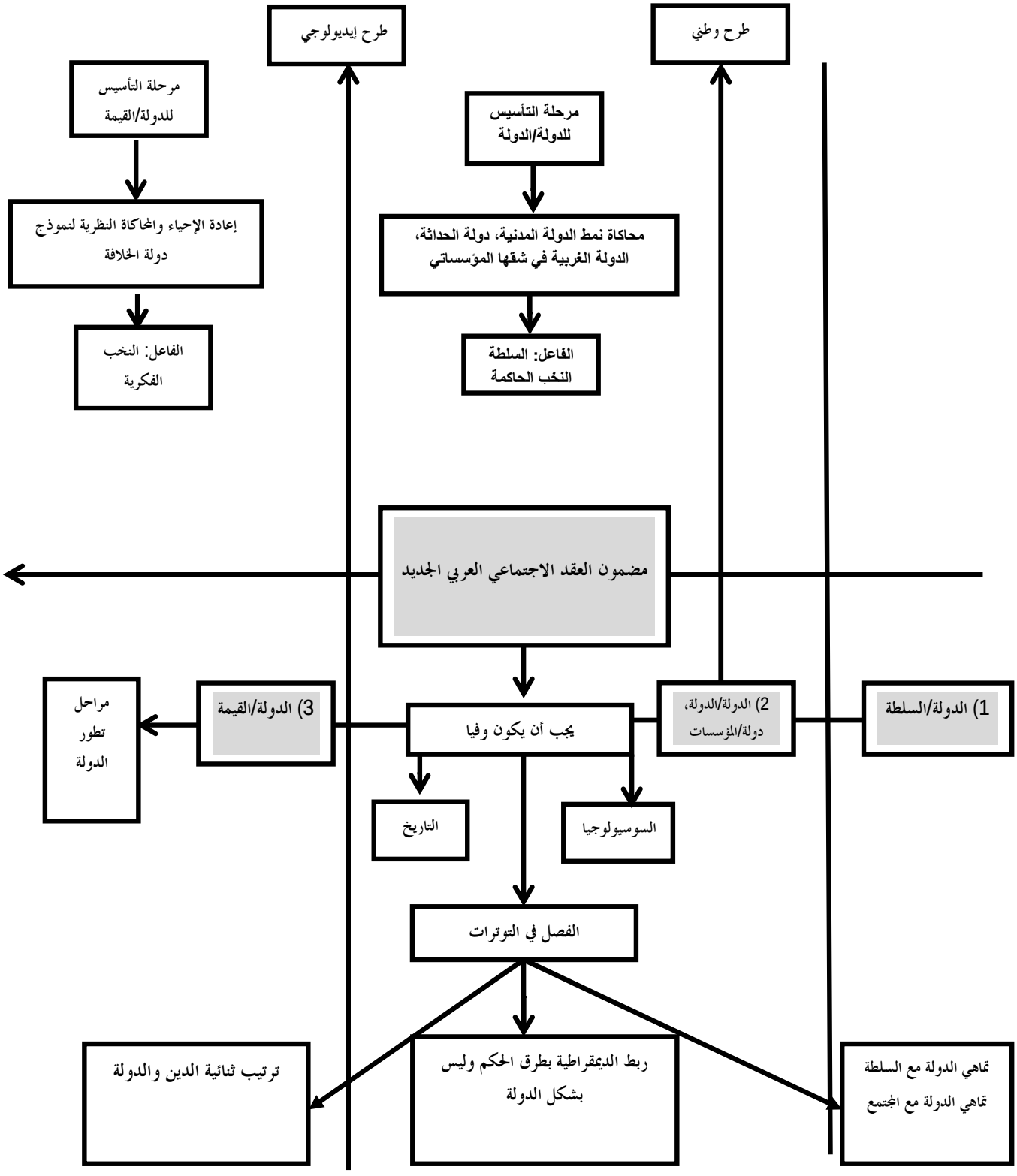
وهنا تبرز مسؤوليتنا كباحثين ومختصين في هذا المجال من خلال ضرورة إعادة الاعتبار للقيم الحضارية العربية والإسلامية وفرض تحول جديد يتجاوز ثقافة الدولة التسلطية ويؤسس لمنطق تعاقد جديد تتحدد فيه مسؤوليات كلى طرفيه، الدولة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، على قدر كبير من المسؤولية والوعي والرشادة.

فمضمون العقد الجديد لابد أن يكون وفيا السوسيولوجيا، وللتاريخ، أي عقد يفصل في القضايا والمسائل التي ضلت عالقة على مر التاريخ التطوري لنمط الدولة الذي ظل قائما ضمن المجال السياسي العربي والإسلامي أي عقد بإمكانه الفصل في الثورات الحاصلة بين تماهى الدولة والسلطة من جهة، وتماهي الدولة مع المجتمع من جهة أخرى كما يجد لنا ترتيبا لثنائية الدين والدولة، وذلك ضمن ما تثبته الملاحظة الوضعية التي تفرض استمرار واقع أن الدين في المنطقة العربية يرفض التنازل عن الأبعاد السياسية والاجتماعية، كما وينزل الديمقراطية مكانتها في المجال السياسي العربي، وذلك باعتبارها آلية مرتبطة بالحكم، وليس بشكل الدولة في حد ذاتها.

أما عن **مستوياته** فلابد أن تكون مستجيبة ومتوافقة مع الأصل في تطور مسار الدولة: من الدولة/لسلطة إلى الدولة/الدولة: دولة المؤسسات وصولا إلى الدولة/القيمة: الدولة المجردة أو الدولية الرمزية، فبما أن الدولة العربية لا تزال تقبع في مرحلة الدولة/السلطة، فمضمون العقد الجديد لابد أن ينظر له ضمن منطق الدمج وعدم الإقصاء، لأي مرحلة من مراحل الدولة تحت مبررات استدراك الفوات التاريخي، وهو ما يقتضي التأكيد على **"الطرح الوطني"** كمرحلة أولى، أي التأسيس أولا لمرحلة **الدولة/الدولة** أي دولة المؤسسات، التي تكون ضامنا لتجاوز مرحلة الدولة/السلطة، ويجب أن تناط هذه المسؤولية بفاعل: النخب الحاكمة (السلطة) باعتبارها أقوى طرف، أي ضرورة تعميم الطرح القاضي بتبني "السلطة كمدخل لإصلاح الدولة عربيا".

ليتم الانتقال في المرحلة الثانية إلى**"الطرح الأيديولوجي"** من أجل بلوغ مرحلة **الدولة/القيمة** وذلك بعد ضمان تكريس الطابع المؤسساتي للدولة، التي تصبح الضامن للحيلولة النهائية دون العودة إلى مرحلة الدولة/السلطة، ومن ثم التأسيس للدولة الرمزية والمجردة، التي تكون ضمن منطق إعادة الإحياء والمحاكاة النظرية لنموذج دولة الخلافة أي إعادة بعث نموذج للدولة مستقى من التاريخ الحضاري للأمة،وهي المهمة التي تناط بالنخب الفكرية، التي تخول لها مهمة وضع خطة الطريق للعقد الاجتماعي العربي الجديد.

الشكل رقم (18): يختصر مضمون العقد الاجتماعي العربي الجديد



المصدر: من إعداد الباحث

خلاصة الفصل:

لقد سعينا من خلال الفصل الرابع من هذه الأطروحةإلى التأكيد على شرطية وأهمية وضرورة الدولة في المجال السياسي العربي كواقع وكتنظير، وذلك ضمن سعي الباحث لتقديم إضافة ضمن هذا الفصل الأخير، الذي كان خاضعا بدوره لذات المنطق المتبع في ترتيب الفصول، القاضي بما يتفق عليه علميا أن البحث النظري في أي موضوع يقتضي الفصل في اللغة باعتبارها تجسيدا لفكر، والفكر باعتباره انعكاسا لواقع، وهو ما تناولته الفصول الثلاث الأولىلتأتي إضافة الباحث ضمن هذا الفصل على اعتبار أن التشخيص السليم للواقع يفرض علينا العودة إلى الفكر مرة أخرى والانطلاق من جديد للتنظير لهذا الواقع، حيث أن التشخيص السليم للوضع المتناقض والمتأزم للدولة العربية، يفرض علينا إعادة التناظر حولها.

وهو ما سعينا إلى إثباته في هذا الفصل من خلال تبني الافتراض القاضي "بتأكيد غالبية الأدبيات النظرية والتجارب التاريخية التي تخوض في مسألة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، على شرطية بنيوية تقتضي الفصل المسبق في مسألة بناء الدولة، وهو ما يفرض علينا عربيا الحاجة إلى إعادة ترتيب أولويات النقاشات تجاه القضايا بتجاوز النقاش حول الديمقراطية إلى النقاش حول الدولة."

حيث تم تخصيص الفصل الرابع كاملا للتأكيد على أهمية وضرورة العودة للتنظير لظاهرة الدولة عربيا، والجعل منها القضية الأهم على رأس أجندات النقاشات الأكاديمية العربية، وذلك سعيا منا إلى تطبيق القاعدة العلمية القاضية بضرورة تلازم ثنائية تنظير/واقع.

فالتشخيص السليم لواقع الدولة العربية الذي يؤكد تناقضها وتأزمها على عديد الأصعدة والميادين والمستويات، يفرض علينا الاعتراف بضرورة فتح نقاشات جدية حول هذه الأخيرة، وهي الضرورة التي يؤكدها في كل مرة استقراء واقع المسار التطوري لقضية الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي عربيا، الذي يؤكد في كل مرة افتراض استعصاء هذا النمط من الدولة على التغيير والإصلاح، واستمراره ضمن طابعه الشكلي ومن ثم فشله في الوصول إلى مصادر القوة والسلطة الحقيقية في الدولة.

وهو الفشل والاستعصاء الذي يبرره واقعيا غياب مفهوم الدولة باعتباره الوعاء والمحيط الذي تدور في فلكه عملية الإصلاح والذي يعد الأصل في مؤسساته أن تكون المسؤولة والضامنة لنجاح وفاعلية العملية.

ويتأكد هذا الواقع نظريا من خلال إجماع أدبيات الانتقال الديمقراطي على شرطية الدولة، لقابلية التطبيق الديمقراطي، ولعل هذا ما يفرض علينا اليوم إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية تجاه القضايا، بتجاوز النقاش حول الديمقراطية إلى النقاش حول الدولة باعتبارها القضية ذات الأولوية القصوى في المجال السياسي العربي، وهو الافتراض الذي أكده مرة أخرى واقع تجربة الحراك السياسي والاجتماعي الأخير الذي هز عديد الدول العربية، والذي أبان مرة أخرى على غياب الدولة كوعاء عام يحتوي الجميع، وهو ما يفرض علينا عربيا اليوم على المستويات التنظيرية، الإعلان عن الحاجة لإعادة التناظر حول مفهوم الدولة والعمل على التأسيس لعقد اجتماعي عربي جديد.

خاتمة

خاتمة:

إن البحث النظري في القضايا السياسية عموما وفي قضية الدولة بشكل أخص، يعتبر من أصعب البحوث النظرية، وهي الصعوبة التي تزداد تعقيدا عند بحث هذه الظاهرة ضمن المجال السياسي العربي وذلك نظرا لتعدد مستوياتها التحليلية بين مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي، وتداخل أبعادها وشمولية مجالاتها بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والاندماج الاصطلاحي الجاري على مستوى اللغة بين مفهوم الدولة والسلطة، إضافة إلى غياب الخلفيات النظرية المفسرة للظاهرة، وإن وجدت على غرار التيارات المختلفة والمتعددة للفكر السياسي الإسلامي، فإنها ظلت جميعها تنظر لظاهرة السلطة دون الدولة، وذلك نظرا لحقيقة اشتغالها على واقع المجتمعات العربية كما هو، وهو الواقع الذي غابت فيه الدولة وعوض هذا الغياب بالحضور القوي للسلطة، وكذا للتناقضات الكبيرة على المستويات التحليلية لهذا النمط من الدولة، وهي التناقضات التي توحي بمآلات تفككها وانهيارها، إلا أن الواقع يؤكد في كل مرة قدرتها على البقاء والاستمرار رغم هذه التناقضات التي تنطويها، ورغم فقدانها لمقتضيات البقاء والاستمرار الطبيعي.

ولاشك في أن البحث في كافة هذه المجالات والمستويات قد أوصلنا إلى عدة نتائج رئيسية، حيث نجد على:**أولا:المستوى المفاهيمي:**

يوصلنا البحث في ظاهرة الدولة كلغة ومفهوم معرفي ضمن مجالها السياسي العربي في مقابل البحث في ذات المفهوم ضمن مجاله السياسي الغربي وذلك على خلفية افتراض اندراج الدولة كمفهوم معرفي في المجال السياسي العربي، ضمن أهم المفاهيم المركبة والإشكالية في لغتها ودلالاتها ومعانيها، إلى جملة النتائج التالية:

- حجم الفروقات المعرفية والمفاهيمية بين المضامين التي يحيل إليها مفهوم الدولة في سياقه العربي مقارنة بالمضامين التي يحيل إليها مفهوم الدولة في سياقه الغربي.

- أن الرجوع إلى الجينات الأولى لبروز مفهوم الدولة وتتبعها ضمن تطورها التاريخي، وفي بعدها الفلسفي الذي يتجاوز التعريفات السطحية، تؤكد أصالة المفهوم، الذي تتحدد أصوله بانتمائها إلى بيئته الغربية، وذلك باعتبار الدولة أعظم منجز توصلت إليه المجتمعات الغربية، منذ فجر تاريخها القديم، وهو ما انعكس في الكم المعرفي والتحدد المقارباتي التفسيري للظاهرة، التي غطت المفهوم في كافة جوانبه السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية... الخ.

- إن البحث في البعد التفسيري لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي يؤكد استمرار التنظير في تطوير مفهوم الدولة ومضامينها تماشيا والتطورات الحاصلة في مجتمعاتها، وهو ما أدى في هذا السياق وذلك عبر ثلاث مراحل: مرحلة الفلسفة القديمة، ثم مرحلة الفكر السياسي وصولا إلى مرحلة النظرية، والتي كانت تؤكد في مجملها على المضمون الإيجابي للدولة عبر التطوير المستمر لمضامينها ووظائفها.

- تعتبر الوظائف والمهمات المنوطة بالدولة الغربية هي المبررات الحقيقية لوجودها، ويعد الأصل في أدائها، الضمان الحقيق لشرعيتها وجودا وبقاء واستمرارا، وهي الوظائف التي تم تطويرها في كل مرة تماشيا والتطورات الحاصلة في

ظاهرة الدولة في المجتمعات الغربية، منذ البدايات الأولى وإلى غاية يومنا هذا، حيث كان يتم تعديلها في كل مرة حسب الضرورات والمنافع والحاجات التي يقتضيها واقع مجتمعاتها.

- نخلص من خلال البحث في المفهوم المعرفي للدولة ضمن سياقه الغربي الليبرالي، إلى استنتاج مفهوم عام للدولة يختصر تفسير الظاهرة ضمن شرطان:

01- شرط وجود: يقتضي الحضور المادي للدولة من خلال استيفائها لشروط الوجود التقليدية (الشعب، الإقليم، السلطة) إضافة إلى شرط مأسسة السلطة (دولة المؤسسات) أي تجسد الدولة كجسد.

02- شرط بقاء واستمرار: يقتضي من الدولة التأسيس لحضور مجرد قيمي في نفوس مواطنيها، وهو الحضور الذي تكتسبه عادة الدولة من الممارسة الديمقراطية للسلطة، أي تجسد الدولة كروح.

- يبدي البحث في ظاهرة الدولة كمفهوم معرفي ضمن سياقه العربي، الكثير من الإشكالية والتأزم في دلالات المفهوم ومضامينه، وذلك على المستويين اللغوي والاصطلاحي، فالمضمون العربي للدولة لم يتضمن معنى لدولة لا في شقها المادي ولا في شقها المجرد، إذ ظلت الدولة عربيا تحيل إلى ذلك المفهوم المركب الذي يصعب الفصل بينه وبين مفهوم السلطة، بل وأصبح يختصر فيها، ليؤسس لنا لنمط جديد من الدولة يختص بهذا المجال السياسي وينفرد به، هو نمط **لدولة/سلطة** بقدر ما تزداد تأصلا في المجتمعات العربية، تبتعد كل البعد في مضامينها وممارساتها ووظائفها عن نمط **الدولة/المؤسسات** أو **الدولة/القيمة** الذي كرسته المجتمعات الغربية، وهو الواقع الذي أدى إلى سيادة حالة من الفقر المعرفي العربي إلى المعنى الحقيقي للدولة، ومن ثم غياب هوية للمفهوم ضمن مجاله السياسي العربي.

- ما يبرر قيام هذا النمط من الدولة (الدولة/السلطة) في المجال السياسي العربي وحجم التناقضات والتشوهات التي أصبحت تحمل بها هو انتقاصها وفقدانها لإحدى أهم شروط وجودها وهو شرط "الأمة" فالدولة جاءت إلى المجتمعات العربية فاقدة لشرعية الميلاد، فقد وجدت ضمن منطق المحاكاة لنمط الدولة الواجبة الاقتداء القائمة ضمن سياقها الغربي، كما أنها استمرت وهي عاجزة عن تطوير مصادر جديدة للشرعية، وعن احتواء قيم الحداثة المفروضة عنها، إذ لا تزال الدولة العربية إلى غاية اليوم عاجزة عن تحديد هويتها بين دولة قائمة على حدود أمة (الدولة القومية) أو حدود جغرافيا (الدولة الوطنية).

- إن هذه الخصوصية المعرفية والمفاهيمية للدولة العربية (أي المضامين والخلفيات التي يحيل إليها البحث المعرفي والمفاهيمي في ظاهرة الدول العربية) المستنبطة من واقعها المشوه والمتناقض، وهو الواقع الذي تشترك في كافة تفاصيله السياسية والاقتصادية، الاجتماعية، التاريخية،...المجتمعات العربية في مجملها، قد أصبحت تؤسس لخصوصية واستثنائية المجال السياسي العربي، باعتباره مجالا ينفرد في سماته وخصائصه عن باقي المجالات السياسية الأخرى، وهي السمات التي تتحدد من الخصائص المشتركة التي تصل إلى حدود التماثل والتطابق بين الوحدات الدولية المشكلة له.

- إن هذه الخصوصية - خصوصية الدولة العربية + خصوصية المجال السياسي العربي- هي التي تتيح لنا الإمكانية كباحثين لتعميم النتائج فيما يتعلق بوضع الدولة في المجال السياسي العربي.

ثانيا: على المستوى الفكري:

إن البحث في ظاهرة الدولة كتاريخ وكفكر تنظيري ضمن مجالها السياسي العربي مقارنة بذات البحث لنمط الدولة في مجالها السياسي الغربي، وذلك على خلفية الافتراض بإثبات السياقات التاريخية والفكرية والنظرية والتحليلية لمفهوم الدولة في أدبيات الفكر السياسي العربي الإسلامي، في مقابل أدبيات الفكر السياسي الغربي للكثير من الخصوصية التي تصل إلى حدود الندية مع النموذج الغربي للدولة، يوصلنا إلى جملة النتائج التالية:

- يؤكد استقراء المسار التاريخي لنطور الدولة الغربية الفصل في أصل نشأتها، والذي يتحدد بمعاهدة **وستفاليا *Treaty of Westphalia1648*** التي شكلت الإيذان لميلاد الدولة القومية كحقيقة سياسية في المجتمعات الغربية للقرن 16.

- ظل هذا النمط من الدولة **"الدولة القومية** *Nation State*"باعتباره أعظم منجز توصلت إليه المجتمعات الغربية لما يقارب 4 قرون الوحدة القاعدية الأساسية للنظام الدولي، والنموذج الوحيد والإطار الأمثل للتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

- إن حجم التطورات الكبيرة والمتسارعة التي تشهدها المجتمعات الغربية في جميع الأصعدة، وعلى عديد المستويات، قد كانت تفرض في كل مرة، التجاوز والتخلي والتراجع عن هذا النمط من الدولة، وعن معايير تأسيسه السياسي، ومن ثم انحصار هامش فاعل الدولة لصالح فواعل جديدة أكثر فعالية ومنافسة.

- رغم التراجع المستمر لنمط **"الدولة القومية"** في المجتمعات الغربية لصالح نمط جديد من الدولة هو **"دولة الحد الأدنى"** وهو النمط الذي ينزل فاعل الدولة مرتبة المساواة مع باقي الفواعل المجتمعية الأخرى، ورغم رواج الطروحات الفكرية الداعية والنظرية الداعية إلى تجاوز **"الدولة القومية"** باعتبارها مفهوما ينتمي إلى الماضي على اعتبار أن الحاضر اليوم معرف بأولوية الاقتصادي على السياسي، إلا أن **"الدولة"** لا تزال مستمرة باعتبارها الوحدة الدولية الأساسية والرسمية، حيث يفرض الواقع في كل مرة حضور وبقاء الدولة متورطة في مختلف السياسات والتفاعلات وعلى جميع الأصعدة والمستويات، ومن ثم تراجع هذه الطروحات إلى مجرد شعارات.

- تعد الدولة العربية نمط لدولة متعارض حول أصل نشأتها حيث تتعدد الطروحات حول تاريخية الدولة العربية بين:

- **الطرح الأول:** الذي يعيد أصل نشأة الدولة العربية إلى**"الدعوة المحمدية"**، وحجتهم في ذلك أنها الدولة الوحيدة التي تحققت في تاريخ العرب السياسي، كونها التي جسدت حضارة الأمة العربية الإسلامية، وهو الطرح الذي يبني تصوره حول الدولة ضمن منطق خصوصية المجالات السياسية وتمايزها، على أن الدولة يجب أن تكون معبرة عن التاريخ والحضارة والأمة.

- **الطرح الثاني:**والذي يعيد أصل نشأة الدولة العربية إلى**"الاختراق الغربي الاستعماري"** للمجال السياسي العربي مع سقوط الخلافة العثمانية مطلع العشرينيات من القرن الماضي، حيث يرفض هذا الطرح منطق الخصوصية وتمايز المجالات السياسية، ويؤمن في المقابل من ذلك بمنطق المحاكاة والتقليد للنموذج الأصل للدولة، وهو النموذج الغربي الذي نجحت الحضارة الغربية في التأسيس له.

- **الطرح الثالث:** وهو الطرح الذي يعتبر بمثابة الرأي التوفيقي بين الطرحين السابقين، ذلك أن الدولة العربية هي نتاج تاريخي لتجربتين متناقضتين، بين الإرث الحضاري والنموذج الاستعماري،فميلاد الدولة العربية قد كان نتاجا لوضع مركب امتزج فيه بعدين، بعد **حضاري/تراثي** وبعد آخر **استعماري/حداثي** مشوه، وهو ما يبرر حجم التناقضات التي تحمل بها الدولة العربية كونها ولدت محرومة من المرجعية المؤسساتية لماضيها الإسلامي الملغى من جهة، ومن جهة أخرى ظلت مشدودة بقوة للإقتداء بفعالية النموذج الغربي للدولة.

- **إن البحث في الخلفيات الفكرية والنظرية للدولة الغربية في مقابل الدولة العربية يؤكد:**

- تعدد النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة، والتي ضلت مواكبة لمسارها التطوري، حيث تجسدت البدايات التنظيرية الأولى للظاهرة من خلال الفلسفة السياسية والفكر السياسي الغربي، وقد تجسدت عبر مرحلتين:

مرحلة ما قبل النظرية: التي جسدتها الأعمال الفلسفية وإسهامات الفكر السياسي الغربي التنظيرية لظاهرة الدولة بشقيه القديم منه (أعمال **أرسطو، أفلاطون، سقراط..**الخ) والحديث (أعمال **هيغل، ماكسفيبر،..**الخ).

- **مرحلة النظرية:** وهي المرحلة التي تعددت وتمايزت فيها النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة، بين النظريات الكلاسيكية التي واكبت التنظير للظاهرة في مراحلها وبداياتها الأولى **(نظرية التطور العائلي، نظرية القوة، النظريات الدينية...)** ثم تطورت باتساق مع حاجات مجتمعاتها نحو مزيد من الحرية فظهرت **نظريات العقد الاجتماعي**، أين بدأ التوجه الديمقراطي الليبرالي في البروز مع أعمال **(هوبز، جون لوك، جون جاك روسو)** وهي النظريات التي استطاعت أن تؤسس لمنطق تنظيري كاد يطغى على الأعمال التنظيرية لظاهرة الدولة، إلى غاية بروز **النظريات النقدية** التي جاءت للثورة على هذا المنطق التنظيري والتي تجسدت من خلال **(النظريات الاشتراكية، النظريات النسوية، النظريات البيئية، النظريات الأخلاقية/المحافظة..)** وصولا إلى الطروحات **النظرية المابعدية** واستمرار النقاشات الحالية حول الدولة.

- إن هذا التعدد النظري يؤكد في الأخير على أن الدولة كواقع طبيعي في المجتمعات الغربية هي مفهوم مدعوم نظريا، وخلافا لذلك نجد أن الدولة كواقع مصطنع ودخيل على المجتمعات العربية، قد ظلت مفهوما غير مدعوم نظريا، حيث تغيب النظرية عن الدولة وتعوض بجملة الاجتهادات الفكرية، وهي الاجتهادات التي تعددت تياراتها بين **(الفقهي، الفلسفي، السلفي، العلماني، النهضوي، الاخواني..)** إلا أنها اشتركت جميعا في تنظيرها لظاهرة

السلطة دون الدولة، وذلك كان استجابة وانعكاسا مباشرا للواقع السياسي لمجتمعاتها، الذي ظل قائما على تعظيم مفهوم السلطة وحصر ظاهرة الدولة ضمنها.

- يعد الاجتهاد الفكري الخلدوني في تفسير ظاهرة الدولة الاستثناء الوحيد من هذه الاجتهادات الفكرية، كونه استطاع أن يقترب من معالم النظرية.

- تعد قضية **ثنائية الدين والدولة** من أهم القضايا التي رفعها واقع الدولة الغربية كإشكال حقيقي اشتغل عليه التنظير وساهم في الفصل فيه، وهو الفصل الذي كان له كبير الأثر الإيجابي على المسار التطوري للدولة الغربية التي استطاعت أن تختط لنفسها مسارا ثابتا ضمن الإيديولوجية الليبرالية، وهو مايؤكد استجابة البحوث والاجتهادات الفكرية الغربية **لمعادلة واقع/تنظير** التي ضلت مصاحبة للمسار التنظيري لظاهرة الدولة الغربية.

- وخلافا لذلك ضلت ذات القضية -**ثنائية الدين والدولة**- ضمن الفكر السياسي الإسلامي، باعتبارها قضية تنظيرية دخيلة، مستوردة وليست أصيلة، والتي استنزفت كبير الطاقات والجهود النظرية، دون أن تغير في واقع الدولة شيئا، كون الإشكال الحقيقي ضمن هذا المجال السياسي طالما كان وظل متعلقا **بقضية انتقال السلطة**—التي يفترض في الحضور القوي والفعلي لمؤسسات الدولة أن تكون الضامن لانتقالها، وهي المؤسسات التي ظلت بدورها غائبة في الواقع العربي-، باعتبارها القضية الأصلية التي فرضها الواقع، وتجاهلها التنظير.

- إن هذا التناقض الجاري بين **ثنائية واقع/تنظير** على **مستوى الفكر** قد كان له كبير الأثر السلبي على المسار التطوري للدولة العربية التي لا تزال وإلى غاية يومنا هذا، عاجزة عن الفصل في مسارها الإيديولوجي الذي ظل متناقضا بدوره بين ثقل إرث الحضارة والتاريخ الذي تجسد من خلال دولة الخلافة القائمة أساسا على الحضور العضوي لمفهوم الدين في الدولة، في مقابل ضرورة مواكبة النموذج الغربي الحداثي المستورد القائم أساسا على تحييد مفهوم الدين من الدولة ومحاكاته كخيار مفروض وضرورة لا مفر منها لضمان الاستمرار والبقاء.

- إن هذا التناقض والصراع الإيديولوجي الذي ظلت المجتمات العربية عاجزة عن الحسم فيه، هو ما يبرر اليوم قيام نمط **الدولة/سلطة** فيها تبتعد كل البعد على أن تكون **دولة/قيمة** تكرس وتعكس التوجهات العامة لمجتمعاتها.

ثالثا: على المستوى التحليلي:

الذي ينطلق من الواقع الفعلي لهذا النمط من الدولة، توصلنا إلى جملة النتائج التالية:

- تنطوي الدولة العربية على عديد التناقضات التي تشمل كافة مجالاتها السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية..فهي تستمر باعتبارها نمط لدولة عاجزة عن تحقيق التوافق والاندماج لمجتمعاتها، وعن بناء اقتصاد وطني منتج/حقيقي وعن تكريس ممارسة سياسية ديمقراطية لسلطتها، وهي التناقضات التي فرضت عليها تطوير جملة دعائم وأسس وذلك على **مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي**،وهي الدعائم التي تصطنع من خلالها قوة لنفسها، من أجل ضمان استمرارها وبقائها، في ظل فقدانها لمقتضيات ومقومات البقاء والاستمرار الطبيعي.

- استطاعت الدولة العربية عبر مسارها التاريخي تطوير واكتساب قدرة كبيرة على إعادة إنتاج وتجديد دعائم وأسس استمرارها وبقائها، سواء من داخل الدولة أو من خارجها، وهي الدعائم التي أصبحت بمثابة السندات التي تؤسس لقوتها على حساب ضعف مجتمعاتها.

- تتنوع السندات التي تعول عليها الدولة العربية في بقائها واستمرارها من داخلها –سندات من داخل الدولة- بين:

- **السندات السياسية:** من خلال تعويلها على:

- التسلط والاستبداد ومصادرة الحيز العام وقمع الفاعلين من خارج السلطة واحتكار كافة مصادرها، وذلك باعتباره المنطق السياسي للدولة العربية في البقاء ومنح هذا المنطق القدرة على التجدد والاستمرار عبر المراحل المختلفة للمسار التطوري للدولة، وهو المنطق الذي أصبح يشكل السمة الأساسية والأبرز للمجال السياسي العربي.

- تضخيم الدولة العربية لأجهزتها الأمنية والعسكرية، إضافة إلى تحميلها للمؤسسة العسكرية لعديد الأدوار السياسية لدعم استمرار واستقرار الدولة، أين أصبح الجيش في الحالة العربية يتعدى حدود الدولة إلى حدود السلطة.

- **السندات الاقتصادية:**

- استثمار الدولة العربية في الطبيعة الريعية للاقتصاديات الوطنية، التي منحتها فرصة الانفصال المالي على المجتمع، ومن ثم القدرة على شراء ولائه.

- كما منحتها مجالا واسعا للانتشار ولتوسيع أدوارها الاقتصادية عبر تبنيها لسياسات التضخيم البيروقراطي، وهو ما منح فاعل الدولة القدرة على النمو وقوة التفوق على أي فاعل من الفواعل الاقتصادية والاجتماعية.

- وكذا الإمكانية للإنفراد بالقضية التنموية كفاعل وحيد مقصي لأي دور حقيقي لبقية الفواعل الأخرى من غيرها، وذلك منذ استقلالها وإلى غاية يومنا هذا، رغم سياسات الانفتاح الاقتصادي التي كانت تتبناها في كل مرة.

- إن هذا الواقع الاقتصادي الذي تستمر من خلاله الدولة العربية قد انعكس في الأخير على تأجيل المشروع الديمقراطي، كمقتضى فرضته الطبيعة الريعية الاقتصادية للدولة العربية.

- **السندات الاجتماعية: من خلال:**

- استثمار الدولة العربية في سياسات الهوية وذلك نظرا لوعيهاالمبكر بالطبيعة الانقسامية لمجتمعاتها وليدة التركيبة القبلية والعشائرية والطائفية...الخ.
- حيلولة هذا النمط من الدولة دون تشكل مفهوم وقيمة للمواطنة عربيا، لأن ذلك لايخدم مصلحتها ومنطقها في البقاء والاستمرار، لاعتبارها –الدولة- هي في حد ذاتها تنظيما أعلى للقبيلة.

- عجز الدولة العربية وفشلها في التجسد **كدولة/قيمة** وذلك نظرا لكونها دولة ولدت فاقدة لشرعية الميلاد وجاءت عن طريق الاستعمار، ومن ثم قيامها واستمرارها في مجتمعات رافضة لها هو ما يبرر تعويلها على جملة السندات الاجتماعية.
- تبني هذا النمط من الدولة لسياسات دفع التحول الاجتماعي، نظرا للتناقض الجاري بين أصالة القيم الحضارية للمجتمع والإرث التاريخي للأمة وحداثة القيم المستوردة التي تدعوا إليها السلطة (النخب الحاكمة) وهو ما يبرر عجز المجتمعات العربية في استيعاب قيم الحداثة.
- إن هذا الواقع الاجتماعي المصطنع هو ما أدى في الأخير إلى حرمان المجتمعات العربية من فرصة تشكل الوعي الطبقي ومن ثم الصراع للتحول إلى **دولة/أمة** وإلى تشكيل قيم مواطنة مدنية.
- علاوة على هذه السندات التي تعد في مجملها **سندات من داخل الدولة**، استطاعت الدولة العربية أن تطور **سندات أخرى من خارجها**، تمثلت في:
- أن **الضعف السيادي** للدولة العربية مقارنة بقريناتها من الدول على مستوى تحليل النظام الدولي هو ما فرض عليها تطوير جملة سندات من خارجها تضمن من خلالها استمرارها على المستوى الدولي.
- تعمل الدول العربية على الاستثمار في أهميتها الجيوسياسة، كما تراهن على أهمية نظامها الإقليمي وإمكاناتها الاقتصادية لكسب دعم الفواعل الدولية في الحفاظ على بقائها واستمرارها.
- تتنوع هذه الفواعل الدولية التي تسعى الدولة العربية لكسب تأييدها ودعمها في البقاء والاستمرار بين:
- **الفاعلين من طبيعة دول:** حيث تراهن الدول العربية على كسب رضا "القوى العظمى" (على غرار الولايات المتحدة الأمريكية، الاتحاد الأوربي، روسيا، تركيا..)، والخوض في المشاريع الدولية التي تتبناها وقبول شراكتها حتى لو كانت على حساب مصالحها، من أجل ضمان تأييد ودعم هذه القوى الكبرى لبقائها واستمرارها، في مقابل رهان القوى الكبرى بدورها على ضمان استمرار مصالحها الإستراتيجية والاقتصادية.
- **الفاعلين من طبيعة منظمية:** حيث تسعى الدول العربية إلى كسب دعم المنظمات الدولية لحفظ بقائها واستمرارها، في مقابل سعي الغرب (القوى الكبرى) إلى إيجاد أرضية شرعية عبر هذه المنظمات لتبرير تدخلاتها ضمن هذه الدول، وانتهاكها لمبدأ سيادتها، وهي المنظمات المسيطر عليها بدورها من قبل القوى الكبرى، والتي تفضل التعامل مع فاعل الدولة، ومن ثم ليس من مصلحتها سقوطها أو تهديد استقرارها وبقائها.
- لا تزال الدولة العربية على مستوى تحليل النظام الدولي تستمر ضمن هذا المنطق، ولعل المشهد الدولي لفترة ما بعد الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير مطلع 2011 قد أكد مرة أخرى هذا الافتراض القاضي بأن استمرار مصالح الغرب في المنطقة العربية يقتضي استمرار الدولة وليس انهيارها وتفكيكها، فرغم ترجيح سيناريوهات تفكك الدولة العربية وانهيارها إلا أنها بدلا من ذلك استمرت بفضل دعم القوى الخارجية.

- بعكس ما كان متوقعا بأن يؤدي الحراك السياسي والاجتماعي الأخير الذي هز عديد الدول العربية، إلى تشكل مشهد دولي جديد يقيم نظام إقليمي عربي أكثر تماسكا وقوة، فإن الوضع كان بعكس ذلك، حيث ازداد الاختراق الغربي للمجال السياسي العربي.

رابعا: على المستوى التنظيري:

إن تأكيدنا في الأخير على ضرورة العودة للتنظير لظاهرة الدولة عربيا، والجعل منها **أولوية** على رأس أجندات النقاشات الأكاديمية العربية، وذلك على خلفية افتراض تأكيد غالبية الأدبيات النظرية والتجارب التاريخية التي تخوض في مسألة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، على شرطية بنيوية تقتضي الفصل المسبق في مسألة بناء الدولة، قد أوصلنا إلى الاستنتاجات التالية:

- إن استقراء واقع تاريخية مسار التجربة العربية في الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي منذ فجر الاستقلال وإلى غاية اليوم، يؤكد فشل كل سياسات الاصطلاح واستمرار الاستبداد والتسلط باعتباره منطق الممارسة السياسية في المجال السياسي العربي.

- إن ما يفسر إشكالات استعصاء المجال السياسي العربي عن التحول الديمقراطي والإصلاح السياسي الحقيقي، هو الوضع المتأزم والمعقد للدولة العربية، باعتبارها دولة فاقدة للشرعية، وتعوض عن فقدانها هذا بحضورها المستمر ضمن منطق التسلط والاستبداد، ومن ثم تكريسها لنمط جديد من الدولة، أصبح خاصا بهذا المجال السياسي هو نمط **الدولة/السلطة**، أي دولة بقدر مايقوى فيها مفهوم السلطة يضعف فيها مفهوم الدولة، وهو ما يتناقض مع مقتضيات البناء الديمقراطي التي تفترض الفصل المسبق في الحضور الحقيقي لمفهوم الدولة.

- خلافا لهذا الواقع جاءت أدبيات الانتقال الديمقراطي على المستويات النظرية لتؤكد على شرطية الدولة الشرعية قبل أي حديث عن قابلية للتطبيق الديمقراطي.

- إن حالة التناقض المزمن القائمة في المجال السياسي العربي بين شرعية الدولة وقضية الانتقال الديمقراطي، تفرض علينا عربيا اليوم إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية بتجاوز وتأجيل النقاش حول الديمقراطية والعودة إلى فتح نقاشات جدية حول قضية الدولة.

- إن هذا الافتراض – الدولة كأولوية تنظيرية- قد تم تأكيده مرة أخرى على مستوى الواقع من خلال أحداث الحراك السياسي والاجتماعي الأخير مطلع 2011 الذي شهده المجال السياسي العربي والذي أكد مرة أخرى على غياب الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي يحتوي الجميع ويكفل العملية السياسية الديمقراطية.

- إن الاعتراف بالحاجة القصوى عربيا إلى إعادة التناظر حول مفهوم الدولة، يفرض علينا التأسيس **لعقد اجتماعي عربي جديد**، يتلخص مضمونه حول ضرورة الفصل في القضايا التاريخية العالقة، والتي لا تزال تبيعاتها تزيد من تعقيد الوضع المتأزم للدولة في الحالة العربية، فمضمون العقد الجديد لابد أن يكون وفيا **للتاريخ وللسوسيولوجيا.**

وهي الاستنتاجات النظرية التي أكدها مرة أخرى واقع هذا النمط من الدولة الذي لا يزال مستمرا ضمن ذات المنطق، وهو ما ترجمته موجة الحراك السياسي والاجتماعي الأخير الذي هز غالبية الدول العربية، وحجم العنف والدمار والدموية الذي تعاطت من خلاله الدولة العربية مع مطالب الإصلاح والتغيير الشعبية، وهو الواقع الذي بات يفرض علينا اليوم كباحثين على المستويات التنظيرية إعادة تحريك مسألة الدولة وتكثيف الاشتغال النظري والفكري عليها، وتركيز الجهود النظرية على كافة المستويات وإعادة ترتيب الأولويات التنظيرية تجاه القضايا، بتجاوز أو تأجيل النقاش حول القضية الديمقراطية، إلى فتح نقاش جدي حول مفهوم الدولة، والعمل على توحيد هذه الافتراضات التنظيرية على مستوى مراكز ومخابر البحث والجامعات.

ذلك أن النتيجة الرئيسية التي تم التوصل إليها من خلال العمل على هذه الأطروحة كامنة في الحاجة القصوى للمجتمعات العربية إلى الفصل في مسألة الدولة، وهو الفصل الذي من شأنه أن يفسح المجال للفصل في كثير بل كافة القضايا العالقة في المجال السياسي العربي وعلى كافة المجالات والأصعدة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا/ المصادر والمراجع باللغة العربية

المصادر:

01- بن أحمد الأزهري محمد ،**معجم تهذيب اللغة**، تحقيق رياض ربحي قاسم، دار المعرفة، ط1، بيروت، ب س ن، ص 1248.

02- بن فارس أحمد ،**معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، ط1، بيروت، 1991.

03- بن مكرم ابن منظور محمد ،**لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، ط2، بيروت، 1993.

04- الزبيدي مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق على شبري، دار الفكر، ب ط، بيروت، 1994.

05- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون أبو يزيد، **المقدمة**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

الكتب:

01- إبراهيم سعد الدين وآخرون، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2005.

02- أبو زيد فهمي مصطفى، **فن الحكم في الإسلام**، دار المطبوعات الجامعية، ط3، الإسكندرية، 2003.

03- آربرادلي جون، **ما بعد الربيع العربي**، ترجمة: شيماء عبد الحكيم طه، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، مصر، 2013.

04- أركون محمد، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 1996.

05- أركون محمد، **الفكر السياسي الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، ب ط، الجزائر، ب س ن.

06- الأيوبي نزيه، **تضخيم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة: أمجد حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010.

07- باغنار جاك، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ترجمة: نور الدين اللباد، عربية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2002.

08- باقر الموسوي محسن، **الشورى والديمقراطية**، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2003.

09- بالانديه جورج، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة: على المصري، المجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 2007.

10- البدوي إبراهيم والمقدسي سمير، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، ترجمة: حسن عبد الله بدر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011.

11- براق زكريا، **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط1، بيروت، 2013.

12- بركات حليم، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2008.

13- برو فيليب، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1998.

14- بسيوني عبد الغني، **النظم السياسية: أسس التنظيم السياسي (دراسة مقارنة لنظرية الدولة والحكومة)**، منشأة المعارف، ب ط، الإسكندرية، 1991.

15- بشارة عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، الدوحة، 2012.

16- بشارة عزمي، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2014.

17- بشارة عزمي، **في الثورة والقابلية للثورة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2012.

18- بعلبكي أحمد وآخرون، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014.

19- بلقريز عبد الإله، **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، ب س ن.

20- بلقريز عبد الإله، **الدولة والسلطة والشرعية**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2013.

21- بلقزيز عبد الإله، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2001.

22- بلقزيز عبد الإله وآخرون، **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011.

23- بلقزيز عبد الإله وآخرون، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001.

24- بلقزيز عبد الإله، **ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2012.

25- بن سعيد العلوي سعيد و ولد أباه السيد، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، دار الفكر، ط1، دمشق، 2006.

26- البنا حسن، **مجموعة وسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ب ط، لبنان، 1989.

27- بولنتزاس نيكولاس ، **نظرية الدولة**، ترجمة: ميشيل كيلو، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2010.

28- تورين آلان، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2001.

29- توفيق إبراهيم حسنين، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.

30- تيللي تشارلز ، **الديمقراطية**، ترجمة: محمد فاضل طباخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010.

31- جابر الأنصاري محمد، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة**، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1999.

32- جابر الأنصاري محمد ، **العرب والسياسة: أين الخلل؟**، دار الساقي، ط1، بيروت، 1998.

33- جابر الأنصاري محمد، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

34- جرجس فواز، **الشرق الأوسط الجديد: الاحتجاج والثورة والفوضى في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016.

35- الحبيب سهيل، **المفاهيم الإيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للإيديولوجيا العربية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2014.

36- حسن محمد نبيلة، **في تاريخ الدولة العربية**، دار المعرفة الجامعية، ب ط، الإسكندرية، 2000.

37- حسين محمد، **أزمة العصر**، دار عكاظ للطباعة والنشر، ط1، جدة، 1979.

38- الحمد تركي، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1992.

39- خدام عبد الحليم، **النظام العربي المعاصر: قراءة الواقع واستشفاف المستقبل**، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1، المغرب، 2003.

40- خليفة الكواري علي وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.

41- خليفة الكواري علي وآخرون، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.

42- خليفة الكواري علي وآخرون، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001.

43- خليفة الكواري علي وآخرون، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2003.

44- دايموند لاري، **روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرة**، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2014.

45- دبله عبد العالي، **الدولة رؤية سوسيولوجية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004.

46- دوه نيديه دي فابر جاك، **الدولة**، ترجمة: أحمد حسين عباس، شركة الأمل للطباعة والنشر، ب ط، ب م ن، ب س ن.

47- راغب نبيل، **هيبة الدولة: التحدي والتصدي**، دار غريب، ب ط، القاهرة، 2004.

48- الرفاعي عبيد منصور، **نظام الحكم في الإسلام**، الدار الثقافية للنشر، ط1، القاهرة، 2001.

49- روس مايكل، **نقمة النفط: كيف تؤثر الثروة النفطية على نمو الأمم**، ترجمة: محمد هيثم نشواتي، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، قطر، 2014.

50- زرتوقة سالم صلاح، **أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية: دراسة في الأساليب**، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1992.

51- س درايزك جون و دنلفي باتريك، **نظريات الدولة الديمقراطية**، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2013.

52- سلامة غسان، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2011.

53- سلامة غسان وآخرون، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن الغربي**، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1989.

54- سلامة غسان وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000.

55- صديقي العربي، **البحث عن ديمقراطية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة: محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2008.

56- الصوابي يوسف، **القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**، ترجمة: سمير كرم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2003.

57- عابد الجابري محمد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت،2004.

58- عابد الجابري محمد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2000.

59- عابد الجابري محمد، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، بيروت، 2007.

60- عابد الجابري محمد، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2014.

61- عابد الجابري محمد، **مسألة الهوية، العروبة والإسلام...والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2006.

62- عابد الجابري محمد، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2004.

63- عابد الجابري محمد وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2004.

64- عباس أشواق، **أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة: مقاربة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل العقلاني**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016.

65- عبد الرازق علي، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، دار المعارف للطباعة والنشر، ط2، تونس،1999.

66- عبد العزيز السيد سالم، **تاريخ الدولة العربية**، مؤسسة شباب الجامعة، ط2، الإسكندرية، 2001.

67- عبد القادر أبو فارس محمد، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفرقان، ب ط، عمان، 1989.

68- العروي عبد الله، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، ط9، المغرب، 2011.

69- عزت بيغوغوفيتش علي، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994.

70- علي جمعة محمد، **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن 20**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، دمشق، 1994.

71- علي مقلد محمد، **قضايا حضارية عربية معاصرة**، دار المنهل اللبناني، ط1، بيروت، 2003.

72- عمارة محمد، **نظرية الخلافة الإسلامية**، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1979.

73- عمارة محمد، **هذا هو الإسلام: الموقف من الديانات الأخرى، الدين والدولة**، مكتبة الشروق الدولية، ب ط، ب م ن، 2005.

74- عمارة محمد، **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال**، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2005.

75- عمارة محمد، **هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف**، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1998.

76- عودة عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، ب س ن،.

77- عوض الرحمون أحمد وآخرون، **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008.

78- عوض آل هزايمة محمد، **الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في الجانب الإيديولوجي، الجزء الأول، دار الحامد، ط1، عمان، 2007.**

79- العيادي عبد العزيز، **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994.

80- غالب الناهي هيثم، **الدولة وخفايا إخفاق مأسستها في المنطقة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2016.

81- غليون برهان، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1994.

82- فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001.

83- الفالح متروك، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2002.

84- فتحي شادية، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظرية الديمقراطية**، المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، الأردن، 2005.

85- فؤاد عبد الله ثناء، **الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001.

86- فوكوياما فرانسيس، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن 21**، ترجمة: مجاب الإمام، العبيكان للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 2007.

87- قطب سيد، **المستقبل لهذا الدين**، مكتبة وهبة، ب ط، ب م ن.

88- الكواري خليفة علي وآخرون، **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009.

89- الكواكبي عبد الرحمان، **أم القرى**، ب د ن، ط2، ي م ن، ي س ن.

90- الكواكبي عبد الرحمان، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، صفحات للدراسة والنشر، ط6، سورية، 2012.

91- كوثراني وجيه، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي في تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998.

92- لاسكي هارولد،**الدولة نظريا وعمليا**، ترجمة: سعيد شحاتة، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط2، ب م ن، 2012.

93- ليبهارت آرنت، **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**، ترجمة: حسني زينه، الفرات للنشر والتوزيع، ط1، بغداد، 2006.

94- ماكيفر روبرت ، **تكوين الدولة**، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1984.

95- مجاهد الشرجبي عادل وآخرون، **أزمة الدولة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011.

96- محمد إسماعيل فضل الله، **الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي**، دار الجامعة الجديدة، ب ط، الإسكندرية، 2008.

97- محمد محمود جمال الدين، **الدولة الإسلامية المعاصرة: الفكرة والتطبيق**، دار الكتاب المصري، ط1، القاهرة، 1992.

98- محمود الأقداحي هشام، **معالم الدولة القومية الحديثة: رؤية معاصرة**، مؤسسة شباب الجامعة، ط1، الإسكندرية، 2008.

99- محي الدين مسعد حمد، **دور الدولة في ظل العولمة (دراسة تحليلية مقارنة)**، مركز الإسكندرية للكتاب، ط1، مصر، 2006.

100- مكيافيلي نيكولا، **الأمير**، ترجمة: أكرم مؤمن، ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، ب ط، مصر، 2004.

101- منيف عبد الرحمان، **الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ب ط، دمشق، 1991.

102- موسى النجار جميل، **علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون**، دار عدنان، ط1، بغداد، 2013.

103- ناصر كنانة علي، **حفاة العولمة: قراءة نقدية لقضايا الواقع العربي**، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2004.

104- نصر مهنا محمد ، **الدولة والنظم السياسية المقارنة**، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 2011.

105- هابرماس يورغان و راتسنغر جوزيف، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2013.

106- هابرماس يورغان، **ما بعد الدولة الأمة**، ترجمة: عبد العزيز ركح، دار الأمان، ط1، الرباط، 2011.

107- هلال علي الدين وآخرون، **حال الأمة العربية 2013 -2014 مراجعات ما بعد التغيير**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،بيروت، 2014.

108- هلال علي الدين ومسعد نيفين، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير**، ب د ن، ب ط، ب س ن.

109- هندنغتون صامويل، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، دار الساقي، ط1، بيروت، 1993.

110- وفيق أحمد ،**علم الدولة**، الجزء الأول، مطبعة النهضة، ط1، مصر، 1934.

111- ولد أباه السيد، **الثورات العربية الجديدة المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل**،جداول للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 2011.

112- يوسف أحمد أحمد، **حال الامة العربية 2012-2013 مستقبل التغيير في الوطن العربي: مخاطر داهمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2013.

113- يوسف الشكري علي، **النظم السياسية المقارنة**، أيتراك للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2003.

المقالات:

01- شحاتة دينا ووحيد مريم، "محركات التغيير في العالم العربي"، مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011.

02- صفار محمد، "إدارة مرحلة ما بعد الثورة حالة مصر"، مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011.

03- عبد المجيد قدي، "الكوكبة و واقع دول العالم الثالث"، مجلة العلوم السياسية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول، نوفمبر 2009.

04- علوي مصطفى، "كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية"، مجلة السياسة الدولية، مصر، العدد الرابع والثمانون بعد المائة، أفريل 2011.

05- ملاح السعيد، "أسئلة البداية في عملية البحث عن ديمقراطية عربية"، مجلة الرائد المغاربي، العدد.

06- ملاح السعيد، "الدولة كشرط مسبق للديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد.

الأطروحات:

01- ملاح السعيد، **التحول الديمقراطي كمدخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولة، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2013-2014.

ثانيا/ المراجع بالغات الأجنبية:

الكتب:

01- *Badie Bertrand, Birnbaum Pierre,* ***Sociologie de L'etat, Prance****, Pluriel, Paris, 1982.*

02- *Badie Bertrand****, letat importé: l'occidentalisation de l'ordre politique****, fayard, paris,1992.*

03- *barrow Clyde,* ***The Return of The state: Globalization State Theory and The New Imperialism,*** *Depatement of Policy Studies, University of Massachusetts Dartmouth, New Political science Darthmouth.*

04- *De Jasay Anthony,* ***L'état: la logique de pouvoire politique****, société d'édition les belles lettres, paris, 1994.*

05- *Foucault Michel,* ***The Archaeology of Knowledge****, translated by A.M. Sheridan Smith, London, New York, Routledge, 2002.*

06- *Goldstone Jack,* ***States, Parties and Social movements****, cambridge university Press, united Kingdom, 2003.*

07- *Gray Mathew,* ***A theory of laterentierism in the Arab states of the Gulf****, centre for international and regionalstudies (CIRS), Georgetown university, school of foreign service, Qatar, 2011.*

08- *Hay Colin****, The State: Theories and Issues****, political Analysis Series, Palagrave Macmillan, New York, 2006.*

09- *Hudson Michael,* ***Arab Politics: the search for legitmacy****, London, New Haven, ct: yale university press, 1977.*

10- *Irotberg Robert,* ***When States Fall****, Prinston University Press, USA, 2014.*

11- *Krohn Hansen Christian and Nustad Knut,* ***State Formation: Anthropological Perspectives****, PlutoPress, London, 2005.*

12- *Lapalombara Joseph,* ***politics within nations****, contemporary comparative politics, Englewood cliffs, Ng: prenticeHall, 1974.*

13- *Leysens Anthony,* ***The CriticalTheory of Robert w. Cox****, International PoliticalEconomySeries, Institute of International Relation, Palagrave Macmillan, New York, 2008.*

14- *linz Juan and stepen Alfred,* ***problems of democratic transitions and consolidation in southern Europe****,* ***southAmerica and post communist Europe****, USA, johns Hopkins university press, 1996.*

15- *Nichols Stephen and Taylor Victorand Spanos William,* ***The Exceptionalist State and The State of exception****, The Jhons Hopkins UniversityPress, USA, 2011.numérique, http//www.philopsis.fr*

16- *Oppenheimer Franz,* ***The state: its history and development viewed sociologically****, translated by: Jhon M Gitterman, VanguardPress, New York, 1922.*

17- *Paul WM,****The State: its Origin and Finction****, Published by the socialist press, Scotland, 1917.*

18- *Pavkovic Aleksander and Radan Peter****, creating New States Theory and Practice of Secession****, Macquarie University, Ashgate Publishing Company, Sydny, Australia, 2007.*

19- *Rolinet Jean Francois,* ***L'etat: l'etat selon Eric Weil****, Philopsis, Revue*

20- *Rotberg Robert,* ***State Failure and State Weakness in a Time Of Terror****, World Peace Foundation Bookings institution Press, Washington, 2003.*

21- *Rothbard Murray N,* ***Anatomy of the state****, Ludwig Von Mises Institute (LVMI), publishedunder the creativecommons attribution lience, alabama, 2009.*

22- *Sayigh Yazid,* ***Above the state: the officers republic in Egupt****, Carengie Endowment for International Peace, Wachington, 2012.*

23- *Tilly Charles,* ***Social Movements 1768-2004****, Boulder, CO: paradigm Publichers, 2007.*

24- *Wellerstein Immanuel,* ***The Modern World System****, New York academic press, 1974.*

المقالات:

01- *Benli Altunisik Meliha, "Rentier state theory and the Arab uprising: An Appraisal", Middle East Technical University, volume 11, No. 42, august 2014.*

02- *Brownlee Jason and Tarek Mesoud and Andrew Reynolds, "why the modest harvest", Journal of Democracy, the Jhons hopkins university press, volume 24,N.4, october 2013.*

03- *MackinnonCatharine A., "Feminism, Marcsism and The State: An Agenda for Theory", The University of Chicago Press, Chicago Journal, vol 7, No. 3, Spring 1982.*

04- *RossMichael, "does oil hinder democracy? "World politics, vol 53, April 2001.*

05- *TambeAshwini, "Interoduction: Feminist State Theory", coparativestudies of southAsia, Adrica, and The Middle east, Duke universityPress, Vol 30, N o. 2, 2010.*

الأطروحات:

01- *boss Bruno,****la liberté et L'état dans la philosophie de Hegel****,Mémoir présente a la faculté des études supérieures de l'université laval dans le cadre de maitrise en science politique, département de science politique, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec, 2009.*

فهرس الجداول والأشكال

فهرس الجداول والأشكال		
أولا/ الجداول		
الرقم	العنوان	الصفة
01	يختصر محاولة لاستنتاج مفهوم عام للدولة	56
02	يوضح الخصائص والسمات المحددة للدولة كمفهوم مادي ومجرد بتصرف.	64
ثانيا/ الأشكال		
01	يختصر مفهوم الدولة ضمن علم الدولة العام	25
02	يختصر مفهوم الدولة ضمن علم الدولة الخاص.	28
03	يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة الاجتماعية	41
04	يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة الاقتصادية	45
05	يختصر مفهوم الدولة ضمن المقاربة القانونية	50
06	يختصر مفهوم الدولة حسب المقاربة السياسية	55
07	يختصر مفهوم الدولة ضمن شرطية وجودها وبقائها واستمرارها.	57
08	يختصر مفهوم الدولة في شقه المادي (شرط الوجود)	59
09	يختصر مفهوم الدولة في شقه الرمزي (شرط البقاء والاستمرار)	63
10	يوضح المسار التطوري في الفلسفة الوظيفية للدولة	82
11	يوضح تطور مسار الدولة/الأمة كأصل تاريخي ضمن الدولة الغربية وكواقع مستورد ومفروض ضمن نموذج الدولة العربية.	104
12	يوضح تطور مسار الدولة/الأمة ضمن التجربة العربية الإسلامية	119
13	يختصر أزمة الدولة في المجال السياسي العربي	132
14	يختصر تطور المسار التاريخي للدول العربية وتناقض الطروحات النظرية بخصوص أصل نشأتها: من إعداد الباحث	190
15	يختصر تطور الأدبيات التنظيرية المفسرة لظاهرة الدولة ضمن سياقها الغربي: من إعداد الباحث	228
16	يختصر تطور تيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي المنظرة لظاهرة السلطة دون الدولة عربيا.	275
17	يختصر الدعائم والأسس التي تراهن عليها الدولة العربية للحفاظ على استمرارها وبقائها على مستويي تحليل الدولة والنظام الدولي.	420
18	يختصر مضمون العقد الاجتماعي العربي الجديد	496

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات	
الموضوع	الصفحة
كلمة شكر	
إهداء	
مقدمة	15-1
الفصل الأول: حدود مفهوم الدولة في المجال السياسي العربي	
تمهيد	17
المبحث الأول: المفهوم المعرفي للدولة	18
المطلب الأول: جينالوجيا مفهوم الدولة.	18
أولا) الدولة كـــأعظم منجز سياسي	19
ثانيا) حفريات في المفهوم المعرفي للدولة	27
ثالثا) الدلالات اللغوية والاصطلاحية للدولة	33
رابعا) المقاربات التفسيرية لمفهوم الدولة	35
خامسا) نحو مفهوم عام للدولة	52
المطلب الثاني: مسح لتطور مهام و وظائف الدولة	63
أولا) الفلسفة الوظيفية للدولة	63
ثانيا) المذاهب المفسرة لوظائف بالدولة	68
ثالثا) في التشوهات الوظيفية للدولة: الاستبداد بالسلطة.....	79
المبحث الثاني: حدود هوية الدولة كمفهوم في المجال السياسي العربي.....	82
المطلب الأول: الدولة العربية كمفهوم إشكالي: أزمة دلالات المصطلح.....	82
أولا: الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الدولة في المجال السياسي العربي.....	83
ثانيا) الطابع التركيبي لمفهوم الدولة في المجال السياسي العربي:.....	84
المطلب الثاني: الدولة العربية بين حدود الأمة وحدود الجغرافيا.....	92
أولا) المضامين النظرية للنقاش بين الدولة والأمة:.....	92
ثانيا) الدولة/الأمة كنموذج غربي للمحاكاة في السياق العربي:.....	95
ثالثا) التشوهات الحاصلة على نموذج الدولة العربية:.....	101
المطلب الثالث: إشكالية الدولة في الحالة العربية: تشوه الميلاد وحقيقة الاستمرار	117
أولا): شرعية الميلاد وأزمة الدولة العربية.....	118
ثانيا) الدولة العربية وقيم الحداثة.....	121

ثالثا) الاستبداد كآلية للتعويض عن الشرعية المفقودة: اصطناع القوة لإخفاء أصل الضعف.....	125
المبحث الثالث: خصوصية المجال السياسي العربي وحدود إمكانية تعميم النتائج فيما يتعلق بوضع الدولة	130
المطلب الأول: التعريف بالمجال السياسي العربي: ضمن منطق الخصوصية والاستثناء	130
المطلب الثاني: الخصائص المشتركة بين الدول العربية: كحالة دراسية	141
أولا: خصائصها وسماتها المشتركة بصفتها دول معرفة بالانتماء إلى المجال السياسي النامي	143
ثانيا: خصائصها وسماتها المشتركة بصفتها دول معرفة بالانتماء إلى المجال السياسي العربي	145
المطلب الثالث: في حدود إمكانية تعميم النتائج بخصوص وضع الدولة في الحالة العربية.....	148
أولا: وحدة الأدوار والسياسات والممارسات الاستبدادية للدولة العربي:	150
ثانيا: خصوصية المجال السياسي العربي كنتاج لتراكم الممارسات التسلطية للدولة العربية.....	155
خلاصة الفصل:.....	158
الفصل الثاني: السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية المفسرة لنشأة الدولة الغربية في مقابل الدولة العربية	
تمهيد:..... ...	160
المبحث الأول: في تاريخية الدولة العربية في مقابل نظيرتها الغربية.....	161
المطلب الأول: الفصل في تاريخية الدولة الغربية.....	161
أولا- أصل نشأة الدولة الغربية.....	161
ثانيا- قراءةفيالمسارالتطوريلنموذجالدولةالغربية:.....	165
ثالثا- استمرار مفهوم الدولة باعتباره الوحدة الدولية الأساسيةوالرسمية:.....	169
المطلب الثاني: الجدال حول تاريخية الدولة العربية:.....	171
أولا: الدولة العربية بين الأصل الديني وطرح الإرث التاريخي.....	171
ثانيا: الدولة العربية كنتاج تاريخي لتجربتين متناقضتين: بين الإرث الحضاري والنموذج الاستعماري.....	182
المبحث الثاني: الخلفيات الفكرية والنظرية للدولة العربية في مقابل الدولة الغربية.....	186
المطلب الأول: الدولة ضمن الأدبيات النظرية الغربية.....	186
أولا: الفلسفة النظرية للدولة ضمن الفكر السياسي الغربي:.....	186
ثانيا: النظريات الغربية المفسرة لظاهرة الدولة:	191
المطلب الثاني: في البحث عن معالم نظرية عربية إسلامية للدولة:.....	222
أولا: الإرث النظري للدولة في الأدبيات العربية.....	222
ثانيا:تيارات الفكر السياسي الإسلامي المنظرة لظاهرة الدولة.....	223
ثالثا: التنظير للسلطة بدلا من التنظير للدولة في الحالة العربية.....	242
المبحث الثالث: نقاش الدين والدولة في السياقين الغربي والعربي.....	268

المطلب الأول:ثنائية الدين والدولة كأهم قضية أثارها الفكر السياسي والأدبيات التنظيرية الغربية للدولة:.....	268
أولا: محورية قضية الدين والدولة في الفكر السياسي الغربي:.....	268
ثانيا: محورية قضية الدين والدولة كواقع ضمن المسار التطوري التاريخي للدولة الغربية.....	270
ثالثا: آثار الفصل في قضية الدين والدولة على المسار التطوري للدولة الغربية.....	275
رابعا: العلمانية باعتبارها الديانة الجديدة للدولة الغربية.....	277
المطلب الثاني:نقاش الدين والدولة بين ضغط الموروث الغربي وواقع الحالة العربية.....	279
أولا: ثنائية الدين والدولة كقضية دخيلة على مستوى الفكر(الفكر الإسلامي) والتاريخ (دولة الخلافة)	279
ثانيا:هامشية قضية ثنائية الدين والدولة في مراحل تاريخية متقدمة للدولة العربية ضمن مسارها التطوري	291
ثالثا: مسالة انتقال السلطة (الإمامة أو الخلافة) باعتبارها القضية الحقيقية التي أثارها الواقع وهمشها التنظير:	300
خلاصة الفصل:.....	304
الفصل الثالث: في قدرة الدولة العربية على إعادة إنتاج دعائم وأسساس تمرارهاوبقائها	
تمهيد:.....	306
المبحث الأول: ركائز من داخل الدولة: الدولة العربية في مستوى تحليل الدولة.....	307
المطلب الأول:الدعائم السياسية للدولة العربية.....	307
أولا:التسلط والاستبداد ومصادرة الحيز العام: المنطق السياسي للدولة العربية في البقاء.....	307
ثانيا: قمع الفاعلين من خارج السلطة: واقع المعارضة السياسية ضمن الدولة العربية.....	314
ثالثا:دور المؤسسة العسكرية في دعم استقرار واستمرار الدولة العربية.....	320
المطلب الثاني: الدعائم الاقتصادية للدولة في المجال السياسي العربي.....	329
أولا:استثمار الدولة العربية في الطبيعة الريعية للاقتصاديات الوطنية.....	329
ثانيا:توسع الأدوار الاقتصادية للدولة العربية: التضخيم البيروقراطي.....	336
ثالثا: انفراد الدولة العربية بالقضية التنموية.	341
رابعا: الدولة الريعية وتأجيل المشروع الديمقراطي.....	348
المطلب الثالث: الركائز الاجتماعية للدولة في المجال السياسي العربي.....	353
أولا: السند القبلي للدولة في الحالة العربية.....	353
ثانيا: الدولة العربية والاستثمار في سياسات الهوية.	364
ثالثا:الدولة العربية وسياسات دفع التحول الاجتماعي.....	370
رابعا: الدولة العربية في مواجهة مضامين الأمة.....	377
المبحث الثاني: دعائم من خارج الدولة: الدولة العربية على مستوى تحليل النظام الدولي.....	379
المطلب الأول: في الضعف السيادي للدولة العربية.....	379
أولا: الأهمية الجيوسياسية للنظام الإقليمي العربي.....	381

ثانيا: دور الفواعل الدولية في الحفاظ على استمرار وبقاء الدولة العربية.....	384
ثالثا: في توظيف قضية الإصلاح ضمن دول المجال السياسي العربي.....	395
المطلب الثاني: تأكيد المشهد الدولي لما بعد الحراك لافتراض الدعم الخارجي لاستمرار وبقاء الدولة العربية.....	402
أولا: المشهد الدولي لما بعد الحراك وانعكاساته على وضع الدولة العربية.....	403
ثانيا: تأكيد الثورات العربية لاستمرار تأثيرات القوى الدولية والإقليمية في المنطقة العربية:.....	405
خلاصة الفصل.....	410
الفصل الرابع: الدولة على رأس أجندات النقاشات الأكادمية العربية	
تمهيد	412
المبحث الأول: شرطية الدولة لقابلية التطبيق الديمقراطي في المجال السياسي العربي.....	413
المطلب الأول: في استعصاء الدولة العربية على الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي.....	413
أولا: شكلية الإصلاح السياسي العربي: قراءة في تاريخية مسار التجربة.....	413
ثانيا: نحو تفسير لإشكالات استعصاء المجال السياسي العربي عن التحول إلى الديمقراطية.....	422
المطلب الثاني:شرطية الدولة الشرعية: المفهوم المتدارك ضمن أدبيات الانتقال الديمقراطي.....	428
أولا:قضية الانتقال الديمقراطي وشرعية الدولة العربية: التناقض المزمن.....	429
ثانيا: ضرورة الفصل في مسألة الدولة قبل أي مسعى للإصلاح السياسي عربيا:.....	432
ثالثا: في تأكيد أدبيات الانتقال الديمقراطي على شرطية الدولة.....	437
المبحث الثاني:أولوية العودة للتنظير للدولة في أجندة النقاشات الأكاديمية العربية.	445
المطلب الأول:الدولة والمسعى الديمقراطي ضمن مشهد ما بعد الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير.....	445
أولا: أهم الاستنتاجات المستقاة من الحراك السياسي/الاجتماعي الأخير الذي شهدته الدول العربية.....	445
ثانيا: الديمقراطية كآلية لتفكيك نموذج الدولة عربيا.....	454
المطلب الثاني: في الحاجة إلى إعادة التناظر حول مفهوم الدولة عربيا (تنظير).....	461
أولا: ضرورة إعادة ترتيب الأولويات التنظيرية: من أولوية الديمقراطية إلى أولوية الدولة.....	461
ثانيا: نحوالتأسيسلعقداجتماعيعربيجديد.....	475
خلاصة الفصل:.....	486
خاتمة.....	496-487
قائمة المراجع.....	505-497
فهرس الجداول والأشكال	507
فهرس المحتويات	512-508

ملخص الأطروحة

ملخص:

يحوز موضوع "الدولة" أهمية كبرى باعتباره البؤرة التي تحدد علم السياسة، وهي الأهمية التي تشتد عند أقصى حدودها عند دراسة هذه الظاهرة ضمن المجال السياسي العربي، على اعتبار أن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى إيجاد تفسير لحالة التأزم والاضطراب السياسي المزمن الذي يشهده هذا المجال.

وهو المجال الذي استطاع أن يفرز لنا نمطا جديدا من الدولة خاصا بالحالة العربية، أين يضعف مفهوم الدولة الرمزي والمجرد ويقوى في المقابل منه مفهوم السلطة المادية، وبقدر ما تضعف الأولى تقوى الثانية ليتشكل لدينا مفهوم جديد هو الدولة/السلطة وليس الدولة/الدولة أو الدولة/القيمة.

وهو المفهوم الذي كان ضامنا لاستمرار افتراض "قوة الدولة العربية" في مقابل تراجع افتراض "ضعفها ومآلات تفكيكها وسقوطها" وهي القوة التي تستمدها هذه الدولة من ضعف مجتمعاتها على المستوى الداخلي من جهة، ومن ضعفها هي ذاتها-الدولة- مقارنة بمثيلاتها من الدول الغربية على المستوى الدولي من جهة أخرى.

وهو الافتراض الذي أثبت صموده بناءا على النتائج والمعطيات التي أفرزتها دولة ما بعد الحراك السياسي والاجتماعي- مطلع 2011- في المجال السياسي العربي والتي أكدت مرة أخرى قدرتها على الاستمرار والبقاء رغم التناقضات التي تنطويها.

وسنسعى من خلال هذه الأطروحة إلى تبني ذات الافتراض في معالجة ظاهرة تناقض الدولة العربية في مقابل قدرتها على الاستمرار، وهي الأطروحة التي حكم ترتيب أجزائها ضمن ما يتفق عليه علميا في أن البحث في أي موضوع لايخرج عن الصلة العضوية القائمة بين: اللغة والفكر والواقع، فإذا كنا قد بدأنا باللغة التي أثبتت الخصوصية المفاهيمية لاصطلاح الدولة في الحالة العربية، فذلك لكي نصل إلى الفكر الذي يسند هذا المفهوم من الناحية النظرية، وهو الفكر الذي دلنا بدوره على واقع هذه الدولة المتناقض على اعتبار أن الفكر هو مجرد انعكاس لهذا الواقع، والتشخيص السليم لهذا الواقع هو ما يفرض علينا العودة للفكر مرة أخرى، وذلك في سبيل فتح مجال لإعادة التناظر حول مفهوم الدولة في الحالة العربية وذلك بما يتوافق والأولوية التي يفرضها واقع الدولة اليوم ضمن المجال السياسي العربي.

Abstract

Possession of the subject of great importance to the state as a focus that determine science policy, which is critical of much at the maximum at the border to study this phenomenon within the Arab political sphere On the grounds that it would lead to find an explanation for the case of chronic crisis and political turmoil witnessed in this area.

An area in which it was able to sort out for us a new type of state special Arab situation, where weakens the concept of symbolic and abstract state and strengthens the other hand the concept of physical power, as far as weakening first increase second force to shape our new concept is the state-power and not the state-state or state -the value.

A concept that was a guarantor for the continuation of the presumption of "the power of the Arab state" in return for the decline assumption "weakness and malate dismantled and Fall," a force that derive this state of weakness of their societies at the internal level on the one hand, and its weakness is the same-the state-as compared to those of Western countries at the international level in the other hand.

It is the assumption that proved their steadfastness based on data and results proven by the State beyond the socio-political movement in the beginning of 2011- in the Arab political sphere, which once again confirmed its ability to continue and survive despite the contradictions it contains.

We will seek through this PHD thesis to adopt the same assumption in dealing with the phenomenon of contradiction Arab state in exchange for its ability to continue, the PHD thesis, which ruled the order of its parts within the agreed upon scientifically to search any topic to detract from the relevant organic between: language, thought and reality, If we had started with the language that proved the concept of privacy State Convention in Arabic, this situation could get the thought which gives this concept in theory, is the thought that wont turn on the reality of this paradoxical State as that thought is just a reflection of that reality, and proper diagnosis of this reality is what we thought back again, in order to open the area to restore peering around the concept of the State in case the Arabic in accordance with the priority placed by the reality of today's State within The political sphere.