بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 13 يونيو 2019

أزمة الدّولة الوطنيّة-العربيّة

تحدّيات التراث السياسي التقليدي والحداثة في حقبة ما بعد الاستعمار

حسام عيسى عبد الرحمن
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخّص:

ينطلق هذا البحث في مقاربة مفهوم الدولة الوطنيّة في العالم العربي بالاستناد إلى مفهوم «المجتمع في الدولة» مستعيناً بمدخل السوسيولوجيا التاريخيّة ومفاهيم الأنثروبولوجيا السياسيّة لفهم التغيرات الاجتماعيّة والسياسيّة في سياقها التاريخي، حيث يفترض أنّ نموذج الدولة الحديثة الحالي في العالم العربي بشكلها الليبرالي البيروقراطي-الويستفالي المستورد من أوربّا يحتوي في باطنه النموذج التقليدي العربي-الإسلامي للسلطة بنمطيها الخلدوني والسلطاني البطركي المُحدَث. ومن ثمّ فإنّ عدم الاستقرار الناتج من إشكاليّة التناقض بين الشكل الغربي الحداثي والمضمون المحلي التقليدي للدولة الوطنيّة يتأتى من استحالة تطويع الدولة الحديثة إسلاميّاً ومن واقع أنّ الجذر الباطن الأقدم في التشكل الدولتي يعود ليطفو على السطح في مراحل ضعف الدولة متحدّياً الإشغال الكامل للسلطة السياسيّة من قبل الدولة، ومتفاعلاً مع المستويات المتشابكة للبيئة المحيطة مكرّساً هشاشة داخليّة. لقد أضحى اختفاء هذا الجذر شرطاً لنجاح مشاريع الحداثة السياسيّة، ولاسيّما أنّه يعيد إحياء الهويّات الأقدم التي تنافس هويّة الدولة الوطنيّة وتتصارع معها. هذا الصراع منبثق بشكل أساسي من اختلاف الثقافة السياسيّة العربيّة عن الثقافة السياسيّة الغربيّة. فضلاً عن أنّ التجسيد القسري لنظام الدولة-الأمّة في قالب الدولة الوطنيّة لم ينجح في النهاية باستيعاب التعدّد الثقافي والاثني والديني وتمكين المجتمع من ولوج مرحلة الحداثة وبناء دولة المؤسّسات والمواطنة الكاملة التي ستبقى الدولة بدون تحقيقها تعاني خطر فشل الدولة وتفتت المجتمع. وبناء عليه يستخلص البحث أنّ التغيير الحداثي يتعلق بثقافة المجتمع وثقافة النخبة ومدى تكيفها مع ثقافة الحداثة والعصرنة. فالدولة الوطنيّة و«الوطنيّة الجمهوريّة» الناشئة عنها والمستقلة عن الانتماءات الفرعيّة، هي في النهاية المحدّد الأساسي الذي يميّز المواطنين وهويتهم، حيث تتجلى فلسفة الولاء للوطن عبر تأكيد الوطنيّة الجمهوريّة على المساواة المدنيّة والسياسيّة حيث يغدو حبّ الوطن «حبّاً رشيداً وعقلانيّاً» بوصفه ينطوي على المصلحة العامّة.

المقدّمة

بالرغم من غزارة الأدب النظري حول أزمة الدولة الوطنيّة في العالم العربي تتميز هذه الدراسة بكونها تبتعد عن ضوضاء التحليلات الإيديولوجيّة المحيطة بموضوع الدولة الوطنيّة فضلاً عن كونها تأتي بعد انفجار أزمة الدولة في العديد من البلاد العربيّة عام 2011 في سياق ما سمّي «الربيع العربي» وصولاً إلى خمول الاهتزازات الارتداديّة التي رافقته على امتداد الجغرافية العربيّة. لقد هيمن على الأدب النظري في تلك المرحلة الجدل فيما إذا كانت أزمة الدولة الوطنيّة هي في أزمة نظامها السياسي أم أنّها أزمة وجود وشرعيّة ومشروعيّة الكيان؟ ولاسيّما أنّ الدولة الوطنيّة عند القوميين هي دولة الأمّة العربيّة وعند الإسلاميين هي دولة الخلافة، أمّا الليبراليون، فيعتبرون النسخة الحاليّة من الدولة منقوصة، لأنّها استبداديّة وتفتقد للمواطنة الكاملة. انصهرت هذه الإشكاليّة بعد انقضاء موجة «الربيع العربي» في مدخل العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبشكل أوسع في إشكاليّة العلاقة بين الدولة والمجتمع. حيث غدا التساؤل فيما إذا كان انفجار الاحتجاجات بوجه الأنظمة العربيّة سيؤدّي إلى الانفراج والتحوّل نحو الحداثة السياسيّة ومأسسة الدولة وتحقيق المواطنة الكاملة بصفتها أساس وجود الدولة الوطنيّة، أم أنّ المعضلة تكمن في مشاركة المجتمع وتغييره قبل تغيير الأنظمة؟ بالمحصّلة أضحت الدولة الراهنة لا هي توحيديّة للانتماءات الفرعيّة بسبب المواطنة المنقوصة و«هويّاتها القاتلة»، ولا هي توحيديّة للانتماءات العابرة للحدود، فهي في نهاية المطاف دولة التجزئة التي رسمت حدودها الإمبرياليّة الغربيّة، بل غدت تواجه تحدّي تسييس الانتماءات الفرعيّة وتحوّلها إلى تيّارات وأحزاب سياسيّة مغلقة.

على ضوء ما سبق تتبنّى هذه الدراسة مقاربة تنتقد المقاربات المبالغة في قوّة الدولة على حساب استبعاد القوى الاجتماعيّة أو العكس، بل تؤكّد على أهميّة المجتمع مقابل الدولة وتتمركز حول مفهوم «المجتمع في الدولة» الذي يمثّل نقطة التوازن بين المقاربات المتمركزة حول الدولة *State-centered Approaches* والمقاربات المتمركزة حول المجتمع *Society-centered Approaches*. فالدولة، تمثّل «الفضاء السياسي *Political Sphere* الذي يتعامل فيه البشر مع بعضهم البعض باعتبارهم مواطنين. أمّا المجتمع، فهو مجال التفاعل الإنساني في سائر المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. **المقاربة الأولى**، تنطلق من أسبقيّة الدولة ومركزيّة دورها في المجتمع بصفتها تعبّر عن المصلحة العامّة للمجتمع وتحميها وتحقق التوازن والانسجام بين فئات المجتمع وطبقاته وتصون هويته وأمنه وتدافع عن حدود الدولة وسيادتها. هذه المقاربة تقوم على افتراض استقلال الدولة النسبي عن المجتمع، وأنّها الطرف القادر على تغيير المجتمع وتحديثه وتطويره وفقاً لرؤية النخب الحاكمة. أمّا **المقاربة الثانية**، فإنّها تركز على أسبقيّة المجتمع، وأنّ الدولة ليست مستقلة عن محيطها الاجتماعي، وأنّها تمثل امتداداً للمصالح والثقافات والأفكار

السائدة في المجتمع. وبالنتيجة يبدو أنّه بدون علاقة متوازنة بين الدولة والمجتمع ترسّخ البناء الوطني للدولة وتوطد النسيج المجتمعي وتحميهما من الاختراق حيال الخارج لا يستبعد احتمال العودة إلى الفوضى وعدم الاستقرار في المستقبل.

معرفيّاً وبالإطار الأوسع، تتموضع الدراسة عند نقطة تقاطع علم السياسة الذي ينشغل بتحليل الحاضر مع علم التاريخ الذي يُعنى بالماضي. حيث يبدو المستقبل عودة للماضي، والحاضر يتجلّى باللحظة المكثفة للماضي، حسب رؤية ابن خلدون التي مؤدّاها أنّ الآتي أشبه بالماضي من القطرة بالقطرة. على ضوء هذا المنظور، تنطلق هذه الدراسة من مدخل السوسيولوجيا التاريخيّة[1] للدولة الذي يهدف لفهم التغيرات الاجتماعيّة والسياسيّة في سياقها التاريخي طويل الأمد، ويتفلّت ممّا يوصف بأنّه «التقيّد بالحاضر»، ويهتمّ بالتكوين المجتمعي وبنيته المورفولوجيّة والنزاعات والتجاذبات التي تسم الصراع السياسي، وتنظر إلى التاريخ باعتباره صيرورة واستمراريّة وتفاعلات وباعتباره البيئة الحاضنة للتكوينات المجتمعيّة. بالسياق ذاته، تستعين الدراسة بمفاهيم الأنثروبولوجيا السياسية التي تركز على الإنسان بوصفه إنساناً سياسياً[2] مع إيلاء أهميّة لدور النخبة والمجتمع معاً في تشكّل وبناء وإعادة بناء الدولة. وفق هذا المفهوم تتراكب التجربة والخبرة التاريخيّة والممارسة والأنماط الثقافيّة والسياسيّة كـ«تاريخ ذي طبقات جيولوجيّة» لا تُقصِي الطبقة الأحدث بسماتها المهيمنة، والموروثات السابقة أو تحلّ محلّها بشكل تام ولا سيّما الطبقات الراسخة الأعمق والأقدم، بل تتعايش الطبقات المتنافسة وتتمفصل فوق بعضها بعضاً في مستويات متعدّدة، وإن كانت عمليّة التمفصل تغيّر من هويّة الطبقات المتمفصلة[3]. فمثلاً، قاوم النظام الأبوي/ البطركي التراتبي، المتجسّد في البنية العائليّة التقليديّة في شكل القبيلة أو العشيرة أو العائلة الممتدّة، التغيير الاجتماعي عبر العصور، فهو حسب هشام شرابي ما يزال يشكّل صفة للثقافة العربيّة منذ ما قبل الإسلام واستمرّ ونجح في التكيّف مع الحداثة، ومن ثمّ تحوّل إلى بطركيّة/ أبويّة محدثة تضمّ كلّاً من السمات الراسخة من الأبويّة التقليديّة القديمة وعلاقة التبعيّة المباشرة تجاه الدول الإمبرياليّة، هذه الأبويّة الجديدة نشأت نتيجة للالتقاء بالحضارة الغربيّة منذ نهاية القرن التاسع عشر، لكنّ هذا التلاقح لم يؤدِّ إلى تغيير القديم بل أدّى إلى تجديده دون تغييره جذريّاً بالرغم من ظهور الأسرة الحديثة في المجتمع العربي نتيجة التطوّر الاقتصادي وانتشار التعليم...الأسرة ذات النزعة الفردانيّة-الديمقراطيّة التي يملك أفرادها استقلاليّة عن الأب سواء الزوجة أو الأولاد. في هذا النظام الهجين تكمن حالة معقدة من الخلل الاجتماعي والحضاري لا يمكن التخلص منها بقرار بالعودة إلى

1- Peter Burke, "The Annales, Braudel and historical Sociology" in Gerard Delanty and Engin E. Isin (eds.), Han - book of Historical Sociology, London: SAGE Publication, 2003, P. 62-63.

2- جورج بالانديه، الأنتروبولوجيا السياسيّة، بيروت: مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2007، ص 15-16.

3- انظر حول سوسيولوجيا الأنماط المتمفصلة: نزيه نصيف الأيوبي، تضخيم الدولة العربيّة: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2010، الفصل الخامس.

التراث أو السعي نحو الحداثة. ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلّا «بعمليّة ذاتيّة تَحدثُ داخل المجتمع وداخل الفرد معاً. بهذا فإنّ مفهوم التراث ومفهوم الحداثة يشكّلان المقولتين التحليليتين الرئيستين لواقع التخلف العربي ونظامه الأبوي المستحدث»[4].

يتكثف المجال المكاني للدراسة في الدول التي شهدت ما سمّي «الربيع العربي» بصفة خاصّة والعالم العربي بصفة عامّة. حيث يمكن تصنيف الدول العربيّة من حيث التحديات إلى دول تسيطر عليها أشكال تقليديّة من الحكم أو أنظمة أوتوقراطيّة كحال الخليج العربي والمغرب العربي ودول تنازعها في أدوارها وسلطتها قوى محليّة نابذة للدولة أو قوى غير دوليّة عابرة للحدود كداعش والقاعدة كما هو الحال في العراق والمشرق العربي.

ضمن هذا الإطار، يمكن الدفاع عن الفكرة القائلة إنّ نموذج الدولة الحديثة الراهن في العالم العربي بشكلها الليبرالي البيروقراطي المستورد من أوربّا يحتوي في باطنه النموذج التقليدي العربي-الإسلامي للسلطة بنمطيها الخلدوني والسلطاني البطركي المحدث. ومن ثمّ إنّ عدم الاستقرار الناتج من إشكاليّة التناقض بين الشكل الغربي الحداثي والمضمون المحلي التقليدي للدولة العربيّة يتأتّى من معضلة تطويع الدولة الحديثة إسلاميّاً ومن واقع أنّ الجذر الباطني الأقدم في التشكّل الدولتي يعود ليطفو على السطح في مراحل ضعف الدولة ويتفاعل مع المستويات المتشابكة للبيئة المحيطة متحدّياً الإشغال الكامل للسلطة السياسيّة من قبل الدولة، بحيث أضحى زوال هذا الجذر شرطاً لنجاح مشاريع الحداثة السياسيّة، ولاسيّما أنّه يعيد إحياء الهويّات الأقدم التي تتنافس وتتصارع مع هويّة الدولة الوطنيّة، وما خروج «اللوفيتان السلفي» من «قمقم التاريخ» ممثلاً بداعش أو ما تسمّى الدولة الإسلاميّة وجبهة النصرة/ فتح الشام وحركة أحرار الشام...التي برزت في سورية إلّا آخر تجليات هذا الجذر الذي تبلور عبر مناخ «الفوضى الخلّاقة» الأمريكيّة في المنطقة بعد احتلال العراق.

ضمن المشهد السابق، تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور مع مقدّمة وخاتمة. تشرح في المحور الأوّل تحدّي مأسسة الدولة كنتيجة للتشكّل القسري للدولة الوطنيّة وخصوصيّة تجسّد نظام الدولة-الأمّة الويستفالي في البلدان العربيّة وما ولّده من دولة ضعيفة ومخترقة تعاني من أزمة مشروعيّة وجودها وشرعيّة نظامها السياسي.

4- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكاليّة تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريتح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1992، ص 15-16.

وتناقش الدراسة في المحور الثاني: تناقضات الشكل والمضمون للدولة الوطنيّة-العربيّة عبر تجسّد أنماط السلطة العربيّة التقليديّة في قالب نظام الدولة-الأمّة الغربي. ومن ثمّ تجادل الدراسة في رأي يقول بصعوبة تطويع نظام الدولة الحديثة للثقافة السياسيّة الإسلاميّة ما لم يتمّ فصل الدين عن الدولة. وتنصرف الدراسة إلى تفسير بروز الطائفيّة في المشرق العربي مع الإشارة للدور الاستعماري بهذا الصدد.

أخيراً، يُختتم البحث باقتراح تصوّر حلّ أزمات الدولة الوطنيّة بما يتعلق بالشرعيّة الكيانيّة والسياسيّة وحلّ معضلة الاندماج الاجتماعي إذ يراه يتطلب إعادة بناء الدولة وتجديد العقد الاجتماعي المرتكز على أساس المساواة والمواطنة الكاملة.

المطلب الأول: تحدّي المأسسة: جدليّة الخصوصيّة والعالميّة

يُعتبر نظام الدولة الوطنيّة الحالي ظاهرة نشأت في الغرب واستورِدت منه وفُرضت من قبل الإمبرياليّة الغربيّة، فهي حسب تعبير بيرتران بادي *Bertrand Badie* «دولة مستوردة ذات روح غربيّة»[5]. إلّا أنّ الهيكل الغربي المستورد للدولة لم يشكّل قطيعة مع الجذر التاريخي المحلّي لنظام الدولة في العالم العربي الذي يعود إلى عصر التنظيمات العثماني. إذاً، يمكن أن نقدّم الفرضيّة التي تعتبر أنّ الدولة العربيّة دولة هجينة ناتجة من تراكب الدولة السلطانيّة-المملوكيّة العثمانيّة والدولة البيروقراطيّة الحديثة التي نمت في ظلّ التوّسع الرأسمالي. هذا التلاقح نشأ وترافق مع تقسيم ممتلكات «الرجل المريض» العثماني بعد ظهور ما يُسمّى «المسألة الشرقيّة»، وتفتّح الشعور القومي العربي متزامناً مع انبثاق «عصر القوميّات الأوربّي» وتمدّد الظاهرة الاستعماريّة/الإمبرياليّة. حيث عملت الدول الاستعماريّة على احتواء المنطقة وإدماجها في إطار الرأسماليّة العالميّة، لذلك كان لا بدّ من إعادة تكييف البنى والهياكل الداخليّة وأشكال التنظيم التقليديّة للمجتمعات العربيّة. بيد أنّ الدول العظمى/الإمبرياليّة عمّمت الأفكار والإيديولوجيّات والتطوّرات التنظيميّة، على صعيد العالم، ولكن لم تساعد على قيام دول وطنيّة حديثة ومستقلّة في هوامش النظام العالمي على النمط الغربي الحديث. وأخضعت الدول الناشئة حديثاً لمصالحها ومصالح الشركات متعدّدة الجنسيّات، وبالتالي إنّ ضمّ الدول العربيّة للنظام الرأسمالي لا يعني بالضرورة سيادة نمط الإنتاج الرأسمالي على الأنماط الأخرى، بل كان تمفصلاً لأنماط متنوّعة وبنسب متفاوتة ومتباينة أهمّها:

1- أنماط إنتاج ما قبل رأسماليّة: بدويّة رعويّة وزراعيّة شبه إقطاعيّة وشبه تجاريّة؛ 2- نمط للإنتاج قائم على رأسماليّة الدولة، تطوّرت في معظم الدول العربيّة إلى نوع من «رأسماليّة الدولة التابعة»[6].

5- Bertrand Badie, L'état importé. *l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris: Fayard, 1992.

6- نزيه نصيف الأيوبي، تضخيم الدولة العربيّة: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 353-352.

أوّلاً: التشكّل القسري لنظام الدولة-الأمّة

يعود الأصل التاريخي الحديث للدولة في العالم العربي إلى الدولة البيروقراطيّة التي ولدت في مطلع القرن التاسع عشر في الغرب في خضمّ الحقبة الرومانسيّة التي أعقبت عصر التنوير بفرعيها: السياسي في فرنسا والفكري الإيديولوجي في ألمانيا. وإنّ ميلاد هذه الدولة تزامن مع تفجّر نمط الإنتاج الرأسمالي بعد الثورة الصناعيّة الأولى، ومع ظهور المسألة القوميّة والمسألة الاجتماعيّة. فظهور الدولة الحديثة وتوسّعها كان «نتيجة طبيعيّة وضروريّة لتوزيع المهامّ الناتجة عن تقسيم العمل الدولي»[7]، وقد كان للتطوّرات التنظيميّة التي تمخّضت عنها الثورة الفرنسيّة الفضل في ظهور الدولة البيروقراطيّة المركزيّة بأجهزتها وجيشها وشرطتها ورجال دينها التي قلبت رأساً على عقب الأسس التي كانت تقوم عليها مؤسّسات الحكم المطلق في أوربّا[8].

بناء على ما تقدّم، يُعدّ نشوء نظام الدولة-الأمّة جزءاً من عمليّة شاملة عالميّة لتوسّع المجتمع الدولي[9]. فجذوره تعود إلى معاهدة ويستفاليا *Westphalia*(1648) التي أنهت حرب الثلاثين عاماً (1618-1648) في أوربّا الإقطاعيّة. وضعت المعاهدة الأساس لمبدأين: يعني الأوّل حرفيّاً أنّ الملك يتمتّع بالسيادة ضمن أراضيه ولا يخضع للإرادة السياسيّة لأيّ كان. واعترفت بسلطة الحكّام المطلقة وربطت هذا الحكم الفردي أو الخاص بسلالة حاكمة بمنطقة معيّنة. ويمنح المبدأ الثاني الملك سلطة تحديد الدين الذي سيُمارس في مملكته. وقد حظر هذا المبدأ التدخل في شؤون الدول الداخليّة على أساس ديني، وما يزال يحتلّ اليوم منزلة مهمّة في أساس القانون الدولي. بالتالي وضعت هذه المعاهدة نظام ما بين الدول أو النظام الدوليّ بالارتكاز على المساواة بين الدول في السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخليّة[10]. وشكّل هذا النظام الأساس الأوّل في ولادة نظام دولي جديد في تلك الحقبة[11]. وبلغ انتشار وتحقق المعاهدة ذروته من خلال القضاء على الإمبراطوريّات الثلاث في أوربّا وأسرها الحاكمة آنذاك (الهابسبورغ ـالروسيّة ـالعثمانيّة) في نهاية الحرب العالميّة الأولى. ومن ثمّ ساهمت المنظّمات الدوليّة كعصبة الأمم ومن ثمّ الأمم المتحدة في ترسيخ نظام

7- المرجع السابق، ص 351.

8- خلدون حسن النقيب: الدولة التسلطيّة في المشرق العربي المعاصر) دراسة بنائيّة مقارنة)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1991، ص 25-24.

9- انظر بكيفيّة عامّة الفصل الثامن:

Hedley Bull and Adam Watson, *the Expansion of International Society*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 117.

10- نُسب للمعاهدة فضل إرساء الأسس القانونيّة لنظام الدولة الحديثة. ولكن لا يتفق العلماء جميعاً على هذا الرأي، إذ يرى بعضهم أنّ الدولة الحديثة قد برزت في وقت سابق جداً على المعاهدة، في حين يرى آخرون أنّها برزت في وقت متأخر جداً عنها. ولكن لا شك في أنّ سلام ويستفاليا يمثل نقطة تحوّل مهمّة في السياسة الأوربيّة وتاريخ العالم. لجهة السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخليّة للدول.

11- K. J. Holsti, *International Politics, A framework for Analysis*, New Jersey: Prentice-Hall, 6éd. 1992, pp. 35-44; Fred H. Lawson, *Constructing international relations in the Arab World*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006, pp. 1-17.

الدولة ونشره في العالم بأكمله. كذلك أنجزت عمليّة إنهاء الاستعمار سواء كان ذلك طوعيّاً أو بالقوّة، سلميّاً أو دمويّاً، ظهور دول جديدة وفق نظام الدولة الحديث[12].

لقد تمّ نقل مفهوم السيادة الويستفالي الغربي المتجسّد بالدولة-الأمّة إلى المنطقة العربيّة بعد الحرب العالميّة الأولى مع تفكيك الدولة العثمانيّة. فقد وقعت فرنسا وبريطانيا العديد من الاتفاقيّات بين (1920 و 1923) لرسم الحدود في الشرق الأوسط وفق مصالحهما ووفقاً لنظام الانتداب[13]. وفق هذه الحدود التي لم تكن موجودة سابقاً، فرض الأوروبيون «نظام الدولة-الأمّة» الذي انسكب عربياً في «قالب الدولة-الوطنيّة/القطريّة». حيث رسمت خريطة المنطقة، وتكوّنت فضاءات إقليميّة شبه متجانسة.

فضلاً عن ذلك فاقم الاستعمار هذه الإشكاليّة بإعادة تقسيم المقسّم مع الابتعاد عن إقامة دول ليبراليّة على النمط الغربي، إلّا فيما يتعلق بفرض النظام العام عبر استخدام القوّة الشرعيّة بالمعنى الماكس فيبري، حيث استثمر بهذا المساق في العامل الديني بهدف تفتيت المجتمع وتسهيل حكمه على مبدأ «فرّق تسد»، وهي ديناميّة تتعارض مع منطق الاستقرار وبناء دولة مدنيّة ليبراليّة. مثلاً عمدت سلطات الانتداب الفرنسي في سوريّة إلى إعادة تقسيم سوريّة إلى دويلات طائفيّة لتسهيل عمليّة الحكم والسيطرة، ولكنّ هذا التقسيم لم يصمد طويلاً أمام تصاعد المدّ الوطني آنذاك. هذه السياسات الاستعماريّة استهدفت إعادة تشكيل الإنسان قبل البنى الجغرافيّة لأنّ تشكيل وبناء الدولة السوريّة استلزم من السلطات الفرنسيّة إعادة تشكيل المجتمع السوري على هيئة المجتمع الحديث، في هذا السياق، استهدف العنف الاستعماري إعادة تأهيل الإنسان ليصبح مسالماً وسهل الانقياد. وبالتالي كانت ممارسة العنف استراتيجيّة حكم عصريّة لفرض الإطار الفكري والمادّي للحداثة، فالعنف يمكن فهمه حسب مناقشة دانيال نيب[14] كمكوّن للحداثة أكثر من كونه تقليداً قديماً يهدف لفرض سيادة القوّة أو السلطة، فالعنف الاستعماري هيّأ لقناة أساسيّة أُنتِجت في إطارها أشكال ظاهرة من الانضباط والسلطة الحكوميّة.

12- Charles Tilly, « La guerre et la construction de l'Etat en tant que crime organisé », in *Politix. Revue des sc - ences sociales du politique*, Vol. 13, n° 49, 2000, pp. 116-117.

13- انظر للمزيد من التفاصيل حول رسم حدود سوريّة الحاليّة:

Elizabeth Picard, *Espaces de référence et espace d'intervention du mouvement rectificatif au pouvoir en Syrie (1970-1982)*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris, Tom 1, 1985, pp. 45-71.

14- يستخدم نيب لهذه المناقشة مفاهيم فوكو مثل الحوكمة أو حاكميّة الدولة gouvernementalité، والانضباط discipline، والأمن sécurité متفحصاً لهذا الغرض ميكانيزمات القوّة/السلطة والعنف والحكم:

Daniel Neep, Occupying Syria under the French Mandate: Insurgency, Space and State Formation. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, Ch. 3.

ثانياً: قيود تجسّد نظام الدولة-الأمّة عربيّاً: العوامل الداخليّة والخارجيّة

تدافع لويزا أندرسن[15] عن فكرة أنّ نشوء الدولة الوطنيّة في العالم العربي حصل استجابة للتطوّرات الدوليّة وبأثر منه كنتيجة للتنافس السياسي والتغيّرات الاقتصاديّة الداخليّة. لذلك نشأت الدولة العربيّة كرأسماليّة متأخرة وخاضعة، وهي في الآن نفسه ضعيفة وعنيفة، فالغرب فرضها وتضخّمت جداً تحت رعايته حتى تحقق مصالحه وهيمنته. فهي حسب مصطلحات نزيه الأيوبي «دولة ضارية *Fierce*» وليست «دولة قويّة *Strong*»[16]. فالنظام في الدول العربيّة عامّة والمشرقيّة خاصّة لا يتمتّع بالقوّة السياسيّة بالصورة التي يحاول إظهارها عبر الإفراط في استخدام العنف للحفاظ على بقاء الدولة على الحياة. إنّ الدولة الوطنيّة استطاعت التوسّع في دورها وسلطتها الدولتيّة *étatisme*، فأصبحت «متضخّمة» في الطبقة البيروقراطيّة وحجم الجيش والقوى الأمنيّة، ولكنّ قدرتها ظلّت محدودة في النفاذ إلى المجتمع وافتقدت قوى ضبط حقيقيّة نظراً لضعف بنيتها التحتيّة، ولاسيّما في وضع آليّات جباية الضرائب ومعالجة التضخم في الأسعار. فهي تملك القدرة على تشريع القوانين أكثر من القدرة على فرضها وأقدر على إصدار خطط التنمية من تنفيذها، كما أنّها قادرة على الإفراط في الإنفاق العام، وزيادة عدد العاملين في القطاع العام، والتوسّع في الإنفاق العسكري وتضخيم الجيوش مع ضعف قدرتها على زيادة الإنتاج وتحقيق النمو والانتصار في الحروب.

افتقرت الدولة إلى الهيمنة الإيديولوجيّة بالمعنى الغرامشي *Gramscian* أي الهيمنة المعبّر عنها بالمجتمع المدني وليس عبر استخدام الطبقة الحاكمة القوّة القسريّة للدولة منفردة أو عبر قوّتها الاقتصاديّة المباشرة، أي القدرة على تشكيل «كتلة تاريخيّة اجتماعيّة» تتقبل شرعيّة الطبقة الحاكمة عبر اقتناعها بمنظومة معتقداتها ومشاركتها قيمها الاجتماعيّة والثقافيّة والأخلاقيّة، بحيث يتمّ فيها الحصول على الرضا بدون استخدام الهراوة.

من أسباب هذا الافتقار لـ«الهيمنة الغرامشيّة» أنّ ظهور الدولة الوطنيّة لم يترافق بعمليّة القيود الداخليّة المتبادلة بين الحاكمين والمحكومين التي آذنت بظهور الدولة في الغرب. فالدول الوطنيّة ظهرت وتطوّرت بطريقة مختلفة وبفواعل خارجيّة أكثر منها داخليّة. فالسمة الأبرز لهذا التطوّر المختلف تلاحَظ في عمليّة نشوء وتطوّر المؤسّسة العسكريّة، ففي الغرب الأوربّي نشأت هذه المؤسّسة كثمرة كفاح داخلي وبمساعدة الشعب وكنتيجة للقيود المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. بينما الشعوب التي تحرّرت من الاستعمار كانت عمليّة

15- Lisa Anderson, “The State in the Middle East and North Africa”, in *Comparative Politics*, Vol. 20, n° 1, Oct. 1987, p. 6.

16- نزيه نصيف الأيوبي، تضخيم الدولة العربيّة: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 875.

Nzih Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, I. B. Tauris, 2001, p. 449.

بناء المؤسّسة العسكريّة فيها خارجيّة أكثر منها داخليّة. بل إنّ نواتها أسّست في الأساس تحت ظلّ الاستعمار وبإشرافه (جيش الشرق مثلاً). ومن ثمّ كان نشوء المؤسّسة العسكريّة أسبق على نشوء الدولة واستقلالها، وبالأحرى هي من أنشأ الدولة وليس العكس. ففي الغرب كانت البرجوازيّة الصناعيّة الطبقة القائدة التاريخيّة التي أسّست الدولة وقادت عمليّة التمدّن والتحديث والرسملة للمجتمع، بينما في سورية والعراق والجزائر مثلاً الطبقة العسكريّة هي التي قادت عمليّة بناء الدولة والانتقال والتغيير والتحديث في المجتمع[17]. غير أنّ ازدهار قدرات المؤسّسة العسكريّة في الغرب مدّن الحكومات والسياسة، بينما في الدول العربيّة عسكرت المؤسّسة العسكريّة السياسة. فكان أولى مهامّها قيادة الانقلابات للاستيلاء على السلطة.

يضاف إلى العامل الداخلي **عامل خارجي** لا يقلّ أهميّة، ولكنّه مختلف ما بين العالمين العربي والأوربّي، ففي أوربّا نشأت الدولة ورسِمت حددوها كنتيجة للحروب حسب ما يجادل شارلز تيلي *Charles Tilly* بينما أنشأ الاستعمار الأوربّي الدولة في العالم العربي ورسم حدودها[18]، إذاً، يرى شارلز تيلي أنّ الدولة في أوربّا ظهرت وتطوّرت بسبب التهديدات والحروب، فصناعة الحرب مرتبطة بصناعة الدولة، فمن أجل إبقاء الدولة على قيد الحياة تمّ اللجوء إلى الوسائل الأكثر كفاءة وفعاليّة لتعبئة واستخلاص الموارد من السكّان المحليين بهدف تمويل المجهود الحربي، ولذلك تمّ بناء وتطوير المؤسّسات ولاسيّما لجمع الضرائب وإدارة المناطق بشكل واسع بما يخدم الصراع والتنافس العسكري بين الدول. ولكن في الوقت نفسه، ساهمت الحرب في بناء الدولة ووضعت القيود التي تكبح السلطة[19].

بالمقابل، تشكّلت الدولة الوطنيّة العربيّة في «حقبة ما بعد الاستعمار» سياسيّاً وإيديولوجيّاً متمحورة حول فكرة «العدو» المهدّد لوجود الدولة بالمفهوم الشميتي[20] (نسبة إلى كارل شميت *Carl Schmitt*)، ففي المشرق العربي كان العدو الإسرائيلي حجر الزاوية في جهاز الدولة من أجل تحقيق التماسك المجتمعي والوحدة الوطنيّة، فكان هناك علاقة مباشرة بين الحروب الفعليّة مع إسرائيل وحالة الحرب معها واستمرار بقاء الدولة على قيد الحياة وصيانتها من التفتت، هذه العلاقة وظفتها الأنظمة المتعاقبة في دول الجوار

17- انظر حول هذه المناقشة: محمّد كامل الخطيب، وردة أم قنبلة؟ إعادة تكوين سورية، (د.ن)، 2006، الفصل الأول.

18- يجادل إيليا حريق حول هذه الفكرة بقوله: إنّ خمس عشرة دولة من الدول العربيّة الحاليّة قد ظهرت تاريخيّاً كحصيلة لعوامل داخليّة أصيلة وإقليميّة ومعظمها سابق لظاهرة الاستعمار الأوربّي في المنطقة، حيث امتلكت نواة جغرافيّة وسلطة تتمتع بشرعيّة سياسيّة محليّة، انظر: إيليا حريق، نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسّان سلامة وآخرين (محرر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص 27-48.

19- Charles Tilly, «La guerre et la construction de l'Etat en tant que crime organisé», in *Politix*, *art. cit*. pp. 116-117.

20- يجادل شميت أنّه يمكن تحقيق وحدة الدولة بتعريف محتوى السياسات بالتضاد مع العدو الذي قد يكون «الآخر» أو الغريب أو الخارجي - ou sider، وقد يكون هذا العدو داخليّاً ويهدّد وجود الدولة بحدّ ذاته (مثل داعش أو النصرة) وقد يهدّد الوحدة الثقافيّة للدولة (كالإمبرياليّة الثقافيّة). انظر بهذا الصدد:

Carl Schmitt, *the Concept of the Political: Expanded Edition*, Trans. and with an Introduction by George Schwab, University of Chicago Press, 2007, pp. 25-30.

الجغرافي لإسرائيل منذ الاستقلال عبر الخطاب السياسي أو الإيديولوجيّة كاستراتيجيّة للاستمراريّة والبقاء. هذا يحيلنا إلى أهميّة دور العوامل الفكريّة والثقافة الاستراتيجيّة إلى جانب العوامل الماديّة الملموسة في عمليّة تشكّل الدولة. ولكنّ "حالة الحرب الدائمة" استنزفت الدولة اقتصاديّاً وسياسيّاً في سبيل مواجهة أطماع وتهديدات العدو للاستقلال والسيادة الوطنيّة.

ثالثاً: أزمة الشرعيّة بين الهشاشة الداخليّة والانكشاف الخارجي

ارتبط الاختراق الخارجي في العالم العربي بشكل أساسي بالتوسّع الرأسمالي بعد الحرب العالميّة الأولى. تجلّى هذا التوسّع في بلاد العرب بالظاهرة الإمبرياليّة التي في النهاية وحّدت العالم توحيداً متناقضاً وعمّقت عمليّة الاستقطاب بين المركز والأطراف وعمّمتها على الصعيد العالمي. كانت عمليّة التوحيد، وما تزال، ذات طابع تناقضي يقوم على الدمج والتهميش، أو الاحتواء والإقصاء في الوقت ذاته. لذلك باتت الدولة والسلطة في البلدان التابعة جزءاً عضويّاً من النظام الرأسمالي العالمي، تقوم بوظيفة الوسيط الكمبرادوري *Compradore* بين بلدانها والسوق الرأسماليّة، وبوظيفة الشريك الأضعف في نهب ثرواتها وقوّة عمل شعوبها.

في الواقع، لا يمكن إسقاط نموذج الدولة البيروقراطيّة الحديثة، حتى في صيغتها الفاشيّة أو النازيّة، ولا نموذج الدولة الشموليّة، كما عرفت في الاتحاد السوفييتي ودول أوربّا الشرقيّة، على الدولة في العالم العربي، على الرغم من وجود ملامح وخصائص مشتركة بين هذه النماذج، بل إنّ هذه النماذج تمفصلت وفق أنماط مختلفة. فالدولة في العالم العربي تشترك مع النموذج الغربي في صفة البيروقراطيّة، ومع النموذج السوفييتي في صفة الشموليّة والشعبويّة، أي تعبئة السكّان للمساهمة في العمليّة السياسيّة تحت تأثير الإيديولوجيّة الشعبيّة. ممّا يضعنا أمام ظاهرة مركّبة ومعقدة، يزيد في تعقيدها واقع التأخر التاريخي والاختراق الإمبريالي. هذان العنصران الأخيران أنتجا دولة ضعيفة ومنكشفة تجاه الخارج.

وإذا كان التأخر التاريخي يتجلّى في ركود المجتمعات العربيّة، وتخثر تاريخها الداخلي، وفوات بناها الإيديولوجيّة والسياسيّة خاصّة، فإنّ الاختراق الإمبريالي يتجلّى في «التبعيّة البنيويّة» ويتبدّى حسب

تشخيص خلدون حسن النقيب في الأعراض التالية[21]: عدم إلحاق القوى الإمبرياليّة النظام المخترق بنظامها السياسي بالكامل، ولكن دون أن تتركه يفلت من قبضتها الخانقة أبداً؛ من ثمّ يعيش النظام المخترق في مجابهة مستمرّة غير متكافئة تستنزف موارده وتمعن في تكلّس عوامل نهوضه الداخليّة؛ تختلط في هذا النظام القضايا السياسيّة المحليّة والقوميّة والإقليميّة والدوليّة، فلا يفهم النظام السياسي من دون الرجوع إلى القوى الإمبرياليّة المهيمنة؛ من ثمّ فإنّ القوى الاجتماعيّة والسياسيّة يمكن أن تكون، وغالباً ما تكون، استطالاتٍ وأذرعاً محليّة للقوى الإقليميّة والدوليّة. هذه الأعراض التي تصيب النظام السياسي المخترق هي الشكل الخاص للتبعيّة التي قوامها فقدان الحريّة والاستقلال والسيادة. إنّها تبعيّة تمليها علاقات القوّة التي يقوم عليها النظام العالمي ونسق العلاقات الدوليّة. فالنظام السياسي المخترق لا يستطيع توليد مبادرات ذاتيّة لحلّ المشكلات الداخليّة. والفئات الحاكمة محدودة الحريّة في اتخاذ القرارات الاستراتيجيّة بصورة مستقلة عن القوى الخارجيّة المهيمنة. لكن الحاسم في هذا الأمر دوماً هو الأوضاع الداخليّة، ومدى قابليّة القوى الاجتماعيّة للاختراق، ودرجة التأخر التاريخي الذي يُنتج هذا الانكشاف. بالإضافة إلى نقص الموارد الاستراتيجيّة كالقمح والماء والبترول في بعض الدول...وتفاقم أزمة الدين الخارجي التي تراكمت أثناء عمليّة بناء وتوطيد الدولة[22].

بالنتيجة، إنّ التأخر التاريخي أنتج دولة وطنيّة ضعيفة في الداخل[23]، هذا الضعف تجسّد عبر النزاع الداخلي في مجتمع تحوّل إلى مجتمع يتميّز بمشاكل الهويّة، بالإضافة إلى تأخّر البنى الإيديولوجيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. بالتالي، نشوء الفجوة بين المطالب الاجتماعية وقدرة الدولة على تلبية هذه المطالب حيث تآكلت مرتكزات «العقد الاجتماعي» في عقود ما بعد الاستقلال الذي نظّم العلاقة بين الدولة والمجتمع وبين الحاكم والمحكوم، والذي ارتكز على أن تُقدِّم الدولة الدعم الاجتماعي والاقتصادي، وتؤمّن الأمن والاستقرار مقابل

21- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطيّة في المشرق العربي، مرجع سبق ذكره، ص 46. وانظر للتفاصيل حول مسألة التبعيّة:

Jad Al Karim Al Jeba'i, L'opinion….et le sabre « les mécanismes de confiscation de l'état et de renforcement du pouvoir », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie*, trad. de l'arabe par Ahmed Manai & Hakim Arabdiou, Paris: Ed. Eurabe, 2001.

وللتفاصيل حول عوارض الاختراق الإمبريالي:

Carl L. Brown, *International Politics and the Middle East: Old Rule, Dangerous Game*, I. B. Tauris; N. J.: Princton University Press, 1984, p. 5.

22- انظر حول مشكلة الدين الخارجي:

Christian Deblock & Samia Kazi Aoul, *La dette extérieure des pays en développement*, PUQ (Presses de l'Université de Québec), 2001.

23- انظر للتفاصيل حول سمات الدولة العربيّة:

Bahgat Korany, Rex Brynen & Paul Noble, « The Analysis of National Security in the Arab Context: Restating the State of Art » in Bahgat Korany, Rex Brynen & Paul Noble (eds.), *The Many Faces of National Security in the Arab World*, St. Martin's Press, 1993, pp.11-19.

القبول بإدارة العمليّة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة و/أو المشاركة فيها وفق شروطها ومعاييرها. هذا التآكل خلق حالة من «الحرب الداخليّة» شبه الدائمة. جذور هذه الحرب متعدّدة الأبعاد والأسباب ومتعذّرة الحلّ في المدى المنظور: اثنيّة ودينيّة واجتماعيّة-سياسيّة. ممّا أنتج داخليّاً ذهنيّة الاعتماد على الذات *self-help* عند مكوّنات المجتمع المختلفة على قاعدة المعادلة الصفريّة *Zero-sum* بمعنى اعتبار أيّ كسب لطرف ما خسارة للطرف الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أنتج حالة أشبه بحالة الطبيعة عند هوبز حيث «الإنسان ذئب للإنسان والكلّ ضدّ الكلّ».

لذلك أنتجت الأنظمة استراتيجيّات متعدّدة خارجيّة وداخليّة من أجل اكتساب الشرعيّة وتوطيد التماسك الداخلي. أهمّها استراتيجيّة استخدام السياسات الوحدويّة في الخمسينيّات والستينيّات من أجل تحقيق الاستقرار الداخلي[24] في دول ليست موطدة مؤسّساتيّاً، مع أنّ ذلك في نهاية المطاف تضحية بالسيادة الوطنيّة ولكنّه يستجلب الشرعيّة المحليّة، تراجعت هذه السياسات في العقود اللاحقة كنتيجة للاستقرار المؤسّساتي النسبي للنظام الإقليمي العربي وانحسرت في إطار الخطابات السياسيّة الإيديولوجيّة. كذلك وظّفت الأنظمة استراتيجيّة التحضير للحرب وصناعة الحرب كأداة لبناء الدولة وكجزء من عمليّة البناء الاجتماعي والسياسي وبناء الهويّة الوطنيّة والمواطنة[25]. بالإضافة لذلك وظّفت الأنظمة الدين لاكتساب الشرعيّة من خلال دعم الإسلام الدولتي غير المسيّس ليضطلع بلعب دور المدافع عن الإسلام والتراث الثقافي للمجتمع، في هذه الوضعيّة أدّى إخضاع الدين من قبل الدولة إلى نشر سلطته في كلّ ثنايا المجتمع، وتحويله إلى لُحمة عامّة، ومقرّ للسياسة الحقيقيّة، بما فيها تنظيم معاملات الناس. ممّا أدّى إلى تزايد التحدّي لشرعيّة سلطة الدولة من قبل الجماعات الإسلاميّة-السياسيّة التي تملك تفسيراً مغايراً للإسلام عن التفسير الرسمي له. بينما في الغرب أدّى تحويل الدين إلى دولة وسيطرة الكنيسة على الدولة إلى الدفع باتجاه تحرير السياسة والدولة من الدين.

24- Malik Mufti, *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political order in Syria and Iraq*, Ithaca: Cornell Un - versity Press, 1996, p. 3-9.

25- انظر حول هذه المناقشة:

Steven Heydemann (ed.), *War, Institutions, and Social Change in the Middle East*. University of Clifornia Press, 2000, pp. 1-9

المطلب الثاني: تحدّيات التراث السياسي: جدليّة الشكل والمضمون

يغوص هذا المبحث في جينيالوجيا السلطة والولاء في العالم العربي ليدلل على أنّ أهمّ التحديات لتطبيق نظام الدولة-الأمّة الويستفالي في البلدان العربيّة تتمحور حول كون الولاء والانتماء لا يُعرّف بالانتماء الترابي/المجالي ذي الحدود الواضحة بل بالانتماء للسلطان، لذلك فالانتماء للقبيلة أو الطائفة له أسبقيّة على الانتماء الترابي، خاصّة أنّ الحدود فرضت من قبل الاستعمار في العديد من الدول العربيّة بغضّ النظر عن تطابقها مع هويّة المجتمعات المحليّة. يتجلّى ذلك مثلاً في كون قوانين منح الجنسيّة أساسها رابطة الدم لا الأرض، حيث إنّ الإنسان لو عاش وعمل نصف قرن في هذه البلدان لا يحصل على جنسيتها بخلاف ما يحصل في الدول المجاورة الأوربيّة. ويرى المفكّر العربي عبدالله العروي أنّ الولادة القيصريّة للدولة في المجتمعات العربيّة لم تأخذ بعين الاعتبار الأفكار الجوهريّة المؤسّسة والضروريّة لمشروع الدولة كالحريّة والعقلانيّة. فهي كالجسد والعضلات بدون العقل والروح. ممّا جعل الدولة العربيّة اليوم تتطابق ظاهريّاً مع شكل الدولة-الأمّة العصري ولكنّها تفتقد للمفاهيم الاجتماعيّة والأخلاقيّة اللازمة لازدهارها...فالدولة العربيّة الحاليّة تتأرجح بين نمطين: الدولة السلطانيّة المملوكيّة والدولة التنظيميّة العقلانيّة. فهي تحتوي بالوقت نفسه على خصائص النمطين. هذا التأرجح يكرّس الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادّي أو الفكري، بين الدولة والفرد؛ هذه الفجوة موروثة من الدولة السلطانيّة القديمة وترسّخت في عهد الإدارات الاستعماريّة الأجنبيّة[26].

لكن يبدو أنّ نظام الدولة يترسّخ أكثر فأكثر حتى يكاد يصبح معطى طبيعيّاً بالرغم من التناقض بين الشكل والمضمون. وبالرغم من أنّها ليست ظاهرة محليّة بل مستوردة من الخارج، فهي تمثّل من حيث الشكل أولويّة الفكر المعولم الحديث للثقافة السياسيّة الأوربيّة المرتكز على المنطق الويستفالي. بينما محتواها يجنح ليكون أكثر فأكثر انسجاماً مع الثقافة السياسيّة العربيّة-الإسلاميّة. إنّها غدت منتجاً هجيناً[27]. وفيما يلي نستعرض جذور تكوّن هذا النمط وصعوبات التحوّل نحو الحداثة السياسيّة.

أوّلاً: أنماط السلطة الدولتيّة-العربيّة

تمحور الفكر السياسي العربي-الإسلامي حول هويّة الحاكم، وأهمل بصفة عامّة قضايا بناء الدولة وتقنين السلطة، وتنظيم الحكومة[28]. حيث انصبّ على المفاضلة بين الفروع المذهبيّة والملل والنحل

26- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1981، ص 139، ص 169-168.

27- بهجت قرني، وافدة، متغربة، ولكنّها باقية، مرجع سبق ذكره، ص70.

28- محمّد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطريّة- مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 2، 1995، ص26؛ الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق، بيروت/لندن، دار الساقي، 1998، ص 185.

والمناظرات فيما بينها، الأمر الذي أسّس للأرضيّة الإيديولوجيّة للحروب الأهليّة في العصر الحديث. فالثقافة السياسيّة العربيّة خلدونيّة تنصبّ على التنافس بين الأشخاص والعصبيّات، ولا تهتمّ بقضايا الاقتصاد وبناء الدولة وتنظيم علاقتها بالمجتمع والأسبقيّة دائماً للسيف، والعين على السياسة لا على الاقتصاد. لذلك هيمن عليها الغطاء الديني للسياسة والبُعد عن منطق ومسلكيّات السياسة البنّاءة ممّا أدّى إلى سيادة الجانب المثالي الطوباوي على الجانب الواقعي العقلاني.

على ضوء ما سبق، عرف تاريخ الاجتماع السياسي العربي نمطين من السلطة الدولتيّة التقليديّة بالمعنى الفيبري Max Weber: الخلدونيّة، والسلطانيّة-البطركيّة الإرثيّة المحدثة *Neo-Patrimonial*[29]. في النظريّة السياسيّة لابن خلدون، تدلّ إعادة القراءة لفكرة السلطة الخلدونيّة ضمن إطار مفهوم الدولة-الأمّة، على أنّ السلطة (المُلك) لم تؤسّس على المدينة، كما هو الحال في التقاليد الإغريقيّة، وإنّما على أساس التكتل العصبوي: تعني العصبيّة في المعنى الخلدوني العلاقات الوجدانيّة، علاقات الدم (صلة الرحم)، القبليّة والعائليّة، وعلاقات المصاهرة، وعلاقات الجوار، وعلاقات التعبئة والتحشيد في الجيش[30]. إذاً، بالمفاهيم السوسيولوجيّة وليس بمفاهيم علاقات المواطنة في الفضاء العام يمكن أن نستبدل مفهوم العصبيّة بـ«التضامن الميكانيكي *Soldarité mécanique*» أو بـ«المجموعة المتعاضدة *Groupe de soldarité*» التي يمكن أن تتحوّل إلى شبكات دوليّة حسب أوليفيه روا[31]. فالعصبيّة، في النهاية، شعور انتماء لمجموعة أو طائفة أو شعور قبلي. وبمعنى أوسع إنّ الانتماء للقبيلة أو العشيرة أو العائلة في المجتمع العربي يأخذ مكان الانتماء للأرض أو الإقليم في المجتمعات الغربيّة، ولذلك فالمواطن في الشرق العربي ليس مواطناً من هذا الوطن بل هو من هذه القبيلة أو هذه العائلة أو الطائفة.

يفضّل عبد الباقي الهرماسي وصف العصبيّة كنزعة نحو التماسك والانفصال آنٍ واحد[32]. أي أنّ هذا المفهوم يكشف عن تناقضٍ في محتواه ودلالاته. فمن جهة، مفهوم العصبيّة يدلّ على التماسك القبلي وتماسك السلطة المركزيّة للسلالة الحاكمة -أراد ابن خلدون أن يوضح بذلك أنّه من الصعب إقامة سلطة

29- «السلطانيّة المحدثة» تعبير عن تقليد مملوكي- عثماني راسخ في المجتمعات العربيّة، أدّت إلى إحكام الهيمنة على «المجتمع» في جميع المجالات السياسيّة والوطنيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة. انظر حول النمطين التقليديين للدولة:

Jean Leca & Yves Schemeil, «Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe» in *Revue internationale de science politique*, Vol. 4, n° 4, Political Clientelism and Comparative Perspectives, 1983, pp. 473-476.

30- مقدّمة ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث، بدون تاريخ، ص 129، 154، 169، 184.

31- انظر للمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم:

Olivier Roy, *Groupes de solidarité au Moyen Orient et en Asie centrale: Etats, territoires et réseaux*, Les Cahiers du CERI, N° 16, 1996, pp. 3-6.

32- Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa, A Comparative Study*, University of California Press, 1972, pp. 15-16.

مركزيّة ضمن مجتمع مجزّأ وغير متجانس ثقافيّاً بسبب غياب الحدّ الأدنى من التماسك بين القبائل أو ضمن كلّ واحدة منها- ومن جهة أخرى، يدلّ مفهوم العصبيّة على نزعة الانفصال. فعندما يوظّف ابن خلدون المصطلح للحديث عن المعوقات لبناء سلالة حاكمة داخل مجتمع مجزّأ لنقصان التماسك الاجتماعي، يؤكّد بهذا السياق، أنّه من الأسهل في هذه الحالة إقامة سلالة حاكمة بدون عصبيّة. بذلك يحتوي مفهوم العصبيّة على معنى التماسك الذي يسمح بإقامة الدولة إلّا أنّه يحمل معنى التفكّك لأنّه قد يقود إلى التجزئة وتآكل هذه الدول عندما تتحوّل العصبيّات إلى قوى متنافرة نابذة عن المركز السلطوي. هذا المفهوم انتقل وتجسّد في الدولة العربيّة وأصبح نقطة حسّاسة منكشفة وقابلة للاختراق في عمليّة التشكّل الدولتي.

ارتكز **النمط الخلدوني للدولة-القبليّة** على ثنائيّة متعارضة بين النظام القبلي والنظام الحضري. يتسم **النظام القبلي** ببيئة فيزيقيّة معادية، والتماسك الاجتماعي فيها متين ومبني على أساس العصبيّة (مرتكزة هنا على ذهنيّة سمو القوّة البدنيّة) يعبّر عنه بروابط القرابة. الزعامة هنا نتيجة تفوّق مجموعة أو شخص بالقوّة البدنيّة. حسب فقه العصبيّة الخلدوني إنّ أيّ قبيلة تستطيع أن تؤسّس شرعيتها الحاكميّة على قاعدة شرعيّة «ولاية المتغلب». بمعنى آخر إنّ قيام الدول حسب ابن خلدون يتطلب وجود «الوازع»، والوازع «واحد منهم له عليهم الغلبة والسلطان»، وقوّة العصبيّة في القوم هي التي تفضي إلى استمرار الوازع في السلطة.

أمّا النظام الحضري، فيتميز بضعف سيطرة ذهنيّة الغلبة للقوّة البدنيّة، حيث يسود «النمط الحربي للإنتاج» المرتكز على اقتصاد الغزو الذي يختصّ بوظيفة توزيعيّة للموارد على المحاربين ورجال الدولة بهدف الاستهلاك وليس بهدف الاستثمار. وبالتالي تسود عمليّات التبادل الاقتصادي والثقافي، أي باختصار يتميّز النمط الخلدوني بوجود حضارة. المدينة بحاجة سياسيّاً إلى قبيلة لتدافع عن القبائل الأخرى وللتمكّن من السيطرة وإخضاع القبائل الأخرى الضعيفة. تملك الحكومة القبليّة (المُلك) ثلاث وظائف أساسيّة: دينيّة واقتصاديّة وعسكريّة. النقطة الجوهريّة هي أنّ الحكومة ترتكز على الروابط القبليّة وتستمدّ شرعيتها من علية القوم. يمكن أن تُرى في آنٍ واحد معاً كسلطة سياسيّة استبداديّة وكسلطة أخلاقيّة ترتكز على القانون الديني. تكون مرحلة السقوط والزوال حتميّة للسلالة الحاكمة القبليّة عندما تبدأ الحضارة المدنيّة بتفكيك التماسك القائم على ذهنيّة الغلبة للأقوى بدنيّاً. لأنّه الأساس الذي يؤمّن ديمومة السلطة واستمرارها.

أمّا **النمط البطركي السلطاني**/المملوكي-العثماني، فيعتبر مثالاً عن النظام السياسي الذي لا يبنى على أساس تماسك روابط النسب لمجموعة قبليّة موجودة. ولكن على العكس يرتكز على نخبة غير قبليّة تجند بشكل فردي منتقاة من العبيد ومن غير المسلمين أو من الطبقات المتواضعة أو الفقيرة ومن ثمّ يُصار إلى تأهيلها في قصر الحاكم. تبني الدولة من هذا النموذج جيشها الخاص ونخبتها الخاصّة. أكثر من ذلك، في

الدولة القبليّة تسيطر الدولة بشكل مركزي على العمليّة الاقتصاديّة وهي المؤسّسة الأساسيّة لتنظيم الاقتصاد. لذلك فإنّ عدم استقلال السوق الاقتصاديّة وارتباطها بالنظام السياسي لا يسمح لنا بوصف النظام السياسي بالبرجوازي. الدولة منفصلة عن المجتمع لأنّها لا تمثله، فهي تعمل وفق تعاليم القانون الإلهي ووفق التماسك «العصبوي» الذي يرتكز على منطق السيّد والعبد أو المعلم والزبون *patron-client*. وبالتالي فالدولة تطفو فوق المجتمع مهما كانت قوّته. كذلك تتعرّف هويّة الدولة القبليّة بدلالة قبيلة معينة لذلك تعتبر خارجيّة بالنسبة إلى القبائل الأخرى وللمدينة. أمّا الدولة السلطانيّة، فهي كيان خارجي البناء تماماً، فالحكومة تُدار من قبل أقليّة خارجيّة «*outsider*» تختلف هويّة نخبتها عن هويّة مواطنيها. في نهاية المطاف، يلاحظ أنّه لا يوجد فرق كبير بين الدولة الخلدونيّة والدولة السلطانيّة/المملوكيّة-العثمانيّة. ففي هذه الأخيرة علاقات الزبونيّة السياسيّة *Patronage-client* تقوم بوظيفة علاقات القرابة والنسب (العصبيّة) في الثانية.

وفي النمطين السابقين الخلدوني والسلطاني ساد الدين كأساس للسلطة التي كانت ممثّلة بالخليفة أو السلطان وعسكره مع غياب حقوق الفرد والمجتمع. ولم تطوّر السلطة ذاتها عبر إنشاء مؤسّسات اقتصاديّة (غير جباية الضرائب) ومؤسّسات تعليميّة وصحيّة...بما يوازي عمليّة التطوّر الليبراليّة الحاصلة في أوربّا في قيام دولة مدنيّة عبر فصل الدين عن الدولة وإعادة بناء العلاقات داخل المجتمع من جهة وبين المجتمع والدولة من جهة أخرى.

في المشرق العربي المتنوّع اثنيّاً وطائفيّاً تضافر النظام القبلي الخلدوني مع النظام السلطاني الذي تبلور خلال الحقبة المملوكيّة العثمانيّة. وتجلّى هذا التشابك وتجسّد في عدّة أشكال إلى أن أحدثت تطوّرات القرن التاسع عشر الحداثة والعصرنة ملامح الحياة الاجتماعيّة. فمع انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة تحوّل المجتمع المتعدّد الاثنيات ونظام الطوائف السائد آنذاك «نظام الملة العثماني» إلى عدّة مجتمعات وطنيّة دون القوميّة *sub-national* حسب الفهم البرجوازي الأوربّي للقوميّة. أي تمّ تجسيد نظام الدولة-الأمّة في الدولة الوطنيّة/القطريّة، أو صيغة البلد-الدولة حسب إيليا حريق[33] التي احتوت بدورها عناصر النظام الخلدوني والنظام السلطاني. وبالتالي هذا التحوّل لم يُحدث في نهاية المطاف قطيعة كاملة مع نظام الدولة العربيّة التقليدي.

يرى المفكّر العربي هشام جعيط *Hicham Djaït* بهذا الصدد أنّ الدولة العربيّة تعتمد على شبكة من علاقات القرابة وبنى شخصانيّة بدائيّة وبالنتيجة ما تزال الدولة العربيّة غير عقلانيّة، قاصرة وعنيفة[34].

33- إيليا حريق، نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسان سلامة وآخرين (محرر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1989، ص 28.

34- Hicham Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Le Seuil, 1974, p. 79.

بناء على ما سبق، يبدو أنّه من الضروري لفهم هذه النسخة الحديثة المحليّة «الهجينة» من الدولة في العالم العربي أن نأخذ في الاعتبار الأبعاد التاريخيّة للعوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة التي أنجبت هذه الدولة.

ثانياً: الدولة الحديثة مستحيلة إسلاميّاً

يدافع بيرتران بادي عن فكرة صعوبة التوافق بين الفكر الإسلامي ومفهوم الدولة[35]. لأنّ الأمّة وليس الدولة هي الإطار والركيزة في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة والتي تتجاوز جميع الحدود. فالأمّة الإسلاميّة تمثّل «دار الإسلام» في حين تمثل الكيانات السياسيّة غير المسلمة «دار الحرب». ومن ثمّ لا يمكن أن يقوم بين الاثنتين مساواة في السيادة كما ينظّر نظام ويستفاليا والقانون الدولي في أوربّا. وبالإضافة لذلك، الدولة أو الحكومة في المفهوم الإسلامي تقول إنّ الله هو مصدر السلطة، والقانون والحكومة إنّما توجد لتمكين أمّة المسلمين من أداء واجباتها أمام الله. ونظريّة الخلافة في الفكر السياسي العربي-الإسلامي تبلورت كبحث مثالي حول ما يجب أن يكون وليس كدراسة وصفيّة لما هو قائم بالفعل. يُبرز بيرتران بادي اختلافاً مهمّاً بين فكرة الدولة في أوربّا عن مثيلتها في الفكر السياسي الإسلامي، فإن كانت الدولة الأوربيّة قد تطوّرت من خلال «الفردانيّة» ومفهوم «الحريّة» المرتبط بها، فإنّ الفكر السياسي الإسلامي قد ركّز على «الجماعة»، ومن ثمّ أصرَّ على «العدل» كقيمة سياسيّة عليا، وعلى «القيادة» باعتبارها أساس الحياة السياسيّة. بالتالي تتأتّى صعوبة الاندماج والتكيّف مع نظام الدولة-الأمّة الأوربّي من تصادم ثقافتين سياسيتين متناقضتين.

يناقش بالسياق ذاته إيلي خدوري *Elie Kedourie* بلغة استشرافيّة ما يسمّيه نسخة من "الدولة الضعيفة" واصفاً الدول العربيّة بأنّها مجرّد "دول مقلِّدة/مزيفة"، فهو يرى أنّه من الصعب إدخال مفهوم الدولة بحدّ ذاته في الفكر السياسي التقليدي للشرق الأوسط بصفة عامّة والفكر السياسي الإسلامي بصفة خاصّة[36].

بالسياق ذاته، يضيف الأكاديمي في جامعة كولومبيا وائل حلّاق البُعد الأخلاقي كعائق أمام تطويع مفهوم الدولة الحديثة إسلاميّاً، ويرى أنّ "مفهوم الدولة الإسلاميّة" مستحيل التحقيق وينطوي على تناقض

35- انظر حول عدم التوافق بين الفكر الإسلامي والدولة:

Bertrand Badie, *Les Deux Etats: Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris: Fayard, 1986.

36- Elie Kedourie, « The Nation-State in the Middle East », in *Jerusalem Journal of International Relations*, Vol 9/3, 1989. pp. 1-9.

ذاتي أصيل، وذلك بحسب أيّ تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة[37]. وهذا التناقض يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقي. ذلك أنّه في العالم -كما هو قائم- تعتبر السلطة (التي تستمدّ شرعيتها من العنف) وليس الأخلاق، هي الحكم النهائي في ما يتعلق بكلّ ما هو سياسي. إنّ نشأة القانوني والسياسي في المشروع الحديث يجعلهما غير متوائمين مع الأشكال المؤسّسة لأنماط إسلاميّة للحكم، لأنّهما يناقضان حتى أدنى درجات النسيج الأخلاقي الذي يجب أن يتوافر في أيّ حكم من هذا النوع كي يمكن أن نسمّيه إسلاميّاً على نحو له معنى. بهذا الصدد، يحاجج الأكاديمي حلّاق أنّ الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال المتعاظمة القوّة اقتصادياً وعسكريًاً وثقافيّاً، يكفيان لجعل أيّ صورة من الحكم الإسلامي إمّا أمراً مستحيلاً وإمّا غير قابل للاستمرار على المدى البعيد. فعلى سبيل المثال الإنسان الاقتصادي المعولم يهدف إلى الربح المادّي حصريّاً بينما إنسان الإسلام الاقتصادي مكوّن أخلاقيّاً ويخضع لقاعدة أخلاقيّة أعلى ويرتبط بمسؤوليّة اجتماعيّة، فالثروة والربح مقدّران للإنسان فهما من صنع صاحب السيادة الأسمى ومن أجله. لذلك فالإنسان الاقتصادي المسلم الحقّ يُعتبر ضرباً من الشذوذ غير العقلاني في عالم متوحش من المنافسة الاقتصاديّة أمام نظيره الحداثي، إذاً إنّ أيّ قراءة مقارنة بين تاريخ تشكّل الدولة الحداثية والحكم الإسلامي تظهِر أنّ التجربتين تميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتيّة. ولذلك فإنّ الذوات التي ينتجها هذا المجالان النموذجيّان تتباين تبايناً كبيراً، الأمر الذي يولّد نوعين مختلفين من التصوّرات الأخلاقيّة والسياسيّة والمعرفيّة والنفسيّة والاجتماعيّة للعالم. وفي النهاية، ترى مقاربة الحلّاق استحالة قيام الدولة الإسلاميّة في المستقبل. مقابل هذه المقاربة تسعى المقاربة المقاصديّة للشريعة لـ امحمد جبرون[38]، والتي هي في النهاية مقاربة تأويليّة، في البحث عن إمكانيّة قيام دولة الإسلام وتوافقها مع الأساس الشرعي للدولة الحديثة التي لا يمكن أن تقوم إلّا على أساس عقلاني علماني، وهنا تكمن معضلة حياد الدولة-الإسلاميّة حيال الدين والاعتقاد، ويتوقف مدى قدرتها على الفصل بين الديني والدنيوي.

37- لمناقشة مستفيضة بهذا الصدد، انظر: وائل ب. حلّاق، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحاثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.

38- انظر حول هذه الفرضيّة: امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلاميّة أزمة الأسس وحتميّة الحداثة (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسيّة)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.

المطلب الثالث: مستقبل الدولة الوطنيّة في حقبة ما بعد الاستعمار

يسلّط هذا المطلب الضوء على التعدّد الاثني والطائفي سواء للهويّات ما دون الوطنيّة أو العابرة للوطنيّة التي تشكّل قوى نابذة في بعض الأحيان وتعتبر تحدّياً ينازع الاحتكار الشرعي للسلطة من قبل الدولة، وبالتالي وجود جماعات قد تكون مخترقة من الخارج أو لها استطالات إقليميّة أو دوليّة، وقد تحمل إيديولوجيّات لا تعترف بحدود الدولة الترابيّة، وهو ما ينسف منطق الدولة-الأمّة الويستفالي في احتكار وفرض الدولة لسيادتها داخل حدودها وسيادتها على حدودها أمام الدول الأخرى.

أولاً: تغلغل الطائفيّة في الدولة الوطنيّة

برزت ظاهرة الطائفيّة بعد دخول الإسلام المشرق العربي وتعريب المنطقة العربيّة الشامل[39]، وهي ظاهرة لا علاقة لها بثقافة المنطقة قبل الإسلام، بالرغم من وجود الظاهرة في حضارات وأديان مختلفة في أماكن أخرى، فالحروب بين أتباع المسيحيّة في أوربّا خلّفت ضحايا تفوق تلك التي جرت بين المسيحيين وغيرهم من الديانات الأخرى. وبالرغم من أنّ العلاقة ليست ميكانيكيّة بين تعدّد الأديان والمذاهب والفرق وإنتاج الطائفيّة، إلّا أنّ تسييس الاختلافات الدينيّة يُحوّلها إلى خلافات وفي بعض الأحيان إلى نزاعات عدوانيّة-مسلحة، وبالرغم من أساسها الديني إلّا أنّه لا يمكن تجاهل أنّ أسباباً تاريخيّة وسياسيّة واقتصاديّة تتداخل فيها العشائريّة والقبليّة والإقليميّة والقوميّة تشكّل بشكل جزئي أو كلّي محرّضات لمنابع إنتاج التعصّب الطائفي.

ولكن في العصر الحديث أصبحت الطائفيّة تعبّر عن ديناميّة الجماعة في سعيها لاكتساب السلطة وتقويتها. فالطائفيّة تظهر في اللحظة التي تتحوّل فيها الهويّات الثقافيّة-الدينيّة للجماعات إلى هويّات سياسيّة وإيديولوجيّة، أو بشكل معاكس متى صارت الجماعة السياسيّة تَحكُم ولا تُحاكم تصبح طائفة دينيّة وتفقد معنى الجماعة السياسيّة القائم على المحاكمة والفوز والهزيمة. هذا الواقع ينطبق على الحالة اللبنانيّة الراهنة حيث تستسهل الجماعات السياسيّة ممارسة السياسة باسم الطائفة وترى في الطائفة ملجأ آمناً لها. وفي هذه الحالة تحتلّ الطائفة الفضاء العام ولا تترك مكاناً للدولة لتمارس الحكم، وهي الحالة المعاكسة لسوريّة في ظلّ دولة البعث قبل أزمة 2011 حيث لم تترك الدولة أيّ فراغ سياسي للطائفة. وبهذا الصدد، تلعب أيضاً النخب الاجتماعيّة والسياسية الدور الأبرز في التحوّل الطائفي وتكريسه ومن ثمّ توظيفه دون إهمال دور

39- تنطلق هذه المناقشة من أطروحات:

Zidan Mohammed, *Etat et tribu dans le monde arabe: Deux systèmes pour une même société*, L'Harmattan, 2007, p. 60.

الشرائح الاجتماعيّة في بلورة الفهم السائد للطائفيّة، لذلك تنتمي الطائفيّة كما يحاجج بعض الأكاديميين إلى مجال السياسة وليس إلى مجال الدين والعقيدة[40]، وتشكّل سوقاً موازية سوداء للسياسة أكثر ممّا تعكس قيماً أو مذاهب دينيّة لجماعة معيّنة. وهي بالأحرى استخدام الدين في السياسة لتحقيق أهداف دنيويّة لا علاقة لها بالدين. لأنّه بدون تدخّل السياسة تبقى الطائفيّة حبيسة القاع الاجتماعي وتبقى اختلافاً فقهيّاً أو دينيّاً دون أن يتشابك الفضاء الخاص الاجتماعي بالفضاء العام السياسي ودون أن ينتقل المستوى ما دون الوطني إلى المستوى الوطني أو الدولتي.

لعلّ الانفجار الطائفي في المشرق العربي أتى مع التغلغل الأوربّي في منتصف القرن التاسع عشر، إلّا أنّ الجذور والبداية في التاريخ الإسلامي انطلقت من اجتماع السقيفة والخلاف حول أحقيّة الخلافة الإسلاميّة وموقعة الجمل وصفين وحروب الردّة والفتوحات بصفة عامّة، ومن ثمّ حروب المعتصم العباسي الذي استعان بأخواله السلاجقة الترك لحماية ملكه من البويهيين، مروراً بتداعيات الحروب الصليبيّة والحرب الأهليّة في المشرق العربي عام 1860، وصولاً إلى الحرب الأهليّة في لبنان، والأزمات الداخليّة المتتالية ذات الطابع الطائفي في العراق منذ الستينيّات وأزمة 1964 بين حزب البعث والمعارضة الشيعيّة مروراً بالحرب مع إيران، ومن ثمّ أحداث البصرة والجنوب في فترة ما بعد غزو الكويت1991، إلى عراق ما بعد الغزو الأمريكي 2003، انتهاءً بالأزمة السوريّة عام 2011. فعشرات الحوادث التاريخيّة الطائفيّة المتراكمة والحروب الدينيّة التي تستدعى عبر الموروث الكلامي والذاكرة الشعبيّة الموروثة وتتناقلها الذاكرة الجمعيّة من جيل إلى جيل تشكّل بلا ريب منبعاً مولّداً للشعور والتعصّب الطائفي.

بلا شك، إنّ وقوع العالم العربي تحت الاحتلال العثماني كان له الأثر البعيد في ترسيخ دعائم الطائفيّة والعشائريّة ونشوء وشحن الحسّ الطائفي. حسب المؤرّخ عبدالله حنا، إنّ الاضطهاد العثماني الإقطاعي دفع الناس إلى الدفاع عن أنفسهم وأرزاقهم وخاصّة في مناطق الأقليّات في اتجاهين متوازيين: الاحتماء بالتكتلات العشائريّة الطائفيّة المتوارثة، من جهة، ومن جهة أخرى، تكوين تكتلات عشائريّة أو عائليّة أو طائفيّة جديدة. كانت هذه التكتلات ضرورة تاريخيّة حتّمها غياب الدولة وسيادة الفوضى وفقدان الأمن[41].

40- برهان غليون، نظام الطائفيّة: من الدولة إلى القبيلة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

41- عبد الله حنا، المرشديّة في محيطها العلوي وأجواؤها السياسيّة والاجتماعيّة (1923- 1946)، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط1، 2015، ص 43- 44.

كذلك كرّس نظام الملل العثماني *millât*[42] الذي يعتبر إطاراً تنظيميّاً يَنطوي على التهميش، لكنّه لم يَنطوِ قَطُّ على المحاصَصة بالمعنى الذي ينطوي عليه معنى الطائفيّة السياسيّة بالمعنى الحديث. فعليّاً، حكم هذا النظام العلاقة بين السلطنة العثمانيّة وبقية المجموعات الاثنيّة أو الدينيّة أو المناطقيّة غير الإسلاميّة التي مُنحت استقلالاً ثقافيّاً واجتماعيّاً على خلاف المجموعات الإسلاميّة غير السنيّة التي حاولت الحفاظ على فضاء ثقافي واقتصاد سياسي خاصٍ بها، إلّا أنّه لم يكن لها وجود قانوني مستقل، وكانت خاضعة للقوانين والأحكام الشرعيّة «السنيّة»، ولاسيّما فيما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة. هذا النظام أعطى نوعاً من سلطة تسيير شؤون المناطق للزعماء المحليين وشمل ذلك بعض الطوائف الإسلاميّة. إضافة إلى زعماء الطوائف غير الإسلاميّة الروحيين، من دون أن يغيّر ذلك وضعيتهم وأتباعهم كـ «أهل ذمّة»، وهي التسمية التي كانت تُطلق على غير المسلمين من رعايا الدولة العثمانيّة. حيث لم يكن لهم الحقّ في الانخراط في الجيش مثلاً، وبالمقابل يدفعون ضرائب خاصّة، وتُفرض على حريّاتهم قيود معيّنة شملت أحياناً ارتفاع أبنية منازلهم أو طراز لباسهم. هذا كله ساهم في تقوية مختلف العصبيّات، وخلق شعوراً لدى كلّ من تلك الجماعات بتمايز قوامها الاجتماعي. وفي المدن كرّس العثمانيون «ثقافة الحارة» الدمشقيّة وهي تسيير الشؤون الاجتماعيّة في مجتمع مغلق بشكل مستقل عن مجتمع حارة أخرى.

فضلاً عن ذلك، إنّ إنشاء العثمانيين «النظام الأساسي لمتصرفيّة جبل لبنان» عام 1860 تحت ضغط الدول الاستعماريّة أسّس للطائفيّة السياسيّة في العالم العربي، التي تقوننت لبنانيّاً في ظلّ الاستعمار الفرنسي. لقد أبرمت الدول الأوربيّة تفاهمات مع الدولة العثمانيّة، منذ القرن السابع عشر، تقوم من خلاله الدول الأوربيّة برعاية مصالح وحماية مسيحيي سورية، وقد باتت أوربّا تعتبر هذه الامتيازات «حقوقاً لها»، فحمت فرنسا والنمسا الكاثوليك، ورعت الإمبراطورية الروسيّة الأرثوذوكس، وحمت بريطانيا مصالح الجماعات البروتستانتية الصغيرة؛ كانت الامتيازات تشمل تسهيلات في السفر، والتقاضي أمام محاكم خاصّة، والتعليم، والإعفاء من الضرائب في قطاعات بعينها، وتعيين قناصل أو مترجمين أو موظفين قنصليين في البلاد. من جانب آخر، كرّس الاستعمار العثماني الطائفيّة عبر نظام الملل، لأنّه ضَمِن حماية المسيحيين دون غيرهم من الأقليّات الأخرى ولاسيّما الإسلاميّة. وهذا أدّى إلى مشاغلة الرعايا العرب بالخلافات الطائفيّة البينيّة. فقد عمدت السلطات العثمانيّة إلى ضرب السلطات المحليّة فيما بينها وإعطاء السلطة للأقوى في سبيل تثبيت سلطتها في منطقة معيّنة. ومن هنا تأتي الحروب الطائفيّة في وسط سورية وساحلها وخصوصاً بين علويين

42- ورث العثمانيون نظام الملة عمّن سبقهم من إمبراطوريّات في المشرق العربي، وقد عملت به الإمبراطوريّة الفارسيّة عشيّة احتلالها للمشرق، ومن ثمّ طبقته الإمبراطوريّة الرومانيّة. وقد نظّمت الدولة العثمانيّة شؤون الطوائف الدينيّة - غير الإسلاميّة الذين تعتبرهم "أهل الذمة"- منذ عهد السلطان محمّد الثاني في إطار توازن سياسي تمارس من خلاله الطائفة الدينيّة التي اعتبرت "ملة"، حقّ مواطنيّة أفرادها في إطار الدولة، وينتخب رؤساء الملة الدينيون من قبل أفراد الملة على أن يقترن الانتخاب بصدور البراءة السلطانيّة، ويمنح هؤلاء الرؤساء حقّ إدارة رعاياهم في الشؤون العامّة والشخصيّة. انظر للمزيد من التفاصيل، وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعيّة-السياسيّة في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920، بيروت: معهد الانماء العربي، ط1، 1976، ص 40-37.

وإسماعيليين[43]. هذا أيضاً أخّر بدوره ظهور حركة قوميّة عربيّة تهدّد كيان الدولة العثمانيّة، ولذلك طرح مفكّرو عصر النهضة العرب فكرة الوطن والقوميّة بديلاً من الطائفيّة وكعامل موحّد للتحرّر من العثمانيين. إلّا أنّه بعد رحيل العثمانيين تابع الاستعمار الأوربّي السياسات الطائفيّة في العالم العربي على قاعدة «فرّق تسد». فظهرت الطائفيّة في بلدان المشرق العربي وحتى في البحرين والسعوديّة واليمن ومصر والسودان، وتبدّى الصراع الطائفي تارة صراعاً إسلاميّاً-مسيحيّاً وآخر إسلاميّاً-قبطيّاً وتارة صراعاً سنيّاً-شيعيّاً وآخر سنيّاً-زيديّاً أو درزيّاً-مارونيّاً.

في نهاية المطاف، أصبحت الطائفيّة[44] كظاهرة اجتماعيّة-سياسيّة تتغذّى على السياسة، لذلك تزامن ظهورها مع نشوء المجتمع السياسي أو الدولة في العالم العربي، بالرغم من أنّ الدولة تتناقض مع هذه الظاهرة وإفرازاتها من هويّات ما-دون الوطنيّة، لأنّها ليست حاصل جمع لهذه الهويّات بل هي تجاوُز لها من خلال تأسيس علاقة وطنيّة مشتركة أعلى تختزن خصائصها وتعبّر عن مصالحها ولكنّها مختلفة تماماً عنها. غير أنّ هذه الظاهرة تفاقمت في المشرق العربي الحديث والمعاصر، حتى أصبحت الطائفة والدين أو المذهب من خلفها تشكّل الإطار الاجتماعي الذي ينظّم ويوجّه المجتمع على خلاف المجتمعات الغربيّة التي تنظمها الأحزاب والجمعيّات السياسيّة. ولاسيّما أنّ الاحزاب السياسيّة في العالم العربي بأشكالها القوميّة والشعبويّة والإسلاميّة العابرة للحدود الوطنيّة لم تبنِ مفهوم الانتماء للوطن على أساس المواطنة؛ ممّا أدّى إلى استمرار الانتماءات الفطريّة ما دون الوطنيّة بل حاولت أيضاً الهروب للأمام وتخيّل أوطان أكبر من الأوطان الواقعيّة التي ولد وعاش فيها مواطنوها من المهد إلى اللحد.

لقد أصبحت الطائفة ترقى إلى مستوى أمّة أو دولة، كما هو الحال في لبنان مثلاً، فكلّ طائفة أصبحت كياناً مستقلّاً كدولة داخل الدولة أو بديلاً عنها في بعض الأحيان، بالرغم من أنّ النظام الطوائفي التوافقيّ قد لا يكون استبداداً، لكنّه في الوقت نفسه ليس ديمقراطيّاً. فالديمقراطيّة التوافقيّة في لبنان لم تستطع تذويب الانتماءات ما-دون الوطنيّة وهي بالوقت ذاته تعطّل عمل الدولة في كثير من الأحيان. بالنتيجة، فإنّ التعدديّة الطائفيّة لا تتطابق مع التعدديّة الديمقراطيّة، لأنّ التعدّديّة الديمقراطيّة عبارة عن تَنافس أفكار وإيديولوجيّات سياسيّة وبرامج بخصوص أفضل سبل تمثيل المصالح الوطنيّة العليا للدولة، أمّا الطائفيّة، فهي أبعد ما

43- وجيه كوثراني، هويّات فائضة- مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً، بيروت: دار الطليعة، 2004، ص 109.

44- الطائفيّة حسب موسى الحسيني: ميل فردي أو اجتماعي لتفضيل تفسير محدّد أو مدرسة فقهيّة محدّدة لدين أو مذهب على غيرها من الأديان أو المذاهب يأخذ بتأثير ظروف اقتصاديّة-سياسيّة صفة تعصبيّة تتداخل مع مفهوم اعتبار الذات في تفضيل أبناء المذهب نفسه أو الدين على غيرهم من المنتمين لمذاهب أو أديان أخرى، تتصاعد هذه الميول أحياناً إلى حدٍّ تتخذ فيه أشكالاً عدوانيّة تجاه المذاهب أو الأديان الأخرى، والميل للنبذ والرفض وحتى العزلة عن الآخرين. أي هي نتاج تفاعل عوامل سياسيّة-اقتصاديّة-اجتماعيّة ذات مساس مباشر بحياة الفرد اليوميّة، امتزجت مع تهديدات أمنيّة للهويّة الثقافيّة للمجتمع، لتشكل توجّهات اجتماعيّة تعصبيّة نحو الآخرين الذين يختلف معهم الطائفي في تفسير الشريعة أو المعتقدات الدينيّة. راجع لمزيد من المناقشة حول هذا التعريف: موسى الحسيني: الطائفيّة في الوطن العربي، تعريفها، وأسباب ظهورها، مجلّة المستقبل العربي، العدد 413، تموز 2013، ص 194-198.

تكون عن تحديد المصالح الوطنيّة بل تسعى إلى ضمان مصالحَ ضيّقة للطّائفة وأفرادها على حساب تهميش المصالح والقضايا الوطنيّة. لذلك فالديمقراطيّة التوافقيّة ليست نموذجاً مثالياً ليُحتذى في المشرق العربي، ولا يمكن أن يكون حلّاً لصراع الهويّات فيه.

ثانياً: «الربيع العربي» وجدليّة الدولة والحداثة السياسيّة

في سياق الانكشافيّة والهشاشة والاختراق الموروث للدولة العربيّة منذ العهود الاستعماريّة، جاءت موجة ما سمّي «الربيع العربي» عبارة عن صراع سياسي على السلطة باستطالات إقليميّة ودوليّة، تبدّى في مصر مثلاً صراعاً بين «العلمانيين» والإسلاميين، وفي سورية تبدّى «صراعاً بين وعلى الهويّات» بأشكالها المختلفة. وأدّت الاحتجاجات في ليبيا واليمن إلى فقدان الدولة السيادة على الحدود وفقدان السيادة في إدارة الشؤون الداخليّة وهيّأت المناخ لعودة الاستعمار.

في الحقيقة، تمّ إطلاق العديد من المصطلحات[45] لوصف حالة الاحتجاجات في سياق التغيرات السياسيّة الراهنة في العالم العربي، هذه المصطلحات لبعضها دلالات غير حياديّة وكانت إحدى أدوات الحرب اللازمة للانتصار. تأتي أهميّة استثمار هذه المصطلحات من قبل أطراف الصراع، للعلاقة التفاعليّة بين عالم البلاغة والمعاني والدلالات والرموز وعالم الواقع وعمليّة التأثير والإنتاج المتبادل. بهذا المساق، تفاعلت معاني هذه المصطلحات مع الواقع وهيمنت عليه في بعض الأحيان ووجهته ليطابق ما تحمله من دلالات، ومن ثمّ أنتجت واقعاً بديلاً في عالم الميديا والمخيال الشعبي، غير أنّ التطوّرات اللاحقة للأحداث وسّعت الفجوة بين الواقع والصورة، حيث أعاد الواقع الفعلي تأكيد حضوره وأماط اللثام عن وهم الواقع الافتراضي المتشكّل في عالم الخيال بدليل تراجع العديد من السياسيين والمثقفين عن أحكامهم المتسرّعة حول توصيف تلك الظاهرة على أنّها ثورة. في النتيجة لم تستطع الشعارات والبلاغة والرموز التغيير الفعلي وإسقاط النظام الحاكم، فالحكومة لم تواجه فعليّاً ثورة حقيقيّة وهنا بالأصل لا يبدو أنّ ثمّة شيئاً حقيقياً. وما سيادة شعار «يا الله ما لنا غيرك» في الاحتجاجات التي حصلت في سورية مثلاً إلّا دليل على عدم إيمان المحتجّين بقدرة الإنسان على التغيير، وأنّ المعنى «الجبري» القدري لهذا الشعار يشير إلى أنّهم مدفوعون نحو الاحتجاج دفعاً. وبالتالي حسب مفهوم الجبريّة، فإنّ الله لو لم يرَ أنّ الحاكم لم يعد أهلاً للحكم لما تركه. وهذا ما قاله معاوية بن أبي سفيان حول شرعيّة حكمه: «لو لم يرني ربّي أهلاً لهذا الأمر، ما تركني وإيّاه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره».

45- أهمّ المصطلحات التي تداولها الفضاء السياسي العربي والغربي: "انتفاضة Uprising" التي اعتمدها الأكاديميون الغربيون المختصون بشؤون الشرق الأوسط، بالإضافة إلى "ثورة Revolution"، "حرب أهليّة Civil War"، "تمرّدRebellion "، "أزمة"، "حالة"، وآخرها كان "سايكس بيكو جديدة"، تعدّد المصطلحات يدل على أنّ هناك التباساً حول تحديد الظاهرة.

ومن الجلي أنّ تفاعلات ما اصطلح على تسميته «الربيع العربي» ـتأسيّاً ربّما بالربيع الأوربّي لعام 1848 الذي سمّي ربيع الشعوب وأطلق ماركس على أثره «البيان الشيوعي»ـ كانت دراماتيكيّة، فقد تحوّل إلى «خريف عنف» أو «ربيع مرّ من هنا»[46]، واتّضح نتيجة التطوّرات اللاحقة أنّه في المضمون ليس إلّا «ربيعاً سلفيّاً». هذا يدفع للتدقيق النظري في إطلاق تسمية «ثورة» على ما حصل في البلدان العربيّة بالقياس مع مفهوم الثورات وفق مفاهيم الفكر السياسي والفلسفي الغربي-العقلاني الذي يرى أنّه لا بدّ للثورة من قيادة كاريزميّة وإيديولوجيّة وفكر وحامل اجتماعي لهذا الفكر. لذلك لا يبدو ما حصل وما يزال يحصل في العالم العربي أنّه يستنسخ نمط الثورات في فرنسا وروسيا والصين وكوبا ولا نمط الثورة الإسلاميّة في إيران. وإن تطابقت بعض ملامح الشكل إلّا أنّ المضمون يفترق عن محتوى الثورات الكبرى، فالثورة الفرنسيّة مهّد لها صراع فكري خصوصاً فيما يتعلّق بعلاقة المجتمع مع الدين والدولة. أمّا في العالم العربي، فقد كانت الاحتجاجات عبارة عن صراع سياسي على السلطة تبدّى في مصر مثلاً صراعاً بين «العلمانيين» والإسلاميين، وفي سورية تبدّى بين وعلى الهويّات بأشكالها المختلفة. وأدّت هذه الاحتجاجات في سوريّة إلى تراجع قدرة الدولة على القيام بالمهام الأساسيّة وفقدان السيادة على الحدود؛ ممّا هيّأ المناخ للتدخل الإمبريالي وعودة الاستعمار.

في الإطار السابق ذاته، تنبئنا الخبرة التاريخيّة كما يقول خالد العظم في الجزء الأوّل من مذكراته أنّ التمرّد والاحتجاجات على الأنظمة الحاكمة تُسمّى ثورات في حال نجحت وتبقى تسميتها في إطار التمرّد في حال فشلت. حتى أنّ حنة أرندت تقول ما معناه إنّ الثورات أكثر من مجرّد تمرّدات ناجحة، وأنّه ليس ثمّة ما يبّرر لنا تسمية كلّ انقلاب يجري بأنّه ثورة، ولا أن نتلمس ثورة في كلّ حرب أهليّة، وتشدّد أرندت على أنّنا لا نستطيع أن نتحدّث عن الثورة إذا لم يكن هناك تبدل وبداية جديدة لهذا التبدل وارتباط ذلك بشكل أساسي بمعنى الحريّة. فالثورة تعتبر عبوراً من الماضي إلى المستقبل، وتهدف لتحقيق الحريّة ـالحريّة لا تعني التحّرر وإن كان التحرّر شرطاً لها، والحريّة هنا تعني القاعدة الأساس في النظام السياسي والدستور والعدالة والمساواة والتحرّر من أغلال الماضي ورواسبه ومن القهر والاستبداد والاستغلال والتخلّف، ومواكبة التطوّرات العلميّة والتقنيّة والفكريّة[47]. وهنا يمكن التساؤل فيما إذا كانت حركة «اللاوعي المجتمعي» والاندفاع نحو الساحات تحت لواء هدف مشترك تُعدّ فعلاً ثورة؟

إذاً، بناء على ما ذكر سابقاً، لا بدّ من فكّ السحر المكتنف بهذا المصطلح وإبعاده عن الهالة القدسيّة التي تمّ وضعه فيها من قبل السياسيين الذين يرون الحقيقة حقيقة بمقدار ما هي نافعة لمصالحهم، هذا ينطبق

46ـ كما تراه المخرجة السوريّة إيفا داوود في فيلمها القصير الحائز على أربع جوائز في مهرجانات دوليّة.

47ـ انظر: حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، 2008، ص46.

على الخلاف في الرؤى مثلاً بين سياسي سعودي وآخر إيراني حول ما حدث في البحرين بين كونه ثورة أو مؤامرة. لذلك لا بدّ من أخذ مسافة عن الإعلام الذي ساهم بتحويل الأوهام إلى حقائق. وما يهمّنا بهذا الصدد أن نحلل الواقع، أمّا نظريّاً وإعلاميّاً، فالحقيقة هي ما ننشئه نحن وليس بالضرورة ما هو موجود فعلاً. وعليه هل يمكن تسمية الفوضى التي أنهت كلّ ملامح الدولة في ليبيا بعد إسقاط نظام العقيد القذافي ثورة؟ كذلك الأمر بالنسبة إلى التغيير الذي حصل في اليمن ما بعد الرئيس علي عبد الله صالح حيث انتشر عدم الاستقرار وظهرت القاعدة وسيطر الحوثيون على صنعاء. أو بالنسبة إلى مصر بعد الرئيس حسني مبارك ماذا قدّمت الحركة الإسلاميّة الإخوانيّة والسلفيّة في عهد مرسي على صعيد تحرير الاقتصاد، سوى مزيد من الاحتكار الرأسمالي الداخلي والخارجي الذي فاقم الفقر وزاد عدد الفقراء؟ وماذا قدّمت على صعيد الحفاظ على سيادة مصر ودورها العربي بعيداً عن المشاريع الخارجيّة بأشكالها الأمريكيّة والتركيّة وبصفة خاصّة الإسرائيليّة؟ والسؤال المشروع المشتق من سؤال الثورة يتصل بالسياق ذاته بدور حركات الإسلام السياسي في قيادة عمليّة التغيير وقدرتها على الحفاظ على الوحدة الوطنيّة والاستقرار وتحقيق العدالة والمساواة والمواطنة وبناء الدولة العقلانيّة الحديثة. هل منعت مثلاً سيطرة الحركة الإسلاميّة في الصومال فشل الدولة وتفتتها؟ ماذا فعل حسن الترابي والرئيس عمر البشير على صعيد صون الوحدة الوطنيّة السودانيّة وإعاقة تفتّت السودان؟

وفي إطار تحليلات ما بعد حداثيّة، يدافع الأكاديمي الإيراني في جامعة كولومبيا حميد دباشي Hamid Dabashi عن فكرة أنّ:

«الربيع العربي ليس ثورة إسلاميّة كما ادّعى المرشد الأعلى للثورة الإسلاميّة وقوى إسلاميّة أخرى، ولا هو ثورة قوميّة، ولا ثورة يساريّة جذريّة بالمعنى الذي تصوَّره اليسار التقليدي عن الثورة، ولا هي ثورة بالمفهوم الليبرالي الذي تحدثت عنه حنه أرندت Hannah Arendt، إنّها ثورة بطبيعة خاصّة، لا تنتمي لأيّ من الإيديولوجيّات الحتميّة، ولا تحدث كثورة شاملة كما يتصوّر البعض. إنّها في نظره صيرورة، عمليّة تدرُّجية يشبه تسلسلُ وقوع أحداثها عملاً روائيّاً لا ملحميّاً، هي حركة للحقوق المدنيّة يمكن تتبّع بداياتها في الحركة الخضراء في إيران، وهي في الوقت نفسه موجة عابرة للحدود والتسميات القوميّة والوطنيّة والإسلاميّة. فهي ثورة ما بعد إيديولوجيّة -فالإيديولوجيّة حسب دباشي هي أداة استعماريّة في حقبة ما بعد الاستعمار ستغيّر الأنماط الثقافيّة السائدة وستهدم الثقافة السياسيّة والاقتصاديّة لصالح قيم حقوق الإنسان والحريّة والمساواة». ويتابع دباشي «أنّه سيمتدّ تأثير هذا الربيع العربي شمالاً وغرباً إلى دول ظنّت نفسها أنّها مركز العالم. بهذا المحتوى، يعلن دباشي نهاية المركزيّة الغربيّة ونهاية عالم وقيام عالم آخر، ويرى أنّ الإسلام لن يختفي ولكن سيفقد محاوره الأبرز وهو الغرب، وبالتالي أصبح المجال مفتوحاً لمن سيدخل

في حوار معه. ومن ثمّ سيعيد ميدان التحرير في مصر عولمة العالم مرّة أخرى بإعادة «تشريقه». وستحقق هذه الثورات استنارة ثقافيّة تنقذ أوربّا من انكفائها على ذاتها. فهذه الثورات هي نهاية مصطلح أوربّا كفكرة وهويّة، وستحرّر الأوروبيين من ثنائيّة: أوربّا والآخرين، ويتحرّر المسلمون من كونهم مجرّد آخرين، ويرى أنّ فكرة أوربّا كانت مجرّد اختراع للعالم الثالث الذي يعيد اختراع نفسه الآن»[48].

يبدو أنّ دباشي قد دفع بتحليلاته ما-بعد الحداثيّة انطلاقاً من «نظريّة ما بعد الاستعمار *Postcolonial Theory*» لإدوارد سعيد[49] إلى نهاياتها، مبشّراً بلغة «الاستشراق معكوساً»[50] باختفاء الغرب كمفهوم وبقاء الإسلام بانتظار محاور آخر، وبإعادة رسم الخرائط الجغرافيّة والفكريّة على مستوى العالم. ولكن بعد عدّة سنوات من إطلاقه هذه الأطروحات، ربّما قد تتغيّر الخرائط الجغرافيّة في الشرق الأوسط، ولكن لا يبدو أنّ الخرائط الفكريّة قابلة للسيولة ذاتها في الوقت الراهن سواء في دول «الربيع العربي» أو في محيطها الجغرافي، فالغرب ما يزال غرباً والشرق ما يزال شرقاً، وعندما يجادل دباشي أن ما يحدث أبعد من الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة، لا يقدّم لنا «النموذج البديل» عن الديمقراطيّة والحريّة والعلمانيّة المتمايز عن الذي أنتجه الغرب. ولماذا البحث عن «نموذج» بديل بالأصل؟ وهل يستطيع المجتمع العربي الولوج إلى مجتمع ما بعد الحداثة دون العبور بمرحلة الحداثة «الغربيّة»؟ إنّ ذلك يشابه التفكير بإعادة اختراع «الدولاب» صينيّاً أو هنديّاً أو شرق أوسطيّاً بعد أن اخترعه الغرب.

في نهاية المطاف، فشلت الدولة في العالم العربي بصفة عامّة وفي المشرق العربي بصفة خاصّة في فرض لعبة سياسيّة حديثة، أو الوصول إلى الحداثة السياسيّة؛ ممّا سمح باستمرار الثقافات المذهبيّة والقبليّة، وتبرز في هذا السياق مسألة الهويّة الوطنيّة كضرورة ملحّة للدولة والمجتمع، ولاسيّما أنّ «مسألة الأقليّات» الاثنيّة والدينيّة والمذهبيّة والثقافيّة واللغويّة تُطرح في صيغة «سياسيّة» تتخذ شكل قوى ضغط تطالب بالتمثيل السياسي على أساس الحصّة، يتطلّع بعضها إلى الحكم الذاتي أو الإدارة الذاتيّة، أو إلى الانفصال وهذا يطرح بدوره تنافساً أو تنافراً أو صراعاً للهويّات داخل الحدود الوطنيّة، بالإضافة لصراع الهويّة

48- انظر حول هذه الأطروحات، وبشكل خاص الفصل السابع:

Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London: Zed Books Ltd, first ed. 2012.

49- انظر بهذا الصدد: إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط2، 1984؛ سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: دار الأدب، ط3، 2004.

50- بنى العظم على ما سمّاه واحداً من أهمّ أطروحات كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" الصادر عام 1978، ألا وهو تعريته لإيمان الاستشراق الراسخ بوجود خلاف أنطولوجي جذري بين طبيعة الشرق وطبيعة الغرب. وأشار، في المقابل، إلى وجود "استشراق معكوس" في الفكر العربي، ويتجسّد في فئتين: الأولى، وقد سبق لسعيد نفسه أن عرّف بها، تعيد إنتاج القطيعة الجوهرانيّة الاستشراقيّة، ولكن بتقييمات مقلوبة، بحيث يعتبر الشرق أو "العقل العربي" متفوّقاً على الغرب. أمّا الفئة الثانية، فبالإمكان تلخيص أطروحة أبرز دعاتها والمدافعين عنها على النحو التالي: لا يكمن الخلاص الوطني الذي ظلّ العرب يبحثون عنه منذ الحملة النابليونيّة على مصر في القوميّة العلمانيّة- بإشكالها الراديكاليّة أو الليبراليّة أو المحافظة. كما أنّه لا يكمن في الشيوعيّة أو الاشتراكيّة الثوريّة أو ما شابه ذلك من النظم والدعوات، بل في العودة إلى الأصالة الإسلاميّة، وخاصّة كما تتجلّى في الإسلام الشعبي المسيّس. انظر: صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، بيروت: دار الحداثة، 1981.

الوطنيّة الناشئة مع الهويّات العابرة للحدود سواء العربيّة أو الإسلاميّة...هذا التصارع نتيجة لاختلاف الثقافة السياسيّة والدينيّة للمنطقة مع الثقافة السياسيّة الغربيّة القائمة على تجسيد مفهوم الدولة-الأمّة في مفهوم الدولة الوطنيّة/القطريّة التي أثبتت فشلها في استيعاب التعدّد الثقافي والاثني والديني والطائفي وتمكين المجتمع من ولوج نظم الحداثة والنجاح في بناء مؤسّساتها.

ثالثاً: سياسات الهويّة وأولويّة الثقافة على السياسة والاقتصاد

في ظلّ الردّة الهويّاتيّة الإسلامويّة، وخاصّة في مجتمعات المشرق العربي متنوّعة الاثنيّات والطوائف، يجادل هذا البحث فكرة أنّ الهويّة الوطنيّة-الديمقراطيّة كهويّة للدولة والمجتمع هي الحلّ لصدام الهويّات المستتر والظاهر في المشرق العربي والعالم العربي بصفة عامّة، لأنّ الصراع الناشئ أو المعرّف بسياسات الهويّة Identity Politics[51] لا يمكن حلّه إلّا عبر سياسات الهويّة التي تُعنى بالأساس بالحوار والتفاوض الديمقراطي من أجل الاعتراف بالآخر وتحقيق الحريّة والمساواة، فالمسألة في النهاية سياسيّة وليست اثنيّة أو دينيّة. فلا بدّ من تأسيس «سياسات هويّة ديمقراطيّة» تكون أساساً توحيديّاً بمعنى إلغاء «سياسات الهويّة التمييزيّة»، ويمكن الاستئناس بالنماذج الأقلّ مركزيّة من النموذج الفرنسي كالنموذج الكندي مثلاً، مع الابتعاد عن النموذج اللبناني والعراقي لأنّهما لم يثبتا صلاحية في تحقيق المساواة والعدالة والاستقرار. فمن أجل حماية الكيانات الدولتيّة من التفتت لا بدّ من هويّة مشتركة جامعة تفضي إلى هويّة غير منكشفة أو قابلة للاختراقات الإقليميّة أو الدوليّة. هويّة تعود على أفرادها بالقوّة بدلاً من الضعف وبالحريّة بدلاً من القهر، يعبّر فيها كلّ فرد عن ذاته ويعي ذاته ويكوّنها في علاقتها بالغير ومعهم ضمن إطار من الاحترام المتبادل الذي يكسب الجميع شعوراً بالمساواة في حياتهم الخاصّة والعامّة. فالهويّة الوطنيّة تمسّ الجميع لذلك يجب أن يوافق عليها الجميع، والنخب لا تعبّر عن الجميع بدون أن تكون مستمدّة من إرادة الشعب الذي يجسّد مبدأ الشرعيّة الديمقراطيّة، وهنا لا بدّ من تطبيق المبادئ الديمقراطيّة كالحريّة والمساواة والعدالة بأسلوب يدرك الاختلاف ولا ينحاز لإحدى الهويّات وإلّا تحوّلت الأكثريّة إلى دكتاتوريّة وأصبحت الديمقراطيّة استراتيجيّة لإخضاع الأقليّات سواء أكانت الأكثريّة دينيّة أو اثنيّة أو سياسيّة/بعثيّة/إسلاميّة، وخاصّة إذا كانت الهويّات المهيمنة لا تحترم المختلف عنها. فالشرط الأساسي من أجل الاعتراف المتبادل الضروري للاستقرار في

51- سياسات الهويّة: مصطلح ظهر في أواخر القرن العشرين ليصف فئة كبيرة من الصراعات السياسيّة المتكرّرة كثيراً، وتضمّ النشاطات السياسيّة التي يشير إليها هذا المصطلح الصراع من أجل الاعتراف القانوني والسياسي والدستوري والاندماج في المجتمع بالنسبة إلى هويّات الأفراد رجالاً ونساء وكافة الأقليّات اللغويّة والعرقيّة والثقافيّة والدينيّة. وبقدر تعدّد وتنوع الصراعات تتعدّد الأشكال المطلوبة للاعتراف بهذه الاقليّات واندماجها في المجتمع. وينخرط أيضاً في إطار هذا المصطلح نضال شعوب العالم الثالث والعالم العربي ضدّ عمليّات العولمة والإمبرياليّة الثقافيّة الغربيّة. انظر بكيفيّة عامّة حول الأدب النظري لسياسات الهويّة:

Charles Taylor *et al*, Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, PP. 2573-; Alain G. Gagnon and James Tully, *Multinational Democracies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, PP. 1-33.

المجتمع الحديث هو إلغاء قابليّة الاعتراف والتفاوض أو الحوار مع الهويّات التي لا تحترم أو تعترف بالمختلف عنها ولاسيّما الهويّات المتطرّفة كهويّة داعش أو هويّة القاعدة.

لذلك فإنّ الخيار الذي تقترحه هذه الدراسة يختلف عن النموذج المقدوني أو الأيرلندي أو اللبناني أو العراقي، ولا يمكن الولوج إليه بدون العبور من الطريق الديمقراطي للوصول للمواطنة الكاملة وبدون دستور وقوانين مدنيّة تكرّس الحريّة والمساواة والعدالة وتعلي شأن الفرد غايتها تحقيق الروح والقيم الإنسانيّة التي تساوي بين البشر بكونهم بشراً لا غير. هذا العبور لن يتمّ بقرار سياسي أو بتغيير نظام الحكم فقط، لأنّ الديمقراطيّة ثقافة وتنشئة وهي نتيجة لتطوّر المجتمع، ولو أنّ المشكلة الأساسيّة الراهنة في العالم العربي ليست بين ديمقراطيين وغير ديمقراطيين بل هي بين من هم في الحكم وبين من يريدون الحكم أو المشاركة فيه، والأخيرون ليسوا أكثر ديمقراطيّة من الأوّلين. فالمسألة لا تُحلّ كما يراها خليل أحمد خليل بتغطية إيديولوجيّة، أي تغيير الماركة، أو تغيير إيديولوجيّة بأخرى، فهذا لا يعني زوال صواعق الانفجار داخل المجتمع، بل ينبغي تغيير المحتوى أي المجتمع، فالعلم السوسيولوجي يكشف هذا «الوهم الإيديولوجي»[52]. التحوّل الجوهري كما يرى المفكّر والأديب السوري أدونيس من جهته يكمن في تغيير المجتمع وليس بتغيير الأنظمة، على خلاف الأكاديمي والمعارض برهان غليون الذي يرى أنّ المشكلة تكمن في الدولة الاستبداديّة وليس في المجتمع المستلب من قبل الدولة التي كرّست عبوديّة الشعب لها وكون الدولة (كمفهوم) تقف ضدّ الأمّة[53]، وبالتالي يعطي غليون، على خلاف أدونيس، أولويّة للعامل السياسي على الثقافي في تفسير أوضاع المجتمع الاجتماعيّة والاقتصاديّة وحالة الاستعصاء في العالم العربي بصفة عامّة.

بالسياق ذاته، يجادل البعض بأنّه لا تغيير في السياسة إلّا بتغيير الثقافة، فالنظام الديمقراطي يقتضي حسب عبد الباقي الهرماسي نسقاً ثقافيّاً يتكوّن من العناصر التالية: الشعور بالاقتدار السياسي والإيمان بالمشاركة السياسيّة وتوافر روح المبادرة والتسامح الفكري المتبادل ولا شخصانيّة السلطة[54]. ويرى الهرماسي أنّ الفاعليّة ومنطق الممارسة السياسيّة يقتضي التخلّي عن العقيدة الثقافيّة والتخلّي عن المطالبة بالإيديولوجيّة الواحدة من أجل استيعاب التعدّد والاختلاف.

في النتيجة، هذا البحث وإن كان يميل إلى أولويّة الثقافة على السياسة في تفسير بنى المجتمع التي تتمحور حولها المجموعات السياسيّة وتغيّرها بصفة عامّة، لكنّه يقرّ بجدليّة وتلازم الثقافة والسياسة وهذا

52- خليل أحمد خليل، كشف الوهم الإيديولوجي بعلم سوسيولوجي، في مجموعة مؤلفين، ثورات قلقة: مقاربات سوسيو-استراتيجيّة للحراك العربي. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي: بيروت، ط1، 2012، ص55 وما بعدها.

53- انظر للمزيد حول هذه المناقشة: برهان غليون، المحنة العربيّة، الدولة ضدّ الأمّة، مرجع سبق ذكره.

54- عبد الباقي الهرماسي، المدخل الثقافي الاجتماعي لدراسة الدولة، في غسّان سلامة وآخرين (محرر)، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص 76 وما بعدها.

يتفق بشكل أو بآخر مع عبد الرحمن الكواكبي الذي ينطلق من الاستبداد في تفسير التأخر لينتهي بأنّ جوهر العلة هو حاضنة الاستبداد المتمثّلة بالثقافة والدين. لقد شخّص الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» علة التأخر والانحطاط في العالم العربي-الإسلامي في آفة الاستبداد السياسي الذي يتوجّب التخلص منه من أجل الانخراط في مضمار الحضارة والتقدّم. غير أنّ الكواكبي يشير إلى تداخل الاستبداد السياسي وتشابكه مع مجموعة من الآفات الأخرى، حيث يرى أنّه لا يمكن استئصال هذا الورم دون اجتثاثه من أصوله وتربته الحاضنة وهي الاستبداد الديني باعتباره الأصل الذي تدور في فلكه كلّ أنواع الاستبداد الأخرى، فالاستبداد لا ينمو ويقوى إلّا إذا تهيّأت له الشروط الحاضنة على مستوى الثقافة والدين[55].

إذاً، من الصعب تجاهل أنّ التنمية الثقافيّة أساسيّة في التحوّل نحو الحداثة والديمقراطيّة بالرغم من أهميّة ماهيّة الدولة ودورها ومركزيّة التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة[56] ودور مركب علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج الماديّة «البنية التحتيّة» التي يرى الماركسيون أنّها تنتج بنى المجتمع الأخرى، السياسية والفكريّة والقانونيّة وغيرها، وهذا التفسير يتراجع في الحالة العربيّة، لأنّ البلاد العربيّة ليست بلداناً صناعيّة بالرغم من أهميّة الاقتصاد السياسي في تفسير ديمومة الدولة ونظامها السياسي. على ضوء ما سبق، يتضح عمق المعضلة الراهنة كون ماهيّة الثقافة هي مصدر المشكلة ويكمن الحلّ في تغييرها بما يواكب روح العصر في التطوّر والتقدّم، فالعامل الثقافي يلعب الدور الفعّال بالنسبة إلى العوامل السياسيّة والاقتصاديّة، ولذلك يحتلّ الأولويّة في تشكيل الصراع الراهن.

الخاتمة

لا ريب أنّ صراع الهويّات المستتر والظاهر في ظلّ أزمة بناء الدولة الوطنيّة في العالم العربي وتحوّلاتها قرباً أو بُعداً عن الحلّ الديمقراطي، سيكون المحدّد الأساسي لتفكّك أو وحدة الجغرافية. لقد أصبحت الدولة الوطنيّة على شفير الهاوية يمنعها من الانهيار القوّة النسبية للعامل السياسي-العسكري لجهاز الدولة بالإضافة إلى «القوّة النسبيّة للبنية التحتيّة» ومؤسّساتها البيروقراطيّة. لكن بالمقابل، إنّ ضعف العوامل الماكس فيبريّة المذكورة لا تفسّر وحدها استمرار الدولة أو انكفاءها واضمحلالها في بعض المناطق التي خرجت عن سلطتها. بلا أدنى شك لعب الاختراق الإمبريالي وصعود الإسلام السلفي

55- انظر: عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت: دار النفائس، ط3، 2006، ص45-63.

56- انظر بصدد العوامل والمؤشرات الأساسيّة للتحوّل نحو الحداثة والديمقراطيّة:

Samuel Huntington, *The Third Wave of Democratization*, Norman: Oklahoma University Press,1991. John Waterbury, «Democracy without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East», in Ghassan Salamé (ed.), *Democracy without Democrats*, op. cit.

مدعوماً من الإمبرياليّات الفرعيّة والدول الإقليميّة التابعة دوراً جوهريّاً في سير العديد من دول العالم العربي نحو الفشل.

وعلى ضوء ما سبق، يرى هذا البحث أنّ «الديمقراطيّة العلمانيّة هي الحلّ»، والتي لن تتحقق بدون «المواطنة الكاملة[57]» المرتكزة بدورها على مفهوم مساواة الجميع أمام القانون، ليس على مستوى النصوص والممارسات فحسب، بل أيضاً في مجال الحقوق السياسيّة والعدالة في الفرص الاقتصاديّة وفي ممارسة الشعائر الدينيّة والثقافيّة. في هذا الإطار، لا يمكن تجاهل المضمون العلماني للديمقراطيّة، الذي بدوره يحقق الحريّة والمساواة والعدالة بين الناس، بصرف النظر عن الدين والطائفة، في ظلّ دولة ديمقراطيّة ترتكز على قوانين وضعيّة غير مستمدّة من الشريعة الدينيّة، وترفض الامتيازات الاجتماعيّة والسياسيّة المرتبطة بهما، فإعادة الاعتبار لسيادة القانون المدني هو الذي يقيّد انحياز العلماني والمتديّن معاً إلى الطائفة على حساب الانتماء الوطني. إذاً، الديمقراطيّة لا يمكن اختزالها بصندوق الاقتراع فقط، لأنّ ذلك سينتج ديمقراطيّة حكم الأكثرية الدينيّة أو الطائفيّة، أي إثنوقراطيّة وليس حكم الكلّ، وقد تصبح استراتيجيّة لإخضاع الأقليّات[58]، وسيعزّز ذلك علاقة النخب بجماعاتهم الأهليّة بدلاً من تفكيكها وإعادة تركيبها على أساس وطني.

في النهاية، يمكن القول: إنّ تحديد ملامح الهويّة الوطنيّة ومسألة الانتماء للدولة كوطن نهائي سيكون له الدور الأكثر فاعليّة في الاستقرار الكياني للدولة عبر استقرار التوازن الداخلي لتكوينات هذه الكيانات وفق معايرة متوازنة. ولذلك فالهويّة الوطنيّة ليست معطى مكتملاً ونهائيّاً إنّما هي بالأحرى صراع مفتوح ومستمر من أجل الاكتساب والتحقيق عبر عمليّة تاريخيّة طويلة. هذه العمليّة بدأت منذ إنشاء نظام الدولة الويستفالي الذي يحترم من جهة سيادة الدول وحدودها وعدم التدخل في شؤونها الداخليّة، ومن جهة أخرى تبنّت النخبة السياسيّة داخل هذا الكيان المؤسّساتي الجديد (الدولة) مبدأ المساواة بين المواطنين سواء أكانوا أقليّة أم أكثريّة. وبالتالي لاستقرار هذا النظام الجديد يجب عدم اعتبار الأكثريّة أنّها هي الحق لأنّها أكثريّة أو اعتبار الأقلّية هي الباطل لأنّها أقليّة، فلا مكان في هذا النظام لدكتاتوريّة الأكثريّة أو الأقليّة. لذلك تعتبر المساواة والحريّة والديمقراطيّة هي المنطلق والأساس للاندماج الاجتماعي ولتماهي جميع الأعراق

57- تعبّر المواطنة *Citizenship* عن حركة الأفراد في اتجاه إثبات وجودهم في إطار جماعة بعينها، بحيث تتجاوز هذه الحركة الانتماءات الأضيق إلى الانتماءات الأرحب، أي تجاوز الانتماء للأشكال الأوليّة للمجتمع البشري مثل الطائفة أو القبيلة أو العشيرة إلى الجماعة الوطنيّة، ومن ثمّ تعكس المواطنة علاقة بين طرفين: الأوّل هو الفرد والتعبير السياسي عنه هو المواطن، والطرف الثاني هو الوطن والتعبير السياسي عنه هو الدولة. وترتبط هذه العلاقة بشرطين رئيسين: أوّلهما الشعور بالانتماء لهذا الوطن؛ فغياب الشعور بالانتماء سوف يعني تلقائيّاً أنّ المواطن لن يؤدّي ما عليه من واجبات، وربّما يتقاعس عن نيل حقوقه. كذلك يشترط في الطرف الثاني، أي الدولة، ليس مجرّد التواجد المادي، وإنّما التواجد بالمعنى الحضاري بحيث تشكل إطاراً أوسع للانتماء.

58- يقدّم الباحث اللبناني كمال ديب حلاً لهذه المعضلة، "المناصفة" بين مجموع الأقليّات والأكثريّة. بهذا الصدد، يقدّم لبنان نموذج "الديمقراطيّة التوافقيّة" القائمة على المحاصصة الطائفيّة، وهي تجربة لها عوارض سياسيّة معقدة تعطل النظام برمّته في أوقات الأزمات الداخليّة نتيجة لتطييف السياسة والنظام السياسي، وحسب أحمد بيضون من المحال "على الساسة تمثيل الطوائف ومن ثمّ على السياسة أن تنأى بنفسها عن الطائفيّة". انظر: كمال ديب، أزمة في سورية انفجار الداخل وعودة الصراع الدولي 2011 - 2013، بيروت: دار النهار، ط1، 2013؛ أحمد بيضون، مغامرات المغايرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، بيروت: دار النهار، ط1، 2005، ص20.

والطوائف من أجل بناء دولة مستقرّة في أيّ بقعة في العالم. فالدولة الوطنيّة و«الوطنيّة الجمهوريّة» الناشئة عنها المستقلة عن الانتماءات الفطريّة، هي في النهاية المحدّد الأساسي الذي يميّز المواطنين وهويّتهم، حيث تتجلّى فلسفة الولاء للوطن عبر تأكيد الوطنيّة الجمهوريّة على المساواة المدنيّة والسياسيّة، حيث يغدو حبّ الوطن «حبّاً رشيداً وعقلانيّاً» بوصفه ينطوي على المصلحة العامّة.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربيّة

الأيوبي، نزيه نصيف. تضخيم الدولة العربيّة: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2010.

بالانديّه، جورج. الأنتروبولوجيا السياسيّة، بيروت: مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2007.

بيضون، أحمد. مغامرات المغايرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، بيروت: دار النهار، ط1، 2005.

جبرون، امحمد. مفهوم الدولة الإسلاميّة أزمة الأسس وحتميّة الحداثة (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسيّة)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.

حريق، إيليا. نشوء نظام الدولة في العالم العربي، في غسان سلامة وآخرين (محرر)، الأمّة والدولة والاندماج في العالم العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1989.

الحسيني، موسى. الطائفيّة في العالم العربي، تعريفها، وأسباب ظهورها، مجلّة المستقبل العربي، العدد 413، تموز 2013.

حسن، النقيب خلدون. الدولة التسلطيّة في المشرق العربي المعاصر) دراسة بنائيّة مقارنة)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1991.

حلّاق، وائل، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.

حنا، عبد الله. المرشديّة في محيطها العلوي وأجواؤها السياسيّة والاجتماعيّة(1923- 1946)، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط1، 2015.

الخطيب، محمّد كامل. وردة أم قنبلة؟ إعادة تكوين سوريّة، (د.ن)، 2006.

ديب، كمال. أزمة في سوريّة انفجار الداخل وعودة الصراع الدولي 2011-2013، بيروت: دار النهار، ط1، 2013.

سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ط2، 1984.

----------. الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: دار الأدب، ط3، 2004.

شرابي، هشام. النظام الأبوي وإشكاليّة تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريتح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1992.

العروي، عبد الله. مفهوم الدولة، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1981.

العظم، صادق جلال. الاستشراق والاستشراق معكوساً، بيروت: دار الحداثة،1981.

غليون، برهان. نظام الطائفيّة: من الدولة إلى القبيلة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

قرني، بهجت. وافدة متغربة، ولكنّها باقية: تناقضات الدولة العربيّة القطريّة، في غسان سلامة وآخرين (محرر)، الأمّة والدولة والاندماج في العالم العربي، ج1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1989.

مقدّمة ابن خلدون. بيروت: دار إحياء التراث، بدون تاريخ.

كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعيّة- السياسيّة في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1976.

----------. هويّات فائضة مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيّاً، بيروت: دار الطليعة، 2004.

باللغة الأجنبيّة

Anderson, Lisa. "The State in the Middle East and North Africa", in *Comparative Politics*, Vol. 20, n° 1, oct., 1987.

Badie, Bertrand. *Les Deux Etats: Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris: Fayard, 1986.

----------. L'état importé.*l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris: Fayard, 1992.

Brown, Carl L., *International Politics and the Middle East: Old Rule, Dangerous Game*, I. B. Tauris; N. J.: Princton University Press, 1984.

Burke, Peter. "The Annales, Braudel and historical Sociology" in Gerard Delanty and Engin E. Isin (eds.), *Handbook of Historical Sociology*, London: SAGE Publication, 2003.

Hedley, Bull and Adam Watson. *The Expansion of International Society*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Dabashi, Hamid. *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London: Zed Books Ltd, first ed. 2012.

Deblock, Christian & Samia Kazi Aoul. *La dette extérieure des pays en développement*, PUQ (Presses de l'Université de Québec), 2001.

Djaït, Hicham. *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Le Seuil, 1974.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa, A Comparative Study*, University of California Press, 1972.

Holsti, K. J., *International Politics, A framework for Analysis*, New Jersey: Prentice-Hall, 6éd. 1992.

Al Jeba'i, Jad Al Karim. L'opinion….et le sabre « les mécanismes de confiscation de l'état et de renforcement du pouvoir », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie*, trad. de l'arabe par Ahmed Manai & Hakim Arabdiou, Paris : Ed. Eurabe, 2001.

Kedourie, Elie. « The Nation-State in the Middle East », in *Jerusalem Journal of International Relations*, Vol 9/3, 1989.

Korany, Bahgat, Rex Brynen& Paul Noble. « The Analysis of National Security in the Arab Context : Restating the State of Art » in Bahgat Korany, Rex Brynen & Paul Noble (eds.), *The Many Faces of National Security in the Arab World*, St. Martin's Press, 1993.

Lawson, Fred H. *Constructing international relations in the Arab World*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006.

Leca, Jean & Yves Schemeil. «Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe» in *Revue internationale de science politique*, Vol. 4, n° 4, Political Clientelism and Comparative Perspectives, 1983.

Mohammed. Zidan, *Etat et tribu dans le monde arabe : Deux systèmes pour une même société*, L>Harmattan 2007.

Mufti, Malik. *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political order in Syria and Iraq*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Neep, Daniel. *Occupying Syria under the French Mandate: Insurgency, Space and State Formation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Picard, Elizabeth. *Espaces de référence et espace d'intervention du mouvement rectificatif au pouvoir en Syrie (1970-1982)*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris, Tom 1, 1985.

Roy, Olivier. *Groupes de solidarité au Moyen Orient et en Asie centrale: Etats, territoires et réseaux*, Les Cahiers du CERI, N° 16, 1996.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political: Expanded Edition*, Trans. and with an Introduction by George Schwab, University of Chicago Press, 2007.

Tilly, Charles. « La guerre et la construction de l'Etat en tant que crime organisé », in *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, Vol. 13, n° 49, 2000.

Waterbury, John. «Democracy without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East», in Ghassan Salamé (ed.), *Democracy without Democrats*, London: I.B. Tauris, 1994.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019