ما بعد الثورات العربية: أزمة التفكير بالدولة

Future of "nation state" in the shadow of Arabic Revolutions

د.إياد العنبر*

Ayad Al-Anber

ملخص البحث :

الدراسة محاولة لبحث أزمة الدولة الوطنية في ظل الثورات العربية، فإذا كانت تلك الثورات العربية هي نتيجة لفشل مشروع الدولة الوطنية؟ فهل لدى القوى "الثورية" التي حملت مشروع تغيير الأنظمة الاستبدادية مشروع ورؤية للدولة أم لا؟ أم أن التفكير في الدولة ليس من القضايا المفكر فيها ضمن مشروع التغيير.

ويبدو إن القوى السياسية والحزبية التي تصدت للثورات العربية وغيرت عدداً من أنظمة الحكم، لا تزال تفتقد إلى ايدولوجيا محددة للدولة، إذ أن أزمة التفكير في الدولة التي حملتها الأيديولوجيات الإسلامية والقومية لا تزال حاضرة من دون أي محاولة لتلافي أخطائها. فالتغيير لا يزال ضمن نظام الحكم، مما يؤكد على أن مشروعها لتغيير السلطة وليس لإعادة بناء الدولة.

فالدولة كمؤسسات لا تزال تعاني من سلسلة أزمات مترابطة ومتداخلة ، وعدم استكمال مشروع بناء الدولة يعد السبب الرئيس في إعادة إنتاج الأزمات، والتحول باتجاه الديمقراطية هو ليس العصا السحرية القادرة على بناء دولة وطنية ديمقراطية. فالأنظمة

السياسية التي تشكلت في مرحلة ما بعد الثورة، لحد الآن غير قادرة على استيعاب النخب الخاسرة واحتواء العنف السياسي.

الكلمات المفتاحيّة: الثورات العربية، الدولة الوطنية، التحول الديمقراطي، أزمة الدولة، الإسلامويون.

This paper tries to shed light on the crisis of "*nation state*" in Arabic spring countries. The Arabic revolution come as a result of failure of nation state that was established after independence, the vital problem that should be explained is whether the revolutionary power has a project and any approach to build a new "nation state" or it does not have an idea about it.

It seem that the political powers- both Islamism and nationalism powers- that have toppled numbers of political regimes miss a specific ideology for building a new "nation state", and without any attempt to overcome that problem the result of the revolutionary change was limited on regimes change rather than total change or create a new "nation state".

The state as institutions still suffers from numbers of crisis, because of the absence any idea or project to rebuild a new "nation state", however democratic transition do not have magical stick that could build new democratic nation state. The political

systems that are formed after the revolution still not capable to contain both the elites of previous regimes that lost its privilege or to contain continued political turmoil, exception Tunisia which could be a good model for success.

In sum, after five years of starting Arabic spring we could find three models of states, first states going toward democracy, and second, states going toward reproduce a “crisis state”, and the last model is a failure state that going towered disintegration and falling.

Keywords: the Arab revolutions, the national state, democratic transformation, the crisis of the state, the Islamists.

المقدمة

كشفت الثورات العربية عن عمقِ الأزمةِ التي تعاني منها دولنا، إذ أكدت أن تلك التي نسميها "دولاً" ليست إلا كياناً سياسياً، وفي أفضل حالاتها هي مشروع دولة! فهي لم تغادر إطارها النظري وتتحول إلى سياقٍ إجرائي يتجسد في حاضن قانوني منظم مؤسساتياً، بل بقيت كياناً سياسياً سلطوياً عاجزاً عن احتواءِ التناقضاتِ الاجتماعيةِ التي تضج بها المجتمعات العربية.

إن مشروع الدولة في الوطن العربي عموماً، على مدى يقارب قرناً من الزمن لم يصل إلى غايتها–أي الدولة– في أن تكون ملبيةً لحاجاتِ المجتمعِ وأهدافه؛ لأنها لم تكن في

يومٍ من الأيام من نتاجات توافقِ إرادته على نشوئها أو وجودها. فهي دولة وجدت لتخلق مجتمعاً سياسياً وليس العكس.

إشكالية الدراسة تبحث في أزمةِ (الدولة الوطنية) التي لم تنجح في أن تكون تمثيلاً أميناً للتفاعلِ والتوازن بين قوى المجتمع المختلفة. وعليه جاءت الثورات العربية لتؤكد تلك النظريات التي تتحدث عن وجودِ أزمةِ دولةٍ في الفكر والممارسةِ السياسيةِ العربية.

وعليه، فإن الافتراض التي تحاولُ أوراق البحث التحقق من صحتهِ هو: إن ازمة الدولة على مستوى الفكر ليست إلا نتاجاً لعدم وجودها كواقع سياسي، والتحولات والسجالات الفكرية لموضوع الدولة في الفكر العربي لم يكن سوى جدل نخبوي. وأغلب الأحزاب والقوى السياسية التي حملت شعار تغيير النظام في الثوراتِ العربية، لم تكن تملك أكثر من مشروعِ سلطةٍ سياسيةٍ وليس مشروع دولة، ومن ثم فهي تقف عند نقطة تغييرِ نظامِ الحكم أكثر من حملها مشروع بناء دولة، من خلال إعادةِ النظرِ في العلاقةِ بين المجتمعِ والدولة، وإيجاد حلولٍ لاختلالِ التوازن بينهما.

يحاول البحث توظيف المنهج التحليلي في دراسة أزمةِ تشكيلِ الدولة في العالم العربي، والمنهجي النظمي ومن خلاله يتم تحليل أزمة العلاقة بين بناءِ الدولة والتحول باتجاه تبني ممارسات الديمقراطية، فضلاً عن الاستعانة بالمنهجِ المقارن في بعض ثنايا البحث.

وفي ضوء ما تقدم، قُسم البحث على ثلاث محاور رئيسة، وهي:

أولاً– الثورات العربية وأزمة الدولة في الفكر العربي.

ثانياً– جدل التفكير بالأولويات بين الديمقراطية وبناء الدولة.

ثالثاً– معضلة الإسلامويون مع التفكير بالدولة الوطنية

أولاً–الثورات العربية وأزمة الدولة في الفكر العربي.

إذا اعتمدنا على مقارباتٍ معياريةٍ لمراجعةِ الدولة الحديثة في صورتها القومية كمتغيرٍ مفاهيمي، فهذه الصيغة للدولة التي نعيشُ في ظلها كبُنيةٍ حديثةٍ جداً في التاريخ الإنساني، ترجعُ في شكلها ومنطقها وأدواتها وسلطاتها إلى القرن السابع عشر الميلادي، وقد ارتكز بناءُ الدولة القومية في أوربا على ثالوث القومية، القطرية، الحداثة؛ فهي "قومية" نشأت على بزوغِ الفكرِ القومي، وهي "قطرية" قامت على ترسيمِ الحدودِ الجغرافيةِ لنفسها، وهي "حديثة" لأنها تأسست على أركانِ فكرِ الحداثةِ الذي لا يؤمن بالغيب ويعتبر ما وراء الطبيعة خارج إطار العلم وتحت سقفِ الدولة (بعد حسم صراع السلطة المَلكية مع السلطة الدينية).[١]

وفي ضوء ذلك الواقع، تشكلت الدولة في الغرب عبر ثلاثِ ثوراتٍ فكرية، وقد ارتبطت كل ثورة منها بمفكرٍ سياسي أو اقتصاديٍ غربي، عمل على استقراءِ واقعهِ السياسي والاقتصادي، وحاول تقديم رؤىً جديدةً لإعادةِ التفكيرِ في دورِ الدولة. كانت البداية في القرن السابع عشر وظهور الدولة القومية. أمّا في الثورة الثانية ظهرت الدولة الليبرالية في القرن التاسع عشر، وجاءت الثورة الثالثة بما يُسمى بـ"دولةِ الرفاهية"، في مطلع القرن العشرين. ونجحت هذه الثورات الثلاث في تقديمِ مفهومٍ جديدٍ للدولةِ في أوروبا، مما جعلها القارة الأكثر حيوية في العالم. فبينما حلت الثورةُ الأولى المعضلات المرتبطة بالانضباطِ الشعبي العام، أكدت الثورة الثانية أن عالم القوةِ مقيدٌ بالحريةِ الفردية، وجاءت الثورة الثالثة بدولةٍ تهتمُ بتوفيرِ الخدماتِ المجتمعيةِ لمواطنيها.[٢]

ومع أنّ مفهوم الدولة، مفهومٌ أوروبي، فإنّ "واقع" الدولة هو الآن حقيقةٌ تضم ما يزيد عن عشرين بلداً عربياً وما لا يقلّ عن ست دول "شرق – أوسطية" أخرى. لقد جاءت هذه "الدولة" إلى الشرق الأوسط بصفتها "بضاعةٍ مستوردة" قَدِمَت في جزءٍ منها نتيجةً للضغطِ الاستعماري وفي جزئها الآخر تحت تأثيرِ المحاكاةِ والتقليد. ومع ذلك، فإن ما هو جدير بالملاحظةِ أن الفكر العربيّ في القرنين التاسع عشر والعشرين أهتم بشتى مفاهيمِ الوحدةِ والتكاملِ باستثناءِ مفهومِ الدولة.(٣)

وإذا كان المفهوم نتاج الواقعِ و تجليه، سيكون التجريد لهذا الواقعِ بقصدِ تكثيفهِ واختصارهِ في كلمةٍ أو مصطلحٍ أو مفهومٍ يشتملُ جزئيات وتفاصيل الواقع (٤). وتأسيساً على ذلك، فإن مراحل تَشكُل الدولة أثرت على مفهومها وتطورِ التفكيرِ بها في الغرب، وهذا الموضوع لم يجد ما يشابهه في المنطقة العربية. إذ لا يزال مفهومُ الدولة في الفكر السياسي العربي مفهوماً إشكالياً على مستوى المقاربات المفاهيمية، وعلى مستوى الواقع السياسي للمجتمعات العربية. ولعل تفسير ذلك يعود إلى إن الدولة القومية في الغرب أنتجتها الحاجة الاجتماعية وساهمت في ترسيخها وتطورها، أما "دولتنا" العربية جاءت خارجة عن الإرادة الاجتماعيّة والواقع السياسيّ.(٥)

يعد تَشكُل الدولة في البلدان العربية مشكلة تاريخية انعكست على طريقةِ التفكيرِ بها، ويلخصها "عبد الإله بلقزيز" في ثلاثةِ مواقفٍ نقديةٍ من الدولةِ الوطنيةِ منذ ميلادها بين العقدين الثالث والسابع من القرن العشرين، أي عقب نيلِ تلك البلادِ لاستقلالها السياسي: **أول** تلك المواقف النقدية **الموقف القومي العربي**، و تذهب مقالتهُ إلى إسقاطِ شرعيةِ تلك الدولة لأنها ناتجةٌ عن إرادةِ التقسيمِ والتجزئةِ الاستعمارية، ولأنّ وظيفتَها السياسية الوحيدة هي تمزيقُ وحدة الأمة والوطن. **وثاني** تلك المواقف النقدية **الموقف**

الإسلامي. وتطعن مقالتهُ في شرعيتها أيضاً إما لأنها أتت على أنقاضِ الخلافةِ أو لأنها لا تحكمُ بما أنزلَ الله. فهي دولة تفرضُ على المسلمين أحكاماً ليست من صميم شريعتهم. أما ثالث تلك المواقفِ النقديةِ منها، **الموقف الماركسي واليساري** الذي يذهب أصحابه إلى اتهام تلك الدولة بأنها دولة الطبقة البرجوازية، وأنها دولة تابعة للميتربول الرأسمالي الغربيّ ومعاديةً لمصالحِ الشعبِ وطبقاتهِ الكادحة.[٦] "ثلاث اتهامات هي، إذن، التي كيلت لهذه الدولة الوطنية: معاداة وحدة الأمة، معاداة شريعة الإسلام، معاداة مصالح طبقات الشعب"[٧]

وحسب قراءة بلقزيز فإن الليبراليين العرب "وحدهم انفردوا بالاعترافِ للدولة الوطنية بشرعيتها السياسيةِ وبالدفاع عن تلك الشرعيةِ في وجه خصومهم المتعددين أصنافاً والمتباينين منطلقاتٍ وأهدافاً"[٨]

إذن، بنى الخطاب الأيديولوجي العربي أطروحاتهِ على نفي الدولة، إذ تتحدّد المهمة الرئيسة للحركةِ الثورية عند الاشتراكيين، في تحطيمِ الدولةِ البورجوازية، لإقامةِ اشتراكيةٍ ديكتاتورية البروليتاريا، وعند القوميين في تحطيمِ دولة التجزئة القطرية لإنجازِ مشروعِ الوحدةِ العربية، وعند الإسلاميين في إسقاطِ الدولة الكافرة لصالحِ الخلافةِ الإسلامية المحقّقة لمبادئ الإسلام وتعاليمه، وفقاً لتصوّراتهم للإسلام، وعند الديمقراطيين في القضاءِ على «الدولة التسلّطية» من أجل مجتمعٍ مدنيٍ أساسهُ المواطنة وحقوق الإنسان، وعند الذين يتطلّعون إلى مواجهةِ الخطر الصهيوني، في إنهاءِ "الدولة المهزومة" لبناءِ «مجتمع مقاوم» يتصدى للصهيونية ومشاريعها. على أساسِ هذه المنظورات، ذهبت الأيديولوجيات المتّفقة في العداءِ لـ "الدولة"، المختلفة في الأهدافِ من تحطيمها وإلغائها، بعيداً عن الصراعِ مع الدولة القائمة، متوسّلةً مختلف الأشكالِ

المقوّضة للبنيانِ الاجتماعي والتركيبةِ المؤسسية للدولة بعصبياتها وإثنياتها وطوائفها ومذاهبها وعشائرها، مع ما في ذلك من تفكيكٍ للكيان الدولوي وتذرّرهُ من جديدٍ الى عصبوياتهِ ما قبل الوطنية وما قبل المدنية.(٩)

بيد أن الإشكالية التي يمكن أن تطرح على تلك المواقف يمكن أن تكون على محورين: **الأول** يكمُنُ في إن تلك المواقف النقدية للدولة الوطنية لم تسهم في إنتاجِ أطروحةٍ خاصةٍ بكل تيارٍ للدولة يمكن لها أن تعالج واقع مجتمعاتها وتتلائم مع أفكارها. و**ثانياً** في الجانب الآخر لم يكن الليبراليون قادرين على بلورةِ رؤيةٍ متكاملةٍ لمشروعِ الدولة في المنطقة العربية خارج إطار الفكر السياسي الغربي، إذ بقوا في دائرةٍ مفاهيميةٍ للدولة. ومن ثم لم يستطيعوا أن يردموا الفجوة بين المجتمع العربي والدولة.

عموماً، حتّى تاريخ ظهور الثورات العربية لم يكن للتياراتِ الليبرالية ولا الماركسية هيمنةٌ واضحةٌ على الواقعِ العربي، عدا المساجلات والنقاشات النخبوية، إذ كانت المنافسة ما بين التيارين الإسلامي والقومي، وكلاهما يحمل وعياً مأزوماً للدولة الوطنية.

فالإسلاميون، كانوا ولا زالوا ، يَّعدون الدولة مجرد وسيلة لتحقيقِ غايةٍ كبرى هي نشر وتطبيق مبادى الإسلام مما يجعل مفهوم الدولة عندهم مفهوماً فوقياً متعالياً عن الواقعِ الاجتماعي الذي يُنشؤها والذي تتفاعلُ معهُ، ومن ثم هي تُنظر إلى ما يَجب أن تكون عليه الدولة الوطنية المعاصرة في البلدان الإسلامية. إذ يرى عبدالله العروي إن موقفِ الفقيه تجاه الدولة " لم يزل متشبثاً بطوبى الخلافة، بل زاد عليها طوبى الإمامة الشرعية. كما يتمنى تحقيق مقاصد الشريعة فأصبح يتمنى تطبيق قواعدها الصرفية. تعمقت وتعقدت طوبية الفقيه. فأبتعد أكثر عن الظروفِ الفكريةِ الملائمةِ لتنظير العلاقة

الواقعية بين الدولة والأفراد. لم نجد نظرية للدولة، بمعنى محدد، في الفكرِ السياسي التقليدي، ولم نجدها كذلك عند مؤلفي عهد النهضة" [١٠]. لا بل حتى المفكرين الإسلاميين المعاصرين لم يعالجوا القصور في التفكيرِ بالدولة، إذ أعادوا إنتاج أطروحةً طوباويةً الدولة، من خلال طرحهمِ مفاهيماً للدولة الإسلامية تؤكد على دولة المثال لا دولة الواقع. إذ نقرأ في أدبياتِ دعاة الدولة الإسلامية مفاهيمَ تنطوي على عناصرِ نظريةٍ أخلاقية، أي نظرية الفردِ المسلم ونظريةِ الأمة المسلمة، "لكن يمتنع أن تُشيّد عليها نظرية دولة– إسلامية"[١١]

أما القوميون العرب فأنّ التفكير في المضمون السياسيّ والاجتماعيّ للدولة مؤجَّلٌ إلى حين قيامها... فالفكر القومي العربي بقي وفياً لمسألةِ الدولة في التفكيرِ القومي الإنساني والتي مفادها "أن الدولة لا تعدو أن تكون روحاً للأمّة وتجسيداً مادياً لكينونتها ووحدتها القومية. والدولة، بهذه المنزلة، ليست دولة فريق اجتماعي بعينه، وإنما هي دولة الأمّة جمعاء".[١٢]

بيد أن الفلسفة القومية العربية عجزت عن حلِ التناقضاتِ الكامنة في أصلِ انفصالِ الدولة عن الأمّة، وإعادة الربط بينهما، سواء أكان ذلك على مستوى الدولة القطرية أو على المستوى العربي العام، و بدل أن تفتح آفاقاً جديدةً ومتجددةً للمجتمع، عمّقت فيهِ الشروخ و المخانق ودفعت الأطرافَ السياسيةَ جميعاً إلى معركةٍ شاملة، كان من نتيجتها تحييدِ بعضها بعضاً: الدولة والأجهزة والطبقات والأحزاب والعقائد السياسية والمجتمعات ذاتها.[١٣]

إذن، يشترك كل من الفكر الإسلامي والفكر القومي إزاء التنظير للدولة في تخطيّ حدودِ الدولة القائمة ويوجهان المواطن العربي نحو الانتماء إلى كيانٍ نظري أبعد وأعم من البلد– الدولة الذي يحتضنه.(١٤)

ويبدو أن الحركات والقوى السياسية والاجتماعية التي أشعلت الثورات العربية لم تكن تملكُ رؤيةً أو مشروعاً للدولة التي تريدها بعد تغييرِ الأنظمةِ السياسيةِ في بلدانها. إذ حتى حين تُحرك تلك الاحتجاجات الشارع فإنها تديرُ الحركة باتجاهِ حلمِ استعادةِ الدولة وتطرحُ فكرة دولة مستبدة بديلة أخرى لن تتسامح مع أحدٍ مرة أخرى من دون أن تفكر في كيفيةِ التعاملِ مع كل ابنيةٍ ومؤسساتِ الولاءِ العميقة للدولة القائمة. وعليه لم يكن التفكير في التغييرِ السياسي يتضمنُ إجاباتٍ عن الأسئلةِ الكبرى بشأنِ الدولة، مثلاً : أي طبيعة للدولة تنشدُ تلك الحركات، وما شكل وصيغة العلاقة بين السلطاتِ ودور المؤسسةِ العسكرية وحدودها، وما صيغ العلاقةِ بين نظامِ الحكمِ والمجتمع؟ وما المساحات الفاصلةِ وما حدود حريةِ الفرد؟ وما حدود وتبعية أو استقلالية علماء الدين؟ كلها أسئلة تحتاج إلى النظر، والإجابات كلها مرتبكة من ناحية وقاصرة عن التفكير بمنطقِ المؤسسة والكيان التنظيمي في النظر إلى الدولة والمجتمع.(١٥)

و ما بَقاء تلك الأسئلة من دون إجاباتٍ أو طرحها للنقاش عند القوى الفاعلة و المؤثرة في الثوراتِ العربية، إلاّ عاملاً آخراً يسهمُ في ديمومةِ النموذجِ السياسي الهش للدولة الوطنية العربية– كما يرى السيد ولد أباه– ، "لا من حيث ضعف قاعدتها الاندماجية– كما يكرر السياسيون الذين فاجأتهم قوة البنيات العصبية والطائفية– ولكن من حيث الهندسة السياسية للدولة، التي بلورتها النخب الوطنية التي قادت عملية التحرير والتحديث والبناء السياسي. إذ تطرحُ هذه النخب السؤال الجوهري الذي طرحهُ

فلاسفةُ الحداثةِ الأوروبية وهو: كيف يمكن صناعةُ حالةٍ اجتماعيةٍ آمنة ومستقرةٍ من وضعٍ أصلي تحكمهُ الإرادات الفردية الحرة، بحيث يتم الجمع بين حريةِ الإنسان واندماجهُ الإرادي في نسقٍ سياسيٍ مشترك؟ لم تدرك النخب أن العلاقة القائمة في نموذج الدولة الوطنية بين المواطنةِ والهوية الثقافية ليست بديهية ولا عضوية، وإنما هي عمقُ ورهانُ العقل السياسي الحديث"[١٦].

إنّ الدرس الذي لم تتعلّمهُ الحركاتُ الأيديولوجية العربية حتى الآن، "هو أن التغيير بأشكالهِ كافة، يجب أن يتم ولا يمكن أن يتم إلا في بوتقةِ الدولة، ومن داخلها، فهي وحدها مقدّمةُ التغيير وحاضنته. أما العبث ببُناها ومكوناتها التاريخية بإثارةِ الجموعِ وتجييشِ الحشود أياً كانت توجهاتها، فلعبةٌ خطرةٌ كلّفت العرب ملايين الضحايا وجحافل اللاجئين والمشردين، وخسائر اقتصادية قد لا تعوّض في المدى المنظور. إن قتل الدولة لن يفضي الى أي غرضٍ أيديولوجي، بل هو جريمةُ جماعيةٌ بحقِّ الأمة والأوطان والشعوب أياً تكن المقدّمات والذرائع".[١٧]

وعليه، إذا لم تنجح الثورات العربية في إنتاجِ تفكيرٍ جديدٍ بالدولة يقدمُ أطروحةً لمعالجةِ الاختلالِ بين الدولة والمجتمع، واحتواء التناقضات الاجتماعية ويتعالى عليها، ويبتعد عن رومانسياتِ الخطابين القومي والإسلامي في التنظير لما يجب أن يكون، ويقدم معالجةً حقيقةً للتعديات القومية والطائفية والاثنية. فيمكن القول أن هذه الثورات سَتُبقي على نموذج الدولة المأزومة.

إن الدولة التي لا تؤسس لما يجب أن يكون، ولا تبرر ما هو قائماً، وتفتقد لنَسقٍ فكريٍ يحكمها، تبقى عاجزةً عن تحقيقِ الهيمنة، كما يرى "انطونيو غرامشي"[١٨]، على المجتمعِ السياسي والتنظيم الاجتماعي؛ لأنها لا تزال تفتقدُ إلى ايدولوجيا تتوافقُ عليها

الجماهير وتتقبلها على أنها أمرٌ طبيعيٌ ومعتاد. ويبدو أن جميع ما تقدم يدخلُ ضمن دائرة القضايا اللا مفكر فيها عند القوى الاجتماعية والسياسة التي قامت بالثورةِ أو التي سيطرة على الحكم بعد الثورة.

ثانياً- جدل الأولويات بين التحول الديمقراطي وبناء الدولة

إنّ جدل الأولويات بين التحول الديمقراطي وبناء الدولة ليس جدل بيزنطي يبحث في أيهما منشئ للآخر، وإنما يبحث في كيفية يمكن المراهنة على أن بناء الدولة مرهوناً بنجاح عملية التحول الديمقراطي. إذ أنها قادرة على تجاوز الأزمة بين المجتمع والدولة والتأسيس لشرعية جديدة لنظام سياسي طالما شهد التخاصم مع المجتمع المانح لتلك الشرعية. فأحد أهم مظاهر أزمة الدولة الوطنية في العالم العربي تكمن في عُسْر قيام نظام ديمقراطي.

ويُعّد الحجر الأساس في عملية بناء الدولة هو إقامة نظام سياسي قوي و متماسك، و قادراً على إغلال مؤسسات الدولة في المجتمع و بالتالي تحقيق استقرار سياسيّ واجتماعيّ. و لحد الآن لم تخترع البشرية نظاماً سياسياً قادراً على تحقيق ذلك أفضل من النظام الديمقراطي. فالديمقراطية – كما يعرفها جوزيف شومبيتر– " هي ذلك الترتيب المؤسساتي الذي غايته الوصول إلى قرارات سياسية يكتسب فيه الأفراد القوة على القرار بواسطة الصراع التنافسي على صوت الشعب.[١٩]

وأهم ما أنَتجتهُ الثورات العربية هو انتقال البلدان التي شهدتها من الأنظمة الشمولية والتسلطية إلى تطبيق النظام الديمقراطي، وهذا ما حدث في تونس ومصر قبل تولي السيسي السلطة في ٢٠١٤، وتعثر في كل من اليمن وسوريا وليبيا والبحرين. وهو ما دفع الباحثين إلى وصفها بـ "الموجة الرابعة" للتحول الديمقراطي.[٢٠]

لقد خلصت الأدبيات السياسية التي تناولت موضوع التحول الديمقراطي إلى بلورة أربعة طرق رئيسة تختلف مسمياتها من باحث إلى آخر، وهي: الانتقال من أعلى، أي الذي تقوده النخبة الحاكمة أو الجناح الإصلاحي فيها. والانتقال من أسفل، وهو الذي تقوده قوى المعارضة على أثر انهيار النظام الحاكم أو إطاحتهِ من خلال انتفاضةٍ أو ثورةٍ شعبية. والانتقالِ من خلال التفاوضِ والمساومةِ بين الحكمِ وقوى المعارضة. والانتقال الناجم عن تدخلٍ عسكريٍ خارجي.(٢١)

الانتقال من أسفل (Transition from Below) هي المقاربة التي تنطبق على البلدان التي نجحت فيها الثورات العربية وتم التحول باتجاهِ تبني النظام الديمقراطي وتحديداً في(تونس ومصر).إذ يأخذ هذا النمط للانتقالِ شكلين رئيسين. **أولهما**، الانتقال نتيجةً لتكثيفِ الضغوطِ على النظام الحاكم من خلال التظاهراتِ والاحتجاجاتِ الشعبية التي تقودها وتشارك فيها قوى المعارضة الديمقراطية، بحيث تجبرُ النظام في نهايةِ المطاف على تقديمِ تنازلاتٍ تفتحُ الطريق للانتقالِ الديمقراطي و**ثانيهما**، الانتقال الذي تقودهُ قوى المعارضة على أثرِ انهيار النظام غير الديمقراطي أو إطاحتهِ بواسطةِ انتفاضةٍ أو ثورةٍ شعبية. ففي أعقاب ذلك تبدأ مرحلةُ تأسيسِ نظامٍ ديمقراطيٍ جديد يحلُ محلهُ. وبصفةٍ عامة، يعكسُ هذا النمط من الانتقالِ حدوث خللٍ كبيرٍ في ميزان القوى بين الحُكمِ وقوى المعارضة لصالحِ الأخيرة، وبخاصة في حالةِ انهيارِ شرعيةِ السلطة، وتصدّع النخبة الحاكمة، وتخلي الجيش عن مساندةِ النظامِ التسلطي، ووجود تأييدٍ شعبيٍ واسعٍ للمعارضة. وعادة ما تتوافقُ قوى وأحزاب المعارضة على خطواتٍ وإجراءاتٍ لتأسيسِ نظامٍ ديمقراطيٍ على أنقاضِ النظامِ التسلطي.(٢٢)

بيد أن البلدان التي شهدت الثورات العربية لم تتجاوز بعد الإشكاليات الرئيسة التي توجهها عملية التحول الديمقراطي، وأهمها: تجربةُ البلد في الماضي مع التعددية السياسية، والدولة والتماسك الاجتماعيّ (بما في ذلك الانقسامات الاجتماعية، والتمرد، والحدود غير المستقرة). الخيارات السياسية الحاسمة التي تتخذها القوى الفاعلة في عمليةِ الانتقال (بما في ذلك القرارات التي تتخذُ بشأنِ خضوعِ القواتِ المسلحة للسيطرةِ المدنيةِ، والانتخاباتِ ووضعِ الدستور، والعدالةِ الانتقالية). الخصائص الاقتصادية، البيئة الخارجية. خيارات التعامل مع هذه الإشكاليات تشكل استكشافاً لواقعِ التحولاتِ نحو الديمقراطية.[٢٣] فعمليةُ التحول الديمقراطي ليست انتخابات فقط، بل هي عمليةُ معقدةُ في العادة وتستغرقُ وقتاً. فهي تشتملُ على إسقاطِ النظامِ غير الديمقراطي و إقامةِ بديلٍ ديمقراطي ثم تدعم أسسِ البنيةِ الديمقراطية.[٢٤]

وتوصف حالات انتقالات بعض الأنظمةِ السلطوية إلى "شيءٍ آخر" غير مؤكد. قد يكون هذا "الشيء الآخر" تأسيسُ ديمقراطيةً سياسيةً أو إعادةِ العملِ بنظامٍ جديد، أكثر صرامةً على الأرجح، من أنظمةِ الحكمِ السلطوي. كما يمكن أن تكون النتيجة إرباكاً، إذ أن الحكومات المختلفة التي تتناوب على السلطةِ تفشلُ في تأمينِ حلٍ ثابتٍ أو متنبأ به لمشكلة مأسسة institutionalizing السلطة السياسية. كما يمكن للانتقالات أن تتطور إلى مواجهاتٍ عنيفةٍ ومنتشرة، ما يؤدي أخيراً إلى ظهور أنظمة حكم ثورية تقوم بالتغيير فتتجاوز المجال السياسي.[٢٥]

وعليه، فإن تغيير شكلٍ من النظام تسلطي أو شمولي إلى الاتجاه نحو تطبيق الديمقراطية يمكن أن يُغيّر مداخل شرعيةِ النظام السياسي، وقد لا يؤدي بالنتيجة إلى نظامٍ ديمقراطي، بل يمكن أن يخلق نظام هجين (Hybrid Regimes). بمعنى أنّ

النظام الذي لديه مؤسسات ترتبطُ شكلياً بالديمقراطية، و قد تقتصر على الحكم الشعبي القائم على أساسِ الانتخابات.[٢٦]

إذن، قدرة النظام الديمقراطي على الشروعِ في التأسيسِ لبناءِ دولة، يبقى مرهوناً في القدرة على تجاوزِ عمليةِ التغيير من نظامٍ سياسي إلى آخر ، إذ أنها تقود بشكلٍ واسعٍ لما يشبه الأعراض المرضية المسببة للعنف وعدم الاستقرار. فالتغيير في المواقف الاجتماعية وتهديد مصالح الجماعات الخاسرة، وضعف المؤسسات الحديثة التشكيل، ينزعُ إلى أنتاجِ مأزقٍ سياسي، بسبب :

١. توسع الاتجاهات السياسية: فالتغيرات الاجتماعية التي تفرضها الديمقراطية تخلق اتجاهات لمجموعاتٍ سياسيةٍ واسعةٍ مع مصالح متباينة غير منسجمة، وعندما تكون الديمقراطية بدائية وجزئية، فالانتشار الواسع لتحشد المصالح الاجتماعية يجعلُ تشكيل تحالفاتٍ سياسيةٍ ثابتةٍ صعباً للغاية.
٢. المصالح غير المرنة والآفاق قصيرة المدى: أن المجاميع التي يهددها التغير الاجتماعي بسبب التحول الديمقراطي، من ضمنها النخب ذات النفوذ، غالباً ما يتم إجبارها على أخذ مواقفٍ غير مرنة (متصلبة جداً) تجاه مصالحها.
٣. التنافس على التحشيدِ الجماهيري: في فترةِ التحولِ الديمقراطي تكون لدى مجاميع النخب المهددة بالخسارة، تحشيد تحالفات مع جماهيرها على أساسِ الأطرِ التقليدية، لتشكيل أجندةٍ سياسيةٍ توظف في المساومات السياسية.[٢٧]

و في ضوء ذلك تكون المعادلة كالآتي: إذا لم تنجح عملية التحول الديمقراطي في تحقيقِ الاستقرارِ السياسيّ, قد يُمكن أن تعمل على عرقلةِ بناء الدولة، إذ يُعد الاستقرار بعداً محورياً في تحليلِ أي نظام سياسي. "وقد يكون النظام السياسيّ ديمقراطياً لكنه قد

يكون مستقراً أو غير مستقر. والنظم التي يمكن تصنيفها على أنها ديمقراطية قد تتفاوت من حيث درجة الاستقرار تفاوتاً كبيراً... فالديمقراطية شيء، و الاستقرار شيء آخر "[٢٨]

إن المقاربات والخلاصات بشان التحول الديمقراطي تدور آخر المطاف حول الدولة كنظامٍ للحكم ، فالديمقراطية لا تعني شيئا آخر سوى إدارةِ المجتمع بطرائقٍ محددة . و منطق البحث هذا يقودنا إلى البدءِ بها. و لكن مقولة الدولة التي تبدو بديهية، هي في نظرنا غامضة و ملتبسة، و لا بد من تحليل بنيتها و طابعها، و لسوف نرى أن هذه المقولة تتطلب تفريقها إلى عناقيدٍ مختلفة، يقفُ فيها كل عنقودٍ في علاقةٍ خاصة بمسألةِ الانتقال إلى فكِ النظام السياسي الحالي، و هي قادرة، بدرجاتٍ متفاوتة، على تسهيلهِ أو وأدهِ، أو تأمينِ انتقالٍ سلس، أو انتقالٍ متعرج. فقصة العملية الانتقالية لم تنته، بل بالأحرى بدأت لتوها.[٢٩]

و من هنا يرى حسنين توفيق إبراهيم، إن الدولة الوطنية المأزومة، وبغض النظر عن طبيعة العوامل التي تقف خلف الأزمة، بالتأكيد لا يمكن أن تشكل إطاراً مؤسسياً ملائماً لقيام الديمقراطية وتطورها. ومن هنا، فإنّ العرب يواجهون اليوم، وبشكلٍ حادٍ ومتزامن، مشكلةُ بناء الدولة ومشكلة بناء الديمقراطية، بإعتبار أن عملية إكمال بناء الدولة الوطنية وترسيخ شرعيتها تعتبرُ ركيزةً مهمةً لتأسيس الديمقراطية، على أسس ومبادئ المواطنة وسيادة القانون والقبول بالتعددية السياسية والفكرية.[٣٠]

و لذلك فإنّ قضية إصلاح الدولة ذاتها تعتبر مهمة أساسية من مهام التحول الديمقراطي. فالدولة الحديثة أكثر ما تتميزُ عن الدولة التقليدية، بالمدى الموسّع لمشاركةِ الناس في السياسة و تأثرهم بها عبر وحداتٍ سياسيةٍ واسعةِ النطاق... و إنّ

أهم أوجه العصرنة السياسية هو مشاركة فئات اجتماعية في السياسة، فوق مستوى القرية أو المدينة، في نطاقِ المجتمعِ كله، وتطويرِ مؤسساتٍ سياسيةٍ جديدة، كالأحزابِ السياسية، لتنظيم هذه المشاركة.(٣١) و الديمقراطية الحديثة "ليست مجرد ديمقراطية القرية والقبيلة والدويلة؛ بل هي ديمقراطية الدولة الأمة".(٣٢)

و يدافع محمد جابر الأنصاري بقوة عن حاجةِ الديمقراطية "إلى "رحم" دولة قوية متماسكة ينمو "جنينها بداخله". يُخطئ دعاة الديمقراطية إذا تصوروا أن حلمهم الديمقراطي سيقتربُ أكثر إذا هم انتقصوا الدولة أو قلقلوها أو فككوها. الدولة القوية والديمقراطية المستمرة صنوان لا يفترقان بعكسِ ما توهم البعض. وعندما تضعف الدولة أو تضعف ثقتها بنفسها فإن أول ضحاياها هي الديمقراطية".. فأي تغيير لتحقيقِ الديمقراطية لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعةِ الدولة ومستوى نموّها و درجة استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في الهواء وخارج عربة التاريخ. ولذلك تخفق النظم (الديمقراطية) المقتبسة من الخارج لأنها لا تندمج في التركيبةِ العضويةِ للدولة ومجتمعاتها أي لا تستبت محليّاً.(٣٣)

ومن هنا يعتقدُ الأنصاري بأن الوضع السياسي العربي بين الدولة و الديمقراطية يتنازعهُ اعتباران متعارضان ومتناقضان: اعتبارٌ موضوعي وآخر ذاتي. الاعتبار الموضوعي يتعلقُ بضرورةِ بناءِ الدولة وترسيخها في هذه المرحلة باعتبار ذلك من أولوياتِ التطورِ التاريخي الذي ما يزال العرب، من حيث عملية بناء الدولة– في أول مراحله. أما الاعتبار الذاتي فهو المتعلق بالرغبةِ العامة في تحسينِ الأوضاعِ السياسيةِ وتغييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، أسوةً بالدولِ المتطورةِ والمتقدمة. والإشكالية أن كيان الدولة العربية– من حيث وجودها

كدولة– ما يزال لا يحتمل بقوة التعددية الديمقراطية لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تُصهَر بعد في بوتقةِ الدولة الحديثة والمجتمعِ الحديث. وهذا النوع القديم من التعدديةِ سرعان ما يتغطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكلٍ يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية.[٣٤] فضلاً عن ذلك يرى فالح عبد الجبار: "طبقات وسطى هشة، طبقات رجال أعمال تابعة ومعتمدة على الدولة، دولةُ قويةٌ بل شرسة، حداثة مبتورة: هذا كله يقودنا إلى ما يمكن أن نسميه: الديموقراطية المستحيلة!"[٣٥]

و ما نميلُ إليه، أن التحول الديمقراطي إذا كان مقترن بقيادةِ تملك مشروع و رؤية متكاملة لبناءِ الدولة الديمقراطية، يمكن أن يكون الخطوة الأساس في الاتجاهِ الصحيح. فالديمقراطية يمكن لها بناء دولة إذا تم التعامل معها على أساسِ أنها منظومة فكرية ومؤسساتية، وليس آلية لتنظيمِ المشاركة السياسية فحسب.[٣٦]

و إذا لم ينجح التحول الديمقراطي في بلدان الثورات العربية في تجاوز أهم أزمات الدولة الوطنية في هذه البلدان، المتمثلة بالانقسامات العمودية القائمة على أساس الدين والطائفة والقومية و العرق، فإن مجرد تبني تطبيقات أو تقنيات الديمقراطية لا يمكن أن ينجح في بناء دولة، بل يمكن تُعيد تدوير إنتاج تلك الأزمة بشكل جديد، ليس عن طريق التهميش والإقصاء من قبل مؤسسات النظام الشمولي أو التسلطي، بل من خلال صناديق الاقتراع الذي سوف يُنتج ممثلين للطوائف والقوميات والطوائف وليس ممثلين للمجتمع السياسي المدني.

ثالثاً– معضلة الإسلامويون مع التفكير بالدولة الوطنية

لا يختلف دعاة الإسلام السياسي، في مسعاهم للإمساك بالدولة، عن غيرهم من الذين عملوا، على الجهة المقابلة، تحت رايات الايديولوجيات التحديثية (الليبرالية، والقومية،

والاشتراكية، وغيرها). الاختلاف بينهم يأتي، فحسب، من نوع الايديولوجيا التي يعمل دعاة الإسلام السياسي تحت رايتها؛ وهي ايديولوجيا الأسلمة. [٣٧] إذ دخل الفكر الإسلامي القرن الحادي والعشرين وهو مكبّل بالمآزق التي خلّفتها التيارات الإصلاحية والإحيائية والسلفية في تعاطيها مع الحداثة، وهو ما يدعو بإلحاح إلى إعادة النظر في المسلمات التي يستند إليها، وإلى طرح جديد للقضايا التي دأب على عرضها بطُرُق عتيقة لا تستجيب البتّةَ للمقتضيات المعرفية الحديثة، ولأفق انتظار الأجيال الصاعدة الراغبة في مكانة لائقة في العالم الذي من حولها. [٣٨]

ومنذ تشكل الدولة الوطنية في البلدان العربية بقي منظروا الإسلام السياسي في تنظيرهم للدولة يستخدمون "مفردات تنتمي إلى الرأسمال الرمزي الديني للجمهور من اجل السيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة، والحكم بما أنزل الله، وتطبيق الحدود، وغيرها). ما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التنين" فعلاً؛ حيث ستحضر الدولة؛ كقوة قابضة ليس على كل أدوات القمع الحديثة فحسب، بل على الرأسمال الرمزي المقدس، أيضاً، الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقة، وكفراً، يستحق فاعله التأثيم واللعنة"[٣٩]

تبرز أول معالم أزمة الإسلام السياسي في أشكال تسييره العلاقة بالدولة الوطنية الحديثة، إذ من المعلوم أن جميع الدول الإسلامية الناشئة بعد اندحار الحركة الاستعمارية أو بعد سقوط الدولة العثمانية، من دون استثناء، اعتمدت الدولة الوطنية وفق وفق الانموذج الغربي، علماً أن هذا الأنموذج اعتمد أشكالاً للتماهي وللرباط الاجتماعي، تختلف شكلاً ومضموناً عن أشكال الدولة الإسلامية، فمن دولة تسير جماعة المؤمنين، ومن دولة مؤسسة على الأخوة في الدين، لا تعترف لا بالجغرافية ولا

باللغة ولا بالإثنية أو بالجنس في تحديد معايير الرباط الاجتماعي بين المنتسبين إليها، إلى دولة تسيَّر جماعة المواطنين، واعتمدت حدوداً جغرافية ضيقة.[٤٠]

ويمكن بالتأكيد الحديث عن مُتخيَّل للإسلام، أي عن نظريات متواترة في السلطة عند العلماء والمفكرين، لكن المدهش هو عدم تأثيرهم. ولم يحدث قط أن ساهموا في تحديد نموذج نظام سياسي، إلا عندما غادروا الميدان القانوني للانتقال إلى الميدان الايديولوجي.. وهذه ظاهرة حديثة. إنّ ما تحدده العقيدة الدينية ليس نظاماً سياسياً بل هو متخيَّل سياسي، يتعلق طبعاً بالتفسير. والمتخيَّل السياسي المسيطر اليوم، لدى الإسلاميين والأصوليين الجدد على السواء، هو الذي يعود إلى زمن النبي. "إن عَصْرَنة الماضي المؤسَّس هو، في غالب الأحيان، محاولة للاستحواذ مجدداً على شكل من الحداثة"[٤١] وهنا تحديداً "احترف الإسلاميون الصحويون مسائل إثارة المخاوف على الهوية من أجل تسهيل مقولة اعتبار الدولة والنظام السياسي ركناً من أركان الدين، وهنا تأتي ضرورة استيلائهم على الدولة!" [٤٢]

تميل الاطروحات التي تقرأ تغيراً في منهج الحركات الإسلاموية إلى ملاحظة أن من أهم مخرجات إعادة التفكير في الهوية والاستراتيجيات السياسية والخطاب للحركات السياسية الإسلاموية، تكمن في مغادرة فكرة الدولة الإسلامية. ولم يكن هذا من قبيل الحصافة السياسية فقط، وإنما يأتي من إدراك التعددية الاجتماعية والايديولوجية الكامنة في الإسلام ذاته الذي تراجع من الساحة الاجتماعية تحت ضغط المشهد السياسي، وصعوبة الدفاع عن حكومة إسلامية في زمن العولمة حيث تتداعى كل أشكال ايديولوجيات الدولة، كما يحدث في تركيا وإيران.[٤٣]

وبعد ثورات الربيع العربي بقيت المشكلة الرئيسة التي تشكل موجهات خطاب الإسلام السياسي أو الإسلاموية، وتعد مدخلاً للتفكير المأزوم بالدولة ، وهي السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية خارجاً عن الطريق السياسية الحديثة المشروعة، ومعاداة الدولة الحديثة (فلسفة، مؤسسات، ونظماً) والعمل على الإطاحة بها بكل السبل الممكنة. [٤٤] وهنا تبرز إشكالية الحديث عن إسلمة الدولة، بمعنى تحويلها إلى الدولة دينية، فالدولة وإدارتها ونظامها بحد ذاته هي نتاج تطور المجتمعات البشرية وليس الفكرة الدينية. بيد أن الخطورة تكمن في محاولة الإسلاميين الهيمنة على الدولة لفرض نموذجها الديني على المجال العام، ويبدو أن المشكلة التي تواجهها الحركات الإسلامية التي تحاول فرض نموذجها الديني، هي عدم قدرة نموذجها للتدبير السياسي وإدارة الشأن العام التنافس مع الأفكار والطروحات الأخرى التي تتنافس في المجال المفتوح الذي وفرته العولمة. فنموذجها لا يطرح رؤية للمستقبل إلا من خلال أستحضار التاريخ.

وفي هذا السياق يقول عبد الإله بلقزيز: "إن الفارق عظيم بين دولة لا تجد من سبيل إلى إقرار شرعيتها إلا باستخدام الدين. إن الدين –هنا– ليس قواما للدولة، ولا مرجعاً تشريعياً لها، إنه ليس أكثر من أداة وظيفية للاستعمال الايديولوجي الذي تتأتى به شرعنة السلطة السياسية. وهذا عين ما حصل في دول العرب الوسيطة، وما زال يحصل– بهذا القدر أو ذاك– في دول العرب الحديثة، فينجم عنه خلط بالوعي بين الدولة الدينية وبين استعمال الدين في بناء شرعية السلطة!" [٤٥]

في ضوء ذلك، نجد أن الحركات الإسلامية، وتحديداً السلفية، التي شاركت في الثورات العربية وكانت تنادي بالديمقراطية، تحت ضغط الشارع وليس وفق ايديولوجياتها، كان تقرأ العلاقة مع الديمقراطية وفق عنوان (الديمقراطية في الدين)

وليس (الدين في الديمقراطية)–كما يقرأ ذلك محمد أبو رمان– بمعنى أن السلفيين يريدون إدماج الديمقراطية في خطابهم الإسلامي أو توظيف آلياتها لتصبح جزءاً من أدوات ووسائل تحقيق مشروعهم السياسي "الدولة الإسلامية"، وليس العكس، بأن يندمجوا في اللعبة الديمقراطية، ويصبحوا جزءاً منها، بما يقتضيه ذلك من تطور أفكارهم وتصوراتهم الدينية أو –على الأقل– لدور الدين في الحياة السياسية. (٤٦)

وعليه، يواجه مشروع الإسلام السياسي إشكالية إزاء الموقف من الدولة الحديثة، فالحركات الإسلامية التي بقيت في صفوف المعارضة تناضل من أجل تحقيق حلم الخلافة إذا ما وصلت إلى السلطة، قدمت تنازلاتها أولاً بقبول الانضواء تحت لواء هذه الدولة، وقبول آلياتها مثل الانتخابات وتأسيس الأحزاب للصراع مع السلطات القائمة، وحينما وصلت إلى السلطة زادت حدة التنازلات إلى أن أصبحت الدولة هي العامل المستقل في المعادلة، بينما أصبح المشروع الإسلامي هو العامل التابع، بعدما ظن رواد الحركات الإسلامية أن العكس هو الذي سيحدث إذا ما وصلوا إلى السلطة. (٤٧)وهنا يقول أوليفيه روا في كتابه (تجربة الإسلام السياسي)"إن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي مجرد أساطير إلا أن حركات الاحتجاج الإسلاموية لم تنته فصولاً بعد. وإن وصول حركات إلى السلطة لن يؤدي إلا إلى تجسيد بُطلان الهوام الذي يسمى (دولة إسلامية)" (٤٨).

ويساهم عجز الإسلاميين عن التحول من جماعة دينية يتفاعل فيها العلماء مع المؤمنين إلى جماعة سياسية يتفاعل فيها الحكام مع المواطنين، في تحويلهم إلى مصدر خطرٍ على وحدة المجتمع وتوازنه وانسجامه، فمن جهة هم يملكون الأغلبية، ومن جهة أخرى لا يملكون الوسائل السياسية التي تسمح لهم بإخراج المجتمع من

أزماته، وبذلك يسقطون في فخ الفكر المؤامراتي الذي يصورهم على أنهم مستهدفون لأنهم يملكون مفاتيح نجاة الأمة الإسلامية، ومن ثمة يطورون ردات فعل عنيفة، تؤدي في في أحيان كثيرة إلى صراعات وهمية تختزل المشروع الإسلامي في بعض المفاهيم السطحية والتبسيطية. (٤٩)

وتبقى معضلة الإسلامويون في فهمهم للدولة الوطنية تكمن في النموذج المتخيل الذي يستحضرونه لقياس شرعية هذه الدولة، أو ما يجب أن تكون عليه. إذ "من يتكلم على دولة إسلامية يتكلم على طوبى؛ سواء تخيّلها على مثال دولة المدينة، أو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية التي نظّر لها فقهاء السياسة الشرعية، وألبسوها رداء الخلافة لَخلع المشروعية الدينية عليها. لم يعد ممكناً، في عصر الدولة الحديثة، الحديث عن دولةٍ من هذا النوع؛ فالعصر هذا ليس عصر أنبياء، ولا خلفاء راشدين، ولا سلاطين من الطراز الذي عرفته دولة الإسلام الكلاسيكي. إن استهلاك مقولة الدولة الإسلامية ضرب من نوستالجيا مستحيلة تخاتل وعياً منفصماً ومنفصلاً عن التاريخ والواقع، وقد لا يكون من وظيفة له سوى دغدغة عواطف المؤمنين بجنّةٍ في الأرض لكسب ولائهم لمشروع سياسي يُسَربل نفسه برمزية دينية." (٥٠)

وهكذا، حين نحلّل الشعارات المعادية والرائجة في الأوساط الإسلامية لهوية الدولة الوطنية، يتيسّر ردّها إلى أربعة عوامل كبرى: (٥١)

-أولها الظن بأنّ الشريعة هي الفقه، بينما الشريعة إلهية، وتدل على الطريق الذي يجب على المسلم سلوكه، وعلى الاتّجاه السيلم في السلوك. أمّا الفقه فبشري بحت، وهو ثمرة استنباط الأحكام بحسب مجموعة من القواعد، فهو برمّته يحتمل الخطأ والصواب، وقد تأثر بالظروف التاريخية التي ظهر فيها؛

-وثانيها هو امتداد العقلية الماضي في الحاضر، والانشداد إلى مَثَل أعلى يُفترض أنّه موجود في عصر الإسلام الذهبي، وبالخصوص قبل فترة الانحلال والوقوع في براثن الاستعمار الأجنبي، والتأثّر بالقيم السائدة في الغرب؛

-والعامل الثالث هو مصلحة الحكّام- والساعين إلى الحكم باسم الإسلام- في انتشار المواقف الرافضة للعلمانية، فتلك هي الوسيلة الأنجع في التخلص من المحاسبة، وفي ديمومة الاستبداد بذريعة حراسة الدين والذود عن ثوابته ومقداسته؛

-أما العامل الرئيسي الرابع فهو عدم مساعدة البُنى الاقتصادية في إفراز الوعي بضرورة التناغم بين النظرية والتطبيق. وفي هذا النطاق، يمثل ضعف قطاع التصنيع، وغيابه غياباً تاماً أحياناً، عائقاً كبيراً في وجه الشعور بالحاجة إلى العلمانية.

خلاصة ما تقدم، لحد الآن تعجز طروحات الإسلامويون عن تجاوز مشكلة التعاطي مع الدولة الوطنية بمفاهيم وأفكار ماضوية. وربما حالات الانكسار التي تعرضت لها في فترة حكمها بعد الثورات العربية يكون هو الدافع نحو طروحات جديدة تتصالح مع الدولة ومع فكرتها القائمة باعتبارها تمثيل يتعالى عن التناقضات الاجتماعية والهوياتية داخل فئات المجتمع السياسية. إذاً، "ستظل العلاقة بين الدين والسلطة إذن إشكالية في مجالنا الحضاري لبعض الوقت، لكنّ الانكسار التدريجي للإسلام السياسي يخفف من التوتر؛ ذلك أن التشبُّث بالإسلام السياسي كان في جزء منه بسبب تعرضه للاضطهاد، وفي جزءٍ ثانٍ بسبب الفشل الذي دخل الدولة الوطنية، وفي جزء ثالث بسبب الآمال الكبرى بالنجاح. وإذا انقضت هذه الأمور أو أوشكت فإن الطريق يكون ممهداً للمضي في خطوات أخرى للإمام"[٥٢]

الخاتمة

مشكلة الأيديولوجيات العربية أنها تعالت على الواقع في مناقشتها لفكرة الدولة وكيفية الانعكاس الحقيقي لتمثيلها في المجتمع العربي، فهي كانت تفكر بما ينبغي أن يكون وليس بمعالجة المشاكل القائمة.

إن بناء الدولة مرهوناً بنجاح عملية التحول الديمقراطي. إذ أنها قادرة على تجاوز الأزمة بين المجتمع والدولة والتأسيس لشرعية جديدة لنظام سياسي طالما شهد التخاصم مع المجتمع المانح لتلك الشرعية. فأحد أهم مظاهر أزمة الدولة الوطنية في العالم العربي تكمن في عُسْر قيام نظام ديمقراطي. وإذا ما كانت عملية بناء الدولة تعني تقوية المؤسسات القائمة وبناء مؤسسات جديدة فاعلة. فإن عملية نجاح عملية التحول الديمقراطي هي التي يمكنها أن توفر تلك المستلزمات الضرورية لبناء الدولة في حال نجاحها في مأسسة السلطة السياسية، ومعالجة عن الانقسامات العمودية للمجتمع.

ولا يزال مستقبل الدول العربية التي شهدت الثورات غير واضح الملامح، فالنموذج التونسي، إذ تمكن من الحفاظ على مسارات التحول باتجاه الديمقراطية فيمكن له أن يقدم نموذجاً لدولة وطنية ديمقراطية، والنموذج المصري فإنه يتجه نحو إعادة إنتاج الدولة التسلطية المسيطر عليها من قبل العسكر والتي غير قادرة على احتواء القوى السياسية المعارضة. أما سوريا واليمن وليبيا فعجز هذه الدولة عن القيام بوظائفها الرئيسة في حفظ الأمن والسيطرة عن النزاعات المسلحة في مناطقها، وتقديم الخدمات الأساسية لمواطنيها، فإنها تنحدر بقوة تجاه نموذج الدولة الفاشلة والهشة، وعلى ما يبدو أن الممانعة الدولة والإقليمية هي التي تمنع تفكك وانهيار بعض الدول التي شهدت ثورات وانتفاضات جماهيرية.

الهوامش

* أستاذ الفكر السياسي/ مركز الدراسات الدولية والاستراتيجية–جامعة بغداد

(١)هبه رءوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميّين ما قبل الدولة وما بعدها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،٢٠١٥)، ص ١٢

(٢) حول هذا الموضوع ينظر John Micklethwait & Adrian Wooldridge, "*The Fourth Revolution: The Global Race to Reinvent the State*", (New York: Penguin Press, 2014)

نقلاً عن نقلاً عن مجلة السياسة الدولية /http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/4/96/4984،

(٣) نزيه ن.الأيوبي، **تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة :أمجد حسين، مراجعة : فالح عبد الجبار، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٧٢.

(٤) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط٢، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص٩٦.

(٥) حول هذا الموضوع راجع : وليد نويهض، **إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع**، الاجتهاد، ٤، العدد١٤ (شتاء ١٩٩٢)، ص٢٠٦

(٦)عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر،٢٠٠٨)، ص ١٠٦–١٠٧

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧

(٨) المصدر نفسه، ص١٠٧

(٩)كرم الحلو، "**جريمة قتل الدولة في الفكر الأيديولوجي العربي**"، صحيفة الحياة ، الأربعاء، ١ يوليو/ تموز ٢٠١٥ /http://www.alhayat.com/Opinion/Writers/9705386

(١٠) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط٧، (بيروت . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص١٣٧.

(١١) العروي، ص١٢٥. فالدولة الإسلامية عند حسن البنا (تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعيّ، وتُعلن مبادئه القومية، وتُبلغ دعوته الحكيمة للناس). وهي (صاحبة دعوة ورسالة لا تقوم في تشكيل حكومة أو إدارة مادية عاطلة صماء لا روح لها وإنّما في ظل حماية تحفظها وتنشرها

وتبلغها وتقويها) للتفاصيل أنظر حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (بيروت: المؤسسة الإسلامية.د.ت)، ص٢٢٥-٢٧٧. وعند عبد الكريم زيدان الدولة الإسلامية هي (دولة فكرية تقوم على أساس العقيدة الإسلامية وما انبثق عنها من أحكام ونظام) عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، (بغداد: مطبعة سلمان الاعظمي، د.ت)، ص٧.. ويرى محمد باقر الصدر، إن الدولة الإسلامية هي (دولة العقائدية) لأنها تضع الله هدفاً للمسيرة الإنسانية وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف الكبير فالعدل والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة. محمد باقر الصدر: :الإسلام يقود الحياة،(بيروت: دار التعارف للمطبوعات،٢٠٠٣)،ص١٦٢

(١٢)عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، (بيروت: منتدى العارف، ٢٠١٣)، ص١٤٣-١٤٤

(١٣) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمّة**،ط٣،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٣)،ص ٢٤٥

(١٤) إيليا حريق، **نشوء نظام الدولة في الوطن العربي**، ضمن كتاب : غسان سلامة {وآخرون}، الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٩)،ص٢٨

(١٥)هبة روؤف عزت، مصدر سبق ذكره، ص١٣١-١٣٢

(١٦) السيد ولد اباه،"**هل هي نهاية الدولة الوطنية العربية؟**"، الإتحاد الإماراتية، الاثنين ٢٠ مايو ٢٠١٣، http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=72577

(١٧)كرم الحلو،"جريمة قتل الدولة في الفكر الأيديولوجي العربي"، مصدر سبق ذكره.

(١٨) حول الموضوع راجع : انطونيو غرامشي، **مختارات من دفاتر السجن**، ترجمة: عادل غنيم،(بيروت: دار المستقبل،د.ت).

(١٩) جوزيف أ. شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة،٢٠١١)، ص٥١٤.

(٢٠) حول الموجات الثلاث راجع: صامويل هنتنغتون، **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**، ترجمة: د.عبد الوهاب علوب، تقديم: د.سعد الدين إبراهيم،(الكويت:دار سعاد

الصباح،١٩٩٣)، ص ٧٤-٧٥؛ وحول وصفها بالموجة الرابعة، ينظر: كريبش نبيل، آفاق التحول الديمقراطي العربي في ظل الموجة الرابعة، مجلة العلوم الإنسانية- جامعة منتوري، قسنطينة- الجزائر، العدد ٣٢-٢٠٠٩، المجلد أ، ص ص ٢٢٩-٢٤١

(٢١) حسنين توفيق إبراهيم، **الانتقال الديمقراطي: إطار نظري**، مركز الجزيرة للدراسات http://studies.aljazeera.net/files/arabworlddemocracy/2013/01/2013124953 34831438.htm (الخميس ١٤ فبراير ٢٠١٣)

(٢٢) المصدر نفسه

(23)Laurel E. Miller [et al.], "*Democratization in the Arab World: Prospects and Lessons from Around the Globe*" (RAND Corporation,2012) Summary, p xviii

(٢٤) هنتنغتون، الموجة الثالثة، ص٦٧-٦٨

(٢٥) يليرمو أودونيل وفيليب س. شميتز، **الانتقالات من الحكم السلطوي: استنتاجات أولية حول الديمقراطيات غير المؤكدة**، ترجمة، صلاح تقي الدين،، مراجعة الترجمة، معهد الدراسات الاستراتيجية،(بغداد- أربيل -بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية،٢٠٠٧)، ص١٥

(٢٦) حول مفهوم النظام الهجين (Hybrid Regimes) راجع : Larry Jay Diamond, *Thinking About Hybrid Regimes*, Journal of Democracy, 13, N 2, (April 2002),pp 21-35

(٢٧) حول هذا الموضوع بالتفصيل راجع:

Edward D .Mansfield and Jack Snyder, "*Democratization and the Danger of war*", international security, 20, no.1, (summer, 1995),pp.19-29

(٢٨) هنتنغتون، الموجة الثالثة، ص٧٠

(٢٩) فالح عبد الجبار،**الديمقراطية و الربيع العربي: مقاربة بنيوية تاريخية**، الصباح الجديد،٢/مايو/٢٠١٤، http://www.newsabah.com/wp/newspaper/2463 (١٢-١١-٢٠١٤)

(٣٠) حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية:الاتجاهات الحديثة في دراستها**،ط٢،(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٨)،ص١٤٦

(٣١) صموئيل هانتنغتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلوعبدون (بيروت:دار الساقي،١٩٩٣)، ص٥٠

(٣٢)هانتنغتون، الموجة الثالثة، ص٧٢

(٣٣) محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق**، (بيروت: دار الساقي،١٩٩٨)، ص١٧٥

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥-١٧٦.

(٣٥) فالح عبد الجبار، **الربيع العربي بحسب العلوم الاجتماعية**، صحيفة الحياة، ٢٠١٣/١/١٣.

(٣٦)حول هذا الموضوع راجع إياد العنبر، **إشكالية غياب الفلسفة السياسية في بناء الدولة العراقية بعد ٢٠٠٣**، مجلة الكوفة الدولية، ٢، العدد ٤، (خريف- ٢٠١٣)، ص١٩٥

(٣٧)علي مبروك، **مفهوم الشريعة بين تسييس الإسلام وتحريره**، (بيروت-المغرب: مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث،٢٠١٧)، ص٣٠٥

(٣٨)عبد المجيد الشرفي، **لَبِنَات: في الثقافة والمجتمع**، ج٣، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٣)، ص٧٤

(٣٩)علي مبروك، **مفهوم الشريعة بين تسيس الإسلام وتحريره**، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٦

٤٠ طيبي غماري، **أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكاليات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين**، في: مجموعة مؤلفين: **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، ج١، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧)، ص ٣٢٢

(٤١)أوليفييه روا، **الإسلام والعلمانية**، ترجمة: صالح الأشمر، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦)، ص١٠٢

(٤٢) رضوان السيد، **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي**، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة- دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤)، ص١٥٨-١٥٩

(٤٣) إحسان داغي، **ما بعد الإسلاموية على الطريقة التركية**، في آصف بيات {وآخرون}، **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**، تحرير: أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، (بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع،٢٠١٦)، ص١٤١

([٤٤]) سعيد بنسعيد العلوي، **دولة الإسلام السياسي:(وهم الدولة الإسلامية)**، (بيروت–المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧)، ص١٩

([٤٥])عبدالإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، (بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،٢٠٠١)، ص٤٨

([٤٦])محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، ط٢، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي،٢٠١٤)، ص٢٢٢

[٤٧] مي سمير عبده متولي، **الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي مصر انموذجاً**، في: مجموعة مؤلفين: **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، ج١، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧)، ص٥٠٠–٥٠١

([٤٨]) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة: نصير مروّة، ط٢، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص٣٤

([٤٩]) طيبي غماري، **أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكاليات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين**، مصدر سبق ذكره، ص٣٣٦–٣٣٧

([٥٠]) عبد الإله بلقزيز، مقدمة كتاب: أحمد الخمليشي {وآخرون}، **الدين والدولة في الوطن العربي:** بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص١٥

([٥١])عبد المجيد الشرفي، **لَبِنَات: في الثقافة والمجتمع**، مصدر سبق ذكره ، ص٩٦–٩٧

([٥٢]) رضوان السيد، **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي**، مصدر سبق ذكره، ص١٧٩

قائمة المراجع

الكتب العربية

- أ.شومبيتر. جوزيف، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة،٢٠١١)
- إبراهيم. حسنين توفيق، **النظم السياسية العربية:الاتجاهات الحديثة في دراستها**، ط٢،(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٨)

- الأنصاري. محمد جابر، **العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق،** (بيروت: دار الساقي،١٩٩٨).
- أودونيل. يليرمو و شميتز. فيليب س، **الانتقالات من الحكم السلطوي: استنتاجات أولية حول الديمقراطيات غير المؤكدة،** ترجمة، صلاح تقي الدين،، مراجعة الترجمة، معهد الدراسات الاستراتيجية،(بغداد– أربيل –بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية،٢٠٠٧)
- الأيوبي. نزيه، **تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط،** ترجمة :أمجد حسين، مراجعة : فالح عبد الجبار، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠).
- بلقزيز. عبد الإله ، **الدولة والسلطة والشرعية،**(بيروت: منتدى العارف، ٢٠١٣)
- بلقزيز. عبد الإله ، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر،** (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر،٢٠٠٨)
- روا. أوليفيه، **تجربة الإسلام السياسي،** ترجمة: نصير مروّة، ط٢، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)
- سلامة. غسان {معداً}، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين:سياسيات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي** ..بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الايطالي)، ط٢(بيروت– مركز دراسات الوحد العربية– ٢٠٠٠)
- سلامة. غسان {وآخرون}، **الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي** ج١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٩)،ص٢٨
- السيد. رضوان، **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي،** (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة– دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤).

- الشرجبي. عادل مجاهد {وآخرون}، **أزمة الدولة في الوطن العربي** ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الاوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية.(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠١١)
- الشرفي. عبد المجيد، لَبِنَات: في الثقافة والمجتمع، ج٣، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٣)
- العروي. عبد الله ، **مفهوم الدولة**، ط٧، (بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)
- عزت. هبه رءوف، **الخيال السياسي للإسلاميّين ما قبل الدولة وما بعدها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،٢٠١٥
- علي. حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط٢، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)
- غليون. برهان، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمّة**، ط٣،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٣)
- هانتنغتون. صامويل، **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**، ترجمة: د.عبد الوهاب علوب، تقديم: د.سعد الدين إبراهيم،(الكويت:دار سعاد الصباح،١٩٩٣).
- هانتنغتون. صموئيل، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبدون (بيروت:دار الساقي،١٩٩٣)

الدوريات العربية

- العنبر. إياد ، **إشكالية غياب الفلسفة السياسية في بناء الدولة العراقية بعد ٢٠٠٣**، مجلة الكوفة الدولية، ٢، العدد ٤، (خريف– ٢٠١٣)، ص١٩٥

- محمد. علاء عبد الحفيظ ، **مستقبل الدولة الوطنية العربية في ضوء إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج**، المستقبل العربي، ٣٦، العدد ٤٢٩ (آب/٢٠١٤).

- نويهض. وليد ، **إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الانفصال عن المجتمع**، الاجتهاد، ٤، العدد١٤ (شتاء ١٩٩٢)

الكتب والدوريات الأجنبية

- Laurel E. Miller [et al.], "*Democratization in the Arab World: Prospects and Lessons from Around the Globe*" (RAND Corporation,2012)
- Edward D .Mansfield and Jack Snyder ,"*Democratization and the Danger of war*", international security, 20, no.1, (summer, 1995).
- Steven Levitsky and Lucan A. Way, "*THE RISE OF COMPETITIVE AUTHORITARIANISM*" ,Journal of Democracy, 13, No. 2, (April 2002).