الدولة الوطنية العربية : دراسة تاريخية

The Arab National State : A Historical Study

د. بوشماخ أسامة[1]

جامعة أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت

تاريخ الإرسال: 2020/02/20 تاريخ القبول: 2020/05/07 تاريخ النشر: 2020/06/01

****

ملخص:

يطرح الحديث عن نشأة الدولة العربية الحديثة إشكاليات عديدة تتعلق بتحديد الإطار الزمني لنشأتها، فهل نشأت في القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين أم قبل ذلك بكثير؟ والإشكالية الثانية تبحث في مصدر تلك الكيانات السياسية الجديدة، فهل هي صنيعة المستعمر الأوروبي أم أنها ذات جذور تتجاوز تاريخ الظاهرة الاستعمارية، أو أن حقيقة نشأتها لا تعدو أن تكون في المحصلة سوى عملية تفاعل محلية و أخرى خارجية؟ وعليه، سنحاول في هذا الورقة دراسة ما إذا كانت نشأة الدولة العربية (الحديثة)، حملت جذور أزمتها، من فواعل تاريخها من عملية التجزئة الاستعمارية التي جرت منذ مطلع القرن العشرين ، أو من جراء عملية الانتقال المتعثرة من الاجتماع العصباني و الدولة السلطانية إلى الاجتماع الوطني والدولة الوطنية.

الكلمات المفتاحية: الدولة العربية، الاستعمار، الإصلاح، القومية

Abstract:

Talking about the emergence of the modern Arab state poses many problems related to determining the time frame for its establishment. Did it originate in the nineteenth and mid-twentieth centuries, or much earlier? The second problem is looking at the source of these new political entities. Is it the creation of the European colonizer, or is it rooted beyond the history of the colonial phenomenon, or is the fact that its origin is nothing more than a process of local and external interaction in the end? Therefore, we will try in this paper to study whether the emergence of the (modern) Arab state carried the roots of its crisis, from the actors of its history from the colonial fragmentation process that took place since the beginning of the twentieth century, or as a result of the faltering process of transition from the social meeting and the royal state to the national meeting And the national state.

[1] **د. بوشماخ أسامة ، جامعة أحمد بن يحي الونشريسي تيسمسيلت** ، bouchemakh.oussama@gmail.com

مقدمة:

تنطلق دراستنا في رصد تاريخ الدولة العربية من خلال تحليل ودراسة ظروف نشأتها، وتحديد أبرز العوامل التي حكمت تلك العملية التاريخية وأثرت فيها. عمليات خلق الكيانات القطرية العربية و ترسيم حدودها التي قام بها الاستعمار لم تكن متسقة مع معطيات الجغرافيا والتاريخ والثقافة والاجتماع في الوطن العربي، وعليه تلك الكيانات ظهرت إلى حيز الوجود كدول مستقلة، وهي تحمل معها العديد من المشكلات الداخلية و الاقليمية.

2-المبحث الأول: مرحلة ما قبل الاستعمار

2-1المطلب الأول: سمات دولة الخلافة

اتفقت كل تيارات الفكر الاسلامي السنية وأعلام علماءها مجمعون على أن الدولة ليست ركنا من أركان الإسلام، ولا أصلا من أصول الدين، فهذه الأركان والأصول قد حددها حديث رسول الله صل الله عليه وسلم، عن حنظلة بن أبي سفيان عن عكرمة بن خالد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " بني الإسلام على خمس شهادة ألا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله وإقام الصلاة و إتاء الزكاة والحج و صوم رمضان " [1]، وهي كذلك كما يقول ابن تيمة ليست ركنا من أركان الإيمان الستة، فالأركان الستة كما قال رسول الله صل الله عليه و سلم "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره[2] ."

ولم يقل أحد من أعلام المسلمين أن الوحي القرآني قد فصّل للدولة الاسلامية نظاما، ولا أن الله أوجب على رسوله في القرآن، إقامة الدولة كما أوجب عليه أركان الإسلام وفرائض الدين وأصول الاعتقاد، فالدين وضع إلهي، وهو في الرسالة الخاتمة، قد اكتملت أركانه وعقائده و شريعته في القرآن، الذي لم تشتمل آياته على نظام للحكم و لا تشريع للدولة ولا تفصيل للحكومة التي يزكيها كي تسوس مجتمع الإسلام.* وعليه فهي ليست ركنا، و إنما هي واجب مدني وضرورة مدنية، لكن ليس بالمعنى الذي يقطع صلاتها وعلاقتها بالواجبات والفرائض الدينية، ولكن بمعنى انتفاء الكهانة والثيوقراطية عن طبيعة الدولة والسياسة في الإسلام [3].إذا تأملنا موقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه من قتال القبائل التي بقيت على إسلامها، بعد وفاة الرسول صل الله عليه وسلم، امتنعت عن تسليم زكاة أموالها إليه، كخليفة للدولة الإسلامية، فإذا تأملنا هذا الموقف وجدناه نموذجا جيد التعبير عن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، ورأي خليفة المسلمين أن وحدة الدولة حق يقتضيه التوحيد في الدين[4] .في العصور الوسطى ركّز الفكر الإسلامي على فكرة الأمة، قبل نشوء الدولة القومية، بالتزامن مع التركيز على فكرة الدولة الشرعية أو الخلافة، فبحث الفكر الإسلامي في أهلية ولي الأمر و صلاحيته، وفي حقوق الأفراد الذين يعيشون في كنف الإمبراطورية الاسلامية، فمصطلح الدولة الاسلامية ينطوي على اجتهاد عميق ومستمر منذ عصور

خلت، لكن الإشكالية الأساسية التي يمكن ملاحظتها في الخلافة الإسلامية هي طغيان مفهوم طاعة الحاكم إلى حد قيام الملك العضوض على حد تعبير العلامة ابن خلدون، وهذا ما ترتب على تجارب الحكم في العالم الاسلامي مسؤوليات جسام تتعلق بموضوع الأقليات (الدينية، القومية، المذهبية و اللغوية)، وتتصل بموضوع قبول المعارضة السياسية من عدمها، وهل قادت هذه الإشكالية إلى طغيان استبداد السلطة، بحيث استمرت إلى مرجلة الراهنة [1].

مع ازدهار الفكر الاسلامي في العصور الوسطى، الفلسفة والعلوم، شغل المفكرون المسلمون بالدولة الشرعية أو الخلافة، وركزوا على الأمة الاسلامية أكثر من تركيزهم على الدولة، فقد ظلت الخلافة محور الاهتمام السياسي الاسلامي، أي قضية السلطة بدون أن يتطور الأمر إلى فقه المؤسسات، وفقه القانون العام الذي عرفته أوروبا لاحقا في عصر النهضة، فانشغل الفكر الاسلامي، وتاليا الفقه الاسلامي بمصطلحي الخلافة والإمامة، من دون أن ينشأ فكر واضح حول مفهوم الدولة قياسا بمفهوم الأمة الجامعة، وكانت البيعة هي الوسيلة الممكنة في نظر المسلمين لتنصيب الخلافة، وإعلان الولاء له، واعتبر بعض المفكرين أن البيعة بمثابة أساس الدولة الدينية [2].فمنهم من تحدث عن مخاطر خلع الحاكم، واتجه نحو طاعته بصورة دائمة خشية وقوع الفتنة واضطراب أحوال البلاد، مما أدى إلى استبداد الحاكم وتمكنه من السلطة المطلقة، حتى ليمكن القول أن الدولة السلطانية سميت كذلك لارتباطها بمشيئة السلطان، وقبلها ارتبطت الامبراطوريات الاسلامية بأسماء الأسر والعشائر الحاكمة كالأموية، العباسية، الفاطمية، الأيوبية و العثمانية[3] .يذهب بعض المهتمين بدراسة التاريخ السياسي للعالم العربي، إلى أنه ومنذ أفول نموذج الأصيل لنظام الخلافة، وبداية الملك العضوض مع تغلب معاوية بن أبي سفيان، وحتى نهاية المرحلة التي تحكمت فيها إمارات الاستيلاء و السلطنات، استقرت الدولة على ثوابت معينة من المفاهيم، المؤسسات والأعراف، انسحبت على آخر امبراطورية إسلامية، عرفها التاريخ الحديث[4] .

2-2المطلب الثاني: ركائز دولة الخلافة

أولا- الدين: هو محور الدعوة والشريعة الذي مثل مبررا شرعيا لقيام الدولة في نظر الفقهاء كون أن خلفيتهم الفكرية تقودهم إلى أنها الوسيلة المثلى لإقامة الدين، كما أنه أحد أبعاد التعددية الاجتماعية طبقا للمنظور السوسيوثقافي للمنطقة، إذ تعاظم تأثيره منذ القرن السابع ميلادي الذي يعدّ منعرجا تاريخيا غيّر ملامح الواقع السياسي العربي، حيث مزج بين مفاهيم السلطتين الدينية والزمنية، فجعل مفهوم الدولة مظهرا معبرا عن الأمة الاسلامية القائمة على أساس الدين دون غيره من التحديدات الجغرافية والسكانية للدولة. كما تشير بعض دراسات التاريخ العربي الإسلامي، إلى أنه من الناحية الواقعية عرف القرن الثامن بدايات تشكّل بعض الدول العربية القديمة على أساس ديني مذهبي، ومن الأمثلة الدالة على ذلك قيام دولة عمان التي نشأت منذ أكثر من ألف سنة على أيدي جماعة الخوارج

كنتيجة لوجود تصدع سياسي يرجع بالأساس إلى القاعدة الفكرية للمعتقد الإباضية الذي يؤمن بنظام الإمام الرئيس القائم على أساس الانتخاب، وفي عام 900م تأسست دولة اليمن على يد أحد فروع الإمام علي بن أبي طالب يدعى يحي بن الحسين، وكانت الدولة الوليدة نتاجا للولاء للعقيدة الزيدية نسبة لزيد ابن الإمام علي، ويضاف إلى ما سبق دولة الأشراف في الحجاز و كانت تخضع للإسلام السني، ولا يحكمها إلا من ارتبط بنسب سلالة أشراف الحجاز، وتعد المملكة المغربية أيضا ذات أصول دينية، ترتبط بالدويلات الاسلامية التي قامت على أرضها، على غرار دولة المرابطين في القرن الحادي عشر والموحدين في القرن الثاني عشر، هذا الارتباط تأكد حتى مع نشأة المغرب الحديث في القرن السادس عشر[1].

ثانيا- القبيلة: تعد القبيلة وحدة التنظيم الاجتماعية الاساسية في كل من المغرب العربي ومنطقة الخليج العربي، بينما تقل دورها في مجتمعات عربية أخرى مثل مصر، وقد أكد ابن خلدون نتائج هذه المقارنة في مقدمته، حين أشار إلى أن الصراع بين العدد الكبير لقبائل البربر بالمغرب، عزز مكانة العصبية وعظّم من دور الاساس القبلي وأجّل بناء الدولة في هذه المنطقة، وعلى النقيض من ذلك تماما اعتبرت مصر بلدا خاليا من القبائل والعصبيات وهو ما يفسر تطور رسوخ نمط الاجتماع السياسي فيها، وهو ما يبرز من خلال وصف ابن خلدون لملك مصر إذ يقول "ملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقتلة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية "[2] ، وقد استمرت القبيلة كمحدد اجتماعي في المغرب العربي بوجه خاص اثني عشر قرنا بعد الفتح الاسلامي، وفي القرون الثلاثة الأخيرة تم تسجيل تراجع تدريجي لهذا الشكل من التنظيم الاجتماعي، لكن لا يزال قائما حتى الوقت الراهن، ويمكن القول أن الأساس الديني للحكم في هذا الجزء من البلاد العربية جاء كمحصلة للأساس القبلي الذي فتح المجال أمام انتشار الاسلام أولا من ناحية ثم المساهمة في توسيع مجاله الجغرافي من ناحية أخرى، وذلك عبر الفتوحات التي قام بها أبناء القبائل الأمازيغية، وقد لعبت القبيلة دورا مهما في جدلية قيام المماليك وانهيارها في المغرب العربي بين القرنين العاشر و السادس عشر ، أي إلى تاريخ الوجود العثماني بالمنطقة، الذي لم يستطع ومن بعده الاستعمار الأوروبي أن يتوصلا إلى إلغاء أثرها ودورها الاجتماعي والسياسي [3].

ثالثا- البيروقراطية العسكرية: يعد هذا الأساس نتيجة غير مباشرة للوجود العثماني في البلاد العربية، لا سيما في الأطراف، حيث نشأ تاريخيا في مناطق دون سواها مثل مصر، الجزائر و طرابلس الغرب في مرحلة تراجع نفوذ الحكومة المركزية، فالقيادات العسكرية العثمانية استطاعت أن تنشأ قواعد عسكرية في المدن بعد حصولها على الحكم الذاتي، وتحول الأمر إلى سلالة عسكرية تنشأ كيانات سياسية مستقلة بدرجات متفاوتة عن الباب العالي، و تدير شؤون المجتمع على نحو يخالف لما يجري بالبلاد العربية الأخرى، خاصة من حيث الاعتماد المتبادل بين العسكر والسكان المحليين في عملية تكوين الدولة، ومن الشواهد التاريخية المبينة لهذا المثال قيام سلالة المراديين ذات الطابع العسكري في تونس في الفترة الممتدة بين 1637-1702، بانتزاع الحكم الذاتي، واستبدال الجيش العثماني بمقاتلين من القبائل المحلية

للإبقاء على هدف التأييد المحلي[1]. لقد كان لتنامي النزعة الانفصالية من جهة، والتي تحدث عنها ابن خلدون في مقدمته، حيث اعتبر أن نشوء الدولة جاء كنتيجة لهرم الدولة المستقرة الذي مهد لنشوءها عبر طريقين وهما الانفصال و الخروج [2]، وتعاظم حركة الغزو الأجنبي من جهة أخرى، فقد سقطت القدس في أيدي الصلبيين سنة 1099، ووقعت عاصمة الخلافة العباسية بغداد على أيدي المغول سنة 1257، كما ضاعف الصراع السياسي بين الدويلات والأسر الحاكمة التي تمكنت من الانفصال عن مركز الخلافة من حتمية الانهيار، ومع بروز العثمانيين كقوة عسكرية تتشارك عقائديا مع شعوب المنطقة، سعت هذه الأخيرة منذ النصف الأول من القرن 16 إلى تشكيل امبراطورية إسلامية، حيث ضمت المشرق العربي والخليج العربي باستثناء اليمن، كما ضمت مصر في النصف الأول من القرن القرن 16، وبالتحديد خلال الفترة بين عامي 1500 و 1517، وبحلول سنة 1551 تم إلحاق شمال إفريقيا باستثناء المغرب الأقصى، الأمر الذي وحّد الإطار العربي ضمن الإمبراطورية العثمانية طيلة أربعة قرون، انتقل مركز السلطة فيها خارج البلاد العربية[3]. في تلك الفترة التي شهدت عزلة نسبية للبلاد المنضوية تحت لواء السلطنة، قامت الدولة القومية منذ مؤتمر وستفاليا في عام 1648، الذي جاء ليوقف الحروب الدينية بين الكاثوليك و البروتستانت، ومنه انبثقت فكرة دولة الجماعة الشعبية بصرف النظر عن الطابع الديني، سواء كان كاثوليكيا أو بروتستانتيا.

من خلال فكرة الدولة القومية تبلور مفهوم السيادة، أي سيادة الدولة في إطار تعاظم قواتها الذاتية في مواجهة نظيرتها من الدول القومية، ثم تطور مفهوم السيادة مع قيام الثورة الفرنسية سنة 1789 [4]، وصولا إلى فكرة السيادة الشعبية، وهو أحد الأسباب التي مهدت لبداية التنافس الأوروبي خاصة في مرحلة ضعف الامبراطورية العثمانية على المنطقة العربية كمدخل رئيس لاختراقها من الأطراف التي كانت بعيدة عن صناعة القرار نظرا لتدني درجة المركزية السياسية، فضلا عن غياب التجانس بين الأقاليم العربية التابعة للسلطنة نتيجة تداخل مجموعة من العوامل الجغرافية، الثقافية والاجتماعية المميزة لكل جزء عن الآخر، وهو ما يطرح فكرة التباين في الإرث الثقافي والتاريخي لكل منطقة، كأحد الاشكالات الهامة المفسرة لنشوء الدولة العربية الحديثة، كما أن الخبرة التاريخية للعالم العربي تأثرت بالتباين في طبيعة القوى الاستعمارية التي عملت على احتواء المجتمعات العربية والهيمنة عليها، قصد إعادة تشكيل مؤسساتها الاجتماعية وتكييفها مع النظام العالمي القائم على النموذج الغربي للدولة القومية [5].

3--المبحث الثاني: مرحلة التدخل الاستعماري

3-1المطلب الأول: بين الانتداب والحماية والاستعمار

تمتع العالم العربي خلال القرون الثلاثة الأولى من العهد العثماني بحماية الرعايا من الاعتداء وتحقيق العدالة، فالعثمانيون نجحوا في حماية الشعوب العربية من العدوان الخارجي وضمنوا الأمن الداخلي في

الولايات وتمتعت المدينة العربية بحسن الإدارة، الأمن والنظافة بما لم تتمتع به المدينة الأوروبية، ولم يحقق الحكم العثماني في هذه الفترة أية إصلاحات اجتماعية أو اقتصادية، لأن الرعايا في ذلك الوقت لم يتوقعوا من حكامها إصلاحا ولا إحداث تغيرات بل أرادوا من الحكومة أن تبقي كل شيئ عن حاله، فالدول الفضلى في عرف أصل تلك العصور هي الدولة التي لا تتدخل في شؤون الرعايا ولا تتحمل إلا مسؤولية ضمان تطبيق الشريعة الاسلامية كما لم يكن من حق الدولة إزالة الأمية، نشر العلم، تحسين الصحة، تيسير المواصلات وحماية الاقتصاد القومي، لأن الشعب هو الذي سيتحمل هذه المسؤوليات عن طريق الأوقاف وغيرها من المؤسسات الدينية[1] .نظمت الشريعة الاسلامية كل شيئ بحيث لم تتحمل السلطة الحاكمة مسؤوليات واسعة، ولم يتحمل الشعب ثقل سلطة حاكمة تشرف على كل شيئ و تتدخل في حياتهم، فعاش كل قطاع من المجتمع حياة انطوائية مستقلة عن غيره لا يربطه بالآخرين إلا رباط الشريعة، فاستقلت الطوائف (الملل، الحرف، الحارات ، القبائل والنقابات) وشكل كل من هذه الفئات وحدة مستقلة في شؤونها الداخلية، تربطها بالدولة الولاء والشريعة وضريبة تحاول دائما التهرب منها نهاية العام، و عليه فكانت الأمور في واقع البلاد العربية مستقرة و هادئة وجامدة، فالثورات وعلى قلتها نمط واحد، والولاة يروحون و يجيئون لا يختلف غير الإسم، ولم يتغير نظام الحكم، و البناء الاقتصادي، إذا تمتع العرب خلال هذه الفترة باستمرار مميت كاد يقتل فيهم حب البحث و الاستقصاء[2] .

أصبحت حالة العرب تسير نحو الضعف والتأخر والاضمحلال في شتى المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، و الفكرية نتيجة الفوضى واضطراب الأمن، فقد ساعدت البيئة الطبيعية الصعبة في الأقاليم على ظهور حكام أقوياء يرتبطون في مناطقهم، ويدعون إلى تدعيم زعماتهم في المناطق التي يحكمونها بالانفصال عن الدولة العثمانية، فقد ساعد ظهور هذه الزعامات، النظام الاداري القائم في الدولة على عدم انفراد هيئة بالسلطان و النفوذ، فكان الوالي (الباشا) و إلى جانبه قائد الانكشارية (الآغا) بالإضافة إلى أصحاب الجاه والسلطان في البلاد وكان كل فريق يتابع ويراقب الطرف الآخر، وإذا أضفنا انغماس الولاة العثمانيين في جمع الثروات، وانشغال الدولة بالحروب الخارجية، إلى جانب انحلال قوات الانكشارية من الداخل، كل هذا ساعد على حركات انفصالية برزت في الأقاليم البعيدة عن سلطة الدولة و مركزها، كما ظهرت هذه الحركات و بشكل واضح في الأقاليم الجبلية بلبنان، شمال فلسطين وولايات المغرب العربي[3] .كانت حكومة المماليك سنة 1749 -1831، و آل معن بلبنان، و آل ظاهر العمر بفلسطين، و محمد علي باشا بمصر[4] ، بينما في مجتمعات عربية أخرى كمصر و السودان، تونس و العراق عمل المستعمر الأجنبي على إدخال تعديلات جوهرية وعميقة على الواقع الاجتماعي، السياسي، الثقافي والاقتصادي لتأمين مصالح طويلة الأمد، وفي سبيل تحقيقها قامت الإدارة الاستعمارية بخلق ازدواجية عديدة منها نظام تعليمي حديث في مقابل منظومة التعليم الأصلي، نظام قضائي على الشكل الأوروبي

بجانب آخر يتعلق بالأهالي للمحليين في مجال الأحوال الشخصية [1]، أما في دول الخليج و لتأمين مصالح بريطانيا وضعف الدولة العثمانية قامت سلطات الاحتلال بوضع نظام الحماية مع استقرار المؤسسات الاجتماعية القائمة وعلى رأسها النخب والأسر الحاكمة، مثل تثبيت حكم آل الصباح في الكويت منذ عام 1710، آل خليفة في البحرين منذ عام 1783، وآل ثاني في قطر عام 1860، وآل بوسعيد في عمان منذ عام 1749[2] ، أما الجزائر فقد شهدت استعمار استيطاني يهدف إلى تدمير شامل لبنى المجتمع، و إحلال نموذج آخر مماثل للواقع الغربي، وبعد تنامي قوة فرنسا وبريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى قامتا باقتسام أجزاء من أقاليم المشرق العربي وإنشاء دول جديدة مع تغيير الحدود الجغرافية لمنطقة الهلال الخصيب [3].

أصبحت منطقة الشام والعراق المثال أكثر وضوحا على تأثير السيطرة الأوروبية، ومردّ ذلك إلى استمرار السيطرة العثمانية حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى والتي انتهت بالقضاء على الدولة العثمانية نفسها، وقد اضطلعت كل من بريطانيا وفرنسا بالدور المحوري في نشأة دول هذه المنطقة وترسيم حدودها، بسبب اقتسامها المناطق التي كانت تابعة للدولة العثمانية الآفلة، فلقد سيطرت بريطانيا على العراق وشرق الأردن وفلسطين، وسيطرت فرنسا على سوريا ولبنان ، واعتبرت هذه المناطق دولا في طريقها للاستقلال، وفقا لنظام الانتداب الذي ابتكرته الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، وتم إقراره من قبل عصبة الأمم، وقامت كل من فرنسا وبريطانيا، من خلال هذا الانتداب من ترسيم الحدود بين هذه الدول، وهي الحدود التي أصبحت حدود هذه الدول بعد استقلالها.[4]

2-3المطلب الثاني: تداعيات أفكار النهضة والاصلاح في استقلال الدولة العربية

كان لأفكار النهضوية دور بارز في قيام الدولة العربية، فبرزت أفكار رواد النهضة في القرن 19، تدعو إلى تشكيل دولة عربية كل حسب منظوره، ويصف عبد الإله بلقزيز ذلك بقوله " نشأت فكرة الدولة في الفكر السياسي الحديث من رحم فكرة الاصلاح، و كانت ثمرتها النظرية، ولم تطرح في وعي الإصلاحيين بوصفها مسألة فكرية مستقلة بل حمل عليها التفكير فيها، و التفكير في مجمل الأسباب التي أدت بالمجتمعات العربية الاسلامية، على حال مكّن التأخر المزدوج تأخر عن العصر وتأخّر عن الماضي المرجعي [5].
و معنى ذلك أن بدايات حركة الإصلاح تمثل ثورة الانحطاط و التخلف، فالوهابية و السنوسية و المهدية* حملت في دعوتها، العودة إلى منابع الإسلام الصحيح، وتخليص العقيدة مما شابها من تحريف و تزييف، وهذا ما يؤكده عبد العزيز الدوري بقوله " إن خطى الحيوية و الحركة في التاريخ كان في نطاق الإسلام وفي إطار العربية، وفي هذين الاتجاهين كان التوثب باتجاه الإصلاح و النهضة[6]. "

ومن الناحية السياسية، رأت الوهابية أن الاسلام جاء مبعثا للإصلاح، و عليه كان ضروريا تحويل الخلافة من الأتراك إلى العرب، ليتحول في المستقبل القريب إلى مطلب جامع أي الدعوة إلى إعادة الخلافة للعرب كشرط لابد منه ليتحقق الإصلاح ، وقد يصدق هذا الوصف على الحركة الوهابية لكنه لا يصدق على جميع الحركات الاصلاحية فهي لم تكن سياسية لأنها أرادت الخلافة للعرب، بل هذه الحركات كانت سياسية لأنها قاومت الاستعمار و كانت مناوئة له فحركة محمد بن عبد الله المهدي 1844-1898 كانت مقاومة للاستعمار البريطاني حتى قضي عليه[1]. لكن تأثير الثقافة الإسلامية في إصلاح الدولة سيظهر لاحقا و بشكل بارز مع رواد حركة الإصلاح الذين أدركوا أن مصيبة المجتمع الإسلامي هي سياسية أكثر منها معرفية، فكانت كل توجهاتهم تتجه نحو الاصلاح، وبعث الوعي السياسي في مجتمعهم[2] ، هذا العامل الأول ممثلا في الإسلام، أما العامل الثاني فيتجسد حسب غليون في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزت الفكر الاسلامي بقوة منذ القرن 19، يعني ذلك أن الحركة الاصلاحية وماحملته من تغيير كان نتيجة لاحتكاك و إطلاع العرب على منجزات الحضارة الغربية، إذ اتخذ هذا الاحتكاك شكلين هما:

الشكل الأول: هو الإعجاب بما بلغه الغرب من رقي وعبّر على ذلك الطهطاوي 1801-1873 في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص تاريخ باريز، الذي أبدى خلاله إعجابا بمستوى التنظيم السياسي والاجتماعي الذي بلغه الغرب، وقد اكتسب هذه المعاني خصوصا مما لاحظه أثناء تواجده في فرنسا في الفترة الممتدة التي قضاها فيها، وبروز في ذلك الوقت بأوروبا ما أصبح يعرف بالدولة الوطنية التي صنعتها الأمم الأوروبية [3].

وهي نفس الفكرة التي أكدها خير الدين التونسي الذي وعى أن الدول القوية التي تمثل التمدن والتحضر هي الدول الأوروبية[4] ، وبصفته كان ضابطا عسكريا وسياسيا شغل عدة مناصب، أدرك التونسي أن سر تفوق الدول الأروبية كامنٍ في قوتها العسكرية والاقتصادية، وهذه القوة عائدة إلى عوامل مادية أخرى تتمثل في التعليم والمؤسسات القائمة على العدل والحرية[5]. وقد شرع خير الدين التونسي منذ عودته إلى تونس في طرح مقولات الإصلاح على النسق الأروبي، ولعل أول ما لاحظه أن الحكم الاستبدادي الذي يتولاه فرد واحد سواء كان عادلا أو غير عادل، هو أساس تفشي الفساد وترسيخ التخلف والانحطاط، ثم بدأ بالترويج لفكرة استحداث مجلس شورى منتخب في تونس وهو ماحصل حيث تولى هو نفسه رئاسة هذا المجلس سنة 1860دون أن يتخلى عن الوزارة الحربية [6]. وبرأي الكاتب كمال عبد اللطيف فإن خير الدين التونسي واجه في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، الفقهاء المتزمتين الرافضين لمبدإ إصلاح آليات الدولة وتنظيماتها في تونس باستعمال آلية سماها لغة السياسة التراثية، وهي لغة سياسية عتيقة للدفاع عن مشروع الدولة الحديثة دون أن ينتبه إلى أن الدولة الوطنية قامت في أوروبا بعد

تصفية إرث دولة العصور الوسطى المسيحية المكبلة بقيود الكنيسة وسياساتها[1]. كما أن وراء الدولة الأوروبية مشروع نهضوي سياسي، وآخر اجتماعي و اقتصادي، وبالتالي فإن نشأة وتطور هذه الدولة كانا مشروطين بتاريخ من التفاعل المستوعب لهذه التجربة والصراع بين الحداثيين ومعارضيهم وهو ما تفتقده البيئة العربية المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا، وهذا من أسباب فشل مشروع مفكري النهضة في نقل النموذج الأوروبي للدولة إلى البلدان العربية، ولذلك فإن الجهد الإصلاحي السياسي لخير الدين التونسي لم يتجاوز عتبة محاولة استيعاب الآليات السياسية الحديثة دون خلفياتها الفلسفية، الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي رسمت محاولته معالم مقاربة ماتزال متواصلة بصيغ مختلفة في التاريخ العربي المعاصر [2].

الشكل الثاني: من أشكال التماس مع الغرب هو الذي أخذ شكل المواجهة والثورة ضد الغرب وضد المعجبين بالغرب، وذلك ما عبر عنه الأفغاني الذي وعى واقعة الانحطاط ورأى سببها الخارجي بتربص الآخر بالمسلمين وحضارتهم " أخطرها حروب الصلبيين وغارات التتار وزحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين.[3] " اعتمدت حركة الأفغاني على هدف رئيس، وهو تخليص الاسلام من الشوائب التي علقت به، و إصلاح المساوئ الدينية والاجتماعية، كما كان يعمل على صد النفوذ الأوروبي، لأنه كان يفسر أسباب الاستعمار الأوروبي، ويرى أن هذه الحركة في أساسها ديني، فهي صليبية موجهة ضد الاسلام[4] ، لذى رفض الأفغاني في بداية دعوته إعطاء أي وزن للفكر القومي والخصائص القومية مكتفيا بوحدة العقيدة[5] ، في شكل الجامعة الإسلامية، وهو اتحاد في الملّة، في ظل حكم مثالي يحافظ على الشريعة وهي رابطة أقوى من رابطة الجنس و اللغة[6] . ولا يختلف الأمر مع تلميذ الأفغاني الشيخ محمد عبده الذي وضع عنوان الاصلاح في نظام مدني يفصل بين الدين والسلطان، فالإسلام في رأيه نظام مدني، كما تصدّ للإستبداد في تلك المرحلة عبد الرحمن الكواكبي ومحمد حسين النائيي، وظهرت الدعوة إلى الدستور المدون للدولة أو الدولة الدستورية، فكانت تسعى الإصلاحية في القرن 19 إلى إصلاح الدولة العثمانية وليس محاربتها أو تقويضها، ولكن السعي لتكون دولة دستورية عادلة تستوعي نموذج الدولة الحديثة في أوروبا، ثم تحولت إلى نقد الاستبداد بعدما تخلت الدولة العثمانية عن الإصلاحات التي بدأت بها و سميت التنظيمات والدعوة إلى فك العلاقة بين السلطة السياسية والدينية، وتحرير المجال السياسي من الاستثمار الديني والدعوة إلى نظام دستوري وثقافة حرية [7].

شهدت العشرينات من القرن العشرين عودة الدعوة إلى الخلافة، بعدما حققت فكرة الدولة الوطنية عنفوانا مع التيار اللبيرالي في مصر، خاصة مع كتابات لطفي السيد، وكان رائد دعوة الخلافة رشيد رضا تلميذ محمد عبده، وكان كتابه " الخلافة أو الإمامة العظمى " النص المؤسس لهذه الدعوة، وربما كان

إلغاء الخلافة سنة 1924 على يد كمال أتاتورك سبب ذلك، و تخلّت المسألة السياسية الاسلامية عن الدولة الوطنية التي أرستها الإصلاحية الإسلامية، وتخلت عن منظومة المفاهيم السياسية اللبيرالية الحديثة للتحول إلى منظومة السياسة الشرعية[1]. و يعتبر ساطع الحصري من أهم الرواد المنادين بالوحدة العربية والقطرية، فمنذ أوائل العشرينات إلى أواخر الستينات لم يتوقف عن الكتابة، القول، معركة التنظير و بث الوعي بالفكرة القومية، إذ وبعد تفكيك الخلافة مباشرة دعى إلى بث الرغبة في الوحدة العربية وجلب الناطقين بلغة الضاد إلى دائرة الوعي بعروبتهم بغض النظر عن دينهم ومذهبهم، وقد ميز قضيته عن تيار الجامعة الاسلامية الذي يتخذ من الاسلام مرجعية أساسية ومطلقة [2]. فعند الحصري يبدو واضحا أن تطور الفكرة القومية العربية والدعوة إلى الوحدة العربية ارتبط دوما بالمعطيات الموضوعية والظروف المنتجة لهذا الوعي بالفكرة نفسها، بل بالآخر الذي تميز عنه وأخذ ينافسه ويصارعه، فقد تمثل في البداية بالآخر التركي العثماني، ثم انتقل إلى القومية الطورانية التي مالت إلى عنصرية ضد العرب كقومية داخل السلطنة العثمانية[3].

كما برز قسطنطين زريق، فقد شكل مادة معرفية نظرية غنية حصنت الفكرة القومية في ذلك الحين، انطلق في أول معالجة له للفكرة القومية من أطروحة أساسية تقول بحاجة وجميع النهضات القومية إلى نهضات فكرية تسبقها لتأدية وظيفتين: الأولى هي إمداد المجتمع بالأساس النظري أو فلسفة قومية تحدد لحركة التغيير فيه الغايات والأهداف والاتجاهات، وتعين لها الوسائل، المعالم والحدود، والوظيفة الثانية هي أن توفر لأفراد المجتمع عقيدة قومية تدفعهم إلى العمل في سبيل أهداف جماعية، وعلى الرغم من زريق لم يقدم نظرية للقومية إلا أنه ساهم في بلورة العديد من مفاهيم الفكر القومي، وقد اتسم منهجه بخاصيتين:

الأولى: اعتبار القومية كعقيدة و كهوية هي واسطة لا غاية.

الثانية : اختلافه مع المفكرين القوميين الآخرين في تعيين غايات هذه الوسيطة التي هي أبعد من الاستقلال السياسي، و هي تحرير الفرد، وبدلا من التركيز في تحليله القومي على الأمة مثلما فعل الحصري، اعتمد زريق على الفرد كوحدة تحليل أساسية في معالجته للظاهرة القومية[4].

وصدرت فيما بعد كتابات هامة في نفس السياق لم تحظ بنفس الشهرة ومنها دستور العرب القومي[5]، للشيخ عبد الله العلايلي، وهو يشير في المقدمة إلى أهمية ما أنتجه الفكر القومي ولا سيما أعمال عصبة العمل القومي وكتابات ساطع الحصري و قسطنطين زريق، إلا أنه يرى أن هذه الأعمال لم تفعل شيئا سوى كشف أهمية وعي جديد من دون النجاح في تحديد جوانبه المختلفة، فالقومية العربية هي شعور العرب بوجودهم الاجتماعي التام ذاتيا لا موضوعيا، بحيث يلازم خيال الجماعة العربية كمركب نفسي و

حيوي ملازمة وجدانية بالغة [1]. أما ميشيل عفلق فقد حوّل الخطاب العربي إلى محركات ذهنية لجيل عربي كامل، بدى معه أسلوبه المفعم بالحيوية و الثورة، يحمل رسالة ودعوة عاجلة إلى تحول جذري وانقلابي في المجتمعات العربية، فالقومية التي ينادي بها هي قبل كل شيئ العاطفة التي تربط الفرد بأصل بيئته لأن الوطن بيت كبير، فالذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه، وإذا سأل فليس بواحد له سببا واضحا، و الذي لا يستطيع الحب إلا لسبب واضح يدل على أن الحب نفسه قد فتر ومات [2].

منذ أن اندمج الوطن العربي في النظام العالمي الجديد الذي أسسته أوروبا بتجاربها الطويلة منذ القرن السادس عشر، واشتداد حدة المنازعات الأوروبية على مجالات النفوذ والقوة والسيطرة على الإمبراطورية العثمانية في الفترة الممتدة من مطلع القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى، التي كانت نتيجة ميزان القوى الواقعي فيها مضادة للسلطنة من جهة، ومضادة لمطامح العرب القومية، بحكم خضوعهم لمرحلة الهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية الغربية في الفترة مابين الحربين العالميتين، وإن كانت أقطار شمال أفريقيا قد خضعت للاحتلال قبل ذلك من جهة ثانية، فإن التحديث الذي سيقوم به الاستعمار الأوروبي في المجتمع العربي التقليدي سيأخذ طابعًا تناقضيًا مع الرؤى الحداثية والمبادئ الرسالية للديمقراطية المسماة بالليبرالية الغربية، بأنها تؤسس لحداثة ذات طابع كوني تقتحم بها حضارات الشعوب المختلفة، لتصهرها في بوتقة الاستعمار الغربي، باسم فكرة التقدم والتنمية، في اتجاه واحد " هو اتجاه الحضارة الصناعية الرأسمالي "، فالتحديث الكولونيالي لم يقم على أساس تحديث الأنماط والبنى الاقتصادية الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي، وإحداث بلورة جذرية لهذه البنى المتوارثة ضمن سيرورة من العمليات التراكمية التي تقود إلى إثارة القوى المنتجة، وتعبئة الثروات والموارد من أجل التحول الاقتصادي والتكنولوجي بشكل جذري في هذا المجتمع التقليدي، بما يفسح في المجال لتحقيق قطيعة مع التأخر التاريخي والإقطاعية، والانتقال إلى الحداثة، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الرأسمالية على حد قول ماكس فيبر، التي غيرت المجتمع الأوروبي بل العالم كله بشكل جذري، وأرست دعائم العقلانية التي جسدت القطيعة مع أساليب التفكير التقليدية غير العلمية، وأصبحت مع سيادة العقل العلمي القوة المهيمنة والمتحكمة في الإنتاج، وفي جميع مجالات الحياة الفكرية والثقافية والسياسية [3]. ولقد تجسدت آليات التحديث التناقضية في المجالات التالية : ففي التعليم تم فتح المدارس، والتعليم العلماني لتهيئة وتخريج الكوادر المتوسطة في الأغلب، لكي تكون كوادر طيّعة في خدمة الإدارة الكولونيالية ومشدودة في الوقت عينه إلى النموذج الغربي القابع في مكان آخر، لكن إلى جانب هذا التعليم " الحديث " استمر نظام التعليم الديني التقليدي قائمًا ومنكفأ على ذاته، ويعيد إنتاج نفسه عن طريق شيخ الكتاب، يغذي ذلك كرهه للأجنبي لأسباب وطنية ودينية، ففي مصر كان المشايخ الدينيون - مثل محمد كريم والشرقاوي وعمر مكرم – هم الذين قادوا المقاومة الشعبية ضد حملة نابليون، وفي الجزائر قاد المقاومة المسلحة ضد الفرنسيين الأمير عبد القادر، وهو أحد زعماء الطرق الدينية، وقادها بشكل سلمي فيما بعد عبد الحميد بن باديس، ولكن بعد خفوت موجة المقاومة الأولى للاحتلال الأجنبي، عمد المحتلون إلى

استمالة زعماء الدين، وتدجينهم، بالامتيازات المعنوية، والمادية، ولكن مع الحرص على تجريدهم من أي فعالية شعبية أو سياسية، واستجاب لذلك قطاع كبير منهم، وبخاصة زعماء الطرق الصوفية في المغرب الأقصى، ولكن قطاعًا لايستهان به صمد وقاوم الإغراءات، ونشأ منهم بالتدريج ما يمكن تسميته بالسلفيين الوطنيين كما يسميهم المغربي علال الفاسي[1].

ومن الواضح أن السياسة الكولونيالية العلمانية في مجال تحديث التعليم، لم تكن في حالة قطيعة فكرية وايديولوجية مع الايديولوجيا الإسلامية، ومع المؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية، مثل المدارس القرآنية، والجامعات الدينية، كالأزهر في القاهرة، والزيتونة في تونس، والقرويين في فاس، والحوزة الشيعية في النجف، التي كانت تدرس القرآن، والشرع، والفقه، ولكن هذا لاينفي وجود علاقة متوترة بين نمطي التعليم الحديث والتعليم التقليدي، خصوصًا وأن هذا الأخير يقوم في بنيته المرجعية على القيم العربية والمفاهيم الإسلامية التقليدية، وإذا كان التحديث في التعليم القائم على أساس تدريس اللغات والثقافات الأجنبية، والعلوم العصرية الدقيقة، فإن خلفيته الإيديولوجية الاستعمارية لايرقى إليها شك، تتضح من خلال إعداد هذا التعليم الحديث للكوادر الجديدة لكي تنخرط في الهياكل الاقتصادية والسياسية والإدارية التي أدخلها وأوجدها الاستعمار، حيث أصبحت المؤسسات التعليمية الحديثة هي المعبر الوحيد للعمل في الأجهزة الإدارية والمؤسسات الاقتصادية، التي تخدم مصالح الهيمنة الاقتصادية الاستعمارية، ويمكننا من هذه الزاوية، أن نشير إلى أن المؤسسات التعليمية الحديثة قد أفرزت النخبة الإدارية والتعليمية التي تلقت تعليمًا عصريًا، وذهب قسم منها في بعثات إيفاد لمواصلة دراساته الجامعية العليا في العواصم المتروبولية كباريس، ولندن إلخ، وتتكون هذه النخبة الحديثة من أبناء البرجوازية الصغيرة، والفئات الاجتماعية المتوسطة، وسيتطور وضعها ودورها السياسي والاقتصادي والاجتماعي حسب السياق السياسي الإستعماري، الذي كان يبحث عن الشرعية لبقائه، ولمصلحة أغراضه التوسعية في مختلف المجالات الاقتصادية والثقافية والايديولوجية، وبخاصة التهميش المنظم للمؤسسات التقليدية، كما أن هذه النخبة التي تكونت في ظل عملية التحديث الكولونيالي، ستعلب دورًا مهمًا في الحركة الوطنية العربية وفي بناء الدولة الوطنية ذات الطابع القطري، التي تراوح بين سياسة نصف علمانية ونصف إسلامية، على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، بحكم خطابها التحديثي المزدوج، ونزعتها التوفيقية [2]. أما على الصعيد التحديث في مجال السياسة الثقافية، فقد حاول الاستعمار نشر القيم والمفاهيم الغربية التي تشكل مكتسبات حضارة الاستعمار الرأسمالي بهدف طمس على طول الخط الثقافة العربية وبنيتها الفكرية المستمدة من النموذج الثقافي الإسلامي، فكان الغزو الثقافي الكولونيالي للمجتمع العربي يهدف إلى تسييس الثقافة لفرض هيمنة الاستعمار الايديولوجية في اتجاه تحقيق متطلبات السياسة الكولونيالية ذات الطابع التناقضي من جهة، وتحديث المجتمع العربي وفق تحقيق بعض مبادئ العلمانية عبر إقصاء المؤسسة الدينية التقليدية من العمل، وتقليص دورها ونشاطها الثقافي، في محاولة استبدال البنية الثقافية التقليدية ومؤسساتها، ببنية ثقافية ومؤسسات حديثة من جهة ثانية، ولقد

عملت الثقافة الكولونيالية على تعظيم الايديولوجيا الرأسمالية، وتعميم أشكال ومستوى استهلاك الثقافة الغربية الأوروبية [1].

وقاد هذا النمط من التحديث الكولونيالي الثقافي على الصعيد العربي إلى تعميم نمط التغريب على النموذج الأوروبي، وتجسد بشكل واضح وقوي في منطقة المغرب العربي، حيث كان الاستعمار الثقافي الفرنسي أشد وطأة وقوة، وعليه ستنبع من عملية التحديث الكولونيالي هذه التي تخدم مصلحة الهيمنة الرأسمالية الاحتكارية، فضلا عن أسباب الغزو الأوروبي وظاهرة الاستعمار منذ بداية القرن التاسع عشر، إشكالية الأصالة والتحديث في المجتمع العربي التقليدي، حيث تبلور تياران متصارعان : الأول هو تيار الفكر الإصلاحي بشقيه الليبرالي رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، قاسم أمين، لطفي السيد والديني جمال الدين الأفغاني، محمد عبده الذي نشأ في المراكز الحضرية المدنية العربية، وبخاصة القاهرة، وتونس، والذي دعا إلى التحديث انطلاقًا من الاستفادة من مكتسبات الثقافة الأوروبية والعلمانية، ومن الليبرالية السياسية والديموقراطية الغربية في مجال الحكم السياسي، وبناء دولة المؤسسات الدستورية الحديثة من دون تكريس قطيعة معرفية ومنهجية وفكرية مع الثقافة الإسلامية السائدة، على غرار ما فعلته فلسفة عصر الأنوار في أوروبا المسيحية، فالفكر الإصلاحي الليبرالي - الديني يإنّ من وطأة رواسب الايديولوجية التقليدية الماضوية، ولكنه يريد الاستنجاد بعلوم العصر والتراث العلمي الغربيين لولوج العصر خلسة عن أعين الماضي وبمباركة منه، وهو فكر توفيقي في بنيته إذ يحاول أن يوفق بين العلم الغربي أي الرأسمالي والدين الإسلامي، ولعل ذلك ما يعني توفيقًا بين عالمين متناقضين، الشرق المنهار والغرب الصاعد [2].

4-المبحث الثالث: ميلاد الدولة القطرية

4-1المطلب الأول: الدولة القطرية وليدة الاستعمار

تبلور اتجاهان بخصوص دراسة ظروف نشأة الدولة القطرية في الوطن العربي: أولها يؤكد مقولة شائعة مفادها أن الدولة القطرية في الوطن العربي صنيعة استعمارية وتجد في هذه الرؤية بهجت قرني من أشد المدافعين عليها حين اعتبر المنظومة الحاضرة القائمة على الدولة القطرية في الوطن العربي هي جزء من عملية دولية أو من توسع في المجتمع الدولي أو من تصدع عالمي، و بذلك تعتبر الدولة القطرية العربية ظاهرة صُنعت في أوروبا من حيث حدودها ومؤسساتها، أي أن القوى الاستعمارية الأوروبية هي التي أوجدت ظاهرة التجزئة وخلقت الكيانات القطرية في الوطن العربي، وذلك وفق مصالحها وأهدافها التي قامت على أساس تجاهل حقائق الجغرافيا والتاريخ [3].

4-2 المطلب الثاني: الدولة القطرية قبل الاستعمار

يؤكد على أن أغلب الدول العربية الموجودة حاليا لها جذورها وامتدادات سابقة على مرحلة ما قبل الاستعمار الأوروبي في المنطقة، وطبقا لاستنتاجات إليا حريق فإن نظرة سريعة إلى تاريخ الدول العربية القائمة تدل بوضوح على أنها دول قديمة، إضافة إلى كونها مجتمعات قديمة خلافا لآراء طلاب التحديث وآراء العقائديين من القوميين العرب...وكانت هذه الدول في مراحلها الأولى تقليدية دون شك، إنما هذا لايعني أننا في مطلق الحرية أن ننكر عليها كيانها السياسي، وهكذا فإن خمس عشرة دولة من الدول العربية حاليا قد ظهرت تاريخيا كحصيلة لعوامل داخلية أصيلة و إقليمية لا علاقة لها بالإستعمار، وعظمها سابق لظاهرة الاستعمار الأوروبي في منطقتنا....معظم تلك الدول كانت ذات أصل محلي وتتمتع بشرعية مسلّم بها في المجتمع القائمة فيه، كما كان لكل من تلك الدول حدود جغرافية أو على الأقل نواة جغرافية تشكل قاعدة حكمها، ولا ينفي أنصار هذا الاتجاه على أن هناك عدة دول عربية نشأت كنتيجة للخطط والسياسات الاستعمارية ولم ترتبط نشأتها بأسباب ومعطيات تاريخية محلية، وهذه الدول هي سوريا، العراق، لبنان، فلسطين و الأردن[1] . و تحمل بعض البحوث الخاصة بالبلاد العربية دلالات واضحة على الارتباط والامتداد التاريخي لكيانات سياسية راهنة، حيث نشأت دولة عمان مثلا منذ أكثر من ألف سنة، ويعد الاجتماع السياسي الراهن امتدادا لسابقه، وتعبيرا عن الدولة التاريخية، من خلال تعاقب الأسر وآخرها البورسعيد التي ينحدر منها السلطان قابوس.كان نفوذ دولة عمان التاريخية يمتد إلى كينيا إلى الشاطئ الغربي لإيران، ولم يتراجع ذلك النفوذ إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كنتيجة للإستعمار الأوروبي. تعتبر اليمن أيضا من الدول العربية القديمة حيث تأسست في عام 900م، يضاف إليها المملكة المغربية و دولة الأشراف بالحجاز و بقية الإمارات و المشيخات بشبه الجزيرة العربية، التي تأسست بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولعل التفسير المنطقي الذي تنطوي عليه فكرة إنكار وجود دولة عربية قديمة هو تبرير مسبق للظاهرة الاستعمارية، حيث كان التصور الأوروبي للبلاد التي لا يقطن بها سكان مسيحيون مناطق خالية، ليس لها مالك ويحق غزوها، وقد ظل هذا التوجه سائدا طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتأسيسا على ذلك فقد كان الوطن العربي والعالم الاسلامي في نظر الغرب الأوروبي حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر خارج نظام الدولة القومية الأوروبي المنبثق عن مؤتمر وستفاليا الخاص بالدول المسيحية، أما بعد ذلك وحتى نهاية القرن التاسع عشر فإن الأرض الخالية في المفهوم الأوروبي، تطور وأصبح يدل على الأرض الخارجة عن دائرة البلدان المتحضرة، لذلك فإن بداية التأريخ لنشوء هذه الدول حسب هذا التوجه مرتبط بالوجود الأوروبي الذي قام بإعادة تكييف المجتمعات العربية ذات السمات والأسس التقليدية وفق شروط ومتطلبات الحداثة الغربية[2]

5-استنتاجات

تبرز معطيات نشأة الدولة القطرية في الوطن العربي أن هناك دول عربية لها كياناتها السياسية والجغرافية السابقة عن مرحلة الاستعمار الأوروبي للمنطقة، ومن هذه الدول: مصر، تونس، الجزائر والمغرب، وهناك دول أخرى كانت صنيعة للسياسات والخطط الاستعمارية، بحسب متطلبات ومصالح

الاستعمار وأهدافه، وفي هذا الإطار، فقد قام الاستعمار في بعض الحلات بتجزئة وتفتيت بعض الكيانات القائمة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بلاد الشام التي قسمت إلى سوريا، لبنان، فلسطين والأردن، وقد اقتطعت أجزاء من سوريا و ضمت إلى كل من تركيا، الأردن ولبنان.

قام الإستعمار في حالات أخرى بعملية توحيد وضم كيانات قائمة بقصد خلق كيانات أكبر، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الدولة الليبية التي هي تجميع إيطالي لثلاث ولايات عثمانية متجاورة هي: برقة، طرابلس وفزان (1911-1917)، و الدولة السودانية التي ضمت إليها مناطق غرب السودان خلال فترة الحكم الانجليزي- المصري في النصف الأول من القرن العشرين، وإذا كانت عمليات التجزئة والتوحيد التي قام بها الاستعمار قد أدت إلى خلق الكيانات المشار إليها أعلاه ورسم حدودها، فإنه في حالات ثالثة، وهي تلك التي لم تتعرض للاحتلال الاستعماري المباشر، مثل اليمن و الدول التي تشكل مجلس التعاون الخليجي حاليا، فقد تمثل تأثير الاستعمار البريطاني في ترسيم الحدود الحالية لهذه الدول مع فرض حد أدنى من الاحترام و ليس بالضرورة القبول بتلك الحدود ، كما قام الاستعمار باقتطاع أجزاء من أقاليم وكيانات عربية وضمها إلى كيانات غير عربية، مثلما حدث في أراضي فلسطين، عربستان، الإسكندرون وبعض أقاليم الصومال، كما اقتطع المستعمر مناطقًا و شعوباً غير عربية وضمها إلى كيانات عربية، كما هو الحال في جنوب موريتانيا وجنوب السودان وغربه

المراجع

1مصطفى محمد عمارة، جواهر البخاري و شرح القسطلاني، (القاهرة: د.د.ن،ج7، 1922)، ص12.

2ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (القاهرة: مطبعة القاهرة،ج1،1962)، ص ص 71،72.

*ليس من أهل الإسلام من يعتقد أن هذا السكوت القرآني عن تفصيل شأن الدولة و نظام الحكم السياسي راجع إلى السهو أو القصور أو التقصير، لكن الذي يعتقده المسلمون هو أن القرآن ذلك الكتاب لا ريب فيه ، فلما كان كتاب الرسالة الخاتمة، فإنه قد وقف عند النهج و المقاصد و الغايات و الفلسفات في كل يتصل بالأمور التي هي محل وموضوع للتغير و التطور، الذي هو قانون طبيعي و سنة من سنن الله في الكون ال\ي أبدعه و يرعاه ومن هذه الأمور إقامة الدولة و قيادة الأمة وسياسة المجتمعات.

3أنظر: محمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية، (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 208

4مرجع نفسه، ص 211.

5مرجع نفسه، ص 212.

6عدنان السيد حسين، تاريخية الدولة بين الماضي و الحاضر: ظروف النشأة و آثارها في أزمة الدولة في الوطن العربي، عادل مجاهد الشربجي و آخرون، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط2،2012)، ص ص 46،47.

7 مرجع نفسه، ص ص 48،49.

8مرجع نفسه، ص 49.

9إيليا حريق، " نشوء نظام الدولة في الوطن العربي" ، تحر: غسان سلامة وآخرون، ورقة مقدمة إلى ندوة الدولة ، الأمة والاندماج في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص28.

10مرجع نفسه، ص ص 31،34.

11عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (لبنان: المكتبة العصرية، ط2، 1997)، ص ص 143،145 .

12سعد الدين ابراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 108.

13مرجع نفسه، ص 110.

14إيليا حريق، مرجع سابق ص 38 .

15 ابن خلدون، مرجع سابق، ص 239.

16 حبيب عيسى، الدولة القومية شرعية الأساس و مشروعية التأسيس، ص ص 198،199.

17كتاب إلكتروني منشور على الموقع.www.habibissa.al-taleaa.info

18 غوستاف لوبون، روح الثورات و الثورة الفرنسية، تر: محمد عادل زعيتر،(مصر: المطبعة العصرية،ط1934،2)، ص 65

19 دريس علي،" أثر بناء الدولة على الانتماء الديني و المواطنة في المنطقة العربية"،رسالة ماجستير، (جامعة طاهر مولاي سعيدة: قسم العلوم السياسية و العلاقات الدولية،2012)، ص 74.

20 جميل بيضون و آخرون، تارخ العرب الحديث، (إربد: دار الأمل للنشر و التوزيع،1991)، ص 62.

21 عبد الكريم محمود الغرايبة، مقدمة تاريخ العرب الحديث،(دمشق: ب.د.ن،1960)، ص ص88،89.

22 جلال يحي، العالم العربي الحديث،(القاهرة: دار المعارف،1985)، ص 66.

23بيضون و آخرون، مرجع سابق ص ص 63، 101.

24 بهجت قرني، "وافدة متغربة و لكنها باقية، تناقضات الدولة العربية القطرية"، ورقة مقدمة لندوة: الدولة الأمة في الوطن العربي، ص61.

25سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 174.

26بهجت قرني، مرجع سابق، نفس الصفحة.

27 صفي الدين خربوش، "ملاحظات العشرون: مازق الدولة الوطنية في المنطقة العربية"، على الرابط : www.acrseg.org/39670بتاريخ (5-11-2016) على الساعة21:30.

28عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ص 140،141.

*الوهابية مؤسس الحركة هو محمد بن عبد الوهاب 1703-1779 نشأ في نجد، ببلدة العيينة، تتلمذ على يد والده، الذي كان قاضيا للعيينة، درس الفقه على مذهب الامام أحمد طاف بعدد من البلاد الاسلامية المجاورة، زار الأحساء، وأقام بالبصرة أربع سنوات، وفي بغداد خمس سنوات، وزار بلاد فارس ثم عاد إلى بلدة " الحريمله " حيث انتقل والده إليها، وهناك اختلف مع علمائها، وكان موضوع جداله الوحدانية لله، لذلك اطلق= =على أتباعه اسم الموحدين و أما إسم الوهابية فقد أطلقه عليهم خصومهم، وقد بدأ بدعوته إلى الإصلاح الديني، و العودة إلى تعاليم الإسلام السياسية و تنقيته من الشوائب و البدع التي أدخلت عليه و قد ركز ابن عبد الوهاب على أفكار البدع المستحدثة، وقد ادعى أن المسلمين نسوا أو تناسوا العقيدة الإسلامية الواحدة، وراحوا يقدسون الأولياء و يحجون إلى قبورهم، ويتمسحون بأضرحتهم، وانتشرت هذه الاضرحة خاصة في نجد مركز دعوة ابن عبد الوهاب.وعليه فارتكزت دعوته على التوحيد، الجهاد المشروع في سبيل نشر هذه الفكرة، الإجتهاد بشرط عدم مخالفته الكتاب و السنة.

السنوسية: تنتسب هذه الحركة إلى محمد السنوسي، الذي ولد في قرية الواسطة قرب مستغانم في الجزائر، وكانت عائلته مشهورة بالعلم، درس بفاس جامع القرويين، ودرس الحركات الصوفية خاصة القادرية و الشاذلية، وقد تأثر بأحوال العالم الاسلامي في عصره التي اشعرته بضعف المسلمين اقتصاديا، خلقيا، دينيا و اجتماعيا، وبضعف السلطة العثمانية، وضغوط العالم المسيحي على المسلمين لاستغلالهم سياسيا و ممارسة الحروب الصليبية عليهم بصورة أخرى، لذلك أصبح هدفه إقامة مجتمع مسلم يفهم أفراده الإسلام و يرتبطون بشريعة الله و يكون بإمكانه صد أعداء الاسلام و رد أطماعهم، و يمكن أن نجمل أهداف الزوايا في نشر الاسلام في قلب إفريقيا بين القبائل الوثانية، محاربة البدع و العادات و تقاليد الجاهلية، الدعوة إلى محاربة المستعمرين في كل مكان من العالم و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

المهدية: نتيجة الأوضاع المتدهورة في مصر خلال حكم الخديوي اسماعيل، والخديوي توفيق 1863-1892، قد انعكست على السودان مما أدى إلى اشتداد الضائقة الاقتصادية، وانتشار الفساد الاداري فيه، حيث ساعدت الضغوط السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية التي تعرض لها المجتمع السوداني على ظهور رجل عربي سوداني اسمه محمد أحمد بن عبد الله الذي ولد سنة 1844 و لقب نفسه بالمهدي، وقد نسبت حركته إليه المهدية.و ترتكز الحركة على أسس رئيسة أبرزها التوحيد و الاجتهاد و الجهاد من الناحية الدينية، وقد أعلن محمد المهدي ثورته سنة 1881 و كان أهم أهدافها : وضع حد لتسلط البشاوات و الموظفين الأتراك و الجراكسة و الأوروبيين، إيقاف النهب الاستعماري للسودان، محاربة الفساد الإداري، الدعوة إلى رفض السلطة العثمانية، التطلع إلى تحرير مصر من الحكم العثماني و الأوروبي و اليهود .

29- عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1984)، ص ص140،141 .

30برهان غليون، المحنة العربية الدولة ضد الأمة ،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 46.

31 مرجع نفسه، ص 47.

32 إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث دراسة فكرية فلسفية،(مصر: دار الفجر للنشر و التوزيع،1999)، ص146.

33مرجع نفسه، ص ص 146،147

34 مرجع نفسه، ص 154.

35علي الحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة،(بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع،1987)، ص 100.

36سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، خير الدين التونسي، (بيروت:دار الكتاب العالمي،1993)، ص 33

37 يوسف بن زية، "الدولة و الطائفة في عصر العولمة، دراسة في ينبة الدولة العربية الحديثة لبنان أنموذجا"، أطروحة دكتوراه، (جامعة حاج لخضر باتنة: قسم العلوم السياسية،2012)، ص 114

38نفس الصفحة.

39 فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكر الاسلام، (المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1981،2)،ص 158

40 محمد صالح منسي، حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي ، (ب.ب.ن: دار الاتحاد العربي للطباعة، 1972)، ص 77.

41محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني تحقيق ودراسة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر،1999)، ص ص41،43

42 محمد صالح منسي، مرجع سابق،ص 79

43جهاد عودة، تصورات عبد الإله بلقزيز للحداثة: العلاقة بين الدين و الدولة و المجتمع، (ب.ط، 2011)، ص ص 13،14.

44نفس الصفحة .

45 ويليام كليفلاند، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة،تر: فيكتور سحاب، (بيروت: دار الوحدة،1983)، ص 224.

46 نفس الصفحة.

47قسطنطين زريق، الوعي القومي، نظرات في الحياة القومية المنفتحة في الشرق العربي،(بيروت: دار المكشوف، 1939)، ص 43.

48 عبد الله العلايلي، دستور العرب القومي، (بيروت: دار الجديد، 1996(

49مرجع نفسه، ص 101.

50ميشيل عفلق، في سبيل البعث، (دمشق: ب.د.ن، 1959)،ص 29.

51فتحي التريكي و رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، (بيروت: مركز الانماء القومي العربي، 1992)، ص 56.

52سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 155 .

53توفيق المديني، المجتمع المدني و الدولة السياسية في الوطن العربي،دراسة، (مصر: منشورات إتحاد كتاب العرب، 1997)، ص 636 .

54مرجع نفسه، ص 637 .