

التفكير النقدي حول مسألة الدولة في الفكر العربي المعاصر: نماذج مختارة

Critical Thinking on the Question of the State in Contemporary Arab Thought: Selected Models

جلة سماعيل¹، جامعة الجزائر3. ابراهيم سلطان شيبوطdjella.smaïne@univ-alger3.dz

تاريخ النشر: 2025/12/30

تاريخ القبول: 2025/05/04

تاريخ الإرسال: 2024/11/29

ملخص:

تتبعًا لهذه الدراسة البحث في مضمون التفكير النقدي حول الدولة العربية الذي أنتجته النخب الأكاديمية والأنثروبولوجيا الطلائعية في العالم العربي، والتي حملت على عاتقها شغل مَفْهَمَة الدولة الوطنية والتنظير لمشروع سياسي وثقافي واجتماعي خليق بأن تجاري به التغيرات الحاصلة لتناى بذلك عن التصورات المثالية والشعارات الرائجة ذات المنحى الرومنسي. لقد انخرط هؤلاء الباحثون المفكرُونَ في السجلات التي شهدها عصرهم وقدموا قراءاتٍ تجديدية نقدية رصينة انطلقت من بحث المكونات التاريخية والتحويلات السوسيوأنثروبولوجية للدولة والمجتمع العربي. وفي هذا الباب، انتخبت هذه الدراسة ثلاث مفكرين عرب تركت كتاباتهم النقدية الأثر في إعادة النظر في مفهوم الدولة العربية، وتتساءل: ما مضمون المعرفة النقدية وخصائصها التي أنتجها هؤلاء المفكرون حول الدولة العربية، وكيف أستقبلت تلك المعرفة في الحقل المعرفي العربي وتركت آثارها فيه؟ يميز كل واحد من هؤلاء الثلاثة خلفية نقدية ومنهجية بحثية مختلفة: فهناك مقارنة من حيث النقدية ما بعد الكولونيالية للمفكر الجزائري مصطفى الأشرف؛ وثانية تتوخى منحى اقتصاد سياسي تركبها المفكر المصري نزيه نصيف الأيوبي، ثم هنالك مقارنة منطلقها ثقافي وفكري ذات طابع نظري للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز.

¹ المؤلف المرسل (<https://orcid.org/0000-0003-0234-7879>)

الكلمات المفتاحية: الدولة العربية، الفكر النقدي، ما بعد الكولونيالية، الاقتصاد السياسي، السلطة.

Résumé:

Cette étude se propose d'analyser le contenu de la pensée critique élaborée par les élites universitaires et l'intelligencia d'avant garde arabes sur l'état arabe. Ces penseurs, en tant qu'agents de la construction nationale, ont été animés par le souci de théoriser un modèle politique, culturel et social adapté aux mutations historiques, s'écarter ainsi des idéalisations romantiques. Engagés dans les débats de leur époque, ils ont produit des analyses critiques et approfondies solidement fondées sur l'étude des composantes historiques et des transformations socio-anthropologiques de l'État et de la société arabes. La présente recherche sélectionnera trois figures intellectuelles dont les travaux ont significativement contribué à la reconfiguration du concept d'État arabe.

L'objectif est de déterminer la nature et les caractéristiques de la connaissance critique produite sur l'État arabe par ces penseurs, ainsi que son impact sur le champ intellectuel arabe. Les trois intellectuels étudiés se distinguent par leurs approches respectives: une perspective postcoloniale (Mustapha Ashraf), une analyse en termes d'économie politique (Nazih Nassif al-Ayoubi) et une approche culturelle et théorique (Abdelilah Belkeziz).

Mots Clés: L'État arabe, pensée critique, postcolonialisme, l'économie politique, pouvoir.

مقدمة

تُحاول هذه الدراسة البحث في مضمون التفكير النقدي حول الدولة العربية الذي أنتجته النخب الأكاديمية والأنتليجسيا الطلائعية في العالم العربي، والتي حملت على عاتقها مفهومة الدولة الوطنية والتنظير لمشروع سياسي وثقافي واجتماعي تجاري به التغيرات الحاصلة بعيداً عن حيز الشعارات الرائجة ذات المنحى الرومنسي. لقد انخرط هؤلاء البعثاء والمفكرؤن في السجلات التي شهدها عصرهم وقدموا قراءات تجديدية نقدية رصينة. فمثلاً، إذا كانت التفسيرات والمفاهيم حول الدولة، وما يرتبط بها (الدين، الهوية، الطائفة، الديمقراطية، الحرية، السلطة، المجتمع المدني، التنمية...)، قد غرقت -ولا تزال- فترة بدايات الفكر العربي المعاصر في الإيديولوجيا والزعة القومية والفكر الديني المتعصب أو في البعد المادي الطبقي والعديد من الكتابات السطحية المحملة بالإيديولوجيا والعاطفة والخيال، فإن بروز التفكير النقدي حول مسألة الدولة في الفكر العربي المعاصر كان نتيجة بروز مجموعة من المفكرين والأكاديميين العرب الذين قاربوها وفق المناهج العلمية والتخصصات الأكاديمية كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع

السياسي وعلم الاجتماع الاقتصادي (فالح عبد الجبار، حنّا بطاطو، برهان غليون، حليم بركات، خلدون حسن النقيب، عبد القادر جغلول، عبد الباقي الهرماسي، فؤاد إسحاق خوري) و الاقتصاد السياسي (نزله الأيوبي، سمير أمين، آدم هنيّة، إلي خيدوري، جورج قرم، خير الدين حسيب، جلال أمين، حازم الببلاوي) أو التاريخ وعلم الاجتماع التاريخي (وجيه كوثراني، علي الورد، عبد العزيز الدوري، إيليا حريق، ساطع الحصري، أدهم صاوي، مسعود ظاهر، محمد عابد الجابري) وكذلك من منظور الفكر السياسي والأنثروبولوجيا الثقافية (رضوان السيد، عبد الله العروي، عصمت سيف الدولة، الجابري) و النظرية السياسية والعلاقات الدولية (أنور عبد المالك، عزمي بشارة، عديد دويشة، عبد الإله بلقزيز، ناصيف نصّار، إيليا حريق) أو باستعمال المنهج الأوسطوغرافي (يوسف شويري).

انطلاقاً من ذلك، سنحاول تسليط الضوء على ثلاث مفكرين عرب تركت كتاباتهم النقدية (إلى جانب آخرين كبار) الأثر في إعادة النظر في مفهوم الدولة العربية، ونسأل: ما مضمون المعرفة النقدية وخصائصها التي أنتجها هؤلاء المفكرون حول الدولة العربية، وكيف أستقبلت تلك المعرفة وتركت آثارها في الحقل المعرفي العربي؟ إن هؤلاء الثلاثة ينطلقون من خلفيات نقدية ومنهجيات بحثية مختلفة: فالأول يُمكن إدراجه في النقدية ما بعد الكولونيالية وهو المفكر الجزائري **مصطفى الأشرف** (Mostefa Lacheraf)؛ والثاني صاحب مقاربة اقتصاد سياسي وهو المفكر المصري **نزله نصيف الأيوبي** (Nazih N. Ayubi)؛ أما الثالث فنمطه البحثي ثقافي وفكري مشبّع بنزعة نظرية وهو المفكر المغربي **عبد الإله بلقزيز** (Abdelilah Belkeziz).

أولاً: مصطفى الأشرف (1917-2007)

إن الأشرف لهو، بحق، الكاتب الجزائري المتعدّد (شاعر، مؤرخ، سياسي، عالم اجتماع، نقابي، مترجم، حقوقي، رئيس تحرير، مدرّس، إيطار سامي، صحفي، مفكر) الذي ترك كتابه حول: **الجزائر: الأمة والمجتمع** (الأشرف، 2007) أثراً بالغاً في تفكير النخب الجزائرية النقدية (الفرانكوفونية بشكل خاص) حول مسألة الدولة والمجتمع والثقافة واللغة في الجزائر. وُلد الأشرف من عائلة ريفيّة تقطن بمدينة شلالة العذاورة بولاية المدية. وقد نال، وهو الطّالب الذي تعلّم في المدرسة القرآنية (الطّالبيّة) وبعدها في "مدرسة الجزائر" في بداية مساره التعليمي، فرصة الدراسة بباريس بجامعة السوربون لينحت من شخصيّة سيرة مفكر أصلي ووطني يتمتّع برصدي أكاديمي غنيّ يجمع -إن شئنا القول- قيم التقليد والحداثة. انضمّ الأشرف إلى الحركة الوطنية، وكان لسان حال "الحركة الوطنية لانتصار الحريات الديمقراطية- مكتب فرنسا (MTLD)" - من طريق تأسيسه لمجلة "النخبة الجزائرية" (Etoile algérienne) (من 1948 إلى 1949)، وانضمّ بعدها إلى "فيدرالية

جبهة التحرير الوطني في فرنسا" أين حاولَ تعريف الرأي العام الفرنسي بالقضية الجزائرية. وقد صار بعد عودته إلى الجزائر عضواً في "الحكومة المؤقتة الجزائرية" وتقلّد مناصبَ سياسية سامية في الدولة الجزائرية بعد استقلالها. هذه المسيرة النضالية ستصل فكر الأشرف وتشكّل نظرتَه عن **الدولة الجزائرية**، الاستعمار وما بعد الاستعمارية، العلاقات الدولية، الدبلوماسية... وغيرها من القضايا.

تَمَحَوَّر المشروع الفكري والتّضالي للأشرف، من جهة، على تفكيك البنى المعرفيّة الاستعمارية و"تحرير التاريخ"¹ (Sahli, 1965) والتأكيد على خصوصيّة ثقافية جزائرية تختلف عن الأطروحات الاستعمارية. ومن جهةٍ أخرى، في الدفاع عن دولةٍ مدنية حديثة و "جزائر جزائريّة". لقد بحثَ الأشرف في سيرورات تكوّن الأمة والمجتمع الجزائري، وأعطى تفسيراتٍ جديدة عن مقوّمات الدولة (الوطنية، اللغة، الدين، الحزب، التنمية، المجتمع، الثقافة السياسية...) خارج ما هو متداول ورائج ضمن ما يسمى "الثقافة الوطنية" أو "ثقافة الدولة" انطلاقاً من معرفة علمية، عقلانية وأكاديمية. وإنه قد نظرَ كذلك لشروط بناء دولة المؤسسات العصرية القائمة على المواطنة والتعدّد الثقافي بعيداً عن اللغة الشّعوبية والثوريّة والشعارات الطوباوية، فانخرط بكلّ شجاعة نقدية في مُساءلة طبيعة النظام السياسي وعلاقة الدولة بالحزب، والتاريخ والذاكرة، والمكونات الاجتماعية للسلطة... الخ؛ ورافع من أجل انتقال المجتمع من البنى التقليدية إلى البنى الحديثة.

علاوةً على ذلك، فكتابات الأشرف يمكن تصنيفها ضمن خانة الفكر اليساري (الماركسي) الذي تميّزت به تلك النخب الفكرية المنتمية بالأخصّ إلى حزب الشعب (وبعدّها (MTLD) وتلك التي برزت في فترة ما بعد الاستقلال. غير أن الأشرف وعلى الرغم من تمسّكه بالتحليل الطبقي في تفسير سيرورات المجتمع والدولة في الجزائر؛ فإنه لم يغال في استخدام المصطلحات الماركسية (وحتى الدوركيميّة) كما فعل معاصروه مثل صديقه عبد القادر جفلول أو بوخيزة أو الطيب شنتوف وغيرهم. ومن جهةٍ أخرى، فإن الاتجاه الفكري الوطني للأشرف يختلف عن اتجاهات فكرية وطنية أخرى كانت سائدة مثل اتجاه جمعية العلماء المسلمين التي تميّزت بمحاولة تأسيس "وطنية تاريخية" ذات أسس إسلامية وهويّات تنطلق من التاريخ وأمجاد الماضي (سعيدوني، 2020، الصفحات 118-121)؛ بمعنى هذا التاريخ في حركته الثقافية (الدينية المرجع)، بينما يمكننا القول بأن الأشرف بلورَ أفكاره حول "الدولة القومية" الجزائرية من طريق التركيز على روح المجتمع الجزائري وتاريخيّته، والبحث في أصول الوعي السياسي لهذا المجتمع (في بعده المادي). وهو في جانبٍ آخر، لا يرى تكوين الدولة وهذه الروح المجتمعية والعاطفة الثورية فقط من خلال "تخصّص الوكلاء" السياسيين إذا ما نحن أثرنا استعمال

تصنيفات عالم الاجتماع فيليب برو (برو، 1998، الصفحات 79-80) أو على مستوى النخب السياسية، بل إنه حاول كتابة تاريخ الثورة وتاريخ بروز الدولة الوطنية، ليس على مستوى القمة، أي على مستوى انتصاراتها وهزائمها وخلافاتها الداخلية، وإنما على مستوى القاعدة. لذلك جاء اهتمامه بتاريخ الطبقات المحلية وصمودها وتبلور وعيها القومي، ولاسيما طبقة الفلاحين (نقول ذلك ونحن نستذكر أطروحات بارينجتون مور في "الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية"، وكذلك لينين وفانون) التي أعاد الاعتبار إليها من خلال تحليل سوسيولوجي خاص غير مكرّر من الأطروحات الكولونيالية، ولأنه لم يلتفت الكثير إلى كفاح هذه الطبقة، ولاسيما لدى من يعتبر التاريخ مجرد وقائع بطولية معزولة عن حياة العمال والفلاحين، ومفصولة عن إطارها الاجتماعي. ولا شك في أن تصوّرهم للدور الذي قام به الفلاح، هو تصوّر "بطولي"، ولكن هذا التصوّر يظل مع ذلك خالياً من هذا الجانب الهام الذي أشرنا إليه. فهناك بون شاسع بين الواقع الذي شاهده بحكم التجربة والممارسة، وبين الآراء التي استخلصوها، بحكم اتباعهم لغيرهم من ذوي النظريات المقطوعة عن الواقع (الأشرف، 2007، صفحة 10). فمنهجية الأشرف حاولت قراءة الثورة والتاريخ الجزائري من خلال الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تجعل الفعل البطولي فعلاً جماعياً وليس نخبوتياً، ذلك أنه يعتقد أن الحركة الثورية تميّزت بنوعٍ من القيادة الذاتية، ويرجع ذلك إلى شعور كل فرد، ضمناً، بضرورة توحيد الكلمة، وربما كانت هذه القيادة من الأمثلة النادرة بالنسبة للتاريخ المعاصر للمقاومة (الأشرف، 2007، صفحة 31).

يستهدف مضمون التفكير النقدي للأشرف الحجج والذرائع التي قامت عليها الكتابات الكولونيالية، ولاسيما تلك التي تشكك في وجود "أمة جزائرية"، إذ إنه حرص، كما يقول، "على دحض الحجج الباطلة، وكشف الحقائق الناصعة، وإعادة الحق إلى نصابه من الداخل، بعدما رأى المؤرخين الفرنسيين يشوّهونه من الخارج، أو يتنكرون له تماماً (الأشرف، 2007، صفحة 5) ولاسيما جماعة الباحثين المنتمين إلى "مدرسة الجزائر" وجماعات أخرى حدّت حدّوها (الأشرف، 2007، صفحة 6). يتصدّى الأشرف لأطروحات هؤلاء ويفند قولتهم المزعومة في "المهمة التحضّرية" التي كانت تقف وراء الغزو الاستعماري للجزائر، ويشير إلى أنهم استعملوا كل أنواع الأسلحة بغرض التشكيك في الشخصية الجزائرية وإنكار وجودها، وقاموا بكل ذلك بكل وقاحة واستهتار وغدر وتظاهر بالإنصاف والشفقة (الأشرف، 2007، صفحة 40)، يقول:

"إن نظرتنا إلى التاريخ ليست نظرة انطباعية تختلط فيها المئات من اللّوينات الخفية،

بحسب العواطف التي تعترى الإنسان أمام أحداث التاريخ. على أن بعض المؤرخين

الفرنسيين، وبعض المفكرين عندنا، ممن يدّعي بأنه ارتقى إلى مرتبة الأيديولوجيين كثيراً

ما رأيَناهم غافلين عن الحقائق اليومية بسبب نظرتهم السطحية واحتقارهم للشعب الجزائري، وكثيراً ما أهملوا الشهادات التي لا تتفق مع تصورهم لعظمة فرنسا أو البطولة الشعب الجزائري. ولهذا فلم يكن أحد منهم يولي انتباهه لمصير المجتمع الجزائري المهتد بالفناء والزوال، وما قام به ذلك المجتمع من عمل شاق، وما بذله من جهود لتوحيد كلمته وللمحافظة على بقائه ... بل إلى يومنا هذا لا يكاد الواحد منهم يولي اهتمامه لهذه الأمور، باستثناء بعض الأحداث البارزة التي يستشهدون بها لغرض معين، ويزعمون بأنها وقعت نتيجة للجهود البيروقراطية أو للمساعي الوطنية، مما يدل على أنهم يصدرن في

أحكامهم عن العاطفة لا عن العقل" (الأشرف، 2007، صفحة 13)

رافع الأشرف لأجل التأكيد على وجود الدولة الجزائرية في الفترة ما قبل الاستعمارية، واعتبرها كمنه في البنى المجتمعية وفي التناقض الطبقي الحاصل مع البنى الاستعمارية، بالإضافة إلى وجود عاطفة قوية "غامضة" امتدت عبر تاريخ هذا المجتمع جعلته متماسكاً، فالجزائريون وبحكم فطرتهم يؤلفون كياناً متميزاً. وهو يفهم بناء الشخصية القومية من خلال ثبات المؤسسات الاجتماعية ورسوخها عبر التاريخ الطويل ومن خلال التزام هذه المؤسسات بكل أنواع المقاومة ضد فرض أشكال أخرى "غريبة" من التنظيم السياسي والاجتماعي أو ضد ما يستهدفها من سياسات استعمارية للتصفية والتجهين. وهو، في ذات الصدد، يؤكد على أن الجزائر تشكل أمة، إذ إنه "مهما تصوّرنا الكيان الجزائري، كأمة متمثلة في دولة، أو كأمة متمثلة في شعب، أو كمجرد وطن قوميٍّ موحد الكلمة، فإن الجزائر توقّر فيها عاملٌ أساسيٌّ جعلها تصمد طيلة 100 سنة أمام دولة إمبريالية قوية، وثرغها على الرجوع إلى الحق. ولا يسعنا عندما نسمع لوسيان فيير يشرح كيف نشأت فكرة الأمة في فرنسا في القرن الثامن عشر، لا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي، وأن نقول بكل تواضع بأن هذا الأمر ينطبق على الجزائر بالذات. ولكن مؤرخي الاستعمار الفرنسي، وحتى الليبراليين منهم، نظروا لاستخفافهم بالشخصية الجزائرية لا يقرّون بهذا الأمر" (الأشرف، 2007، صفحة 7) من الواضح أن الأشرف وهو يبحث في تاريخ هذه الأمة ومسار تكويناتها الاجتماعية لتشكيل الدولة أنه على إطلاع واسع بفكر ابن خلدون حول العمران والمدنية والدولة (بوحي، 2020، صفحة 178)، وتلك منهجية لم تكن معهوداً بعض الشيء في كتابات النخب الجزائرية سنوات الخمسينيات والستينيات حين كان الأشرف يكتب مقالاته باللغة الفرنسية ليُقارِع بها أطروحات أعداءه.²

غير أن الجدَل الذي أحدثه الأشرف في الوسط الفكري الجزائري، ولاسيما بعد الاستقلال، تمثّل في موقفه الفكري من اللغة العربية والدين الإسلامي، حيث كان ناقداً لاذعاً للأطروحات الإسلامية الرائجة بشأن "الأمة الجزائرية"، مع أنه لم يذكر أصحابها⁽⁴⁾. وقد عارض الكتابات التي تقول مثلاً بأن الشعور الديني كان وحده الدافع وراء الكفاح والثورة، وبأنه دفع

بالشعب الجزائري للوحدة للدفاع عن قضية تُعتبر روحية أكثر منها قومية (الأشرف، 2007، صفحة 47)؛ بل يؤكد على أن الوعي السياسي والاجتماعي تطوّر من خلال المبادلات التجارية والاتصال الذي ميّز الشعب الجزائري في البحر الأبيض المتوسط، بمعنى الاتصال مع "الآخر". وما يقصده في هذا السياق هو أن النزعة الوطنية (ذات المصدر الديني) لم تكن رافداً من المشرق العربي، بل هي خصوصية مغاربية ومتوسطية تميّز بها الشعب الجزائري. وعلى الرغم من أن الأشرف كان رجلاً استقلالياً وتقاطعت استقلاليته مع مواقف جمعية العلماء المسلمين في رفض فكرة "الجزائر فرنسية" والمسعى الإدماجي برمته، فإنه من جهة أخرى خالف أفكار رواد الجمعية الذين تركزت تفسيراتهم لمفهوم "الأمة" (الأمة الجزائرية الإسلامية) كما مصدرها في المدونات الإسلامية، إذ إنه قدّم في ذلك تفسيراً خاص يتّصل بمفهوم الدولة وبالمتطلبات القومية والسياسية لكيان جزائري مستقل و متميز عن باقي الأقطار الإسلامية. ويسوق في ذلك مثلاً يقول فيه أن الجزائريين على الرغم من أن دينهم مثل دين الأتراك (أي الدولة العثمانية)، فإنهم لم يتوانوا في "التمرد على العهد القائم، لشعورهم بأنهم ينتمون إلى الرابطة المغربية من جهة، ومن جهة أخرى، كانوا دوماً يشعرون بالحاجة للقيام بثورة سياسية (الأشرف، 2007، صفحة 49). وقد تطورت ثنائية "الأمة" و "الدولة" إلى جدلٍ فكريّ في البحث عن أصول الوطنية الجزائرية لاحقاً، لينضاف إلى جدلٍ متعلّق بالهوية واللغة والعرقية كـلّينات محوريّة مؤسّسة للعاطفة الوطنية.

إنّ رسوخَ قناعات الأشرف ببناء الدولة الجزائرية وتكريس شخصية الأمة الجزائرية جعلته لا يتوان في رفض كل ما يتعارض مع هذه القناعات، فكان رجلاً إصلاحياً وديمقراطياً دافع عن مواقفه فترة الاستعمار وما بعده. لقد كان يعرف طبيعة الحقوق الديمقراطية وأصول "التعاقد الاجتماعي" التي يحجبها النظام السياسي الكولونيالي وعلى رأسها ضمان حقوق الشعب المستعمر وحريته، دون أن يغفل أن مثل هذه الديمقراطية التي يروّجها المستعمر، والقائمة على التزوير وعلى السلطة البيروقراطية وجماعات الضغط وكذلك العنف، لا تُلغي حقّ المستعمر في أن يدافع عن سيادته واستقلاله. ذلك هو الموقف الذي تجلّى في رفضه "قانون الجزائر" المصادق عليه في 1947 وفي مناقشته بلغة أكاديمية تستبطن تحليلات الفكر السياسي (** (Lacheraf, 1956, pp. 147- 157)؛ فمقالاته ليست شهادتاً، التي لها بعدٌ موضوعيٌّ مقارنةً بالقصة، بل هي بالفعل دراسات، الاعتبار الذي يمنحه لقب "مفكر" بالمعنى السارتري (نسبة إلى سارتر) للمصطلح (Bessac-Vaure, 2012, p. 4). أما بعد استقلال الجزائر، وكما ظلّ منتقداً لنخب الحركة الوطنية في خياراتها، انتقد قيادات حزب جبهة التحرير الوطني ومقاربتهم لتسيير شؤون الدولة، ذلك أن

"النضال يكون معقداً بعد التأسيس، لأنها تمثل فترة البناء والتشييد المادي والمعنوي، ولأن الامبريالية اتخذت بعداً جديداً للاستعمار" (بوحسي، 2020، صفحة 177).

إذن، ومن خلال إدراكه لتعقيدات بناء الدولة الوطنية في مراحل انتقالية ولضرورة أن تقوم هذه الدولة على أسس عقلانية وديمقراطية وأن تضمن للمواطن حقوقه المادية والمعنوية، عارض الأشراف بكل شجاعة سياسات العديد من القياديين الثوريين التاريخيين المعتمدة على الطابع الإيديولوجي والعاطفي للشعب الجزائري. وإذا كان النقاش حول مفهوم "الأمة الواحدة" مجدياً حين كانت تفتضيه الظروف أو المصلحة في الحقبة الكولونيالية، "فإنه بعد حصول البلاد على الاستقلال، يصبح نقاشاً لا معنى له، وقضية مفروغاً منها، لأن مفهوم الأمة كما تصوّره الناس في السابق، أخذ يتلاشى أمام احتياجات المجتمع، نتيجة لما آلت إليه الحركات القومية من تدهور، بعد ما تنكرت لأمال الشعوب، وتحالفت مع الطبقة البورجوازية الناشئة" (الأشراف، 2007، صفحة 8). هذا وقد حذر الأشراف من مخاطر استئثار هذه الطبقة بتواطؤ مع بعض القيادات السياسية الثورية بالدولة، إذ إنهم "يعتبرون الاستقلال مجرد عملية انتقالية في مسيرة التاريخ يتم خلالها اقتسام السُّلطة على أساس العصبية... ومن المؤسف أن يحدث هذا، من غير أن تتدخل الدولة بكل حزم لإعادة الحق إلى نصابه. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على أن الاستقلال الذي لم تستفد منه إلا فئة قليلة، أصبح مقدماً على الثورة التي كان من الممكن أن تستفيد منها فئة كثيرة" (الأشراف، 2007، صفحة 28). ونجد أن هذا الحال يطبع بعض الدول العربية التي شهدت مراحل انتقالية، إذ كثيراً ما تسقط سياسات بناء الدولة وتنميها على يد من رفعوا الشعارات في ذلك. ذلك ما يسميه الأشراف "قوة المظاهر" التي يدعي أصحابها الحرص على المصلحة العامة وتحرير البلاد، "وهكذا فإن العناصر النشيطة التي لمعت أسماؤها في محيط الأحزاب القديمة، بلغ بها التكيف مع الوضع الجديد، وأدى بها النشاط وإن كان الآن في غير محله، ووصلت في تلاؤمها مع الظروف — بما لهذا التلاؤم من دوافع وأغراض خاصة - إلى درجة أن هدفها الوحيد، كمرحلة أولى هو استلام السلطة. وإذا آل إليها الحكم، فإنها على أية حال، مستعدة لتعديله بما يخدمها" (الأشراف، 2007، صفحة 29).

لقد وضع الأشراف اليدَ على الجرح في تشخيص الأزمات التي تعرّضت لها الدولة الجزائرية ما بعد الاستقلال، وعزّاه إلى عجز القيادة على مسيرة العصر، ومواكبة التاريخ، بسبب عدم توفير الشروط اللازمة لمواجهة المستقبل بفكرٍ عقائديٍّ عقلانيٍّ، وبرجالٍ أكفأ (الأشراف، 2007، صفحة 32)، وأصرّ على أنه ينبغي كذلك أن يتخلّص جهاز الحزب والدولة من العناصر التي تعيق السير، وتؤدي بالبلاد إلى الخراب، كما ينبغي أن تعمل السلطة ما في استجيب لتطلّعات الجماهير الشعبية التي ستكون كلمتها، إن عاجلاً أو آجلاً، هي العليا (الأشراف، 2007،

صفحة 30). وهي رهانات بقيت قائمة في تاريخ الدولة الجزائرية المعاصرة ولاسيما ما تعلقَ منها بقضايا الديمقراطية والإصلاح السياسي والاقتصادي، وكذلك بثنائية العلاقة الصّراعية ما بين المجال "المدني" والمجال "العسكري".

ومناقشة لهذه النقطة الأخيرة، فربما يكون الأشرف هو من أوائل الكتاب الجزائريين الذين ناقشوا مفهوم الدولة والنظام السياسي من خلال البحث في علاقة "المدني" بـ "العسكري"، وذلك في مقال نشره في جريدة *المجاهد* بعد شهرٍ من استقلال الجزائر (Lacheraf, 1962). ولا تزال هذه الثنائية بين هذين المجالين حاسمةً في مسار التاريخ السياسي للجزائر. وقد اختار الأشرف الحيادَ في قضية الأُزمة بين الحكومة المؤقتة وجيش التحرير الوطني بعد نيل الاستقلال مؤمنًا بأنه يجب أولاً وقبل كل شيء بناء "الدولة الحديثة" بقانونها ومنظمتها ورموزها، وهو أمرًا لا يتحقق إلا بعمليتين: دولة قويّة، ونظام ديمقراطي. وقد شرح في سياقٍ متصل كيف تحدّدت ثنائية المدني والعسكري في مسار النضال الجزائري قبل الاستقلال وبعده، وقد عزى ضعف الحكومة المؤقتة الجزائرية بعد الاستقلال إلى عدم بذلها لأي مجهوداتٍ ضرورية ولانقسام أعضائها، الأمر الذي مهّد لبروز سلطة الجيش بوصفها سلطةً ناظمة للجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد كان سابقًا، وبكل شجاعة، لأن يخرط في هذا النقد ليس بصفته كاتبًا وفقط، بل كشخصية تاريخية تنتمي إلى الحكومة المؤقتة³ (Abbass 1984; Khedda 1997). وكرجل سياسية كان -إن صح القول- جزءًا من النظام السياسي (تقلّد منصبًا وزاريا)، يعرف دوره الفكري والنضالي الحيادي ضمن تلك الجدلية التي تسمّى علاقة "الثقاف والسلطة"، ولقد استمرّ في نضاله لأجل: "حياة سياسية سليمة بناءة" (الأشرف، 2007، صفحة 390).

ثانيًا: نزبه الأيوبي (1944 - 1995)

مع أن القدر لم يشأ أن يكتبَ عمرًا مديدًا لعالم السياسة المصري نزبه نصيف الأيوبي حتى يُكمل مشروعه الفكري الكبير في بحث بنية الدولة العربية وشروط إصلاحها وتنميتها، فإن هذا الأكاديمي المتخرّج من جامعة أكسفورد والمدرّس بجامعة كاليفورنيا وإكسستر (Exeter) قد تركَ نصوصًا⁴ -باللغتين العربية والإنجليزية- نقدية ومؤسّسة لمباشرة دراسة الأُسس الاجتماعية والاقتصادية والإدارية للدولة في الشرق الأوسط (ولاسيما في بحث تطور الدولة المركزية في مصر). وقد توصّل الأيوبي في كتابه المرجعي **"تضخيم الدولة العربية"**، الذي استعرض فيه العناصر الاقتصادية لتشكّل الدولة العربية و"تضخيمها" ومدى "قوتها" و"صلايتها" و"ضراوتها" والعلاقة المتبسة القائمة بين الأنظمة الحاكمة مع مجتمعاتها، إلى نقطة متقدمة جدا تسير أغوار هذا الكائن الغامض وسلطته المجهولة بالنسبة لمجتمعه ونخبته، مستخدمًا في ذلك أدوات التحليل الماركسي ومنهجية "المدى الطويل" (*longue durée*) (إذا ما تكلمنا بلغة فرنان بروديل)

أين يقودونا إلى إعادة التّفكير في المرتكزات الإيديولوجية للدولة مثل الاشتراكية والقومية والدين والثورة والتنمية والطبقات وغيرها، وإلى فهم علاقة الدولة بالدين من طريق فحص ما يسمى بـ "الإسلام السياسي" متتبّعا العلاقة الصراعية بين الحركات الإسلامية والدولة. وقد أنجزت تلك العملية دون أن يقع في فخّ الاستشراق أو فخّ الأصوليّة، ودون أن يتبنّى مواقفَ العِلّمانين والليبراليين، فهو مفكّرٌ غرامشيّ يحقّ دغا لدراسة السياسة العربية بالاعتماد على أدبيات غرامشي (وهو ما وضع لِنِاته)، "إذ إن مفاهيم غرامشي لم يجرِ تطبيقها بعدُ تطبيقاً منهجياً على تحليل السياسة العربية وفهمها على النحو الذي طُبِّقت به تلك المفاهيم مثلاً، على السياسات الأميركية اللاتينية (الأيوبي، 2011، صفحة 47).

إنَّ إسهامات الأيوبي استثنائية، فعلاوةً على اهتمامه بالخصائص البيروقراطية للدولة العربية، فقد تركَ نصوصاً نقدية ذات طابع أكاديمي رصين تشمل جانبين: (1) نقدُ المرتكزات التّظرية التي قامت عليها بعض الأطروحات (سيّما ذات المنحى الماركسي) الغربية والعربية في تفسير الدولة والمجتمع العربي؛ و (2) نقدُ التّحليلات العربية السائدة في مقارنة مفهوم الدولة، وتقديم تحليلاتٍ نظرية غير مألوفة. ف فيما يتعلّق بالاهتمام الأول، فهو يُدافع عن نموذج دولة عربية خارج إطار النموذج الغربي، دولةً تنطلق من قيَم ماضيها وتقوم على بعدٍ حضاريٍّ أخلاقيٍّ وذلك بدل مفهوم "نمط الإنتاج" كما تستخدمه الكتابات الماركسية المنتجة من التجارب الغربية والمُعاد إسقاطها على حالة الدول والمجتمعات العربية. وبدلَ ذلك، فهو يؤكد على أن الدولة شرق-الأوسطية، وبسبب من خلفيتها الجيوتاريخية المحدّدة وعلى انخراطها الكبير حالياً في عملية المراكمة الاقتصادية، هي ليست ببساطة انعكاساً للواقع الطبقي لمجتمعها بل هي في الكثير من الأحيان خالقةٌ لمثل هذا الواقع أيضاً (الأيوبي، 2011، صفحة 60).

زيادةً على ذلك، يقترح الأيوبي للباحثين لدى تعاملهم مع دول الشرق الأوسط أن يُضاف نمطان للإنتاج إلى مجموعة ماركس التقليدية (ولاسيما مفهوم "النمط الآسيوي للإنتاج" (***) هما: النمط السُّلالي (القائم على أساس القرابة) للإنتاج، والنمط البيروقراطي للإنتاج؛ على ألا يُنظر إليهما نظرة ذات مسار أحادي. وعلى خطى إسهام بيار فيليب راي (Pierre- Philippe Rey)، يشدّد على أن تضمّ "التشكيكة الاجتماعية" أكثر من نمط إنتاج واحد (الأيوبي، 2011، صفحة 105). النقطة الأخرى المهمة كذلك، هي أن الأيوبي وخلافاً لمعاصريه أمثال سمير أمين وأنور عبد المالك وغيرهم، يقلبُ التحليل الماركسي في اتجاهٍ معاكس في فهم علاقة الدول شرق أوسطية بمجتمعاتها، فيعتبر أن السياسة هي التي تمتلك تأثيراً كبيراً على الاقتصاد وليس العكس (الأيوبي، 2011، صفحة 105).

يأتي اهتمامُ الأيوبي النظري والتطبيقي بالدولة من زاويةٍ تختلف كثيراً عن الاهتمامات السائدة التي ظهرت في العالم العربي بهذا الموضوع في ثمانينات القرن العشرين وما بعده حين انشغل أغلب المفكرين إما بدراسة "الأمة الإسلامية" أو القومية العربية، وجاء اهتمامهم بالدولة، مفهوماً ومؤسسةً، متأخراً (الأيوبي، 2011، صفحة 8)؛ وكثيراً ما رسّم الفكر العربي التضاد بين الدين والقومية، الأمة والدولة، الاقتصاد والسياسة. وفي هذا الصدد، ينبّه الأيوبي إلى غياب اهتمام الفكر العربي بالفكر السياسي الألماني المحافظ التاريخي والرومنسي وتفسيراته لنظرية الدولة والأمة والجماعة على الرغم من قُربه من المفاهيم والاهتمامات السائدة في التفكير السياسي العربي الإسلامي، ويعزو هذا الغياب إلى تأثير العلوم السياسية في العالم العربي بالمدرسين الأنجلوساكسونية والفرنسية في اتجاههما الليبرالي والماركسي (الأيوبي، 2011، صفحة 62). ويقترح لتجاوز هذا الصراع النظري بين المدافعين عن نظرية "الجماعة" وأولئك المتمسكين بمفهوم "الدولة" اعتماد مفهوم "التَّشَارِكِيَّة": بمعنى تشاؤكيّة مختلف الهيئات التي تعمل أو تُستخدم بصفة وسطاء بين الجماعة والدولة، ولأن هذه الصيغة مفهوم "تجسيريّ" لغرض التوسُّط. يستعرض الأيوبي ذلك دون أن يُهمّل أن هذا المفهوم بإمكانه هو الآخر أن يميل لكفّة على حساب أخرى: فإمّا باتجاه الجماعة (في الجدلية الأكثر ثقافية. ورومانسية من التشاركية) أو باتجاه الدولة (في الجدلية الأكثر تنظيميّة وسلطويّة من التشاركية) (الأيوبي، 2011، صفحة 68). لقد دافع الأيوبي منذ زمنٍ طويل عن مفهوم "التشاركية" بوصفه أداة هادفة في إدارة علاقات الدولة/ المجتمع وتنظيمه، وإذ بهذا المصطلح يصبح في وقتنا الراهن نموذجاً مطلوباً لإدارة السياسات العامة وتحقيق التوازن السياسي، فراجت مصطلحات من مثل "الديمقراطية التشاركية" و "الحكومة التشاركية" و "السياسات العامة التشاركية"... الخ، وكلها ترمز إلى آلياتٍ تصحيحية لمعالجة الخلل بين متطلبات المجتمع والزامات الدولة، ولتجسير الهوة بينهما.

والتزاماً بفرضيات هذه الأطروحة، ينتقدُ الأيوبي الكتابات التي تضع سيّورة الدولة العربية وتطورها من خلال دياكتيك التقليد والحداثة (البنى التقليدية والبنى الحداثيّة). وتلك ثنائية نجدها رائجة لدى أولئك المتأثرين بالمنهج الخلدوني وبنظريات التحديث والتنمية والديمقراطية وبتقسيمات غيلز الأنثروبولوجية... الخ. وبعين عالم الاجتماع السياسي، يُعيد الأيوبي بحثَ مكوّن اجتماعيّ حاسمٍ في نظرية الدولة العربية ألا وهو "القبيلة"، التي قُدِّمت على امتداد حقبةٍ طويلة من الزمن بديلاً عن الدولة بمعناها الحديث. غير أنه يرى عدم صوابية تعريف القبيلة من خلال تضادّها الدولة، فالحاصلُ أن هناك "الكثير من القبائل المهتمة بالدولة اهتماماً كبيراً، وهناك إمكانيةً في الواقع لوجود "قبليّةٍ سياسية". وبالتالي نجد الأيوبي يرفض أن تكون البداوة أو التكوينات القبليّة على تعارضٍ مع الدولة كما تبوّى ذلك كُتّابٌ كثر، بل كانت هذه

التكوينات منفتحة على الوسط الخارجي المحيط ومُندمجة في شبكةٍ من العلاقات مع الفعاليات الاقتصادية الاجتماعية الأخرى لاسيما الاقتصادية والعسكرية، ناهيك عن انخراط هذه التكوينات في أنماطٍ حديثة وتحول ثقافتها وقيمتها (الأيوبي، 2011، الصفحات 264- 267). يبدُ أن هذا الإدماج للقبيلة في الدولة وضمن ولائها للسلطة يراه يتحقق من طريق صيغة سياسية- اقتصادية هي "التشاركية". ومع ذلك، فإن صيغة ربط التكوينات التقليدية بالدولة هي صيغةٌ غير متوازنة. الأمر الذي يؤدي إلى إنتاج علاقات زبونية التي بدورها تحتاجُ إلى موارد مستمرة، وتصبح تلك العلاقات على المحك أثناء شح تلك الموارد أو انعدامها، ولكن تبقى التشاركية صيغةً ضرورية لهيمنة الدولة التي بنجاحها في دمج الأجسام القبيلة ومأسستها تتمكّن من تحقيق التوحيد الوطني والحفاظ عليه: "ففي بلاد العرب والخليج تكمل القبيلة والدولة إحدهما الأخرى بدلاً من أن تتعارض، فهما ليستا مرحلتين ولا بديلتين، فهما مُتمفصلتان، إحدهما بالأخرى، بطرقٍ متشابهة ومعقدة من خلال الشكل شبه التشاركي الذي كناه خلدون حسن النقيب وآخرون بـ "القبيلة السياسية" (الأيوبي، 2011، صفحة 488). في النهاية، فإن ما ينتج عن ذلك هو خلق نوعٍ من الديمقراطية العشائرية التي تقوم على تحالفاتٍ وائتلافات توافقية قَبَلِيَّة. ولكن، يبقى أن الأيوبي ورغم اعترافه بسيطرة الإيديولوجيا القبيلة وتأثيراتها على طبيعة نظام الحكم وتفاعلاته، فهو يهمل تلك التحولات التي شهدتها هذه الإيديولوجيا أو النزعة بفعل بروز ثقافتها (ات)ة مُغايرة وديناميكية مجتمعية تقوم على نزعاتٍ فردانية وحدائية منفتحة على الوسط الخارجي المحلي والعالمي بفعل سيطرة سلطة التواصل والاتصال وهيمنة التكنولوجيا. ربما يكون ذلك بارز بشكل فاضح في وقتنا الراهن، وربما كان بدرجة أقل، ولاسيما في الدول العربية، في الوقت الذي أصدر فيه الأيوبي كتابه في 1994، فلم يثر النقاش حولها.

في أحد فصول كتاب "تضخيم الدولة العربية"، تطرّق الأيوبي إلى العلاقات المدنية- العسكرية، وهو موضوع صائرًا مؤخرًا في بحث العلاقات السلطوية في الدول العربية ولاسيما بعد انتفاضات الربيع العربي. وهنا تأتي تحليلات الأيوبي، القائمة على التفسير الطبقي، استكمالاً للدراسة الرائدة التي وضعها أنور عبد المالك في هذا الموضوع في عام 1968 (Abdel-Malek, 1968). غير أن الأيوبي يوسّع بحثه ليشمل علاقة الجيش بالسياسة الخارجية للدولة، وإنتاج السلاح وخصائص المجمع العسكري-الصناعي، إضافةً إلى التطورات الحاصلة في العلاقات المدنية- العسكرية وعمليات إصباغ الصفة المدنية على عديدٍ من القطاعات بما يجعل المرء لا يمكنه أن يتحدث "ببساطة عن تدخل الجيش في السياسة" (الأيوبي، 2011، صفحة 549). وفي الواقع، فإن هذه العلاقات معقدة ومتداخلة في دول الشرق الأوسط، ويزيد من تعقيداتها دوائر التّقاطعات مع قوى النظام الدولي في مختلف مستوياتها. إن الفكرة الهامة التي يحكيها الأيوبي

خيوطها هي تطوُّر المجمع العسكري إلى مجمع عسكري- تكنولوجي وبيروقراطي عبر إدراج فئات من العاملين المهرة والطبقة البرجوازية العليا. ويتعمَّق الأيوبي في دراسة ما بات يطلق عليه اليوم "علم الاجتماع العسكري" لبحث طبيعة الفئات الاجتماعية التي تتركب منها الجيوش العربية قبل أن يصل إلى تعداد الآثار الناجمة من حيث بروز مطالب التظلم الاجتماعي والتمردات والانتفاضات التي تقودها الطبقات الوسطى في رفضها لسياسات الإقصاء.

ومن جهةٍ أخرى، ينقّب الأيوبي عن الأسباب التي تقف وراء عجز الدولة العربية، والتي تكمن في توسُّع تدخلها الاقتصادي واتساع حجم نفقاتها العامة، بالإضافة إلى تضخُّم جهازها البيروقراطي بعد قرار النخب السياسية الاستقلالية استيراد نموذج "الرأسمالية التَّنظيمية" أو الإدارية. يتَّصف هذا التضخيم بأنه تضخيمٌ وظيفيٌّ وزيادة في عدد العاملين، أي تضخيمٌ من الناحية الكميَّة (النمو) بدون تحقيق التنمية والرفاه، وهو يتَّسع في قطاعاتٍ مركزية بدل المؤسسات المحلية، وفي القطاعات التقليدية التي تصنُّع السيطرة والقمع بدل القطاعات الخدمية والإنمائية. وذلك ينطوي على بيروقراطية مونوقراطية آلية تكرس السيطرة وعدم تقاسم السُّلطتين الإدارية والسياسية. وتلجأ هذه النخب في أوقات الأزمات وشح السيولة المالية وتفاقم الاختلال الاقتصادي إلى تبني الإصلاح الإداري والسيّر في سبيل الخصخصة، "وفي معظم الحالات، يتَّخذ الحراك باتجاه الخصخصة بصفتها وسيلة للتغلب على الأزمة المالية للدولة شكل سياسة عامة: أي سياسة تُبادر إليها الدولة (أحياناً بالتعاون مع رأس المال العالمي) لأسبابها الخاصة، بدلاً عن كونها ناجمة عن الضغط الذي يمارسه القطاع الخاص. وإذا كان القطاع الخاص في حالة استعداد، فإنه بطبيعة الحال قد ينضم إلى العملية وينطلق بها قدماً" (الأيوبي، 2011، صفحة 774). يدعوننا هذا القول إلى التساؤل عن دور القطاع الخاص وعمليات اللِّبَرلة الاقتصادية في دعم عمليات اللِّبَرلة السياسية وعمليات التحول الديمقراطي كما دعمت ذلك تجارب الغرب وأطروحاته النظرية؟ الحاصل أن الأيوبي يتوصَّل إلى نتيجة مناقضة استنتجها بعد دراسته للعلاقات التَّكافلية بين القطاع العام والقطاع الخاص مفادها أن هذين القطاعين مُتداخلين ويصعبُ استقلال القطاع الثاني عن الأول، الأمر الذي يعيقُ استقلاليَّة المجتمع المدني وتشكيل طبقة برجوازية محلية مستقلة. فنتيجة غياب الحدود الفاصلة بين القطاعين العام والخاص، تجعل الدولة العربية "الدولة المجتمعيَّة" بالقدر الذي تجعل فيه "المجتمع دولتيّاً" (الأيوبي، 2011، صفحة 795). ومن بين النتائج الأخرى، أنه في العالم الثالث، بما في ذلك الشرق الأوسط، لم تكن الطبقات الوسطى تحبذ الديمقراطية دائماً ولا يزال معظم الرأسماليين في الشرق الأوسط المعاصر يواصلون السعي للحصول على حماية الدولة على الرغم من شعارات

اللَّبرلة. وهم بعيدون عن كونهم قوةً اجتماعية مستقلة ذاتياً بصورة حقيقية (الأيوبي، 2011، صفحة 790).

في الجزء الأخير من هذا الكتاب المذكور، يضع الأيوبي تقسيماتٍ نظريّة لقوة الدولة العربية فيصنّفها إلى ثلاث: صلبة، قويّة، وضّارية. ويتوصّل إلى أن الدولة العربية دولةٌ ضّارية وليست قويّة "إذ هي على درجة تضادٍ مع المجتمع ولا تستطيع أن تتعامل معه إلا من خلال القسر واستعمال القوة السافرة" (الأيوبي، 2011، صفحة 881)؛ وهي ضعيفةُ البنية التحتية وتفتقر إلى إيديولوجية الهيمنة (لأنها دولة ولدت بصفتها "سلطة خارجية" وليس تعبيراً عن تناقضات المجتمع)، وتحتكر فيها مجموعةً سياسية الثروة والسلطة وأدوات القهر والإخضاع للمجتمع الذي تُمارس عليه الإقصاء والتسيّد. فعلى الرغم من تضخّم المؤسسات والأجهزة البيروقراطية للدولة العربية، ورغم قوتها العسكرية واتساع نفقاتها الوظيفية والخدمية، فهي تُعاني الضّعف والهشاشة وتعاني اضطراباً اقتصادياً بسبب عدم قدرتها على "فرض السوق" وتملّكها ما بين "التدخل الاقتصادي" و"الانسحاب الاقتصادي". قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في وقتنا الراهن، وربما قد كشفت صوابيّته بعض الأزمات الأخيرة التي شهدتها الحياة العامة العربية والسياسة الدولية بدايةً من الأزمة المالية العالمية إلى جائحة كورونا أين صَعُب على الدولة العربية تأدية أدوارها الطبيعية، واصطدمت بقوتها الصّلبة فكانت بجهازها البيروقراطي والإداري المضخّم "دينامورا ضخماً يعجز عن تحريك يده ليحكّ رأسه". وقد راج لدى الباحثين وغيرهم في السنوات الأخيرة مفهوم "القوة الناعمة" منذ أن وضع جوزيف ناي كتاباً في ذلك، ولربما يكون الأيوبي قد سبقه في التنبية على رهان مُضاعفة القوة الصلبة دون أن تكون فعالة وقوية.

ثالثاً: عبد الإله بلقزيز (1939- ~)

إنشغل المفكر النقدي وأستاذ الفلسفة المغربي طوال مساره الأكاديمي بمسألة الدولة العربية⁵ (Belkeziz، 2015)، وبحثٌ باستفاضة علاقة الدين بالسياسية. تعرّف مؤلفاته استعمالاً واسعاً لدى الباحثين ولاسيما أولئك الذين يكتبون باللغة العربية. ويتجلى بُعد النقدي في مُقاربة الدولة العربية من منظور علم السياسة ومصطلحاته، فيبحث في أصول تكوينها وتكوين المجال السياسي الإسلامي بلغةٍ معرفيّة تختلف عن أطروحات الفكر الإسلامي المعاصر. كما أنه انخرط في فهم جدليات العلاقة بين الدولة بالمجتمع بعيداً عن انتقائية التقليد أو الحداثة، ويدعو إلى تفكيرٍ حقيقيٍّ في مسألة الدولة مبنيٍّ على الأصول النظرية، والارتفاع من مستوى كلام العموميات السائب، والكفّ عن الثثرة الأيديولوجية في مسائل علم الاجتماع السياسي (بلقزيز، 2008، صفحة 11). وهو ما تفتقر إليه عديد الدراسات العربية في هذا الموضوع.

ولذلك، فهو يدعونا لقراءة نظرية الدولة وفق مفاهيم علم السياسة: الفرد، الحرية، الحرية، المجتمع، الطبقة، المجتمع المدني، الهيمنة، الإيديولوجيا، السلطة... إلخ. ويقدم في ذلك تحليلات تقوم على مفهومي **الالتزام والإرادة** بوصفها أداتين لتنظيم المجتمع وجوده داخل الدولة وفق إرادة والتزام تحت سلطة أمرة.

تنطلق تحليلات بلقزير من تعريفٍ حداثيٍّ للسياسة، يقول: "حين تعجزُ السياسة عن الوجود والقيومية بمعناها العصري -بسبب ما يمنعها ذلك من عوائق- يرتفعُ الطلب على الماضي الموروث وعلى كل ما هو رمزي للتعبير من خلاله عن مطالب الحاضر" (بلقزير، 2008، صفحة 144). ومن هذا المنطلق، يقفُ بلقزير في اتجاهٍ مضادٍّ لأطروحات الإسلامية حول الدولة والجماعة (إذ إنه يعتبر أن كل صراع فقهي أو مذهبي أو أيَّ أطروحات تستند إلى الدين هي في حقيقتها صراعٌ سياسيٌّ على السلطة)، فيضع مفهوم "الجماعة الوطنية" كجماعة تتحوّل إلى جماعة سياسية لتشكّل الدولة القومية، أما الجماعة الدينية فهي جماعة سياسية هدفها بناء الأمة. ويعتبر (تقريباً كما قال بذلك برهان غليون) أن محنة العالم العربي تكمن في وقوف "الدولة ضد الأمة" والعكس، وذلك ما يترك ثنائيات صراعية سياسية (الجماعة والسلطة، الدعوة والدولة، الدين والسياسة). ومن جهة أخرى، فهو يشرح ذلك التعارض الفرضي الإشكالي بين الدولة والمجتمع الذي عرفه الفكر العربي، ويرى أن الخلل يكمن في عسر ميلاد الحداثة وفي عسر انتقالها. غير أن بلقزير وبالرغم من شخصيته الفكرية الحداثية، إلا أنه ينتقد أطروحات الاتجاهين الليبرالي والماركسي على حد سواء في مقارنة الدولة والمجتمع والفرد، ويرى أن الفكر الليبرالي العربي يضع حقوق الفرد في مقابل الدولة فيفهم المواطن والحرية الفردية بما هما شكل من أشكال إضعاف الدولة (بلقزير، 2008، صفحة 22)، بينما يتبنى الماركسيون عكس ذلك. لا يرفض بلقزير الدولة ولا يحاربها كما فعل هؤلاء ولا يضخم أدوارها أو ينتقص منها بوصفها كيانا للتوحيد الوطني، وإنما يحاول فهم تلك التعارضات التي تطبع الفكر العربي والسوسيولوجيا الاجتماعية من محاربة كيان الدولة أو الدفاع عنها. وفي هذا الصدد فهو يطرح بدل ذلك فكرة مهمة مفادها أن المجتمعات العربية تحمل مخيالا متناقضا، إذ إنها تملك شعورا بالخوف من الدولة وبالحاجة إليها للحماية في نفس الوقت، فيكون طلبها على الدولة في لحظات التأزم حين تنتبه المجتمعات والأفراد إلى كيان الدولة ومكانتها بدرجة أشد، ولاسيما في سياقات غياب الدولة حيث "يكشف المجتمع مقدار ما يصيبه من أذى أو ضرر في وحدته أو في أمنه أو في انتظام أمور معاشه في امتداد اكتشاف عجزه في تدبير شؤونونه بمعزل عن تلك السلطة العليا وهي الدولة" (بلقزير، 2008، صفحة 113). وهو ما يجعل الدولة في هذه الحالة تقوم بوظيفة توحيدية وحمائية وحتى استبدادية.

تنصرفُ كتابات بلقزيز بشكلٍ عام إلى بحث الاختلالات العميقة التي تصيب كيان الدولة العربية الحديثة ووظيفتها، ويشخص أزمة المجتمع العربي على حد سواء التي يعزوها بصفة أساسية إلى غياب مجال سياسي طبيعي وإلى أزمة السياسة" (بلقزيز، 2008، صفحة 144). كما أنه عدّد بعض مجموعة من الأسباب التي تقف وراء هشاشة الدولة العربية ومنها: حادثة ميلاد الدولة، ضعف التمثيلية الاجتماعية، هشاشة المجتمع، غياب الشرعية واستخدام القوة والعنف وغياب القانون، احتكار السلطة واحتكار الدولة لغياب التوازن بين مساحات السياسة ومساحات الاقتصاد. بروز فئات طفيلية تقوم على النهب لموارد الدولة... الخ. الملاحظ أن بلقزيز يحلّل أزمة الدولة العربية في بعدها الداخلي المحلي دون أن يلتفت إلى التأثيرات الخارجية المرتبطة بالعلاقات الدولية وعلاقات الهيمنة والصراع، وإن كان يشير في أسطر موجزة إلى التدخل الصهيوني-الامبريالي في المنطقة العربية، غير أنه يعتبر التدخّلات الدولية "أسباباً ظرفية مُعلنة". لقد أهمل مكانة الدولة العربية داخل الاقتصاد العالمي ومنظومة الرأسمالية بما في ذلك الآثار الناجمة عن الهيمنة ما بعد الكولونيالية أو النُظمية (نسبة إلى النظام العالمي) أو الإشارة إلى التدخلات الأجنبية وموقع الدولة العربية ضمن نظام العلاقات الدولية.

أما من حيث الانقسامات التي تعرّض لها – ولا يزال- المجتمع العربي والتي تُساهم في تصدّع هيكل الدولة، فإنه قد تعمّق في بحث الأسباب الكامنة وراء "جذليات التوحيد والانقسام" فيُعطي في ذلك مجموعةً من الأفكار والفرضيات تحاول الاقتراب من المشكلات الحقيقية في انقسام المجتمع والدولة العربية وفشل عملية التوحيد، وهي تشمل: مقاومة البنى العصبوية (القبلية) لعملية الاندماج، تماهي الدولة مع الاجتماع الأهلي ومقوماته، الدولة الحديثة تُنجز التوحيد قسراً (الادماج القسري)، ويضيف أن عمليات التوحيد القائمة على أساسٍ قوميٍّ للتوحيد القسري نابعة من الرؤية الباسماركية الموروثة من التجربة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر. وهو ما يجعلها تؤدي في كثير من الأحيان إلى الفتن والأزمات والاستبداد. وفي هذا الصدد، يدافع بلقزيز عن فكرة أن الاندماج والتوحيد لا يتحقّقان إلا بالتنمية والديمقراطية. وضمن عملية التوحيد هذه، فهو يولي اهتمامه الخاص للبنى العصبوية (القبلية) التقليدية وتفاعلاتها مع المؤسسات والبنى الحداثيّة؛ ومع أنه يتّخذ في ذلك موقفاً سلبياً اتجاه البنى الأولى المتمسكة بالتقليد والماضي وينتقد مقاومتها للسياسات الحديثة، فهو يُعلمنا بأن الفكر الحداثي العربي باتجاهيه الليبرالي والاشتراكي لم ينتبه كثيراً إلى تحليل الظواهر القَبَلِيّة (العصبوية) المستبَطنة داخل الظواهر السياسية. قد يكون هذا التحليل يحمل بعض الحقيقة إذ ما نحن استثنينا، على سبيل المثال، بعض الكتابات الأولى لخلدون حسن النقيب والأيوبي وفيليب خوري وحليم بركات وفؤاد إسحاق خوري ومضاوي الرشيد... وغيرهم، ذلك أن الاهتمام بالظاهرة

القبلية كمحدد داخل العلاقات السلطوية والنظم السياسية والسوسيولوجيا الانتخابية لم يبرز كموضوع مستقل إلا في السنوات الأخيرة، ولاسيما في ميدان العلوم السياسية.

أما من حيث تشريح بلقزير لمفهوم المجتمع المدني في العالم العربي، فإنه يتجاوز الاستخدامات المفاهيمية التي يُجرى بها بعض الأكاديميين والإعلاميين حين يحاولون نقلها من التجربة الغربية ويُسقطونها على الواقع العربي، وتراهم يقومون بتلك العملية "بدون تفكير ودون تأصيل نظري للمفهوم". ومن ثم، ينطلق بلقزير، في المقام الأول، من تفريق نظري بين "المجتمع المدني" و"المجتمع الأهلي" (وهو تقسيم كان قد ناقشه من قبل برهان غليون (غليون، ط. 2، 2001 (ط. 1، 1992)، صفحة 734)، وربما تكون النخب الفكرية العربية قد استلهمته من نظرية فرديناند تونيز في "الجماعة والمجتمع"، حيث أنهما يختلفان باختلاف طبيعة الرابطة الاجتماعية. يشمل المجتمع الأول البنى التقليدية كالقبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب، ويقوم على قوائم سلطوي وتضامني عصبوي يتجمع فيه منتهى مظاهر الاستئثار والتفرد بالسلطة، ويكتسي رداء "القمع المنظم" (بلقزير، 2001، صفحة 21) للفرد؛ بينما الثاني يصنع التضامن المدني ومؤسس على قاعدة تنظيمية حديثة وسلطته عمومية معروضة للتداول والتضامن فيه يقوم على أساس المصلحة ويخضع لعلاقات القوة القائمة على العلاقة الديمقراطية (بلقزير، 2008، الصفحات 21-22)، دون أن ننسى أنه يدعونا للتعامل بحذر مع الخطابات الشائعة المتحسسة لمقولي "المجتمع المدني" و"الديمقراطية" حيث جعلتهما "تميمة" وصنما غير قابل للنقد وشوّهت جوهريهما. ومع ذلك، فالملاحظ أن بلقزير يتخذُ موقفا سلبيا اتجاه المجتمع الأهلي (وذلك على عكس الأيوبي الذي أبرز دور البنى التقليدية في بناء الدولة)، ويتضحُ في أنه وفي التحليل الخلدوني إذ إنه ينتظر من هذا المجتمع التحول إلى نمط حضاري مدني وحداثي، وهو ما يجعله يرى موطن الخلل في الدولة العربية كامنا في عسر ميلاد الحداثة في الاجتماعين السياسي والمدني، وهو عسرُ كامنٌ في أزمة الشرعية بالنسبة للدولة، وضعف سيكولوجية استقبال الحداثة لدى المجتمع العربي (بلقزير، 2008، صفحة 39). ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو إدراج بلقزير حركات الإسلام السياسي، أو الإسلاميين بشكل عام، ضمن تصنيف المجتمع الأهلي بالشكل الذي يجعله يرفض إدراجها ضمن المجتمع المدني ويضعها في تضاد مع الديمقراطية، فينتقد مفاهيمها للاجتماع السياسي. وذلك موقفٌ علمي رفضه الأيوبي إذ شدد على ألا يكون فضاء المجتمع المدني إقصائيا اتجاه الحركات الإسلامية التي بدورها ظهرت كردة فعل ضد "التغريب" و"الإقصاء" (بلقزير، 2020، الصفحات 407-429)، وبرزت لمُفارقة سلطة الدولة على الفضاء العمومي ولمعارضة في النظام الديمقراطي ولمقاومة سياسات اللُّزلة (الأيوبي، 2011، الصفحات 861-874). وبناءً على ذلك، يوضّح الأيوبي كيف يوجد هنالك التباسٌ مفاهيمي في ثنائية العام

والخاص والأهلي والمدني التي يفسّرهما بعض الباحثين حركات الإصلاح الديني، ناهيك عن عدم وجود تعريف واضح للمجتمع المدني العربي. ومع ذلك، فقد يتقاطع فكر الكاتبين في مكان آخر من خلال تحديدهما للأسس المادية للمواطنة وتبيان أهميتها، حيث أن بلقزير يؤكد على أن المواطنة والانتماء لا يعبران عن مسألة سياسية وثقافية فقط، بل يستدعيان محدّدات اقتصادية، إذ إن وظيفة إنتاج الوعي بالانتماء إلى الدولة لا تتحقق إلا "إنتاج مصالح مادية عامة" تبرز الوظائف الأيديولوجية للدولة (بلقزير، 2008، صفحة 124) (وهي نقطة أكّد عليها الأشراف كما أشرنا إلى ذلك سابقاً). ويربط بلقزير مفهومه للمواطنة بمفهوم "الكرامة" التي "تعني إشباع الحاجات الإنسانية" (بلقزير، 2008، صفحة 126)، وإنه لقول صائب أكّده أحداث "الربيع العربي" ولاسيما بعد انطلاق شررائه في تونس ومصر، ولعلها تفسّر جانباً من اندلاع الاحتجاجات العربية.

أما فيما يتعلّق بمقاربة بلقزير لعلاقة الدين بالسياسة، فإنه ترك في هذا الموضوع مؤلفات عديدة ذات منحنى نقدي هام، سواء لفريق المفكرين الإسلاميين أو العلمانيين. هذا من جهة، وحاول من جهة أخرى التنقيب عن كل ظاهرة تتخفى وراء ظاهرة دينية. فعلى سبيل المثال، ومن خلال دراسة تجربة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، دافع عن تكوّن مجال سياسي في صدر الإسلام حين سعى الرسول (ص) لبناء الدولة والأمة. وقد عارض بلقزير في أطروحته أولئك الذين ينفون السياسة عن الدين ويفصلون بين الديني والسياسي، وأولئك الذين يُماهون بينهما. وما بين الوصل والفصل، اتخذ بلقزير موقفاً وسطياً، فلم ينف التداخل بين هذين المجالين، ولكنه في نفس الوقت يدعو ألا يمنع هذا التداخل تمييز اللحظة السياسية الإسلامية فيه، بمعنى أنه لا يمنع من عزل 'السياسي' عزلاً منهجياً عن الديني والتفكير في استقلاليته الذاتية النسبية إزاء ذلك الديني (بلقزير، 2005، صفحة 200). من هذا المنطلق، يُناقش بلقزير كيف توجد في الإسلام نظرية في الدولة، وقد تجلّت بشكلٍ أساسيٍّ على يد الإصلاحية الإسلامية التي كانت أول من صاغ مقالته في الدولة حين انهر الجيل الأول من الإصلاحيين بنموذج الدولة الحديثة الأوروبية القائمة على العدل والقانون والتنمية، ناهيك عن مُطالبه هذا الجيل بالحرية السياسية. لقد كان غرض الإصلاحية بناء دولة الشرع والعقل، ونقد الأسس الدينية والسياسية للاستبداد، فقدّمت نفسها كحركة إصلاحٍ سياسيٍّ. غير أنه يعتبر أن حركات الإسلامي السياسي هيمنت على خطاب الدولة والدين وحاولت شرعنة الوصول إلى السلطة السياسية بالدين، بالقدر الذي اشتغل فيه الفكر الإسلامي لتأسيس نظرياته في السلطة الدينية (الحاكمية، ولاية الفقيه، الشورى، الخلافة) ولكنه لم ينجح، كما يقول بلقزير، "في إنتاج نظرية في الدولة في حين نجح في إنتاج إيديولوجيا سياسية" (بلقزير، 2002، صفحة 275)،

وذلك خلافاً لمجهودات الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر التي كانت علمية وتقدمية. وقد خصّص بلقزيز كتاباً كاملاً لمناقشة "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر" (بلقزيز، 2002)، ويظهر لنا أنه حاول فيه نقد الخطاب الديني من الداخل وبأطروحات المفكرين الإسلاميين المعاصرين العلميين والتنويريين.

خاتمة

لقد تناول هؤلاء المفكرين الثلاثة في كتاباتهم النقدية أصول المجتمعات العربية وسيرواتها نحو تشكيل الدولة وصولاً على حالات التأزم التي تعرفها، فقاربوها من خلال محتوى نظري رصين وأصيل ينهل من معارف العلوم الإنسانية، ومن موقف فكري وفلسفي يؤكد بأن قوة الدولة لا تتحقق إلا من طريق الديمقراطية والتنمية الاقتصادية. فاستطاعوا أن يوضحوا كيف أن الدولة العربية التي قد تظهر للعيان قوية وباطشة، هي في الواقع هشّة وضعيفة تُعاني اختلالاتٍ سياسية واقتصادية ناجمة عن الدرجة الأولى عن عطب المجال السياسي وعن الالتباسات والإشكالات القائمة بين البنى التقليدية والبنى الحديثة. بالإضافة إلى ذلك، يتوافق هؤلاء في تحليل أزمة الدولة العربية من خلال نظامي "الثورة" و "الثورة"، وهم يشتركون في مواقفهم بوصفهم "مفكرون توحيديون"، بمعنى دفاعهم عن الوحدة الوطنية. فالأشرف رفض ذلك الصراع الذي قام بين جيش التحرير والحكومة المؤقتة الجزائرية لتبخّد بعدها موقفاً محايداً في أزمة 1962 ونادى بضرورة الوحدة وبناء صرح الدولة الوطنية الحديثة: وقد بلور بلقزيز من جهته فكرة "التوحيد الجاذب" الذي لا يراه يتحقّق إلّا من طريق الديمقراطية والتنمية وأن الاندماج الاجتماعي لا يتحقق داخل الدولة إلا باندماج اقتصادي؛ أما الأيوبي فقد اعتبر (من خلال دراسته لتجربة الدولة المصرية في المركزية) أن السلطة السياسية (القاهرة) كانت دوماً حاضرة وضرورية في اندماج التشكيلات الاجتماعية. إنهم جميعهم متفقون على أن صناعة هذا التوحيد يجب ألا يُفرض فوقياً وفقط، بل هو نتاج إرادة الدولة والمجتمع على حيّ سواء.

زيادةً على كلّ ما ورد، فقد يختلف هؤلاء الكتاب الثلاثة في مواقفهم بخصوص تركيبة المجتمع المدني المطلوبة وسياسة إدارة القيم الثقافية في الدولة، ولكنهم استطاعوا بلورة أدوات التفكيك النقدي للأطروحات الجمعية والإيديولوجيات المهيمنة في مخيال بعض النخب العربية، فكتاباتهم تدعونا لبحث مساحات جديدة ضمن مواضيع مُستهلكة وذّارجة. وفي الإمكان أن نقول –على الأقل من زاوية موقفنا الشخصي- أن كتابات الأيوبي النقدية هي أكثر رصانة وعمقاً وجدلاً مقارنة بما كتبه الآخرين، إذ إنه ملّمّ بأغلب الأدبيّات رفيعة المستوى التي تطرقت لمسألة الدولة والمجتمع العربي، مع قدرته على نقدها هي الأخرى ومراجعتها. غير أنه يجب التنبيه أن الدولة العربية، سواء من خلال نظامها السياسي أو مجتمعها المدني أو قواها الاقتصادية، قد عرفت

تحولات وتطورات ملحوظة، سواء بفعل ديناميكية القوى المحلية أو بفعل ضغوطات السياسات الدولية، في مستوى الانتقال الديمقراطي والحريات والتنمية والتحديث مقارنة بالفترة التي كتب فيها الأيوبي مؤلفاته، ولكن يبقى له الفضل في وضع اللبنة الأولى لـ "نظرية عربية في الدولة" خارج التقليد الأوروبي، "وفي البحث عن نموذج بديل لنمط دولة واقعية ذات مسارٍ تطوريٍّ" (الأيوبي، 1992)

إذن، فقد شكّل -ولا يزال- إرثُ المعارف النقّدية هذه للباحثين العرب والأجانب مرجعاً لا غنى عنه في فهم الدولة العربية، ديناميكيتها ومآلاتها، بالقدر الذي ساهمت فيه ترجمة أعمال المفكرين النقيديين من اللغات الأجنبية إلى العربية في تبني العديد من الباحثين (الذين لا يتقنون سوى لغة واحدة [العربية]) للبعد النقدي. ويمكن أن نتساءل هنا عن علاقة الترجمة بإنتاج المعرفة النقدية. عموماً، ما تتسم به هذه المعرفة النقدية حول قضية الدولة العربية هو إتصافها بالبعد العقلاني وانغماسها في تحليل الجانب المجتمعي الواقعي بعيداً عن الأطروحات الميتافيزيقية المأدلة. وهي كذلك معرفةً **تقدمية** تحاول تخلص "فقه الدولة" الشائع في العالم العربي من إكراهات التقليد والنزعة الرومنسية، وتخليصه من النزعة الثقافية التي بدل التركيز على كيان الدولة ومؤسساتها ووظائفها غالت في الاهتمام بمفاهيم "الأمة الإسلامية" أو "الأمة العربية". ومع ذلك، يجدر ألا يكون إنجاز هذه العملية اختزالياً أو أيديولوجياً، وألا تُمارس قطيعةً مصنّعة بين الماضي والحاضر دون الانتباه إلى جدلياتها في الواقع وكما تقوم في المجتمعات.

الهوامش والإحالات

1. في إشارة إلى كتاب محمد شريف ساحلي (1906-1989) "تغليص التاريخ من الاستعمار" الذي شكّل مرجعاً هاماً في بلورة اتجاه نقديّ جزائريّ (ولاسيما في تخصصيّ التاريخ وعلم الاجتماع السياسي) يحاول التحزّر من الأطروحات الكولونيالية وتأسيس منهجية وطنية في كتابة التاريخ. وقد صدر الكتاب لأول مرة في فرنسا من منشورات فرونسوا ماسيرو في 1965، وهي الدار نفسها التي نشرت كتاب الأشرف المذكور من نفس السنة.

2. خاطب الأشرف المستعمر بلغته وبنمط كتابة أكاديمية تضاهي أسلوب النخب الفرنسية، وكانت تلك المخاطبات النقدية تتم من طريق المجلات والصحف العربية الذائعة الصيت في المجتمع الفرنسي وفي الجزائر المستعمرة، وهي: *Les Temps modernes, Esprit, Présence africaine*. وقد جمع مقالاته المنشورة

في هذه المجلات ليُصدرها في كتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع".

(*) نشر مثلاً إلى كتابات عبد الرحمان الجيلالي ومبارك الميلي وأحمد توفيق المدني... وغيرهم.

(**) يعطي الأشرف في هذا المقال نظريته إلى وضع الجزائر السياسي الذي يجب أن يكون مستقلاً عن فرنسا الاستعمارية، ويُناقش ضمن هذه الرؤية الاستقلالية والسيادية للدولة الجزائرية، التي تصنعها ثورة التحرير، وضع المستوطنين بوصفهم "أقلية أوروبية تشغل كحصان طروادة فعلياً لتكريس مهمة الاستعمار والاستيطان غير المكتملة ومنع أي حلٍ وطني" (ص 156)، ويخبرهم بين الجنسية الجزائرية أو الفرنسية، أي بين البقاء أو الذهاب. وهو يدافع عن حلٍ وطنيٍّ ثوريٍّ غايته بناء دولةٍ مستقلة علمانية تقوم على قيم المساواة.

3. يعدّ الأشرف من بين أوائل أعضاء الحكومة المؤقتة الذين تركوا كتابات ذات طابع فكريٍّ وسياسيٍّ، فتساءل وساءل الدولة والسلطة في مرحلة مبكرة من الاستقلال. وذلك على الرغم من أن رئيس هذه الحكومة المناضل فرحات عباس كان قد نشر قبله بكثير (في سنة 1931) كتاباً -باسم مستعار- تحت عنوان "الشباب الجزائري"، ولكنه كتابٌ موجّه بصفة أساسية ضد النظام الاستعماري، كما أنه يتضمن برنامجاً ورؤية فرحات لوضع الجزائر وشعبها وبرنامجاً حول سياسة الاندماج. وكان يجب انتظار آراءه الفكرية والسياسية النقدية والمعارضة لمرحلة ما بعد الاستقلال إلى غاية صدور كتابه في 1984 بعنوان "الاستقلال المقتصب". انظر: Ferhat Abbas, *L'indépendance confisquée: 1962-1978*. Paris: Flammarion, 1984.

أو ننتظر صدور كتب أعضاء آخرين من أمثال بن يوسف بن خدة الذي ترك شهاداته في كتاب: "الجزائر عشية الاستقلال: أزمة 1962". انظر: Benyoucef Ben Khedda, *L'Algérie à*

l'indépendance: la crise de 1962. Alger: Edition Dahlab, 1997

4. من مؤلفاته: **الثورة الإدارية وأزمة الإصلاح في مصر: حالات إدارية من الخبرة العربية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (مؤسسة الأهرام)، 1977). **استراتيجيات التنمية في العالم الثالث: دراسة سياسية وتطبيقية إفريقية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (مؤسسة الأهرام)، 1978). **سياسة التعليم في مصر: دراسة سياسية وإدارية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (مؤسسة الأهرام) 1978). **البيروقراطية والسياسة في مصر المعاصرة** (باللغة الإنجليزية) (لندن: مركز الشرق الأوسط (جامعة أكسفورد)، 1980). **الدولة المركزية في مصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989). **الإسلام السياسي، الدين والسياسة في الشرق الأوسط**. ترجمة، محمد كمال (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020 (نُشر لأول مرة باللغة الإنجليزية في 1991)). **الدولة والسياسات العامة في مصر منذ عهد السادات** (باللغة الإنجليزية) (لندن: منشورات Ithaca، 1991). **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011). (نُشر لأول مرة باللغة الإنجليزية في 1995). **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت: دار الساق للطباعة والنشر، 1992) **الإصلاح الإداري والتطوير المؤسسي في العالم العربي في ظل التحديات الاقتصادية الجديدة** (القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 1995). كما له مقالات عديدة في مجموعة من المؤلفات الجماعية مثل تلك التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية حول الدولة والمجتمع في العالم العربي. وأخرى صادرة بالإنجليزية في مجلات دولية محكمة.

(***). من خلال تتبع الأيوبي لطبيعة نمط الإنتاج وتشكيل الدولة تحت الحكم الاستعماري وكذلك في المرحلة الاستقلالية، فهو يتخذ موقفًا نقديًا إزاء المقاربات والمنهجيات التحليلية القائمة على مفهوم "النمط الآسيوي للإنتاج" وكذا "النمط الاستعماري للإنتاج" الذي تبناه كتابٌ عرب سنوات الستينيات والسبعينيات أمثال مهدي عامل وغيره. تقوم تحليلاته على دراسة العلاقات المتبادلة بين المجتمعات البدوية والزراعية والتجارية التي يعدّها مدخلًا لفهم طبيعة تكون الدولة في العالم العربي، بما في ذلك التأثيرات الخارجية التي تعرّضت لها بفعل الظاهرة الاستعمارية وديناميكية الرأسمالية العالمية بحيث خلق الاستعمار طبقةً برجوازية جديدة تابعة لنمط الانتاج الاستعماري الرأسمالي ومندمجة في الاقتصاد العالمي. وفي هذا الصدد، فهو ومن خلال سرده لتاريخ الحقبة الاستعمارية الامبريالية في العالم العربي، يشرح كيف تحركت البنى القبلية والتكوينات الريفية والطبقات البرجوازية المحلية شيئًا فشيئًا لتشكيل نمطٍ دولتيٍّ ومركزيٍّ وبيروقراطية وتشكيلات سياسية ممتدة لبناء الدولة.

5. أما في المجال البحثي غير العربي، ولدى أولئك الذين لا يُتقنون العربية، فإن كتابه **"الدولة في الفكر الإسلامي العربي المعاصر"** يلقي اهتمامًا لافتًا، وذلك بعد ترجمته إلى الإنجليزية. انظر:

Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I.B. Tauris , 2015).

قائمة المصادر والمراجع

- الأشرف، م. (2007). *الجزائر: الأمة والمجتمع*. الجزائر: دار القصبه للنشر.
- الأيوبي، ن. (1992). *العرب ومشكلة الدولة*. بيروت: دار الساق.
- الأيوبي، ن. (2011). *تضخيم الدولة العربية: السياسة في الشرق الأوسط*. بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية.
- برو، ف. (1998). *علم الاجتماع السياسي*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- بلقزيز، ع. أ. (2001). *في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرآتي الواقع، مدائح الأسطورة*. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- بلقزيز، ع. أ. (2002). *الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بلقزيز، ع. أ. (2005). *تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بلقزيز، ع. أ. (2008). *الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- بلقزيز، ع. أ. (2020). *الإسلام السياسي: الدين والسياسة في العالم العربي*. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- بوحسي، ع. أ. (2020). "الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي: قراءة في فكر مصطفى الأشرف". *مجلة منيرفا*. 176 (1) 5.
- سعيدوني، ن. أ. (2020). *المسألة الثقافية في الجزائر*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- مجموعة مؤلفين. (ط 2. 2001). *المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية*. Abbas, F. (1984). *L'indépendance confisquée: 1962-1978*. Paris: Flammarion.
- Abdel-Malek, A. (1968). *Egypt: Military, Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*. New York: Random Hous.
- Belkeziz, A. (2015). *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*. London: I.B. Tauris.

- Bessac-Vaure, S. (2012, Décembre). Mostefa Lacheraf dans Esprit et Les Temps modernes pendant la guerre d'Algérie: la construction d'une histoire nationale. *Réflexions et perspectives*, (2), 111- 123.
- Khedda, B. B. (1997). *L'Algérie à l'indépendance: la crise de 1962*. Alger: Edition Dahlab.
- Lacheraf, M. (1956, Février- Mars). L'Algérie devant sa liberté. (6), pp. 147- 157.
- Lacheraf, M. (1962, Aout 1). Mésaventures de l'Algérie indépendante et triomphe de l'unité. *El Moudjahid*.
- Sahli, M. C. (1965). *Décoloniser l'histoire*. Paris: François Maspero.
- Al-Ashraf, M. (2007). *Algeria: Nation and Society*. Algiers: Dar Al-Qasbah Publishing House.
- Al-Ayyubi, N. (1992). *The Arabs and the Problem of the State*. Beirut: Dar Al-Saqi.
- Al-Ayyubi, N. (2011). *The Inflated Arab State: Politics in the Middle East*. Beirut: Arab Organization for Translation and the Center for Arab Unity Studies.
- Bro, F. (1998). *Political Sociology*. Beirut: University Institution for Studies, Publishing, and Distribution.
- Belqaziz, A. A. (2001). *On Democracy and Civil Society: Elegies of Reality, Praises of Myth*. Casablanca: Africa Al-Sharq.
- Belqaziz, A. A. (2002). *The State in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Belqaziz, A. A. (2005). *The Formation of the Islamic Political Sphere: Prophecy and Politics*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Belqaziz, A. A. (2008). *State and Society: Dialectics of Unification and Division in Contemporary Arab Sociology*. Beirut: Arab Network for Research and Publishing.
- Belkaziz, A. A. (2020). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Beirut: Namaa Center for Research and Studies.
- Bouhsi, A. A. (2020). "The Algerian Nation and Identity between Colonialism and the Arab Nationalist Dimension: A Reading of Mustafa Al-Ashraf's Thought." *Minerva Journal*, 5(1), 176.

Sa'idouni, N. A. (2020). The Cultural Question in Algeria. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies.

A group of authors. (2001, 2nd ed.). Civil Society in the Arab World and Its Role in Achieving Democracy.