الجمهورية الجزائرية الديقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة (1)

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم: الفلسفة　　　　الرقم التسلسلي:...............

الدولة في الفكر العربي المعاصر

بين قيم التراث والحداثة

برهان غليون نموذجا

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة

إعداد الطالب:　　　　إشراف الأستاذ الدكتور:

موسى بن سماعين　　　　عبد المجيد عمراني

لجنة المناقشة

د. الحاج دواق	جامعة باتنة 1	رئيسا
أ.د عبد المجيد عمراني	جامعة باتنة 1	مشرفا و مقررا
أ.د إسماعيل زروخي	جامعة قسنطينة 2	مناقشا
أ.د موسى معيرش	جامعة خنشلة	مناقشا
أ.د رابح مراجي	جامعة قالمة	مناقشا
د فارح مسرحي	جامعة باتنة 1	مناقشا

السنة الجامعية: 2016/2017م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح الوالد رحمه الله

موسى بن سماعين

شكر وتقدير

الحمد لله سبحانه و تعالى أن حضيني بنعمته ووفقني لإتمام هذا البحث،

و أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف

الأستاذ الدكتور: عبد المجيد عمراني

كما لا يسعني إلا أن أسدي أسمى عبارات التحية والإمتنان لكل من كان لي معينا ومحفزا

موسى بن سماعين

مقدمة

استأثرت الدولة كمفردة سياسية، وفلسفية، بحضور قوي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الذي امتد إلى ما يزيد عن القرنين من الزمن، بل الملاحظ أن وتيرة الاهتمام بهذه الموضوعة يزداد طرديا بتقدم الزمن، ففي البدايات الأولى للفكر الإصلاحي، إبان القرن التاسع عشر، مع رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، وخير الدين التونسي (1820-1890)، وجمال الدين الأفغاني (1833-1897)، ومن بعدهم الكواكبي (1854-1902)، ومحمد عبده(1849-1905)، ومعهم أيضا رواد النهضة، من أمثال شبلي شميل (1917-1860)، وسلامة موسى (1887-1958)، ولطفي السيد (1872-1963)، وغيرهم، ثم بعد ذلك مع أصحاب المشاريع من أمثال محمد عابد الجابري (1936-2010)، وحسن حنفي(1935-...)، وزكي نجيب محمود(1905-1993)، ومحمد أركون(1928-2010)، وحسن البنا (1906-1949)، والسيد قطب (1906-1966)، ويوسف القرضاوي (1927-...)، بل حتى المتأثرين بالمشاريع، فضلا عن ذوي التوجه الإسلامي، من أمثال رشيد رضا (1865-1935)، أو نقاد هذه المشاريع، تطفح أعمالهم بالمسألة السياسية، وعلى رأسها مشكلة الدولة، سواء بصورة مباشرة، كإفراد أعمال خاصة بالموضوع، مثل كتاب "العقل السياسي العربي" للجابري، أو"مفهوم الدولة" لعبد الله العروي (1933-...)، أو بصورة غير مباشرة كمناقشة جزئية من الجزئيات التي لها علاقة بالدولة، كفكرة الديمقراطية، والحرية، والمواطنة، والتربية والتعليم، والثقافة...الخ.

نعتقد أن لهذا الحضور المكثف مبررات كثيرة، أولها أهمية الموضوع، فالدولة حاضرة في حياتنا كلها، «ففيها تتجمع ينابيع جميع السلطات »[1] بها نقف عند إشارة المرور، وبها نذهب إلى المدرسة، وإليها ندفع الضرائب...الخ وتزداد كثافة الحضور في واقعنا العربي، الذي يعيش تحولات كثيرة، فأغلب دوله نشأت حديثا، بعد ليل الاستعمار البهيم، ولكنها تعلمت منه أيضا أن سر قوة الاستعمار، تعود إلى قوة التنظيم والنظام، الذي تعبر عنه الدولة، وأكثر من ذلك فالعالم العربي يزخر بتراث قوي، ألهم الأمة التميز الحضاري طيلة قرون خلت.

1- عبد الله العروي: مفهوم الدولة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط9، 2011) ص5.

من الطبيعي أن تستحوذ الدولة على جل ساحة الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأن تأخذ قسطا وافرا من نقاشاته، أملا في دولة قوية، يعيش فيها أبناؤها في كنف الحرية، والديمقراطية، دولة تعبر عن ذاتيتهم وتخلصهم من الغربة والاغتراب، اللذين عانوهما طيلة الوجود الاستعماري.

لكن تجربة الدولة الحديثة عاشت انكسارات، وتمزقات، وعثرات، فولّدت مفارقات رهيبة، إذ كيف لمواطن يطمح إلى الحرية، يزداد اختناقا بفعل الاستبداد؟ كيف يطمح في العيش الكريم، فإذا هو يعيش الفاقة والفقر والاحتياج؟ يتمنى غدا تشرق فيه شمس العدالة فإذا هو يتخبط في ظلمة الظلم، فتزيد هذه المفارقات من حدة النقاشات، التي يتعاطاها الوعي العربي، إلى حد ظن البعض أنها نقاشات بيزنطية إذ لم تسفر عن إجابة واضحة، فتزداد الحيرة .

مازال موضوع الدولة بتلك الأهمية وأكثر، ويُتوقع مزيدا من النقاشات، ومزيدا من الحضور، خاصة مع حالة اللاستقرار التي تُميز الواقع العربي، وإذا كان النقاش ظاهرة صحية، وتدل على صحوة الوعي، واهتجاس الهمّ المتعلق بالدولة، إلا أن خطورة السجال الحاضر، المتمثل في التّهم التي يكيلها كل فريق للآخر، فإخفاق الدولة في نظر الإسلاميين المحافظين يعود إلى العمالة والانبطاح والتبعية العمياء من العلمانيين العرب للغرب، وهو في نظر التقدميين، راجع إلى ظلامية، ورجعية الإسلامويين، وللأسف تحول السجال إلى صراع يتربص فيه كل فريق بالآخر، ومواجهات أصبحت تعصف بوحدة الأمة، وبوجود الدولة أصلا .

في هذا السياق يصبح من الضروري بحث إشكالية الدولة في الفكر العربي المعاصر، سعيا إلى إجلاء الموضوع، وطمعا في رفع اللبس الذي يكتنف هذه الإشكالية، خاصة إذا استحضرنا منظومة القيم التي توجه وتدفع البحث في الدولة، بمعنى أن البحث في الدولة، لن يقف عند بحث الدولة في مستواها التقني، والقانوني، ولن يكتفي ببحث بعدها السياسي، بل يطمح إلى الغوص في بعدها الأعمق والأكثر خفية، ألا وهو المستوى القيمي أو ما يعرف بأخلاقية الدولة.

كان البحث متوجها إلى مسح الفكر العربي المعاصر، بمختلف أطيافه، في هذه الإشكالية، لكنني اكتشفت أن الإحاطة بالموضوع لا تسعها مذكرة أو رسالة، فكان أن اتخذت من جهود المفكر العربي السوري برهان غليون (1943-...) الذي كرّس أعماله لبحث إشكالية الدولة في العالم العربي نموذجا، دون أن أفرط في مسح الفكر العربي المعاصر.

دفعني إلى بحث هذا الموضوع أسباب كثيرة، نذكر منها:

أ/ أسباب موضوعية، كأهمية الموضوع في واقعنا العربي المعاصر، خاصة مع ارتفاع حدة التوتر في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والتي انتهت بكل أسفٍ إلى ثورات دموية، في الكثير من الأقطار العربية، والتي نعتقد أن إنهاءها والخروج منها ليس سهلا ولا قريبا، زيادة على ذلك توتر العلاقة العربية عربية، والعربية أجنبية، والتي كثيرا ما تبرر بسذاجة بردها إلى صعود الإسلام الأصولي.

ب/ أسباب ذاتية، تتمثل في كون هذا البحث، هو امتداد لبحث سابق، تناول مشكلة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، إذ شعرت حينها أن مشكلة الدولة، تنبثق من منظومة القيم الخفية التي تحكمها وتوجهها، والتي تحرك الصراع والجدل حول الدولة، والمشروع الدولوي في العالم العربي الإسلامي، لذا رأيتها جديرة بالبحث.

بناء على ذلك، يطرح هذا البحث الإشكالية التالية: ما هو نظام القيم الذي يحكم الدولة في العالم العربي؟ هل ينبع هذا النظام من التراث العربي الإسلامي أم ينبثق من الحداثة الغربية؟ وهل يقتضي اختيار أحد المصدرين استبعاد الآخر؟ هل تعود عثرات الدولة في العالم العربي إلى تدخل الدين، وبالتالي وجب استبعاده ومن ثم الفصل التام بين ما هو سياسي وما هو ديني؟ أم أن ذلك ادعاء وغطاء لجأت إليه الدولة التحديثية لتبرير إخفاقاتها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا؟ أم أن إخفاقات الدولة العربية الحديثة تعود بالأساس إلى الحداثة المغشوشة التي بشرت بقيم لم تف بها ؟ أي مخرج للدولة العربية، وما هو نظام القيم الذي ينتظر أن يكون أساسا لبناء أفق السياسة في العالم العربي، في نظر برهان غليون؟ وما هي قيمة الطرح الغليوني في الواقع السياسي العربي؟

للإجابة على هذه الإشكالية وما يتصل بها من مشكلات جزئية اتبعت خطة تتألف من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة.

كرست المقدمة للتعريف بالموضوع، والإقناع بأهميته، والدوافع الكامنة وراءه، والإشكالية التي يطرحها، والخطوط العريضة لمجمل أجزاء البحث والمنهج المتبع، وأهم المصادر والمراجع المتبعة التي وظفتها.

تناول الفصل الأول إشكالية مفهوم الدولة في اللغة والاصطلاح، إذ خصصت مبحثا لتتبع نشأة المفهوم وتطوره عبر العصور، لبيان ارتباط مفهوم الدولة وتطوره، بالظروف التاريخية، والوضعية الثقافية، والحضارية، التي تنتمي إليها الدولة، وصولا إلى مفهومها في الفكر العربي المعاصر، الذي دارت حوله اختلافات جمّة، مبعثها منظومة القيم التي ينطلق منها كل مفهوم. ثم خصصت مبحثا آخر لتصور غليون إذ خصصت مطلبا تناول سيرة المفكر السوري برهان غليون، تحت عنوان برهان غليون سيرة ومسار، ركزت فيه على جزئيتين الأولى مساره العلمي، والثانية مساره السياسي، ثم توجهت إلى بحثه لبنية الدولة العربية، ونشأتها وتطورها.

عُقد الفصل الثاني لتتبع مفهوم التراث، والموقف منه في مبحثين: تناول المبحث الأول إشكالية المفهوم في اللغة والإصلاح، أين اكتشفنا اختلافات جوهرية في مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر، بين التراثيين الذين منحوه خاصية التقديس، وبين أصحاب القطائع الذين قطعوا معه لرجعيته، وعدم صلاحيته للعصر الحديث. أما المبحث الثاني فتناول مسألة المحتوى ومنهج الدراسة، إذ لاحظنا أن مشكلة المفهوم هي صدى لمشكلة أعمق هي مشكلة المحتوى، ومن ثمة مشكلة منهج دراسة التراث، فعن محتوى التراث، لاحظنا هذا الجدل بين التراثيين وخصومهم الحداثيين، فمحتوى التراث عند السّلفيين هو الإسلام ككل، هو كتاب الله وسنته. ومن ثمة فحضوره ضرورة، واستبعاده جريمة تستحق التكفير(من الكفر)، بينما التراث عند الحداثيين أصحاب القطائع هو الإسلام التاريخي، في الغالب الأعم، ومن ثمة فهو يؤخذ منه ويرد، والأولى أن نضعه في مكانه، هناك في التاريخ، لأنه لا يفيد في بناء الدولة. أما عن منهج دراسته فقد لاحظنا تباينا في طريقة التعاطي مع التراث، فالمحافظون آثروا الطريقة التراثية، في النظر إليه، ويقصد بالطريقة التراثية الشكل

التقليدي، الذي يتعامل مع التراث بمثل ما تعامل به السلف الصالح، معنى ومبنى، بينما استعار الحداثيون المناهج الغربية، فالماركسي يرى أن الطريقة المثلى لدراسة التراث هو المنهج التاريخي المادي، والوضعي يرى أن المنهج الملائم هو التحليل ليأخذ ما فيه من عقلانية، واختزال ما ليس عقلانيا...الخ، على أن غليون الذي نستأنس دوما بدراساته، يعتقد أن المنهج الملائم هو المنهج الموضوعي، الذي يستحضر التاريخ، ويأخذ بعين الاعتبار الديناميكية الاجتماعية.

أما الفصل الثالث فانصب على تحليل القيم، التي اعتقد السلفيون بجديتها في بناء الدولة، مميزين بين ثلاث لحظات للتصور الإسلامي (السلفي) للدولة، كل لحظة كانت موضوع مبحث، أولى اللحظات مثّلتها دولة الخلافة كما تحمّس لها الشيخ رشيد رضا، والقيمة التي كان يستهدفها هي وحدة المسلمين، لذا يعتقد أن في وحدتهم تقوى شوكتهم، والخلافة هي رمز هذه الوحدة، حتى ولو كانت صورية (خلافة ضرورة) أما ثاني اللحظات فهي التي مثّلها تلميذه حسن البنا، الذي خفّض سقف المطلب إلى حكومة إسلامية، لا مانع مرحليا أن تأخذ من التنظيم الغربي فكرة البرلمان، على أن القيمة الجوهرية المستهدفة في ظل الحكومة الإسلامية هي الأخوة، ومن ثم حمل بشدة على التحزب الذي رآه إضعافا لقوة الدولة، أما ثالث اللحظات فهي التي شهد فيها تنظير الدولة الإسلامية تحولا جذريا مع السيد قطب، الذي نادى بدولة دينية، أساسها الحاكمية وقيمتها المركزية العدالة، التي ستتحقق في الأرض بعد أن مُلئت جورا، معللا أسباب ما يعيشه العالم من مآسي الظلم، برده إلى الحضارة الغربية، وهو نفس المنحنى الذي مثّله الفكر السياسي الشيعي خاصة مع دولة الإمامة .

أما الفصل الرابع فانعقد لنقد التصور الإسلامي للدولة، ذلك أن تطور الفكر السياسي الإسلامي وازدياد التعصب للدولة الإسلامية، سواء كخلافة أو حكومة إسلامية، أو دولة دينية، قد ورّث مواجهات، وصلت إلى حد العداء، أولا العداء للغرب، ثانيا العداء للدولة، ثالثا العداء للمجتمع، ليعبر عن أزمة داخل الوعي الإسلامي بالدولة، ومن ثمة تركب هذا الفصل من ثلاثة مباحث، تكفل كل مبحث بمستوى من مستويات العداء، العداء للغرب الكافر، ثم

العداء للدولة التي أخذت نظامها من الغرب، ولم تحكم بما أمر الله، ثم العداء للمجتمع، الذي رضي بكل الانحرافات.

أما الفصل الخامس فتناول مشكلة مفهوم الحداثة، من خلال ثلاثة مباحث تعلق الأول بمفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح، وكرّسنا الثاني لمتابعة المفهوم في السياق الغربي باعتباره منبت المصطلح، ثم في السياق العربي، المتأثر بمنجزات الخطاب الغربي، أما المبحث الثالث فخصصناه للمستويات التي تتمظهر بها الحداثة، مستوى الحداثة الاقتصادية، ثم مستوى الحداثة الثقافية، وبعدها الحداثة السياسية، لنتخصص لاحقا في الحداثة السياسية، التي نشأت في أحضانها الدولة الحديثة، التي انبهر بها المفكرون العرب الحداثيون.

أما الفصل السادس فدار حول القيم التي بشّرت بها دولة الحداثة، وهي العقلانية والتقدم، والمواطنة، ومن ثمة تألف الفصل من ثلاثة مباحث، مبحث انصب على قيمة العقلانية، والتي ظهرت في الدولة العربية الإسلامية باكرا، من خلال دولة التنظيمات، وفي هذا المبحث نبشنا في مفهوم العقلانية كخاصية للحداثة وركزنا على ماكس فيبر Max Wiber(1864-1920)، ثم العقلانية في الفكر العربي المعاصر كدعوة للنظر ثقافيا، وكممارسة سياسيا، من خلال الدولة. ثم كان المبحث الثاني الذي تناول قيمة التقدم، التي راهن الجميع عليها، وحاولنا تتبع المفهوم، والنظر في مستويات التقدم، وكيف فهمه المفكرون العرب المعاصرون، خاصة برهان غليون، أما المبحث الثالث فطال قيمة المواطنة، مع ما صاحبها من دعوة للحرية، وكيف أوّلها التيار الإسلامي، الذي مزجها بفقه الذّمة، والانتقادات التي واجهت هذا الطرح، ومن ثمة محاولة فصل المواطنة عن التراث، والنظر إليها في سياقها الحداثي الغربي.

أما الفصل السابع والأخير، فانصب على نقد قيم الحداثة، وبناء أفق السياسة، فكان المبحث الأول في نقد قيم الحداثة، وكيف لم تثمر الإصلاحات التي طالت الدولة في جميع الأقطار العربية، بل رصد غليون زيادة تغوُّل الدولة، بما يفيد أن الذي تحقق هو عكس القيم المعلنة، فبدل العقلانية هيمن العقل السجالي ثقافيا، والفوضى والارتجال سياسيا، وبدل التقدم المزعوم، زادت الأمة تراجعا وتخلفا، فلم نجنِ من التقدم سوى مظهره، ثم بدل دولة المواطنة

والحرية، سجل غليون زيادة القهر والاستبداد. أما المبحث الثاني فخص أفق بناء السياسة كما تصوره غليون وأهم ما فيه دعوته إلى إبداع قيم سياسية توجه الدولة، لأن من أسباب عجز الدولة التحديثية عن بلوغ القيم التي وعدت بها، أن النخب التي طرحت تلك القيم لم تراع خصوصية الأمة والمجتمع، وعليه آثر غليون الدعوة إلى قيم الوحدة، والعدالة، والحرية، فالوحدة ليست نموذجا جاهزا ننقله لا من التراث ولا من الغرب، وإنما نشارك في صنعها بحسب أوضاعنا الجيوسياسية، وبالنظر إلى الخصوصيات الحضارية وما قيل عن هذه، يقال عن العدالة والحرية، من خلال البناء الديمقراطي.

وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج، التي وصل إليها البحث، والآفاق التي يفتحها، مشيرا إلى الكثير من الإشكالات، التي يثيرها الطرح الغليوني، خاصة وأن الرجل قد تحوّل في السنين الأخيرة من مُنظر للدولة الديمقراطية في العالم العربي، إلى منخرط في النضال السياسي المعارض، من خلال المجلس الوطني السوري.

اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي، مع ما يقتضيه هذا المنهج من وصف وتفسير وشرح ومقارنة بين عمل هذا وذاك، بين ما كان هنا في العالم العربي وما كان هناك، في الفكر الغربي، والقصد من ذلك الوقوف على حقيقة الممارسة السياسية في العالم العربي، وإمكانيات الارتقاء بها، كما صورها برهان غليون، فكان الاحتكام إلى النصوص من أولويات المنهج، ثم تتبع بتفكيك وتحليلا لمحتوى، للغوص في كشف القيم الكامنة وراء بناء الدولة، كما تصورها غليون.

وظفت في هذا البحث مجموعة من المصادر والمراجع، المثبتة في قائمة المصادر، فكانت أعمال برهان غليون هي الأساس، وخاصة تلك التي كتبها بالعربية، وأخص بالذكر كتابيه: الأول"نقد السياسة(الدولة والدين)"، والثاني"المحنة العربية الدولة ضد الأمة"، ولم نغفل المصادر الأخرى مثل "اغتيال العقل"، "بيان من أجل الديمقراطية"، علاوة على المقالات المبثوثة هنا وهناك، والكتب الجماعية، وغيرها.

أما المراجع فتميزت بالتنوع، ومن ثمة يمكن تصنيفها إلى صنفين صنف خص بحث قيم التراث، تميزت بقربها من الموضوع نذكر من ذلك أعمال رشيد رضا، وحسن البنا، والسيد

قطب، وغيرهم وصنف خص بحث قيم الحداثة في الفكر العربي، من ذلك أعمال عبد الله العروي، زكي نجيب محمود، محمد عابد الجابري، محمد أركون، وغيرهم دون أن أغفل مجموع المعاجم والموسوعات، التي استخدمتها في ملاحقة المصطلحات.

طبيعي أن تواجه البحث صعوبات كثيرة، أذكر منها صعوبة السيطرة على منجزات الفكر العربي المعاصر في الدولة لكثرتها من جهة، وتعدد المرجعيات من جهة ثانية، وهذا يطرح مشكلة اختيار المرجع، ورغم اتخاذ برهان غليون نموذجا للتحليل إلا أن المشكلة بقيت قائمة، زيادة على طبيعة الموضوع، فالدولة تستقطب كل الأقلام، فلسفية سياسية تاريخية، أدبية...الخ، كما واجهتني صعوبة التوفيق بين مهام العمل، وخاصة الإداري منه ومهام البحث.

الفصل الأول: في مفهوم الدولة

المبحث الأول: الدولة في اللغة والاصطلاح

1- الدولة في اللغة

2- المفهوم الاصطلاحي للدولة

المبحث الثاني: تطور مفهوم الدولة

1- الدولة في الفكر القديم

2- الدولة في الفكر الوسيط

3- الدولة في العصر الحديث

4- من دولة الاستبداد إلى دولة الحرية أو الدولة الديمقراطية

المبحث الثاني: مفهوم الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر

1- برهان غليون سيرة ومسار

2- مفهوم الدولة عند برهان غليون

الفصل الأول: في مفهوم الدولة

نستخدم مصطلح الدولة على نطاق واسع في حياتنا، فهي موضوع سياسي، وحقوقي قانوني، وسياسي اجتماعي، وهي فوق ذلك موضوع فلسفي بامتياز، بل يستخدم المصطلح حتى من قبل الرجل العادي، فهي وراء كل مشكلة تطرح، ضف إلى ذلك الامتداد التاريخي للمصطلح، الذي تلون معناه بكل ألوان الأفكار، والملل، والنحل، التي شهدها التاريخ.

لذلك فالمصطلح غامض ملتبس، لا نطمع في مفهوم جاهز، واضح، متفق عليه بهذا الشأن، يدفعنا ذلك إلى التساؤل ما المقصود بالدولة؟ هل لها نفس الحمولة في اللغة العربية والأجنبية؟ ما هو معناها عند أهل الاصطلاح؟ كيف تطور معنى المصطلح؟ وكيف تلقّفه الفكر العربي المعاصر؟.

المبحث الأول: الدولة في اللغة والاصطلاح

1- الدولة في اللغة

تعود الدَّولة في **اللغة العربية** إلى الجذر (دال) فهي مشتقة من الفعل دال، يدول بمعنى تغلب وتعاقب وتبدل، يقول في ذلك ابن منظور: « الدَّولة والدُّولة: العقبة في المال والحرب سواء فيها دُولٌ ودِولٌ»[1]ويقول: «الدولة بالفتح في الحرب، أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال كانت لنا عليهم الدَّوْلَةُ، وبالضم في المال، يقال صار الفيء دُوَلَةٌ بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا»[2] ليصبح للدولة معنيان بحسب ابن منظور، الغلبة والسيطرة في حال الحرب والسياسة، والتداول والتعاقب على الشيء في المجال الاقتصادي، ويستشهد في ذلك بقوله عز وجل في كتابه الكريم ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلَّهِ وَللرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لِكَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوه وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ (سورة الحشر، الآية:7) يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي جعلنا المصارف لمال الفيئ كي لا يبقى مأكله يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بحسب الشهوات والأهواء»[3]نرى أن مفهوم دُولة، وإن تعلق بالمصارف أي بالجانب الاقتصادي بالتعبير الحديث، إلا أنه يفيد الغلبة والاستحواذ، الذي يمكن أن يتم من الأغنياء وأصحاب النفوذ، وهكذا قطع الإسلام الطريق على هؤلاء الذين يمكن أن يأكلوا مال الفيء قوة واغتصابا.

---

[1]- جمال الدين بن مكرم بن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط (بيروت: دار لسان العرب، (دت) مج1) ص1034.

[2]- المرجع نفسه، ص1034.

[3]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (الجزائر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1990،ج6) ص355.

كما ورد فعل التداول في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الذِينَ آمَنُوا ويَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ واللهُ لاَ يُحِبُ الظَّالِمِينَ﴾(سورة آل عمران، الآية: 140)، يفسر ابن كثير هذه الآية، أن الله تعالى يخاطب عباده المؤمنين لما أصيبوا يوم أحد، فإن كنتم قد أصبتم وتألمتم، فقد أصاب أعداءكم مثل ما أصابكم أو قريب من ذلك « وتلك الأيام نداولها بين الناس أي نديل عليكم الأعداء تارة، وإن كانت لكم العاقبة لما لنا في ذلك من الحكمة»[1]هنا ورد التداول بمعنى التعاقب، والتبدل، مرة لهذا ومرة وتارة لذاك، وهذه سنة الله في خلقه. ويقول صاحب "تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان": «ومن الحِكَم في ذلك أن هذه الدار يعطي الله منها للمؤمن وللكافر، والبر والفاجر، فيداول الله الأيام بين الناس يوم لهذه الطائفة ويوم للطائفة الأخرى»[2]. ونفس الشيء نجده في القاموس المحيط « الدولة انقلاب الزمان، والعُقبة في المال، ويُضم، والضَّم: فيه، والفتح: في الحرب، أو هما معا، أو الضم في الآخرة، والفتح في الدنيا، ج دُوَّلٌ، مثلثة، وقد أداله، وتداولوه: أخذوه بالدُّول، ودواليك أي مداولة على الأمر، أو تداول بعد تداول»[3]ويضيف« دال يدول دَوْلاً ودَالَةً: أي صار شهرة، والدولة، الحوصلة لانديالها، (...) وأدالنا الله تعالى من عدونا: من الدولة: الغلبة »[4]يوحي التحليل اللغوي في العربية أن الدولة لا تخرج عن معنيين شائعين: أحدهما أن الدولة مرتبطة بالتبدل والتغير، والآخر بالقهر والغلبة.

---

[1]– المرجع نفسه، ج2، ص75.

[2]– عبد الرحمان بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان (الجزائر: دار نور الكتاب– دار بن حزم، ط1، 2003) ص133.

[3]– مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تقديم وتعليق: نصر الدين الهوريني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2007) ص1014.

[4]– المرجع نفسه، ص1014.

هكذا ستتأثر نظرة الفكر الإسلامي إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية متبدلة ومتغيرة، حتى أن عبد الرحمن ابن خلدون(1332- 1406) لا يجد حرجا أن يحدد للدولة عمرا طبيعيا، كالأشخاص تماما، يدوم بالمتوسط ثلاثة أجيال، حيث يقول: «وأما أعمار الدول أيضا وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته»[1] يستند ابن خلدون في نظريته، بقياس عمر الدولة، بعمر الإنسان، إلى ملاحظاته التاريخية، من أن الدويلات الإسلامية التي قامت، ما كان عمرها ليزيد أو ينقص، عما حدده ابن خلدون.

لقد ساهم هذا الفهم الذي يستند إلى الفعل دال، بمعنى تغير، في إنتاج نظرية خلدونية متميزة، قال بشأنها عبد الله العروي« إن عالم ابن خلدون دائري، كما أن منطقه شمولي(...)، فارتد إلى ماض لم يعد أحد يعيشه مجددا، ولم تعد مطامح البشر تحييه، ماض يتجمد ويتحول إلى تاريخ طبيعي، وليس من المدهش أن يرى فيه استهلاكا لقوة طبيعية تولد وتنمو، ثم تنفذ وتزول.»[2]ومعناه لا أمل في استدعاء التصور الخلدوني للدولة في صورتها الحديثة.

غير أن برهان غليون ينتقد أولئك الذين تحمسوا للنظرية الخلدونية، في محاولة لفهم سر اشتغال السلطة في البلاد العربية، «وفي هذا المنظور قام بعض الباحثين بإحياء نظرية ابن خلدون الكلاسيكية في العصبية أو التضامن الطبيعي والميكانيكي وتطبيقها في دراسة

[1]- عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، (دت)) ص170.

[2]- عبد الله العروي: ابن خلدون ومكيافيلي (بيروت: دار الساقي ، ط1، 1990) ص31.

المجتمعات والدول العربية»[1]وهو يقصد بذلك كمثل المستشرق الفرنسي ميشال سورا* في كتابه"سوريا الدولة الهمجية".

وهكذا يعتقد غليون بأن تفسير بعض مشاكل الدولة العربية الحديثة، وما تعانيه من ضعف في بنيتها المؤسسية، وإرجاعها إلى « مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي وهو دال، أي تغير. ويستنتج من ذلك سلوكا عاما لا تاريخيا ثابتا للعرب في علاقتهم بالدولة وهو النظر إليها كتغير وليس كثبات، ويكشف بالتالي سبب غياب مفهوم المؤسسة ووجودها معا في ممارسة السلطة.»[2]هذا خطأ يبعدنا عن العوامل التاريخية والجيوسياسية، التي ساهمت في نشأة الدولة. وهذا بالتحديد ما يرفضه أحد الباحثين بقوله:« ثبتنا كلمة دولة للدلالة على المفهوم النظمي والوضع الجديد للحكم، وهو وضع الاستقرار والثبات، بينما كانت الكلمة تشير إلى التداول وعدم الاستقرار أو دوران عجلة التاريخ.»[3]وهذا الرفض منبثق من تصور يفيد بأنه لا رجاء في طلب مفهوم حديث للدولة، كذاك الذي أنتجه العقل الغربي، باستدعاء المدلول اللغوي العربي القديم، لأنه ببساطة غير ملائم لروح الحداثة، التي أنتجت المفهوم الجديد للدولة، بوصفها مؤسسة تتميز بالثبات والديمومة.

أما في **اللغة الأجنبية** فالمقابل لكلمة الدولة هو (Etat) المشتقة من الأصل اللاتيني (Status) إسم مذكر له معاني كثيرة- يحصي له معجم لاروس(LAROUSSE) أكثر من عشر استعمالات – فهي شكل وجود، وتطلق على وضعية شخص من الناحية القانونية، كما تستعمل للإشارة إلى حالة الفعل في اللغة، ...الخ، وفي المجال السياسي تعني« كيان

---

[1]- برهان غليون: المحنة العربية الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2003) ص 114.

* ميشال سورا (1948- 1986) مؤلف كتاب سوريا الدولة المتوحشة، الذي كشف فيه بنية النظام السوري، بعد مجزرة حماه 1982.

[2]- المرجع نفسه، ص117.

[3]- عياض بن عاشور: الضمير والتشريع (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998) ص47.

سياسي مؤلف من إقليم محدد وشعب وسلطة مؤسسة..»[1] وعليه فأهم صفة للدولة، هي الثبات، أو هكذا تتعاطى معها الفلسفة الغربية.

إذا قارنا بين المفهومين في اللغتين تبين أن هنالك اتفاقا في كون الدولة من قضايا الاجتماع البشري، لكن المفهومين مختلفين، فهو في العربية يفيد التبدل والتغير والتعاقب، بينما يفيد الثبات والاستقرار في الأصل اللاتيني. ومن المبررات التي تفسر هذا التفاوت، الفرق بين الشرق والغرب، ففي الشرق تتساوى الدولة بالسلطة، ومن ثمة تتبدل بتبدل السلطة، فيقال دولة فلان، أو دولة علان، كإشارة للسلطة، أما في الغرب، فتفيد الدولة معنى المؤسسة، التي تفترض الثبات والاستقرار، وهذا ما سينعكس على الفهم الاصطلاحي للدولة.

2-المفهوم الاصطلاحي للدولة

لم يتفق أهل الاصطلاح على تعريف واحد جامع مانع للدولة، فهو مصطلح يتأثر مفهومه بالمجال الذي ستعمل فيه، فالدولة عند الحقوقي، ليست هي الدولة عند الاقتصادي، وليست هي الدولة عند الفيلسوف، بمعنى أن مفهوم الدولة يتأثر بكل جانب من جوانب الحياة الإنسانية، يقول فولتير في معجمه: «لم أعرف حتى الآن أي شخص لم يحكم دولة ما. إنني لا أتكلم عن السادة الوزراء، الذين يحكمون في الواقع (...) إنني أعني جميع الناس الآخرين الذين يعرضون- عند تناول العشاء أو في مكاتبهم- أسلوبهم للحكم، وإصلاح الجيوش والكنيسة والقضاء والمالية.»[2] مفهوم الدولة في هذا الإيحاء فكرة في أذهاننا، لكل منا تصوره للدولة، وكيف يكون أسلوب الحكم، ومعناه أن الدولة ليست واقعة قابلة للملاحظة.

---

[1]- Le petit LAROUSSE : (Belgique : Ed, 2001) P 402 .

[2]- نقلا عن: جاك دونديو دو فابر: الدولة، ترجمة: سموحي فوق العادة (بيروت: منشورات عويدات، ط1، 1970) ص5.

إن صعوبة التعريف لا تتأتى فقط من تعدد المجالات التي تفرض تنوعا في التعريف، بل يرجع أيضا إلى امتدادها التاريخي، وتأثرها بالنظريات الفلسفية، كما سنرى لاحقا، إن المفهوم البسيط الذي تتداوله الكتب المدرسية يقول: «الدولة تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة.»[1] إن تعريفا كهذا يساوي بين الدولة والنظام السياسي، رغم أن التدقيق يكشف عن فروق بين الاثنين، فالنظام السياسي كما نعلم جزء من الدولة وليس هو الدولة، النظام السياسي مؤقت وإن طال، بينما الدولة هيئة راسخة وثابتة، وزوالها يعني نهاية الحياة الاجتماعية المنظمة القائمة على الحقوق والواجبات، إلى غير ذلك من الفروق.

يقول لالاند في تعريف الدولة: هي «مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، ويضطلع بدور شخص معنوي، اعتباري، مميز تجاه المجتمعات المماثلة الأخرى التي تقيم معها علاقات.»[2]ويقول أيضا عن الدولة: «مجموعة من الخدمات العامة لأمة من الأمم، بهذا المعنى الدولة تقابل المقاطعة، المحافظة، الولاية، الخ»[3] هو ضبط آخر ومشكلات أخرى، الدولة عند لالاند مجتمع منظم، وهو مسعى غايته إعطاء صفة عامة للدولة، فهي التي تسم المجتمع بالنظام في مقابل الفوضى، وليست مقابلا للمجتمع، وهو ما يعارضه نقاد الدولة، والنزعة الدولوية، وقل ذلك على المفهوم الثاني، بأنها مجموعة خدمات، ولكنها أيضا مجموعة واجبات، فالدولة تأخذ باليسار ما تمنحه باليمين.

---

[1]– عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، ط1 (د ت)) ص185.

[2]–اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت– باريس: منشورات عويدات، ط2، 2001، مج1) ص185.

[3]–المرجع نفسه، ص185.

هكذا يبدو مفهوم الدولة إشكاليا بامتياز، من حيث مكوناتها، ومن حيث تداخلها مع مفاهيم أخرى مثل الشعب والأمة والوطن...الخ، يدفعنا ذلك إلى ملاحقة مفهومها من الناحية التاريخية.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الدولة

المتفحص لمفهوم الدولة على المستوى الاصطلاحي سيقف على اختلافات عميقة، تفيد تأثر المفهوم بالنظريات الفلسفية، وهذا ما يؤهل مصطلح الدولة أن يكون من طبيعة فلسفية، كما أن للمصطلح تاريخ موغل في القدم إلى الحد الذي نعتقد معه أن الدولة ظاهرة تاريخية، لذا سنحاول تتبع مفهوم المصطلح في النظريات الكبرى، وعلى مر التاريخ لكشف الحمولات التي أخذتها الدولة في تطورها.

1- الدولة في الفكر القديم

تقول الأسطورة: في الزمن القديم، حينما آن أوان الخلق، شكلت الآلهة المخلوقات من التراب والنار وأخلاط متنوعة أخرى في باطن الأرض، ولما حان الوقت لإخراجها إلى ضوء النهار، كُلف أبيمثيوس* وبرومثيوس** بتجهيز المخلوقات بما يلزمها للتكيف، ولما جاء دور الإنسان لم يبق بما يزوده به أبيمثيوس، ورأى برومثيوس أن الإنسان ترك عاري الجسم والقدمين، لا يملك مأوى، ولا أسلحة للدفاع عن نفسه، فما كان من برومثيوس إلا أن سرق الفنون الإلهية ومعها النار وأعطاها للإنسان، لذا كانت له الحكمة التي تساعده على الحياة، ومن هنا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي انفرد بصفات الآلهة، فأنشأ لها المعابد والهياكل والصور، ولم يمض وقت طويل حتى اخترع اللغة والأسماء.

عاش بنو الإنسان مشتتين، إذ لم تكن لهم مدن، وكانت النتيجة أن هددتهم الحيوانات المفترسة، لأنهم كانوا في غاية الضعف، إذ لم تسعفهم فنونهم إلا في تزويدهم بوسائل الحياة، ثم بعد مدة دعت الحاجة إلى أن يعيشوا في جماعات، فكان بعضهم يسيء إلى

*أبيمثيوس واحد من أرباب اليونانيين القدماء، هو من كلفه زيوس رب الأرباب، بتزويد المخلوقات بما يلزمها من وسائل التكيف.

**برمثيوس شقيق أبيموثيوس يلقب بالمتبصر، متعاطف مع البشر، إذ سرق النار من زيوس وأهداها للبشر.

بعض، فتعرضوا بذلك إلى التشتت والدمار ثانية، فخشي زيوس أن ينقرض الجنس البشري، فأرسل هرمس إليهم يحمل الوقار والعدالة، لتكون هي المبادئ التي تتبعها المدن في تنظيم حياتهم[1].

تلك هي أسطورة ميلاد الدولة، لذا لابد من البدء بالمعرفة الأسطورية في نشأة التنظيم السياسي، فمنها استوحت الشعوب القديمة بُناها السياسية، أمثال البابليين والآشوريين والفراعنة والهنود وغيرهم، فاعتقاد المصريين، بوجود حياة أخرى « حمسهم في قبول فرعون مؤله»[2]وهذا الإله هو مصدر كل خير ونظام وحياة، وتضافرت هذه المعتقدات بما شهدته المجتمعات القديمة من استقرار على ضفاف الأنهار، في تطور التشريع، « وما حملته ألواح سومر من محضر جلسة لبرلمان آرك (...) وما انطوت عليه أوراق البردي من وصايا وتنبؤات في الحكم والدولة، وما سجلته النقوش من نصوص شريعة حمو رابي...»[3].

هكذا تكون الشعوب القديمة قد استمدت تصورها للنظام السياسي من الأسطورة، فكان الحاكم بمثابة الإله، وسيكون التفكير في شؤون الملك والسياسة من نصيب الكهنة، وسدنة المعابد، هم وحدهم أصحاب الحكمة، ورؤاهم نبوءات لا تناقش.

ورث اليونان هذا التراث من شعوب الشرق القديم، واستعانوا بالأساطير في تفكيرهم السياسي، ومع ذلك لم يبق اليونانيون أسيري التفكير الأسطوري، بل ارتفعوا بالتفكير السياسي إلى مستوى التفكير العقلاني، نعم لقد وظف أفلاطون(347-427 ق.م) الأسطورة

---

[1]- أفلاطون: محاورة برتاغوراس، ترجمة وتقديم: عزت قرني (مصر: دار قباء للطباعة والنشر، ط1، 2001) ص42.

[2]- رالف لنتون: شجرة الحضارة، ترجمة: أحمد فخري، تقديم: محمد السويدي (الجزائر: مؤسسة الفنون المطبعية، ط1، 1990،ج2) ص262.

[3]- فاروق سعد: تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعقيب في كتاب الأمير، لمكيافيلي، ترجمة: خيري حماد (بيروت: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، ط24، 1999) ص212.

في تفكيره السياسي، وظفها في حالة شعر« أن الأسطورة سوف تؤدي له وظيفة هامة، أو أنها ستحقق نفعا يبرر السماح بها.»[1]ومن ثمة فرق بين تفكير أسطوري، وتفكير يوظف الأسطورة للشرح والتوضيح. فما هو مفهوم الدولة في الفكر الفلسفي؟.

أ/ دولة المدينة اليونانية

يمكن أن نستأنس في عرض الفكر السياسي اليوناني بآراء أفلاطون وأرسطو(384-322 ق.م) من باب أنهما يمثلان مرحلة الكمال للفكر السياسي اليوناني، فعندهما تبلور التصور اليوناني لدولة المدينة، إذ يمثلان المصب الذي انتهى إليه حكماء اليونان، كما يدين الفكر السياسي من بعدهما إما لأحدهما أو لهما معا، يقول راسل: «إن القارئ لو قلب صفحات هذا الكتاب [يقصد حكمة الغرب] فلن يجد فيلسوفا واحدا يشغل حيزا يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطون وأرسطو، ومرد ذلك إلى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة فهما أولا قد ظهرا بوصفهما وريثين للمدارس السابقة لسقراط، ومنظرين منهجيين لها.»[2] فما هو مفهوم دولة المدينة لديهما؟

يقرر أفلاطون في كتابه "الجمهورية" «أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين»[3] فكلما زادت الحاجات واتسعت زادت الحاجة إلى الدولة أكثر، لتكون وظيفة الدولة هي تحقيق العدالة، ذلك أن العدالة تحقق الاتساق والانسجام، بينما التعدي، ظلم يؤدي إلى النزاع، والعدالة كما يقول أفلاطون: «عدالتان، عدالة في الفرد

---

[1]- محمد عباس: أفلاطون والأسطورة (بيروت: دار التنوير، ط 1، 2008) ص 169.

[2]- برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط2، 2009، ج1) ص91.

[3]- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز (دمشق: دار أسامة للنشر، ط1، (د ت)) ص54.

وعدالة في الدولة»[1]تعنينا في هذا السياق عدالة الدولة، لأن الدولة وُجدت لخير الناس، وصالحهم، وسعادتهم، تدفع عنهم الظلم وترفع الشقاء والعذاب «فنحن جادون في الوقت الحاضر في إنشاء دولة سعيدة، لا في أن نخص أفرادا منها بالسعادة، بل أن نسعد جميع أفرادها على السواء.»[2]ولا تتحقق السعادة إلا في المدينة الفاضلة، لكن المشكلة التي واجهت أفلاطون هي أن الدول القائمة، لا تتصف بالعدالة، فالدولة التي حكمت بالموت ظلما على سقراط ليست دولة عادلة، لذا ميز أفلاطون بين أنواع من الدول، أفضلها في تقديره الأرستقراطية، التي يحكمها إنسان فاضل «لقد نظرنا في الإنسان الذي يمثل الارستقراطية وبالصواب حكمنا أنه عادل وصالح.»[3]بهذا التصور يكون أفلاطون قد جمع المبررات العقلية، التي تؤكد ارتباط السياسة بالأخلاق، سعيا إلى تحقيق غاية سامية هي سعادة الإنسان، وتجعل الدولة هيئة تسعى إلى تحقيقها.

جاء أرسطو، ليتجه بالفكر الفلسفي السياسي نحو آفاق أخرى، ليست مدنا فاضلة كما تصورها أفلاطون، ولكنه استلهم التاريخ، ومستقرئا الواقع، ومن ثمة انتقد تأملات مُعلمه، خاصة فيما يخص مسألة شيوع النساء والأبناء والمقتنيات، لأن ذلك يتناقض وغايات الدولة «يضيع تحديد الغاية التي من أجلها تكون الاجتماع، وتصبح الجمهورية التي اعتنى بها أفلاطون من غير منطق يشمل عمادها، باعتبار أن التأكيد على شيوع النساء والأبناء والمقتنيات، يضيع هوياتهم، ويضيع غايات الدولة، وأساسا الخير عماد الدولة وأساس اجتماع الأفراد.»[4] كما انتقده في كتاب "النواميس"، ذلك أن أفلاطون وقع في تناقض« فمن

---

[1]– المرجع نفسه، ص53.

[2]–المرجع نفسه، ص112.

[3]– نفسه، ص112.

[4]– حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1995) ص38.

جهة سمح أفلاطون بتضاعف الثروات خمس مرات، ومن جهة أخرى يلغي حق الملكية العقارية»[1].

من المهام التي اضطلع بها كتاب "السياسة" لأرسطو، هي استبعاد المدن الفاسدة سعيا للوصول إلى المدينة الصالحة، التي تشكل الدولة المثالية، ممثلة في الدولة الدستورية، فهو لا يثق بالحكم المطلق، حتى لو كان ذلك الحاكم فيلسوفا، وهي ذات بُعدين الأول واقعي سياسي، يتمثل في الشروط المادية والاجتماعية الضرورية لقيامها، والثاني غائي أخلاقي ميتافيزيقي، ينسجم والمذهب الغائي الأرسطي.

الدولة عند أرسطو، نتاج تطور تاريخي، مرت بعدة مراحل اجتماعية قبل أن تصل إلى مرحلة الدولة، وتصبح عبارة عن اتحاد بين مواطنين، فهي تنظيم اجتماعي، يقوم به هؤلاء المواطنون، الذين تهيؤا لذلك بما يحقق الوحدة والانسجام، يتحقق ذلك في أنواع الحكم المعتدلة، وهي حكم الأعيان والملكية والحكم المدعو سياسة أو الحكم الجمهوري. وكل خروج عن الوسطية والاعتدال، سيؤدي لا محالة إلى الفوضى والطغيان.

إن الطابع العام لدولة المدينة سواء عند أفلاطون أو أرسطو مهما كانت الاختلافات بينهما، هي دولة محدودة في حجمها وعدد أفرادها، هي دولة المواطن اليوناني الأثيني، وأهم من ذلك هو حرص أصحابها على الطابع الأخلاقي لهذه الدولة، بما يحقق النظام، والانسجام، والسعادة لأعضائها، فهل بقيت مهام الدولة في ظل الإمبراطورية الرومانية هي نفسها مهام دولة المدينة اليونانية؟ ما هو مفهوم الدولة عند منظّري الرومان؟ هذا ما سنتعرف عليه في الدولة الرومانية، لمعرفة خصوصيات الدولة الإمبراطورية الرومانية.

ب/ الدولة الإمبراطورية الرومانية:

---

[1]- المرجع نفسه، ص ص 39-40 .

كان لوفاة أرسطو في سنة(322 ق.م) والذي تبع وفاة الإسكندر (Alexedre)(356 – 323 ق م)، منعرجا في تاريخ الفكر السياسي، إذ تحول الإنسان المدني بالطبع، بوصفه جزءا من المدينة polis التي يرتبط فيها اليوناني مع اليوناني برباط سياسي، وما عدا اليوناني فهو أجنبي، لا يحق له المشاركة السياسية، أما مع الإسكندر الذي توسع ملكه، وانفتح فيه اليوناني على غير اليوناني، وامتدت آفاق الدولة إلى خارج الحدود اليونانية، فتأسست "المدينة العالمية"(La cosmo polis) التي جسدتها الممالك الهيلينية الكبيرة التي قامت مقام المدينة الإغريقية، نظّر لهذه المدينة المشرع الروماني شيشرون(106–43 ق.م) في كتابيه " في الجمهورية" (De la république) و" في القوانين"(Des lois).

تأتي اجتهاداته في سياق المدرسة الرواقية التي نادت بالقوانين الطبيعية، وهي القوانين التي تنسجم مع المدينة العالمية، ومنها أن الناس سواء، لأنهم جميعا يمتلكون عقلا واحدا، وهذا القانون هو دستور العالم أجمع، يتساوى في ظله جميع الناس، وبذلك كانت الدولة عند شيشرون، كما عند أسلافه اليونان مجتمعا أخلاقيا، ويطلق شيشرون على الدولة اسم الشيء العام(La chose publique) إذ يقول: «إن الشيء العام هو شيء الشعب وبالشعب، يجب أن نعني [بالشعب] ليس حشدا من الناس مجتمعين كقطيع بأي طريقة كانت، ولكن عددا كبيرا من الناس تشاركوا مع بعضهم البعض للانتماء إلى نفس القانون»[1].

إن خصوصية الدولة (الشيء العام) في مرحلة أولى هي التوسع، إذ لم تعد دولة مدينة كما أرادها اليونان، بل دولة إمبراطورية عالمية، يُكونها شعب، يحتكم إلى قانون، سيصبح كل من ينتمي إليه جزء من هذا الشعب، وبالتالي جزء من الدولة، والدستور الأفضل

---

[1]–Ciceron: De la république, Des lois, traduction, notices et note (France: Charles Appuhm, Ed, Garnier–Flammarion,1[er]Ed, 1965) p 27,28.

لدولة بهذا الأفق، هو الدستور المختلط، الذي يجمع بين الملكية والجمهورية، تكون السلطة العليا ملكية، وتترك فيها الشؤون العامة لحكم الجمهور.

والواقع أن التشريع الروماني قاد إلى تعزيز فكرة السيادة المطلقة للحاكم، من خلال الاعتقاد أن الشعب تنازل للحاكم ووضع إرادته في يد هذا الحاكم الإمبراطور، إن دولة بحجم الإمبراطورية الرومانية، لا تتسق أمورها إلا في ظل حكم قوي، غير أن تمركز السلطة في يد الحاكم القوي، أنجب أباطرة عرفوا بطغيانهم الشديد على غرار نيرون(37م-68م) وسرفيوس سولبيقوس(5 ق م- 69م) الذين نكلوا بالفلاسفة، الذين تمسكوا بالفكر الحر، حتى أن أحد القياصرة طرد الفلاسفة من روما سنة 71م.

تحولت الإمبراطورية الرومانية من الوثنية إلى المسيحية بعد صراع طويل، اصطدمت فيه الديانة المسيحية بالوثنية اليونانية،[1] واضطهدت فيه المسيحية إلى غاية بداية القرن الرابع، أين «أصبح الدين المسيحي بموجب وثيقة 313م شرعيا ومباحا.»[2] أصبحت المسيحية هي الدين الرسمي للدولة، ومن ثمة أخذ مفهوم الدولة منحى آخر، فكيف كان مفهومها في ظل هذا التغير؟.

2- الدولة في الفكر الوسيط

أ/ من مدينة الأرض إلى مدينة السماء

عبّر أوغسطين(Augustin)(35م- 430م)، بحق عن خصوصيات الدولة في هذه المرحلة، فهو الذي استوحى جمهورية أفلاطون في مدينته المثالية، ولونها بلون

---

[1]- من وجوه هذا الصراع طعون قالسوس، الفيلسوف الأفلاطوني في المسيحية، وردود أوريجانوس المسيحي، راجع إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1983، ج2) ص293.

[2]- جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2006) ص147.

مسيحي«فعنوان كتاب القديس أوغسطين ذاته مستعار من الجمهورية، فلقد ذكر أفلاطون في كتاب "الجمهورية"، أن هنالك نمطا موضوعا في السماء يستطيع الراغب مشاهدته.»[1] لقد أخذ القديس أوغسطين على عاتقه نقل اللوجس من تصور يوناني، يقنع بعالم عقلي إلى لوجس مسيحي، يتطلع إلى عالم آخر.

إن الدولة التي يطمئن إليها أوغسطين، هي مدينة الله– وهي عنوان كتابه (La citéde dieu) والتي تقابل مدينة الأرض، مدينة الله يحكمها العدل، وبتعبيره :« إن مدينة الله المجيدة، سواء أكانت تتابع حجتها وتتابع إيمانها بين الأمم، أم استقرت في الأبدية التي تتوق إليها بصبر حتى يعود القضاء إلى العدل.»[2]ويقول في موضع آخر: « إننا نسمي مدينة الله تلك التي يشهد لها الكتاب المقدس، بما له من سلطة إلهية، قلدتها إياها العناية الإلهية، ففاقت كل ما أنجزته سائر الأمم. »[3] أما مدينة الأرض فهي على النقيض لا ترعاها العناية الإلهية، أو بالأحرى خرجت عن التعاليم الإلهية، تلك التي تأسست « على حب الذات إلى حد احتقار الله.»[4]لا تعني هذه الثنائية التقابل بين المدينتين، بل قد تتحقق بالتتابع، أي يمكن التحول من مدينة الأرض الحقيرة، إلى مدينة الله المجيدة، متى كان الصلاح، ومتى تم تحكيم التعاليم الإلهية العادلة، والعكس، ونعتقد أن في ذلك تلميح إلى إمكانية تحول الإمبراطورية الرومانية من دولة وثنية (دولة الأرض الفاسدة) إلى دولة مسيحية (دولة سماوية صالحة).

---

[1]– أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1985) ص112.

[2]–أوغسطين: مدينة الله، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو (بيروت: دار المشرق، ط2، 2007، مج1) ص9.

[3]– المرجع نفسه، مج2، ص5.

[4]– المرجع نفسه، ص 211.

إن العدالة التي ينشدها أوغسطين، هي أن يخضع المؤمن لله في كل شيء، وإلا فأي عدالة حينما يرفض الإنسان خدمة الله؟ وحيث لا عدالة، لا شعوب، ولا دولة. وينتهي أوغسطين إلى التحديد التالي للدولة: « الدولة هي مجموعة عاقلة تتوحد حول تملُّك مشترك وهادئ لما تحب(...) وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع أفرادها شريفة، والعكس صحيح»[1]هكذا ترتبط الدولة في الفكر المسيحي بالأخلاق شأنها شأن الدولة اليونانية أو الرومانية، غير أنها تتفرد باستلهام قيمها من الدين المسيحي، ويبقى الجدل في الفكر السياسي المسيحي، حول أيهما يخدم الآخر؟ هل يجب أن يكون الدين خادما للسياسة أم العكس؟ « ينبغي للأباطرة أن يتوجهوا إلى الباباوات إذا تعلق الأمر بالحياة الأبدية كما يجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الأباطرة، أثناء مجرى الحياة الزمنية.»[2]زاد ثراء النظرية السياسية المسيحية، مع القديس توما الإكويني(Thomasd'aquin)(1225م- 1274م) الذي وفق بين الغائية الأرسطية والمعتقدات المسيحية حينما اعتقد أن المدينة أو الدولة ترتبط في وجودها بغايات أسمى، وأرفع فهي « تجمع من أجل العيش الأفضل»[3]ويزيد الإكويني بأن الإنسان في حاجة ماسة إلى سلطة روحية تحقق الغاية الأخروية، وهذه هي مهمة الكنيسة، وكأن الدولة تحقق غايات أرضية هي السعادة الدنيوية، إذا ما تحقق الحكم العادل، وهذا هو الجانب الأرسطي في فلسفة توما الإكويني، أما السعادة الأخروية فهي مهمة الكنيسة، وهنا يظهر الجانب المسيحي من فلسفته.

هكذا نلمح حضور التنظير السياسي اليوناني في فلسفة العصور الوسطى المسيحية، خاصة ما تعلق بالإلحاح على الأخلاق السياسية، كما نلمح التوجه الروماني فيها من خلال

---

[1]- المرجع نفسه، مج3، ص161.

[2]- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص161.

[3]- المرجع نفسه، ص187.

التطلع إلى الدولة العالمية الإمبراطورية، وتفردت بطرح إشكالية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فهل كان الأمر نفسه في الفكر السياسي الإسلامي؟.

ب/ الدولة في الفكر الإسلامي

أحدث الدين الإسلامي، تحولا عميقا في مجتمع شبه الجزيرة العربية، إذ نقله من مجتمع قبلي بدوي، بكل المعايير، إلى مجتمع منظم سياسيا، بدأت نواته في المدينة المنورة، زمن الرسول (ص) ثم تطور تدريجيا مع خلفائه الراشدين، ثم مع دولة بني أمية، وبني العباس، وغيرهم.

لم يحدد الوحي الإلهي شكل الدولة، أو شكل الممارسة السياسية، بل أكد مسألة استخلاف الإنسان في الأرض، « وهو تخويل من الله سبحانه وتعالى لعباده جميعا ليلتئم شملهم وينتظم أمرهم في جماعات ومجتمعات وشعوب وقبائل ودول وحضارات ليقيموا العمران في الأرض جيلا بعد جيل، وقرن بعد قرن...»[1] ولما لم يحدد الدين الإسلامي، نمط الدولة التي تحكمهم أو شكل النظام السياسي الذي تسير به حياتهم، كانت الاجتهادات، كثيرة متنوعة، حتى أن الباحث يقف على مذاهب سياسية كثيرة[2] ترجع إلى غنى التجربة الإسلامية، وتطورها التاريخي، من الخلافة إلى السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية، ومن ثمة فدولة الخلافة الراشدة ليست هي دولة بني أمية، ومهام دولة بني أمية ليست هي

---

[1]– سالم القمودي: الإسلام والدولة بين الوصل والفصل (بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2005) ص66.

[2]– يعرض اسماعيل زروخي، أربع مذاهب سياسية، في الفكر الإسلامي، وهي:1/ المذهب السياسي الديني مثلته الفرق الكلامية، ذكر منها الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة. 2/ المذهب السياسي الفقهي وترجمه الماوردي وابن تيمية. [3]/ المذهب السياسي الأدبي، مثله ابن المقفع. 4/ المذهب السياسي الفلسفي، ونجد فيه الفارابي والغزالي وابن خلدون، أنظر إسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث (القاهرة: دار الفجر، ط1، 1990) ص19 وما يليها. نفس المنحى نجده عند سعيد بنسعيد العلوي: في مداخلة بعنوان خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، منشورة في كتاب جماعي: الأمة والدولة والتاريخ والمصائر، دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011) ص127 وما يليها.

مهام دولة بني العباس، وما آلت إليه من انقسامات، لهذا يمكن النظر في مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي على مستويين: الأول نظري تترجمه أراء الفلاسفة بالدرجة الأولى ونمثل لذلك بالفارابي(874م- 950م)، وابن خلدون(1332م-1406م). الثاني عملي نستأنس فيه بتشريعات الفقهاء للدولة القائمة، ومثل ذلك ما نجده عند ابن تيمية(1328-1263).

أخذ الفلاسفة المسلمون على عاتقهم مهمة تأمل الاجتماع الإنساني، أسوة بالفلاسفة اليونان، فالفارابي وهو أكثر الفلاسفة المسلمين حضورا في الفكر السياسي، ينطلق من فرضية أن الإنسان مدني بالطبع، إذ يقول: « كل إنسان مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده.»[1]وفكرة أن الإنسان مدني بالطبع هي التي تؤسس للحديث عن الحياة الاجتماعية، والسياسية، عند كل الفلاسفة المسلمين، ومثل ما قرر أفلاطون أن اتساع الحياة وتنامي الحاجات، واتساع المدينة، يقتضي وجود وظائف جديدة، كالجندية، وإدارة المدينة، تفرض وجود حكام « يلزم أن يتفرغوا لها وأن يعيروها انتباها وحكمة فائقين.»[2] كذلك الأمر تنشأ المدينة عند الفارابي، من تجمعات ناقصة، من المنزل، إلى السكة، إلى المحلة، إلى القرية، ثم إلى المدينة الصغرى، ومجموع المدن يكون مدينة كاملة وسطى، وهي سكن أمة، في جزء من المعمورة، وأخيرا المدينة الكاملة العظمى وهي اجتماع الجماعات كلها في المعمورة، والمدينة الكاملة، يمكن أن تكون فاضلة، كما يمكن أن لا تكون كذلك، والمدينة الفاضلة هي التي يحكمها النظام والانسجام، أو ما سماه الفارابي التعاون بين أعضائها، بما يحقق السعادة للمدينة، أو للأمة، أو حتى للمعمورة.

---

[1]- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ط7، 1996) ص117.

[2]- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص60.

مدينة الفارابي تحكمها تراتبية تشبه البدن، التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، والرئيس في المدينة هو بمثابة القلب في البدن، ولن يكون هذا الرئيس سوى الإمام الفيلسوف، « فيكون بما يفيض منه على قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا هو الإنسان في أكمل مراتب الإنسانية.»[1] كذلك تبنى مدينة أفلاطون بتراتبية طبقية أعلاها، الحاكم الفيلسوف، وأدناها طبقة العبيد « فالحاكم الكفء في عرفنا الذي تعد مواهبه بمسيره نحو الكمال، فلسفي النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس.»[2] إن الدولة الفارابية، دولة مثالية، اهتم فيها الفارابي بما يجب أن يكون، بدل ما هو كائن، لم يهتم بالوقائع، ولا بالدولة كظاهرة تاريخية، خلافا لابن خلدون، الفيلسوف السياسي الواقعي الذي استفاد من اهتمامه بالتاريخ، « ليس هناك من شك عندئذ في أن ابن خلدون واقعي يدرس أحداثا هي بطبيعتها متناقضة، فهو لم ينطلق من قبليات أو أحداث مأخوذة اعتباطا، بل انطلق مما لاحظه بالمغرب.»[3] وعلى هذا الأساس اكتشف ابن خلدون أن التجمع البشري في إطار سياسي، مسألة ضرورة إنسانية، وليست اختيارية « والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان.»[4] إن مصدر هذا التجمع هو عامل العصبية، لأن الملك لا يحصل إلا بالصراع والغلبة والقهر، ولا تتحقق الغلبة والسيطرة إلا للعصبية القوية« ذلك لأن المُلك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما بالعصبية...»[5] على أن الدولة الخلدونية يمكن أن تكون ملكا طبيعيا، أو ملكا سياسيا، أو خلافة، وتتميز كل دولة

---

[1]– الفارابي، المرجع السابق، ص125.

[2]– أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص62.

[3]– إسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص70.

[4]– ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص143.

[5]– المرجع نفسه، ص157.

عن الأخرى بحسب المصدر الذي يستمد منه الحكم، فالملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح ودرء المفاسد، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، تحقيقا للمصالح الدنيوية والأخروية.

يبدو من هذا أن أرقى أشكال الملك هو نظام الخلافة، لما فيه من حرص على خير المحكومين دنيا ودينا، بهذا يكون ابن خلدون قد نظر للدولة التي رآها ملائمة لأمة الإسلام، مخالفا بذاك رؤية الفلاسفة الذين صبغوا النظرية السياسية اليونانية بصبغة دينية إسلامية.

خلافا لذلك كان الفقهاء يشرعون لدولة قائمة، دولة فعلية، من باب أن الفقيه « همه التشريع للأحكام العملية، أي تعيين الشروط القانونية، التي بها يغدو قيام مؤسسة الخلافة ممكنا»[1]إن مصدر هذه الشروط، التي تقنن نشاط الدولة، هي الشرع وليست العقل، كما أراد الفلاسفة، إن مهمة العالم الفقيه هي على وجه الدقة، الحرص على حراسة الدين، وحماية الحقوق بما يضمن العدل، ويضمن طاعة أولي الأمر أيضا، فقد ورد في مقدمة كتاب ابن تيمية، "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" قوله: « فهذه الرسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإيالة النبوية لا يستغني عنها الراعي والرعية»[2] ويضيف« وهذه الرسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله*»[3] وعليه خصص شيخ الإسلام بابا لأداء الأمانات، وبابا للأحكام، فأما باب أداء الأمانات فيشمل قسمين: الولايات، وما يدخل فيها

---

[1]- سعيد بنسعيد العلوي: خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، في الأمة والدولة والتاريخ والمصائر، مرجع سابق، ص134.

[2]- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الجزائر: موفم للنشر، ط2، 1994) ص45.

*آية الأمراء هي قوله عز وجل﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ سورة النساء، الآية 58-59.

[3]- ابن تيمية: المرجع السابق، ص46.

من تولية الأصلح، واختيار الأمثل، والأموال، وما يدخل فيها من تسيير الشؤون المالية والاقتصادية، وأما باب الأحكام فيتناول الحدود والحقوق، وهي موضوعات كما نرى دائرة حول دولة قائمة، وليست دولة افتراضية، هنا يحكم الشرع وهناك يحكم العقل، الحاكم مخدوم من الرعية في دولة الفلاسفة، تبعا لعلاقة الأدنى بالأعلى، بينما الحاكم خادم للشرع وللرعية، فهو راع، يرعى مصالح الناس عند الفقهاء،« إمام الفقهاء والمحدثين مكلف من الأمة صاحبة الأمر بعقد محدود الوظيفة»[1]بينما الحاكم عند الفلاسفة مطلق لأن وجوده هو الضمان لاستمرار الدولة (المدينة).

توحي هذه المقابلة بين تصور الفلاسفة للدولة، وتشريع الفقهاء لها، حجم الثراء في الفكر السياسي الإسلامي، الذي يعود في اعتقادنا إلى شعور المسلمين بمختلف مذاهبهم وتوجهاتهم، بأهمية الدولة كمؤسسة ضرورية لتسيير وحماية مصالح الأمة.

وهو رد في تقديرنا على الذين يقللون من شأن التفكير السياسي في الإسلام، أولئك الذين نظروا جزئيا إلى هذا الفكر، كالاعتقاد أن الفكر السياسي الإسلامي، يتمثل في نقل التراث اليوناني وتلوينه بلون إسلامي، المثل في ذلك ما نقرأه في كتاب "الدولتان" لبرتراند بادي الذي يقول:« يتميز الفكر السياسي الهليني الذي تكوّن في العالم الإسلامي عن الفكر الذي تشكّل في الغرب بأولوية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، من قبل فلاسفة الإسلام، وبجهود التركيب التي قبلوا بها وبين إسهام العلم اليوناني والرجوع إلى القرآن»[2]هل يصدق هذا الاعتقاد على ما ذهب إليه ابن خلدون مثلا؟ قد يصدق هذا التصور على الفارابي، لكنه لا يصدق على غيره. ولأن الفكر السياسي في الإسلام متنوع، فإنه يصعب إعطاء تعريف

---

[1]- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت: دار إقرأ، ط1، 1984) ص199.

[2]- برتراند بادي: الدولتان، ترجمة: نخلة فريفر(بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996) ص36.

دقيق للدولة يشمل هذا التنوع، ومع ذلك يمكن القول بصفة عامة أن الفكر الإسلامي على تنوعه انتهى إلى أن الدولة تنظيم يحرص فيه الحاكم على سياسة الدنيا، وحراسة الدين.

هكذا يرتبط مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي الوسيط بالدين، سواء خدمته الدولة، أو خدم هو السياسة، وهي ميزة طبعت الفكر الوسيط برمته، فهل سيكون الأمر كذلك في العصر الحديث؟.

3- الدولة في العصر الحديث

كان من نتائج الصراع المرير بين الأباطرة كرمز للسلطة السياسية الزمنية، والباباوات كرمز للسلطة الدينية الروحية، وما دار في ظله من جدل، ومن تجاذبات ميزت العصور الوسطى المسيحية، ميلاد الدولة الأمة (L'état nation)، وتفتحها في ظل الملكية، أو الحكم الملكي، وساهم في هذا الميلاد والنمو جملة من العوامل، نذكر منها:

1/ فكر عصر النهضة* ونقد العصور الوسطى:عبّر نيكولا مكيافيلي(Nicolas machiavel)(1469-1527م) عن روح النهضة الأوروبية، الذي عزا الوضع السياسي المتردي، إلى الربط النظري بين السياسة والأخلاق، أو بصيغة أدق بين السياسة والدين، ودعا بشكل صريح إلى الفصل الواضح بينهما،اللهم إلا ما كان سندا للأمير من أجل الحفاظ على سلطته، وهو القائل في كتابه "الأمير": « من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا

---

* تطلق النهضة Renaissance() الغربية من الناحية التاريخية على الفترة التي تفصل العصور الوسطى عن العصر الحديث، يؤرخ لها بسقوط القسطنطينية 1453 تتميز من الناحية الفكرية بميلاد المذاهب الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا، ومن إيطاليا بالتحديد الجغرافي، اهتم مفكرو النهضة بالعلم وأعادوا للعقل اعتباره، استلهموا التراث اليوناني، في تأكيد حرية الإنسان والانحياز لإنسانيته.

يستخدمها، وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها.»[1] ونفس الشيء بالنسبة للدين، فمن المهم الحفاظ على الدين، ولكن بمقدار ما يضمن وحدة الدولة، وكأن مكيافيلي يدعو أن يكون الدين خادما للدولة لا أكثر، وهو يعتقد أن ما حل بإيطاليا، من تشرذم وانقسام سببه الدين، «فالكنيسة هي التي جزأت إيطاليا، وما زالت تحافظ على تجزئتها.»[2]لقد استفاد مكيافيلي من التاريخ شأنه في ذلك شأن ابن خلدون، والحق أن عبد الله العروي قد عقد مقارنة بين الاثنين، وتبين أن من النقاط التي يتشابه فيها الفيلسوفان حضور التاريخ، « قال معلقون كثيرون: عند مكيافيلي يتعايش تجرد المؤرخ، وتوقد النبي، ولم يفتكر أحد بقول الشيء نفسه عن ابن خلدون.»[3]إن التاريخ يثبت أن الساسة العظماء الذين حافظوا على الدولة، كانوا دهاة ولم يرهنوا يوما السياسة لاعتبارات دينية، أو أخلاقية، من هنا انبثق المبدأ الشهير عند مكيافيلي، الذي ينص على أن "الغاية تبرر الوسيلة"، والذي أصبح قاعدة تسيطر على فكره، فهو يدافع عن الحيلة والدهاء كوسيلة لخداع الأعداء. وهكذا نتوقع أن تكون الدولة التي يدافع عنها فيلسوفنا، هي أن الدولة ظاهرة تاريخية، وممارسة واقعية، قائمة على القوة، معه أصبحنا في عالم آخر، ماتت فيه العصور الوسطى، وأكثر من ذلك وكأنها لم توجد مطلقا، فكل القضايا التي هيمنت على فكر العصور الوسطى، كالله والخلاص، كالعلاقات بين الماورائي والدنيوي، غير موجودة لديه.

ليس هناك حقيقة إلا حقيقة الدولة، فهي الغاية، وليس هناك واقعا، إلا واقع السلطة، وعلى الحاكم الفذ أن يحسن الحفاظ عليها بكل الوسائل، هكذا يقطع مكيافيلي الصلة مع الدولة الدينية ويؤسس لدولة الأمة.

---

[1]– نيكولا مكيافيلي: الأمير، تعريب: خيري حماد، تعقيب: فاروق سعد(بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط23، 1999) ص136.

[2]– نيكولا مكيافيلي: المطارحات، تعريب: خيري حماد (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط3، 1982) ص268.

[3]– عبد الله العروي: ابن خلدون ومكيافيلي، مرجع سابق، ص36.

2/ الإصلاح الديني وانقسام العالم المسيحي:إن التحول عن الكنيسة والقطع معها، أو جعلها خادمة للدولة، ينم عن وهن أصاب الكنيسة، تجلى في أطماع البابوات، الذين كانوا يجنون الثروات الطائلة من وراء بيع صكوك الغفران، التي بدأ منها الإصلاح الديني، على يد مارتن لوثر(Martin luther)(1483-1546م) « الراهب الأوغسطيني الذي علق على باب الكنيسة الجماعية في فيتمبرغ [بألمانيا] إعلانا تضمَّن خمسا وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية.»[1]يعنينامن هذه المسألة أن المصلح الديني لوثر قد استشعر الخطر المحدق بالكنيسة، رمز الديانة المسيحية، فكان الإصلاح لديه بمثابة إعادة القطار إلى سكته، التي خرج عنها بفعل توريط الكنيسة في اللعبة السياسية، واتخاذها مطية لأطماع شخصية، إن عودة القطار إلى سكته تبدأ من إحياء النظرية الأوغسطينية، تلك التي ميزت بين مدينة الله ومدينة الأرض، يقول لوثر:« إن هناك نوعين من الممالك: الأولى هي مملكة الله، والثانية هي مملكة العالم(...) إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة(...)ومملكة العالم هي مملكة الغضب والشدة، لأنه لا يوجد فيها سوى العقاب، والمقاومة والحكم والإدانة، بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين.»[2]هكذا تكون العودة إلى ربط السياسة بالأخلاق، والأخلاق المسيحية على وجه التحديد، لذا فالدولة مؤسسة ضرورية، لكن ليس على الطريقة المكيافيلية، بل بطريقة لاهوتية، يكون فيها الأمير إما ملاكا رحيما، وإما أسوأ الخسيسين على وجه الأرض، ذاك بحسب قربه أو بعده من المسيحية الحقة.

هو نفس الطريق الذي يواصله جان كالفن(Jean calvin) (1509-1564) في كتابه "مؤسسة الدين المسيحي"1536 الذي أتبعه بكتاب "الأوامر الكنسية"1541، غير أن هذا الأخير تميز عن سابقه، بسعيه إلى ترجمة الإصلاح في صورة عملية تطبيقية، في مدينة

---

[1]- جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص256.

[2]- المرجع نفسه، ص260.

جنيف « المدينة الكنسية»[1]التي تمثل حضور الروح المسيحية في الممارسة السياسية بصورة فعلية.

غير أن الإصلاح اللوثري لاقى معارضة شديدة من الكاثوليك، لينقسم العالم المسيحي، على نفسه إلى بروتستانت وكاثوليك* ومعه كانت الانقسامات السياسية.

3/ الحروب الأهلية:قادت الخلافات الدينية إلى صراعات سياسية حادة تجسدت في صورة حرب أهلية، مستأوروبا بأكملها، وكان من مظاهرها الخطيرة غياب الأمن وانتشار المجاعة المدمرة، وفتكت الأوبئة بالناس، وبالجملة أصبحت مظاهر الحياة لا إنسانية بشكل لا يطاق.

هي عوامل ثلاث، كانت نتيجتها الطبيعية، قناعة الوعي الغربي، بضرورة الدولة، دولة ذات سيادة كاملة، نظّر لها الفلاسفة، إلى حد تمجيد الحكم المطلق، نقرأ ذلك عند جان بودان(jean boden)(1530-1596) الذي عاصر الحرب الدينية في فرنسا 1562، وشاهد على مذبحة القديس بارتولوميو1572**، فهاله الوضع، الذي يكشف غياب سلطة الدولة، فكانت آراؤه رد فعل على ذلك، فاستهدف رد الاعتبار لهذه السلطة، فألف كتاب "ستة كتب عن الجمهورية"(six livres de la république) كان بودان «أول من استخدم لفظ السيادة، إذ يعرِّفها بأنها سلطة الدولة المطلقة والمستديمة، إنها أعظم سلطة تأمر

---

[1]- المرجع نفسه، ص269.

* يعود انقسام المسيحية الأول إلى القرن الميلادي الخامس 425 م إلى أرثوذوكس وكاثوليك، إذ كان الأرثوذوكس يمثلون الاتجاه المحافظ المتزمت، بينما يمثل الكاثوليك الاتجاه المجدد، العام والعالمي، ثم حدث الانقسام الثاني في القرن 16 م إبان الإصلاح اللوثري، إذ ظهرت البروتستانتية، التي تمثل المذهب الإنساني إذ كانت في البدء احتجاجا على الغفرانات، لتقرر بأن الدين الحق، يقوم على الفهم الخاص للكتاب المقدس.

**القديس بارتولوميو واحد من الحواريين الإثني عشر حسب روايات الإنجيل يحتفل النصارى بعيد بارتو لوميو يوم 24 أوت من كل سنة وفي عام 1572 وقعت مذبحة رهيبة راح ضحيتها الكثير من البروتستانت، والمذبحة تعبر عن الصراع الديني الذي شهدته أوروبا في هذه الفترة.

وتنهي»[1]هكذا تكتسب الدولة خاصية جديدة في تعريفها، إذ يمكن القول أن الدولة، مؤسسة ذات سيادة، وأخص خصائص السيادة « أنها دائمة ومطلقة»[2]إنه يقررها كحتمية جازمة، لازمة لوجود الدولة ولوحدتها.

سار الفيلسوف الانجليزي، توماس هوبز(thomas hobbs)(1588-1679)على نهج بودان، إذ كان كتابه "اللوفيثان"** تشريع غير مسبوق للحكم الفردي الاستبدادي، يكشف الحاجة الماسة للسلم والأمن المفتقدين، وبهذا تكون مهمة الدولة(اللوفيثان)، هي توفير الأمن والحماية، وحتى يتوفر الاثنان، وجب أن تتركز السلطة في يد الملِك، ذلك أن سبب الحروب الأهلية « كامن في أنالملك، بدل أن يحتفظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان، أن يكبر حتى غدا قوة مستقلة إلى جانبه فأصبحت البلاد بسيدين، وفي ذلك إضرار بالسيادة، وحتى تعود الأمور إلى نصابها، كان من الضروري استعادة السيادة، بوصفها الشرط الجوهري لتحقيق الأمن والسلم، ووجب أن تكون الدولة مؤسسة ذات سيادة مطلقة ودائمة، ووحيدة متمركزة في يد الملك.

لقد بلغ تأليه الملكية المطلقة مداه مع بوسيه (Jacques-Bénigne Bossuet)(1627-1704) في كتابه "السياسة مستقاة من الكتاب المقدس"(politique tirée des propres de l'écriture sainte) أين اعتقد بأن السلطة المطلقة هي من الله.

---

[1]- فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية(مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 1974، ج1) ص369.

[2]- جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص285.

** استوحى هوبز هذا الاسم، من أسطورةفي العهد القديم تقول: أن اللوفياثان تمساح هائل يحكم جميع الوحوش، وكان أن طمع أحد الوحوش في اغتصاب سلطته، غير أنه اصطدم بمناعة من لدنه. راجع موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، ترجمة ونشر(بيروت: دار النهار،ط1، 1981) ص49.

هكذا تكرس تأملات الفلاسفة في هذه المرحلة من تاريخ أوروبا، السلطة المطلقة للدولة، طلبا للاستقرار والأمن، فكيف كان الانتقال إلى الدولة الديمقراطية؟.

4 –من دولة الاستبداد إلى دولة الحرية أو الدولة الديمقراطية

بحلول القرن السابع عشر انتهى الفكر الأوروبي إلى القطع مع اللاهوت والميتافيزيقا، والثقة في العلم التجريبي، الذي يعتبر أحد معالم العصر الحديث، يضاف إلى ذلك نزوع فلسفة العصر الحديث إلى الأنسنة، أو النزعة الإنسية(Humanisme)[1]بما تعنيه هذه النزعة من انفتاح على الآخر، ومن دفاع عن القيم الإنسانية، وأعلاها قيمة الحرية، سينعكس كل ذلك على المفاهيم السياسية، وخاصة مفهوم الدولة، فبعدما كان حرص الفلاسفة شديدا على فكرة السيادة وتأليه الدولة، اتجه التنظير السياسي، إلى مواجهة الحكم المطلق الاستبدادي، والانتصار للحرية الإنسانية، ذاك ما نقف عليه مع جون لوك(John Locke)(1632–1704) الذي عاصر الثورة الانجليزية سنة 1688، ضد الطغيان، فكان كتابه، "مقالتان في الحكم المدني" الذي ترجمه ماجد فخري، تحت عنوان "في الحكم المدني" خصص المقالة الأولى للرد على من يعتقدون بالسلطة الإلهية المطلقة، تحت عنوان" في بعض المبادئ الفاسدة للحكم" وخصص المقالة الثانية للحكم المدني، تحت عنوان "في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته".

إن أهم ما يلاحظ في فلسفة لوك السياسية، تأكيده على ضرورة بسط الدولة لسلطتها، كدليل على تحول المجتمع من حال الطبيعة إلى حال المجتمع السياسي، والأهم من ذلك هو مناداته بفصل السلطات، إذ جعل أعلاها السلطة التشريعية، وأدناها السلطة التنفيذية، وتعود السلطة التشريعية إلى الشعب،يقول لوك: «للشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم وعن

---

[1]– راجع فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أصولها وحدودها، رسالة مقدمة لنيل دكتواه العلوم، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، شعبة الفلسفة، 2010–2011) ص29.

طريق إنشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين بها»[1]وتعود السلطة التنفيذية، والاتحادية أو الدولية إلى الملك، الذي يلتزم« بتنفيذ قوانين المجتمع المدنية وتطبيقها على كل من ينتمي إليه، والأخرى [أي الاتحادية] السهر على سلامة الجمهور ومصالحه في علاقته الخارجية...»[2]بهذا تنعكس الآية، وتصبح مهمة الدولة السهر على مصالح المحكومين، في الداخل والخارج، هذه هي أجل وظيفة للدولة، ليتحول مفهوم الدولة إلى كونها مؤسسة تعاقدية، وظيفتها ضمان حرية وأمن الأفراد الذين ينتمون إليها، وهذا ما أصبح يعرف بالملكية الدستورية، نظير الملكية المطلقة، التي شرع لها توماس هوبز.

كان لآراء لوك السياسية الأثر البالغ، إذ كان كتابه "المقالتان" بمثابة التوراة السياسي، للقرن الجديد، خاصة في فرنسا، إذ أبدى مونتيسكيو(Montesquieu)(1689-1755) في كتابه "روح الشرائع"(de l’esprit des lois) إعجابه الكبير بأنجلترا، بل جعلها مثلا للحرية السياسية، ففي الفصل السادس من الباب الحادي عشر، وتحت عنوان نظام انجلترا، ينتصر للحرية متأثرا بفكرة فصل السلطات« لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية.»[3]سيتأكد الاهتمام بدولة الحرية والديمقراطية مع جون جاك روسو(Jean Jacque Resseau)(1712-1778)، الذي اعتنى بالسؤال التالي: ما هي طبيعة الحكم القادر على تكوين شعب حر سيد، وكيف يمكن للإنسان أن يحتفظ بحريته من جهة، ويعيش في كنف الدولة التي تحكمه من جهة ثانية؟ كيف يمكن التوفيق بين إرادة فردية (حرية الفرد) وإرادة عامة تمثلها الدولة؟.

---

[1]- جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ط1، 1959) ص224.

[2]- المرجع نفسه، ص227.

[3]- مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 2010) ص228.

يؤثر روسو، كإجابة على التساؤل السابق الانتصار للحرية، وتحديدا حرية الشعب السيد، لتكون الدولة هيئة تعاقدية مصدرها الإرادة العامة السيدة، التي تستهدف ضمان الحرية والمساواة لجميع أفراد الشعب، هذا ما يوحي به العقد الاجتماعي الذي« يتحد فيه كل فرد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما كان من قبل»[1]يكون هذا الاتحاد الناشئ، شخصية عامة يقول روسو بأنها كانت«تأخذ اسم المدينة وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم دولة عندما تكون سلبية واسم عاهل عندما يكون دورها إيجابيا وقوة(Puissance) لدى مقارنتها بأشباهها.»[2]إن ما ورد في الفقرة من سلب وإيجاب، يرتبط في تقديرنا بالحرية، فالدولة المعنية في النص هي «الدولة[بوصفها] إنجازا مصطنعا خارج إرادة الشعب.»[3] بينما مصطلح عاهل وفي ترجمات أخرى السيد فهو رمز للدولة، التي يخضع الفرد فيها للإرادة العامة بإرادته، وباختصار فالدولة في نظر روسو مؤسسة سياسية، مهمتها خدمة الشعب، من خلال تعويض الإنسان ما فقد من حرية طبيعية بحرية مدنية.

إن الدولة التي بذل روسو جهدا كبيرا في رسم معالمها، تستهدف تحقيق مبدأ المواطنة، التي كانت«جزءا عضويا متكاملا مع مجمل تفكيره السياسي.»[4] لقد كان أثره قويا وعميقا في الثورة الفرنسية 1789 حتى أن تلميذه روبسبير Maximilian (de)robespierre(1758-1794) هو من ابتكر الشعار المثلث الذي غلف أهداف الثورة

---

[1]- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم،ط1،(د ت)) ص49

[2]- المرجع نفسه، ص51.

[3]- نورة بوحناش: نحو مواطنة تستوفي شروط الأنوار،(قراءة في فلسفة روسو)، في الزواوي بغورة[وآخ]: التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، وكرسي اليونيسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة (الجزائر: طباعة دار الهدى، ط1، (د ت)) ص307.

[4]- ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة:ناصيف نصار، ومكرم خليل (بيروت: دار الساقي، ط1، 2007) ص106.

الفرنسية. ومع ذلك كان ينظر إلى آراء روسو في العقد الاجتماعي بأنها أكبر أكذوبة سياسية، لأنها آراء مثالية.

يذكرالمنظرون السياسيون الثورة الفرنسية، بوصفها لحظة تحول في تاريخ أوروبا السياسي، فهي التي جسدت دولة الحرية والمواطنة،حتى أن كانط (Kant) (1724-1804)وهو من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر ظل من المؤمنين بها« كان كانط من المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية.»[1] غير أن هيجل(higel)(1770-1831) قلب الأوضاع، إذ حول موضوعة الدولة من كونها مجرد أداة لتحقيق الحرية، إلى اعتبارها غاية، تتحقق فيها الحرية الحقيقية، وكأن الوجود الإنساني ناقص يكتمل في ظل الدولة، التي يقول بشأنها:« هي واقعية المعنى الخلقي الموضوعي فعلا، الروح الخلقية بصفتها إرادة جوهرية متجلية بينة لذاتها، والتي تعرف ذاتها وتفكر بها، وتنجز ما تعرف ولأنها تعرف.»[2] هو نفس التعريف الذي يورده العروي على لسان هيجل بالصيغة التالية: « الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»[3] يفهم من التعريف، رغم ما يظهر من فرق بين صيغتيه، والذي نعتقد بأنه راجع إلى مستوى الترجمة، أن مفهوم الدولة لا ينفصل عن جوهر الفلسفة المثالية لهيجل، تلك التي تجعل الواقع معقولا والمعقول واقعيا، ووصف فلسفته بالمثالية، مبعثه القول بالفكرة الكلية، التي تتحقق في الواقع عبر التاريخ، ومن هذه الزاوية لن تكون الدولة سوى التحقق والتجسد الفعلي للروح الكلية، التي تمثل التجسد الثالث في صيرورة الوعي عبر التاريخ، فالأسرة هي التجسد الأول، بوصفها الوسط الطبيعي للحياة الاجتماعية، وهي تمثل الأخلاقية والموضوعية الأولى، طبقا لما تقوم به من

[1]- أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص238.

[2]-هيجل: مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1974) ص271.

[3]- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مرجع سابقص25.

تنشئة وتربية للأبناء، ثم التجسد الثاني ممثلا في المجتمع المدني، بوصفه الإطار الذي يجتمع فيه الناس ويتعاونون وفقا لمصالحهم النفعية والاقتصادية، ثم تأتي الدولة، التي تمثل التحقق الأعلى، إذ توحد بين الواجبات الطبيعية للأسرة، والواجبات الاجتماعية للمجتمع المدني، وهي تمثل التحقق الأعلى لأنها تحرر الأفراد من طبيعتهم الحيوانية، وتدمجهم في نظام أخلاقي يتقدم باتجاه ما هو كلي«وعلى هذا النحو يكون لهذه الغاية النهائية حق أسمى تجاه الأفراد، الذين أسمى واجباتهم أن يكونوا أعضاء في الدولة»[1]،لقد احتقر هيجل نظريات العقد الاجتماعي، لأنها بذلت جهدا لتعيين الدولة الفضلى، متجاهلة التطور التاريخي، وغافلة عن أن «الدولة هي روح الشعب، وهي قانون ينفذ إلى حياة هذا الشعب عاداته ووعي أفراده.»[2] ومن ثمة فدستور أي شعب يتعلق بطبيعة وعي هذا الشعب.

يعنينا من تصور هيجل للدولة، المستوى الذي وضعها فيه، فهي أعلى شكل من التنظيم يبلغه الإنسان، فيه تتحقق حريته وإنسانيته.

تأثر ماركس في فلسفته بهيجل، وأهم ما تأثر به، منهجه الجدلي، الذي أصبح عماد فلسفته، غير أن ماركس وإن امتدح الفلسفة السياسية لهيجل لِما فيها من جدة وحداثة، إلا أنه يعيب عليه تحليقه المفرط في المثالية، لم يفوت ماركس الفرصة، وألف كتابا يحمل عنوان "نقد الدولة الهيجلية"1843 (Critique de l'état hégélien) الذي تتبع فيه كتاب "مبادئ فلسفة الحق" فقرة، بفقرة ومن خلاله يكشف الصعوبات الفعلية التي تطرحها مثاليته«إن النتيجة الوحيدة التي يمكن الوصول إليها هي أن نطلب دستورا يعبر على مستوى تقدم الوعي،ويعبر في نفس الوقت عن التقدم الحقيقي للإنسان، في هذه الحالة لا يكون هيجل

---

[1]- هيجل: مبادئ فلسفة الحق، مرجع سابق، ص272.

[2]- المرجع نفسه، ص 307.

سوى سفسطائيا»[1]إن المفارقة في التصور الهيجلي، هي أن الوعي لا يترجم الواقع الفعلي، والأصح، هو أن الفكر انعكاس للواقع المادي، وليس العكس، كما يرفض أن تكون الدولة الهيجلية وسيلة لحماية الملكية الخاصة، وعليه فهي لا تحقق الحرية إلا للطبقة المهيمنة« يُبقي هيجل الدولة تحت سيطرة مصالح الملكية الخاصة، بل أسوأ أيضا فهو يتراجع أمام النظريات التعاقدية التي يحتقرها.»[2] هذا ما يجعل الطبقة المحرومة، البروليتارية تعاني الاغتراب الحقيقي، يقول ماركس في كتابه "المسألة اليهودية"«يعيش الإنسان، حيثما بلغت الدولة السياسية تطورها الحقيقي حياة مزدوجة، ليس ذلك في الفكر[كما أراد هيجل] فحسب، بل في الواقع في الحياة، يعيش حياة سماوية وأخرى أرضية، الحياة داخل الجماعة السياسية حيث يعتبر نفسه بمثابة مخلوق اجتماعي، والحياة في المجتمع المدني حيث يمارس نشاطه كإنسان خاص.»[3] لتجاوز هذا الاغتراب والتناقضات التي تضعنا فيها الدولة الهيجلية البرجوازية، وجب قلب الأوضاع رأسا على عقب، إذ ستكون الدولة وسيلة في يد الطبقة العاملة، مرحليا وبعدها ستزول الدولة وسلطة الدولة، وتحديدا في المرحلة الشيوعية، أين تنتهي الملكية الخاصة، يضعنا هذا النقد أمام مفهوم آخر للدولة، ستصبح بموجبه أداة لحماية مصالح الطبقة العاملة، تحقيقا للعدالة الاجتماعية.

كانت الثورة البلشفية سنة 1917 اللحظة التي تجسد فيها مشروع النظرية الماركسية، من خلال قيام دولة الاتحاد السوفيتي، التي راهنت على تحقيق أهداف سياسية، وطنية ودولية، وأخرى اجتماعية، أقواها تحقيق العدالة الاجتماعية، نقل المد الثوري التحرري إلى الشعوب المستضعفة، غير أن هذا الرهان أوقع المجتمعات التي انبهرت بالنظرية الاشتراكية،

---

[1]–Marx: Critique de l’état hégélien, traduction de Kostas Papaioannou (France: Ed, U.G.E, 1erEd, 1976) p84.

[2]– اندريه توزيل[وآخ]: ماركس ونقده للسياسة، ترجمة: جوزيف عبد الله (بيروت: دار التنوير، ط1، 2006) ص15.

[3]–المرجع نفسه، ص18.

في قبضة الدولة الاستبدادية، فباسم العدالة، انتهكت الحريات، وباسم التحرر القومي نشبت حروب باردة وساخنة، قسمت العالم إلى معسكرين، شرقي وغربي، فزاد ذلك من تغوّل الدولة، التي أحكمت سيطرتها وزادت سطوتها، والأمر لا يقتصر على ما بات يعرف بالأنظمة الاشتراكية، بل اتسع الاستبداد إلى الدول الرأسمالية الليبرالية، التي دافع منظروها عن الديمقراطية، والحرية الفردية، ذلك أن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، التي مر، ويمر بها العالم زادت من نزوع الدولة إلى الاستبداد والشمولية« تأخذ النزعة الاستبدادية الشمولية للدولة أشكالا للحكم، تختلف باختلاف البلدان المعنية (...) إننا نشير إلى أنها ليست ظاهرة سطحية عابرة فقط.»[1]إنما أصبحت أزمة بنيوية، تتضح من استفادة أجهزة الدولة المعاصرة من كل وسائل السيطرة والتحكم والتدخل، تتفاقم الأزمة، ويطفو الوجه القبيح للاستبداد كلما زادت الأزمة الاقتصادية اشتدادا« إن النزعة الاستبدادية تنجم عن نقل هذه التغيرات إلى بنية الدولة، وعن محاولاتالدولة التأقلم معها وحماية نفسها من العناصر النوعية للأزمة»[2]لذا تتعالى الصيحات هنا وهناك في العالم المتخلف، وفي العالم المتقدم على السواء للتحذير من خطورة استبداد الدولة، الذي يتجلى بصورة صارخة في الأنظمة الشمولية.

تأتي في هذا السياق كتابات حنا اردنت (Hannah Arendt)(1906–1951)، وخاصة كتابها الشهير "أصول الشمولية"(les origines du totalitarisme) حللت من خلاله النظام النازي، والنظام الشيوعي الستاليني، وألحت على أن السياسة مجال لاحترام الخصوصية والتعدد والاختلاف، وعليه ستكون الدولة في نظرها تجمعا بشريا يكون فيه الناس سواسية في حق القرار والإرادة.

---

[1]– نيكولاس بولانتزاس: نظرية الدولة، ترجمة: ميشال كيلو(بيروت: دار التنوير، ط1، 2007) ص205.

[2]– المرجع نفسه، ص216.

إن مناهضة الأنظمة الشمولية، فتح الباب لجدل سياسي، بين المعسكرين: الليبرالي، بزعامة أوروبا الغربيةوأمريكا، والاشتراكي، بزعامة الاتحاد السوفيتي سابقا. شكل هذا الجدل ما يعرف تاريخيا بالحرب الباردة، والتي انتهت بانهيار المعسكر الاشتراكي وهيمنة أمريكا، بدت معه هذه الهيمنة كشكل جديد ومتطور للشمولية، مثّلته ظاهرة العولمة التي بعثت بشك كبير في المفهوم التقليدي للدولة، أي دولة الأمة. وهنا بالضبط يطرح السؤال أين هو الفكر العربي من هذا الزخم الفكري وهذا الحراك السياسي العالمي؟.

بهذا التحليل نخلص إلى ما يلي:

1/ الدولة ظاهرة تاريخية، وأن مفهومها تأثر بتطورها التاريخي، فدولة المدينة اليونانية ليست هي الدولة الإمبراطورية العالمية الرومانية، والدولة في العصور الوسطى المسيحية ليست هي الدولة في العصر الحديث.

2/ ارتبط مفهوم الدولة بالواقع الحضاري للمجتمع الذي تنتمي إليه، فالدولة في ظل الحضارة اليونانية، ليست هي الدولة في ظل الحضارة الإسلامية أو في ظل الديانة المسيحية.

3/ ارتبط وجود الدولة وتطورها بخير الإنسان وبتقدمه، ذلك أن فكرة النظام بوصفها الجوهر الذي تتأسس عليه الدولة، هي المحرك الأساسي لتأملات الفلاسفة. وكأن التنظير للدولة هو ضد الفوضى وضد البداوة وضد الهمجية، وعليه فإن تطور الدولة هو تطور في منظومتها القانونية والحقوقية التي تجسد النظام.

4/ كل حديث عن الدولة عبر تاريخها يستتبع حضور السلطة، بما تثيره السلطة من حضور للأجهزة التي تسهر على هيمنة الدولة، بل تقاس قوة الدولة بوجود سلطة فعالة منظمة محمية.

5/ البحث في سلطة الدولة ومدى مشروعيتها قاد الفلاسفة إلى بحث السيادة، التي انتعش التنظير لها إبان عصر النهضة الأوروبية، مع جان بودان مثلا.

6/ تعريف الدولة في العصر الحديث تتازعته أطروحتان، إحداهما ليبرالية، تراهن على الديمقراطية في شقها السياسي، تنادي باحترام الحرية الفردية، في كل المجالات، وما يتبع ذلك من فصل للسلطات، والثانية اشتراكية، تدعو إلى الديمقراطية الاجتماعية، وتضع أولوية العدالة الاجتماعية قبل الحرية السياسية، لدرجة التضحية بالفرد في سبيل الكل(الجماعة).

المبحث الثالث:مفهوم الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر

خلصنا إلى أن الفكر العربي الإسلامي قد فرض رؤية سياسية، أنتجت تصورات متداخلة للدولة، أيام ازدهار الحضارة الإسلامية، تنازعتها مذاهب شتى، برزت في أفقها تحليلات الفلاسفة النظرية، بحثا عن المدينة الفاضلة، التي تتحقق فيها السعادة، أسوة بتأملات الفلاسفة اليونان، كما برزت تنظيرات الفقهاء التي كانت تتعامل مع واقع قائم، تبحث في الشرع عن حلول للعوائق التي تطرحها مستجدات التوسع الهائل للدولة الإسلامية.

لم يتطور مفهوم الدولة، وظل تقليديا لا يخرج عن مفهوم الدولة السلطانية، ومع انفتاح العرب على الغرب، وتأثرهم بالفكر السياسي الغربي، بشقيه الليبرالي والاشتراكي، ظهر طرح جديد للدولة ونظام الحكم، وتجدد التفكير في الدولة فعليا مع مطلع القرن العشرين، حينما اتخذ القرار التاريخي بإلغاء الخلافة رسميا، وإقامة نظام مدني، إذ انقسم الفكر العربي إلى ثلاث اتجاهات كبيرة، شكلت مفهوم الدولة في الفكر العربي المعاصر، فكيف كان مفهوم الدولة في الفكر العربي المعاصر؟.

1/ الاتجاه المحافظ: شجب قرار إلغاء الخلافة، واستنكر إسقاطها، معتقدا أن الإسلام يفقد قيمته الأساسية، إن هو جرد من بُعده الاجتماعي والسياسي، إذ ماذا يبقى من الإسلام إن اعتبر شأنا شخصيا، ولم يجد مكانا له في التنظيمات الاجتماعية والسياسية، ولم يدخل في بناء الدولة، ومن ثمة فمفهوم الدولة في هذا الاتجاه تقليدي، مثلته السلفية بمختلف أطيافها،فهي خلافة وإمامة وإمارة، جوهرها الحكم بما أمر الله، يمكن أن نمثل لذلك بما ورد في كتاب "الإسلام وأوضاعنا السياسية" لعبد القادر عودة، الذي يقول: «فكل ذي منطق

لايستطيع أن يقول بعد أن علم بهذا إلا أن الحكم لله، وأنه جل شأنه هو الحاكم في هذا الكون ما دام هو خالقه ومالكه.»[1] ومن ثمة فالدولة في هذا الاتجاه وسيلة للحكم بما أمر الله.

هذا هو الخط العام للاتجاه الإسلامي المحافظ، وفي داخله نجد ألوانا من التصورات للدولة التي تحكم بما أمر الله، من ذلك ما يوضحه المفكر الأردني فهمي جدعان من تراوح التصور الإسلامي بين إضفاء طابع القداسة والعصمة على الحكم، وبين السعي إلى «تعرية الحاكم من القداسة أو العصمة التي يفضي إليهما القول بالسلطة الدينية»[2] يفيدنا ذلك في أن للتيار الإسلامي المحافظ أجنحة، منها ما يقترب إلى التصور التقليدي الوسيط، إذ يردد مقولات الخلافة وشروطها ومنها ما يقترب من التصور الحداثي إذ يسعى إلى الإفادة من الفكر الليبرالي، من ذلك ما نجده عند محمد سليم العوا الذي يقول:«المراد من كون الإسلام (دينا ودولة) هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها، في الشأن السياسي...»[3] لا مانع أن يستفيد التنظير الإسلامي من منجزات الفكر الإنساني، لتصبح الدولة وسيلة لتنظيم حياة الناس.

2/ الاتجاه الحداثي: يرفض بناء الدولة على أساس ديني، ويؤكد أن التراث لا يسعفنا بأي معنى حديث للدولة، ولا يصلح أن يكون من أسسها، وما يصطلح على تسميته بالدولة العربية الحديثة، هو نتاج تأثر الفكر العربي بالمذاهب الغربية، إذ تسلل هذا التأثير من خلال احتكاك العرب بالغرب، كما أن إصلاحات عهد التنظيمات غيرت جهاز الدولة وأعطته نفوذا مضاعفا.فالدولة بوصفها مؤسسة للحكم تمتلك السلطة، تدّعي خدمة الشعب، ليست بنت التراث، وإنما هي أثر للفكر الغربي في الخطاب العربي، ويمكن اعتبار العروي أحسن معبر

1- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (الجزائر: الزيتونة للنشر، ط1، (د ت)) ص67.

2- فهمي جدعان: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي، في غسان سلامة [وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ج1) ص136.

3- برهان غليون ومحمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام(دمشق: دار الفكر، ط1، 2004) ص105.

عن هذا الاتجاه، إذ نفى أن تكون الدولة الحديثة في العالم العربي مجرد نسخة باهتة للدولة السلطانية، بل هي صورة واضحة لتأثير الحداثة الغربية.

3/ الاتجاه التركيبي: هو الذي يعتقد أصحابه أن مفهوم الدولة العربية الحديثة، ينبغي أن يكون مركبا تاريخيا من أصول تراثية، وعناصر حداثية، عبر عن هذا التوجه محمد جابر الأنصاري في كتابه "تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية" إذ يعتقد أن الدولة القطرية، ما هي إلا امتداد للدولة السلطانية، وأن الأزمات السياسية في العالم العربي، ليست وليدة الحداثة، بل لها امتداد تاريخي، ولا تفهم بنية الدولة القطرية ولا الأزمات التي تعصف بها إلا باستحضار البعد التاريخي،«ينبؤنا الأنصاري أنه معني، بشكل أساسي، بدراسة الواقع التاريخي الممتد، وأثره في الحاضر،كما تشكل وتشكلت بناه الاجتماعية»[1]في نفس الاتجاه يسير برهان غليون، الذي سنبسط آراؤه بشيء من التفصيل، فكيف كان موقفه من الدولة بنية ومفهوما؟ وقبل ذلك نتتبع سيرته ومساره.

1- برهان غليون سيرة ومسار

أصبحت السيرة الذاتية ممارسة فكرية، لها مكانتها في الدراسات الفكرية المعاصرة، فهي عند الواثقين في وظيفتها، «بناء دال بحيث يدعى الراوي إلى اختيار ما يراه صالحا من الوقائع والمشاعر المفيدة في الدلالة على المنعرجات الكبرى، أو تضاريس الحياة الشخصية»[2]ذلك أن الشخصية تتأثر بالبيئة التي ينتمي إليها المفكر، بما تعنيه البيئة من

---

[1]- عبد السلام طويل: التشكل التاريخي للدولة العربية: حدود استمرار الماضي في الحاضر، في مج من الباحثين، الأمة والدولة والتاريخ، مرجع سابق، ص366.

[2]- نوال بن صالح: السيرة الذاتية/غواية الحقيقة في نموذجي السجينة وحدائق الملك لمليكة وفاطمة أوفقير(مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد 08، 2012) ص118.

محيط اجتماعي، وتحول اقتصادي، وظروف سياسية، وواقع ثقافي، تجعل من مساره الفكري مبررا ومقبولا.

في هذا السياق لم نحصل على سيرة برهان غليون جاهزة، خاصة ما تعلق بمرحلة طفولته، وبداية شبابه، والذي لدينا مبثوث في موقعه، مع أن القارئ لأعماله، يمكنه أن يحدس شخصيته العنيدة، الرافضة للاستسلام للأمر الواقع.

يقول غليون في أحد حواراته المصورة: «تتفق مسيرة حياتي تماما مع العصر الذي أعيش فيه، والذي لم يعد عصر الانغلاق والثبات في المكان، وإنما عصر التحول»[1] بهذا المعنى نجد تجددا في أطروحاته الفكرية، فهو القومي الذي لم يتخل عن قوميته، ولكنه ليس قوميا بالمفهوم الإيديولوجي الكلاسيكي، وهو المتأثر بالماركسية، دون أن يكون ماركسيا أرثوذكسيا، وهو الذي أظهر تعاطفا مع التيار الإسلامي، ودافع عن التراث في مقابل الحداثة.

نعتقد أن حياته برمتها كانت حياة نضال ومقاومة، يتطلع إلى غد ملؤه الحرية، والعدالة والكرامة، ومشكلته دوما تبدأ مع النظام السياسي الاستبدادي، الذي يعد قيدا يحد من الانعتاق، ويحرم الإبداع.

لم يشك غليون يوما في قدرة العرب على تجاوز انحطاطهم، وتخلفهم، وتشتتهم، وضعفهم، بل هو وضع مفروض، بفعل سياسات عمياء لحكام مستبدين، ومتى تهيأت لهم أسباب التحرر، أمكنهم الانخراط في صنع الحضارة. تبعا لما توفر لدينا سنعرض سيرته في مسارين هما:

---

[1]–برهان غليون: حوار خلدون النبواني(https://www.youtube.com/watch?v=ivX5z47VeIk)

أ/ المسار العلمي:

ولد برهان غليون في حمص السورية، في 03 ماي 1945* في أسرة متواضعة، تلقى تعليمه الابتدائي، والإعدادي في مسقط رأسه ثم انتقل إلى دمشق ليتابع دراسته في دار المعلمين، ثم في جامعة دمشق، التي تخرج منها سنة 1969، بإجازة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ودبلوم في التربية العامة.

عاصر غليون في طفولته، وبداية شبابه، أوضاعا سياسية وتحولات فكرية، كان لها بالغ الأثر في بلورة شخصيته ورسمت توجهه الفكري، من ذلك صعود نجم المد القومي الناصري، الذي عقدت عليه الآمال، في استعادة حق العرب المسلوب، وفي تحرير الوطن العربي من الاستعمار، «لقد نجحت الثورة المصرية 1952 في بلورة نهج وطني واجتماعي لف حولها أغلب جماهير الشارع العربي، وجعلها داخل مصر وعلى الصعيد الإقليمي مركز استقطاب جديد لقوى التغيير العربي.»[1]على وقع هذا المد عاش غليون كأي عربي لأكثر من عقدين آمال التحرر، والوحدة، وحلم تحقيق النهضة المادية والثقافية، حتى لكأنه زمن صلاح الدين يتجدد.

غير أن الحلم بقي حلما، وأفاق غليون على تراجعات متتالية، الانفصال السوري المصري 1961 بعد وحدة لم تعمر طويلا، ثم حرب اليمن1962، وأتت هزيمة 1967 على كل أمل. ولدت هذه الأوضاع ثورة في نفس الشاب.

سافر إلى فرنسا، والتحق بجامعة باريس الثامنة، لمتابعة دراساته العليا، وفعلا حصل على شهادة الدكتوراه درجة ثالثة، في علم الاجتماع السياسي، حول أطروحة بعنوان:"الدولة

---

*تورد بعض المواقع أن مولده كان بتاريخ 13 ماي 1945.

[1]–برهان غليون: اغتيال العقل (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1990) ص7.

والصراع الطبقي في سوريا(1945 1970)" أشرف عليها نيكوس بولانتزاس(Nicos Poulantzas)* عاد إلى دمشق للتدريس فيها، لكنه سرعان ما عاد إلى فرنسا لينخرط في إعداد أطروحة الدكتوراه في الفلسفة بعنوان: "خطاب التقدم خطاب السلطة، مفهوم الحداثة في الفكر العربي الحديث" أشرف عليه فرانسوا شاتلي(François Châtelet)**والتي حصل عليها سنة 1982، عمل أستاذا محاضرا في معهد العلوم الاجتماعية،بالجزائر لفترة وجيزة، استقر في باريس، كمدرس ومديرا للأبحاث في السوربون، ليشغل كرسي أستاذ الاجتماع السياسي، منذ العام 1996، كما شغل منصب مدير مركز دراسات الشرق المعاصر في نفس الجامعة.

كان لغليون في مسيرته نشاط علمي حافل، «إذ شارك في المئات من المؤتمرات العلمية، وحلقات النقاش والندوات الفكرية والثقافية، في العالم العربي، والعالم ككل»[1] نشر الكثير من المقالات والكتب، باللغة العربية واللغات الأجنبية، وأشرف على العشرات من الرسائل الجامعية.

أعماله:

يمكن التمييز في كتابات غليون بين مستويات عدة، مستوى العمل الأكاديمي، وفيه قدم غليون دراساته الأكاديمية، مهتما بالواقع العربي، السياسي، والثقافي، من ذلك :

- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات الذي صدر نهاية السبعينات.

- مجتمع النخبة صدر عن معهد الإنماء العربي.

---

*فيلسوف وسياسي اجتماعي، فرنسي من أصول يونانية، 1936 – 1979 صاحب توجه ماركسي، من أهم آثاره السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية في الدولة الرأسمالية.

**مؤرخ وفيلسوف سياسي فرنسي، (1925– 1985) صاحب اتجاه يساري، من آثاره: تاريخ الفلسفة في ثمانية أجزاء، وتاريخ الأيديولوجية في ثلاث أجزاء.

[1]– برهان غليون: موقع برهان غليون http://burhan.burhanghalioun.net/?page_id=93

– الوعي الذاتي صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

– اغتيال العقل المركز الثقافي العربي.

– نقد السياسة الدولة والدين المركز الثقافي العربي

– المحنة العربية الدولة ضد الأمة.

يقول غليون بأن أنضج كتبه هما كتابي " المحنة العربية" و" الدولة والدين"[1] بينما يعد كتابه " بيان من أجل الديمقراطية" لحظة انفجار الوعي.

مستوى العمل السياسي والإعلامي ويشمل الكتابات التي كان يلاحق فيها غليون الأحداث السياسية، وتعد المقالة هي اللون الغالب لهذا العمل، والتي جمعت بعضها في كتب من ذلك مثلا: العرب ومعركة السلام الصادر عن المركز الثقافي العربي.

مستوى العمل الجماعي والحوارات وهو أسلوب اتخذه غليون، شأنه شأن الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، والذي يفتح مجال التواصل والحوار بين النخب المثقفة في الوطن العربي. ونذكر في هذا الشأن "حوارات من عصر الحرب الأهلية" الصادر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، وكذا "حوارات في الوطنية السورية"، الصادر عن الفرات للنشر والتوزيع، وكذا "الاختيار الديمقراطي في سوريا" إضافة إلى الكتب الثنائية مثل حوارات لقرن جديد، والذي صدر له فيها " ثقافة العولمة وعولمة الثقافة" رفقة سمير أمين. وكذا " النظام السياسي في الإسلام " مع محمد سليم العوا. زيادة على كتاب حوار الدولة والدين مع سمير أمين. أما الكتب التي ضمت أعمال ندوات فأغلبها صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، نذكر من ذلك "حقوق الإنسان العربي" و"حول الخيار الديمقراطي".

---

[1]– برهان غليون: حوار خلدون النبواني، مرجع سابق.

علاوة على ما ذكرنا يشغل غليون عضوية الكثير من الهيئات العلمية نذكر من ذلك:

عضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.

عضو في الرابطة الفرنسية للدراسات العربية.

عضو في هيئة تحرير مجلة الشعوب المتوسطية، باريس.

عضو في هيئة تحرير (روافد متوسطية)، باريس.

عضو في هيئة تحرير الدراسات الشرقية، باريس.

ب/المسار السياسي:

من الصعب أن يجمع المفكر بين البحث النظري الأكاديمي، وبين النضال السياسي، غير أن غليون ركب هذا الصعب، أيمانا منه بأن البحث النظري، لا ينفصل عن الممارسة العملية، يقول غليون:« أنا لا أفصل بين التزامي السياسي بالمعنى العميق للكلمة وبين الكتابة العلمية والأكاديمية»[1] .

بدأ غليون مسيرته السياسية بالانخراط إلى جانب حركات المقاومة الفلسطينية، حيث ساهم مع زملاء له في إصدار أول مجلة أصدرتها الحركة الوطنية الفلسطينية (فتح) باسم "الثورة الفلسطينية " في أواخر السبعينات في دمشق. وبعد انتقاله إلى فرنسا في الثمانينات، تركز نشاطه على قضية حقوق الإنسان، وساهم مع مثقفين وأكاديميين عرب في تأسيس "المنظمة العربية لحقوق الإنسان" التي اتخذت من القاهرة مقرا لها منذ عام 1983. وشارك في هذا الإطار في تنشيط النقاشات الفكرية والسياسية التي شغلت المثقفين والناشطين العرب منذ هزيمة 1967 التي زعزعت ثقة النخب العربية بنفسها. وشغلت خلال العقود الماضية المنتديات الفكرية والسياسية على امتداد العالم العربي.

---

[1]-برهان غليون: حوار خلدون النبواني، مرجع سابق.

بالرغم من عدم انتسابه إلى أي فصيل سياسي، وتركيز نشاطه على العمل الفكري والعلمي لم يخف غليون معارضته للنظم الديكتاتورية التي فرضت صمتا مطبقا على الناشطين والمثقفين وفي طليعتها نظام الأسد السوري. وبسبب إدانته التدخل العسكري في لبنان عام 1975 صدر ضده ورفاقه حكم غيابي بالسجن وسحبت السلطات السورية جواز سفره .

لكن في بداية عام 2001 وفي الفترة القصيرة لانتقال السلطة من الأسد الأب إلى الأسد الابن، نجح المثقفون السوريون في إطلاق موجة احتجاج جديدة ضد نظام الحكم بقانون الطوارئ منذ عام 1963،ونشأت المنتديات الفكرية وامتدت إلى مختلف المدن والمحافظات. وفي هذه الفترة زاد تواصل غليون مع المعارضة في الداخل وسفره إلى سورية للمشاركة في الندوات وإلقاء المحاضرات سعيا إلى توحيد المعارضة.

لم تثن مضايقات أجهزة الأمن المثقفين والناشطين عن الاستمرار في الضغط على النظام، لإجباره على التسليم بالحقوق الأساسية للسوريين. ولم يتوقف برهان غليون في هذه الحقبة عن التردد على دمشق لدعم المعارضة السورية وإعلان التضامن الكامل معها وحثها على توحيد صفوفها. وفي هذا السياق ساهم في تشكيل تجمع إعلان دمشق، عام 2005، وهو الهيئة التي ضمت جميع قوى المعارضة السورية.

برز اسم برهان غليون كأحد أبرز المرشحين للقيام بمهمة توحيد شتات المعارضة السورية وحشدها وراء الثورة الشعبية، فتمت له رئاسة المجلس السوري، فكان له نشاطا دبلوماسيا متميزا، وقامت سياسته على مستوى المعارضة والرأي العام السوري على التمسك بوحدة الشعب السوري وتأكيد المخرج الوطني الجامع للأزمة.

وفي سياسته الخارجية تمسك المجلس الوطني بقيادة غليون بمبدأ فصل الصراع السوري من أجل الحرية عن أي نزاعات أخرى طائفية أو قومية أو إقليمية أو دولية.

وبفقدان الأمل في استعادة المجلس الوطني للمبادرة السياسية، وجد غليون نفسه مضطرا لتقديم استقالته، بعد أيام من التجديد الثالث لرئاسته.

وبالرغم من عودته إلى وضعه كمؤلف وباحث، لم يترك برهان غليون الساحة السياسية واستمر يعمل على أكثر من صعيد في مواكبة الثورة السورية، ودعم كفاح السوريين الأسطوري من أجل الحرية والعدالة والكرامة والمساواة[1].

2- مفهوم الدولة عند غليون

التفكير في الدولة يحتل موقع الصدارة في أعمال غليون، بالنظر إلى التناقض البادي في الممارسة السياسية، التي يطغى عليها نظام التعسف والتسلط من جهة، والموقع الاستثنائي الذي تحتله الدولة في الخطاب السياسي من جهة أخرى، هذه الملاحظات تستحث التفكير في النظريات السائدة حول الدولة والواقع السياسي الوطني والعالمي وبالتالي أن تدفع إلى إعادة النظر في الأطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية ، يفهم من ذلك:

أولا: أن الدولة واحدة من الموضوعات التي تستحق الدرس والتفكير والبحث.

ثانيا: ينبغي البدء في تأمل النظريات السائدة التي تناولت الدولة ولم تستطع تبرير الاستبداد والتعسف والتسلط السائدة فيها [2].

وقد عنى غليون من هذه النظريات، النظرية الليبرالية(*)، التي«تتجاهل العوامل والقوى الاجتماعية الحية والخاصة الكامنة وراء كل سلطة»[1] والقصد من ذلك إلغاء الفاعل

1- نقلا من موقع برهان غليون، مرجع سابق.

2- موسى بن سماعين: مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون(مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، قسنطينة، جامعة الإخوة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2004-2005) ص 14.

الاجتماعي في الحياة السياسية لصالح النزعة الفردية. كما انتقد النظرية الماركسية(**) التي تتجاهل الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به الدولة مما يعني رهن الدولة وجعلها أداة في يد الطبقة العاملة، وفي ذلك إلغاء للسياسة.

النتيجة اللازمة لهذا النقد هو أن النظريتين جانبتا الدراسة الموضوعية للدولة وبالتالي العزوف عن فهم مشكلات الدولة الحديثة وأخطرها مشكلة الاستبداد كما سنبين لاحقا.

إن البديل الذي يقترحه غليون هو الذي يستحضر ما يسميه الاجتماعيات التاريخية، والمقصود بذلك أن فهم الدولة والتعرف عليها كظاهرة، لا يكون علميا إلا من خلال تحليل بُناها الأساسية: ثقافية، اقتصادية، واجتماعية، مرتبطة بسياق تاريخي، ويستحيل معرفة الدولة و «فهم تناقضاتها ومشاريعها وبرامجها، نجاحها وإخفاقها من دون معرفة القوى الاجتماعية التي تحركها في هذه الحقبة أو تلك»[2]، وهو ما عناه محمد عبد الباقي الهرماسي في كتابه الموسوم "المجتمع والدولة في المغرب العربي" حينما قال: « أحاول دائما استحضار المجال التاريخي للظواهر الاجتماعية ووضعها في سياقها الوطني والعالمي»[3].

وفي هذا السياق ستكون الدولة بتعبير غليون: « بنية أساسية عقلانية بيروقراطية قانونية وعقائدية (...) تعبر أو تجسد مشاريع قوى اجتماعية حية تختلف في مصالحها

---

* الليبرالية: هي النظرية التي تترجم الأيديولوجيا التي تحكم على نوعية التنظيم الاجتماعي بواسطة اتساع الدائرة التي تعترف بها للمبادرة والاستقلال الذاتي للأفراد. ترجع أصولها إلى جون لوك، مونتسكيو، أليكس دو توكوفيل،...الخ راجع رايمون بودون وفرانسيس بوريكو المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986) ص466 إلى 469.

[1]– برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص9.

**الماركسية: نسبة إلى ماركس وهي الأيديولوجية المعارضة لليبيرالية والتي تؤكد على الطابع الاجتماعي للدولة.

[2]– المرجع السابق، ص10.

[3]– محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1999) ص8.

وتصوراتها ودرجة وعيها وقدراتها وبرامجها وأهدافها»[1]، وإذا أردنا أن نفكك عناصر التعريف وجدنا أن الدولة: بنية القصد منها نظام له ترتيب معين، إنه نموذج له خصائص معينة تختلف عن النظام السياسي، «الدولة مفهوم أوسع من النظام السياسي، يشير بالأساس إلى تبلور سلطة عمومية مركزية على رقعة محددة من الأرض»[2] إنها كيان سياسي يضم الشعب والأرض والنظام السياسي الذي تجسده الهيئات والأجهزة والأدوات التي تنظم حياة الناس. ووصف الدولة بالبنية تعكس مدى تأثر غليون بالمنهج البنيوي بما تعنيه البنية من كلية وشمول.

عقلانية: فكرة مستعارة من ماكس فيبر، وهي ميزة للدولة الحديثة والتي يصفها غليون بقوله:« هي التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة وخضوعهم الطوعي، من خلال خضوع الجميع بما فيهم الزعيم نفسه، لقواعد وقوانين واضحة ودقيقة»[3] إن حقيقة الدولة تكمن في الخضوع الإداري للقانون حاكما أو محكوما. هذا ما يقتضيه النظام.

بيروقراطية*، قانونية، عقائدية: هذه العناصر الثلاثة تكون ثلاث مستويات في «تكوين الحقيقة التجريبية التي نسميها الدولة »[4]، وهذه المستويات هي:

أ/ المستوى التقني: يمثله التنظيم البيروقراطي وهو المستوى الذي يمثل الجانب المادي والعيني من الدولة ويشمل مختلف الأجهزة الإدارية والأمنية، والتعليمية،...إلخ. التي تؤلف جسم الدولة.

---

[1]- برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص10.

[2]- برهان غليون: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص16.

[3]- برهان غليون: نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية (الفكر العربية المعاصر، العدد 72- 73، بيروت: مركز الإنماء القومي،1990)، ص63.

*لفظ مشتق من الكلمة الأجنبية"بيرو" (bureau) للإشارة إلى التنظيم الإداري، الذي يفيد الضبط والتحكم.

[4]- برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص29.

والحقيقة أن الإصلاح السياسي في العالم العربي مس هذا الجانب من الدولة، لذا ستكون الدولة العربية دولة تحديثية.

ب/ المستوى السياسي: يمثله بشكل ما الجانب القانوني الذي تظهر فيه الدولة « بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم فيها المجتمع نفسه»[1] والمقصود بذلك مجموع القوانين المنظمة لحياة الناس وهذا المستوى هو الذي يسمح بالحكم على شكل الدولة والنظام السياسي الذي يجسدها.

ج/ المستوى العقائدي: وهو يمثل الجانب الباطني والمعنوي، اللامرئي من الدولة وفيه تتجلى الدولة «كقيمة عليا ووعيا حضاريا»[2] وهذا المستوى يتعلق بالغايات والأهداف التي تسعى الدولة إلى تجسيدها، تمثل هذه المستويات مقاييس موضوعية لتميز الدولة الحديثة عن غيرها، فالدولة الحديثة تتميز بمستوى من التنظيم العقلاني، وتحكمها قوانين يخضع لها الجميع وتهدف إلى تحقيق إنسانية الإنسان.

هنا نصل إلى نتيجة هي أن تعريف الدولة الذي يقصده غليون هي الدولة الحديثة، وتحديدا الدولة التي فكرها وأنتجها العقل الغربي، بمعنى أن«التأسيس التاريخي للدولة العربية، هو من الناحية الواقعية حديث»[3] كما أن غليون يعرف الدولة باعتبارها حقيقة تجريبية وليست مجرد فكرة فلسفية، إنه يقدم لنا نظرة علم الاجتماع السياسي إلى الدولة.

ولكن ما هي العلاقة بين هذه المستويات للدولة؟.

---

[1]– المرجع نفسه، ص32.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]–Burhan Ghalioun: Le malaise arabe état contre nation(Alger: ENAG ed 1991) p49.

يؤكد غليون بأنها تعمل بمثابة الديناميات المتضافرة لإعطاء معنى إنساني للاجتماع السياسي الذي تجسده الدولة وهكذا فالدولة في معناها العام: «ثمرة لصيرورة تاريخية تتبلور هويتها الخاصة، تتجسد حقيقتها من تضافر الديناميات الثلاث»[1].

نعتقد أن القصد من الإشارة إلى هذه الديناميات (المحركات) الثلاث لفت الانتباه إلى وجود أبعاد مختلفة في الدولة ولكنها أيضا متضامنة ومتضافرة، ففرق بين أن ننظر للدولة في بعدها الإداري البيروقراطي، وبين أن ننظر إليها في بعدها القانوني أو العقائدي الإيديولوجي الذي يضبط غاياتها، ومع ذلك فكل بعد من هذه الأبعاد يعين الأبعاد الأخرى، فتحديد الغايات يساهم في تحديد القوانين المنظمة ومن ثم تحديد الآليات الإدارية المنفذة لهذه القوانين، كل ذلك يعني بأن الدولة أعمق من أن تختزل في بعد واحد.

التصور الذي قدمه غليون للدولة ينطبق على الدولة الحديثة التي أنتجها الفكر الغربي فالعقلانية في التنظيم وما يلزمها من قوى اجتماعية تحركها وما تهدف إليه من غايات وقيم إنسانية، أسماها الحرية، هي ميزات للحداثة الغربية.

---

[1]– نفسه، ص32.

الفصل الثاني: إشكالية استحضار التراث

المبحث الأول: في مفهوم التراث

1- التراث لغة

2- المفهوم الاصطلاحي وإشكالية تحديد التراث

3- مفهوم التراث عند برهان غليون

المبحث الثاني: محتوى التراث مستوياته ومنهج دراسته

1- محتوى التراث

2- مستويات التراث

3- منهج دراسة التراث

الفصل الثاني: إشكالية استحضار التراث

لا يخلو عملاً فكرياً عربياً معاصراً، من تناول مسألة التراث، أو اتخاذ موقف منها، سواء كان هذا التناول تصريحا أو تلميحا، أو كان بحثا بالاسم أو بالمعنى، أي سواء ذكر التراث بصورة مباشرة، أو ما يفيد معناه كالماضي، والتاريخ والهوية والخصوصية... الخ. حتى أن الجابري يصف القرن العشرين [العربي طبعا] هو «العصر الذي ازدهر فيه الاهتمام بالتراث»[1].

غير أن الاهتمام بالتراث تراوح بين التقديس والتدنيس، فالبعض جعل من التراث بديلا للحداثة، وجعل من العودة إليه شرطا للبناء الحضاري، والبعض الآخر وصف هذا الاهتمام بالغرق في التراث[2] أو أن الاهتمام بالتراث يتعلق بظاهرة مرضية[3]، مما يضعنا في سياق إشكالي يبدأ أولا بضبط مفهومه، ذلك أن التناول المكثف للتراث جعله ملتبسا غامضا، «فهو واحد من أكثر المفاهيم تجريدا وإثارة للبس والإبهام»[4]، ومن ثمة فالتساؤل حول مفهوم التراث، يصبح من متطلبات البحث، فما المقصود بالتراث؟ هل استعمله الفكر العربي المعاصر بمعنى واحد؟ ما هي مستويات استخدام التراث في هذا الفكر؟.

---

1 – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991) ص 21.

2 – عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ (الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ط1، 1987) ص 15.

3 – جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي، لكتاب جماعي) (لندن: رياض الريس للكتب، ط1، 1991) ص21.

4 – فهمي جدعان: نظرية التراث، دراسات عربية وإسلامية (الأردن: دار الشروق، ط1، 1985) ص 15.

المبحث الأول: في مفهوم التراث

1-التراث لغة

أ- التراث كلمة قديمة في اللغة العربية، فقد وردت في معلقة لعمرو بن كلثوم (39.ق.هـ) نحو 600م.

وعتاباً وكلثوماً جميعاً بهم نلنا تراث الأكرمينا

كلمة التراث في القصيدة تعني تركة الآباء والأجداد، وما خلفوه للقبيلة من مجد وعزّ، كما حفل القرآن الكريم بالكلمة ومشتقاتها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ المَالَ حُبًّا جَمًّا﴾(الفجر، الآية:19-20)، أي يجمعون في أكلهم نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، فالتراث هو المال، الذي تركه الهالك. وذكر ابن منظور في لسان العرب أن « الورث والوَرْث والإرث والوراث، والإراث والتراث واحد (...) والتراث والميراث، ما يوُرِثَ »[1].

ومعنى التراث ما يخلفه الرجل لورثته من مال أو حسبٍ، ويعتقد الجابري أن كلمة تراث لم تحظ بعناية، ولم تأخذ من المعاني سوى ما قدر لها من معنى الميراث «إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة [ورث] ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال وبدرجة أقل: الحسب، وأما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي أو الحقل الدلالي لكلمة تراث ومشتقاتها»[2].

[1]- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج6، ج54، ص4809.

[2]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 22.

يفهم من ذلك أن الحمولة المركبة التي يوظف بها التراث في الفكر العربي المعاصر، لا أصل لها في اللغة العربية القديمة، اللهم إلا إذا أخذنا محتوى التراث الفكري والثقافي بوصفه تركة الماضين للحاضرين.

ب- في اللغة الأجنبية: - الفرنسية أساسا- المقابل لكلمة تراث، كلمتان(Héritage) و(Patrimoine)، فأما الأولى فتعني: «ما ينتقل من الآباء إلى الأجيال اللاحقة»[1]. بينما تطلق الثانية على «مجموع الخيرات (ensemble des biens) التي تورث من الأب والأم»[2]. وبالمعنى الواسع «الميراث المشترك لجماعة من الناس»[3].

في كل الأحوال يحيل التحليل اللغوي لكلمة تراث إلى الميراث، أي التركة التي تنتقل من الآباء إلى الأبناء، تلتصق هذه التركة بما هو مادي [الأموال]، ويمكن أن تمتد إلى ما هو معنوي، هذا المفهوم هو في عرف المهتمين بسيط وبديهي إلى حد السّذاجة «من البداهة السّاذجة أن نردد مع الآخرين، بأن التراث هو كل ما ورثناه تاريخيا، والمورّث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول، وبكلمة مجردة الأمة التي نحن امتدادا طبيعي لها»[4]، والمقصود أن الاستعمال اللغوي القديم وخاصة في العربية «يبتعد عن الموروث الثقافي والفكري الذي يعطي لها في الخطاب العربي المعاصر»[5]، بل كان الفلاسفة المسلمون الأوائل إذا أرادوا ما يفيد الموروث الثقافي، أشاروا إلى فضل القدماء أو من تقدم من الأوائل. عليه لن نحمّل المفهوم اللغوي للتراث أكثر من كونه تركة، وأكثر من ذلك دعا البعض إلى التخلي أصلا عن الجذر اللغوي "ورث" إذا ما أردنا، أن نقف عند مضمون التراث «إذا أردنا

---

1 -Le petit larousse, p 508.

2 - Op.cit, p 756

3-Ibid p 756.

4 - فهمي جدعان: نظرية التراث، مرجع سابق، ص16.

5 - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون (بيروت-الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، ط1، 2006) ص 89.

أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلينا أن نتخلى فورا عن الجذر اللغوي "ورث" لأنه لا يشير إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه»[1]، وأن المادة التي تحيل إلى محتوى التراث بالمفهوم المعاصر، فهو سنن، من السنة. وليست مادة (ورث) ميراثا.

وبعيدا عن الخوض في ما إذا كانت مادة سنن هي التي تتضمن المقصود المعاصر للتراث، نعتقد أن الضبط اللغوي للتراث قاصر عن كشف كنهه ومحتواه، مما يدعونا إلى النظر إليه من الناحية الاصطلاحية. فما هو مفهوم التراث عند أهل الاصطلاح؟

2- المفهوم الاصطلاحي وإشكالية تحديد التراث

إذا كنا لم نظفر بمفهوم دقيق للتراث، ولم نعرف محتواه الثقافي، باعتماد الجذر اللغوي (ورث)، فإن مهمة بحثه من الناحية الاصطلاحية ليست بالأمر المعطى، ذلك أن أهل الاصطلاح من مفكري العرب المعاصرين لم يتفقوا على تعريف دقيق للتراث، بل يتلوّن مفهوم التراث باللون الإيديولوجي الذي ينتمي إليه المثقف، مما يجعل مهمة التعريف الجامع المانع ضرب من الخيال.

إن مهمة تعريف التراث تضعنا وجها لوجه مع وضع إشكالي يمكن صياغته على الشكل التالي: هل التراث هو القابع هناك في الماضي أم هو الذي يحيا بيننا، في عاداتنا وتقاليدنا ولغتنا وأساليب سلوكنا؟ هل نعرِّف التراث بوصفه بنية ثابتة، تنتظر من يكشفها أم أن التراث كيان حي يتطور، ينمو، يضعف...الخ؟ هل التراث إنتاج بشري أم يندرج فيه الوحي الإلهي؟ باختصار أي محتوى نُعرِّف به مقولة التراث؟ تأتي الإجابة على هذا التساؤل من خلال مواقف متباينة نوردها في اتجاهين:

---

[1]- نصر حامد أبوزيد: النص، السلطة، الحقيقة (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997) ص 16.

أ/ الاتجاه السلفي:

قبل الاطلاع على مفهوم التراث في هذا الاتجاه، يجدر بنا أن نقف على مفهوم السلفية، السلف في اللغة يطلق على المتقدمين أي «من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل...»[1].

أما مصطلح السلفية فيمتد عميقا في الفكر الإسلامي، و«السَّلَف في الشيعة اسم لكل من يُقَلِّدُ مذهبه في الدين، ويتّبع أثره»[2]. وقد استخدم المصطلح بصيغة السلف في خضم الجدل الذي ثار في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والنصف الأول من القرن الثالث، بين المعتزلة ومعارضيهم من العلماء والفقهاء خاصة أهل الحديث بالمدينة، كأحمد بن حنبل(ت241هـ)ويحلو للسلفيين أن يستحضروا الحادثة في سياق ما يعرف بالمحنة «إذ رفض ابن حنبل مقولات المعتزلة حول خلق القرآن وصفات الله، مستندا في رده إلى عدد من الدفوع، بينها، أن ما يقول به المعتزلة لم يقله سلف الأمة»[3]، وكان يقصد بسلف الأمة الأجيال الثلاثة الأولى، هكذا يشكل أهل الحديث توجها في الفكر الإسلامي، يناهض أهل الرأي، وينحاز إلى النص، بلغ هذا التوجه، نضجه مع ابن تيمية (ت 728هـ) الذي تصدى لكل التيارات المناوئة للإخلاص والوفاء لتركة السلف الصالح، من متكلمين ومتصوفة وفلاسفة «كان ابن تيمية مدافعا صلبا عن مقولات أهل الحديث في الصفات، وعن مواقفهم في مواجهة المعتزلة...»[4].

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج3، ج24، ص 2069.

[2] – محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996) ص 968.

[3] – مجموعة من الباحثين: الظاهرة السلفية، التعددية التنظيمية والسياسات (بيروت–قطر: الدار العربية للعلوم ناشرون–مركز الجزيرة للدراسات، ط1، 2014) ص 16.

[4] – المرجع نفسه، ص 19.

انتقل ميراث المدرسة إلى المصلح محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) مؤسس الحركة الوهابية، التي ناهضت الخرافات والبدع، داعية إلى الإسلام الصحيح !، المستلهم من منابعه الأولى، الكتاب والسنة، والتي كونت مرجعية لكل الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي أمثال الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وطاهر الجزائري(1852-1920)، وعبد الحميد بن باديس(1889-1940)، ومحمد الطاهر بن عاشور التونسي(1879-1973)، وعلال الفاسي المغربي(1910-1974)...الخ.

كان همّ هذه الحركة الإصلاحية، هو إحياء أسس الاعتقاد السليم، والمحافظة على الدين في صورته النقية التي عرفت عند السلف الصالح.

نعتقد أن مفهوم التراث في هذا الاتجاه، هو الإسلام الذي يتطلب التعاطي معه، التبجيل والاحترام والتقدير، وهو تحديدا ما «يسجل بالعربية ويتخذ من الإسلام منهجاً، ويبني دراساته على التعليمات الإسلامية، يتأمل فيما جاء في القرآن ويتبع أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) ويفكر بما فيه خير المسلمين خاصة والإنسانية عامة ويسجلها في كتب التراث المكتوب»[1].

يتضح من التعريف أن التراث العربي الإسلامي يتحدد بثلاث أبعاد أساسية[2]:

أولا: البعد الزمني: ويعني أن التراث يضم نتاج القرون التي شهدها النشاط العقلي للأمة العربية الإسلامية من بدء التسجيل حتى الوقت الذي تنتهي إليه الآراء بتوقف الإنتاج، إنه الزمن الذي توصف فيه الحضارة الإسلامية بالازدهار والعطاء.

ليس مستبعدا أن يستشهد أصحاب الاتجاه السلفي بالحديث الذي رواه البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم «خيركم قرني ثم

---

[1] - حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1988) ص 20.

[2] - المرجع نفسه، ص 22.

الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال عمران: لا أدري أذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعد قرنين أو ثلاثة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنّ بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السِّمَنُ»[1]. وشرح النابلسي هذه الخيرية، بأنها لا تعني خيرية الدنيا ومتاعها، من مال وجمال ولكن «الخيرية تعني الإنسان الذي عرف الله وطبق منهجه، وسعد بهذا التطبيق في الدنيا والآخرة، وهذا لا يكون إلاّ للرعيل الأول والثاني والثالث...»[2].

وبهذا البعد يكتسب التراث طابع القداسة، التي لم تعد تتعلق بالنص كما ورد عن الرسول (ص) ولكنها تمتد إلى الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ثانيا: البعد اللغوي: التراث العربي الإسلامي هو ما كتب بالعربية، على أن العربية لا تعني العرب كعرق أو قومية، وإنما تعني لغة القرآن، ومن ثمة فهي تكتسب صفة القداسة، بوصفها اللغة التي نزل بها القرآن، بغض النظر عن أصل من كتب بهذه اللغة، فارسي أو بربري، هذا هو التراث الحقيقي.

ثالثا: البعد المكاني: التراث العربي الإسلامي هو المنتوج الذي يعم البلاد الإسلامية ويوحدها.

والحق أن هذه الأبعاد لم تجعل التراث العربي الإسلامي واضحا جليا، بقدر ما تضعنا أمام إشكالات، منها كيف يمكن أن نحدد للتراث بعداً زمنيا، هل هو ما أنتج في قرون الإسلام الأولى، وفي أحسن الأحوال إلى غاية العصور الوسطى؟ وماذا قبل هذه الفترة الزمنية وبعدها؟ هل نعده من التراث أم نستبعده؟ أليس للفترة ما قبل الإسلام تراث اغتنت منه المدونات الكبرى في عصر التدوين الإسلامي؟.

---

1 – البخاري: صحيح البخاري (مصر: دار ابن رجب، ط1، 2004) ص 1315.

2 – موسوعة النابلسي للعلوم الإسلامية،.www.nabulsi.com

ونفس السؤال يتعلق بالبعد المكاني، فالعالم الإسلامي شهد في بعض الفترات اتساعا كبيرا، لكنه شهد في فترات أخرى تراجعا وتقلصا، تحت تأثير الصراعات والحروب، مما يعني أن التراث يتبدل بتبدل أبعاده الزمنية والمكانية، في حين أن تعريف التراث عند السّلفيين يبدو ستاتيكيا ثابتا محددا، هو ما كان مع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

يزيد بعض الدارسين أن السَّلفية أجيال، تغير مفهوم التراث فيها من جيل إلى جيل، من ذلك مثلا ما يقدمه عبد الإله بلقزيز الذي يحصي «خمسة أجيال من المفكرين الإسلاميين»[1]. واجهت إشكاليات حول الدولة، وجميع هذه الأجيال تغرف من تراث واحد، هو التراث الإسلامي، لكن كل جيل يأخذ من التراث ما لا يأخذه الآخر، مما يعني أن مفهوم التراث عند الإسلاميين ليس واحدا، حيث يتبدل خطاب هذا الجيل عن ذاك بناء على تحيين معين للتراث،

إن محور خطاب الإصلاحيين في القرن التاسع عشر، هو الدولة الوطنية، التي تفتَّح فيها الإصلاحيون على مبادئ المدنية الحديثة «ولم يجدوا غضاضة في اعتبار العودة إلى السَّلف الصالح، تجاوزا للتقليد»[2]. والتراث عندهم هو ذلك النّبع الذي يمدهم بقيم الخير والعدل والحق، إنه الإسلام الذي يسع الجميع، الذي يفيض سماحة وهداية للعالمين.

بهذا المعنى لا يناقض التراث مقتضيات العقل، ولا يرفض أن يأخذ من التمدن الغربي، فحين كان محمد عبده يساجل ضد وجود فكرة سلطة دينية في الإسلام، كان يستند إلى تراث يقول لا كهانة في الإسلام، وأن السلطة في الإسلام ليست كسلطة البابا عند الأمم المسيحية.

[1] – عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 10.

[2] – المرجع نفسه، ص 20.

بينما تصدى الخطاب السَّلفي الشرعي إلى الدفاع عن فكرة الخلافة مع رشيد رضا، كان هذا الأخير يستتد إلى تراث تمثل في السياسة الشرعية التي تعني «جملة المفاهيم السياسية التقليدية التي فكر بواسطتها الفقهاء في المسألة السياسية، ومجال الحكم في الإسلام، وجملة التصورات التي أنتجوها حول طبيعة الحكم أو الخلافة»[1].

إن استحضار رشيد رضا للتراث الفقهي في مسألة الخلافة، لا يعني أن تصوره يخالف تصور أستاذه محمد عبده، بل يشرب الاثنان من نفس المعين هو التراث الإسلامي، لكن توظيف هذا التراث مختلف بحسب مقتضيات الحال، وهذا التوظيف هو الذي يتحكم في محتوى التراث ومفهومه.

سيتضح الأمر أكثر إذا سرنا باتجاه الأجيال اللاحقة من السّلفية "الإحيائيون" [الإخوانيون] تحول محتوى التراث لديهم إلى أداة دعوية بينما السَّلفية الجهادية، التي هيمنت في الربع الأخير من القرن العشرين، قد قلصت من مفهوم التراث، إلى حيز الحق الضيق الذي سماه، بلقزيز «إكليروس إسلامي»[2] إذ بلغ تقديس التراث حدا، لم يعد معه الإسلام دين أخوة وتسامح، دين دعوة وإقناع، ودين حوار واقتناع، بل جعله معتنقوه من المتعصبين ذوي الأفق المعرفي الضيق، وسيلة حرب وغنيمة، وسبي، وقتل، إلى غير ذلك من الصفات التي أصبحت تلصق بالإسلام جهلا وظلما وتعديا، والإسلام من كل ذلك براء.

إلى هذا الحد أصبح مفهوم التراث، ضيقا إقصائيا، وإلاَّ ما محلُ الإنتاج الأدبي والفني والعلمي في هذا المفهوم السلفي الجهادي؟ وعليه وصل مفهوم التراث مع متأخرة السلفية إلى حد يتسم فيه هذا المفهوم بما يلي:

---

[1] – المرجع نفسه، ص 90.

[2] – نفسه، ص 3.

1- ضيق الأفق التراثي، فالتراث لم يعد ذلك العطاء الثري الذي يشمل الآداب والفنون والفلسفة وعلم الكلام والاجتهاد الفقهي والأصولي بل هو سيرة السّلف الصالح التي يفهم منها ما يخدم مصالحه ويعضد سلطته.

2- هيمنة التقليد في الرؤية السلفية، وهي ميزة ترجمها الاجترار الدائم لسيرة السلف، إذ لا يصلح حال الأمة، إلاّ بما صلح به أولها !

3- تحول التراث من فضاء رحب يسع الجميع، إلى ملاذٍ ضيق قوامه التعصب الطائفي والمذهبي، ولم يعد التراث الإسلامي جامعا لكل المسلمين، بل أصبح مذاهب تقصي بعضها البعض، بل ويستعين بعضهم على بعض بقوى أجنبية، ولعل المتابع للصراع السُّني الشيعي يقف على فداحة الفهم الضيق للتراث الإسلامي.

4- تحول التراث عند متأخرة السلفية، ونقصد السلفية الجهادية، إلى وسيلة لتبرير العنف والعداء للغرب، وللأنظمة القائمة، وللمجتمع.

غير أن هذه النتائج غير ملزمة لكل التيار السلفي، ذلك أن الرعيل الأول من الإصلاحيين كانوا أوسع أفقا، فلم يكونوا عُداة للحداثة والتقدم، وتمسكهم بالتراث، بوصفه ما كان عند السلف الصالح، أملته عليهم الظروف التي كان يمر بها المجتمع العربي الإسلامي، التي يمكن حصرها في نقطتين:

1- حالة الوهن والضعف والانحطاط التي عاشها المجتمع، والتي تطلبت إصلاح هذا العطب الهائل، فكانت الدعوة إلى الدين أسلوبا لتصحيح الوضع، من خلال محاربة البدع والخرافات والقدرية القاتلة، التي عششت في وعي الناس، فكان ابن باديس مثلا المصلح، الذي سعى بقوة إلى محاربة بدع الطرقية، التي شوهت الدين، مؤسسا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، منشئا المدارس والمعاهد، التي أنارت ليل الجزائر الحالك بفعل الاستعمار.

استثمر الاتجاه السَّلفي فهمه للتراث بصورة جيدة في مقاومة الاستعمار، وتأكيد الهوية الإسلامية للأمة، وكانت دعوة ابن باديس «دعوة سلفية خالصة تتميز بالانفتاح والتجديد، وتجافي الجمود والانغلاق، تقاوم الاندماج – فرنسية الجزائر أو ضمها إلى فرنسا– وتنادي بالمحافظة على الصبغة الإسلامية للجزائر »[1].

كان الفهم السلفي للتراث مجديا في الظروف التي نشأ فيها، وساهم فعلا في تحقيق صحوة، رسمت معالم مجتمع متميز في هويته وانتمائه، لكن التشدد في العودة إلى الأصول، وتضييق مجال التراث، ولّدا عداء متعدد الأوجه، عداء لكل ما هو غربي، عداء للدولة، ثم عداء للمجتمع، فكان ميلاد السلفية الجهادية التكفيرية كما سنتابع لاحقا.

ب/الاتجاه التحديثي النقدي [القطائعي] في مقابل الاتجاه السّلفي المحافظ، الذي قدّس التراث، برز اتجاه آخر دعا إلى الحداثة والتحديث منتقداً العقل التراثي، عمل على قطع الصلة بالتراث، إن الصفات التي ألصقت بهذا التراث مكتسبة من التوسل بالمناهج التي أنجبها الفكر الغربي، وصنعتها مدارسه، فالنقد "critique"، خاصية لفلسفة الأنوار، التي تدعو إلى إعمال نور العقل فيما يعرض لنا من قضايا، أمَّا القطيعة، فمصطلح ابستمولوجي، ارتبط بإشكالية تطور العلم، ومفاده أن العلم لم ينشأ ولم يتطور إلا حينما أعلن القطيعة مع البنى المعرفية اللاعلمية.

يتقاسم أصحاب هذا الاتجاه مع الاتجاه السابق همّ التخلف والانحطاط، الذي تحياه الشعوب العربية الإسلامية، وانشغلوا ببحث الأساليب التي تحقق النهضة للأمة، وتضمن بناء مجتمع عربي متقدم، لكنهم خالفوا الاتجاه الأول، إذ بدأوا بنقد التراث، ودعوا إلى قطع الصلة به أو ببعضه فكيف كان تصورهم للتراث أصلا؟ أليس من الجرأة أن يتخذ التراث –

---

[1] – فهمي توفيق مقبل: عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث-www.petra university (petra education.co

بما له من قداسة في ضمير المسلمين- موضعا للنقد؟ وكيف تُقطع الصلة به وهو جزء من كيان العقل العربي الإسلامي؟ هل قطع الصلة جذري كلي أم تهذيبي جزئي؟ هل هو قطع من حيث المبدأ أم لحاجة نفعية مؤقتة؟.

يتضح من التساؤل إن موقف دعاة الحداثة والتحديث من التراث ليس واحدا، لذا سنأخذ بعض النماذج من الفكر العربي المعاصر لنقف على مفهوم التراث لديهم، ومبررات دعواهم للقطيعة.

أ- القطيعة الكلية*، أبرز مفكر، رفض الأخذ بالتراث كلية، هو المفكر المغربي عبد الله العروي (1933-...)، اعتنى هذا الأخير في وقت مبكر بإشكالية التأخر التاريخي في العالم العربي، وكان واضحا تماما، أنه حينما دعا إلى استيعاب "المتاح للبشرية جمعاء" للخروج من دائرة التخلف، كانت دعوة ضرورة، وليست اختيارا، ليس للعرب خيار بين أن يأخذوا بالتراث أو الحداثة، بل المسألة محسومة سلفاً، وبصورة حتمية، من أن التخلص من التخلف يمر عبر بوابة الحداثة لا غير، لا محل للتراث في العملية أصلا، لأن ليس في التراث ما يفيد الحداثة، ومن المفارقة أصلا أن نجمع الاثنين، القطيعة حل، والإعراض عنها موت وانتحار، والقبول بها ولادة وانبعاث، إن كلمة تراث لا تحيل إلاّ إلى ما هو تقليدي، ولا صلة له بما هو حديث، ويسلط مبضع تحليله على ظاهرة الشيخ السلفي "محمد عبده" التي جسدت المفارقة الكبرى في التاريخ العربي المعاصر، وعبارة "الإسلام دين العلم والمدنية" التي تقف وراء سجالاته مع النهوضيين فرح انطون، وشبلي شميل، تجسد حجم المفارقة، إذ لم يدرك محمد عبده حجم المسافة التاريخية بين العقل التراثي، وعقلانية الحداثة المعاصرة، الكل يعلم أن العلم التجريبي وما انجر عليه من تقنية، هو وليد العلم المعاصر، ولم ينشأ إلاّ حينما رفض الدين، فكيف يكون الإسلام [التراث] دين علم ومدنية؟؟

* سنستأنس في ترتيب النماذج بعمل إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، الايدولوجيا وصراع الايدولوجيا العربية والإسلامية المعاصرة (بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2006) ص 170.

إن دعوة العروي للقطيعة إذن نابعة من إيمانه بتهافت الدعوات السلفية، ولا تاريخيتها، إنها دعوة تعيش التاريخ، بغير عدته، تتأسس على ماضوية ترى في الماضي مستقبلا «الدعوى خادعة، إذ التأويل السلفي يعتمد بالضبط سلوك السّلف. لو كان صالحا جملة وتفصيلا، لكل زمان ومكان كما يقال، لما حاد عنه أحد، ولما احتجنا إلى إحيائه بعد قرون من الفساد والانحطاط. هذه صعوبة مبدئية تواجه كل مشروع إحيائي»[1].

هذا الموقف يتردد في كتابات العروي بدءا بكتاب "العرب والفكر التاريخي"، وكتاب "الإيديولوجية العربية الحديثة" وغيرهما، جميعها تُلخِّص موقفه المبنى على الصورة التالية: التراث تراث، ماضوي، تقليدي، استجاب لحاجات واضعيه، وأجاب على أسئلتهم ...الخ والمشكلة ليست في التراث، لأنه تراث، بل المشكلة في الذهنية العربية المريضة، التي تريد أن تحيا الحداثة، وتحقق التقدم، وتلحق بالركب، وهي ترنو إلى الماضي، الذي لا يتوفر بحكم بنيته على عناصر التقدم، صورة المرض في الذهنية العربية، هي التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتجاري في مقابل التخلف الذهني، الذي يقبل مواجهة مشاكل العصر بعُدة انتهت هي من الماضي.

إن التراث في نظر العروي هو هذا المنتوج الفكري، الذي تكوّن في سياق التجربة التاريخية للأمة، لم يعد ولن يعود صالحا للعصر.

هذا ما جعل أحد دارسيه يصنفه ضمن دائرة القطيعة الكبرى «لقد سعى العروي إلى صياغة سؤال الحداثة على نحو يؤدي حتما إلى طرد مقابله، أي سؤال التراث من دائرة المطلوب إنجازه»[2].

---

[1]– عبد الله العروي: من ديوان السياسة (بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2010) ص 120.

[2] – إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 175.

لقد أعطى العروي للتراث من الخصائص، ما يجعل العودة إليه صفة للتخلف الذهني عند المثقفين الذين يدعون إليه، فهو منتج تاريخي، ماضوي، تقليدي، لا يستجيب لحاجة المجتمع، ونكرر بأن العيب، ليس عيبا في التراث، وإنما العيب في الذهنية التي تتعاطى التراث وتنشد التقدم في الآن نفسه.

إن التزام التاريخانية*ينهي الأزمة ويفتح الأفق للمجتمعات العربية أن تدخل التاريخ بالاستفادة من منجزات الحداثة.

ب-القطيعة الوسطى، خلافا للرفض المبدئي للتراث، الذي قادنا إليه العروي، أقبل محمد أركون (2010-1928) على نقد العقل الإسلامي، من خلال النظر في تراثه، الذي يحتل موقعا معتبرا في فكره، إن لم نقل أن مدار مشروعه هو التراث الإسلامي، فما هو مفهوم التراث لديه؟.

استعار أركون في مفهومه للتراث رؤية جورج بالانديه (1920-...) (George Balandier)في كتابه "الانثروبولوجيا السياسية"، كان يرى أن «تاريخ البشر يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية، الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها بعضا»[1] فكذلك الشأن تاريخ البشر يتكون من طبقات سميكة، ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية، وبموجب ذلك يعتقد أركون أن هناك «عدة مستويات أو طبقات متراتبة بعضها فوق بعض من التراث»[2] وهي :

* مصطلح تبناه عبد الله العروي يعبر عن توجه مفاده الانخراط في مسار تاريخ العالم الآخذ حتما بالحداثة، وجعل من التاريخانية الأساس الذي انتقد به الإيديولوجيات الثلاث التي لم تراع مقتضيات الحداثة، إيديولوجية الشيخ والليبرالي والتقني.

[1] – فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، مرجع سابق، ص91.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993) ص 103.

1- طبقة المستوى العميق، المتمثلة في القاعدة الثقافية والعرفية السابقة كثيرا عن الإسلام والتي ينبغي معرفتها بالإفادة من البحوث الاثنولوجية والانتربولوجية.

2- مستوى "الصريح المعروف" أو ما يعرف بالطبقة الإسلامية، ويمثل هذا المستوى التراث الإسلامي المقدس والمثالي، كما تراه كل فرقة أو جماعة، ويشمل التراث السني عند أهل السنة، والذي يشمل القرآن والسنة ومجموع الأحاديث التي تضمنتها كتب الصحاح، وخاصة صحيح البخاري، والتراث الشيعي عند الشيعة، الذي يمجد آل البيت، وهكذا يتميز هذا المستوى بالتعالي والتقديس، تحافظ كل فرقة على تراثها لأنه يمثل في نظرها الإسلام الصحيح، وما عداه تحريف وتجديف.

3- المستوى الثالث يمثل الطبقة الحديثة من التراث، إذ يشمل القوانين التشريعية الحديثة، التي تتعايش في الآن نفسه مع الطبقتين السابقتين، ضمن ظروف متغيرة متعلقة بالزمان والمكان، وهذا المستوى متعلق «بمسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وخلفت حالات وأوضاع جديدة ومستحدثة (...) ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث، لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدسوها...»[1].بأساليب كثيرة كالبحث لها عن أحاديث، أو استعمال القياس، ويهدف أساسا إلى تعزيز الطبقة الأولى منه.

يظهر من خلال المستويات السابقة، أن التراث ظاهرة معقدة تتداخل فيها المستويات السابقة وتتفاعل، على أن أركون يستهدف في دراساته المستوى الثاني، أي مستوى التراث الإسلامي المقدس، الذي يذكر هاشم صالح بشأنه أن أركون آثر ترجمةtradition» ب (السنة) بدل تراث، لأنه التراث الديني فقط، كما يميز أركون بين Tradition (T كبيرة)

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 104.

و tradition (t صغيرة) لتدل الأولى على التراث الإسلامي المقدس، كما هو عند واضعيه، بينما الثانية تدل على نفس التراث منظور إليه من الخارج، أي من وجهة نظر الدارس[1].

وبناء على هذا الاختيار، يقدم أركون نفسه كباحث أو مؤرخ، يتجه إلى كشف الحقيقة لا غير، من خلال دراسة محتوى هذا التراث، الذي يشمل المعتقدات والعادات والتقاليد الإسلامية المتوارثة، جيلا بعد جيل، منذ العصر الإسلامي التأسيسي إلى الآن، سواء تم انتقال هذا التراث من خلال نصوص، أو شفويا خص هذه الجماعة أو تلك.

لم يعد التراث في نظر أركون، ذاك الذي تنقله المدونات الرسمية، بل هو كل التراث في المركز أو الهامش، الرسمي أو المنسي، بلا تمييز وبلا تهميش، يختلف المفهوم الذي يقدمه أركون، عن الفهم السلفي للتراث، لأن هذا الأخير مسيج بالدوغما، وهو انتقائي إقصائي، فالسني لا يعترف بالتراث الشيعي، والشيعي لا يقر بالتراث السني، ثم أن القراءة السلفية إيديولوجية، وهي فوق ذلك تقديسية، ينبغي إبعادها، بينما يدعي أركون أن قراءته للتراث علمية، يحكمها النقد والمحاكمة، وهو يختلف عن العروي، الذي ضرب صفحا عن التراث بوصفه تقليدي، لا يفيد شيئا في إخراج المجتمع من ظلام الماضي إلى نور الحداثة.

إن الجديد في مفهوم أركون، هو أنه قبل التحدي بدعوته إلى الغوص في التراث إلى أقصى حد، مسلحا بترسانة منهجية حديثة، يحفر عميقا، يفكك، ينقد بجرأة، بهدف تجاوز الرؤى الإيديولوجية البسيطة والسطحية، والإعداد لرؤية علمية، موضوعية، نقدية، شاملة.

هكذا يكون أركون صاحب قطيعة مع القراءات المنحرفة للتراث، سلفية كانت أو استشراقية، فهو من جهة صاحب دعوة للخوض في التراث«لأن التراث [بحسب أركون]

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح (الدار البيضاء- بيروت: مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي، ط2، 1996) ص ص 17- 18.

يستمر فينا بشكل من الأشكال»[1]. بهذا التمييز يكون أركون بحسب بعض الدراسات ضمن قطيعة وسطى«فهو حتما مشروع لا مأوى له على سبيل التموضع، إلاّ في المنطقة الوسطى»[2].

ج- القطيعة الصغرى لم يعرف التراث في نظر الجابري قدرا من الاهتمام في تاريخ الفكر العربي، ما يعرفه الآن، والمعنى الذي نحمله للتراث، «لم تكن تحملها [كلمة التراث] في أي وقت مضى»[3]. والمعنى الذي يحضر به التراث في الفكر العربي المعاصر، مهما كانت الاختلافات هو «المشترك بين العرب، أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف»[4].

إنه بقايا ثقافة الماضي«بل إنه "تمام" هذه الثقافة وكليتها، إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين، والتطلعات، إنه بعبارة أخرى المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»[5]، يجلي الجابري هذا المفهوم مميزا بين صورتين لمعرفة التراث:

1- صورة تقليدية تشمل ما سماه الجابري بالفهم التراثي للتراث، وهؤلاء هم الذين تصدق عليهم النزعة السلفية التقديسية للتراث، التي سبق الإلماع إليها.

2- صورة عصرية نميز فيها بين:

أ- صورة استشراقية: مثّلها المستشرقون ومن سار على منوالهم من المفكرين العرب، وهذه ارتبطت في نشأتها بالمد الاستعماري، وخدمة أغراضه من جهة، كما ارتبطت صور

---

[1] - إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 210.

[2] - المرجع نفسه، ص220.

[3] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص22

[4] - المرجع نفسه، ص 24.

[5] - نفسه، ص24

الاستشراق بالمناهج الأوروبية، وتجعل من التاريخ الثقافي الأوروبي «هو التاريخ العام للفكر الإنساني بأجمعه»[1]. هذا ما يعرف بالمركزية الغربية*.

ب- صورة ماركسية: تفاخِر بانتمائها للتفسير التاريخي المادي، وهي لا تختلف عن الصورة الاستشراقية، لأنها «مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية»[2].

كل هذه الصور السابقة فاشلة في فهمها للتراث، فهي إما تعيش داخله، كما هو الفهم التراثي للتراث، أو تقدم فهما من خارج التراث، وهو نوع آخر من السلفية، لأنها تستند إلى تراث آخر [هو التراث الغربي] في قراءة التراث العربي الإسلامي.

لم يرض الجابري لا على القراءة التقليدية، ولا على القراءة العصرية، فكلاهما لا يقدم فهما سليما للتراث.

التراث في تقديره من الناحية الموضوعية هو «بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والتصوف (...) قبل عصر الانحطاط»[3]. والطريقة المثلى للتعاطي مع التراث تتمثل في ثلاث خطوات:

1- المعالجة البنيوية وتعني الانطلاق في دراسة التراث من النصوص، كما هي معطاة لنا.

2- التحليل التاريخي وتعني هذه الخطوة ربط النص بمجاله التاريخي والثقافي والسياسي.

---

1 -المرجع نفسه، ص 27.

* يقصد بمصطلح المركزية الغربية، الإشارة إلى النزعة الاستعمارية، التي روجت للتفوق الغربي معرفيا واقتصاديا وسياسيا، فالغرب هو المركز وغيره الأطراف.

2 - المرجع نفسه، ص 29.

3 - المرجع نفسه، ص30 .

3- الطرح الإيديولوجي أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني.

ندرس التراث هناك كما هو، نعيده إلينا في صورة جديدة من أجل أن نجعله معاصرا لنا.

هنا تظهر، قطيعة الجابري مع التراث كما رسمته السلفيات السابقة، لكنه يعتقد أن النهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابد فيها من الانتظام في تراث، وهذا هو الوصل الذي أراده الجابري، ومن ثمة كانت قطيعته مع التراث صغرى، فلا هي بالكلية كما هو الحال عند العروي وهي أيضا أقل من قطيعة أركون.

هذه نماذج، مثلت الاتجاه الحداثي، الذي رفض التراث إمّا بصورة جزئية أو كلية، انطلاقا من مفهوم أملاه التوجه الفكري للمفكر، مما يضعنا فعلا أمام إشكالية التراث، التي انعكست على المفهوم، ومع ذلك نستفيد من عرض وتحليل مشكلة مفهوم التراث، الطابع السجالي الذي طبع الخوض في مسألة التراث، تراوح هذا المجال بين تقديس التراث، إلى الحد الذي غدا فيه التساؤل النقدي لأي من قضاياه، كفر بواح، وبين رفض التراث كلية بدعوى عدم صلاحيته، هذه الوضعية السجالية، دفعت برهان غليون إلى طرح الموضوع بكيفية أخرى، فكيف كان فهمه للتراث؟.

3 -مفهوم التراث عند برهان غليون

خص غليون مسألة التراث باهتمام بالغ، خاصة في كتابه "اغتيال العقل"، وكعادته ينعى على المفكرين العرب، الطابع السجالي في مناقشة مسألة التراث، الذي لا يحل المشكلة، بل يزيدها غموضا وضبابية، إذ لم يكن طرح المشكلة في الفكر العربي المعاصر أصلا سليما «وليس من قبيل الصدفة أن مسألة الصراع بين القديم والحديث، والتراث

والمعاصرة، لم تطرح في سياقها الصحيح»[1]. وأولى مظاهر الانحراف في هذا الطرح، عزل دراسة التراث عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، والتعامل مع التراث كما لو كان مفهوما مجردا، والمثل في ذلك أن يدرس الدين بوصفه متسقا مع العلم، أو العكس، ينتج عن ذلك إهمال الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية التي يتحرك فيها الدين، أو العلم.

إن مناقشة الموضوع لا تستتبع بالضرورة وضع التراث إزاء الحداثة، أو وضع الدين في مقابل العلم، أو المطالب الروحية في مقابل المطالب المادية، طرح كهذا سيُبقي الطابع السجالي الذي لا يقود إلى الحقيقة.

تطمح كل أمة إلى التقدم، وتحقيق المشاركة الايجابية في الحضارة، وهذا وضع طبيعي، ولكل أمة رصيد من التراث، يزخر بمنظومة من القيم الأخلاقية والجمالية، ومسألة النهضة ليست معلقة لا على التراث، ولا على الحداثة، وينبغي أن «ندرك وأن نقبل فكرة أن التراث لا يتضمن حلولا جاهزة، لا كلية ولا جزئية، وهذا ينطبق على تراثنا وتراث غيرنا»[2] كما ينبغي أن يدرك أصحاب الحداثة أنه «بمقدار ما تطرح الحداثة نفسها كاختيار بين التقدم وبين التراث (...) فإنها تقوي نزعة العداء ضدها.»[3]

والواقع أن المنطق الذي يحكم تناول مسألة التراث والحداثة، إنما كان منطق المقابلة والمفاضلة، فإذا أخذنا بأحدهما، انتفى الآخر، وهذا ما يقوي الصراع بين أصحاب التقدم وأنصاره وأصحاب المحافظة، وكلاهما يقود في نظر غليون إلى موقف تدميري.

غير أن غليون، يرد سبب البلاء فيما تعيشه الأمة من صراعات إلى النزعة التحديثية، التي سلكت أقصر السبل لتحقيق التقدم، من خلال نموذج المحاكاة والتقليد للغرب، والأسوأ أنه كان تقليدا سيئا، تتحمل النزعة التحديثية تبعات الوضع الكارثي، الذي تحياه الأمة (ثقافيا

[1] – برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 326.
[2] – المرجع نفسه، ص 327.
[3] – نفسه، ص 329.

وسياسيا واقتصاديا) لأنها عملت على تفكيك الثقافة [التراث] وإفقارها، لذا وجب البدء بنقد الحداثة المغشوشة قبل نقد التراث، وسنرى ذلك في الفصل المتعلق بقيم الحداثة.

يذكر غليون في تأبين الجابري، وما دار بينهما من نقاش حول الحداثة والتراث، وأن المطلوب هو «التحرر من التراث [الذي] لا يعني الإلقاء به في المتاحف، أو في سلة المهملات، وإنما امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه، وهذا ما لا يتأتى إلا إذا قمنا بإعادة بنائه وبإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته»[1].

التراث حاضر فينا، وما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلاّ وكان الماضي حاضرا فيها كطرف، ومن المستحيل على العرب أن يجدوا فكاكا منه، لا يمكنهم أن يجدوا طريق المستقبل، ما لم يجدوا طريقا إلى الماضي.

إذا فالتراث ليس مجرد محتوى ينتظر الإحصاء والتعداد، بل هو مكون جوهري للأمة، إنه روحها وذاتها، وبدل توجيه النقد للتراث، أو إقصائه بدعوى عدم صلاحيته، وجب نقد العقل، والعقل الحداثي تحديدا، لأنه حوّل التراث إلى عنصر مقاومة للعصرنة، فذلك لأن الحداثة كانت ومازالت تعني التبعية المادية والاستلاب الروحي والثقافي.

وفي تقدير غليون «حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل (...) إنه نظام تفكيرنا الراهن، ونظرياتنا واستراتجياتنا التي تحدد غايات وأهداف جماعية في الثقافة والاجتماع معا»[2]. المشكلة لا تكمن في التراث، بقدر ما تكمن في العقل الذي يدرس التراث، فكل تعاطي مع التراث بخلفية إيديولوجية، يترتب عليه إما إقصاء التراث، أو تقديسه،

---

[1] – برهان غليون: في تأبين الجابري فيلسوف العقل، موقع الدكتور برهان غليون http://critique-sociale.blogspot.com/2010/06/blog-post_16.html

[2] – برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص331.

وكلاهما لا يكشف عن حقيقته، حقيقة التراث أنه جزء من كياننا يحتاج إلى من يوقظ عوامل القوة فيه، ويحرك الطاقة التي تدفع المنتمين إليه، إلى الاندراج في الحضارة، وصنع التاريخ.

المبحث الثاني: محتوى التراث مستوياته ومنهج دراسته

إذا كان البحث في مفهوم التراث قد قاد إلى إشكالية، كانت قلب الرحى في الجدل الفكري العربي المعاصر، والذي تراوح بين متشبث بالتراث، مظهرا التمسك به، والدفاع عنه من خلال ما سمي بالسّلفية، وبين منكر لقيمته ولقيمه، معتقدا أن الحداثة كفيلة بأن تجعل من العرب مجتمعات متقدمة، إزاء ذلك حاول غليون أن يقلل من غلواء الصراع معتقدا أن طرح مشكلة التراث لم يكن سليما، إذ لا يصح وضع التراث إزاء الحداثة أو العكس، بل الأصح هو الإقرار بالتراث كمكون للأمة، يمثل عمقها القيمي والروحي، ومن الضروري تأمله والتفكير فيه، بما يجعله فاعلا في حياتنا المعاصرة.

لكن الحديث عن التراث يوحي وكأنه منتوج محدد، متفق بشأنه واضح التكوين، والحق أن من أسباب الاختلاف بشأنه، الاختلاف حول مكوناته، فهل التراث هو الإسلام؟ أم أن الإسلام جزء من التراث ؟ وإذا افترضنا أن الإسلام هو التراث أو جزء منه فهل هو الوحي المنزل على رسول الله؟ أم أن الإسلام الذي يتصارع بشأنه القوم هو الاجتهادات التي دارت بين المسلمين؟ ثم هل الإسلام هو القيم الروحية والمُثل الملهمة؟ أم أن الإسلام هو السياسة وما تعلق بها؟.

1-محتوى التراث

يطابق السلفيون التراث بالإسلام، الدين الذي جاء به محمد رسول الله (ص) «الإسلام الذي دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف من الكتاب والسنة المعتمدة عند علماء نقد الروايات»[1]. هذا الإسلام هداية كاملة للإنسان، فالله عز وجل جعله كاملا شاملا، بحيث لا توجد قضية من قضايا الوجود إلا وقد حكمها فيه إباحة أو حرمة أو كراهة أو سنية أو وجوبا

[1] – سعيد حوى: الإسلام (الجزائر: شركة الشهاب، ط2، 1988) ص 08.

أو فريضة، سواء كان ذلك في شؤون العقيدة أو العبادة أو السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو الحرب أو السلم أو التشريع إلى آخر ما يتصوره الإنسان.

هذا ما يتردد عند السلفيين، التراث هو الإسلام، والإسلام هو الحياة، ويكفي أن يسلم الإنسان لأمر الله– مادام من خلق الله وما دام الله محيط بكل شيء– حتى يعيش سعيدا في الدارين الأولى والآخرة، وأي تقصير في الخضوع لأمر الله فذلك هو الشقاء.

ولما كان الإسلام بهذه الكلية فهو عقيدة، تترجمها الشهادتان، وهو عبادة تتمثل في الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وفوق هذه الأركان فالإسلام منهاج حياة في السياسة، والاقتصاد، والحرب، والسلم، وفي الأخلاق، والاجتماع، والتعليم...الخ.

هذه هي شمولية الإسلام، وما عداه جاهلية «ويقابل الإسلام الجاهلية، فما من الإسلام إلاّ ويقابله جاهلية»[1].

كل اجتهاد وافق المذهب هو من الإسلام، وما عداه بدعة، وكل بدعة ضلالة، قل هذا عند أهل السنة، والأمر نفسه عن الشيعة، وغيرهما، هذا هو التراث، ومن هنا مصدر قدسيته، وهو أساس الصراع في الآن نفسه، داخل الإسلام وخارجه، والصراع على الإسلام ومن أجله.

يغلب على هذا التصور الطابع المثالي، لأن هذه الكلية لم تكن يوما محل اتفاق، فالتاريخ يطلعنا على انفجار الخلافات في وقت مبكر، حادثة الفتنة، وانبثاق الخلاف الطائفي الشيعة، والسنة، والخوارج، وغيرهم «لم يكن الخلاف الطائفي الشيعي والسني، هو الخلاف

---

[1] – المرجع نفسه، ص 15.

الوحيد في تاريخنا الإسلامي، وواقعنا المعاصر، فقد كانت ولا تزال هناك خلافات مثيرة داخل كل طائفة، داخل الشيعة والسنة»[1].

كل طائفة تعتقد أن إسلامها هو الصحيح، وإسلامها هو التراث الوحيد، الذي يستحق الاحترام والتقدير والتقديس، وغيره انحراف ينبغي أن يدنس، وإلا أين يمكن وضع سبّ الصحابة ولعنهم؟ هل هو من الإسلام؟ أين نضع المدونات الإسلامية؟ هل هي من التراث أم تقع خارجه؟.

2-مستويات التراث

اختلف الدارسون في بيان مستويات التراث وأشكال تمظهره، فقد مرّ بنا كيف رتب أركون التراث ضمن مستويات تشبه الطبقات الجيولوجية للأرض، وخص بالدراسة ما سماه بلانديه "الطبقة الإسلامية" أي تلك التي تمثّل التراث الإسلامي المقدس والمثالي، كما تراه كل فرقة من الفرق الإسلامية، على أنه الإسلام الصحيح، بمعنى أن محتوى التراث الذي اهتم به أركون هو الإسلام الذي يقول السلفيون بشأنه، أنه الدين الذي ارتضاه الله لعباده والذي حواه المصحف الشريف وشرحته السّنة المطهرة، والعلوم الناشئة على هامشهما مؤرخة أو شارحة موضحة.

الأمر نفسه إذا عدنا إلى الجابري الذي يتحدث عن أزمنة ثقافية، ويقصد بالزمن الثقافي «الذي لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي، لأن له مقاييسه الخاصة»[2] وهذا المقياس الخاص هو زمن الحركة والتي تكون إما حركة اعتماد وإما حركة نقلة.

---

[1] – أحمد الكاتب: السُّنة والشيعة، وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007) ص 11.

[2] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2006) ص 39.

حركة الاعتماد هي مدة يعدها السكون لا الحركة، وهي ميزة للثقافة العربية خلافا للثقافة الأوروبية التي تميزها حركة النقلة أي التشكل والتطور والنمو...الخ.

حديث الجابري عن بنية الثقافة العربية، وعن زمنها، الذي هو زمن حركة الاعتماد، معناه أن «تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، وأن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب وأن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده»[1].

يقع اختيار الجابري أخيرا على أن مستوى التراث الذي يعد إطارا مرجعيا يتحرك فيه العقل العربي بوصفه «بنية ذهنية ثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»[2]التراث العربي عند الجابري هو الثقافة العربية التي تشكلت في عصر التدوين ومازالت حية فاعلة في الفكر العربي.

هكذا يتضح أن الموقف من التراث في الفكر العربي المعاصر ليس واحدا، إذ تراوح بين ممجد ومقدس له، يعتقد أن حضوره في الجسم الاجتماعي حتمية، لا مفر منها، ومن ثمة فقيام الدولة حديثا مرتبط بقيم التراث بداهة، هذا ما نلمسه عند التيار السلفي، بينما التراث كمنجز تاريخي، يبقى في ذمة التاريخ عند الحداثيين العرب ولا معنى له في بناء الدولة الحديثة، فالدين لعب دورا «لا يمكن إغفاله في ما عرفه التاريخ الإسلامي من أحداث(...) والارتباط بين الدين والدولة في الإسلام، على الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة...»[3]لكن التراث الآن، موضع جدل، نسعى إلى تحليله، من خلال التساؤل عن مدى جديته وجدواه في بناء الدولة.

---

1 – المرجع نفسه، ص 44.

2 – المرجع نفسه، ص 71.

3 – محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994) ص255.

كما نعتقد أن المشكلة في فهم التراث مرتبطة رأسا بمفهوم الإسلام ذاته فهل هو الوحي الإلهي وكفى أم أنه التجربة التاريخية التي عرفها المسلمون طيلة قرون خلت؟.

الجامع بين المفكرين العرب في نظرتهم للتراث، هو الإسلام كما تابعنا وبرهان غليون لا يشذ عن ذلك، لكنه يختلف عليهم في ضبط مفهوم الإسلام، فإذا كان أركون يتجه رأسا إلى طبقة الإسلام المقدس والمتعالي، وإذا كان الجابري يتخذ من عصر التدوين بكل ما يزخر به من علوم وآداب مجالا للتراث، فإن غليون يسلك مسلكا آخر إذ يميز بين الإسلام كوحي إلهي، وبين الإسلام كتجربة وخبرة جماعية وفردية، فرق بين الإسلام كمعنى سامي متعالي وبين الإسلام كتاريخ وكواقع، الإسلام كما هو بالفعل، لا يعني غليون طرح مشكلة «تقدمية الإسلام كما جرت العادة، ولا رجعيته ولا صلاحيته للتقدم أو عدم صلاحيته ولن يناقش طبيعته (...) ولن تحلل معانيه ومضامينه الأخلاقية واللاهوتية والفلسفية»[1].

وإنما سيهتم بواقع يقول بأن هناك جدل دائر حول الإسلام، كيف يمكن فهم هذا الجدل؟ وماهي دوافعه السياسية، والثقافية، والاقتصادية؟ وماهي آفاقه وماهي الرهانات المعول عليها في هذا الجدل؟.

إذن فرق بين المستويين، ونظن أن غليون يرمي إلى القول أن بحث الإسلام كوحي من حيث طبيعته وسموه وأزليته، أي الإسلام كهدي، موضوع يهتم به عالِم الدين، مفسرا أو محدثا أو فقيهًا، أما هو فيهتم بالإسلام كتجربة بشرية، كممارسة يومية، كفهم إنساني، بصيغة أخرى حضور الإسلام في حياة الناس، كيف استقبلوه ووظفوه.

إن مستوى التراث الذي يعنيه غليون، تترجمه الأسئلة التالية:

---

[1] – برهان غليون: الإسلام وأزمات علاقات السلطة الاجتماعية. في حسن الترابي [وآخ]: الإسلاميون والمسألة السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004) ص 139.

- السؤال الأول: من الذي يختلف في الإسلام؟ أي ما هي القوى المتعاملة بالقضية الإسلامية؟.

- السؤال الثاني: ما هو موضوع الاختلاف الحقيقي، ويشمل هذا السؤال التوجهات الكبرى، أو إعادة توجيه النشاط الديني أي أن السؤال يفترض تحليل الخطابات المتعلقة بفهم الإسلام ومعرفة مدى تمايزها واختلافها بعضها عن بعض.

- السؤال الثالث: ما هو أصل الاختلاف حول الإسلام؟ ما هي جذوره الاجتماعية والسياسية؟.

- السؤال الرابع: هل هناك إمكانية لتجاوز هذا الخلاف أو إمكانية التوصل إلى تسوية في موضوع موقف العرب من الإسلام؟[1].

واضح من الأسئلة المطروحة أن غليون يستهدف المجال السّياسي من التراث، كما أن ترتيب الأسئلة، يوحي بالمهمة المحددة للبحث، فهو يستهدف معرفة الحقيقة في سياق علم الاجتماع السياسي.

والحق، أن الإسلام السياسي، هو الذي أخذ حيزا كبيرا من اهتمامات الفكر العربي الحديث والمعاصر، كأن الخوض في هذا الجانب من التراث بالذات، يوحي بتطلع كل القوى تراثية كانت أو حداثية إلى نظام سياسي عادل، ويوحي في الآن نفسه إلى أزمة الأنظمة السياسية في العالم العربي.

يشبه التركيز على الإسلام التاريخي في مقابل إسلام الوحي عند غليون ما ذهب إليه أركون حينما يفرق بين الإسلام بالحرف الكبير Islame للدلالة على إسلام الوحي والإسلام بالحرف الصغير islame كعلامة على الإسلام التاريخي، إذن لا ينشغل غليون بالإسلام

1- المرجع نفسه، ص ص140-141.

الوحي المنزل الثابت، المطلق، بل يهتم بالإسلام الممارس، التجربة الجماعية والفردية، أي الخطابات المتصارعة والمتنافسة التي تتنازع مكانة الإسلام، زمانيا في الماضي والحاضر والمستقبل، ومكانيا في جميع مناحي الحياة.

يظهر في هذا الصراع كما بيّنا في المبحث السابق، طرفان بارزان «خطاب العلمانية الذي أخذ يمتلك أكثر فأكثر أدواته النظرية (...) وخطاب الدولة الإسلامية أو إسلامية الدولة»[1]. صراع بين الانتلجانسيا الحديثة التنويرية، التي تقلل من شأن الدين في الدولة وتُقزِّمه، وبين الحركات الإسلامية أو المرجعية الإسلامية، التي ترى ضرورة تأسيس الدولة والحياة الاجتماعية على الدين. «إن العلماني لا يرى إمكانية للاستمرار والتقدم إلاّ بعلمنة كل نواحي الحياة الاجتماعية وتخليص السياسة والتعلم والثقافة من تأثيرات الدين والعقيدة الدينية، وأن الإسلامي لا يرى مثل هذا الحل هو الآخر إلاّ في أسلمة الدولة والاقتصاد والعلم والثقافة»[2].

لذا سننشغل بعرض الموقف الإسلامي، الذي أصبح يسمي نفسه "المشروع الحضاري الإسلامي" مُركزين على ثلاث لحظات متداخلة في تطور هذا الموقف آخذين بعين الاعتبار، معضلة نظام الحكم، وبناء الدولة، باحثين عن القيم التي يريد هذا التيار تحققها، بدءا بدولة الخلافة مع رشيد رضا، وما أثارته من جدل، ثم الحكومة الإسلامية مع حسن البنا، وصولا إلى الدولة الدينية دولة الحاكمية مع سيد قطب وولاية الفقيه مع باقر الصدر، مُعرّجين على الانتقادات التي أثارها برهان غليون، لهذا التيار ومدى موضوعيتها.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 145.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- منهج دراسة التراث

لم يؤد اختلاف المفكرين العرب في تحديد ماهية التراث، وتحديد محتواه، وتحديد مستوياته وأشكاله، الغاية المرجوة، أي لم يحقق تقدما في استحضار التراث، بل بقيت المسائل كماهي، لأن طابع النقاش يترجم نزوعا إيديولوجيا، يسعى إلى تحقيق الانتصار على الخصم بكل الوسائل، إلاّ الوسائل العلمية، والعيب كل العيب منبثق من المناهج المعتمدة إلى الآن في دراسة التراث، وعليه يطرح السؤال ما هو المنهج العلمي الذي ينبغي أن يحكم دراسة التراث؟.

ينتقد غليون واقع بحث التراث بقوله: «لقد سيطر على البحث العلمي في المجتمعات العربية الإسلامية منهج انتقائي شكلاني هو مزيج من التحليلات اللغوية والعقائدية وتاريخ الأفكار، يسعى من خلال تجريد الظاهرة أو الحديث من عمقه التاريخي والتجريبي إلى اختلاف ماهية أو بنية ثابتة يتخذها تعلة لإسقاطاته الذهنية»[1].

إن التظاهر بدراسة التراث دراسة علمية، إبداعية، كرد فعل على النزعة السلفية، التي يوصف بحثها للتراث بأنه قائم على التقليد والتكرار، والاجترار وقياس الشاهد على الغائب، لم تقدم في الحقيقة جديدا، بل زادت التراث تشويها وعمقت الجدل الإيديولوجي الدائر حوله.

إن اللجوء السَّهل إلى المناهج الغربية، التي اعتمدها المستشرقون، ومن تبعهم من المفكرين العرب، جعلهم ينظرون إلى الموضوع (التراث) كما لو كان ماهية ثابتة، أو بنية عقدية وعقلية قارة، ملبسين دراستهم لباس العلمية والموضوعية والواقعية، وهم بعيدون عن ذلك كل البعد.

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص 18.

ماذا يبقى من دراسة التراث إذا تجاهلت الدراسة الواقع الموضوعي للتراث وتجاهلت حركة التاريخ؟.

يعلن غليون بأنه سيلتزم في دراسته للتراث الإسلامي «أولوية التجربة والتاريخ الاجتماعي في فهم العقائد والصراعات والحركات الاجتماعية في الوقت ذاته»[1].

يأتي التأكيد على الواقع الاجتماعي والتجربة التاريخية، في مقابل تركيز المناهج الأخرى على النصوص، لا يمكن فهم مسألة الخلافة بمجرد العودة إلى النصوص الأولى، بل فهم المسألة يرتبط بالإجابة على السؤال التالي: ما هو الواقع الذي استدعى استحضار مسألة الخلافة؟ وما هي الشروط التاريخية السياسية، والاجتماعية، والثقافية، التي فرضت الخوض في هذه المسألة؟ الحرص على أولوية التجربة والتاريخ يسمح بكشف المعاني والقيم اللتين يكتسبهما التراث، فلا يصبح التراث واقعة ميتة، ماضية انتهت ولا يمكن اعتباره بنية ثابتة، تنتظر فقط من يتعقلها.

وفي تقدير غليون، متى تسلَّحنا بمنهج حي، يراعي الواقع الاجتماعي والشروط التاريخية، أمكن وضع الأمور في نصابها، لن يصبح الدين (التراث) جامدا، وليس أثرا قديما للفكر اللاهوتي، ولا هو مجرد طور من أطوار الوعي البشري، بل الأصح، أن الدين تجربة حية، تلتحم بالتحولات الاجتماعية وتتأثر بالتطورات التاريخية.

إذن فالحركات السّياسية التي تغرف من تراث ما، متموضعة في التاريخ، وتمتلك دينامية ما، تفعل وتنفعل، لها مطالب وتوازنات ومصالح، ينبغي استحضارها في التعاطي مع التراث، وهي دعوة لا نعترض عليها من حيث المبدأ، لكننا نلفت الانتباه إلى أن جميع من تناول التراث يدعي بأنه يتناوله من زاوية علمية، وبمنهج علمي.

[1]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نكتشف مما مر بنا أن حضور التراث في الفكر العربي المعاصر هو حضور كثيف، لكنه أيضا حضور إشكالي، في معناه، ومحتواه، ومنهجه، ولكن كيف سيكون حضوره في بناء الدولة؟ ما هي القيم التي يراهن عليها دعاة التراث؟.

الفصل الثالث: قيم التراث في الدولة

المبحث الأول: دولة الخلافة وقيمها

1- في مفهوم الخلافة وأصولها

2- مفهوم الخلافة مع رشيد رضا

3- خلافة الضرورة

4- الوحدة قيمة دولة الخلافة

المبحث الثاني: من دولة الخلافة إلى الدولة الإسلامية

1- مفهوم الدعوة الإخوانية

2- مفهوم الحكومة الإسلامية

3- الأخوة أساس الحكومة الإسلامية

المبحث الثالث: من الحكومة الإسلامية إلى الدولة الدينية

1- الجاهلية سمة العصر

2- الإسلام دين ودولة

3- الحاكمية أساس الدولة الإسلامية

4- الإمامة وولاية الفقيه

الفصل الثالث: قيم التراث في الدولة

العودة إلى دساتير الدول العربية، نجدها تفرد مكانا خاصا للإسلام، تتراوح هذه المكانة بين التأكيد على أن الإسلام دين الدّولة، وبين أن الإسلام مكون أساسي من مكونات المجتمع[1]، ضف إلى ذلك حضور هذا الدين في هيئاتها فأغلب الدول تخص هذا الجانب بوزارة للشؤون الدينية والأوقاف، يوحي ذلك بالحضور القوي للدين في دول تقدم نفسها على أنها حديثة، لكنها تواجه من الناحية التاريخية معارضة علنية أو خفية، قوية أو ضعيفة تضفي على معارضتها صفة الإسلامية، التي زادت حدتها في العقود الأخيرة، وتطورت إلى حد المواجهة العنيفة، وبمثل ما تستثمر الدولة في الدين، يظهر التوجه الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين تمسكه بالدين والدفاع عنه، بل المطالبة بجعله أساسا للحكم.

يعني ذلك أن الإسلام رأسمال قابل للاستثمار السِّياسي، عند دعاته وخصومه «بما يمثله من تعبوية وشرعية وتنظيمية، تعظم من فرص البعض وتضعف من فرص البعض الآخر»[2]، ومن ثمة مخطئ من يعتقد أن دور الإسلام انتهى لصالح الحداثة والتحديث، وواهم من يظن بإمكانية استبعاد الإسلام– ومعه الإسلاميون– من الوجود والمشاركة في السلطة السياسية، من باب أن العلمانية بوصفها فصل بين الدولة والدين، قد نجحت في استقطاب القوى التقدمية، ليبرالية، أو يسارية اشتراكية.

---

[1] - كأمثلة للدساتير العربية:

المادة الثالثة من الدستور السوري تقول: دين رئيس الجمهورية الإسلام.

المادة الثانية من الدستور المصري تنص على أن: الإسلام دين الدولة.

الفصل السادس من الدستور المغربي ينص على أن: الإسلام دين الدولة والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

المادة الثانية من الدستور الجزائري تقول: الإسلام دين الدولة.

2 - برهان غليون: نقد السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991) ص 264.

والحق أن غليون يعتقد أن مسألة الشرعية بوصفها المكون لما سماه العقيدة الاجتماعية، تستند في جوهرها إلى الدين، ومن ثمة يدعو غليون إلى «إعادة تفسير [الدين] وتحديد مكانته في منظومة القيم الاجتماعية الواعية والمنظمة »[1] بمعنى بدل السعي إلى إقصاء الدين، تحت أي مبرر كان، من الواجب احتضان الدين، والاعتراف بقدره ودوره في تنظيم المجتمع وفي بناء السلطة.

لقد كان الإسلام على مر التاريخ العربي الإسلامي، موضع نظر واعتبار، واتخذ مرجعا مهمًا في بناء السياسة وفي تصور الدولة، فإذا عدنا إلى العصر الحديث غير بعيد عنا، وجدنا أن خصوم العثمانيين استثمروا في الدين، مُستغلينه ضدهم، مثل ما كانوا هم بدورهم يستثمرون في الدين، متخذين منه ذريعة لسلطتهم التي تمثلها الخلافة، إذ كان السلاطين يبثون في الناس، بأنهم يمثلون الامتداد الحقيقي للحكم الإسلامي، ونفس الشيء كان بعد العثمانيين مع الإحيائيين والسلفيين.

لا غرابة إذن أن يُوجِّه قطاع من الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدعوة إلى إقامة الدولة على أساس إسلامي، سنقف على ذلك في ثلاث لحظات مثلت تطور الدعوة إلى حكم إسلامي، واتفقت على أن القيم الجوهرية للحكم وجب أن تكون إسلامية.

اللحظة الأولى مثّلتها إصلاحية رشيد رضا في دعوته لدولة الخلافة، ثم اللحظة الثانية مع حسن البنا ودفاعه عن الحكومة الإسلامية، واللحظة الثالثة مع حاكمية قطب والمناداة بالدولة الدينية، فما هي مبررات هذه الدعوة؟ هل كانت الدعوة لإقامة الدولة على أساس إسلامي بديلا للدولة الحديثة؟ ما هي القيم التي استهدفها دعاة الحكم الإسلامي؟ لماذا بدا الانحراف في هذه الدعوة، نحو العنف؟ إلى أي حد يمكن للدين أن يوجه بناء الدولة؟.

[1] - المرجع نفسه، ص264.

المبحث الأول: دولة الخلافة وقيمها

دعا التيار الإصلاحي في العالم العربي، إلى التمسك بالدين الإسلامي الحنيف، وتمثله وإحيائه في حياة الناس، داعيا إلى تنقيته من شوائب الخرافة والبدع، بدءا بتصحيح العقيدة[1]. مرورا بإصلاح المجتمع، بالتأكيد على عامل التنشئة والتربية، وصولا إلى الإصلاح السياسي، الذي أخذ مظاهر شتى، أبلغها، بعث النظام السِّياسي الإسلامي ممثلا في دولة الخلافة التي تضاربت بشأنها الآراء مفهوما، ومضمونا وآليات وغايات ولعل أبرز الدعوات إلى إحياء الخلافة، ما عمل من أجله، الشيخ رضا القلموني*(1865–1935).

فما المقصود بدولة الخلافة؟ هل الخلافة حكم ديني أم سياسي؟ هل تطلق على كل الدول التي تشكلت في التاريخ الإسلامي، كالدولة الأموية والعباسية، ودولة المماليك، وفي عهد الدويلات التي قامت في المغرب العربي، ثم مع الإمبراطورية العثمانية؟ أم أن الخلافة المقصودة هي دولة الخلفاء الراشدين فقط؟.

1- في مفهوم الخلافة وأصولها

الخلافة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (خلف) «خلف فلان فلانا، إذا كان خليفته (...) واستخلفه جعله خليفة، والخليفة الذي يستخلف ممن قبله (...) والخلافة الإمارة»[2]، وفي كشاف التهانوي وردت الخلافة: «بالكسر شرعا هي الإمامة»[3] وفي كل الأحوال تدل الخلافة على الممارسة السياسية في الإسلام سواء نعتت بالإمارة، أو الإمامة، وأول من أخذ تسمية الخليفة، أبو بكر الصديق، لأنه استخلف الرسول (ص) بعد وفاته.

---

[1] – السّمة البارزة في الحركة الإصلاحية عامة هي البدء بإصلاح العقيدة وتصحيحها بدليل أن مؤلفات زعماء الإصلاح الديني، تدور حول مسائل العقيدة من محمد عبد الوهاب إلى عبد الحميد بن باديس.

*القلموني: نسبة إلى قرية قلمون اللبنانية، التي ينحدر منها الشيخ محمد رضا.

[2] – ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج2، ج15، ص 1235.

[3] – محمد بن علي التهانوي: كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ص 775.

أما في الاصطلاح فيقول ابن خلدون: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية »[1]. وهي تختلف في تقديره عن نظام المُلك سواء كان طبيعيا أو سياسيا، إذ الملك الطبيعي هو حمل الكافة بمقتضى الغرض والشهوة، بينما الملك السياسي، هو حمل الكافة بمقتضى النظر العقلي، والإشارة إلى النظر الشرعي بوصفه مميزا لها [أي الخلافة عن غيرها] تعني أنها محكومة بضوابط شرعية فصّلها الفقهاء، والغاية التي من أجلها كانت الخلافة هي سياسة الدنيا وحراسة الدين.

ينبثق مفهوم ابن خلدون من درايته بالتاريخ، وأهم ما فيه أن نظام الخلافة نظام إسلامي، يحرص فيه الحاكم على سياسة أمور المسلمين الدنيوية، وعلى حراسة دين الله والتمكين له، وهو فعلا ما نلمسه عند الفقهاء السياسيين، الذين أخذوا على عاتقهم التنظير للخلافة من الناحية الشرعية، يقول الماوردي (364هـ974م–450هـ1058م) في كتابه "الأحكام السلطانية" «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب الإجماع»[2]، واستمر هذا المفهوم مع من جاء بعد الماوردي، بل لا نجد عناء في استخلاص هذا المفهوم في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهو ما سنراه بعد حين عند رشيد رضا.

غير أن السؤال الذي يطرح هو: هل الخلافة نظام ثابت، واضح المعالم، عبر هذا التاريخ الطويل؟ أم أن الاعتقاد بأن الخلافة نظام له بنية ثابتة يخالف الواقع الاجتماعي والتطور التاريخي؟ يتصدى غليون لهذا التساؤل مبرزا أن الخلافة لم تكن في أصلها سلطة سياسية، بل كانت سياسية دينية، اضطلع فيها الخليفة الأول أبو بكر الصديق، ومن بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، « بمتابعة أهداف السياسة الدينية التي كان يقوم بها

---

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 191.

[2] – أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك (الكويت: مكتبة ابن قتيبة، ط1، 1989) ص 03.

الرسول ص»[1]. تحولت الخلافة إلى سلطة سياسية (دولة) مع بداية الفتنة، وتأكدت مع الصراع الذي دار بين علي كرم الله وجهه وبين معاوية، كان عليا رمزا للدين، فهو من أهل السابقة ومن المبشرين بالجنة، وهو من أهل القرابة الروحية والنسَبية للرسول الكريم (ص)، فهو بهذا المعنى امتداد للخليفة أبو بكر وعمر، إنه رمز للدين، بينما معاوية رجل سياسة، حكّم منطق السياسة الدنيوية، وجعل الدين في خدمة السياسة، خلافا لما كان سائدا قبله، إذ كانت السياسة في خدمة الدين.

يعد معاوية في نظر دارسي التاريخ الإسلامي أول من حاد بالخلافة، عن مهامها المثالية ليجعلها مُلكا عضوضا، وهو السبب في تقدير البعض الذي مكّن معاوية بدهائه أن يتغلب على علي والمشكلة ماذا بقي من مفهوم الخلافة الأولى؟ لبسها حكام بني أمية وبني العباس، ومن بعدهم السلاطين العثمانيون.

إذن لم يكن للخلافة مفهوما واحدا، ولا مضمونا واحدا، فرق بين الخلافة الراشدة، التي ينظر إليها على أنها كاملة، وبين الخلافة في الدولة الأموية وما بعدها، لأنها في الأخير اتخذت لقبا، يعطي شرعية دينية لحكم ملكي أو سلطاني، استبدادي، نعم سمي معاوية خليفة، إضفاء للشرعية على حكمه، بوصفه «المؤسس الأول لـ (الملك) في الإسلام ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاؤوا بعده، أمويين، وعباسيين، وغيرهم»[2]. على هذا نتساءل هل إحياء فكرة الخلافة مع رشيد رضا تبرير للحكم العثماني وإبقاء الوضع على ما هو عليه؟ أم أن هنالك مستجدات فرضت الدعوة إلى إحياء الخلافة؟ هل كان يرمي من وراء ذلك إلى التأسيس من جديد لدولة الخلافة؟ وإذا كان كذلك لماذا لم تنجح دعوته، ونجحت في المقابل الدعوة العلمانية القائلة بإقامة دولة على أساس مدني ولا علاقة لها بالدين؟.

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص 68.

[2] – محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1995) ص 231.

2- مفهوم الخلافة مع رشيد رضا

استعاد مصطلح الخلافة بريقه مع المصلح السياسي محمد رشيد رضا، الذي بدأ حياته صوفيا، متأثرا بكتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي، متدرجا في مسلك الصوفية من الطريقة الشاذلية* إلى النقشبندية**، ثم تحول إلى السلفية التي تأثر فيها بشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، يقول محمد رضا: «إنني سلكت الطريقة النقشبندية وعرفت الخفي والأخفى من لطائفها وأسرارها، وخضت بحر التصوف ورأيت ما استقر في باطنه من الدرر، وما تقذف أمواجه من الجيف، ثم انتهيت إلى مذهب السلف الصالحين، وعلمت أن كل ما خالفه فهو ضلال مبين»[1].

وفي تحوله من الصوفية إلى السلفية أخذ على عاتقه إصلاح حال مجتمعه وما آل إليه من الخرافات والبدع والضلالات، ما زاد من إصراره على هذا التوجه السّلفي في الإصلاح، اطلاعه على "العروة الوثقى"، التي كان يصدرها جمال الدين الأفغاني، ثم اتصاله بالشيخ محمد عبده، الذي نادى بالإصلاح والتجديد عن طريق التربية والتعليم، وبدخوله مصر سنة 1889 أنشأ مجلة المنار التي صدر عددها الأول في 1898/03/17 واستمر صدورها حتى بعد وفاته 1935، والتي اتخذ منها وسيلة لإحياء وتجديد الدين، الذي لم يعد يفهم منه عند البعض (المتصوفة) سوى الإغراق في الروحانيات، ومن ثمة سار عمله في المجلة على ثلاث مستويات متضامنة :

المستوى العقائدي: أخذ فيه إصلاح العقيدة وتنقيتها من مظاهر الشرك.

* الشاذلية: طريقة صوفية تنسب إلى أبي الحسن الشاذلي (571- 656) مغربي الأصل، تصوف في تونس، وسكن مدينة شاذلة، ونسب إليها.

**النقشبندية: طريقة صوفية، تنسب إلى محمد بهاء الدين نقشبند البخاري (718- 791).

[1] – محمد رشيد رضا: الخلافة (الجزائر: موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1992) ص22.

المستوى الاجتماعي: وفيه توجه إلى إصلاح البناء الاجتماعي بما يحقق تحرير المجتمع من الجهل بالحرص على إشاعة التعليم والتثقيف، وتحريره من الفقر بالدعوة إلى إصلاح الاقتصاد وتحريره من النهب الذي يمارسه الاستعمار.

المستوى السياسي: دعا فيه إلى نظام الخلافة كنظام إسلامي فماذا قصد به؟ وماذا قصد منه؟ وما هي القيم التي استهدف بلوغها؟.

لا يزيد الشيخ محمد رضا في تعريف الخلافة إلا القول: «الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، هو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لصالح الدين والدنيا»[1]. نستفيد من هذا المفهوم أن النظام السياسي في الإسلام يسمى خلافة أو إمامة أو إمارة، ونقول خليفة أو إماما أو أمير المؤمنين، تدل كلها على رئاسة الحكومة الإسلامية التي تجمع المسلمين بما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة.

يعضد محمد رضا، تعريفه هذا للخلافة بتعاريف مأثورة للخلافة عند العلماء المسلمين من أمثال الماوردي والتفتزاني أو كما قال: «وكل سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى»[2]. وكأن محمد رضا يُذكِّر بمرجعيته السّلفية في التعريف. بل أن ضبط مفهوم الخلافة لا يثير إشكالا لديه، فهي من الأمور الواضحة التي ضبطها العلماء والفقهاء.

ومن ثمة فالخلافة عند رشيد رضا لا تعبر هي ذاتها عن مشكلة، بل المشكلة في تحوّل رشيد رضا من نصير للدولة الوطنية، إلى نصير لدولة الخلافة فهو من الإصلاحيين النهضويين، كان أقرب تلاميذ محمد عبده، حينما أسس مجلة المنار في العام 1899، إذ «ظل وفيا للفكرة الإصلاحية، حتى بعد رحيل الشيخ محمد عبده في العام 1905. ودافع عن

1 – المرجع نفسه، ص 15.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحياة الدستورية والديمقراطية في الدولة العثمانية بعد عزل السلطان عبد الحميد الثاني وصعود الاتحاد والترقي إلى السلطة»[1]. فما هي أسباب هذا التحول إلى فكرة الخلافة؟.

لا شك أن التحول [الانقلاب][2] الذي حصل لم يأت هكذا بل كانت وراءه أسباب ودوافع نوجزها فيما يلي:

أ/ أسباب فكرية ثقافية: المهتم بالمسار الفكري للشيخ محمد رضا، لا يجده على خط واحد، بل كان سلسلة من التطورات، فهو وإن عُرف بالتدين، وبالانتماء إلى عائلة متدنية فإننا عرفنا بأن الرجل خبر التصوف ومارسه وتحول من طريقة إلى طريقة، غير أن ضغط الحركة الإصلاحية واتصاله بالشيخ محمد عبده، جعله يتحول من التصوف إلى السلفية، نعم لم يكن تحوله هذا دفعة واحدة، بل كان تدريجيا يذكر رضوان السيد في كتابه "سياسات الإسلام المعاصر" بأنه كان «من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية (...) [اهتم] بكتاب "الاعتصام" للفقيه المالكي الكبير الشاطبي (...) الذي يركز فيه على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب...»[3]. نستفيد من هذه الملاحظة أن مطالعات الشيخ الذي تفتّح في مرحلة سابقة على الليبرالية، ومساهماته في الدفاع عن الحياة الدستورية، أظهرت له لاحقا، أن في هذا التفتح ابتعاد عن أصالة الإسلام، ومن ثمة فاستدعاء فكرة الخلافة والتذكير بما كان عند العلماء والفقهاء المسلمين، هو نوع من تصحيح المسار، وفي ذلك استعادة الهوية الإسلامية التي أصبحت مهددة بالحضارة الغربية «لقد أتى على الناس حين من الدهر وهم يظنون أن المدنية الإسلامية قد ماتت وبليت، فلا رجاء في

---

[1] – عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 82-83.

[2] – المرجع نفسه، ص 83.

[3] – رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر (مراجعات ومتابعات) (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997) ص 42.

بعثها، وأن المدنية الإفرنجية قد كسبت صفة الخلود فلا مطمع في موتها»[1]، فها هو قد أخذ على عاتقه أن يرد المدنية الإسلامية، برد الخلافة، وهذا ما جعل أحد المختصين في تطور الحركة الإسلامية يقول «رويدا رويدا كان رشيد رضا يتخلى عن تعاليم الإمام [يقصد محمد عبده] ويبتعد بهجماته العنيفة ضد دعوة التجديد عن معسكر أستاذه، بل لعله كان يقترب من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد، فهو يدعو إلى العودة للمصادر الأولى، وبالنسبة له فإن العمل والجهد والأمل يتركز في شيء واحد "الخلافة الإسلامية"»[2]. و ما زاد من إصرار الشيخ على التمسك بالخلافة، المُؤلَّف الذي قدّمه الشيخ الأزهري علي عبد الرزاق، "الإسلام وأصول الحكم" الذي أنكر فيه أن تكون الخلافة أمرا شرعيا دينيا لا أصل لها في القرآن أو السّنة، وإنما هي حكم مدني، واجتهاد بشري فردّ رشيد رضا على ذلك بالعديد من المقالات بل قاد حملة ضد علي عبد الرزاق وألّب عليه شيوخ الأزهر، وكان ما كان من تجريم الشيخ علي عبد الرزاق وتجريده من منصبه كقاض وتجريده من صفته العلمية «ليس ثمة شك في أن هذا التيار الجديد الذي وُلِد عقب دعوى علي عبد الرزاق المثيرة، يرجع بجذوره الأولى إلى الشيخ محمد رشيد رضا الذي كان واحدا من دعاة السلفية الكبار الذين تصدوا لكتاب عبد الرزاق...»[3].

ب/ أسباب سياسية: والأمر هنا يتعلق بما آل إليه الحال من إسقاط الخلافة على يد كمال أتاتورك، والإعلان صراحة عن فصل السياسة عن الدين وهو حدث خطير، لم يستوعبه الناس آنذاك، غير أن المتتبع للشأن السياسي الدولي بالخصوص، يرى أن هذه النتيجة جد طبيعية، فالإمبراطورية العثمانية، انتهى سيطها، وكانت أطرافها تتقلص من حين إلى حين، وظهر الفارق الحضاري سافرا، فزادت أطماع الغرب، وتسلل الضعف إلى دواليب الحكم

---

[1] – محمد رشيد رضا: الخلافة، مرجع سابق، ص 05.

[2] – رفعت السعيد: حسن البنا، متى وكيف ولماذا (دمشق: دار الطليعة الحديثة، ط10، 1997) ص 48.

[3] – فهمي جدعان: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، في مجموعة من المؤلفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 113.

العثماني، ورغم الإجراءات الإصلاحية المتعاقبة، والتي لم تكن سوى إملاءات أجنبية، شتتت وحدة الأمة، وانتشر المد الاستعماري الذي هيمن على المشرق والمغرب.

أمام وضعية كهذه اعتقد الشيخ محمد رضا، أسوة بجمال الدين الأفغاني، أن العالم الإسلامي لا تقوم له قائمة، ولن يؤثر في مجرى الأحداث لأنه على هامش التاريخ، لن يكون له حضورا إلا بالعودة إلى الإسلام الصحيح، ومن الناحية السياسية لا يكون الحل إلا بوحدة سياسية تحت راية الخلافة «فهي الحكومة المثلى التي بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية»[1].

إذن الدافع وراء طلب الخلافة، سياسي بالدرجة الأولى، وكأن الشيخ يطمح إلى إيجاد حل جذري لأزمة التخلف والانحطاط، التي بلغها العالم الإسلامي، كيف لا وهو يرى التكالب الاستعماري على البلاد الإسلامية.

لقد أصبحت الهوية الإسلامية في خطر، والضامن الوحيد لإمكانية ائتلافها هي قيام الخلافة، التي تصون وحدة الأمة، يأتي هذا الموقف من جهة ثقة الرجل في الإسلام، الذي فيه خير للعالمين، «إن الإسلام أعظم قوة معنوية في الأرض، وأنه هو الذي يمكن أن يحيي مدنية الشرق، وينقذ مدنية الغرب، فإن المدنية لا تبق إلا بالفضيلة والفضيلة لا تتحقق إلا بالدين، ولا يوجد دين يتفق مع العلم والمدنية إلا الإسلام»[2]. وما دام الأمر كذلك فالأخوة العامة بين الناس لا تكون إلا بحكومة الإسلام، وحتى لا تكون الدعوة إلى الخلافة مجرد طوبى ينظر محمد رشيد رضا لما يسمى خلافة الضرورة فما هي هذه الخلافة؟.

[1] – رفعت السعيد: مرجع سابق، ص 48.

[2] – محمد رشيد رضا: الخلافة، مرجع سابق، ص07.

3- خلافة الضرورة

تجاوزا لفكرة الطوبى، التي نعتت بها الخلافة، وتنزيلا لها في أرض الواقع، ميّز رشيد رضا بين ضرورة الخلافة وخلافة الضرورة، فضرورة الخلافة هي الشق المثالي الذي نظر له الفقهاء، وأكد عليه الشيخ، أما خلافة الضرورة، فهي الوضعية التي لا تتوفر فيها شروط الخلافة، ومع ذلك لا يجب إسقاطها، بل تقام على مقتضى الواجب والضرورة، وبما توفر من شروط «فإذا تعذر وجود بعض الشروط تدخل المسألة في حكم الضرورات... والضرورات تقدر بقدرها، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعا الشرائط من أهلها»[1]، ويميز رشيد رضا بين نوعين من خلافة الضرورة، الأولى تلك التي تحصل بمبايعة أهل الحل والعقد رغم عدم استكمال شروط الخلافة، ويضرب لذلك مثلا بخلفاء بني أمية وبني العباس «الذين كانت تنقصهم العدالة أو العلم الاجتهادي، وكان الجمهور يوجبون طاعتهم، ويصححون للضرورة إمامتهم»[2].

والثانية تلك التي تحصل بالتغلب أي دون مبايعة، أي تلك التي تغلَّب عليها جاهل بالأحكام، أو فاسق، فإن كان في صرفه فتنة لا تطاق «حكمنا بانعقاد إمامته كي لا نكون كمن يبني قصر ويهدم مصرا»[3]، وهو يستعير هذا الحكم من الفقه الشافعي، وسلطة التغلب لديه أتي في حكم الضرورة، كأكل الميتة ولحم الخنزير، وهي أدنى من الفوضى ومقتضاها السعي لإزالتها عند الإمكان.

والحقيقة أن القول بخلافة الضرورة ليس إبداعا من شيخنا، بل خاض فيه الفقهاء كثيرا بدليل أن رشيد رضا يستشهد بفقهاء الحنفية، وبالغزالي، وبالتفتزاني وغيرهما، لكن يعنينا من إيرادها من قبل الشيخ، تحقيق غايتين:

---

[1] - المرجع نفسه، ص 57.

[2] - نفسه، ص 58.

[3] - نفسه، ص ص 58-59.

الأولى: إمكانية تنزيل الخلافة إلى أرض الواقع مهما كانت الظروف.

الثانية: رفض إسقاط الخلافة- حتى ولو كانت صورية- من مصطفى كمال أتاتورك، لأن في إسقاطها، ضرر كبير للأمة، يتمثل في انفكاك عقدها، وزوال وحدتها، وكأن رشيد رضا يطمح من وراء القول بالخلافة إلى قيمة سياسية هامة هي الحفاظ على وحدة الأمة وتماسكها.

نعتقد أن دارسي رشيد رضا أغفلوا هذه القيمة المركزية، مركزين على سمات خطاب رشيد رضا، بأنه خطاب تكراري استرجاعي، لم يمل فيه الشيخ من اجترار ما قاله الفقهاء، وهو اجترار لا طائل من ورائه، ثم أنه خطاب قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية، التي انفتحت بقوة وندية على أدبيات الحداثة السياسة، ليعود بها رشيد رضا إلى سلفية تقليدية تتجاهل الواقع، في حين أنه خطاب تأسيس «مهد التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة في الوعي الإسلامي المعاصر هي فكرة الدولة الإسلامية»[1].

نعم قد يكون خطاب رشيد رضا تكراري استرجاعي، عاد بالمسألة السياسية إلى سلفية تقليدية، لكن لن نكتشف ما في هذه الدعوة من إيجابية، إلا إذا فهمنا القصد من هذه الدعوة، وهي الجامعة الإسلامية الموحدة للأمة، لأن أهم قيمة منشودة زمن رشيد رضا هي الوحدة، بحكم ما كان يتهدد الأمة من انقسام بفعل التدخل الأجنبي، الذي لم يستوعب واقعه سوى رشيد رضا، وإلا كيف يكون فكر رشيد رضا مجرد دفاع فقهي إيديولوجي، لم يكن حتى في مصلحة الخلافة لأنه ظل معلقا على المجهول؟.

[1] – عبد الاله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 100.

4- الوحدة قيمة دولة الخلافة

لم يكن رشيد رضا، يطمح إلى استرجاع فكرة الخلافة، لمجرد تكرار الحديث بشأنها بل كان يستهدف جملة من القيم، أهمها على الإطلاق الوحدة الإسلامية فما المقصود بها وهل يمكن تحقيقها؟.

معنى الوحدة الإسلامية هو «اجتماع المنتسبين إلى الإسلام على أصول الدين وقواعده الكلية، وعملهم معا لإعلاء كلمة الله، ونشر دينه، وبذلك يحققون معنى الأمة...»[1].

لم تكن الوحدة خيارا انشغلت به السّلفية الدينية، بل طغى طرح المسألة على المستوى القومي العربي، الذي انحاز إلى عامل اللغة على حساب الدين، كمقوم أساسي لوحدة الأمة[2] غير أن الطرح الإسلامي أكثر تجذرا، بمعنى أن مسألة الوحدة الجامعة تعود تاريخيا إلى ظهور الإسلام، فمن المألوف القول أن العرب في الجاهلية كانوا قبائل متفرقة، متناحرة يغزو بعضها بعضا، وحّدهم الإسلام، وجعل منهم قوة، كانت هي النواة التي بنت دولة الإسلام، هذا القول يردده مفكرو الإسلام المعاصرين، بل حتى خصومهم «الإسلام وحّد العرب، ووحد البلاد الممتدة من الغرب على شواطئ الأطلسي حتى الخليج العربي، وجعل هذه المنطقة عربية إسلامية، صاهرا الأغلبية العظمى من شعوبها وقبائلها ولغاتها في البوتقة العربية وقد حدث ذلك تحت لواء الدولة الإسلامية العربية...»[3].

وفعلا فالتاريخ العربي الإسلامي يشهد أن فترات القوة كانت في ظل وحدة مثلتها الدولة المركزية، التي كانت ترفع لواء الخلافة الإسلامية، بغض النظر إن كان توظيف الخلافة

---

[1] – انجوغو مبكي صمب: وحدة الأمة الإسلامية فرضية وضرورة http://www.almoslim.net/node/117494

[2] – يكفي أن نذكر هنا الأعمال الكثيرة التي تؤكد على دور اللغة في وحدة الأمة من مثل إبراهيم أنيس: محاضرات عن مستقبل اللغة العربية المشتركة، جلال السيد: حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها، ساطع الحصري، كل أعماله دائرة حول اللغة ووحدة الأمة العربية، عمار بوحوش: لغتنا العربية من هويتنا... راجع زكريا أبو حمدية: دور اللغة العربية في تكامل الوطن العربي ووحدته، في الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سابق، ج2، ص 831.

[3] – منير شفيق: في الوحدة العربية والتجزئة (بيروت: دار الطليعة، ط3، 1981) ص 44.

كرمز ديني حقيقي يهدف إلى إعلاء كلمة الإسلام، أو كان مفتعلا لأغراض سياسوية. وأن فترات الضعف كانت في ظل انحلال الوحدة وظهور الصراع والفرقة والتشتت، مما يفتح المجال للأطماع الأجنبية، ألم ينجح الغزو الصليبي في البلاد الإسلامية شرقا وغربا إلا لوهن أصاب الأمة بسبب تشتتها وتفرق وحدتها؟ نعم تجد السلفية سندها في الدين، فالذين يطلبون قيام الخلافة الإسلامية، حتى ولو كانت خلافة ضرورة إنما يستهدفون قيمة سياسية مركزية هي الوحدة الإسلامية، والحفاظ على بيضة الإسلام وهم في ذلك يستشهدون بقوله عز وجل ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتكمْ أُمَّة وَاحِدَة وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء، الآية:92) وقوله عز وجل ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾(المؤمنون، الآية: 52)، وقوله سبحانه وتعالى ﴿واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا واذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فألّفَ بَيْنَ قُلُوبِكم فَأَصْبَحْتم بِنِعْمَتهِ إِخْوانًا وكُنْتُم عَلَى شَفَا حُفْرةٍ مِنَ النَّارِ فأَنْقَذَكُم مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَينُ اللهُ لَكُم آيَاتِهِ لعلَكُم تَهتَدُونَ﴾ (آل عمران، الآية:103).

وفي السنة النبوية الكثير من الأحاديث التي تحث على تلاحم المسلمين وترابطهم، من ذلك ما رواه الشيخان «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[1] وقول رسول الله (ص) « مَثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[2].

بل تتضمن النصوص التحذير من الفرقة والاختلاف، ففي حديث للرسول (ص) قال:«يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها فقال قائل أو من قلة نحن يومئذ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكن غثاء كغثاء السيل، ينزع المهابة من قلوب عدوكم ويجعل في قلوبكم الوهن قال قلنا وما الوهن قال حب الحياة وكراهية الموت»[3]، ويعتقد بعض

1 – صحيح البخاري: مرجع سابق، ص08.

2 – الإمام مسلم: صحيح مسلم (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط2، 2013) ص898.

3 – أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج5 (القاهرة: دار الحديث، ط1، (د ت)) ص278.

الدارسين، من حكم هذا الحديث إشارة إلى أن من أسباب تسلط الكفار على المسلمين، وقوع الفتن وذلك بالخروج عن أئمتهم وتشهير السيوف في وجوههم ، وهذه إشارة إلى الفرقة والاختلاف، ولعل هذا بالضبط ما دفع الشيخ محمد رضا إلى التذكير بضرورة إقامة الخلافة، حتى ولو كانت خلافة ضرورة.

غير أن منتقدي هذا الطرح لا يدخلون إلى نقضه من الخارج، أي بالقول أن موضوعة الخلافة لم تعد لازمة في ظل تطور الحكم المدني، الذي يعد من منجزات الحداثة، ولم يعد يكفي القول أن هذا الطرح تقليدي، يؤسس لحكم سلطاني قروسطي، بل يدخلون إليه من الداخل، أي أن الوحدة الإسلامية كقيمة، ليست واحدة في التصور الإسلامي، ولنضرب لذلك مثلا بالحكم الإسلامي الذي يوحد المسلمين، بين السنة والشيعة، فالشرخ عميق مس جملة من القضايا تعد عوائق أمام الوحدة، أو تؤدي إلى تصورات مختلفة حولها من ذلك:

1- الاختلاف في مفهوم السنة بين المذاهب الإسلامية، السنة التي تعتمدها الدائرة السنية ليست هي السنة التي تعتمدها الدائرة الشيعية فالسنة في الدائرة السنية هي «ما أثر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة، سواء كان ذلك قبل البعثة أم بعدها (...) وعرفها الشيعة الإمامية بما يضارع التعريفات السنية إلا أنهم يضيفون ما أثر عن الأئمة الاثني عشر، الموسومين بالعصمة، التي تعتبر من الخصائص المشتركة بين النبي والإمام»[1]. ودون الدخول في التفاصيل بإمكاننا أن نتوقع حجم الاختلاف في تصور الوحدة الإسلامية.

2-الخلافة بين الشورى والوصية الإلهية، إذا كان من المتفق عليه بين المذاهب الإسلامية على ضرورة نصب الإمام، إلا أن الاختلاف حول مفهوم الخلافة وتفاصيلها معروف بين

---

[1] – خالد زهري: ميثاق الوحدة الإسلامية على ضوء السنة النبوية وسيرة النبي (ص) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. http://www.taghrib.org/pages/content.php?tid=179

المذاهب، فالخلافة عند أهل السنة شورى ومسألة دنيوية، بينما عند الشيعة الإمامية أصل من أصول العقيدة، موصى بها لعلي كرّم الله وجهه.

فأي وحدة هذه التي ينظر لها رشيد رضا؟ وكيف عساها أن تتحقق في زمن طغى فيه التعصب، الذي باعد الشقة بين المذاهب الإسلامية، بل داخل المذهب الواحد.

إذن من المهم أن يضع المسلمون نصب أعينهم الوحدة كمطلب، لكننا نعتقد أن إمكانيات تحققها بعيدة، طالما هيمن التعصب المذهبي على الاجتهاد، وإذا تفاءلنا، قلنا بإمكانية الحديث عن الوحدة بشرط أن ينهض الفكر الإسلامي بمهمة التقريب بين المذاهب، وأن يستعيد سمة التسامح التي يحث عليها ديننا.

المبحث الثاني: من دولة الخلافة إلى الدولة الإسلامية

كانت حياة حسن البنا حافلة، إذ حفظ القرآن وعمره لم يتجاوز 14 سنة، اشتغل بالعمل الدعوي مبكرا، وأسس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928 «حيث تعاهد مع ستة نفر من إخوانه على تشكيل أول نواة لجماعة الإخوان المسلمين»[1]. هذه الحركة سيكون لها حضورا في العمل السياسي المصري والإسلامي المعاصرين مستقبلا.

تأثر البنا كثيرا برشيد رضا، الذي أوحى لتلميذه، أن عزة الأمة في دينها، وأن قوتها في تماسكها، وأن تماسكها لا يتحقق إلا بالعودة إلى الدين القويم، تستلهم قيمه، وتعي مبادئه، وتعمل وفقا لشرعه، في كل جزئيات حياتها، اتفق التلميذ وأستاذه على ضرورة إحياء هذا الدين، وتجاوز الفهم السلبي الذي كان يقدمه دراويش المتصوفة للدين، وأن هذا الدين هو حياة الأمة، ودونه لا تقوم لها قائمة، لكن التلميذ تجاوز أستاذه في أمرين:

الأول هو التحول من الاجتهاد النظري إلى العمل الدعوي، إذ اقتنع البنا بأنه لا يكفي أن نؤلف الكتب، أو نكتب المقالات، أو نعتلي المنابر، بل لابد من التوجه إلى الشارع والمقهى، ومجالسة الناس وتربيتهم، بل كان حسن البنا «يقوم برحلات متتابعة إلى الأقاليم يصحب فيها إخوانه ويربيهم على خلق الدعوة ويؤهلهم للقيام بأعبائها...»[2].

الثاني هو أن التلميذ لم يبق أسير فكر شيخه في المسألة السياسية، ذلك أن حسن البنا لم يتحمس لبحث مسألة الخلافة بوصفها سلطة ومرجعية موحدة للمسلمين، بل الأهم في تقديره هو بناء الدولة الإسلامية وإنشاء مؤسساتها فعليا، وتبعا لذلك يطرح التساؤل التالي: ما هي مقومات الدعوة الإخوانية؟ ما المقصود بالأخوة؟ ما هو أفقها؟ كيف تتحقق الدعوة عمليا؟ كيف تقوم الدولة الإسلامية عند البنا ؟ وأي القيم تستند إليها؟.

---

[1] – حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام حسن البنا (الجزائر: شركة الشهاب، ط1، (د ت)) ص 05.

[2] – المرجع نفسه، ص 6.

1- مفهوم الدعوة الإخوانية

تطلق كلمة الدعوة في اللغة على معان عدة تدور حول الطلب والسؤال والنداء والتجمع والاستمالة «الدعوة هي أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون فيك»[1].

والدعوة قد تكون دعوة حق كقوله تعالى: ﴿ لَهُ دَعْوَةُ الحَقِ﴾ (سورة الرعد، الآية: 14). وقد تكون دعوة باطل كدعوة الشيطان في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنَ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة فاطر، الآية: 6).

أما في الاصطلاح: فهي تأخذ معاني كثيرة، منها الدين أو الرسالة، أو هي النشر والبلاغ من ذلك تبليغ الرسالة هي دعوة لها، وفيها أن الدعوة فن أو علم يبحث الكيفية التي تتم بها إمالة الناس إلى الإسلام، وإقناعهم بإتباعه على مر الزمان، حسب المنهج الشرعي القويم والصحيح.

يدشن حسن البنا كتابه "أحاديث الجمعة"، عن الدعوة، التي يستلهمها من روح الدين الإسلامي، «وهكذا نرى أن مادة الدعوة منبثة في القرآن الكريم في عدة سور وآيات في مواضع مختلفة إشارة إلى جليل أثرها وعظيم منزلتها»[2] ومن ثمة يعتقد مؤسس جماعة الإخوان المسلمين* أنه يبنى دعوته على المصارحة بالغايات، وهي منزهة عن كل الأغراض والمنافع، ولا يراد بها إلا خدمة الإسلام والمسلمين، تُحرِكها عاطفة الحب «فنحن نعمل للناس في سبيل الله أكثر مما نعمل لأنفسنا، فنحن لكم لا لغيركم أيها الأحباب، ولن نكون عليكم يوما من الأيام»[3]، إذن فهي دعوة قائمة على أساس أخلاقي، غايتها دين الإسلام

---

[1] – محمد الزهران: مفهوم الدعوة، مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية: http :www.aldaawah.com

[2] – حسن البنا: أحاديث الجهاد (الجزائر: دار الشهاب، ط1، 1988) ص 06.

*يطلق لفظ الإخوان المسلمون على الجماعة التي أسسها البنا، تصف نفسها بأنها شاملة، تهدف إلى إصلاح شامل سياسي، اقتصادي، اجتماعي..

[3] – حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص 13 .

«نحن ندعو إلى مبدأ واضح محدد مسلم به منهم جميعا، وهم جميعا يعرفونه ويؤمنون به ويدينون بأحقيته ويعلمون أن فيه خلاصهم وإسعادهم وراحتهم...»[1]. ومعناه أن الدعوة تقوم على الاعتقاد الجازم بالإسلام، بوصفه معناً شاملا ينظم شؤون الحياة جميعا ويفتي في كل شأن فيها ويضع لها نظاما محكما دقيقا.

وبناء على هذا الفهم فدعوة الإخوان لها موقف من دعوات أخرى، كالوطنية، والقومية، نعم الوطنية تتفق وروح الإسلام، ولكن لا لوطنية حزبية تفرق الأمة إلى طوائف تتناحر، وتتضاغن، وتتراشق، نعم لقومية يتبع فيها الخلف السلف في المجد، والعظمة، وعلو الهمة، ولا لقومية جاهلية تعتز بجنس وتنتقص من جنس، «فالإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا بأشباهها، ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئا من هذه الألقاب والأسماء التي يتنابز لها الناس»[2]. أما عن الخلافات الدينية، فدعوة الإخوان تعترف بالاختلاف وتجيزه وتكره التعصب للرأي.

وهكذا تتأسس جماعة الإخوان المسلمين بحسب مؤسسها على تصور عام وشامل للإسلام، «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة (...) فالإسلام عقيدة وعبادة، وطن ووطنية، دين ودولة، روحانية وعمل، ومصحف وسيف،...»[3]. يأتي هذا الإقرار، ردا على كل فهم جزئي لإسلام الإخوان ليترتب على ذلك أن حركة الإخوان:

1- دعوة سلفية: لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي، من كتاب الله وسنة رسوله.

2- طريقة سنية: لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة في كل شيء.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 23.

[3] – نفسه، ص 119.

3- حقيقة صوفية: لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والحب في الله.

4- هيئة سياسية: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج.

5- جماعة رياضية: لأنهم يعنون بأجسادهم، ويعلمون أن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف.

6- رابطة علمية ثقافية: لأنهم يحثون على طلب العلم فهو فريضة على كل مسلم ومسلمة.

7- شركة اقتصادية: لأنهم يعتنون بتدبير المال وكسبه من وجهه.

8- فكرة اجتماعية: لأنهم يعتنون بأدواء المجتمع الإسلامي، ويحاولون الوصول إلى علاجه.

هي نقاط وضعها حسن البنا في المؤتمر الدوري الخامس (1357-1347هـ) ولما كانت جماعة الإخوان دعوة وطريقة وهيئة وفكر، فهي تستهدف إحداث تغيير في المجتمع قوامه البلوغ به إلى بر الأمان، والنجاة من كل انحراف، والأخذ بيد الأمة نحو جادة الحق، وذلك بتربية وتكوين «جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح، يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة في كل مظاهر حياتها»[1].

ومنهج الإخوان في ذلك حسب مرشدهم هو العمل باللين والرفق، أي منهج الدعوة القائم على الإقناع دون اللجوء إلى العنف أو الثورة، وهم يبشرون وينذرون، «أما الثورة فلا يفكر المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها»[2]. رغم أنهم سيعملون على تذكير الحكومة بأنه إذا دامت الأمور على ما هي عليه من ابتعاد عن قيم الدين، ولم

[1] - المرجع نفسه، ص 134.

[2] - نفسه، ص 136.

يلتفت القائمون على الشأن العام إلى دعوة الإخوان، ستكون العواقب وخيمة، وهم لا يعتمدون الثورة أسلوبا، ولكنهم يهددون بأنه إذا لم تسر الأمور حسب توجههم، فسينقلب الوعد إلى وعيد، وستصبح الدعوة صدام وثورة، ذاك ما سيتضح حينما يتابع تصورهم للدولة وموقفهم من الحكم.

2- مفهوم الحكومة الإسلامية

رغم التزام حسن البنا في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين بالطابع السّلفي لحركة الإخوان، بما تعنيه السلفية من عودة إلى الأصول، وإلى النبع الصافي للإسلام (الكتاب والسنة) ورغم اعترافه بأن الخلافة «رمز الوحدة العربية الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها، والاهتمام بشأنها»[1]. إلا أنه يعتقد أن الوقت لم يحن إلى طرحها، وأن «ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لابد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات»[2]. بهذا الاستثناء تظهر أولويات حسن البنا المغايرة لدعوة وجهود الإمام رشيد رضا فإذا كان همّ رشيد رضا، تحقيق قيمة مركزية هي الوحدة الإسلامية، حتى أنه قنع بخلافة الضرورة بدل ضرورة الخلافة، فإن هم حسن البنا هو تجسيد الحكومة الإسلامية تمهيدا للخلافة، فما هي معالم هذه الحكومة؟ وما هي مهامها القريبة والمباشرة؟ وما هي مراميها البعيدة؟.

أ/ من وحدة الأمة الإسلامية إلى توحيد الأحزاب السياسية: بمثل ما جرى تخفيض الخلافة إلى حكومة إسلامية، جرى تخفيض وحدة الأمة من جامعة إسلامية تتحقق في ظل خلافة إسلامية، حتى ولو كانت صورية (خلافة ضرورة)، إلى وحدة الأمة بتوحيد الأحزاب السياسية، ذلك أن التعددية الحزبية تسيء إلى البلاد والعباد، فهي دعوة إلى الخلاف بدل الوحدة، والتعددية الحزبية مطية للباطل، تجري من خلالها التضحية بالصالح العام، في

[1] - المرجع نفسه، ص 144.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سبيل مصالح ضيقة، ولاشك أن نار الخصومة والحقد قد اضطرمت في نفوس الحاكمين والمحكومين على السواء، بفعل هذه الحزبية الخاطئة، التي لم تُفهَم في مصر في يوم من الأيام على أنها خلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، بل فُهمت عداوة، وبغضاء، تتعدى النظر في المصالح العامة، إلى المقاطعة في كل الشؤون، عامة، وخاصة، ولما كانت التعددية الحزبية عائق يضر بمصلحة الأمة، وحائل دون وحدتها، فمع الفهم السيئ لهذه التعددية، يغدو الخطر مضاعفا، ولما يترتب عليه من شحناء وبغضاء، تضيع معها السلامة والاستقرار، وعليه فالواجب على أولي الأمر مناهضة هذه الحزبية الضيقة العمياء، أي أن برنامج الحكومة الإسلامية التي ينشدها حسن البنا، يتجه إلى القضاء على التعددية وحل الأحزاب السياسية، وتحقيق الوحدة الإسلامية داخل البلد (مصر) على الأقل.

بناء على هذا الموقف المبدئي من التعددية الحزبية، سلّط مؤسس حركة الإخوان سيف نقده على النظام النيابي المصري، لينتقل إلى غموض الدستور المصري وكشف عيوب نظام الانتخاب، ليُبين بعدها دعائم الحكومة الإسلامية التي يعتقد بأنها تستلهم روحها من الكتاب والسنة وقادرة على التمشي مع الواقع.

يعتقد حسن البنا أن النظام النيابي، وإن كان قريبا من النظام الإسلامي، يظهر هذا القرب من جهة أن النظام البرلماني يحترم إرادة الأمة، إلا أنه يعاني من اختلال جوهري يتمثل في إلقاء المسؤولية على الوزارة أو الوزير، وإعفاء الرئيس منها «فأما عن مسؤولية الحاكم فإن الأصل فيها في النظام الإسلامي، أن المسؤول فيها هو الرئيس كائنا من كان (...) والأصل في هذه المسؤولية في النظام النيابي، أن المسؤول هو الوزارة ولا مسؤولية على رئيس الدولة»[1].

[1] – حسن البنا: مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص ص 322-323.

ويعود البنا –شأنه في ذلك شأن سلفه رشيد رضا– إلى الماوردي ليستأنس بجواز الوزارة والحق أن ثقافة الرجل السياسية في هذا الشأن هي ثقافة فقهية – بحكم تكوينه الأزهري– بعيدة كل البعد عن الإحاطة بمنجزات الفكر السياسي الغربي.

أما عن الدستور المصري فيصفه صاحب مجموعة الرسائل بأنه «غامضا مقتضبا غير واضح ولا مفصل»[1] ويضرب لذلك مثلا بالمواد التي تحدد مهام الملك* وتبعا لهذا الغموض في تقديره تتداخل الصلاحيات وتضيع المسؤوليات، ومن ثمة لا يمكن أن تستقيم الأمور أو تسلم إلا بتغيير يؤدي إلى قيام نظام إسلامي !! أو حكومة إسلامية.

استند البنا في نقده للدستور المصري إلى ما كتبه إبراهيم مدكور عضو مجلس الشيوخ المصري، ولم يدرس هو شخصيا – أو في سياق توجهه الفكري – الدستور المصري، لذا بدا الحكم على الدستور المصري بأنه غامض غير كاف، ولا يعطي المشروعية لتغيير نظام الحكم.

أما عن النظام الانتخابي، فهو يعتقد أن الأصل فيه هو احترام رأي الأمة وإرادتها، وإذا كان تحقيق هذه الإرادة في النظام الإسلامي من خلال أهل الحل والعقد، فإن نظام الانتخاب كما هو زمن البنا يعاني اختلالات أهمها «قصور الانتخاب عن الوفاء بالغرض الذي وضع من أجله وهو الوصول إلى اختيار الصالحين للنيابة عن الأمة»[2].

---

[1] – المرجع نفسه، ص 223.

*المادة 29: "إن السلطة التنفيذية يتولاها الملك في حدود هذا الدستور" والمادة 48 "الملك يتولى بواسطة وزرائه" وفي المادة 49 "الملك يعين وزراءه ويقيلهم" ...راجع حسن البنا: مجموعة الرسائل، ص 324.

[2]– المرجع نفسه، ص 329.

بمعنى أن القوانين الناظمة للانتخابات لا تحقق التمثيل الحقيقي لرأي الأمة، ويقدم إحصائيات تبين ذلك، إذ لم تتعد نسبة التمثيل من سنة 1929 إلى غاية 1942 عتبة 11,75%.

يتعين تبعا للنقائص في النظام النيابي، وفي الدستور والنظام الانتخابي، إحداث تغيير جذري وجوهري تجسده دولة الحكومة الإسلامية، التي تستلهم قيم السلف الصالح، وتستفيد من جهود الفقهاء المسلمين بالدرجة الأولى.

3- الأخوة أساس الحكومة الإسلامية

ينتظر أن تسهر حكومة الدولة الإسلامية على تحقيق ثلاث قيم أساسية:

1- تأكيد مسؤولية الحاكم.

2- الأخوة ثم وحدة الأمة.

3- احترام إرادة الأمة.

فأمّا عن مسؤولية الحاكم فهي مسؤولية واسعة، لا تكتفي بمسؤولية الحاكم أمام الرعية، بل هو أيضا مسؤول أمام الله، فهو عامل يتقاضى أجرا مقابل السّهر على المصالح العامة.

وأما عن وحدة الأمة فتحقق في إطار من الأخوة الشاملة في الدين، تلك التي تتجاوز الحزبية الضيقة، أو العرقية المقيتة، أو أي انتماء آخر، فمن تمام الدين أن تتجسد الأخوة فيه.

والحق أن البنا استثمر جيدا في قيمة الأخوة الدينية، وجعلها مدار دعوته، ففي القرآن ﴿إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُم واتَّقُوا اللهَ لَعلَّكَمْ تُرحمُونَ﴾ (الحجرات، الآية:10) جاء في تفسير هذه الآية أن «الجميع أخوة في الدين»[1]. «وأن يكون الحب والسلام

[1] – ابن كثير: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج6، ص 223.

والتعاون والوحدة هي الأصل في الجماعة المسلمة»[1]. وكذا قوله تعالى ﴿واعْتَصِمُوا بَحبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفرَّقُوا، واذْكُرُوا نِعمَةَ اللهِ عَليكُم، إذْ كُنتمْ أَعْدَاء فَألَّفَ بَيْن قُلوبِكمْ فَأَصبَحْتُم بِنعْمَتِه إِخوانًا﴾(آل عمران، الآية: 103).

كما يحصي أنصار الحركة الإخوانية الأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على هذه الرابطة، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «انصر أخاك ظالما أو مظلوما قال رجل أنصره إذا كان مظلوما أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره قال تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره»[2]. وقوله أيضا «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»[3]. والأخوة ممارسة طبّقها الرسول (ص) مع صحابته إذ آخى بين المهاجرين والأنصار. تأتي الأخوة بديلة للوحدة، الوحدة الإسلامية، كمطلب سياسي يتحقق بقيام الخلافة، بينما الأخوة مطلب ديني أخلاقي يتحقق بالتربية والتنشئة على الدين من خلال المسجد.

نعتقد أن حسن البنا قد قدر أن الوقت لا يسمح بقيام خلافة إسلامية جامعة موحدة، فقبِل مرحليا بحكومة إسلامية، تستدعي إصلاح البرلمان، لتعبر عن وحدة روحية عميقة ووحدة اجتماعية، ولعل فلسفة الدعوة الإخوانية تُبنى كلها على هذه القيمة الجوهرية.

أما عن احترام إرادة الأمة، فالقصد منه قطع الطريق على أي ممارسة فردية استبدادية، معنى ذلك أن الحكم لا يكون عادلا إلاّ إذا كان إسلاميا ولا يكون إسلاميا إلا إذا انبثق من روح الأمة وتوجهها، وفي ظن حسن البنا، بأن حركة الإخوان تقدم نموذجا سياسيا تتحقق فيه هذه الإرادة العامة، التي يؤطرها مبدأ الأخوة الشاملة، والذي يقتضي حل الأحزاب، والعمل

---

[1] – سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6،(القاهرة– بيروت: دار الشروق، ط15، 1988) ص 3343.

[2] – البخاري: صحيح البخاري، مرجع سابق، ص 1413.

[3] – المرجع نفسه، ص1413.

في الآن نفسه على تربية النشء على الأخوة الإسلامية، فإذا تيسر وسارت الأمور هكذا فسوف تتحقق الدولة الإسلامية وبعدها الخلافة الإسلامية.

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتعايش الدعوة إلى الأخوة في الدين مع الحزبية، فالأولى جامعة والثانية مفرقة، الأولى بنت الإسلام والثانية فيها التنافر، والتنابز، والتنافس، تتحقق الأولى بالتربية والتنشئة الاجتماعية الصحيحة، تلك القائمة على الصدق والإيمان والإخلاص، وتتكون الثانية في أجواء السياسة، التي تحرص على المصالح الحزبية الضيقة، الأولى أخلاقية، والثانية أقرب إلى الوسائل اللاأخلاقية في ممارستها.

هكذا يحرص البنا مرحلياً على حكومة إسلامية، تعمل بإخلاص على إضفاء الطابع الإسلامي على الحياة، بدءًا بالإصلاح السياسي الذي يرتكز تحديداً على نبذ الحزبية، وفسح المجال للأخوة القائمة على الدين. مرورًا إلى الإصلاح الاجتماعي الذي يعمل على بث القيم الإسلامية السمحة في الحياة الاجتماعية، وستظل الأخوة هي القيمة المركزية الناظمة لغيرها من القيم.

خلاصة القول أن حسن البنا يقترب من رشيد رضا حينما يستحضر التراث الفقهي السياسي المتعلق بالخلافة، لكن يبدو أن كتاب علي عبد الرّزاق "الإسلام وأصول الحكم" قد حدّ من حماسه لفكرة الخلافة أو على الأقل، لم تعد الظروف السياسية والأوضاع الجيوسياسية ملائمة لطرح الفكرة عمليا، بل تفرض هذه الأوضاع الاقتراب من «التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي، نظام الانتخابات، شريطة أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم "الحل والعقد" أكفاء أحرار من كل ضغط»[1].

[1] – فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم الحديث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981) ص 352.

بهذا الاقتراب يعتقد فهمي جدعان أن الدولة التي ينشدها حسن البنا أبعد ما تكون عن الدولة الدينية الثيوقراطية، غير أننا نعتقد أن الآراء السياسية لحسن البنا سارت باتجاه التأسيس للدولة الدينية، بمعنى حتى لو لم تكن دعوة البنا هي دعوة لدولة دينية، فإن المسار الصعب الذي واجهته حركة الإخوان فرضت طرحا سياسيا يقول بالدولة الدينية كما سنرى.

إذن ستصبح الأخوة الشاملة القيمة المركزية في الدعوة الإخوانية، التي أسسها البنا. فما هي القيمة التي نجدها في الدولة الدينية؟.

المبحث الثالث: من الحكومة الإسلامية إلى الدولة الدينية

كان لاغتيال حسن البنا أثره العميق والجوهري في فكر سيد قطب، لذا كان حماسه شديدًا لثورة 23 جويلية 1952« سخّر قلمه منذ اللحظة الأولى لمؤازرتها ومهاجمة من يقف في طريقها »[1] لا إلاّ لأنه كان يرى فيها قطيعة مع نظام فاسد. اغتيال الشيخ البنا أحدث ارتباكًا واضطرابًا في الجماعة، لذا أخذ على عاتقه وضع نهج واضح لحركة الإخوان، التي وجدت نفسها في مواجهة نظام عبد الناصر(1970-1918)، خاصة مع أحداث أكتوبر 1954، ومحاولة اغتياله، إذ كان الإخوان المتهم الأول في هذه الأحداث، أين حكم على سيد قطب بـ 15 عشر سنة أشغالاً شاقة، وبتواجده بالسجن، ضاق ذرعًا بالمجتمعات الإنسانية التي لم تسترشد بالإسلام، وفي السجن كتب ثلاثيته الشهيرة التي نظّر فيها للحركة الإسلامية "هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"معالم في الطريق" أين كشف عن مفاهيم نظرية كان لها الأثر العميق في مصير الحركات الإسلامية، كما صاحبها عمل سري كان يطمح إلى تغيير العالم، وإحداث انقلاب في العالم الإسلامي. لذا سنركز على مفهومين أساسيين الجاهلية، والحاكمية، ونتساءل عن القيم المستهدفة من هذه الدعوة؟.

1- الجاهلية سمة العصر

الجاهلية مصطلح إسلامي راج استعماله إبان ظهور الإسلام وانتشاره في شبه الجزيرة العربية وهو يشير إلى مجتمع شبه الجزيرة الذي ناهض الإسلام ولم يقبله، وتجلت جاهلية مجتمع شبه الجزيرة في الطابع الوثني لمعتقداتهم، والتفاوت الاجتماعي الحاد بين فئاته،

[1] - محمد حافظ دياب: سيد قطب (الخطاب والإيديولوجيا) (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1991) ص 81.

السادة والعبيد، وباختصار فالجاهلية في مجملها تشير إلى نمط المعيشة الخارج عن الهداية الإلهية، غير أن سيد قطب وظف مصطلح الجاهلية للإشارة إلى الانحراف عن نهج الإسلام ، فنحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًا، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية ، «إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق»[1] .

إذن فالجاهلية لا تتعلق بالمجتمع الغير مسلم بل الجاهلية مرض تفشّى فأصاب من بين ما أصاب المجتمعات العربية المسلمة، فالمجتمع الجاهلي هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي وفي الشعائر التعبدية... وفي الشرائع القانونية... وبهذا التعريف الموضوعي، تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً.

الجاهلية ليست مجرد خرق للأخلاق الإسلامية، بل هي الخروج والانحراف عن شريعة الإسلام، عبادة، وتصورًا، وأخلاقا وسلوكًا، يشمل ذلك الفرد والمجتمع، فالحكم بغير ما أمر الله، وتحكيم القوانين الوضعية، والتعامل الربوي في التجارة والعمل والمصارف والتشبه بزي غربي إفرنجي، جاهلية.

لاشك أن قطب قد استلهم فكرة المجتمع الجاهلي من شبه القارة الهندية وتحديداً من أبو الأعلى المودودي (1979-1903) الذي انتهى إلى أن آفة العالم الإسلامي، متأتية من أخذه بتلابيب الغرب الكافر، الذي لا يريد الخير لأمة الإسلام، فضرب الإسلام في دياره

---

1 - سيد قطب: معالم في الطريق، كتاب الكتروني، منبر التوحيد والجهاد، http//www.tawhed.ws ، ص 5.

بأيدي المسلمين« لما انتزع الحكم من أيدي المسلمين في القرن التاسع عشر ورأى مترفو هذه الأمة أنه يكاد يضيع عنهم الجاه والمنزلة والعز والاحترام والثروة والأموال، مع ما ضاع من الحكم والأمر، وأنه ما من وسيلة للاحتفاظ بكل ذلك واستدراك ما فات منه في حالة العبودية سوى تعلم علوم الغرب وتقليد حضارة الغرب»[1] .

أسوأ ما في الجاهلية، أن يتصرف المسلم عكس ما تقتضيه شريعة الإسلام والأخطر «أن تظلوا مسلمين مع إهانتكم للإسلام وتهكمكم به وتعييركم لأتباعه(...) وتعدون صوابًا ما يجعلانه [القرآن والسنة] إثمًا وتعدون ذنبًا ما يجعلانه ثوابًا»[2] كيف يمكن التصرف أمام هذه الجاهلية التي تتهدد العالم الإسلامي؟ سيصبح من الضروري محاربة الشر ومناهضة هذه الجاهلية، فكيف يكون ذلك؟.

2- الإسلام دين ودولة

كحل لإشكالية الانحراف في المجتمع الإنساني عامة والمجتمع الإسلامي على وجه الخصوص، يعتقد سيد قطب شأنه، شأن سلفه حسن البنا وغيره، أن الإسلام هو الحل، غير أن واقعية البنا دفعته إلى تأسيس حركة إسلامية سياسية ثقافية تربوية، تُربي جيلاً على قيم الإسلام وتعاليم دينه السَّمحة. نعم، لقد خفض البنا الدولة الإسلامية من الخلافة الإسلامية، الجامعة الموحدة إلى حكومة إسلامية مرنة، تحفظ وحدة الأمة والجماعة بالمعنى القطري، وتكرس هي الأخرى القيم الإسلامية، بينما يئس قطب من تحقق هذه الدولة (الحكومة) بالوسائل التربوية والدعوية، فجنح إلى المواجهة و«حوّل الحركة إلى حركة سياسية، بل إلى كتائب صدام تمثل الطليعة المؤمنة المناضلة من أجل إقامة المجتمع الإسلامي»[3]، كانت

---

[1] – أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1985) ص 221.

[2] – المرجع نفسه، ص 228.

[3] – عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 195.

قناعة قطب بأن إقامة المجتمع الإسلامي، لا تتحقق إلاَّ بمقاومة ومواجهة الجاهلية المتفشّية، والقضاء عليها.

لا يكفي أن يرفع المجتمع شعار الإسلام كهوية له، فهذا لا يغير من الأمر شيئا، فالإسلام هو أن تخلص العبودية لله، بما تقتضيه من عبادة وشريعة ونظام وخلق وسلوك وهو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجًا لحياته كلها .

إذن المجتمع المسلم ليس عنوانًا، وليس صورة، أو شكلاً، يتميز به عن المجتمع غير المسلم، وثني، أو مسيحي، أو يهودي، المجتمع المسلم هو الذي يتطابق فيه الشكل والمضمون، هو المجتمع الذي يغدو فيه الإسلام فكرًا وعملاً، سياسة واقتصادًا وثقافة، ليس من المقبول أن نأخذ بالإسلام جزئيًا، أو أن نتبناه في قطاع من الحياة، ونستبعده في قطاع آخر، فهذه هي الجاهلية بعينها، ومثلما أسلفنا، فقد استقى قطب ثنائية المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي من خارج دائرة الفكر الإسلامي العربي، فالمواجهة بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، مصدرها أبو الحسن علي الحسني الندوي (1999-1914) الذي قال فيه السيد قطب« الشيخ أبو الحسن الندوي عرفته في شخصه وفي قلمه فعرفت فيه القلب المسلم والعقل المسلم، وعرفت فيه الرجل الذي يعيش بالإسلام وللإسلام»[1].

كان لكتابه "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟"1950، الأثر القوي في فكر قطب يقول أبو الحسن الندوي: «لأسباب تاريخية وعقلية... تحولت أوروبا النصرانية إلى جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلّفته النبوة من تعاليم روحية، وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة (...) أخذت أوروبا بناصية الأمم وخلفتهم في قيادة العالم كله- بأممه وشعوبه

[1] – أحمد مصطفى فضيلة: ترجمة الإمام العلامة الشيخ أبو الحسن الندوي، في أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية (الكويت: دار القلم، ط6، 2003) ص 20.

ومدنياته- قطارًا سريعًا تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها، وأصبح المسلمون كغيرهم من الأمم، ركابًا لا يملكون من أمرهم شيئًا »[1].

هكذا يستفيد قطب من ثنائية المجتمع الجاهلي القائم والمجتمع المسلم الذي لم يعد قائما، ولابد من استعادته وبنائه ولا يكون ذلك إلاَّ بتأسيس الدولة والسياسة على مقتضى ما اشتهر عند سيد قطب بالحاكمية. فما هو مفهوم هذه الحاكمية؟.

3- الحاكمية أساس الدولة الإسلامية

مثلما تأثر قطب في توصيفه للجاهلية بأبي الحسن الندوي تأثر في موضوعة الحاكمية بالمودودي، لكن يعتقد أن قطب « ذهب بالحاكمية إلى حدود ما كانت لتخطر- ربما- في بال المودودي»[2].

فالحاكمية كما أرادها المودودي، الذي يرى أن الدولة الإسلامية، وهي مخصوصة بصفة الإسلامية، لا يمكن أن تكون مستوردة « وكما لا يمكن أن تغرس شجرة الكمثري، ثم تظهر منها بعد نموها واكتمالها ثمرات شجرة التفاح أو الرمان، فكذلك ليس من الممكن أن تجتمع الأسباب لطراز خاص من الدولة وتكون طرق عملها أيضا مما يلائم ذلك الطراز ونماءه وازدهاره، ثم حينما تبلغ كمالها أو تكاد، بعد مجاوزتها جميع مدارج الرقي والنهوض، تظهر في صورة غير التي تقتضيها تلك الأسباب والعوامل»[3]. من الضروري أن تكون الدولة إسلامية، ولابد لها أن تكون إسلامية، وهي بهذه الصفة تحوز خاصيتين.

---

[1] - نقلا عن: عبد الإله بلقزيز: مرجع سابق، ص ص 200- 201.

[2] - المرجع نفسه، ص 203.

[3] - أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي (السعودية: الدار السعودية للنشر، ط1، 1984) ص 11.

الأولى: أنها دولة فكرية ويقصد بذلك أنها دولة« مؤسسة على مبادئ وغايات معينة واضحة»[1]. ومعنى هذه الخاصية أن الدولة الإسلامية ليست دولة قومية« الدولة الإسلامية تمتاز عن غيرها أنه ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها»[2]. ويعتقد المودودي أن هذه الصفة لم تكن لدولة قبل الدولة الإسلامية« فمِمَّا لم يخطر على قلب بشر وما اتسعت صدور العالم الضيقة لمثله قط»[3].

الثانية: أنها دولة تقوم على مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، يقول بشأنها المودودي « إن نظريتها [يقصد الحاكمية] الأساسية أن الأرض كلها لله وحده، وهو ربّها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل لا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع»[4]. فلا مجال في الوطن الإسلامي ودائرة نفوذه إلاّ لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة الخليفة لله تعالى، ولا يكون الاستخلاف إلا بواحد من الوجهين: إما أن يكون الخليفة رسولا، وإما أن يكون شخصا يتبع الرسول، فعهد الرسالات انتهى مع سيد الخلق محمد رسول الله (ص)، ولم يبق إلاّ الشخص الخليفة، الذي يتبع الرسول.

لعلنا لا نجد جديداً في فكرة استخلاف الله الإنسان، فهي فكرة شرحت وأشبعت شرحاً، لكن سيكون محتواها ملفتاً للانتباه حينما ربطها المودودي بالحاكمية، فالذي يؤمن بأنه مستخلف ويعمل بهذا المبدأ في إدارة أمر الخلافة، إنما سيتصرف بوصفه مسؤولاً أمام الله، الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فهو مطالب بتنفيذ أمر الله في كل صغيرة وكبيرة، يحكم بقانون الله العادل في عباده، فالحاكمية هي أن يسير الخليفة بحكم الله وأمره وإرادته، وعلى كل واحد أن يسمو بنفسه لبلوغ هذا الأمر.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 13.

[2] – المرجع نفسه، ص 12.

[3] – المرجع نفسه، ص 13.

[4] – المرجع نفسه، ص 18.

بهاتين الخاصيتين للدولة الإسلامية،« تختلف هذه عن الدولة اللادينية اختلافا كليا، في بنيتها، وطبيعتها، وهيئتها، وتركيبها »[1] لينتهي المودودي إلى أن كل من أُعدَّ لإدارة الدول اللادينية، ورُبيَ تربية خلقية وفكرية ملائمة لطبيعتها، لا يصلح في شيء لأمور الدولة الإسلامية، لأنها تتطلب وتقتضي أن يكون سائر أجزاء حياتها الاجتماعية، وجميع مقومات بنيتها الإدارية، من الرعية، والمنتخبين، والنواب، والموظفين، والقضاة، والحكام، وقواد العساكر، والوزراء، والسفراء، ونظار (مديري) مختلف الدوائر والمصالح من طراز خاص.

هي القطيعة إذن بين دولة إسلامية دينية لها خصائصها وطبيعتها وبنيتها وتركيبتها وبين دولة لا دينية ديمقراطية أو غير ديمقراطية، وهذا مختلف تماماً مع ما أراده حسن البنا الذي كان يطمع إلى أسلمة النظام البرلماني، وإضفاء شيء من الإصلاحات على الدستور وعلى النظام الانتخابي. هذه هي الآراء التي أثرت في سيد قطب وذهب بها بعيداً، ومنها تغذت الحركات الإسلامية المتطرفة.

تنطلق فكرة الحاكمية عند قطب من ثلاث مقدمات تأسيسية:

أولاً: ينبغي للنظام الاجتماعي أن يجسد عملياً وفعلياً التصور الاعتقادي، وإلا غدا النظام الاجتماعي فاسداً يعاني تناقضات، تقتضي التضحية بأحد الطرفين، إما النظام وإما الاعتقاد، وتجاوزاً لأي تناقض محتمل وجب أن يكون النظام الاجتماعي هو« الانبثاق الحيوي من التصور الاعتقادي»[2]. ومتى انبثق النظام من التصور الاعتقادي كانت الحاكمية، التي لم تعد مجرد مبدأ سياسي كما رآها الخوارج، أو كما نظر لها المودودي، بل هي هذا التصور الذي يشمل كل شيء، ومن يقرأ مقدمة كتابه "في ظلال القرآن" يقف على هذه الحاكمية المتغلغلة في نفسه يقول قطب: «عشت في ظلال القرآن، هادئ النفس،

[1] - نفسه، ص18.

[2] – سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، كتاب الكتروني، منبر التوحيد والجهاد، http//www.tawhed.ws ص 12.

مطمئن السريرة قرير الضمير، عشت أرى يد الله في كل حادث وفي كل أمر، عشت في كنف الله وفي رعايته، عشت استشعر ايجابية صفاته تعالى وفاعليتها(...) إن الوجود ليس متروكاً لقوانين آلية صماء عمياء فهناك دوماً وراء السنن الإرادة المُدبّرة والمشيئة المطلقة...»[1] وحينما يكون التصور الاعتقادي بهذه الدرجة ينتهي قطب إلى يقين جازم حاسم« أنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة ولا بركة ولا طهارة ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة.. إلا بالرجوع إلى الله»[2].

ثانياً: الارتباط بين الدنيا والدين، ليس الدين أمراً اعتقادياً متروكاً للفرد منفصلاً عن دنياه، من الخطأ أن يعتقد المرء أن الدين أمر اعتقادي باطني لا علاقة له بالدنيا وما فيها، الدين ليس صلاة في المسجد ينتهي أمرها عند بابه فهذا دين مغشوش، الدين الحق هو الذي يمتد إلى أمور الدنيا، وبلغة أوضح أمور الدنيا تسير سيرها الصحيح، إذا اهتدت بالدين« ليس من طبيعة الدين أن يفرد لله سبحانه –قطاعاً ضيقاً في ركن ضئيل– أو سلبي في الحياة البشرية، ثم يسلم سائر قطاعات الحياة الايجابية العلمية والواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفرقين يصنعون القواعد والمذاهب والأنظمة والأوضاع والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إلى الله»[3].

ثالثا: لكل نظام خصائصه ومميزاته، إذ لا يمكن أن نطلب للنظام الإسلامي حلولاً من نظام آخر، وهذه المقدمة مستقاة من فكرة المودودي تحديداً، حينما قطع مع التنظيم الغربي الوضعي، من باب أن لكل نظام خصائصه ومن ثمة فالأنسب للنظام الإسلامي هو الحاكمية، التي يعتقد فيها الجميع حكاماً ومحكومين، أو في أي موقع في التنظيم الاجتماعي بأن الحكم لله أولا وأخيراً.

[1] – سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج1، ص 13.

[2] – المرجع نفسه، ص 15.

[3] – سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، مرجع سابق، ص 24.

وبناءً على هذه المقدمات يكون مفهوم الحاكمية عند سيد قطب، هو أن المسلمين يعتقدون بصحة الرسالة الإسلامية، ومن ثمة وجب أن يستمد نظامهم الاجتماعي والسياسي منها، ولا يمكن إقامة نظام آخر، لا يُستمد من الإسلام، وطالما أن الأمر كذلك فالمبدأ الملائم لنظام الحكم الإسلامي هو الحاكمية لله، ضد حاكمية البشر السائدة في المجتمعات الجاهلية.

سينهض بهذا البعث الإسلامي جيل قرآني فريد، يتأثر بجيل الصحابة الأوائل، والذين شربوا من نبع الإسلام الصافي، ذلك الجيل الذي كان له الشأن العظيم في التاريخ، يبدأ هذا الجيل القرآني «حين يؤمن الإنسان الواحد بهذه العقيدة... وحين يبلغ المؤمن بهذه العقيدة ثلاثة نفر...يكون المجتمع الإسلامي قد وُجد فعلاً... والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة...حينها يتقرر وجود المجتمع الإسلامي»[1].

ينشأ هذا الجيل عن طريق التربية والتنشئة، وهي مرحلة ضرورية في حياة الأمة وهنا تتقاطع أفكار قطب مع الإمام حسن البنا، لكن ينبغي لهذا الجيل أن يسير مراحل أخرى أعلاها إنهاء حكم الجاهلية وهي المرحلة الجهادية يتأسى في ذلك سيد قطب بتاريخ الدولة الإسلامية الأولى كيف بدأت صغيرة ضعيفة سرية، وكيف أصبحت قوة حطّمت أعتى الإمبراطوريات.

إن **القيمة المركزية** التي ينطوي عليها خطاب قطب هو المقاومة الجهادية، فلا معنى لإحياء القيم الإسلامية والتأسي بجيل الصحابة، والعمل على تأصيل الحكم «إذا لم يرتبط بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله»[2]. بل أصبح الجهاد منهجاً شدّد عليه قطب.

[1] – سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 135.

[2] – برهان غليون: نقد السياسة (الدولة والدين) مرجع سابق، ص 219.

لم تنته أفكار قطب بنهايته المأسوية، إذ أُعدم سنة 1966 بعدما اُتُهِم بالتخطيط لقلب النظام، بل كان لإعدامه أثر في انتشار أفكاره شرقاً، بل كانت الموجه للحركات الإسلامية المتشددة يُذكر من ذلك محمد عبد السلام فرج(1982–1962) صاحب الرسالة الشهيرة "الفريضة الغائبة"، ويقصد بذلك فريضة الجهاد، لكن أحسن من حمل فكر الإخوان وأثراهُ بكتابات كثيرة، سعيد حوى(1989–1935) الذي حمل لواء دعوة الإخوان في سوريا، تتلمذ هذا الأخير على يد مصطفى السباعي (1964–1915) في جامعة دمشق والذي كان هو الآخر تلميذاً لحسن البنا.

ومن أشهر كتبه "الإسلام" الذي قال في مقدمته« قد أصبح الإسلام في عصرنا يواجه نظريات فلسفية تقوم عليها أنظمة حياة، أو سلوك عملي(...) وهناك دساتير وقوانين، وأمام كل ذلك لابد من تقديم الإسلام في كتاب جامع يشرح أصوله ومناهجه، ومرتكزاته التي تقابل ذلك كله»[1]، دوافع الكتاب إذن الحاجة إلى التعريف بالإسلام، مقابل نظريات فلسفية اجتماعية، وأخلاقية، وسياسية، ومقابل دساتير وقوانين، إذن الإسلام في مواجهة الآخر بنظرياته، ودساتيره، وقوانينه، ومن ثمة فبناء دولة الإسلام لا يتم دون تنظيم محكم، على المسلم أن يستوعبه ويعمل به لذا كان الكتاب أربعة أبواب، الباب الأول الأركان، والباب الثاني المنهاجان الأخلاقي والاجتماعي، والثالث باب مناهج الحياة العامة للأمة والخلافة وشروطها وانعقادها، واختيار الإمام والوطن...الخ، والباب الرابع سماه مؤيدات الإسلام، لم يختلف فيه سعيد حوى عمن سبقه من المُنظِّرين للحركة الإسلامية.

إذن كان طموح الحركة الإسلامية بناء دولة متميزة تستند إلى أخلاقية إسلامية بدأت بالدعوة إلى إحياء دولة الخلافة تحقيقا لوحدة الأمة الإسلامية وهي القيمة المركزية التي دفعت رشيد رضا إلى التذكير بالخلافة. ثم العمل على تجسيد المشروع الإسلامي من خلال التنشئة الاجتماعية والتربية والتدرج في العمل من الأسرة إلى الحي إلى القرية والمدينة إلى

[1]– سعيد حوى: الإسلام، مرجع سابق، ص 03.

كل الوطن من خلال قيام حكومة إسلامية تُحقِّق وحدة الصف وتمنع الخلاف الذي يذهب بريح الأمة وأخيرًا بناء الدولة الإسلامية التي تستمد وجودها من الدين، دولة تحكم بما أمر الله، هنا نقطة الالتقاء بين الفقه السياسي السني المعاصر، وبين الفقه السياسي الشيعي، الذي يقيم الإمامة على أساس من الاعتقاد الديني فكيف كان تصور الدولة في الدائرة الشيعية؟ وبماذا تتميز عن الدائرة السنية؟ وما هي القيم التي كانت تستهدفها؟.

4- الإمامة وولاية الفقيه

مثلما تغذى الفكر السياسي السني الحديث والمعاصر من تراث فقهي زاخر، تناول الخلافة وحكمها؟، ونصبُ الخليفة وعزله، وشروط اختيار الخليفة وصيغة المبايعة، وما يجب على الإمام للملة والأمة... الخ. تغذى الفكر السياسي الشيعي هو الآخر من تراث موازٍ تمثله مدونة الدائرة الشيعية.

يجمع علماء الشيعة أن الإمامة أصل من أصول العقيدة، وليست كما يدعي أهل السنة شأنا دنيويا من شؤونهم متروك لهم ليجتهدوا فيه، والتفسير الوحيد المعقول من النبي (ص) في نظر الشيعة « أنه كان قد أعدّ الإمام عليًا للمرجعية وزعامة التجربة بعده، وأودعه سننه كاملة، وعلّمه ألف باب من العلم»[1] واجتهد علماء الشيعة ومتكلموها قديما وحديثا في تقديم الأدلة العقلية والنقلية التي تفيد صدق دعواهم، فمن الأدلة العقلية، دليل العصمة الذي يفيد أن الشخص الوحيد المعصوم من الصحابة هو علي بن أبي طالب «لم يكن هذا الشخص الداعية المرشح للإعداد الرسالي القيادي، والمنصوب لتسلم مستقبل الدعوة، وتزعمها فكريا وسياسيا، إلاّ علي بن أبي طالب، الذي رشحه لذلك عمق وجوده في كيان الدعوة وأنه المسلم الأول والمجاهد الأول في سبيلها...»[2] ومن ثمة يستحضر الشيعة السيرة العطرة لعلي كدليل على أحقيته بالإمامة، أما الأدلة النقلية فكثيرة، نذكر تأويل الشيعة لكثير

[1] - محمد باقر الصدر: نشأة الشيعة والتشيع (بيروت: الغدير للطباعة والنشر، ط5، 2004) ص ص 48-49.

[2] - المرجع نفسه، ص 64.

من الآيات منها آية التبليغ التي يقول فيها عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾(سورة المائدة، الآية: 67). وآية كمال الدين التي يقول فيها رب العزة ﴿ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾(سورة المائدة، الآية: 03) يؤول الشيعة هذه الآية وهي آخر ما أنزل من القرآن بأنها متزامنة مع حادثة الغدير[1]، زيادة على آية الولاية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية: 55).

يفسر الشيعة الولي بمعنى الإمام، والذي لا يكون إلا عليا كرّم الله وجهه[2] إلى غير ذلك من الآيات، ومن الأحاديث التي يركز عليها الشيعة، كدليل على إمامة علي، حديث الغدير، الذي يعتقد الشيعة أنه أكثر الروايات الإسلامية جزما ومصداقا واضحا للحديث المتواتر ومضمونه أنه في الأيام الأخيرة من حياة النبي (ص) أقيمت مراسم حجة الوداع، وأثناء العودة توقف موكب رسول الله بأمر، قرب مكان يعرف بغدير خم، جمع رسول الله من كان معه من الصحابة ثم خطب فيهم إلى أن قال « الله مولاي وأنا ولي المؤمنين وأولى منهم بأنفسهم، ثم قال فمن كنتُ مولاه فعلي مولاه ... اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه وأنصر من نصره...»[3].

إن سعي مفكري الشيعة إلى هذا التأصيل يؤكد أن الإمامة مسألة عقائدية، أنعكس ذلك على اجتهاداتهم المعاصرة، حتى أن الخميني عهد في كتابه "الحكومة" بالقول « والله هو المالك لكل موجود خالق السموات والأرض ومن فيهن، فكل حكم أو تصرف يقوم به فهو

[1] – آية الله العظمى مكارم الشيرازي: آيات الولاية في القرآن (طهران: مدرسة الإمام علي، ط1، 2006) ص 35 وما يليها.

[2] – المرجع نفسه، ص 56.

[3] – نفسه، ص 24.

في ملكه، وإذا أمر الله أن تكون الحكومة لأحد وأمر بلزوم طاعته من خلال كلام الأبناء فعلى البشر أن يطيعوه ولا يجوز لهم أن يطيعوا أي حكم غير حكمه تعالى...»[1] وإذا عدنا إلى محمد باقر الصدر (1935– 1980) أحد أكبر المفكرين الشيعة المعاصرين، لا يختلف عما لاحظناه عند سيد قطب فهو يميز بين نوعين رئيسيين من الدولة، دولة كافرة، ودولة مسلمة، والدولة الكافرة هي إما دولة قائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام كالدولة الشيوعية أو الدولة الديمقراطية الرأسمالية وهذه الدولة التي تمثل الجاهلية المطلقة والكلية.

وقد تكون دولة قائمة في بلاد الإسلام لكنها لا تحكم بما يأمر الإسلام، فهي أيضا دولة جاهلية وكفر« إن الحكم حكمان: حكم الإسلام وحكم الكفر والجاهلية، فما لم يكن الحكم إسلاميا مرتكزا على القاعدة الإسلامية، فهو حكم الكفر والجاهلية»[2] ولا يستثنى من ذلك كون الحاكم " مسلما متعبدا بعبادات الإسلام " والحكم الشرعي في حق هذه الدولة أنها ليست دولة شرعية ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة إسلامية»[3].

أما النوع الثاني فهو الدولة الإسلامية، التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها وهذه على نوعين:

أ / الدولة التي يحكمها النبي أو المعصوم وهذه هي الدولة الكاملة التي يتطابق فيها التشريعي والتنفيذي، وهذه طاعتها واجبة ومخالفتها حرام، وهذه الدولة لم تعد قائمة عمليا، ومن ثمة فهي الدولة المثالية في التاريخ الإسلامي، تساوي هذه الدولة، دولة الرسول (ص) ودولة خلفائه عند أهل السنة.

---

[1] – آية الله الخميني: الحكومة عند الشيعة (بيروت: مركز باء للدراسات، ط1، 2005) ص 15.

[2] – نقلاً عن: صائب عبد الحميد: الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008) ص ص 264– 265.

[3] – المرجع السابق، ص 266.

ب / الدولة الإسلامية التي قد تظهر فيها تشريعات وتنفيذات متعارضة أو مخالفة للإسلام، تنشأ هذه التشريعات والتنفيذات عن عدم إطلاع أو قلة اجتهاد، والحكم فيها بحسب باقر الصدر أنه يجب إرشادها من العارفين " الفقهاء" تجب طاعتها فيما انسجم مع الشريعة، لكن شرعية الحكم القائم تزول إذا كان هنالك إخلال بالعدالة، لأن العدالة من شروط الحكم في الإسلام، على الأمة أن تغير الحكم إذا لم يكن عادة، على أن يكون التغيير سلميا قدر الإمكان.

وضمانا لعالمية وأممية الدولة الإسلامية، يستعير باقر الصدر الصفة الفكرية [الإيديولوجية] للدولة الإسلامية من المودودي « الدولة الإسلامية دولة فكرية لا إقليمية؛ لذا فليس هناك حدودا جغرافية أو بيئية تعد حدودا ثابتة لدولة الإسلام»[1] تكتسب الدولة الإسلامية هذه الخاصية من كون الإسلام رسالة عالمية لا إقليمية ولا قومية.

تتجلى ملامح الدولة الإسلامية التي نظّر لها محمد باقر الصدر من خلال التأسيس لدستور يحكم الدولة الإسلامية نوجز مفاصله فيما يلي:

1) الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعا، وبهذا الأساس نمنح سيادة الإنسان على الإنسان، الجميع سواء أمام السلطة الإلهية، والحاكم ملزم بحماية الأوامر الإلهية وتنفيذها وليس العكس.
2) الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، أي أنها المصدر الذي يستمد منه الدستور، فالأحكام التشريعية الثابتة لا نقاش فيها، فهي مطلقة التطبيق خاصة ما كان موضع إجماع، أما الأحكام المختلف حولها تحكم فيها المصلحة العامة، وللسلطة التشريعية الحق في سن ما تراه مناسبا من قوانين على أن لا تتعارض مع الأصل.

[1] – صائب عبد الحميد: الشهيد محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص 270.

3) تسند السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية إلى الأمة، وهي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وبهذا الأساس يقطع باقر الصدر مع الممارسة الفردية المستبدة.

4) يكون للأمة الخلافة العامة على أساس قاعدة الشورى، التي تمنحها حق الممارسة السياسية بنفسها، لكن ضمن إشراف الرقابة الدستورية من نائب الإمام، وهنا يتحدد دور الولي الفقيه.

هذا الابتكار الشيعي، وسيلة لتجاوز الغيبة، إذ ليس من المعقول أن تتعطل مصالح الأمة، لذا فأقرب الناس لنيابة الأمير، هو الفقيه المجتهد المرجع «فهو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية، وعلى هذا الأساس يكون هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش ويتولى ترشيح، أو إمضاء ترشيح الأفراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية...»[1].

إذن فالاجتهاد الشيعي يتجه صوب الاستفادة من التراث الفقهي السياسي الشيعي من خلال الحفاظ على الطابع الديني للحكم، وإخضاع الدولة لسلطان الدين بدليل، الإلحاح على سلطة ولاية الفقيه« نحن نقول لو أريد تشكيل حكومة إلهية حقة عادلة يجب أن يتشكل المجلس من الفقهاء أو تحت إشراف الفقهاء وتطرح في هذا المجلس التشريعات السماوية ويبحث في كيفية تنفيذها، والدولة هي القوة الإجرائية لذلك»[2]، كما يستفيد الاجتهاد الشيعي من الفكر السياسي الغربي، خاصة ما تعلق ببنية الدولة وهيئاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية، مع الأخذ بعين الاعتبار أولوية الديني على السياسي.

وبمثل ما جرى من تطوير للنظرية السياسية الشيعية، كان للنظرية السياسية السنية نصيب من هذا التطور، فلو قارنا في كتابات حركة الإخوان المسلمين بين ما أراده سيد

---

[1] – آية الله الخميني: الحكومة عند الشيعة، مرجع سابق، ص 23.

[2] – محمد سليم العوا وبرهان غليون: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 109.

قطب أو بعده سعيد حوى، وبين ما ذهب إليه محمد سليم العوا ومن سار في اتجاهه من أمثال فهمي هويدي، لَلاحظنا فرقا كبيرا ففي الوقت الذي تشبّث سيد قطب بالحاكمية المكفرة للمجتمع الجاهلي، كان محمد سليم العوا يقرأ نظرية الخلافة قراءة معاصرة « إن مذهبنا تنزيل أحكام الشرع الإسلامي منزلها، فحيث كانت قطعية الورود التزمنا بها، وحيث كانت ظنّيتها، أو ظنية في أحدهما، اجتهد المؤهلون في فهمها »[1] فرضت القراءة المعاصرة عدم التشبث بحرفية ما جاء فيه، من ذلك مثلا شرط النسب القرشي« ليس شرطا أبديا »[2] كما أن البيعة ليست أبدية« الاجتهاد الإسلامي المعاصر يذهب إلى أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه لحكمهم بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محدودة. لأن الذي تتضمنه كتب تراثنا السياسي الإسلامي عن أبدية البيعة كان تصويرا لواقع الناس في العصور التي كتبت فيها هذه الكتب »[3].

نعتقد أن انفتاح الاجتهاد الإسلامي، أدى إلى تقارب كبير بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه الليبرالي، خاصة التأكيد على قيمة التداول على السلطة والذي لا يتحقق إلا بإتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام (الانتخاب). شريطة أن يكون حرًا لا شبهة فيه كما حصل تقارب أيضا بين الاجتهاد الفقهي السني والشيعي، فهما متفقان على مشروعية تشكيل دولة إسلامية وإقامة حكومة إسلامية؟، تنتهي مثلما يذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين (1936-2001) في كتابه "نظام الحكم والإدارة في الإسلام"، إلى اقتراح صيغة بديلة عن الخلافة السنية وعن ولاية الفقيه الشيعية يسميها (ولاية الأمة على نفسها)[4].

ما نستخلصه:

---

[1] - المرجع نفسه، ص 111.

[2] - المرجع نفسه، ص111.

[3] - المرجع نفسه، ص 114.

[4] - المرجع نفسه، ص 117.

1) أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر يتميز بتنوع فقهي واسع فداخل الرؤية السنية نقف على تعدد في الرؤى تراوحت بين التشبث، بمقولات الفقه التقليدي، إذ سعى أصحابها إلى القطيعة مع منجزات الفكر السياسي المعاصر الغربي خاصة، بشقيه الليبرالي والاشتراكي، وبين رؤى منفتحة، اعترفت بضرورة قيام نظام حكم إسلامي، دون مانع من التشرب بمنجزات الفكر السياسي الغربي خاصة الليبرالي.

2) رغم تعدد القيم التي نادى بها الفكر السياسي المعاصر، والتي تراوحت بين طلب الوحدة الإسلامية الشاملة أو الوحدة الإسلامية الوطنية، وبين التأكيد على خصوصية هوية الدولة الإسلامية أو على الأقل نظام الحكم الإسلامي، إلا أن القيمة الأشمل التي تتكرر في كل المذاهب الإسلامية المعاصرة سنة وشيعة هي قيمة العدالة.

3) الإلحاح على طلب هذه القيمة، يعود في تقديرنا إلى الإجحاف والظلم والتمايز الذي يعانيه الإنسان في المجتمع العربي المعاصر، لأن السؤال المحرج عند قادة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، هو كيف يعاني المجتمع العربي المسلم من مظاهر اللاعدل المشينة، في الوقت الذي يتوفر على دين دعوته الأساسية هي العدل؟.

4) ليس من الإنصاف أن نضع كل الفكر العربي الإسلامي السياسي المعاصر كله في سلة واحدة، وأن نصدر بشأنه حكما عاما بأنه متطرف أو بأنه متسامح، نعتقد أن الدراسة الجادة هي التي تُنقب وتُتابع كل اجتهاد على حِدى، فمن الفكر السياسي الإسلامي من كان حاداً، منكفئاً على ذاته، ينظر إلى الآخر نظرة مريبة، يُخضِع الواقع للنظرية وليس العكس، ومنه ما كان متسامحاً، منفتحًا همّه الواقع، وبالتالي البحث على تطويع النظرية للواقع.

فكيف كان تقييم برهان غليون لنظرية الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر؟.

الفصل الرابع: أزمة الطرح الإسلامي للدولة

المبحث الأول: خصائص الطرح الإسلاموي للدولة

1- الحركة الإسلامية ماضوية تراثية سلفية

2- الحركة الإسلامية أصولية

3- الحركة الإسلامية نضالية

المبحث الثاني: أزمة الهوية والعداء للغرب

1- في مفهوم الهوية الثقافية

2- مبررات التشبث بالهوية والعداء للغرب

3- تناقضات السلفية الإسلامية

المبحث الثالث: أزمة الشرعية والعداء للدولة

1- في مفهوم الشرعية السياسية

2- تناقضات الشرعية في الأنظمة العربية

المبحث الرابع: الأزمة الأخلاقية والعداء للمجتمع

1- العقيدة الاجتماعية والأزمة الأخلاقية

2- أسباب الأزمة الأخلاقية ومعاداة المجتمع

الفصل الرابع: أزمة الطرح الإسلامي للدولة

لم يكن التصور الإسلامي للدولة واحدا، ميّزنا بين ثلاث رؤى متباينة نسبيا، لكنها متوالدة من بعضها البعض، طبقا لمقتضيات التطور التاريخي للفكر الإسلامي ذاته، إذ ابتدأ هذا الطرح بالدعوة إلى دولة الخلافة، مذكرا بمعنى الخلافة وشروطها ثم ضرورتها، كرد فعل على إنكار التأصيل للخلافة من الناحية النظرية وإسقاطها عمليا بدءا من سنة 1924.

غير أن المستجدات السياسية في العالم العربي عامة وفي مصر على وجه الخصوص دفعت حسن البنا إلى خفض دولة الخلافة الشاملة، التي تحكم العالم الإسلامي إلى حكومة إسلامية، لا مانع فيها أن تستفيد من النظام البرلماني، المأخوذ من الغرب، لكنها تشدد على الروح الإسلامية للحكم، وعلى تأكيد القيم الإسلامية التي نبلغها عمليا بالتربية، ولكن اغتيال حسن البنا، وقيام الثورة المصرية، واتضاح معالمها الاشتراكية، أجّج العواطف وتحوّل الطرح من دولة الحكومة الإسلامية، إلى طرح راديكالي جسدته الدولة الدينية مع سيد قطب والمودودي في المذهب السّني ودولة الإمامة وولاية الفقيه في المذهب الشيعي.

أحاطت شبهة الدولة الثيوقراطية بالتصور الإسلامي للدولة، التي اجتهد حسن البنا في إبعادها، إذ كان يرمي إلى «الانخراط الإيجابي والواقعي في الحياة السياسية أو من التعاطي الايجابي مع مكتسبات الدولة الحديثة»[1]. بينما تجاوز قطب فكرة التدرج والتأني والتعاطي بواقعية مع مسألة الدولة الإسلامية عند البنا، داعيا إلى دولة تحكم بما أمر الله، ولا يكون الحكم فيها إلا لله، لتتحدد معالم الحاكمية لله، التي نظّر لها المودودي، وأخذ بها قطب واستفاد منها الفقه السياسي الشيعي.

---

[1]– عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 192.

وإذا كنا قد أوردنا تسلسلا في تطور فكرة الدولة في الطرح الإسلامي، بما يوحي أن هنالك وصلا، فكان البنا تلميذا وفيّا لرشيد رضا، وكان سيد قطب تلميذا للبنا، وكل تلميذ كان يعمل عمل أستاذه وشيخه، والحق، أن الكثير من الدارسين، يقيمون مسافات بين فكر هؤلاء، فالبنا كان أكثر واقعية من أستاذه، ورأى أن أولويات العمل تفترض البدء بالإعداد والتربية، ليظهر أن الدولة بناء يسير بالتدرج، يبدأ من المعطى السياسي الواقعي، إذ الأوْلى أسلمة الواقع السياسي كبديل للأوربة الصاعدة، بينما رأى قطب في هذه المجاراة نوع من النفاق، وعليه فهو يعتقد أن الأصح هو الجهر بالدعوة إلى دولة تفي لإرادة الله، وتترجم حكمه ومشيئته لذا قال طارق البشري أن «الفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب»[1] فالبنا دعوته سلمية، بينما دعوة قطب ثورية عنيفة، ففي الوقت الذي كان حسن البنا رجل دعوة، يسعى إلى التربية وزرع القيم الإسلامية وترسيخها، وكان فكره فكر انتشار، يوسع عُرى العلاقات، بينما كان سيد قطب رجل موقف، يسعى إلى الجهر بما أمر الله، يسعى إلى الجهاد والدعوة إليه، لذا كان فكره، فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع.

والحق أن الحركات الإسلامية، التي ظلت تطمح إلى تكوين دولة إسلامية، سواء بضبط التصورات أو بيان الآليات، والوسائل المؤدية إلى هذه الدولة، تناسلت من فكر سيد قطب والمودودي، وأنتجت فكر مواجهة ومعاداة، وهي التي أخذت حيزا كبيرا من تأملات المفكرين عربا ومسلمين أو مستشرقين، وبصيغة أدق كلما ذكرت الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، تراءت للأذهان رؤية الحركات الإسلامية الجهادية للدولة، مع أننا نجد تيارا محسوبا على الفكر الإسلامي، أو ينتمي إليه، لكنه يتميز بالاعتدال، وهو أقرب في أطروحاته للاتجاه الليبرالي، إذ يقارب بين الشورى والديمقراطية، بين الذمة والمواطنة، وبين

---

[1] – طارق البشري: الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر (مصر– بيروت: دار الشروق، ط1، 1996) ص33.

نظام الخلافة ورئاسة الدولة، ولعلنا نحسب أن مفكرين من أمثال محمد سليم العوا، وفهمي هويدي، وطارق البشري، ورضوان السيّد، وغيرهم، من هؤلاء.

وعليه فالنقد الذي سيوجه للطرح الإسلامي للدولة، سيتوجه إلى الإسلام الجهادي الذي انتهى إلى التصادم مع الغرب، ومع الدولة الوطنية، ومع المجتمع.

لذا نطرح التساؤل التالي ما هي خصائص الحركات الإسلامية، التي تدمج بين الدين والسِّياسة، أو تريد للسياسة أن تسير في ركاب الدين، فانتهى بها المآل إلى توظيف الدين لأغراض سياسية؟ كيف انتهى تصور هذه الحركات للدولة؟ وكيف كانت مواجهتها للآخر الغرب؟ وكيف كانت مواجهتها للدولة وللمجتمع؟ هل يفيد ذلك في بناء الدولة الإسلامية الحديثة؟ أم سيؤلب عليها خصومها وسيحرم السياسة من معين الإسلام وتراثه الزاخر؟.

المبحث الأول: خصائص الطرح الإسلاموي* للدولة

لم يكن النشاط الديني والروحي من المسائل التي تثير الجدل، فحضور الإسلام الديني في الحياة، ضارب في عمق تاريخ المجتمعات العربية مشرقا ومغربا، غير أن الصحوة الإسلامية، التي انتعشت في البدء من مواجهة الاستعمار، ثم قويت إلى حد الصدام والمواجهة، بين المد الإسلامي والمد القومي في الشرق أو المد الوطني في كل العالم العربي، أصبحت ظاهرة مثيرة للجدل، تستحق الدرس والنقد، خاصة ما تعلق برؤيتها السياسية.

إن استخدام كلمة المد تعبر عن حجم الاتساع الذي اكتسح المجتمعات العربية «التوسع المتزايد للحركة التي تدمج بين الدين والسياسة (...) إن هذا النمو إن لم نقل الساحق في نوع من النشاط الذي يختلط فيه الديني بالسياسي»[1].

يبدو هذا الاكتساح مناوئ لسير التنبؤات العلمية، ففي الوقت الذي يفيدنا علم الاجتماع من أيام أوجست كونت بأن المستقبل للعلم، وأن كافة المجتمعات تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية، والمدنية العصرية، إذ يقتضي هذا السّير، تراجع قيم الدين وممارستها، وفي الشأن السياسي، كان يتوقع مزيدا من الفصل بين الدين والدولة، وأن تقوم هذه الأخيرة على أساس لا ديني، ولكن الواقع يخون هذه التوقعات، وأن التاريخ يثبت ما لم يكن في الحسبان. كيف يمكن تفسير هذه المفارقة؟ ما هي الأسباب التي أدت إليها؟ وما هي آثارها؟

---

* يعود استخدام المصطلح بالأساس للغة الفرنسية، حيث أنه يعد ترجمة للفظ " Islamiste " حيث تمت التفرقة بينه وبين لفظ "Islamique" وانتشر استعماله في سبعينات القرن العشرين، وما لبث إن انتقل إلى الإنجليزية في منتصف الثمانينات من القرن ذاته، ولكن بصورة عامة بدأت العديد من المفاهيم التي تظهر على أوزان "فعلوي" و" فعلوية "فتردد –على سبيل المثال– مفهوم "علمانوية" راجع محمد مختار قنديل: مفهوم الإسلاموية وما بعد الإسلاموية (مؤرخ ب2014/08/17 .(fekr-online.com/Read Article.php ?id=4).

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص ص 217– 218.

المتتبع لتطور الحركات الإسلامية الإحيائية والصحوية، يرى أنها تشترك في جملة من الخصائص التي تميزها، اتخذها مفسرو الظاهرة الإسلامية مسلمات أساسية وهي:

1- الحركة الإسلامية ماضوية تراثية سلفية

يتغذى فكر الحركات الإسلامية من التراث الفقهي الإسلامي، ويستحضر سيرة السّلف الصالح، يعتز بها ويُقدسها، إن وصف الحركات الإسلامية، أو قل الفكر الإسلامي برمته بأنه ماضوي، يعيش على الماضي، «فالحركة الإسلامية تنطوي في منظورها حتما على عودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة عن الإنسان والعالم، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية تجاوزها الزمن»[1].

إن استحضار الماضي يكون مقبولا، حينما نستفيد منه في تجاوز المشاكل، التي يتخبط فيها المسلمون، لعل أخطرها مشكلة التخلف والبقاء على هامش التاريخ، لكن كيف سيكون الحال إذا كانت العودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة، تعني البقاء في الماضي والعيش في أحضانه لدرجة يصبح الاستحضار المكثف للماضي هروبا من الواقع، إن صيغة التعبير "كان السلف" يوقع في كنتيه (من كان) تعمي عن الواقع.

إن البقاء في التراث وتقديسه، يظهر في شقين على الأقل: الأول ابستمولوجي معرفي يتمثل في استدعاء تصورات ومفاهيم وخطابات عن الإنسان والعالم والتاريخ، تعود إلى قرون خلت، لا يختلف في هذا المجال ما يتردد عند سعيد حوى عن الأصول الخمسة للإسلام عما أورده الشاطبي[2]، وهي جميعا تنبثق من تصور للإنسان والخلق والتسخير، فهذا الكون من

---

[1] - المرجع نفسه، ص 218.

[2] - راجع سعيد حوى: الإسلام، مرجع سابق، ص ص 211- 214.

خلق الله وهو مسخر للبشر، بل أن البشر مسخّر بعضهم لبعض[1] وهم مستخلفون في هذه الأرض، التي يرثها عباد الله الصالحين.

الثاني سياسي اجتماعي، يظهر أن أعلام الحركة الإسلامية، يطرحون القضايا السياسية المعاصرة في ضوء الفقه السياسي التقليدي، فالدولة الواجب قيامها هي الدولة المدنية، ومشكلة المواطنة هي مشكلة أهل الذمة، بل أن ما أصاب الأمة من تخلف ومن ضعف، إنما يعود إلى ترك أمر الله، وعدم الالتزام بشرعه، يتكرر بعد ذلك التذكير بشروط الخليفة، كما عرضها الماوردي أو قال بها ابن خلدون ولنا أن نعود إلى جل الكتابات في هذا الشأن[2].

إن صفة الماضوية التي أوردها غليون، هي التي يسميها رضوان السيد بالاحيائية، فالحركة الإسلامية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، منذ بداياتها كانت «حركة إحيائية عنيت بالمسائل الشعائرية والرمزية وقضايا الهوية والقضايا الأخلاقية...»[3]. ليس العيب في ماضوية الحركة الإسلامية، كونها إحيائية، وليس نقصا أن تعتني بالمسائل الشعائرية أو قضايا الهوية، لكن العيب أن يهيمن الماضي بقضاياه على الحاضر، وأن تستحوذ رؤاه على واقعنا، وأن يكون طرح مفكري الحركة الإسلامية هو حل مشكلات المسلمين الراهنة، السياسية، والاقتصادية، والثقافية، بأجهزة وأدوات ووسائل وأطروحات مأخوذة من الماضي.

وصف الجابري هذه الماضوية بالسلفية «يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود»[4]، إنما السلفية الدينية

---

[1] – عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (الجزائر : الزيتونة للإعلام والنشر، ط1، (د ت)) ص 13.

[2] – راجع أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي (الجزائر: شركة الشهاب، ط1، (د ت)) ص 88.

[3] – رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 164.

[4] – محمد عابد الجابري: نحن والتراث (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006) ص 16.

التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، وهي مطالب مشروعة وضرورية في ظل اكتساح النزعة التحديثية التغريبية للحياة الإسلامية، هي مطالب مشروعة إذا كانت تمثل خطوة لتجاوز الماضي نفسه، ولكن واقع الحال أن هذا الجهد ينتهي إلى أن «الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ "النهوض" أصبح هو نفسه مشروع النهضة»[1] فالحركة الإسلامية بهذه الخاصية تصبح في نظر نقادها تكرارية اجترارية، أسيرة الماضي، انتهى بها كل ذلك إلى أزمة الجمود.

2- الحركة الإسلامية أصولية

الأصولية من أعقد المصطلحات التي يتداولها الفكر السياسي المعاصر، والأمر يعود إلى توظيف المصطلح بحسب البيئة التي ينتمي إليها من جهة، وبحسب الزمان التي توظف فيه من جهة أخرى، فالأصولية في الفكر الإسلامي التقليدي تعني «تنقية المجتمع العربي الإسلامي مما لا يتفق والقرآن الكريم والأحاديث النبوية»[2] أما الفكر الإسلامي المعاصر فقد أنتج أصولية جديدة «تنشد تطبيق الشريعة في جميع المجالات الإنسانية بهدف الاتساق مع النظام الإلهي»[3] مثلما يعمد البعض الآخر إلى تمييز الأصولية كما طرحتها المسيحية والتي تتميز بثلاث خصائص أساسية هي:

أ/ الشمولية وتعني أن جميع الأسئلة التي تفرضها الحياة العامة والخاصة تجد إجابتها في الدين.

ب/ النصوصية وتعني العودة إلى النص الديني في حرفيته بعيدا عن أي تأويل.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 17.

[2] – عبد الرزاق قسوم: الأصولية والعلمانية في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 17.

[3] – المرجع نفسه، ص17.

ج/ الانحياز ويعني الاعتقاد بصحة المبادئ الدينية التي نعتنقها بالمطلق وما عداها خطأ ينبغي رفضه.

فالأصولية بهذه الخصائص تؤدي إلى التعصب، ومن ثمة فالمقابل للأصولية في اللغة الأجنبية هو(Intégrisme) الذي يعني حسب الموسوعة العالمية(Encyclopedia universalis)«المصطلح الذي نشأ في الأوساط الكاثوليكية الفرنسية قبيل الحرب العالمية الأولى (...) والتي تستند إلى الأصل أو المنبع الوحيد...»[1]، والاعتقاد عند الأصولي بوجود مصدر واحد ووحيد للحقيقة، يجعله يعتقد بأنه مالك الحقيقة، وغيره على خطأ ويستحق هذا الغير المحاربة والمواجهة وهذا هو بالتحديد التعصب.

أما الأصولي في اللغة العربية فتطلق على المشتغل بعلم الأصول، وهو من العلوم الشرعية، وبالتعريف «هو علم يتعرف منه استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الإجمالية اليقينية»[2] ومن ثمة فالمفهوم في اللغة العربية لا ينصرف إلى ما يستعمل به اليوم في توصيف الحركة الإسلامية، بل يبدو أن مستعملي المصطلح، لدى دارسي الحركات الإسلامية- حتى من العرب- يأخذونه بالمعنى الذي وظفه به الغربيون، خاصة ما عرف لديهم بالأصولية الإنجيلية* .

وهكذا تصبح الأصولية انتقاص من الحركات الإسلامية، على غرار الإسلامويين والمذهب الإسلاموي، وقد عبّر بعض الدارسين المنتمين للحركة الإسلامية عن امتعاضه من

1- www.universalis.Fr/eneyclopedie/integrisme

2 – طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السعادة في موضوعات العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2002، مج2) ص 163.

* الأصولية الإنجيلية: تعرف بأنها حركة مسيحية، تبشيرية، متشددة، تدعو إلى العصمة الحرفية للكتاب المقدس، والعودة الحقيقية للمسيح، وقيام الحكم الألفي. وتعرف أيضاً: بالعودة إلى الأصول النصرانية، والاحتكام إليها، ورفض العلمانية، والنظريات المادية، والوقوف في وجهها، وهي تمثل الاتجاه المحافظ في الفكر الديني المسيحي، وتحدد لها برنامجاً خاصاً ليعبر عن فكرها، راجع http://majles.alukah.net/t24720

هذه التسميات التي لا صلة لها بالبحث العلمي الرصين فالتيار السياسي الإسلامي الذي يسمى مرة بالإسلاموي وأخرى بالماضوي وثالثة بالأصولي «يحظى بتأييد أعداد لا يستهان بها من عقلاء أبناء الأوطان الإسلامية، ومن حقهم على الكافة، وعلى أهل الرأي والفكر خاصة، أن يسمّوا التسمية الدالة على مذهبهم أو انتسابهم إليه، دون أن تستبطن في تسميتهم معاني لا يحب ذوو الكرامة أن يشار بها إليهم»[1].

فهذه التسميات تنتمي إلى اللمز والتنابز بالألقاب، وهي في تقدير محمد سليم العوا تبعد عن البحث العلمي، وتضع الدارس في سياق سجال إيديولوجي يعمي عن الحقيقة.

نعتقد أن وصف الحركات الإسلامية بالأصولية، هو شكل من الإعداد للنقد، لأن الأصولية تحيلنا إلى شكل من الدوغما التي ترفض النقد، ومن الطبيعي أن يقال حينها أن الحركات الإسلامية تتميز بالعنف بدل الحوار، وهو ما تؤكده الخاصية الموالية.

3- الحركة الإسلامية نضالية

النضال في اللغة «الدفاع عن الحقوق بالقلم والسيف»[2]. والنضال هو الصيغة العملية المترجمة للخاصيتين السابقتين «فلا يكون للماضوية والأصولية من وزن اجتماعي إذا لم ترتبطا بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله»[3]. الجهاد هو المصطلح الأكثر حضورا في أدبيات الحركات الإسلامية، حتى سميت عند البعض بالحركات الجهادية، والجهاد بالكسر في اللغة «بذل ما في الوسع من القول والفعل (...) وفي الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم»[4].

---

1 - برهان غليون ومحمد سليم العوا: النظام السياسي، مرجع سابق، ص 265.

2 - عصام نور الدين: معجم نور الدين الوسيط (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005) ص 1060.

3 - برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص 219.

4 - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ص 598.

ويعد الجهاد من أولويات الحركة الإسلامية، فهو السبيل «لتحرير الأرض الإسلامية، ومقاومة القوى المعادية للدعوى الإسلامية والأمة الإسلامية، والمحافظة على حرية الإرادة الإسلامية، واستقلال القرار الإسلامي»[1] ولما كانت هذه مهام الجهاد في الحركة الإسلامية انشغل المنظرون ببيان ماهيته وأنواعه، ووظائفه ومعوقاته...الخ.

فعن ماهية الجهاد، ينطلق المُنظّرون من مفهومه اللغوي الذي يعني بذل ما في الوسع من القول والفعل، ومن ثمة فالجهاد بذل للجهد في سبيل الله ومعناه تحقيق لمرضاته وتقرب إليه وهو أنواع كثيرة يحصرها البعض في أربع مراتب:

1- جهاد النفس بحملها على تعلم ما أمر الله به، وحملها على العمل بما تعلمت والعمل على الدعوة إلى ما تعلمت وما عملت به، والصبر على ذلك.
2- جهاد الشيطان فيما يلقي به من شهوات وما يلقي به من شبهات.
3- جهاد المنافقين بالقلب واللسان والمال واليد.
4- جهاد الكفار، وهو أيضا يكون بالقلب واللسان والمال واليد.

يستحضر رواد الحركة الإسلامية في هذا الشأن آراء شيخ الإسلام ابن تيمية الذي أفرد جزءا معتبرا للجهاد في كتابه الشهير "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وجعله عنصرا من عناصر حدود الله، والذي يبتدئ الدخول إليه من العقوبات التي جاءت بها الشريعة وهي على نوعين، عقوبة المقدور عليه، فردا أو عددا، وهي التي بيّنتها الحدود، وعقاب الطائفة الممتنعة التي لا يقدر عليها إلاّ بقتال فاصل، وهذا هو الجهاد «فكل من بلغته دعوة رسول الله (ص) إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله»[2].

---

[1] – يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة (الجزائر: مكتبة رحاب، ط1، (د ت)) ص 18.
[2] – ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص 146.

إن الفضل في بيان أهمية الجهاد ومشروعيته تعود إلى ابن تيمية، الذي صاغ من الآيات والأحاديث، ما يوجب الجهاد، على أن ابن تيمية يُبين أن الله لم يأذن، بالجهاد ومقاتلة الكفار، إلاّ بعد الهجرة إلى المدينة، حتى أن الآيات التي توجب الجهاد ، كلها آيات مدنية «ووكد الإيجاب، وعظَّم أمر الجهاد، في عامة السور المدنية، وذم التاركين له، ووصفهم بالنفاق ومرضى القلوب»[1]. من ذلك قوله عز وجل ﴿قُلْ إن كَانَ آبَاؤكُم وأبْناؤكُم وإخْوَانُكُم وأَزْوَاجُكم وَعشيرَتكُم وَأَمْوال اقْتَرَفْتُمُوهَا وتجَارَةً تَخشَونَ كَسَادها وَمَساكنَ تَرضَوْنَها، أَحَبُ إلَيْكُمْ من الله وَرسُوله وجهَادٌ في سَبيله فَتَربَّصُوا حتّى يَأْتي اللهُ بِأَمرِهِ، واللهُ لَا يَهدِي القَومَ الفَاسقينَ﴾ (سورة التوبة، الآية: 24).

نعتقد أن دلالة ارتباط الآيات التي تحث وتحض على الجهاد، بما بعد الهجرة إلى المدينة هي دلالة سياسية، فالمسلمون الذين تكونت لديهم نواة دولة مستقلة متميزة، لابد من حمايتها، ورد العدوان عليها، هي وظيفة من وظائف الجهاد، التي ذكرها ابن تيمية، وأكثر من ذلك فالجهاد مشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة.

ورث ابن قيم الجوزية أراء مُعلمه في الجهاد، وهو الذي لازمه ملازمة تامة منذ عودته من مصر سنة (712هـ إلى غاية وفاته 728) «نهل من فيض علمه الواسع واستمع إلى أرائه الناضجة السديدة، وغلب عليه حبه، حتى كان يأخذ بأكثر اجتهاداته وينتصر لها، ويتوسع في التدليل على صحتها، وضعف ما يخالفها، وهو الذي هذّب كتبه ونشر علمه»[2].

وخص ابن قيم الجوزية الجهاد ببحث ثري في الجزء الثالث من كتابه، إذ بين معناه ومراتبه، وبين أكمل أشكاله في سيرة الرسول (ص) «وأكمل الخَلق عند الله، من كمل مراتب

[1] – المرجع نفسه، ص 147.

[2] – ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدى خير العباد تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1998، ج1) ص 16.

الجهاد كلها، والخلق متفاوتون في منازلهم عند الله، تفاوتهم في مراتب الجهاد، ولهذا كان أكمل الخلق وأكرمهم على الله خاتم أنبيائه ورسله، فإنه كمل مراتب الجهاد »[1].

وهكذا يسير التلميذ على خطى شيخه، ويجعل للجهاد حضورا قويا في فكره، فهو وسيلة التغيير وأداة حفظ الدين وهو دليل الإيمان الحقيقي والصادق.

في نفس السياق سار المصلح محمد بن عبد الوهاب (1700-1791) الذي لخص أراء ابن تيمية، وألّف "مختصر زاد المعاد"، وتصدى للرد على الرافضة، احتل الجهاد في فكره مكانة محترمة.

وعلى كل تعتمد الحركات الإسلامية الجهاد كأسلوب للتغيير، وبتعبير غليون، «فالإسلاميون ليسوا أصوليين ينطوون على أنفسهم في مساجد خاصة للتسبيح لله كما ينبغي، وإتمام كل العبادات والمعاملات الضرورية إنهم إلى جانب كونهم مؤمنين، دعاة اجتماعيون يهتمون أساسا بالمصير الاجتماعي ويعتبرون هذا الاهتمام بالشأن العام جزءا لا يتجزأ من الإيمان»[2].

لهذا السبب نفهم المكانة التي يحتلها الجهاد. بمعناه الواسع كنضال تضطلع به الحركة الإسلامية، فهو سنام الدين وذروته كما أسلفنا، والحركة تنتظر من الجهاد تحقيق جملة من الغايات نعدد منها ما يلي:

1- إن في الجهاد خير الدنيا والآخرة.
2- في الجهاد كمال النفع للخلق، لأنهم كملوا أمر الناس بكل معروف ونهيهم عن المنكر.

[1] - المرجع نفسه، ج3، ص 11.
[2] - برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص 219.

3- الجهاد يرفع الظلم عن النفس وعن الغير وترك الجهاد أعظم ظلم[1] .

4- وفوق ذلك فالجهاد على ما فيه من إرادة للتغيير فهو مشتمل على جميع العبادات الباطنية والظاهرة.

وعلى ذلك كان الفقه الحركي دائرا حول أساليب الجهاد وكيفياته، ورخص الكثير من علماء الإسلام الحركي العمليات الفدائية والاستشهادية والانتحارية[2]، شرط أن تكون مُوجَّهة إلى العدو –وتحديدا الإسرائيلي– بوصفه مغتصبا لأرض فلسطين الإسلامية، ولكن كيف سيكون الأمر، إذا كانت هذه الأعمال موجهة نحو الآخر في بلاده، ونحو الدولة التي ينتمي إليها هؤلاء المجاهدون؟ ونحو المجتمع الذي انحدروا منه؟.

لكننا نعتقد بأنها المسلّمات الوحيدة للحركة، على افتراض أن هذه الخصائص المسلم بها موضوعية وليست جارحة، فالحركة الإسلامية بلسان أصحابها «عمل شعبي يقوم أساسا على الانبعاث الذاتي، والإقناع الشخصي إيمانا واحتسابا ابتغاء ما عند الله لا ما عند الناس»[3]. فهي وإن كانت ماضوية، فهي لا تستهدف العيش في الماضي، ولئن كانت أصولية، فهي تسعى أن تكون مجتهدة، وإذا كانت جهادية فهي تستهدف التغيير، باليد واللسان والقلب وهذا ما يريده روادها.

إن استحضار غليون لهذه المسلمات، يهيئنا إلى الأزمة التي انتهت إليها الحركة الإسلامية، « إن ادعاء تطبيق الشريعة يطرح مشكلتين، من جهة خطر تخفيض الأوامر الشرعية إلى قوانين وضعية، ومن جهة أخرى ارتباك العلاقة بين الشرعي والوضعي»[4] يصدق هذا بالضبط على الحركات الإسلامية –خاصة في شقها العملي الجهادي– فالحركة

1 – حسن عبد الرحمن حسين وهدان: أحكام الجهاد عند ابن تيمية وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية نوقشت بتاريخ 2004/05/9 www.pdffactory.com ص35.

2 – انظر المرجع نفسه، ص 124 وفيه توضيح واسع بأسماء العلماء الذين أجازوا هذه العمليات وأدرجوها ضمن الجهاد.

3 – يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 09.

4- Burhan Ghalioun: Islam et politique la modernité trahie(Alger: Casbah ed, 1997) p193.

أصبحت في مواجهة مع العالم، على ثلاث أصعدة، ففي تشبثها بالهوية الإسلامية جعلها في مواجهة مع الغرب، وفي بحثها عن شرعية جعلها في مواجهة الدولة القائمة، وفي تشبثها بقيم السلف الأخلاقية جعلها في مواجهة مع المجتمع، وأدى ذلك إلى ما سمّاه غليون، العداء للغرب، العداء للدولة، العداء للمجتمع؛ فكيف كان ذلك؟ وما هي أبعاده؟ هل يعني ذلك خروج عن المسار؟ أم اعوجاج يحتاج إلى تقويم؟ بصيغة أخرى هل هو خروج عن المسار يضطرنا إلى إبعاد الدين عن الدولة في جميع مستوياتها التقنية والقانونية والأخلاقية؟ أم هو اعوجاج يحتاج إلى تقويم بما يجعل الدين حاضرا في بناء الدولة العربية المعاصرة؟.

المبحث الثاني: أزمة الهوية والعداء للغرب

نظرت وتنظر العقلانية الغربية بعمق لحوار الثقافات، لإزاحة ما يبدو من تناقض أو تضاد بين الكونية والخصوصية، وتؤسس فعلا لثقافة كونية، عملت هذه العقلانية على إزاحة كل العوائق التي تحد من تفاعل الكونية مع الخصوصية أو تحد من انخراط الفرد في ثقافة العولمة، حتى بدت هذه العقلانية وكأنها النموذج الوحيد السّائد، والذي يجب أن يحتذى.

لكن واقع الأمر أن الخطاب العربي المعاصر لم ينقطع هو الآخر عن طرح مشكلة الهوية الثقافية، وعلاقة الذات بالآخر، في سياق الإشكالية الكبرى للفكر العربي، التي تتمحور حول كيفية مواجهة التخلف والانحطاط والتبعية للغرب.

في الوقت الذي يعتقد البعض من المتشبعين بالفكر الغربي أن الهوية الثقافية وهم نخبوي، وعبء إضافي يعيق انخراط العرب والمسلمين في صنع الثقافة الكونية، ويكبح تواصل العرب مع الحضارة الإنسانية، يتشدد أنصار الخصوصية ومنهم الإسلاميون في مطلب الخصوصية، التي يأخذون على عاتقهم ضرورة صيانتها وحمايتها من كل وافد غريب إلى حد الانكفاء على الذات، والانزواء في الماضي، ورفض الآخر، فكيف نظر الإسلاميون لمسألة الهوية الثقافية؟ ما هي أسباب تشبثهم بالهوية الإسلامية إلى حد التشدد والعداء للآخر؟ ألاَ يعود العداء للغرب إلى الغرب ذاته، بحكم أن تاريخ علاقته بالشعوب العربية الإسلامية هي علاقة هيمنة واحتقار وتعدي إبان الحقبة الاستعمارية؟.

1- في مفهوم الهوية الثقافية

الهوية الثقافية مصطلح مركب حديث النشأة، يتألف من مقطعين الهوية والثقافية، فالهوية مبدأ من مبادئ العقل التي حددها أرسطو، بل هي مبدأ المبادئ، يعبر عنه بالقول أن ما هو

هو، والهوية كما ترد في المعاجم «بضم الهاء وياء النسبة هي عبارة عن التشخص وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين(...) وقد تطلق على الماهية مع التشخص»[1].

وفي معجم لاروس نجد التفصيل التالي: «الهوية(Identité) اسم مؤنث مشتق من الأصل اللاتيني (Identitas) من (idenn) نفسه(le même)»[2] وهذا ما نجده مطابقا تماما لما في كتب المنطق من أن الهوية «مبدأ أساسي في المنطق التقليدي ينص على أن الشيء هو نفسه بمعنى أ هي أ»[3] يحضر هذا المفهوم المجرد بقوة في علم النفس، بمعنى شعور الفرد بذاته المتميزة «بالاستمرار والثبات وعدم التغير»[4] كما يشيع في علم الاجتماع، إذ تصبح الهوية ما يميز جماعة بعينها عن غيرها من الجماعات، أي أن الهوية بهذا المعنى هي مجموع الخصائص اللغوية والدينية والسلوكية التي تميز مجموعة من الناس، وهذا بالضبط ما يطرح من خلال الهوية الثقافية. غير أن هذا الاستنتاج لا يعني أن الهوية الثقافية قد أضحت واضحة محددة المعالم، بل على العكس، يتداخل المصطلح مع مفاهيم أخرى أكثر غموضا كالأمة، والقومية، والخصوصية، والجنسية...الخ.

وعليه يذهب غليون إلى أن الهوية الثقافية لا تحدد إلاّ من خلال أشكلة الموضوع، وكيف ننظر إلى الهوية الثقافية اليوم «هل هي مشكلة إيديولوجية يعبر عنها الصراع بين الأفكار المحافظة والأفكار التقدمية؟ أم هي مشكلة الازدواجية في الثقافة العربية؟ أم هي مشكلة تحديث الفكر العربي أو تجديد العقل العربي؟ أم هي مشكلة اجتماعية تلعب فيها الثقافة دورا معينا سلبيا أم إيجابيا؟ أم هي مسألة اقتصادية (...) أم هي مشكلة سياسية تتجسد في النزاع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية؟»[5] هذا التساؤل الضخم، ليس وليد خيال

---

[1] – محمد على التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مرجع سابق، ص 1745.

[2]– Le petit lorousse, (France,ed 2001) p 526.

[3]– Op ;Cit,P 526.

[4] – فاخر عاقل: معجم علم النفس (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1979) ص 55.

[5] – برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص149.

متفتق، بل ترجمة لواقع ثقافي معقد تتنازعه رؤى متباينة، بل هي وجوه متعددة لمسألة رئيسية هي مسألة المدنية، ويقصد غليون بالمدنية «ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد من تطور ينقلها من علاقات مبنية على القسر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلهام مبادئ وقيم وقواعد مشتركة مجمع عليها»[1].

يفهم من هذا أن طرح مسألة الهوية الثقافية، بهذه الصورة الإشكالية حديث النشأة يرتبط بتحول المجتمع من حال البداوة إلى حال التمدن والتحضر، ذلك أن المجتمع يطلب هويته الثقافية، في اللحظة التي تتآلف لديه عناصر الثقافة المحلية مع منجزات الحضارة العالمية والكونية، يلزم على هذا أن المجتمع الذي يفتقر للبعد المدني ويفقد مدنيته تتناقض لديه العناصر الذاتية مع مطالب المعاصرة، أي حينما يتعارض الموروث القديم مع الوافد الجديد ويتصارع التراث مع الحداثة «هذا هو في الواقع أصل النزاع بين رؤيتين متعارضتين يشهدهما العالم غير الغربي، بعد صعود الحضارة الأوروبية»[2].

وفقا لهذا التصور الغليوني تُطلب الهوية الثقافية في إطار قيم مدنية إنسانية، والهوية ليست صفة جامدة وثابتة للثقافة، بل صفة حية تتجدد من خلال تفاعلها مع الثقافات الأخرى، فكلما كانت الثقافة قادرة على التفاعل مع الثقافات الأخرى أخذا وعطاءً، كانت الهوية الثقافية مستوعبة ومشاركة، مغتنية، حية، لكن إذا كانت الثقافة ضعيفة غير قادرة على التفاعل، أصبحت مستهدفة بالغزو وتحولت معها الهوية الثقافية إلى أزمة يتناقض فيها الشعور بالانتماء الثقافي مع مقتضيات التطور الإنساني وهنا ينشأ العداء للآخر.

هذا هو بالضبط ما حصل مع الحركة الإسلامية في علاقتها بالآخر أي بالغرب تحديدا، وكأن العداء للغرب ناجم بالتحديد عن الشعور بالتناقض، فالمدنية الغربية هي النموذج المهيمن الذي ينبغي أن يحتذى به، ولكن هذه الهيمنة تشكل خطرا على الهوية،

---

[1] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – المرجع نفسه، ص 151.

فكان لزاما اختيار واحد من الطريقين إما العودة إلى الأصول والمنابع وتصبح الهوية الثقافية هي المطابقة بين الهوية والخصوصية، وإما الأخذ بمظاهر الحداثة الغربية على حساب الخصوصية، وجلي أن الحركة الإسلامية، أصبحت تطلب الهوية في الدين، كخصوصية.

2- مبررات التشبث بالهوية والعداء للغرب

أسباب هذا النزوع إلى الدين كمكون أساسي للهوية عديدة أهمها في نظر غليون عجز الدولة القطرية، أن تضمن شعورا قويا بالهوية نظرا لضعفها وعجزها على كل الأصعدة.

والحق أن موقف غليون من الحركة الإسلامية، لم يكن واحدا، بل تغير طيلة مساره الفكري، فغليون الذي وثق في القومية العربية، كما قدّمها التيار الناصري في ستينات القرن العشرين «إذ نجحت الثورة المصرية (1952) في بلورة نهج وطني اجتماعي لفّ حولها أغلب جماهير الشارع العربي، وجعلها داخل مصر وعلى الصعيد الإقليمي معا مركز استقطاب جديد لقوى التعبير العربي»[1] كانت الناصرية المثل الذي تعلقت به جماهير الأمة ومن ثمة فما يعارض هذا المثل يعد بمثابة التشويش على سيرورة الأمة.

غير أن الانفصال السوري المصري(1961) وحرب اليمن وهزيمة 1967 أفقد الناصرية زخمها، وظهرت تناقضاتها، وأسلمت الوعي العربي إلى حالة من اليأس، والإحباط عبّر عنها غليون في كتابه "بيان من أجل الديمقراطية" في صورة تحذير يعبر عنه العنوان ذاته، ومع مطلع الثمانينات بعد نجاح الثورة الإيرانية، علّق غليون آمالا كبيرة على المد الإسلامي، الذي كان عنوانا للثورة الإيرانية، ترجمها كتابه الرئيس "الوعي الذاتي" «وهكذا

[1] - برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 07.

جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب، لتعيد إلى الوجدان العربي المثلوم فرحه الزائل، وإلى الشعور العميق بالخيبة أملا متجددا في القدرة على استملاك العالم من جديد»[1].

ويطلب غليون من الإسلام «الذي عمّد نفسه في أعظم ثورة شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، مطالب اليوم، بأن يحقق الحلم الذي عجزت عن تحقيقه الإيديولوجيات الماضية، القومية والماركسية»[2] فما هو هذا الحلم؟ إن لم يكن سوى الهوية الثقافية الفاعلة في التاريخ، كانت ثقة غليون في الإسلام كمؤسس للجماعة العربية، فهو الذي «نقل العرب من كونهم عشائر متقاتلة إلى أمة موحدة متفاعلة وفعالة»[3].

كرس غليون لتوضيح هذه الفكرة فصولا من كتابه "نقد السياسة"، أين اقتنع بأن الدين كان واحدا من العناصر المؤسسة للاجتماع السياسي، بلغة أخرى كان الدين عنصرا بنائيا في الدولة، فالعرب لم يعرفوا الدولة بالمعنى الإمبراطوري إلا مع الدين «استثمروا العلاقات والمفاهيم والإمكانيات التي خلقها وفجّرها الدين»[4] نعم، لم يكن الدين وحده من يساهم في نشأة وتطور الدولة، من ممالك صغيرة إلى دولة عالمية، بل لم تنشأ الدولة إلاّ مع الأمويين الذين قطعوا مع الدين، أو بلغة أوضح الحقوا الدين بالسياسة، جعلوا الدين في خدمة الدولة.

لكن غليون الذي وثق في الإسلام، واستلهام قيمه في تأسيس الاجتماع السياسي، أعاد النظر في هذه المسلمة، وتغيرت نظرته للحركات الإسلامية المعاصرة التي رفعت لواء الدولة الإسلامية، وحمل عليها في كتاباته المتأخرة على غرار ما فعل الكثير من العلمانيين.

---

[1] – برهان غليون: الوعي الذاتي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992) ص 79.

[2] – المرجع نفسه، ص 80.

[3] – برهان غليون: العرب وتحولات العالم، حوار أجراه : رضوان زيادة (بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005) ص 153.

[4] – المرجع نفسه، ص 154.

إن الحركات الإسلامية التي تغذت من فلسفة الحاكمية التي جاء بها المودودي، وتبناها سيد قطب، تقطع الصلة مع إقامة دولة حديثة، ومعها «تنتفي أي إمكانية لبناء دولة حديثة»[1].

الحاكمية تفيد أن الفقيه أو الإمام أو أمير الجماعة، الذي يستمد شرعيته من جماعته، وحزبه، وحركته، ويعتقد أكثر من ذلك أنه يعمل بتأييد من الله، إن لم يكن ناطقا بشريعته ومنفذا لأحكامه، مع تصور كهذا، لم يعد هناك مجال لبناء دولة حديثة ديمقراطية.

وكأن أصل العداء للغرب متأت من شعور المسلم، بأن له كينونة ثقافية، وسياسية ومنظومة اجتماعية، أخلاقية، خاصة متميزة يهددها الآخر، ومن الصور التي عبّر بها هذا العداء عن نفسه، الصورة الثقافية التي تقدم المجتمع العربي المسلم في مقابل مجتمع غربي جاهلي «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي...المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يُطبَّق فيه الإسلام... عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا... والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه»[2].

ومن ثمة فالحضارة في مفهومها ليست ما يقدمه الفكر الغربي، بل بالعكس يطمس التصور الغربي المادي مفهوم الحضارة، التي لا تعني عند قطب سوى الإسلام فالإسلام هو الحضارة وغير الإسلام جهالة وتخلف واستعباد، لأن «الحاكمية العليا... متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية تكون الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية»[3] إذن فالعداء للغرب ينبثق من نظام القيم الذي يحكم هذا المجتمع الغربي، الذي يختلف جذريا عن نظام القيم الذي يحكم المجتمع الإسلامي، نظام القيم الإسلامية يرتكز على العقيدة الإسلامية، التي تثير سخط الغرب كما

---

[1] – المرجع نفسه، ص 237.

[2] – سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 94.

[3] – المرجع نفسه، ص 96.

يتصور قطب، ومن ثمة فالمعركة مع الغرب «ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية، ولا معركة عنصرية ولو كانت شيئا من هذا لسهلَ وقفها، وسهل حل إشكالها، ولكنها في صميمها معركة عقيدة، إما كفر وإما إيمان، إما جاهلية وإما إسلام»[1].

وهكذا يضعنا قطب في صورة الحذر، الذي يجب على المؤمنين أن يتسلحوا به لأنه يشهد «نموذجا من تمويه الراية في محاولة الصليبية العالمية اليوم أن تخدعنا عن حقيقة المعركة، وأن تُزوِّر التاريخ، فتزعم لنا أن الحروب الصليبية كانت ستارا للاستعمار، كلا إنما كان الاستعمار الذي جاء متأخرا هو الستار للروح الصليبية، التي لم تعد قادرة على السفور كما كانت في القرون الوسطى !»[2].

ويكون الحذر المطلوب بما يلي:

أولا: بيان إفلاس الغرب حضاريا وأخلاقيا، فالغرب مريض حضاريا، نشر مرضه ليعم العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي، وأصل المرض الانحراف الذي مس أسس الحضارة الغربية «هذه الحضارة قد أسست حكمتها النظرية والعملية على قواعد خاطئة»[3].

وجه الخطأ والانحراف في الحضارة الغربية أنها لم تعد إلى النبع الصافي الطيب من الحكمة الإلهية وتشبثت بأساس مادي خالص، سارت الحضارة الغربية في طريق خاطئ يوم أن تخلت عن الدين، واتبعت «نظرية دينية خاطئة»[4]. خرج عن العقيدة من كان يريد الرقي المادي، فتخلوا عن الدين لصالح المشاهدة والتجربة والقياس والاستقراء فوقعوا في مطب الإلحاد والمادية، وجرى الاستهتار بالقيم الروحية المعنوية زاعمين أن الحقيقة كلها هي ما يحسه المرء ويشاهده، ولا شيء من وراء الظاهر المرئي.

---

1 – المرجع نفسه، ص 167.

2 - نفسه، الصفحة نفسها.

3 – أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص 41.

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكاد يكون الحكم بانحراف الغرب حضاريا ومن ثمة إفلاسه، وقرب نهايته هو السائد لدى الحركات الإسلامية ذات التوجه الجهادي، «إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية... لكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة»[1].

ولأنه مسؤول عن كل الانحرافات التي تحياها البشرية، وجبت مقاومته، والوسيلة المثلى التي أقرها الإسلام هي الجهاد، هو الانطلاق في الأرض لإزالة الواقع المخالف للإسلام بالبيان وبالحركة، و «أن يوجه الضربات للقوى السياسية التي تعبد الناس لغير الله... أي تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانه...» [2].

هكذا تكون دعوة قطب الجهادية مخالفة للتحليلات التي تعتقد أن الجهاد حركة دفاعية، وإذا كان من الضروري أن نستخدم كلمة الدفاع «فلابد أن نغير مفهوم كلمة دفاع، ونعتبره "دفاعاً عن الإنسان ذاته"، ضد جميع العوامل التي تقيد حريته وتعوق تحرره»[3].

ولن تكون حضارة الغرب المفلسة، سوى قيد يكبل الإنسان ويعوقه عن التحرر ومن ثمة وجب جهاده، ليس بالمعنى أن يكون الجهاد رد فعل، ولكن بوصفه فعلاً تحريرياً للإنسان.

ثانيا: كشف مخططات الغرب الذي يعمل على تفتيت المسلمين وتمزيقهم، فبعدما كان للمسلمين دولة واحدة كانت دول الأرض جميعا تخافهم وترجوهم وتتودّد إليهم، أما اليوم فالمسلمون مشتّتون في دول قطرية هشة ضعيفة وكيانات صنعها الغرب «وأصبح المسلمون سخرية أهل الأرض، وأهونهم على الناس، وأضيعهم في ميدان السياسة الدولية، وما نفعتهم

---

[1] – سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 02.

[2] – المرجع نفسه، ص 56.

[3]– المرجع نفسه، ص 57.

هذه الدول المتعددة شيئا، وما حفظت لهم حقا ولا ردت عنهم حيفا، وما كانت لهم إلاّ ذيلا لغيرها من الدول تستتبع فتتبع، ويشار إليها فتخضع»[1].

لقد نال الغرب من العالم الإسلامي، إذ فرق شمل المسلمين، فكان الغرب يتوحد ويتكتل ولكن يُفتت ويُقسم ويُضعف المسلمين مستغلا حالهم من الفرقة، والسعي وراء مصالح ضيقة، فكيف للمسلمين أن تقوم لهم قائمة وهم يخالفون أمر دينهم «الإسلام يوجب على المسلمين أن يحاربوا أعداء الإسلام حتى يستسلموا كارهين ويعطوا الجزية صاغرين، ولكن المسلمين اليوم يسالمون أعداء الإسلام الذين يحاربونهم ويستسلمون لهؤلاء الأعداء وهم يستطيعون أن يمتنعوا منهم»[2].

يحلو للكثير من رواد الحركات الإسلامية المعاصرة أن يستحضر التاريخ، ليُبين مسؤولية الغرب لما لحق بالمسلمين، فمعركة المسلمين مع خصومهم وأعدائهم ليست وليدة اليوم، وإنما تعود إلى بدايات الإسلام، فاليهود تربصوا بالإسلام والمسلمين وعملوا كل ما في وسعهم للنيل منه، والمسلمون الذين فتحوا الأندلس لنشر الحضارة، لقوا مصيرا مأسويا على يد المسيحيين الإسبان «ففي فجر القرن السادس عشر، ولم تمض بضعة أعوام على تسليم غرناطة إلى إسبانيا النصرانية، حتى بدت نيّات السياسة الإسبانية واضحة نحو المسلمين، وكانت الكنيسة تحاول خلال ذلك أن تعمل على تحقيق غايتها لتنصير المسلمين»[3]، مستخدمة في ذلك كل الوسائل بدءا بالوعظ وصولا إلى سياسة العنف والقمع والتنكيل.

وفي الشرق كانت الحروب الصليبية التي جردتها أوروبا الغربية على المشرق العربي وإفريقيا الشمالية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، تمثل انعطافا حاسما وخطيرا في تاريخ أوروبا العصور الوسطى، لأنها في الظاهر مشروعا لخلاص بيت المقدس

1 – عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 285.

2 – المرجع نفسه، ص 289.

3 – أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص 186.

من أيدي المسلمين ولكنها استهدفت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة النيل من الإسلام والمسلمين وهي تكشف الحقد الدفين الذي يكنُّه الغرب للمسلمين.

ثم أن التاريخ الحديث، بما شهده من مدّ استعماري فتّت البلاد الإسلامية، وشوّه حضارتها، وعبث بمقدساتها، وشرّد أهلها ونهب خيراتها، لا يستحق إلاّ العداء.

إن دعاة الطرح الإسلامي يوضحون بالنص أن الخطر يتربص بالمسلمين من قبل غيرهم من الأمم وخاصة اليهود والنصارى ﴿وَلنْ ترضَى عَنْكَ اليَهُودُ وَلَا النَّصارَى حتَّى تَتَّبعَ مِلَّتهُم قُل إنَّ هُدى الله هُوَ الهُدَى ولَئنْ اتَّبعتَ أهواءَهَم بَعْدَ الذي جَاءَكَ من العلم مَا لَكَ منْ وليّ وَلَا نَصير﴾ (سورة البقرة، الآية: 120).

فسّر سيد قطب هذه الآية بقوله: «إنها العقدة الدائمة التي نرى مصداقها في كل زمان ومكان... إنما هي العقيدة، هذه هي حقيقة المعركة التي يشنها اليهود والنصارى في كل أرض، وفي كل وقت ضد الجماعة المسلمة... إنها معركة العقيدة هي المشبوبة بين المعسكر الإسلامي وهذين المعسكرين، اللذين قد يتخاصمان فيما بينهما، وقد تتخاصم شيع الملة الواحدة فيما بينها، ولكنها تلتقي دائما في المعركة ضد الإسلام والمسلمين »! [1].

إنها معركة العقيدة، وليست معركة الأرض أو المصالح الاقتصادية ولا السيطرة العسكرية، فهذه مظاهر ورايات مزيفة، يُروج لها، «ليخدعونا عن حقيقة المعركة وطبيعتها، فإذا نحن خدعنا بخديعتهم لنا فلا نلومنَّ إلاّ أنفسنا»[2].

وفي حديث للرسول (ص) قال : «لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو سلكوا جحر ضبٍ لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى ؟ قال : فمن؟» ويفسر الحديث بأنه تأكيد على خطورة التقليد، ويظهر لدى بعض الشعوب المسلمة

---

1 – سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص 108.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي أعطت سلطة التشريع والتغيير والتبديل لأمر الدين، لبرلمانهم وحكامهم دون تروٍ أو تمعن والمقصود بالحديث النهي عن تقليد ومشابهة اليهود والنصارى في أقوالهم وأفعالهم، وفي زماننا لم يبق شيء مما يفعله اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أمم الكفر والضلال إلا ويُفعل مثله في أكثر الأقطار الإسلامية.

بهذا يجمع أنصار الإسلام الجهادي المبررات لمعاداة الغرب، فنموذج الغرب السياسي في نظرهم، هيمنة وتآمر ومادية مجرمة وصولا إلى القول في الستينات إن الحضارة الغربية كلها، صنعها يهود في مؤامرة كبرى عبر ثلاثة مذاهب الماركسية والصهيونية والماسونية[1].

3- تناقضات السلفية الإسلامية

هذا التوجه لاقى نقدا لاذعا سواء من الحداثيين أو من الإسلاميين المعتدلين. فالاتجاه الإسلامي الحركي النضالي بتوصيف غليون يتميز من الناحية الثقافية بأنه ماضوي، يعيش في الماضي ويقتات منه وبلغة الجابري يعيش حاضره بماضيه في سبيل تأكيد الذات «والدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة إلى تأكيد نفسها بهذا الشكل معروف ومعترف به من طرف الجميع: إنه التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وأبعاده... لقد اتخذت عملية تأكيد الذات شكل نكوص إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقا منها»[2].

إنها السّلفية التي اختارت التقوقع في الماضي، والتقوقع على الذات، وخطورة هذا التوجه لا يتعلق بما يصيب علاقتها بالآخر، بل يحرم السلفية الإسلامية من بلوغ العالمية، ويوقع الطرح الإسلامي في تناقض بين ادعاء عالمية الإسلام كرسالة، وأن الإسلام جاء لتخليص البشرية من الاستعباد "من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد" وبين خصوصية تسعى للحفاظ عليها وتأكيدها بحد السّيف، ومن ثمة تفهم العالمية من قبل خصوم الإسلام

[1] – رضوان السّيد: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 212.

[2] – محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 16.

الراديكالي أن الاتجاه العالمي «يعني الحساسية [من الإحساس] لكل ما يهم الإنسان وكل ما أبدعه الإنسان في العلم والفن والأدب والفكر»[1]. والانفتاح على الإنسان توجه حضاري بلا ريب، وشرط جوهري في الاندراج ضمن مقتضيات الحداثة.

إن معاداة الغرب معناه:

أولا: البقاء ضمن دائرة الخصوصية التي يؤطرها الماضي والسلف وتحرم المسلمين من رؤية الواقع بموضوعية.

ثانيا: معاداة الحداثة بمنجزاتها العلمية والعقلانية والتحررية، لأن وصف الحداثة الغربية بالانحراف، لا يبرر تجاهلها ولا يشفع للتخلي عنها.

ثالثا: يحرم الإسلام والمسلمين من بلوغ أهم غاية عند الإسلاميين وهي العالمية.

رابعا: التأسيس لخطاب العنف بدل خطاب الحوار، خطاب السيف بدل خطاب القلم، وما أدراك ما خطاب السيف «هو خطاب قوة، إقصائي، تدميري يتخذ العنف كمنهج للتغيير والوصول إلى السلطة. إقصائي: يقصي من يختلف معه فهو المالك للحقيقة. تدميري: يدمر كل بناء ثقافي واقتصادي، معجمه واحد ولا يخرج عن جملة المفردات التالية (القتال، الكفر، تقليم أظافر الفساد، الحد، المرتد، الجاهلية الولاء...»[2]. بهذا الوصف، وبهذا الخطاب ينبثق

[1]– هشام جعيط : في عبد الإله بلقزيز، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2004) ص 72.

[2] – بوزيد بومدين: سلطة الرمز... وخطاب العنف، في حسن الترابي [وآخ]: الإسلاميون والمسألة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004) ص 212.

العداء للغرب، الذي لم تجني منه المجتمعات الإسلامية ما كان يرجوه الإسلاميون من تميّز، بل يتحسر خصوم هذا الخطاب على مآل إليه وضع المسلمين بعد أحداث 11 سبتمبر *.

لقد زاد الأمر إلى حد جلد الذات، فالعلمانيون يتحسرون على العالم الإسلامي، الذي لم يثب إلى رشده، ويستفيد من قدراته التقنية والعلمية، وأكثر من ذلك لقد كان الغرب متسامحا، بل هو ضحية العنف الإسلاموي، هذا ما يؤكده محمد الحداد في كتابه "نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح" «من المهم أن نلاحظ أن التزام الطرف الآخر [الغرب] بالهدنة كان أكبر من التزام النظام الثقافي السائد في المجتمعات العربية الإسلامية، فقد ظلت الغلبة في هذا النظام لفائدة الأطروحات المعادية للغرب...» [1].

ثم أن المسلمين يكيلون بمكيالين، فهم يطالبون بقبول المهاجرين واللاجئين المسلمين في البلدان الغربية في الوقت الذي يضيقون الخناق على الأقليات المسيحية، يرفضون قيام دولة إسرائيل دون أن يقوموا بإقناع يهود الشتات العربي بالبقاء في أوطانهم الأصلية بوصفهم مواطنين أحرار، يطالبون ببناء المساجد في أوروبا ويرفضون بناء الكنائس أو حتى مجرد توسيعها، وأكثر من ذلك فأوروبا تهادن والإسلام يهاجم، أوروبا تهادن لأنها مثقلة بعقدة الذنب الاستعمارية، ثم أن أوروبا تهادن لأنها تسعى إلى تقوية العلمانية، وبالتالي فهي تقبل الإسلام لإضعاف الكنيسة، ثم أن أوروبا تهادن لأنها أصبحت محكومة بثقافة ما بعد الحداثة التي ترفض التمييز الثقافي وتهاجم المركزية الغربية...الخ.

ومن ثمة فالعداء للغرب سمة، لكل توجه إسلامي حتى ولو كان معتدلا فما بالك بالحركات الجهادية، وفي تقدير نقاد الطرح الإسلامي، لن يكون مجديا الاستمرار في العداء،

---

* أحداث 11 سبتمبر 2001 هي مجموعة من الهجمات وصفت بالإرهابية شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية تم فيها تمويل أربع طائرات نقل مدني وتوجيهها لتصطدم بأهداف محددة، مركز التجارة العالمي، ومبنى البنتاغون أسفرت عن مقتل 2973 ضحية و24 مفقودا وآلاف الجرحى.

[1] – محمد الحداد: الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2006) ص ص 129، 130.

الذي لن يخدم العالم الإسلامي، بل العكس ينبغي كبح جماح الإسلام لصالح العلمانية لأن هذه الأخيرة هي النموذج العقلاني لإصلاح الأوضاع .

المبحث الثالث: أزمة الشرعية والعداء للدولة

لم يأت عداء الحركات الإسلامية الجهادية للغرب من فراغ، بل جمع منظرو الإسلام السياسي – كما تابعنا في المبحث السابق– المبررات التي دفعت إلى هذا العداء، فالغرب مستعمر، تربص، ومازال يتربص بالعالم الإسلامي من أجل السيطرة عليه ونهب خيراته، والغرب بحداثته شكّل خطرا على الهوية العربية الإسلامية، بل جمع كل الوسائل لتشويه ثقافة الأمة ومحاصرتها، وتضييق الخناق عليها من أجل محوها، ومن منا لا يذكر ممارسات الاستعمار الفرنسي في الجزائر، أليس من الطبيعي أن ينهض المُصلح ابن باديس ضد فرنسا، التي تمثل صورة الغرب الحاقد على الدين واللغة والتاريخ، الغرب فرّق وحدة الأمة، وقطع أوصالها، وألهى الأمة بمشكلات زائفة وسجالات فارغة، والغرب أخيرا هو الذي زرع الكيان الإسرائيلي الصهيوني، شوكة في فلسطين قلب العالم الإسلامي.

الغرب هو من بادر بالعداء، ولابد من مقابلة العداء بالعداء، انتصارا لوحدة الأمة وهويتها ودينها وتاريخها، غير أن هذا العداء لم يكن مبصرا، فالغرب على مساوئه وسيئاته هو حامل مشعل الحداثة، ومعاداة الغرب بالمطلق، أدت إلى تناقضات خطيرة في فكر وسلوك الحركات الإسلامية الجهادية، وأوضح شكل لهذه التناقضات، معاداة الغرب الكافر وحداثته، والتحذير من خطر الغزو الثقافي والانسلاخ الحضاري، من جهة واستثمار علمه وفكره وابتكاراته ووسائله، لا تجد الحركات الإسلامية المتطرفة حرجا أن يكون الغرب الكافر مصدرا لكل السلع الضرورية والكمالية، يتجلى هذا التناقض بصورة مفجعة في استنكار الإسلاميين من ممارسات العدو الإسرائيلي صنيع الغرب والدعوة إلى ضرورة محاربته، وفي الآن نفسه ترتفع نسبة المبادلات التجارية مع إسرائيل سنة 2012 من قبل أنظمة يحكمها إسلاميون كمصر والمغرب «لاحظ المراقبون أنه بالرغم من صعود تيارات إسلامية لسدة الحكم في كل من مصر والمغرب، إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار التبادل التجاري بين الدولتين وإسرائيل... إذ بلغت الصادرات المغربية إلى إسرائيل خلال السداسي الأول من سنة

2012، خمسة ملايين دولار، فيما بلغ حجم التبادل التجاري بين مصر وإسرائيل خلال السداسي الأول من سنة 2012، 85 مليون دولار ...»[1]. إذن وجه الأزمة هي أن الوعي العربي الإسلامي لم يستطع – بصفة عامة وفي فكر الحركات الجهادية خاصة– التوفيق بين مطالب الهوية التي تستقي من الماضي ومقتضيات الحداثة التي تؤخذ من الغرب؟ بل الغريب أن قادة هذه الحركات ومنظريها يجدون الملجأ الآمن في بلاد الغرب الكافر (انجلترا على وجه الخصوص).

باختصار، لابد من إعادة النظر في العلاقة بالغرب، فالتماهي مع الغرب لن يجلب السعادة للعالم العربي ومعاداته لن تصنع التفوق الذي يحلم به الإسلاميون، المشكلة ستكون أعقد، حينما ينتقل العداء من الغرب [الآخر] إلى الدولة [الذات] نعم قد يتفهم الدارس عداء الإسلاميين للغرب، لكن كيف نقبل عداء الإسلاميين للدولة التي يفترض أنها تمثل النظام وتكفل الأمن والتنمية للمواطن العربي؟ هل المشكلة هي مشكلة شرعية سياسية في بناء الدولة؟ وحينها نتساءل ما المقصود بأزمة الشرعية؟ هل تكفي مشكلة الشرعية سببا لمناصبة العداء للدولة؟ وما هي الآثار المترتبة على هذا العداء؟.

1- في مفهوم الشرعية السياسية

الشرعية السياسية واحدة من أدبيات الفقه السياسي، الذائعة الانتشار، والواسعة الاستعمال، (في القانون والفلسفة وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية....) لذا كان معناها غامضا ملتبسا بسبب من اختلاف توجهات المفكرين والباحثين من جهة، وبسبب من تعدد مجالات استعمالها وحقول توظيفها من جهة أخرى.

---

[1] – جريدة الخبر، ليوم الخميس 10 جانفي 2013 ، العدد 6950.

فإذا أخذنا الشرعية في اللغة فهي مشتقة من الشرع أي المنسوب إلى الشرع من الأمور أومن الأحكام»[1] والشرع في اللغة عبارة عن البيان والإظهار، ويقال شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا»[2] ويقابل كلمة شرعي في اللغة الأجنبية "légitime" ذات الأصل اللاتيني "legitimus" وتعني «ما كان مقبولا من الناحية القانونية، كأن يقال سلطة شرعية أي السلطة المقبولة قانونيا»[3] بل أن ترجمة الشرع في معاجم اللغة الأجنبية هي القانون، loi ، Law والمعنى أن الشرعي هو المقبول والمسوغ قانونا، سواء كان هذا القانون إلهيا دينيا أو كان وضعيا بشريا.

فإذا أضفنا إلى الشرعي، الشرعية السياسية، تحدد المجال الذي نخوض فيه وهو السلطة أو النظام، فالسلطة مقبولة لأنها شرعية، تقتضي الخضوع طواعية، ولذلك قال التهانوي عن الشرعي «يطلق على مقابل الحسي، فالحسي ماله موجود حسي فقط، والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي، كالبيع فإن له وجودا حسيا، فإن الإيجاب والقبول موجودان حسيا، ومع هذا له وجود شرعي»[4] فكذلك الشأن في السياسة، إذ تكون السلطة مقبولة شرعية، ولأنها مقبولة وشرعية تقتضي الخضوع طواعية، والحق أن التلازم بين السلطة والشرعية تلازم تاريخي، فالسلطة حيثما وجدت تحتاج إلى الشرعية، أو بالأحرى تقتضي شرعية ما، لكن الذي حدث هو اختلاف الشرعية من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، قد يحدث في بعض المجتمعات أن يكون الاعتقاد في شرعية السلطة القائمة على القوة، ثم يتغير هذا الاعتقاد باتجاه رفض القوة كأساس لشرعية السلطة السياسية فيترتب على ذلك صراع بين المعتقدين وبالتالي صراع الشرعيات، فينتج عن ذلك ما يعرف بأزمة الشرعية.

---

[1] – عصام نور الدين: معجم نور الدين الوسيط، مرجع سابق، ص167.

[2] - علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تقديم: إبراهيم الأبياري (دمشق: دار الريان للتراث، ط1، (د ت)) ص167.

3 - le petit larousse. Op cit p59

[4] – محمد بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج1، ص1019.

إذن أزمة الشرعية لا تعني بالضرورة انعدام الشرعية، وإنما تعني صراع الشرعيات «لأن ظهور الفلسفات والنظريات السياسية الحديثة قد زعزع أساس وقواعد الشرعية القائمة على اعتبارات قديمة، لتخلي مكانها لظهور أسس جديدة للشرعية أكثر واقعية وأكثر مساسا بحياة المجتمعات السياسية»[1] فالأزمة تنبثق حينما يعتقد أن الشرعية السياسية القائمة ليس لها ما يبررها في سياق التطور الاجتماعي والثقافي الحاصل.

في الوقت نفسه لم يكتسب الأساس الجديد للشرعية القوة الكافية ليحدث التحول من الشرعية القديمة إلى الشرعية الحديثة، فتكون الأزمة التي تولد الصراع لا تكمن في الصعوبة في تعريف الشرعية، فعلى الرغم من اختلافات التحليل «إلا أنها جميعا تتفق على أن قبول مواطني دولة ما، غير القسري (الطوعي) بالحكومة، هو الذي يجعل الحكومة شرعية»[2]، إنما تبدأ الصعوبة حينما يقع الاختلاف حول شرعية ما، بين من يعتقد أن أساسا ما للشرعية لم يعد كافيا، ولعل أهم من بحث أساس الشرعية في الفكر الحديث والمعاصر، هو ماكس فيبر(max wibre)(1864–1920) الذي يعتقد أن «هناك مبدئيا ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، وعليه ثلاث أسس شرعية»[3].

أولاها الشرعية التقليدية وهي التي يكون فيها الولاء مشتقا من سلطة الأعراف المقدسة ومن العادات المتجذرة والراسخة التي يحترمها الإنسان « السلطة التقليدية التي كان يمارسها في السابق البطريرك أو السيد الإقطاعي المالك للأراضي»[4].

ثانيا السلطة الكاريزمية وهي القائمة على الكاريزما ويقصد بها الشخص الذي يتميز بصفات كالإخلاص والوفاء، بحيث يحوز ثقة الناس دون غيره فهو يتمتع بخصال مذهلة

---

[1] – خميس حزام والي: إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية (سلسلة أطروحات الدكتوراه) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003) ص ص20، 21.

[2] – المرجع نفسه، ص21.

[3] – ماكس فيبر: العالم والسياسي، تعريب: سعيد سبعون وآسيا بومعيزة (الجزائر: دار القصبة، ط1، 2008) ص60.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبشجاعة بطولية تجعل منه شخصا مثاليا، فيحوز بذلك شرعية تمنحه سلطة تسمى السلطة الكاريزمية، ويضرب ماكس فيبر مثلا لهؤلاء بالرسل وقواد الحرب والزعماء التاريخيين.

ثالثها الشرعية العقلانية، وهي التي تتحرر من الطابع التقليدي للسلطة، ومن مدى احترامها للطابع المؤسسي، والقانوني، والبيروقراطي، الذي ينظم العمل السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي «تلك هي السلطة التي يمارسها من هو في خدمة الدولة»[1] هنا تظهر العلاقة بين الشرعية كأساس لممارسة السلطة، وبين الدولة كمؤسسة تحتكر هذه السلطة بشكل مشروع.

2- تناقض الشرعية في الأنظمة العربية

تقدم الدولة نفسها في العالم العربي، على أنها دولة حديثة، ويفترض أن تُستمَد فيها السلطة من إرادة عامة، إرادة الشعب، لكن واقع الحال يفيد أن الدولة في العالم العربي لم تستفد من منجزات الحداثة السياسية إلا شكليا، مما جعل مسألة الشرعية في الأنظمة العربية موضع مساءلة وشك، فلا هي بقيت تقليدية وحافظت على الأعراف والتقاليد المقدسة، ولا هي أخذت بمنجزات الحداثة وطبقتها، الأمر الذي عجّل بمناهضة الدولة، ومناصبتها العداء، خاصة في نظر التيار الإسلامي، الذي شعر بضياع قيم السلف، وتقليد قيم الغرب، الذي يناصب الإسلام والمسلمين العداء.

وفي هذا السياق، يعتقد المتشددون من الإسلاميين أن الدولة العربية التحديثية، التي انساقت وراء أوهام الغرب، فاقدة للشرعية، إذ من أين لها بالشرعية وهي تناصب الدين العداء، لا تحكم بما أمر الله سياسيا، سياستها عمالة، تنهب خيرات المجتمع، لصالح قوى معادية.

[1] – المرجع نفسه، ص61.

المبحث الرابع: الأزمة الأخلاقية والعداء للمجتمع

تبدو أزمة الطرح الإسلامي في عدائه للغرب مبررة، فالغرب لا يمثل الآخر المغاير، بل هو سبب أزمات ونكبات الأمة العربية الإسلامية، فالغرب استعمر الديار، وبه عمّ الخراب، نهب الخيرات وزجّ بالأمة في دياجير الجهل والتخلف، زرع النعرات وفرّق لكي يسود، ومازالت آثار الاستعمار بادية للعيان، ولعل المتتبع لأدبيات الإصلاحية العربية، يلمس هذه النقمة على الغرب، الذي يتربص الدوائر بالإسلام والمسلمين، غرب تحالف مع الحركة الصهيونية، وتآمر باستمرار على مُقوّمات الأمة، لذا نتفهّم جيدا عداء الإسلاميين للغرب، حتى وإن بدا في نظر خصومهم عنفا مبالغا فيه، لكن الأمر سيكون إشكاليا وصعبا للفهم حينما ينتقل العداء من الآخر الغريب (الغرب) إلى الأخ القريب [المجتمع]، كيف للتيار الإسلامي أن ينتهي إلى معاداة المجتمع؟ ما هي رهانات هذا التيار حينما يعلن العداء للمجتمع بتشكيلاته ومؤسساته؟ ما هي الدوافع والأسباب الكامنة وراء هذه الممارسة؟.

يطرح هذا التساؤل في الوقت الذي يعتقد فيه العلمانيون، أن هذا العداء يمثل أكبر دليل على الفشل الذريع للإسلاموية ومعها التيار العروبي، فالعرب سُذجا، إذ لم ينتفعوا من حسنات الغرب وشركاته العاملة، ولا عجب أن يقول هشام جعيط: «أن الليبرالية الملجومة هي من توريد القوة الاستعمارية: ينبغي التشديد على هذه النقطة المغيبة غالبا بحكم مشاعر المادية للاستعمار»[1] فلو انتزعنا مشاعر العداء للاستعمار، لأدركنا الفائدة التي حملها لنا الاستعمار الغربي، فهو الذي نقل إلينا الحداثة بما تحمله الحداثة من عقلانية وحرية وأنسنة.

لكن بسبب من هذه الحداثة التي تشرّبها العرب طوعا أو كرها، وقع المجتمع العربي الإسلامي ضحية تناقضات قيمية، صورتها الإشكالية الكبرى للفكر العربي المعاصر، أيهما أهم لحياتنا قيم التراث أم قيم الحداثة، ونجم عن ذلك ما سماه برهان غليون تعطل العقيدة

[1] – هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2004) ص130.

الاجتماعية، الذي ورّث أزمة أخلاقية، حملت العداء للمجتمع من لدن الإسلاميين الذين يرون أنفسهم بأنهم على صراط مستقيم وغيرهم فسقة مُنحلّين لا يليق بهم إلا الجحيم، إزاء ذلك تطرح الإشكالية التالية: ماذا يقصد بالعقيدة الاجتماعية؟ كيف تشتغل هذه العقيدة؟ وما هي أسباب تعطلها؟ وما هي الآثار المترتبة على هذه العطالة؟ وكيف يمكن مواجهة هذه الأزمة؟ هل يكفي فيها موقف العداء؟.

1- العقيدة الاجتماعية والأزمة الأخلاقية

يحيا أفراد المجتمع في كنف قيم اجتماعية تضبط سلوكهم، وتطابق بين تصوراتهم وسلوكاتهم وهذا ما يعرف عند أهل الاختصاص بالعقيدة الاجتماعية، والتي يقصد بها غليون «الترجمة التاريخية للحاجات والمصالح والمواقف والقيم الجديدة المطلوبة أو المرغوب اكتسابها من جهة، والقيم والمبادئ العليا والمثل السامية التي لا أساس للمجتمع وللحياة الاجتماعية بدونها»[1] يفهم من ذلك أن أي مجتمع محكوم بمنظومة قيمية يحتكم إليها وتوجه سلوك أفراده، هذه القيم التي تحفظ للمجتمع توازنه وتماسكه في كل مرحلة من مراحل التاريخ سماها غليون بالعقيدة الاجتماعية لأنها تكتسب من العقيدة خاصيتها التصديقية والإيمانية، منها يستمد كل فرد من أفراد الجماعة مُثله وقيمه، وبموجبها يتصرف بما يراه خيرا، تختلف عن العقيدة الدينية أو المذهبية في كون هذه الأخيرة تزودنا بما نعتقد أنه حقا بشكل مطلق وبما هو صالح لكل زمان ومكان، بينما العقيدة الاجتماعية تمدنا بما هو ملائم لزماننا وفي مكاننا، وعلى هذا فلكل مجتمع عقيدته الخاصة التي ينتظم فيها الأفراد، وتعطي لوجودهم وحياتهم معنى، تصنع حدودا ترسم معالم الحياة التي يحبونها وحينما يقال أن فلان يسير بمقتضى عقيدة اجتماعية فهذا يعني أنه مؤطر بإدراك قيمي خاص يضمن له الاندماج في المجتمع، ويضمن للمجتمع ككل سيرا متوازنا، ومن ثمة فالعقيدة الاجتماعية هي «العقلانية الخاصة التي تضمن للمجتمعات، من خلال تعيينها للقيم والمعايير والغايات والمعاني أن

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص293.

تتعرف على ذاتها، وتعين لنفسها في السياق حضارة معينة مكانها وموقعها ودورها وتبين للفرد مسؤوليته ومصالحه وحقوقه وواجباته، والقيم التي تتيح له أن يختار من بين الأمور أصلحها»[1] هكذا تظهر العقيدة الاجتماعية، كحامي للقيم، وفي حال الالتزام بها، فإن المجتمع يكون متماسكا بعيدا عن الهزات والأزمات، فماذا يحدث لو انهارت هذه العقيدة الاجتماعية؟

إن ما يحدث في الواقع العربي الإسلامي ينبئ فعلا بانهيار العقيدة الاجتماعية، تبرر ذلك الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع، على أن الأزمة ليست غياب القيم وانعدامها ولا تعني مطلقا عدم كفاءة القيم بل بالعكس «لم تكن هذه القيم والأفكار منتشرة كما هي عليه اليوم»[2] فالأزمة في تقدير غليون تتمثل أساسا في عدم القدرة على ضبط القيم والتحكم بمحتوياتها وتوجيهها، ومن ثمة غياب الاتساق والتوازن الذي كان من المفروض أن تؤدي إليه ما سماه غليون بالعقيدة الاجتماعية.

إذن فالأزمة التي تعني انهيار القيم وتراجعها لا يعني غيابها وانعدامها بل يعني أنها لم تعد قادرة على الفعل إذ فقدت تأثيرها بسبب من التوجه التحديثي.

نعم أخذت الدولة العربية على عاتقها مهمة التحديث الذي تمثلَ في التحويل والنقل السريع والمتسارع لمنجزات الحضارة الغربية، تحديث الجيش، تحديث الإدارة، تحديث التعليم، التحديث التقني، «لقد أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصورا ورموزا وآلات ونظما صناعية وعسكرية وعلوما لا حد لها»[3] كان لزاما للتحديث أن يحمل معه قيما فهل استطاع العقل باعتباره محركا للثقافة أن يهضم هذه القيم ويدمجها في نظام الثقافة العربية؟ هنا وجه الأزمة القيمية والأخلاقية.

---

[1] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – نفسه، ص294.

[3] – برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص183.

كان التحديث صدمة في حياة العرب، عطلت الرصيد القيمي الهائل الذي درج عليه المجتمع ولم تمكن من استيعاب القيم الجديدة التي حملها التحديث، وبين هذا وذاك حدث تضارب في القيم، زلزل نظام القيم ومسّ العقيدة الاجتماعية.

لذا كان للتوجه الإسلامي، الذي أصبح يسمى أصولي هذه النقمة، نقمة من الآخر "الغرب" الذي يهدد هويته، ونقمة من "الدولة" التي لم تحكم بما أمر الله فضيعت البلاد والعباد، وتخلت عن الدين الذي هو عماد الحياة، ونقمة من المجتمع الذي رضي بهذا الانهيار القيمي والأخلاقي.

2- أسباب الأزمة الأخلاقية ومعاداة المجتمع

التشديد على الأزمة الأخلاقية، يعني أن المطالب الأخلاقية هي من أولويات الحركات الإسلامية، إدراكا من هذه الحركات لأهمية القيم الأخلاقية في ديناميكية الممارسة السياسية، وهو ما عجز العلمانيون عن إدراكه، حينما استهلوا الدعوة إلى بناء نظام مدني سياسي وأخلاقي قائم على التمييز والانفصال بين النخبة وعامة الشعب لذا لم يستوعب العلمانيون البرنامج الذي كانت تطرحه الحركات الإسلامية من أيام حسن البنا إلى يومنا هذا.

كان للحركات الإسلامية هذا النفس في المواجهة، لأنها تشعر بأنها صاحبة حق، وهو ما تكشفه من خلال تعريتها للواقع، وبيان الانهيار المريع لنظام القيم أو ما سماه غليون العقيدة الاجتماعية. فما هي أسباب هذا الانهيار؟

الأسباب الاقتصادية للأزمة الأخلاقية: كان التقدم الاقتصادي من بين الأهداف التي توخاها التحديث إذ أخذ على عاتقه تحقيق نقلة نوعية في الحياة الاقتصادية، من اقتصاد تقليدي، اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد حديث، منتج، قوي، صانع للثروة، ينعكس تنمية وطنية، تأخذ بيد عامة الشعب إلى عالم من الرفاهية، وتمسح مظاهر البؤس والشقاء والحرمان.

هذا ما دفع الناس في مرحلة ما من مراحل تطور الحركات الوطنية في العالم العربي إلى قبول منطق التوجيه العلماني سواء كان ليبراليا أو اشتراكيا.

إذ وعد الليبراليون بحياة اجتماعية قوامها الرفاهية، ووعد الاشتراكيون بحياة اجتماعية قوامها العدالة.

لكن الواقع كشف عن تناقض، أصبح المواطن البسيط يرى بأم عينيه من خلال وسائل الإعلام الخفيفة والثقيلة، هذا النمو المتزايد في المداخيل – خاصة الدول المنتجة للنفط- دون أن ينعكس هذا النمو على حياته اليومية، هذا إن لم يزده هذا النمو الاقتصادي المزعوم بؤسا وحرمانا. فترتب على هذا الحرمان نقمة حادة على الدولة سرعان ما انسحبت على المجتمع «تتجلى أزمة هذه العقيدة الاجتماعية فيما يشهد الواقع الاقتصادي نفسه من اختلال في التوازن والإنتاج»[1] ولم يعد التنظيم الاقتصادي، تدبير عقلاني وتسيير علمي للموارد والإمكانيات، كما وعد العلمانيون، بل أصبح نظاما زبائنيا قائم على النهب والاحتيال. فلا الرفاهية تحققت ولا العدالة ظهرت.

والحق أن العلمانيين يقللون من شأن المنظومة الأخلاقية الإسلامية، ولا يولون اهتماما للمطالب الأخلاقية في الحياة، بل يذهب تركيزهم على المطالب المادية، وللأسف تبعهم في ذلك المسؤولون العرب، حتى صار الحديث الوحيد عن الأوضاع العربية هو حديث عن الأزمة الاقتصادية، لذا بذلت جهودا معتبرة لإرضاء الحاجات المادية، وصار الحكام العرب يسارعون إلى تغطية أكبر قدر من هذه الحاجات ضنًّا منهم أن شعوبهم، أفواه مفتوحة، وبطون جائعة تبحث عمن يرضي حاجاتها.

كان لهذا التصور المادي أثره الفادح في اضطراب العقيدة الاجتماعية ومن ثمة فساد القيم الأخلاقية.

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص300.

لم يعد الناس يتطلعون إلى المثل الأعلى، وأصبحت مطالب الحرية والكرامة واحترام الذات أقل شأنا، والأخطر من ذلك أن أصبحت التعاملات الربوية ربحا، والرشاوي حقا ومقابلا، وغدا التعفف تخلفا بينما التحايل والاحتيال شطارة، وقس على ذلك من تراجع القيم وانهيارها.

استغل الإسلاميون هذا الانهيار الأخلاقي، فضمّنوا خطاباتهم إحياء القيم السامية، والمُثل العليا التي كان عليها السلف الصالح، واعتقدوا أن استعادة الأمة لدورها التاريخي لا يتحقق إلا بمواجهة القيم الفاسدة التي جاء بها التحديث، إنها سموم الغرب التي ينبغي التصدي لها، «كل هذا ما كان من الممكن إلا أن يترك فراغا روحيا وإنسانيا وأخلاقيا كبيرا وأن يقود أخيرا إلى الثورة على النظم والقيم السائدة، أصل الاستلاب الشامل وتدمير عناصر السلوك المدني، وهذا الفراغ وما يعنيه من انهيار في موقع العقائد والقيم المستمدة من الثقافة الغربية وجاذبيتها، يؤلف عنصرا رئيسيا من العناصر التي تفسر الطلب المتزايد على الإسلام»[1]، وأحسن من استثمر هذا الطلب إنما هي الحركات الإسلامية إحيائية كانت أم سلفية.

حمل الإسلاميون لواء المواجهة، ليس ضد الغرب فحسب ولا ضد الدولة فقط، بل أيضا ضد المجتمع الفاسد، الذي استكان لهذه القيم الفاسدة واستمر زمن العطالة، ورضي بانتهاك مقدسات الدين، يضرب غليون مثلا لهذه المواجهة ما حدث في الجزائر مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي رفعت شعارا لها في أحد المظاهرات "أزمة اعتقاد لا أزمة اقتصاد" والقصد أن الدولة التي كانت تتحجج بالأزمة الاقتصادية الخانقة مطلع التسعينات، لم تكن في الحقيقة المشكل الحقيقي، بل كان المجتمع يعاني أزمة أخلاقية، قد تكون أسبابها اقتصادية وسياسية، ولكنها في الأصل مشكلة انحراف اجتماعي، وعلى الجبهة مواجهة ذلك وهو ما حدث خلال عشرية وصفت بالسوداء ووصفت بالحمراء.

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص307.

القارئ لكتابات الإسلاميين في الاقتصاد، يلمس ذلك التوجه الأخلاقي من حسن البنا إلى السيد قطب إلى باقر الصدر، فالسيد قطب يحصي العديد من المبادئ للعدالة التي هي هدف الممارسة الاقتصادية، كأصول لنظرية الإسلام في المال، وفيها مبدأ أن لا يكون المال متداولا في أيدي الأغنياء دون الفقراء، ومبدأ المصالح المرسلة، ومبدأ سد الذرائع، ومبدأ تحريم الاحتكار، ومبدأ شيوع الموارد العامة، ومبدأ تحريم الإسراف والترف...الخ[1] وهذه المبادئ جميعا إنما هي تأكيد للطابع الأخلاقي للممارسة الاقتصادية، فإذا قدر للمجتمع أن يحكم مبادئ أخرى غير هذه، رأسمالية كانت أو اشتراكية يكون قد خالف أمر الله، وحقَّ فيه الجهاد «الجرأة على الحقائق السافرة الأولية إلى درجة التبجح، لا تنشأ إلا من غفلة المستمعين أو القراء إلى حد البلاهة، وكلاهما يتوافر في البيئة الجاهلية البعيدة عن دين الله»[2].

وفي نفس السياق يذهب المفكر باقر الصدر في كتابه "اقتصادنا" إلى أن الدين هو أساس الحياة، وفيه كان أكثر عقلانية، إذ يتضمن رؤية فلسفية عميقة، تكشف عن دراية الرجل بالاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي، ينتهي صاحب "اقتصادنا" إلى أن «الدين هو صاحب الدور الأساسي في حل المشكلة الاجتماعية عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة»[3] ويكرر أن «الدين هو الإطار العام لاقتصادنا»[4] صحيح أن باقر الصدر لم يدع إلى الجهاد كما أراده سيد قطب، ولكن المؤكد أن الكثير من قادة الحركات الإسلامية، كان يتبجح ب "اقتصادنا" وعدم العمل به يوجب المواجهة.

وبالجملة فإن استسلام الناس لمطالبهم المادية، واستئناسهم بمنتجات الحداثة الغربية – فكرا وأداة– أفسد الأخلاق، ونزل بالقيم إلى الحضيض، وآن الأوان للإسلام أن يعود ويُقوّم

---

[1] – سيد قطب: السلام العالمي والإسلام (مصر: دار الشروق، ط12، 1993) ص 144 وما يليها.

[2] – المرجع نفسه، ص159.

[3]– باقر الصدر: اقتصادنا (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط14، 1981) ، ص326.

[4]– المرجع نفسه، ص329.

حياة الناس مستغلا كل الأدوات التي تحقق الترغيب، وإن لزم الأمر الترهيب، وهو ما سنراه من آليات المواجهة لاحقا.

الأسباب الثقافية للأزمة: لم تكن أسباب الأزمة اقتصادية فقط، بل تداخلت معها الأسباب الثقافية، فغياب سياسة ثقافية تحفظ للأمة خصوصيتها، أدى إلى انتشار ثقافة تهدد القيم الاجتماعية، التي كانت إلى وقت غير بعيد راسخة، ولا تقبل المساومة.

إن ثمن التحديث هو سيطرة القيم الغربية على الإسلام والمسلمين، ثم أن خصوم الإسلاميين تورطوا في الترويج لقيم مغايرة ومخالفة للتوجه الإسلامي، «ومما يفاقم من هذه الأزمة (الأزمة الأخلاقية) لدى العديد من فئات النخبة العربية الحاكمة بأن مقاومة الأصولية تستدعي زيادة ضخ القيم والأفكار والمفاهيم والمنتجات الفنية والتربوية الغربية المعادية للفكرة الدينية أو المتحررة منها»[1] ومن تطبيقات هذه الرؤية، فتح مجال السمعي البصري على مصراعيه للقنوات الأجنبية، أو إنشاء قنوات محلية بنفس توجه القنوات الأجنبية، المزايدة في التحرر والتحلل من كل القيم والعادات والتقاليد، نكاية في الاتجاه الإسلامي المحافظ، لينتهي هذا التوجه باحتلال الفضاء الثقافي، والسيطرة على منظومة القيم الوطنية، الإسلامية، والتي كانت إلى وقت غير بعيد، تدخل ضمن الخصوصية والمساس بها يعد تحديا وتهديدا خطيرا للاستقلال الثقافي .

يعبر محمد الغزالي عن هذا الوضع بمرارة «من المضحك أن يتقدم هذا النفر من الناس بحضارة بديلة في ميدان العلاقات الإنسانية كما أنه من المضحك أن يتقدم المقلدون العميان بحضارة بديلة في ساحات الكشف والإبداع، ومأساة الإسلام تكمن في أن أناسا يتقدمون بتقاليد الشعوب على أنها تعاليم وحي، بل إنهم يتقدمون بالأخطاء التاريخية على

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص310

أنها توجيهات سماوية»[1] من هذا النفر من الناس، التحديثيون عندنا، الذين يُذكّرون في كل آن بمعنى الحداثة وبمعنى أن يكون المرء حداثيا، وكيف تكون الأسرة حداثية، وكيف يكون المجتمع حداثيا، كل ذلك في مقابل القدامة (من قديم) فالحداثة تنحو إلى المادية والملموس والمحسوس، تتميز بالآلية والضبط والحساب والدقة، بينما القدامة تسبح في المعنوي والماورائي والمطلق تتطلع إلى عالم الغيب، ولا تهتم بعالم الشهادة، مما يجعل الحداثة أصدق قولا، والعلم التجريبي أحسن دليلا، يترتب على ذلك أن الحداثة تحيلنا إلى قيم فيها منفعة وأثرها حي، بينما القدامة تضعنا أمام قيم أخلاقية متخلفة، هذا ما ظنه الحداثيون، الذين جيشوا عواطف العداء للمتمسكين بالدين، لذا ينعي الإسلاميون هذه التبعية المفرطة من مثقفينا للحضارة الغربية، أولئك الذين يعتقدون أن الحداثة الغربية أقرت حقوق الإنسان، وأعطت للمرأة حريتها وعلى المسلمين أن يحذو حذوها.

يعتقد الإسلاميون بأنه لا خير في مجتمع يستبدل القيم الإسلامية الحية، بقيم الحضارة الغربية المادية، وهذا ما يسميه أنصار الهجرة والتكفير بالمجتمع الجاهلي، الذي لا يخلص عبوديته لله وحده سواء كانت هذه العبودية تصورا اعتقاديا أو شعائر تعبدية، أو شرائع قانونية، يصدق وصف المجتمع الجاهلي، على المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية وتدخل فيه أيضا تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة (...) لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها(...) [فهي] تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظاما وشرائعها وقيمها وموازينها، وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريبا.

على هذه المجتمعات أن تختار واحدة من الاثنين إما الرجوع إلى الله، وإما المواجهة والجهاد، «الرجوع إلى الله كما يتجلى في ظلال القرآن، له صورة واحدة وطريق واحد.. واحد لا سواه.. إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم.. إنه

[1] – محمد الغزالي: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، كتاب الكتروني، موقع المصطفى، www.al-mostafa.com، ص31.

تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها، والتحكم إليه وحده في شؤونها، وإلا فهو الفساد في الأرض، والشقاوة للناس، والارتكاس في الحمأة، والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله»[1].

شاعت هذه الأفكار في السبعينيات، وانتعشت تحت تأثير إخفاقات الأنظمة السياسية العربية، وتحولت عمليا إلى الجهاد، الذي لم يعد متجها إلى الغرب بوصفه الآخر المستعمِر الذي شهدته الثورات التحريرية، ولم يعد يتوجه نحو الدولة المتغربة التي لا تحكم بما أمر الله بل أصبح متجها إلى المجتمع بكل فئاته من مثقفين وفنانين ومعلمين ومحامين...الخ لأن الجاهلية عمت الدولة والمجتمع، نتيجة الارتكاس في حمأة الجاهلية، وظلام الهوى، وما هذا الظلام سوى انهيار المجتمع أخلاقيا.

يقول سيد قطب في الجهاد أن المسلمين مكلفون بالجهاد «أولا حماية للمؤمنين حتى لا يفتنوا عن دينهم (...) ثانيا كفالة لحرية الدعوة، وإزالة كل قوة طاغية في الأرض(...) ثالثا إقرار لسلطان الله في الأرض(...) رابعا إقامة العدالة الكبرى في الأرض...»[2].

فما يعيق هذا التكليف يوجب الجهاد، والحركات الإسلامية ترى أن المجتمع رضي واستكان، وأكثر من ذلك ناهض شرع الله ودينه، فحقت مواجهته.

إذن وجه الأزمة في الطرح الإسلامي للدولة، يتجلى في التشدد، الذي قاد إلى عداء متعدد، عداء للغرب، ثم عداء للدولة، وأخيرا عداء للمجتمع، فقاد ذلك إلى جملة من التناقضات، التي لم يستطع العقل الإسلامي الفكاك منها، يمكن أن نجمل هذه التناقضات على مستويين:

المستوى النظري: وفيه يكشف نقاد هذا التوجه المتشدد، بأنه يفتقر إلى التأصيل، أي ليس له دعوة لا في الكتاب، ولا في السنة هذا ما يذهب إليه حتى المحسوبين على التيار

---

[1] – سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص15.

[2] – سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص ص159–170.

الإسلامي[1] ثم أن التشدد والغلو مناف لروح الإسلام، فالحاكمية، وولاية الفقيه، ومسألة العصمة، أفكار سياسية مبتدعة، تقوم على تأويل النصوص.

المستوى العملي: يترجمه التساؤل التالي: كيف لهذا التيار المتشدد، أن يعادي الغرب، ولا يجد مُنظِّروه حرجا في اللجوء إليه واتخاذه منبرا للتعبير عن أفكارهم، ولا حرج في استهلاك منجزاته؟ وقل ذلك على الدولة، فهي من جهة لا تحكم بما أمر الله، ولكنها مصدر استرزاق، ونفس الشيء عن المجتمع، كيف لهذا التيار المتشدد أن يقنع بتوجهاته في الوقت الذي يعلن عداءه للمجتمع؟

لا غبار على الدعوة إلى قيم نستلهمها من التراث، تكون أساسا لبناء الدولة، لكن التعصب والمغالاة، يحرمان هذا التيار من أية إمكانية لبناء الدولة الحديثة المنشودة.

1 – راجع في هذا الشأن محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، وخاصة الفصل المعنون ب: واليوم لمن الحكم في السياسة لله أم للناس؟ (القاهرة: دار الشروق ط2، 2007) وكذا حسن الهضيبي: الفصل الثالث من دعاة لا قضاة.

الفصل الخامس: مفهوم الحداثة وأنماطها

المبحث الأول: في مفهوم الحداثة

1- المفهوم اللغوي للحداثة

2- الحداثة في الاصطلاح

3- المفهوم النقدي للحداثة

المبحث الثاني: أنماط الحداثة

1- الحداثة الاقتصادية

2- الحداثة الثقافية

3- الحداثة السياسية

4- الحداثة والدولة في الفكر العربي

الفصل الخامس: مفهوم الحداثة وأنماطها

بقدر ما كان للتراث من حضور في الفكر العربي المعاصر – وخاصة في شقه السياسي – بقدر ما قابله حضورا للحداثة، بل كلما أمعن المتمسكون بالتراث الداعون إلى قيم إسلامية للدولة أهمها وحدة الهوية، والتميز الحضاري، والحفاظ على الشرعية والشريعة، بقدر ما أمعن أيضا دعاة الحداثة إلى قيم مضادة كالعقلانية والاندماج في الحضارة الإنسانية، والعلمانية والديمقراطية لبناء دولة المواطنة، والمتتبع لمسار دعاة التراث يرى الزيادة في التشدد في دعواهم من دولة الخلافة إلى الحكومة الإسلامية وصولا إلى الدولة الدينية التي قادت هذا التيار إلى مصير دامي عنيف لم ينته إلى الآن، حتى قيل:« إن مشروع الحركات الإسلامية هو مشروع مقاومة واحتجاج واعتراض لا علاقة له ببناء دولة عصرية وحديثة»[1].

بنفس القدر من التشدد عند دعاة التراث كان التشدد عند الحداثيين، الذين وصل البعض منهم إلى رفض التراث جملة وتفصيلا، لا إلاّ لأنه ينتمي إلى مرحلة القرون الوسطى التي تجاوزها الزمن.

بنفس الحضور الذي حظي به التراث، كان حضور الحداثة في بناء الدولة العربية، قيما وتوجها، ماديا ومعنويا، يدفعنا ذلك إلى طرح جملة من الأسئلة، ما المقصود بالحداثة؟ هل بقيت حمولتها الفكرية نفسها في الفكر العربي، كما كانت في الفكر الغربي؟ كيف كان حضورها في بناء الدولة؟.

[1] - برهان غليون: العرب وتحولات العالم، مرجع سابق، ص 236.

المبحث الأول: في مفهوم الحداثة

كانت الحداثة صناعة غربية بامتياز، أثارت عند أهلها ما أثارت من إشكاليات، لكنها تبدو عند البعض – ممن يدَّعون الحداثة – واضحة، ونتائجها مضمونة، غير أن الانخراط في محاولة ضبطها سرعان ما يضعنا أمام صعوبات جمة، تكشف مدى الالتباس والغموض الذي يكتنفها، لعل من مظاهر هذا الالتباس، الخلط بين الحداثة والتحديث، ولا عجب أن يشير عبد الله العروي في كتابه "الإسلام والحداثة" « بأن أي سؤال عن الحداثة ينتهي دائما إلى إجابات غامضة »[1].

لذا نعتقد بأنه من الضروري أن نعمل على ضبط مصطلح الحداثة ونكشف عن الفرق بينه وبين التحديث، ثم نتوغل في كشف السياق التاريخي والفلسفي للحداثة، وبشكل خاص كيف فهمها الفكر العربي، وخاصة عند برهان غليون.

1- المفهوم اللغوي للحداثة

تعود كلمة الحداثة في اللغة العربية إلى الفعل حدث الذي جاء بمعنى وقع، «حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه»[2] فالحدوث من حدث أي وجد وأصبح حدثا بعد أن لم يكن، والحدوث يحيل على الزمان، أي حدث في زمن معين مثلما أنها تحيل إلى المكان « وعلى هذا جاءت صفة الحديث من حدث لترتب الأشياء في الوجود كرونولوجيا مثلما أنها في المكان ترتب بالانتظام في الحيز والتجاوز فهي كذلك في الزمان ترتب في الوقوع والتتالي ...»[3] لكن ما يعنينا أن حدث يأتي بمعنى وقع والحوادث هي الوقائع، والحديث يقع في مقابل القديم، فقد ورد في كشاف اصطلاحات العلوم والفنون

1- A. alaroui: Islam et Modernité (Alger: Bouchene, ED 1) P 68.

2- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج2، ص 131 .

3 – محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، قسنطينة: جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم والاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2006/2005) ص 89 .

للتهانوي أن « الحديث لغة ضد القديم »[1] وإذا أردنا أن نبتعد عن التعريف بالضد قلنا أن الحداثة من الحديث بمعنى الجديد، المبتدع.

إذن الحداثة في اللغة العربية مشتقة من حدث حدوثا فالحدوث هو الوقوع وضده العدم « الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه »[2] أو حدث حديثا بمعنى جديد وغير مألوف وعكسه القديم، ومن المفكرين الباحثين من يبني مفهوما للحداثة انطلاقا من هذا الاشتقاق اللغوي، وهو ما نجده عند محمد الشيخ الذي يستعمل الحداثة في مقابل القدامة مثلما سنرى لاحقا.

وتستعمل للدلالة على السنين الأولى من عمر الإنسان ومنه يقال: انحراف الأحداث، بمعنى الأطفال الذين لا خبرة لهم بالحياة وفي نفس السياق تدل على المبتدئ في المهنة والنشاط كأن يقال فلان حديث العهد بالمهنة الفلانية، وهذه جميعا سياقات زمانية تدل على الجديد والابتداء وأول الأمر وهي مقابلة للعتيق، المتمرس والخبير، هذا علاوة على الاستخدام الفقهي للحدث، بمعنى النجاسة التي توجب الغسل والطهارة.

علاوة على أن الحديث هو الكلام في معناه العام، أما بالمعنى المخصوص فهو يدل على القرآن من ذلك قوله عز وجل: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يؤمنُوا بِهَذَا الحَدِيث أَسَفا ﴾ (سورة الكهف، الآية:06)، فالحديث هنا بمعنى القرآن، كما يدل على ما ورد على لسان الرسول (ص)، هكذا يتشعب استخدام الجذر حدث مخففا أو مشددا، ليدل على معاني كثيرة منها :

1 – الزمن ضد القدم والابتداء وأول الظهور والصغر...الخ.
2 – الوجود ومنه حدث، حدوثا، أحداثا وحوادث ومعناه الوقوع، والفعل.

---

[1] - محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مرجع سابق، ص 627.

[2] - الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص 113 .

3 – الخطاب وهو ما يشير إليه حدَّث وحديث ومحدث والحداثة والتحادث. [1]

يعنينا في هذا السياق الوقوع والزمن وفي هذا يقول مطاع صفدي إن «اللفظة العربية [الحداثة] ترتبط بماله أكثر دلالة مما يقع، إنه ما يحدث كل ما يقع يحدث في الزمان»[2].

أما في اللغة الأجنبية فإن كلمة حداثة ترجمة للكلمة الفرنسية (modernité)التي تعود إلى الجذر(mode) «الاسم المذكر ذي الأصل اللاتيني(modus)الذي يعني الشكل العام للتمظهر أو الحركة، أو نمط حياة »[3] أما (modernité)« فهي صفة لما هو حديث»[4] تعتبر اللغة الفرنسية سباقة تاريخيا في استخدام الكلمة (modernité) المنحدرة إليها من اللفظ اللاتيني(modernus) الذي يعود إلى الأصل(modo)الذي يعني مؤخرا، أي حديثا وعند عهد قريب، أو حاليا أو الآن، وهي صيغ تحيل إلى الزمن تمييزا لها عن القديم، وكلمة حديث(moderne) أقدم من كلمة حداثة (modernité) فكلمة حديث(moderne) ظهرت في القرن الخامس الميلادي بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي، الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به[5]، ويعلل البعض التأخر في ظهور كلمة حداثة، رغم قدم اللفظ حديث، أن اللفظ حديث ذاته لم يحز اهتمام الأدباء والمثقفين و« قد يكون مرد [ذلك] التخوف من تعبير جديد (néologisme) لم يجد مكانته كمفردة لها دلالتها القوية (...) وافتقاره إلى حضور قوي يحيل إليه لفظات أخرى منسجمة ومتناسبة معه تصبح مستساغة في استخدامات الأدباء،

---

[1]– راجع محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة مرجع سابق، ص 97 .

[2] - مطاع صفدي: نقد العقل الغربي (بيروت: مركز الانماء القومي، ط1، 1990) ص 223 .

[3] – Le petit Larousse P. 660 .

[4] - OP . cite P. 661.

[5] – فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 20 .

المفكرين والمؤرخين...»[1]. أي أن استخدام حديث كانت تدل على المتأخر من الزمن، الآن، حاليا، الوقت الحاضر.

لكنه استعاد حضوره حينما أصبح مقترنا بأحكام قيمية، ذلك أن "الحديث" (moderne)الذي يدل على المساير، والصالح، والمنسجم في مقابل القديم الذي ينبغي تجاوزه لأنه لا يساير وغير صالح ولا يحقق الانسجام.

إذن اكتسب لفظ الحداثة الذي يعود في الأصل إلى حديث في بدايته وحتى القرن التاسع عشر صفتين :

الأولى : صفة الزمانية كدلالة على التحقيب الحديث هو الحاضر، الآن، الأخير الجديد في مقابل القديم.

الثانية : الصفة القيمية، ذلك أن الجديد قد يكون هو الصالح والمهم، الذي نتجاوز به العتيق والقديم والمهتلك.

المقارنة بين استخدام الحداثة في اللغتين العربية والأجنبية :

- نلاحظ اتفاقا عاما بين الاستخدام العربي للفظ حديث ولفظ (moderne)في كونهما يميلان إلى الجديد في مقابل القديم.
- كما يتفق الاثنان في إحالتهما على التاريخ أي أن الحديث في اللغتين يصلح للدلالة على وصف العصر، العصر الحديث في مقابل العصر القديم.

ومع ذلك نلمس تفاوتا بين الاثنين :

[1] – محمد جديدي: مرجع سابق، ص 90.

فالحديث الذي يرتد إلى الفعل حدث يفيد معنى وقع بينما كلمة(mode) تعني الشكل وهذا ما جعل مطاع صفدي كما أسلفنا يعتقد أن « اللفظة العربية ترتبط إذن بماله أكثر دلالة بما يقع، إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز»[1].

نعتقد أنهما يختلفان أيضا من حيث المضامين، فالأصل حدث واسع الدلالة في اللغة العربية وقد تتبعنا كيف يشير «حدث» إلى الوقوع، وإلى الجدة، وإلى الكلام وإلى حتى المضامين الفقهية الحدث من النجاسة.

في حين أن الأصل(mode) يحيل إلى الشكل الجديد ضد الشكل القديم ويشير إلى النموذج أو المقياس، أي أن مضمونه أضيق.

غير أن هذا الاختلاف لا يعني أن الاستخدام العربي ثريا وغنيا بمدلولاته، بل نعتقد أن للحداثة مضامينها السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، التي نستخدمها بها، إنما انحدرت إلينا من الاطلاع على تراث الغرب، بصيغة أوضح الاستخدام العربي للحداثة اليوم لا يخرج عن منجزات الفكر الغربي عدا بعض المحاولات التي تسعى إلى تأصيل المصطلح وإكسابه معنى خاص من ذلك مثلا أن محمد الشيخ يفرق بين الحديث والحداثي، فإذا كانت الحداثة ترجمة لـ(modernité) فإن الصواب أن يقال فلان حداثي ومجتمع حداثي ودولة حداثية ولا يقال فلان حديث أو مجتمع حديث أو دولة حديثة إلا تجاوزا، لأن كلمة حديث تنطبق على الإنسان أفعالا وصنائع فنقول فلان حديث « بمثل ما نحن نصف به سيارة ما أو أثاثا بعين النعت ذاته»[2] بينما الحداثي (moderniste) فهو ينطبق على الإنسان دون سواه من مصنوعاته.

---

[1] – مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص 223 .

[2] – محمد الشيخ: ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟ (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط1، 2006) ص 6 .

وعلى كل الحداثة في اللغة العربية أو الأجنبية وإن اختلفت المدلولات أو تعددت فهي تحيل إلى الجديد، وإلى الحاضر وإلى التقدم، في مقابل الماضي والقديم والتراثي، فكيف سيكون مفهومها من الناحية الاصطلاحية

2- الحداثة في الاصطلاح

يكاد يجمع الباحثون على أن الحداثة، مصطلح غامض، ملتبس مثير للحيرة، لقد دشن يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (1929-...) كتابه الشهير"القول الفلسفي للحداثة" بهذه العبارة « الحداثة: مشروع لم ينجز هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمتها في سبتمبر 1980 (...) هذا الموضوع المثير للجدل المتعدد الأوجه، ماانفك يلاحقني من ذلك اليوم »[1].

غموض المصطلح متعدد الجوانب ينبثق بداية من زاوية النظر التي نتناول منها الحداثة هل الحداثة أفكار وتأملات؟ أم أنها أحداث ووقائع؟ « هي فكرة صعبة الفهم في حد ذاتها، لأنها اختفت خلف خطاب وضعي، وكأنها لم تكن فكرة، ولكن مجرد ملاحظة الوقائع»[2] ليس ذلك فحسب بل الحداثة نفسها مذاهب، ومستويات، فالحداثة يمكن أن تكون اقتصادية، ويمكن أن تكون سياسية، ويمكن أن تكون اجتماعية ...الخ. وفي كل نوع ومستوى نستحضر أعلاما لها، فبأي تعريف نأخذ للحداثة؟.

أ/ الحداثة في الفكر الغربي: تبرز الحداثة كمفهوم للتعبير عن عصر بذاته سيأخذ اسم الأزمنة الحديثة أو الأزمنة الجديدة، وهو عصر يتجه نحو المستقبل ويقطع الصلة بالماضي ومخلّفاته كمرحلة انتهت، وهو تعبير استعاره هابرماس من هيجل حينما يقول « يبدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر الأزمنة الحديثة (...) تشير إلى

---

[1]- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995) ص 5.

[2] – آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث(مصر : المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997) ص 270.

القرون الثلاث السابقة، اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام1500 م»[1].

نستفيد من هذا النص من الناحية التاريخية، أن الحداثة لم تظهر هكذا عفويا بل سبقتها إرهاصات، كانت بمثابة المقدمات التي أنتجت الحداثة، فما عاشته أوروبا وهي تودع العصور الوسطى، هو الذي أنتج الحداثة من الناحية التاريخية، فإذا كان هيجل قد استشعر التحول التاريخي، الذي انبثقت منه الحداثة، فإنه استشعر أيضا بعدها الفلسفي، ويتجلى السياق الفلسفي للحداثة من خلال المبادئ التي تقوم عليها الحداثة.

لذا سنجيب على السؤال السابق من خلال سياقين، أحدهما تاريخي، والآخر فلسفي:

أ- السياق التاريخي للحداثة: نقصد بالسياق التاريخي، أن الحداثة ترتبط بزمن، هو الذي نسميه العصر الحديث، الذي أعقب العصر الوسيط، إذ انبثقت الحداثة في هذا العصر تحت تأثير جملة من العوامل، كانت بمثابة الإرهاصات التي مهدت للحداثة، نذكر منها:

1 - اكتشاف العالم الجديد ويقصد بذلك القارة الأمريكية سنة 1492، إن رمزية الاكتشاف تعني أن العالم لم يعد محدودا، بل عالما مفتوحا، تحول معه فهم العالم، كما يعني ثقة الإنسان بعلمه وعدته وعتاده، أي ما كان يمكن أن يتحقق هذا الفتح لولا الإرهاصات العلمية التي بدأت بعلوم المادة والفلك والجغرافيا، ثم امتدت إلى الحياة وإلى الإنسان، لذا يعول الكثير من الشارحين للحداثة، على أن الفرق بين عالم حديث وآخر قديم يرتكز على العلم التجريبي « نعتبر العلم الجديد السمة المميزة للعالم الجديد»[2]، ليس ذلك فحسب، بل هيأت الفتوحات الجغرافية، العالم الغربي موطن الحداثة لنهضة اقتصادية، دشنها التوسع التجاري، ثم إرساء دعائم الاقتصاد الصناعي.

---

[3]- المرجع السابق، ص 13 .

[1]- عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القباناجي (بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2009) ص 24.

2 – انتعاش النهضة الأوروبية: التي بدأت في إيطاليا خلال القرن الخامس عشر، وكانت تمثل هي الأخرى تحولا جوهريا في الحياة الفكرية، مس العلوم والفنون والآداب، والنهضة هي الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا منتصف القرن الرابع عشر وامتدت إلى بقية أوروبا، تعتبر النهضة لحظة مفصلية في تشكل الحداثة من جهة الثورة على فكر العصور الوسطى فلسفة وعلما وأدبا، ففي الفلسفة أعيد قراءة الفكر اليوناني الأرسطي، والأبيقوري، والرواقي، بحكم أن فلاسفة العصور الوسطى أساؤوا فهم أرسطو، واستخدموه في مجالاتهم الدينية، وفي ميدان العلم نذكر كوبرنيك في الفلك وما تلاه من بحوث في الميكانيك مع غاليلي... دون أن ننسى أعمال دافنشي ورفائيل في الفن وما صاحب ذلك من تحول في القيم – ظهور القيم البرجوازية – وما طبع هذا العصر من انفتاح حتى قيل بحق، إنه « عصر المغامرة age of aventure »[1].

هذا الزخم الفكري هو الذي كوّن رافدا قويا للحداثة الغربية، في دعوتها العقلانية، وفي روحها الفردية، وفي دعوتها النقدية...الخ، وكان من نتائجها ظهور النزعة الإنسانية humanisme التي دأب دعاتها إلى إحياء الآداب اليونانية والرومانية.

3 – الإصلاح الديني : دشنت حركة الإصلاح (préformation) في القرن الخامس عشر وأدت إلى انقسام العالم المسيحي إلى كاثوليك* وبروتستانت** وتحديدا في العام 1517 حين طرح مارتن لوثر(Martin Luther) (1483–1546) بنوده الستة والستين لإصلاح الكنيسة.

نعم لم يكن الإصلاح واحدا، لا في مضمونه ولا في درجته ولكنه اتجه في عمومه إلى إعادة صياغة علاقة الإنسان بعالمه المادي والروحي، بحيث يتحقق الاعتدال بين

---

[1] – عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 1992) ص 488.

* الكاثوليك في اللغة كلمة لاتينية معناها الجامع العام للفكر وهي أكبر طوائف الديانة المسيحية : يعتقد الكاثوليك بقداسة البابا وعصمته وبالغفرانات والمطهر أين يقضي الإنسان بعد موته مدة من العذاب ثم ينتقل إلى النعيم.

** البروتستانت : في اللغة تعني المحتجين، أما كمذهب فهي تسير إلى طائفة من المسيحية ظهرت بعد الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر يرفض أتباعها القول بوصاية البابا وبفكرة الواسطة وصكوك الغفران ...الخ.

احتياجات الفرد المادية والروحية، بين الفردية والاجتماعية، نظرا للتناقضات الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والدينية. وما يعنينا أن الإصلاح كان مؤكدا للنزعة الفردية بحيث لا يكون هناك قساوسة يتوسطون بين الفرد وربه، وفي هذا إضعاف لسلطة الكنيسة وهو ما ينسجم تماما مع توجه الحداثة.

4 – حركة الأنوار: حركة عقلية فلسفية ظهرت في القرن الثامن عشر، تُعلي من شأن العقل وتثق في قدرته على تعقل العالم، كما تتميز هذه الحركة بإعطاء الأولوية لفكرة التقدم ومناهضة التقليد، إضافة إلى الثقة في قدرة الإنسان ذاتيا على المعرفة « والحق أن الأنوار حركة ثقافية وأدبية وفلسفية تؤمن بالثورة على السائد وتقاوم الجهل والتأخير وتعمل على تحرير العقول من الخرافة والأوهام وتفكك آليات التعصب والدغمائية وتنتصر إلى الحريات والمواطنة ...الخ...»[1] هذا ما يجعل التنوير مساهمًا فعالا في إذكاء شعلة الحداثة في الوقت الذي يعد ثمرة من ثمارها.

هكذا تكون الحداثة من الناحية التاريخية حصيلة لتفاعل جملة من العوامل العقلية، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، تجلت هذه العوامل من خلال المحطات التي مرت بنا، النهضة والإصلاح الديني، التنوير، ويعتقد أن الفضل في بيان معالم هذا التطور التاريخي للحداثة، ترجع إلى هيجل الذي قلنا بأن فضله – في استشفاف المعالم الأولى للتحولات المرافقة للحداثة– كان كبيرا، فإليه يعود الفضل في محاولة استخلاص أساسها الفلسفي، واعيا أن البشرية قد دخلت مع العصور الحديثة عهدا جديدا، لينجز قطيعة مع الماضي، قوام هذا الانجاز الفلسفي، الحرية، الذاتية، كما تبلورت في الأحداث التاريخية الكبرى الفاصلة بين العصور الوسطى والعصور الحديثة.

[1] – زهير الخويلدي: التنوير العقلي بدل التعصب الإيديولوجي، www.al-ghorba4.blogspot.com.

ب – السياق الفلسفي للحداثة: إن القول بأن هيجل يكشف السياق التاريخي للحداثة من خلال تمييزه بين عصور مختلفة نوعيا، العصر الحديث الذي يختلف جوهريا عما سبقه من العصور القديمة أو الوسطى، وهذا الاختلاف النوعي للعصر الحديث يكشفه الأساس الفلسفي الذي أنبت المعالم الرئيسية للحداثة إذن فالحداثة ليست مجرد تحول تاريخي من زمن إلى آخر ومن عصر إلى آخر، بل الأهم في الحداثة أنها تحمل رؤية فلسفية للكون والحياة والإنسان، هو ما نصطلح على تسميته بالسياق الفلسفي للحداثة فما هو هذا السياق؟

يتحدد هذا السياق الفلسفي من خلال جملة من الخصائص نجملها فيما يلي:

1- العقلانية : أو كما يسميها محمد الشيخ العاقلية « بهذا المبدأ عرفت وإليه نسبت »[1] إن أهم خاصية للحداثة هي التزام النظر العقلي في الطبيعة وفي النفس والمجتمع، لا شيء يفلت من عين العقل، ولذا جعل هيجل من العقلانية هي اللحظة التي تزول فيها غربة الذات في الطبيعة وغربة الطبيعة في الذات، وهكذا فبعدما ساء العبث والهوى وترك العالم للصدفة، هاهو العقل كما يقول هيجل في كتاب "فينومينولوجيا الروح" : « ينصب رايته على القمم وفي كل الهاويات علامة على سيادته»[2].

والحق أن فكرة العقلانية تعود إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت(René Descartes) (1596-1650)، الذي أخذ على عاتقه أن لا يقبل شيئا إلا إذا كان عقلانيا، ولا يكون الأمر عقلانيا إلا إذا كان بديهيا واضحا.

إن الأنا " أفكر هي أنا موجود" تمثل الثقة التامة في العقل، إن مجموعة التعريف للإنسان في هذا السياق هي كونه عاقلا، لقد استهل كتابه "مقالة الطريقة" بقوله:« العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية»[3] لقد واصل

---

[1]- محمد الشيخ: ما معنى أن يكون المرء حداثيا، مرجع سابق، ص 1.68

[2] – نقلا عن: محمد الشيخ، المرجع نفسه، ص 69 .

[3]- ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط2، 1970) ص 71.

لايبنتز(Gottfried Wilhelm Leibniz)(1664– 1716) حينما أقر أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تبرير وجود الأشياء، بحيث لا وجود لمن لا حُجة عليه، وهكذا اتخذ من النظام والنسقية المبدأ العقلاني الذي يحكم الكون والإنسان.

2- الحرية : إذا كانت الحداثة تتحدد بخاصية العقل والتعقل في النظر إلى الطبيعة، والكون، والإنسان، فإنها تعتمد أيضا على الحرية، هذا الموضوع الذي أثار الجدل الحاد بين الفلاسفة، يتخذه منظرو الحداثة مبدأ للحياة، لا معنى لحياة إنسانية حديثة أو حداثية دون القدرة على إتيان الفعل أو الترك، إن التعقل هو وعي الأسباب، ووعي الأسباب يقود إلى القدرة على الاختيار، لا معنى للقدر في بناء المجتمع، فالتصور الحداثي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أساسها الحرية، لقد أورد كوجيف(Alexandre Kojéve)(1902-1968) عبارة جميلة لروسو(Jean Jacques Rausseau)(1712 –1778) « ليس الفهم هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وإنما هو كونه فاعلا حرا»[1] والمسألة هنا ليست في الإقرار بأن الحرية ميزة أصيلة، وصفة طبيعية للإنسان فحسب وإنما على الإنسان إن يعمل على استرداد هذه الحرية في حال ضياعها، وما جدلية العبد والسيد عند هيجل سوى صورة لهذا التنازع، الذي يعطيه ماركس بُعدا اجتماعيا من خلال صراع الطبقات، وفي كل الأحوال مدار الحديث عن الإنسان بوصفه كائنا حرا ينظم حياته ويضع القوانين التي تحكم حياته ويلتزم بإرادته بهذه القوانين، بصيغة أوضح أصبح الإنسان سيد نفسه بهذا تتحقق الحداثة.

3- الفردية : أولت الحداثة العناية لمبدأ الأنا مقابل النحن، وأعطت الأهمية لمبدأ الفرد، لقد وجّه ديكارت الأنظار إلى الذات فمن داخلها ينبعث الوجود "أنا أفكر" وتأكدت هذه الفردانية مع لايبنتز الذي شرع للمونادة «إن المونادة التي سنتحدث عنها ما هي إلا جوهر بسيط

1- محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008) ص 91 .

يدخل في المركبات، بسيط بمعنى أنه بدون أجزاء...»[1] إن الفردية تقع في مقابل الغيرية، وأن الإنسان القادر على قول " أنا" قادر على تحمل أفعاله.

4- الذاتية : خاصية أخرى لفلسفة الحداثة، وفيها أصبح الإنسان يدرك نفسه كذات مستقلة، حرة وفاعلة، وبهذا الإدراك تحولت العلاقة بين الإنسان كذات، وبين الطبيعة، من وضع الخاضع، إلى وضع المسيطر.

5- الإنسانية: تنتهي الحداثة إلى خيار الإنساني أو الناسوتي، في مقابل الإلهي أو اللاهوتي، الإنسان بوصفه فردا عاقلا حرا، نعم تنازعت الفلسفات الحداثية هذه المبادئ فقالت الاشتراكية بالإنسان هو المجتمع، الذي يصنع التاريخ ويتحرر من سيطرة الطبقية، وقالت الفلسفات المثالية، الإنسان الكلي الذي يتجلى في الأفراد، غير أنها تؤكد على أن الحداثة لصيقة الإنساني في مقابل الإلهي، الإنسان في قدرته على التعقل، والإدراك، في العلم والتاريخ والدين، وفي قدرته على الفعل الحر وفي ارتباطه بالدنيا بدل العالم الآخر.

إذن فالحداثة مصطلح أنتجه العقل الغربي، للدلالة على التحولات التي حصلت في الحياة الإنسانية، ماديا ومعنويا، فانعكست على فكره ونظمه، وخاصة في بناء الدولة التي باتت تعرف بالدولة الحديثة.

ب/ الحداثة في الفكر العربي من التحديث إلى الحداثة: إذا كان للحداثة جذر في اللغة العربية مفعم بالمعاني المتعددة تاريخيا يحيل إلى الزمن حاضرا وآنيا وقريبا...، ومكانيا يحيل هو الآخر على وقائع وحوادث ...إلا أن حمولة الحداثة كما يتداولها الفكر العربي، هي بنت الفكر الغربي رغم جهود بعض المفكرين في إثراء مفهوم الحداثة، الناظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يجد عناء في الوقوف على ثنائية متعارضة الرأي في الحداثة، ففي

1- ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة: ألبير نصري نادر (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، ط1، 1951) ص27.

الوقت الذي يمجد فيه، البعض الحداثة ويستظهر قيمها، ويبين نجاحاتها الباهرة في الغرب، وينوح باللائمة على غفوة الوعي العربي، ونومه الهادئ العميق في فراش الماضي، نجد في الآن نفسه موقفا آخر يذم الحداثة، ويذكر البلاء الذي جرّته على البلاد والعباد، انحلالا أخلاقيا، وضياعا للهوية والخصوصية، ومماهاتها بالإلحاد، وإنكار المقدس، لتصبح الحداثة قمامة، تفوح منها أنواع الشذوذ، والانحرافات، والغزو، والانكسار، والانهيار، وبين هذا وذاك يلوح في الأفق توجه نقدي لا يدعو إلى نبذ الحداثة، أو التراث، بل يدعو إلى المشاركة في الحداثة وإثرائها بما يحفظ الذاتية والخصوصية.

يعبر العروي عن هذه المفارقة من أن «الوعي العربي المعاصر إنما تشكل من خلال هذه المفارقات ما بين متقبل لتحولات الحداثة وما بين محذر من تناقضاتها وويلاتها، بالرغم من أنه لا يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها ولا يمكن تجاوزها إلا باستيعابها»[1].

وإزاء ذلك نعرض لمفهوم الحداثة ضمن هذين التوجهين المتناقضين :

1- الحداثة تقدم متفوق : لم يجد المعجبون بالحداثة حرجا أن يغوصوا في حيثياتها كاشفين خباياها حاثين على ضرورة الأخذ بأسبابها حتى ولو كان ذلك على حساب مبدأ الخصوصية، والهوية، والذاتية، وأكثرهم راح ينسج في تأليفه معتمدا المقابلة بين الإسلام والحداثة، من ذلك مثلا عبد الله العروي في كتابه "الإسلام والحداثة"، مصطفى الشريف، هشام جعيط ...الخ.

يمكن أن ننطلق في الحديث عن هذا التيار مع طه حسين (تلميذ محمد عبده) (1889- 1973) الذي يراه البعض من أبرز دعاة التنوير، فرغم تكوينه الديني الأزهري إلا أن ذهابه إلى فرنسا واطلاعه على الثقافة الغربية جعله واحدا من دعاة الحداثة، وهو الذي

---

1 – عبد الله العروي: عوائق التحديث، نقلا عن: يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر (الجزائر: الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف، ط1، 2010) ص 39.

أثر عنه « أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومُرها وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب»[1].

بلغ الأمر بعميد الأدب العربي أن يعلن بأن الانتماء الحقيقي لمصر هو الانتماء لأوروبا، لأن أوروبا حديثة، ومن الواجب لمصر أن تأخذ بأسباب الحداثة، يقتضي ذلك تحديث التعليم وتحديث الجيش، وتحديث الاقتصاد، « فهذا الاستقلال الاقتصادي يجب أن يكون استقلالا اقتصاديا من الطراز الأوروبي»[2].

كان طه حسين يطمح لتحقيق الندية، ندية المصري للأوروبي حضاريا، بغض النظر عن الخصوصيات، وأكثر من ذلك إن كان هنالك عيبا، فالعيب في الخصوصيات، وليس في الحضارة الغربية، هكذا نفهم أن غاية طه حسين هي تحقيق التحديث للمجتمع المصري أسوة بالحداثة الغربية.

في نفس السياق يطمح عبد المجيد الشرفي إلى مقاربة مسألة الحداثة من جهة أيهما أهم وأولى أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟ والتساؤل يوحي أن الحداثة أمر لا مفر منه، ويبقى فقط هل نُلبِس الحداثة ثوبا إسلاميا؟ أم نُلون الإسلام بلون الحداثة؟ لن نسعى للظفر بإجابة على هذا التساؤل لأن الذي يعنينا هو بأي معنى وظف عبد المجيد الشرفي الحداثة؟ يقول:« ولذلك سنسعى إلى توضيح العلاقة التي تربط النظرية بالتطبيق اعتمادا على النموذجين من مشاغل المفكرين هما مشكلة الحكم وقضية المرأة ونذكر من بينها على سبيل المثال– لا الحصر– قضايا العدل، والحرية والتقدم والعنف وحقوق الإنسان (...)»[3].

---

1 – طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر (مصر: دار المعارف، ط2، 1996) ص 39.

2 – المرجع نفسه، ص 40 .

3 – عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991) ص 189 .

واضح من عرض هذه القضايا أن الحداثة المقصودة هي التي أنتجها العقل الغربي، هي التي أعجب بها طه حسين، ودعا إلى نقلها وتقليدها، وقبله كان الطهطاوي الذي انبهر بمنجزات هذه الحداثة، وخاصة على المستوى السياسي، «لقد كان الأنموذج الغربي في الحكم محل انبهارهم لهذا السبب، نادوا بالنسج على منواله ورأوا السبيل الأكيد للخروج بالأمة الإسلامية من حالة الضعف والتخلف التي تردت فيها»[1] وينتهي عبد المجيد الشرفي إلى القول:« فيما يخصنا فكما أن نواميس الحياة تقتضي منا التكيف مع الضغوط التاريخية الأليمة، التي نمر بها فإننا لا ينبغي أن ننتظر «ما بعد الحداثة» عله يوفر لنا مخرجا، إذ ما بعد الحداثة ليس إلا مغالاة فيها ومن خصائص سنة الحداثة – إن صح فيها استعمال مفهوم السنة – أنها سنة القطيعة»[2].

الحداثة حتمية سينتهي إليها المجتمع العربي الإسلامي، لأنها ببساطة بحث عن الطريف، والجديد، واكتشاف المجهول، ومغامرة الابتكار والإبداع المتواصلين، وهي تنتج القيم المادية ومناهج التفكير والمؤسسات المجتمعية، والطرح الأكثر وضوحا للحداثة بوصفها إنجاز غربي بامتياز، ما قدمه العروي في كتاباته وخاصة "الإسلام والحداثة" إذ تصدى للحداثة بوصفها فترة تاريخية، وقائع وأحداث ومؤسسات بالدرجة الأولى ثم كأفكار وقيم ومُثل، الحداثة في تصوره فترة تاريخية تتسم بالجدة والانفصال والقطيعة مع العصور الوسطى ولما كانت ذات منبت أوروبي تاريخيا فحمولتها لن تكون إلا كما ولدت في أوروبا « فهي فكر الحرية والإعمال الأقصى للعقل بمعناه النقدي والارتباط بالطبيعة وكشف أسرارها علميا، وإعطاء مكانة متميزة للفرد ككائن مستقل نسبيا»[3].

---

[1] – المرجع نفسه، ص 198 .

[2] – المرجع نفسه، ص 265.

[3] – محمد سبيلا: نظرية الحداثة والتحديث في فكر عبد الله العروي .
http://www.hurriyatsudan.com/?p=105774

هكذا يطرح الحداثيون العرب مفهوم الحداثة كما تابعناه في السياق الغربي، فالحداثة منتجة لقيم ايجابية، العلم والحرية والعقلانية، وتمجيد الإنسان، وهذا التصور يفضي بهؤلاء إلى التضحية بالقيم التقليدية الدينية، لأنها تتعارض جملة وتفصيلا مع مقتضيات الحداثة. لكن الملاحظ أن المفكرين العرب في بدايات اتصالهم واطلاعهم على منجزات الغرب، التقنية والاجتماعية والسياسية، لم يستوعبوا جيدا مفهوم الحداثة بل كانت الحداثة عندهم هي التحديث فسواء استحضرنا كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي وصولا إلى طه حسين وغيرهم، فإن الحداثة عندهم تحديث، أي يكفي للمجتمع أن ينقل ويتمثل ما هو موجود عند الغرب، حتى يكون حديثا بينما زيادة الاهتمام بالحداثة الغربية أفضى بالمفكرين العرب إلى استيعاب الحداثة كحرية وعقلانية وأنسنة.

2- الحداثة غربة واغتراب: في المقابل للطرح السابق، يعرِّف البعض الآخر من المفكرين والدعاة المسلمين الحداثة بصفات توحي بعدم القبول، من ذلك ما يقدمه الشيخ عبد السلام ياسين(1928-2012) الداعية المغربي في كتابه "الإسلام والحداثة" قائلا:« لقد أصبحت لفظة الحداثة رائجة في فرنسا الظافرة، من الخصام الأدبي بين أنصار الجديد وأنصار القديم في القرن السادس عشر منذ ذلك الحين أضحت الحداثة الضاربة بجذورها في عصر النهضة التي أيقظت أوروبا من سباتها الوسطي منهج الحياة والتفكير والحكم، معلَما يسترشد به الإنسان الأوروبي أسلوبا اجتماعيا وثقافيا للحياة مناقضا لعصر وسيط أصيل ولعالم خارجي محكوم عليه بالهمجية ثم بالاستعمار والتخلف والإذلال»[1].

ما يفهم من العبارة أن الحداثة وإن كانت في مرحلة ما نِعمة على أهلها، من الأوروبيين، فهي بالتعريف في نظر خصومها من المفكرين العرب نزعة استعمارية تكرس التخلف، وتقضي على كل ما هو أصيل، إنها عصا غليظة تبرر الاستعمار العسكري،

[1] – عبد السلام ياسين: الإسلام والحداثة، موقع الأستاذ عبد السلام ياسين http://www.yassine.net/ar/document/1335.shtml

والاقتصادي، لعالم الجنوب، الذي أضحى سوقا ومزبلة تستقبل منتجات الحداثة وكم من المنتجات المادية والفضلات، نفايات ملوثة للبيئة.

للعلم فإن كتاب عبد السلام ياسين، صدر في الأصل باللغة الفرنسية، ثم العربية والانجليزية والألمانية، والقصد من ذلك التواصل مع النخب المغربة من أبناء المسلمين ومع الأجنبي الذي لا يعرف العربية، لإسماع الإسلام لعالم عنيف، ورسالة الروح لإنسان مريض بحداثته.

في نفس السياق وبنفس العنوان "الإسلام والحداثة" لمصطفى الشريف يقول: «المشكل كبير لأن الحداثة في جوهرها تلغي كل الثقافات والخصوصيات وتحدي نقد الواقع العالمي يتطلب منا ثلاث أمور على الأقل في نفس الوقت هي الذاكرة والموضوعية والبديل»[1].

نتحول مع مصطفى الشريف من صفة أن الحداثة عنف واستعمار وسيطرة إلى أن الحداثة إلغاء للخصوصية، وهو مضطر لعلاج هذا الوضع الشاذ والمريض، باستحضار الذاكرة صفة للماضي بقيمه الايجابية والموضوعية، إشارة إلى الدراسة العميقة، بدل ردود الفعل الانفعالية والعاطفية، ثم البديل إشارة إلى ضرورة إبداع نموذج يعوض فتنة الحداثة.

في كل الأحوال لا تحمل الحداثة تلك الحمولات والخصائص التي تجعلها ضرورية في الحياة الإنسانية، بل هي تعريف فاشل أفلس في أوروبا إذ جعل الإنسان جسما بلا روح وهي في بلاد الإسلام أفشل، لأنها خطر يتهدد الهوية العربية الإسلامية.

هكذا يغرق هذا التيار في البحث عن سلبيات الحداثة، دونما انتباه إلى أن الحداثة تختلف عن التحديث، وإذا كان خصوم الحداثة والتحديث يستأنسون بالنقد الغربي للحداثة فهُمْ لم يميزوا بين النقد والرفض، فالعقل النقدي ذاته ميزة للحداثة، والذين انتقدوا الحداثة الغربية لا يعني رفضهم لها، بل إمعان فيها لتجاوزها إلى ما بعد الحداثة، وليس تقهقرا أو عودة

1- مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة (مستقبل صراع الثقافة) (الجزائر: موفم للنشر، ط2، 2000) ص 18 .

للفكر القروسطي خلافا لما هو سائد عند خصوم الحداثة في الفكر العربي الإسلامي، الذين لم يستوعب الكثير منهم مضمون الحداثة، وفهموا منها مجموع التغيرات المادية والوسائل التقنية التي تصنعها الحضارة الغربية، والدليل على ضعف هذا الاستيعاب هو الاستعمال المفرط لوسائل الحداثة ونعتها في الآن نفسه بأقبح النعوت.

الأكثر من ذلك أن خصوم الحداثة لا يقدمون بديلا حقيقيا للحداثة ولن يستطيعوا ذلك طالما هم في قلب الحداثة، أما العبارة السحرية التي يسهل اللجوء إليها " الإسلام هو الحل" فهي غطاء يسترون بها كسلهم وعجزهم عن تقديم رؤية عقلانية لمعضلة التخلف، والوقوف على هامش التاريخ.

3- المفهوم النقدي للحداثة

قلة من المفكرين العرب من تصدى لتعريف الحداثة بوصفها حدثا ناجزا جاهزا ينتظر من يأخذ به ويطبقه، وقلة من انتبه إلى أن الحداثة تتميز وتختلف جذريا عن التحديث ونظر إلى مسألة الحداثة بعيدا عن الرفض الكلي أو القبول الكلي لها، كما أنتجها العقل الغربي، بل دعا إلى التعاطي مع مصطلح الحداثة بوصفها ظاهرة إنسانية لابد من الانخراط فيها والمساهمة في إثرائها وصنعها بما يلائم وضعنا.

هذا التوجه يكشف عن تطور نوعي في طرح مسألة الحداثة وما يتصل بها من قيم مثل المواطنة والديمقراطية والعلمنة والمجتمع المدني والحرية...الخ. فما هو المفهوم النقدي للحداثة؟ وما الذي يميزها عن التحديث؟.

يطرح برهان غليون السؤال قائلا : « لقد أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصورا ورموزا وآلات ونظما صناعية عسكرية ومدنية وعلوما لا حد لها، فما مصير هذه المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية؟ هل استطاع نظام العقل

باعتباره محرك الثقافة أن يهضمها ويدمجها في الثقافة العربية أم لا»[1] يوضحه بكيفية أخرى كيف حاول الفكر العربي أن يجيب على هذا التحدي التاريخي الذي اسمه الحداثة؟ كيف فهمه وما هي الوسائل النظرية التي سعى من خلالها إلى استيعابه؟.

يخفي السؤال الذي طرحه غليون وجها نقديا للفكر العربي، الذي لم يتعاطى مع واقعة الحداثة بوصفها حدثا تاريخيا، بل« أجاب [أي الوعي العربي] عليه من خارج التاريخ وبصورة لا تاريخية أيضا»[2].

من مظاهر هذا الطرح اللاتاريخي للحداثة حالة الانبهار بالحداثة الغربية، لقد صدم الإصلاحيون والنهضويون على السواء بالفوات الحضاري الواضح بين العرب والغرب، فكان رد الفعل هو الإسراع إلى اللحاق بالركب، من خلال النقل التلقائي لمنتجات الحضارة الغربية، وذاك ما جسدته بشكل واضح دولة التنظيمات، وكأن مفهوم الحداثة في مرآة الوعي العربي هو « اللحاق بالحضارة واستيعاب أدواتها وتقنياتها»[3] حتى لو أدى ذلك إلى كسر قيم الماضي والقطيعة معها وهو ما يجاهر به النهضويون من العلمانيين على وجه الخصوص، فهذا سلامة موسى يرى أن أعظم العقبات التي تؤخرنا في مصر كما تؤخر كثيرا من أمم آسيا وأوروبا بعد الاستعمار، هي هذه الرواسب من الثقافات والتقاليد والغيبيات الفرعونية والبابلية، وأمثالها التي انحدرت إلينا.

يتردد هذا المفهوم اللاتاريخي للحداثة عند الحداثيين العرب، الذي لم يروا في الحداثة سوى الانقطاع عن التراث « وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ وإبعاده عن مناحي النشاط

[1]- برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 183 .
[1]- المرجع نفسه، ص 187.
[2]- المرجع نفسه، ص 194.

الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معا وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة»[1].

لقد بلغ الأمر مداه حينما تصبح الحداثة هي التغيير الجذري الثوري العنيف والقسري للأوضاع من حالة تقليدية متخلفة إلى حالة متقدمة، هذا ما اقترحه مفكر الجيل زكي نجيب محمود، ونديم البيطار، ومعهما الاتجاه الماركسي ممثلا في فكر ياسين الحافظ وبعده عبد الله العروي، ثم الجابري الذي فضل « الصراع ضد الثقافة العربية وإظهار تهافتها من الداخل أي تهافت أسسها المعرفية»[2].

وتجسد هذا التوجه فعليا من خلال السياسات التي أنتهجتها الدولة التحديثية، تحديث الإدارة ونظم التسيير، تحديث المدارس والمعاهد والجامعات، تحديث الإعلام والاتصال، تحديث الصناعة والزراعة... لكنها لم تنتج مجتمعا حديثا.

والحق أن هذا المفهوم لا يرق إلى الحداثة بل هو التحديث « وبهذا المعنى كان التحديث يشكل معيارا مشتركا بين مختلف التيارات...»[3]، وهذا بالضبط ما سماه غليون بالحداثة المغشوشة أو الحداثة الرثة أو ما دون الحداثة وهي تسميات تفيد أن الاكتفاء بالتحديث، والاعتقاد بأنه هو الحداثة كانت له انعكاسات كارثية على المجتمع العربي، على كل المستويات، فعلى المستوى الثقافي ضاعت الهوية وتمزقت، وأصبحت مطية لسجال عنيف ترتبت عليه مزايدات ومناقصات شوهت الهوية العربية الإسلامية، فهي إما متضخمة عند التراثيين، وإما مقزمة لا معنى لها عند التحدثيين، ونفس الأمر على المستوى السياسي، إذ انتهت التحديثية العربية بشقيها الليبرالي أو الاشتراكي إلى دولة استبدادية، رفعت من درجة تحديث الإدارة والتنظيم والتسيير بما جعلها غولا يسلب إرادة الجماعة، ثم أصبحت

[3]– المرجع نفسه، ص 203.

[1] – المرجع نفسه، ص 207 .

[2] – المرجع نفسه، ص 210 .

دولة تابعة لغيرها بفعل الهشاشة التي تعانيها الأنظمة، أما على المستوى الاقتصادي الاجتماعي فقد أدت النزعة التحديثية إلى هيمنة اقتصاد الاستهلاك عن اقتصاد الإنتاج، مع ما رافقه من بؤس اجتماعي مس الكثير من أبناء المجتمعات العربية ومن تفاوت اجتماعي جعل من المتنفذين واللصوص يسيطرون على مقدرات الأمة، يقول غليون « أنا ركزت بالفعل على ما أطلقت عليه حداثة رثة، (....) وقلت إن حداثتنا سدت علينا الأبواب في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلم والمعرفة والاجتماع والأخلاق معا، فهي تنتج قهرا وعنفا واستبدادا أكثر بكثير مما تنتج من الحريات الفكرية والعلمية....»[1].

إن ما عاشته الأمة العربية الإسلامية من تحديث، لم يكن حداثة، إذا سميناه حداثة فهي حداثة مغشوشة. وهذه التسمية هي عنوان كتاب لغليون "الإسلام والسياسة، الحداثة المغشوشة" "Islam et Politique. Modernité trahie " وفيه يوضح أن الخراب الذي يعيشه العالم العربي الإسلامي اليوم ليس النتيجة الطبيعية للإيمان بدين، ولكنه الثمرة المباشرة والحتمية لهذه الحداثة المُشوهة، وبوصف آخر « تحول الحداثة التي كانت مشروعا واعدا إلى حداثة ميتة وميكانيكية أي شكلية وخارجية، لا روح ملهمة فيها ولا قيم إنسانية »[2].

إذن فالحداثة الحقة هي ما يخالف هذا الوصف السلبي، إنها ذلك الجهد النقدي، الفاعل الذي يلاحق الوضع العربي الإسلامي ثقافيا واجتماعيا وسياسيا، بهدف تحقيق القيم الحقيقية للحداثة، من عقلانية وحرية وإنسانية، « وهذا يعني أن الحداثة ليست مسألة تقليد أو اقتداء أو اقتباس أو فهم واستيعاب عقلية، ولكنها مسألة صراع تاريخي بين قوى داخلية

[1] – برهان غليون: الحداثة الرثة أنتجت من القهر أكثر مما أطلقت من الحريات، حوار أجراه: إبراهيم العريس، الحوار المتمدن http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=62738

[2]– برهان غليون: الخروج من الحداثة السوقية، الوطن أون لاين.
http://www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleID=4191

وخارجية لامتلاك موارد مادية ولا مادية تشكل السيطرة عليها وسيلة لتعزيز القوة ودائرة نفوذها وانتشارها»[1].

الحداثة قوة دفع نحو تكوين الفرد الحر السعيد المنتج المشارك، وبناء دولة المؤسسات القوية المعبرة عن رغبات وآمال شعوبها والمشاركة بفعالية في عملية صنع القرار الوطني.

يمكن أن نستخلص معالم المفهوم النقدي للحداثة كالتالي :

1 – الحداثة ليست معطى جاهزا وناجزا ينتظر النقل والتحويل بل هي فعل يقتضي بذل الجهد والتضحية والاستثمار فكرا وعملا.

2 – الحداثة لا تساوي التحديث الذي يقتصر على مظاهر الحداثة، الحداثة نضال من أجل قيم إنسانية.

3 – الحداثة تستهدف تحقيق غايات إنسانية هي العقلانية في الطرح والحرية في الفكر والعمل بما يحقق إنسانية الإنسان.

4 – الحداثة الحقيقية لا تتعارض مع هوية الفرد وخصوصيته وعقائده.

غير أن النقد الذي سلّطه غليون على دعاة الحداثة الرثة، الحداثة الحثالة، أو ما تحت الحداثة، وأجلى صورة لهذه الحداثة الاتجاه الليبرالي المنغمس في أحضان الحداثة الغربية، أو الحداثة كما يطرحها الماركسيون العرب، الذي سموا أنفسهم نقديون، ولكن على النموذج الشيوعي، حداثة هؤلاء حثالة لأنها لم تورث الأمة سوى ما تابعنا من مآسي، هذا الموقف جعل بعض نقاد غليون يعتقدون أن غليون يدافع عن الحداثة السلفية « يكرس برهان غليون اتجاها سلفيا حداثيا يحاول من خلاله أن يعيد الاعتبار للفكر السلفي الإسلامي

[3]– برهان غليون: الحداثة الرثة، مرجع سابق.

كثقافة هوية وسط الفوضى التي أعقبت هزيمة 1967، وكإديولوجيا مقاومة للتغريب بعد سقوط إيديولوجيا القومية العربية الثورية»[1].

والحق أن نقدا كهذا يدل على قراءة متسرعة لفكر غليون، ذلك أن الرجل لا يفتر يدعو إلى الحداثة كمخرج من الأزمة التي يعيشها العالم العربي، ولكنها ليست حداثة جاهزة ننقلها كما ادعى الليبراليون أو الماركسيون بل هي حداثة نُساهِم في بنائها بما يحفظ للأمة خصوصيتها.

لقد رفض غليون نفسه أكثر من مرة في أكثر من مناسبة، أن يكون موقفه توفيقيا وسطيا بين دعاة الحداثة وبين دعاة التراث، « لقد كان القارئ يتوقع أن يخرج من هذا العرض بموقف إيديولوجي جديد، أو بانحياز واضح إلى أحد الاختيارات الثلاثة المطروحة، التحديثية أو الأصولية أو التوفيقية، وعلى الأغلب الانحياز للمدرسة الأخيرة، فلم يحصل إلا دعوة إلى تحرير منطقة الثقافة من الاستعمار الإيديولوجي»[2].

والحق أن غليون بمثل ما عمل على نقد السجال القائم بين الأصولية والتحديثية، انتقد الموقف التوفيقي من جهة محدودية هذه المحاولة التوفيقية من جهة « حدودها المنطقية والنظرية والتاريخية، وقلنا أنه مثلما تشكل التحديثية كإيديوليجيا اجتماعية حلا وهميا لمطلب الحضارة، والاندماج الفعال في العصر، والأصولية حلا وهميا لمطلب الذاتية والشعور الراسخ بالهوية والاستمرارية والوحدة الذاتية، فإن التوفيقية تشكل أيضا حلا وهميا لتجاوز التناقض القائم بين العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تدفع إلى ظهور الأصولية والتحديثية...»[3].

---

[1]– محمد سعيد طالب: الحداثة العربية (مواقف وأفكار) (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 2003) ص 278.

[1]– برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 369 .

[2]– المرجع نفسه، ص 371 .

هكذا نتوقع أن يكون مفهوم الحداثة عند غليون، مفهوما نقديا يتضمن إثراء لفكرة الحداثة، مثلما كان له فهما خاصا للتراث، أو على الأقل كيف ينبغي أن تحضر الحداثة والتراث في الواقع العربي، لا يمكن بأي حال صد الباب أمام الحداثة كما لا يمكن الارتماء في أحضانها بوصفها منتوجا جاهزا، بل هي فاعلية وجهد واستثمار، يتجاوز النقل الحرفي للحداثة الغربية، هذا الفعل الأخير الذي هو النقل لا ينتج إلا التحديث الذي يختلف كما بينا عن الحداثة، ليس غليون وحده من يذهب هذا المذهب، فلقد شاركه فيه آخرون نذكر منهم محمد الشيخ في كتابه "ما معنى أم يكون المرء حداثيا" الذي وضح بأن هنالك سببان للتفريق بينهما:

الأول: أن وسم «حديثا»(moderne) ينطبق على تاريخ الإنسان أفعالا وصنائع بينما الوسم حداثي(moderniste) ينطبق على الإنسان دون سواه.

الثاني: أن الفارق بين التحديث والحداثي أن من شأن المرء أن يحيا في الزمن الحديث « ومع ذلك يبقى قداميا في أنظاره ورؤاه وتصرفاته وسلوكاته وقيمه ومبادئه فيكون المرء حديثا بالنسبة للزمن الذي عاش فيه وغير حداثي باعتبار مضادته لروح العصر ...»[1] بينما الحداثي هو من يعيش روح الحداثة بما تعنيه من حرية وذاتية وعقلانية...الخ...الواقع أن ما مر به المجتمع العربي هو التحديث وليس الحداثة، « والحال أن ههنا حالة تكاد تكون فصامية هذه، التي صار يحيا عليها المواطن العربي، إذ هو عادة ما صار يجمع بالعمل لا بالمبدأ بينما لا يكاد يجتمع: سياقة آخر مُديلات السيارات والقدمان حافيان، والمتجر زاخر بآخر ما جاءت به التكنولوجيا وواجهاته مليئة بالتعاويذ، وعلى يمين صورة دبلوم صاحبه في أساليب التسويق الحديثة علقت عين لدفع الحسد...»[2].

[1] – محمد الشيخ: ما معنى أن يكون المرء حداثيا، مرجع سابق، ص 07 .

[2]– المرجع نفسه، ص 10 .

إذن الحداثة ظاهر وباطن ظاهرها التحديث وباطنها قيم الحداثة الحرية والعقلانية والفردية الإنسانية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق الحداثة إلا بالخروج من المواجهة المفتعلة بين التراث والحداثة، تلك المجابهة التي طالت وألهت ودامت وأغرت : تقليد/حداثة

المبحث الثاني: أنماط الحداثة

من الآثار التي صاحبت غموض مصطلح الحداثة وتعدد مدلولاته، تعدد مستويات الحداثة وأنماطها، وصفة التعدد هذه التي نسِمُ بها الحداثة ليست بالأمر الغريب أو المستهجن، أو المثير للجدل لولا المفارقة التي تضعنا فيها صفة التعدد ذلك أن طرح السؤال ما الحداثة؟ قد يحيل إلى بحث المصطلح كما لو كنا أمام حداثة واحدة، وأمام نوع واحد الحداثة، لكن واقع الحال يفرض الحديث عن حداثات، سواء من الناحية التاريخية أو الجغرافية فمن الناحية التاريخية، كانت الحداثة تحمل كل يوم صفة ولونا وهذا راجع إلى تطور الفكر والحياة.

أما من الناحية الجغرافية فالحداثة في الغرب ليست هي الحداثة في الشرق وفي أوروبا نفسها يجوز الحديث عن حداثات، حداثة ليبرالية وحداثة اشتراكية، وأكثر من ذلك أن الحداثة تتصل بكل مستويات الوجود الإنساني، فالحداثة تمس الفكر والعمل، الشكل والمضمون، وهذا ما يزيد من مضاعفات تعددها وتنوعها،« إن الأصل في الحداثة التعدد»[1] التعدد على مستوى الفرد، كأن يجد الفرد في نفسه الخيارات المتباينة، فيكون من حيث مذهبه الاقتصادي ليبراليا ومن حيث معتقده السياسي اشتراكيا ومن حيث نزوعه الثقافي "محافظا" بشرط أن تكون هذه الخيارات معقولة ولا تلغي الحرية وتحترم الاختلاف، هذا على مستوى الفرد فما بالك حينما نتحدث عن الحداثة في مستواها الاجتماعي أو الإنساني، فثمة حداثات أو على الأقل أنماط للحداثة، فما هي هذه الأنماط؟.

---

[1]– محمد الشيخ: ما معنى أن يكون المرء حداثيا، مرجع سابق، ص17.

1- الحداثة الاقتصادية

يعد الجانب الاقتصادي الأكثر بروزا ووضوحا في الحداثة، لأن الحياة الاقتصادية هي الأكثر مادية، والأكثر تأثيرا في الحياة الاجتماعية، كما أن التحول من نظام اقتصادي إقطاعي تقليدي متخلف زراعي إلى نظام اقتصادي رأسمالي حديث، متقدم، صناعي، باد للعيان وآثاره واضحة في العالم، « الحداثة الاقتصادية التي قضت على المجاعات الكبرى داخل النطاق الأوروبي على الأقل ورفعت مستوى المعيشة للطبقات المتوسطة وعموم الشعب»[1]، وتصنع الحداثة الاقتصادية اليوم فارقا جليا بين المجتمعات، في مجتمعات ليحقق فيها النمو بوتيرة سريعة وتظهر آثاره رخاء وتنمية وضبطا وتحكما، وأخرى تعاني من انعدام النمو فتتعقد مشاكل البطالة والفقر والجهل ويستشري الفساد.

أما من الناحية النظرية فالدارس للحداثة الاقتصادية لا يسعه إلا العودة إلى كبار المعبرين عن هذه الحداثة من أمثال "آدم سميث" (1723- 1790) و"دافيد ريكاردو" (1722- 1823) وغيرهما، أين تحضر الحرية كمبدأ أساسي للممارسة الاقتصادية بدءا بحرية التملك وحرية الإبداع والإنتاج والتوزيع والاستهلاك هذا المبدأ الذي ناضل من أجله آدم سميث "دعه يعمل اتركه يمر" نعم كان هذا التوجه موضع نقد عارضه التوجه الاشتراكي، بما له من آثار اجتماعية، وما يخلفه من تناقضات طبقية، يستغل فيها الغني البرجوازي الأجير الفقير الكادح، ومن ثمة كان اقتراح مبدأ العدالة الاجتماعية بديلا عن الحرية المطلقة.

غير أن هذا الجدل هو جدل الحداثة ذاتها، لأنه الغاية من النظامين هي تحقيق التقدم الاقتصادي، والوصول إلى نظام اقتصادي حديث يجعل حاضر الإنسان خير من أمسه، ويطمح إلى جعل غده أفضل من حاضره.

1- هاشم صالح: هل الحداثة معجزة أو أسطورة، البيان الإماراتية.
http://www.mafhoum.com/press10/301C32.htm

وإذا ما توغلنا أكثر في كشف أبعاد الحداثة الاقتصادية، تبين لنا أن هذه الحداثة أعادت تشكيل علاقة الإنسان بالطبيعة فبعدما كانت الطبيعة هي الرحم الذي يحمل كل النظام الاجتماعي والأخلاقي في النظام التقليدي، تحولت بفعل الحداثة الاقتصادية إلى مستودع للمواد الخام الأساسية وما على الإنسان سوى التصرف فيها بعلمه ومعرفته، فالحداثة الاقتصادية حسب رايمون آرون (1905–1983) هي المعرفة المحققة التي تساعد على تنظيم الإنتاج عقلانيا في سبيل بلوغ إنتاجية تصل إلى حدها الأقصى.

إذن أتاحت الحداثة الاقتصادية تطوير وسائل الإنتاج بما سمح بـ «التوسط التدريجي للأدوات والآلات المختلفة في علاقة الإنسان بالطبيعة بشكل ضاعف قدرته على الفعل فيها وتحويلها»[1].

كان لهذه الحداثة الاقتصادية انعكاسا على الحياة الاجتماعية، وعلى نظام القيم التي تحكم المجتمع الحديث، فأما على المستوى الاجتماعي، لم تعد الأسرة قائمة على زوجين يحب فيها الزوج الزوجة المواتية له فيما يهوى أي تلك التي تطيعه بينما حب الزوجين لا يفترض استتباع الزوجة زوجها بل قد يفترض عدم الاتفاق والاستقلالية، الأسرة الحديثة في بنيتها تختلف عن بنية الأسرة التقليدية، لم يعد فيها محل للاسترقاق « لما صارت الأسرة الحداثية قائمة على مبدأ الحب، فإنه استحال إثرها استرقاق النساء والأطفال»[2] وما قيل عن الأسرة يقال عن المجتمع ككل فالفرد أصبح يعي إنه يحيا في مجتمع له مؤسسات تحكمه، وقوانين تحدد ماله من حقوق وما عليه من واجبات، لم تعد الروابط في المجتمع الحديث روابط دم، قبلية أو عشائرية بل أصبحت العلاقات قائمة على أساس من العقلانية تتحقق فيه مصالح الأفراد في سياق ما أصبح يعرف بالمجتمع المدني الذي أفرد له هيجل أهمية خاصة ضمن التطور الجدلي للمجتمع، من العائلة أو الأسرة التي تقوم فيها العلاقات على

---

[1] – محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 64 .

[2] – محمد الشيخ: ما معنى أن يكون المرء حداثيا، مرجع سابق، ص 34

المعطيات المباشرة البيولوجية إلى حياة اجتماعية قائمة على أساس الشغل يقول إيريك وايلي: « هذه العائلة لا تدوم، وتُحوّل وفاة الأقارب الولد البالغ إلى شخص عادي يلاحق أهدافه الخاصة، هذا الفرد يشتغل وأثناء شغله يتحول إلى كائن اجتماعي....»[1] بالمعنى الحديث أين يصل إلى أسمى تجلياته في الدولة التي تُمثل قمة التطور الاجتماعي.

2- الحداثة الثقافية

مستوى آخر من مستويات الحداثة نتخطى فيه العوامل الاقتصادية المادية لننتقل إلى مجال المكونات الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات.

يشهد المستوى الثقافي للحداثة اختلافات جمة بين الدارسين أوجزها غليون في قوله: « والواقع أن الثقافة مازالت تستخدم كاسم عام يطلق على ظواهر وسيرورات مختلفة ومتفاوتة بل ومتناقضة أحيانا وذلك حسب طبيعة المتكلم والميدان المستخدمة فيه »[2].

وإذا جاز أن نتحدث عن ثقافة حداثية فهي« النمط الخاص الذي يتعارض مع النمط التقليدي أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية»[3] على أن وصف الحداثة الثقافية بأنها نمط من الثقافة يقع في مقابل القديم والتقليدي لا يتضمن الجديد ولا يشير إلى المكونات التي تؤلف هذا النمط لذا يحرص علم اجتماع الثقافة على استحضار الثقافة كبنية موضوعية قائمة على جدلية الوعي والتاريخ في سياق اجتماعي معين فإذا ما ربطنا هذه البنية بالحداثة أخذت الثقافة صفاتها من عقلانية وذاتية وحرية، ومن ثمة تسمى الثقافة حداثية كأنما استبعدت الخرافة وحررت الفرد وكرست الحرية كقيمة إنسانية ولذلك تحدد مظاهر الحداثة الثقافية فيما يلي :

---

[1]- إيريك فايل: هيجل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر (بيروت: دار التنوير، ط1، 2007) ص ص50-51 .

[2]- برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 84 .

[3] -جان بودريار: الحداثة، ترجمة: محمد سبيلا، موقع محمد سبيلا ذكر سابقا.

أ – العلم والتقنية: لاشك أن ظهور العلم التجريبي المُريض [من الرياضيات] كان علامة من علامات الدخول في زمن الحداثة، بدأ التحول إلى العلم مع كوبرنيكوس، ثم مع غاليلي، وديكارت، وفرنسيس بيكون، وتجسد في فيزياء نيوتن، ثم توسع ليشمل ظواهر المادة الحية وبعدها ظواهر الإنسان والميزة الأساسية للمعرفة العلمية أنها معرفة تحتكم إلى الواقع وتعتمد الدقة وتطمح إلى صياغة القوانين العامة والكلية التي تحكم ظواهر الواقع ونجم عن هذا التقدم العلمي الهائل تقدما تقنيا موازيا، لقد أولى هيدجر التقنية أهمية بالغة لدرجة بدت معها التقنية وكأنها الحداثة ذاتها فإذا كنا نعتقد أن التقنية هي الجانب التطبيقي للعلم غير أن هيدجر يعكس الأمر " ليصبح العلم في جوهره تقني" بما تعنيه التقنية من ضبط وتكميم أو ضمن ما أصبح يعرف بالمشروع الرياضي للطبيعة.

وبغير الذهاب بعيدا في التحليل تتجلى الحداثة الثقافية، في منجزات العلم والتقنية كوسائل رفيعة في قراءة الواقع، وتحديد علاقة الإنسان بالطبيعة، وبذاته وبغيره، إن المعرفة الحداثية معرفة علمية بمعنى أنها معرفة تقنية أي في خدمة التقنية وبالتالي فهي معرفة حسابية وكمية وأداتية همّها النجاعة والفعالية وغايتها السيطرة الداخلية والخارجية، على الإنسان وعلى الطبيعة.

هكذا يصبح العلم والتقنية مظهرين للحداثة الثقافية بامتياز.

ب – الفن: من أقوى مظاهر الثقافة بوصفه تعبير عن الحياة بكل أبعادها فهو ممارسة تقترن بالذات الإنسانية تترجم أحاسيس الإنسان وتوجهاته وغاياته، بما يحقق إشباع الذوق وتحقيق المتعة ومن ثمة فالفن يقترن بالجمال وبقدر ما فيه من موضوعية فهو ذاتي يقع في مقابل العلم الموضوعي.

والفن مظهر للثقافة الحداثية إذ أصبح يعبر عن ذات الإنسان أكثر ما يعبر على الطبيعة، أصبح الفن الحديث يعبر عن واقع الإنسان إذ يمكن أن نقرن الفن الحديث بالنظام

الرأسمالي الصاعد وما يفرزه من مشكلات « يتخذ الفن سمة المجتمع الرأسمالي الحديث ويقاوم قدرته على تحويل الأشياء إلى المادية في آن معا»[1] لقد تجلى الفن الحديث في الرومانتيكية التي يقول هيجل بشأنها« ارتقاء الروح إلى ذاتها »[2]. وهو المبدأ الأساسي للفن الرومانتيكي الذي بلغ فيه الفن منتهاه، لقد صور البعض بأن الفن الحديث يمثل المرحلة الثالثة والتي ارتبطت « بإدراك اللحظة المعيشة في الخبرة الإنسانية الأرضية»[3]. وهذه المرحلة كانت مسبوقة بمرحلتين الأولى مرحلة الحضارات القديمة التي يتداخل فيها الماضي والحاضر والمستقبل لتعبر عن عالم إلهي له خصائص البشر ثم المرحلة الثانية التي مثلتها الديانات السماوية أساسا وتتصف ارتباطها بالاعتقاد الروحي الديني.

هكذا يكون الفن الحديث مظهر قوي من مظاهر الحداثة تجسد فيه البعد الإنساني الذي يعد خاصية للحداثة.

جـ – الفلسفة: إذا كان القول الدارج « الفلسفة خالدة» هو سمة تاريخ الفلسفة فإن لكل زمان فلسفته وفلاسفته ووفقا لذلك فإن أقوى مظاهر الحداثة الفكر الفلسفي الذي أنتجته، يظهر ذلك في الأنساق الفلسفية التي عبرت عن الحداثة، على أن الميزة الأساسية لهذه الأنساق وإن اختلفت في بعض الجزئيات هي تمجيد العقل، والثقة في قدرة الإنسان على طرح مشاكله وحلها، دون الاعتماد على قوة أخرى، بتعبير آخر جعلت الفلسفة الحديثة [الحداثية] الإنسان مركزا لها إلى حد تأليهه، وهذا في حد ذاته ثورة على الفكر المدرسي الذي يتمثل اتجاهه الأساسي في « مركزية الإله»[4] كما أعلنت الفلسفة الحديثة ولاءها للعلم الدقيق، فما كان من

---

[1]– بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب (أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995) ص 90 .

[2] – نقلا عن: بيتر بروكر: المرجع نفسه، ص 103 .

[3] - خالد الحمزة: الفن والقبض على الزمن الحاضر ثم اطلاقه (مجلة عالم الفكر، العدد 10، مج35، سبتمبر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006) ص 57 .

[4] – بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ط1 (د ت)) ص 24.

ديكارت سوى الإعجاب بالرياضيات التي استلهم منها منهجا للفلسفة وصفه بالعلم العجيب مثلما أبدع بيكون أورجانونا جديدا قائم على التجربة بديلا للأورجانون الأرسطي « جاءت الفلسفة الغربية الحديثة وعارضت كل هذه السمات وكل تلك القضايا ذلك أن مبادئها الجوهرية هي القول بالاتجاه الميكانيكي»[1] لقد أعاد كانط النظر في المعرفة في سياق مشروع ضخم أخذ سمة نقد العقل متأثرا بفيزياء نيوتن وشكية هيوم، كل ذلك أعطى للفلسفة الحديثة خاصية النقد، نقد العقل عند كانط ونقد الدين عند الماديين من أمثال لامتري (1709-1751) وهولباخ(1723-1789) وديدرو (1713-1784) وغيرهم ونقد الميتافيزيقا التي تجلت بشكل حاد في فلسفة هيوم دون أن ننسى الرومانتيكية للاتجاه الميكانيكي، ونقد التجريبيين للعقليين ونقد الوضعية لكل ميتافيزيقا، والغاية من كل ذلك هو الاختفاء بالعلم الذي أصبح ميزة للعصر الحديث.

3- الحداثة السياسية

أهم مستوى يعنينا في هذا البحث هو المستوى السياسي للحداثة، الذي يعني التحول الذي حدث في الفكر السياسي بدءا من عصر النهضة واتضحت معالمه في عصر التنوير ليبلغ أوجه في عهد الثورات الكبرى الفرنسية والأمريكية ومن ثمة فالحديث عن الحداثة السياسية في الغرب يستدعي الوقوف عند الفلاسفة السياسيين المحدثين مكيافيلي وتوماس هوبز، مرورا بروسو، وهيجل، وصولا إلى ماكس فيبر...الخ.

مكيافيلي (1527-1469) الذي دعا إلى فصل السياسة عن الدين والأخلاق ناصحا الأمير أن يلبس لكل حالة لبسها، ليصبح كل ما هو مفيد في السياسة فهو ضروري وبصورة أخرى دعا إلى فكرة أسست للحداثة السياسية بقوة مفادها أن السياسة سياسة وأن الأخلاق أخلاق ولا داعي لرهن الأولى للثانية « فقد عقد الأمل على أن ينتصر في إيطاليا

[1]- المرجع نفسه، ص24.

القرن السادس عشر نمطه الجمهوري بعد التخلي عن المسيحية كديانة تجاوزها العصر»[1]. ورث هوبز (1588-1676) حلم الحفاظ على استقرار الدولة، فكان إن اخترع نظرية العقد التي تبقي الغلبة للدولة كان ذلك رد فعل على إعدام الملك تشارلز الأول سنة 1646 وعمل جادا من أجل البرهنة «على أن الثورة ضد السلطة القائمة هي دوما على الباطل، وأن العقلاء أن يُنشئوا لمصلحتهم بالذات نمطا من الدولة القادرة التي لا تغلب»[2] وإذا كانت نظرية هوبز في العقد الاجتماعي قد فهمت على أنه يكرس الاستبداد حينما دعا إلى سلطة مطلقة للمَلك خلافا لذلك بذل جون جاك روسو جهودا مضنية للبرهنة على أن وجود الدولة بقوانينها لا يتعارض مع الحرية من خلال ما سماه بالإرادة العامة، تلك الإرادة التي يلتزم فيها المواطنون بإرادتهم بالخضوع إلى القانون وهو الذي ورثنا عنه قوله الشهير«ولد الإنسان حرا إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال وعلى ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثرهم عبودية»[3] هكذا يحاول روسو أن يوفق بين حرية الإنسان الطبيعية وبين خضوعه للقانون وكيف يمكن للقانون أن يكفل أكبر قدر من الحرية.

ومن فكره تكتسب الحداثة السياسية مبدأ الدفاع عن الحرية كحق بدلا من خضوعه الأعمى الذي كرسته الأنظمة الإمبراطورية في العصور الوسطى ليساوي هيجل بين الدولة والحرية من خلال منهجه الجدلي، لكن الحداثة السياسية اكتسبت مبدأ الشرعية مع ماكس فيبر والمقصود شرعية العنف الذي تكتسبه السلطة القانونية التي تمثل رمز الحداثة لما تتوفر عليه من عقلانية.

هكذا تجتمع للحداثة السياسية كل مقومات الحداثة من ناسوتية وحرية وعقلانية والملاحظ أن هذه السمات لم تنشأ دفعة واحدة، بل كانت حصيلة تطور امتد لقرون، كما أن

[2]– موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 43 .

[1] – المرجع نفسه، ص 49 .

[2] – جون جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 35 .

الإشارة المقتضبة لهذه التطورات لا تعني أن الحداثة السياسية اكتسبت هذه الخصائص سهولة ولم تكن موضع نقد، بل على العكس من ذلك، كانت تلك التطورات وليدة جدل حاد بين الفلاسفة والمفكرين.

4- الحداثة والدولة في الفكر العربي

كان للحداثة السياسية حضورا مكثفا في أدبيات الفكر العربي المعاصر، بدأ الحديث بشأنها في وقت مبكر، مع ما يعرف عند الدارسين، بصدمة الحداثة، التي يؤرخ لها عادة بحملة نابليون على مصر.

الناظر في الفكر الإصلاحي العربي، يجد أن أهم ما أثار الإصلاحيين في الحداثة الغربية الجانب السياسي فهذا الطهطاوي منبهر بالتدبير العجيب لشؤونهم [أي الفرنسيين] يقول: «والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه ملكهم (...) وفيه أمور لا ينكرها ذوو العقول أنها من باب العدل»[1] ونعتقد أن نقد الاستبداد للكواكبي (1902-1855) يأتي في سياق الإعجاب بالحداثة في بعدها السياسي.

تحول الإعجاب إلى محاولة نقل منجزات الحداثة السياسية من أيام خير الدين التونسي إلى يومنا هذا، فالحداثة السياسية تطرح باستمرار إزاء الإسلام السياسي والمتأثرون بمنجزات الحداثة الغربية يرون أن بناء الدولة الحديثة، يمر حتما عبر نقل آليات الحداثة السياسية، يحضرنا في هذا الشأن ما كتبه العروي، حينما تناول مفهوم الدولة وفي تقديره أن «إرثنا هو إرث الدولة السلطانية على المستويين التنظيري والفكري باعتراف الجميع »[2] فلا أمل في بناء دولة حديثة بالاعتماد على الطوبى الإسلامية التي تعد بعودة الخلافة« بإلهام رباني»[3] ومازلنا لم نبلغ الدولة الحديثة لأن القطاعات الكبيرة أو الصغيرة من المجتمع العربي

[1]- رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1991) ص 128.

[2]- عبد الله العروي: مفهوم الدولة (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط19، 2011) ص 149.

[3]- المرجع نفسه، ص 151.

التي تأثرت بالمذاهب السياسية الغربية ليبرالية كانت أو ماركسية أبقوا على نفس الطوبى وبقيت الدولة العربية القائمة دولة القمع والاستغلال.

وعلى نفس المنوال سار علي أومليل من أن الدولة العربية القائمة، هي دولة منقوصة الحداثة، لأنها لم تتخلص في بنيتها بعد من العناصر التقليدية، القبيلة والعشيرة والطائفة، ذلك أن الحداثة عند أومليل أواني* ومعاني، معناه أن لحظات الحداثة العربية تعبر عن مفارقات عجيبة أخطرها ما تعيشه الدول المتخلفة من ثقل التقليد الذي يعارض جاذبية الحداثة، إذ لا تكون الحداثة من القوة أن تستمد شرعيتها من ذاتها بل تضطر إلى إحداث تسويات مع الماضي، فينجم عن ذلك تثاقلا في تحقيق الحداثة، أو تحقق الحداثة جزئيا وبشكل ناقص.

وعلى العكس من هذا التوجه يبرر برهان غليون غياب الحداثة السياسية في العالم العربي، بضعف الحداثة السياسية ذاتها، أو قل بأن الأمر يعود إلى انحراف الدولة بالحداثة السياسية عن أهدافها فبدل تحقيق الحرية تحقّق الاستبداد، ومن الخطأ أن تلصق ضعف تحقق الحداثة السياسية بالإسلام بوصفه موروثا، لأن هنالك فرقا بين الإسلام والحركات الإسلامية «فهم الصعود الإسلامي لا يتم بالعودة إلى الدين بل إلى السياسة كحقل متميز للمواجهة بين الفاعلين الاجتماعيين»[1].

وتفسير الصعود الإسلاموي « الذي يظهر اليوم إنما هو ثمرة هذا النموذج من الحداثة»[2] إذ يفترض في الحداثة السياسية أن تصنع المواطن الحر فإذا ترهنه لنظام تسلطي باسم الوطنية.

---

* أواني : جمع آنية من الآن = أي أن الحداثة تاريخ ولحظات.

[1] - Bourhan Ghalion: Islam et Politique (la modernité trahie).(Alger: Casbah edition K 1997) P81 .

[2] - Ibid . P109 .

نخلص في الأخير إلى أن الحداثة بمظاهرها المختلفة ظلت مطلبا في البلاد العربية بدأ إعجابا مع الإصلاحيين، ثم ممارسة مع استقلال الدول العربية واستهدف تحقيق جملة من القيّم بشّرت بها الحداثة الغربية ذاتها. فما هي القيم التي بشرت بها الحداثة وأسست للدولة في العالم العربي؟.

الفصل السادس: قيم الحداثة في الدولة

المبحث الأول : التنظيم العقلاني

1- مفهوم التنظيم العقلاني

2- العقلانية في الفكر العربي المعاصر

3- مظاهر التنظيم العقلاني

4- قيمة التنظيم العقلاني وأهميته

المبحث الثاني : التقدم كقيمة للدولة الحديثة

1- مفهوم التقدم

2- التقدم في الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة

3-غايات التقدم

المبحث الثالث : المواطنة كقيمة للدولة الحديثة

1- مفهوم المواطنة

2- المدلول التاريخي للمواطنة

3- المواطنة في الفكر العربي المعاصر

الفصل السادس: قيم الحداثة في الدولة

بغض النظر عن الاختلافات التي أثيرت حول الحداثة، في الفكر العربي المعاصر، إلا أن حضور مظاهرها في الحياة اليومية للعرب كان قويا، إلى الحد الذي تُزَايد فيه الدول العربية، بعضها عن بعض، وتتسابق الدول الغنية منها، في اقتناء آخر ما توصلت إليه الاختراعات التكنولوجية، كدليل على اندراج هذه الدولة، أو تلك في سياق الحداثة.

يستفيد من منجزات الحداثة، مناصروها وخصومها على السواء، ومع ذلك يبقى التساؤل قائما حول مدى قدرة العرب على تمثل قيم الحداثة، لأن الحداثة – كما مر بنا – ليست العناصر المادية، الحسية التي نستهلكها يوميا، وتبذل الدول جهودا للحصول عليها وتوفيرها، إنها فكر، وقيم، إنها روح عصر برمته، فما هي هذه القيم؟ وهل استطاعت الدولة العربية استيعابها والعمل على تحقيقها؟ أم أنها اكتفت من الحداثة بقشورها؟.

المبحث الأول : التنظيم العقلاني

تفطن رجال الإصلاح في وقت مبكر إلى أن الفارق بين أوروبا والعالم الإسلامي هو مستوى التنظيم، الذي تتمتع به أوروبا، ومن ثمة بادر « السلاطين والأمراء المسلمين في اسطنبول والقاهرة أو لبنان منذ القرن السابع عشر (...) إلى تحديث الدولة»[1] ومن مظاهر التحديث التي أعجبوا بها، التنظيم الهيكلي للمؤسسات، سعيا إلى عقلنة السلطة وجعلها تكتسب الشرعية، مما تتيحه العقلانية بعيدا عن الذهنية المبنية على حكم المزاج والرأي الفردي، أو أن تستمد السلطة من مصدر غير إنساني، وغير عقلاني.

أصبح للتنظيم العقلاني البيروقراطي حضوره في الدولة العربية، والذي استعاره المسلمون بلا شك من الحداثة الغربية. فما المقصود بهذه العقلانية؟ وما هي مظاهر هذا التنظيم العقلاني؟ وما هي غاياته؟.

1- مفهوم التنظيم العقلاني

العقلاني والعقلانية في اللغة العربية : مشتق من العقل والعقل يؤول إلى المادة (ع ق ل) وهي أصيلة في اللغة العربية، وهو« الحجر والنهى ضد الحمق »[2] والعقل في اللغة يطلق على المنع والحبس كأن يقال اعتقل الرجل إذا حبس، ومرض فلان فاعتقل لسانه، إذا امتنع عن الكلام فلم يقدر عليه، يقال كذلك عقلت البعير عقلا، إذا منعته من الحركة، وتسمى الدية عقلا ومعقلة، القوم على معاقلتهم الأولى أي ما كانوا يتعاقلون في الجاهلية، كذا يتعاقلون في الإسلام، ونعتقد أن الدية سميت عقلا ومعاقلة لما فيها من تفاهم كما يضع حدا لغير العقل.

---

1 - برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص127.

2 – ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج5، ص3046.

وفي كل الأحوال فالعقل يفيد معنى الحبس والمنع إذ يحبس صاحبه ويمنعه عن التورط في قبيح القول وفعله، وسمي العقل عقلا لأنه يمسك ما علمه ويضبطه ويفهمه فيقال عقل الشيء إذا فهمه فهو عقول وعقَل الشيء إذا علمه أو علم صفاته فأمسكها، وأمكنه تمييز القبيح من الحسن والعاقل عكس الجاهل، هذا عن العقل، أما العقلانية فهي من مشتقات العقل، وهي مصطلح حديث لم تعرفه اللغة العربية، إلا من خلال احتكاك العرب بالحداثة الغربية.

أما في اللغة الأجنبية: المقابل لكلمة عقلاني في الفرنسية هي كلمة(Rationnel)« نعت يعود إلى الأصل اللاتيني (ratio) ما أسس على العقل(...) وكل ما يظهر العقل (Raison) »[1] ومن ثمة فالعقل هو:

1 – الملكة التي تسمح للإنسان بالتفكير ومن أضاع ملكة العقل أصبح مجنونا.

2 – مجموع مبادئ التفكير التي تسمح بالحكم الجيد.

3 – ما كان مضادا للخيالات والعواطف أي ما كان واقعيا.

4 – ما كان مطابقا للعدالة والحق والصدق.

5 – يعني أيضا التبرير والإقناع[2].

المقارنة بين الاستعمالين (في اللغة العربية واللغة الأجنبية) تبين أن كلمة العقل في اللغة العربية التي تعني مسك اللسان عن الكلام أو مسك النفس، عن التورط في ما هو شر وقبح، تفيد المعقولية في الكلام وفي الأفعال وهو ما كان مقبولا ليرتقي استعماله إلى حسن التفكير والاستدلال، وكأن الاستعمال بدأ من المادي الخارجي إلى الروحي الباطني، من عقل البعير أي أوثقه حتى لا يتيه ولا يضيع، إلى عقل اللسان والنفس، إلى الإدراك الجيد الصحيح،

---

1 – Le petit LAROUSSE: Op cit, p858.

2 - Larousse: P 853 .

نفس الأمر في اللغة الأجنبية فكلمة Ration تطلق على النصيب والقدر المعلوم من الغذاء اليومي، الذي يكفي الشخص أو الجندي أو الحيوان لتطلق لاحقا على تقدير الكلام والحكم والتفكير، وإجمالا فالعقل حسن تدبير وتقدير للمواقف والأفعال والأفكار، ومع ذلك فالفارق بين الاثنين جلي، ذلك أن الحمولة التي تأخذها كلمة "العقلانية" في اللغة العربية ليست مشتقة من المفهوم التقليدي للعقل، بل هي ترجمة للمعاني التي جاءت بها الحداثة الغربية، وهو ما سنلمسه في مفهوم التنظيم العقلاني في الاصطلاح.

العقلاني في الاصطلاح : حينما نعود إلى موسوعة لالاند نجد أن العقلاني (Rationnel) «ما ينتسب إلى العقل، أو ما يتطابق معه(...) وبنحو خاص، ما هو منطقي، ومطابق لمنهج قويم...»[1] أما العقلانية فتطلق على المذهب الفلسفي الذي يعطي الأولوية للعقل في المعرفة، وبهذا المعنى فالعقل والعقلانية تقابل الوحي والإيمان، فإذا كان الإيمان يدفعنا إلى التسليم بقوة إلهية فوق بشرية، ويكون الوحي هو المصدر الإلهي للمعرفة، فإن العقلانية تعطي هذه القدرة للإنسان وتخصه بها، وبهذا فالعقل قدرة إنسانية، يميز بها بين الصواب والخطأ، الحق والباطل، الخير والشر، والعقلانية هي الاتجاه الذي يثق في قدرة الإنسان على معرفة الحقيقة، لكن يمكن استعمال العقل في مقابل الغريزة وفي مقابل الطبيعة، فالعقل مقابل الغريزة من جهة تميز الإنسان عن الحيوان بالعقل، الذي يحرر الإنسان من ربقة الغريزة بوصفها سمة حيوانية، « إن العقل يحرر الإنسان من آلية الغريزة الحيوانية ويؤهله لردات فعل متنوعة لينة متطابقة مع الحوادث الخارجية»[2].

كما يمكن وضع العقل إزاء الطبيعة هذه الأخيرة التي تتميز بالثبات والمحدودية، في مقابل العقل الذي يتميز بالأفكار، التي تساهم في صنع الأدوات التي يسيطر الإنسان بها

---

[1] – أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1173.

[2] – بشارة صارجي: عقل العقلانية (مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 16 نوفمبر، بيروت: مركز الاتحاد القومي، 1981) ص 40.

على الطبيعة، « وتدل صناعة الأدوات إلى خطوات تقدم إنساني ملموس سواء في السيطرة على أهم أعضاء الحركة في جسمه، أو في اكتساب المهارات العقلية »[1].

نعتقد أن هذه المقابلات لم تجعل العقلانية واضحة متميزة بل زادت الموضوع غموضا وأقوى مظاهر هذا الغموض هي هل العقلانية التي تتأسس على العقل تجعل منه جوهرا وكيانا ثابتا؟ هل العقل قدرة نفسية أم شيئا ماديا؟ هل العقل يرتبط بالتاريخ أم أنه فوق التاريخ؟.

لن نعود في تعريف العقل بعيدا لنتتبع مفهومه في الفلسفات القديمة والوسيطية، لأن التصورات القديمة لا تخدم البحث، إذ يكفينا أن ننظر في مفهوم العقل في الفلسفات الحديثة، لنجيب على السؤال الأهم هو كيف كان العقل ميزة وخاصية للحداثة؟ بل كيف يمكن اعتبار التنظيم العقلاني خاصية للدولة الحديثة؟

ويؤرخ للعقلانية الحديثة بالعودة إلى ديكارت، الذي أقر مبدأ " أنا أفكر إذن أنا موجود" مؤسسا لرؤية عقلانية تثق في أولوية الفكر على الوجود المادي، بوصفه سمة عقلية بامتياز، لقد عاهد ديكارت نفسه على أن لا يقبل شيئا على أنه حقيقة إلا إذا كان بديهيا، وما البداهة سوى حكما عقليا تحليليا فطريا وذاتيا، وبهذا ينتقل ديكارت بالعقل من وصفه ماهية جوهرية، إلى اعتباره أداة تنظر في إمكاناتها وحدودها، وهي نفس المهمة التي اضطلع بها لوك، ومن بعده هيوم وكانط.

نعم لقد ناقش الفلاسفة ديكارت في عقلانيته القائمة على فكرة البداهة والوضوح، والتسليم بفطرية الأفكار الأولية، خاصة من قبل معاصره لوك، غير أن النقد الأكثر جذرية هو ذاك الذي سلطه هيجل على التصور الديكارتي للعقل « فالفلسفة الديكارتية تتقدم من هذه

---

1 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المسلمات غير المبرهنة، والتي تفترض أنه لا يمكن البرهنة عليها تفصيلات عن المعرفة أوسع وهكذا أدت إلى نشأة العلوم في العصر الحديث »[1].

ومع ذلك فديكارت لم يتحرر من التصور الجوهراني للعقل، والقول بالأفكار الفطرية إنما ينتهي إلى أن العقل حامل في ذاته للحقائق المطلقة، إنه هبة إلهية وهذه بالتحديد بقايا التفكير القروسطي في تفكير ديكارت، لذا يعتقد الفلاسفة أن التصور الهيجلي للعقل هو الأنسب لروح الحداثة بما يتميز به العقل عند هيجل من تطور وانفتاح فهو صيرورة دائمة بفعل الجدل القائم بين صراع الأضداد.

لكن أحسن من عبر على عقلانية التنظيم في الحداثة الغربية كان الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1920-1864) الذي لاحظ أن التطور الذي أصابته الحضارة الغربية الحديثة قياسا لغيرها من الحضارات إنما يعود لتوفرها على عقلانية من نوع خاص، نفهمها بداية من تمييز ماكس فيبر في الفعل الاجتماعي بين أربع أنواع من الأفعال:

1 – الفعل العاطفي : الذي يستمد من عاطفة الفرد أو بمعنى آخر صادر عن حالات شعورية يعيشها الفاعل، وهذا النمط من الأفعال لا يعنينا في كشف الطابع العقلاني للفعل الاجتماعي.

2 – الفعل التقليدي المستوحى من الأعراف والعادات والتقاليد، وهو الذي يعبر عن استجابات آلية اعتاد عليها الفاعل، الفاعل التقليدي في الغالب لا توجهه المعاني وهذا لا يصلح أن يكون أساسها للحداثة.

---

[1] – هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: التنوير، ط3، 2007، مج1) ص 208 .

3 - الفعل العقلاني الهادف وهو الفعل الذي تحركه غايات واضحة ووسائله محددة، هو الفعل القائم على التخطيط العقلاني، تتحدد فيه الأهداف بدقة وتضبط فيه الوسائل شأن المهندس المعماري الذي يصمم مشروعا يراعي فيه كل المعاني، ونعتقد أن هذا الفعل يعبر حقا عن الحداثة.

4 – الفعل العقلاني القيمي المطلق : وهو الفعل الذي تحركه قيم مطلقة يكون فيه الفرد واعيا بهذه القيم وتظل موجهة لسلوكه.

ما يعنينا هنا هو تمييز فيبر بين فعل تقليدي وفعل حديث، ميزة الفعل الاجتماعي الحديث أنه عقلاني، ويقصد بالعقلانية هنا أن الفعل الاجتماعي يستمد من العقل، وهو مقبول، لأنه عقلاني، يصنف ماكس فيبر العصر الحديث الذي تنتمي إليه الحداثة بأنه العصر الذي ارتبط بتصور النشاط الرأسمالي ليس كنشاط يختلف باختلاف الحضارات «بل هو بالأحرى تطور رأسمالية المؤسسة البرجوازية مع التنظيم العقلاني للعمل الحر»[1] يختلف هنا فيبر مع ماركس(1883–1818) هذا الأخير الذي يعتقد أن التنظيم العقلاني للعمل ارتبط بالاشتراكية التي مثلت ثورة على الرأسمالية القائمة على الصراع الطبقي، ذلك أن المبدأ الذي يحكم الاقتصاد الرأسمالي هو المبدأ الطبيعي التلقائي العفوي الذي يحركه النزوع الطبيعي للملكية، لكن فيبر يعتقد « أن الشكل الحديث بالمعنى الصحيح للرأسمالية الغربية قد تحدد إلى درجة كبيرة بتطور الإمكانات التقنية، وترتبط عقلانية اليوم بشكل أساسي بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية»[2] هكذا يكون التنظيم العقلاني قيمة مركزية في الحداثة الغربية، سواء طرحت بالمعنى الليبرالي أو الاشتراكي، بدا ذلك بشكل واضح في إدارة الاقتصاد، ثم في إدارة السياسة « أن البنية العقلانية الخاصة بالقانون

---

[1] - ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، (د ت)) ص10.

[2] – المرجع نفسه، ص 11.

والتنظيم الإداري هي من غير شك ذات أهمية وتقضي رأسمالية المؤسسة العقلانية بضرورة التخمين المحسوب لا في مجال تقنيات الإنتاج وحسب، بل في مجال القانون والإدارة ذات القواعد الشكلية»[1].

العقلانية الحديثة هي الحساب الدقيق، هي الاستفادة من إمكانيات العقل إلى أقصى حد لتحقيق أكبر مقدار من الربح والفائدة والمنفعة.

آن الأوان أن نفصل بين عقلانية مستمدة من التفكير العقلي ضاربة بجذورها في التاريخ الحضاري للإنسان وبين عقلانية تشكل قيمة مركزية في الحداثة الغربية، التفكير العقلاني التقليدي الذي لازم كل الحضارات مشوب بنزعة روحية، ميتافيزيقية بينما التفكير العقلاني الحديث ارتبط أصلا بالحضارة الغربية، لأنها حضارة علم وتخطيط ودقة تمس الاقتصاد والإدارة والبحث العلمي والتربية والتنظيم العسكري...الخ...كان للتصور الفيبري أثر في الحداثة الغربية إذ نقل سمة العقلانية من المجال النظري لتصبح سمة واقعية واجتماعية للحداثة الغربية.

لم يكن مسار العقلانية في الحداثة الغربية على خط واحد كما رسمه هيجل وثبته ماكس فيبر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بل شهد تطورات تراوحت بين رفض العقلانية الحداثية في سياق التبشير بما بعد الحداثة، وبين الدفاع عن هذه العقلانية من جهة أن الحداثة مشروع لم ينجز بعد.

نقرأ هذا التطور في كتاب " القول الفلسفي للحداثة " ليورغن هابرماس(1829-...) الذي يعد بحق تأريخا للعقلانية الحداثية من جهة، وتنظيرا لها من جهة ثانية، فأما التأريخ لها فيبدأ من الوقوف عند العقلانية الهيجلية وما بعدها من الهيجليين يسارا ويمينا، وردود الفعل التي حملها نيتشه(1900-1844)، والتي بشرت بولوج عالم ما بعد الحداثة، التي تجسدت في

[1] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التواطؤ بين الأسطورة والأنوار* من جهة أو من البنيوية التي قادت نقد العقل كمسعى للثورة على الذات عند هوركهايمر (1973-1895) وأدورنو (1969-1903) أملا في تحقيق موضوعية مطلقة.

أما الجانب التنظيري للعقلانية الحداثية فتجلى في اقتراح العقل التواصلي كدرب آخر لخروج الحداثة من أزمتها، فما هي معالم هذا العقل؟.

يقترح هابرماس عقلانية تواصلية قائمة على التفاهم المشترك « وبتشكيل جبهة من أجل التفاهم المشترك حول موضوع موجود في أحد أبعاد العالم، يتحرك المتكلم والمستمع على خلفية ما يكون عالمهما المعاش المشترك »[1].

إن أزمة الحداثة في تقدير هابرماس تتجلى في طغيان الفردية، والتعلق بتقنيات العلم الموضوعي، اللذين حجبا البعد الإنساني من الحياة الحديثة، وتخطي الأزمة لا يكون إلا بفتح نافذة للتواصل الإنساني من منطلق ضرورة العيش المشترك، « يجب إذن اللجوء إلى منظور (...) يجيز لنا النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط ممكن»[2]. يفيد العقل التواصلي معنى الانفتاح مما يمنح الوعي صيرورة النظر والتأمل ليتم «الانتقال من عقل متمركز على الذات إلى عقل تواصلي»[3].

يعول هابرماس في تحقيق العقل التواصلي على اللغة « إن ما نسميه «عقلانية » هو أولا الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة

* إشارة إلى الكتاب القيم جدل التنوير، الذي أُلف من قبل هوركهايمر وأدورنو سنة 1946.

1 – يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص457.

2 – المرجع نفسه، ص 458 .

3– المرجع نفسه، ص 462 .

قابلة للخطأ»[1] القابلية للخطأ مُتأتٍ من عقلانية متمركزة على الذات، نبتعد عن هذه القابلية للخطأ كلما تجاوزنا الذات أو بلغة أخرى كلما انفتحت الذات على غيرها من الذوات.

ليست مهمتنا في هذا البحث تتبع مآلات العقلانية في الحداثة الغربية، إنما بغيتنا بيان أن العقلانية الحداثية ليست واحدة، أو على الأقل ليست ثابتة بل شهدت تطورا، بدأت بالثقة في العلم الموضوعي بما يتطلبه هذا العلم من دقة ونظام، كان هدفها اختراق ظواهر الطبيعة وتطويرها، بما يضمن السيطرة الفعلية على الطبيعة ثم نحَت هذه العقلانية منحى إنسانيا أي أصبح الواقع الإنساني، ثقافيا وسياسيا واجتماعيا، موضوعا لها، وفي هذا وذاك كانت تعيد النظر في مقولاتها وتوجهاتها إلى أن وصلت إلى نموذج فرض نفسه على العالم.

2- العقلانية في الفكر العربي المعاصر

احتل العقل مركز الصدارة في المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، أخذت هذه المشاريع صفات مختلفة مثل النقد، ونقد النقد، والمفهمة والتأسيس...الخ، كما ركزت هذه المشاريع في قراءة العقل على مجالات كثيرة معرفية ابستمولوجية، سياسية، أخلاقية...الخ.

نعتقد أن الأعمال التي أولت أهمية لمسألة العقل والعقلانية، كقيمة للحداثة كثيرة، نذكر على سبيل المثال جهود محمد أركون، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري وغير هؤلاء.

يشترك أصحاب العقلانيات في أنهم لا يقصدون بالعقل النظرية الأرسطية، التي أخذ بها الفلاسفة المسلمون، ذلك التصور المطلق، المتعالي على الواقع والتاريخ، بل المقصود هو العقل في بعده التاريخي، العقل الذي تشكل في التاريخ، العقل الذي يقدم طريقة للتفكير، في تحديد موضوعاته وفي معالجتها، وفي الحلول التي يقترحها، كما يتفق جل المفكرين العرب حول الغاية من تناول العقل العربي الإسلامي، هل مواصفات العقل العربي الإسلامي تصلح

[1] - المرجع نفسه، ص 482 .

أن تجعل منه عقلا حداثيا؟ أم أنه بعيد عن ذلك وما على العرب سوى الأخذ بالعقلانية الغربية بوصفها مبدعة للحداثة؟

نتلقى أولى الإجابات من صاحب الإسلاميات التطبيقية، الذي حلل العقل الإسلامي من خلال النصوص التأسيسية، ابن تيمية، أو الغزالي، أو قبلهما رسالة الشافعي، تكشف أن نسق التفكير العربي الإسلامي محكوم بالعودة إلى الأصول، وهو ما أدى إلى ظهور التوتر بين نمطين من المعرفة:

العلوم الدينية « تاريخ الوحي، جمع الأحاديث ونقدها، العلوم المساعدة للتفسير...»[1] والعلوم العقلية (الفلسفة، العلوم الكونية، الفيزيائية، الطبية، الرياضية...الخ) وستحتفظ العلوم الدينية بالتقدم وبسبق الأهمية[2].

كانت الغلبة في ظل هذا التوتر لصالح العودة إلى الأصول، في الوقت الذي كان يمكن للعقل الإسلامي أن يكون رائدا « نسي الذكاء العربي الإسلامي فتوحاته الخاصة»[3].

وطبيعي أن يكون انبثاق الحياة الحديثة من خارج الحضارة الإسلامية، « لقد بلغت المجتمعات العربية في مستهل القرن التاسع عشر من الضعف مبلغا جعل من المتعذر أن تستمر زمنا أطول في منأى عن مشاريع غزو جيرانها لها وقد بلغ هؤلاء الجيران أوج ازدهارهم الاقتصادي والسياسي »[4].

وما بلغ هؤلاء الجيران ما بلغوا إلا بعقلانية تقطع الصلة مع النموذج القروسطي المدرسي، ونفس الأمر سيكون على عاتق المجتمعات العربية، أن تأخذ بعقلانية الحداثة الغربية، لذا يصف أركون رواد النهضة المتأثرين بالعقلانية الغربية الحديثة بأنهم أصحاب

---

[1]– محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1982) ص 50.

[2]– المرجع نفسه، ص 51 .

[3]– المرجع نفسه، ص 134.

[4]– المرجع نفسه، ص 137 .

جرأة، وعلى رأسهم طه حسين الذي «أتاحت حياته الطويلة (1973-1889) وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلف آثارا تضم وحدها جميع صيغ النهضة»[1].

في نفس سياق الإيمان بعقلانية الحداثة وتمجيدها تأتي أعمال المفكر المغربي عبد الله العروي، الذي سعى من خلال تاريخانيته إلى الكشف عن أن الاستعمال العربي لمقولة العقل – خاصة إذا عدنا إلى الأصل التراثي- استعمال مبهم، غير وظيفي لا يحقق ما نتطلع إليه من حداثة « عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم فلا يكون تجاوب ولا تفاهم نظن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات»[2].

يركز العروي في قراءته للعقل العربي على مفارقة محمد عبده الشهيرة* التي لم يع عبده خطورتها، « سر مفارقة عبده، واستمرار وجودها كمسألة مطروحة علينا إلى يومنا هذا يكمن في عدم الاعتراف بخطورتها»[3].

وخطورتها متأتية من مفهوم العقل الذي يقدمه عبده، وهو مفهوم تقليدي قائم على تصور مطلق، أي كما لو كان العقل معروف بداهة، وهو فهم يتعالى على التاريخ، عقل مهمته تكريس الإيمان بقيمه الخيرة المطلقة، وبقدرته اللانهائية على إدراك الحق بينما سلوكنا اليومي يخالف تماما هذه البداهة فنعبر عما يمر بنا في حياتنا اليومية من انحرافات بأنها غير معقولة !! .

---

[1]- المرجع نفسه، ص 156 .

[2]- عبد الله العروي: مفهوم العقل (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2001) ص 18 .

* تنص هذه المفارقة على كيف للمسلم الذي يحثه دينه على التدبر والتفكر والتعقل في الكون والحياة يزهد في التعقل والتدبر كما لو كان مسيحيا يؤمن بالإنجيل، وكيف لمسيحي يعمل بعكس ما جاء في الكتاب المقدس، يقبل على الدنيا ويتجاوز الخوارق وينظر في الخليقة وينتفع بها ؟

[3]- عبد الله العروي: مفهوم العقل، مرجع سابق، ص 63 .

خطورة المفارقة تكمن في الانفصام الذي يحدث بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، ويضرب المثل بالأستاذ الجامعي الذي يرى واقعه اليومي غير معقول، لكنه في درسه يكون كل شيء معقولا « فذاك الأستاذ، إذ يعيش الانفصام المذكور، يقف بالضبط موقف عبده وأمثال عبده، ويعني موقفه أن ما يلحظه خارج قاعة الدرس هو من التاريخ، وعلم الاجتماع الذي لا يؤثر البتة فيما هو بصدده عندما يقرر أقوال القدماء، أي يقرر ما هو حق لا يتبدل ولا يتغير »[1].

ورفعا للمفارقة وإنهاء للإشكالية يعتقد العروي بضرورة قطع الصلة مع المفهوم التقليدي التراثي للعقل، لأنه ببساطة غير ملائم لروح الحداثة، التوجه للحداثة يفترض عقلا حديثا، والعقل الحديث تاريخي، علمي، عقل يذيب « الكلاميات في الاجتماعيات»[2]، وأكثر من ذلك فالتصور التقليدي للعقل " العقل المطلق " خطر لأنه «هو بالذات أصل الإحباط»[3].

والاختيار الحسم، لا يكون إلا بعقل الفعل بدل عقل الاسم، لا يكون العقل عقلانية إلا إذا انطلقنا من الفعل، وهذا الفعل هو ما أنجزته الحداثة لحل مشكلة التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي.

في نفس السياق يذهب غليون ولكن بتحليل مغاير، لا يقطع الصلة مع التراث، ولا يحمل مسؤولية غياب عقل حداثي للتراث، بل الأزمة مرتبطة بوضع سياسي متعفن، لذا كرس برهان غليون جزءا من كتابه "اغتيال العقل" للعقل، مميزا بين عقل سجالي هو ما طبع الثقافة العربية التي تطمح إلى النهضة والتقدم إلى الآن ومازال، وعقل موضوعي علمي هو ما ينبغي أن تنتهي إليه الثقافة العربية التي رامت الخروج من مأزقها ولعل السؤال المطروح هو ما هي مواصفات العقل العلمي الموضوعي الذي يحقق الحداثة ؟

---

[1]– المرجع نفسه، ص 67 .

[2]– المرجع نفسه، ص 72 .

[3]– نفسه، ص 358.

كان من الواجب أن يهيمن المنهج العقلي الموضوعي، ذاك الذي ينتج العقلانية التي توجه المجتمع الوجهة المنتظرة، تلك التي يتحقق في ظلها التقدم ذاك الذي يسميه غليون منهج النقد الموضوعي، الذي يكشف عن عقلانية علمية تقوم أساسا على التمييز، بدل التعمية (من العماء) وهذا التمييز يهدف إلى فرز المسائل بدل خلطها، مع الاحتفاظ بإمكانية تأثير أو تأثر كل مسألة بغيرها، ويعتقد غليون في هذا السياق أن المراجعة النظرية تمس ثلاث مسائل :

الأولى : هي مسألة الثقافة العربية، بما فيها من تراث وقيم حية، تتصل بحياة الجماعة، ومن خلال هذه المسألة، يعتقد غليون، بأنه لا يكفي إصدار حكم هكذا من الخارج، إما أن نقبل التراث ونعيش فيه، أو نرفضه ونعيش بدونه، فالتراث من هذا المنظور مكون أساسي من مكونات الحياة العربية، ينبغي استحضاره ومناقشته، وجعله حيا بيننا.

الثانية : هي مسألة السلطة السياسية، وهي مدار بحثنا وفيها يعتقد غليون أن العقلانية العلمية تفترض النظر إلى السلطة السياسية – ومن خلالها الدولة – من الداخل أي من « زاوية مقوماتها الذاتية، واستقلالها المنطقي والعملي عن غيرها من المسائل »[1] وهذا الاستقلال لا يفهم منه القطيعة أو التناقض بين هذه المسائل، بل يعني أن معالجة هذه المسألة موضوعيا تأتي في سياق مفهومي ومنهجي متميز.

الثالثة : يعتقد غليون أن المسألة الثالثة التي ينبغي أن تحوز المراجعة وإعادة النظر، هي مسألة النهضة والتقدم الحضاري وعلاقة هذه المسألة بالتاريخ.

إن دراسة النهضة تقتضي دراسة المتغير الاجتماعي والشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية المرافقة لذلك. وبالمختصر، فالعقلانية العلمية تسعى إلى تمييز الموضوعات وضبطها والتعمق فيها، بعيدا عن المزايدات والمناقصات الإيديولوجية التي يوظفها العقل السجالي، الذي سيأتي ذكر معالمه لاحقا.

[1] – برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 71.

3- مظاهر التنظيم العقلاني

الخروج من دائرة السجال إلى الالتزام بالعقلانية العلمية، أمر ضروري بكل تأكيد، لدرجة أن التنظيم العقلاني للحياة أصبح رديفا للحضارة، وأقل شيء أنه خاصية من خصائصها، وفكرة التنظيم العقلاني، لا تتعلق بمجال من الحياة دون آخر، بل تذهب الدراسات إلى عقلنة كل المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، الثقافية والسياسية، ضمن سياق التسيير الحكيم للمؤسسات، يعنينا في هذا الشأن التنظيم العقلاني للدولة.

والحق أن التوجه إلى التنظيم العقلاني للدولة في العالم العربي، بدأ مبكرا نسبيا، في القرن 19 مع العثمانيين، إثر صدور المرسوم الأول، للتنظيمات في العام 1839 مع اعتلاء السلطان عبد المجيد السلطنة، وإعلانه إدخال إصلاحات مؤسسية وتشريعية، وضريبية، وقضائية، واقتصادية مختلفة، مست بنية الإدارة في الدولة العثمانية، سعيا منه إلى تحويل الدولة من شكل الدولة السلطانية التقليدية إلى شكل دولة حديثة، تتحسن فيها الحياة المدنية، ليتمتع الناس بأكبر قدر من الحرية والمساواة بين الأتراك وغيرهم، وتفعيل الإدارة، والاقتصاد...الخ.

لذا كان همُّ النهضويين والإصلاحيين العرب إثراء المفاهيم العربية المتعلقة بالوطن والمواطنة، والأمة، ولاحقا المجتمع المدني.

يمكن أن نقرأ هذا عند سليمان البستاني(1925-1856) حينما كتب "عبرة وذكرى" ومما جاء فيه أنه تمثل في هذا الدستور، مبادئ ليبرالية وديموقراطية، وعبر عن تفاؤله عندما شرح مبادئ هذا الدستور، بأن النتائج المنتظرة من هذه التجربة، هي حرية الإعلام والتعليم، وإنشاء الجمعيات والأحزاب، وفي توزيع المشاريع...الخ، ومصدر تفاؤله ما يعرفه عن التجربة التمثيلية في الغرب. وتوقع أن يرى ثمار هذا التحول في ربع قرن قائلا:«إن ربع قرن يكفي لتخريج ناشئة جديدة على نفس جديد وروح جديدة، لم تتأثر بشيء من مؤثرات

الاستبداد»[1] ونفس التفاؤل كان مع الطهطاوي حينما كتب عن المواطنة: «إن ابن الوطن المتأصل به أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتخذه وطنا، ينسب إليه(...) يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق التامة(...) أنه معدود عضوا من أعضاء المدينة...»[2] لتتوالى الكتابات المؤكدة على دور التنظيم العقلاني، كقيمة من قيم الحداثة، لتعوض كلمة النظام، ما نسميه بالتنظيم العقلاني. فما هي المظاهر التي يتجلى فيها التنظيم العقلاني(النظام) ؟.

أ- **المظهر العسكري:** يدرك العثمانيون أن تفوقهم في الفتوحات نابع من امتلاكهم لجيش قوي، غير أن هذا الإدراك كان يقل يوما بعد يوم، بسبب من المظهر الذي كانت تبدو به جيوش الأعداء، ليس بسبب التفوق العددي، ولا التفوق في العُدة، بل كان التفوق في التنظيم لذا اتجهت إصلاحاتهم في عهد التنظيمات إلى الجيش، نفس المنحى سلكه محمد علي، فقد كانت حملة نابليون على مصر، إيذانا بميلاد فكر جديد، لقد أحدث ذلك الغزو هزة عظيمة في النظامين الاجتماعي والفكري، وترك أخاديد غائرة، تكشف حجم الهوة بين غرب قوي وشرق ضعيف، لذا كانت محاولة محمد علي رأب الصدع، بإدخال التنظيم إلى الجيش بعدما انهزم الجيش في غرب الإمبراطورية العثمانية*.

وفي المغرب الأقصى كتب أحد المؤرخين أن الجيش المغربي أصيب بهزيمة نكراء في معركة إيسلي « فعلم [أي الملك] أن ما أصاب جيشه العديد، هو من عدم تنظيمه على الطراز الجديد»[3]، وقل ذلك على جيش الأمير عبد القادر الجزائري(1883-1808)، في حربه ضد الفرنسيين، شعر الأمير بالفرق بين الجيش الفرنسي وجيشه، وأدرك سر تفوق الفرنسيين، لم يكن الفرنسيون أكثر شجاعة لكنهم كانوا أكثر تسليحا وتنظيما، نعم لقد سعى

---

[1] - نقلا عن: وجيه كوثراني: التنظيمات العثمانية والدستور (مجلة تبيين، العدد3، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013) ص10.

[2] - المرجع نفسه، ص 15.

* إشارة إلى موقعة نفارين 1827 التي انهزم فيها الجيش العثماني.

[3]- نقلا عن: سعيد بنسعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (قراءات في الفكر العربي المعاصر) (بيروت: دار جداول، ط1، 2012) ص 33 .

الأمير عبد القادر إلى تحديث جيشه وإعادة تنظيمه لكن الزمن لم يتح له تحقيق ذلك، لقد تقرر بأن الانتصار مرادف للنظام في حين أن الهزيمة نتيجة الفوضى.

هكذا يكون تنظيم الجيش مظهر من المظاهر التي تتجلى فيها الحداثة، بل هو المظهر الذي يتجلى فيه الطابع الحسي المادي للتنظيم العقلاني الذي طبع الدولة الحديثة وميزها.

ب- المظهر الإداري (البيروقراطي): امتد إدراك الإصلاحيين والنهضويين -على حد سواء - أن تحديث الدولة يمر بكل تأكيد عبر التنظيم العقلاني (التنظيمات)، وأن أقوى مظهر لهذه النقلة هو تنظيم الإدارة، الذي يعني من الناحية القانونية، أسلوب العمل من حيث تقسيم العمل وتحديد الاختصاصات والمسؤوليات بغية الوصول إلى السير الحسن للعمل، وتحقيق أفضل النتائج بأقل جهد وبفعالية أكبر.

قامت فلسفة التنظيمات العثمانية على فكرة المماهاة مع التحديث الغربي، وكان يعني نقل معطيات الحداثة الغربية إلى مؤسسات الدولة التركية.

يقول وجيه كوثراني : « أتت المؤسسة الإدارية بمختلف اختصاصاتها لتشكل حقل الاهتمام اللاحق، بدءا من عام 1839 وهو تاريخ إصدار أول خطوط التنظيمات المعروف بخط كلخانة*، وكان أهم بنوده وتوجهاته إلغاء نظام الالتزام [وهو نظام جبائي فرضه العثمانيون على عامة الشعب، إذ يتولى واحد من الأثرياء دفع مبالغ لخزينة السلطان، ويستعيد هذا الثري أمواله من العامة، وكثيرا ما كان ابتزاز للناس من الأثرياء] أطلقت سلسلة من التدابير والإعلانات والإصدارات التنظيمية والقانونية وأهمها الخط الهمايوني** 1856 الذي ركز على المساواة بين الجماعات والطبقات، ثم قانون الولايات عام 1864، الذي نص

---

* كلخانة : نسبة إلى قصر كلخانة الذي تلا فيه رشيد باشا ما عرف بفرمان التنظيمات الذي أصدره عبد المجيد الأول عام 1839.

** الخط الهمايوني: تعني القانون الشريف الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام 1856.

على وجود مجالس إدارية منتخبة»[1] هي إذن سلسلة من القوانين التنظيمية التي توجت بدستور 1876، يلاحظ من خلالها تحديث نظام الجباية من خلال إلغاء قانون الالتزام.

ساهم الخط السابق في تحقيق مبدأ المساواة بين المواطنين، من ذلك إلغاء الجزية على أقباط مصر منذ أن فرضها عمرو بن العاص عام 640 م، وأصبح من حق المسيحيين بناء الكنائس وترميم المقابر، إعفاء الكنائس من الضرائب...الخ.

لا شك أن هذه الإصلاحات كانت بضغط من الدول الأوروبية، وأطماعها التوسعية، لكنها في الآن نفسه تدل على وعي النخب السياسية والثقافية بأهمية الإصلاح باعتباره وسيلة لتقوية الدولة، ولن تكون قوية ما لم تكن حديثة، ولن تكون حديثة ما لم تكن منظمة، تنظيما عقلانيا، يستجيب لمتطلبات الحداثة نذكر من هذه النخب الأديب اللبناني سليمان البستاني والذي انتخب نائبا عن بيروت في مجلس النواب العثماني، وبطرس البستاني، فارس الشدياق، وغيرهم من أمثال الطهطاوي وسلامة موسى وفي المغرب العربي، خير الدين التونسي ...الخ.

إن القيم المستهدفة من هذا التنظيم العقلاني، تقوية الدولة، وإظهارها مزيدا من القيم الحداثية، كالحرية والمواطنية. ذلك أن « تأسيس الدولة الحديثة يقتضي البحث عن مصادر مالية جديدة وتنظيمات مالية جديدة ونظام ضريبي جديد، تلك ضريبة الحداثة »[2].

لا يمكن للدولة أن تكون حديثة إلا إذا كانت قوية، ولا تكون قوية إلا إذا كان نظامها الإداري حديثا.

[1]– وجيه كوثراني: التنظيمات العثمانية والدستور، مرجع سابق، ص 05.

[2] – سعيد بنسعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة، مرجع سابق، ص 34 .

لا يقتصر التنظيم العقلاني على إحداث تغيرات مادية، ملموسة، بل يمتد تأثيره عميقا إلى مستوى القيم، وكما أسلفنا، فالتنظيمات بدأها العثمانيون وامتدت إلى كل العالم العربي كانت تطمع إلى ظهور المجتمع بقيمه حديثا.

الدراسة العميقة للتنظيمات العثمانية، هي التي تقود إلى محاولة فهم الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي حملتها هذه التنظيمات، ولاسيما تلك التي تتعلق بمعنى التمثيل الشعبي وبالمضمون الذي ترتب على إدخال رعايا الدولة العثمانية منطق " التبعة العثمانية" أي المواطنة. وبقدر ما يكرس التنظيم العقلاني قيم الحداثة كالمواطنة، والمساواة والحرية، يقاوم هذا التنظيم القيم التقليدية بوصفها « عقبة كأداء في طريق تنمية المجتمعات المتخلفة، وأن الخروج من المأزق يتطلب تغيير الثقافات التقليدية (الأساليب القديمة في المنظومات والبنى والمؤسسات والأجهزة...) من خلال تبني قيم التحديث »[1].

هكذا يتحمس الحداثيون لمسألة التنظيم العقلاني في بناء الدولة ويضعون جهدهم في مواجهة القيم التقليدية.

ج – المظهر الاقتصادي: يرمي التنظيم العقلاني للدولة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية بالأساس ليصبح هذا التنظيم الاقتصادي أقوى مظهر للعقلانية الحداثية، ومادمنا قد ضربنا مثلا لهذه المظاهر بدولة التنظيمات التي كان لها انعكاسا على العالم العربي ونخبه السياسية والثقافية، سنواصل ذلك في كشف المظهر الاقتصادي للتنظيم العقلاني.

كانت الإمبراطورية العثمانية قد وصلت إلى أوج قوتها العسكرية وثرائها الاقتصادي ومداها الجغرافي في القرن السادس عشر، ولكنها بدأت تواجه مشاكل خطيرة بعد فشل حصارها لفيينا 1683، كثرت حركات الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية مثل هنغاريا، اليونان، القرم، سواحل البحر الأسود، بل امتد ذلك لاحقا إلى مصر والجزائر ...الخ، فكانت

---

[1] – سيار الجميل: العرب والأتراك الانبعاث والتحديث (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1997،1) ص03.

هذه الحركات المتمردة تقلص من مجال الاستغلال والنهب الذي كان يمارسه الأغوات والولاة، فأحدث ذلك انعكاسا في مداخيل الدولة.

هذه المقدمة تكشف عن النمط الاقتصادي العثماني الذي لم يكن إنتاجيا« لقد اكتسبت الإمبراطورية العثمانية إمكاناتها الاقتصادية من خلال الأقاليم الثرية أولا، ومن المناطق والبيئات التجارية(...) بعد السيطرة عليها»[1].

لقد دلت الدراسات أن عجز تركيا على أن تكون دولة حديثة قياسا لروسيا واليابان، رغم موقعها على تخوم أوروبا، وأن من أسباب هذا العجز، تأخرُ التنظيمات مما جعل الأنظمة المصرفية والادخار والتوظيف، تقليدية، بعيدة عن التحولات التي فرضتها الحداثة في أوروبا.

لا نعجب أن تتجه الإصلاحات إلى النظام الضريبي، الذي شكل ركيزة للتنظيمات العثمانية، لأن الإصلاح كان يتجه إلى الدولة، كيف يمكن التحول بالدولة إلى القوة، التي لا تتحقق إلا بإعادة تنظيم الجيش كما مر، وتنظيم الحياة الاقتصادية وأقواها النظام الضريبي.

لم يقتصر إدخال نموذج التنظيم العقلاني على تركيا، بل نذكر في هذا السياق مصر وكل الأقطار أو المناطق العربية الإسلامية.

كانت تجربة محمد علي في مصر الأبلغ تأثيرا والأشد وضوحا، إذ استطاع هذا الأخير أن يحدث إصلاحات عميقة في الاقتصاد، مست الصناعة والزراعة والتجارة والنظام المالي والإداري، وهي تجربة تنم عن ذكاء حاد، بلغت من النضج ما جعله يهدد الدولة العثمانية في اسطنبول، ولولا تكالب القوى الخارجية، لكانت مصر الآن في عداد الدول المتقدمة، إنه في عُرف المؤرخين "والد مصر الحديثة" «لا شك أن محاولة محمد علي التصنيعية والتوحيدية في منتصف القرن الماضي، كانت من المحاولات الكبرى وأكثرها

[1]– المرجع نفسه، ص 55.

طموحا، بيد أنه لم يكتب لها النجاح، وسقطت تحت ضربات التدخل الأجنبي الغربي...»[1]، امتد نموذج التنظيم العقلاني للدولة إلى تونس مع خير الدين التونسي أو كما يعرف بخير الدين باشا (1820-1890) أكبر رموز الإصلاح بتونس، إذ شملت إصلاحاته ميادين الإدارة والتعليم والاقتصاد، على الطراز الغربي، وهو الذي خصص الجزء الأول من كتابه "أقوم المسالك" للتعريف بالبلاد الأوروبية، موقعا وتنظيما وسياسة، وكانت فكرته الأساسية هي أن مقاومة أوروبا تكون بالاستعارة منها وتقليدها، لأنها نموذجا للحداثة.

وقل ذلك أيضا على المغرب الذي نضرب له مثلا بدعوة محمد بن الحسن الحجوي (1874-1856) دعا في اجتهاده إلى الانفتاح على أوروبا، وإصلاح النظام التعليمي وتحديث الدولة « نحن عند محمد بن الحسن الحجوي أمام المثقف المخزني، حيث نتبين في الدعوة إلى تحديث الدولة(...) من خلال استخلاص المعاني التي تكتبها المفاهيم الثلاثة (النظام، التمدن، الاجتهاد) والبحث عن الناظم الذي يوحد بينها »[2].

نخلص في الأخير إلى أن عقلنة الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مطلب حاسم للنخبة المثقفة، وللطبقة السياسية، كان يهدف إلى إبعاد الممارسة السياسية عن الأهواء الشخصية، وإرساء دعائم مؤسساتية، تعطي الشرعية لهذه الممارسة.

4- قيمة التنظيم العقلاني وأهميته

اكتشف الأوائل من رواد الإصلاح والنهضة، ساسة ومثقفين، الأهمية القصوى للتنظيم العقلاني، كقيمة من قيم الحداثة، بدأ هذا الإدراك من اللحظة التي وقفوا فيها على حجم الفوات الحضاري بين العالم الغربي الذي مسك بزمام التقدم الإسلامي الذي يعاني القصور السياسي والاجتماعي والثقافي، وبلا تردد تزامنت الدعوة النظرية إلى ضرورة تدارك التأخر

1- برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 05.

2- سعيد بنسعيد العلوي: الايدولوجيا والحداثة، مرجع سابق، ص 37.

مع الممارسة العملية، فبمثل ما دعا المصلحون والمفكرون إلى ضرورة الإسراع في الأخذ بقيم الحداثة الغربية، أقواها التنظيم العقلاني للدولة، زاد الحداثيون من المفكرين العرب المعاصرين على ذلك أن دعوا إلى القطيعة مع الماضي، فهذا عبد الله العروي يدعو إلى القطيعة مع التراث والأخذ بمقتضيات الحداثة، لا إلا لأمل في بلوغ الحداثة، واستلهام القيم العقلانية من منابعها الغربية، هذا ما تفيدنا به التاريخانية، ونفس الدعوة نجدها عند هشام جعيط، الذي يدعو إلى ضرورة تجاوز الحاجز النفسي الذي فرضته المرحلة الاستعمارية، والنظر إلى ايجابيات هذه المرحلة، وأقواها ما حملته من حداثة إلى العالم الإسلامي العربي المتخلف. نفس اللواء كان قد حمله طه حسين، في دعوته إلى الحداثة الليبرالية.

لكن لم يثمر التنظيم العقلاني كقيمة، حداثة تنقل المجتمعات العربية إلى مصاف الدول الحديثة. يبرر غليون ذلك من أن الملاحظ هو غلبة الجانب التقني المادي من هذه العقلنة، أي أن التنظيم العقلاني لم يرق إلى المستوى الأخلاقي من الدولة، المستوى الذي تتحقق فيه المواطنية والحرية كأهداف سامية للحداثة.

لقد تابعنا كيف أدركت النخبة هذا البعد، فالقارئ لتخليص الإبريز، يقف على الإعجاب الذي هز الطهطاوي، لما تزخر به الحياة الاجتماعية من تنظيم محكم، مكن أفراد المجتمع [الفرنساوية] أن يحيوا كمواطنين أحرار، لا شيء من هذا تحقق من عملية التحديث للدولة العربية« والواقع أن تعميم هذا النموذج الحديث لتقنية الدولة والحكم لم يكن مجردا من أي مضمون سياسي وأخلاقي وطني بالمعنى الحقيقي فحسب، ولكنه كان يهدف إلى تدعيم قيم الممارسة السياسية التقليدية »[1].

عجز النزعة التحديثية عن بلوغ ما وعدت به من تنظيم عقلاني يضمن الحداثة للدولة والمجتمع، بل ما تحقق هو ازدياد قوة الدولة وتغوّلها، فساد الاعتقاد أن الدولة تأخذ على عاتقها مهمة تحقيق قيمة أهم هي التقدم فكيف كان ذلك؟.

---

[1]– برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص 139 .

المبحث الثاني : التقدم كقيمة للدولة الحديثة

لم يقتصر إدخال نموذج التنظيم العقلاني على تركيا ومصر، بل شهدت الأقطار أو المناطق العربية والإسلامية، عمليات مشابهة، لقيام الدولة الحديثة، بديلا للنموذج التقليدي، كان ذلك حال سوريا والعراق في الشرق وفي تونس مع خير الدين، ونفس الشيء في المغرب الأقصى، ولم يسمح الاستعمار الفرنسي بقيام ذلك في الجزائر.

غير أن ما يلاحظ هو غلبة الجانب التقني المادي، في هذه العقلنة، أي أن تحديث الدولة لم يرق إلى المستوى الأخلاقي، الذي تتحقق فيه المواطنية والحرية، كهدف سامي للحداثة.

لا شيء من هذا تحقق من عملية التحديث التي مست الدولة، نعم لقد استطاع محمد علي أن يطور الجيش ويطور الزراعة... الخ، وأن يستعير نظم التسيير الحديثة، لكنه لم يستطع أن يجعل من المصري، مواطنا حرا.

بقي الأمل قائما في الدولة الحديثة لأنها وعدت بقيمة أسمى من التنظيم العقلاني، إنها قيمة التقدم، فماذا يقصد بالتقدم؟ كيف نظر له أنصار الحداثة؟ إلى أي حد تحقق هذا التقدم؟ هل هو تقدم حقيقي نقل حياة الناس من وضع يثق فيه الإنسان في قدراته ويصنع فيه مستقبله الزاهر أم كانت مقولة التقدم مجرد غطاء لممارسات تتناقض وقيم الحداثة؟.

1- مفهوم التقدم

قد يبدو التقدم في البدء واضحا، محددا لا لبس فيه ولا غموض، إذ يوحي بأنه معنى إيجابي ويمثل أفقا، تتجه إليه الإنسانية، غير أن محاولة الإمساك بالمعاني التي يثيرها المصطلح، تضعنا في حيرة وترفعه إلى المستوى الميتافيزيقي، يدفعنا ذلك إلى بحث مفهوم التقدم.

أولا : في اللغة العربية كلمة التقدم في اللغة العربية تعود إلى الجذر (ق.د.م) ومن معانيها في لسان العرب أن المقدم من أسماء الله تعالى، أي هو الذي« يقدم الأشياء ويضعها في مواضعها فمن استحق التقديم قدمة »[1] والقدم : العتق مصدر القديم، والقدم : نقيض الحدوث« القدم، والقدمة، السبقة في الأمر، فيقال لفلان قدم صدق أي أثرة حسنة،»[2] وقدام نقيض وراء، والقدم المضي أمام، وهو يمشي القدم (...)إذا مضى في الحرب، ويقال مشى فلان القدمية والتقدمية إذا تقدم في الشرف والفضل ولم يتأخر عن غيره .

«وتقدم : كقدم، وقدم واستقدم (...) بمعنى الأول، أو من جاء الأول، يقول الله عز وجل ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا المُسْتَقْدمينَ منْكُم وعَلمنا المُسْتأخَرينَ...﴾ (سورة الحجر، الآية:24). يعني من يتقدم من الناس على صاحبه في الموت ومن يتأخر منهم فيه»[3] والتقدم في الحرب من الإقدام والشجاعة، يقال رجل قدم، يقتحم الأمور والأشياء، يتقدم الناس ويمشي في الحروب قدما.

وقدم وأقدم وتقدم واستقدم بمعنى كما يقال استجاب وأجاب...ما يعنينا في هذا أن التقدم بمعنى السبق وهو ما نجده أيضا في المعجم الذي يعود كثيرا إلى لسان العرب، ورد تحت مادة (ق د م) «قدم الرجل صديقه، يقدمه تقديما : جعله قداما... »[4].

إن أول ما يلاحظ هو ثراء كلمة تقدم ومشتقاتها بالمعاني، فالقديم : العتيق والقدم : الأسبقية في الأمر والأثر الحسن، وقدام : أمام ونقيض وراء، والتقدم المضي إلى الأمام، والمتقدم السابق، والإقدام: الشجاعة.

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ص3552 .

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المرجع نفسه، ص 3553.

[4] – عصام نور الدين: معجم نور الدين الوسيط، مرجع سابق، ص918.

ولا تدل كلمة تقدم كما يعتقد البعض، من أنها تدل على العودة إلى الماضي،« أما في اللغة العربية فيبدو أن كلمة تقدم تفيد أصلا الرجوع إلى القديم أي المتقدم(في مقابل المتأخر) »[1] هذه نظرة انتقائية، لا يراد منها كشف الحقيقة، فقد يكون هذا المعنى، واحد من المعاني، لكنه ليس المعنى الوحيد وليس المعنى القوي المتداول.

يقترب المعنى الذي يفيد السبق والمضي إلى الأمام، المعنى الحضاري للتقدم، حتى ولو كان لا يكشف عن مضمون التقدم بالمعنى الدقيق.

يستفاد من كل هذا أن الثقافة العربية حافلة بمعاني شتى للتقدم، فالتقدم يفيد معنى الأول الذي له السبق في الفعل والتأثير والتغيير، ويعنينا منه التحسين والمضي إلى الأمام.

أما في اللغة الأجنبية : فالمقابل لكلمة تقدم هي كلمة " Progrès" وهي كلمة من أصل لاتيني" progrus " المشتقة من الفعل"progedi" وتعني السير إلى الأمام، أو التقدم إلى الأمام في الزمان أو المكان أو فيهما معا.

"Progree"اسم مذكر مشتق من الأصل اللاتيني"Progressus" ومن الفعل "Progred" السير إلى الأمام "Avancer" وتأخذ عدة معاني نذكر منها :

1 - تطور وتحسن المعارف والقدرات لشخص ما.

2 – تغير نحو الأحسن.

3 - التطور الحضاري.

ونفس المعنى تقريبا نجده لكلمة Progresse في اللغة الانجليزية التي تفيد معنى التطور والسير إلى الأمام.[2]

---

[1] – عبد السلام بن ميس: فكرة التقدم، مجلة فكر ونقد، http://www.aljabriabed.net/n18_03benmis.htm

[2] - Oxford . university .Press . 1999 .P 589 .

إذا قارنا بين مفهوم التقدم في اللغتين، نقف على فرق أساسي، فالتقدم في اللغة العربية يفيد الأسبقية، ترتيبا، أو مكانا، أو زمانا...الخ، ولا يقتضي بالضرورة التحسن، بينما كلمة تقدم في اللغة الأجنبية [الفرنسية أساسا] فتقترن بمفاهيم مثل التطور والتغير نحو الأحسن، ولعل هذا الفرق هو الذي دفع فهمي جدعان إلى القول : «إن مصطلح التقدم هو نقل عربي لكلمة Progrès الفرنسية وقريناتها الانجليزية والألمانية»[1]، غير أنه يستدرك بأن المفكرين العرب استخدموا مصطلحات أخرى تفيد كلمة Progrès الأجنبية ويذكر من ذلك الترقي، والتمدن، والتحسين...الخ.

لكن المشكلة هي أن حمولة التقدم في استعمال الفكر العربي الحديث تختلف عن حمولته عند فلاسفة الأنوار، مما يقتضي فحص مصطلح التقدم عند أهل الاصطلاح في فلسفة الأنوار وفي الفلسفة العربية الحديثة المعاصرة.

التقدم من الناحية الاصطلاحية :

أ – عند فلاسفة الأنوار: رسخ التأريخ لعصر الأنوار بالمقالة الشهيرة التي كتبها كانط حول سؤال استنكاري طرحه أحد القساوسة، مستنكرا الإفراط في استخدام مصطلح التنوير "فكان سؤاله" ما هو التنوير إذن؟ ورغم أن إجابة كانط كانت متأخرة 1784 إذ سبقها نقاش بدأ سنة 1780، إلا أن النص الكانطي هو الذي رسخ في الذاكرة، كلما اقتضى المقام الحديث عن فلسفة الأنوار، وكان شعاره " تجرأ على استعمال عقلك "، لتصبح فلسفة الأنوار مثلا للنزعة الإنسانية وللعقلانية والحرية وما إلى ذلك من القيم التي جاءت بديلا وتجاوزا لفكر العصور الوسطى الذي همَّش الإنسان، وصادر إرادته وحريته، ومارس الوصاية على عقله الذي افترض أنه قاصر.

[1]– فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص 14 .

أمام هذا التحول يبدو منطقيا أن يحضر التقدم، خاصة حينما يقرر فونتنيل(Fontenelle) (1657–1757) "أن البشر لن يفسدوا مطلقا" مفندا ما كان يتداوله المؤرخون المتشائمون من أن الفساد والانحلال هي النتيجة الحتمية لمصير الإنسان، ومع التطور الذي أصابته العلوم التجريبية، زادت الثقة في قدرة الإنسان وأصبح التقدم يفيد معنى النمو، والسير إلى الأمام، ولنا أن نقرأ في« الوصية الفكرية المؤثرة المعنونة بمخطط إجمالي لجدول تاريخي لتقدم الفكر البشري»[1] لصاحبه كوندورسيه (1743–1794) تلميذ فولتير(1694–1778)، والمعجب جدا بروسو، والذي أعلن فيه «أن الجنس البشري لن ير مجددا تناوبات الظلام والنور»[2].

توحي العبارة، بأن الجنس البشري لن يرى إلا النور، ليصبح مفهوم التقدم هو التحسن الدائم للجنس البشري، ومن ثمة اعتزم وضع مخطط إجمالي لهذا التقدم، استلهمه من قراءته للتاريخ، يوضح هذا المخطط أن الإنسان بملكاته وقدراته محكوم عليه بالتقدم، وما شهده أحيانا من تراجعات، هي أعراض لا تنقص من جوهر الإنسان الذي سار تاريخه إلى الآن نحو الكمال وفي المرحلة العاشرة التي تأخذ عنوان «التقدم المستقبلي للعقل الإنساني»[3] والذي يقول فيه« سيأتي يوما تقترب فيه جميع الأمم من حالة التحضر، بمقدار نيلها من الأنوار (...) والفرق بين الأمم هو فرق في الأنوار والوسائل والثروة والتحضر (...) وسيزول الفرق كلما اقترب الإنسان من الأنوار التي تمكنه من الحقوق وممارستها بوعي ...»[4].

باختصار كان التصور القائم للتقدم في عصر الأنوار مرتبط بجملة من الخصائص، نذكر منها:

1 – التقدم فعل إنساني، مقصود وليس هبة خارجية، لا دخل فيه للإرادة الإلهية.

---

[1]– جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 543 .

[2]– المرجع نفسه، ص 549 .

[3] - Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Un document produit en version numérique par Jean.Marie Tremblay,(Canada: édition numérique 2005) p 45.

[4] - OP .cfp . P193.194 .

2 – مقياس التقدم في التصور الأنواري، العقلانية، والحرية، والعدالة.

3 – النموذج المثالي للتقدم هو الذي تصنعه أوروبا، التي أخذت بأسباب العلم.

4 – لا يمكن الفصل مطلقا بين فكرة التقدم ومنجزات العلم التجريبي ومن ثمة نفهم لما تزامن الحديث عن التقدم، مع عصر الأنوار الذي انفجرت فيه العلوم التجريبية التي مهد لها بيكون وأنجزها نيوتن واستوعبها كانط، ونقلها روسو إلى مجال السياسة والاجتماع.

غير أننا نعتقد أن عصر الأنوار لم ينجب فقط المتحمسين للتقدم، والحرية، والإبداع اللانهائي، بل أنجب أيضا فلاسفة ناهضوا هذا التيار، وعارضوا الثقة العمياء في العقل، كان ذلك مع فيلسوف التاريخ جون باتيست فيكو(Jean Batiste Vico)(1668-1743) المسيحي الذي يؤمن بالعناية الإلهية[1]، وفضلا عن ذلك فهو أفلاطوني يعتقد بالنواميس الأزلية، التي ترتهن بها مصادر الأمم قاطبة[2] ومن ثمة فهو يرفض هذا العالم الفردي، الذي بناه عقل فاسد، إنه عقل ديكارت، ومن ثمة فهو يضرب عصر الأنوار، في الصميم، لا إلا لأن التنويريين يعودون بمبدأ العقلانية لديكارت الذي وثق في قدرة العقل اللامحدودة في إدراك الحقيقة، وعلى ضوء ذلك لم يعد التاريخ الإنساني هو تاريخ التقدم كما أراد كوندورسيه وقبله فولتير، ولكنه أيضا تاريخ التراجع، وحتى إن كان هنالك تقدما، فهو تقدم ساهم فيه عقل الإنسان الحر بتوفيق من العناية الإلهية[3].

إذن التقدم فكرة مركزية في فلسفة الأنوار، وأهم ميزة لهذا التقدم أنه فعل إنساني أصيل، وطبيعي، يرتكز لقوة العقل الذي يميز الإنسان عن غيره، ولكنه يميز الأمم أيضا، فحظ هذه الأمة من التقدم يختلف عن تلك، بمقدار توفر هذه على شروط التقدم قياسا لتلك وإجمالا فالتقدم عند فلاسفة الأنوار –هذا إذا استثنينا فيكو– فهو يتميز بثلاث خصائص :

[1]– إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، (القرن الثامن عشر)، مرجع سابق، ص 71 .

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 554 .

1 – تحديد اتجاه التقدم البشري من الماضي إلى المستقبل، وتمثل فيه الوضعية قمة التجربة الإنسانية.

2 – التركيز على الطابع العقلاني للتقدم من حيث هو فعل إنساني ذاتي.

3 – النموذج الأساسي للتقدم، هو العلم التجريبي، الذي ينبغي أن يشمل كل الميادين بما فيها الإنسانية.

2– التقدم في الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة

كان لفكرة التقدم حضورا كثيفا في الفكر العربي الحديث، سواء كان هذا الحضور مباشرا، صريحا، كأن يصبح هو موضوع التأليف، أو كان غير مباشر ضمنيا وهذا هو الأكثر حجما، وأيا ما كان هذا الحضور، فدوافعه في تقديرنا مبررة يؤرخ لها عادة بحملة نابليون على مصر 1789 التي تمثل في عرف الكثيرين صدمة للوعي العربي إزاء الحداثة الغربية.

إنها « لحظة يقظته التي لم يخطط لها تاريخيا فهي قد نجمت عن صدمة صارت تعرف بصدمة الحداثة التي يؤطر لها تاريخيا بحملة نابليون على مصر سنة (1789–1801)»[1] تلك اللحظة التي بدأ يؤرخ بها للفلسفة العربية الحديثة، بدأت من مصر وامتدت إلى أقطار العالم العربي الإسلامي، فكانت بداية الاحتكاك أزهرية مثّلها الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي أُعجب بثقافة الغرب وعلومه وفنونه وعدله، حتى أنّه تمنى أن تكون هذه من باب أولى في ديار الإسلام.

هي صدمة تلك اللحظة، نظرا للفرق النوعي بين الوضعين الغربي والعربي، غرب، انطلق، تحرر، أسس، نظّر، بنى، وعرب كانوا يظنون بأنهم الأفضل، لأنهم مسلمون،

[1] – عبد الرحمان بوقاف: الفلسفة العربية بين المذهبية والتأصيل، إسماعيل زروخي [وآخ]: التيارات الفلسفية العربية وأثرها على الفكر الغربي (الجزائر: منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، ط1، 2003) ص15.

والإسلام آخر الرسالات، فإذا هم يعيشون الخرافة والدجل والجمود، ليصبح الطهطاوي في نظر البعض المخلص الذي فك قيود من كانوا في الكهف، بعد أن رأى النور في الخارج.

هكذا ينعقد الفكر النهضوي أساسا، على إشكالية التقدم أساسا، ليصبح السؤال المتكرر هو كيف يمكن اللحاق بالركب؟ أي كيف نتقدم؟ ما هو الطريق الأسرع والمثل الذي يتيح للعرب التقدم؟.

إن أول سمة تظهر في فلسفة التقدم في الفكر العربي عنه في الفكر الغربي أن الفكر النهضوي العربي لم يهتم بالتنظير، بما يقتضيه من تأسيس وصورنة ومفهمة، وتصديق، بل اتجه رأسا إلى الممارسة الإيديولوجية، ذاك أن المشتغلين في حقل الثقافة العربية، لم يكونوا فلاسفة، فهم إما رجال دين مصلحين وإما أدباء وإعلاميون، وهذا ما تؤكده جل الدراسات من «أن النهضويين العرب حتى منتصف القرن العشرين (...) اهتموا بالممارسة وبالأفكار تدفعهم في ذلك الممارسة الإيديولوجية بدل العمل التنظيري»[1].

وثاني خاصية يمكن ملاحظتها أن المفكرين العرب المحدثين لم يوظفوا مصطلح التقدم، هكذا واضحا متميزا، ولم يخصوه بالبحث مستقلا، بل يتداخل التقدم بمصطلحات أخرى كالنهضة والترقي والتمدن ...الخ... وهو ما دفع فهمي جدعان إلى القول « لكن من الحق أن يقال أن مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام المحدثين لم يؤخذ، إلا لماما بالمعنى الذي نجده لدى فلاسفة التقدم التنويريين في أوروبا، فهم قد جردوه في أغلب الأحيان من جل عناصره التنويرية ورأوا فيه صدى لحالة أدبية أو فنية أو تقنية على أبناء المدنية الأقل حظا من هذه الحالة استنفاذ كل الوسائل الممكنة لعبور الهوة الفاصلة بين حالة التخلف والضعف وحالة القوة والترقي والتقدم»[2].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 15 .

[2]- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 15 .

إن العناصر المفقودة في التقدم عند المفكرين العرب هي تحديد العناصر الفلسفية والعنصر النقدي، والطابع العقلاني فهم وإن مارسوا النقد عمليا ودعوا إلى الالتزام العقلاني، إلا أنهم لم يضعوا النقد ذاته تحت طائلة التأمل، وقل ذلك على التقدم، فالتقدم عندهم ممارسة وليس تنظيرا، ولنضرب مثلا بسلامة موسى كانت دعوته للعلم والتقنية والتطور في كتابه "ما هي النهضة" واضحة، وكان مَثَلُه الأعلى في التقدم هي أوروبا، كان يدعو إلى نهضة وتقدم مصر ولكن على مقاس الغرب،« فأوروبا بين 500 وسنة 1000 استولى عليها الظلام الحالك، لأن الثقافة كانت وقفا على الرهبان يبحثون جغرافية العالم الآخر وهم لا يدرون جغرافية هذا العالم (...) ورويدا رويدا تساءل الناهضون هل المعارف الحقة الصادقة تؤخذ من الكتب القديمة أو تؤخذ من الطبيعة؟»[1].

ذاك هو حال مصر، والعالم العربي الإسلامي اليوم، يعيش الجهل والتخلف واستلهام قيم الماضي وعليه فهو يخشى «أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة » «عودوا إلى القدماء »[2].

وقطع الصلة مع الماضي بقيمه ولغته ودينه شرط للتقدم، ومقياس التقدم هو ما صنعته أوروبا من حضارة، فهي « حضارة الاستطلاع والاستقلال والديمقراطية والعلم والاختراع أي حضارة المصانع وليس حضارة المزارع...»[3].

مثل ما كان العلم التجريبي هو المثل في التقدم الأوروبي، الذي نظر له فلاسفة الأنوار، كان العلم التجريبي هو المثل في التقدم عند التنويريين العرب، الذين دعوا إلى

---

[1]– سلامة موسى: ما هي النهضة (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1987) ص 21– 22.

[2]– المرجع نفسه، ص 25.

[3] – نفسه، ص 146.

ممارسة العلم. ألم يؤكد ذلك طه حسين، في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" أن التقدم هو مماثلة الغرب في نظمه وعاداته وتقاليده[1].

هكذا نجد أنفسنا أمام فرق آخر بين مفهوم التقدم كما طرحه فلاسفة التنوير في الغرب، والتقدم كما طرحه التنويريون العرب، التقدم عند الأولين خلق وإبداع، والتقدم عند الثانيين تقليد ومحاكاة ومماثلة، ولعل هذا هو السبب الذي جعل التقدم في الغرب يعطي أكله بينما التقدم عندنا لا يخرج عن كلمات نرددها أو نقل وتحويل سيء ورديء لِما عند الغرب.

لا نعجب بعد هذا كيف بنينا المصانع، والجامعات، وأنشأنا الهياكل والمؤسسات لكنها بقيت عبئا على الاقتصاد، إذ لم تتحقق الغاية المنشودة، هي تحسن حياة الإنسان العربي ماديا ومعنويا، أي الوصول بالإنسان إلى وضع ينعم فيه بالراحة والحرية، يعيش في كنف ديمقراطية حقيقية كمواطن فاعل حر.

إذن التقدم الذي تردد عند المفكرين العرب المحدثين خاصة، هو النموذج الغربي، الذي جعل مثله الأعلى العلم التجريبي عند الوضعيين خاصة، ليتسلل هذا المفهوم أيضا إلى الفكر العربي المعاصر مع زكي نجيب محمود – خاصة في مرحلته الأولى – مرحلة الداعية الوضعي، الرافض للتراث وقيمه الدينية، المتعلق بالعلم الوضعي التجريبي الذي يميز الغرب المتقدم، والحل الوحيد لمشكلة التخلف، هو الأخذ بالعلم التجريبي وبالفلسفة التي تلازمه وعليه وجب الأخذ بالحضارة الغربية الراهنة، أخذا لا تحوط فيه ولا تحفظ...لكي نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري يقول زكي نجيب: « وفكرة التقدم هذه من الأفكار المركبة، التي تحتوي على أبعاد كثيرة، منها أن الآخذ بها لابد أن يجعل نفسه على اعتقاد راسخ بأن الحاضر قد هضم الماضي وأضاف إليه جديدا(...) معنى ذلك أن لا يكون

---

[1] – راجع، مبحث الحداثة في الفكر العربي من هذا البحث.

"العصر الذهبي" وراء ظهورنا... »[1]، وهذا العصر الذهبي الآن هو الحضارة الغربية، وهكذا يصبح التقدم هو مسايرة الغرب.

غير أن مفهوم التقدم، المحاكي للنموذج الغربي والمتأسس على العلم التجريبي كان عرضة للنقد في أوروبا نفسها*، نفس الأمر الذي حدث في الفكر العربي المعاصر، إذ تشكل تيار ناقد للحداثة الغربية المادية مثلما هو الحال في أعمال عبد الوهاب المسيري، والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان، لكن للأسف تم استثمار هذا النقد، من قبل الحركات الدينية المناهضة للغرب الكافر، ومن ثمة حجبت هذه المناهضة إمكانيات التأسيس لتقدم عربي أو إسلامي يراعي الخصوصيات.

إن وضع التقدم الذي يستند إلى العلم إزاء الدين، فوت على العالم العربي إمكانيات الحوار بين تيارات الفكر العربي، بل ورط هذه التيارات في سجال عقيم، انتهى إلى كيل هذا التيار لخصومه أحكاما وتهما جاهزة، ورثت العداء بدل اللقاء، من ذلك أن الإسلامي في نظر العلماني ظلامي، رجعي، متخلف، والعلماني في نظر الإسلامي، كافر، استئصالي، عميل...الخ.

وقد نبه الكثير من المفكرين العرب إلى هذا الوضع الخطير، الذي حرم الأمة مرات عديدة إمكانيات النهوض الفعلي، وزجّ بها في مهاترات، جعلت الفكر العربي يراوح مكانه، ويعيد طرح الأسئلة التي طرحها المؤسسون الأوائل للنهضة والإصلاح.

---

[1]– زكي نجيب محمود: حصاد السنين (مصر: دار الشروق، ط3، 2005) ص07.

* يمكن أن نمثل لذلك بكل الفلسفات التي دعت إلى الاهتمام بالإنسان من حيث هو إنسان أي بأبعاده العاطفية والوجدانية والروحية، بفلسفة هنري برجسون(Henri Bergson) (1859–1941) التي تمثل خير دليل على ضرورة مناهضة النزعة الكلية التي طغت على العالم.

لن يتحقق التقدم الحقيقي، « إلا إذا وضع حدا لحالة الفصام النكد»[1] بين الحياة السياسية الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية، ونفس الأمر كان مع برهان غليون، الذي حمل النزعة الحداثية (الحداثة المغشوشة) مسؤولية هذا التعفن الذي مس الوعي العربي، هذا ما سنراه في موقفه من فكرة التقدم.

3- غايات التقدم

لا ينبغي أن نبتئس لأن التقدم الذي طلبه الوعي العربي، لم يتحقق، إلا مظهريا، لأننا تشبثنا بتقدم قائم على التقليد، بل بالعكس يمكن التفاؤل بحدوث تقدم منتج متى استوعبنا الغايات المرجوة من هذا التقدم، « إن الدولة لا تستطيع أن تبرر وجودها ما لم تضع في مقدمة غاياتها، زيادة قدرتها على تلبية الحاجات الجديدة المادية، ولكن أيضا السياسية والأخلاقية»[2] ومن ثمة فالغايات المنتظرة من فعل التقدم هي :

1 – غايات تقنية مادية: أخذت هذه الغايات القسط الأوفر من اهتمام الوعي العربي، ويقصد بالغايات التقنية المادية، الوجه الحسي والمرئي والمادي، المنبثق من صيرورة التقدم، من حيث هو فعل يحدث تغيرا وتطورا في مختلف أوجه الحياة، تتجلى الغايات المادية للتقدم في الطابع البيروقراطي التنظيمي الذي تتبناه الدولة الحديثة في مختلف مؤسساتها، كما يظهر جليا في مختلف المنشآت، من طرق، وقنوات، وأدوات، تجعل حياة الناس سهلة وتصبح بموجب ذلك الحياة مريحة مع ما يرافقها من تعقيد.

وهذه هي الغاية التي تحققت بنسبة كبيرة في ظل الدولة التحديثية، بدءا من دولة التنظيمات إلى يومنا هذا، غير أن التركيز على الجانب المادي التقني من عملية التقدم، لم تحقق الراحة المنتظرة للفرد العربي، بسبب من الاكتفاء بالتقدم المادي الصرف، دون

1– فهي جدعان: أساس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 544 .

2– برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص 140.

الاهتمام بالغايات الأخرى المصاحبة له، أو المكملة له، إذ لا يعقل أن تنقل الدولة التحديثية العناصر المادية من الحداثة، وتبقي وضع الإنسان العربي من الناحية السياسية أو الأخلاقية تقليديا، متخلفا، لن يستقيم الحال إذا استفاد العربي من كل وسائل الترفيه المادية ولا يعامل كمواطن له حقوق وعليه واجبات، بل يعامل كرعية، أو كعبد أو كخادم، ترهقه الضرائب دون أن تعود إليه في شكل خدمات كافية.

2- غايات سياسية: يقصد غليون بالغايات السياسية الناجمة عن التقدم، « التحول النوعي في طبيعة المصالح السياسية التي تقود جهاز الدولة، أي القوة التي تملك شرعيا حق التحكم في هذا الجهاز »[1]، كانت هذه الشرعية إلى وقت غير بعيد، من نصيب السلطان، يستمد القوة من اعتبارات دينية، تقليدية، لعلها الدولة التقليدية التي حدثنا عنها عبد الله العروي « منذ قرون والدولة في البلاد العربية والإسلامية سلطانية، تخدم السلطان – ظل الله على الأرض- »[2] ومن ثمة فالتحول الذي حدث في الدولة العربية، ذاك الذي جسدته دولة التنظيمات، يعبر عن تقدم يفترض فيه تحقيق غايات سياسية، تتمثل في التغير الذي كان سيحدث في أجهزة الدولة، والتي كان من الممكن، أن يعيد تشكيل علاقة الحاكم بالمحكوم، ولكن للأسف لم يحدث هذا، لأن الدولة العربية اكتفت بالمستوى الأول من الغايات، وهي الغايات المادية، لذا يعتقد العروي أن تحقق المستوى الثاني من الغايات، أي الغايات السياسية، يشترط قطع الصلة مع الدولة السلطانية التقليدية، في حين يعتقد غليون، أن التقدم الذي يفترض قطع الصلة مع الماضي، هو سبب البلاء، والعلة في اعتقاده، أن التقدم الذي كانت تنشده الدولة، هو التقدم الاستهلاكي القائم على محاكاة النموذج الغربي ولا يمكن للتقدم أن يحقق الغايات السياسية، إلا إذا كان تقدما منتجا إبداعيا نساهم في رسم اتجاهه وأهدافه، بما يخدم خصوصية الأمة العربية.

---

[1]- برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص 29 .

[2]- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 173 .

3- غايات أخلاقية: أسمى ما يطلب من قيام الدولة عامة والدولة الحديثة خاصة تلك الغايات الإنسانية التي تعطي للسياسة أصلا مشروعيتها، الغايات الأخلاقية تمثل «المستوى الأكثر اختفاء والأصعب على التحليل والإمساك»[1] هي غايات لا تعنيها التحولات المادية، ولا تضبطها التطورات السياسية، إنها النظام الخفي والمثالي للممارسة السياسية، فإذا ربطنا ذلك بالدولة الحديثة، كانت الغاية الأخلاقية الأسمى هي تحقيق إنسانية الإنسان، بما تقتضيه هذه الإنسانية من حرية وعقلانية، أي أن هذه الغايات تمثل الدولة بوصفها« قيمة أو وعيا للذات الجماعية الحضارية»[2] وللأسف فهذا المستوى من الغايات لا يحصل إطلاقا من تقدم مستورد « إن أخلاقية الدولة وغاياتها الإنسانية مرتبطة إلى حد كبير بالقيم الاجتماعية وتطور العقلية والنفسية والثقافية العميقة للمجتمعات »[3].

في هذا المستوى من الغايات، لا يستبعد غليون خصوصية الأمة الحضارية، بل التقدم الحقيقي المنتج، هو الذي يأخذ في الحسبان هذه الخصوصية.

إذن التقدم قيمة ترتبط بالدولة الحديثة، بوصفها دولة متقدمة، فذلك لا يعني، أن الغرب هو مقياس الحداثة ولا هو المنتج الوحيد لها، كما توهم أنصار الحداثة التقدميون من العرب، بل التقدم الذي يحقق غايات الاجتماع الإنساني بمستوياتها الثلاثة المادية والسياسية والأخلاقية، لا يكون إلا بتقدم تصنعه الأمة على مقاسها، تقدم، تساهم بقدر ما في إنشائه، بما يخدم وضعها، والدولة العربية عجزت أن تكون دولة حديثة، دولة تقدم لأنها اكتفت بنموذج جاهز مستورد، هو النموذج الغربي. فكيف كان حالها مع قيمة المواطنة، كمطلب للدولة الحديثة؟

1- برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص 31 .

2- المرجع نفسه، ص 33 .

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: المواطنة كقيمة للدولة الحديثة

لم تكتف الدولة الحديثة بقيم العقلنة، والتقدم، بل وعدت بما هو أعلى، وعدت بأن يكون الفرد في سيادتها مواطنا حرا، بل وأكثر أن يصبح الإنسان أخا للإنسان، بغض النظر عن عرقه ولونه ودينه وانتمائه، وهي قيم رفعتها الأديان منذ القديم، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية: 13). ولكن مع تعدد الأديان، نشأ الصراع، وادعى كل دين بأنه الأحق بتمثيل الإنسان، وغيره لا يصلح أن تكون قيمه ضامنة للأخوة الإنسانية، فهل تستطيع الدولة الحديثة – دولة الأمة – أن تسمو فوق هويتها الوطنية، ليصبح الفرد مواطنا كونيا؟ وقبل ذلك هل تستطيع الدولة الحديثة أن تستوعب كل أفرادها، وما يزخرون من تنوع في القدرات والإمكانيات، والطاقات والطموحات، ليصبحوا مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات؟ وهل نجحت الدولة العربية في تحقيق هذه القيمة، للإجابة على هذه الأسئلة، نتابع مفهوم المواطنة في اللغة والاصطلاح.

1- مفهوم المواطنة

أ/ المواطنة في اللغة: تؤول كلمة مواطنة في اللغة العربية إلى الجذر – وطن – والوطن في لسان العرب « المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان ومحله »[1] ومن يقال وطن بالمكان، وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطن، ومن ذلك أن الرسول (ص) لا يوطن الأماكن، أي لا يتخذ لنفسه مجلسا يعرف به، وورد في القرآن الكريم قوله عز وجل ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُم اللهَ في مَواطنَ كَثيرَة ﴾ (سورة التوبة، الآية: 25) والموطن هنا مشهد الحرب، وتطلق كلمة مواطن (بالفتح) على كل مقام قام به الإنسان، ففي الحديث أن الرسول (ص) نهى عن نقرة الغراب، وأن يوطن الرجل في المكان بالمسجد كما يوطن البعير، قيل : معناه أن يألف الرجل مكانا

[1]– ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، مج6، ص 4868.

معلوما من المسجد كما يوطن البعير، قيل معناه أن يألف الرجل مكانا معلوما من المسجد مخصوصا به يصلي فيه كالبعير لا يأوي إلا إلى مبرك دمث قد أوطنه واتخذه مناخا، ووطّن النفس على الشيء أو حملها عليه حتى ذلت وألفت.

هذه هي مجموع الاشتقاقات التي كانت من الجذر أو المادة – وطن – إذ ذكرت المواطن [بالفتح] ولم تذكر [المواطن] بالرفع، وما نستفيده أن المواطنة في اللغة العربية مشتقة من الوطن، أي المكان الذي يقيم فيه المرء، ويعيش فيه، لذا يعرض المفكرون العرب عن الخوض في مفهوم المواطنة من الناحية اللغوية، إذ لا يكشف عن حمولتها الحداثية، اللهم إلا ما تعلق المتحد أي الحيز الجغرافي الذي تعيش عليه مجموعة بشرية معينة.

إن إحجام بعض المفكرين العرب عن الخوض في التحليل اللغوي في العربية، يشعرنا وكأن هذا التحليل لا يبلغ المراد، لذا يجعلون لفظة المواطنة ترجمة للمصطلح الأجنبي (citoyenneté) في الفرنسية (citizenship) في الانجليزية، لذا يقول الجابري: « ليس في مخزون العرب اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني ما يفيد ما يعنونه اليوم باللفظتين "المواطنة" و"المواطن" »[1].

المواطنة في المفهوم اللغوي، تحيلنا إلى الوطن الذي هو المنزل الذي نقيم به، وهذه الإحالة لا تف بالغرض، كما توقعنا في خلط جسيم بين المواطنية والوطنية، لذا فضل هؤلاء القول أن كلمة مواطنة ترجمة للفظ الأجنبي "citoyenneté" الفرنسية أو"citizenship" الانجليزية. «ارتبط مفهوم المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي نظريا بالاعتقاد وعمليا بعدة عوامل منها تكوين السلطة والجيش. وقد بقي المفهوم التاريخي للمواطنة بهذا المعنى تفاوتيا

[1]– محمد عابد الجابري: المواطنة والمواطن جولة أولى (http://www.aljabriabed.net/nation-citoyen2.htm)

سواء بين الأفراد الأحرار الذكور أو بين الأحرار والعبيد، المؤمنين وغير المؤمنين، النساء والرجال» [1].

في اللغة الأجنبية: المواطنة في اللغة الفرنسية "citoyenneté" من الناحية الايتيمولوجية* مشتق من citoven التي تعود إلى الأصل اللاتيني civis أي من كانت له حقوق المدينة، وهي« اسم مؤنث يشير إلى فرد، يعتبر عضوا في دولة، عليه واجبات ويتمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية»[2]، بمعنى أن صفة المواطنة تسمح للفرد أن يوصف بأنه عضو في مجتمع منظم يمكنه المشاركة في الحياة السياسية، إنها الإطار القانوني الذي يصبح فيه الأفراد مواطنين يمارسون حقهم في المشاركة السياسية من خلال الانتخاب، ونفس المفهوم الذي يثيره لفظ "citezenship" ففي قاموس Oxford «المواطنة تعني أن يكون الفرد مواطنا في بلاد معينة له حقوق وعليه واجبات مشروعة»[3] ويزيد على ذلك أن المواطنة ترتبط بالجنسية، إذ تعني انتساب الفرد إلى دولة بوصفه عنصرا من العناصر المكونة لها.

إذا قارنا بين الاستعمالين، اكتشفنا اتفاقا حول كون المواطنة مرتبطة بمجال جغرافي محدد، ذاك الذي يطلق عليه الرقعة الجغرافية من حيث هي خاصية للدولة الحديثة، غير أن المعنى اللغوي في العربية إذ يرتبط بالوطن، لا يأخذ حمولة سياسية، بقدر ما يعني انتماء عاطفيا.

بينما حمولة الوطن والمواطنة في اللغة الأجنبية تمتد إلى الحقوق والواجبات التي يتمتع بها فرد ما، من حيث هو عضو في متحد أو جماعة منظمة أو كيان سياسي...الخ.

1 – هيثم مناع: المواطن الحديث، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، http://www.dctcrs.org/s2592.htm

* الايتيمولوجيا هي دراسة تاريخ الألفاظ والكلمات، ومعرفة تطور معناها...الخ.

2 - Le petit Larousse . P 221.

3 - Oxford . dictionary . OPCIT . P 70 .

ونعتقد أن غياب هذا الجانب في اللغة العربية ينبئ بغياب العقلانية وحضور الانفعالات والعواطف.

ب/ المواطنة في الاصطلاح : أما المواطنة في الاصطلاح فإن تحديدها يختلف من مجال معرفي لآخر، فالمواطنة في الحقل السياسي، ليست هي المواطنة في المجال الحقوقي، وليست هي المواطنة في المجال الأخلاقي أو الفلسفي، فهي من جهة تتداخل مع الهوية كموضوع فلسفي عميق وهي من جهة أخرى تتقاطع مع الجنسية، زد على ذلك امتدادها التاريخي، فالمواطنة كما يعتقد ديريك هيتر « شكل تتحدد به الهوية الاجتماعية السياسية، ولكنها ليست إلا واحدة فقط من عدة أشكال تعايشت معها في فترات متعددة خلال ما يقارب ثمانية وعشرين قرنا من الزمن من سنوات عمرها حتى اليوم»[1] لذا نستعمل في ضبط المصطلح العمل على مستويين الأول أفقي أي النظر في المصطلح من جهة الفرق بينه وبين المصطلحات القريبة منه كالهوية والجنسية، والمستوى الثاني عمودي أي محاولة رصد المصطلح في سياق التطور التاريخي، الغربي والعربي.

أ – المواطنة والهوية والجنسية: إذا تعاملنا مع المواطنة بوصفها منجزا حداثيا – بغض النظر عن جذورها التاريخية– وبغض النظر عن الحقول المعرفية التي تتداولها، فذلك يعني أن الحد الأدنى من العمومية يقودنا حسب دائرة المعارف البريطانية إلى «المواطنة علاقة بين فرد ودولة، كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة»[2] كما تذكر موسوعة الكتاب الدولي أن «المواطنة هي عضوية كاملة في

1– ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنة (بيروت: دار الساقي، ط1، 2007) ص 13 .

2 – نقلا عن: علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية (المستقبل العربي، العدد264، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001) ص118.

دولة». وهو ما تؤكده موسوعة كولير الأمريكية، من أن المواطنة هي «أكثر أشكال العضوية اكتمالا في جماعة سياسية»[1].

إن الجامع بين هذه الموسوعات في تعريفها للمواطنة هي كونها انتماء أو عضوية في جماعة منظمة (الدولة تحديدا) تترتب عليها حقوق وواجبات، هذا التعريف الأولي يجعلها متشابهة مع الهوية بالمعنى الثقافي لأن هذه الأخيرة أيضا انتماء إلى ثقافة محددة، قد تتعلق بأمة، أو جماعة، كما تتشابه من جهة أخرى مع الجنسية في كونها أيضا، انتماء يعبر عن عضويته في دولة قومية ما.

غير أن هذا التشابه لا يعني التطابق، بل يفرق الدارسون بين هذه الانتماءات، فالمواطنة انتماء مبني في جوهره على منفعة، فهي هوية برغماتية، تتجلى فيما يحصل للطرفين من نفع للمواطن وللوطن، فالأمر يتعلق هنا بالأخذ والعطاء، الحقوق والواجبات بينما الهوية انتماء طبيعي، لا علاقة له بالمنفعة حتى لو تحققت، كما تتميز المواطنة ومعها الجنسية، عن الهوية في كونهما يعبران عن وضع اجتماعي حادث، بينما الهوية انتماء طبيعي، تلعب فيه الفطرة أو الطبيعة دورا بارزا، بمعنى آخر أن المواطنة انتماء اجتماعي له تاريخ، إذ بإمكاننا أن نرده إلى نشأة دولة الأمة الحديثة، بينما الهوية الثقافية تمتد إلى فجر التاريخ الإنساني، نجد لها جذورا في الانتماء الأسري والقبلي والعشائري أي قبل تكون المجتمع السياسي، كما تتميز المواطنة عن الجنسية في كون هذه الأخيرة تمثل إطارا قانونيا يجمع أفراد الدولة الواحدة في حين أن المواطنة التزام أخلاقي يتعلق بالحقوق والواجبات.

إذن فالمواطنة في معناها العام رابطة اجتماعية وسياسية وقانونية بين الأفراد ومجتمعهم الذي يحكمه نظام سياسي يفترض فيه أن يكون ديمقراطيا.

---

[1] – عثمان بن صالح العامر: مفهوم المواطنة وعلاقتها بالانتماء، مركز آفاق للدراسات والبحوث، حرر بتاريخ aafaqcentre.com..2011/06/30

2- المدلول التاريخي للمواطنة

يُرجع الكثير من الدارسين مصطلح المواطنة إلى الفكر اليوناني، الذي اتسم قياسا للفكر الشرقي القديم بدرجة ما من العقلانية، التي قادت إلى إعطاء مساحة عريضة للعقل في تناوله لقضاياه، أي حلول اللوغس محل الميتوس، يظهر ذلك في تناول الاجتماع السياسي، إذ تشكلت دولة المدينة التي نظّر لها كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو وغيرهما، وبغض النظر عن أشكال الحكم التي عدّدها الفلاسفة، وبعيدا عن المفاضلة بين هذه الأشكال، إلا أن المواطنة كانت تعني، أن الناس متساوون، ومن حق كل مواطن أن يدلي بدلوه في الشأن العام، غير أن كلمة مساواة كانت مطاطية، ذلك أن المساواة، لا تشمل الجميع، ففي اسبرطة تعني الاسبرطيين النخبة، مستبعدين الفقراء والعبيد والنساء، والذين لا يخضعون للتربية الصارمة بينما المواطنية في أثينا تعني «جميع الذين يشاركون في الحياة المدنية في الحكم والخضوع للحكم على التوالي»[1]. مما يعني أن المواطنة في الفكر الإغريقي تعني الرجال الأحرار الذين لهم الحق في المشاركة في شؤون السياسة.

تأثر مفهوم المواطنة في الحضارة الرومانية، باتساع دولة روما، التي أصبحت مترامية الأطراف، إذ أتاح الرومان « الفرصة للعبيد للتنعم بكرامة المواطنة »[2]، وأصبح عنوان المواطنة خدمة الإمبراطورية الرومانية، لقد عمل أغسطينوس(27 ق.م -41م) على مكافأة جنود لم يكونوا مواطنين في الأصل، بأن منحهم صفة المواطنة بعد خدمتهم في الجيش، كما يعود الفضل إلى الإمبراطور كاراكلا (188- 217)، الذي شرّع أشهر القوانين، المتعلقة بالمواطنة، إذ أزال عمليا « كل الاستثناءات والاختلافات الجغرافية، مما أدى إلى شمول جميع سكان الإمبراطورية الأحرار في مكانة المواطنين ».[3]

[1]- ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنة، مرجع سابق، ص 35.

[2]- المرجع نفسه، ص 53.

[3] - نفسه، ص61.

بهتت فكرة المواطنة في العصور الوسطى، إذ سيطر النقاش في المسيحية على مواصفات مدينة الله، وبحث الخصائص التي تميزها عن مدينة الأرض، ولم تعرف المسيحية شيئا عن المواطنة، اللهم إلا ما كان من قبيل تأثير الفلسفة اليونانية، وتحديدا فلسفة أرسطو، إذ ربط توما الإكويني (Thomas Aquinas)(1225-1274) المواطن الصالح بالفضيلة إذ« أحيا فكرة الدولة في تعليقاته عن أرسطو(...) وأصبح من الممكن أن نتخيل ثانية، ليس فقط رعايا تابعين مذعنين(...) بل مواطنين يشاركون فعليا في شؤون دولتهم »[1] بمعنى أن العناية بحياة المسيحي في اليوم الآخر قلَّلَت من الاهتمام به كمواطن.

أما في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى فالطرح الأقرب للمواطنة، هو التناول الفقهي لمسألة أهل الذمة، ذلك أن الإسلام قد كرس مبدأ الأخوة في الدين،« المسلم أخو المسلم»[2] وهو مبدأ أرفع من طرح مسألة المواطنة، وبتعبير طه عبد الرحمن « أن المؤاخاة إنما هي المواطنة وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب »[3] لكن المشكلة طرحت عمليا، بعد اتساع الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي، واختلاط المسلمين مع غيرهم، واشتمال دولة المسلمين على غير المسلمين، فكان الحل في فقه أهل الذمة، الذي يكفل لهم الحفاظ على دينهم وعقيدتهم، مقابل جزية يدفعونها، واعتقد الكثير من الدارسين، أن هذا الموقف نابع من روح الإسلام القائمة على التسامح « لقد بلغ المجتمع الإسلامي حدودا تفوق التصور في توفير حرية الاعتقاد للآخرين في العصور المبكرة من التاريخ الإسلامي»[4] في حين يعتقد البعض الآخر أن الفكر الإسلامي لم يستطع أن يرقى إلى مستوى المواطنة كما بشرت به الحداثة الغربية، فالسياق الذي طرحت فيه فكرة المواطنة، في الفكر الغربي يختلف كثيرا عن السياق الإسلامي.

[1] - نفسه، ص 73.

[2] - صحيح البخاري: مرجع سابق، ص 1413.

[3] - طه عبد الرحمن: روح الحداثة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006) ص213.

[4] - فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون (القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط3، 1999) ص62.

يعد العصر الحديث في الغرب، هو عصر المواطنة بامتياز، فثورات القرن الثامن عشر* وما أحدثته من تغيرات جذرية في النظم السياسية والاجتماعية، إذ كان فساد الأنظمة السياسية، واستبدادها، زيادة على التفاوت الاجتماعي الرهيب، وفشل السياسات الاقتصادية، كل ذلك كان وراء تلك الثورات، التي كان من نتائجها انهيار الحكم الملكي المطلق، وإلغاء الامتيازات الإقطاعية والارستقراطية، وتم رفع مبادئ الأنوار، التي من أهمها المواطنة، التي لا تقوم إلا باحترام جملة من الحقوق والواجبات، تجعل الانتماء إلى الدولة، قائما على أساس من المواطنة، التي تتجاوز الاختلافات العرقية والدينية، وتحرص على أن يكون للمواطن الحق في المشاركة السياسية، ويتحمل مسؤوليته بوصفه عضوا في مجتمع مدني منظم.

اقترنت المواطنة في الفكر الغربي بالحرية، والديمقراطية، ويمكن أن نذكر واحدا من كبار منظري الفكر المواطني في عصر الأنوار، جون جاك روسو في كتابه " العقد الاجتماعي" إذ ينتصر للحرية، التي يراها حقا طبيعيا،« يولد الإنسان وهو الآن يرسف في الأغلال.»[1] واستعادة هذه الحرية لا تكون إلا في ظل حياة مدنية يحكمها القانون، والحياة المدنية التي تكفل الحرية فعلا، هي أن يعيش الفرد بوصفه مواطنا، يتحمل مسؤليته، ويؤدي واجبه، بما يحقق المصالح العامة للمجتمع، ومن ثمة فكل فرد هو مواطن حر، وخاضع للقانون في آن واحد.

تطور مفهوم المواطنة كثيرا في العصر الحديث، فمن مواطن على النمط الأثيني، إلى مواطن دولة الأمة، ومن مواطن دولة الأمة إلى مواطن كوني مع كانط «فحسب كانط يجب توفر قانون سياسي كوني ينظم العلاقات بين البشر.»[2]، الفكرة التي طورها هابرماس،

* الثورة الانجليزية 1642-1651 الثورة الامريكية 1763-1783 الثورة الفرنسية 1789-1799

[1] – جون جاك روسو: العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص78.

[2] – الناصر عبد اللاوي: الضيافة الكانطية على ضوء مقاربات الايتيقا لهابرماس، موقع الحوار المتمدن، www.ahewar.org

الذي أكد على احترام الحق الفردي للذات الإنسانية، من حيث هي ذات تنتمي للمجموعة الإنسانية.

3- المواطنة في الفكر العربي المعاصر

أخذت المواطنة قسطا من النقاش في الفكر العربي المعاصر، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، وعموما يمكن التمييز بين ثلاث مواقف في هذا الفكر:

أ/ المواطنة تسكن التراث الإسلامي: ومعناه أن البحث عن المواطنة، لا يكون إلا في التراث الإسلامي، ومن ذلك استلهام فقه أهل الذمة، كما هو الحال عند القرضاوي، الذي أراد البرهنة بأن احترام الإسلام للخصوصيات الثقافية والعقائدية، دليل على أنه حاز الأسبقية في التنظير للمواطنة، فالإسلام « يقيم العلاقة بين أبنائه المسلمين وبين مواطنيهم من غير المسلمين على أسس وطيدة من التسامح والعدالة والبر والرحمة، وهي أسس لم تعرفها البشرية قبل الإسلام، وقد عاشت قرونا بعد الإسلام، وهي تقاسي الويل من فقدانها...»[1] ويحتفظ القرضاوي بأدبيات التراث الفقهي الإسلامي في حديثه عن المواطنة، إذ يستحضر عقد أهل الذمة، ويقارب بين المواطنة والذمية، جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم "أهل الذمة" أو "الذميين"« وإذا كان مصطلح أهل الذمة يضايقهم فلا حرج في تركه ويكتفي بالمواطنة في دار الإسلام.»[2] الذمة أهم من المواطنة عند القرضاوي. هذا ما يرفضه بعض الباحثين، المتخصصين في الشأن الإسلامي، من أمثال فهمي هويدي في كتابه "مواطنون لا ذميون"، إذ يؤاخذ القائلين

---

[1] – نقلا عن: عبد الجليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط1، 2010) ص123.

[2] – يوسف القرضاوي: الأقليات الدينية (سلسلة ترشيد الصحوة) (بيروت– سوريا– الأردن: المكتب الإسلامي، ط3، 1998) ص14.

بالذمية كبديل للمواطنة، أو أولئك الذين جعلوا المواطنة امتدادا لفقه الذمة، بأنهم أغفلوا جملة من الأمور:

1/ أنهم تعاملوا مع أهل الذمة « باعتبارهم كيانا منفصلا عن مجتمع المسلمين وتكاد تضعهم في مربع واحد مع الأجانب المستأمنين... »[1] وهي رؤية تستند حسبه إلى خلفيتين إحداهما تاريخية، من خلال استحضار فقه أهل الذمة، والأخرى تقسيم الناس على أساس أديانهم، وهذا يتعارض تماما مع مبدأ المواطنة.

2/ تجاهل القائلون بالذمية العامل الجغرافي، فالفقهاء الذين نظروا لعقد أهل الذمة، كانوا ينتمون إلى دولة سلطانية، ضاقت أو اتسعت، توحدت أو انقسمت، بينما المسلمون اليوم ينتمون إلى دول إسلامية مختلفة في أنظمتها، وفلسفة حكمها.

3/« أن القائلين بأن غير المسلم، مواطن من الدرجة الثانية في المجتمع الإسلامي، لم يورد أيا منهم، نصا شرعيا يستند إليه في دعواه»[2].

تبعا لهذه التحفظات، ينبغي القطع مع القول بعقد أهل الذمة « أما تعبير أهل الذمة، فلا نرى له وجها للالتزام به، إزاء متغيرات حدثت وحملته بغير ما قصد به في البداية»[3] إن المواطنة تفترض أن تكون ديار المسلمين ملكا للمسلمين وغير المسلمين، بغير تسلط، ولا أفضلية لأحد عن آخر.

وفي سياق التصور الإسلامي للمواطنة، يتعالى صوت آخر بالدعوة إلى تأسيس إسلامي للمواطنة، لا يشترط عقد أهل الذمة، مثَّله طه عبد الرحمن، ولكنه ينتقد التصور الغربي، ويعتقد أن الإسلام العظيم الذي أسيء فهمه وتقديمه، إن من قبل الحكام أو من قبل

---

[1] – فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، مرجع سابق، ص 120.

[2] – المرجع نفسه، ص121.

[3] – المرجع نفسه، ص125.

المثقفين،[1] يقدم تصورا رائعا للمواطنة، يتجاوز التصور الغربي أصلا، هذا الأخير الذي يفتقر إلى السعة التي يحملها الإسلام، فالليبراليون يرون « المواطنة جملة من الحقوق الفردية تحدده نظرية في العدل تم وضعها خارج نطاق الأخلاق»[2] وحتى وإن ارتبطت بالأخلاق عند أصحاب النزعة الاجتماعية، فهي أخلاق مغلقة تتقيد «بتاريخ وتراث مخصوصين حاملا ثقافة معينة لا يشترك فيها إلا مع الذين ينتسبون إلى نفس الجماعة التي ينتسب إليها»[3].

وأمام ضيق التصور الغربي للمواطنة، المُسيج بثقافة خاصة، لا يستوعب ثقافة أخرى، يعتقد طه عبد الرحمن أن المواطنة الإسلامية تتأسس على التوسع المعنوي، وتحقق المؤاخاة، فالمسلم الذي يرتقي في معراج الأخلاق الإسلامية، من أخلاق الإسلام إلى أخلاق الإيمان، وصولا إلى أخلاق الإحسان، هذه الأخيرة التي يتحقق فيها الإخلاص، إخلاص المواطن. ويقصد بأخلاق المواطن « التجرد من الأسباب التي تبعث على الظلم »[4] مهما كان شكل ولون هذا الظلم، ظلم الإنسان لنفسه، أو ظلمه لغيره، وكلما زاد الإخلاص زاد العدل، ليبلغ مرتبة الفضل، فإذا أدرك هذه أمكنه الارتقاء إلى مرتبة المحبة، وفيها تحصل المواطنة المتصلة والمنفتحة، وهذه لا نجدها إلا في الإسلام العظيم.

إذن يتراوح الموقف الإسلامي، الذي يمثل قطاعا كبيرا من الفكر العربي المعاصر، بين استلهام التراث الفقهي والأخذ بمنجزات الحداثة الغربية أو تجاوزهما، نحو تركيب روحاني صوفي، قد لا يستطاع ضبطه في منظومة قانونية، تجعله قابلا للتطبيق من الناحية الإجرائية والعملية.

[1] – طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل (الدار البيضاء: منشورات جريدة الزمن، ط1، 2000، ص117.

[2] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مرجع سابق، ص217.

[3] – المرجع نفسه، ص218.

[4] – المرجع نفسه، ص219.

ب/ المواطنة منتوج غربي: يدافع عن هذا الموقف كل المفكرين العرب المشبعين بالحداثة الغربية، إذ يعتقدون أن المواطنة انحدرت إلى الثقافة العربية من الغرب، وهي لا تثار خارج المقولات الليبرالية، كالديمقراطية، والمجتمع المدني.

تعرف العرب على المواطنة مع انفتاحهم على الفكر الغربي، غير أن هشام جعيط يعود به إلى المد الاستعماري، وبحسبه أن الاستعمار ليس كله نقمة، كما تصوره مشاعرنا المعادية للاستعمار[1]، بل فيه نِعم أجلاها، الحرية، المساواة، العدالة، ومن ثمة لا معرفة بقيم المواطنة، إلا من خلال الاحتكاك بالغرب.

في نفس السياق تأتي أراء محمد عابد الجابري، في مشروعه النقدي، إذ ينتهي في كتابه "العقل السياسي العربي" إلى أن العقل العربي في جوهره محكوم بثلاث محددات عتيقة، القبيلة والغنيمة والعقيدة، ومن ثمة فهو لا يتوفر على متطلبات المجتمع الحديث، ولا دراية له بالمواطنة، وهو مطالب « بتحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي اجتماعي»[2] وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبي، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي و« فسح المجال لحرية التفكير، وحرية المغايرة والاختلاف...»[3] وحينما يحدث التحول السالف الذكر تتحقق المواطنة فعلا.

هكذا يقنع الحداثي بأن المواطنة، والفكر المواطني، لم يستلهما من التراث الخاص بالعرب، بل هو إرث غربي، فالعرب في تاريخهم لم يكوِّنوا فكرة متكاملة عن الدولة بالمعنى الحديث،« بل تعرفوا إليها كعناصر مبتورة »[4] والقصور في رؤية الدولة الحديثة، لا يمكن إطلاقا من إدراك قيمها، وأهمها قيمة المواطنة.

وعليه فما نقرأه عن المواطنة في أدبيات الفكر العربي المعاصر هو من بنات الفكر الغربي.

---

1 – هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 130.

2 – محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص374.

3 – المرجع نفسه، ص374.

4 – علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق، ص82.

ج/ المواطنة تراث إنساني: يتجه موقف ثالث في الفكر العربي المعاصر إلى رفض الرؤية الاختزالية، سواء تلك التي تستنجد بالماضي للتنقيب عن أثر للمواطنة أو ما يشبهها، أو كانت تغرف من منجزات الحداثة الغربية، إنها ليست قيمة ناجزة، وجاهزة تنتظر من ينقلها ويتبناها، إنها صناعة إنسانية، ساهمت فيها الأديان السماوية،« لقد كانت الأديان السماوية، بما تخلقه من روح الأخوة، والتواصل في الله، وما تضفيه من صفة القداسة على ممارسة السلطة، أي من شرعية على المرتبية الضرورية لبعث النظام في حجر جماعة الإيمان»[1] التأسيس الأول للمواطنة بدأ من رابطة الأخوة الدينية، لكن التجربة اغتنت من الفكر الفلسفي، ونضجت تحت نار تحولات العصر الحديث،« بعد مخاض طويل في أوروبا المسيحية، وفي صراع طويل مع الكنيسة والسلطة الدينية، يتأسس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية»[2] لتصبح المواطنة ذات تاريخ، شأنها شأن جميع المقولات السياسية الاجتماعية، لم ينته الحديث بشأنها.

آن الأوان لتتجه جهود الوعي العربي نحو إبداع قيم سياسية، تنسجم وخصوصيات المجتمع العربي الإسلامي، لماذا لا نتحدث عن مواطنة عربية إسلامية؟ وعن « ديمقراطية إسلامية تنظر إلى التعددية وما تتضمنه اعتراف بالحريات والحقوق الأساسية للفرد المواطن على أنها وسيلة لإضفاء القيم الإسلامية واحترام الطقوس والتقاليد الشعبية... »[3].

يمكن للمجتمع العربي أن يساهم في إثراء قيمة المواطنة، وهو مطالب بذلك حتى يندرج في التاريخ.

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص149.

[2] – المرجع نفسه، ص150.

[3] – برهان غليون: تحرير الديمقراطية من الليبرالية شرط لتعميمها، (http://www.voltairenet.org/article90301.html)

إذن هي قيم انعقد حولها الفكر العربي الحداثي، وتحمّس لها في بناء الدولة، أملا في غد تشرق فيه الحرية وينعم فيه العربي بالمواطنة الكاملة، يتحرر من أهواء الحاكم، لتحكمه مؤسسات، أساسها التنظيم العقلاني، كل ذلك برعاية نظام ديمقراطي، فهل نجحت الدولة العربية في تحقيق ما وعدت به؟.

الفصل السابع: صعوبات الدولة التحديثية وأفق السياسة

المبحث الأول: مأزق الدولة التحديثية

1- من العقلانية إلى العقل السجالي

2- من التقدم المنتج إلى التقدم الاستهلاكي

3- من دولة المواطنة إلى دولة القهر

المبحث الثاني: أفق بناء السياسة

1- قيم البناء السياسي الجديد

2- تقييم عام

الفصل السابع: صعوبات الدولة التحديثية وأفق السياسة

أغرت الحداثة الغربية الكثير من المفكرين العرب، كما تابعنا، فانبهروا بقيمها، خاصة من الناحية السياسية، إذ تابعنا صورا لتأثر العرب بقيم الحداثة السياسية، فكان مطمع بناء الدولة التي تتحقق فيها العقلنة في التنظيم، وتحقيق التقدم المنشود، وضمان الحرية في دولة المواطنة.

غير أن التاريخ السياسي العربي المعاصر أظهر عجز العرب عن تحقيق القيم السالفة الذكر(في الفصل السادس)، مما فتح المجال لتأويلات، اتهم فيها الحداثيون غيرهم بأنهم من أعاق تحقيق العقلانية والتقدم والحرية، وفي المقابل اتهم المحافظون أنصار الحداثة بأنهم فتنوا بالغرب ولم يلتفتوا إلى مسألة الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمة العربية، فضاعوا وضيَّعوا.

بمعنى أن قيم الحداثة السياسية، التي ظلت مطلبا للنخب العربية، لم تكن بمنأى عن النقد، خاصة وأن الدولة لم تحقق ما وعدت به، فإذا كان البعض قد فهم من النقد رفض الحداثة الغربية جملة وتفصيلا، فإن البعض الآخر دعا إلى ترشيد هذه الحداثة، وبحث الشروط التي تجعلها منتجة لقيم حقيقية، مما دفع إلى طرح السؤال ما هي الشروط التي تجعل الحداثة تنتج قيما حقيقية، تتحقق فيها الذات العربية؟ كيف يمكن للدولة العربية أن تكون دولة حديثة فعليا، ما هي النقائص والعيوب التي تسجل على الطرح الوفي للحداثة الغربية كما هي؟ كيف يمكن تجاوز هذه النقائص بما يحقق الفاعلية في الممارسة السياسية؟ هل من الضروري استبعاد الدين من ساحة السياسة؟ ألا يمكن رأب الصدع بين تيارات الفكر السياسي، وتجاوز الجدل العقيم بين تيارات الفكر العربي المعاصر، بما يجعلها مساهمة في إثراء النقاش حول تحقق القيم الحقيقية للدولة الحديثة؟.

المبحث الأول: مأزق الدولة التحديثية

لا جدل أن الدولة العربية، التي أرادت أن تكون حديثة، قد فشلت في تحقيق قيم الحداثة، التي رفعتها النخب المؤيدة للمسار الحداثي، يظهر الفشل على مستويات عدة، إذ لم تتحقق العقلنة، ولم ير التقدم المنشود النور، ومازال الفرد العربي لم يحز بعد صفة المواطنة الحقة، فالتنظيم العقلاني تحول إلى بيروقراطية زادت من تغول الدولة واستبدادها، والتقدم أصبح هدرا لمقدرات الأمة، وغطاءً لنهب المال العام، والمواطنة تحولت إلى ولاء لأنظمة ثبت فسادها، وبالجملة تحول النظام في الدولة العربية من المحيط إلى الخليج إلى نظام استبدادي، لكن أن يبرر هذا الوضع المتعفن، عند المتنورين العرب بأسباب دينية، ويمعنون في سلخ الأمة من مقوماتها، ومقدساتها، بدعوى الرجعية والظلامية، والعقلية القروسطية، واستمرار نظام الدولة السلطانية...الخ، كل ذلك في حاجة إلى نظر، نكتفي فيه بالنقد الذي وجهه غليون للدولة التحديثية، التي تعد ثمرة للخطاب العربي المقلد للحداثة الغربية، مراجعا القيم التي رفعتها الدولة العربية التحديثية، العقلنة والتقدم والحرية، لنطرح التساؤل التالي: ماذا تحقق من الدعوة إلى العقلنة على المستويين السياسي والثقافي؟ وإلى أين آل التقدم المزعوم؟ وما حقيقة الحرية والمواطنة التي رفعتها الدولة العربية شعارا؟.

1- من العقلانية إلى العقل السجالي

بداية على المستوى السياسي، تظاهر الوعي العربي، الذي انفتح على الحداثة الغربية، بأنه ينشد التجديد في بناء الدولة، وتجاوز النمط السلطاني القديم، بإضفاء طابع التنظيم العقلاني على مؤسسات الدولة، من خلال ما أصبح يعرف بالحكامة، هذا المصطلح، الذي راج كثيرا في السنين الأخيرة، ومن بين ما يفيد، حسن التدبير، والتنظيم، وتوزيع المسؤوليات، وصقل القدرات، التي تحقق في نهاية المطاف الحكم الراشد، صلبه المؤسسة، لا دور الأفراد.

غير أن الدولة التحديثية استثمرت التنظيم العقلاني، بما حقق لها هيمنة أكبر على مصير الناس، فأصبحت الدولة غولا ينتزع حريتهم. ويحولهم إلى قطيع، بدل أن يكونوا مواطنين، أما على المستوى الثقافي، فالأمر أسوأ، ففي الوقت الذي بشر الحداثيون بالعقلانية العلمية الموضوعية التي ينبغي أن تحكم الثقافة، ساد المنطق السجالي، الذي حدد غليون معالمه، إذ يعتقد أن طابع المواجهة القائمة في الثقافة العربية بين أنصار الحداثة وأنصار التراث نتيجة طبيعية لمنطق العقل السجالي، فصاحب« المنطق العصري والدعوة الحديثة الذي وقف على أرضية الثقافة الغربية ومفاهيمها واعتبر قدوم العصر الحديث بمثابة قطيعة مطلقة مع الماضي العربي والغربي معا (...) والتراثي الإسلامي أو العروبي الذي يفقد قضيته أو يضعفها إذا تخلى عن مفاهيم ثقافته المحلية وقبل الدخول في منطق خصمه »[1].

العقل السجالي يشتغل خارج مفهوم الحوار، بل ينتعش في بيئة تحكمها الحرب، والحرب لا تكون إلا بين عدوين، يتربص أحدهما بالآخر، لا تهم الوسائل المستعملة، مشروعة كانت أو غير مشروعة، فالذي يقف على أرض ثقافة غربية حديثة، يرى خصمه وغريمه التراثي رجعيا ظلاميا، سطحيا، منغلقا، يسعى بكل جهده العقلي واللاعقلي أن يثبت الصفات السالفة الذكر لخصمه، وهذا يعني بداهة أنه هو التقدمي، المتنور، المنفتح، العالم، المتعلم، العميق في تفكيره، المستفيد من الثقافة العلمية، وفي المقابل لا يتوانى المحافظ أن يرى نفسه منسجما مع ذاته، متصالحا مع تراثه، محققا لرضى أسلافه، محافظا على هويته، بينما الحداثي، علماني، منسلخ، مائع، يظهر خطرا على الدين والدنيا، لا أمل في أحدهما للآخر، يحشد كل منهما إمكانياته الفطرية والمكتسبة، ليظهر على الآخر، يصرعه، ينال منه.

من مستلزمات المواجهة (الحرب) رفض النقد الذاتي أو ما سماه غليون "المراجعة الذاتية" لأن النقد الذاتي علامة على الضعف، وكل ضعف هو دليل قوة الآخر. من

[1]- برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 45 .

مقتضيات المواجهة كيل التهم، أحدهما للآخر، سواء كانت هذه التهم وهمية لا أساس لها من الصحة، أو كانت حقيقية، ومن التهم الجاهزة التي يوظفها كل فريق للآخر، العمالة للخارج، فالعلماني إما عميلا للغرب الليبرالي مثل أمريكا أو عميلا للغرب الاشتراكي الاتحاد السوفيتي سابقا، والمحافظ عميل بامتياز للسعودية الوهابية، وبشكل آخر عميل لأمريكا التي يعتقد أنها وظفت الإسلاميين وتوظفهم في مواجهة الاتحاد السوفيتي.

من أدوات إذكاء المواجهة الاستخدام الانتهازي للجماعة والفكر والثقافة والعلم، كانت تستخدم هذه المعطيات استخداما إيديولوجيا، سياسويا، يتحول بموجبه المثقف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى أداة تخدم أجندات بعينها، مما يحول دون بلوغ المجتمع إلى ما يطمح إليه من تقدم وحداثة « يستخدم السلاطين التيارات الفكرية بمنطق الاستفادة والمنفعة السياسية البحتة، يستخدمون الفئة المثقفة أو جماعاتها المختلفة كقوى هامشية يستفاد من دعمها وتأييدها ومشاركتها»[1].

يتظاهر مستخدمو العقل السجالي بأنهم عقلانيون، موضوعيون، يطمحون إلى فهم الواقع على حقيقته، لكنهم في الحقيقة يمارسون شيئا يتناقض تماما مع مقتضيات العقلانية، ولهذا السبب بقيت المشكلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية عالقة، ومؤجلة، يتكرر طرحها دون الوصول إلى حل، وسيظل الصراع على أشده بين منظومتين ثقافيتين إحداها بقيم حديثة وأخرى بقيم محافظة.

يرتكز العقل السجالي المناقض للعقلانية على أربع ركائز تمثل آليات اشتغال هذا العقل وهي :

1 – الاختلاط المنهجي: يتجلى ذلك في خلط المسائل، واستخدام المفاهيم دون تحديد أو ضبط، والقفز من موضوع إلى آخر دون مبرر، ودون مقدمات والزج بالفكر في أشكال من

1– برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 50 .

الأخطاء المنطقية المتعمدة كاللجوء إلى التعميم بغير وجه حق والاكتفاء بقضية عرضية وجعل ما يترتب عليها جوهريا وضروريا، واللجوء السهل إلى اللغة الفضفاضة، والمفاهيم ذات التأثير الانفعالي، فما أسهل على من يدعي أنه محافظ وصاحب رسالة أن يقول "الإسلام هو الحل"!!

ولكن كيف سيكون هذا الإسلام هو الحل؟ سيبقى ذلك غامضا ضبابيا، وما أيسر أن يعلن الحداثي بأن الحداثة هي الحل لمعضلة التخلف التي تعاني منها المجتمعات العربية، لكن ما هي مواصفات هذه الحداثة؟ كيف يمكن أن نأخذ بالحداثة ؟ ستبقى الإجابات المقدمة عامة، سحرية، لا نمسك منها بشيء.

يذهب غليون إلى أن هذا الاختلاط هو ما يطبع الكتابات العربية الأدبية والعلمية «فاللغوي يريد أن يبرهن عن أسباب إخفاق العرب وتخلفهم في جمود اللغة وتحجرها، والعالم الطبيعي يعتقد أن ذلك قائم في استمرار الاعتقادات الدينية والخرافية »[1] فيتوصل من ذلك إلى نتائج جزافية لم يملها البحث العلمي الموضوعي الرصين.

2 – العقلية السكولسكية: استعار برهان غليون لفظ السكولسكية كإشارة إلى النمط الفكري الذي ساد في العصور الوسطى المسيحية، ضمن ما يعرف بالفكر المدرسي، وأهم ميزة لهذا الفكر هو مناقشة القضايا بعيدا عن الواقع، إما بطرح قضايا شكلية أو مناقشتها صوريا وخاصية العقل المدرسي لا تتعلق بالتقلديين كما نتوهم بل يشترك فيها الفريقان المتساجلان، فالفكر التراثي يتحول إلى فكر مدرسي إذ « يبحث عن مصداقيته في واقع ماض»[2] والحداثي يتحول إلى فكر مدرسي حينما ينشغل بمطابقة أفكاره مع منتجات الحداثة، وفي كل الأحوال فالغائب الكبير هو الواقع العربي.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 54.

[2]– المرجع نفسه، ص 60 .

3 – الرؤية التجزيئية : وهي آلية مكملة للممارسات السابقة، ذلك أن العقلية السجالية، عقلية تجزيئية تفتقر إلى الرؤية الشمولية، إذ تكتفي من الواقع، بجزئية منه وتنظر إليها باعتبارها ماهية ومصدر هذه النظرة التجزيئية « هو العلاقة السلبية مع التاريخ، وأكثر ما تعاني من هذه النظرة دراسة التراث، فنادرة هي الأبحاث التي تسعى إلى فهمه في وحدته العميقة وروحه وتعدد تياراته وتناقضها»[1]. فمعظم الدراسات القائمة تأخذ جوانب معينة من التراث أو تيارا منه، وتعامله كما لو كان هذا هو التراث، وعلى كل فالنظرة التجزيئية حيلة يلجأ إليها العقل السجالي، الذي لا يستهدف الحقيقة، وإنما يستهدف التعمية، لأن صاحب العقل السجالي يبحث عن النصر بأي ثمن، حتى ولو كان على حساب الحقيقة.

4 – التهرب من المسؤولية : لمّا كانت العقلية السجالية تبحث عن النصر، وتبحث عن الإطاحة بالخصم، فصاحبها في هذه الجهة أو تلك يتهرب من الاعتراف بقصور منهجه في الدراسة، ولا يسمح لنفسه بممارسة النقد الذاتي، ومراجعة أفكاره أو مسلماته، فالتراثي، سيظل تراثيا والتراث لديه هو هو، ولا يتزحزح عن موقفه قيد شعرة، والحداثي يعتقد أنه على صواب في دعوته إلى ما يتصوره حداثة، دون مراجعة لمفاهيمه أو منهجه أو نتائجه، ولما كانت المشكلات هي هي، فلا مانع من ردها إلى المؤامرات الأجنبية على الشعوب العربية، والانتهاء إلى أن وعي الشعوب العربية بسيط وضعيف لا يستوعب التحولات المتسارعة التي تحيط به، وفي كل الأحوال فالمسؤولية لا يتحملها صاحب العقلية السجالية، لأنه يخوض حربا افتراضية لا مجال فيها للهزيمة، والحق أن الإشارة إلى هذه الآليات التي تطبع العقل السجالي إنما تعني نقد غليون للعقلانية العربية المعاصرة، من أنها عقلانية سجالية سواء وقفت في صف التراثيين أو في صف الحداثيين، صحيح أننا لا نجد أسماءً بعينها، ولكنها إشارات، قد يقصد منها الجابري، أو العروي أو حسن حنفي، أو غيرهم. وكأن غليون يقول بأن اجترار مشكلة التخلف يعود إلى أن الفكر العربي لم يتسلح بعد بعقلانية علمية

[1] – المرجع نفسه، ص 61 .

موضوعية تسمح بفهم الواقع وتجاوزه، ولن تكون هذه العقلانية علمية إلا إذا استندت إلى المنهج الاجتماعي التاريخي، وحينها يطرح السؤال ذاته على غليون، ألا تندرج الدعوة إلى اعتماد منهج النقد الاجتماعي التاريخي في سياق العقل السجالي؟.

2- من التقدم المنتج إلى التقدم الاستهلاكي

لم يخصص برهان غليون عملا محددا يناقش فيه مسألة التقدم، لكن الفكرة مبثوثة في كل أعماله، وهو لا يختلف عن أي من المفكرين العرب في أن الدافع إلى الانشغال بواقع العالم العربي، وبتحليل ظاهرة الدولة إلا بتأثير من الواقع المتخلف للعالم العربي، وما صيحة البيان من أجل الديمقراطية سوى دق ناقوس الخطر، لما آلت إليه أوضاع المجتمع العربي، وعلى رأسه النظم القائمة، التي أخذت على عاتقها السير بهذا المجتمع نحو التقدم، فما هو مفهوم التقدم عنده ؟ ما هو أساسه ؟ وما هي مظاهره ؟ وهل ما تحقق منه هو التقدم الحقيقي؟.

لا ينفصل بحث مسألة التقدم عن مسألة تحديث الدولة، ومن ثمة فالتقدم ليس مسألة اختيارية، ولا هي شأن داخلي، بل« إن تحديث تقنيات الحكم والتنظيم المادي لعناصر المجتمع والإنتاج لا يمكن أن يتحقق من دون أن يفرض على الحاكمين وضع مشروعهم الجديد في أفق العصر»[1] بمعنى أن التقدم، أصبح ظاهرة سياسية، فهو من صميم الدولة التي أصبحت ترى نفسها أداة من أدوات هذا التاريخ المتغير، الذي يفرض عليها هي نفسها تغيير صورتها، ومن ثمة فالتقدم بالأساس هو هذا التغير الذي تفرضه الدولة على نفسها، حتى تستطيع التكيف مع المعايير الدولية للتنظيم السياسي والاقتصادي، ليصبح التقدم شرطا موضوعيا للتواصل والتعاون مع المجتمعات الأخرى، هذا الذي يجعل التقدم كظاهرة سياسية، ليس اختيارا، بل هو نتيجة حتمية من نتائج تحديث الدولة.

---

[1] – برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص 139 .

هذا هو شأن المجتمعات العربية التي عاشت تجربة التحديث، متأثرة بما حدث في الغرب، وفي هذه التجربة أخذت الدولة على عاتقها، نقل المجتمع من وضع المتخلف إلى وضع المتقدم « ومن هنا فإن الدولة لا تستطيع أن تبرر وجودها ما لم تضع في مقدمة غاياتها زيادة قدراتها على تلبية الحاجات الجديدة المادية ولكن أيضا السياسية والأخلاقية»[1].

إذن مفهوم التقدم عند غليون لا ينفصل عن مسألة التحديث بل « المقصود بالتقدم هنا وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره»[2]، فالتقدم هو الخروج من حالة الجمود، ومن نمط الحياة التقليدية التي تطبعها الرتابة ويميزها الثبات.

غير أن غليون يميز بين إنتاج التقدم أو التقدم المنتج والتقدم الاستهلاكي، فالتقدم المنتج هذا الذي صنعته أوروبا، ونظّر له فلاسفة الأنوار، أما التقدم الاستهلاكي فهو الذي فرضه التطور في العالم العربي، وبصيغة أخرى التقدم المنتج هو ثمرة الحداثة بينما التقدم الاستهلاكي هو ثمرة التحديث، والفرق بين الاثنين هو كالفرق بين الحداثة والتحديث اللذين ميزنا بينهما في مبحث سابق.

هنا يسلط غليون نقده للمفكرين العرب الذين انتصروا للتحديث بأي ثمن، هؤلاء الذين كان همهم ممارسة عملية التحويل والنقل لمنتجات الحداثة، والتشبه بالمجتمعات الأوروبية، هؤلاء الذين فهموا بأن التقدم هو هذا النقل، هذا التقليد، هذا التشبه بالآخر، والحق أن هذا الفهم سطحي، أنتج تحولا ماديا دون أن يصاحبه تقدم حقيقي، يمس العقل، ويؤدي إلى الإبداع في ظل الخصوصية التي تميز هذا المجتمع عن ذاك، التقدم عند التقدميين العرب رديف التحديث الذي تبنته الدولة العربية بوصفها دولة تحديثية، ومن ثمة لم تتحقق الغايات المرجوة منه.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 140 .

[2]- نفسه، ص 141 .

هذه الوضعية تفرض سؤالين اثنين الأول ما هي مستويات التقدم ؟ وما هي الغايات المرجوة من التقدم ؟ حتى نستطيع تبيين الفرق بين تقدم حقيقي وآخر مزيف.

مستويات التقدم : لن نجد صعوبة في التمييز بين مستويين للتقدم عند غليون أحدهما شكلي، ارتجالي، قائم على محاكاة الغرب ، والآخر حقيقي يراعي خصوصيات الأمة، فما هي خصائص كل منها ؟

1/ التقدم الاستهلاكي : وهو سليل الحداثة المغشوشة، التي بذل غليون جهدا كبيرا في إبراز خصائصها، ومظاهرها، وآثارها الوخيمة، شاركه في وصفها الكثير من المفكرين كما رأينا، إذ بدت الحداثة المغشوشة، حداثة معطوبة، ظاهرها تقدم وتطور ونمو، وباطنها اغتراب ثقافي، واستبداد سياسي، وتفقير اقتصادي، هي الحداثة التي أنتجت النموذج الذي سماه غليون الدولة التحديثية، التي تحكمها كما يقول في كتابه "الوعي الذاتي" الإيديولوجية التحديثية، التي رسمت صورة للتقدم العربي، بأنه محاكاة الغرب في كل مظاهر الحياة، وكأن الإجابة على السؤال الكبير المهيمن: كيف نصبح أندادا للغرب؟ ليجيب التقدميون من العرب على هذا السؤال، بأنه حتى نكون أندادا له ينبغي أن نسلك مسلكه على الصعيد الثقافي والسياسي والاقتصادي، فعلى الصعيد الثقافي ينبغي أن تكون أشكال التعبير الأدبية والفنية، على النمط الغربي وعلى المستوى السياسي، إما أن نكون ليبراليين أو اشتراكيين، وعلى الصعيد الاقتصادي محاكاة أساليب الصناعة والزراعة في الغرب، هذا هو التقدم وما عداه تخلف، هذه هي ما يقتضيه العلم وما عداه جهل.

التقدم الشكلي وضع الفكر العربي أمام مفارقة هيمنت على كل الفكر، فالفكر العربي إما أن يكون تقدميا أو رجعيا، « الفكر التقدمي هو الفكر العلماني الدهري غير الديني بشتى صوره(...) أما الفكر الرجعي فهو ذاته كان يسمى فكر سلفيا أو إسلاميا تقليديا»[1]. وهذا

[1]– برهان غليون: مجتمع النخبة (بيروت: معهد الإنماء القومي، ط1، 1986) ص 145 .

التصنيف الذي أخذ تسميات كثيرة، دخل في جدل عقيم، بسبب طابعه السجالي، الذي لم يأخذ في الحسبان الواقع الحقيقي للمجتمع، ولم يلتفت للمشكلات الحقيقية والعوائق التي تحد من تحقيق تقدم فعلي.

ولما كانت المشكلات التي يتعاطاها الفريقان وفق التصنيف السابق مفتعلة، كانت الحلول المقترحة أيضا دون المستوى، فالذي تخندق في صف التقدميين، يعتقد أن التقدم الحقيقي هو في محاكاة النموذج الغربي، اشتراكي أو ليبرالي، ومن كان في صف التقليديين يعتقد أن التقدم الحقيقي هو التمسك بالدين واللغة أي ما يُقوِّى الشعور بالهوية، وعلى كل فالتقدم الشكلي، تقدم مزيف محروم من الفعل الذاتي، ومن الجهد الشخصي الذي يُظهر بصمة الأمة في هذا التقدم.

الحقيقة أن غليون لم يكتف بوصف هذا النوع من التقدم بل عمل على بيان أثره، وكشف عواقبه الوخيمة، ولعل كتبه، ما بعد الخليج، وعصر المواجهات الكبرى، والعرب ومعركة السلام، والعرب وتحولات العالم، تبين كلها حجم الكارثة التي ألمّت ومازالت تلم بالعالم العربي، نتيجة تبني هذا النوع من التقدم الأعرج، وأخطرها المواجهات العربية والتدخل الأجنبي السافر بمباركة بعض الأنظمة العربية،« لقد تكشفت الأزمة عن حقائق خطيرة ثلاث: الأولى هي المواجهة الراهنة والممكنة بين الدول العربية، بما في ذلك المواجهة العسكرية، والثانية هي المواجهة العميقة بين الشعوب العربية والحكومات العربية(...)، والثالثة هي المواجهة المتنامية في ظل المواجهتين السابقتين بين الأمة العربية والغرب...»[1].

هكذا يستفز غليون الوعي العربي ويدعوه إلى التحلي بالنقد، فليس كل تحويل أو نقل، أو تقليد من الغرب هو بالضرورة تقدم، وإذا كان هناك إصرار على تسميته تقدما، فهو تقدم زائف، شكلي، ضرره أكبر من نفعه.

[1]- برهان غليون: ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى (مصر: مكتبة مدبولي، ط1، 1993) ص 15 .

2/ التقدم المنتج : إذا كان التقدم الاستهلاكي، شكلي، رديف الحداثة المغشوشة، التي عجزت عن بلوغ المستوى الأخلاقي للحداثة وتحقيق قيم العقلانية والإنسانية والحرية، فالتقدم المنتج هو المعبر على الحداثة الحقيقية، التي أمل غليون في تحقيقها ولا يكون التقدم منتجا وحقيقيا إلا إذا أعدنا النظر في التقدم المزيف وكشفنا مساوئه، وانتقدنا دعاته، وأول ما يسجل على التقدم المزيف أنه تقدم قائم على التقليد والمحاكاة والتشبه بالآخر « فقد نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم وإلى التقنية، فوجد فيهما السحر الشافي لجميع الأدواء، وزاد من قوة هذه الصورة تواتر الاختراعات العلمية والالكترونية والفضائية التي توحي بإمكانية الحصول على شيء دون جهد سوى الضغط على الأزرار.»[1] للأسف هذا ما اكتشفه غليون في تتبع أسباب إخفاق المجتمع في بلوغ التقدم الحقيقي، إذ كانت دعوة المفكرين العرب المولعين بالحداثة الغربية، وبالنموذج الغربي، في التقدم إلى محاكاة الغرب في تقدمه حتى ولو كان على حساب التراث، هذا ما روج له شبلي شميل الذي أثارت ترجمته وتبنيه للفلسفة الاجتماعية التطورية، جدلا كبيرا، وسار على خطاه سلامة موسى الذي دعا صراحة إلى نبذ جميع رواسب الثقافة التقليدية، ثم بعده طه حسين، والعروي، وزكي نجيب محمود، والجابري، وغيرهم كثير، وعليه فالتقدم الحقيقي، هو الذي ننتجه، أو على الأقل نساهم في صناعته، ليس بنبذ التراث، واستبداله بتراث آخر غربي، بل تبدأ المساهمة في صناعة التقدم من وعي الأمة بإمكانياتها، لأن الحديث عن إخفاق استيعاب الحداثة « ليس لعدم الأخذ بها، وإنما بالعكس، للقول إن النظم الحديثة العلمية والمادية التي أخذها العالم العربي واستنبتها في تربته، لا تنتج نفس القيم ولا تؤدي نفس الوظائف ...»[2].

1– برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 202 .

2– المرجع نفسه، ص 211 .

إذن التقدم المنتج، هو الذي نتجاوز فيه التقليد، وننتقل فيه إلى الإبداع، أي ذاك الذي ينتج ويرسخ قيما خاصة، مناسبة للمجتمع العربي، وأكثر من ذلك ذاك الذي يستجيب لتطلعات الأمة وتحقق غاياتها، ويشبع حاجاتها.

3- من دولة المواطنة إلى دولة القهر

بمثل ما عجزت الدولة التحديثية في إنتاج دولة التنظيم العقلاني، إذ بدل إشاعة ثقافة العقلانية، أججت نار العقل السجالي، كنوع من الإلهاء عن المطالبة بالقيم التي وعدت بها، وقد تابعنا بكل أسف النتائج الوخيمة التي أدى إليها العقل السجالي من الناحية الثقافية، وما تكرار طرح الأسئلة التي طرحت قبل قرن من الزمان، إلا دليلا على مراوحة العقل العربي لمكانه.

كما طال عجز الدولة التحديثية المجال الاقتصادي والاجتماعي، فالدولة التحديثية التي وعدت بالتنمية وتحقيق التقدم، سلكت الطريق السهل المختصر، فبدل التقدم المنتج، أخذت بالتقدم الاستهلاكي، بمعنى كان بالإمكان أن يتحقق التقدم الذي وعدت به الدولة التحديثية، لكن كونها تستورد مظاهر الحداثة فهي لا تصنع التقدم أو لا تساهم في صنعه، بل تستورد مظاهر، فلم تزد بموجب ذلك سوى الفاقة والتفقير، ولم يستفد من تلك المظاهر إلا أصحاب النفوذ، والعجب أن تملأ الاحتجاجات كل العالم العربي وما زاد ذلك إلا من تغول الدولة واستبدادها، فكان العجز الثالث للدولة التحديثية، إذ لم تتحقق دولة المواطنة الموعودة، بل الملاحظ أن الأزمنة الحديثة، هي أزمنة تراكمت فيها سلطة الدولة واستبدادها، هكذا يستهل غليون كتابه "المحنة العربية" قائلا: «لم تشهد الإنسانية في أية حقبة من تاريخها تراكما للسلطة ونموا لنظم العنف والاستبداد السياسي كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي القرن العشرين بالذات»[1].

لا يصدق الحكم هنا عن الدولة العربية التي تسمي نفسها حديثة، بل عن كل دولة حديثة، وإذا كان المجال لا يسع الحديث عن مبررات هذا الحكم، ولا عن النظريات التي

---

[1] – برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص7.

تفسره، إلا أن الثابت عند غليون هو أن الحكم ينطبق بكل تأكيد على الدولة العربية التحديثية، فكيف يكون الأمر كذلك؟ ألم يرفع دعاة الحداثة، أن الدولة العربية الحديثة ستكون دولة المواطنة ودولة ديمقراطية ؟

لماذا لم تنجح في تحقيق ذلك فكانت دولة قهر واستبداد ؟

تفطّنت الإصلاحية العربية ومعها رواد النهضة تحت صدمة الغرب، إلى أن أخطر عائق يحول دون تقدم الأمة هو الاستبداد، بما فيه من بطش وقوة عنف تجعل الإنسان « أشقى ذوي الحياة»[1] بتعبير الكواكبي، وتحول دون تحقق المواطنة كمؤشر لكل تقدم مدني، لكن الاهتمام بظاهرة الاستبداد، ازداد طرديا بازدياد عنف الدولة، حتى بدا للبعض أن التحول نحو الديمقراطية أمر مستبعد.

ويعد برهان غليون من المفكرين الذين دقوا ناقوس الخطر، إذ شرح ظاهرة الاستبداد، بوصفه معبرا عن مأزق الدولة التحديثية، مبرئا ساحة الدين من تهمة الاستبداد، التي حاول الحداثيون نعته بها[2] ولعل هذا الموقف يعد امتداد للنظرية الغربية القائلة بالاستبداد الشرقي، التي قال بها المؤرخ الألماني كارل ويتفوكل (1896-1988)، (k.wittfogel) في كتابه "الاستبداد الشرقي" (le dépotions oriental)، وجرى الاعتقاد بأن الدين هو السبب فيما تعانيه المجتمعات العربية من استبداد، ومن ثمة زعم الحداثيون أن الحل يكمن في تبني الدولة لنظام سياسي علماني، يفصل المدني السياسي، عن الديني.

تابعنا في فصول سابقة المبررات التي جمعها الحداثيون للقول بالعلمنة، سواء كانت هذه العلمنة من داخل الدين أو من خارجه، فمن داخل الدين قام أزهريون بالدعوة إلى المباعدة بين الدين والسياسية، حفاظا على نقاء الدين، ورفض تمريغه في السياسة، وجعله مطية لخدمة أغراض السياسية، من ذلك مثلا موقف علي عبد الرازق من مسألة الخلافة،

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد (دمشق: دار الهدى للثقافة والنشر، ط22 ، (د ت)) ص 5.

[2] – من المفكرين العرب المعاصرين، الذين ردوا الاستبداد الى بنية العقل العربي اللاحداثي محمد عابد الجابري، الذي لا يرجو من التراث إصلاحا للوضع ذلك أن القيمة المركزية للآداب السلطانية هي قيمة الطاعة والخضوع، وتبعه تلميذه كمال عبد اللطيف، راجع في هذ ا الشأن محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص 32 وكمال عبد اللطيف تشريح أصول الاستبداد.

التي قال فيها إن الخلافة مسألة دنيوية، ولا علاقة لها بالدين، ومن ثمة فالإسلام دين وليس دولة، وهو ما أكده لاحقا جمال البنا (1920- 2013)، في كتابه "الإسلام دين أمة وليس دين دولة".

والحق أن الحداثيين استثمروا هذا الموقف، للجهر باستبعاد الدين واتهامه الواضح بالاستبداد، فكان أن قويت أكثر دعوة العلمانية والتي مثلها النهضويون، المتأثرون بالحداثة بدءا بشبلي شميل، وفرح انطون، وسلامة موسى، وغيرهم، لتتضح هذه الدعوة في الفكر العربي المعاصر، وتتبلور في شكل تيارات داعية إلى إقصاء الدين من الشأن العام، فهذا ناصيف نصار يدخل في مقارنة بين السلطة السياسية المدنية، والسلطة الدينية فالأولى «سلطة دنيوية من ألِفها إلى يائها إذ أن مصدرها لا يتعدى طبيعة الوجود الاجتماعي ...»[1] بينما الثانية «تطرح نفسها متصلة بشكل أو بآخر، بالغيب من جهة المصدر والغاية ...»[2] ولما كانت السلطتان مختلفتان من حيث الجوهر، سيكون لزاما أن تحترم كل سلطة حدودها، فليس من صالح السياسة أن توظف الدين، لأن ذلك سيحولها عن غايتها وهي تحقيق حياة اجتماعية إنسانية، حرة وعادلة، بمعنى أخر، توظيف الدين في السياسة سوف يؤدي إلى غياب المواطنة ومعناه الاستبداد، كما أن توظيف الدين في السياسة سوف يحوله عن غايته وهي السمو الروحي.

لذا كان رهان الحداثيين، هو بناء الدولة الحديثة - المتحررة من الدين- تحقيقا للمواطنة القائمة على المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات، دون أدنى اعتبار للعرق أو العقيدة أو اللغة أو اللون.

لكن واقع الحال، أن الاستبداد لم ينته في ظل الدولة الحديثة، بل هنالك مؤشرات تدل على استحكام الاستبداد في البلاد العربية من المحيط إلى الخليج، إن المرء ليعجب كيف استطاعت الأنظمة العربية، التي انبثقت مع استقلال كل قطر عربي، أن تقدم نفسها بأنها تحمي الحقوق وتؤسس لحياة مواطنية كريمة، لكن الوقائع تبين كيف كانت هذه الأنظمة، وباسم الدولة الحديثة، تقمع مواطنيها وتتعامل معهم كرعايا، تستخدم ضدهم أشد الوسائل

[1] – ناصيف نصار: منطق السلطة (بيروت: دار أمواج، ط1، 2005) ص143.

[2] - المرجع نفسه، ص143.

قسوة، فالأسلحة التي يقتنيها الحكام العرب، تستعمل إما ضد المواطنين في الداخل، أو ضد الجيران من العرب في الخارج.

لذا اعتقد غليون أن الاستبداد ليس وليد الدين، بل هو وليد الدولة التحديثية أساسا، ووجّه سهام نقده إلى دعاة الحداثة المغشوشة، بصورة أوضح فنقده كان ثنائي الاتجاه، فمن جهة يبرئ ساحة الدين من الاستبداد، وإدانة الدولة التحديثية بتهمة الاستبداد من جهة أخرى، وإذا كان المجال لا يسع لتتبع براءة الدين من الاستبداد، فإن من الضروري البحث في مبررات إدانة الدولة التحديثية به.

تبدأ إدانة الدولة التحديثية من خطأ المشابهة الفادح، الذي وقع فيه العلمانيون الذين رفعوا سيف الفصل بين الدولة والدين، كطريق لتحقيق القيم السياسية للحداثة، إن مبدأ المشابهة بين الإسلام والمسيحية غير وارد، بل الوقائع التاريخية تدل على أن الاستدلال بالمماثلة ليس له ما يبرره، لم يدرك العلمانيون أن الاستبداد الذي ساد في التاريخ الإسلامي ناجم عن تراجع السياسية الدينية، « فمع نضوب نبع الإيمان والتضحية والأخوة الإسلامية، لم يبق في الميدان إلا الدولة التي كانت معدة ومدربة على القهر »[1]، يصدق هذا الوصف على دولة الملك العضوض، ونموذج السلطنة، ويصدق أكثر على الدولة التحديثية.

ليس العيب في الحداثة، بل الأمر سوء تقدير من النخب العلمانية، الذين اعتقدوا خطأ إمكانية سحب النموذج الغربي في الدولة وتعميمه على العالم العربي الإسلامي، دون الالتفات إلى الفوارق الجوهرية، بين المجتمع العربي والمجتمع الغربي، وإذا أردنا التوضيح أكثر، لا التاريخ يثبت أن التحول إلى العلمانية في المسيحية، هي ما يجب أن يمر عليه الإسلام، ولا الدراسات الاجتماعية، تثبت التطابق بين المجتمع العربي والمجتمع الغربي، وسوء التقدير نابع أصلا من تغييب عامل التاريخ، والخصوصية الاجتماعية، وطالما أن هنالك سوء تقدير، فالنتائج المترتبة من تبني النموذج الغربي في شكله هي القهر والاستبداد.

أين هي دولة المواطنة التي وعد بها المتحمسون للدولة التحديثية، فما تحقق هو الحداثة الرثة، المشوهة والمغشوشة، استثمرتها الدولة ذاتها، إذ تتظاهر بأنها تدافع عن

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص14.

الحريات وهي تخنق الحريات يقول غليون:«إن ما نشاهده اليوم، هو الانهيار الشامل لبنيان الحداثة الرثة، التي بني عليها القهر والظلم، والإقصاء، والتمييز، والعنصرية الاجتماعية والطائفية، وفي النهاية الاستهتار بحياة الإنسان وحرياته وحقوقه وضميره»[1].

نعم كثيرا ما يشار إلى الإرهاب مقرونا بالحركات الإسلامية الجهادية، وكأن الإرهاب الدموي نتيجة طبيعية للإسلام السياسي، حتى أن البعض، راح يفتش في النصوص، علّه يجد قرينة لهذه التهمة، والأصح أن« الإرهاب العرب إسلاميarabo-musulman هو ثمرة الانحطاط، الذي قادت إليه الشعوبية، والمأزق انتهت إليه تحديثية ودمقرطة العالم العربي»[2].

لن ينتهي هذا الوضع الاستبدادي، الذي آلت إليه النظم السياسية في العالم العربي، ما لم يراجع مفهوم الدين، ومفهوم الحداثة، ومعنى مراجعة مفهوم الدين، الخروج به من المعنى الضيق، المتعصب إلى المعنى الواسع المتسامح، ومن الفهم التقليدي المقلد، إلى الفهم الحديث المجدد، ومن الفهم الطقوسي الشكلي إلى فهم المضمون العميق، أما مراجعة مفهوم الحداثة فيبدأ، بالتفريق بين الحداثة والتحديث، ثم المشاركة في صنع الحداثة التي تليق بخصوصيات المجتمع العربي.

إذن تقليد الحداثة لا ينفع في شيء، والقيم التي بشر بها التحديثيون لم يتحقق منها أي شيء، بل الأمّر أن تنتهي المجتمعات العربية إلى عكس ما وعدت به النخب السياسية المتحمسة للحداثة، فلا تحققت دولة التنظيم العقلاني، ولا تحقق التقدم الحقيقي، ولم يحي العربي مواطنا، بل الذي تحقق هو التراجع الثقافي، لصالح عقل سجالي، ولم نشهد من التقدم إلا تقدما استهلاكيا، تعلم فيه العربي، كيف يستهلك ويستورد، وأضحى مجرد رقم في تعداد يستثمر وقت الانتخابات، وأي انتخابات؟.

---

[1] – الجمهورية لدراسات الثورة، حوار موسع مع برهان غليون: يوم2013/02/01، – critique social.blogs.pot.com.

[2] – Burhan Ghalion, islam et terrorisme de l’origine de violence dans les payes musulman, confusion méditerrané 212/1n4/115.

غير أن الانتقادات التي طالت الاتجاهين، سواء المحافظ، الذي انتصر لقيم التراث، كما كان مع السلف، أو الحداثي المدافع عن قيم الحداثة، متخذا من الغرب نموذجا، لم تمنع برهان غليون من تقديم تصور لتصحيح مسار الدولة، بالتأكيد على ضرورة بناء دولة حديثة تحترم قيم التراث، وتبدع قيم حديثة، فكيف ذلك؟ وإلى أي حد كان موفقا في دعوته؟.

المبحث الثاني: أفق بناء السياسة

لم يكتف غليون بوصف الواقع العربي، المتخلف سياسيا واقتصاديا وثقافيا، ولم يقنع بنقد النظريات التي تناولت هذا الواقع، والتي يمكن إجمالها في نظريتين النظريات التراثية، المحافظة، التي اعتقد أصحابها على اختلافهم أن الخروج من دائرة التخلف تبدأ ببناء اجتماعي وسياسي، يستمد قيمه من التراث، ولا فكاك مما يعيشه العالم العربي الإسلامي من أزمات، إلا باستحضار قيم الدين الإسلامي الحنيف، لأنه يحث على قيم سامية، الوحدة والإخوة، والعدالة، وهي قيم يفتقر إليها المجتمع العربي، وبغيابها، راح يخبط خبط عشواء يلتقط الحضارة الغربية، فلا هو حافظ على هويته ووحدته، بوصفها مصدر قوته، ولا هو تقدم ليبلغ ما بلغه الغرب من تقدم ونماء وتطور.

أما النظرية الثانية فهي النظرية الحداثية، التي ذهب أصحابها إلى القطع مع التراث وقيمه، بغض النظر إن كانت القطيعة صغرى، أم كبرى، جزئية أم كلية. فالتراث بمحتواه يتناقض تماما ومقومات الحداثة، والحل لا يكون إلا بمزيد من التفتح والانفتاح على أسباب الحضارة التي أنتجتها الحداثة الغربية، فهي تعج بقيم سياسية تضمن للعربي حياة متقدمة، بما تتضمنه من عقلانية في التنظيم، وما تحققه من تقدم يبعد شبح الفاقة والفقر، وما تتيحه من مواطنية تتجاوز التمييز العرقي أو الجنسي أو العقائدي، أي تسمح بتجاوز الطائفية والعشائرية والجهوية، التي تهدد وحدة الأفراد في الدولة الواحدة.

لاحظ غليون أن النظريتين أخفقتا في تجاوز الواقع العربي البائس، بل لاحظ أن كل موقف في النظرية تحكمه المساجلة، التي لا تهتم بالحقيقة، بقدر ما كانت تستهدف الإطاحة، بالآخر الخصم، وكان من خطورة ذلك أن أطبقت الدولة التحديثية على الحياة. وعدت الفرد العربي بالتنمية والرخاء العميم، فلم يجن سوى الفقر والحرمان السقيم، واستولى اللصوص في الأنظمة العربية على مقدرات الأمة، وعبثوا بالمال العام، وهرّبوا رؤوس الأموال، رفعت شعار العدالة والحرية، فلم تزد حياته إلا تضييقا على الحريات، رفعت شعار الحكامة والتنظيم العقلاني فما كان إلا الارتجال، والسير مرة إلى اليمين وأخرى إلى اليسار، مرة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف.

جاء إفلاس الموقفين نتيجة للخلط والتعمية، وغياب روح المسؤولية، وهي مميزات للعقل السجالي، الذي يمعن صاحبه في الخطأ ولا يحيد عنه خوفا أن ينال منه الخصم.

يوحي هذا النقد، أن غليون يرفض التراث، ويرفض الحداثة، أو هو يسلك موقفا توفيقا بين الخصمين، أنصار التراث وأنصار الحداثة، غير أن غليون لا يرفض التراث، وإنما يرفض النظرة التراثية للتراث، بمعنى أنه لا يرفض حضور التراث بقيمه في بناء الدولة، وإنما يرفض أن نعيش داخل التراث، كما لا يرفض الحداثة بقيمها الإنسانية، التي نضجت عبر التاريخ، وإنما يرفض الحداثة المغشوشة تلك التي تسلكها الدولة العربية التحديثية، ميزة هذه الحداثة، أنها تعد ولا تف، تظهر قيما وتحقق نقيضها.

لا يرفض غليون التراث، ولا يرفض الحداثة بل يدعو إلى «إعادة النظر بتاريخنا الحديث(...) وتحطيم الرؤية السطحية والأيديولوجية المتوارثة حول التاريخ العربي الحديث»[1]، هذا التاريخ الذي تعلمنا منه بأنه تاريخ التقدم، والتنمية، والنجاح، تاريخ التحرر والانعتاق، تاريخ الإبداع، في حين أنه كان تاريخا للتقدم الصوري، وتاريخا للاستبداد، وتاريخا للتكرار والتراجع والهزائم ...الخ، ويدعو كذلك إلى تحرير التراث من النظرة الحداثية الجائرة التي صورت هذا التراث على أنه تاريخ للاستبداد.

فإذا لم يكن غليون، مع الحداثة، كما نادى بها الحداثيون، ولم يكن مع التراث كما نعته التراثيون والحداثيون، ففي أي خانة نضعه ؟ هل كان بهذا المسعى توفيقيا ؟

رفض غليون أن يكون موقفه توفيقيا، ولا يستهدف تقريب وجهات النظر المختلفة، بين المحافظين والحداثيين، أو بين اليساريين الماركسيين على تنوعهم وبين اليمينين الليبراليين، بل وجه نقده إليهم جميعا « فلا تقل هذه النظريات المتداولة في هذا الحقل هشاشة عما هو عليه الحال في حقل نظرية الدولة ومفهومها»[2].

---

[1] – برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية (الجزائر: دار بوشان للنشر، ط4، 1990) ص1.

[2] – برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص1.

وخلاصة هذا النقد أن الدراسة العلمية الموضوعية لإشكالية الدولة عامة، والدولة في العالم النامي–ومنه العربي– بصفة خاصة، تكون بما سماه غليون «الاجتماعيات التاريخية»[1].

كل دراسة لا تأخذ بعين الاعتبار إطاري التاريخ والمجتمع، لظاهرة الدولة لا ترق إلى المستوى العلمي، وللأسف تتخبط النظريات السياسية المحافظة أو الحداثية في مطب تجاهل الاجتماعيات التاريخية، فالمحافظون أخذوا بالقيم التراثية متجاهلين التطور التاريخي، والواقع الاجتماعي، والحداثيون وقعوا في نفس الخطأ حينما اعتقدوا بكفاية نقل قيم الحداثة الغربية، سواء تلك التي كرستها الاشتراكية، مثل العدالة الاجتماعية أو تلك التي روج لها الليبراليون مثل الحرية والديمقراطية، وفي كل الأحوال لم يأخذ هؤلاء بالتطور التاريخي، أو بالوضع الاجتماعي وخصوصياته في البلاد العربية. ولهذا السبب ظلت النخب المثقفة تجتر نفس السؤال طيلة قرن من الزمان، دون أن يحدث تغيرا حقيقيا في الممارسة السياسية، إذ ظلت الدولة، دولة استبدادية، لم يتحقق معها ما وعدت به.

إن الانتقادات التي صاغها غليون لكل النظريات التي تناولت الدولة في العالم العربي، لا تعني انغلاق، الأفق السياسي، ولا تعني موت الأمل في التطلع إلى غد سياسي تحكمه قيم الديمقراطية، والحرية، والوحدة، في الوطن العربي، بل على العكس من ذلك يتطلع غليون من وراء نقده إلى غد سياسي أفضل، إلى غد يتأسس فيه البناء السياسي على ثلاث قيم أساسية، الحرية التي تكفلها الديمقراطية، والعدالة التي تتحقق بفضل التوزيع العادل للخيرات، والوحدة أو الاتحاد، الذي يضمن قوة العالم العربي في عصر هو عصر التكتلات بامتياز، والسؤال الذي يطرح هو: ما هي الشروط التي تضمن إعادة بناء الأفق السياسي؟ كيف تتحقق القيم السالفة الذكر؟ ألا تعد أطروحات غليون جزء من الطوبي التي لا تحفل بالواقع؟.

[1] – برهان غليون: المحنة العربية، مرجع سابق، ص08.

1- قيم البناء السياسي الجديد

يظهر أن مشكلات العالم العربي من الناحية السياسية ذات مظهرين:

الأول داخلي، تترجمه حالة الانفصال، والانفصام بين الأنظمة السياسية في الوطن العربي وشعوبها، وما ينجر على ذلك من طائفية، وعشائرية، وجهوية، إذ لم يعد هم الدولة، المحافظة على مصلحة الجماعة، بل همها بسط نفوذ العصبة الحاكمة، وهذا يندرج ضمن الأطروحة التي يدافع عنها غليون، والقائلة بأن حالة التشرذم ترتبط باغتراب الدولة عن المجتمع أو « غربتها وما يرتبط بها من تكلس وعلاقة عنف وقوة بين الطرفين »[1].

الثاني خارجي، يتمثل في واقع الدولة القطرية، وحالة الضعف التي تعيشها هذه الدولة ليس من جهة الداخل، بل من جهة العلاقة مع الخارج، وما يطبعها من خوف وعدم استقرار،« فمن الواضح أن البلدان العربية ليست مالكة لمصيرها اليوم، ومقاليد أمورها موجودة مشاركة بين نخبها المنفصلة أو المبتعدة عن المجتمع وأيادي حماتها في الخارج»[2] ولما كانت السياسة هي المكوك الذي يغزل النسيج المشترك بين أفراد الجماعة، كان من الضروري طرح المشكلة التالية، كيف يمكن تحقيق قيم البناء السياسي المنتظر، وضمان تحول سياسي سليم؟ هل يقتضي تحقيق هذه القيم الضغط على الأنظمة حتى تتجه إلى القيم المطلوبة أم أن الأمر يحتاج إلى ثورة تقطع الصلة مع الأنظمة القائمة رأسا ؟

يلح غليون في كتاباته على ثلاثة قيم مركزية، تشكل لبِنات البناء السياسي المنتظر والمأمول وهي :

أولا الحرية: لا أمل في بناء سياسي، لا يضع في أولوياته ضمان الحرية لأفراده، ذلك أن تحقق هذا الأمر حتمية تضمنها الديمقراطية، إن رهان الحرية عند غليون هو الديمقراطية، التي قيل عنها « فكرة عبقرية واختراع نادر المثال »[3]، ليس من المغالاة، التأكيد على مركزية الديمقراطية في كتابات غليون، بدءا بأولى ثمرات فكره "بيان من أجل

---

[1] – برهان غليون: النظام الطائفي (منبر الحوار، العدد 11، السنة الثالثة، بيروت: دار الكوثر، (د ت)).

[2] – برهان غليون: مقدمة عامة، في مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مرجع سابق، ص2.

[3] – محمد جابر الأنصاري: العرب والسياسة (بيروت: دار الساقي، ط2، 2000) ص 170.

الديمقراطية" وصولا إلى "الاختيار الديمقراطي في سوريا"، فهي في تقديره «بناء حي وأداة متغيرة، بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحويله»[1]، وتفيد صفة التغير هذه أن الديمقراطية ليست معطى ثابتا، يستعيره مجتمعا من حضارة ما، بل هي بنت العصر الذي تنتمي إليه، وبنت المجتمع الذي يتبناها، وعلى العرب أن يكونوا فاعلين في إثراء الديمقراطية، التي تلائم خصوصياتهم الحضارية.

من هذا التصور يميز غليون بين ديمقراطيتين: ديمقراطية شكلية، سماها ديمقراطية الواجهة تتحول في ظلها «المؤسسات البرلمانية والحزبية إلى واجهة شكلية، تغطي على سيطرة النخبة المطلقة على القرار الوطني وتحييدها للأغلبية الاجتماعية، سواء بالقوة والقمع، أو بالخديعة، والتلاعب وتزوير إرادة الناخبين»[2] وللأسف هذا هو النموذج الذي هيمن على السياسة في العالم العربي، كل الأنظمة العربية تصف نفسها بأنها ديمقراطية، إما تصريحا بناء على منطوق الدساتير، أو تلميحا من خلال وصف الممارسة السياسية الشكلية للديمقراطية، بأنها ديمقراطية حقيقية.

في هذا النوع من الديمقراطية تختبئ النخبة الفاسدة، وراء شعارات الديمقراطية، في محاولة لكسب المشروعية في الداخل والخارج، وهي التي أبقت المجتمعات العربية متخلفة تفتقر لأدنى معاني الحرية، والنزاهة، والعدالة.

أما الديمقراطية التي ينتظرها غليون كأفق سياسي، فهي« معركة تاريخية مستمرة، لا يمكنها أن تتجذر وتستمر وتتحول إلى حركة ثابتة ودائمة في الفكر والسياسة إلا إذا راعت في نضالها العنيد من أجل الحريات العامة والتداول على السلطة والتعددية، حتمية الحفاظ على الاستقلال الوطني»[3] هذه الديمقراطية لا تتحقق اختياريا من لدن نظام فاسد، بل هي نتاج وعي وعمل القوى الوطنية المعارضة للنظام، المؤمنة بحتمية الخروج من دهاليز الاستبداد، والتسلط، قوى وطنية لا تدخر جهدا لتحقيق الحرية كقيمة جوهرية للديمقراطية.

---

[1] – برهان غليون: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، في علي خليفة الكواري [وآخ]: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، (د ت)) ص23.

[2] – برهان غليون: مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مرجع سابق، ص19.

[3] – برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص ص256-257.

يحذر غليون من التصورات والممارسات التي تفسد التحول الديمقراطي، فمن التصورات التي ينبغي تجاوزها، وضع الديمقراطية إزاء الدين، والدخول في سجال وصراع مضني، تكون نتائجه دوما في صالح الطبقة الحاكمة، التي تعمل على تأجيج نار الصراع بين من يسمون إسلاميين محافظين، وبين من يلقبون بالعلمانيين التقدميين، مع أن الحدين المتقابلين يستوعب أحدهما الآخر، فالديمقراطية، بوصفها حرية اختيار، لا تتضايق من الدين الذي يدعو إلى تحرير الإنسان، كما أن الدين كقوة روحية، وتراث زاخر بأسباب التواصل، والتلاحم بين معتنقيه، لا يجرم ممارسة سياسية ديمقراطية تؤكد حرية المواطنين.

الخلاف الراهن في الدين، ليس مسألة دينية، ولا علاقة له بالعقيدة، ولا حتى بأسلوب فهمها، وإنما الخلاف ناجم عن غياب سياسة كبرى في التنظيم الاجتماعي العام، وهذه السياسة التي ينبغي أن تحضر هي السياسة الديمقراطية.

نجاح الدولة الحديثة في تحقيق الرهانات التي أوكلت إليها، مرهون بثورة سياسية تحدد المبادئ والقيم التي ترتكز عليها الدولة، وأهم هذه المبادئ الحرية «فالحرية لم تصبح قيمة مطلقة أولى ومرجعية لا تناقش، إلا لأنها خزنت في طياتها تجربة الكفاح الناجح ضد الظلم والاستبداد والطغيان والتهميش الاجتماعي»[1] معناه من الضروري استلهام مبدأ الحرية، كقيمة أساسية من تجربة الأمة بالعودة إلى تاريخها، ومن هذه الزاوية يصبح الإسلام نموذجا ألهم الأمة تحررها.

إن المجتمعات التي خبرت العبودية والقهر، هي الأقدر على خوض غمار الثورة من أجل الحرية، وعلى المجتمعات العربية التي خبرت في تاريخها كل أصناف الظلم والاستعباد والقهر، أن تستلهم تاريخها لترى فيه الكفاح من أجل الحرية.

هكذا تكون الديمقراطية فعل ذاتي، نابع من روح الأمة، وليست سلعة تستورد، وخطأ دعاة الحداثة، الذين ينادون بدولة حديثة، أرادوها جاهزة مقطوعة عن تاريخ الأمة، وعن تجربتها ومن ثمة فهو يتوجه لهؤلاء الدعاة بالسؤال التالي: ألا يمكن أن يتحول الدين في مجتمعاتنا، كما كان عليه الحال في الماضي، إلى مركز السياسة والأخلاق المدنية،

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص 557.

«وتصبح الأخوة محور التضامن الجماعي المفقود، والوطنية الجديدة ومنبعها الأول والمؤسس لمصداقيتها ونجاعتها »[1].

لقد ترك غليون شروط وآليات الانتقال الديمقراطي إلى الظروف الخاصة بكل مجتمع، على أن الأولوية تكون للانتقال السلمي، الذي ينطلق من إمكانيات المجتمع، على أن تلبي الديمقراطية، من حيث المبدأ « مطالب تتعلق بإطلاق العملية الاقتصادية(...) وتحرير الأفراد من منطق الإذعان والاستسلام والتسليم للدولة وتنمية الشعور بالمسؤولية الجماعية والتاريخية »[2] .

غير أن خيار الثورة، غير مستبعد، بل زاد يقينا بأنه الأسلوب الناجع في وضع كالذي تمر به سوريا، ولعل المتتبع لتطور الأوضاع في سوريا يقف على مباركة غليون لخيار الثورة، الذي ذهب به إلى أبعد ما كنا نتصور، أي حتى لو استعانت الثورة بالتدخل الخارجي، الأجنبي، وهو في الحقيقة ما قام به، حينما كان رئيسا أو عندما أصبح عضوًا في المجلس الوطني السوري، وهو موقف يدفع إلى طرح أسئلة كثيرة منها :

هل ما قام به غليون وما يدعو له نابع من قناعاته كمفكر سياسي، ظل يحذر من التدخل الأجنبي، وخاصة الأمريكي؟ أم أنه تعبير عن سياسة المجلس الوطني السوري الذي يعد غليون مجرد عضو فيه ؟

ألم يقدِّر غليون حجم الخراب الذي سيصيب سوريا في حال الثورة، والثمن الذي يدفعه الأبرياء والمستضعفين من الشعب السوري أطفالا ونساء وشيوخا ؟

نعم يتحمل النظام مسؤولية هذا الوضع البائس – وهذا ليس جديدا– ولكن تتحمل المعارضة جزءا من المسؤولية، لأنها لم تقدر الوضع حق قدره، خاصة إذا علمنا تراجع – إن لم نقل تخلي – القوات المعارضة ميدانيا أمام قوات النظام.

---

[1] – المرجع نفسه، ص53.

[2] – برهان غليون: الاختيار الديمقراطي في سوريا، إعداد وحوار: لؤي حسين (دمشق– بيروت: بئر للنشر– الفرات للنشر، ط1، 2003) ص 5.

يكشف هذا التساؤل عن تشبث غليون بالحرية كقيمة مركزية، وهو لم يحد عن هذا الجانب قيد شعرة، إذ ستتحدد وجهة الأمة حضاريا، من مدى قدرتها على إنتاج قيم الحرية والديمقراطية، وليست المسألة عنده مسألة محاكاة ما حدث في التاريخ، سواء كان تاريخنا أو تاريخ غيرنا، بل الأهم «هو قدرتنا على إنتاج قيمنا وتراثنا وذاتيتنا الثقافية وكذا الحضارية»[1] كما يكشف من جهة أخرى سوء تقدير شروط وآليات تحقيق الحرية والديمقراطية، ويبدو أن الحماسة الزائدة أظهرت لغليون أن النظام ضعيف، وهو قاب قوسين من السقوط، وأظهرت له أن النصر قريب، فإذا الواقع شيئا آخر غير ذلك.

ثانيا العدالة : لا تنفصل هذه القيمة مطلقا عن مطلب الحرية، بل العدالة هي قرينة الحرية، لأن المجتمع الحر، لا يرضى بالظلم، إن الوجه الآخر للاستبداد، بما هو تسلط وسلب للحريات وخنق لها، هو الظلم في أبشع صوره، يختل ميزان العدالة في المجتمع وهذا هو حال المجتمع العربي تحديدا، الذي أمعن غليون في تشريح وضعه البائس، في كتابه "بيان من أجل الديمقراطية"، فالأزمة الاقتصادية في العالم العربي «هي بالأساس أزمة اجتماعية، تظهر في التكوين العام للبرجوازية والطبقة القائدة، وفي النظام السياسي والعقلي الذي يحدد علاقة الطبقات فيما بينها ومع الخارج، ويتحكم بالتالي في توزيع الفائض الاجتماعي»[2] وليس مجالنا هنا تحليل الأزمة، ولكن وجهها الواضح هو غياب العدالة في توزيع الخيرات، ولا أمل في الخروج من الأزمة إلا بأخلقة السياسة وتوجيهها، بما يحقق هذه القيمة المركزية.

ومثلما انتقد غليون الليبراليين، وهم يجترون الحرية كقيمة مركز في الديمقراطية الغربية، انتقد أيضا اليساريين، الذين زعموا أن تبني النظام الاشتراكي، كفيل بالقضاء على البرجوازية الطفيلية وتحقيق العدالة الاجتماعية كقيمة مستهدفة.

على أن العيب ليس في النظرية، وإنما العيب في التصور المبني على تقليد نموذج جاهز، وهو مظهر آخر للحداثة الرثة، فإذا كان الليبراليون العرب يدْعون إلى تبني

---

[1] – برهان غليون: نقد السياسة، مرجع سابق، ص568.

[2] – برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، مرجع سابق، ص1.

الديمقراطية الغربية حتى تتحقق الحرية، فإن اليساريين منهم يدعون إلى تبني الاشتراكية أملا في تحقيق مجتمع عادل، فكلتا الدعوتين باطلتين، ولن تغيرا من الوضع شيئا.

إن العدالة التي ينشدها غليون، هي التي تنبع من روح المجتمع، وعلى هذا لا يمكن الحديث عن الدين بلغة الماركسيين، "الدين أفيون الشعوب"، والدين يكرس قيم التفاوت، ومن ثمة وجب استبعاده، ينتقد غليون النخبة التي تحركها منظومات الأفكار، والعقائديات والشعارات اليسارية « التي كانت تحرك النخب الاجتماعية (...) والتي طبعت في عهدهم الاشتراكي من وراء الشعبوية والحديث المكرر عن طليعة ثورية، تعمل باسم العمال والفلاحين والعدالة والمساواة بين البشر...»[1] هي شعارات، لم تغن الأنظمة التي تبنّت الخيار الاشتراكي، لأنها كانت مجرد شعارات يختبئ وراءها أصحاب المصالح، وتتخذ وسيلة لمزيد من الهيمنة، وبسط النفوذ، فباسم العدالة التي تحققها الملكية العامة لوسائل الإنتاج، ملكية الدولة فقر الشعب، فلم يتحقق من العدالة شيئا، اللهم المساواة في الفقر. ومرة أخرى يؤكد غليون على دور التراث الحي، بوصفه رصيدا تُستلهم منه القيم، وأقواها العدالة.

إذن بناء أفق السياسة يبدأ من التحول نحو الديمقراطية، التي تكفل الحرية وتكفل العدالة، هذه هي الأخلاقية، التي ينبغي أن تحكم الدولة الحديثة وبدون هاتين القيمتين، ستبقى الدولة تحديثية استبدادية، وستسقط إن عاجلا أو آجلا تحت ضغط زيادة الوعي بأهمية التحول الديمقراطي.

ثالثا الوحدة والاتحاد: لمس غليون في تحليلاته، حجم الهشاشة والضعف الذي تعانيه الدولة القطرية، التي تشكلت في سياق تاريخي معقد، تضافرت فيه عوامل داخلية وأخرى خارجية، لكنها أنتجت كائنا سياسيا ضعيفا، ومن ثمة فحلم التيار القومي العربي هو تحقيق الوحدة، التي أصبحت شعارا رُفع منذ قرن تقريبا، يقول الجابري معبرا على ذلك «منذ قرن تقريبا وشعار الوحدة يتردد في الخطاب العربي، بمختلف اتجاهاته الإيديولوجية ومنازعه الفكرية، ومع ذلك فمازال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من

[1] – برهان غليون: في النخبة والشعب (دمشق: دار بتراء للنشر، ط1، 2010) ص 43.

الغموض الشفاف، الذي يلفها ويضفي عليها نوعا من الوضوح الزائف»[1] ما يفهم من قول الجابري أن الوحدة أمل يستشعره القوميون، لكنه غامض ليس من جهة معناه، ولكن من جهة إمكانيات تحققه، وصورة هذه التحقق، فالوحدة العربية واحدة من الأدبيات التي يفيض بها الفكر القومي، ففي أعمال نديم البيطار تحتل الوحدة مساحة كبيرة كما مر بنا، والعودة إلى كتابه "من التجزئة إلى الوحدة" يكشف هذا الحضور القوي، ويعول على دولة قومية، «توحد وتنسق لحياة مشتركة واحدة للإقاليم التي تتشكل منها»[2].

غير أن هذا الطرح ظل إيديولوجيا، يفتقر إلى الآليات التي تضمنه، لذا كان طرح غليون مغايرا، فالدولة القطرية أصبحت حقيقة، لا مجال إلى إنكارها، بل أصبح لها تاريخا، وبنية تختلف من قطر إلى أخر، ومن ثمة فإزالة الحدود هكذا لتحقيق الوحدة مجرد طوبى، لا أكثر، سواء كانت هذه الوحدة باسم الدين، كما تابعنا مع أصحاب قيم التراث، أو كان باسم اللغة، كما هو الحال عند القوميين، بما فيهم العلمانيين.

أما عند غليون فالوحدة قيمة مركزية ينبغي للتحول الديمقراطي، أن يتخذها كخيار استراتيجي، ولكن طابع الوحدة سيأخذ شكل الاتحاد.

إن الخروج من مأزق الضعف لا يكون إلا ضمن اتحاد يجنب العالم العربي التهميش التاريخي، والخضوع والتبعية لنظام الهيمنة الجديد، والصاعد « إن درء المخاطر الناجمة، عن هذا الفشل والإحباط أو على الأقل التخفيف من الخسائر، يستدعي منذ الآن اتخاذ مبادرات نشطة وجريئة على محاور ثلاث»[3].

1- محور إعادة بناء المجتمعات العربية من الداخل، وموضوعه الإصلاحات التي نادى بها غليون في صلب الدولة على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية.

---

[1] – محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989) ص89.

[2] – نديم البيطار: من التجزئة الى الوحدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996) ص 66.

[3] – برهان غليون: نقد السياسة العملية (العرب ومعركة السلام) (بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999) ص 13.

فعلى المستوى السياسي ينبغي البدء أساسا بالتحول الديمقراطي، الذي يحرر الشعوب العربية مما هي فيه من كبح وكبت، غايته تحقيق الحرية والعدالة.

وعلى المستوى الاقتصادي الاجتماعي ينبغي بذل مجهود في البناء الاقتصادي والخروج من الاقتصاد الاستهلاكي إلى الاقتصاد المنتج، مما يحقق الرفاهية الاجتماعية.

وعلى المستوى الثقافي، بتبني سياسية ثقافية، تحرر العقل وتحقق الإبداع.

2- محور إعادة بناء التكتل العربي الإقليمي، الذي تزعزعت أركانه بعد اتفاقية كامب ديفيد، ودمرته فيما بعد حرب الخليج، لمواجهة خطرين اثنين الأول خطر تصاعد القوة الإسرائيلية، وخطر تفاقم النزاعات العربية عربية.

3- محور العلاقات الخارجية التي تستدعي ما سماه غليون المصالحة مع العالم[1].

في كل الأحوال، يقتضي الاشتغال على المحاور الثلاث بنجاح، الجنوح إلى الاتحاد، والاتحاد هنا لا يعني إلغاء الدولة القطرية، كما جرى طرحها في الفكر القومي، بل الاتحاد هنا يأتي على شاكلة، الاتحاد الأوروبي، وهذا يفترض دراسة بنية الدولة العربية القطرية ومعرفة إمكانياتها، نقاط قوتها وضعفها، حتى يمكن تصور اتحادا يحقق التكامل بين أقطار العالم العربي ويضمن تحقيق جملة من النتائج:

أولا: تحولا سياسيا فعالا باتجاه الديمقراطية، مثلما تكون الديمقراطية جسرا لتحقيق الاتحاد الحقيقي.

ثانيا: تحقيق قدرا من القوة يسمح بتجاوز الضعف الناجم عن الانقسام والانعزال والتشرذم.

---

[1] - المرجع نفسه، ص13.

ثالثا: تجاوز الطائفية والعشائرية التي تهد أصلا الدولة القطرية، والتي ساهمت في تغذية النعرات الطائفية إذ « أنها وضعت يدها على هذه العصبيات وحملت مسؤولية إدارتها وإعادة توظيفها في استراتيجياتها السياسية الخاصة»[1].

رابعا: يحقق الاتحاد تكاملا اقتصاديا، نظرا لشساعة العالم العربي، وتنوع إمكانياته الاقتصادية.

خامسا: يمكّن الاتحاد من تحول سياسي، سيجعل للعرب مكانا، في حاضر العلاقات الدولية.

هكذا يعول غليون كثيرا على الوحدة (الاتحاد) كقيمة مركزية في مشروعه الفكري، ودون هذه القيمة ستظل السياسة في العالم العربي بلا معنى.

2- تقييم عام

كيف لغليون الذي جرّد قلمه للدفاع عن القيم الحقيقية التي ينبغي الانتصار لها وتبنيها مبينا زيف القيم التي تعلنها الحداثة المغشوشة، محذرا من التقدم الاستهلاكي المشبوه، الذي ننقل فيه تجربة الغرب، التي لا تفيد إلا الانحلال والتخريب لبنى المجتمعات العربية، والتي كانت الضحية المباشرة لمظاهر الهيمنة للنظام الدولي الجديد. كيف له أن يحذر من التحرر الزائف الذي نحاكي فيه الغرب، والذي لم يزدنا إلا خضوعا للنظام السالف الذكر. ليقع هو ذاته (أي غليون) لقمة سائغة للنظم التي كسرت الحلم العربي، في وحدته وتحرره وتقدمه وإمكانيات إبداعه، حينما لجأ إلى الغرب يستجدي العون للإطاحة بالنظام السوري، ولجأ إلى دول النفط (قطر) لإمداد الجيش السوري الحر!! بالمال والسلاح لتحرير سوريا من نظام مستبد.

عجبا، كيف نقرأ لغليون في كتابه "ما بعد الخليج (عصر المواجهات الكبرى)" تحذيراته الشديدة، مما آل إليه حال العراق، إثر الغزو الأمريكي، الذي كشف له عن ثلاث خصائص كبرى:

[1] – برهان غليون: النظام الطائفي، مرجع سابق، ص78.

الأولى: «هي المواجهة الراهنة والممكنة بين الدول العربية، بما في ذلك المواجهة العسكرية»[1].

الثانية: «هي المواجهة العميقة بين الشعوب العربية والحكومات العربية ....»[2].

الثالثة: «المواجهة المتنامية (...) بين الأمة العربية والغرب»[3].

كل هذه المواجهات حدثت، وخبَرها غليون عن كثب، وكتب عنها في حينها، وبيَّن كيف أن أركان هذا الوضع الثلاث.

1- تأكيد وتكريس السيطرة الإسرائيلية.
2- تفكيك الصف العربي وكسر وحدته.
3- استخدام جزء من الموارد النفطية لتكسير الإرادة الوطنية[4].

ومع ذلك لم يجد غليون مانعا أن يكرس هذا الوضع في سوريا، هل يتحّمل النظام السوري وحده المآسي التي يعيشها السوريون؟ ألا تتحمل المعارضة نصيبا من الوضع اللاإنساني الذي يحياه الشعب السوري؟ ألا يندرج تفكير غليون ضمن السجال الذي ظل يحذر منه في كل كتاب.

أضحت تجربة بناء الدولة الحديثة في العالم العربي، حقيقة لها تاريخ، لا يمكن تجاهل المكاسب التي تحققت للشعوب العربية في ظلها، سواء على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، أو على الصعيد السياسي، أو الثقافي. وإن لم تكن واحدة وبنفس الحجم في الدول العربية، وحتى وإن كانت دون مستوى طموحات الفرد العربي، إلا أنها تجربة جديرة بالدراسة، والتقييم على ثلاث مستويات:

أ-المستوى التقني البيروقراطي، وفيه تُراجَع منظومة القوانين التي تضبط سير هياكل الدولة ومؤسساتها.

---

[1] - برهان غليون: ما بعد الخليج عصر المواجهات الكبرى، مرجع سابق، ص15.

[2] - المرجع نفسه، ص15.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - المرجع نفسه، ص 24.

ب- المستوى السياسي، وفيه يقيَّم وعي الطبقة السياسية في البلاد، حكاما ومعارضين، بهدف الرفع من مستوى الوعي السياسي بأهمية الدولة في البناء الاجتماعي والحضاري للأمة.

ج- المستوى الفلسفي، وفيه تُناقَش منظومة القيم التي ينبغي أن تحكم الدولة، بما يمكن النظر في المستويين السابقين.

إن جدلية القيم التي تؤسِّس للدولة العربية، لا ينبغي أن تحسم لجهة التراث على حساب الحداثة، ولا لجهة الحداثة على حساب التراث، بل هي أخذ ورد سيثمر طريقا نسلكه متى حضر الحوار البنّاء، الذي ينبغي أن نتكفل بتحديد شروطه وآلياته ووسائله.

خاتمة

خاتمة

أراد هذا البحث –كما تابعنا– تقديم قراءة عميقة للقيم التي أرادها الفكر العربي المعاصر للدولة، من باب أن هذه القيم هي التي ستحدد مسار وتوجه الدولة في العالم العربي، وهذه القراءة بمثابة الإجابة عن التساؤل الذي أثارته الإشكالية، مستأنسا بتحليلات المفكر السوري برهان غليون، الذي انتقد فيها الأطروحات التي دارت حول الدولة، والتي يمكن إرجاعها في الأخير إلى أطروحتين، إحداهما تعظم دور الدين في قيام الدولة، والأخرى تقصيه وتبعده عن لعب أي دور، فإلى أي حد يمكن استلهام قيم الدين الإسلامي في بناء الدولة ؟

قادنا البحث إلى جملة من الملاحظات، يمكن اعتبارها، بداية لتأسيس نقد بنّاء للواقع السياسي العربي من جهة، وللفكر العربي المعاصر من جهة أخرى، ويمكن إجمال هذه الملاحظات فيما يلي:

أولا: يبني الفكر العربي أحكامه فيما يتعلق بالدولة، مستندا إلى مرجعيتين مختلفتين، مرجعية تراثية دينية إسلامية سواء كانت سنية أم شيعية، والثانية حداثية علمانية غربية، سواء كانت يمينية أم يسارية، لكن الملاحظ هو عدم إخضاع المرجعيتين للنقد الذاتي من لدن المتأثرين بهذه المرجعية أو تلك، فالإسلامي الذي يعتقد أن القيم الحقيقية التي ينبغي أن توجه الدولة، هي القيم الإسلامية كما جاءت في القرآن والسنة، ولا حرج ان يستعيد هذا التيار مفاهيم ومقولات الفقهاء، دون أي اعتبار لواقع الحال وما اتسم به من تطورات وتغيرات، كما أن الحداثي الليبرالي أو الماركسي اللذين يعتقدان بأن القيم الحقيقية للدولة هي القيم التي انتهت إليها الحداثة العربية، دون إعادة نظر في السياق

التاريخي، ودون اعتبار للخصوصية، وهذا سبب من الأسباب التي أدت إلى إخفاق الدولة كما تصوره غليون.

ثانيا: يعاني الفكر العربي المعاصر من صعوبة الملاءمة بين الطرح النظري، الذي يتسم في أغلب الأحيان بالحدية، وبين الواقع المعيش الذي تفتر فيه هذه الحدية من جهة أخرى، فالإسلامي الذي ينادي بضرورة استلهام قيم الدين في قيام الدولة، لا يجد حرجا أن يستهلك منجزات الحداثة بشكل مفرط، بل لا مانع أن يقيم في انجلترا أو أمريكا، ويصدر فتاوى تحرم التشبه بالغرب الكافر، كما أن بعض دعاة الحداثة الذين يكررون القول بالدولة العلمانية، يندمجون بصورة تلقائية في أوساطهم الاجتماعية المتدينة.

ثالثا: انتبه غليون إلى أن السمة الغالبة على الفكر العربي المعاصر هي السجال الذي لا تعنيه الحقيقة في ذاتها، وإنما الحقيقة كما يجب أن تكون، لتنعكس هذه العقلية على بحث قيم الدولة، وعلى دورها، ووظيفتها، واستثمرت النخب الحاكمة هذا السجال، والعمل على تغليب طرف على طرف، بحسب ما تقتضي الحاجة الظرفية العابرة، ففي سوريا أو مصر أو الجزائر أو غيرها، كانت الأنظمة الحاكمة تقرب اتجاهًا وتقويه على حساب اتجاه آخر، بما يحقق السكوت على انحراف الدولة نحو مزيد من الاستبداد مرة باسم الحفاظ على قيم الأمة، ومرة باسم التقدم وأخرى باسم العدالة...الخ.

رابعا: لم يكن الدين في يوم من الأيام عقبة أو مشكلة في قيام دولة حديثة ديمقراطية، بل العقبة الحقيقية أمام التحول نحو دولة ديمقراطية، دولة المواطنة، هي الحداثة المغشوشة التي لم تنجب سوى ديمقراطية الواجهة، ولم تنتج عدا اقتصاد استهلاك، ولم تثمر سوى ثقافة مزيفة بفعل الطابع السجالي الذي يحكمها.

خامسا: الإمعان في الجنوح بالدولة نحو مزيد من الاستبداد، أنتج مزيدا من الغضب والخنق، وبالتالي إنتاج خطاب الغلو في الفكر الإسلامي الذي دعا إلى العداء بجميع مستوياته، العداء للغرب، والعداء للدولة نفسها، والعداء للمجتمع، وأصبح الميل إلى التكفير سهلا.

وفي مقابل ذلك شجع خصوم الاتجاه الإسلامي الاستهتار بالمبادئ الإسلامية، وإظهار مزيد من الهدر للقيم السامية من حياء وحشمة وانضباط، والتزام، وبالجملة مزيد من مظاهر التغريب.

سادسا: تبين لغليون أن المشكلة في القيم التي تحكم الدولة، ليست مشكلة إسلام، كما أنها ليست مشكلة حداثة، وإنما المشكلة تكمن في اكتفاء الدولة بالطابع التحديثي، الذي لا يزيد عن التشبه بالحداثة، دون المرور إليها، وهي نتيجة طبيعية لعوامل تاريخية، ثقافية سياسية، تتمثل الثقافية منها في حالة الانبهار بالحداثة الغربية دون هضمها وتمثلها، وما نتج عن ذلك من تفريط في الخصوصيات الثقافية، وما لحق الهوية من تشويه بفعل ذلك، وتتمثل السياسية في الكيانات السياسية الناشئة في العالم العربي، دويلات تعاني الهشاشة والقزامة، كحصيلة للاستعمار الحديث.

سابعا: الخروج من الأزمة، ومن حالة الإخفاق التي أصابت الدولة، لا يكون أبدا برفض الدين وقيمه، مثلما لا يكون برفض الحداثة، كما لا يكون باستيراد قيم جاهزة من الغرب، أو باستدعاء قيم ماضية من التراث، إنما يكون الخروج بالمساهمة في إنتاج القيم الملائمة للوضع الذي يعيشه العالم العربي، فمثلا قيمة الحرية لا تتحقق باستيراد نظام ديمقراطي على الشاكلة الإنجليزية أو الفرنسية أو الأمريكية، ولا تتحقق بنقلها من التراث كما أرادها المعتزلة، إنما الحرية تتحقق إذا اتجه المجتمع نحو إبداع الحرية، من خلال

المساهمة في إثراء التجربة الديمقراطية، من خلال مراعاة الخصوصية التي تميز المجتمع العربي، قل ذلك أيضا عن الوحدة والاتحاد، ليست هنالك قيمة للوحدة جاهزة نأخذ بها لا من التراث ولا من الحداثة، بل يفترض صنع الوحدة بما يراعي الوضع الراهن للأمة العربية، وإلا تحولت القيم إلى وعود وطوبى.

ثامنا: رغم تظاهر غليون بنقده للفكر العربي المعاصر، سلفيا كان أو حداثيا، إلا أننا نشعر بأن دعوة غليون غير مكتملة، وليست محددة المعالم، لا نعرف كيف ننزلها من فكر غليون إلى أرض الواقع، يزداد هذا الشعور قوة، حينما نلاحق موقف غليون مثلا من الثورة الإيرانية، إذ يُظهر إعجابا بهذه الثورة في كتابه "الوعي الذاتي"، ويدعو إلى اتخاذها نموذجا للنهوض، يعود ليرى في التجربة الإيرانية استعمارا جديدا، لأن إيران تحالفت مع نظام الأسد ودعّمته، ولم تُعجّل بنصرة الثورة في سوريا ؟.

كما أن غليون المفكر يحمل في كتاباته على دويلات الخليج (قطر تحديدا) التي أظهرت العمالة للأمريكان، لكنه لم يجد حرجا أن يلجأ إليها طلبا لدعم الثورة السورية، التي لم تكن سوى صناعة قطرية سعودية بامتياز.

تاسعا: لا شك أن غليون قد لامس جراح الأمة، وأشدها إيلاما الاستبداد، لكن التخلص من الاستبداد، وتحقيق الديمقراطية لا يكون هكذا بأي ثمن، بمعنى إذا كانت الأمة ستخسر النظام، وتقع فريسة للفوضى التي لا ترحم أحدا، دون أمل في تحقيق غد ديمقراطي حر، فالأولى أن تلتزم بالنظام إلى أن تتراءى أسباب التحول نحو الديمقراطية.

عاشرا: التحول نحو الديمقراطية قد يحدث بطرق سلمية، فلماذا اللجوء إلى التثوير، ونحن نرى بعد مرور أكثر من عشريتين على انتهاج أسلوب العنف والثورة، تردي الأوضاع في البلدان التي شهدت هذه الثورات، بدءا من العراق وانتهاءً بسوريا واليمن.

لا يفوتنا في ختام هذا البحث أن نشير إلى أن هنالك الكثير من القضايا المتعلقة بالدولة، ما زالت في حاجة إلى مزيد من التحليل والنقد، من ذلك مثلا أن الدولة في العالم العربي، ليست واحدة بالمطلق، ولا تنطبق عليها نفس الأحكام، بل تكرست الدولة القطرية التي أصبحت حقيقة، وعمقت من ظهور فوارق بين دول العالم العربي، ثقافية واقتصادية وسياسية.

وأخيرًا إن كانت الديمقراطية مطلبا ملحا نتفق فيه مع غليون، فالأولى أن تتصدى النخب المثقفة، والمؤسسات البحثية لهذا المطلب بروح البحث العلمي العميق، بعيدا عن الانفعال الذي لا يحقق سوى رجع الصدى.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا المصادر باللغة العربية

- القرآن الكريم

مؤلفات برهان غليون باللغة العربية

1. غليون برهان: اغتيال العقل (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1990).
2. غليون برهان: المحنة العربية الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2003).
3. غليون برهان: نقد السياسة الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991).
4. غليون برهان: الوعي الذاتي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992).
5. غليون برهان: بيان من أجل الديمقراطية (الجزائر: دار بوشان للنشر، ط4، 1990).
6. غليون برهان: مجتمع النخبة (بيروت: معهد الإنماء القومي، ط1، 1986).
7. غليون برهان: النظام السياسي في الإسلام سلسلة حوارات لقرن جديد (دمشق- بيروت: دار الفكر، ط1، 2004).
8. غليون برهان: ما بعد الخليج، وعصر المواجهات الكبرى (مصر: مكتبة مدبولي، ط1، 1993).
9. غليون برهان: العرب وتحولات العالم، حوار أجراه: رضوان زيادة (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005).
10. غليون برهان: الإسلام وأزمات علاقات السلطة الاجتماعية، في حسن الترابي [وآخ]: الإسلاميون والمسألة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004).
11. غليون برهان: النخبة والشعب (دمشق: دار بتراء للنشر، ط1، 2010).
12. غليون برهان: نقد السياسة العملية (العرب ومعركة السلام) (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999).
13. غليون برهان: الاختيار الديمقراطي في سوريا، إعداد وحوار: لؤي حسين (دمشق- بيروت: بئر للنشر- الفرات للنشر، ط1، 2003).

14. مؤلفات برهان غليون باللغة الفرنسية

15. Burhan Ghalioun : Islam et politique la modernité trahie (Alger: Casbah ed, 1997).

16. Burhan Ghalioun : Le mailaise Arabe etat contre nation (Alger: ENAG ed, 1991).

حوارات ومقالات لبرهان غليون

17. غليون برهان: تحرير الديمقراطية من الليبرالية شرط لتعميمها، ف5.

18. غليون برهان: الخروج من الحداثة السوقية، الوطن أون لاين.

19. غليون برهان: حوار خلدون النبواني (https://www.youtube.com/watch?v=ivX5z47VeIk).

20. غليون برهان: في تأبين الجابري فيلسوف العقل، موقع الدكتور برهان غليون-http://critique-sociale.blogspot.com/2010/06/blog.post_16.html

21. غليون برهان: الحداثة الرثة أنتجت من القهر أكثر مما أطلقت من الحريات، حوار أجراه: إبراهيم العريس، الحوار المتمدن .http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=62738

22. غليون برهان: نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية (الفكر العربية المعاصر، عدد 72- 73، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

23. غليون برهان: النظام الطائفي، منبر الحوار، العدد 11، السنة الثالثة 1، دار الكوثر، لبنان.

24. غليون برهان: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، في علي خليفة الكواري [وآخ]: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

المراجع باللغة العربية

25. ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الجزائر: موفم للنشر، ط2، 1994).
26. ابن حنبل أحمد: مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ط1، (د ت)).
27. ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، (دت))
28. ابن عاشور عياض: الضمير والتشريع (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998).
29. ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1998،ج1).
30. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (الجزائر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1990،ج6).
31. الإمام مسلم: صحيح مسلم (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط2، 2013).
32. أبو المجد عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق ط1، 2010).
33. أبو الفتوح أبو المعاطي: حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي (الجزائر: شركة الشهاب، ط1، (دت)).
34. أبو زيد نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997).
35. إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة (بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2006).
36. أركون محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993).
37. أركون محمد: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح (بيروت- الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي، ط2، 1996).

38. أركون محمد: الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1982).
39. أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي حمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1975).
40. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز (دمشق: دار أسامة للنشر، ط1، (دت)).
41. أفلاطون: محاورة برتاغوراس، ترجمة وتقديم: عزت قرني (مصر: دار قباء للطباعة والنشر، ط1، 2001).
42. الأنصاري محمد جابر: العرب والسياسة (بيروت: دار الساقي، ط2، 2006).
43. أوغسطين: مدينة الله، ترجمة: الخور يوحنا الحلو (بيروت: دار المشرق، ط2، 2007، مج1-2-3).
44. أومليل علي: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط1، (دت)).
45. إيريك وايلي: هيجل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر(بيروت- دار التنوير، ط3، 2007).
46. بادي برتراند: الدولتان، ترجمة نخلة: فريفر (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996).
47. البخاري إسماعيل: صحيح البخاري (القاهرة: دار ابن رجب، ط1، 2004).
48. براهييه إميل: تاريخ الفلسفة(القرن الثامن عشر) ترجمة: جورج طرابشي (بيروت: دار الطليعة، ط1، (دت)).
49. بروكر بيتر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995).
50. البشري طارق: الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر(بيروت- القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996).
51. بلقزيز عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1999).
52. بلقزيز عبد الإله: الإسلام والحداثة والإجتماع السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2004).

53. البنا حسن : مجموعة رسائل حسن البنا (الجزائر: شركة الشهاب، ط1، (دت)).
54. البنا حسن: أحاديث الجهاد (الجزائر: دار الشهاب، ط1، 1998).
55. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ط1 (د ت)).
56. بولانتزاس نيكولاس: نظرية الدولة، ترجمة: ميشال كيلو (بيروت: دار التنوير، ط1، 2005).
57. البيطار نديم: من التجزئة إلى الوحدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996).
58. الترابي حسن [وآخ]: الإسلاميون والمسألة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004).
59. تورين آلان: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث (بيروت: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997).
60. توزيل اندريه [وآخ] : ماركس ونقده للسياسة، ترجمة: جوزيف عبد الله (بيروت: دار التنوير، ط1، 2006).
61. الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006).
62. الجابري محمد عابد : تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2006).
63. الجابري محمد عابد: التراث والحداثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991).
64. الجابري محمد عابد: نحن والتراث (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006).
65. الجابري محمد عابد: فكر ابن خلدون (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994).
66. الجابري محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989).

67. جدعان فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981).
68. جدعان فهمي: نظرية التراث، دراسات عربية وإسلامية (الأردن: دار الشروق، ط1، 1985).
69. جعيط هشام: أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2004).
70. الجميل سيار: العرب والأتراك الانبعاث والتحديث (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997).
71. الحداد محمد: الإسلام نزوات العنف وإستراتيجية الإصلاح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2006).
72. حسين طه: مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1996).
73. حوى سعيد: الإسلام (الجزائر: شركة الشهاب، ط2، 1988).
74. الخميني آية الله: الحكومة عند الشيعة (بيروت: مركز باء للدراسات، ط1، 2005).

75. دياب محمد حافظ: سيد قطب الخطاب والإيدولوجيا (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1991).
76. ديريك هيتر: تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة: أصف ناصر ومكرم خليل (بيروت: دار الساقي، ط1، 2007).
77. ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط2، 1970).
78. راسل برتراند: حكمة الغرب ترجمة: فؤاد زكريا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للفنون والثقافة، ط2، 2009،ج1).
79. رضا محمد رشيد: الخلافة (الجزائر: موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1992).
80. روسو جان جاك: العقد الاجتماعي، ترجمة: دوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، ط1، (دت)).
81. زروخي إسماعيل: الدولة في الفكر العربي الحديث (القاهرة: دار الفجر، ط1، 1990).

82. زروخي إسماعيل: التيارات الفلسفية العربية (الجزائر: منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، ط1، 2003).
83. سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة (الدر البيضاء: دار توبقال، ط1، 2000).
84. سروش عبد الكريم: التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القاباناجي (بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2009).
85. سعد فاروق: تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، تعقيب في كتابه الأمير المكيافيلي، ترجمة: خيرى حماد (بيروت: دار الجيل- دار الآفاق الجديدة، ط24، 1999).
86. السعدي عبد الرحمن: تسيير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (الجزائر-بيروت: دار نور للكتاب-دار ابن حزم، ط1، 2003).
87. السعيد رفعت: حسن البنا، متى وكيف ولماذا (سوريا: دار الطليعة الحديثة، ط10، 1997).
88. سليمان حسين محمد: التراث العربي الإسلامي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1988).
89. السيد رضوان: سياسات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997).
90. السيد رضوان: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت: دار اقرأ، ط1، 1984).
91. شبل فؤاد محمد: الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974، ج1).
92. الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991).
93. الشريف مصطفى: الإسلام والحداثة مستقبل صراع الثقافة (الجزائر: موفم للنشر، ط2، 2000).
94. شفيق منير: في الوحدة العربية والتجزئة (بيروت: دار الطليعة، ط3، 1981).
95. شوفالييه جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2006).

96.الشيخ محمد: فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008).

97.الشيخ محمد: مامعنى أن يكون المرء حداثيا، سلسلة شرفات (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط1، 2006).

98. الشيرازي آية الله العظمى مكارم: آيات الولاية في القرآن (طهران: مدرسة الإمام علي، ط1، 2006).

99. صارجي بشارة: عقل العقلانية (مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 16 نوفمبر، بيروت: مركز الاتحاد القومي، 1981).

100.الصدر محمد باقر: نشأة الشيعة والتشيع (بيروت: الغدير للطباعة والنشر، ط5، 2004).

101.الصدر محمد باقر: اقتصادنا (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط14، 1981).

102.صفدي مطاع: نقد العقل الغربي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1990).

103.طالب محمد سعيد: الحداثة العربية، مواقف وأفكار (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 2003).

104.طرابيشي جورج: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي (بيروت: رياض الريس للكتب، ط1، 1991).

105.الطهطاوي محمد رفاعة: تخليص الإبريز في تلخيص باريز(الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1991).

106.عبد الرحمن طه: حوارات من أجل المستقبل (الدار البيضاء: منشورات جريدة الزمن، 1،2000).

107.عبد الرحمن طه: روح الحداثة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006).

108.عباس محمد: أفلاطون والأسطورة (بيروت: دار التنوير، ط1، 2008).

109.عبد الحميد صائب: الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الأحكام الى فقه النظريات (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008).

110.عبد السلام ياسين: الإسلام والحداثة، كتاب الكتروني، http://www.yassine.net/ar/document/1335.shtml

111.العروي عبد الله: ابن خلدون ومكيافيلي، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار الساقي، ط1، 1990).

112.العروي عبد الله: مفهوم الدولة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي، العربي، ط6، 2007).

113.العروي عبد الله: مفهوم العقل (بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2001).

114.العروي عبد الله: من ديوان السياسة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012).

115.العظمة عزيز: التراث بين السلطان والتاريخ (الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ط1، 1987).

116.العلوي سعيد بنسعيد: الايديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر(بيروت: دار جداول، ط1، 2012).

117.عودة عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية (الجزائر: الزيتونة للإعلام وللنشر، ط1، (دت)).

118.عياض بن عاشور: الضمير والتشريع (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998).

119.عمارة محمد: الدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1988).

120.محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق ط2، 2007).

121.الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ط7، 2011).

122.فضيلة أحمد مصطفى: ترجمة الإمام العلامة الشيخ أبو الحسن الندوي، في أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية (بيروت: دار القلم، ط6، 2003).

123.فيبر ماكس: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، (دت)).
124.فيبر ماكس: العالم والسياسي، تعريب: سعيد سبعون وآسيا بومعيزة (الجزائر: دار القصبة، ط1، 2008).
125.القرضاوي يوسف: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة (الجزائر: مكتبة رحاب، ط1، (دت)).
126.القرضاوي يوسف: الأقليات الدينية (سلسلة ترشيد الصحوة) (بيروت-سوريا-الأردن: المكتب الإسلامي، ط3، 1998).
127.قطب سيد: السلام العالمي والإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط12، 1993).
128.قطب سيد: المستقبل لهذا الدين كتاب الكتروني http//www.tawhed.ws
129.قطب سيد: في ظلال القرآن (القاهرة – بيروت: دار الشروق، ط15، 1987).
130.قطب سيد: معالم في الطريق، منبر التوحيد والجهاد ، http//www.tawhed.ws
131.القمودي سالم: الإسلام والدولة بين الوصل والفصل (بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2005).
132.لنتون رالف: شجرة الحضارة ترجمة: أحمد فخري، تقديم: محمد السويدي (الجزائر: مؤسسة الفنون المطبعية، ط1، 1990، ج2).
133.لوك جون: في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ط1، 1959).
134. ليبتنز: المونادولوجيا، ترجمة: ألبير نصري نادر(بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ط1، 1951).
135. الكاتب أحمد: السُّنة والشيعة، وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007).
136.كرانستون موريس: أعلام الفكر السياسي، ترجمة ونشر (بيروت: دار النهار، ط1، 1981).
137.الكواكبي عبد الرحمن: طبائع الاستبداد (دمشق: دار الهدى للثقافة والنشر، ط22، (د ت)).

138.مارسيل بريلو: علم السياسة، ترجمة: محمد بجاوي (بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط3، 1983).
139.الماوردي أبو الحسن: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك (الكويت: مكتبة ابن قتيبة، ط1، 1989).
140.مجموعة من الباحثين: الأمة والدولة والتاريخ والمصائر، دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011).
141.مجموعة من الباحثين، الظاهرة السلفية، التعددية، التنظيمية، والسياسات (الدوحة- بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون- مركز الجزيرة للدراسات، ط1، 2014).
142.محمود زكي نجيب: حصاد السنين (القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط3، 2005).
143.مسرحي فارح: الحداثة في فكر محمد أركون (بيروت- الجزائر: الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف، ط1، 2006).
144.المودودي أبو الأعلى: نحن والحضارة الغربية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1985).
145.المودودي أبو الأعلى: منهاج الانقلاب الإسلامي (الرياض: الدار السعودية للنشر، ط1، 1984).
146.موسى سلامة: ما هي النهضة (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1987).
147.مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 2010).
148.مكيافيلي نيكولا: الأمير، تعريب: خيرى حماد (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط3، 1982).
149.مكيافيلي نيكولا: المطارحات، تعريب: خيري حماد (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط3، 1982).
150. النقاطي حاتم: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1995).
151.ناصيف نصار: منطق السلطة (بيروت: دار أمواج، ط1 ، 2005). ص143.

152.الهرماسي محمد عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1993).

153.هويدي فهمي: مواطنون لا ذميون (القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط3، 1999).

154.هيجل: مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1974).

155.يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995).

المراجع باللغة الفرنسية

167. Ciceron: De la république, Des lois, traduction, notices et notes, (France: Charles Appuhm, Ed, Garnier-Flammarion,1erEd, 1965)

166. Condorcet : Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Un document produit en version numérique par Jean.Marie Tremblay, (Canada: édition numérique 2005.)

168. Marx: Critique de l'état hégélien, traduction de Kostas Papaioannou, (France: Ed, U.G.E, 1erEd, 1976)

المقالات والمواقع الإلكترونية والرسائل الجامعية والمجلات

169.أنجوغومبكي: وحدة الأمة الإسلامية، فرضية وضرورة http://www.almoslim.net/node/117494

170.بن سماعين موسى: مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير فلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2005/2004)

171.بن صالح نوال: السيرة الذاتية، غواية الحقيقة في نموذجي السجينة وحدائق الملك لمليكة وفاطمة أوفقير (مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد08، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2012).

172.بن ميس عبد السلام: فكرة التقدم، مجلة فكر ونقد، http://www.aljabriabed.net/n18_03benmis.htm

173.بوحناش نورة: نحو مواطنة تستوفي شروط الأنوار، (قراءة في فلسفة روسو)، في الزواوي بغورة [وآخ]: التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، وكرسي اليونيسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة (الجزائر: طباعة دار الهدى، ط1، (د ت)).

174.موسوعة النابلسي للعلوم الإسلامية، www.nabulsi.com.

175. بودريار جان: الحداثة، ترجمة: محمد سبيلا، موقع محمد سبيلا، http://www.mohamed-sabila.com/

176.بوزيدي بومدين: الرمز وخطاب العنف، في حسن الترابي[وآخ]: الإسلاميون والمسألة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004).

177.بوقاف عبد الرحمان: الفلسفة العربية بين المذهبية والتأصيل في إسماعيل زروخي: التيارات الفلسفية العربية وأثرها على الفكر الغربي (الجزائر: منشورات الدراسات التاريخية والفلسفية، ط1، 2003).

178.الجابري محمد عابد: المواطنة والمواطن جولة أولى http://www.aljabriabed.net/nation-citoyen2.htm)

179.جدعان فهمي: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، في مجموعة من المؤلفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989).

180.جديدي محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد دروتي (أطروحة لنيل الدكتوراه قسنطينة: جامعة منتوري كلية العلوم الإنسانية والعلوم والإجتماعية، قسم الفلسفة 2005-2006).

181.جعيط هشام: في عبد الإله بلقزيز: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 (دت)).
182.جمعة عبد المجيد: إبراز الحكم من حديث "تداعى عليكم الأمم"
http://www.startimes.com/?t=31982935
183.حريق إليا: نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسان سلامة [وآخ] الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 1989، ج1).
184.حزام والي خميس: إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية (سلسلة أطروحات الدكتوراه) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003).
185. الحمزة خالد: الفن والقبض على الزمن الحاضر ثم اطلاقه (عالم الفكر، العدد 10، مج35، سبتمبر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006).
186.الخويلدي زهير: التنوير العقلي بدل التعصب الإيديولوجي، www.al-ghorba4.blogspot.com.
187.الزهران محمد: مفهوم الدعوة، مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية:
http :www.aldaawah.com
188.زهري خالد: ميثاق الوحدة الإسلامية على ضوء السنة النبوية وسيرة النبي (ص) المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
http://www.taghrib.org/pages/content.php?tid=179
189.سبيلا محمد: نظرية الحداثة والتحديث في فكر عبد الله العروي
http://www.mohamed-sabila.com
190. عبد السلام ياسين: الإسلام والحداثة، موقع الأستاذ عبد السلام ياسين
http://www.yassine.net/ar/document/1335.shtml
191.الشيخ محمد: المفكرون المغاربة وقضية الحداثة
http://www.aljabriabed.net/n69_06achaykh.htm

192. طويل عبد السلام : التشكل التاريخي للدولة العربية: حدود استمرار الماضي في الحاضر، في مج من الباحثين: الأمة والدولة والتاريخ والمصائر، دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011)
193. عبد الرحمان حسين وهدان: أحكام الجهاد عند ابن تيمية و تطبيقاته المعاصرة http://mylibrary.mediu.edu.my:8181/jspui/handle/123456789/99557
194. عبد الرزاق قسوم: الأصولية والعلمانية في العالم الإسلامي، في ابن رشد اليوم، العدد الثاني، كتاب، الأصولية والعلمانية، في الشرق الأوسط، مراد وهبة، وأبو سنة (القاهرة: دار قباء للطباعة، ط1، (د ت))..
195. عثمان بن صالح العامر: مفهوم المواطنة وعلاقتها بالانتماء، مركز آفاق للدراسات والبحوث، حرر بتاريخ 2011/06/30 http://aafaqcenter.com/post/743
196. العروي عبد الله: عوائق التحديث، نقلا عن: يوسف بدعدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر (الجزائر– بيروت: الدار العربية للعلوم– منشورات الاختلاف، ط1، 2010).
197. العلوي سعيد بن سعيد: خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، في الأمة والدولة والتاريخ والمصائر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011).
198. فهمي توفيق: عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث (petra education) www.petra-university.com
199. قرني بهجت: وافدة متغربة لكنها باقية، تناقضات الدولة العربية القطرية، في غسان سلامة [وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989).
200. الكواري علي خليفة: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية (المستقبل العربي، العدد264، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
201. كوثراني وجيه: التنظيمات العثمانية والدستور(مجلة تبيين، العدد3، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

202. محمد مختار قنديل: مفهوم الإسلاموية وما بعد الإسلاموية (مؤرخ ب2014/08/17 fekr-online.com/Read Article.php ?id=4)

203. مسرحي فارح: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أصولها وحدودها (رسالة مقدمة لنيل دكتواه العلوم، باتنة: جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، شعبة الفلسفة، 2010-2011).

204. الناصر عبد اللاوي: الضيافة الكانطية
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284925

205. هاشم صالح: هل الحداثة معجزة أو أسطورة، البيان الإماراتية
http://www.albayan.ae/opinions/1179665297715-2007-05-25-1.172910

206. هيثم مناع: المواطن الحديث http://www.haythammanna.net/

القواميس والموسوعات باللغة العربية

207. ابن منظور بن مكرم جمال الدين: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط (بيروت: دار لسان العرب، (د ت) مج1).

208. اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط2، 2001، مج1).

209. التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996).

210.

211. الجرجاني علي بن محمد بن علي: التعريفات، تقديم: إبراهيم الأبياري (دمشق: دار الريان للتراث، ط1، (دت)).

212. رايمون بودون وفرانسيس بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986).

213.طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السعادة في موضوعات العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2002، مج2).
214.عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 1992).
215.فاخر عاقل: معجم علم النفس (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1979).
216.الفيروز آبادي مجد الدين محمد: القاموس المحيط، تقديم وتعليق: نصر الدين الهوريني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2007).
217. نور الدين عصام: معجم نور الدين الوسيط (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005).
218.هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: التنوير، ط3، 2007، مج1).

القواميس باللغات الأجنبية

219.Le petit LAROUSSE(Belgique: Ed, 2001)
220.Oxford university: (Oxford: Press,1999)

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

-أ-

ابن أبي سفيان معاوية:89.

ابن أبي طالب علي: 89-100-122-123.

ابن باديس عبد الحميد: 57-61-62-158.

ابن تيمية : 20-22- 56-90-92-139-140-141-222.

ابن حصين عمران: 57-58.

ابن حنبل أحمد: 56.

ابن الخطاب عمر: 88-89.

ابن خلدون : 5-20-21-22-23-25-88-135.

ابن عاشور محمد الطاهر: 57.

ابن العاص عمرو: 229.

ابن قيم الجوزية: 140.

ابن كثير: 4.

ابن كلثوم عمر: 53.

ابن منظور جمال الدين: 3-53.

أبو حامد الغزالي: 90-95-222.

أبيمثيوس: 10.

أتاتورك كمال: 93-96.

أدورنو : 220.

أردنت حنا: 35.

أرسطو: 12-13-14-15-23-183-144-251-254.

أركون محمد: 65-66-67-70-76-78-79-221-222.

آرون ريمون: 201.

الإسكندر: 15.

الأفغاني جمال الدين: 90-96.

أفلاطون: 11-12-13-14-16-20-22-23- 251.

أغسطينيوس: 253.

الإكويني توما: 18- 254.

الأمير عبد القادر: 227-228.

أمين سمير: 43.

الأنصاري محمد جابر: 39.

أنطون فرح: 63-286.

أوغسطين: 16-17.

أومليل علي: 209.

الأيوبي صلاح الدين:41.

- ب -

بارتو لوميو: 26.

باقر الصدر محمد: 86-124-125-169.

بالاندييه جورج: 65-76.

البخاري: 57-66.

برتراند بادي: 22.

برتراند راسل: 12.

بروميثيوس: 10.

البستاني بطرس: 229.

البستاني سليمان: 226-229.

البشري طارق: 131-132.

بلقزيز عبد الإله: 53-54.

البنا جمال: 276.

البنا حسن: 80-86-101-102-104-105-106-107-108-109-110-111-112-114-118-120-130-131-166-169.
بودان جان: 27-28-36.
بوسويه: 28.
بولانتزاس نيكوس: 42.
البيطار نديم: 194-289.
بيكون فرنسيس: 203-205-239.

- ت-

تشارلز: 206.
التفتزاني: 91-95.
التونسي خير الدين: 190-207-229-232-234.
التهانوي محمد علي: 87- 160-176.

- ج -

الجابري محمد عابد: 52-53-68-70-72-76-77-78-135-154-195-221-255-268-274-289-295.
جدعان فهمي: 38-110- 237-240.
الجزائري الطاهر: 57.
جعيط هشام: 163-188-233-259.

- ح-

الحافظ ياسين: 194.
الحجوي محمد بن الحسن: 232.
الحداد محمد: 156.
حسين طه: 188-189-190-223-233-273.
حمورابي: 11.
حنفي حسن: 268.

حوى السعيد: 121-126- 134.

- خ -

الخميني آية الله: 123.

- د، ذ -

دافنشي: 183.

ديدرو: 206.

ديكارت: 185-187-203-216-217-235.

- ر -

رشيد محمد رضا: 57-60-80-86-87-88-89-90-91-92-93-94-95-96-97- 99 -100- 101-105- 107-110-121- 131.

رفائيل: 183.

روبسبير: 31.

روسو جون جاك: 30-31-32-186-206-207- 238-239-255.

ريكاردو دافيد: 201.

- ز -

زكي محمود نجيب: 194-243-273.

زيوس: 10.

- س -

السباعي مصطفى: 121.

سرفيوس سولبيقوس: 16.

سقراط: 12-13.

سلامة موسى: 194-229-242-273-276.

السلطان عبد الحميد الثاني: 92.

السلطان عبد المجيد: 226.

سميث آدم: 201.

سورا ميشال: 6.

السيد رضوان: 92-132-135.

- ش -

شاتلي فرانسوا: 42.

الشاطبي: 92-134.

الشافعي: 216.

شبلي شميل: 63-273-276.

الشدياق فارس: 229.

الشرفي عبد المجيد: 189.

الشريف مصطفى: 188-192.

شمس الدين محمد مهدي: 127.

شيشرون: 15.

الشيخ محمد: 177-180-185-198.

- ص -

صالح هاشم: 66.

الصديق أبوبكر: 87-88-89.

الصفدي مطاع: 178-179.

- ط -

الطهطاوي محمد: 189-190-208-229-233-227-241.

- ع -

عبد الرحمن طه: 244-254-257-258.

عبد الرازق علي: 93-110- 275.

عبد الناصر جمال: 112.

عبد الوهاب محمد: 57-65-92- 141.

عبده محمد: 57-59-60-90-91-92-93-188-223.

العروي عبد الله: 5-25-32-38-63-64-65- 176-188-190-195-207-221-222-224-233-246-268-273.

علي محمد: 227-231-234.
العوا سليم: 32-37-126-132-138.
عودة عبد القادر: 31.

- غ -

غاليلي: 183-203.
الغزالي محمد: 95-170-282.
غليون برهان: 5—6-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-70-71-72-78-79-80-81-82-86-88-128-135-141-142-143-145-146-147-148-154-163-164-165-166-168-176-193-194-195-196—198-209-224-225-245-246-247-265-267-268-269-270-271-272-273-274-275—277—278-279-280-281-282-283-284-285-286-287-288-289-291-292.

- ف -

الفارابي: 20-21.
الفاسي علال: 57.
فخري ماجد: 29.
فرج محمد عبد السلام: 120.
فولتير: 7- 238.
فونتيل: 238.
فيبر ماكس: 48- 161-206-217-218.
فيكو جون باتيست: 239.

- ق -

القرضاوي يوسف: 256.
قطب سيد: 80-86-112-113-114-115-116-118-119-120-124-126-130-131-149-150—151-153-169-172.

- ل -

لابينتز :-185-186.
لالاند اندريه: 8- 215.
لوثر مارتن: 26- 183.
لوك جون: 29-216.
لامتري: 206.

- ك -

كاركلا: 253.
كالفن جان: 26.
كانط:32- 205-206-218-237-239-255.
الكواكبي عبد الرحمن: 208-275.
كوبرنيك: 183- 203.
كوثراني وجيه: 228.
كوجيف: 186.
كونت أوجيست : 133.
كوندرسيه: 238-239.

- م -

ماركس كارل: -33-34- 186- 218.
الماوردي أبو الحسن: 88-89-107- 135.
مدكور إبراهيم: 107.
المسيري عبد الوهاب: 241.
المودودي أبو الأعلى: 113-116-117-119-130-131-149.
مونتسكيو: 30.
مكيافيلي: 24-25- 206.

- ن -

النابلسي محمد راتب: 58.

نابليون: 208- 227-240.

الندوي أبو الحسن: 115.

نصار ناصيف: 276.

نيتشه: 219.

نيرون: 16.

نيوتن: 200-205-239.

- هـ -

هابرماس يورغن: 181-219-255.

الهرماسي عبد الباقي: 41.

هرمس: 10.

هوبز توماس: 28-29-206.

هوركهايمر: 220.

هولباخ: 206.

هويدي فهمي: 132- 138-262.

هيتر ديريك: 257.

هيدجر: 209.

هيجل: 33—34-32- 181-182-183-184-185-202-206-207—216 - 217.

هيوم دافيد: 205-216.

- و -

وايلي إيريك: 202.

ويتفوكل كارل: 279.

– ي –

ياسين عبد السلام: 191.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة .... أ–ح

الفصل الأول: في مفهوم الدولة

المبحث الأول: الدولة في اللغة والاصطلاح.. 03

1–الدولة في اللغة.. 03

2–المفهوم الاصطلاحي للدولة... 07

المبحث الثاني: تطور مفهوم الدولة 10

1–الدولة في الفكر القديم 10

2–الدولة في الفكر الوسيط 16

3–الدولة في العصر الحديث 24

4–من دولة الاستبداد إلى دولة الحرية أو الدولة الديمقراطية 29

المبحث الثالث: مفهوم الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر 37

1–برهان غليون سيرة ومسار 39

2–مفهوم الدولة عند غليون 46

الفصل الثاني: إشكالية استحضار التراث

المبحث الأول: في مفهوم التراث 53

1- التراث لغة 53

2- المفهوم الاصطلاحي وإشكالية تحديد التراث 55

3- مفهوم التراث عند برهان غليون 70

المبحث الثاني: محتوى التراث مستوياته ومنهج دراسته.............. 74

1-محتوى التراث 74

2-مستويات التراث 76

3-منهج دراسة التراث 81

الفصل الثالث: قيم التراث في الدولة

المبحث الأول: دولة الخلافة وقيمها 87

1-في مفهوم الخلافة وأصولها.............................. 87

2-مفهوم الخلافة مع رشيد رضا 90

3-خلافة الضرورة.. 95

4-الوحدة قيمة دولة الخلافة.................................. 97

المبحث الثاني: من دولة الخلافة إلى الدولة الإسلامية.............. 101

1-مفهوم الدعوة الإخوانية.................................. 102

2-مفهوم الحكومة الإسلامية.......... 105

3-الأخوة أساس الحكومة الإسلامية............ 108

المبحث الثالث: من الحكومة الإسلامية إلى الدولة الدينية 112

1-الجاهلية سمة العصر.. 112

2-الإسلام دين ودولة.. 114
3-الحاكمية أساس الدولة الإسلامية 116
4-الإمامة وولاية الفقيه 122

الفصل الرابع: أزمة الطرح الإسلامي للدولة

المبحث الأول: خصائص الطرح الإسلاموي للدولة 133
1-الحركة الإسلامية ماضوية تراثية سلفية 134
2-الحركة الإسلامية أصولية.. 136
3-الحركة الإسلامية نضالية 138
المبحث الثاني: أزمة الهوية والعداء للغرب 144
1-في مفهوم الهوية الثقافية.. 144
2-مبررات التشبث بالهوية والعداء للغرب 147
3-تناقضات السلفية الإسلامية...................................... 154
المبحث الثالث: أزمة الشرعية والعداء للدولة 158
1-في مفهوم الشرعية السياسية 159
2-تناقض الشرعية في الأنظمة العربية 162
المبحث الرابع: الأزمة الأخلاقية والعداء للمجتمع 163
1-العقيدة الاجتماعية والأزمة الأخلاقية............................ 164
2-أسباب الأزمة الأخلاقية ومعاداة المجتمع......................... 166

الفصل الخامس: مفهوم الحداثة وأنماطها

المبحث الأول: في مفهوم الحداثة 176

1-المفهوم اللغوي للحداثة 176

2-الحداثة في الإصطلاح 181

3- المفهوم النقدي للحداثة 193

المبحث الثاني: أنماط الحداثة 200

1-الحداثة الاقتصادية 201

2-الحداثة الثقافية 203

3-الحداثة السياسية 206

4-الحداثة والدولة في الفكر العربي 208

الفصل السادس: قيم الحداثة في الدولة

المبحث الأول :التنظيم العقلاني 213

1-مفهوم التنظيم العقلاني 213

2-العقلانية في الفكر العربي المعاصر 221

3-مظاهر التنظيم العقلاني 226

4-قيمة التنظيم العقلاني وأهميته 232

المبحث الثاني: التقدم كقيمة للدولة الحديثة 234

1-مفهوم التقدم 234

2-التقدم في الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة 240

3-غايات التقدم 245

المبحث الثالث: المواطنة كقيمة للدولة الحديثة 248
1-مفهوم المواطنة.. 248
2-المدلول التاريخي للمواطنة.. 253
3-المواطنة في الفكر العربي المعاصر 256

الفصل السابع: صعوبات الدولة التحديثية وأفق السياسة

المبحث الأول: مأزق الدولة التحديثية.. 263
1-من العقلانية إلى العقل السجالي.. 264
2- من التقدم المنتج إلى التقدم الاستهلاكي 269
3- من دولة المواطنة إلى دولة القهر 274
المبحث الثاني: أفق بناء السياسة.. 280
1- قيم البناء السياسي الجديد.. 283
2-تقييم عام.. 291
خاتمة.. **295**
قائمة المصادر والمراجع 301
فهرس الأعلام.. 319
فهرس الموضوعات.. 329

ملخص

انصب هذا العمل على إشكالية القيم التي تؤسس للدولة، بوصفها الموضوعة الأساسية للفكر العربي المعاصر، محاولا تسليط الضوء على جهود المفكر السوري برهان غليون(1943 –) الذي فتح نافذة للنظر في الجدل القائم حول القيم التي ينبغي أن تؤسس للدولة، فإذا كان المحافظون قد وقفوا عند حدود التراث في استلهام قيم الدولة، أملا في وحدة الأمة ولم شعثها، فإن الحداثيين قد قطعوا الصلة بكل التراث مكتفين بالتجربة الغربية، طمعا في تقدم يضاهي أمم الغرب، ليدعو غليون إلى إبداع القيم التي تحكم الدولة، والتي يجملها في ثلاث قيم كبرى، الحرية، والعدالة، والوحدة أو الاتحاد، تتحقق هذه القيم في ظل نظام ديمقراطي، يساهم الوعي العربي في إثرائه بما يلائم الواقع العربي، وبما ينسجم وتاريخه.

Abstract

This work is meant to consider the issue of values for state establishment, which has been a major concern of contemporary Arab thought. The work shed light on the efforts of the Syrian thinker Burhan Ghalioun (1943-). This latter has opened a window to look at the debate concerning the necessary values for establishing a state; while the conservatives restricted themselves to the values inspired from the nation’s heritage hoping to unite it again, the modernists on the other hand, call for a breaking up with past values and adopting the Western experience to reach the same level. Accordingly, Ghalioun calls for creating the values that control the state which he summaries in three major ones; freedom, justice, unity or union. These values can be realized under a democratic system that is enriched by the Arab awareness and which suits both the Arab reality as wells as its history.